

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Piotr Klimowski

**Homo orans – analiza w kontekście biegunowości
aktu religijnego**

Praca doktorska
przygotowana na seminarium doktoranckim z filozofii religii
pod kierunkiem prof. dr hab. Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP

Kraków 2016

Autor: Piotr Klimowski

Tytuł: „Homo orans – analiza w kontekście biegunowości aktu religijnego”

Promotor: prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Kraków 2016

Stron 200

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie aktu modlitwy w oparciu o dostępną literaturę przedmiotową. Nadrzędnym celem pracy było ukazanie roli i znaczenia aktów modlitwy dla konstituowania się życia religijnego oraz egzystencji jako takiej. Szczegółowe cele w niej wyznaczone to: zarysowanie głównych obszarów tematycznych w zakresie badanego fenomenu (uporządkowanie dyskursu), oraz ujawnienie istotnych kwestii w nich zawartych (wskazanie cech konstytutywnych modlitwy, oraz ich rozjaśnienie). Zastosowano metodę analizy w oparciu o biegunowy model prezentacji. Wykorzystano 163 pozycje bibliograficzne.

Słowa kluczowe:

- a) Maurice Nédoncelle, Richard Schaeffler, Abraham Joshua Heschel, Bernhard Welte, Karl Rahner;
- b) *homo orans*, modlitwa, obecność, mowa, milczenie, prośba, akt religijny, dramatyczność, biegunowość, dziękczynienie, projektowanie egzystencji, dialogika.

Spis treści

Wstęp	5
-------------	---

Rozdz. I MOWA – MILCZENIE

1.1. Modlitwa jako relacja dialogiczna	9
1.2. Milczenie w funkcji skupienia (<i>nepsis</i>)	13
1.3. Kontemplacyjny aspekt milczenia	15
1.4. Milczenie wobec <i>tego, co niewysłowione</i>	17
1.5. Milczenie Boga	19
1.6. Osoba i słowo w kontekście modlitwy	20
1.7. Filozofia języka modlitwy	24
1.7.1. Język religijny jako taki	25
1.7.2. Język modlitwy	27
1.7.3. Filozofia języka modlitwy w ujęciu Richarda Schaefflera	29
1.7.4. Funkcja <i>acclamatio nominis</i> w modlitwie	31
1.7.5. Sekwencje opowieściowe w modlitwie	32
1.7.6. Cechy treściowe rozumienie Boga na modlitwie	33

Rozdz. II PROŚBA – DZIĘKCZYNIENIE

2.1. Podwójny wymiar prośby: <i>prière humaine, prière divine</i>	35
2.2. Ontologiczne uzasadnienie aktu prośby modlitewnej – <i>to, dlaczego prosimy</i>	37
2.3. Prośba o <i>to, co najwyższe – troska ostateczna</i>	41
2.4. <i>Treść materialna</i> aktu modlitwy – <i>to, o co prosimy</i>	42
2.5. Potrzeby jako subiektywne warunki prośby modlitewnej	45
2.6. <i>Homo orans – ten, który prosi</i>	51
2.7. Dar – odpowiedź Boga	52
2.8. Religia jako poczucie wdzięczności	57
2.9. Dziękczynienie – odpowiedź <i>homo orans</i>	58

Rozdz. III SAMOTNOŚĆ – WSPÓLNOTA

3.1. Samotność jako sytuacja egzystencjalna	61
3.2. Samotność jako sytuacja religijna	63
3.3. Modlitwa indywidualna	66
3.4. Samotność <i>homo orans</i>	67
3.5. Wspólnota religijna	70
3.6. Modlitwa wspólnotowa – wspólnota modlitwy	72
3.7. Komplementarność modlitwy indywidualnej i wspólnotowej	74

Rozdz. IV OBECNOŚĆ – SKRYTOŚĆ

4.1. Obecność jako <i>bycie dla</i>	79
4.2. Obecność Boga	80
4.3. <i>Deus absconditus</i> – Bóg ukryty	84
4.4. <i>Capax Dei</i>	88
4.5. Człowiek szukający Boga – <i>quaerere Deum</i>	90
4.6. Modlitwa jako poszukiwanie obecności Boga	92

4.7. <i>Homo orans</i> jako człowiek szukający Boga	97
4.8. Skrytość Boga jako próba dla świadomości modlitewnej	98
4.9. Prymat obecności względem istnienia i istoty	99
4.10. Sposób rozumienia kategorii obecności w kontekście aktu modlitwy	100
4.11. Modlitwa jako <i>obecność wobec Obecności</i>	102
4.12. Heschelowska definicja modlitwy	104

Rozdz. V TEOLOGICZNE UWARUNKOWANIA AKTU MODLITWY

5.1. Prymat wysławiania	107
5.2. Bóg modlitwy	111
5.3. Bóg modlitwy jest Osobą	113
5.4. Bóg modlitwy posiada Imię	114
5.5. Bóg modlitwy posiada <i>Oblicze</i>	116
5.6. Bóg modlitwy jest <i>Bogiem żywym</i>	117
5.7. Bóg modlitwy jest Bogiem Świętym i niewysłowionym	118
5.8. Modlitewny teocentryzm	120
5.9. Bóg filozofów czy Bóg modlitwy?	122
5.10. Ten sam Bóg – spójność widzenia	124
5.11. Metafizyczne idee Boga w obrębie modlitwy	129

Rozdz. VI ANTROPOLOGICZNE UWARUNKOWANIA AKTU MODLITWY

6.1. Funkcja intelektu w kontekście modlitwy	131
6.2. Funkcja pamięci w kontekście aktu modlitwy	134
6.3. Funkcja woli na modlitwie	137
6.4. Rola i znaczenie emocji w akcie modlitwy	139
6.5. Funkcja zmysłowych władz poznawczych na modlitwie	142
6.6. Znaczenie wiary w akcie modlitwy	144
6.7. Obecność nadziei w akcie modlitwy	147
6.8. Miłość jako kluczowe uwarunkowanie aktu modlitwy	150
6.9. Element receptywny i aktywny w podmiocie modlitewnym	152
6.10. Modlitwa codziennością i pośród codzienności	154

Rozdz. VII KONKLUZJE

7.1. Modlitwa jako akt totalny	159
7.2. Modlitwa jako akt totalizujący	161
7.3. Modlitwa jako akt integralny i integrujący	165
7.4. Dramatyczność aktu modlitwy	168
7.5. Obecność tragizmu w akcie modlitwy	170
7.6. Modlitwa jako relacja	172
7.7. Modlitwa jako akt personalny i personalizujący	175
7.8. Świadomość <i>donacji</i> jako istotny składnik egzystencji religijnej	177
7.9. Modlitwa jako autogeneza i projektowanie egzystencji	180
7.9.1. Autogeneza poprzez inwokację	181
7.9.2. Modlitewne projektowanie egzystencji	184
7.9.3. Projektowanie w oparciu o <i>to, co niemożliwe</i>	185
7.9.4. <i>Bezkresne niezadowolenie</i> jako otwarcie na <i>to, co niemożliwe</i>	188

WSTĘP

Tematykacja modlitwy w obręb filozoficznego dyskursu, natrafia na pewną charakterystyczną trudność, pewne powiedzielibyśmy *heurystyczne zakłopotanie*. Już bowiem sam sposób manifestacji owego fenomenu stanowi istotne wyzwanie dla tworzenia klarownych teorii, w oparciu o standardowe kryteria sensowności¹; taki był główny zarzuty stawiany modlitwie m.in. ze strony filozofii analitycznej, ale nie tylko². Co więcej, modlitwa w pierwszym oglądzie, jawić się może jako akt nacechowany naturalną prostotą, uprzedzającą wręcz brakiem istotnych treści semantycznych; akt którego intelektualna waloryzacja – zwłaszcza filozoficzna – skazana jest na niepowodzenie, w każdym razie, na brak poznawczego i egzystencjalnego znaczenia.

Obydwa stanowiska heurystyczne (bez-sensowność, trywialność) mogą z kolei zaowocować zarzuceniem w punkcie wyjścia wszelkich prób postawienia uporządkowanych i rozbudowanych analityk aktu modlitwy; być może są to przyczyny, dla których filozofia religii nie pokusiła się o nie.

Być może jednak, oba – w gruncie rzeczy bliskie sobie – wyżej zasygnalizowane *zakłopotania* (przypisywane modlitwie bezsensowność i trywialność), mogą okazać się ostatecznie niesłuszne; w każdym razie, są ku temu pewne przesłanki, dające zarazem – jak się wydaje – dostateczne usprawiedliwienie dla przeprowadzenia analiz aktu modlitwy w niniejszej pracy. I tak np. Richard Schaeffler, w oparciu o cohenowską teorię *działań językowych* wykazał jak wiemy, iż modlitewne wypowiedzi językowe rządzą się własnymi, nie mniej istotnymi – zwłaszcza z punktu widzenia egzystencji religijnej – regułami sensu (temat ten zostanie rozwinięty nieco dalej). Istnieje również możliwość by samą, wyżej zasygnalizowaną naturalną prostotą modlitwy, rozumieć w sposób nieco inny, pozytywny, analogiczny do znaczenia w jakim termin prostoty używany jest w odniesieniu do Boga, co zdaje się czynić teologia, wyrażając przez to ostateczną nieproblematyzowalność Boskości – lecz nie jako brak istotnego sensu, trywialność; lecz wręcz przeciwnie jako *pełnię sensu, meta-sens*, przesylenie znaczeniem – koniec końców, tajemnicę. Modlitwa zdaje się posiadać właśnie coś z owej charakterystyki swego absolutnego odniesienia; przynajmniej tę jego cechę, jest ona *sui generis* tajemnicą, misterium³. Jednakże; tak jak tajemnica Boga nie

¹ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy*, tł. G. Sowinski, Kraków 2007, s 11.

² Zob. tamże, s. 24.

³ „Akt modlitwy wymyka się wszelkim próbom racjonalnego określenia i właśnie dlatego mówi się o niej we wszystkich językach świata, mimo iż najlepiej wyraża ją poezja i milczenie” (J. Gauthier, *Modlitwa*

przeszkadza w tworzeniu rozbudowanych i nierzadko nader skomplikowanych analityk, tak tajemniczość modlitwy, jej naturalna prostota, nie powinna być powodem do rezygnacji z prób jej dyskursywnego, filozoficznego przybliżenia. Tajemnica winna inspirować, intrygować umysł, dawać do myślenia⁴. Taka jest też intuicja, a zarazem nadzieja przyświecająca niniejszej pracy.

W ustaleniach wstępnych warto przywołać fakt, iż dotychczasową – skromną bądź co bądź – filozofię modlitwy, znamionuje wyraźna fragmentaryczność i nieuporządkowanie⁵. Tym bardziej zatem na uwagę zasługują wszelkie próby wprowadzenia aktu modlitwy na poziom uporządkowanego dyskursu filozoficznego. Poczynili je m.in.: Maurice Nédoncelle, przede wszystkim w książce pod tytułem „Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne”; Richard Schaeffler w dziele „O języku modlitwy”, napisanym w paradygmacie filozofii języka; Abraham Joshua Heschel, szkicując swoistą filozofię modlitwy, głównie w dziele „Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach”; a także Bernhard Welte, przede wszystkim w tekście „Modlitwa jako mowa”, oraz w innych fragmentach rozproszonych; John C. Polkinghorne w dziele „Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem”; czy wreszcie Paul Ricoeur tekstem „Skarga jako modlitwa” napisanym w kluczu hermeneutycznym. Z polskich autorów, szczególne zainteresowanie, modlitwą wykazywał m.in.: Tomasz Węclawski, głównie tekstem „Logika modlitwy”, oraz Karol Ludwik Koniński w „Zagadnieniach religijnych”. Na znaczące konstatacje odnośnie modlitwy, niosące w sobie pewne treści filozoficzne, natrafiamy w „klasycznych” dziełach Augustyna z Hippony, Tomasza z Akwinu, w pismach Blaise Pascala („Myśli”), Sorena Kierkegaarda, Immanuela Kanta („Religia w obrębie samego rozumu”), Ludwiga Feuerbacha („O istocie chrześcijaństwa”), Martina Bubera („Ja i Ty”), Franza Rosenzweiga („Gwiazda Zbawienia”) oraz Gabriela Marcela.

Nadrzędnym celem określającym pytania jakie zostaną postawione w tej pracy jest; ukazanie roli i znaczenia aktów modlitwy, dla konstytuowania się życia religijnego oraz egzystencji jako takiej. Szczegółowe cele w niej wyznaczone to; zarysowanie głównych obszarów tematycznych w zakresie badanego aktu (uporządkowanie dyskursu), oraz ujawnienie istotnych kwestii w nich zawartych (wskazanie cech konstytutywnych modlitwy, oraz ich rozjaśnienie).

chrześcijańska. Praktyczny przewodnik, przeł. S. Filipowicz, s. 16; Zob. C. S. Bartnik, *Modlitwa*, Lublin 2007, s. 9; K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, tł. A. Morawska, Paryż 1967, s. 10-11.

⁴ „Modlitwa staje się trywialna, kiedy przestaje być aktem duszy” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tł. V. Reder, Kraków 2008. s. 108).

⁵ Zob. M. Nédoncelle, *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 131.

Analiza przeprowadzona zostanie w oparciu o biegunowy model prezentacji, wynikający z charakteru badanego fenomenu, jak i szerszego zakresu tematycznego, do którego fenomen ów należy (*religia jako taka*). Samo pojęcie biegunowości domaga się we wstępie kilku słów wyjaśnienia. Zdaniem Bernharda Weltego:

Modlitwa ma biegun teologiczny, albowiem mówi do Boga. Prócz tego ma biegun antropologiczny, albowiem do Boga zawsze mówi jakiś człowiek. Pomiędzy tymi biegunami zawiązuje się w modlitwie specyficzne dla niej odniesienie. Dlatego musimy się znów zastanowić nad trzema aspektami: nad stroną teologiczną modlitwy, nad stroną antropologiczną modlitwy – w powiązaniu z tą kwestią, musimy omówić również aspekt świata jako elementu modlitwy – oraz nad relacyjną strukturą, modlitwy, nad istotą modlitwy jako odniesienia. Wprawdzie modlitwa zawsze jest niepodzielną całością, niemniej jednak zawsze można w niej wyróżnić te trzy aspekty⁶.

Wyznaczyć możemy zatem trzy zakresy ekspresji semantycznej dostrzegalne w modlitwie, których jednak nie należy ściśle oddzielać od siebie, warunkują się one bowiem wzajemnie. Modlitwa jawi się zatem; po pierwsze jako: mowa do Boga, a zarazem mowa o Bogu; po wtóre, zostaje w niej zawarty i wypowiedziany świat jako przedmiot istotnego zatroskania, zarówno człowieka jak i Boga; wreszcie, po trzecie, jako akt wyrażający człowieka jako takiego, wyrażający nie tylko treść jego egzystencji, to czym aktualnie żyje, jak siebie rozumie, ale przede wszystkim jako wyrażenie tego, co należy do istoty jego człowieczeństwa.

Do badania tak szerokiej perspektywy semantycznej ujęcie biegunowe⁷ zdaje się nadawać znacznie bardziej niż sama tylko próba uchwycenia istoty przez definicję. Biegunowość bowiem w przeciwieństwie do definicji posiada tę zaletę iż: „ (...) dostarcza szerokiej perspektywy, podczas gdy definicja z konieczności musi ograniczać”⁸. Definicje skupiają się na jednym aspekcie rzeczywistości, ujmując niejako jeden jej wymiar, jedno pole semantyczne; w ujęciu biegunowym istotne są wszystkie perspektywy, w dialektycznej odrębności a zarazem w ściślejszej zależności względem siebie.

W prezentowanej pracy zakresy te zostaną poddane analizie właśnie we wspomnianym modelu biegunowym kolejno jako: mowa/milczenie, prośba/dziękczynienie, samotność/wspólnota, skrytość/obecność, Bóg/człowiek.

⁶ B. Welte, *Modlitwa jako mowa*, przeł. G. Sowiński, „Znak” 1995 nr 12, s. 20; Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 214.

⁷ „Tak więc modlitwa żydowska rządzi się dwoma przeciwstawnymi zasadami: porządku i wybuchu, regularności i spontaniczności, uniformizmu i indywidualności, prawa i wolności, obowiązku i przywileju, empatii i autoekspresji, zrozumienia i wrażliwości, *credo* i zawierzenia, słowa i tego, co je przekracza. Wokół tych dwu biegunów obraca się modlitwa żydowska” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 105).

⁸ W. Szczerbiński, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000, s. 136.

Rozdział I

MOWA – MILCZENIE

Religia w najbardziej intuicyjnym i niekwestionowanym sensie rozumiana jest jako mniej lub bardziej stała relacja człowieka do bóstwa czy sacrum⁹. Z kolei najbardziej powszechną, a zarazem najbardziej godną miana religijnej, jest niewątpliwie relacja dialogiczna, w której uczestnicy zachowują i wyrażają swoją godność, wynikającą z faktu bycia osobą¹⁰. Dialog między ludzkim „ja” a boskim „Ty”, określany jest mianem modlitwy¹¹. W akcie modlitwy ma miejsce ukonstytuowanie i wyrażenie specyficznej świadomości *homo orans*, będącej egzemplifikacją świadomości religijnej jako takiej (*homo religiosus*)¹². Biegunowość, specyficzna dla całego fenomenu religii, bodaj najpełniej wyraża się w akcie religijnym modlitwy, między innymi jako antynomia mowy i milczenia. Dialektyka mowy i milczenia odsłania, określa i wyraża tożsamość religijną, jak i każda inną postać samoświadomości:

Mowa bowiem jest integrującym elementem ludzkiego istnienia w ogóle. Dlatego tam, gdzie musimy pozostać bezmowni, nie jesteśmy w pełni ludźmi. Dopiero w mowie nasze istnienie uzyskuje należytą postać, należytą jasność i stałość. Dlatego człowiek może milczeć, ale nie może zawsze – i tylko – milczeć. Można powiedzieć, że również milczenie i cisza, jako pauza, bezpośrednio należą do mowy. Milczenie i mówienie następują stale po sobie niczym wdech i wydech¹³.

W klasycznym ujęciu zdolność mowy jest tym, co wynosi człowieka ponad inne gatunki istot żywych¹⁴. W radykalnym, religijnym ujęciu człowiek został obdarzony zdolnością mowy, by za jej pośrednictwem – przede wszystkim – zwracać się do istot nadprzyrodzonych. W świetle współczesnych badań stanowiska te są trudne do utrzymania, pomimo tego fenomen ludzkiej mowy nadal skrywa w sobie coś niezgłębionego,

⁹ Zob. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 32; J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, s. 19-20.

¹⁰ Zob. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006, s. 277.

¹¹ Zob. Grzegorz z Nyssy, *De oratione Dominica*, PG44, 1123; cyt. za A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, przeł. J. F. Bielecki, cz. 2, Kraków 1996, s. 58.

¹² Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, *Teologia modlitwy. Kto się modli ten się zbawia*, Ząbki 2004, s. 61.

¹³ B. Welte, *Modlitwa...*, s. 18.

¹⁴ Zob. Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2003, ks. I, 10, s. 5.

tajemniczego, trudnego do pojęcia, czy wręcz cudownego¹⁵. Co więcej, na uwagę zasługuje sam fakt, iż właśnie mowa – oczywiście specyficznie pojęta – jest bodaj najczęstszym sposobem objawiania się bóstwa. Teofanie w innych postaciach są zasadniczo interpretowane jako mowa bóstwa, tj. odsłonięcie domagające się odpowiedzi¹⁶. Mowa jest też najczęstszym i właściwym, tj. osobowym odniesieniem człowieka do bóstwa.

1.1. Modlitwa jako relacja dialogiczna

Mowa zakłada pewne minimalne idee, bez których fenomen ów nie mógłby zaistnieć. Pierwszą z nich można określić jako dystans ontyczny¹⁷, wynikający choćby z samego faktu różnicy pomiędzy bytami. Na płaszczyźnie religii separacja ta zostaje ukazana w sposób chyba najbardziej wyrazisty, jako radykalne oddalenie bytu Nieskończonego od bytów skończonych. Dystans ten w religii zostaje odsłonięty (uświadomiony)¹⁸, jak i częściowo przekroczony czy ograniczony¹⁹.

Jak zauważa inny francuski filozof, Maurice Nédoncelle, historia religii jest w rzeczy samej nieustanną próbą przybliżenia, czy wręcz osiągnięcia Boga, często w sposób nieomal dosłowny, przez wzrok, słuch czy *zmysł uczestnictwa*: smak, kontakt seksualny (uczty sakralne, hierogamie). Wysilek ten okazuje się ostatecznie daremny i rozpaczliwy. Poczucie mistycznej komunii z Absolutem, należy do rzadkości i jest zasadniczo efemeryczne. Ostatecznie tym czego doświadcza człowiek jest: *pustka i milczenie, odczuwalny rozdział*²⁰. Zdaniem filozofa jest to skutek radykalnego oddzielenia Boga od materialnego świata. Istnieje przepaść między Bogiem a światem, wynikająca z absolutnej, tj. nieskończonej wyższości bytowej Boga nad materią. Świętość Boga przekracza nieskończenie świętość bytów skończonych, która jest zaledwie ich najwyższym stanem. To z kolei powoduje

¹⁵ „Niemniej sama istota procesów zachodzących podczas mówienia, sposób, w jaki iskra postrzegania rozpala umysł dziecka lub w ogóle człowieka, żeby się stać słowem mówionym, przekracza nasze zdolności pojmowania. Mowa ludzka jest tajemnicą; jest darem Bożym, cudem” (L. Koehler, *Problems in the study of the language of the Old Testament*, „Journal of Semitic Studies” 1 [1956] s. 11.)

¹⁶ „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków (...)” (Hbr 1,1-5).

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *Przemysleć Stworzenie*, [w]: A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 57-77. „Powstanie świata (stworzenie) oznacza oddzielenie, a raczej całą serię oddzieleń. Stwórca (...) rozdziera nieokreślony chaos – i to jest właśnie powstanie (...). Nic nie może nabrać sensu inaczej niż przez rozróżnienie i rozdzielenie. Stworzenie zakłada rozdarcie, które otwiera czas, oddzielając to, co przedtem, i to, co potem, otwiera przestrzeń, oddzielając światło od ciemności, otwiera świat, oddzielając ziemię i morze, i tak dalej. Tworzenie polega na różnicowaniu. Byt istnieje tylko w postaci zróżnicowanej, zindywidualizowanej, nazwanej. Imię odróżnia i w tym sensie symbolicznie rodzi odróżniony byty. Musi więc dojść do rozdzielenia, aby mogły pojawić się byty” (Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 101).

¹⁸ „Grzechy wasze wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem” (Iz. 59, 2).

¹⁹ Najradykalniej w buddyzmie w utożsamieniu indywidualnego *atmana* z *Brahmanem*. Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 78-79; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 170-171.

²⁰ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 101-102.

nieskończone oddalenie, dystans. Czytamy: „(...) tajemnica leży ponadto w boskiej świętości, która utrzymuje mnie z daleka od siebie przez swą radykalną doskonałość”²¹.

Dystans nie może być jednak czymś ostatecznym, ponieważ uniemożliwiłby relację, zwłaszcza jako mowę do bóstwa. Oprócz separacji musi istnieć jakaś platforma, jakaś płaszczyzna choćby minimalna, na której relacja religijna może zostać ufundowana. To, co od siebie oddalone, partycypuje zarazem w czymś wspólnym. Z punktu widzenia ontologii tą płaszczyzną jest np. istnienie, jako to, co wspólne wszystkim bytom. To co istnieje, jest w relacji do wszystkiego, co jest w akcie istnienia. W ujęciu filozofii dialogu płaszczyzną tą jest tajemnicza *wzajemność*, jako otwartość warunkująca dialog. Na płaszczyźnie religijnej warunkiem odniesienia jest choćby partycypacja człowieka w boskiej naturze (*imago Dei*), oraz immanencja Boga w świecie, jako *opatrność*, *obecność*²², *chwala*, jednym słowem bliskość Boga. Levinas pisze: „Bliskość to podmiot, który zbliża się i który w ten sposób ustanawia relacje, w której uczestniczę jako jej człon, w której jednak jestem czymś więcej – lub mniej – niż członem”²³.

Separacja zatem jako i wzajemna partycypacja między bytami, są tymi podstawowymi ideami, które fundują relację jako taką, w tym relację mowy modlitewnej i religii w ogóle. Bez oddalenia Boga, ale i bez Jego bliskości, dialog modlitewny nigdy by się nie narodził, a jeśli się rodzi, to po to, by uświadamiać ową bliskość i „skracać” dystans: „Modlitwa jest mostem nad przepaścią pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Dzięki modlitwie owa przepaść nie staje się otchłanią. Modlitwa jest łącznością między Bogiem a naszą duszą”²⁴. Dystans i uczestnictwo są fundamentem religii jako relacji.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden warunek, bez którego modlitwa byłaby niemożliwa. Jeśli na płaszczyźnie między ludzką, dialog zostaje otwarty w wydarzeniu spotkania, które dokonuje się w czasie i przestrzeni, to na płaszczyźnie religijnej, dialog rozpoczyna się wydarzeniem objawienia, jako mowy Boga: „Objawienie oznacza, iż gęsta cisza wypełniająca bezkresną przepaść oddzielającą Boga i ludzki umysł została nagle przerwana, że człowiek usłyszał, iż Bóg troszczy się o jego sprawy, że nie tylko człowiek potrzebuje Boga, ale także Bóg potrzebuje człowieka”²⁵. Inicjatywa, pierwsze słowo dialogu, leży zatem po stronie bóstwa. Modlitwa jest przede wszystkim odpowiedzią na zagadnięcie ze

²¹ Tamże, s. 114.

²² Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 61.

²³ E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 138.

²⁴ B. L. Sherwin, *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Kraków 2003, s. 83.

²⁵ A. J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, wstęp H. Dresner, Poznań 2001, s. 103.

strony *tego, co niewypowiedziane*²⁶. Mowa Boga²⁷ otworzyła modlitewny dialog, była jego obiektywnym warunkiem. Modlitwa jest odpowiedzią. W pewnym sensie nasza odpowiedź w modlitwie, jak i poza nią, jest ważniejsza niż odpowiedź Boga²⁸.

Modlitwa jako dialog, czyli *rozmowa z Bogiem*²⁹ jest chyba najbardziej intuicyjnym i rozpowszechnionym rozumieniem modlitwy³⁰. To proste stwierdzenie nabiera głębszego znaczenia w kontekście rozważań filozofii dialogu, dla której to szkoły filozoficznej, człowiek jest przede wszystkim istotą dialogiczną:

Zakładając, że egzystencja ludzka w swoim jądrze ma w ogóle znaczenie duchowe, (...) wówczas to, co duchowe jest w sposób istotny określone przez to, że od samych podstaw nastawiony jest on (człowiek) na relację do czegoś duchowego poza nim, przez co i w czym on sam istnieje. Owo „bycie nastawionym” na tego rodzaju relację wyraża się, i to właśnie w sposób „obiektywnie” ujmowalny i przez to dostępny obiektywnemu poznaniu – w fakcie, że człowiek jest istotą mówiącą, że „ma słowo”³¹.

W akcie mowy ma miejsce odsłonięcie świadomości dla niej samej w konstytutywnym odniesieniu do innego. Nie ma „ja” bez „ty”. „Ja” jest zawsze wobec „ty”. Świadomość jest dostępna dla samej siebie, tylko w odniesieniu do innej świadomości, przez którą zostaje uprzednio zagadnięta. Pierwsze słowo otwierające świadomość dla niej samej, pochodzi od dialogicznego „ty”. Słowo jako takie jest zatem dostępem do własnego „ja”, jak również do innej obdarzonej słowem świadomości.

Ta sama zasada dialogiczna działa również na płaszczyźnie relacji człowiek – Bóg. Świadomość religijna konstytuuje się i odsłania dla samej siebie w odniesieniu do absolutnego „Ty”, właśnie jako *homo orans*, ja modlące się, tj., odpowiadające tak lub inaczej (w ogólności pozytywnie lub negatywnie), słowem lub czynem na inicjatywę Boga. Modlitwa

²⁶ Zob. S. Grygiel, *Jestem, więc modłę się*, Poznań 2012, s. 93; W. Świerżawski, *Wstęp*, [w:] J. W. Gogoła, *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005 s. 5.

²⁷ Objawienie jest zarazem pierwszą „szkołą modlitwy”, w nim bowiem człowiek dowiaduje się w jaki sposób, z jakim nastawieniem powinien zwracać się do Boga – *zdejmij sandały* (Wj 3. 5-6).

²⁸ „(...) słowo Boże jest zawsze dialogiczne i zawsze w taki lub inny sposób jest przyjmowane przez drugiego, dlatego w słowie zawsze zawiera się już załączek odpowiedzi. Niekiedy ta odpowiedź jest negatywna: opór, zatwardziałość, odrzucenie – ale to także zapisuje się w słowie jako odpowiedź. I na odwrót, w odpowiedzi wywołanej słowem jest zawsze jakiś znak i ślad słuchania, a przez to również słowo; a im bardziej adekwatna jest odpowiedź, w tym większym stopniu ona sama staje się słowem dialogu” (H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 99); oraz, *micwa* jako dobry czyn, będący modlitewną odpowiedzią na spotkanie z *tym, co niewypowiedziane*. Zob. A. J. Heschel, *Prosiłem...*, s. 105.

²⁹ „Jest modlitwa, żeby się tak wyrazić zuchwale, rozmową z samym Bogiem. Choćbyśmy nawet tylko szeptem, lub nawet nie otwierając ust, przemawiali samym tylko milczeniem, w głębi duszy krzyczymy. Przecież Bóg słyszy bez żadnej przeszkody wewnętrzny głos naszego serca” (Titus Flavius Clemens, *Kobierce* [VII 39, 6]).

³⁰ Koncepcja modlitwy jako rozmowy z Bogiem jest jednak narażona na pewne wypaczenia: „Gaduła (...) opowiadając o sobie, nigdy nie słucha i zadęcza Boga swoimi krzykami, tak jakby Bóg był głuchy i trzeba Go było budzić” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 125).

³¹ F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 6.

jest zawsze odpowiedzią na uprzednią inicjatywę ze strony bóstwa: „<<Gdzie jesteś?>> On odpowiedział: <<Usłyszałem Twój głos w ogrodzie (...)>>”³². Bóg objawiając się wszedł z nami w dialog, objawił nam przez to kim jesteśmy. Dialog w modlitwie uzyskuje swoją najwyższą postać. Mowa do istoty będącej ponad wszelką mową, ponad wszelkim wyrażeniem i pojęciem, dociera do swoich granic (Jednak dla świadomości *homo orans*, granica języka, nie jest granicą jej świata). Nic więc dziwnego, że modlitewny dialog owocuje, poszerzeniem czy pomnożeniem tego co osobowe w człowieku, który przez ten akt uzyskuje swoje pełne wyrażenie, ukierunkowanie i spełnienie:

W zdarzeniu interpersonalnym, w powstającej więzi osobowej człowieka i Boga osoba ludzka, wchodząc w nowy rodzaj dialogu, z jednej strony zyskuje strukturę o charakterze dialogicznym, z drugiej – zaczyna stawać się w sposób pełniejszy bytem osobowym. Oznacza to, że relacyjno-dialogiczna struktura osoby staje się w miarę realizowania się owego dialogu; gdy człowiek pozostaje w relacji i dialogu z rzeczami, reifikuje się, gdy prowadzi go na płaszczyźnie czysto ludzkiej – humanizuje się, gdy wchodzi w realną więź z Bogiem i z Nim prowadzi dialog – upodabnia się do Niego. Dopiero to trójstronne realizowanie relacyjności i dialogiczności osoby ludzkiej gwarantuje wszechstronny jej rozwój i spełnienie się jako osoby. (...) Kontakt z Bogiem przyczynia się do personalizacji osoby ludzkiej, otwiera przed nią horyzont istnienia i możliwości stawania się, rozwoju, upodobnienia się do osobowego Bytu Najwyższego, uczestniczenia w Jego życiu. Nadaje więc bytowi ludzkiemu kierunek istnienia i dążenia, określa konkretny cel, który staje się fundamentalnym sensem osobowej egzystencji człowieka³³.

Jak zatem możliwa jest mowa modlitewna oraz mowa dialogiczna jako taka? Zdaniem Gabriela Marcela: „(...) wszelkie życie duchowe jest z istoty swej dialogiem”³⁴. Życie duchowe rozgrywa się pomiędzy osobami, to zaś co międzyosobowe Marcel oraz inni dialogicy określają mianem *wzajemności*, to ona warunkuje dialog, w tym dialog modlitewny. *Wzajemność* jest osnową między skończonym „ja”, a boskim „Ty”, jest czymś pierwotnym w stosunku do modlitewnego dialogu, jest jego apriorycznym warunkiem, czymś nie do udowodnienia, ale i nie do pominięcia: „Istnienia wzajemności między Bogiem a człowiekiem nie da się udowodnić. Tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga. Ten jednak, kto waży się o niej mówić, daje świadectwo i przywołuje świadectwo tego, do kogo mówi, świadectwo obecne lub przyszłe”³⁵. Szkoła dialogiczna podkreśla zatem moment uprzedniej bliskości (*wzajemności*) jako więzi, warunku, a zarazem celu modlitewnego dialogu.

³² Rdz 3. 9-10.

³³ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 145.

³⁴ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987, s. 128.

³⁵ M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 125.

Akt dialogu modlitewnego stanowi ukoronowanie rozważań o wierze Marcela³⁶. W jego opinii mowa modlitewna może być nie tylko sposobem relacji do Boga, ale też adekwatnym sposobem mówienia o Nim. *Myślenie obiektywizujące* możliwe jest również w odniesieniu do Boga, w myśleniu tym Bóg to „on”, *Bóg filozofów*, nie zaś absolutne, osobowe „Ty”. *Ontoteologia*, pomimo swoich niewątpliwych zalet, ma podstawową słabość, mija się w swoim sposobie „myślenia” Boga z prawdziwym Bogiem – „Gdy mówimy o Bogu, wiedźmy, że nie o Bogu mówimy”³⁷. To cytaty chętnie przywoływane przez Marcela. Wyraża on poniekąd całą tradycję sceptycznego nastawienia do wszelkich prób znalezienia dostępu do Boga, za pomocą kategorii rozumu. Bóg dostępny jest tylko dla *myślenia o*, charakterystycznego dla dialogu obecnego w modlitewnej inwokacji. Marcel – co u niego właściwe – stanowczo przeciwstawia sąd inwokacji. Sąd związany jest nieuchronnie z obiektywizacją, ta zaś wykluczona jest w relacji międzypersonalnej. Sąd zawsze dotyczy jakiegoś „on”, tj. ma na uwadze przedmiot jako przedmiot³⁸. „Ty” zaś dane jest wyłącznie w inwokacji. „Ty” jest zawsze tym do czego skierowuje się inwokacja, ta zaś w pierwszej kolejności jest nie tyle zapytywaniem, ale przyzywaniem, apelem o obecność tego, ku któremu inwokacja zostaje skierowana. Apel ten brzmi: *bądź ze mną!* Obecność „ty” jest korelatem inwokacji, przedmiot jest korelatem sądu³⁹. Apel o obecność otwiera możliwość *bycia z*, tj. dialog. Czytamy w „Mieć i być”: „(...) zastanawiać się, w jaki sposób mogę myśleć o Bogu, to poszukiwać, w jakim sensie mogę być z Nim”. Orzeczono: „(...) Dojść do zrozumienia, jak to się dzieje, że modlić się do Boga, jest bez wątpienia jedynym sposobem, by myśleć o Bogu, czy ściślej mówiąc pewnym rodzajem podniesionego do wyższej potęgi równoważnika tego, co na niższej płaszczyźnie byłoby myśleniem o kimś”⁴⁰.

1.2. Milczenie w funkcji skupienia (*nepsis*)

Religijny akt modlitwy wyrażony w postaci mowy należy interpretować w odniesieniu do modlitewnego milczenia i *vice versa*. Modlitewne milczenie podobnie jak mowa jest

³⁶„Marcel nadaje zagadnieniu modlitwy znaczenie centralne. Polega to na tym, że dla Marcela możliwość i faktyczność modlitwy są równocześnie: najwyższym spełnieniem człowieka jako istoty intersubiektywnej i dialogicznej, oraz najdoskonalszą, a zarazem (...) najmniej elitarną postacią boskiego objawienia i jakby wewnętrzną gwarancją rzeczywistości Boga wiary” (K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993, s. 225).

³⁷ Cyt. za K. Tarnowski, *Ku absolutnej...*, s. 164.

³⁸„Dla filozofa Bóg jest przedmiotem, dla człowieka modlącego się Bóg jest podmiotem” (A. J. Heschel, *On Prayer*, s. 2, cyt. za B. L. Sherwin, dz. cyt., s. 84).

³⁹ Zob. K. Tarnowski, *Ku absolutnej...*, s. 55.

⁴⁰ Tamże, s. 231.

pojęciem wieloznacznym co więcej przy pewnych założeniach samo stanowi osobliwą postać mowy:

Występując i pojawiając się „pośród mowy”, spełnia zadanie wzmacniające lub mające wzmacniać porozumienie. Nie milczy się dla samego milczenia, lecz milczy się ku głębszej jedności osobowej. Nawet gdy w tzw. sytuacjach granicznych skrywamy się w milczeniu, albo gdy w porządku religijnego kultu przerywamy wszelką znakowość na rzecz całkowitego umilknięcia, wówczas przesyłamy określone treści różnej natury, mające wpływać na wrażliwość lub zachowanie ich odbiorców⁴¹.

Modlitwa z reguły definiowana jest jako zwrócenie się do Boga, jednak w swojej fazie początkowej często wykazuje tendencje ruchu skierowanego do wewnątrz świadomości modlitwowej. U zarania modlitwy mamy wtedy do czynienia, nie tyle z transcendowaniem co bardziej z ruchem dośrodkowym, immanentnym, polegającym na zwróceniu się ku własnemu wnętrzu. W literaturze duchowej moment ten nazywany jest skupieniem (gr. *nepsis*). Polega on po pierwsze na odwróceniu się od tego co stanowi zewnętrżność względem świadomości modlitwowej, oraz, po drugie, na uciszeniu wrzenia myśli i wyobrażeń⁴². Stan wyciszenia ma zostać osiągnięty za pomocą rozmaitych technik, które z pewnymi zastrzeżeniami Nédoncelle nazywa medytacją. Znaczenie skupienia, a prze to pośrednio i samej medytacji autor *Prośby i modlitwy* wyraża lapidarnym stwierdzeniem: „Dopóki będzie skupienie, dopóty będzie na ziemi nadzieja na modlitwę”⁴³. Skupienie jako koncentracja jest subiektywnym warunkiem modlitwy, ta z kolei jest skutecznym czynnikiem intensyfikującym skupienie, w sensie wykraczającym poza egzystencje religijną.

Dynamika aktu skupienia nie tylko zawiera w sobie moment wycofania, ucieczki od czegoś zewnętrznego względem świadomości modlitwowej, ale jest przede wszystkim ruchem ku niej. Na tym jednak nie kończy się cały proces, dalszy etap polega na zanegowaniu, odrzuceniu fałszywego obrazu siebie, co oznacza z kolei ponowne odnalezienie siebie i ponowną afirmację oczyszczonego obrazu. Czytamy w *Tajemnicy bytu*: „Uciekamy w swoje myśli *od*, co równa się stwierdzeniu, że wycofujemy się, a zatem opuszczamy albo porzucamy. Skupienie jest natomiast przede wszystkim aktem, poprzez który zwracamy się *ku*, niczego się nie wyrzekając”⁴⁴.

Z kolei zdaniem Weltego skupienie to pozytywność milczenia, która wyraża się w „gotowości”, otwartości, w woli słuchania lub patrzenia niezwiązanego jednak z żadnym określonym przedmiotem. Predyspozycja ta wyprowadza nas z uprzedniego rozbicia, chaosu

⁴¹ J. Sochoń, *Bóg i język*, Warszawa 2000, s. 183.

⁴² Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 120.

⁴³ Tamże, s. 123.

⁴⁴ G. Marcel, *Tajemnica Bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 150.

uczuć, myśli i pragnień. Rozproszenie jest stanem, w którym świadomość niejako chwyta się pierwszej napotkanej możliwości. Natomiast skupienie jest paradoksalnie otwartością na wszystko, nie partycypuje w niczym jednostkowym. Jako takie, skupienie nie odrywa świadomości od świata, nie koncentrując się na niczym, pozwala jej ująć wszystko w całości⁴⁵. Welte dostrzega tu coś ponadto. Milczące skupienie jest tu czystą wolnością i otwartością, która, obejmując cały świat, zarazem go przekracza: „(...) Świat skupia się w czymś większym, niepomierne większym od wszelkiego świata (...). Milczące skupienie wychodzi poza wszelki świat i otwiera się na otchłań bóstwa, które bezdźwięcznie obejmuje wszystko”⁴⁶.

W ten sposób milczenie jako skupienie, jest nie tylko wycofaniem się ze słowem, jest ponadto otwarciem się na świat, a zarazem jego skutecznym przekroczeniem, ruchem wyjścia. Należy zatem podkreślić fakt, iż skupienie nie jest jedynie techniką w obrębie duchowości, przygotowaniem do modlitwy, jest już samą modlitwą, aktem w którym wyraża się bardzo istotna funkcja religii – otwarcie na to co boskie. Tomasz Węclawski we *Wspólnym świecie religii*, w nawiązaniu do myśli Weltego pisze: „Pierwszą religijną funkcją modlitwy wydaje się to właśnie zebranie myśli, przeżyć emocji i pragnień. Skupienie ich w mówiącym (...), a następnie skupienie mówiącego w nich, w poczuciu, że w ten sposób wyraża się doświadczenie obecności w jego świecie czegoś, co samo wprawdzie wyraźnie nie przemawia, ale każe przemawiać i określa warunki, w których trzeba mówić”⁴⁷. Skupienie w tym ujęciu rozumiane jest już nie jako metoda, lecz jako swoisty akt wiary – który w słowie wyraża doświadczenie obecności tego co samo nie przemawia, będąc skrytym, milczącym. Słowa skupiają się w mówiącym, mówiący skupia się w słowach. Między słowem a skupieniem, nie musi zatem być konfliktu. Nie powinno się też oddzielać aktu modlitewnego skupienia, od samej modlitwy, to integralne momenty.

1.3. Kontemplacyjny aspekt milczenia

Kontemplacja w źródłowym, tj. religijnym ujęciu, rozumiana jest jako szczególnego rodzaju ogląd, dokonywany zasadniczo bez pośrednictwa pojęć, słów i wyobrażeń. Cechuje ją względna bierność umysłu, którą w pewnym uproszczeniu można, określić jako (wewnętrzne) milczenie⁴⁸, różniące się od skupienia (koncentracji) zewnętrzną intencjonalnością, tj.

⁴⁵ Zob. B. Welte, *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 189.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ T. Węclawski, *Logika modlitwy*, [w]: tegoż, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 94.

⁴⁸ Przejście od medytacji do coraz wyższych stopni kontemplacji. Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 100-101, 145-155.

wyraźnym ukierunkowaniem na obecność przedmiotu odrębnego od samej świadomości modlitewnej: „Człowiek, który milczy, wszelkie rzeczy wszelkie nazwy i wszelkie sprawy świata uwalnia zatem spod władzy pojęcia czyli woli pojmowania, spod władzy mówiącego ujmowania, czyli woli mówienia. Każde zatonać swemu posiadaniu świata. Ucisza popędy i ich ciekawość. W pełni staje się ciszą i spokojem. Dlatego Mistrz Eckhard powiada, że człowiek musi się stać równy nicości”⁴⁹. Nicość ta, to pewnego rodzaju predyspozycja, otwartość na obecność bytu przekraczającego naszą zdolność pojmowania.

Milczenie pojęciowe zawarte jest nie tylko w modlitwie kontemplacyjnej *sensu stricto*, element kontemplacyjny – jak zauważa Nédoncelle – jest obecny także w modlitwie prośby. Na poziomie relacji międzyludzkich, adresat interpelacji musi w jakimś stopniu stać się „obiektem” kontemplacji dla proszącego. Czyni się w ten sposób zadość po pierwsze; konieczności poznania tego, ku któremu prośba zostaje skierowana, po drugie; adekwatności sposobu odniesienia względem niego. Wypowiadając w prośbie słowo „ty”, interpelujące „ja” w pewnym sensie milczy, tj. wyrzeka się obiektywizacji pojęć. „Ty” nie jest pojęciem. Prośba – jeśli jest autentyczna – unika tym samym uprzedmiotowienia i depersonalizacji. Proszący chce aby był ten, który może odpowiedzieć na apel, i aby zachował on status bytu osobowego, w innym razie niemożliwym byłoby spotkanie, będące podstawowym warunkiem wydarzenia prośby⁵⁰.

Zasada powyższa – nazywana skądinąd *normą personalistyczną* – odnosi się szczególnie do relacji prośby modlitewnej. Po pierwsze dzięki kontemplacyjnemu – a więc wolnemu od pojęciowej obiektywizacji – odniesieniu prośby modlitewnej, Bóg pozostaje Bogiem, tj. bytem osobowym, nie zaś doskonałym, abstrakcyjnym lub materialnym obiektem interpelacji. Po drugie – jeśli petycje skierowane do konkretnego człowieka znajdują swoje oparcie w jego cielesnej manifestacji, i stąd nie sposób wątpić w obecność tego, który stoi przede nami jako adresat naszej prośby – to w modlitwie świadomość interpelująca jest pozbawiona tego komfortu⁵¹. Świat jest zaledwie znakiem Boga, wskazującym na Jego obecność, sam jednak musi zostać przekroczony, by świadomość modlitewna autentycznie zwróciła się ku Bogu, nie zaś ku Jego *signum* czy *imago*. Znak ze swej istoty jest transparentny, wskazuje, tj. odsyła poza siebie, dlatego zawsze może pojawić się pokusa zwątpienia w obecność tego co wskazywane. Nédoncelle pisze: „Kiedy proszę człowieka, jego twarz jest częścią jego ciała i równocześnie znakiem jego duszy; kiedy modlę się do

⁴⁹ B. Welte, *Filozofia...*, s. 188.

⁵⁰ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 36.

⁵¹ Zapośredniczenie aktu religijnego modlitwy, dokonuje się poprzez przedmioty, budowle, miejsca sakralne, dzieła sztuki religijnej, święte księgi, osobę kapłana, świętego, mistyka etc..

Boga, nie mogę rzec, iż oblicze tego świata jest częścią (...) boskiego ciała; stworzenie może mi przynieść jedynie znak Boga (...)”⁵². I nieco dalej: „Zniesienie jakiegokolwiek dotykającego oparcia, jakie się w ten sposób dokonuje, stanowi wielką nowość i wielką próbę w religii. (...) to nie świat służy za oparcie dla Boga, prawda jest raczej właśnie odwrotna. To odwrócenie perspektywy jest trudne, a jeśli się go nie dokona, istnieje ryzyko, że Bóg pozostanie obcy”⁵³. Kontemplacja, zasadniczo obecna w każdej formie modlitwy spełnia ową koniczność transcendowania świata jako znaku Boga⁵⁴. Bierze w nawias zjawiskowość świata, wiedzę na jego temat, dyskursywność pojęć, skierowuje świadomość modlitewną w stronę mniej lub bardziej wyraźnej obecności bóstwa czy innej postaci sacrum. Kontemplacja w pierwotnej, tj. religijnej postaci, oznacza zatem uchwytywanie obecności (*bycie dla*), któremu towarzyszy milczenie, jako względna bierność władz poznawczych.

1.4. Milczenie wobec tego, co niewysłowione

Istnieje ponadto szczególnego rodzaju obecność, która wprowadza umysł w nastrój zakłopotania i fascynacji, niekiedy czci i grozy, ale nade wszystko wywołuje nabożne milczenie całego jestestwa *homo orans*. Tym razem chodzić o taki rodzaj milczenia, które przychodzi niejako z zewnątrz, jest spowodowane spotkaniem z *tym, co niewysłowione*, tj. doświadczeniem rzeczywistości absolutnej, przekraczającej ludzką zdolność ostatecznego pojmowania i wyrażania. Kwestię tę znakomicie opisuje i rozjaśnia Abraham Joshua Heschel:

Przez to, co niewysłowione, rozumiemy taki aspekt rzeczywistości, który w swej prawdziwej naturze leży poza granicami naszego pojmowania, a sam umysł przyznaje, że jest poza jego zasięgiem. Z drugiej strony to, co niewysłowione, nie odnosi się do dziedziny oderwanej od tego, co dostrzegalne i znane (...) niewysłowione jest raczej synonimem ukrytego znaczenia niż jego nieobecności. Wskazuje na wymiar, który w Biblii określa się mianem chwały, na sferę tak rzeczywistą, i zarazem wzniosłą, iż paraliżuje ona naszą zdolność uwielbiania, napełniając nas raczej bojaźnią niż ciekawością⁵⁵.

W tradycji biblijnej utrata zdolności mowy lub nabożne milczenie, były interpretowane jako oznaka spotkania z Bogiem *niejako twarzą w twarz*⁵⁶. Brak mowy oznacza w tym przypadku *milczenie osłupienia* wobec majestatu *Tego, co Niewysłowione*, w którym to osłupieniu nawet wymówienie imienia Boga staje się niemożliwe lub

⁵² M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 103.

⁵³ Tamże, s. 103-104.

⁵⁴ W innym przypadku modlitwie groziłaby idolatria.

⁵⁵ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 133.

⁵⁶ Zob. Łk 1, 19-20.

niebezpieczne⁵⁷.

Modlitewne milczenia w powyższym kontekście ma podwójny sens. Po pierwsze wynika ono z ograniczoności słowa: „(...) słowo jest skończone i nie sięga Bożej nieskończoności, ten, zwracając się do Boga, najpierw niemieje”⁵⁸. Po drugie modlitewne milczenie w tym aspekcie oznacza bezgraniczność tego, z czym słowo musi się zmierzyć: „Gdy wielkość Boga porusza człowieka w swej niezmierności, człowiek niemieje i milczy”⁵⁹. Mowa modlitewna okazuje się zatem najwyższą próbą dla mowy jako takiej. Świadomość modlitewna natrafia na trudność symptomatyczną dla całej dziedziny nadprzyrodzoności, nieadekwatność języka: „(...) mowa wydaje się nie dosięgać Boga, do którego chce przemawiać modlitwa”⁶⁰.

Mimo wszystko wielu autorów przestrzega przed niebezpieczeństwem deprecjacji słowa i mowy w relacji człowieka do sacrum. Hans Urs von Balthasar pisze: „Wbrew mniemaniu wszystkich niechrześcijańskich mistyków, Słowo – niezależnie od jego zewnętrznej formy – nie jest narzędziem całkowicie nieadekwatnym do wyrażania Bytu niewyraźnego”⁶¹. Podstawowa intuicja religii w tym zakresie jest taka: wysiłek mowy skierowanej ku Bogu, nie może okazać się ostatecznie daremny, musi istnieć jakiś adekwatny sposób zapośredniczonego w słowie odniesienia do bóstwa. I tak np. wskazuje się w tej kwestii po pierwsze, na język negacji, po drugie, na język symboliki religijnej.

Dysproporcję między skończonym materiałem językowym (słowem), a zapośredniczoną w niej Nieskończonością Welte nazywa *różnicą teologiczną*. Mowa modlitewna otwiera tę różnicę – ponieważ w skończonym słowie zwraca się ku Nieskończoności – a zarazem zdolna jest do jej osłabienia – ponieważ tworzy więź między dwoma biegunami *teologicznej różnicy*⁶². By jednak owa więź religijna mogła zostać zawiązana, konieczne jest przekroczenie samej mowy (mowy w standardowym sensie). Pierwszym sposobem transcendowania mowy jest negacja, to w niej, odmawiającej samej sobie wystarczalności, dokonuje się pełna afirmacja nieskończonego „Ty”, ku któremu wznosi się modlitwa. Negacja jest zarazem doskonałą afirmacją Nieskończonego adresata mowy, w niej pozostaje On tym, Kim jest, tj. Bogiem, przekraczającym wszelką myśl, pojęcie, słowo. Język pojęć afirmatywnych (np. w filozofii) dążąc do naukowej ścisłości,

⁵⁷ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 211.

⁵⁸ B. Welte, *Filozofia...*, s. 186.

⁵⁹ Tamże, s. 187.

⁶⁰ Tamże, s. 194.

⁶¹ H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 277.

⁶² Zob. B. Welte, *Filozofia...*, s. 195.

określoności, w przeciwieństwie do negacji, zdaje się ograniczać nieskończoność bóstwa⁶³.

Istnieje również ścieżka pozytywna – symbol. W nim, po pierwsze wyraża się wspomniana *różnica teologiczna* jako skończoność słowa i nieskończoność wysławianego, po drugie; dokonuje się osłabienie owej różnicy. Symbol, podobnie jak negacja jest przyznaniem się do niezupełności słowa, co pośrednio oddaje charakter Tego, do kogo kierowana jest modlitwa, jest również fundamentem dla więzi, która jako taka musi mieć jednak w czymś zapośredniczenie. Czytamy: „Również symbol zachowuje – jeśli go dobrze rozumieć – milczenie, znosząc je zarazem w słowie”⁶⁴. Podstawowym symbolem, którym operuje język modlitwy jest słowo „Ty”. Innymi przykładami symboli modlitewnych są słowa: „Ojciec”, „Matka”, „Pan”, „Król”, stanowią one dopełnienie podstawowego symbolu. Symbol oraz negacja są zatem jakąś paradoksalną postacią współwystępowania mowy i milczenia w modlitwie.

1.5. Milczenie Boga

W odniesieniu do świadomości modlitewnej, mowa Boga jest czymś pierwotnym. Słowo Boga inicjuje dialog, ustanawiając świadomość religijną *homo orans*, polegającą na byciu zagadniętym przez *to, co niewysłowione*, jak i na dawaniu odpowiedzi. Niemniej jednak znaczące w tej kwestii, okazuje się milczenie samego Boga. Oznacza ono zarówno tajemniczą nieobecność, skrytość Boga, która domaga się słowa przywołującego („gdzie jesteś Boże?”), jak i brak odpowiedzi na akt modlitewny („czemu milczysz Boże?”). Milczenie bywa przy tym często interpretowane jako forma mowy, najbardziej subtelna ponieważ licząca się, po pierwsze, z naszą wolnością – słowo Boże nie jest apodyktyczne, jest wezwaniem, apelem, ale i przykazaniem; po drugie – z naszą niezdolnością do słuchania bezpośredniej mowy Boga⁶⁵. Wreszcie milczenie Boga jest szansą dla świadomości modlitewnej. Jest czasem aktywności *homo orans*. Kiedy Bóg milczy, człowiek może mówić. Kiedy Bóg mówi, człowiek siłą rzeczy musi zamilknąć, w zasłuchaniu, oniemieniu lub czci.

Można w końcu zaryzykować stwierdzenie: milczenie, „nieobecność Boga” – przynajmniej dla świadomości religijnej – jest najbardziej tajemniczą, a może i najbardziej wyrazistą formą Jego obecności. Brak Boga, *pustka po Bogu, który umarł*, Jego dojmująca nieobecność, fundamentalna, *wstrząsająca*, domaga się Jego obecności: „Wszyscy ludzie

⁶³ Zob. tamże, s. 196.

⁶⁴ Tamże, s. 197.

⁶⁵ Zob. Wj 19, 16-22.

muszą znosić ten wstrząs, jakim jest pozorna nieobecność Boga”⁶⁶.

Mowa milczenia, jak i milczenie mowy, oraz sama mowa, są zatem niezbywalnym elementem dialektyki modlitwy, tak po stronie człowieka jak i bóstwa. Sama zaś modlitwa jest właśnie dialektyką, tj. spontanizacją w obrębie relacji pomiędzy uwarunkowanym a nieograniczonym. Spotkanie dwóch wolności jakie dokonuje się w ramach aktu modlitwy, nawet jeśli przebiega w ustalonych przez tradycję formach, co do swojego skutku nie jest nigdy z góry przesądzone⁶⁷. Stąd modlitwa jako fenomen świadomości religijnej, poddaje się konceptualizacji i konwencjonalizacji, zaś jako akt konkretnej świadomości modlitewnej, jest każdorazowo wydarzeniem⁶⁸.

1.6. Osoba i słowo w kontekście modlitwy

Akt modlitwy narażony jest nieustannie na uprzedmiotawiające, narzędziowe posługiwanie się słowem, a przez to i na podobne traktowanie samego jej ostatecznego odniesienia, tzn. Boga. Na fakt ten zwraca uwagę m.in. Bergson pisząc:

W religii, którą nazwiemy dynamiczną, modlitwa jest niezależna od swego werbalnego wyrazu; jest to uniesienie duszy, które mogłoby się dokonać bez słów. Z drugiej strony, na swym najniższym poziomie uniesienie to pozostawało w pewnym związku z magicznym zaklęciem; miało więc na celu, jeśli nie zapanowanie nad wolą bogów, a zwłaszcza duchów, to przynajmniej zdobycie ich przychylności. Dokładnie w pół drogi między tymi dwiema skrajnościami umieszcza się zazwyczaj modlitwę taką, jak rozumiał ją politeizm. (...) Bardziej właściwe dla politeizmu jest narzucanie modlitwie formy stereotypowej, z ukrytym założeniem, że nie tylko znaczenie formuły, lecz również kolejność słów wraz z całością towarzyszących im gestów nadaje jej skuteczność⁶⁹.

Oznacza to w gruncie rzeczy czysto magiczne posługiwanie się słowami, jako swoistym narzędziem nakłaniania woli Bóstwa do realizacji partykularnych interesów człowieka rzekomo religijnego, im wyższy – bardziej dynamiczny rodzaj religii – tym narzędziowe traktowanie modlitwy staje się zjawiskiem malejącym.

Rozumność ludzkiej natury wyraża się najczęściej poprzez użycie słowa. Człowiek modlitwy jest tym, który posiada słowo, tzn. jest zdolny do posługiwania się nim, sam też jest przez nie jakoś posiadany, określany.

Jednym z filozofów, który w sposób szczególnie interesujący – z uwagi na przedmiot

⁶⁶ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt. s. 103-104.

⁶⁷ „Prośba jest zasadniczym instrumentem spotkania lub też oddalenia świadomości. O pierwszej chwili zwiastuje ona wzmocnienie albo zerwanie więzi między osobami, gdyż wystawia je na próbę z chwilą, gdy proszący ją wypowiada” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 47.)

⁶⁸ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 95.

⁶⁹ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 198.

niniejszej pracy – opisał wzajemne warunkowanie się rzeczywistości słowa i osoby w kontekście religii, był cytowany już Abraham Joshua Heschel.

Dla Heschela osoba i słowo są rzeczywistościami warunkującymi się wzajemnie. Nie ma słowa bez osoby, jak i – w pewnym uogólnieniu – nie istnieje osoba bez słów. Pisze on: „Słowo oderwane od osoby jest nieme; osoba oderwana od słowa jest analfabetą”⁷⁰. Współobecność słowa i osoby jest warunkiem modlitwy, dopóki słowo i osoba, która je wypowiada są od siebie oddzielone, dopóty właściwie modlitwa nie istnieje.

Istota modlitwy to harmonijne zespolenie tych dwóch rzeczywistości; słowa i osoby. To co zachodzi we wnętrzu człowieka spełniającego akt modlitwy, jest jakością szczególnego rodzaju – twierdzi Heschel. Wewnętrzne osoby spełniającej akt modlitwy jest zgoła odmienne, od wnętrza człowieka oddającego się jakiegokolwiek innej czynności. W modlitwie dokonuje się reorientacja, przestrojenie świadomości: „Aby móc się modlić, trzeba zmienić bieg świadomości, trzeba doświadczyć chwili rozluźnienia, przystosować się do innego sposobu i atmosfery myślenia”⁷¹.

Na ogół, owo przestrojenie świadomości nie dokonuje się na gruncie doświadczenia potrzeb czy wywołanych emocji, zatem uprzednio, zanim zaczniemy się modlić – w opinii Heschela są to czynniki, które nie odgrywają, a przynajmniej nie powinny odgrywać znaczącej roli dla zrodzenia się i ukierunkowania modlitwy – reorientacja świadomości dokonuje się dzięki słowu, a zatem w samym akcie spełniania modlitwy: „To na modlitwie stajemy się ludźmi modlącymi się, rzadko kiedy wcześniej. To z pomocą słowa stajemy się ludźmi modlitwy”⁷².

Zdaniem Heschela, aby lepiej zrozumieć sytuację osoby modlącej się, oraz istotę samego aktu modlitwy, należy rozjaśnić naturę relacji między człowiekiem a słowem. Pytanie wyjściowe brzmi zatem: *co słowo oznacza dla osoby modlącej się?* Odpowiadając Heschel zaczyna od konstatacji, iż dla człowieka współczesnego, nie ma w świecie nic bardziej banalnego niż słowo. Słowa utraciły ważkość, dosłowność, utraciły szacunek, niegdyśszą moc zobowiązania, przekształcania rzeczywistości. Większość słów to frazesy pozbawione głębszego znaczenia. Tymczasem: „(...) nie ma modlitwy bez wyczucia godności słów, bez pewnego szacunku wobec tego, co oznaczają”⁷³. W akcie modlitwy człowiek jest pewien tego co mówi, ma świadomość wypowiedzianych słów, wie o czym mówi, na tyle na ile jest w stanie zgłębić sens tego, co wypowiada, tylko wtedy bowiem modli się naprawdę. Modlitwa dla

⁷⁰ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 63.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 64.

⁷³ Tamże.

Heschela, to coś więcej niż użycie słowa jako narzędzia: „(...) dusza i słowo oddziałują na siebie nawzajem; słowo jest siłą twórczą”⁷⁴. Człowiek wypowiadający słowa modlitwy pośrednio lub wprost zobowiązuje się być niejako tym, co wypowiada. Więcej – w pewnym sensie już tym się stał. Człowiek wypowiada słowa, słowa niejako wypowiadają człowieka, czynią go tym kim jest, człowiekiem modlitwy:

Kiedy człowiek składa przyrzeczenie, daje słowo honoru, wypowiada przysięgę lub zawiera ustną umowę, wtedy uczy się rozumienia tego, że słowo jest mocniejsze od woli, że dane słowo istnieje w sposób niezależny i bez względu na swą relację czy nieodłączny związek z człowiekiem. Słowo jest dla człowieka jakąś rzeczywistością, czymś, co istnieje samo w sobie. Nawet jeśli nie ma on jasności co do jego znaczenia, świadom jest jego mocy. Właśnie z takim obiektywizmem słowo staje wobec człowieka, który się modli. Słowo modlitwy jest jak przyrzeczenie w trakcie realizacji. Słowa modlitwy nie bledną. Pozostają żywe w wymiarze świętości. Słowa modlitwy to zobowiązanie i zaangażowanie. Przedstawiamy sobą to, co wypowiadamy. Modlitwa jest przeciwieństwem pretensjonalności⁷⁵.

Modlitwa może być ponadto aktem ekspresji lub aktem empatii. Jako akt ekspresji modlitwa jest wyrażeniem naszych nastrojów, pragnień, w niej potrzeba poprzedza akt modlitwy (Choć nie jest tym co warunkuje modlitwę. Potrzeba jest impulsem do modlitwy). Zdaniem Heschela częściej spotykaną postacią modlitwy jest jednak ta, która wyraża się w akcie empatii. Tu słowo występuje najpierw, uczucia i pragnienia przychodzą później, słowo jest czymś, w co świadomość modlitewna próbuje się zagłębić, wnikać, wczuć. Najpierw przychodzi słowo, potem dopiero natchnienie, uczucie⁷⁶. Na początku słowa w modlitwie są odległe, zwłaszcza, że są to słowa niecodzienne, często archaiczne, przede wszystkim zaś przepełnione sensem, którego nie da się wyczerpać w żaden sposób, pełne *tego, co niewysłowione*. „Błogosławiony jesteś”, oto jedno z nich; świadomość niejako podciąga się do jego treści, uchwytuje nowe znaczenia, dojrzewa, wzrasta. Słowo staje się bardziej jasne, zmienia się też sama świadomość, zmienia się modlący. Słowo odsłania się przed człowiekiem, ten odsłania się dla siebie w słowie, właśnie jako istota zdolna do modlitwy, istota modląca się. „Na naszej drodze ku słowu, na jej zboczach i granicach następuje dojrzewanie modlitwy – oczyszczenie przemienia nas w istoty modlące się”⁷⁷. W tym kontekście człowiek nie rodzi się istotą modlącą się, lecz się nią staje.

Dialektyka między ekspresją a empatią jest zarazem dialektyką między spontanicznością, a przyjęciem konwencjonalnych form, między tańcem a liturgią,

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 65.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 67.

⁷⁷ Tamże, s. 68.

interpretacją prawa a samym prawem, *hagadą* a *halahą*. Większość z ludzi nie wie co powinno być ich ostateczną troską, liturgia poucza w istocie o tym, co najważniejsze, o co człowiek powinien się modlić przede wszystkim i niejako ponad wszystkim⁷⁸.

Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że modlitwa zostanie niejako uwiązana w słowie. Tekst liturgii – zdaniem Heschela – nigdy nie powinien przysłaniać *kawany*, wewnętrznej pobożności. Umiejętność milczenia będzie zatem tym, co zabezpieczy człowieka modlitwy przed banalnym, ogłuszającym słowotokiem. W tym aspekcie milczenie ocala doniosłość słów.

A jednak myśl, a nie słowo, jest tym, co – zdaniem Heschela – elementarne w modlitwie: „Myśl staje się życzeniem, życzenie pragnieniem, pragnienie żądaniem, żądanie oczekiwaniem, a oczekiwanie – wizją”⁷⁹. Oraz: „To myśli są istotą pobożności, a nie słowa”⁸⁰. Słowa modlitwy rzecz jasna opierają się na myśli, lecz sama myśl nie zawsze potrzebuje słów by być myślą modlitewną. Heschel stwierdza nawet więcej: „W pewnym sensie modlitwa zaczyna się tam, gdzie kończy się ekspresja”⁸¹. Kończy się nie dlatego, że tego wymaga określona „technika modlitewna”, ale dlatego, że brakuje w istocie adekwatnych słów do wyrażenia tego, co w całej swej intensywności odsłania się przed człowiekiem religijnym⁸². Heschel wypowiada się tu jeszcze śmieiej, już samo pragnienie modlitwy wobec jej całkowitej niemożliwości jest modlitwą: „Bóg słyszy nie tylko modlitwę, ale także pragnienie modlitwy”⁸³.

Milczenie nie jest zatem końcem modlitwy, niekiedy jest jej najbardziej adekwatną formą; jako skutek stanięcia w obecności *tego, co niewysłowione*: „Poczucie mocy słowa oraz poczucie niemocy ludzkiej ekspresji są jednakowo charakterystyczne dla świadomości religijnej”⁸⁴. Można wypowiadać słowa lecz pozostawać w środku milczącym, wyciszonym. Można nie wypowiadać słów, a jednak dominować⁸⁵.

Paradoksalnie nawet sama liturgia żydowska jest dla Heschela pewną formą milczenia. W liturgii wypowiadamy słowa, które nie należą do nas, mają one źródło leżące gdzie indziej, np. w Torze. Wypowiadanie słów liturgii jest bardziej aktem słuchania, wsłuchiwania się

⁷⁸ Zob. tamże, s. 72.

⁷⁹ Tamże, s. 70.

⁸⁰ Tamże, s. 77.

⁸¹ Tamże, s. 79.

⁸² Zob. tamże.

⁸³ Tamże, s. 80.

⁸⁴ Tamże, s. 81.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 84.

w słowo, niż mowy: „Wypowiadanie słów konsekrowanych jest w istocie aktem słuchania ich przekazu. Mówi duch Izraela – „ja” milczy”⁸⁶.

1.7. Filozoficzna analiza języka modlitwy

W paragrafie tym postawimy pytanie: czy modlitwa jako określona wypowiedź językowa posiada swoją specyficzną charakterystykę, oraz: czy charakterystyka ta poszerza nasze rozumienie języka religijnego, ewentualnie języka jako takiego? Na pewne przypuszczenia w tym względzie pozwala prosty zgoła fakt, iż wypowiedź modlitewna, z uwagi na specyfikę swojego intencjonalnego odniesienia – wszak jest nim sama Istota Boska – ma nadprzyrodzony, a co za tym idzie, transcendentny charakter. Modlitwa jest zatem wypowiedzią, która z konieczności musi przekraczać to, co czasoprzestrzenne, zarazem rodzi się i bazuje właśnie na tym co empiryczne, dane w naturalnym postrzeżeniu.

Neopozytywizm, filozofia analityczna, strukturalizm oraz hermeneutyka Hansa Georga Gadamera stanowią przykłady najbardziej rozwiniętych analityk języka, jako istotnego i złożonego fenomenu antropologicznego. Oryginalne i samodzielne badania w tym zakresie prowadzili m.in. Emmanuel Lévinas, John Hick, Paul Ricoeur i Martin Heidegger. Dzięki wysiłkom wspomnianych filozofów oraz szkół filozoficznych nastąpiło znaczące pogłębienie rozumienia języka, szczególnie w aspekcie logicznym, egzystencjalnym (filozofia dialogu, egzystencjalizm), społecznym i kulturowym.

W ramach wyżej wymienionych nurtów filozoficznych oraz niezależnie od nich prowadzono badania nad językiem religijnym. W świetle tych badań pokazano, iż język religijny rządzi się własnymi regułami, które należy trafnie rozpoznać i skutecznie wyjaśnić, aby móc przyjąć właściwą postawę badawczą wobec tychże kategorii wypowiedzi. Aby właściwie zrozumieć język religijny nie należy stosować tylko i wyłącznie standardowych kryteriów używanych w przypadku badań prowadzonych nad innymi kategoriami języka, lecz zastosować nowe podejście heurystyczne. Szczególna rola w tym zadaniu przypadła filozofii języka, zwłaszcza tej, która była rozwijana przez Richarda Schaefflera. Zdaniem tego filozofa, by móc właściwie wyjaśnić znaczenie języka religijnego, należy go badać w sposób kompleksowy; konieczne jest zatem stosowanie w jego analizach ujęć semantycznych, syntaktycznych, a nade wszystko pragmatycznych⁸⁷.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Zob. L. Łysiński, *Religia wobec wyzwań myśli współczesnej. Metoda filozofii religii Richarda Schaefflera*, Kraków 2000, s. 111.

1.7.1. Język religijny jako taki

Istnieją dwa zasadnicze sposoby rozumienia języka religijnego. W pierwszym ujęciu zakłada się, iż w zasadzie nie istnieje odrębna kategoria, którą można by określić mianem języka religijnego, należy raczej mówić o religijnym użyciu języka⁸⁸. Język religijny definiowany jest zatem przez jego zastosowanie w odniesieniu do rzeczywistości, którą określić można jako sytuację religijną. W kontekście tym język może pełnić następujące funkcje:

1. *Funkcja asertywna*, tzn. polegająca na określaniu przymiotów Boga, sposobu Jego działań oraz relacji Boga do świata i człowieka. Funkcja asertywna jest dobrze widoczna w przypadku języka jakim posługuje się teologia.
2. *Funkcja performatywna* (twórcza), dotycząca powoływania do istnienia określonych faktów, takich jak instytucje religijne, normy prawne, śluby, przysięgi, sakramenty.
3. *Funkcja ekspresywna*, wyrażająca doświadczenie religijne. Jest to domena języka duchowości, zwłaszcza wszelkiego rodzaju mistyki.
4. *Funkcja apelatywna*, odnoszącą się np. do zobowiązań moralnych, przepisów liturgicznych, egzorcyzmów.
5. *Funkcja komunikacyjna* manifestująca się w relacji międzyosobowej, tak między członkami danej społeczności, jak i między człowiekiem religijnym a Bogiem (modlitwa oraz objawienie jako mowa Boga)⁸⁹.
6. *Funkcja fatyczna*, polegająca na podtrzymaniu kontaktu z Bogiem⁹⁰.

Charakterystyka funkcjonalna języka religijnego dopełniana jest przez opis, w którego założeniach przyjmuje się istnienie jakiejś charakterystycznej cechy języka religijnego. I tak np. język religijny jest interpretowany jako język symboliczny. Fakt ten wynika – jak się wydaje – z napięcia pomiędzy absolutną, a przez to tajemniczą treścią religii (Bóg), a skończonością podmiotu religijnego próbującego jakoś uchwycić to, co ze swej natury jest nieuchwytnie, niewysłowione⁹¹.

⁸⁸ Zob. J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 1995 nr 12, s. 5.

⁸⁹ Zob. J. Krasieński, *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, s. 158-159.

⁹⁰ Zob. B. Welte, *Modlitwa...*, s. 18-32.

⁹¹ Zob. tamże, s. 21.

Język religijny ma zasadniczo charakter apofatyczny, tzn. ukazując swój *noemat*, mówi zasadniczo o tym, czym on nie jest, odsyłając do głębszych, ukrytych treści w nim zawartych. Symbol religijny posiada strukturę złożoną z wielu sensów: „M. Eliade zauważył, że w różnych religiach księżyc jest równocześnie symbolem tymczasowości, kobiecości, śmierci i zmartwychwstania. Autentycznego symbolu nigdy nie można przypisać tylko do jednego znaczenia, tak jak można uczynić z pojęciem dyskursywnym”⁹².

Pomimo tej ambiwalencji symbolu, ma on swoistą moc unifikującą, z jednej strony bowiem dokonuje pierwotnego rozdzielenia świata na sferę *sacrum* i *profanum*, łączy zarazem we właściwy sobie sposób rzeczywistość zmysłową ze światem wartości duchowych.

O swoistości języka religijnego świadczy również to, iż jest on językiem rytualnym, tzn. towarzysząc obrzędom liturgicznym i celebracji świąt, ma za zadanie zastępować, a zarazem uobecnić to, co stanowi zasadniczą treść danego rytuału⁹³. Językowi użytemu w obrębie religii, zwłaszcza jako integralnemu elementowi rytuału, przypisywana jest niekiedy realna choć tajemnicza moc sprawcza. W tym sensie język religijny, jako rozbudowany symbol, rzeczywiście uobecnia to, o czym mówi.

Język religijny wywodzi się w znacznym stopniu z języka potocznego⁹⁴, jednak odróżnia się od niego bogactwem i złożonością użytej symboliki oraz częstą obecnością paradoksów. Można mówić ponadto o potocznym języku religijnym, który stanowi swoistą bazę dla innych form języka religijnego oraz dla religii jako takiej:

Potoczny język religijny – zauważa Czesław Stanisław Bartnik – przypomina ciągle prapierwotny język mitologiczny. W nim przede wszystkim zrodziły się nazwy Boga i nazwy pochodne. On to formułował wszelkie relacje poznawcze do Boga, kierował wartościowaniem człowieka i wpływał na taką czy inną praktykę ludzką. Po pojawieniu się nazwy „Bóg” powstały więc działy języka: dogmatyczny (stwierdzania prawd o rzeczywistości), moralno-etyczny (obowiązki i powinności), liturgiczny (kult, modlitwa) oraz praktyczny, wiążący całą praktykę ludzką z obrazem Boga⁹⁵.

Językowi religijnemu przypisać można ponadto istotną funkcję poznawczą; pełni ją nie tylko wprost, bezpośrednio opisując rzeczywistość sakralną, lecz przede wszystkim pośrednio odsyłając do niej poprzez symbol, obraz czy analogię, otwierając w ten sposób człowieka na to, co nieempiryczne⁹⁶.

⁹² J. Krasieński, dz. cyt., s. 163.

⁹³ Zob. tamże, s. 166.

⁹⁴ R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009, s. 114-115.

⁹⁵ C. S. Bartnik, *Bóg i ateizm*, [Dzieła zebrane, 24] Lublin 2002, s. 36.

⁹⁶ Zob. I. Bajerowa, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, t. 13, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 9-10; J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi...*, s. 5.

Warto nadmienić, iż język religijny, w odróżnieniu od języka potocznego czy naukowego, charakteryzuje znacznie silniejszy związek emocjonalny, łączący mówiącego z wypowiedzianą przez niego treścią semantyczną⁹⁷. Człowiek religijny używa języka w odniesieniu do tego, co absolutne, co przynajmniej teoretycznie powinno stanowić przedmiot jego troski ostatecznej.

Ważną cechą języka religijnego jest ponadto jego transcendentalny charakter, ponieważ odnosi się on zasadniczo do tego, co nieobserwowalne, a niekiedy i nieobiektywne, do treści, która przekracza horyzont empirycznego świata. Użycie języka religijnego zakłada zatem akt wiary. I tak np. słowo *Eucharystia* jest nieprzetłumaczalne na język świecki, a jego istotne rozumienie możliwe jest tylko w kontekście wiary religijnej⁹⁸.

Odrębność języka religijnego wynika ponadto z religijnej tematyki jego wypowiedzi, zwłaszcza z użycia typowo religijnych (nierzadko archaicznych) pojęć, takich jak *laska*, *grzech*, *zbawienie*, *Bóg*. Treść wypowiedzi religijnych powiązana jest na ogół z tym, co posiada charakter nadprzyrodzony, niecodzienny, zwłaszcza literatura mistyczna pełna jest wysublimowanej, często hermetycznej poetyki.

Ważną cechą języka religijnego jest jego charakter wspólnotowy, odnosi się on bowiem do religijnej społeczności, w ramach której jest rozwijany i poddawany interpretacji, a w niektórych przypadkach rozumiany tylko i wyłącznie przez tę wspólnotę (religie misteryjne)⁹⁹.

1.7.2. Język modlitwy

Modlitwa – jak twierdzili Gabriel Marcel czy Paul Ricoeur – jest najbardziej adekwatnym sposobem wyrażania doświadczenia religijnego. Nie należy przy tym zapominać o prostym zgoła fakcie, iż modlitwa jest nie tylko wypowiedzią, ale i współobecnością, co więcej, w granicznych przypadkach może się znakomicie obejść bez pośrednictwa mowy, a zatem i określonego języka (modlitwa mistyczna).

Modlitwa jako przejaw języka religijnego wykazuje wszystkie jego charakterystyczne cechy i uwarunkowania. Może być zatem z powodzeniem opisywana od strony funkcjonalnej. Jako określona wypowiedź językowa pełni zatem modlitwa *funkcję asertywną*, w sobie właściwy sposób nazywając Tego, ku któremu intencjonalnie się odnosi, nazywając również odpowiednio dla siebie, sam ten sposób odniesienia, tę relację, wyrażając ją niekiedy słowami

⁹⁷ Zob. A. Zwoliński, *Spoleczna funkcja języka*, Kraków 2002, s. 206.

⁹⁸ Zob. D. Zdunkiewicz-Jedynak, *Funkcja sakralna w tekstach i języku. Perspektywa językoznawcy*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 30-31.

⁹⁹ Zob. A. Zwoliński, dz. cyt., s. 216-217.

mocno zabarwionymi emocjonalnie.

Pełni także modlitwa *funkcję performatywną*, np. niejako stwarzając warunki dla spotkania, tj. uobecnienia się Boga w modlitwie; modlitwa, jako pewien kontekst sytuacyjny jest właściwą „przestrzenią” i „czasem” uobecnianie się Boga dla świadomości religijnej.

Przypisać można jej ponadto *funkcję ekspresywną*; i tak np. w psalmach, będących przede wszystkim przykładami wspaniałych modlitw, zostały wyrażone konkretne doświadczenia religijne. Psalm to przykład mowy modlitewnej, głębokiej, pełnej patosu, a zarazem nacechowanej silnymi uczuciami.

Do charakterystyki języka modlitwy należy również wymóg autentycznego ustosunkowania się podmiotu modlitewnego do treści słów wypowiedzianych w modlitwie. Człowiek modlitwy winien poszukiwać przeświadczenia i zaangażowania w to, o czym mówi.

Modlitwa – zwłaszcza błagalna oraz modlitwa skargi – realizuje *funkcję apelatywną* języka. W modlitwie człowiek zwraca się do konkretnej osoby, najczęściej Boga, nieustannie przywołując jego obecność lub prosząc o Jego interwencję.

Kluczową funkcją modlitwy, na którą należy zwrócić uwagę, jest jej *funkcja fatyczna*¹⁰⁰, polegająca na podtrzymywaniu kontaktu z Bogiem. *Homo orans* angażuje w wypowiedź modlitewną wszystkie swoje władze, jest ponadto przeświadczony o wiarygodności i obecności Tego, ku któremu zwraca się w modlitewnej interpelacji¹⁰¹. *Funkcja fatyczna* wypowiedzi modlitewnej realizowana jest jako poszukiwanie lub też doświadczanie obecności Boga, zwłaszcza w modlitwie wewnętrznej, praktykowanej w ustalonej lub spontanicznej formie¹⁰².

Modlitwa jako wypowiedź może być ponadto rozpatrywana zarówno w porządku wertykalnym jak i horyzontalnym. W pierwszym rozumieniu modlitwa jest wypowiedzią przebiegającą na linii człowiek (tj. skończony, uwarunkowany podmiot) i nieskończony, transcendentny Bóg, podmiot absolutny. Relacja ta określana jest najczęściej jako rozmowa, zakłada więc ona ściśle personalny charakter jej uczestników¹⁰³.

Z kolei modlitwa w porządku horyzontalnym rozpatrywana jest jako relacja wspólnotowa, tzn. jako istotny przejaw więzi między uczestnikami danej społeczności religijnej. Modlitwa jest bowiem zarówno przejawem religii jako relacji, jak również narzędziem jej konstituowania. I tak partycypując w modlitwie liturgicznej człowiek zyskuje

¹⁰⁰ Zob. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością...*, s. 117.

¹⁰¹ Zob. J. Machniak, *Funkcje modlitwy spontanicznej w ujęciu teologa*, [w:] *Funkcje wypowiedzi...*, s. 117-118.

¹⁰² Zob. tamże, s. 119-120.

¹⁰³ Zob. M. Makuchowska, *Funkcje modlitwy ustalonej liturgicznej i prywatnej. Aspekt językoznawczy*, [w:] *Funkcje wypowiedzi...*, s. 98.

dostęp do całej tradycji religijnej danej wspólnoty, używając bowiem określonego języka, stajemy się uczestnikami danej rzeczywistości religijnej, i niejako z jej wnętrza, poddajemy interpretacji język, którym dana wspólnota posługuje się w zakresie swoich religijnych praktyk: „Udział w obrzędach i kontakt z tekstami modlitewnymi uczy więc specyficznego rozumienia języka, interpretowania od wewnątrz, z pozycji religijnego zaangażowania”¹⁰⁴.

Modlitwa, zwłaszcza liturgiczna stanowi również sposób przekazywania treści doktrynalnych kolejnym pokoleniom danej wspólnoty religijnej: „W strukturze kompozycyjnej modlitwy liturgicznej temu celowi służy przede wszystkim anamneza, która ukazuje wielkie czyny Boga”¹⁰⁵.

Kończąc powyższą ogólną charakterystykę modlitwy jako specyficznej wypowiedzi językowej, należy dodać, iż stosuje ona właściwe dla religii formy symboliczne, niekiedy też posługuje się bogatymi znaczeniowo paradoksami, opierając się zarazem na ustalonych formach, bądź też przeciwnie, jest przejawem spontanicznej aktywności konkretnego podmiotu religijnego.

1.7.3. Filozofia języka modlitwy w ujęciu Richarda Schaefflera

W drugiej połowie XX wieku język religijny stał się istotnym przedmiotem dociekań filozofii analitycznej, szczególne zasługi w tym zakresie należy przypisać Richardowi Schaefflerowi, który bodaj jako jedyny podjął próbę analizy języka modlitwy w sposób kompleksowy, uwzględniając w nim jednocześnie aspekt semantyczny, syntaktyczny i pragmatyczny. Próba ta jest zawarta zasadniczo w dziele zatytułowanym „Kleine Sprachlehre des Gebets”, nie doczekała się jednak kontynuacji i znaczącego pogłębienia.

W analizach wypowiedzi modlitewnych przewodnikiem dla Schaefflera był inny niemiecki filozof pochodzenia żydowskiego Hermann Cohen, który jako pierwszy zauważył, iż modlitwa jest istotnym i właściwym językiem religii jako takiej oraz wprowadził często stosowane przez filozofię analityczną pojęcie *działań językowych*¹⁰⁶. Pojęcie to wykorzystał z kolei z powodzeniem Schaeffler do analizy języka modlitwy.

Modlitwa w ujęciu tegoż filozofa stanowi graniczny przypadek języka jako takiego, ponieważ nie da się w odniesieniu do jej wypowiedzi użyć tradycyjnych kryteriów sensowności. Wypowiadając słowa modlitwy jej autor, ani nie informuje swojego słuchacza, ani go do niczego nie nakłania, adresat modlitwy wie bowiem o wszystkim, a jego wola jest

¹⁰⁴ Tamże, s. 108.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tł. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 136.

już uprzednio określona¹⁰⁷.

Po tej linii idzie też główna krytyka modlitwy. Należy dodać, że jest to krytyka niejako z wnętrza samej religii, ponieważ istnienie Boga leży niejako w jej założeniu. Przeciwno sensowności modlitwy jako określonej wypowiedzi językowej podnoszono również zarzut idący niejako z zewnątrz, z punktu widzenia teoretyków języka, którzy twierdzili, że wypowiedź jaką jest modlitwa do niczego się nie odnosi i o niczym nie orzeka, nie spełnia zatem zasadniczej funkcji językowej jaką jest sąd/orzekanie¹⁰⁸.

Jak zauważa Schaeffler, zupełnie inaczej sprawa przedstawi się, gdy miast oczekiwać od języka modlitwy funkcji orzekania, potraktujemy jej wypowiedzi przede wszystkim jako tzw. *działania językowe*, które niczego nie komunikują, o nic nie proszą, ani nie żądają, nie oznaczają stanów rzeczy, lecz same konstytuują nowe stany rzeczy. W tym przypadku, jakim jest modlitwa, tworzą przede wszystkim nową relację; religijne, osobowe odniesienie do absolutnego „Ty”.

Schaeffler modlitewnym *działaniami językowym*, przypisuje znaczenie transcendentalne. Tzn. modlitwa jako *działanie językowe* ustanawia wspólny horyzont, wspólny świat, na tle którego będą mogły mieć miejsce kolejne doświadczenia religijne. Ów wspólny transcendentalny horyzont powstaje na skutek *acclamatio nominis*, tj. przywołania imienia, na skutek którego zarówno przywołujący, jak i przywoływany, stają się dla siebie współobecni. Pisze on:

Albowiem mówiący odnajduje własną tożsamość dopiero w korelacji z Tym, do którego się zwraca. Na gruncie tak uzyskanej tożsamości rozwija się sieć odniesień, w obrębie której swe miejsce musi znaleźć wszystko, o czym mówimy w logicznym i językowym związku z tego rodzaju przywołaniem. Dopiero korelacja, w którą wołający wstępuje dzięki działaniu językowemu, jakim jest zawołanie, nadaje konkretne znaczenie idei „ja”, jak i idei świata¹⁰⁹.

W działaniu modlitewnym *acclamatio nominis*, nie chodzi zatem o orzekanie, tak jak w przypadku innych wypowiedzi językowych, lecz o ustanawianie, sprawianie, tworzenie relacji religijnej. Klasyczne rozumienie sensowności, w odniesieniu do tak pojętej wypowiedzi językowej staje się mało przydatne. W modlitwie chodzi nie tyle o orzekanie, co o działanie, zawiązanie relacji.

¹⁰⁷ Zob. tenże, *O języku modlitwy...*, s. 11-12.

¹⁰⁸ Zob. K. Wieczorek, *Racjonalność modlitwy*, [w:] *Filozofia Chrześcijańska. Osoba i racjonalność*, t. 6, Poznań 2009, s. 69-70.

¹⁰⁹ Tamże, s. 26.

1.7.4. Funkcja *acclamatio nominis* w modlitwie

Schaeffler, w niewielkiej pracy zatytułowanej „O języku modlitwy”, przywołuje i rozważa dwie formy językowe manifestujące się w kontekście wypowiedzi modlitewnych. Pierwszą z nich jest wspomniane *acclamatio nominis*, drugą są tzw. *zdania opowiadające*.

Acclamatio nominis, jako *przywołanie imienia*, czy *zawołanie po imieniu*, jest fundamentalnym *działaniem językowym* każdej wypowiedzi, w której chodzi o nawiązanie komunikacji, w swoisty zatem sposób *acclamatio nominis* dotyczy samej modlitwy.

Schaeffler wyróżnia w działaniu językowym *acclamatio nominis* kontekst przypomnienia i kontekst aktualnego spotkania. Przypomnienie odnosi się w pierwszej kolejności do tego, który zwraca się do kogoś, za pomocą jego imienia – przypomina on sobie w ten sposób własną przeszłość, a przez to własną tożsamość. Kontekst aktualnego spotkania oznacza, iż przez użycie imienia zostaje przywołana przeszłość, a co za tym idzie tożsamość napotkanej osoby. Oba momenty mają zdaniem filozofa znaczenie transcendentalne, tzn. stają się warunkiem jedności „ja” i uporządkowanego kontekstu świata¹¹⁰. W akcie modlitwy zachodzi zatem łączność kontekstu przypomnienia, z aktualnym spotkaniem: „Zawołanie po imieniu, wejście we wzajemną relację z Bogiem, który pozostaje tożsamy z sobą i wiernie okazuje człowiekowi swą przychylność, jest jednocześnie wejściem w historię własnego życia, którą modlący się człowiek dlatego może przyjąć na własność jako swoją, że wcześniej zidentyfikował ją jako historię wiernego Boga”¹¹¹.

W ten sposób Schaeffler pragnie wykazać, iż modlitwie jako czynności językowej, posługującej się funkcją *acclamatio nominis*, przysługuje znaczenie transcendentalne tzn. poprzez wezwanie imienia Boga, a przez to przypomnienie własnej tożsamości i historii wierności Boga oraz aktualne spotkanie z nim w modlitwie, zostaje ustalony wspólny horyzont, wspólny świat, tło w którym będą miały miejsce kolejne spotkania.

Użycie imienia własnego w funkcji nazywania w modlitwie, wiąże się z określonym rozumieniem Boga przez odmawiającego modlitwę. Słowo Bóg, użyte w kontekście modlitwy, posiada własną treść znaczeniową, nie definiuje się jej jednak tak, jak ma to miejsce w przypadku pojęć, tzn. przed aktem mówienia, lecz dopiero po nim: „Odmawiający modlitwę najpierw wie, co czyni, gdy się modli; dopiero w drugiej kolejności może ewentualnie dokonać refleksji nad swym czynem i wyjaśnić, w jakim znaczeniu używa słowa Bóg”¹¹². Pragmatyka zatem umożliwia w tym przypadku semantykę, pojęcie Boga stosowne

¹¹⁰ Zob. L. Łysień, *Religia wobec wyzwań...*, s. 113-114.

¹¹¹ R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 32.

¹¹² Tamże, s. 34.

np. w teologii czy filozofii Boga, jest wtórne do tego, którym posługują się teksty biblijne, zwłaszcza psalmy. Pojęcie Boga jest wtórne do Boskich imion¹¹³.

1.7.5. Sekwencje opowieściowe w modlitwie

Teoria języka – jak już wyżej powiedziano – wyróżnia zdania orzekające oraz *działania językowe*. Typowym *działaniem językowym* są sakramentalne formuły, w których nie chodzi o informowanie, lecz o swoistą *moc performatywną*, sprawiającą, że dany akt religijny zostaje skuteczniejszy. Co ciekawe – jak zauważa Schaeffler – zdania orzekające mogą łączyć się z wypowiedziami mającymi charakter działań językowych, w postaci tzw. sekwencji *zdań opowieściowych*¹¹⁴. Zdania opowieściowe z kolei, to takie, w których prezentowana jest pewna historia w postaci mniej lub bardziej rozbudowanej narracji.

Według filozofa *zdania opowieściowe* pełnią dwojaką funkcję: organizują przeszłość w spojrzeniu na terażniejszość, oraz organizują terażniejszość w spojrzeniu na przyszłość, a tym samym umożliwiają powstanie uporządkowanego kontekstu, do którego przyporządkowywane są poszczególne treści opowieściowe¹¹⁵.

Schaeffler zauważ ponadto, iż *zdania opowieściowe* zwierają zarówno element kategoryalny jak i transcendentalny:

Opisują przedmiot pamięci – przede wszystkim wydarzenia, które nastąpiły w konkretnym miejscu i czasie, a zatem mają jednoznacznie określone miejsce w obrębie uporządkowanego układu możliwego doświadczenia. Ale za ustaleniem tym musi iść drugie: wszelka wypowiedź kategoryalna, zatem również zdanie opowieściowe, zarazem wymienia warunki transcendentalne, dzięki którym możliwe jest odnoszenie się do przedmiotów¹¹⁶.

Jednym z tych warunków jest uporządkowany układ czasu, przestrzeni i przyczynowości, a przede wszystkim zaś tożsamość „ja”, wokół którego owo uporządkowanie następuje.

Modlitwa rozpoczyna się od *acclamatio nominis*, przywołania imienia, które otwiera możliwość spotkania jako takiego, rozwijając się dalej w ciąg *zdań opowieściowych*. *Zdania opowieściowe* modlitwy spełniają wyżej wymienione funkcje organizowania przeszłości w spojrzeniu na terażniejszość i terażniejszości w spojrzeniu na przeszłość.

Wypowiedź modlitewna jako *zdanie opowieściowe* w zasadzie składa się z przedstawiania dwóch różnych, a jednak ząbających się historii opowiadanych

¹¹³ Tamże, s. 35.

¹¹⁴ Zob. tamże, s. 72.

¹¹⁵ Zob. tamże, s. 73.

¹¹⁶ Tamże, s. 76-77.

jednocześnie. Z jednej strony, jest to historia konkretnego modlącego się człowieka, z drugiej strony, historia działania Boga, dla tego człowieka, albo też ludzkości w ogóle¹¹⁷.

1.7.6. Cechy treściowe rozumienia Boga na modlitwie

Modlitwie towarzyszy konkretne rozumienie jej adresata. Rozumienie Boga przez odmawiającego modlitwę Schaeffler wyraża brzemienym w znaczenie sformułowaniem: *Bogiem jest ten, któremu można opowiadać w taki sposób*. W zdaniu tym zawarty jest podwójny sens:

1. Bogiem jest Ten, o którego przeszłych dziełach człowiek może opowiadać w taki sposób, że dzięki temu otrzymuje dla historii swego życia interpretację i kryterium.
2. Bogiem jest Ten, któremu człowiek swe własne dzieła i cierpienia może opowiadać w taki sposób, że dzięki temu spajają się one w „prostą drogę”¹¹⁸.

W pierwszym przypadku człowiek przeszłe doświadczenia własnego życia porządkuje w zrozumiałą sekwencję zdarzeń, przez to, iż wiąże je z działaniem Boga w swoim życiu, poddając je ocenie z punktu widzenia Bożego działania zbawczego.

W drugim przypadku człowiek swoją aktualną sytuację, która może się początkowo jawić mu jako coś przypadkowego lub pozbawionego sensu, odnosi do całości życia jako drogi, uzyskując w ten sposób całościową interpretację.

Te dwa treściowe momenty rozumienia Boga na modlitwie jako sekwencji opowieściowej Schaeffler uzupełnia o dwie kolejne interpretacje:

3. Człowiek widzi, że pośród swych wielorakich wspomnień i teraźniejszych doświadczeń, musi „skupić” siebie w jedność, i aby się to dokonało, niezbędna jest relacja do Innego.
4. Człowiek nie może zmusić Boga jako Innego, by mu ukazał swe *oblicze*. Bóg pozostaje częściowo w ukryciu. Człowiek może co najwyżej prosić Boga o odsłonięcie *oblicza*¹¹⁹.

Człowiek skupia się w jedności, powierzając Bogu jako Innemu historię własnego życia, trwałość owej jedności jest gwarantowana absolutną trwałością i niezmiennością samego Boga, którą Schaeffler określa mianem *oblicza*. *Oblicze* to jednak pozostaje ukryte, człowiek musi go więc nieustannie poszukiwać, prosić o jego odsłonięcie. Ukryte *oblicze Boga*

¹¹⁷ Zob. tamże, s. 78.

¹¹⁸ Tamże, s. 99.

¹¹⁹ Tamże, s. 100-101

jest przejawem Boskiej suwerenności wobec ludzkich pragnień i dążeń.

Doniosłość analizy języka modlitwy, którą przeprowadził Richard Schaeffler polega na tym, iż wykazał on bezpodstawność zarzutów wobec modlitwy jako czynności rzekomo bezsensownej z punktu widzenia kryteriów racjonalności. Modlitwa jako działanie językowe okazała się być czynnością, która przekracza funkcje prostego orzekania o czymś, a w związku z tym jest bardziej uwikłana w pragmatykę niż w semantykę. Modlitwa bardziej sprawia niż stwierdza. Kryterium sensowności podlegają jedynie zdania opowieściowe zawarte w modlitwie, te jednak są mimo wszystko wtórne do podstawowego działania językowego jakim jest *acclamatio nominis* ustanawiającego relację modlitewną.

Rozdział II

PROŚBA – DZIĘKCZYNIENIE

2.1. Podwójny wymiar prośby: *prière humaine, prière divine*

Maurice Nédoncelle sytuuje prośbę pośród: „(...) najbardziej podstawowych funkcji świadomości”¹²⁰, orientując ją w *świecie wołacza*, odróżnia ją zarazem od najbardziej podstawowych wariantów interpelacji jakimi są rozkaz i oświadczenie. Prośba nie jest rozkazem, ponieważ ufundowana jest całkowicie na szacunku dla wolności adresata petycji, nie jest też oświadczeniem, gdyż w przeciwieństwie do niego, prośba zakłada swoistą wrażliwość, *nieobojętność* proszącego na sam fakt odpowiedzi, jak i na jej *treść materialną*: „Prośba z góry godzi się na to, że nie będzie wysłuchana, podczas gdy rozkaz nie może tolerować odmowy, która byłaby dla niego totalną klęską. Z drugiej strony prośba nie jest prostym oświadczeniem, gdyż nie jest bynajmniej obojętna wobec tego, dla kogo jest przeznaczona. Człowiek, który prosi, nie potrzebuje po prostu tylko ucha, które by go usłyszało, on potrzebuje twarzy i czynów; nie tylko głosi jakieś przesłanie, lecz oczekuje odpowiedzi”¹²¹.

Nédoncelle dokonuje rozróżnienie na *treść materialną* i *treść formalną* aktu prośby. *Treść materialna* prośby (*to, o co prosimy*), sprowadza się zasadniczo do realizacji potrzeb i przybiera dwie podstawowe postaci. Postać funkcjonalną, nieosobową, gdy nie występuje emocjonalny (osobisty) związek między *treścią materialną*, a uczestnikami relacji prośby, oraz postać osobową, gdy wiąże się z zaangażowanym stosunkiem proszącego oraz osoby proszonej do *treści materialnej* prośby¹²². *Treść formalna* prośby jest z kolei sposobem przedkładania *treści materialnej* w prośbie, przybiera zazwyczaj postać *obrony* i polega na sugestywnym przedstawianiu rzeczywistej lub urojonej potrzeby, oraz na uwiarygodnieniu osoby proszącego lub osoby za którą prośba pośredniczy, w oczach tego ku, któremu zwraca się interpelacja¹²³. Prośba – jak pisze Nédoncelle: „(...) jest ona uwodzeniem i rozumowaniem. (...) Chce oczarować i przekonać”¹²⁴.

Prośba modlitewna (*prière divine*), różni się od prośby międzyludzkiej (*prière*

¹²⁰ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 29.

¹²¹ Tamże, s. 34.

¹²² Zob. tamże, s. 45-49.

¹²³ Zob. tamże, s. 50.

¹²⁴ Tamże, s. 51.

humaine) przede wszystkim założeniem uprzedniej nieobojętności, „wrażliwości” adresata interpelacji, wobec *treści materialnej* prośby przedstawianej w modlitwie. Bóg ze swej istoty zawsze pragnie dobra człowieka, Jego odpowiedź jest zatem zawsze pozytywna w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż jest afirmacją dobra proszącego człowieka.

Po wtóre, prośba modlitewna wyklucza ze swej istoty możliwość retorycznego oczarowywania i uwodzenia swojego adresata, byłaby to bowiem czynność równie niestosowna, co pozbawiona sensu; Bóg jest poza zasięgiem wszelkich manipulacji.

Podstawowa jednak różnica między prośbą międzyludzką (*prière humaine*), a modlitwą prośby (*prière divine*), polega na tym, iż uczestnicy wydarzenia międzyludzkiej interpelacji, zawsze pozostają względem siebie transcendentni. Osoba niejako z definicji oznacza *bycie poza* możliwością całkowitej asymilacji, „przyswojenia”, przez coś, lub kogoś innego, oznacza *bycie tajemnicą*, w pewnym sensie nawet tajemnicą dla samej siebie.

W przypadku wzajemności zrodzonej przez modlitwę sytuacja przedstawia się zgoła odmiennie. Bóg jest tym, który przenika świadomość modlitewną całkowicie, nie ma bowiem dlań w człowieku żadnej tajemnicy. Z drugiej strony, sam Bóg dając się całkowicie, *bez reszty*, tzn. w pełnym zaangażowaniu, niejako „wymyka się” człowiekowi, jako absolutna transcendencja. Nédoncelle pisze: „W każdym momencie mojego życia istnieje transcendencja i immanencja Boga względem mnie, podczas gdy ja ze swej strony nie mogę ani pierwszego, ani drugiego terminu użyć w stosunku do Boga (...)”¹²⁵.

Wynika stąd jeszcze jedna zasadnicza różnica między obydwoma typami prośby. Jeśli na poziomie relacji międzyludzkiej (*prière humaine*), istniały wyraźne *stosunki hierarchiczne*; gdzie ten, który prosi, stał niżej od osoby proszonej – nawet jeśli poza kontekstem prośby przysługiwała mu wyższa pozycja społeczna, psychologiczna czy moralna – tak na poziomie relacji prośby modlitewnej, Bóg jako istota doskonała, jest całkowicie nieporównywalny z czymkolwiek innym, i to w każdym sensie, jest zatem całkowicie *poza stosunkami hierarchicznymi*. Rodzi się tutaj zatem fundamentalna kwestia; jak możliwe jest modlitewne ustosunkowanie względem Istoty, która zdaje się zupełnie nie przystawać do naszych myśli, wyobrażeń, uczuć czy pragnień względem Niej. Z drugiej strony intuicja religijna nie pozwala rezygnować z prośby modlitewnej, pomimo poczucia nieprzystawalności skończonego, podmiotowego źródła modlitwy, względem Istoty Boskiego adresata. Z drugiej strony – biorąc pod uwagę ową skończoność podmiotu religijnego i wynikającą stąd zależność – prośba modlitewna jawi się jako akt konieczny: „Nie prosić Boga o nic to, zdaniem Bartha,

¹²⁵ Tamże, s. 109.

akt niewdzięczności. Gorzej, to akt arogancji, ponieważ powstrzymując się od prośby, dajemy Bogu do zrozumienia, że nie potrzebujemy wcale Jego pomocy w naszym codziennym życiu, a tym bardziej w sytuacjach kryzysu lub bolesnej straty”¹²⁶.

2.2. Ontologiczne uzasadnienie aktu prośby modlitewnej – *to, dlaczego prosimy*

W opinii niektórych filozofów, religia jest wyrazem stale pogłębiającej się zależności człowieka od bóstwa. Teza ta pojawia się przede wszystkim w pismach Friedricha Schleiermachera, gdzie zdefiniowano istotę pobożności (religii) jako: „(...) uczucia bezgranicznej zależności od Boga”¹²⁷. Poczucie to jest powszechne i wynika przede wszystkim z przynależności człowieka do całości bytu, jest uczuciem jego niemocy i skończoności w poznaniu i działaniu¹²⁸.

Myśląc o zależności w kontekście religii, najczęściej wskazuje się właśnie na fenomen modlitwy prośby, jako obszar szczególnej manifestacji niesamowystarczalności ludzkiego bytu. Poglądowi temu zdaje się przeciwstawić m.in. Ludwig Feuerbacha, którego zdaniem, poczucie zależności nie jest niczym innym, jak poczuciem konieczności, ta zaś jest czymś z gruntu obcym modlitwie, będącej aktem wyraźnego objawienia spontaniczności ludzkiego ducha. Feuerbach dopuszcza możliwość mówienia o zależności w obszarze religii jedynie w takim sensie, w którym modlitwa wyraża: „(...) *zależność człowieka od swego serca, od swoich uczuć*”¹²⁹. Modlitwa fundowana jest zatem nie na poczuciu zależności, jakby mogło się wydawać, lecz na niczym nieskrepowanej, nieograniczonej, boskiej wprost ufności serca, że jego życzenia są życzeniami współczującej, kochającej istoty, że są z nią tożsame: „Dziecko nie czuje się zależnym od ojca *jako ojca*. Ojciec daje mu raczej poczucie własnej siły, świadomość własnej wartości, rękojmię swego istnienia, pewność spełnienia swych życzeń”¹³⁰.

Dla Feuerbacha, to ojciec w pewnym sensie jest zależny od dziecka, zdeterminowany przez swe ojcowskie uczucie, Ojciec jest tym, kim jest – uważa Feuerbach – właśnie dlatego, że jest poniekąd w swym ojcostwie zależny od istnienia dziecka. A nawet więcej, prośba to sposób w jaki dziecko wywiera niejako „przemoc” na swym ojcu: „*Prośba jest imperatywem*

¹²⁶ K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*, red. nauk. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2007, s. 186.

¹²⁷ Cyt. za I. Mädler, *Friedrich Schleiermacher: zmysł i smak nieskończoności*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, tł. Leszek Łysień, Kraków 2008, s. 15; Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 67.

¹²⁸ Zob. D. R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Bydgoszcz 2013, s. 266-267.

¹²⁹ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Kraków 1959, s. 217.

¹³⁰ Tamże.

miłości”¹³¹.

W modlitwie chrześcijańskiej, Boga najlepiej wyraża właśnie słowo *Ojciec*:

(...) ponieważ tutaj człowiek odnosi się do absolutnej istoty jak do własnej, ponieważ samo słowo <<ojcie>> jest wyrażeniem mówiącym o najserdeczniejszej jedności, wyrażeniem, w którym tkwi bezpośrednio *poręka* mych życzeń, *rękojmia* mego szczęścia. Wszchemoc, do której człowiek zwraca się w modlitwie, nie jest niczym innym, jak tylko *wszchemocą dobroci*, która dla szczęścia człowieka nawet to, co niemożliwe, czyni możliwym – nie jest naprawdę niczym innym, jak tylko *wszchemocą serca, uczucia*, które przełamuje wszelkie ograniczenia rozumu, pokonuje wszelkie granice przyrody, które chce, by nie istniało *nic innego, jak tylko uczucie, nic, co by sercu przeczyło*¹³².

Istotę wszchemocy – zdaniem Feuerbacha – wyraża istota ludzkiego uczucia, świat jest znikomy, obiektywność jest znikoma, wszchepotężne jest jedynie uczucie, które wznosi się ponad wszelkie ograniczenia zewnętrzne, prawa świata przyrody. Modlitwa to zatem nic innego, jak uwielbienie własnego serca, to ujęcie swego uczucia jako najwyższej, wszchepotężnej istoty. Uczucie wyrażone w modlitwie jako życzenie, jest samospełniającym się, a przez to wszchemocnym uczuciem, czyli bogiem. Dlatego też, dla modlącego się i wierzącego człowieka, nie ma prośb niemożliwych do spełnienia, modlitwa jest wtedy tym, co niejako z istoty znajduje swoje spełnienie¹³³.

Jak zatem widać, przekroczenie zależności dokonuje się ostatecznie poprzez negację jej niejako zewnętrznego czynnika, czyli Boga jako kogoś innego względem człowieka. Serce jest bogiem człowieka, i tylko od niego człowiek jest tu jakoś zależny.

Pozostawiając na boku redukcjonistyczne tezy Feuerbacha, należy przyznać, że nawet w najbardziej wyrafinowanych teoriach religii czy modlitwy, kwestia zależności jest czymś, czego nie sposób pominąć bez odpowiedniego ustosunkowania. W jednych koncepcjach zależność bytu ludzkiego od bóstwa jest czymś fundamentalnym, wyrażającym istotę samej religii, w innych teoretycznych ujęciach, sama religia jest niczym innym, jak zdecydowanym przekroczeniem własnej zależności, np. od uwarunkowań świata przyrody.

Przyglądając się nieco uważniej samemu fenomenowi zależności bytu ludzkiego, zauważamy, iż poczucie zależności, na ogół nie jest dane świadomości wprost, jest raczej wynikiem zderzenia się człowieka w *projektowaniu* własnej egzystencji, z odmową ze strony świata. W sytuacji potocznej, świat dla człowieka ma postać *podręczności*, jest narzędziem, za pomocą którego egzystencja aktualizuje swoje *projekty bycia w świecie*, w tym kontekście to raczej świat jest zależny od egzystencji, świat jest niejako wydany we

¹³¹ Tamże, s. 218.

¹³² Tamże, s. 218-219.

¹³³ Zob. tamże.

władanie egzystencji¹³⁴. Zdarza się jednak, że egzystująca świadomość spotka się z odmową ze strony świata, odsłania się wtedy przed nią cała jej kruchość – rzecz by jej samoniewystarczalność, nieautarkiczność, zależność.

Doświadczenie zależności skrywa w sobie swoistą moc heurystyczną; tzn., może nakierować świadomość w stronę bytu koniecznego, odsłania się wtedy przed skończonym bytem, kluczowy z punktu widzenia jej życia religijnego, fakt konieczności oparcia własnego istnienia w innym Istnieniu, niepodlegającym żadnym uwarunkowaniom. Może to prowadzić, bądź do deprecjacji wartości własnego istnienia, bądź przeciwnie, fakt zależności zostaje skonstatowany z pokorą i wdzięcznością, jako swoisty dar: „Jego motywem może być ostatecznie jedynie miłość, jego konsekwencją – opatrność”¹³⁵.

Zależność jest często rozpatrywana jako konsekwencja sytuacji skończoności bytu ludzkiego, w korelacji do elementu nieskończoności w człowieku. Byt ludzki jest syntezą skończoności i nieskończoności, jest zatem istnieniem paradoksalnym¹³⁶. Owa synteza radykalnie przeciwstawnych właściwości człowieka została chyba najmocniej wyrażona w filozofii Augustyna i Pascala: „Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicość, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go utopiono”¹³⁷.

Samo pojęcie skończoności nie jest jednoznaczne, rozumiane jest bądź w sensie potocznym, bądź w sensie metafizycznym. Sens potoczny pojęcia skończoności jest daleki od precyzji, bazuje na samozrozumiałości kluczowych pojęć, takich jak np. pojęcie *granicy*. Najczęściej przez skończoność rozumie się wtedy posiadanie *granic*, przy czym samo pojęcie *granicy*, ma przeważnie sens epistemologiczny. *Bezgraniczne* jest to, co wykracza poza możliwości poznawcze człowieka. Najczęściej pojęcia skończoności i nieskończoności odnoszone są do czasu i przestrzeni¹³⁸.

Metafizyczne pojęcie skończoności jest z kolei ściśle uwarunkowane ontologią w obszarze której występuje. Tak na przykład, w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej skończoność bytów, określona jest tzw. *różnicą ontologiczną*, tj. relacją między istotą a istnieniem, fundamentalną z punktu widzenia bytu. Byt nieskończony to taki, w przypadku

¹³⁴ Zob. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 108-109.

¹³⁵ Tamże, s. 114.

¹³⁶ Zob. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tł. i przedmowa, J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008, s. 183.

¹³⁷ B. Pascal, *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Poznań-Warszawa 1968, s. 53.

¹³⁸ Zob. B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 66-67.

którego istnieje tożsamość istoty i istnienia. Im więcej potencjalności w bycie, tym bardziej jest on bytem skończonym. W metafizyce tej, byty tworzą *drabinę ontologiczną* określoną stopniem skończoności i ściśle z nią związaną potencjalnością bytu. W metafizycznym ujęciu skończoność jest ponadto stanem bytu, jego ontologiczną sytuacją, wynikającą przede wszystkim z faktu bycia wobec nieskończoności absolutu szeroko rozumianego¹³⁹. Edyta Stein o skończoności w jednym z jej znaczeń pisze tak oto: „(...) skończonym byłoby to, co swego istnienia nie posiada, ale potrzebuje czasu aby je osiągnąć. Ale nawet gdyby faktycznie mogło się utrzymać w istnieniu bez końca, nie byłoby jeszcze przez to nieskończone we właściwym tego słowa znaczeniu. Prawdziwie nieskończone jest to, co skończyć się nie może, gdyż nie jest istnieniem obdarowane, lecz je posiada. Jest nim Pan istnienia, samo istnienie (*Seinselbst*)”¹⁴⁰.

Z pojęciem skończoności wiążą się dwa kolejne terminy, niekiedy zbyt mocno utożsamiane z samą skończonością – są nimi; przygodność i przypadkowość. Władysław Stróżewski pisze o pierwszej w ten sposób: „Na czym polega istota przygodności? Najprostsza odpowiedź głosi, iż na możliwości bycia i niebycia. W opisie trzeciej z tzw. „dróg” wykazujących istnienie Boga jest stwierdzenie, że wśród rzeczy znajdujemy takie, które mogą istnieć i nie istnieć: skoro bowiem powstają i giną, mogą być i nie być. (...) Ta możliwość bycia i niebycia zakorzeniona jest ostatecznie w fakcie ich stworzenia z niczego”¹⁴¹.

Przypadkowość zdaniem filozofa, to z kolei ograniczona moc człowieka do kierowania własnym życiem, nieprzewidywalność kolei losu, wydanie na łaskawość lub nieprzychylność biegu świata, jego uwarunkowań. Przypadkowość, to bodaj jedno z najbardziej wyraźnych doświadczeń skończoności, a na jej poczucie niejako wydany jest każdy człowiek: „Uświadamia zaś ją sobie tym jaskrawiej, im głębiej zdaje sobie sprawę z niemożności wpływania na bieg zdarzeń, i to tych nawet, które dotyczą go najbliższej, najbardziej bezpośrednio. Moc człowieka w kierowaniu własnym losem jest ograniczona. Nigdy nie będzie w stanie przewidzieć wszystkiego, co go czeka i co go czekać może, nigdy do końca nie zdoła uniknąć przypadków, jakie gotuje mu bieg świata”¹⁴².

Na poziomie egzystencjalnym ontologiczna skończoność bytu ludzkiego manifestuje się w wielorakiej postaci potrzeb, które z kolei mogą stać się *treścią materialną* aktu próśby modlitewnej. Należą do nich np.: potrzeby materialne (pokarm, dom), potrzeby poznania

¹³⁹ Zob. tamże, s. 68.

¹⁴⁰ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. J. Adamska, Kraków 1995, s. 95.

¹⁴¹ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 83.

¹⁴² Tamże, s. 97.

i mocy (wiedza, skuteczność działania), potrzeba doskonałości (doskonałość moralna, fizyczna i duchowa), potrzeba nieśmiertelności (jest ostatecznie tym, co całkowicie wykracza poza możliwości bytów skończonych, i jako taka, w sposób najbardziej właściwy domaga się obecności tego, co nieśmiertelne i pod każdym innym względem doskonale – skończoność domaga się nieskończoności), wreszcie sama potrzeba Absolutu/Świętości (*troska ostateczna*).

Potrzeby będące konsekwencją skończoności bytu dochodzą do głosu jako pragnienia lub pożądania. Metafizyka klasyczna wyróżnia trzy dziedziny pożądań: pożądania woli, pożądania zmysłowe oraz instynkt. Wolna wola występuje w świecie ducha, może być całkowicie zaspokojona tylko poprzez dobro doskonałe. Pożądanie zmysłowe (uczucia i popędy) są tym, co łączy człowieka i świat zwierzęcy. Instynkt jest z kolei domeną świata zwierzęcego¹⁴³.

2.3. Prośba o to, co najwyższe – *troska ostateczna*

Modlitwa prośby jest wyrazem zatroskania człowieka o własne *bycie w świecie*. Troska jest zarówno doświadczeniem, jak i określoną postawą, którą charakteryzuje lęk o coś lub o kogoś. Lęk w potocznym rozumieniu wiąże się z pragnieniem ucieczki, odseparowaniem od swojego źródła. Troska natomiast, rozpatrywana jako swoistego rodzaju lęk, posiada strukturę typową dla *doświadczenia numinotycznego*, napętnia grozą, jednocześnie zmuszając do poczynienia *kroku na przód, otwarcia się* w stronę właściwego dla danej troski przedmiotu¹⁴⁴.

Co więcej, troska sam będąc pewną terażniejszością, dotyczy zarówno przyszłości jak i zwraca się ku temu, co należy do przeszłości¹⁴⁵. Troska posiada ponadto trojaki przedmiot, który nadaje jej określone właściwości. Istnieje stąd: troska o siebie, troska o innych, wreszcie troska o świat. Pomiędzy wymienionymi przedmiotowymi ukierunkowaniami troski powinna występować odpowiednia proporcjonalność, równowaga: „Brak tej równowagi może prowadzić do wyrządzenia z troski krzywdy sobie i innym”¹⁴⁶.

Najwyższą postacią zatroskania jestestwa o własne bycie, zdaniem Paula Tillicha, jest *troska ostateczna*, która domaga się całkowitej uległości, nawet kosztem podporządkowania lub odrzucenia innych roszczeń, w zamian obiecując całkowite egzystencjalne spełnienie

¹⁴³ Zob. S. Świeżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 178-179.

¹⁴⁴ Zob. S. Symotiuk, *Troska czy litość*, [w:] *Troska o Innego. Szkice humanistyczne*, red. J. Sośnicka, J. Dobrołowicz, Kielce 2011, s. 19.

¹⁴⁵ Zob. tamże, s. 24.

¹⁴⁶ P. Bernat, *Troszczący się i zatroskani. Analiza pojęcia troski z perspektywy metaetycznej*, [w:] *Troska o Innego...*, s. 33-40.

człowieka. *Troską ostateczną* może być np. sukces, to jednak – zdaniem Tillicha – źle ulokowana wiara, jej obietnica bowiem po spełnieniu okazuje się pusta, troska ta nie dotyczy tego, co bezwarunkowe, ze swej istoty ostateczne. *Troską ostateczną* angażującą całe jestestwo, a zarazem gwarantującą spełnienie jest Bóg¹⁴⁷:

Wiara jest stanem najwyższego zatroskania – dynamika wiary jest dynamiką ludzkiej troski ostatecznej. Tak jak każda żywa istota, człowiek troszczy się o wiele rzeczy, przede wszystkim o te, od których zależy sama jego egzystencja, takie jak pożywienie i dach nad głową. Człowiek jednak w odróżnieniu od innych istot żywych, posiada także troski natury duchowej – poznawczej, estetycznej, społecznej, politycznej. Niektóre z nich są naglące, często szalenie naglące, a każda z nich, tak samo jak troski natury życiowej, może rościć sobie prawo pierwszeństwa w życiu człowiek bądź grupy społecznej¹⁴⁸.

Troska ostateczna oznacza zatem zdolność transcendowania tego, co należy do strumienia względnych, efemerycznych stanów i doznań. *Troska ostateczna* oznacza przekroczenie sfery skończoności uczuć, wrażeń, myśli, w stronę tego co bezwarunkowe, to *namiętność do tego co nieskończone*, to zarazem ślad obecności elementu nieskończoności w człowieku¹⁴⁹. Zatem najbardziej właściwą z punktu widzenia *troski ostatecznej* jest prośba modlitewna: (...) *Przyjdź Królestwo Twoje!*

2.4. Treść materialna aktu modlitwy – to, o co prosimy

Treść materialna prośby modlitewnej, czyli właściwy jej przedmiot, nie tylko określa specyfikę konkretnego aktu modlitwy, wprowadza również podstawowe pytanie o samą zasadność czy sensowność aktu prośby modlitewnej.

Pierwszą kwestią jest bowiem wątpliwość; czy człowiek modlitwy powinien prosić Boga o cokolwiek? Gdyż po pierwsze; może się okazać, że nie warto, ponieważ modlitwa jest w istocie wysublimowaną formą trwonienia czasu, Bóg nie odpowiada, niebo milczy. Po drugie, być może prośba modlitewna jest aktem z gruntu pozbawiony sensu, gdyż jak twierdzą np. deisci: „(...) stanowczo nie wypada Najwyższemu mieszać się raz jeszcze w te drobiazgi, musiał wszak już od razu tak zbudować zegar świata, by szedł dobrze i dokładnie przez możliwie nieograniczony czas (...) Bóg nie jest tak mały, a człowiek tak ważny, jak sobie w modlitwie wyobrażamy”¹⁵⁰.

Dla świadomości modlitewnej – która na ogół przekracza powyższe wątpliwości – może pojawić się w zamian nieco inna fundamentalna kwestia: o co zatem można prosić, czy

¹⁴⁷ Zob. tamże, s. 31-33.

¹⁴⁸ P. Tillich, *Dynamika Wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31.

¹⁴⁹ Zob. tamże, s. 37.

¹⁵⁰ K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 71-72.

każda prośba modlitewna jest właściwa? Skrajna odpowiedź na to pytanie przyznaje wprawdzie sensowność modlitwie prośby, lecz przy zastrzeżeniu, iż powinna ona dotyczyć jedynie dóbr wyższego rzędu, tj. dóbr duchowych: „Nie należy więc modlić się o chleb powszedni, o zdrowie ciała, o długie życie, o odwrócenie piorunów i burzy, głodu, ognia, zarazy, smutnych, złych dni”¹⁵¹.

W przeciwnym ujęciu, niemniej skrajnym, absolutnie wszystko może stać się stosownym przedmiotem modlitewnej troski wyrażonej w akcie prośby: „Nie ma żadnej niestosownej w sobie samej treści modlitwy. To, co jest pozornie rażąco niestosowną treścią i o co modlić się byłoby obrzydliwością dla pobożnego poganina, modlitwą o własną korzyść, egoistyczną modlitwą – nie jest w swej treści czymś niestosownym. Gdyż Bóg chce, żeby człowiek miał swą własność, życzy mu tego, czego potrzebuje on do życia (...), a ponieważ tego mu życzy, dlatego mu to daje, a nawet mu już dał, zanim mógł jeszcze o to poprosić”¹⁵².

Wszystko zatem powinno być przedmiotem prośby¹⁵³, co jednak nie oznacza zupełnej dowolności w tej kwestii. I tak np. intuicja modlitewna porządkuje przedmioty prośby w sposób hierarchiczny, w zależności od stopnia ich doskonałości (czystości): „Pierwszym przedmiotem naszej modlitwy jest sam Bóg, Jego chwała, którą każdą czynnością naszej duszy winniśmy szerzyć”¹⁵⁴. Dalej jest zbawienie duszy, na końcu potrzeby doczesne, w ścisłym podporządkowaniu nadprzyrodzonym celom człowieka, oraz dobro innych osób, również tych, którzy jako nasi wrogowie powinni zostać objęci naszą troską¹⁵⁵.

Na *materialną treść* prośby modlitewnej, składają się przede wszystkim mniej lub bardziej wyraźne pragnienia jednostki, te z kolei rodzą się z doświadczania takich lub innych potrzeb. Redukcjonistyczne teorie religii wyprowadzają genezę modlitwy właśnie z owej funkcji zaspakajania doczesnych potrzeb, zarówno tych materialnych jak i duchowych. Tymczasem – jak zauważa Heschel posługując się tu trafną metaforą – potrzeba nie jest tym, co warunkuje modlitwę, tak jak pragnienie plonu, nie jest tym, co umożliwia żniwo, zaś istota samej religii, nie leży bynajmniej w zaspokajaniu potrzeb. Potrzeba może jedynie zwrócić nas w stronę uprzednio już posiadanej – tj. wyrosłej na gruncie doświadczeń duchowych, takich jak np. spotkanie z *tym, co niewysłowione* – możliwości modlitwy: „Naturalna wierność, użyźniona wiarą zgromadzoną w ciągu życia, jest glebą, na której modlitwa może

¹⁵¹ Tamże, s. 72; Zob. E. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 250-251.

¹⁵² F. Rosenzweig, *Gwiazda Zabawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 435.

¹⁵³ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987, s. 124.

¹⁵⁴ J. Woroniecki, *Pelnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 54; Zob. S. Urbański, *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1999, s. 68.

¹⁵⁵ Zob. J. Woroniecki, dz. cyt., s. 56-59; S. Urbański, dz. cyt., s. 75.

wzrosnąć”¹⁵⁶. Odnośnie tej kwestii, Heschel pisze raczej o przekształcaniu celów w osobiste potrzeby, niż o sytuacji odwrotnej, tj. przekształcaniu potrzeb, w mniej lub bardziej określone cele. Dla świadomości religijnej, to Boskie cele mają stać się jej potrzebami, idee pragnieniami¹⁵⁷.

Z pośród wszystkich rodzajów aktu prośby modlitewnej, prośba o Bożą obecność przewyższa jednak wszystkie inne, pragnienie Boga w perspektywie ideału religijnego, powinno bowiem dominować nad wszystkim innymi pragnieniami. Dla autentycznej świadomości modlitewnej pragnienie Bożej obecności, jest nie tylko jej najwyższą, szczytową, ostateczną aspiracją, lecz poniekąd wymogiem – rzecz by – powszednim, bez niej bowiem, traci nie tyle podstawę własnego istnienia, lecz przede wszystkim, bez doświadczenia obecności Tego, którego pragnie ponad wszystko, staje się – zgodnie z heglowską intuicją – świadomością nieszczęśliwą¹⁵⁸:

Żadnej biedy ludzkiej nie odczuwa się mocniej niż sytuacji opuszczenia przez Boga. Nic nie jest tak straszne jak zostać przez Niego odrzuconym. Życie człowieka porzuconego przez Boga i wymazanego z Jego umysłu jest horrorem. Strach przed zapomnieniem przez Boga choćby na chwilę jest dla pobożnego człowieka potężny bodźcem, by zwracać na siebie uwagę Boga i dbać o to, by jego życie było wciąż warte poznania przez Boga. Człowiek taki woli, by dosięgła go kara Boża, niż by został pozostawiony samemu sobie. We wszystkich swych modlitwach otwarcie lub skrycie błaga: „Nie opuszczaj mnie, o Panie”¹⁵⁹.

Co więcej, zdaniem Heschela, religia nie tylko nie wyrasta z doświadczenia doczesnych pragnień i trosk, ona sama jest pragnieniem i najwyższą troską, by wielbić i czcić to, co daje się nam w tajemniczym *poczuciu tego, co niewysłowione*¹⁶⁰.

Błędne byłoby jednak twierdzenie, że potrzeby i pragnienia doczesne nie odgrywają żadnej roli w życiu religijnym. Augustyn powiada: „Samo twoje pragnienie już jest modlitwą”¹⁶¹. Przede wszystkim jednak podczas modlitwy ludzkie pragnienie odniesione do tego co doczesne, łączy się ze świadomością obecności Boga, pragnienie doczesne przekształca się w pragnienie Boga, następuje otwarcie na inną, przekraczającą czas i przestrzeń rzeczywistość, dokonuje się przejście od pragnień rzeczy skończonych do pragnienia tego, co nieskończone¹⁶².

¹⁵⁶ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 49.

¹⁵⁷ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 210-112; A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 47.

¹⁵⁸ Zob. K. Tarnowski, *Co znaczy świadomość nieszczęśliwa? Pytanie o metafizykę w człowieku*, „Logos i etos” 2011 nr 1, s. 139-154.

¹⁵⁹ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 50-51.

¹⁶⁰ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 209.

¹⁶¹ Cyt. za J. Gauthier, dz. cyt., s. 18.

¹⁶² Zob. tamże, s. 18-19.

Paradoksalnie, pragnienia dóbr należących do porządku skończoności, nigdy nie mogą zostać zaspokojone, nie tylko dlatego, że dobra te są kruche, ulotne, lecz dlatego, że zawsze pozostanie niejako ontyczna wyrwa między człowiekiem a rzeczą, ta sama postać oddalenia występuje – choć w nieco innym sensie – między ludźmi¹⁶³. Zdaniem Romano Guardiniego tylko Istota Najdoskonalsza, Bóg może być dla człowieka darem: „Tylko On sam może stać się nasz – nie rzeczy, nie ludzie, nawet nie my sami. Tylko między nami a Bogiem możliwa jest ta bliskość, która spełnia nasze pragnienie”¹⁶⁴. Świadomość modlitewna ma zatem możliwość osiągnięcia tego, czego w istocie pragnie, choć nie zawsze o to prosi. Nie jest zatem skazana na los heglowskiej *świadomości nieszczęśliwej*. Bliskość z Bogiem jest dla niej ostatecznie czymś możliwym, i to nawet w perspektywie doczesności aktualnie spełnianego życia. Bóg dla świadomości *homo orans* jest *Bogiem bliskim*, bliskość ta wzmagą się wraz z postępem życia modlitewnego, ostatecznie stając się tym, ku czemu zmierza modlitwa jako akt religijny i sama religia jako taka – przepelnieniem żywą obecność Boga (*obecnością wobec Obecności*).

Pozostaje jednak fakt, brzemienny w konsekwencjach dla każdej świadomości modlitewnej; nie zawsze otrzymuje ona *to, o co prosi*, modlitwa prośby jest zatem momentem wystawienia na próbę owej bliskości z Bogiem, probierzem autentyczności wiary, sprawdzianem tego, co w istocie jest *troską ostateczną*. Świadomość *homo orans*, przyjmując ducha autentycznej postawy modlitewnej, niejako z założenia, godzi się na to, że nie zawsze otrzyma to, o co prosi: „(...) istnieje prawdziwa podwójność w modlitwie błagalnej: jest w niej prawdziwy krzyk ludzkiej potrzeby, który chce tego co ziemskie, i jest także prawdziwa, radykalna kapitulacja człowieka przed Bogiem sądu i Bogiem niepojętym”¹⁶⁵. Modlitwa prośby może być zatem momentem wzmocnienia lub osłabienia więzi łączącej świadomość modlitewną z Bogiem, przy czym rozstrzygający jest tutaj nie sam fakt odpowiedzi takiej lub innej, lecz ściślej, ustosunkowanie się świadomości modlitewnej względem zawsze konkretnej – nawet jeśli paradoksalnie milczącej – odpowiedzi Boga. Modlitwa jest zatem najbardziej adekwatną i wymagającą *próbą wiary*.

2.5. Potrzeby jako subiektywne warunki prośby modlitewnej

Zależność świadomości modlitewnej *homo orans* wynikająca z jej bytowej skończoności, manifestuje się w doświadczaniu wielorakich potrzeb, wśród których

¹⁶³ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 272-273.

¹⁶⁴ Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 114.

¹⁶⁵ K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 80.

najwyższą postać stanowi niewątpliwie pragnienie Boga jako bytu doskonałego, bezwarunkowego. W akcie prośby modlitewnej dochodzi do wzajemnego przenikania się dwóch podstawowych dla świadomości religijnej rzeczywistości, sfery *sacrum* i sfery *profanum*. Potrzeby z domeny *profanum* są subiektywnymi (podmiotowymi) warunkami aktu modlitwy prośby, sama zaś prośba modlitewna, jest aktem intencjonalnie skierowanym w stronę czegoś, co należy niewątpliwie do sfery *sacrum*, co jednocześnie jest obiektywnym warunkiem aktu modlitwy. Przyjrzymy się zatem nieco bliżej, bodaj najbardziej podstawowym potrzebom, określającym *treść materialną* prośby modlitewnej:

Prośba o chleb powszedni¹⁶⁶: ufundowana jest na potrzebie zaspokojenia głodu. Głód posiada przede wszystkim aspekt negatywny, jak zauważa Józef Tischner, jest on podstawowym sposobem zniewolenia człowieka. W doświadczeniu głodu kryje się pewna, powiedzielibyśmy tragiczna możliwość; otóż jak zauważa Tischner, głód ustanawia nową aksjologię, swoje zaspokojenie stawiając w centrum, spycha na peryferia inne wartości, ustanawia nowe prawa, inny ład. Przede wszystkim jednak doświadczenie głodu wyraża fundamentalny i niezbywalny związek człowieka, z otaczającym go światem, zależność człowieka od świata, w tym od drugiego człowieka:

Głód nie pyta o prawo. Nie uwzględnia innego głodu. Sam jest dla siebie prawem. Jest siłą, ale nie tylko siłą. „Prawo do sylenia głodu” wprowadza człowieka w świat „swoich praw”. Mówi mu nie tylko o tym, że świat jest światem pokarmów, a on istotą potrzebującą pokarmu. Mówi przede wszystkim o jego „rzuceniu w świat”. Heideggerowskie pojęcie „rzucenia” (*Geworfenheit*) w głodzie znajduje źródłowe oparcie. Rzucona piłka toczy się po ziemi, podskakując po jej nierównościach. Podobnie człowiek wygłodniały dotyka ziemi, by na chwilę móc się od niej oderwać, i odrywa, by musieć powrócić¹⁶⁷.

Człowiek jest istotą, która za pomocą głodu może sterować swoimi bliźnimi, odmawiając im pokarmu lub przeciwnie, zaspokajając ich głód, w tym sensie doświadczenie głodu jest nie tylko zniewoleniem, lecz także skutecznym narzędziem zniewalania. Głód bowiem jest tym, co boląc dotkliwie – zwłaszcza upokarzając tego, którego doświadcza – budzi strach, niekiedy może nawet bardziej niż śmierć¹⁶⁸.

Głód ma zatem podwójne znaczenie: wskazuje na związek człowieka ze światem, związek, który w skrajnej postaci jest doświadczany jako zniewolenie. Głód może być również okazją wyrażenia względności związku człowieka ze światem. Opanowanie głodu oznacza wtedy wyrażenie transcendencji, niezależności człowieka względem świata: (...) *nie*

¹⁶⁶ Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 167-182.

¹⁶⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 103.

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 106-107.

samym chlebem, żyje człowiek.

Prośba o dom: prośba ta jest ufundowana na potrzebie zakorzenienia człowieka w otaczającym go świecie. Dom – jak pisze przywołany przed chwilą filozof – jest przestrzenią najbliższą człowiekowi, miejscem określenia jego tożsamości, *obszarem pierwotnej swojskości*, jest przestrzenią bezpieczeństwa, ochrony, *kryjówką*, owocem wzajemności między ludźmi. Jest miejscem dramatu lub tragedii; dom bowiem jest skazany na opustoszenie, grozi mu też odmowa *wzajemności*. Miejscem zadowolenia może być również miejsce pracy, warsztat, jak również miejsce modlitwy, świątynia, tj. przestrzeń święta i uświęcająca, również teren cmentarza, jako miejsce spotkania ze swoją przeszłością, z dziedzictwem, przodkami. Przede wszystkim jednak dom materialny jest metaforą *innego domu*, dla którego człowiek opuszcza świat jako przestrzeń zadowolenia w doczesności.

Tragedia pustoszenia domu – jak zauważa Tischner – prowokuje do postawienia pytania o możliwość zadowolenia: „Pustoszący dom otwiera horyzont transcendencji. Pozostawia w duszy człowieka niewyraźny ślad – ideę innego domu, domu nietykalnego dla ognia, dla zdrady – domu prawdy”¹⁶⁹. Dom podobnie jak głód, jest wyrazem zakorzenienia, zadowolenia człowieka w świecie, jego kruchość wskazuje jednak na potrzebę i konieczność transcendowania. Dla świadomości religijnej nie ma bowiem *tu i teraz*, ostatecznego zadowolenia. Ziemia może być nie tylko *ziemią obiecaną*, ostatecznie jest również *ziemią odmowy*¹⁷⁰. Na tym fakcie opiera się świadomość religijna, która winna towarzyszyć również modlitwie prośby o dom, czy o jakiegokolwiek dobra doczesne, jako podstawę swojego zadowolenia w świecie – świadomość statusu *pielgrzyma, homo viatora, bycia w drodze*.

Prośba o światło wiedzy: potrzeba poznania jest częstym przedmiotem prośby modlitewnej, dla filozofów takich jak Augustyn czy Anzelm z Canterbury sama modlitwa była formą poznania prawdy. Dla Platona czy Augustyna, podstawowe rzeczywistości poznania to człowiek i Bóg (Świat Idei)¹⁷¹. Dla filozofów kładących nacisk na to, co empiryczne, liczyła się wiedza dotycząca świata materialnego. Dla Kartezjusza – później dla fenomenologii – kwestią podstawową było dotarcie do fundamentu wiedzy pewnej. Kant pytał z kolei: *co mogę wiedzieć, co powinienem czynić?* Personalizm zaś postulował, iż interpretacji: „(...) znaków rzeczywistości dokonuje integralna osoba, wyposażona zarówno w podmiotowość, jak i przedmiotowość, w doznanie zarówno świata zewnętrznego, jak

¹⁶⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 182.

¹⁷⁰ Zob. tamże, s. 187.

¹⁷¹ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994, s. 136.

i wewnętrznego, zarówno świata materialnego, jak i duchowego (...)”¹⁷². *Homo orans* prosi przede wszystkim o wskazanie właściwego rozwiązania w kluczowych momentach życia, o pouczenie jak żyć. Dla niego bowiem liczy się odpowiedź dotycząca właściwego wyboru, a w najczystszej postaci wiedza dotycząca *woli Bożej* – bardziej niż o odpowiedź na pytanie o źródła rzeczywistości, czy na fundamentalne kwestie; *skąd przychodzimy, dokąd podążamy kim jesteśmy?*

Prośba o wybawienie od cierpienia: tym, od czego najpierw świadomość modlitewna pragnie być wybawioną, jest własne cierpienie lub cierpienie bliskich jej osób¹⁷³. Prośba o wybawienie od cierpienia, może być np. modlitwą o ulgę w doświadczeniu, prośbą o chwilę wytchnienia, często jednak przemienia się w prośbę o siłę, o moc znoszenia cierpień, o wytrwałość. Wybawienie od cierpienia oznacza wtedy wzniesienie się ponad jego zniewalające i degradujące oddziaływanie. Wybawienie od destrukcyjnej mocy cierpienia, może również oznaczać prośbę o światło rozjaśniające sens znoszonego doświadczenia. Cierpienie będąc każdorazowo *enigmą*, tajemnicą, domaga się odpowiedzi w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, po drugie domaga się odpowiedzi jako reakcji, pomocy, odzewu ze strony Bóstwa. Pytanie o sens cierpienia nie może zostać bez odpowiedzi, jest ono pytaniem nie tylko o przyczynę, źródło cierpienia, ale również o swój powód, o swoje *dla-czego* lub *dla-kogo*, jest zatem pytaniem o cel cierpienia. Odpowiedź ta pozwala niejako przyswoić cierpienie. Jak zauważa Viktor Frankl, aby znieść cierpienie należy dokonać przejścia z płaszczyzny faktu, na płaszczyznę sensu egzystencji: „Chodzi więc, jak słyszeliśmy, o przyjęcie cierpienia. Aby móc je przyjąć i akceptować, muszę cierpieniu nadawać jakiś cel. (...) Aby cierpienie wypełnić intencją, trzeba je transcendować. Innymi słowy, moje cierpienie może mieć intencję i mogę cierpieć sensownie tylko wtedy, gdy cierpię za coś lub za kogoś”¹⁷⁴. Cierpienie sensowne według Frankla oznacza zatem ofiarę.

Odpowiedzi na pytanie o sensowność cierpienia bardziej od cierpiącego domagają się niekiedy świadkowie cierpienia, zwłaszcza najbliżsi, przyjaciele. Dramat Hioba jest tego klasycznym przykładem, Hiob zna swoje cierpienie niejako od wewnątrz, przyjaciele pozostający na zewnątrz domagają się odpowiedzi o sens, więcej udzielają odpowiedzi która: „(...) ma w rzeczy samej podtrzymać ich racjonalną wizję świata. To oni potrzebują jasnego

¹⁷² C. S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 65.

¹⁷³ Zob. Ch. Delsol, dz. cyt., s. 202-204.

¹⁷⁴ V. E. Frankl, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. J. Morawski, Warszawa 1976, s. 73.

wytłumaczenia tego, co się na ich oczach wydarzyło”¹⁷⁵. Cierpienie niezawinione jest dla nich pojęciem wewnątrznie sprzecznym. Tymczasem cierpienie nie tylko samo domaga się rozjaśnienia, enigma cierpienia skrywa w sobie również moc heurystyczną, jest bowiem świadectwem, budzi w nas wrażliwość. Tadeusz Gadacz pisze: „To pojęcie enigmy, śladu, stanowi kategorię, która, jak sędzę, najpełniej oddaje sens cierpienia. Cierpienie jest enigmą. Budzi ono naszą wrażliwość, uświadamia nam to, czego jest ceną, ale jednocześnie nie pozwala nam znaleźć jakiegokolwiek adekwatnego miejsca spoczynku, czy też pewności w horyzoncie rozumu i świata. Od śladu-enigmy cierpienia nie prowadzi żadna racjonalna droga do tego, który pozostawił ślad”¹⁷⁶.

Doświadczenie cierpienia, już przez sam fakt uczynienia go *treścią materialną* próśby modlitewnej, nabiera nowego znaczenia, nie tracąc nic ze swej przyrodzonej, psychofizycznej wyrazistości, uzyskuje stopniowo walor czegoś przenikniętego nadprzyrodzonością, aż do momentu, w którym cierpienie staje się wręcz elementem życia duchowego, doświadczenia religijnego. Cytowany wyżej filozof pisze jednak: „Cierpienie jest drogą, ale nie jest to droga człowieka do Boga, wtedy Bóg byłby częścią ludzkiego świata, ale drogą Boga do człowieka”¹⁷⁷. Władysław Stróżewski dodaje odnośnie tej kwestii: „Wydaje się, że odniesienie się do warunkującego nasze istnienie Absolutu zmienia się w zależności od doświadczenia, jeśli tak się można wyrazić, „jakości” naszego istnienia. Gdy przeżywamy je jako wartość pozytywną, w pomyślności, radości i szczęściu, nie może nie przeważać w nas uczucie wdzięczności za to, że jesteśmy. Sytuacja zmienia się radykalnie, gdy naszym udziałem staje się ciąg nieszczęść i cierpień”¹⁷⁸.

Prośba o wybawienie od śmierci: stając w obliczu śmierci, człowiek może zostać niejako porażony doświadczeniem nadchodzącego kresu własnej egzystencji, to sytuacja absolutnej niemocy, również niemocy spełniania jakichkolwiek czynności religijnych, czasem jednak bliskość śmierci sprawia, że jestestwo popada w *nastój* doskonale umożliwiający spełnianie aktów religijnych, modli się tak gorąco, tak autentycznie jak nigdy wcześniej, niejednokrotnie jest to pierwszy, a czasem i ostatni tak szczerzy akt religijny przez nie spełniony. Śmierć jest każdorazowo odsłonięciem przed świadomością jej własnej skończoności, co więcej – jak podkreśla egzystencjalizm – możliwość śmierci jest stałym elementem egzystencji, ku którego spełnieniu jestestwo nieuchronnie zdąża: „Przemijalność

¹⁷⁵ A. Hernas, *Czas i obecność*, Kraków 2005, s. 109.

¹⁷⁶ T. Gadacz, *Enigma cierpienia*, [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 235.

¹⁷⁷ Tamże, s. 235-236.

¹⁷⁸ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 114.

nas samych i wszystkiego, co nas otacza, nieustanne „zapadanie się” w przeszłość każdego aktualnego „teraz”, uświadamiają nam kruchość naszego istnienia i stawiają w obliczu pytania o chwilę, po której nie nastąpi już żadne „potem”. Nasze istnienie jest – zgodnie z jakże trafnym określeniem Heideggera – byciem ku śmierci, *Sein zum Tode*; jej nadchodzenie i przybliżanie się czujemy coraz wyraźniej (...)”¹⁷⁹.

Prośba o wybawienie od śmierci, w swojej ostatecznej, najwyższej, a zarazem najbardziej religijnej formie, oznacza wołanie o nieśmiertelność. W niektórych ujęciach pragnienie nieśmiertelności jest podstawową motywacją do spełniania praktyk religijnych, rzekomy strach przed unicestwieniem – zdaniem niektórych teoretyków religii – pchnął ludzkość w stronę domniemanego źródła nieśmiertelności, jakim miałyby być takie czy inne bóstwo. Bóg i religia są jedynie projekcją naszego strachu przed własnym końcem. Nie zagłębiając się w te z gruntu redukcjonistyczne wizje religii, należy przyznać, że pragnienie długiego życia oraz pragnienie nieśmiertelności są, i prawdopodobnie będą nadal, istotnym składnikiem determinującym konkretną religię – np. w jej koncepcjach eschatologicznych – oraz związane z nią określone akty religijne.

Ponadto, w akcie modlitewnej prośby o wybawienie od śmierci, istotne składniki postawy religijnej – takie jak wiara, pokora czy nadzieja – zostają spotęgowane docierając właściwie do swoich granic. Modlitwa o ocalenie jest po pierwsze; wyrazem wiary w istnienie Tego, który może przyjąć z pomocą zagrożonej egzystencji; dalej, jest wyrazem pokory jako uznania własnej bezradności wobec doświadczenia, które leży całkowicie poza granicami naszego wpływu; jest wreszcie wyrazem doskonałej nadziei, po pierwsze, iż Bogu nie jest obojętny nasz los, po drugie, nadziei, że śmierć nie jest w istocie *ostateczną możliwością*, kładącą kres wszelkim innym możliwościom, nadziei, która towarzysząc modlitwie, nie stępią całej wyrazistości doświadczenia śmierci, lecz jedynie przenosi świadomość w owo kojące, uspakajające świadomość, doskonałe *gdzie indziej*: „Śmierć w perspektywie nadziei nie wyznacza już bowiem tego pierwszego, podstawowego i pozornie jedyne planu egzystencji. Mając nadzieję, jesteśmy już zawsze „gdzie indziej”, poza codziennością i poza prostą logiką przemijania, chociaż ból, cierpienie i samo umieranie niezmiennie wiążą nas z upływającą, terażniejszą chwilą aż do końca naszych dni”¹⁸⁰.

¹⁷⁹ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 90.

¹⁸⁰ A. Hernas, dz. cyt., s. 149.

2.6. *Homo orans - ten, który prosi*

Prośba w każdej postaci, jest przede wszystkim manifestacją określonego sposobu samorozumienia, w którym osoba prosząca, przyznaje się do sytuacji jakiegoś fundamentalnego braku wewnątrz własnego istnienia. Człowiek przez swoją prośbę wyraża rudymenarną prawdę o tym, że nie jest jednostką samowystarczalną, niezależną, autarkiczną. Brak całkowitej samowystarczalności jest nie tylko zależnością *od czegoś*, lecz w pierwszej kolejności, dla bytu osobowego, jest zależnością *od kogoś*. Potrzeba bowiem – nawet potrzeba materialna – w pierwszym rzędzie często okazuje się potrzebą tego, który może zaradzić określonej biedzie. Prośba ukazuje zatem intersubiektywny charakter świadomości. Człowiek może być tym, kim jest tylko dzięki wsparciu innych osób: „Widać tutaj wielkie znaczenie, nawet filozoficzne, prośby; to ona najlepiej nam odsłania intersubiektywność tkwiąca w istocie świadomości, fakt, że człowiek jest człowiekiem tylko między ludźmi. Konsekwencją tego stwierdzenia jest to, że zranienia i okaleczenia „ja” gorsze są u mizantropa czy, z drugiej strony, u męża porzuconego przez żonę, niż u nieszczęśliwca, który umiera z głodu na pustyni”¹⁸¹.

Po drugie, prośba jest wyrazem określonego samorozumienia, gdyż ten, który prosi wyraża aktualnie dominujące w nim pragnienie. Maurice Nédoncelle jest przeciwny odwrotności tego twierdzenia, że to dominujące pragnienia, przez swą intensywność, wyrażają niejako niemą prośbę. Zdaniem filozofa pragnienia muszą zostać wyrażone w inwokacji, wtedy dopiero mamy do czynienia z właściwą prośbą¹⁸². Ten, który prosi dowiadyuje się o tym, czego tak naprawdę pragnie, właśnie w momencie interpelacji. Paradoksalnie bowiem człowiek dopóki nie sformułuje prośby, nie zdaje sobie do końca sprawy z istoty własnych pragnień. Prośba stawia przed nim jego własne pragnienia pozwalając je odpowiednio nazwać, musi się bowiem dokonać swoista *obrona* będąca warunkiem skutecznej prośby. Nédoncelle pisze: „Bardzo często naszym pragnieniom brak precyzji; domagamy się czegoś gwałtownie, albo ofiarowujemy, nie wiedząc dokładnie ani co, ani komu. Prośbę poprzedza i zwiastuje ukryte wrzenie. (...) Często fakt, że ma się przedstawić jakąś prośbę, zmusza do jej sprecyzowania i częściowego zmodyfikowania; zdarza się czasem, że w końcu formułuje się prośbę odwrotną, albo, że już niczego się nie

¹⁸¹ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 59.

¹⁸² Zob. tamże, s. 60.

domaga”¹⁸³. To samo można orzec o akcie prośby modlitewnej, w której przed człowiekiem modlitwy stają wyraźne, ponieważ nazwane, jego własne, czasem mocno ukryte pragnienia.

2.7. Dar – odpowiedź Boga

Jeana-Luc Marion zaproponował jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji daru, opartą na kluczowym pojęciu *czystej donacji*, opisując w ten sposób fenomen ów, w sposób wolny od tzw. *ekonomii daru*, tj. wymiany czegoś za coś. *Czysta donacja* lub *daność* oznacza pierwotnie i węższym sensie; sposób prezentacji, tj. dania fenomenowi, jego naoczność; po wtóre, *daność* jest tym, co wyraża w sposób najbardziej adekwatny charakterystykę daru jako takiego. W tym ujęciu znika klasyczne rozróżnienie odnośnie daru, na to, co darowane, dawcę oraz osobę obdarowanego. Liczy się sam fakt dania, jako *czysta donacja*. Dar jest zatem darem o tyle, o ile nie zależy od świadomości dawcy i obdarowanego. Dar jest bardziej sytuacją – w której paradoksalnie żadna rzecz nie jest dana – niż samą rzeczą. Dar jest zawsze bezzwrotny:

Jeśli to, co dane – darowane – chcemy rozpatrywać w jego czystości (do czego skłania badanie ejdetyczne), to nie możemy brać pod uwagę ani dawcy, ani biorcy, lecz fenomen dania jako taki. Mówiąc krócej, dar można myśleć jedynie w perspektywie daności, a nie ekonomii daru, czyli wymiany między dawcą a biorcą. Dlaczego? Gdyż wszelka ekonomia daru niweczy sam dar, który o tyle tylko jest darem, o ile nie zależy od świadomości zarówno dawcy, jak biorcy. Świadomość ta bowiem natychmiast włącza ów dar w system zadłużenia i wdzięczności, co pozbawia dar jego esencjalnej czystości. Dar nie może być przedmiotem wymiany, gdyż sam nie jest przedmiotem, nie jest żadną rzeczą (w przeciwieństwie do jego materialnego odpowiednika – darowanego przedmiotu). Jako nie-rzecz nie może krążyć między dawcą i biorcą, którzy starają się go sobie *de facto* odebrać¹⁸⁴.

W podobny sposób pisze Jacques Derrida, intelektualny mistrz Mariona. Jego zdaniem dar, gdy zostanie zobiektywizowany, tj. włączony w sytuację wymiany, w swoistą ekonomie, traci właściwą sobie postać, staje się tzw. *prezenterem*. Według Derridy dar nigdy nie jest dany, lecz raczej *zapowiada się*. Dar jest czymś niemożliwym gdy ma być rozważany jako coś danego. W ten sposób Derrida pragnie: „(...) ochronić dar jako *możliwość niemożliwego*, jako to, czego nie daje się pomyśleć, przewidzieć, ani świadomie przyjąć”¹⁸⁵.

Przechodząc z płaszczyzny analizy sposobu dania fenomenowi na płaszczyznę *donacji* modlitewnej, interesującej nas przede wszystkim, należy podkreślić prawdę często

¹⁸³ Tamże, s. 62-63.

¹⁸⁴ M. P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion Derrida i filozofia daru*, „Znak” 2001 nr 1, s. 31-32.

¹⁸⁵ K. Liszka, *Darować, ofiarować, odpowiadać. Lektura Donner la mort Jaquesa Derridy*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 14-15.

przywoływaną przy okazji refleksji nad aktem modlitwy; przede wszystkim sama modlitwa jest swoistym darem, już choćby przez sam fakt otrzymania wiary w moc dialogu z Bogiem¹⁸⁶. Drugą podstawową kwestią, jest całkowita darmowość owego daru:

Czy właśnie w relacji religijnej nie ma realizacji tak rozumianej donacji. Bóg daje się człowiekowi w absolutny sposób. My nawet nie mamy możliwości odpłacenia się Bogu. Jego darowanie się człowiekowi jest absolutnie darmowe. Bóg nie oczekuje niczego w zamian. Nie ma żadnego dobra, które chciałby w zamian otrzymać, skoro sam jest doskonałym darem. On jest samym darowaniem i w tym tkwi Jego doskonałość. Wypełnia cały horyzont i wszystkie możliwe horyzonty, a jednocześnie pozostaje nieobecny i niepoznawalny w swojej donacji wszystkiego¹⁸⁷.

Nie przesądzając o słuszności fenomenologii daru zaproponowanej przez Marion i Derridę – doceniając całą jej filozoficzną subtelność – nie sposób jednak jak się wydaje – pogodzić jej z potoczną intuicją, jaką posiada świadomość religijna odnośnie kwestii daru. *Czysta donacja* jest pojęciem trudnym do utrzymania w tej swoistej dziedzinie jaką jest egzystencja religijna, ze wszystkimi jej charakterystycznymi uwarunkowaniami. *Homo orans* jawi się w niej jako istota ze wszech miar potrzebująca daru, w dodatku wyraźnie świadoma tej sytuacji, dar jest wręcz podstawową determinantą określającą tę konkretną świadomość religijną.

Można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż dar obecny w obrębie religii wręcz zakłada swoistą *ekonomię daru*, a już na pewno realną, wyraźną obecność dawcy i obdarowywanego¹⁸⁸. Radykalną konsekwencją przyjęcia *czystej donacji* w obrębie religii, byłby prawdopodobnie jej koniec, a przynajmniej jej radykalne przewartościowanie.

W adekwatnym opisie rzeczywistości daru w obrębie religii, w miejsce *czystej donacji*, a nawet „podejrzanej” *ekonomii daru*, należałoby raczej zaproponować wprowadzenie pojęcie *dialogiki daru*. Relacja donacji modlitewnej jest bowiem analogiczna do dialogu *sensu stricto*. Dar stanowi swoistego rodzaju *zagadnięcie*, które w pierwszej kolejności należy przypisać Bóstwu, gdyż to Ono zawsze jest Tym, które objawia się jako pierwsze, jako coś, co przez swoje odsłonięcie uprzedza odpowiedź modlitewnego, skończonego „ty”. Bóg raczej objawia się niż zostaje odkryty. Dar ze strony Bóstwa domaga się z kolei odpowiedzi, ta zaś zakładając wolność ludzkiej woli, jest odpowiedzią dokonującą się bez obecności jakiegokolwiek przymusu, nie jest zatem czymś wymuszonym, w tym też sensie odpowiedź człowiek jest darem/ofiarą jaką człowiek składa Bogu. Wymiana darów

¹⁸⁶ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2009, s. 290.

¹⁸⁷ M. Bała, *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Marion*, [w:] *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, t. 3. Warszawa 2005, s. 338.

¹⁸⁸ Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 94; Ch. Delsol, dz. cyt., s. 172-178.

może toczyć się nieprzerwanie, jako swoista gra pełna dramaturgii.

Sama *dialogika daru* jest kluczowa z punktu widzenia więzi religijnej, która w tym przypadku fundowana jest przede wszystkim na świadomości/poczuciu wdzięczności. Poczucie wdzięczności jako zjawisko występujące w obszarze życia religijnego odgrywa w nim rolę równie – a może i bardziej – fundamentalną, jak poczucie zależności¹⁸⁹. Najprostsza różnica między jednym, a drugim fenomenem polega na tym, iż zależność wiąże się z faktem ontologicznej konieczności, metafizycznego przymusu, byt skończony potrzebuje w sposób konieczny tego co bezwarunkowe, tego co konieczne, tymczasem wdzięczność jest aktem na wskroś przenikniętym dobrowolnością.

Dla świadomości *homo orans* spełniającej akt suplikacji, ważniejsza od samego pragnienia zaspokojenia własnych potrzeb, jest świadomość daru przychodzącego jako odpowiedź od Boga. Religia, będąc pewnego rodzaju potrzebą, rodzi się z daru, nie zaś z woli zaspokojenia potrzeb doczesnych. Prymat daru – którym we właściwym sensie jest sam fakt odpowiedzi Boga – względem potrzeb, wyraża pośrednio Augustyn w *Liście do Proby*: „Bóg nie żąda od nas, byśmy Mu przedkładali nasze potrzeby po to, żeby Go o nich powiadomić, lecz po to, żebyśmy stali się zdolni przyjąć Jego dary”¹⁹⁰. Zaspokojenie potrzeb – a nawet ich niezaspokojenie – na płaszczyźnie religijnej interpretowane jest właśnie jako dar, czyli wolny akt Boga, w innym przypadku, mówiąc o skuteczności modlitewnej prośby, mielibyśmy na myśli rodzaj techniki, opartej na zasadzie przyczynowo skutkowej, bliższej rzeczywistości ekonomii czy magii.

Dialogika daru jest z goła odmienna od logiki ekonomii; wymiana handlowa po zakończeniu transakcji nie ma mocy zobowiązania, sprzedający i nabywający są względem siebie niezależni, dobra handlowe są zbywalne, zmieniają właścicieli; zupełnie inaczej w przypadku daru; dar jest od-dawany, dawca daru w pewnym sensie nadal zachowuje prawa do tego co podarował, stąd może spodziewać się odpowiedzi, a obdarowany powinien odpowiedzieć na dar¹⁹¹. Wymiana handlowa nie ustanawia dalszej relacji, jej uczestnicy stają się dla siebie obcy. Inaczej w przypadku daru, tu relacja może się przedłużyć i wzmacniać. Dar domaga się odpowiedzi i sam jest odpowiedzią.

Świadomości religijna pojmuje dar w sensie totalnym: „Darem jest wspaniałość zmysłowego świata, radość i szczęście świata wewnętrznego, darem są również cierpienia, ponieważ właściwie przeżywane prowadzą do zabawienia. Nawet zło jest darem –

¹⁸⁹ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 45.

¹⁹⁰ Cyt. za M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 147-148.

¹⁹¹ Zob. M. Godelier, *Zagadka daru*, przeł. Marta Höffner, Kraków 2010, s. 56.

„dopustem” – Bożym, ponieważ jest próbą dla cnoty i możliwością zwycięstwa dobra”¹⁹².

Modlitwa prośby bazuje na fundamentalnych intuicjach obecnych w każdej postaci religii: Bóg (bóstwo) istnieje, słucha (jest zainteresowane człowiekiem), wysłuchuje, tj. odpowiada¹⁹³. Odpowiedź Boga nie mieści się jednak w kategoriach oczekiwań świadomości modlitwowej, częstokroć może być dla niej zupełnym zaskoczeniem. Odpowiedź przychodząca do człowieka od transcendencji może go całkowicie przerosnąć, do tego stopnia, że może pozostać niezrozumiana i niedoceniona. Uprzednie wyobrażenie pozytywnej odpowiedzi ze strony Boga, może być zupełnie nieadekwatne w stosunku do tego, co świadomość interpelująca otrzymuje¹⁹⁴. Tu może zrodzić się rozczarowanie, wrażenie niewysłuchanej prośby. Tymczasem – jak podkreśla Nédoncelle – odpowiedź ze strony Boga okazuje się, każdorazowo i w najwyższym stopniu pozytywna, zawsze jest *promocją osoby* ludzkiej, zawsze chodzi w niej o to, by *człowiek mógł stać się tym, kim jest*. Odpowiedź Boga przerasta człowieka, ponieważ nigdy nie jest on w stanie pojąć ostatecznej intencji, dla której otrzymuje to, co otrzymuje:

„Niespodzianka” może tylko wzrastać w miarę zbliżania się Boga. Jego drogi nie są drogami naszymi. One wchodzą w nasze, by nas tu osiągnąć, ale wślizgują się w nie poprzez nieznużone i wciąż odradzające się paradoksy: np. poprzez próby, które przynoszą uspokojenie, albo przez pokój, który niepokoi. (...) Oto dlaczego w ostateczności odpowiedź Boga jest w najwyższym stopniu pozytywna. Ona nie pozwala nam usnąć, porywa nas zawsze dalej (...). Jest ona nawet jedyną nadzieją, jaką mamy na dogonienie samych siebie i bycie w pełni sobą dzięki jej obecności¹⁹⁵.

W ten sposób okazuje się, iż Bóg zawsze odpowiada na interpelacje *homo orans*, nawet wtedy kiedy milczy, jego odpowiedź jest pozytywną odpowiedzią, ponieważ zawsze chodzi w niej o dobro tego, komu udziela daru odpowiedzi. Człowiek nie zawsze wie o co prosi, a kiedy otrzymuje, nie zawsze wie co ma z tym zrobić¹⁹⁶.

Jak już powiedziano – dar posiada strukturę dialogiczną tzn.: „(...) zarówno dialog, jak i dar, to wydarzenia międzyludzkie”¹⁹⁷. Autentyczne obdarowanie – tak na płaszczyźnie międzyludzkiej jak i między Bogiem i człowiekiem – spełnia postulat wrażliwości, obecności, *wzajemności*, wolności oraz bezinteresowności. Biorąc pod uwagę pierwotność objawienia, tj. inicjatywę Boga względem świadomości religijnej, należy najpierw interpretować dar jako

¹⁹² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 407.

¹⁹³ Zob. M. Godelier, dz. cyt., s. 38.

¹⁹⁴ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 115.

¹⁹⁵ Tamże, s. 116-117; Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 23.

¹⁹⁶ Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 154-155.

¹⁹⁷ K. Dzikowska, *Gdzie jest dar? Próba odpowiedzi inspirowana zasadą dialogiczną Martina Bubera*, [w:] *Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak, J. Grad, R. Krosny, Poznań 2004, s. 133.

formę zagadnięcia ze strony Bóstwa, potem jako odpowiedź Boga na akt prośby modlitewnej. W tym sensie dar jako odpowiedź na suplikację, jest zawsze odpowiedzią na odpowiedź, jest jednocześnie podtrzymaniem dialogu kolejnym „słowem”, *zagadnięciem* – dar domaga się odpowiedzi. Człowiek odpowiada Bogu na dar nie tylko przez słowo lecz również – ja zauważa Buber – angażując się całym *sobą w urzeczywistnianie na nowo Boga w świecie*¹⁹⁸.

Dialektyka prośby i daru oraz daru i odpowiedzi człowieka, wzmacnia i pogłębia więź między jej uczestnikami, może być też przyczyną osłabienia tej więzi (niewysłuchane modlitwy) oraz jej spłylenia, instrumentalizacji modlitwy i religii (merkantylność, magia).

Modlitwa prośby i dar jako odpowiedź ustanawia określoną relację między świadomością *homo orans* a Bogiem. Godelier – wskazuje dwa kluczowe aspekty tej relacji; solidarności i hierarchiczności:

Wydaje się, że dawanie ustanawia jednocześnie *dwojaką relację* między tym, kto daje a tym, kto przyjmuje dar. Z jednej strony jest to relacja *solidarności*, ponieważ obdarowujący dzieli się tym, co ma, a nawet tym kim jest, z obdarowanym, z drugiej strony rodzi się relacja *wyższości*, gdyż osoba, która otrzymuje dar i która go przyjmuje, staje się dłużnikiem w stosunku do osoby, która coś ofiarowała. Dług ten czyni ją dłużnikiem, a zatem od pewnego momentu okazuje się zależna, a stan ten utrzymuje się tak długo, dopóki nie „zwróci” tego, co zostało jej podarowane. Jak się zdaje w ten sposób dar ustanawia różnicę i nierówność statusu między obdarowującym a obdarowanym; w pewnych okolicznościach nierówność ta może przekształcić się w hierarchie (...) ¹⁹⁹.

Prosić oznacza również dawać. Rys oddania zawarty w prośbie zostaje wyrażony darem, czy wręcz ofiarą jaką proszący musi złożyć z samego siebie. Ofiara ta zawarta jest przede wszystkim w ryzyku jakie wiąże się z zaangażowaniem siebie samego w prośbie. Wynik tego zaangażowania nigdy nie jest przesądzony, jest to sytuacja poniekąd dramatyczna. Ryzyko oznacza tu brak stuprocentowej pewności jaka będzie odpowiedź, co zostanie uczynione z intymnym bądź co bądź, odsłonięciem się świadomości w prośbie. Oddanie samego siebie, powierzenie własnego losu w ręce tego, do którego apel zostaje skierowany wprowadza względną równowagę między prośbą a dar, stosunki hierarchiczne zostają częściowo osłabione. W ten sposób wyrównana zostaje dysproporcja między osobą proszącego, a tym który odpowiada na apel. Prośba nie jest wtedy czymś upokarzającym, przeciwnie staje się wręcz swoistego rodzaju promocją własnej osoby w oczach drugiego. Nédoncelle pisze: „Przykrość wynikająca z wyrzeczenia się – i ryzyko, jakie pociąga za sobą zaangażowanie siebie samego – cofają się następnie radośnie w początkowym akcie ofiary

¹⁹⁸ Zob. tamże, s. 142.

¹⁹⁹ M. Godelier, dz. cyt., s. 19.

i zapobiegają temu, by stała się ona tylko słowem pozbawionym substancji. (...) Tym bardziej trzeba powiedzieć, że prosić nie oznacza niszczyć siebie, lecz potwierdzać siebie w oczach drugiego człowieka, wyrażać niekiedy nawet gwałtowną wolę. Prośba nie jest samobójstwem, a samobójstwo nie jest prośbą”²⁰⁰.

2.8. Religia jako poczucie wdzięczności

Z perspektywy religijnej wdzięczność obok wiary, nadziei i miłości jawi się jako kluczowe źródło obowiązku i relacji wobec Boga²⁰¹. Na tej bowiem płaszczyźnie całość bytu interpretowana jest jako dar Boga²⁰². W ujęciu filozoficznym można mówić, iż wdzięczność jest wzajemnością (relacyjnością), wiąże się z obecnością szeroko pojętego daru, niekiedy z poczuciem zadłużenia i obowiązku (powinność), jest też utożsamiona z cnotą. Akcentuje się w niej zatem albo fakt zadłużenia, zobowiązania, albo aspekt relacyjności, wzmacnianie więzi²⁰³. Wdzięczność może być ponadto rozumiana jako odpowiedź; spontaniczna reakcja na dar, moralne zobowiązanie (Kant); powinność oparta na ustalonych normach i zasadach, odwzajemnienie, czyli chęć odplacenia za dobrodziejstwo tym samym. Wreszcie, wdzięczność rozumiana jest jako pamięć:

Tomasz z Akwinu jest przekonany, że „być wdzięcznym znaczy mieć świadomość doznanych dobrodziejstw, pamiętać o nich, okazywać w słowach pamięci o otrzymanym dobru” (...). Powszechnym sposobem wyrażenia wdzięczności za gest dobroci jest powiedzenie, że tego doświadczenia nigdy się nie zapomni (...). Człowiek wdzięczny zachowuje w świadomości doznane wrażenia, uczucia, przeżycia i nie zapomina o osobach, które wyświadczyły mu dobro. Odtwarza minione zdarzenia, zapisuje w pamięci to, czego nie chce utracić (...). Tę głęboką prawdę wyraża trafnie chińska maksyma: „Kiedy pijesz, pamiętaj o źródle” (...), czyli nie zatrzymuj się na darze, ale pomyśl o tym, od kogo on pochodzi, kto jest jego autorem. Wdzięczność jako pamięć to jednak nie tylko zdolność intelektualna, ograniczająca się do zapamiętywania faktów i ludzi. To także umiejętność pamięci konkretnej, wyrażającej się w gestach troski o kogoś, dbania, myślenia, opieki, pomocy (...). W tym kontekście wdzięczność jest dyspozycyjnością do działania na rzecz tych, którzy są donatorami doznanych dóbr²⁰⁴.

Spontaniczność odpowiedzi, powinność, odwzajemnienie, wreszcie pamięć, to kluczowe elementy należące nie tylko do opisu fenomenu wdzięczności, lecz również relacji religijnej. Istnieje zatem dostateczna przesłanka, by przyjrzeć się bardziej wnikliwie

²⁰⁰ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 39.

²⁰¹ Zob. F. Niemczyk, *Wdzięczność jako źródło obowiązków moralnych*, [w:] „Etyka” 2007 nr 40, s. 94.

²⁰² Zob. (1 Kor, 4, 7); J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 407.

²⁰³ Zob. F. Niemczyk, dz. cyt., s. 95-96.

²⁰⁴ M. Szczęśniak, *Wdzięczność w świetle wybranych koncepcji psychologiczno-społecznych*, „Roczniki Psychologiczne” 2007 nr 1, s. 96.

znaczeniu wdzięczności dla życia religijnego. W religii chrześcijańskiej, w której człowiek jest pojmowany w niejako podwójnym zadłużeniu wobec Boga; po pierwsze jako jedno z Jego dzieł; po drugie jako dzieło ocalone od zgłady (zbawienie), niejako powtórnie stworzone. Religia w tym kontekście jest zatem długiem: jak pisze Tomasz z Akwinu, długiem: „(...) w stosunku do Boga, któremu należy się wszystko, co Mu oddajemy, ale nie potrafimy Mu oddawać równo tyle, ile należy się Mu od nas”²⁰⁵.

Modlitwa próśby byłaby zatem kolejnym czynnikiem zadłużania się człowieka wobec *Doskonałego Dawcy dóbr*, oraz kolejnym czynnikiem generującym, kluczowe z punktu widzenia religii, świadomość wdzięczności. Fenomen wdzięczności w obszarze religii – jak już to zostało wyżej zaznaczone – jest czymś fundamentalnym ze względu na wzmocnienie więzi między uczestnikami relacji religijnej. Wdzięczność świadomości modlitewnej *homo orans* oznacza pielęgnację pamięć o doznanych dobrach (łaskach); rola pamięci dla życia religijnego, była w filozofii religii wielokrotnie podnoszona, nieomal do ścisłego utożsamienia religii z pamięcią. Dla świadomości modlitewnej bycie wdzięcznym oznacza również odpłacanie darem za dar, bez względu na niewspółmierność odpowiedzi winno ono nastąpić, człowiek religijny ma świadomość tej swoistej powinności, która wypływa z wolnego aktu woli. W ten sposób konieczność związana z ontologiczną zależnością świadomości modlitewnej, znajduje swoje dopełnienie w wolności aktu wdzięczności, a jej uprzywilejowanym wyrazem staje się modlitwa dziękczynienia.

2.9. Dziękczynienie – odpowiedź *homo orans*

Prośba, która znajduje swoje spełnienie, przechodzi w akt dziękczynienia na ogół spontanicznie. Dziękczynienie jest odpowiedzią na dar, i w pewnym sensie powinno być aktem spełnianym nieustannie, podobnie jak prośba, gdyż wszystko – jak wyżej było stwierdzone – jest darem. Dziękczynienie zatem, niemniej niż prośba, wyraża zależność bytu skończonego od Boga (choć samo pozostaje aktem w pełni wolnym), oba akty są skutkiem tej samej przyczyny²⁰⁶.

W zasięgu troski świadomości modlitewnej jest nie tylko to, o co dla własnego dobra powinna prosić, ale i troska o samą wdzięczność²⁰⁷. Troska ta wyraża się najprościej poprzez modlitewny akt dziękczynienia. Podobnie jednak, jak nie zawsze jest oczywiste, o co *homo orans* powinien prosić, tak samo nie zawsze oczywiste jest dlań, za co powinien dziękować,

²⁰⁵ Cyt. za M. Godelier, dz. cyt., s. 241.

²⁰⁶ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 130.

²⁰⁷ Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 24; A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 242.

i że w ogóle winien to czynić. Niektórzy sądzą bowiem, że np., nie można dziękować za to, co oczywiste. Tymczasem dla autentycznej świadomości religijnej: „Nie ma nic oczywistego ani w naszym bycie, ani w codziennym życiu. Dlatego człowiek powinien przynosić podziękowanie w konkretną urzeczywistniającą się codzienność”²⁰⁸. Nic nie jest oczywiste, począwszy od samego faktu własnego istnienia, które tak samo jak byt świata jest *dane* i nie jest konieczne. Nie jest również oczywiste istnienie innych ludzi, człowiek również jest *dany* dla drugiego człowieka. Przede wszystkim zaś Ten, ku któremu zwraca się świadomość interpelująca, Bóg, nie jest dla świadomości modlitewnej żadną oczywistością²⁰⁹, jako tajemnica, żywy, prawdziwy cud, choć jest jednocześnie bytem koniecznym: „On jedyny jest rzeczywisty, istotny, konieczny – jest też Tym, na którego odpowiada święte zdziwienie. A ze zdziwienia bierze się dziękczynienie (...)”²¹⁰. Świadomość modlitewna byłaby zatem niczym innym jak zwróceniem uwagi na ową nieoczywistość wszelkiego bytu i bycia: „Modlić się to zwrócić uwagę na cud (...). Modlitwa jest naszą pokorną odpowiedzią na niepojętą niespodziankę życia”²¹¹.

Dziękczynienie dotyczy również tego, co dla jestestwa jest z jakiegoś względu trudne, czy wręcz destrukcyjne. Akt dziękczynienia obejmuje również *egzystencjalną nędzę*, wynikającą ze skończoności człowieka. Dla świadomości modlitewnej darem jest zatem ubóstwo, głód, bezdomność, mrok umysłu i serca, choroba, śmierć. Wszystko to jest nie tylko przedmiotem modlitewnej troski i prośby, ale też paradoksalnym powodem do dziękczynienia: „Podziękowanie oparte na wierze potrafi również przeniknąć do tego, co trudne, i w zależności od stopnia, w jakim się to udaje, przemienione zostaje jestestwo”²¹².

Tak radykalnie pojęta wdzięczność ma chronić świadomość religijną przed niebezpieczeństwem duchowego letargu, *zasypania serca*. Jak zauważa Karl Rahner, niebezpieczny jest *Bóg ziemskiego bezpieczeństwa*: „Bóg ziemskiego bezpieczeństwa, Bóg, który chroni od rozczarowań życia, Bóg pilnujący, by dzieci nigdy nie płakały i by sprawiedliwość nastąpiła na ziemi, kojąc jej ból, Bóg, który strzeże od zawodu miłość ludzką... Nie ma tego Boga”²¹³.

Egzystencjalna nędza poprzez akt prośby modlitewnej ma nie tylko zostać przezwyciężona, ma ona w sobie również moc rozjaśniania, stawia bowiem świadomość modlitewną przed nią samą oraz przed prawdziwym Bogiem. „Pojmiesz nagle, że mrozące

²⁰⁸ L. Boros, *Modlitwa chrześcijańska*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1976, s. 53.

²⁰⁹ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 133.

²¹⁰ Tamże, s. 134.

²¹¹ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 45.

²¹² L. Boros, *Modlitwa...*, s. 53.

²¹³ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tł. A. Morawska, Kraków 1983, s. 90.

oblicze beznadziejności jest tylko wejściem Boga w twoją duszę, że ciemniejszy świat to wchodzenie blasku bez cienia, że to, co ci się wydaje zamknięciem bez wyjścia, jest tylko niewymiernością Tego, który nie potrzebuje żadnych dróg, bo już jest i tak”²¹⁴.

Wdzięczność i rodzący się z niej akt modlitewnego dziękczynienia zabezpiecza świadomość *homo orans* przed ześrodkowaniem całego jej świata, do niej samej: „Przez takie postawienie siebie w centrum w gruncie rzeczy modlitwa zostaje odniesiona do samego siebie jako *fundamentu i celu*”²¹⁵. Tymczasem, zdaniem Heschela, w akcie modlitwy „ja” przestaje być *osią wszechświata*, Bóg na nowo staje się centrum dla wszystkiego co istnieje, człowiek odnajduje swoje miejsce w kosmosie. Zdaniem Heschela wbrew temu, co się powszechnie sądzi o modlitwie, nie jest ona w swej istocie momentem ekspresji „ja”, prezentacją własnych pragnień, koncentracją na własnej świadomości, ale przejściem od zamknięcia w egocentryzmie, do poddania się temu, co najwyższe i niewysłowione: „Kiedy się modlimy, nie opuszczamy świata; my tylko widzimy świat w innym kontekście. „Ja” nie jest środkiem, ale szprychą obracającego się koła. W modlitwie następuje przesunięcie centrum życia od samoświadomości do poddania siebie. Bóg jest centrum, do którego zbiegają wszystkie moce. (...) kiedy przeniesiemy się na antypody *ego*, możemy spojrzeć sytuację z punktu widzenia Boga”²¹⁶.

Podkreślmy raz jeszcze; świadomość modlitewna *homo orans* bazuje nie tylko na poczuciu zależności, lecz również na świadomości obdarowania. Pozwala nam to na postawienie wniosku iż, akt modlitewnego dziękczynienia, niemniej niż prośba modlitewna zobowiązuje i określa autentyczną świadomość modlitewną.

²¹⁴ Tamże, s. 91.

²¹⁵ S. Bastianel, *Modlitwa i moralność*, przeł. B. Królikowska, Kraków 1998, s. 102.

²¹⁶ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 46.

Rozdział III

SAMOTNOŚĆ – WSPÓLNOTA

Stwierdzenie, iż akt modlitwy jest wydarzeniem interpersonalnym, jest niewątpliwie zgodne z prawdą, nie należ go jednak rozumieć w sposób totalny, ponieważ – pomijając już sytuację degradacji modlitwy do postaci zakamuflowanego monologu – faktem jest występowanie na świecie religii, w których bóstwo nie jest bynajmniej pojmowane w duchu personalizmu, właściwego cywilizacji śródziemnomorskiej, a nawet jeśli tak jest, to nie zawsze przypisywana jest mu wola wchodzenia w bliższą relację z człowiekiem (Arystoteles)²¹⁷.

W religiach monoteistycznych jednak, w kontekście których prowadzona jest niniejszą refleksja, modlitwa w każdej postaci, obojętnie czy jest prośbą, dziękczynieniem, czy uwielbieniem przyjmuje – a przynajmniej z założenia powinna przyjmować – charakter dialogiczny, nawet wtedy, gdy jest modlitwą indywidualną, zawsze jest bowiem czymś, co wydarza się między skończonym „ja”, a Boskim „Ty”.

Na uwagę zasługuje również fakt, iż bodaj wszystkie klasyczne definicje modlitwy wskazują raczej na jej aspekt indywidualny, bardziej niż wspólnotowy.

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się bliżej fenomenowi modlitwy w aspekcie religijnej samotności i wspólnoty.

3.1. Samotność jako sytuacja egzystencjalna

W historii filozofii zagadnienie samotności był podejmowane wielokrotnie i na różne sposoby, uprawnione wydaje się mówienie wręcz o swoistej *filozofii samotności*, w odniesieniu do refleksji myślicieli takich jak Arthur Schopenhauer, Mikołaj Bierdiajew czy Lew Szestow. Mówiąc o samotności często używa się pokrewnych wyrażen takich jak: osamotnienie, odosobnienie, separacja, izolacja, wyobcowanie czy alienacja²¹⁸. Wyróżnia się przy tym dwa zasadnicze typy interpretacji pojęcia samotności; w pierwszym ujęciu samotność rozumiana jest w odniesieniu do więzi między jednym a drugim człowiekiem lub grupą osób, samotność interpretowana jest tu jako osłabienie lub przerwanie więzi, sama zaś wież jest uznawana za ontologicznie pierwotną w stosunku do samotności.

²¹⁷ Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 41.

²¹⁸ Zob. P. Domeracki, *Meandry filozofii samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, s. 16-17.

Druga grupa; to teorie, które nie interpretują pojęcia samotności w odniesieniu do kategorii więzi lub określają samotność jako ontologicznie pierwotną w stosunku do niej – samotność jest w tym przypadku tym, co warunkuje, umożliwia więź²¹⁹. W literaturze dotyczącej fenomenu samotności wyróżnia się następujące jego rodzaje: samotność metafizyczną (samotność wobec ogromu świata, odrębność, niepowtarzalność istnienia), samotność psychiczną (jako poczucie osamotnienia), samotność fizyczną (izolacja w przestrzeni i czasie), samotność moralną (brak związku z wartościami, duchowa pustka), wreszcie samotność umierania oraz samotność przed Bogiem²²⁰.

Wyróżnia się ponadto, samotność jako konsekwencję dokonanego wyboru, albo też jako sytuację, w której człowiek znalazł się niezależnie od własnej woli, tak np. fenomen samotności pojmowali egzystencjaliści: *być*, znaczy *być wrzuconym* w sytuację możliwości, ale i w sytuację bytowych ograniczeń, przy jednoczesnym braku wsparcia od czegokolwiek i kogokolwiek: „Jednostka zostaje skazana na tragiczną samotność wśród ludzi, od których nie może oczekiwać pomocy w swojej osobniczej egzystencji”²²¹. Człowiek jest istotą wolną, lecz jako taki, może liczyć tylko na siebie, inny – zgodnie z tezą egzystencjalizmu – jest jego wrogiem, piekłem.

Człowiek jest samotny zwłaszcza wobec śmierci, w której doświadczą, całkowitej nie zastępowalności we własnym *byciu w świecie*, w doświadczeniu własnego umierania, nikt za niego nie może przyjąć tej możliwości, kładącej kres wszelkim możliwościom, nikt nie może za niego umrzeć.

Według Kierkegarda z kolei, człowiek jest samotny przede wszystkim wobec Boga, jako skończoność wobec nieskończoności²²². W jeszcze innym ujęciu, np. Gabriela Marcela, człowiek skazuje siebie na samotność poprzez nieposkromione pragnienie posiadania, które całkowicie podporządkowuje sobie fundamentalną kwestię bycia. Dla Marcela *być to czynić więź, mieć to pogłębiać samotność*²²³.

Istnieje ponadto optymistyczna tradycja refleksji nad samotnością. Tak np. pitagorejczycy czy orficy uważali, że należy koniecznie oddzielić się od motłochu, ponieważ szlachetna samotność jest cechą ludzi dostojnych, domeną arystokracji ducha²²⁴.

Samotność została ponadto dowartościowana w późniejszym czasie dzięki

²¹⁹ Tamże, s. 18.

²²⁰ Zob. T. Gadacz, *O samotności, o spotkaniu. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, Kraków 1995, s. 16-18.

²²¹ M. Łagowska, *Samotność drogą poznania siebie*, [w:] *Samotność: rzeczywistość czy fikcja?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2013, s. 438.

²²² Zob. tamże.

²²³ Zob. M. Łagowska, *Samotność drogą poznania siebie*, [w:] *Samotność: rzeczywistość...*, s. 438.

²²⁴ Zob. P. Domeracki, *Meandry filozofii samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność...*, s. 20.

chrześcijaństwu, jako wybór określonej drogi życia, oraz jako postawa w obrębie praktyki religijnej: „Samotność wybrana jest samotnością celibatariuszy, ludzi poświęcających się Bogu lub dziełom społecznym i polega na pozytywnym jej włączeniu w swój program życia”²²⁵. Samotność jawi się tutaj jako *powołanie*, wybór przynależny nielicznym, tj. wybranym²²⁶.

Współczesna myśl na temat samotności, podkreśla również fakt, iż samotność może być również czynnikiem stymulującym aktywność człowieka, przede wszystkim jako kryzys, który domaga się przewyciężenia. W tym ujęciu samotność nie jest zatem stanem ostatecznym, ale przejściowym, który wymaga od człowieka pewnego wysiłku, aktywności, postępu. Emmanuel Levinas pisze o kilkustopniowej drodze przekraczania samotności: „(...) przez poznanie (na miarę podmiotu), przez posiadanie (zaspokojenie potrzeb) i smakowanie życia (przemienienia ciężar egzystencji w szczęście), oraz przez religię (konieczność zrozumienia tematu śmierci w egzystencji człowieka)”²²⁷.

3.2. Samotność jako sytuacja religijna

Człowiek zgodnie z definicją Boecjusza jest: *istotą indywidualną o naturze rozumnej*, zatem jako indywiduum, człowiek jest istotą samotną, tj. oddzieloną, odróżnioną od innych bytów: świata, zwierząt, ludzi i bogów. Indywidualność jest fundamentem bytu osobowego w niemniejszym stopniu niż relacyjność. Samotność w tym wypadku rozumiana jest jako sytuacja pierwotna, tj. samotność ontologiczna, która tkwi niejako w fundamencie ludzkiej podmiotowości, nie przeczy ona jej relacyjności, ale ją poprzedza i warunkuje.

W interesującym nas aspekcie religijnym, owa pierwotna samotność jest przede wszystkim rozumiana jako oddzielenie od Boga, wynikające zarówno z samej różnicy ontycznej, jak i z faktu oddzielenia przez wydarzenie upadku: „Samotność *przynależy* do istoty człowieka w tym znaczeniu, że rozpościera się w głębi człowieczego *jestem*, wrażliwego na *Jestem* Boga. W tej właśnie głębi rozpoznaje siebie jako osobę, „osobną” jedność, nieskończoną prawdę o sobie i tajemnicę niedopełnienia. Samotność można wyprowadzić z samego aktu stwórczego”²²⁸.

Fenomen samotności ponadto przejawia się w sposób dwuznaczny; jako *sytuacja wyjściowa* jest czymś niejako naturalnym. Z drugiej strony, zdaniem np. Arystotelesa,

²²⁵ M. Zawada, *Zaślubiny ...*, s. 106.

²²⁶ Zob. M. Krzykowska, *Powołanie do życia w samotności*, [w:] *Samotność: rzeczywistość...*, s. 829.

²²⁷ M. Janiszewska, A. Barańska, *Myśl filozoficzna i teologiczna na temat samotności*, [w:] *Samotność: rzeczywistość...*, s. 858.

²²⁸ M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 110.

samotność nie jest czymś zgodnym z naszą naturą, człowiek jest *zoon politikon*, *animal sociale*, potrzebuje zatem wspólnoty, samotność zaś traktuje jako fatalną, chwilową przypadłość swojego losu. Doświadczenie samotności na ogół budzi w człowieku reakcję obronną, wole przezwyciężenia, nie tylko przez dosłowne przekroczenie alienacji, porzucenie losu jednostki odosobnionej, ale również poprzez jej asymilację, *wychodzenie naprzeciw*. Zdaniem Schopenhauera, świadomość musi dojrzeć do samotności²²⁹, oswojona staje się *samotnością dumną*, powodem do chluby, paradoksalnym źródłem mocy, niespodziewanym wzrostem jednostki. Tak rozumiana samotność jest manifestacją ludzkiej siły, skrywającą jednak nadal pewne niebezpieczeństwo, albowiem:

Samotność potrafi wyrastać z egoizmu – wtedy nie potrzebuje nikogo, gardzi innymi i nie dopuszcza ich do siebie. To rodzaj *nieuczestniczenia* (...). Jedynym punktem odniesienia staje się zuchwałość karmiona pychą. Jest to zarazem koronowanie siebie na boga, koronowanie na tronie śmierci. Pycha u swych podstaw posiada samostanowienie, niezależność, która chce się wymknąć każdemu uwarunkowaniu i tu dramat osamotnienia żywiony jest walką, bo drugi pojawia się jako nieustanne zagrożenie. Drugi, żyjący obok ciągle narusza sferę niezależności, czyha na oznaki słabości, by wdrzeć się i wydrzeć dumny skarb nieliczenia się z nikim²³⁰.

Pycha samotności, lub tzw. *myśl prometejska*, jest właściwa człowiekowi, który nikogo nie potrzebuje, o nic nie pyta, o nic nie prosi, który bierze we władanie to, co się mu należy w jego mniemaniu²³¹. To *samotność grzeszna*, obok niej istnieje ponadto samotność grzesznika, jako bodaj najtragiczniejsza forma duchowego osamotnienia. Grzech – jak zauważa Kierkegaard – jest postacią alienacji człowiek wobec samego siebie²³².

Istnieje również niezbywalna samotność doświadczenia śmierci: „W godzinie śmierci jesteśmy odcięci od całego świata oraz wszystkiego, co w nim jest. Jesteśmy pozbawieni tych wszystkich przedmiotów i bytów, które pozwalały nam zapomnieć o naszej samotności”²³³.

Szczególną postacią samotności religijnej, jest samotność świadka, jako znaku sprzeciwu: „To wyizolowanie trzeba wytrzymać i przetrzymać, a nie zawsze łatwo jest znieść je z godnością i pogodnie. Być chrześcijaninem nie znaczy zostać wrogiem człowieka, lecz istotą z gruntu krytyczną, wręcz rewolucyjną. (...) Kto chce być chrześcijaninem, jeżeli dąży do tego z całą powagą, musi wytrwać w samotności ze zrozumiałym spokojem”²³⁴.

W kontekście religii mówi się również o samotności jako swoistym *duchowym*

²²⁹ Zob. T. Gadacz, *O samotności...*, s. 13.

²³⁰ M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 139.

²³¹ Zob. S. Grygiel, dz. cyt., s. 30.

²³² Zob. M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 141.

²³³ P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, tł. K. Mech, „Znak” 1991 nr 4, s. 6.

²³⁴ L. Boros, *Modlitwa...*, s. 17.

autyzmie. Samotność w tym przypadku to niezdolność do całkowitego otwarcia swoje egzystencji na Boga. W sytuacji tej, człowiek religijny zostawia coś wyłącznie dla siebie, niejako ukrywa fragment własnej egzystencji przed Bogiem, np. uważając, że jest to sfera niegodna otwarcia na Bożą obecność. Poniekąd jest to również niezbywalny element ludzkiego losu: „Możemy nawet powiedzieć, że dopóki żyjemy, zawsze będzie taka część nas samych czy naszej przeszłości (...), która pozostaje autystyczna, zamknięta na wszelką możliwość wzrostu, oporna na jakąkolwiek próbę zmiany jej ukierunkowania...”²³⁵.

Kolejną modalnością fenomenu samotności przejawiającą się w obszarze religii jest tzw. *prywatyzacja duchowości*, symptomatyczna dla świata współczesnego: „Świat ten ograniczony jest jednak do treści prywatnych i subiektywnych („życie wewnętrzne”), które bywają co najwyżej powierzane w absolutnym sekrecie („forum wewnętrzne”) osądowi roztropnej osoby, nieprzypadkowo nazywanej „ojcem duchowym”²³⁶.

Pomimo, iż samotność na gruncie religii traktowana jest często z pewną rezerwą, a niekiedy wręcz podejrzliwością, to jednak częstokroć podkreśla się jej wymiar pozytywny, przede wszystkim traktując ją jako idealną przestrzeń dojrzewania osobowości religijnej. Samotność jest wtedy interpretowana jako pewnego rodzaju pragmatyczny wymóg w obrębie religii, bez względu na to, czy mamy do czynienia z duchowością wspólnotową, czy też duchowością pustelniczą. Niejednokrotnie samotności przypisuje się w religii znamiona elitarności, wyróżnienia, nobilitacji, chwały płynącej choćby z faktu, iż człowieka przez samotność, niejako upodabnia się do Boga²³⁷.

Samotność jest ponadto – jak podkreśla wielu znawców zagadnień z zakresu duchowości – doskonałym czasem samopoznania, odpoczynku od innych spraw, rzeczy i osób, czasem szczerości, w którym człowiek poznaje kim jest naprawdę. Samotność jest wtedy wyraźnym świadectwem – przynajmniej częściowej – niezależności człowieka²³⁸: „Człowiek dojrzewa do samotności i dojrzewa w samotności (...) tu samotność winna być odróżniona od osamotnienia. Samotność, o której mówimy jest budowaniem człowieka, wzmacnianiem jego życiowego dążenia, pomaga odsłonić nadprzyrodzone cele i umożliwić głęboką wrażliwość na Boga i bliźniego. Pozwala oddalić się, by lepiej nauczyć się człowieka”²³⁹.

Samotność jest wreszcie paradoksalnym warunkiem spotkania i więzi, a zatem i samej

²³⁵ A. Cencini, *Od relacji do uczestnictwa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 66.

²³⁶ Tamże, s. 92.

²³⁷ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 387-398.

²³⁸ Zob. T. Gadacz, *O samotności...*, s. 14, 18.

²³⁹ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 105.

modlitwy²⁴⁰. Jest to fakt o niezwyklej doniosłości dla religii jako relacji. Człowiek samotny, jak nikt inny jest spragniony spotkania, szuka odniesienia, niejednokrotnie błędząc, próbując przekroczyć samotność, czasem za cenę niezależności. Abraham Joshua Heschel stawia tutaj słuszne zastrzeżenie: „Religia nie jest *czymś, co człowiek robi ze swoją samotnością*. Religia jest tym, co człowiek robi z obecnością Boga”²⁴¹. Obecność Boga domaga się rozpoznania i odpowiedzi, zaś jedno i drugie dane jest w akcie modlitwy, tak indywidualnej jak i wspólnotowej.

3.3. Modlitwa indywidualna

Bodaj wszystkie klasyczne definicje aktu modlitwy, w sposób bezpośredni odnoszą się jedynie do modlitwy indywidualnej, nie występują w nich terminy takie jak wspólnota, grupa modlitewna, Kościół czy podobne terminy. I tak: *Modlitwa jest rozmową z Bogiem* (Grzegorz z Nisy), *zwróceniem umysłu do Boga z pobożnym i pokornym uczuciem* (Augustyn z Hippony), *wzniesieniem umysłu do Boga, proszeniem Boga o rzeczy potrzebne* (Jan Damasceński). *Modlitwa jest wzniesieniem umysłu do Boga by z Nim mówić i prosić Go o rzeczy potrzebne do naszego wiecznego zbawienia* (Tomasz z Akwinu)²⁴².

Pierwotną postacią modlitwy była zapewne modlitwa indywidualna, ona też, jak zauważają etnografowie, była najczęstszym sposobem nawiązywania łączności ze światem nadprzyrodzonym. Najczęściej, dominuje w niej motyw własnych potrzeb²⁴³. Modlitwa indywidualna występuje głównie w postaci spontanicznej, i jako taka najlepiej nadaje się do wyrażenia osobistych uczuć, nastrojów, pragnień, w tym też sensie jest najbardziej naturalną postacią modlitwy²⁴⁴. Modlitwa indywidualna przybiera postać *modlitwy sytuacyjnej*, obejmuje ona swym zakresem to, co należy do sfery codzienności, ale przede wszystkim jest spełniana w codziennych okolicznościach życia, jako taka jest z reguły spontaniczna, nie wymaga ustalonych formuł i ram czasoprzestrzennych, aczkolwiek nie musi ich lekceważyć. Modlitwa sytuacyjna ma *formę inkluzywną*, dostępną dla wszystkich, zawsze i wszędzie, w przeciwieństwie do *formy ekskluzywnej*, danej głównie w modlitwie wspólnotowej lub mistycznej²⁴⁵: „W modlitwie osobistej człowiek staje w obliczu Boga; jest ona już ze swej natury przestawianiem z Bogiem sam na sam. Osobista modlitwa spełnia się

²⁴⁰ Zob. T. Gadacz, *O samotności...*, s. 15.

²⁴¹ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 9.

²⁴² Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 294.

²⁴³ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 266.

²⁴⁴ Zob. J. Gauthier, dz. cyt., s. 67.

²⁴⁵ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 297

w świętej, wewnętrznej samotności, która zamyka w sobie Boga i człowieka”²⁴⁶.

Modlitwa indywidualna odznacza się bogactwem form, należy zaliczyć do niej oprócz modlitwy ustnej wspólnej dla modlitwy indywidualnej i wspólnotowej typy charakterystyczne przede wszystkim dla modlitwy indywidualnej takie jak: medytacja, modlitwa myślna, modlitwa afektywna (serca), wreszcie modlitwa kontemplacyjna²⁴⁷. Oczywiście wszystkie one mogą być, a nawet powinny być, spełniane w duchowej łączności ze wspólnotą religijną.

Modlitwa indywidualna wykazuje ponadto w większym stopniu niż modlitwa wspólnotowa pierwotny związek z podstawowymi aktami religijnymi wiary i nadziei. Akt wiary, nadziei czy miłości dokonuje się przede wszystkim we wnętrzu świadomości religijnej. Modlitwa indywidualna, to osobiste przeżywanie wiary nadziei i miłości. Wspólnota jest raczej przestrzenią wyznawania, wyrażania wiary, nadziei i miłości. Modlitwa indywidualna jest ponadto momentem szczególnego dowartościowania roli *władzy serca*, rozumianej w duchu pascalskim, jako centrum osobowości, głębia istoty, przestrzeń samoodniesienia oraz ukierunkowania na *to, co inne*.

Modlitwa indywidualna jest ponadto przestrzenią nauki *ducha modlitwy*, to osobiste obcowanie z *tym, co niewypowiedziane*, to niejako bezpośredni kontakt z Bogiem²⁴⁸. Rola *władzy serca*, w akcie modlitwy – jak zaznaczają teoretycy życia duchowego – nie redukuje się jednak wyłącznie do prostej uczuciowości, *władzy serca* nie należy utożsamiać z płytkim sentymentalizmem, lecz przede wszystkim, należy ją pojmować jako szczególny, duchowy wgląd, głębokie wniknięcie w tajemnice. Nie należy jednak zapominać o niebezpieczeństwie przesadnej wewnętrzności aktów religijnych, koncentracji na stanach ducha, *pobożnych uczuciach*. Tym co zabezpiecza modlitwę przed upadkiem w wąski subiektywizm jest *pobożny czyn, dobry uczynek*, spełniany zazwyczaj we wspólnocie, odnoszący się do dobra drugiego człowieka²⁴⁹.

3.4. Samotność *homo orans*

Człowiek modlitwy przed Bogiem zawsze jest samotny; jako skończoność wobec nieskończoności, jako konkretny człowiek, do którego Bóg przemawia na różne sposoby, wreszcie jako ten, który musi Bogu odpowiedzieć, za którego nikt nie odpowie. Z jednej strony zatem samotność należy do natury *homo orans*, jest czymś niezbywalnym stałym w jego istnieniu, z drugiej strony jest przypadłością, czymś okresowym, w pewnym zakresie

²⁴⁶ Tamże, s. 307.

²⁴⁷ Zob. tamże, 306.

²⁴⁸ Zob. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 205.

²⁴⁹ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 148.

przekraczalnym.

Sposób rozumienia przez świadomość modlitewną własnej samotności oscyluje pomiędzy pojmowaniem jej jako sytuacji ograniczenia, ale i możliwości, przekleństwa i błogosławieństwa zarazem. Samotność dla człowieka modlitwy jest ontologicznym brakiem – *nie jest dobrze być człowiekowi samemu* – z drugiej strony samotność okazuje się być szansą, sposobem, a nawet warunkiem życia religijnego, przede wszystkim zaś modlitwy. Jak już powiedziano; na początku była zatem samotna modlitwa człowieka samotnego:

Ci, którzy we wszystkich epokach Kościoła najbardziej nazaczyli swój czas, najpierw poznali samotną modlitwę. Sami wobec Boga, porwani przez Niego, w nocy duchowej poczuli się braćmi wszystkich ludzi. W swej samotnej walce przebili mur podziałów i w Bogu odnaleźli zagubioną jedność z ludźmi. Jakub, samotny w swej walce z aniołem, reprezentuje wędrującego z nim lud. Mojżesz, mówiąc sam do Boga, zwraca się do Niego jako pośrednik całego ludu, który za nim idzie na pustynię. Jezus sam na krzyżu godzi świat z Bogiem. Każdy wiek ludzkości miał swych samotników, w których odnajdywali się ich współcześni²⁵⁰.

Związek modlitwy i samotności jest zgoła oczywisty – zarówno tej będącej sytuacją egzystencjalnie trudną, jak i tej, którą *homo orans*, może nazwać błogosławioną samotnością. Zła samotność, fatalna przypadłość losu, domaga się przewyciężenia, poszukuje obecności – staje się zatem subiektywnym warunkiem aktu modlitwy, niejako jej pretekstem²⁵¹. Człowiek samotny modli się wtedy, by przestać być istotą osamotnioną, szuka partnera dialogu, modląc się przestaje być samotny, staje się *homo orans*, odnajduje siebie w relacji do Boskiego „Ty”. Odtąd, zaczyna się niejako droga powrotna, teraz jednak człowiek modlitwy pragnie samotności, szuka jej, szuka chwil, by być z Bogiem sam na sam, *niejako twarz a w twarz*, szuka odosobnionej przestrzeni i czasu, by móc spełniać akty modlitwy. Samotność niejako naprowadza jestestwo w stronę modlitwy, sama zaś modlitwa zwraca je w stronę samotności, tym razem jednak jest to *samotność błogosławiona*. Samotność staje się w ten sposób środkiem do celu, jakim jest jeszcze doskonalsza forma modlitwy, *homo orans* nie szuka na modlitwie własnej doskonałości, lecz przede wszystkim jeszcze doskonalszej modlitwy, tj.; wyższego sposobu bycia otwartością, *obecnością wobec Obecności*. Na modlitwie, *homo orans* nie szuka zatem własnej doskonałości, nie szuka siebie, ale szuka obecności Boga, niejako przypadkiem znajdując siebie, rozpoznając siebie jako partnera Boga, jako tego którego – zgodnie z hescheolwskim stwierdzeniem – *Bóg poszukuje*. Nie modli się po to, by stać się doskonałym, ale staje się doskonałym, by lepiej się modlić, tj. być bardziej z Bogiem. W ten sposób samotność modlitwy indywidualnej staje się niejako przy okazji, przestrzenią

²⁵⁰ J. Laplace, *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, przeł. I Józefowiczowa, Warszawa 1989, s. 66.

²⁵¹ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 121.

dojrzewania jednostki. Samotność to bowiem czas samopoznania²⁵², spotkania i powrotu do siebie²⁵³, odkrywania i potęgownia własnej wolności²⁵⁴.

Samotność współbrzmi w sposób wyjątkowy z kontemplacyjnym wymiarem modlitwy. Prawdę tę duchowość różnych religii dostrzega i praktykuje w rozmaitych formach:

Pomiędzy samotnością a kontemplacją zachodzi sprzężenie zwrotne. Należycie rozumiana samotność winna być zawsze ukierunkowana na kontemplację, podobnie jak właściwie pojmowana kontemplacja winna być zawsze ukierunkowana na samotność. W przytaczanym ujęciu samotność i kontemplacja są więc od siebie nieodrodne. Ich wzajemny związek jest tak silny, że w istocie jedna sprowadza się do drugiej, wypełniając tę drugą własną treścią. Samotność stanowi treść kontemplacji, a kontemplacja samotności. W ten sposób możemy mówić o samotności kontemplacyjnej, w różnych miejscach i przez różnych myślicieli określanej zamiennie jako samotność wewnętrzna (Aureliusz Augustyn), samotność duchowa lub mistyczna (Mistrz Eckhart), wreszcie jako samotność filozoficzna (Edmund Husserl)²⁵⁵.

Samotność jest ponadto – jak zauważają teolodzy modlitwy – podstawową formą ascezy w odniesieniu do świadomości modlitewnej, to ewangeliczne wejście do *izdebki własnego serca*, odejście na ubocze, оголоcenie duszy, skupienie, otwarcie na tym, co najważniejsze²⁵⁶. Świadomość modlitewna balansuje pomiędzy dwiema metaforami: metaforą izdebki i metaforą świątyni, rzadko kiedy może pozwolić sobie na trwałe pozostawanie tylko w przestrzeni samotności lub tylko w przestrzeni wspólnoty, bez narażenia się na duchowy kryzys. Innym obrazem z obszaru życia modlitewnego jest metafora pustyni jako miejsca nowego porządku duchowego, przestrzeni formacji i weryfikacji, przestrzeni kuszenia, religijnej próby²⁵⁷. *Homo orans* wychodząc na pustynię staje się anachoretą, mnichem, celibatariuszem, odosobniony w czasie i przestrzeni, odseparowany od ludzi, od możliwości zaspokojenia własnych potrzeb, a czasem nawet i od samych potrzeb, niekiedy wręcz od samego Boga, poszukuje Jego bliskości.

Do samotności człowieka modlitwy należy również samotność bycia prorokiem lub świętym, prorok to bodaj najdoskonalsza postać człowieka modlitwy, niejako idealna figura *homo orans*, to człowiek, któremu Bóg odsłania w sposób jasny i oczywisty, choć nadal tajemniczy, swoją obecność oraz wolę. Prorok jest samotny ponieważ mówi o tym, co

²⁵² Zob. T. Gadacz, *O samotności...*, s. 14.

²⁵³ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 119.

²⁵⁴ Zob. tamże, s. 120.

²⁵⁵ P. Domeracki, *Związki samotności z kontemplacją w perspektywie filozoficznej*, „Kultura i Edukacja” 2008 nr 1, s. 14.

²⁵⁶ Zob. M. Zawada, *Zaślubiny...*, s. 174-175.

²⁵⁷ Zob. tamże, s. 147.

widział, a co było, i co nadal jest zakryte dla innych, jest samotnym pomimo, iż otrzymuje misję pójścia do ludzi, do społeczeństwa²⁵⁸.

Samotność *homo orans* to również świadomość *złamana*, grzeszna lub przynajmniej pogrążona we własnej fatalności, w nieszczęściu. To zarazem paradoksalna postać samotności, dotyczy bowiem każdego – *przed Bogiem każdy człowiek jest grzeszny* – jest zarazem poczuciem winy i nieszczęścia, ponad które nie ma nic bardziej osobistego. *Homo orans* grzeszne, fatalne, Karl Rahner – jak już była o tym mowa – wyraża metaforą *zasypanego serca*, czyli sytuacji wszechogarniającej beznadziei, katastrofy egzystencji, nieudanego życia, w której jednak może dokonać się swoiste przewartościowanie, między innymi dzięki modlitwie²⁵⁹. Dlatego też, *homo orans* modli się bodaj najczęściej, w bolesnym poczuciu winy lub nieszczęścia, a przynajmniej w poczuciu jakiegoś mniej lub bardziej istotnego niedostatku.

3.5. Wspólnota religijna

Religia jako taka, w przeciwieństwie do jej poszczególnych aktów religijnych, wśród których jako podstawowy należy wymienić akt modlitwy, definiowana jest zasadniczo w jej aspekcie społecznym, wspólnotowym, przy różnym stopniu uwzględnienia korelacji elementu indywidualnego, najczęściej z marginalizacją lub wykluczeniem czynnika subiektywnego. Wskazuje się raczej na związek jednostki ze wspólnotą, niż zależność wspólnoty od jednostki: „Osoba od samego początku nie jest faktem czysto indywidualnym, czymś prywatnym. Przeciwnie, do istoty osoby należy, obok indywidualnej samotności, także relacja wspólnotowa. Człowiekowi wierzącemu ten punkt widzenia przybliży już choćby fakt, że właściwa „Osoba”, ta, której człowiek wierzący jest lustrzanym odbiciem, Osoba Boża, jest do początku zarówno indywidualna, jaki i społeczna”²⁶⁰.

Osoba w izolacji zdaniem Guardiniego, jest pojęciem pustym, i jako taka nie istnieje. Nie istnieje też *absolutna wspólnota*, dla której jednostka byłaby zaledwie nic nieznaczącą składową, komórką. Właściwa perspektywa ukazuje jednostkę w relacji do wspólnoty, jak i wspólnotę w odniesieniu do jednostki, podkreślając wzajemne znaczenie obu rzeczywistości²⁶¹.

Prymat aspektu wspólnotowego w religii jest związany z określoną antropologią,

²⁵⁸ Zob. tamże, s. 156.

²⁵⁹ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 11-22.

²⁶⁰ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. J. Koźbiał, Poznań 1991, s. 32.

²⁶¹ Zob. tamże, s. 33.

w ujęciu której, natura człowieka ma charakter relacyjny²⁶². Rys ten dotyczy wszystkich tzw. religii monoteistycznych, jednak przy pewnym stopniu zróżnicowania: „(...) relacja dotyka natury człowieka, ponieważ człowiek w swej najgłębszej naturze jest dialogiem, relacją, i realizuje się tylko o tyle, o ile otwiera się na relację. Jest tak tym bardziej, jeśli na rzeczywistość tę patrzymy z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej, przez odniesienie do Boga-Trójcy, Boga Relacji, Boga, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo, który natychmiast nawiązał z nim dialog, dając mu zdolność do odpowiedzi (...)”²⁶³.

Chrześcijaństwo jest religią, w której zależność aspektu indywidualnego i wspólnotowego jest akcentowana bardzo mocno. Świadomość własnej indywidualności pojmowana jest tutaj w kategoriach daru. Rozumienie własnej egzystencji, jako bycia osobowego (*bycie odosobnionym*), człowiek religijny nie zawdzięcza wyłącznie sobie, lecz przede wszystkim komuś innemu; Bogu lub skończonemu „ty”, z którym wchodzi w relację dialogiczną: „Przede wszystkim inność jest częścią pierwotnego doświadczenia „ja”, które uzyskuje samoświadomość, postrzega siebie od razu jako coś danego, jako fakt, który został dany przez życie i przez innych, i taki, który jednocześnie nie jest jeszcze do końca zrealizowany (...)”²⁶⁴. Owa relacyjność, nie jest czymś wtórnym ponieważ wynika z pierwotnej sytuacji otwartości człowieka wobec Boskiego „Ty”, relacja z Bogiem nie wynika z przypadku, jest czymś koniecznym, choćby dlatego, iż wynika z faktu uprzedniej otwartości człowieka na to, co Boskie. Co więcej relacja religijna – tak między człowiekiem a Bóstwem, jak i między ludźmi – jest szczególna, ponieważ polega nie tylko na prostym *byciu obok* (świat rzeczy), lecz jest również powierzeniem siebie, oznacza zatem głęboką, żywą i względnie stałą więź:

W ten sam sposób pierwotnym doświadczeniem człowieka jest też otwarcie na „Ty” Boskie, również w przypadku, w którym jest ono z różnych powodów ograniczone, pośrednie i nieświadome, czy nawet odrzucone. Nie można uniknąć tego spotkania, nawet jeśli można ograniczyć – ze strachu lub w wyniku interesownej kalkulacji – jego znaczenie. (...) Wiara jako taka jest fenomenem związanym z innością; powierzenie siebie Radykalnie Innemu jest być może najskrajniejszym i najtrudniejszym, najbardziej złożonym i najgłębszym ludzkim doświadczeniem inności²⁶⁵.

Relacja wspólnoty z Bogiem jak i wspólnoty z ludźmi, wyróżnia się właśnie tym niełatwym do spełnienia momentem powierzenia siebie innemu człowiekowi lub temu co *Radykalnie Inne*.

²⁶² Zob. B. Welte, *Modlitwa...*, s. 30-32.

²⁶³ A. Cencini, dz. cyt., s. 35.

²⁶⁴ Tamże, s. 41.

²⁶⁵ Tamże, s. 44.

Kluczem do rozumienia wspólnoty w sensie religijnym jest kategoria komunii, wspólnota pojawia się tam gdzie występuje komunია: „Środowiskiem właściwego rozwoju człowieka jest wspólnota. Jednak nie byle jaka wspólnota, ale taka, która może być jednocześnie nazwana komunią osób”²⁶⁶.

Kategoria *communio* (więź, wspólnota) należy do kluczowych pojęć opisujących wspólnotę religijną. Można wyróżnić następujące elementy składające się na rzeczywistość *komunii/wspólnoty*: „(...) istnienie wspólnego dobra, rzeczywiste uczestnictwo w tym dobru zainteresowanych, otwarcie na wzajemne udzielanie tego dobra innym i stanowiąca konsekwencję głęboka więź między uczestnikami wspólnoty”²⁶⁷.

Ponadto, do najważniejszych właściwości wspólnoty religijnej zalicza się: dostarczanie podstawowych i najważniejszych kategorii pojęciowych służących do opisu rzeczywistości, przekazywanie tzw. *ideałów pierwotnych*, zaspokajanie szerokiego spektrum potrzeb duchowych i społecznych, intensywny kontekst uczuciowo-emocjonalny, obecność prostej struktury komunikacyjnej, wysoki poziom bezpieczeństwa w kontaktach interpersonalnych, spójność grupowa, trwałość²⁶⁸.

3.6. Modlitwa wspólnotowa – wspólnota modlitwy

Momentem konstytuującym istnienie wspólnoty jest przede wszystkim wydarzenie spotkania: „Spotkanie stanowi konieczny początek każdej wspólnoty, uwiarygodnia jej autentyczność. Można powiedzieć, że wspólnota to kontynuacja spotkania (...)”²⁶⁹. Spotkanie ma na ogół charakter spontaniczny, każdorazowo jest wydarzeniem, sama zaś wspólnota ma z kolei charakter stabilny i ciągły, choć podlega również względnym modyfikacjom.

Relacja między wspólnotowym a osobistym aspektem świadomości religijnej wyraża się między innymi w biegunowości modlitwy indywidualnej i wspólnotowej, przede wszystkim jako napięcie między spontanicznością a regularnością modlitwy (oczywiście modlitwa osobista też może być sformalizowana)²⁷⁰.

Wspólnota religijna jest czymś pierwotnym w stosunku do wspólnoty modlitewnej²⁷¹. Niemniej, znaczenie aktów modlitwy jest czymś fundamentalne dla istnienia i tożsamości samej wspólnoty religijnej. Tak np.: „Modlitwa pierwotnej wspólnoty, podobnie zresztą jak wszystkich następných pokoleń w Kościele, wyraża duchową <<komunię>> i jej służy,

²⁶⁶ J. W. Gogola, *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002, s. 63.

²⁶⁷ Zob. S. Nagy, *Kościół jako Communio*, [w:] *Wspólnota*, red. Z. Kijas, Kraków 2005, s. 10.

²⁶⁸ Zob. P. Załęcki, *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997, s. 111-112.

²⁶⁹ J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 177.

²⁷⁰ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 105-106.

²⁷¹ Zob. J. W. Gogola, *Od objawienia...*, s. 229.

a zarazem tworzy, pogłębia i utrwała. (...) Modlitwa kształtuje duchową jedność wspólnoty”²⁷².

Ponieważ wiara jest *wzajemnością*, wspólnotą między Bogiem a człowiekiem²⁷³, modlitwa będąc epifenomenem wiary, ustanawia w sposób szczególny wspólnotę, najpierw między człowiekiem a Bogiem, następnie między ludźmi spełniającymi akt modlitwy. W akcie modlitwy wspólnotowej dokonuje się przejście z poziomu jedności nadprzyrodzonej z Bogiem i wspólnotą, jedności danej w sakramentalnej inicjacji religijnej (chrzest), na poziom jedności egzystencjalnej (szukanie obecności i woli Boga oraz dobra drugiego człowieka), jedności stale przeżywanej, pogłębianej również przez inne praktyki religijne. Wspólnota sakramentalna z Bogiem, staje się w ten sposób wspólnotą życia z Bogiem.

Modlitwa wspólnotowa najczęściej spełniana jest w formie ustnej (za pośrednictwem słów, gestów, postaw) w ustalonych formułach wyrazu (liturgia), oraz w określonym czasie²⁷⁴ i miejscu. Z reguły jest ona wiernym wyrazem doktryny. Przypisuje się jej właściwości formacyjne: poucza jak należy się modlić, jakie myśli i prośby kierować do Boga, przez to jest jednak bardziej podatna na niebezpieczeństwo formalizmu²⁷⁵.

Relacja między wspólnotą a modlitwą przybiera charakter dwustronny, to nie tylko modlitwa kreuje wspólnotę. Jednym z zadań jakie stawia się przed wspólnotą, jest wyraźne rozbudzenie *ducha modlitwy*²⁷⁶. Jakość wspólnoty jest zatem w ścisłym związku z modlitwą i *vice versa*. Wspólnota zabezpiecza modlitwę przed subiektywizmem i alienacją. Modlitwa jest przede wszystkim podstawowym czynnikiem konstytuującym więź religijną między ludźmi, czyli wspólnotę. Z kolei zasadą jednocząca samą wspólnotę modlitewną jest miłość²⁷⁷, która w niej może się wyrażać i wzrastać.

Co więcej, istnieje nie tylko potrzeba wspólnoty, sama wspólnota religijna jest jednocześnie wspólnotą rozmaitych potrzeb (W kwestii zaspokojenia podstawowych potrzeb, mimo wszystko ludzie nie różnią się zanadto).

Wśród wszystkich potrzeb najważniejszą ich postacią jest potrzeba nieśmiertelności (zbawienia)²⁷⁸. Potrzeby odgrywają zatem kluczową rolę zarówno w modlitwie indywidualnej jak i wspólnotowej.

²⁷² W. Misztal, *Dzieje Modlitwy – Dzieje Apostolskie. Modlitwa nie tylko pierwszego i drugiego pokolenia chrześcijan*, cz. 1, Kielce 2008, s. 97.

²⁷³ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 147.

²⁷⁴ Zob. F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 463-464.

²⁷⁵ Zob. J. Gauthier, dz. cyt., s. 67.

²⁷⁶ Zob. J. Laplace, dz. cyt., s. 67.

²⁷⁷ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 267.

²⁷⁸ Zob. W. Misztal, dz. cyt., s. 97.

Wspólnota modlitwy konstituuje się niezależnie od tego, czy jest spełniana we wspólnocie czy poza nią. Człowiek modląc się w samotności modli się w łączności ze wspólnotą. Wspólnota modląc się z kolei, ogarnia każdą jednostkę, która ją tworzy, a nawet wykracza poza jej kontekst, mając w swym zasięgu każdego człowieka w dowolnym miejscu i w dowolnym czasie.

Modlitwa wspólnotowa jest cenna z jeszcze jednego powodu; jako akt spełniany zazwyczaj w formie modlitwy ustnej, jest jednocześnie swoistym dowartościowaniem funkcji słowa, któremu nie zawsze – nawet w religii – przypisuje się odpowiednie znaczenie, deprecjonując je, przede wszystkim przez nadużywanie lub przesadne kładzenie nacisku na prymat doświadczenia względem słowa. Tymczasem wspólnota religijna jest niejako przestrzenią i strażniczką słowa: „(...) akt wiary, podobnie jak wszelkie akty ludzkiego życia duchowego, cechuje zależność od języka, a przez to od wspólnoty. Tylko bowiem we wspólnocie istot duchowych żyje język. Bez języka nie ma aktu wiary, nie ma religijnego doświadczenia! Odnosi się to do języka w ogóle i do poszczególnych języków w każdym aspekcie życia duchowego człowieka. Język religijny, język symbolu i mitu, tworzy się we wspólnocie wiernych i nie można go w pełni zrozumieć poza nią”²⁷⁹.

3.7. Komplementarność modlitwy indywidualnej i wspólnotowej

Człowiek w swej egzystencji doświadcza fundamentalnego napięcia między własną indywidualnością, niepowtarzalnością, spontanicznością, a koniecznością uczestniczenia w relacji, więzi, wspólnocie. W dialektyce tej określa się jego tożsamość, jego kondycja. Egzystencja nie pozwala na definitywne rozstrzygnięcie, która z postaw jest tą ostateczną, właściwą, zupełną. Na fakt ten zwraca uwagę m. in. Henri Bergson, pisząc: „Życie człowieka naznaczone jest więc zawsze napięciem między samotnością a więzią, jakże często rodzącym cierpienie. Człowiek nie może jednak żyć całkowicie samotnie. Nie może w pełni oddzielić się od innych, gdyż jego pamięć i wyobraźnia żyją tym, co zaszczerpiło w nim społeczeństwo”²⁸⁰.

Świadomości modlitewna jak bodaj żadna inna, doświadcza owego fundamentalnego napięcia między samotnością a wspólnotą, tym razem jednak napięcie to wyróżnia fakt oscylowania między alienacją a partycypacją, dokonującą się *przed Bogiem*, w tej sytuacji nie możliwa jest zatem samotność absolutna, tak jak nigdy nie będzie możliwa absolutna wspólnota. Bóg jako świadek naszej egzystencji uniemożliwia naszą samotność, przed

²⁷⁹ P. Tillich, *Dynamika...*, s. 48.

²⁸⁰ Cyt. za T. Gadacz, *O samotności...*, s. 13.

Bogiem nikt nie jest sam, a zarazem Bóg jako nieskończoność zawsze *pozostanie Radykalnie Inny*, oddzielony, Święty, zatem – jeszcze raz przywołując Kierkegaarda – *przed Bogiem każdy człowiek jest sam*.

Jak już powiedziano: modlitwa realizuje się na dwóch, biegunowych horyzontach: indywidualnym i społecznym, między modlitwa wspólnotową a osobistą istnieje jednak ścisła zależność: „Charakter indywidualny modlitwy odnosi się do jej wewnętrznych warunków, natomiast aspekt wspólnotowy wskazuje bardziej na zewnętrzny wyraz modlitwy”²⁸¹. Wymiary te należy traktować komplementarnie, co wynika z jedności psychofizycznej człowieka. Modlitwa jest bowiem aktem całego jestestwa, obejmuje zarówno to, co ściśle wewnętrzne, jak i to, co zalicza się do sfery zewnętrznej człowieka.

Zarówno akt modlitwy indywidualnej jak i akt modlitwy wspólnotowej wiąże się z pewnymi pozytywnymi właściwościami, jak i określonym ryzykiem, pokusą. I tak np. modlitwa indywidualna wiąże się z niebezpieczeństwem alienacji jednostki, ucieczką od świata i ludzi. W sytuacji tej, *homo orans* pragnie stale przebywać z Bogiem sam na sam, jak mniema, tylko Bóg jest odpowiednim dla niego partnerem relacji²⁸². Z kolei modlitwa wspólnotowa narażona jest na rozpląnięcie się osobowej indywidualności w tym, co ogólne, na pomijaniu tego co swoiste, oryginalne, nowe. W modlitwie wspólnotowej, łatwiej też o przerost formy nad treścią, zewnętrzności nad tym co wewnętrzne. Modlitwa liturgiczna – zdaniem znawców tematyki – powinna być zatem zakorzeniona w modlitwie indywidualnej, nadającej jej swoistą wewnętrzność. Modlitwa wspólnotowa w miarę postępu staje się coraz bardziej wewnętrzna i osobista, ogołocoła z formy, a nawet samej treści (wypowiadanych słów), staje się prostsza, uboższa²⁸³. *Treścią materialną*, a zarazem *treścią formalną* doskonałej modlitwy jest sam Bóg (modlitwa mistyczna). W takiej modlitwie znika rozróżnienie na to co zewnętrzne i wewnętrzne, przedmiotowe i podmiotowe. Obecność Boga niejako wypełnia modlitwę, uniemożliwiając jakikolwiek gest, słowo lub czyn.

W życiu religijnym ponadto – stwierdza Stanisław Bartnik – istnieje swoiste dopełnianie się starego i nowego elementu, podobnie w modlitwie, istnieją stare formy, ale też istnieje potrzeba tego co nowe, świeże, dane w osobistym przeżyciu, doświadczeniu, potrzeba nie tylko pamięci, ale i uczestnictwa, wydarzenia, doświadczenia²⁸⁴. Wspólnota jest tym co przechowuje pamięć religijną, np. w słowie, jednostka z kolei wprowadza ożywiający tradycję element osobistych doświadczeń, np. objawień.

²⁸¹ J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., 105.

²⁸² Zob. K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 191.

²⁸³ Zob. A. Słomkowski, dz. cyt., s. 205.

²⁸⁴ Zob. C. S. Bartnik, *Modlitwa...*, s. 11.

Subiektywne warunki modlitwy dotyczą oczywiście jednostki: oczyszczenie, oderwanie, skupienie²⁸⁵. Pierwszym elementem modlitwy jest zatem zetknięcie się z sobą samym²⁸⁶. Samotna modlitwa *homo orans* jest czasem samopoznania. Miejszem ostatecznej weryfikacji jednostki jest jednak wspólnota²⁸⁷. Pojedynczy człowiek potrzebuje wspólnoty liturgicznej ponieważ samotność wewnętrznego spotkania z *tym, co niewysłowione*, spontaniczność, prostota form, może przerodzić się w niebezpieczną skrajność: „Samotność przekształca się w odosobnienie, wolność w samowole, a prostota w dziwactwa. Osobowość wymaga rozszerzenia w obiektywność i uniwersalność. Liturgia jest „zasadą modlitwy”, nie tylko w sensie pouczenia człowieka wstępującego w jej przestrzeń, jak należy sprawować tę służbę, ale też w sensie głębszym; zawiera ona nieprzemijające normy prawdziwości i ładu każdej modlitwy”²⁸⁸.

Należy jednak wyraźnie odróżnić indywidualność modlitwy, jej wewnętrzność, głębię, od subiektywizmu modlitwy. Guardini określa subiektywność jako *szukanie samego siebie*, stawianie „prawdziwości” w miejsce prawdy, czynienie własnych odczuć miarą wszystkiego. Modlitwa jest osobista, we właściwym sensie indywidualna, jeśli wyrasta z godności odpowiadającej za siebie osoby, z prostoty wewnętrznego życia oraz z czystego bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Wypaczenia w obrębie obu form modlitwy są deformacją samej religijności²⁸⁹.

Jean Laplace poszukując właściwej definicji obiektywności modlitwy, stwierdza, iż na pozór nie ma nic mniej obiektywnego niż modlitwa. Tymczasem obiektywizmem modlitwy jest jego zdaniem szukaniem przede wszystkim Bożej obecności, bliskości Boga. Obecność ta jest tym, czego szuka świadomość modlitewna. Człowiek modlitwy szuka spotkania, to z kolei oznacza bezinteresowność: „Ta bezinteresowność modlitwy jest tym, co nazywam obiektywizmem wiary”²⁹⁰. Heschel odnośnie tej kwestii stwierdza:

W centrum modlitwy nie znajduje się „ja”. Ktoś może spędzać godziny, medytując nad sobą samym, albo może przepelniać go najgłębsze współczucie dla bliźniego, ale nie będzie w tym modlitwy. (...) Uczucie staje się modlitwą wtedy, kiedy zapominamy o sobie i stajemy się świadomi Boga. Jeśli analizować świadomość osoby zanoszącej modlitwę prośby, można odkryć, że nie jest ona skupiona na własnych sprawach, ale na

²⁸⁵ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii...*, s. 324.

²⁸⁶ Zob. A. Grün, *Modlitwa a poznanie siebie*, przeł. J. Figiel, Kraków 2000, s. 14-15.

²⁸⁷ Zob. J. W. Gogola, *Osoba...*, s. 89.

²⁸⁸ R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 207.

²⁸⁹ Zob. tamże, s. 207-208.

²⁹⁰ J. Laplace, dz. cyt., s. 82.

czymś, co wykracza poza nią samą. Nieobecne jest myślenie o potrzebach osobistych, w jej umyśle tkwi wyłącznie myśl o łasce Bożej²⁹¹.

Ten tajemniczy i trudny do uchwycenia moment, w którym świadomość modlitewna wznosi się na chwilę ponad bezpośrednią motywację prośby (np. prośbę o pokarm), Heschel nazywa modlitwą. Przekroczenie poziomu subiektywnego nie oznacza z konieczności przejścia na poziom modlitwy wspólnotowej, ta również ma swoje ograniczenia i braki. Heschel nie lekceważąc modlitwy wspólnotowej, poddaje ją uważnej ocenie, ostatecznie przyznając pierwszeństwo modlitwie spełnianej poprzez osobiste akty człowieka religijnego:

Teoria modlitwy jako aktu społecznego jest produktem czegoś, co można nazwać „socjologicznym mitem”, według którego jednostka ma realny byt tylko jako nośnik idei i postaw wywodzących się z istnienia grupy. (...) Ale to w sercu każdego człowieka rozgrywa się modlitwa. To obowiązek osobisty i akt intymny, do którego nie można udzielić pełnomocnictwa ani kantorowi, ani całej wspólnoty. (...) W przeciwieństwie do tego, co mówią teorie socjologiczne, modlitwa osobista poprzedziła modlitwę wspólną w historii religii²⁹².

Dla Heschela celem modlitwy jest odkryć siebie w relacji do Boga, i Boga w relacji do człowieka²⁹³. W innym miejscu myśliciel ten pisze: „Bo dusza może tworzyć tylko wtedy, gdy jest sama. Niektórzy są wybrani do tego, by rozkwitali na ciemnych alejkach nocy. Najczęściej żyją oni na granicy rozpacz, oscylując pomiędzy pragnieniem wspólnoty a odosobnieniem”²⁹⁴.

²⁹¹ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 55.

²⁹² Tamże, s. 95.

²⁹³ Zob. tamże, s. 58-59, 71.

²⁹⁴ Cyt. za T. Gadacz, *O samotności...*, s. 62.

Rozdział IV

OBECNOŚĆ – SKRYTOŚĆ

W historii filozofii dyskusja nad kategorią obecności podejmowana była stosunkowo rzadko. Dopiero XX wieczne szkoły filozoficzne, takie jak fenomenologia, egzystencjalizm czy nurt personalistyczny nadały pojęciu obecności znaczącą pozycję w naukowej refleksji. Kategoria obecności ma charakter wieloznaczny, stosowanie jej w różnych dyskursach filozoficznych i pokrewnych wymaga zatem każdorazowo rozjaśnienia i dookreślenia²⁹⁵. Na kwestie tę zwraca uwagę m. in. Barbara Skarga, pisząc o swoistym *rozcięciu* pomiędzy różnymi sposobami mówienia o obecności, wskazując na ontologie, teorię poznania i antropologię. Skarga pisze tak oto: „Wpierw więc pojawia się rozcięcie między tym, co epistemologiczne i ontologiczne, rozcięcie związane także z ujęciem czasowości. W etapie drugim reinterpretacja obecności ujawnia swój związek z podmiotowością. I właśnie w tym momencie ujawniają się także dwie drogi, radykalna krytyka obecności lub, przeciwnie, jej pogłębiona antropologizacja i umetafizycznienie”²⁹⁶.

W dyskursie o obecności stosuje się również inne rozróżnienia. Po pierwsze wskazuje się na obecność absolutną, niezależną od podmiotu uchwytyjącego ową obecność, np. obecność ciał w przestrzeni fizycznej. Po drugie można mówić o obecności jako *byciu dla kogoś lub czegoś*. W tym ujęciu obecność pojmowana jest najogólniej jako: „(...) pierwotne, nieprzesycone żadną treścią zetknięcie się z rzeczywistością”²⁹⁷. Jest to zatem ustosunkowanie świadomości wobec innego bytu, otwierające możliwość poznania i oddziaływania, a w określonych przypadkach możliwość spotkania i dialogu.

Wieloznaczność pojęcia obecności jest szczególnie widoczna w jego ujęciu leksykalnym. Słowo obecności związane jest z greckim terminem *parousi*, który łączy się z kolei czasownikiem *pareimi*, które oznacza: „być przy”, „być podczas”, „być w”, „być obecnym”, „być blisko”, „być obok”, „stać przy”, „stać obok”, jak również „nadejść”, „przyjść”²⁹⁸. Według Słownik Języka Polskiego: „obecny” oznacza będący „wobec”,

²⁹⁵ Zob. S. Gałkowski, „*Homo est*” i „*Ecce homo*”. *Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 19.

²⁹⁶ B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 36.

²⁹⁷ S. Gałkowski, „*Homo est*” i „*Ecce homo*”. *Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, [w:] *Metafizyka obecności...*, s. 19-20.

²⁹⁸ Zob. S. T. Kołodziejczyk, *Nieobecność jako kategoria metafizyczna i epistemologiczna*, [w:] *Metafizyka obecności...*, s. 32.

np.: wobec sądu, wobec drugiego człowieka, wobec Boga. Bycie wobec oznacza obcowanie z czymś co pomimo swojej *obcości* bycia niejako na zewnątrz świadomości uchwytyjącej obecność, może stać się jej bliskie²⁹⁹.

4.1. Obecność jako *bycie dla*

Zgodnie z husserlowskim paradygmatem obecność jest zawsze obecnością *dla kogoś*, byciem dla świadomości³⁰⁰, jest też: obecnością przedmiotu jako korelatu intencjonalnego aktu spostrzegania³⁰¹. Martin Heidegger z kolei podkreśla, iż obecność jest sposobem bycia *Dasien*, jego *współbyciem*, jako warunkiem *rozumienia*, mającego charakter projektujący³⁰². Pierwsze ujęcie obecności ma zatem charakter epistemologiczny, drugie egzystencjalny, obydwie zaś wiążą wyraźnie obecność z tym co podmiotowe.

Z uwagi na cel niniejszej pracy przyjrzymy się teraz z większą uwagą kategorii obecności, właśnie w kontekście tego co podmiotowe i międzyosobowe. Już na wstępie należy zaznaczyć doniosły fakt, iż obecność człowieka dla drugiego człowieka wiąże się z kluczową rolą *świadka*. Funkcja przyświadczenia jest w tym wypadku nie tylko prostym stwierdzeniem faktu istnienia tego, któremu przyświadczamy, lecz również – a może przede wszystkim – pogłębionym, zaangażowanym ustosunkowaniem względem rzeczywistości drugiej osoby, zdolnością do przyjęcia afirmatywnej postawy względem niej, niejako stworzeniem warunków możliwości jej uobecnienia: świadek kontempluje tego komu przyświadcza³⁰³. W tym też sensie można mówić o obecności jako *byciu dla*. Obecność w horyzoncie tego co podmiotowe: „(...) jest zawsze współobecnością”³⁰⁴.

Istnieje zasadnicza różnica między obecnością przedmiotów w przestrzeni i czasie, lub też ich obecnością w świadomości, a intersubiektywnością, jako relacją między podmiotami obdarzonymi samoświadomością. Obecność człowieka jako złożonej całości – a w szczególności Boga i innych bytów duchowych, leży niejako poza granicami tego co widzialne, naoczne, choć wspiera się zasadniczo na tym co dostępne postrzeganiu zmysłowemu³⁰⁵. Na fakt ten zwraca uwagę Gabriel Marcel wyraźnie podkreślając, iż obecność dotycząca podmiotu tj. osoby, jest czymś nieproblematyzowanym, nienadającym się do ścisłej obiektywizacji, zupełnie inaczej niż w przypadku przedmiotów, które zawsze są

²⁹⁹ Zob. B. Skarga, dz. cyt., s. 33-40.

³⁰⁰ Zob. tamże, s. 45.

³⁰¹ Zob. tamże, s. 38.

³⁰² Zob. tamże, s. 40.

³⁰³ Zob. A. Hernas, dz. cyt., s. 163.

³⁰⁴ A. Gielarowski, *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2003, s. 258.

³⁰⁵ Zob. tamże, s. 265.

czymś określonym, policzalnym³⁰⁶. Obecność przedmiotów uchwytywana jest przez świadomość i określana jest mianem poznania. Obecność osoby dla osoby ufundowana jest na wydarzeniu spotkania: „Spotkanie może mieć różne powody, które nie zawsze są ważne; ważne jest przekształcenie spotkania w obecność, mającą charakter pewnej wspólnoty, czyniącą z dwóch osobnych podmiotów, z dwóch „ja”, coś trzeciego, wspólnego im, jakąś postać „my”. To *communio personarum* filozofowie klasyczni nazywali zazwyczaj przyjaźnią (...)”³⁰⁷.

Aby uzupełnić i nieco sproblematyzować powyższą kwestię warto przytoczyć opinię Józefa Tischnera oraz Artura Andrzejuka. Tischner zwraca uwagę, iż człowiek musi być już jakoś uprzednio obecny przed spotkaniem, obecny dla samego siebie, samo-siebie-posiadający (*egotyczność*), choć pełne odsłonięcie owej *samo-obecności*, dokonuje się dopiero w wydarzeniu spotkania³⁰⁸. Z kolei zdaniem Andrzejuka należy odróżnić kategorię spotkania od samej obecności. Spotkanie w potocznym rozumieniu, jest czymś co ma charakter wydarzeniowy, intensywny lecz zarazem krótkotrwały. Obecność przeciwnie kojarzona jest na ogół z pewnym stanem, czymś bardziej trwałym i stabilnym. Co więcej, zdaniem wspomnianego filozofa, kategoria obecności jest bardziej adekwatna do opisu autentycznej relacji międzypersonalnej, gdyż w przeciwieństwie do kategorii spotkania wyzbyta jest z funkcji, obiektywizacji tj. uprzedmiotowienia – w jakimś sensie bowiem spotykamy również przedmioty świata materialnego.

4.2. Obecność Boga

Kategoria obecności posiada szczególne znaczenie w horyzoncie egzystencji religijnej. Poniekąd uzasadnione wydaje się twierdzenie, iż: bez doświadczenia obecności Boga, nie może być mowy o religii, przynajmniej w jej teistycznym rozumieniu. Religia zaczyna się bowiem w momencie częściowego odsłonięcia realności, tj. obecności Boga, co z kolei ujmowane jest w języku religii bogatym znaczeniowo terminem objawienie (*revelatio*). Jak już wspomniano, obecność w kontekście intersubiektywności jest *byciem dla*, relacją, więzią. Te z kolei kategorie doskonale nadają się do opisu rzeczywistości życia religijnego, przede wszystkim wiary religijnej. Religia jako taka – zauważa Marek Szulakiewicz domaga się swoistej *metafizyki obecności*, której jednak nie należy utożsamiać ontoteologią, czyli z dowodzeniem istnienia Boga, lub też z próbą dyskursywnego wyrażenia Jego Istoty.

³⁰⁶ Zob. tamże, s. 261.

³⁰⁷ A. Andrzejuk, *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012, s. 15.

³⁰⁸ Zob. Ł. Cwiertnia, *Kategoria obecności w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] *Metafizyka obecności...*, s. 153-156.

Metafizyka obecności polegałaby raczej na przyświadczeniu, uznaniu faktu istnienia Boga, przekonaniu, wierze, że w istocie Bóg jest takim jakim Go poznajemy i opisujemy w oparciu o objawienie i na drodze spekulacji. Akt ten jest czymś absolutnie podstawowym dla życia religijnego. Marek Szulakiewicz pisze:

Tematyżacja Boga w przestrzennie zorganizowanym doświadczeniu religijnym, w którym myśli się w kategoriach widzenia i domaga się naoczności, nie może być oddzielona od metafizyki obecności. W doświadczeniu takim wymaga się koncentracji na „być”, istnieć, zaś religia (człowiek religijny) odkrywa Boga zawsze wokół pytania „Czy Bóg jest?”, „Czy Bóg istnieje?”. Jest to swoisty metafizyczny typ religijności, w którym droga do Boga wymaga zawsze przejścia przez jakieś stanowisko metafizyczne, którego nieodpartym fundamentem jest uznanie, że „Bóg jest” oraz „jest takim, jakim Go opisujemy”. I nie można być religijnym bez uznania tej podstawy, fundamentu. Jeśli człowiek go utraci, to tym samym zamyka się przed nim cały obszar doświadczenia religijnego. Wynika on z bezpośredniej relacji egzystencjalnej i pytania „Gdzie jesteś?” (...) ³⁰⁹.

Zdaniem autora powyższego fragmentu, religia zawsze rozpoczyna od jakiegoś „jest” Boga, od Jego zapośredniczonej – np. poprzez sacrum – lub „bezpośredniej” obecności (epifanie), zaś poszukiwanie tej obecności jest naturalną i usprawiedliwioną potrzebą *homo religiosus*. To jednak nieuchronnie wiąże się z niebezpieczeństwem „przywłaszczania Boga”, tzn. ze sprowadzeniem go do określonego wymiaru *tu i teraz*, często też do egoistycznego traktowania Boga jako środka do realizacji własnych celów lub też z niebezpieczeństwem idolatrii ³¹⁰.

Na gruncie teistycznym eksplikuje się przede wszystkim fakt, iż obecność Boga w świecie ma wymiar totalny, jest zatem wszechobecnością. Richard Swinburne pisze: „Twierdzenie, że Bóg bezpośrednio kontroluje wszystkie rzeczy i wie o wszystkich rzeczach bez informacji docierających do niego przez jakiś łańcuch przyczynowy, np. bez promieni światła biegnących z pewnej odległości i potrzebnych do pobudzenia jego oczu, było często wyrażane w postaci doktryny o wszechobecności Boga” ³¹¹.

Rozumienie wszechobecności Boga musi z jednej strony w sposób adekwatny wyrażać immanencję Boga, z drugiej czynić zadość koncepcji bytu transcendentnego, tj. przekraczającego skończoność stworzonego świata. Klasyczną wykładnię koncepcji obecności Boga w świecie znajdujemy w *Summie Teologicznej* Tomasza z Akwinu, który pisze: „Bóg jest zatem we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom. Jest też we wszystkim przez istotę, ponieważ jest obecny we wszystkim jako

³⁰⁹ M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 171.

³¹⁰ Zob. tamże, s. 172-173.

³¹¹ R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tł. T. Szubka, Kraków 1995, s. 153.

przyczyna istnienia (...)"³¹².

Jest to metafizyczna koncepcja obecności Istoty Boskiej. Tymczasem z punktu widzenia świadomości *homo religiosus*, bardziej znaczący wydaje się jednak ten typ obecności Boga, który można wyrazić za pomocą przyimka „dla”. Obecność Boga jest obecnością „dla” człowieka. Owo „dla” wskazuje po pierwsze na istotny fakt, iż Bóg staje się obecny właśnie dla świadomości człowieka – w tym też sensie człowiek jest niejako właściwym światem manifestacji Boskiej obecności. Po drugie, słówko „dla” wskazuje na fakt obdarowania. Obecność Boga, jawna, tj. rozpoznana, odkryta, uświadomiona, jest dla jestestwa najwyższą, najcenniejszą postacią daru, odnoszącą się do człowieka jako całości. Obecność Boga „dla” człowieka, to obecność *Boga Żywego*, obecność *Boga wiary*, *Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba*. „Bóg wiary obecny jest jakoś dla całego człowieka, nie tylko dla rozumu, lecz najgłębiej osobiście dla tego oto konkretnego „ja”, także więc dla jego uczucia i woli (by trzymać się klasycznego trójpodziału „władz” człowieka)”³¹³.

Obecność Boga dla świadomości religijnej, wyrażana jest czeto terminem *bliskość*. Owa *bliskość Boga*, mająca charakter egzystencjalny jest ufundowana na fakcie ontologicznym, na istotowej obecności Boga w człowieku:

Drugi sposób bycia Boga *per praesentiam*, ów będący „obecnością istotową”, ujawnia się jedynie w stworzeniu rozumnym, o ile ono aktualnie poznaje i miłuje Boga. Tomasz powie, że taka bliskość Boga jest właściwa działaniu duszy, jej poznaniu i jej pożądaniu (chceniu), „zgodnie z tym, że poznane [przedmiot poznania] jest w poznającym, i pożądane [rzecz upragniona] w pożądającym” (*secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante*). Jest to więc obecność Boga jako „przedmiotu działania będącego w działającym”³¹⁴.

Oto kilka sposobów manifestacji obecności Boga. Są to – obecność poprzez: słowo, opatrność, stworzenie, mistykę.

Obecność Boga poprzez słowo była częstym tematem rozważań teologicznych, np. w koncepcji Boskiego Logosu. Paul Tillich podkreśla wydarzeniowy charakter słowa wypowiedzianego przez Boga. Bóg wypowiadając słowa objawienia wypowiada samego siebie, staje się w rzeczywisty, choć niewątpliwie tajemniczy sposób obecny poprzez wypowiedziane przez siebie słowo:

³¹² Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, tł. i koment. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, kwestie 1-26, s. 105.

³¹³ K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, wstęp J. Tischner, Kraków 2007, s. 139-140.

³¹⁴ M. Mróz, *Bliskość i nieskończoność. Kilka uwag na temat obecności Boga w świecie na kanwie „filozofii negatywnej” św. Tomasza z Akwinu odczytanej dzisiaj*, „Pedagogia Christiana” 2013 nr 2, s. 44.

W religii biblijnej Bóg mówi do człowieka. „Słowo” jest, ściśle biorąc, wypowiedzianym dźwiękiem lub pisanym znakiem; oba zawierają w sobie pewne znaczenie, z którym są tradycyjnie związane. Jest jednak rzeczą jasną, że Bóg Biblii nie mówi ani nie słucha w ten właśnie sposób. Jego „Słowo” jest wydarzeniem, które za sprawą jego Ducha dokonuje się w ludzkim duchu. „Słowo” Boga jest jego stwórczym samoobjawieniem, nie zaś rozmową dwóch istot. Dlatego „Słowo” to jest elementem samego Boga; jest to w danym momencie uprzedmiotawiający siebie samego Bóg. Jest ono wyrazem żywego Boga (...). Jest ontologicznie w swoich konsekwencjach, chociaż stanowi autentycznie religijny symbol³¹⁵.

Kolejny sposób w jaki człowiek religijny odkrywa obecność Boga związany jest z pojęciem opatrności (łac. *providentia*): „Jest ono ściśle związane z obecnością w świecie boskiego Logosu – który z jednej strony uosabia zamiar Bożej mądrości wobec świata, z drugiej zaś boską pankosmiczną władzę”³¹⁶. Należy podkreślić, że Opatrzność ma charakter dynamiczny, tzn. dokonuje się poprzez konkretne wydarzenie, które z kolei świadomość religijna, w sposób spontaniczny przypisuje Bogu, szczególną zaś rolę nadając cudom, czyli nadzwyczajnym interwencją Boga w świecie. Dla *homo religiosus* cud jest wyraźnym znakiem obecności Boga. Jest to obecność „dla” w sensie ścisłym, chodzi w niej bowiem o afirmację dobra konkretnego człowieka.

Istotnym sposobem w jaki świadomość religijna odkrywa Bożą obecność jest również kontemplacja świata jako Boskiego dzieła stworzenia:

Obecność Boga wyrażała się przede wszystkim poprzez Jego dzieło, jakim jest racjonalny i uporządkowany świat oraz człowiek, którego istota – rozumność – stanowi ontologiczną więź łączącą go z Bogiem. Racjonalność była zatem nicią, po której krocząc, człowiek przybliżał się do rozumienia nie tylko natury świata, lecz także natury samego Boga. (...) Więzy niegdyś łączące nas z Bogiem zostały zerwane. W takim świecie coraz trudniej dostrzegać obecność Boga. Źródłowe drogi do Boga stają się coraz bardziej niedostępne, obcujemy jedynie ze śladami Boga³¹⁷.

Należy wreszcie wymienić płaszczyznę doświadczenia obecności Boga interesującą nas w tej pracy najbardziej, jest nią ściśle duchowy wymiar egzystencji człowieka. Szczytowym, a co za tym idzie, trudnym do wyrażenia momentem tego odsłonięcia obecności jest doświadczenie mistyczne, jako wydarzenie dokonujące się: „(...) nagle w sposób niezaplanowany, nie wypracowany przez nas, bez żadnej naszej zasługi, niezależnie od tego, cośmy zrobili, pojawia się w nas Bóg w taki sposób, że mamy pewność intelektualną Jego obecności. I to przeżycie nazywa się doświadczeniem mistycznym. Obecność, która jest

³¹⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 127; Zob. M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 215.

³¹⁶ T. Węclawski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 44.

³¹⁷ D. Kozłowska, *Metafizyka obecności a metafizyka śladu*, [w:] *Metafizyka obecności...*, s. 117-118.

potwierdzeniem tego wszystkiego, czego dowiedziałem się z wiary, nagle niczym nie wywołana, zaskakująca (...)”³¹⁸.

4.3. *Deus absconditus* – Bóg ukryty

Kategoria obecności nabiera szczególnego znaczenia w zestawieniu z kategorią nieobecności. Aleksander Bobko nawiązując do Platona pisze: „(...) otaczająca człowieka rzeczywistość niby jest obecna, ale być może jest tylko cieniem; to, co dla człowieka naprawdę interesujące pozostaje w ukryciu, ale nieobecność owej upragnionej, prawdziwej rzeczywistości ma także swoją specyficzną wymowę. Dramat człowieka rozgrywa się zatem pomiędzy obecnością i jej cieniem, a nasze życie upływa na poszukiwaniu tego, co powinno być trwale obecne”³¹⁹.

Bóg w tradycji judeochrześcijańskiej jest nie tylko Bogiem obecnym, tj. manifestującym *tu oto* swój byt dla świadomości religijnej. Jest również *Deus absconditus*, Bogiem ukrytym, ponad światem – a właściwie poza-światem – bytem transcendentnym. Świat jest swoistą zasłoną skrywającą obecność Boga. Skrytość Boga często utożsamiana jest z Jego nieobecnością w świecie (deizm), a niekiedy z samym nieistnieniem (ateizm). Max Scheler pisze: „(...) idea ukrywającego siebie samego i milczącego Boga, który kryje w milczeniu nawet siebie i swoje istnienie, jawi nam się jako to, czym ona [faktycznie] jest, mianowicie jako idea okropnego upiora (*Gespens*t), który nie może mieć istnienia, bo nie może też istnieć coś sprzecznego”³²⁰. Tymczasem doświadczenie skrytości Boga jest niejako integralnym składnikiem wiary religijnej, niezależnie od epoki, w której realizuje się dane jestestwo religijne: „Doświadczenie Boga oznacza często dla współczesnego człowieka przeżywanie „Boga tajemniczego”, „Boga ponad wszelkie wyobrażenie”. Tak doświadczył Boga wielki chrześcijański teolog z czwartego stulecia, Grzegorz z Nyssy”³²¹.

Można zaryzykować twierdzenie, iż religia jest tym, co człowiek czyni z nieobecnością – w każdym razie pozorną nieobecnością – Boga, a już na pewno z faktyczną Jego skrytością. Gdyby Bóg nie był *absconditus*, tj. Bogiem ukrytym, częściowo zasłoniętym, istniejącym w pewny oddaleniu od człowieka i świata, religia jako poszukiwanie Boga straciłaby dla siebie dostateczną rację.

Jak zauważa Mirosław Mróz, myśl o nieprzezwyciężalności dialektyki obecności

³¹⁸ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 100.

³¹⁹ A. Bobko, *Wprowadzenie. Rozważania wokół pojęcia obecności*, [w:] *Metafizyka obecności...*, s. 6.

³²⁰ M. Scheler, *Problemy religii*, tł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 336.

³²¹ L. Boros, *Doświadczenie Boga*, tł. B. Tarnas, Warszawa 1983, s. 116.

i skrytości Boga, idea komplementarności tych dwóch ontologicznych faktów, zawarta jest też w fundamentalnej dla zachodniej myśli religijnej teologii Tomasza z Akwinu:

Czy łącząc bliskość Boga i Jego oddalenie, nieskończoność ze skończonością, możemy odkryć w myśli Akwianty coś ciekawego? Wydaje się bowiem, że zagadnienie poznawalności i bliskości Boga jest raczej problematyką właściwą nowoczesności, gdzie rozumnie się ową „bliskość” jako relację, jako wzajemne zbliżenie. Jest jednak także drugie oblicze współczesnej filozofii religii, gdzie dominuje tendencja prezentacji Boga jako nieznanego, jako niewypowiedzianego, który choć jest blisko, pozostaje dla człowieka ciągle tajemnicą. Z jednej strony „oddalenie” i „zakrycie”, z drugiej Jego „ukazanie się” i „objawienie”. (...) Tomasz w swojej prezentacji bycia nieskończonego Boga w świecie stosuje ową komplementarność „bliskości” i „oddalenia”, zachowanej tajemnicy i naoczności. Akwinata, operując bowiem tradycyjnym pojęciem bytu, nie zapomina o tym, że człowiek nigdy nie zdoła na tyle zbliżyć się do Boga, aby Go ująć i posiadać dla siebie³²².

Louis Dupré wskazuje na ścisły związek obecności z kategorią objawienia. Czytamy: „W objawieniu Bóg musi w jakiś sposób komunikować swą własną rzeczywistość. Jest to więcej niż przesłanie o Jego rzeczywistości, gdyż istotną „treścią” jest sam Bóg”³²³. Nie sposób się z tym nie zgodzić. Paradoksalnie jednak objawienie ma również osobliwy związek nie tylko z obecnością Boga, ale i również z Jego skrytością. Skrytość Boga, Jego tajemniczość, nieoczywistość, jest zawarta już w samym wydarzeniu objawienia. Objawienie bowiem – jak zauważają teolodzy – nigdy nie jest pełnym wypowiedzeniem Tego, który ze swej istoty jest niewysłowiony. Objawienie jako odsłonięcie (*revelatio*), nie jest *odarciem Boga z Jego Tajemnicy*, całkowitym pojęciem Boskiej natury przez skończony ludzki umysł. W pojęciu skrytości Boga zawiera się zatem paradoks, nie mniejszy niż ten, który można dostrzec w pojęciu *śmierci Boga*. Oto Jestestwo, któremu należy przypisać *ex definitione* istnienie – realność, wobec której wszystko zdaje się być pozorne i ledwo rzeczywiste – ukrywa się:

(...) objawienie ostatecznie ujawnia nieprzenikalną ciemność boskiej tajemnicy Abraham Heschel zwrócił uwagę na znaczący fakt, że być może najstarszy przykład teologii negatywnej pojawia się w opisie boskiego objawienia. Zawarta w Pierwszej Księdze Królewskiej (19, 11-12) opowieść o objawieniu się Boga Eliaszowi opisuje Pana jako będącego obecnym nie w wicherze, trzęsieniu ziemi czy ogniu, lecz w „głosie ciszy”, który nastąpił po ogniu. (...) Bóg taki, jaki jest w sobie, pozostaje *Deus absconditus*, nawet jeśli objawia siebie, gdyż aby objawić siebie prawdziwie, musi On objawić się jako transcendentny, czyli jako ostatecznie będący poza zrozumieniem³²⁴.

³²² M. Mróz, dz. cyt., s. 28-29.

³²³ L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 249.

³²⁴ Tamże, s. 251.

Jak już powiedziano, skrytość Boga częstokroć mylona jest z Jego nieobecnością. Ta nuta sceptycyzmu zdaje się pobrzmiewać w książce „Idea Boga po Auschwitz” Hansa Jonasa, dla którego Bóg jest – a przynajmniej był przez pewien czas – Bogiem nieobecnym <tu oto>, przy swoim dziele, przy swoim stworzeniu. Oto bowiem, zdaniem Jonasa, doświadczenie totalitaryzmu postawiło pod znakiem zapytania naszą dotychczasową „wiedzę” o Bogu. Czy w istocie Bóg jest doskonały, wszechmocny i dobry? Pojawiają się zatem klasyczne, teodycealne kwestie: Dlaczego Bóg nie wysłuchał modlitwy w obliczu zła? Żydowski Filozof daje odpowiedź: „Natomiast Bóg milczał. Teraz powiem: nie ingerował nie dlatego, że nie chciał, lecz dlatego, że nie mógł. (...) proponuję ideę Boga, który na pewien czas – na czas postępującego kosmicznego procesu – zrzekł się wszelkiej władzy ingerowania w fizyczny przebieg spraw świata (...)”³²⁵.

Skrytość Boga wyrażana jest często terminem *milczenie Boga*. Świat – zwłaszcza dla człowieka współczesnego – zdaje się być rzeczywistością, która przemawia w sposób apodyktyczny, bezkompromisowy, hałaśliwy, nie dopuszczając innych głosów, innej rzeczywistości. Stąd odmowa istnienia Bogu, którego głos jest słaby, niesłyszalny, który nie przemawia już jak niegdyś, który milczy, być może nie istnieje albo jest obojętnym na los człowieka. Milczenie nie jest jednak tym samym co nieobecność: „Czym innym jest jednak „Bóg który milczy”. Świat milczącego Boga łatwo pomylić z ciszą nicości. Łatwo też pomylić „Boże milczenie” z nieistnieniem Boga. (...) To wielce kłopotliwe milczenie często wytrąca człowieka z równowagi. Skoro Bóg nie tylko nie staje się rezultatem dowodu, ale też „milczy”, to pozostaje jedyny wniosek – odmowa uznania istnie Boga”³²⁶.

Nie jest to jedyny możliwy wniosek. Bowiem świadomość religijna milczeniu Boga można przypisać jakąś istotną rację, przede wszystkim zaś nie należy zapominać o prostym zgoła fakcie: „To znaczy, „niemówienie” nie jest wcale milczeniem. Bóg milczy, co wcale nie znaczy „nie mówi”, „ani nie ma nic do powiedzenia”. Odwrotnie, milczenie to jest niezwykle wymowne, stając się naszą drogą do prawdy”³²⁷.

Jakie są zatem powody dla których Bóg nie przemawia do człowieka *głosem potężnym i donośnym*? Najważniejszym z nich jest – jak podkreślają teolodzy – kondycja człowieka, który w obecnej naturze, nie byłby w stanie zrozumieć Boskich słów, ale i więcej, nie byłby w stanie znieść nadmiaru rzeczywistości odsłaniającego się Boga, niezależnie czy byłoby to

³²⁵ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, tł. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 43.

³²⁶ M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 218.

³²⁷ Tamże, s. 221.

odślonięcie przez „mowę”, czy poprzez widzenie *niejako twarzą w Twarz*. Inaczej mówiąc; milczenie czy skrytość Boga jest doskonałą metaforą Jego absolutności, świętości:

Milczeniu Boga, podobnie jak milczenie człowieka w spotkaniu z Bogiem i Jego blaskiem, zagraża to, że zostanie zrozumiane jako niemoc Boga i przemilczenie Boga przez człowieka. Lecz spotkanie w milczeniu z jednej strony chroni skończoną siłą rozumienia człowieka, zapobiegając w ten sposób utonięciu człowieka na sposób kropli znikającej w morzu nieskończoności. Z drugiej strony umożliwia ono pojęcie absolutności Boga, którego istnienie i relacja do skończoności człowieka są niezgłębione. Człowiek stojący wobec tajemnicy Jego obecności i świata w ogóle widzi więc, że dialektyka mówienia i milczenia jest konstytutywną cechą filozoficznego myślenia o Bogu³²⁸.

Z punktu widzenia człowieka religijnego, skrytość Boga, zdaje się być korzystna z jeszcze jednego powodu. Oto człowiek religijny nie poszukuje widzenia czegoś, czy raczej Kogoś, kto sam ze swej istoty jest niewidzialny, jest poza kategorią naoczności. Obecność nie zawsze oznacza naoczność, zawsze towarzyszy jej tajemnica, jakaś epistemologiczna nieprzenikalność, która zarazem chroni ją przed obiektywizacją: „Obecność, tak jak tajemnica, nie może być poznana jasno i wyraźnie, gdyż należy do sfery metaproblematycznej. Dlatego, jako nienależąca do świata przedmiotów, obecność ani nie może być posiadana, ani nie daje się scharakteryzować”³²⁹.

Bóg skrywa swoją istnienie za zasłoną bytów skończonych, ale bynajmniej nie skrywa całkowicie swojej obecności. *Homo religiosus* poszukuje tej obecności bardziej niż pewności wiedzy na temat istoty i istnienia Boga. To balansowanie między biegunami obecności i skrytością Boga należy do specyfiki egzystencji religijnej:

Wiedza, która jest niewiedzą; bliskość, która się oddala, obecność, która się uchyla...czujemy, że to musi tak właśnie być, gdyż On jest Bogiem. Jakiś przymus w tym wszystkim; delikatna i potężna siła, z jaką narzuca się On uczuciu – oto jest Żywy Bóg. Napiera na nas, odsłania się... przenika wszystko... jest prawdziwą Rzeczywistością – i właśnie dlatego, że tym wszystkim jest, jest daleki. Dlaczego? Gdyż przesłania Go nam nasza skończoność. To my sami jesteśmy powodem tej chwiejności poznania, tego „i tak i nie”, to my zasłaniamy Objawionego. (...) Nasze oczy nie tylko nie wytrzymują nieskończonej intensywności Jego Bytu, ale ponadto opanowane są przez złą wolę, brak koncentracji, patrzą nie tam, gdzie trzeba³³⁰.

³²⁸ N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne* (Podręcznik Teologii Katolickiej, 2), tł. Poznań 2004, s. 35; „Milczenie w ścisłym znaczeniu oznacza też niepoznawalność. Absolut jako Wielkie Milczenie jest nieosiągalny na drodze intelektualnej, ani na drodze słowa. Jest On Niewysłowny, Niewyraźalny, Niewytłumaczalny, poza zasięgiem słowa, poza zdaniem, poza językiem; jest wcześniejszy niż słowo. Dostępny jest jako Milczenie i poprzez milczenie istoty ludzkiej, która jest w Nim zanurzona: *Deum tacendo cognoscimus*. Również i kult Bogu powinniśmy oddawać przez milczenie. Toteż filozofia musi się posłużyć pojęciami „milczeniowymi”. O Bogu mówi „metafizyka milczenia” (C. S. Bartnik, *Dotknąć Boga Żywego. Różne szkice teologiczne*, [Dziela zebrane, 35], Lublin 2004, s. 34).

³²⁹ A. Gielarowski, dz. cyt., s. 282-283.

³³⁰ R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 83.

Bóg nie zawsze pozostaje w ukryciu, odsłania się w kluczowych momentach, w granicach naszej skończoności, lecz przede wszystkim w horyzoncie własnej woli, stąd też poczucie bliskości i oddalenia Boga, nieuchronne a zarazem dające możliwość wiary religijnej, zawierającej oprócz tego co pewne, momenty częściowego zawieszenia, dramatyczności, niepewności, nierozstrzygalności, co z punktu widzenia rozwoju człowieka jako takiego ma znaczenie fundamentalne. Egzystencja na poziomie świadomości dziecka potrzebuje obrazów, dojrzała egzystencja wzrasta dzięki wierze, która nie opiera się nie na widzeniu, lecz na tajemniczym, a zarazem rzeczywistym poczuciu obecności *Tego, co Niewysłowione*.

4.4. *Capax Dei*

Słuszne skądinąd wydaje się założenie, iż musi istnieć jakiś warunek umożliwiający uchwycenie owej obecności Boga, zwłaszcza obecności jako bycia „dla”. Warunek ten w antropologii chrześcijańskiej określany jest jako *capax Dei*, otwartość czy też ukierunkowanie na Boga. *Capax Dei* jako powszechny i niezbywalny element kondycji ludzkiej, został chyba najsubtelniej wyrażony w słynnych słowach Augustyna z Hippony, który pisze: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³³¹. Na czym owo skierowanie miałyby dokładnie polegać?:

Przede wszystkim na zdolności do szukania Boga, poznawania Go i miłowania, ostatecznie zaś na powołaniu, aby coraz bardziej miłując Go i poznając podążać za Nim do miejsca, które mistycy określają jako trzecie niebo, obłok niewiedzy lub królewska komnata. Człowiek jest otwarty na Boga po to, by móc przylgnąć do Niego i ujrzeć Jego oblicze. Według Bernarda, wielkość i wyjątkowość człowieka wyraża się w dużo większym stopniu właśnie w tym mistycznym powołaniu, niż w czymkolwiek innym. Jako *capax Dei* każdy człowiek jest w głębi swej natury wezwany by zobaczyć to, co ujrział Mojżesz wchodząc w obłok skrywający Boga, usłyszeć to, czego dowiedział się św. Paweł porwany do trzeciego nieba, i doświadczyć tego, co przeżył Bernard wchodząc do królewskiej komnaty swego Oblubieńca. Tylko odpowiadając na to powołanie możemy spełnić najgłębsze pragnienie naszej natury, w pełni być sobą, w pełni realizować nasze odwieczne przeznaczenie³³².

Prymat objawienia względem odpowiedzi człowieka w wierze i religii, nie podlega wątpliwości – przynajmniej dla człowieka wierzącego. To Bóg uczynił niejako pierwszy krok

³³¹ Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 25.

³³² R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda Clairvaux*, Poznań 2011, s. 11.

w stronę ludzkości, mówiąc co nieco o sobie. Nie mniej po stronie człowieka, konieczne jest również pewne minimum zdolności do przyjęcia Boskiego gestu odsłonięcia poprzez słowo i zapośredniczone w nim wydarzenie spotkania. Eric Lionel Mascall pisze tak oto:

(...) kiedy Bóg się nam objawia, udziela nam wraz z objawieniem mocy do Jego rozpoznania i zrozumienia, to musielibyśmy znowu stanąć na stanowisku, iż nawet w takim przypadku umysł ludzki musi mieć naturalną zdolność do otrzymania tego rodzaju mocy. Tak czy inaczej to, co skończone, musi być *capax infiniti*. O ile w naturze ludzkiej nie tkwi jakiś *Anknüpfungspunkt*, choćby najmniejszy, między Bogiem a człowiekiem, o ile człowiek nie posiada z natury pewnej *potentia oboedientialis*, jakiejś wrażliwości, choćby najsłabszej, na to, co nadprzyrodzone, Bóg nie będzie zdolny do porozumienia się z człowiekiem, ponieważ nawet gdyby Bóg, przemówił człowiek nie potrafiłby Go usłyszeć³³³.

Otwartość jako taka nie jest tylko naddatkiem, bez którego człowiek mógłby sobie doskonale poradzić w świecie. Bez niej człowiek jako istota skończona, krucha w swym istnieniu, egzystencjalnie zależna od innych bytów, a ostatecznie zależna od Bytu Najwyższego – i to właściwie we wszystkim – nie byłby w stanie przeżyć chwili, co dopiero mówić o zmaganiu człowieka z własną historią, długą, pełną trudów, obfitującą w momenty krytyczne. Józef Krasieński pisze o owej konieczności otwartości bytu ludzkiego tak oto:

Pierwotnym i zasadniczym przeżyciem człowieka jest doświadczenie własnej egzystencjalnej niewystarczalności i niepełności istnienia. Język filozoficzny określa to doświadczeniem przygodności bytowej. Człowiek wie i odczuwa nieustannie, że nie jest panem swojej egzystencji, że ona nie zależy całkowicie od niego. Ma poczucie uczestnictwa w istnieniu, ale nie bycia istnieniem. (...) To doświadczenie kruchości, własnej niewystarczalności, przygodności istnienia prowadzi człowieka w kierunku przekroczenia tych ograniczeń i odnalezienia dobra, mocy i innych wartości, które nadałyby sens jego egzystencji niepełnej, kruchej, podlegającej ustawicznym zmianom. Człowiek dąży do szczęścia pełnego, niezmaconego, pragnie, by jego osobowe życie było dopełnione przez mocne, transcendentne „Ty”. Ta otwartość człowieka na Byt Transcendentny to istotna podstawa religii i religijności³³⁴.

Owej niewystarczalności bytu ludzkiego – jak również w owej niedostateczność, kruchości wszystkiego co może stanowić ewentualne oparcie dla egzystencji – przypisywany jest głęboki zamysł samego Boga. Niewystarczalność człowieka i świata który go otacza, odsyła go ku Bytowi, który jako jedyny, nie tylko jest w swym istnieniu autarkiczny, ale który również z tej pełni, doskonałości dobra, może udzielić coś tej egzystencji, temu jestestwu, które w akcie wiary przenikniętym pokorą, tj. prawdą o własnej kondycji, przybliży się ku Niemu jako Najwyższemu Dobru. Referując myśl Nicolasa Malebrancha Leszek Łysień pisze

³³³ E. L. Mascall, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 177.

³³⁴ J. Krasieński, dz. cyt., s. 100-101.

tak oto: „Fundamentalne skłonności stworzeń muszą odpowiadać woli i intencjom Stwórcy. W związku z tym Bóg, zaszczylił w stworzeniach duchowych zasadniczą skłonność ku sobie samemu. Dlatego żadne dobro skończone nie jest w stanie zaspokoić pragnienia stworzenia, które jest skierowane ku Dobru samemu”³³⁵.

4.5. Człowiek szukający Boga – *quaerere Deum*

Capax Dei jako otwartość bytu ludzkiego na Boga, to element pasywny kondycji człowieka, pewna potencjalność, która domaga się jednak aktualizacji poprzez akt religijny, obojętnie czy jest to akt wiary, nadziei, miłości, modlitwy itd.. Wszystkie owe akty są zasadniczo wyrazem tego, co w antropologii chrześcijańskiej nazywano *quaerere Deum*, tj. *poszukiwaniem Boga*:

Poszukiwanie Boga (*quaerere Deum*) towarzyszy człowiekowi od zawsze. Tradycja chrześcijańska, podobnie jak starożytne wierzenia i filozofia pogańska, zagadnienie *quaerere Deum* uczyniła istotnym elementem swojego zainteresowania już od czasów pierwszych Ojców Kościoła. Dla pierwszych chrześcijan, poszukiwanie Boga, miało niekiedy sens dosłowny, gdyż poszukiwali oni znaków jego nadejścia, poszukiwanie było wtedy czuwaniem pełnym niecierpliwości, pełnym dynamizmu, czasem świętych czynów, oczekiwaniem rychłej paruzji³³⁶.

Postacią, która w sposób doskonały – również poprzez własne życiowe doświadczenie – wyraziła ideał poszukiwania Boga, był niewątpliwie Św. Augustyn. Poszukiwał on Boga przede wszystkim na podstawie *auctoritas et ratio*, wiary i rozumu, przestrzenią poszukiwania było jego własne wnętrze, dusza ludzka jako właściwy świat Boga:

Augustyn postrzega człowieka jako *niespokojne serce*, które nie jest w stanie osiągnąć utęsknionego pokoju ani w świecie, ani w sobie samym, lecz jedynie w Bogu: „Inquietum est cornrostrum, donec requiescat in te”. Znalazienie samemu pokoju (...) przekracza skończone możliwości człowieka. Właściwe mu *niepewność* i *slabość* pozwalają jedynie na *uznanie własnej niemocy i poszukiwanie prawdy*, która budzi w człowieku nieskończoną tęsknotę i zachęca do szukania. Tak *poszukiwanie*, jak również odnajdywanie Boga należy rozumieć jako niewytłumaczalne wydarzenia. Bóg sam jest przedmiotem wiary jako Ten, który pobudza do szukania (*tu excitas*) i objawia siebie we wtargnięciu wieczności w czas³³⁷.

Poszukiwanie jest przede wszystkim aktem właściwym człowiekowi, to on jest tym, który niejako *zagubił Boga*. Poszukiwanie to jednak musiałyby być z góry skazane na niepowodzenie, gdyby nie wspaniałomyślny, z gruntu niełatwy do wytłumaczenia, w każdym

³³⁵ L. Łysień, *Bóg, rozum, wiara. Problematyka filozofii Boga od Talesa z Miletu do G. W. F. Hegla*, Kraków 2003, s. 129.

³³⁶ S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, s. 16-18.

³³⁷ N. Fischer, dz. cyt., s. 412.

razie ostatecznie niepojmowalny gest Boga uprzedzającego swym „wyjściem” ku człowiekowi cały jego wysiłek, by móc się do Niego zbliżyć. Znalezienie tej obecności wynika ostatecznie z woli Boga, który niejako pozwala się znaleźć: „(...) człowiek może co prawda „szukać” Bożego oblicza, ale nie może zmusić Boga, by mu ukazał swe oblicze. Mówiąc za prorokiem: człowiek może poszukiwanego Boga doświadczyć jako „bardzo ukrytego”, stąd swe poszukiwania oblicza Bożego może wypowiedzieć słowami prośby: „Szukam, o Panie, Twojego oblicza; swego oblicz nie zakrywaj przede mną” (Ps. 27 [26]. 8-9)”³³⁸.

Istnieje również doniosła tradycja myślenia o Bogu, w której Bóg nie tylko pozwala się znaleźć, lecz przede wszystkim On sam jest Tym, który w sposób właściwy sobie poszukuje człowieka: „W religii judeo-chrześcijańskiej inicjatorem objawienia się Boga względem człowieka i Jego zamiarów jest Bóg – Jahwe. On pierwszy wychodzi z inicjatywą odkupienia i objawienia. To nie człowiek szuka Boga, ale Bóg szuka człowieka. Bóg daje się poznać człowiekowi wychodząc niejako poza własne misterium. W religiach Wschodu bardzo często obserwujemy sytuację odwrotną, tam człowiek szuka Boga. Bóstwo objawia tylko swoją boskość”³³⁹.

Zasadniczym instrumentem poszukiwania Boga jest ludzki umysł kontemplujący prawdę i byt (Augustyn), mówiąc inaczej dostrzegający obecność Boga w świecie przyrody oraz w głębi wnętrza człowieka. Nie mniej jak słusznie zauważa Henry Duméry: „Dusza religijna zmierza ku Bogu poprzez wiarę, wcale zaś nie poprzez dialektykę. Nie znaczy to, że wierzący nie ucieka się do rozlicznych i subtelnych rozumowań, o ile tylko zada sobie trud przemyślenia swojej wiary. Ta jednakże bytuje na płaszczyźnie głębszej niż wszelka refleksja, można więc ją uznać za zjawisko innego porządku”³⁴⁰.

Poszukiwanie Boga, kończy się spotkaniem, nie jest to spotkanie intelektualne, lecz osobowe, tj. totalne, angażujące całego człowieka: jego wolę pamięć i umysł a nawet ciało:

Spotkaniu intelektualnemu należy przeciwstawić osobowe i z tego względu nadprzyrodzone spotkanie człowieka z Bogiem. Jest ono nadprzyrodzone wtedy, gdy objawioną informację Boga uznajemy nie dla jej sensowności, odkrytej w rozumowaniu, lecz że objawił ją nieomylny i prawdomówny Bóg. Nasza decyzja opiera się wtedy nie na naszym rozumowaniu, lecz na autorytecie Boga, któremu ufamy i którego przyjmujemy w swej duszy opierając na Nim naszą decyzję i argumentację. Takie uznanie prawd objawionych jest nadprzyrodzonym aktem wiary, aktualizującym osobową obecność w nas Boga. Ta osobowa obecność w nas Boga, podobnie jak

³³⁸ R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 101.

³³⁹ S. Głaz, *Zagadnienie doświadczenia religijnego. Próba syntezy*, Kraków 1995, s. 179-180.

³⁴⁰ H. Duméry, *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tł. I. Kania, Kraków 1994, s. 40.

każda relacja między osobami, wyraża się np. właśnie w obecności, rozmowie, przyjaźni. Obecność Boga w duszy osoby ludzkiej nazywa się w języku teologicznym łaską, rozmowa ze względu na swą specyfikę została nazwana w teologii modlitwą, a przyjaźń duszy ludzkiej z Bogiem ma wymiar miłości³⁴¹.

4.6. Modlitwa jako poszukiwanie obecności Boga

Doświadczenie biegunowości – jak już podkreślono w tej pracy – jest czymś fundamentalny dla religii jako takiej; kluczową opozycję będą stanowić tym razem pojęcia obecności i skrytość Boga. Biegunowość ta w horyzoncie modlitwy jest bardzo dobrze widoczna, z jednej strony jako jeden z czynników określających charakter tego aktu, z drugiej strony jako sytuacja, która ma zostać – przynajmniej częściowo i czasowo – przekroczona w wydarzeniu spotkania z Istotą Najwyższą, albo mówiąc językiem samej religii, w modlitewnym obcowaniu z Bogiem:

Wszystko, co zachodzi między ludźmi, rozciąga się między dwoma biegunami – bliskości i oddalenia: odnajdywanie i strata, spełnienie i rezygnacja, miłość i wierność. Objawienie posłużyło się tymi biegunami życia jako parabolą, w której zamyka się informacja o tym, co zachodzi między Bogiem i człowiekiem. Tajemnica bliskości i obecności Boga przenika życie człowieka. Każdy z nas przekonuje się pewnego dnia, jakie to cudowne, gdy Bóg jest blisko, i jak ciężko jest człowiekowi, gdy On jest daleko. (...) Bo przecież nawet wtedy, gdy przytłacza nas pustka, a dusza z najwyższym trudem odnajduje słowa modlitwy, Bóg jest, i tylko dlatego trwamy, że On jest. (...) Bóg jest zawsze blisko nas, swoim bytem podtrzymuje nasz byt, przemawia do nas z głębi naszego sumienia. Ale widocznie tak już musi być, że w naszym stosunku do Boga oscylujemy między biegunami bliskości i oddalenia. Bliskość nas umacnia, oddalenie jest próbą³⁴².

W tradycji judeochrześcijańskiej modlitwie przypisywana, jest nie tylko funkcja czysto kultyczna (liturgia), czy pragmatyczna (uzyskanie łask), lecz również funkcja komunikacyjna; z komunią jako względnie trwałym zjednoczeniem osób włącznie. Modlitwa jako dialog *sensu stricto*, byłaby zatem najbardziej powszechnym, choć niejedynym sposobem realizacji funkcji komunii/komunikacji religii jako takiej.

Fenomen obecności, pojmowany jest zazwyczaj jako kluczowy element każdego rodzaju modlitwy, bądź jako jej źródło (w szczególności modlitwa mistyczna), bądź jako jej cel (w szczególności modlitwa kontemplacyjna)³⁴³. Ryszard Pankiewicz odnośnie kwestii tej

³⁴¹ Tamże, s. 142-143.

³⁴² R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 91.

³⁴³ „W modlitwie człowiek wypełnia swoje myśli i swoją wolę darem, którego pragnie, a którym jest obecność innej osoby. Obecność osoby dla osoby ma charakter zbawczy. Czym więc jest modlitwa, wie najlepiej ten, kto, pragnąc tej obecności całym sobą, szuka jej i o nią prosi. Modlitwa wydobywa się z pragnienia innej osobowej rzeczywistości, tej, do której człowiek należy, tak że kiedy oddala się od niej, przestaje być sobą. Daru, jakim jest obecność osoby, do której ukierunkowuje nas pragnienie, człowiek nie osiągnie inaczej, jak tylko szukając go i prosząc o niego” (S. Grygiel, dz. cyt., s 23).

pisze tak oto: „Szczególny przypadek języka religijnego stanowi niewątpliwie modlitwa, której istotnym elementem jest obecność (...) intencji do nawiązania przez jednostkę, względnie zbiorowość wewnętrznej łączności z bytem wyższym. (...)”³⁴⁴. Nieco dalej Pankiewicz dodaje: „W znaczeniu szerszym modlitwa oznacza wszelkie formy nawiązania kontaktu z siłami lub istotami nadprzyrodzonymi za pośrednictwem słów, gestów, dźwięków, myśli i czynów oraz różnego rodzaju symboli”³⁴⁵.

Biegunowość obecności i skrytości Boga jest sytuacją wyjściową, na której akt modlitwy jest ufundowany, tzn., oddalenie Boga czyni sensownym modlitwę jako komunikację, z drugiej strony bliskość Boga podtrzymuje podmiot religijny w akcie modlitwy. Zawiera się tutaj pewien istotny paradoks: otóż, modlitwa rodząc się ze skrytości Boga, z jego oddalenia, będąc podtrzymywaną przez Boga, przez Jego łaskę, niekiedy również przez jej mniej lub bardziej wyraźną świadomość, dąży do zniesienia tego napięcia, do przekroczenia owej biegunowości, do przebywania w *obliczu Boga*. Sama modlitwa nie posiada tej mocy, by owo przebywanie niejako *twarzą w twarz* z Bogiem mogło mieć charakter zupełny i nieodwracalny, tj. wieczny, nawet jeśli jest to modlitwa mistyczna, jednostce religijnej nie przypisuje się raczej zdolności osiągnięcia poprzez modlitwę ostatecznego zjednoczenia z Bóstwem, a to które ewentualnie osiąga jest w dodatku czasowo ograniczone a zatem względne.

Akt modlitwy zgodnie z istotową właściwością aktu religijnego jako takiego, dąży do ponownego ukonstytuowania więzi człowieka z Bogiem, oczywiście w granicach możliwości jakie daje egzystencja w porządku doczesnym. Wspomniany wyżej Ryszard Pankiewicz pisze: „Według św. Augustyna, który nawiązuje – pod wpływem wykładni Cycerona – do sformułowania Laktancjusza, wywodzącego łacińskie pojęcie *religio* od czasownika *religare* i rozumiejącego religie jako połączenie i związek z Bogiem, *religio* to ponowne związanie i zjednoczenie, czyli unia z jedynym wszechmocnym Bogiem (...). Podobnie zdaje się to ujmować św. Tomasz z Akwinu, który traktując modlitwę jako wznoszenie myśli ku Bogu (...) kładzie nacisk na istnienie bliskiej, osobowej więzi człowieka z Bogiem (...)”³⁴⁶.

W chrześcijaństwie modlitwa nie stanowi treści żadnego z tzw. „wielkich przykazań”, nie należy do dekalogu, nie jest też jedną z cnót kardynalnych. Jednak intuicja, która zrodziła się w kontekście tej tradycji traktując modlitwę jako akt o niezwyklej doniosłości dla podmiotu i jego życia religijnego. Modlitwa wynika tu nie tyle z przykazań, co z głębokich

³⁴⁴ R. Pankiewicz, dz. cyt., s. 110.

³⁴⁵ Tamże, s. 111-212.

³⁴⁶ Tamże, s. 251.

przeświadczeń i pragnień, wśród których najbardziej istotnym jest pragnienie przekroczenia owego dystansu dzielącego człowieka od Boga. Modlitwie przypisuje się – przynajmniej częściowo – właśnie ową zdolność czy funkcję: „W modlitwie, czyli w intymnym spotkaniu z Bogiem, bardzo wiele zależy od naszej inicjatywy, wytrwałości i mądrości. Mistycy chrześcijańscy nieraz i na różne sposoby wyrażali myśl, że Bóg jest nieskończenie blisko człowieka – człowiek natomiast jest na ogół nieskończenie daleko od Boga. By się doń zbliżyć, musi podjąć wysiłek modlitwy. Ów wysiłek tyleż z łaski, co z ludzkiej wolności i ze swobodnej decyzji człowieka”³⁴⁷.

Zdolność skracania owego dystansu pomiędzy Bóstwem a człowiekiem, względnie między tym co skończone i tym co nadprzyrodzone, może w istocie zostać przypisana każdej formie modlitwy, jedynym warunkiem w tym zakresie zdaje się być jej autentyczność: „Modlitwa jest nie tylko prośbą lub wysławianiem Boga. Jest także otwarciem się na obecność Bożą; relacją (...). Jest to spotkanie, podczas którego stajesz w obecności Bożej (...) w milczeniu, bez słowa, obecny dla Obecności”³⁴⁸.

Rozstrzygający jest tutaj fakt, iż każda forma modlitwy (prośba, dziękczynienie, uwielbienie, kontemplacja, modlitwa mistyczna) w ostateczności ma charakter dialogiczny, tzn. rozgrywa się między osobowym „ja” podmiotu modlitewnego i posiadającym ten sam osobowy status Boskim „Ty”; dąży tym samym do ustanowienia komunii osób, tj. dialogicznego „My”, bazując na wydarzeniu uprzedniej obecności jako wzajemności, dąży do jej podtrzymania, pogłębienia i umocnienia. Modlitwa zatem w swym bodaj najbardziej istotnym wymiarze, nie zawsze będąc komunikacją *sensu stricto* – może być bowiem milczeniem – ma prowadzić do swego idealnego skutku, do komunii, do zjednoczenia tego co uprzednio oddzielone (separacja poprzez akt stworzenia i upadek)³⁴⁹, a zarazem nadal pozostające w jakiejś formie wzajemności (np. poprzez immanentną obecność Boga w świecie, łaskę a także otwartość bytu ludzkiego):

Można zatem powiedzieć, że każdy dialog modlitewny może zaistnieć tylko na podłożu uprzedniego zjednoczenia, czyli spotkania Boga i człowieka w akcie stwórczym. Początkiem zaś tak rozumianej modlitwy jest ze strony człowieka pragnienie zjednoczenia z Bogiem, które faktycznie dokonuje się w każdej autentycznej modlitwie. Chociażby więc mogło się wydawać, że przez modlitwę szuka się obecności Boga oraz zjednoczenia z Nim, to jednak to poszukiwanie i pragnienie zjednoczenia zakłada, że Bóg i człowiek już wcześniej spotkali się

³⁴⁷ K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 190.

³⁴⁸ J. Gauthier, dz. cyt., s. 27; Zob. A. Marchetti, dz. cyt., s. 96-98.

³⁴⁹ Zob. P. Ricoeur, *Przemysłość Stworzenie*, [w:] *Mysleć biblijnie...*, s. 62-70.

i zjednoczyli ze sobą. Dzięki temu, prowadząc modlitewny dialog, człowiek żyje już tym, do czego w modlitwie dąży³⁵⁰.

Jak zauważył Maurice Nédoncelle dialogiem modlitewnym rządzą prawa częściowo analogiczne do tych, które są obecne w dialogu międzyludzkim, podstawowym zaś prawem jest to, że to co dla siebie uprzednio odległe, obce, dzięki modlitewnemu dialogowi staje się bliższe, niejako oswojone, wzajemne. Dialogiczne „My” oznacza ostatecznie postawienie własnej *obecności wobec Obecności*, dlatego też swoistym postulatem pragmatycznym jest podejmowanie aktu modlitwy od nakierowania uwagi na obecność właściwego przedmiotu intencjonalnego tego aktu: „Pierwszym aktem samejże modlitwy jest: postawienie się w obecności Bożej. Nie tylko modlitwa, o której tu mówimy, to jest rozpamiętywanie, ale całe życie nasze, które z przyrodzonego powinno stać się nadprzyrodzonym, zależy najwięcej od tego postawienia się w obecności Boga; bo ono stawia nas wobec Tego, który jedynie może nam dać to życie nadprzyrodzone. (...) To postawienie siebie w obecności Boga powinno być żywe, a nie myślnie tylko, teoretyczne, oderwane”³⁵¹.

Obecność Boga uchwytywana jest w *poczuciu* jako kategorii epistemologicznej, oznaczającej ponadracjonalny wgląd, intuicję, nie zaś przeżycie czysto emocjonalne: „Na modlitwie człowiek pragnie w jakiś sposób doświadczać Boga, tzn. posiadać jakieś znaki świadczące o tym, że do spotkania doszło. (...) Zwykle Bóg ofiaruje wierzącemu obiektywne i subiektywne znaki, które tworzą doświadczenie: odpowiednie środowisko modlitwy, jakaś myśl, uczucie, poczucie harmonii. (...) można powiedzieć, że każdy wierzący posiada jakieś doświadczenie obecności Boga na modlitwie. Trzeba jednak rozumieć, że doświadczenie nie jest równoznaczne ze spotkaniem, ale jest subiektywnym odbiorem spotkania”³⁵².

Pragnienie doświadczenia obecności Boga na modlitwie znajduje swoje wyraźne odbicie w języku samej modlitwy, w postaci licznych antropologizmów: „Bóg i człowiek są związani ze sobą – pisze Laplace. Czyż można się dziwić temu, że modlitwa, która chce się zwracać do Boga, używa antropomorficznego języka i odwołuje się do najgłębszych struktur istoty ludzkiej?”³⁵³.

Uprzywilejowaną formą modlitwy, jako aktu odnoszącego się do obecności Boga, stanowi przede wszystkim modlitwa kontemplacyjna, dla której uchwycenie obecności Boga jest zadaniem zgoła najbardziej właściwym, choć nie jedynym. Obecność jest niejako osią modlitwy kontemplacyjnej: „Kontemplacja jest pewnym rodzajem modlitwy, stanowi

³⁵⁰ J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 66.

³⁵¹ P. Semenko, *O modlitwie*, Kraków 2006, s. 96.

³⁵² J. Gogoła, *Od Objawienia...*, s. 265.

³⁵³ J. Laplace, dz. cyt., s. 35-36.

doświadczalne odczucie obecności Boga. Gdy modlitwa staje się coraz bardziej kontemplatywna, podlega procesowi uproszczenia. Przestaje być ciągłym mówieniem o Bogu i do Boga, analizowaniem tajemnic wiary i Objawienia, szukaniem mądrych refleksji, a staje się coraz bardziej słuchaniem Boga, intuicyjnym wnikaniem w Jego tajemnicę, częstym trwaniem w Jego obecności niosącej wewnętrzny pokój, moc, światło”³⁵⁴.

Jak już powiedziano, modlitwa kontemplacyjna jest raczej poszukiwaniem obecności Boga niż aktem, który wyrasta z doświadczenia tej obecności. Obecność Boga jest w niej raczej celem modlitwy niż źródłem, z którego ona generuje. Inaczej rzecz ma się w przypadku tzw. modlitwy mistycznej, w której obecność Boga dla świadomości modlitewnej jest źródłem modlitwy, gdyż w niej obecność Boga manifestuje się w sposób możliwie najpełniejszy dla skończonego podmiotu religijnego partycypującego w porządku doczesności. W modlitwie mistycznej, to co uprzednio oddzielało świadomość religijną od Boga przynajmniej na moment zostaje zniesione, względnie osłabione w stopniu do tej pory nie dostępnym, dystans między tym co naturalne, a tym co nadprzyrodzone zostaje pomniejszony, pojawia się doskonała pewność, że Ten z którym świadomość modlitewna obcuje nie tylko istnieje, ale jest właśnie obecnością jako *troską, byciem dla*:

Istniejąca dotąd ściana została zburzona. Mówiąc językiem psychologii, uznajemy Boga za coś tak zwykłego, jak wszystko, łącznie z nami samymi, w najwyższej pewności i najsilniejszym poruszeniu: w przestrzeni świadomości, w formie wyobrażenia lub myśli. Owa myśl o Bogu ogarnia nas, skłania do miłości, nawołuje do określonego czynu. W doświadczeniu, o jakim mówimy, opadają granice tego, co może być pomyślane, i pojawia się bezpośrednie postrzeganie. Ten, kto tego doświadcza, może być najpierw zakłopotany. Czuje się poruszony w zupełnie nowy sposób, postawiony w stan, jakiego dotąd nie znał. Jednak jego wnętrze przeczuwa: „To jest Bóg” albo przynajmniej: „To ma coś wspólnego z Bogiem”³⁵⁵.

Należy dodać, że obecność Boga w przeciwieństwie do obecności człowieka dla człowieka jako bytu cielesnego wykracza poza kategorię czasu i przestrzeni. W akcie modlitwy, zwłaszcza jeśli jest to kontemplacja, konstytuuje się pewnego rodzaju ustosunkowanie, relacja którą można określić mianem „przestrzeni modlitwy”, jest to jednak przestrzeń ściśle rzecz ujmując międzypersonalna, nie związana z żadną materialnością:

Przestrzeń nie istnieje również sama z siebie, jak przestrzeń cielesna, w której znajdują się rzeczy, albo jak przestrzeń świadomości, w której znajdują się wyobrażenia, lecz powstaje dopiero w obliczu Boga. Przypomina trochę przestrzeń, w jakiej znajduje się dwoje ludzi, skoro tylko stają oni naprzeciw siebie w autentycznym stosunku ja – ty; powstaje i znika wraz z szacunkiem albo czcią, albo miłością (...). To, że Bóg

³⁵⁴ S. Głaz, dz. cyt., s. 221.

³⁵⁵ R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 164,

przyszedł, że jest przy człowieku, że z miłością zwraca się do niego oraz że człowiek stoi w obliczu Boga i zwraca się do Niego z wiarą, jest właśnie ową świętą przestrzenią³⁵⁶.

Marian Zawada dodaje: „Do istoty modlitwy chrześcijańskiej należy nie tylko modlić się do Boga, co w Bogu. Modlitwa *do* Boga oznacza stać w oddali, daleko od Niego, dystans. Chrześcijanin przekracza tradycję starotestamentalną, która skupia się na modlitewnej postawie „stania przed Bogiem”, z metaforą stania twarz a w Twarz (...)”³⁵⁷.

Jak już wspomniano, nie możliwe jest i z goła niepożądane całkowite i trwałe porzucenie użycia kategorii antropologicznych w akcie modlitwy; i tak np. używa się tu biblijnego określenia *oblicze Boga*, modlić się, to tyle co stanąć w *obliczu Boga*, to *obecność wobec Obecności*: „Jest to ten Bóg, do którego kieruje się modlitwa. Na określenie tego związku Pismo Święte ma pewne bardzo piękne wyrażenie; mówi o „obliczu Boga”³⁵⁸.

4.7. *Homo orans jako człowiek szukający Boga*

Wbrew temu, co można by pochopnie sądzić, religia nie jest relacją, rzec by, jednokierunkową, lecz posiada charakter zdecydowanie dwukierunkowy, tzn. jest zarówno tym co człowiek czyni z doświadczeniem obecnością Boga³⁵⁹, jak również tym, co Bóg czyni dla człowieka. Człowiek w swej egzystencji religijnej wychodzi niejako ku Bogu, ale jest to możliwe tylko dlatego, że to Bóg uprzednio i nieustannie wychodzi ku człowiekowi. Romano Guardini o kwestii tej pisze tak oto:

Powiedzieliśmy już, że byt stworzony nie jest czymś skończonym, lecz znajduje się w ruchu. Istota stworzona istnieje w ten sposób, że idzie ku Bogu i staje się tym bardziej rzeczywista, im bliżej do niego dotrze... Tę tajemnicę naszego bytu można też wyrazić w sposób następujący: istota stworzona istnieje dlatego, że Bóg idzie do niej. Bóg, który króluje w niedostępnej światłości, pragnie się objawić i obdarować nas sobą z miłości. I dlatego stwarza człowieka niejako w oddaleniu od siebie jako cel swoich pragnień, jako miejsce, do którego może przybyć. Być celem Bożej miłości, to początek rzeczywistego bytu człowieka. Rzeczywistość ta rozwija się i dopełnia, kiedy Bóg przychodzi do człowieka i zostaje przez niego przyjęty, ugoszczony³⁶⁰.

Ta obustronnie rozwijana dynamika znajduje swój – niejako modelowy wyraz – w fakcie wzajemnego poszukiwania Boga i człowieka; *człowiek poszukuje Boga i Bóg poszukuje człowieka*. Przede wszystkim jest to wzajemne poszukiwanie obecności, zaś

³⁵⁶ Tamże, s. 91.

³⁵⁷ M. Zawada, *Ogrody rozmodlenia*, Kraków 2008, s. 350.

³⁵⁸ R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 95.

³⁵⁹ „Religia jest tym, co człowiek robi z obecnością Boga. A duch Boży jest obecny zawsze, kiedy tylko chcemy go przyjąć. To prawda, że w naszych czasach Bóg ukrywa swoje oblicze, ale ukrywa się, ponieważ Go unikamy” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 9); Oraz: „(...) pobożność jest życiem zgodnym z obecnością Boga” (Tenże, *Człowiek nie jest sam...*, s. 239).

³⁶⁰ R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 131.

fundamentalnym aktem religijnym wyrażającym ową rzeczywistość wzajemnego poszukiwania obecności, jest akt modlitwy.

4.8. Skrytość Boga jako próba dla świadomości modlitewnej

Wydaje się również niemożliwe definitywne rozstrzygnięcie kwestii: co z punktu widzenia konkretnej egzystencji religijnej będzie miało w ostatecznym rozrachunku bardziej doniosłe konsekwencje; obecność czy skrytość Boga. Niekiedy jednak skrytość czy nieobecność Boga – na zasadzie paradoksu – manifestuje się bardziej wyraźnie niż sama Jego obecność; co ciekawe dotyczy to nie tylko jednostek – rzecz by – o przeciętnie rozbudzonej religijności, lecz bardzo często jest udziałem ludzi wybitnie religijnych, mistyków, świętych: „Mistyk jest jednak również często samotny w obliczu Boga, w obliczu niekiedy natarczywie i boleśnie przeżywanego nieobecności Boga. Przeżywa przecież nie tylko pewność jego obecności, ale często wątpliwości dotyczące autentyczności tego, co dane mu było doświadczyć. (...) Życie mistyka to życie na krawędzi – pomiędzy pełnią a pustką, Bogiem a nicością”³⁶¹. Doświadczenie to interpretowane jest w kategorii swoistej próby religijnej, której zadaniem jest nie tylko weryfikacja aktualnej duchowej kondycji konkretnego *homo religiosus*, lecz również jego udoskonalenie:

Czasem jest tak, jakby Boga rzeczywiście nie było i jakby na zdrowy rozum należało skończyć nie tylko z modlitwą, ale i z wiarą; a tymczasem chodzi tu o próbę wiary, bo przecież „pełne są niebiosa i ziemia chwały Jego”, jak mówią słowa hymnu pochwalnego *Sanctus*. Wszak przyrzeczono wierzącemu, że Bóg istnieje dla niego nie tylko tak, jak dla drzewa czy kamienia, lecz w szczególny sposób, „przy nim”, ponieważ go kocha. Tylko że ziemia jest miejscem zakrycia, a jedną z najgłębszych zasłon, jakie mogą się rozścielić przed Bogiem, jest nie odczuwanie Jego bliskości³⁶².

Kluczowe jest tutaj nie tyle pytanie o istnienie Boga, co raczej kwestia niemożliwości uczynienia zadość poszerzonemu do granic pragnieniu, by Bóg był właśnie <<tu oto>>, dla tej konkretnej świadomości modlitewnej. W tym granicznym doświadczeniu wyraża się pewna ogólna prawda, istotna dla każdej jednostki religijnej, nie tylko tej mistycznie zdeterminowanej: „Nawet najgłębsza i najbardziej autentyczna wiara w Boga (...) nie daje człowiekowi absolutnej pewności, że Bóg rzeczywiście istnieje. Wierzący jednak, pytając o prawomocność swej wiary, poszukuje nie tyle pewności istnienia Boga, co doświadczenia Jego obecności, więcej – intymnego i nieutralnego zjednoczenia z Nim”³⁶³.

³⁶¹ I. Ziemiński, *Widzący Boga. Filozoficzne aspekty doświadczeń mistycznych*, „Znak” 1994 nr 12, s. 39.

³⁶² R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 105-106.

³⁶³ I. Ziemiński, dz. cyt., s. 24.

4.9. Prymat obecności względem istnienia i istoty

W myśli Abrahama Joshuy Heschela natrafiamy na podstawowe rozróżnienie dwóch paradygmatów, czy dwóch stylów uprawiania refleksji religijnej oraz namysłu nad samą religią. W pierwszym paradygmacie – wywodzącym się wprost ze świata helleńskiego – poszukuje się przede wszystkim istoty i istnienia Boga. W drugiej optyce – ufundowanej na objawieniu biblijnym – kluczową dla myślenia religijnego i myślenia o religii jest przede wszystkim kategoria obecności Boga. Heschel w namyśle o Bogu i religii postuluje uznanie prymatu kategorii obecności (i w ogóle kategorii zaczerpniętych z Biblii) przed refleksją na temat istnienia czy istoty Boga. Adekwatne, prawdziwie religijne, nieredukcjonistyczne myślenie o Bogu Heschel proponuje zaczynać właśnie od kategorii obecności Boga czyli od *tego, co niewysłowione*. Heschel pisze: „Myśląc na poziomie „tego, co niewysłowione”, nie rozpoczynamy od uprzednio przyjętej idei najwyższego bytu, próbując upewnić się, czy On istnieje w rzeczywistości, w taki sposób jak istnieje On w naszych umysłach. Świadomość, która odsłania istnienie najwyższego bytu, jest świadomością rzeczywistości, świadomością boskiej obecności. Znacznie wcześniej, zanim osiągniemy wiedzę o Jego istocie, posiadamy już intuicję boskiej obecności”³⁶⁴. Punkt wyjścia jest zatem przedracjonalny, myślenie i mówienie o Bogu rozpoczyna się od swoistego wglądu, *poczucia tego, co niewysłowione*, w którym kluczowe nie jest istnienie (jako kategoria ontologiczna) czy istota, ale obecność Boga, żywa „odczuwalna”, choć niemożliwa zarazem do wysłowienia.

Z prymatu obecności względem istoty i istnienia Boga w aspekcie egzystencji religijnej wynika bardzo konkretny postulat dla tegoż życia: postulat *przyzywania/szukania* Boga, przed szukaniem wiedzy o Bogu. Heschel w jednym ze swych fundamentalnych dzieł zatytułowanym „Bóg szukający człowieka”, stawia pytanie, o prawomocność i możliwość samego poszukiwania obecności Boga: „Czy zgodne z duchem judaizmu pozostaje twierdzenie, iż człowiek musi poszukiwać bliskości Boga, i że jeśli Go nie poszukuje, nie uda mu się Go odnaleźć? Czy mamy możliwość pogłębienia naszej wrażliwości wobec Boga i poczucia bliskiej Jego obecności?”³⁶⁵.

Heschel jako myśliciel religijny odpowiada rzecz jasna twierdząco, wskazuje przy tym jednocześnie na charakter tego poszukiwania – nie może ono polegać jedynie na spekulacji intelektualnej, co więcej nie może też być li tylko wypełnieniem prawa religijnego – poszukiwanie Boga polega raczej na: „(...) bezpośrednim zwróceniu się do Boga, aby być

³⁶⁴ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 61.

³⁶⁵ Tenże, *Bóg szukający człowieka...*, s. 37.

blisko Niego; to raczej pragnienie [uzyskania] pewnego doświadczenia niż poszukiwanie wiedzy. Poszukiwanie Boga zakłada fakt przestrzegania Jego przykazań, ale jest czymś więcej. „Zwracajcie się do Pana i mocy Jego, szukajcie oblicza Jego bez ustanku” (PS 105, 4). Oczywiście, modlitwa to nie tylko szukanie *pomocy*, to również poszukiwanie Boga”³⁶⁶.

Zatem poszukiwanie Boga jako integralny akt ludzkiego bytu, tj. całego jestestwa *homo religiosus*, nie tylko jego dyskursywnych władz poznawczych, jest aktem który wyraża się najpełniej w modlitwie.

4.10. Sposób rozumienia kategorii obecności w kontekście aktu modlitwy

Obecność jako podstawowy fenomen rzeczywistości międzyosobowej posiada charakter trudny, czy wręcz niemożliwy do ścisłego zdefiniowania. Fakt ten można by wyrazić paradoksalnym względem niej pojęciem skrytości, czy tajemniczości, *enigmy obecności*. Nie oznacza to jednak, że nie możemy w jakimś stopniu próbować przybliżyć samo to pojęcie.

I tak np. Abraham Joshua Heschel mówiąc o obecności – nie próbując bynajmniej podawać jej definicji *sensu stricto* – wskazuje jedynie na jej *donację*, tj. sposób dania, manifestację, oraz na jej fundamentalne znaczenie dla egzystencji religijnej.

I tak od strony podmiotu obecność dana jest w tzw. *poczuciu*, konkretnie *poczuciu tego, co niewysłowione*, które jest pewnego rodzaju względem, intuicją. Patrząc z kolei od strony „przedmiotu”, obecność dana jest właśnie jako: *to, co niewysłowione* (*chwała, wzniosłość, majestat, cudowność*).

Oprócz wspomnianego prymatu obecności względem istnienia dla świadomości religijnej, u Heschela wyraźny jest ponadto prymat tego co czasowe (wydarzeniowe), względem kategorii przestrzeni. Obecność manifestuje się najskuteczniej w czasie, dopiero wtórnie w przestrzeni: „Rzeczy stworzone skrywają swego Stwórcę. To w wymiarze czasu człowiek spotyka Boga i staje się świadomy tego, że każda chwila jest aktem stworzenia, otwarciem nowych dróg do ostatecznych spełnień. Czas jest obecnością Boga w świecie przestrzeni – to w obrębie czasu jesteśmy zdolni odczuwać jedność wszystkich bytów. (...) Obecna chwila istnieje, ponieważ Bóg jest obecny”³⁶⁷. Czas w odniesieniu do tego co duchowe, jest w optyce Heschela kategorią zdecydowanie bardziej adekwatną niż przestrzeń. Przestrzeń wiąże się nieuchronnie z uprzedmiotawianiem, czas z kolei jest bliższy intuicji trudnej do uchwycenia obecności Boga i człowieka.

³⁶⁶ Tamże, s. 40.

³⁶⁷ Tenże, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przeł. H. Halkowski, Gdańsk 1994, s. 84.

Pomimo tego rozróżnienia, dla wyżej wspomniane filozofa, faktem pozostaje, iż to właśnie w przestrzeni *człowiek pobożny*, poszukuje i napotyka ślady obecności Boga, dostrzegając w niej: *wzniosłość, cudowność, tajemnicę, majestat, chwałę*. Heschel pyta zatem: „Jak odnaleźć drogę do obecności Boga, poznając świat tu i teraz? By pojąć odpowiedź, jaką daje nam Biblia, musimy ustalić, co rozumiemy poprzez „świat”, i ogarnąć kategorie, w których Biblia ów świat postrzega: *wzniosłość, cudowność, tajemnicę, bojaźń i chwałę*”³⁶⁸.

Szczególny status ma tutaj kategoria *chwały*: „Chwała jest obecnością, a nie istotą Boga; bardziej aktem niż cechą; procesem, nie substancją. Chwała objawia się przede wszystkim jako moc wszechogarniająca świat. Domagając się hołdu, jest mocą, która zstępuje, aby kierować i przypominać. (...) *Cała ziemia jest pełna Jego chwały*. Nie oznacza to, iż chwała wypełnia ziemię w taki sposób, jak eter wypełnia przestrzeń, albo woda wypełnia ocean. Oznacza to, że cała ziemia jest pełna Jego obecności”³⁶⁹.

Czym jest zatem owa obecność, owa bliskość której świadomość poszukuje, jako podstawy dla swojej egzystencji religijnej i dla swojego całościowego istnienia. Heschel przybliży nas, niejako naprowadza ku temu pojęciu, pisze tak oto:

Pobożnym człowiekiem włada świadomość obecności i bliskości Boga. Wszędzie i w każdym czasie żyje on jakby w zasięgu Jego wzroku, czy pozostaje zawsze świadom Jego bliskości czy nie. Czuje się obejmowany przez miłosierdzie Boga jak przez rozległą, otaczającą przestrzeń. Świadomość Boga nie opuszcza go jak bicie własnego serca, zazwyczaj głębokie i spokojne, lecz czasami obezwładniające, upajające, rozpalające duszę. Doniosła rzeczywistość Boga trwa tam jako pokój, moc i bezkresny spokój, jako niewyczerpalne źródło pomocy, jako nieograniczone współczucie, jako otwarte wrota, czekające na modlitwę. (...) Ta obecność Boga nie jest jak sąsiedztwo góry czy poblizsze oceanu, z których widoku można zrezygnować, zamykając oczy lub odchodząc z danego miejsca. Jest to raczej nieunikniona i nieuchronna zbieżność z Bogiem; jak powietrze w przestrzeni, tę obecność się wdycha, choćby się nie zawsze było tego świadomym³⁷⁰.

Obecność dana jest w *poczuciu*, które nie należy jednak utożsamiać z sferą emocjonalną człowieka, z uczuciem; nawet jeśli uczucie przybierałoby postać czegoś religijnego czy wręcz mistycznego. Poczucie to *wgląd* dający pewność, to rodzaj ponaddyskursywnego poznania. Poczucie to zatem coś pomiędzy tym co racjonalne, a irracjonalne:

Nie chodzi o mistyczne doświadczenie naszej bliskości z Nim, to nie nasze uczucie ma decydujące znaczenie, ale nasza pewność, że On jest blisko nas – nawet jeśli Jego obecność jest przesłonięta i poza zasięgiem naszych uczuć. Nie decyduje nasze uczucie, ale nasze przekonanie. Jeżeli brakuje takiego

³⁶⁸ Tenże, *Bóg szukający człowieka...*, s. 47.

³⁶⁹ Tamże, s. 105.

³⁷⁰ Tenże, *Człowiek nie jest sam...*, s. 237-238.

przekonania, jeżeli obecność Boga jest mitem, wówczas modlitwa do Boga jest złudzeniem. Jeżeli Bóg nie jest w stanie nas słuchać, trzeba być szalonym, żeby do niego mówić. Prawdziwym źródłem modlitwy, jak już zostało powiedziane, nie jest uczucie, ale wgląd. Tym, co czyni naszą modlitwę możliwą, jest wgląd w misterium rzeczywistości, poczucie tego, co niewysłowione³⁷¹.

Nie deprecjonując znaczenia słów – co zresztą byłoby sprzeczne z podstawową intuicją religii jako rzeczywistości wyrastającej ze słowa – obecność o której tutaj mówimy, dostępna jest nie tylko ponad pojęciami jako „formą” myślenia, ale może obyć się również bez słów, czyli bez pośrednictwa mowy. Oparta jest wtedy bardziej na akcie słuchania i posłuszeństwu prawu niż na mowie. Mamy tu zatem kolejny paradoks milczenie Boga i człowieka, jako zdawać by się mogło nieobecność, jest naturalnym horyzontem, *nastrojem*, w którym manifestuje się obecność: „Świadomość Boga jest gramatyką ciszy, w której dusze zlewają się z tym, co Boskie i w której niewysłowione w nas komunikuje się z niewysłowionym poza nami. To owoc lat, w których dusza i niebo milczą razem, rezultat nagromadzonej pewności obfitej obecności Boga. Trzeba tylko pozwolić tej świadomości trwać oraz słuchać ukrytego w głębi duszy przekonania, że jest ona jedynie wtrąceniem w niemającą początku ani końca mowę Boga”³⁷²

4.11. Modlitwa jako *obecność wobec Obecności*

Dla Abrahama Joshuy Heschela modlitwa stanowi niewątpliwie uprzywilejowaną formę tego, co w teologii określano mianem *quaerere Deum*, poszukiwanie Boga (Oczywiście modlitwa to nie jedyny możliwy sposób poszukiwania Boga, jak i samo poszukiwanie Boga nie jest jedyną funkcją modlitwy).

Swoistą osnową całokształtu myśli Heschela jest swoista dialektyka dwóch fundamentalnych sytuacji – *Boga szukającego człowieka* i *człowieka szukającego Boga*.

Człowiek szukający Boga to przede wszystkim *homo orans*, człowiek modlący się. *Bóg poszukujący człowieka* to z kolei; *Absolutnie Poruszony Poruszyciel*, *Bóg Proroków*, *Bóg Żywy*, jestestwo zatroskane o człowieka, *Bóg potrzebujący człowieka* dla niego samego.

Elementem warunkującym i modelującym owo wzajemne poszukiwanie jest rzeczywistość obustronnej obecności: religia jest bowiem jak już powiedziano tym, co człowiek czyni z obecnością Boga; człowiek zatem jeśli ma wgląd w obecność, zachowuje ją, a jeśli ją utarci odzyskuje ją na nowo, nade wszystko jednak winien jest przedkładać własną *obecność wobec Obecności Boga*, na tym polega zadaniem Heschela istota egzystencji

³⁷¹ Tenże, *Człowiek szukający Boga...*, s. 103.

³⁷² Tenże, *Prosiłem...*, s. 24.

religijnej, w tym też wyraża się, funkcja samej modlitwy: „Obecność Boga jest majestatycznym oczekiwaniem, które człowiek winien odczuwać i zachować, a jeśli je utraci – odzyskać i przeżywać na nowo. Czas jest obecnością Boga w świecie. Każda chwila jest Jego subtelnym pojawianiem się, a zadaniem człowieka jest *być obecnym*. Jego obecność trwa w chwilach, kiedy *Bóg nie jest samotny*; kiedy staramy się być obecnym wobec Jego obecności (...)”³⁷³. Taki jest zatem zasadniczy cel modlitwy *być obecnym wobec Obecności*, uczestniczyć niejako w życiu Boga i pozwolić Bogu uczestniczyć we własnym życiu:

Główne cele modlitwy to poruszyć Boga, pozwolić mu uczestniczyć w naszym życiu i zainteresować się Nim. Jakiż jest sens wielbienie Boga, jeśli nie ten, by uczynić Jego sprawę naszą sprawą? Kult jest aktem wewnętrznej zgody z Bogiem. Wtedy tylko możemy prosić Go o to, czego potrzebujemy, kiedy jesteśmy pewni Jego współodczuwania z nami. (...) W modlitwie nawiązujemy z Nim żywy kontakt, kontakt pomiędzy naszą sprawą a Jego wolą, pomiędzy rozpaczą a obietnicą, brakiem a obfitością³⁷⁴.

W horyzoncie filozofii religii Abrahama Joshuy Heschela, to nie tylko Bóg jest *absconditus*, ukryty w jakimś sensie jest również sam człowiek. Zatem modlitwa w tym kontekście to odpowiedź człowieka na pytanie padające ze strony Boga: *gdzie jesteś?* Modląc się człowiek odpowiada: *ukryłem się...oto jestem!* Człowiek modlący się wie odtąd, że Bóg wie o nim, widzi jego życie w perspektywie swojego władania i troski. Człowiek pobożny jest spokojny gdy wie, że jest przedmiotem myśli Boga. Modlitwa upewnia go, że jego sprawa ma stać się Bożą sprawą. Najwyższą aspiracją człowieka nie jest zatem osiąść wiedzę o Bogu, ale stać się obiektem jego poznania. Z drugiej jednak strony modlić się to znaczy myśleć o Bogu, jako o kimś kto myśli o nas, koło zatem zamyka się:

Modlitwa to odpowiedź dana Bogu: „Oto jestem. A oto treść moich dni. Wejrzyj w moje serce, w moje nadzieje i w żal.” Odchodzimy ze wstydem i radością. Ale modlitwa nigdy się nie kończy, bo wiara darzy nas zuchwałym pragnieniem, by On zbliżył się do nas i zwracał do nas jak ojciec – nie tylko jak władca; nie tylko przez to, że będziemy chodzić Jego drogami, ale także przez to, że On wkroczy na nasze drogi. Celem modlitwy jest przyciągnąć Jego uwagę, być wysłuchanym, być przez niego zrozumianym; nie po to, by Go poznać, ale by być przez Niego poznany. (...) Człowiek żyje w umyśle Boga, kiedy Bóg mieszka w jego życiu³⁷⁵.

Zatem istota *kawany* jako pobożności, polegałby na obecności, która jest uczestnictwem w Obecności nieskończenie przerastającej możliwość wysłowienia. Stanąć na modlitwie w obecności Boga, to nie tyle poznać Boga, co zostać przez niego poznany, nie tyle wydawać sądy wobec Niego, co być przez niego sądzonym, nie tyle usłyszeć jego

³⁷³ Tenże, *Bóg szukający człowieka...*, s. 386.

³⁷⁴ Tenże, *Człowiek szukający Boga...*, s. 58-59.

³⁷⁵ Tamże, s. 50.

odpowieź, co stać się dla niego słyszalnym: „Istoty modlitwy nie stanowią wypowiedane słowa, służba warg, ale to, jak pobożność serca odpowiada treści słów, świadomość tego, że wypowiadamy je przed Jego obliczem”³⁷⁶. *Kawana* jako obecność przed obliczem Najwyższego, świadomość, uczestnictwo, to w tym kontekście synonimy oznaczające autentyczną modlitwę.

Kawana jako *zogniskowanie duszy wokół Boga* jest istotą modlitwy³⁷⁷. Esencja modlitwy związana jest – jak podkreśla Heschel z aktem zwrócenia świadomości modlitewnej w stronę Boga, właśnie jako *Boga żywego*, odpowiadającego człowiekowi na modlitwie i poszukującego człowieka w świecie. Decydujący jest tutaj moment, przeniesienia uwagi z własnych pragnień, z własnej osoby na Istotę, do której świadomość modlitewna zwraca się w inwokacji, jest to możliwe, nawet gdy prośba dotyczy rzeczy poślednich, pozornie odległych od tego co najwyższe – *chwała* może objawić się poprzez wszystko, ziarnko piasku, kamień, drzewo, chleb: „Tak więc kiedy błagam Go o chleb, zjawia się przynajmniej jeden moment, w którym nasz umysł nie kieruje się ani w stronę głodu, ani pożywienia, ale ku Jego miłosierdziu. Ta chwila jest modlitwą”³⁷⁸.

4.12. Heschelowska definicja modlitwy

Heschel w swoich rozważaniach o modlitwie nie odwołuje się zasadniczo do tzw. „klasycznych definicji modlitwy”, dystansuje się też wobec ich redukcjonistycznych odpowiedników obecnych w filozofii religii. Proponuje w zamian własną koncepcję, której charakterystycznym rysem będzie swoista dynamiczność (w przeciwieństwie do statyczności, uprzedmiotawiających definicji teologicznych i filozoficznych, psychologicznych socjologicznych itp.).

Wspierając się zatem inspiracją rabiniczną Heschel formułuje własną teorię („definicję”) modlitwy. Składa się ona z trzech pojęć, w całości brzmiąc tak oto: „Wiedz, wobec Kogo stoisz”³⁷⁹. Pierwszy zatem element to słowo: *wiedz* lub *uświadom sobie*. Oznacza ono, iż: „Pewien rodzaj rozumienia czy świadomości, określona postawa umysłu jest warunkiem *sine qua non* wszelkiej modlitwy. Modlitwa nie może żyć w teologicznej próżni. Rodzi się z wglądu”³⁸⁰. Klimat bezmyślności nie służy modlitwie, ta wymaga minimum idei, myśli, potrzebuje rozumienia, w najgorszym razie uwolnienia od głupoty, czyli czci

³⁷⁶ Tamże, s. 53.

³⁷⁷ Zob. tamże, s. 55.

³⁷⁸ Tamże.

³⁷⁹ Tamże, s. 99.

³⁸⁰ Tamże.

wszelkiego rodzaju idoli, przywiązania do iluzji. Z drugiej strony człowiek nie osiągnie właściwego sposobu myślenia o Bogu (tj. o woli Boga) dopóki nie nauczy się modlić – a zatem – modli się, aby zrozumieć, rozumie aby się modlić.

Zanim człowiek zacznie rozważać istotę woli Bożej (nie zaś istotę Boga) staje się świadomym jego obecności. Modlitwa prowadzi do wglądu, wgląd prowadzi do modlitwy: „Nasze najgłębsze ośnienia, decyzje i postawy rodzą się w chwilach modlitwy. Często tam, gdzie zawodzi refleksja, sukces odnosi modlitwa. Tym, czym myślenie jest dla filozofii, modlitwa jest dla religii. Ale modlitwa może iść dalej niż spekulacja. Prawda świętości nie jest prawdą spekulacji – to prawda kultu”³⁸¹. Oraz: „Niektóre z najgłębszych ośnień ludzkości rodzą się na modlitwie”³⁸². To co może odsłonić się przed człowiekiem na modlitwie, a raczej Ten który odsłania się przed nim, w swojej obecności, chwale, jest dla rozumu niepojmowalny i niewyraźny. Wtedy pozostaje tylko modlitwa uwielbienia; i jest to swoistego rodzaju paradoks; nie możliwość wysłowienia rodzi słowa modlitwy, powoduje konieczność sławienia, oddawania czci (oddać chwałę Bogu, to w pierwszej kolejności uznać Jego obecność.

Drugie pojęcie heschelowskiej definicji brzmi: *wobec-Kogo*. Istotne jest tu podkreślenie personalnego charakteru Boga, *wobec-Kogo*, nie jest bowiem tym samym co *wobec-czego*. Jeśli świadomość modlitewna zwraca się w inwokacji do jakiegoś *to*, w takim wypadku nie jest to modlitwa, którą spotykamy w tradycji judaizmu i chrześcijaństwa. Rzecz nie może nas *zagadnąć*, nie może nam też odpowiedzieć, a jeśli nie może nam odpowiedzieć, nie ma w nas oczekiwania odpowiedzi, tj. zaangażowania, *wzajemności*. Założenie, że Bóg jest osobą jest minimalną ideą potrzebną by modlitwa mogła zaistnieć. Stajemy <<*wobec*>>osób³⁸³. Relacyjne „to” oznacza coś więcej niż tylko bóstwo nieosobowe, „to” jest również, pojęciem-idolem, Bogiem ontoteologii, Bogiem jako *Causa sui*, którego przeciwieństwem dla Heschela jest *Całkowicie Poruszony Poruszyciel*, Bóg zatroskany o człowieka.

Ostatni termin „definicji” Heschela brzmi: *stoisz. Stanąć wobec*, oznacza *być dla*, to tyle, co być obecnym wobec tego, który jest obecny: „Czytanie czy studiowanie tekstu modlitwy nie jest tym samym co modlitwa. Akt modlitwy odznacza się decyzją, by stanąć w obecności Bożej. Modlić się znaczy stawić się przed Bogiem, wobec jego sądów”³⁸⁴.

³⁸¹ Tamże, s. 100.

³⁸² Tamże, s. 113.

³⁸³ Zob. tamże, s. 101.

³⁸⁴ Tamże.

Rozdział V

TEOLOGICZNE UWARUNKOWANIA AKTU MODLITWY

W pracy tej należą postawić kolejne pytanie, mianowicie; czy analizowany przez nas podmiot religijny, określony mianem człowieka modlitwy (*homo orans*), charakteryzuje się posiadaniem jakiejś określonej i specyficznej idei Boga? Jest to – jak przypuszczamy – pytanie uzasadnione, gdyż odpowiedź na nie pozwoli nam z jednej strony lepiej zrozumieć samą kondycję człowieka modlitwy – wszak istotnym dla ukonstytuowania się tej kondycji jest nie tylko sam akt mowy, lecz także to, do Kogo zostaje on skierowany. Z drugiej strony odpowiedź na tak postawione pytanie pozwoli nam poznać lepiej naturę Tego, ku któremu modlitwa intencjonalnie zmierza³⁸⁵. W poprzednich paragrafach pytaliśmy raczej o naturę i bliższą charakterystykę aktu modlitwy, teraz zaś przyjrzymy się tej – by tak rzec – „boskiej determinancie” która ostatecznie rozstrzyga o naturze owego skierowania, a co za tym idzie, o treści samorozumienia pomiotu modlitewnego: „Chrześcijaństwo uczy bowiem od zawsze, że modlitwa jest tym, co robi Bóg, w jaki sposób Bóg zwraca się do nas, patrzy na nas. Nie jest to coś, co my czynimy przede wszystkim wobec Boga, coś, co dajemy Bogu, ale coś, co Bóg czyni dla nas. A to, co Bóg czyni dla nas, to obdarowanie nas Bożym Sobą w miłości”³⁸⁶.

Modlitwa jest aktem religijnym, nie dlatego, że jest mową człowieka religijnego, ale dlatego, że jest mową intencjonalnie skierowaną do Boga, rozmową z Bogiem: „Powtórzmy: – pisze Heschel – treścią modlitwy nie jest modlitwa; treścią modlitwy jest Bóg”³⁸⁷. Determinujący czynnik leży zatem po przeciwnej stronie, po stronie Boga, nie tylko decydując o tym, że ten specyficzny akt ludzkiej mowy nosi znamiona aktu religijnego, czynnik ten decyduje przede wszystkim o tym, iż akt ten może mieć w ogóle miejsce. Najbardziej istotnym warunkowaniem modlitwy jest sam Bóg; nie może być ona jedynie działaniem ludzkiego ducha: „Człowiek może więc wejść w związek z Bogiem, ponieważ nosi w sobie Jego obraz. Jak człowiek nie może określić siebie inaczej niż tylko w Bogu, i nie może poznać Boga jak tylko wychodząc od siebie, tak też związek, podtrzymywany z Nim

³⁸⁵ „Gdy rozbrzmiewa między nami mowa, również rzecz, o której mówimy, jest obecna w rzeczywistości otwartego współbywania. Dlatego rzecz, o której nikt nie mówi, jest jakby w ogóle nieobecna w horyzoncie ludzkiego współbywania. W szczególnej mierze dotyczy to modlitwy. Gdy nazywamy Boga, gdy rzeczywiście odmawiamy modlitwy, tajemnica Boga jest wyraźnie obecna w ludzkim współbywaniu” (B. Welte, *Modlitwa...*, s. 19).

³⁸⁶ R. Burrows, *Istota modlitwy*, przeł. O. Pawlak, Poznań 2012, s. 9.

³⁸⁷ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 128.

w modlitwie, nie może być – nawet zniekształcony i niedoskonały – czystym tworem ludzkiego ducha”³⁸⁸.

Pascalowska antynomia: „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, a nie filozofów i uczonych”³⁸⁹, znana jest w filozofii religii bardzo dobrze. Znane jest ponadto i często przywoływane przy różnych okazjach wyrażenie, czy właściwie pytanie postawione przez Heideggera: „(...) Jak Bóg pojawia się w filozofii? z perspektywy istoty metafizyki. (...) Jest to przyczyna w sensie *Causa sui*. Tak nazywa się Boga w filozofii. Do takiego Boga człowiek nie może się ani modlić, ani mu się ofiarować. Przed *Causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć. Dlatego bezbożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, jest być może bliższe boskiemu Bogu”³⁹⁰.

Trawestujmy tę wypowiedź na potrzebę prowadzonego w tej pracy badania: Czy zatem *Causa sui*, Bóg Spinozy, Bóg Hegla, Bóg ontoteologii, może być również Bogiem modlitwy? Powyższa wypowiedź Heideggera zdaje się rozstrzygać tę kwestię negatywnie. Podobnie ustosunkowywał się do niej polski myśliciel okresu międzywojnia, Karol Ludwik Koniński. Bóg absolut, jego zdaniem, nie jest Bogiem religii, Bogiem do którego można się zwracać poprzez akt modlitwy³⁹¹. Do pytania tego przejdziemy w kolejnych paragrafach niniejszej pracy, zastanawiając się ponadto, czy idee Boga jakimi posługują się filozofowie są jakoś obecne w samym akcie modlitwy: „Pytanie zatem, jak dalece metafizyczna droga do zasady świata współgruntowuje również to, co zawiera się w idei Boga [będącej przedmiotem] przeżycia religijnego (...)”³⁹².

Przejdźmy zatem od prezentacji dwóch opozycyjnych idei; Boga modlitwy i Boga filozofii.

5.1. Prymat wysławiania

Na wstępie przyjrzymy się w jaki sposób idea Boga – czy raczej należałoby powiedzieć – obraz Boga pojawia się w umyśle osoby religijnej, tu określanej mianem *homo orans*. Cenne w tym zakresie będą wskazania Abrahama Joshuy Heschela, który w sposób zdecydowany postuluje, charakterystyczny dla dziedziny religii prymat wysławiania przed poznaniem oraz rozumieniem przed spekulacją. Jeśli zatem chodzi o pierwszy z owych

³⁸⁸ J. Laplace, dz. cyt., s. 36.

³⁸⁹ Cyt. za K. Tarnowski, *Człowiek...*, s. 138.

³⁹⁰ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991 nr 1, s. 97-98.

³⁹¹ Zob. K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne*, red. A. Fitas, M. Urbanowski, Szkice zebrał, opracował wstępem i przypisami opatrzył Ł. Front, Kraków 2010, s. 234-240; Tenże, *Uwagi 1940-1942*, wybór, wstęp i przypisy B. Mamoń, Poznań 1987, s. 146-147.

³⁹² M. Scheller, *Problemy...*, s. 62.

prymatów czytamy: „Spekulatywny dowód to nie wstęp do wiary. Przesłanka zadziwienia i przesłanka wysławiania poprzedzają wiarę. Najpierw wysławiamy, potem dowodzimy. Najpierw śpiewamy Bogu, potem mówimy [o Nim], natomiast w stosunku do innych spraw najpierw wątpimy, potem decydujemy. Jeżeli nie wiemy, jak Go wysławiać, to nie możemy nauczyć się, jak Go poznawać. Wysławianie jest naszą pierwszą odpowiedzią na zadziwienie”³⁹³.

W religii zatem, to co należy do jej zakresu (wysławianie), powinno poprzedzać to, co stanowi zaledwie jej nadbudowę (poznanie).

Odnosnie drugiego prymatu; rozumienie nie jest tylko i wyłącznie aktywnością umysłu, lub działaniem jakiejś dodatkowej władzy poznawczej, rzekomo przynależnej do istoty człowieka religijnego. Rozumienie, tak jak je pojmuje Heschel, jest specyficzną, zaangażowaną postawą człowieka wobec Boga. Postawa ta jest swoistym rodzajem otwartości na to, co święte, obecne, a zarazem zakryte, tajemnicze, *niewysłowione*. Jest *obecnością wobec obecności Boga*, autentyczną więzią z *tym, co Najwznieściejsze*, wrażliwością na słowo objawienia, życiem zgodnym z wglądem, właściwą interpretującą własnej historii oraz dziejów spotkania człowieka z Bogiem. Mówiąc krótko; rozumienie jest sposobem bycia *homo religiosus*³⁹⁴.

Te dwie fundamentalne zasady prymatu wysławiania przed poznaniem i rozumienia przed wnioskowaniem, mogą być z powodzeniem stosowane w odniesieniu do aktu modlitwy, mało tego właśnie w modlitwie znajdują one swoją bodaj najpełniejszą egzemplifikację. Albowiem: „Autentyczna modlitwa nie wypływa z pojęć. Jest owocem świadomości misterium Boga, a nie informacji o Nim”³⁹⁵.

Człowiek religijny jest zatem w pierwszej kolejności wzywany do modlitwy, a nie do aktów poznawczych, modlitwa jest jego swoistym obowiązkiem; a zatem wzywanie Boga, wysławianie na modlitwie jest czymś pierwotnym w stosunku do poznania jakie jej towarzyszy. Po wtóre, modlitwa częściowo zakłada a częściowo generuje specyficzne dla siebie poznanie Boga. Nie jest to jednak wiedza dyskursywna, oparta na uchwytywaniu związków przyczynowo skutkowych, ale właśnie rozumienie, jako poznanie przez bezpośrednią, obustronnie zaangażowaną, osobową relację.

Na marginesie warto zauważyć zarysowującą się tu istotną kwestię; mianowicie modlitwa jest nie tylko wyrażeniem określonego doświadczenia religijnego, sama jest

³⁹³ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 66-67

³⁹⁴ Tenże, *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 375-378.

³⁹⁵ Tenże, *Człowiek szukający Boga...*, s. 129.

również określonym doświadczeniem religijnym. Jak to możliwe? Otóż, modlitwa jest – jak już powiedziano w pierwszym rozdziale niniejszej pracy – w pierwszej kolejności wzywaniem Boga poprzez *acclamatio nominis*, tzn. poprzez wezwanie imienia. Akt ten rozpoczyna modlitewną relację, która na ogół zaczyna się w nim, i jest kontynuowana poprzez dalszy modlitewny dialog. Jako relacja – relacja dialogiczna – modlitwa jest też określonym doświadczeniem religijnym, np. obecności lub skrytości, milczenia Boga. Co więcej jest też sposobem wyrażania owej relacji, tego doświadczenia religijnego – tu doświadczenia tajemniczej obecności, bądź nieobecności Boga – wyrażania np. poprzez słowa uwielbienia, lub przeciwnie słowa skargi³⁹⁶ wobec poczucia opuszczenia przez Boga, wobec Jego tajemniczego milczenia. W tym sensie modlitwa jako relacja, jako spotkanie z Bogiem jest doświadczeniem religijnym, jedynym z jego fundamentalnych przejawów, a zarazem tym, co wyraża opowiada o tym doświadczeniu. Modlitwa ma zatem podwójną tożsamość. Jest doświadczeniem religijnym i sposobem wyrażenia owego doświadczenia. Modlitwa jest zarówno tym co wyraża nasz stosunek do bóstwa, Boga, sacrum, jak i sposobem doświadczania tego stosunku, tej relacji. Z tego doświadczenia rodzi się kolejny wgląd, zostaje pogłębione poznanie³⁹⁷.

Jak już powiedziano modlitwa częściowo zakłada a częściowo generuje poznanie Boga. Poznanie to ma charakter rozumienia a nie samej li tylko wiedzy zdobytej na drodze dyskursywnego opisu „przedmiotu”. Rozumienie to uzyskiwane jest na drodze praktyki religijnej, tu konkretnie praktyki modlitwy, a zatem na drodze konkretnego doświadczenia religijnego. W życiu codziennym, zwłaszcza w jego – rzecz by – czysto technicznych aspektach, poznanie i wiedza poprzedzają działanie. Semantyka poprzedza pragmatykę. W modlitwie – jak i w każdym akcie religijnym – kolejność zostaje odwrócona. W akcie modlitwy pragmatyka jest tym, co poprzedza semantykę³⁹⁸. Zasadę tę podzielał zarówno Abraham Joshua Heschel jak i cytowany we wcześniejszych paragrafach Richard Schaeffler: „W opisany sposób nie da się odnaleźć treści znaczeniowej słowa „Bóg”. Rozmija się z nią każdy, kto stara się ją zdefiniować „przed” modlitewnym użyciem tego słowa. Zależność jest właśnie odwrotna. Odmawiający modlitwę najpierw wie, co czyni, gdy się modli; dopiero w drugiej kolejności może ewentualnie dokonać refleksji nad swym czynem i wyjaśnić,

³⁹⁶ Zob. P. Ricoeur, *Skarga jako modlitwa*, [w:] *Myślenie biblijnie...*, s. 297.

³⁹⁷ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 32.

³⁹⁸ Zob. A. MacIntyre, *Postawa religijna*, przeł. M. Szczubińska, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk, t. 6, Warszawa 1997, s. 237; Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s.109.

w jakim znaczeniu używa słowa Bóg³⁹⁹.

Stosując cohenowską teorię *działań językowych* do modlitwy, Schaeffler zauważa, iż człowiek który się modli posługuje się w pierwszej kolejności imieniem Boga. Imię ma tu jednak odegrać rolę *działania językowego*, a nie abstrakcyjnego pojęcia, ma ustanowić relację spotkania, a nie wyjaśniać kim jest Ten, do kogo modlitwa zostaje intencjonalnie skierowana. Nie podlega dyskusji fakt, że człowiek spełniający akt religijny modlitwy musi uprzednio mieć już jakieś – choćby intuicyjne – horyzonty rozumienia natury adresata intencjonalnego aktu mowy modlitewnej. Dopiero jednak w akcie tym, ledwo zarysowany obraz pogłębia się ulega poszerzeniu⁴⁰⁰.

Opisany powyżej proces, kształtowania się sensu poprzez akt modlitwy, rozpoczynający się działaniem językowym *acclamatio nominis*, ma charakter dramatyczny a nie logiczny. Modlitwa nie prowadzi tak jak spekulacja do z góry określonych wyników, do koniecznych wniosków o Bogu, tak jak np. w *dowodzie ontologicznym* Anzelm z Canterbury wyprowadzał z samego tylko pojęcia Boga Jego istnienie. Modlitwa jest swoistego rodzaju *próbą rozumienia*⁴⁰¹. Obraz powstający podczas lat praktyki modlitewnej będzie generować i to w zasadzie w nieprzewidywalnym kierunku. Jest to proces uzależniony od wielu czynników, zaś kluczowym z nich jest sama modlitwa. Jeśli bowiem np. modlący się doświadczy rozczarowania na skutek niewysłuchanych modlitw, jego obraz będzie znacząco inny, niż w przypadku osoby, która twierdzi, że została w swoim życiu wielokrotnie wysłuchana⁴⁰². Modlitwa w przeciwieństwie do spekulatywnego poznania Boga jest próbą, której wynik jest trudny do przewidzenia, nie rozstrzygnięty z góry, wolny, otwarty⁴⁰³.

Obraz Boga rodzący się na modlitwie z punktu widzenia egzystencji religijnej ma na ogół o wiele bardziej doniosłe znaczenie, niż teologiczne, dyskursywne pojęcia Boga. Obraz Boga, którego człowiek poznaje „bezpośrednio”, podczas spełniania konkretnego aktu religijnego, tu aktu modlitwy, prawdopodobnie bardziej zaciąży na życiu konkretnego człowieka, niż cała jego katechizmowa wiedza o naturze Trójcy Świętej. Znanym przykładem jest tu epizod z życia Tomasz z Akwinu, któremu u kresu życia było dane w sposób bezpośredni skonfrontować swój teologiczny wysiłek z Bogiem doświadczonym przez niego w modlitwie mistycznej. Całą swoją imponującą *Sumę teologiczną* określił jednym słowem – „słoma”. Modlitwie zatem przypisaliśmy nie tylko znaczenie kultowe ale i poniekąd

³⁹⁹ R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 34.

⁴⁰⁰ Zob. tamże, s. 33-45.

⁴⁰¹ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 105-107, 126-127.

⁴⁰² Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 70-71.

⁴⁰³ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 105-106.

heurytyczne. Modlitwa jest narzędziem poznania Boga poprzez uczestniczenie w Jego życiu, gdyż zgodnie ze swą klasyczną wykładnią modlitwa jest obcowaniem z Bogiem: „Należy jednak stwierdzić, że chodzi o coś więcej niż tylko o zwykłą recepcję informacji o Bogu; jeżeli Bóg może udzielić siebie człowiekowi na drodze ożywczych wpływów stwórczej mocy, to człowiek pozna Boga, a nie jedynie uzyska poznanie dotyczące Boga. A poznać Boga to tyle co uczestniczyć w Jego życiu”⁴⁰⁴.

Nie bez kozery pierwszą aktywności religijną człowieka jest nauka modlitwy. Ona stanowi niejako propedeutykę teologii. Nie jest jednak tak, że człowiek spełniający akt modlitwy nie posiada żadnej minimalnej choćby „idei”, przecucia, zarysu obrazu, Tego ku któremu zwraca się intencjonalnie: „Język czci religijnej jest więc z konieczności na wskroś nieściśły w odniesieniu do przedmiotu owej czci. Oddając cześć Bogu wychwalamy go, nie zaś opisujemy. Ale czcząc Boga wypowiadamy rzecz jasna jakieś twierdzenia o nim. O owej „boskiej ciemności”, którą czci teologia negatywna, mówimy przynajmniej tyle, że jest ciemna i boska”⁴⁰⁵.

W kolejnym paragrafie przyjrzymy się konkretnym „ideom”, „pojęciom” obrazom Boga, które towarzyszą człowiekowi modlitwy.

5.2. Bóg modlitwy

Każda religia ma swoją własną, specyficzną dla siebie modlitwę. Wynika to ze sposobu w jakim podmiot religijny rozumie samego siebie, świat w którym partycypuje, własną relację wobec społeczeństwa, a nade wszystko ideę Boga daną przede wszystkim w doświadczeniu religijnym. Inaczej modli się wyznawca judaizmu, inaczej wyznawca religii animistycznej, jeszcze inaczej muzułmanin czy hinduista⁴⁰⁶. Bóg jako centralna idea każdej religii teistycznej, określa zasadniczo każdy właściwy jej akt religijny, ma to miejsce również w modlitwie, która stanowi akt religijny wyrażający w sposób adekwatny doświadczenie religijne jako takie:

(...) pod tym względem modlitwa jest najbardziej pierwotnym i najbardziej autentycznym aktem językowym nadającym kształt doświadczeniu religijnemu. Gdy się wraz Williamem Jamesem rozróżni rozmaite „odmiany doświadczenia religijnego”, każdorazowo będą je ucieleśniać w słowach odmienne formy modlitewne. Modlitwa żałobna jest pod tym względem uprzywilejowaną formą modlitewną. Można nawet zaryzykować

⁴⁰⁴ E. L. Mascall, dz. cyt., s. 189.

⁴⁰⁵ A. MacIntyre, *Postawa religijna*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] *Filozofia religii...*, s. 238.

⁴⁰⁶ Zob. S. Głaz, dz. cyt., s. 202.

stwierdzenie, że jeżeli w ogóle istnieje jakiś środek pozwalający wypowiedzieć doświadczenie religijne bez wkraczania na obszar teologii i spekulacji, to jest nim właśnie modlitwa⁴⁰⁷.

Obraz Boga jako fundamentalny czynnik określający zasadnicze obszary danej religii, dany jest przede wszystkim w doświadczeniu religijnym: „Bóg chrześcijan – pisze Martin Buber – jest jednocześnie pozbawiony obrazu i obrazowy, ale pozbawiony obrazu bardziej w idei religijnej, a obrazowy bardziej w życiowej praktyce. Obraz przesłania Tego, który nie ma obrazu”⁴⁰⁸. Jak już powiedziano; modlitwa jest nie tylko aktem religijnym wyrażającym doświadczenie religijne, ale jest nadto sama określonym doświadczeniem religijnym, gdyż zgodnie ze większością teistycznych definicji jest obcowaniem z Bogiem. Dla człowieka modlącego się nie bez znaczenia pozostaje fakt, że modli się do takiego, a nie innego Boga: „Wszechwiedzący”, „Wszechmocny”, „Dobry”, „Kochający”, „Miłosierny”, „Mądry”, „Święty”, „Sprawiedliwy” to zarazem atrybuty, przymioty Boga jak i Imiona Boga, w poszczególnych formach modlitwy zostaje położony akcent na konkretny atrybut Bóstwa⁴⁰⁹. Człowiek modlący się niejako odmalowuje ikonę Boga, tzn. tworzy przed sobą konkretne obrazowanie Boga, odpowiadające charakterowi danej modlitwy.

W modlitwie Bóg jest jakoś doświadczany a przez to w określony sposób rozumiany; albo jako obecny, albo jako skrywający się, przemawiający lub milczący, odpowiadający lub nieczuły na prośby, miłosierny lub srogi, budzący fascynację lub przerażający. W przypadku egzystencji religijnej, sposób rozumienia oparty jest zasadniczo na doświadczeniu, a nie tylko na pouczeniu czy spekulacji.

Należy zatem zapytać jaka jest owa idea, czy raczej należałoby powiedzieć obraz, ikona Boga modlitwy, która albo wyłania się z niej, niejako jej skutek, konsekwencja lub też stanowi dla niej rację dostateczną, podstawę, bazę, przyczynek?:

Kim jest ten Bóg, do którego człowiek zwraca się w skupieniu – do którego może się zwracać, gdyż On stwarza mu taką możliwość? Wszak nie jest tylko tym czymś niewysłowionym, co wszystko przenika, tajemnicą bytu, prapoczątkiem świata, czy jak tam jeszcze nazywa się ten nieuchwytny pierwiastek, o którym tak często jest mowa. (...) Sam Bóg jest czymś więcej. Nie czystą treścią albo prostą ideą, lecz Rzeczywistością. Nie tylko głębią, wnętrzem, ośrodkiem albo wysokością świata, lecz Istotą samą w sobie. To nie czyta potęga, ale „On”... Do tego Boga właśnie kieruje się nasza modlitwa⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ P. Ricoeur, *Skarga jako modlitwa*, [w:] *Myśleć biblijnie...*, s. 282.

⁴⁰⁸ M. Buber, *Dwa typy wiary*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 124.

⁴⁰⁹ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 35.

⁴¹⁰ R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 123.

5.3. Bóg modlitwy jest Osobą

Pierwsza odpowiedź jaka przychodzi nam na myśl powinna zatem brzmieć następująco: Bóg modlitwy jest przede wszystkim osobą. Akt modlitwy zwraca się do Boga jako osoby⁴¹¹. Świadczy o tym chyba najlepiej zgoła banalny w swoim brzmieniu, a jednocześnie niezwykle doniosły w swoim znaczeniu fakt, iż modlitwa jest najczęściej rozumiana i spełniana jako mowa, a więc czynność osoby intencjonalnie skierowana do innej osoby i przez tę osobę odwzajemniana: „Relacja wzajemna między osobami urzeczywistnia się poprzez słowo. Do jakiejś osoby jest się odniesionym przez to, że się do niej mówi, i pozostaje się z nią w relacji tylko wtedy, kiedy ona odpowiada”⁴¹². Modlitwa jako czynność dialogicznego ustosunkowania względem Boga jest możliwa a zatem i sensowna, jeśli Bóg rozumiany jest jako Ten, który słucha, słyszy i odpowiada, a zatem gdy jest postrzegany przez modlitewny podmiot właśnie jako niesymetryczny względem niej, lecz jednak rzeczywisty – i to w stopniu absolutnym – podmiot, osoba, dialogiczne „Ty”:

Gdybyśmy zatem zechcieli ukazać, na czym polega różnica pomiędzy modlitwą a wszelkimi innymi sposobami nazywania Boga w Biblii, o różnicy tej stanowiłby akt mowy, która polega na tym, że modlący się, mówiący o sobie „ja” podmiot zwraca się do Boga jako najwyższego Ty. Z tego też względu – aczkolwiek modlitwa jako taka nie czyni rozróżnienia pomiędzy monoteizmem a politeizmem – jej miejscem może być tylko taka religia, gdzie Bóg, do którego się zwraca, uznawany jest jeśli nie jako osoba, to przynajmniej jako nie mniej niż osoba⁴¹³.

Akt modlitwy – jak żaden inny bodaj – wyraża tę prostą prawdę, iż Bóg jest osobą. Personalizm teistyczny zostaje wyrażony i doświadczony właśnie w akcie modlitwy. Wierzący nigdy bardziej nie mówi o Bogu, że jest osobą, niż wtedy, gdy się do Niego zwraca mową modlitewną. Jak pisał Marcel – nie o Bogu mówi ten, kto mówi o Bogu, ale ten o Bogu mówi kto zwraca się do niego w akcie mowy modlitewnej⁴¹⁴.

Często można się spotkać ze stwierdzeniem, że religie teistyczne mają silny rys osobowy, nie zwraca się jednak uwagi na to, że szczególna rola w tym względzie przypada modlitwie. Akt modlitwy wyraża przekonanie, że Bóg rozumiany jest przez wierzącego jako osoba, jest również sposobem w jaki człowiek religijny może przeżywać swój stosunek do Boga jako osoby. Bóg jako osoba to w modlitwie doświadczenie i przekonanie (obraz Boga). O Bogu ontoteologii można powiedzieć zgoła wiele, tylko nie to, że jest On osobą: „Podmiot

⁴¹¹ Zob. tenże, *O Bogu żywym...*, s. 95.

⁴¹² P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 95; Zob. E. L. Mascall, dz. cyt., s. 187-188.

⁴¹³ P. Ricoeur, *Przemysleć Stworzenie*, [w:] *Mysleć biblijnie...*, s. 283; Zob. S. Głaz, dz. cyt., s. 181.

⁴¹⁴ Zob. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 147; A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 101; L. Dupré, dz. cyt., s. 116.

i przedmiot – pisze Tillich – znajdują się w badaniu ontologicznym, by tak rzec, w jednym i tym samym miejscu. Nie rozmawiają ze sobą. Odnosi się wrażenie, jakby ontologia odbierała Bogu objawienia słowo i zmuszała go do milczenia”⁴¹⁵.

5.4. Bóg modlitwy posiada Imię

Cała bogata – jak zobaczymy – charakterystyka Boga modlitwy stanowi rozwinięcie tej zasadniczej myśli; Bóg jest bytem osobowym, zdolnym do słyszenia wypowiedzianych do niego słów, zdolnym do dawania odpowiedzi zgodnie ze swym zamysłem, zdolnym do relacji wzajemności dialogicznej. W modlitewnym odniesieniu człowiek zgodnie ze swoją naturą, poznaje to, co odległe, nieznanne, za pośrednictwem tego, co bliskie i w jakimś sensie oswojone. Człowiek religijny spełniając akt modlitwy potrzebuje bliżej określonego wyobrażenia Boga, stąd też na ogół posługuje się intuicyjnymi formami zasięgniętym z relacji międzyludzkich. Z tej też przyczyny prośba międzyludzka jest archetypem prośby modlitewnej, a charakterystyka obu tych relacji przynajmniej częściowo pokrywają się⁴¹⁶. Modlitwa zatem w sposób zdecydowany – i to zdaje się bardziej od innych aktów religijnych – posługuje się antropologicznymi formami obrazowań: „Bóg i człowiek są związani ze sobą. Czyż można się dziwić temu, że modlitwa, która chce zwracać się do Boga, używa antropomorficznego języka i odwołuje się do najgłębszych struktur istoty ludzkiej? Wyobrażeniu, które człowiek wyrobił sobie o Bogu, odpowiada jego wyobrażenie o sobie i na odwrót”⁴¹⁷.

Modlitwa – jak już było powiedziane, posługuje się określonymi formami *acclamatio nominis*. Wezwanie imienia rozpoczyna modlitewny dialog, jest zatem momentem węzłowym, w akcie tym bowiem zostaje ukonstytuowana relacja, w której dialogiczne „ja” staje się współobecne z wraz z dialogicznym „ty”, następuje wydarzenie spotkania:

„Pojęcie” Boga religii, także biblijnego przekazu, zakorzenione jest w imionach, które są używane w Jego wzywaniu. „Pojęcie” Boga (religijnej wiary) wtórne jest do Jego wzywania. To wzywanie imienia Boga na modlitwie rozwija się w następstwo zdań opowiadających, sekwencji zdaniowych, w wychwalenie dzieł Bożych. Rzeczywisty kontakt z Bogiem jest możliwy tylko przez zdania opowiadające, zgodnie z ich treścią.

⁴¹⁵ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 96.

⁴¹⁶ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 23-25.

⁴¹⁷ J. Laplace, s. 35-36; Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 161-167

Modlący zwraca się do swej przeszłości (...) i do Tego, któremu ją przedstawia. To osobiste wspomnienie zostaje zobiektywizowane przez odniesienie do Drugiego⁴¹⁸.

Boskie imię odgrywa zatem w modlitwie rolę fundamentalną, fundując relację modlitewną. Historia religii zawiera wiele imion jakim posługiwali się ludzie religijni zwracając się do Boga lub bóstwa. Zwrócimy uwagę na zaledwie kilka z nich zwłaszcza na te bezpośrednio związane z osobowym charakterem Boga.

Jednym z najważniejszych – przynajmniej w kontekście chrześcijaństwa – określeń Boga pełniących funkcję *acclamatio nominis*; bodaj też jednym z najczęściej wypowiedzianych wyrażen nazywających Boga w modlitwie, jest słowo Ojciec⁴¹⁹. Wyrażenie to nie jest imieniem w dosłowny sensie, pełni jednak jego funkcje. I tak w „Modlitwie Pańskiej” – będącej modelowym przykładem użycia formuły nazywającej Boga Ojcem – słowo to pełni zdecydowanie funkcje *acclamatio nominis*, otwiera relację modlitewną, oraz określa specyficzny charakter tej relacji, gdzie modelowym będzie schemat relacji łączącej Ojca z dzieckiem. Bóg jest nie tylko Tym, który jest wzywany, jest również tym, który Jest, który na modlitwie odsłania swoją obecność. Imię przywołuję tę obecność, oczywiście nie na zasadzie magii, ale w pełni wolności Bóg „słyszając” swoje Imię odpowiada, pozwala w ten lub inny sposób odczuć, „dostrzec” swoją obecność.

W tym przypadku Bóg „dostrzegany” jest – czy raczej należałoby powiedzieć, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami – „rozumiany” jako Ojciec. Obecność Boga jako Ojca daleko przekracza zwyczajny sposób manifestowania się, dania przedmiotu dla świadomości. W tym przypadku mamy do czynienia z obecnością, która domaga się odpowiedzi, zaangażowania, a nie tylko konstatacji. Słowo Ojciec wzywa nie tylko Boga, ale jest ono również zobowiązaniem dla świadomości, która je wypowiada, zobowiązaniem do postawy jaką dziecko powinno mieć wobec ojca⁴²⁰.

Słowo ojciec jest naturalnie zaczerpnięte z potocznego języka, przeniesione na grunt religijny zachowuje niemal cały swój potoczny ciężar semantyczny. *Homo orans* posługując się tym wyrażeniem może mieć aktualnie na myśli którykolwiek z bogatego zakresu sensu tego słowa. Nie miejsce tu by prezentować bogatą hermeneutykę tego określenia. W skrócie można stwierdzić, że wyraża ono przede wszystkim relację, a dokładnie jej osobisty charakter, wskazując, iż jest to relacja quasisirodzicielska, a więc należąca do gatunku

⁴¹⁸ M. Jaworski, *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary. Refleksje filozoficzno-religijne*, [w:] *Jeśli Bóg jest...* s. 179.

⁴¹⁹ Zob. B. Welte, *Modlitwa...*, s. 24-25; J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 45-46; S. Grygiel, dz. cyt., s. 116-132.

⁴²⁰ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 93-94.

najbliższych, najbardziej intymnych z możliwych: „Bóg, do którego się modlimy, nie może być bezwzględny panem czy dobrodusznym królem (...)”⁴²¹. Jest kimś człowiekowi religijnemu najbliższym, nie jest Bogiem obcym milczącym dalekim. Bóg modlitwy jest zatem Ojcem: „Skoro jesteśmy wezwani, by zwracać się do Niego „Ojczy”, nie mamy do czynienia z Bogiem zamkniętym w sobie, bytującym samotnie na niedościgłych wyżynach. On „jest Bogiem – pisał Barth – który powodowany nadmiarem łaski dokonał swobodnego wyboru autentycznych, a nie tylko pozornych, relacji ze swymi dziećmi”. Jest ich Ojcem – twierdził – a nie więźniem własnego majestatu. Nie tylko mówi do nich, lecz pragnie, by oni do Niego mówili”⁴²².

5.5. Bóg modlitwy posiada *Oblicze*

Z pojęciem bytu osobowego ściśle związany jest przywilej posiadanie *tworzy*, czy też *oblicza*, jak wiadomo Emmanuel Lévinas oraz personalizm poczynił w tej kwestii istotne analizy. Bóg, do którego kieruje się modlitwa również posiada swoje *oblicze*⁴²³. *Oblicze Boga* jest określeniem, które często pojawia się w Biblii, jego starotestamentalny sens kładzie nacisk przede wszystkim na wzniosłość, chwałę, potęgę, majestat Boga JAHWE. Ujęcie późniejsze, zawarte np. w ewangeliach wyraża przede wszystkim osobowy, dialogiczny charakter Boga. Bóg jest tym, który zwraca swe *oblicze* ku człowiekowi. W *obliczu* odsłania swoją obecność. Mówiąc wprost Boskie *oblicze* dla człowieka modlącego się jest jego obecnością. *Oblicze Boga* jest określeniem, która wyraża pełne troski, uwagi, zwrócenie Boga w stronę człowieka. Jest ono nie tylko dane, ale jest również zadane. Człowiek spełniający akt modlitwy winien poszukiwać Boskiej obecności, *Boskiego oblicza*. Bóg zazwyczaj jednak pozostaje w ukryciu, Jego *oblicze* pozostaje przynajmniej częściowo zasłonięte przed człowiekiem modlitwy.

Oblicze Boga nie jest zwykłym sposobem obecności na podobieństwo bycia przedmiotów w przestrzeni, jest to obecność zaangażowana, zatroskana – jak pisze Heschel – pełna *pathosu*, bez względu czy troska ta wyraża się poprzez łaskawość czy gniew, w obu przypadkach chodzi bowiem o to samo, tzn. o dobro człowieka⁴²⁴.

Oblicze jako modlitewna obecność Boga, nie jest rzecz jasna tym samym co Imię Boga, jest raczej „skutkiem”, rozwinięciem *acclamatio nominis*, jest obecnością, czy raczej

⁴²¹ J. Laplace, dz. cyt., s. 13.

⁴²² K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 189-190, 196.

⁴²³ Zob. M. Buber, *Dwa typy wiary...*, s. 123.

⁴²⁴ Zob. A. J. Heschel, *Prorocy...*, s. 475-476.

współobecnością, która domaga się uwagi (*nepsis*) i odpowiedzi, wewnętrznej otwartości⁴²⁵. *Oblicze Boga* – jak często podkreśla Heschel – nie sprowadza człowieka jedynie do postawy receptywnej, kontemplacyjnej, jest raczej wezwaniem człowieka do odpowiedzi w czynie.

To *Boskie oblicze* jako obecność Boga dla człowieka spełniającego akt modlitwy, obecność zaangażowana, nakierowana na jego dobro, często próbowano uchwycić za pomocą materialnych form, zwłaszcza obrazów, przede wszystkim ikon, niekiedy, rzeźb, symboli⁴²⁶. Ikona jak wiadomo jest w tym przypadku dziełem uprzywilejowanym, mającym wyjątkową funkcję; ikona jest bowiem nie tylko obrazem, ale i modlitwą⁴²⁷, nie tylko prezentacją, ale też jakąś formą obecności tego, co oznaczane. Ikona jest – by tak powiedzieć – doskonałym symbolem Boga, jeśli przez symbol rozumiemy uobecnianie tego, co oznaczane: „Symbole nie kierują zatem człowieka odbierającego wrażenie bezpośrednio do przedmiotu, który oznaczają. Zamiast tego przedstawiają one ten przedmiot w podwójnym sensie – czynienia go obecnym i zastępowania”⁴²⁸.

5.6. Bóg modlitwy jest *Bogiem żywym*

Bóg modlitwy jest *Bogiem żywym*, Bogiem Abraham, Izaaka i Jakuba⁴²⁹. Określenie *Bóg żywy*, jest nie tyle antropomorfizmem, próbą przypisania Bogu cech istot skończonych, co wyrażeniem prawdy o głębokim zaangażowaniu Boga w historię człowieka, jego żywą relacją ze światem: „U proroków „to, co niewysłowione”, staje się głosem ujawniającym, że Bóg nie jest istotą oddzieloną od nas i daleką, jak wierzył człowiek starożytny, że On nie jest zagadką, lecz sprawiedliwością, miłosierdziem; nie tylko władzą, przed którą odpowiadamy, lecz również wzorem dla naszego życia. On nie jest Nieznanym. On jest Ojcem, Bogiem Abrahama; z milczenia bezkresnych wieków wyłoniło się współczucie i przewodnictwo”⁴³⁰.

Bóg żywy jest Bogiem nieobojętnym wobec spraw i zdarzeń jakie mają miejsce tu na ziemi, jest w nich obecny nie tylko jako *Boski obserwator*, ale jako świadek rzeczywistości, a przede wszystkim jako poszukujący człowieka i współdziałający z człowiekiem⁴³¹, który winien również, poprzez modlitewne pogłębienie wrażliwości na Boga, poszukiwać Jego obecności:

⁴²⁵ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 91-96.

⁴²⁶ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 161.

⁴²⁷ Zob. M. Giglok, *Miejsce spotkania Boga i człowieka. Idea ikony jako sakramentu Bożej obecności w teologii ikony Paula Evdokimova*, „Teologia młodych” 2013 nr 2, s. 21-29.

⁴²⁸ L. Dupré, dz. cyt., s. 131.

⁴²⁹ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 123.

⁴³⁰ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 114.

⁴³¹ Zob. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 37-38.

(...) Bóg będący przedmiotem intencji w religii zna gniew, zemstę, miłość i to w zmieniających się stanach. Bóg metafizyki jest absolutnie niezmienny *ens*, nie posiadającym tych możliwych predykatów. „Bóg” religii zwraca swe spojrzenie na mnie albo na cały naród (w modlitwie intensywniej niż zazwyczaj), raz jest dla mnie łaskawy, a raz na mnie zagniewany z powodu moich grzechów. Bóg metafizyki nie może być taki. Bóg religii chłoszcze grzeszników nowymi grzechami, rozdziela swoje łaski i niełaski wedle swobodnej, niezgłębionej miary. Bóg metafizyki jest stałym (*starr*) *ens*, w którym wszystko jest wieczne (ponadczasowe) i konieczne. Bóg religii jest „Bogiem żywym” – w czym wyraża się wszystko, co istotne⁴³².

Prawdę tę eksponuje w sposób wyraźny Abraham Joshua Heschel w swojej monografii poświęconej prorokom. Filozof ten często też, nazywa Boga: „Najbardziej Poruszonym Poruszycielem”⁴³³. Wyrażenie to oznacza, iż Bóg głęboko współodczuwa z ludzkością. Nie tyle jest poszukiwany, co poszukuje człowieka, nie tylko jest przedmiotem naszej *ostatecznej troski*, absolutnego zaangażowania, ale sam otacza człowieka troską absolutną. Sprawiedliwość i miłosierdzie, gniew i łaskawość smutek i radość, chwała i cierpienie wszystko to w Bogu znajduje się w osobliwej konfiguracji, bez sprzeczności i bez pomieszania. Wszystko to Heschel określa mianem boskiego *pathos*:

Pathos we wszystkich swoich formach ukazuje skrajną zależność człowieka od Boga, od Jego bezpośredniego zwrócenia się ku światu, Jego uwagi i troski. Bóg „patrzy” na świat i ma wpływ na to, co się w nim dzieje, a człowiek jest przedmiotem Jego troski i osądu. Podstawową cechą *pathos* i główną treścią świadomości proroka jest Boża *uwaga i troska*. Ta świadomość pozostaje niezmienna (...). Bóg troszczy się o ludzkość, angażuje w historię, objawia swoją wizję świata (...)⁴³⁴.

Pathos Boga nie jest jego atrybutem, ani też uczuciem w sensie psychologicznym, raczej posiada znaczenie moralne (tak jak przez słowo miłość, nie rozumie się tylko i wyłącznie uczucia, ale przede wszystkim określoną postawę), jest przede wszystkim sposobem ustosunkowania Boga wobec człowieka i świata oraz przejawem jego działania w świecie. *Bóg żywy*, który w swoim zaangażowaniu o dobro człowieka jest pełen troski, ale również w niektórych momentach pełen gniewu, jest przede wszystkim dialogicznym „Ty” modlitwy prośby, ale też modlitw wyrażających skruchę.

5.7. Bóg modlitwy jest Bogiem Świętym i niewysłowionym

Modlitewny słownik zawierający określenia Boga modlitwy dysponuje również słowem „Święty”: „Świętość znaczy, że Bóg jest czysty największą, gorejącą czystością,

⁴³² M. Scheler, *Problemy...*, s. 63-64.

⁴³³ Cyt. za B. L. Sherwin, dz. cyt., s. 67.

⁴³⁴ A. J. Heschel, *Prorocy...*, s. 773.

niedopuszczającą nawet cienia brudu”⁴³⁵. Czystość może budzić w człowieku religijnym dwojaką reakcję. Z jednej strony, człowiek w obliczu świętości Boga, czuje się zbrukany winny, niegodny boskiego spojrzenia, niegodny by oglądać Boga *twarzą w twarz*, pragnący oddalić się jak najdalej z przed majestatu *Boskiego oblicza*. Z drugiej strony może być jednocześnie przyciągany ku Bogu jakąś tajemniczą mocą, nieodpartą koniecznością bycia w zasięgu Boskiego wzroku i działania:

Z obu tych poruszeń powstają formy modlitwy. Na nich opiera się każda modlitwa, bo ostatecznie nie jest ona niczym innym, jak odpowiedzią na świętość Boga. Bóg jedynie wszytkowiedzący, zawsze sprawiedliwy, wszechmocny, najrealniejszy, byłby czymś strasznym, istotą absolutną. Wzbudzałby podziw, szacunek lęk. Jego wielkość byłaby przygniatająca, ale nie można byłoby się do Niego modlić. Dopiero ze względu na Jego świętość jest to możliwe. Dopiero dzięki świętości Boża wszechwiedza, sprawiedliwość, realność, władza i wszystko, co należy do Jego istoty, otrzymuje ten Jego rys, tę żywą tajemnicę Jego jednoczesnej bliskości i oddalenia, tę najgłębszą siłę wzruszenia, dzięki której możliwa staje się modlitwa⁴³⁶.

Człowiek modlitwy konfrontowany jest nie tylko z Bogiem bliskim, współczującym, mającym cechy antropopatyczne, lecz i częstokroć staje na modlitwie, ponieważ Bóg, którego doświadcza w swoim życiu jest Bogiem wielkim, wspaniałym, pełnym majestatu i chwały, niewysłowionym. Jest zatem Panem i Królem: „On nie zna ani przydziału, ani ograniczeń, ale jest Kimś, kto wszystko posiada i wszystkim jest, jest Wszechobejmujący i Nieskończony. Boski byt jest niewyczerpalny w swej istocie, wyłania się z bezdennej głębi, rozprzestrzenia w niezmierzonej dali, a wszelkie wysokości, które znamy, są tylko przecuciem prawdziwej wysokości w Nim”⁴³⁷.

W pewnym zakresie poczucie to zostaje trafnie określone przez Heschela jako *poczucie tego, co niewysłowione*. Doświadczenie to może zrodzić modlitwę uwielbienia, w której zasadniczą treścią jest właśnie Boska chwała. Modlitwa uwielbienia ma za zadanie wyrazić tę wzniosłość, wspaniałość, wielkość, splendor Boga, wyrażając jednocześnie samą kondycję człowieka, z jednej strony wskazując na jej kruchość, znikomość, z drugiej strony podkreślając godność człowieka, akt modlitewnego uwielbienia jest bowiem pośrednim wyrazem godności człowieka, który w sposób wolny, nieprzymuszony decyduje się oddać Bogu to co Boskie, tzn. oddać Bogu cześć⁴³⁸.

Chwała Boga jest jednak niewysłowiona, stąd też człowiek, który się modli ogarnięty poczuciem wzniosłości, tj. obecnością Boga, częstokroć jest niezdolny do mówienia, może

⁴³⁵ R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 108.

⁴³⁶ Tamże, s. 109.

⁴³⁷ Tamże, s. 116.

⁴³⁸ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 117-118; A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 29.

być jedynie uzdolnionym do bezgłośnej czci, jako aktu całego swego jestestwa⁴³⁹. W ten sposób: „Człowiek milczący może być znakiem absolutu (...)”⁴⁴⁰.

Wobec majestatu Boga człowieka modlitwy może ogarnąć milczenie, może on również doświadczać milczenia samego Boga. Jest to swoisty – by tak rzec – negatywny obraz Boga, jaki krystalizuje się w człowieku spełniającym akt modlitwy. Bóg z sobie tylko wiadomych powodów nie odpowiada na prośby i skargi swoich wiernych, zdaje się ukrywać, może jest obojętny. Bóg ukrywający się jest wielkim wyzwaniem dla człowieka religijnego. Obraz Boga jako milczącej rzeczywistości rodzi się w doświadczeniu modlitwy z tego z kolei doświadczenia może zrodzić się modlitewna skarga, dlaczego milczysz, dlaczego nie odpowiadasz⁴⁴¹.

Idea Boga, która powstaje i funkcjonuje na płaszczyźnie modlitwy charakteryzuje się – jak już zauważono – licznym antropomorfizmem. Wynika to z naturalnej potrzeby uczynienia możliwe bliskim Tego, z kim pragnie się tworzyć relację modlitewną. Absolutna inność Boga, niekiedy podnoszona przez dwudziestowiecznych teologów, kłuci się z podstawową intuicją religijną, z odczuciem, które niekiedy szło może i nazbyt daleko mieszając to co boskie, z tym co ludzkie, jednakowoż starając się znaleźć jakiś wspólny grunt do spotkania z tym, co Boskie, zatem z samej swojej istoty inne. Świętość Boga nie oznacza absolutnej obcości, alienacji, całkowitego oddzielenia. Pomimo faktu realnej, choć tajemniczej separacji Boga od stworzenia, transcendencja Boga w religii nigdy nie przybiera, aż tak radykalnej postaci, by przez nią Bóg jawił się jako milczący, zamknięty w sobie absolut. Z drugiej strony bliskość Boga, Jego współobecność, współczujące obcowanie z człowiekiem, w autentycznej postawie religijnej nigdy nie przekracza granic tego co wyznaczone dla niej. To co święte, czyste, jest <<tu>>, lecz nie jest <<stąd>>⁴⁴².

5.8. Modlitewny teocentryzm

Jak zauważa Abraham Joshua Heschel – łączność z tym co jest od nas zaledwie wyższe, okazuje się niewystarczająca. Życie duchowe domaga się więzi z tym, co stanowi najwyższą i ostateczną aspirację, w przeciwnym razie człowiek skazuje siebie na regres: „(...) każdy ideał ludzki, społeczny czy artystyczny, jeśli zasklepia całe nasze życie, odcina nas od światła. (...) Jeśli nasze aspiracje nie sięgają tego, co największe, kurczymy się i stajemy się

⁴³⁹ Zob. A. J. Heschel, *Bóg szukający...*, s.103.

⁴⁴⁰ L. Boros, *Doświadczenie...*, s. 128; Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 84.

⁴⁴¹ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 130-133.

⁴⁴² E. L. Mascall, dz. cyt., s. 184.

gorsi”⁴⁴³. Łączność z tym, co duchowo wyższe polega na wierności, która domaga się ciągłej pielęgnacji. Wierność temu, co najwyższe jest nieustannie zagrożona przez niepamięć, zawężenie horyzontu myśli do świata przyrody, zasklepienie we własnej jaźni, rozproszenie.

Jeśli zatem duchowość polega na łączności z tym co najwyższe, to modlitwa zdaniem Heschela w sposób doskonały spełnia to zadanie: „Modlitwa jest przyłgnięciem do tego, co największe”⁴⁴⁴. *Przyłgnąć* w tym kontekście znaczy przede wszystkim; mieć na uwadze (*kawana*), chodzić w obecności Boga. Owoce modlitewnego *przyłgnięcia* mają charakter *par excellence* duchowy. Człowiek modlący się nie opuszcza świata, zmienia się jednak dotychczasowy charakter jego relacji na poziomie odniesienia do siebie samego, innych ludzi, świata, a przede wszystkim Boga. Modlitwa przywraca właściwy stan rzeczy. W akcie tym „ja” przestaje być *osią* wszechświata, Bóg na nowo staje się centrum dla wszystkiego co istnieje, człowiek odnajduje swoje miejsce w kosmosie. Zdaniem Heschela wbrew temu co się powszechnie sądzi o modlitwie, nie jest ona w swej istocie momentem ekspresji „ja”, prezentacją własnych pragnień, koncentracją na własnej świadomości, ale przejściem od zamknięcia w egocentryzmie do poddania się temu co największe, do koncentracji na Boskim „Ty”: „Kiedy się modlimy, nie opuszczamy świata; my tylko widzimy świat w innym kontekście. „Ja” nie jest środkiem, ale szprychą obracającego się koła. W modlitwie następuje przesunięcie centrum życia od samoświadomości do poddania siebie. Bóg jest centrum, do którego zmierzają wszystkie moce. (...) kiedy przeniesiemy się na antypody *ego*, możemy spojrzeć sytuację z punktu widzenia Boga”⁴⁴⁵.

Modlitwa idzie zatem jeszcze dalej – dalej niż spekulacja, a może nawet i dalej niż pozostałe akty religijne – jest nie tylko widzeniem Boga jako centrum rzeczywistości, ale jest również widzeniem wszystkiego niejako z perspektywy Boga. Horyzont ten otwarty dla człowieka przez modlitwę jest nową optyką, nowym sposobem widzenia, łatwością rozróżniania pomiędzy tym co błahe, a tym co istotne, tym co sensowne, a tym co pozbawione sensu, tym co Boskie, a tym co bezbożne. Człowiek spełniający akt modlitwy w jakimś sensie wspina się na górę, z której szczytu dokonuje rozeznania, oglądu siebie w nowym świetle, niejako z Bożej perspektywy, tzn. w odniesieniu do woli Boga, którą człowiek autentycznej modlitwy ma zawsze na uwadze, więcej pożąda jej. Dla Heschela modlitwa jest właśnie pytaniem o wolę Boga, odnoszeniem własnego losu do odwiecznej myśli Boga. Modlitwa jest rozeznawaniem własnej powinności. Poznanie Boga nie jest celem

⁴⁴³ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s.46.

⁴⁴⁴ Tamże.

⁴⁴⁵ Tamże.

modlitwy, istota Boga jest dla człowieka zakryta, celem modlitwy jest poznanie Jego woli.

Co więcej modlitwa daje sposobność, nie tylko do rozeznawania w tym, co już znane, w możliwościach które są już jakoś otwarte przed człowiekiem. Akt modlitwy stawia przed nim nowe możliwości, rozjaśniając jego ukryte intencje, aspiracje, ignorowane dotąd impulsy, zapomniane tęsknoty. W tym też sensie modlitwa stawia niejako przed człowiekiem, jego samego. Jest to akt samooczyszczenia, samopoznania, *kwarantanna duszy*. Modlitwa w rzeczy samej jest zatem właściwym momentem projektowania egzystencji, w oparciu nie tylko o to, co znajduje się niejako *pod ręką*, ale również w oparciu o to, co zdaje się jawić jako oddalone, ukryte, niemożliwe (*dla Boga bowiem, nie ma nic niemożliwego*). Byron L. Sherwin oddaje myśl Heschela w ten oto sposób: „Oglądamy swoją sytuację z perspektywy Boga, bierzemy pod uwagę to, co wiemy o woli Boga. Możemy dostrzegać różnicę między istotnymi i błahymi składnikami naszej egzystencji. Odkrywamy nasze prawdziwe aspiracje, cierpienie, które ignorowaliśmy, i pragnienia, o których zapomnieliśmy. Dla Heschela podstawowym celem modlitwy nie jest kierowanie życzeń i prośb do Boga, ale rozeznanie, czego od nas żąda Bóg”⁴⁴⁶.

5.9. Bóg filozofów czy Bóg modlitwy?

W historii natrafiamy na liczne świadectwa aktywności modlitewnej myślicieli, uczonych, ludzi wielkiej umysłowości, również filozofów. Zwłaszcza zbiory modlitw Pascala, Kierkegaarda czy Johna Henry Newmana, należy zaliczyć w tym zakresie do szczególnie cennych i przekonujących pereł literatury religijnej⁴⁴⁷. W przypadku filozofów natrafiamy tu niejako przy okazji na osobliwe zagadnienie. Ten sam umysł, umysł uczonego, filozofa, odnosi się do tego samego „przedmiotu” – jak się zdaje – na dwa różne sposoby, raz traktując Boga właśnie jako „przedmiot”, obiekt intencjonalnego poznania, innym razem jako podmiot, osobowy warunek relacji dialogicznej, w której sam – założmy – partycypuje. Weźmy pierwszy z brzegu przykład Św. Augustyna, człowieka uczonego z jednej strony i człowiek religijny zarazem. Z oczywistych względów musimy mówić przecież o tym samym człowieku, jeśli chcemy dać zadość wymogowi spójności jedności ludzkiego ducha. Rodzi się tu zatem istotny problem teoretyczny, jak i pragmatyczny. Jakie jest zatem owo przedmiotowe podejście do bytu Boga?

Nie sposób w pracy tej zaprezentować wszystkich metafizycznych odmian idei Boga, można jednak zadanie nieco uprościć, sprowadzając je do pewnego wspólnego mianownika,

⁴⁴⁶ B. L. Sherwin, dz. cyt., s. 84.

⁴⁴⁷ Zob. M. Jędraszewski, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001.

uchwytyjąc w ten sposób ich wspólny rys. Poręczną i zdaje się dostatecznie uprawnioną kategorią będzie tu pojęcie absolutu, często występujące w horyzoncie filozofii Boga w różnorodnych semantycznych konfiguracjach.

Posługując się kryterium ontologicznym (możliwe są jeszcze kryteria epistemologiczne i metodologiczne)⁴⁴⁸, możemy wyróżnić cztery zasadnicze typy idei absolutu, zależne od szerszego kontekstu metafizycznego, w którym występują. I tak nieco inaczej pojęcie absolutu rozumie teizm, deizm, panteizm a jeszcze inaczej, z pewnymi dodatkowymi znaczeniami pojęcie to funkcjonuje w kontekście ateizmu; nie jako postawy egzystencjalnej, lecz jako określonej metafizycznej zasady.

Stosując najbardziej podstawową charakterystykę należy powiedzieć, iż absolut rozumiany był najczęściej jako: „Czysty Akt”, „Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel”, „myśl myśląca samą siebie”, „Idea Dobra”, „stwórca i zasada wszechświata”, „Jednia”, „Nicość” (Pseudo-Dionizy), „Bóg absolutnie suwereny” (Ockham), „Istota Nieznana” (Wolter), „Idea czystego rozumu” (Kant), „samo-stwarzający się Absolut” (Hegel). Istota obdarzona atrybutami doskonałości takimi jak wszechmoc, wszechwiedza, wszechobecność, niezmienność, nieskończoność, samoistność, byt doskonale prosty, niepojęty, niewysłowiony (tradycja apofatyczna). Ze względu na próbę określenia relacji wobec świata: Byt immanentny, transcendentny, oddzielony i obojętny wobec świata (deizm), tożsamy z naturą (panteizm). W kontekście ateizmu Bóg absolut to: zniewolenie człowieka, rezultat braku precyzji semantycznej, relikw kulturowy⁴⁴⁹.

Bóg absolut jest przedmiotem dowodzenia oraz spekulacji ontoteologicznej, starającej się określić jego istotę oraz stosunek wobec świata i bytów duchowych oraz człowieka. Ujmowany jest za pomocą wyspecjalizowanego, często hermetycznego, abstrakcyjnego języka, zarazem dążącego do jak najwyższej precyzji sformułowań. Opis ten ucieka od antropologizmów i jest zasadniczo ahistoryczny (wyjątek Hegel), budowany jest zasadniczo na strukturach logiki jaka obowiązuje w standardowej argumentacji naukowej.

Absolut opisany tak szeroko jest tym, co można nazwać właśnie *Bogiem filozofów*. Co zatem kryje się za tym wyrażeniem? Przede wszystkim ta treść, że jest to Bóg *dla* filozofów, tzn. rozważany z punktu widzenia podmiotu, który stara się przyjąć niezaangażowaną obiektywną postawę badawczą, posługując się właściwymi z punktu widzenia metodologii narzędziami i procedurami (np. metoda scholastyczna, czy fenomenologiczna). Pojęcie *Bóg filozofów*, tak samo jak pojęcie *Bóg żywy* wyraża zasadniczo charakter relacji łączącej dwa jej

⁴⁴⁸ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1997, s. 300.

⁴⁴⁹ Tamże, s. 299-301.

człony – Boga i człowieka. W przypadku kategorii *Bóg filozofów*, mamy do czynienia z relacją jednokierunkową intencjonalnie skierowanego umysłu względem jego „przedmiotu”. W przypadku *Boga żywego* relacja ma charakter zwrotny, rządzi nim inna, biegunowa logika (*dialogika*).

Zawartość semantyczna idei Boga w obu przypadkach jest częściowo określana właśnie przez owo wyjściowe ustosunkowanie. W pierwszym chodzi jedynie o opis, ideę Boga, zatem o poznanie, w drugim o relację, religijne zaangażowanie, z którego ewentualnie zrodzi się, i któremu towarzyszyć będzie jaki opis, jakaś idea, jakieś rozumienie. Ciężar tej antynomii – *Bóg filozofów* i *Bóg żywy* – zdaje się spoczywać po stronie człowieka, rozszczepienie jest w nim, na to co – żeby ująć to w duchu Pascala – należy do dziedziny serca i dziedziny umysłu. Bóg jest jeden, jest bytem prostym, spójnym.

Podjęcie metafizyczne z góry zakłada, że Bóg jest bytem całkowicie innym, z innego porządku, taki też obraz Boga stara się określić, prezentować. Natomiast obrazowanie religijne – nie zaprzeczając inności Boga – nigdy nie stawia jej w tak radykalnej postaci, by Bóg był przez to ukazywany jako będący poza możliwością relacji wyższej niż relacja epistemologiczna. Z drugiej strony postulat jedności ludzkiego ducha domaga się uzgodnienia tych dwóch typów idei Boga, a przynajmniej rozjaśnienia ich charakterystyki i osłabienia tej sprzeczności: „Aprioryczny wgląd w realną identyczność Boga metafizyki i Boga religii domaga się prawdziwego i rzeczywistego załagodzenia (*Ausgleich*) tych pozornych sprzeczności”⁴⁵⁰.

5.10. Ten sam Bóg – spójność widzenia

Zarówno idea Boga, która wyłania się na gruncie czystej refleksji, jak i obraz Boga, który dany jest w horyzoncie egzystencji religijnej, zdają się, dostarczać nam – we właściwy dla siebie sposób – wystarczających racji uzasadniających swoje istnienie oraz odrębność ich charakteru i zastosowań. Za pierwszą stoi naturalna potrzeba poznania, za drugą przemawia z kolei równie naturalna potrzeba wejścia w zaangażowaną, bliską relację z tym, co od nas wyższe, co przekracza nas w stopniu absolutnym. Oba te stanowiska nie pozostają wobec siebie neutralne, z prostego powodu, jakim jest (domniemane) odniesienie do tego samego „przedmiotu”, oba starają się mówić o tym samym bycie, jednakże w odmiennych sposobach. Rodzi się zatem uzasadniona potrzeba rozjaśnienia, a może i uzgodnienia owych dwóch – na

⁴⁵⁰ M. Scheler, *Problemy...*, s. 64.

pierwszy rzut oka – sprzecznych obrazów/stanowisk, powodują one bowiem liczne nieporozumienia i napięcia, o charakterze zarazem intelektualnym jak i pragmatycznym:

Mówiąc językiem religijnym, znaczy to, że nasze spotkanie z Bogiem będącym osobom jest zarazem spotkaniem z Bogiem, który jest podstawą wszystkiego, co osobowe, i jako taki nie jest osobą. Doświadczenie religijne, szczególnie w wielkich religiach, wykazuje głębokie poczucie napięcia między osobowym a nieosobowym elementem w spotkaniu między Bogiem a człowiekiem. Stary, a także Nowy Testament mają przedziwną zdolność mówienia o obecności pierwiastka boskiego w taki sposób, że fakt, iż jest to relacja o charakterze „Ja-Ty”, nigdy nie przyciemnia nadosobowej mocy i nadosobowej tajemnicy, i odwrotnie.⁴⁵¹

Ten sam umysł zwraca się do tego samego „przedmiotu”, traktując go raz właśnie jako przedmiot, innym razem jako podmiot, byt osobowy oba zdają się przeczyć sobie wzajemnie: „Dla filozofa Bóg jest przedmiotem, dla ludzi modlących się On jest podmiotem”⁴⁵².

Mając na uwadze ograniczoność każdej schematyzacji w horyzoncie religii, postaramy się zestawić interesujące nas w tej części pracy dwa obrazy; Boga filozofów i Boga modlitwy (wiary), posiłkując się zestawieniem zaczerpniętym z książki „Człowiek i transcendencja” Karola Tarnowskiego:

1. Bóg wiary jest Bogiem religijnego objawienia. Bóg filozofów jest Bogiem rozumu.
2. Bóg wiary dany jest bezpośrednio w akcie wiary. Bóg filozofów jawi się pośrednio poprzez rozumowanie.
3. Bóg wiary jawi się niejasno, jakby w ciemności. Bóg metafizyki to pojęcie dążące do precyzji.
4. Bóg wiary jest obecny dla całego człowieka, dla wszystkich jego władz, także dla uczucia i woli.
5. Bóg wiary jest najwyższą wartością, Bóg metafizyki jest najwyższym bytem.
6. Bóg wiary jest osobą, Bóg filozofów jest abstrakcyjną zasadą .
7. Bóg wiary jest zaangażowany w historie. Bóg filozofów jest ahistoryczny⁴⁵³.

Ostatecznie cała powyższa charakterystyka Boga wiary, może zostać odniesiona w sposób szczególny do Boga modlitwy: „Bóg wiary jest także Bogiem modlitwy, a więc „dialogu”, Bóg filozofów jest jakby „monologiczny”, milczący, zawarty jedynie w myśli, choć myśli skierowanej „intencjonalnie” ku samemu Bogu”⁴⁵⁴. Bóg modlitwy, doskonale realizuje

⁴⁵¹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 130-131; Zob. E. L. Mascall, dz. cyt., s. 188.

⁴⁵² A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 110.

⁴⁵³ Zob. K. Tarnowski, *Człowiek...*, s. 139-140.

⁴⁵⁴ Tamże, s. 140.

fenomenologiczny opis Boga wiary, jest zatem tym przed, którym w istocie człowiek, może tańczyć, śpiewać, do którego zwraca się bądź w słowach pełnych religijnej czci bądź w kontemplacyjnym skupieniu.

Zaprezentowane sposoby tematyzacji Boga w zestawieniu ze sobą sprawiają wrażenie niezgodności. Metafizyczna idea Boga oraz obraz Boga doświadczenia religijnego jawią się jako dwie sprzeczne ze sobą rzeczywistości; pierwszy rodzi się ze spekulacji, jest bardziej statyczny, zależny od reguł poprawnego wnioskowania; drugi generowany zasadniczo przez konkretne doświadczenia religijne lub egzystencjalne, jest bardziej dynamiczny, zależny w pewnym stopniu od osobowości podmiotu modlitewnego, oraz od przyswojenia wspomnianych doświadczeń. Interioryzacja owych doświadczeń jest zasadniczo określana przez czynnik nadprzyrodzony, jest owocem życia religijnego, darem łaski, oczywiście jest też zależna od duchowej kondycji człowieka i od jego wolnej woli. I tak np. ci sami wierzący modlą się o to samo, spotykają się z tym samym rozczarowaniem, Bóg nie spełnia ich prośb, każdy jednak z nich może zawód ten zinterpretować i przyswoi we właściwy sobie sposób. Dla jednego z nich może być to powód utraty wiary, dla drugiego może być to przyczyna do dalszych działań modlitewnych i poszukiwań.

Zasadnicza różnica między ideą Boga filozofów a Boga modlitwy dotyczy treści przedmiotowej – Bóg modlitwy/wiary ma inne własności niż Bóg filozofów. Po drugie co do treści „podmiotowej” – Bóg modlitwy/wiary, w przeciwieństwie do Boga metafizyki, dany jest poprzez obecność, bezpośrednio w bliskości⁴⁵⁵. Rodzi się tu jednak uzasadniona i doniosła w swoich konsekwencjach wątpliwość; czy aby na pewno w obu przypadkach nadal mówimy o tym samym Bogu, o tym samym bycie;

Różnicy w sposobach stawania pytań odpowiada różnica sposobów, w jakie mówi się o Bogu, z jednej strony w religii, z drugiej natomiast w teologii filozoficznej. Owo filozoficzne pojęcie istoty, dające odpowiedź na pytanie „Kim jest Bóg”, zostaje zdefiniowane; natomiast imię Boga, o które pytają ludzie religijni, zostaje użyte w opowiadaniach. Istnienie lub nieistnienie Boga, będące tematem debaty w teologii filozoficznej winno być wykazane poprzez argumenty; teofanie zaś nie są wynikami łańcucha argumentacyjnego, lecz treściami doświadczeń. Jeśli jednak w religiach i w teologii filozoficznej w tak różnorodny sposób stawia się pytanie o Boga i w tak różnorodny sposób o Bogu się mówi, wówczas rodzi się wątpliwość, czy mówi się tu na ten sam temat, używając słowa „Bóg”. „Bóg filozofów” zdaje się wówczas być inny niż Bóg, do którego zanoszone są modlitwy w religiach, głosząc jego wielkie czyny⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Zob. tamże.

⁴⁵⁶ R. Schaeffler, *Filozofia religii...*, s. 45.

Czy mówiąc o Bogu w kategoriach filozoficznych i mówiąc do Boga w modlitwie, człowiek w istocie zwraca się intencjonalnie ku temu samemu bytowi? Jest to fundamentalna aporia, która właśnie w akcie modlitwy zostaje bodaj najostrzej postawiona. Opozycja ta jednak, jak się wydaje nie koniecznie musi uzyskać postać ostrej antytezy. Istnieje bowiem uzasadniona potrzeba spójności obrazu Boga, potrzeba wynikająca – jak pisze Scheler – z jedności ducha ludzkiego oraz wymogu niesprzeczności jego ustaleń⁴⁵⁷. Sprzeczność obydwu sposobów rozumienia Boga powinna być zatem jakoś „załagodzona”, bez pominięcia czy zniesienia swoistości ich treści. Jak zatem załagodzić owo napięcie? Propozycja Schelera brzmi tak oto:

Można to osiągnąć zasadniczo w ten sposób, że to, co pozornie zmienne, niestałe, istotnie przynależne (intencjonalnemu) Bogu modlitwy, dalej, jego pozornie „antropologiczne” określenia (gniew itd.) sprowadza się później do zmiany punktu zapatrywania skończonej istoty na Boga. Albo też – jeśli chodzi o to, co pozornie ma charakter antropopatyczny – do analogii, które wprawdzie dotyczą czegoś istotnego w Bogu, czego nie może dostarczyć racjonalne myślenie o Bogu, które jednak można uważać tylko za analogie, a nie za adekwatne określenia Boga⁴⁵⁸.

Scheler postuluje zatem uznanie pozorów sprzeczności w samym Bogu, przenosząc sprzeczność na sam podmiot religijnego zaangażowania, który posługuje się tymi dwiema – by tak rzec – odmiennymi drogami do idei Boga. Biegunowe rozumienia dopełniają się wzajemnie, żaden z nich nie jest zupełny, żaden z nich nie może wypełnić miejsca drugiego. Błąd polega na tym, iż przenosi się sprzeczność, która ma miejsce na poziomie podmiotu, na przedmiot intencjonalnego poznania, sprawiając pozorne wrażenie jego rozszczepienia. Sprzeczność istnieje zatem nie w Bogu, ale w sposobie odniesienia do niego: „Prostota i niepodzielność Boga wymaga, abyśmy starannie unikali umieszczania w istocie samego Boga rozmaitych dróg do *Ens a se*, które w charakterze „różnych” [aspektów] są konstytutywne dla skończonej, podzielnej istoty duchowej. Ten błąd umieszczania [w istocie Boga] staje się po prostu konieczny, jeśli Boga metafizyki i Boga religii albo jedno z tych *entia intentionalia* rozumu i wiary jakoś czynimy miarą drugiego⁴⁵⁹.

W podobnym duchu wypowiada się Henry Duméry, który zauważa, iż właśnie z ducha cywilizacja zachodniej i w jego łonie zrodził się charakterystyczny antagonizm wiary i rozumu. Ostatecznie spowodowało on rozpad wielkiej idei monoteistycznej, na dwa antagonistyczne pojęcia – jedno czysto religijne, drugie – ograniczone do płaszczyzny

⁴⁵⁷ Zob. M. Scheler, *Problemy...*, s. 62-63; K. Tarnowski, *Człowiek...*, s. 148.

⁴⁵⁸ M. Scheler, *Problemy...*, s. 64.

⁴⁵⁹ Zob. tamże, s. 66.

abstrakcji⁴⁶⁰. Zdaniem filozofa, w błędzie są zarówno ci, którzy zawłaszczają pojęcie absolutu na rzecz mistyki, oraz ci którzy idee tę wiążą wyłącznie z racjonalizmem. Rozwiązanie Dumérego jest następujące:

Religia jest formą aktywności człowieka, filozofia – analizą wszelkich ludzkich poczynań, bez żadnego wyjątku. Filozof nie może wyrywać idei Boga z naturalnego otoczenia, w jakim ono kiełkuje; nie może jej sobie przywłaszczać, udawać, że to on ją wymyśla, żonglować nią niczym pojęciem czysto formalnym, wyzutym z wszelkiej spontanicznej treści. Winien natomiast poddawać ją – z własnego punktu widzenia – refleksji, krytyce, osądowi. Potem, o ile uzna ją za rozumną (to znaczy dającą się afirmować i praktykować), ma ją przekazać żywemu podmiotowi, który stosownie do tej rekomendacji dokona wyboru. W ten sposób problem Boga filozofów nie nastęrczy żadnego kłopotu, ba nawet nie przybierze konkretnej formy. Błędem jest w ogóle go stawiać – i to rozwiązuje sprawę⁴⁶¹.

W takim ujęciu pojęcie Boga, które skrywa się pod kategorią *Bóg filozofów* pełni funkcję czysto techniczną, ma znaczenie instrumentalne, gdyż ma być narzędziem demistyfikacji fałszywych obrazów Boga, obnażaniem idoli, gdy wypełni swoją funkcję winno ustąpić miejsca religijnemu obrazowi Boga. W istocie nie ma zatem udziału na Boga filozofów i Boga tradycji, jest Bóg którego istnienie stwierdza spontaniczna świadomość a którego filozof poddaje krytycznej refleksji⁴⁶².

Dla Abrahama Joshuy Heschela z kolei idea Boga filozofów jest „obcym ciałem” w obrębie religii monoteistycznej, która jest – zdaniem żydowskiego myśliciela – ufundowana głównie na objawieniu biblijnym. W historii nastąpiło fatalne w swoich skutkach pomieszanie refleksji o Bogu, opartej głównie o zdobycze greckiej filozofii z refleksją mającą swoje źródła w myśleniu biblijnym. Aby adekwatnie mówić o Bogu, należy zatem porzucić drogę metafizyki, a przejść na grunt czystego doświadczenia religijnego. O Bogu jako Bogu mówią nie filozofowie, lecz prorocy, zaś język antropomorficzny i antropopatia jest bardziej właściwym sposobem obrazowania Boga Biblii niż kategorie zaczerpnięte głównie z greckiej metafizyki. Filozofia zajmuje się w rzeczy samej idolami a nie Bogiem. Nie ma zatem punktów styecznych między Bogiem Abrahama Izaaka i Jakuba a Bogiem filozofów. W myśleniu religijnym, aby rozwiązać ową fałszywą aporię wystarczy porzucić metafizyczny

⁴⁶⁰ Zob. H. Duméry, dz. cyt., s. 29-30.

⁴⁶¹ Tamże, s. 36.

⁴⁶² Zob. tamże, s. 37.

obraz Boga, jego znaczenie dla życia religijnego z jest bowiem znikome, a niekiedy szkodliwe⁴⁶³.

5.11. Metafizyczne idee Boga w obrębie modlitwy

Konflikt obrazów Boga ma wymiar nie tylko teoretyczny ale i praktyczny dotyczy nie tylko kwestii uzgodnienia dwóch sposobów rozumienia Boga na poziomie czystej refleksji, ważniejsza jest spójność między nimi na poziomie praktycznym: „Najbardziej niebezpiecznym elementem konfliktu między religią biblijną a ontologią zdaje się być sprzeczność między wzajemnością a uczestnictwem w relacji Bóg – człowiek. Ontologia zdaje się wykluczać żywy wzajemny stosunek między Bogiem a człowiekiem, przez co na pozór traci sens modlitwa, a zwłaszcza modlitwa błagalna”⁴⁶⁴.

I tak np., biorąc za punkt wyjścia metafizyczny obraz świata, przyjmuje się – w niektórych przynajmniej ujęciach – całkowity determinizm zdarzeń wynikający z Boskiej, odwiecznej woli. W takim systemie Boski determinizm uniemożliwia modlitwie błagalną, nie ma ona bowiem rzekomo sensu, skoro wszystko jest już z góry określone przez Boga i nic nie może wpłynąć na zmianę Jego postanowień. Jednak – jak zauważ Tillich – autentyczna modlitwa, zawiera w sobie akt oddania woli Bożej⁴⁶⁵, nie jest zaś tylko prostą próbą wpływania na Boga, jak miało to miejsce np. w religiach pierwotnych. Boski determinizm nie musi więc stać w sprzeczności z koniecznością modlitwy błagalnej, jeśli rozumiana jest ona jako przygotowanie na przyjęcie tego, co i tak miało nastąpić nieuchronnie, jako konsekwencja odwiecznej woli Boga.

Jeszcze dalej w próbach rozjaśnienia tej kwestii idzie John C. Polkinghorne; uważa on bowiem iż, jeśli determinizm, o którym tu mowa, nie jest pojmowany w sposób skrajny, lecz jako *otwarty plan*, w którym są niejako luki, wolne miejsca na Boską interwencję, w takim kontekście modlitwa błagalna znajdzie również miejsce dla siebie, człowiek zatem ma możliwość poprzez spełnianie aktu modlitwy prośby wpływać pośrednio na dzieje świata⁴⁶⁶.

Warto również pamiętać, iż człowiek modlitwy posługuje się nie tylko typowo religijnymi obrazami Boga, ale również ideami mającymi wyraźnie charakter metafizyczny. Być może nawet użycie tych form prezentacji Boga jest zgoła czymś nieuniknionym. Mówiąc inaczej człowiek modlitwy, by mógł spełniać właściwe sobie akty religijne musi mieć jakąś,

⁴⁶³ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 48-50, 109, 142, 206; A. J. Heschel, *Prorocy...*, s. 379.

⁴⁶⁴ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 128.

⁴⁶⁵ Zob. tamże, s. 129.

⁴⁶⁶ Zob. J. C. Polkinghorne, *Nauka i opatrność. Interakcja Boga ze światem*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 173.

choćby intuicyjną metafizykę Boga: „Nie istnieje taki człowiek – pisze Heschel – który by nie miał jakiejś teologii. To fałszywe teologie zamykające Bogu usta przeszkadzają nam w udzieleniu Mu odpowiedzi”⁴⁶⁷. Pojęcia takie jak wszechmoc, wszechobecność, wszechwiedza, nieskończoność, dobroć; często stanowią ukryte założenie modlitwy, zwłaszcza modlitwy prośby. Muszą one być jednak odniesione bardziej do sytuacji człowieka i do ustosunkowania się Boga względem tej sytuacji, niż dotyczyć tylko i wyłącznie natury Boga, muszą być raczej sposobem realizowania Boskiej troski (*phatos*) o człowieka, sposobem działania dla człowieka, niż opisem jego absolutnej transcendencji, oddalenia, które uniemożliwia modlitewne spotkanie⁴⁶⁸. Na płaszczyźnie aktu modlitwy pojęcia metafizyczne uzyskują charakter – by tak powiedzieć – funkcjonalny (np. wszechmoc jest tu przede wszystkim sposobem działania Boga w świecie).

Człowiek modlitwy zakłada zatem, iż Bóg może być adresatem każdej, nawet najbardziej zuchwałej prośby; *proście, o co chcecie* (wszechmoc Boga). Dalej; Bóg słyszy modlitwy w każdym miejscu (Boska wszechobecność); Bóg czyni dla człowieka to, co optymalnie dobre (Dobroć i wszechwiedza Boga); Bóg wie o tym, czego doświadcza człowiek modlący się, zna jego przyszłość, nawet jeśli nie spełnia jego próśb, zna tego powody (Boska wszechwiedza); Bóg jest gwarantem, że najwyższa aspiracja modlitewna człowieka religijnego, jaką jest życie wieczne, spełni się (wieczność Boga). *Homo orans* posługuje się tymi formami wyobrażeń o Bogu w sposób niepogłębiony, intuicyjny, ale skuteczny. Być może modlitwa jest właśnie tą jedną z niewielu stycznych, a może i jedyną styczną, między Bogiem filozofów a Bogiem Żywym, spotkaniem metafizyki z religią jako sposobem bycia?

⁴⁶⁷ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 129.

⁴⁶⁸ Zob. tamże, s. 130.

Rozdział VI

ANTROPOLOGICZNE UWARUNKOWANIA AKTU MODLITWY

We wcześniejszych rozdziałach poświęcono uwagę modlitwie jako mowie do Boga, oraz zwrócono uwagę na to, co akt modlitwy mówi o Bogu, w tej części pracy przyjrzymy się co istotnego akt modlitwy mówi nam o samym człowieku⁴⁶⁹, jako skończonym podmiocie modlitewnym, zaczynając od naświetlenia roli jaka przypada w modlitwie władzom przynależnym istocie człowieka, przechodząc następnie do omówienia aktów związanych z poszczególnymi władzami oraz dychotomii receptywności i aktywności obecnej w podmiocie modlitewnym.

6.1. Funkcja intelektu w kontekście modlitwy

Na wstępie warto zauważyć istnienie bodaj trojkiej tendencji w interpretacji roli rozumu w obszarze życia religijnego. Pierwszą z nich można określić jako swoistą apoteozę rozumu. W podejściu tym, rozum odgrywa rolę dominującą i to w sposób apodyktyczny, niejako przyćmiewając pozostałe aspekty bytowego uposażenia człowieka. W drugim podejściu, określanym niekiedy mianem *kwietyzmu religijnego* lub *fideizmu*, następuje wyraźna deprecjacja rozumu; jego rola zostaje zepchnięta gdzieś na peryferia rzeczywistości religijnej. I wreszcie trzecia, umiarkowana interpretacja – nazwana integralną lub holistyczną – w której próbuje się uzgodnić miejsce rozumu pośród innych władz przypisywanych naturze człowieka, nie zaniżając jego roli w aspekcie życia religijnego, ani też przesadnie nie eksponując jego znaczenia.

Jeśli chodzi o główny, najbardziej interesujący nas przedmiot tej pracy; należy podkreślić, iż rozumowi, pośród innych naturalnych uwarunkowań modlitwy, przypisywana jest zasadniczo rola najbardziej istotna, choć nie zawsze dominująca⁴⁷⁰. Rozum zaznacza swoją obecność już w najprostszych formach modlitwy, stanowiąc ich nieodzowny warunek, stąd też jedynie człowiek pośród wszystkich innych, bytów zdolny jest do modlitwy w sensie właściwym (tzn. zdolny do modlitwy jako relacji interpersonalnej). Co więcej – jak zauważają teolodzy duchowości – władze rozumu nie ustają nawet na tzw. wyższych

⁴⁶⁹ „Modlący się przemawia do Boga, ale czyni to tak, że zarazem wypowiada siebie i tym sposobem przejawia się w swej modlitwie jako człowiek. Człowiek odmawiający modlitwy modli się bowiem osobiście – w każdym razie powinien się tak modlić. Gdyby wypowiadał tylko coś, co nie byłoby jego sprawą, nie modliłby się osobiście, a to znaczy: właściwie w ogóle by się nie modlił” (B. Welte, *Modlitwa...*, s. 27).

⁴⁷⁰ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 99.

poziomach modlitwy mistycznej, gdzie udział umysłu ilościowo maleje, lecz pod względem jakościowym staje się bogatszy⁴⁷¹.

Ekstensywność i intensywność działania umysłu na modlitwie podlega zmianom w zależności od rodzaju modlitwy, jak również od aktualnej psychofizycznej kondycji człowieka. Modlitwa jednakże – zgodnie z tradycyjnymi definicjami – jest wzniesieniem duszy do Boga poprzez akt rozumu, tam zatem gdzie wykluczylibyśmy jakikolwiek udział rozumu, tam w istocie przestalibyśmy mówić o modlitwie:

Jeśli bowiem modlitwa jest logiczną konsekwencją faktu, że istnieje Bóg i człowiek, jeśli ona ma swoje źródło w zależności człowieka od Stwórcy, jeśli ma być ona również dążeniem życia ludzkiego ku Najwyższemu Dobru, to nieuległa wątpliwości, że udział w niej rozumu jest nieodzowny. Również uzasadnienie istnienia Boga, stawianie życiowych celów, a także przyjęcie modlitwy jako obowiązku, wskazuje na konieczność występowania w modlitwie czynnika intelektualnego. (...) cechą modlitwy jest wzniesienie się ku Bogu poprzez myśl, dlatego też żadna modlitwa nie wyklucza działalności rozumu⁴⁷².

Jerzy Gogola wyróżnia trzy zasadnicze funkcje intelektu na modlitwie; poznanie transcendentnego przedmiotu modlitwy, czyli Boga, wiara w Boga, skłonienie woli do określonego działania. Zdaniem teologa poznanie Boga nie ma mieć wyłącznie charakteru teoretycznego, ale przede wszystkim wymiar „praktyczny”, czy raczej należałoby powiedzieć teleologiczny, Bóg ma zostać poprzez nie określony jako „pełnia życia”, tj. jako najwyższy i ostateczny cel dążeń człowieka, a nie tylko jako prawda najwyższa. Tak rozumiana funkcja intelektu (rozpoznanie Boga jako celu), zakłada z kolei, iż podmiot religijny spełniający akt modlitwy, potrzebuje ponadto, samego aktu wiary w ten cel. Rozum musi uwierzyć w to co rozpoznaje jako cel swoich dążeń. Trzecia wspomniana funkcja intelektu dotycząca modlitwy – skłonienie woli do działania – oznacza, iż człowiek religijny, za pomocą rozumu dobiera odpowiednie warunki do realizacji modlitwy: czas, miejsce, postawę ciała, wybór metody, skupienie⁴⁷³.

W horyzoncie modlitwy – zdaniem wyżej cytowanego teologa – intelekt przejawia swoją działalność w sposób trojaki: w kontekście włączenia modlitwy w praktykę życiową, po drugie jako włączenia poznania w modlitwę, i wreszcie w kontekście włączenia modlitwy w działalność poznawczą⁴⁷⁴.

W pierwszym przypadku – połączenia modlitwy i praktyki – chodzi o uzyskanie pewnych, tj. słusznych z religijnego punktu widzenia form postępowania. Uzyskanie tych

⁴⁷¹ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 47-48.

⁴⁷² Tamże, s. 48.

⁴⁷³ Zob. J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 164-165.

⁴⁷⁴ Zob. tamże, s. 260-263.

form dokonuje się w trakcie modlitwy, gdzie konkretne kwestie, zagadnienia, dylematy życiowe poddawane są refleksji⁴⁷⁵, niejako przed *obliczem Boga*, a następnie ewentualne rozwiązania uzyskane w ten sposób przenoszone są na konkretną praktykę życiową⁴⁷⁶.

W drugim przypadku – włączenia poznania w modlitwę – chodzi o podejmowanie aktów refleksji podczas spełniania modlitwy, tylko w ten sposób rozważania o charakterze religijnym stają się modlitwą *sensu stricto* (modlitwą myślą), gdy zostają niejako wpisane w kontekst Bożej obecności, gdy za swojego świadka, a zarazem źródło inspiracji obierają Boga. Modelowym przykładem takiej integracji refleksji i modlitwy są „Wyznania” Augustyna z Hippony czy „Proslogion” Anzelm z Canterbury.

Trzecia kwestia – włączenia modlitwy w działalność poznawczą – oznacza, iż rozumowe władze poznawcze stanowią istotne źródło samej modlitwy, zwłaszcza gdy aktywność pozostałych władz zostaje osłabiona, rozum niejako podpowiada, że dalsza praktyka modlitewna jest konieczna.

Modlitwie należy przypisać również wartość poznawczą *sensu stricte*, choć dotyczy ona kwestii leżących poza zasięgiem „normalnego” – tj. typowego dla skończonych przedmiotów poznania – użycia władz intelektu. Po pierwsze, chodziłoby tu o wiedzę zdobytą podczas tzw. doświadczeń mistycznych, będących szczytowym momentem modlitwy kontemplacyjnej. Nawet na tych osobliwych, granicznych poziomach, intelekt – jak już zostało powiedziane – nie przestaje funkcjonować. Wprawdzie uzyskana w ten sposób wiedza ma na ogół niski walor intersubiektywności, co jednak nie oznacza, że nie odgrywa ona istotnej roli w religijnej i poza religijnej praktyce osób, którym był dany udział w tego rodzaju poznaniu. Naoczność z jaką zostali skonfrontowani mistycy, była czymś niewysłowionym, lecz była zarazem podstawą intensyfikacji ich działania, była to zatem wiedza, która – choć uzyskana (dana) w niecodzienny, nadprzyrodzony sposób – odnosiła się zasadniczo do codziennej praktyki życiowej osób nią obdarowanych⁴⁷⁷.

W drugim sensie, związek poznania i modlitwy jest dobrze widoczny w kontekście wiedzy uzyskanej podczas tzw. „prób modlitwy”. Jest to wiedza mająca fundamentalne znaczenie dla rozwoju i kierunków egzystencji religijnej konkretnego podmiotu modlitewnego. W czasie „prób modlitewnych” kształtuje się obraz Boga oraz całego uniwersum odniesień, dla których Bóg stanowi niejako logiczne centrum⁴⁷⁸. Swoistą *próbą modlitwy* – jak zauważa Karl Rahner – jest doświadczenie bycia kuszonym, gdzie narzędziem

⁴⁷⁵ Zob. S. Bastianel, dz. cyt., s. 35-37.

⁴⁷⁶ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 48.

⁴⁷⁷ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 183-184; A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 100.

⁴⁷⁸ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 70-71; M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 115, 209-210.

pozytywnego przejścia przez pokusę jest modlitwa, jako przemiana dialogu ze złem, w dialog z osobowym źródłem oświecenia, rozeznania i mocy potrzebnej do przejścia przez próbę⁴⁷⁹.

Przy omawianiu kwestii funkcji intelektu w horyzoncie modlitwy, należy dodać, dla całości obrazu, iż modlitwa traktowana jest niekiedy jako akt na wskroś irracjonalny, zwłaszcza w świetle myślenia według logiki niewrażliwej lub wprost wrogiej temu, co religijne, akt modlitwy traktowany jest w takiej optyce jako działanie pozbawione sensu, a co za tym idzie działanie będące w istocie marnotrawieniem czasu i energii. Bóg bowiem, albo nie istnieje (ateizm), albo też nie interesuje się nami (deizm).

Modlitwie może ponadto zostać przypisane pośrednio i w sposób nie zawsze świadomy, piętno irracjonalności, gdy charakteryzuje się ją jako działanie oparte głównie na sferze emocjonalnej (emotywizm religijny) i psychicznej (sfera podświadomości)⁴⁸⁰, gdy rola rozumu zostaje radykalnie pomniejszona, stając się czymś podrzędnym, a niekiedy czymś zupełnie marginalnym.

W trzecim – tym razem pozytywnym – rozumieniu, modlitwa jest nie tyle aktem irracjonalnym, co ponadracjonalnym, opiera się bowiem zawsze na nadnaturalnych uwarunkowaniach (łaska). Ten nadnaturalny czynnik, w mniejszym lub większym nasileniu, towarzyszy każdej postaci modlitwy, o ile tylko mamy do czynienia modlitwa autentyczną⁴⁸¹.

6.2. Funkcja pamięci w kontekście aktu modlitwy

Pamięć jest kluczowym składnikiem intelektualnych władz poznawczych, jej istotna rola dla życia religijnego człowieka, pozostaje czymś bezdyskusyjnym, do tego stopnia nawet, że niekiedy zostaje ona wręcz utożsamiona z religią czy wiarą⁴⁸². Należy zatem przyjrzeć się jaką funkcję pełni pamięć w odniesieniu do samego aktu modlitwy.

Pierwsze spostrzeżenie jakie należy poczynić, dotyczy faktu, iż w przypadku pamięci i aktu modlitwy mamy do czynienia z warunkowaniem zwrotnym. Zarówno pamięć odgrywa istotną rolę w odniesieniu do modlitwy, jak i odwrotnie; modlitwa ma swój znaczący wpływ na funkcjonowanie pamięci; przynajmniej w obszarze życia religijnego.

Wyróżnia się na ogół cztery podstawowe funkcje pamięci takie jak: utrwalanie, przechowywanie, przeobrażanie i przypominanie treści⁴⁸³.

Rola pamięci polegać może zatem w pierwszej kolejności na zapamiętywaniu

⁴⁷⁹ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 124-129.

⁴⁸⁰ Zob. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 63.

⁴⁸¹ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 57-61; J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 76-77.

⁴⁸² Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 135-139.

⁴⁸³ Zob. J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 169.

określonych formuł modlitewnych, przyswajanych zazwyczaj na początku życia duchowego.

Na dalszym etapie jego rozwoju ważną funkcją pamięci jest przechowywanie i ożywianie poprzednich doświadczeń religijnych, zwłaszcza bezpośrednio związanych z wcześniejszą praktyką religijną. Doświadczenia te mają kluczowe znaczenie dla kontynuacji życia modlitewnego; ich przyswojenie, zwłaszcza pozytywne lub negatywne ustosunkowanie się wobec nich, w sposób istotny może zaciążyć na dalszej praktyce religijnej.

Pamięć przechowuje ponadto doświadczenia i wydarzenia, które nie były bezpośrednio związane z poprzednimi aktami modlitewnymi, mogą one jednak mieć wpływ na teraźniejszą i przyszłą praktykę modlitewną. Chodzi tu zatem o takie doświadczenia, postawy i czyny, które przez człowiek religijny interpretowane są w kategoriach zasługi bądź winy (grzechu). Oba te rodzaje doświadczeń, będą mieć w modlitwach swoje odzwierciedlenie, wpływając zarówno na ich treść semantyczną, jak i na formę, a nawet na poziom intelektualnego i duchowego zaangażowania w modlitwę⁴⁸⁴. Abraham Joshua Heschel pisze w odniesieniu do tej kwestii: „Modlitwa odradza i podtrzymuje w żywej pamięci unikatowe, wielkie doświadczenia z przeszłości, w których poszczególne sprawy promieniowały sensem i błogosławieństwem”⁴⁸⁵.

Spójrzmy teraz na warunkowanie idące w drugą stronę; od modlitwy w kierunku pamięci. Rola modlitwy dla życia duchowego zdaniem Heschela jest fundamentalna, wyraża się to faktem iż, modlitwa jest podtrzymywaniem pamięci, która jest czymś niezwykle istotnym dla samej religii jako takiej, zwłaszcza dla tej jej konkretnej postaci jaką przybrała w judaizmie. Modlitwa jest bowiem powracaniem do podstawowych wydarzeń, idei, doświadczeń, z których dana religia wyrosła. Modlitwa jest pośrednio ćwiczeniem pamięci chroniącym człowieka religijnego przed powierzchownością, rutyną, utratą łączności z tym co źródłowe, a w konsekwencji obojętnością, zatrutą tożsamością i niewiernością. Największe ideały, bez nieustannego powracania do źródeł tradycji, mogą obrócić się w swoje negację. Najmocniejsze doświadczenia bez ich przywoływania, np. w akcie inwokacji do Boga – bledną, stają się nieczytelne. Modlitwa jako łączność z tym co źródłowe (Bóg, Biblia tradycja) ma nas chronić przed osuwaniem się w nieczułość, nieświadomość obecności *tego, co niewysłowione*⁴⁸⁶.

Z drugiej strony modlitwa – jak zauważają teoretycy życia duchowego – ograniczona do samej pamięci, do recytacji formuł, narażona jest na powierzchowność i nieautentyczność,

⁴⁸⁴ Zob. tamże, 171-173.

⁴⁸⁵ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 47.

⁴⁸⁶ Zob. tamże, s. 47-48.

prędzej czy później zaowocuje formalizmem, automatycznością powierzchownie spełnianego obowiązku. Sama pamięć nie wystarcza; religia, a zatem i modlitwa, domaga się doświadczenia. Abraham Joshua Heschel stwierdza, że istnieją dwa zasadnicze źródła życia religijnego: „(...) *pamięć* (tradycja) oraz *osobiste wejrzenie*. Musimy polegać na naszej pamięci, a z drugiej strony dążyć do nowych wejrzeń. *Dowiadujemy się* dzięki tradycji, lecz także *rozumiemy* dzięki własnym poszukiwaniom”⁴⁸⁷.

Prawidłowość ta dotyczy z całą pewnością egzystencji modlitewnej. Istnieje swoista tradycja modlitwy, oparta na ponadpokoleniowych, kanonicznych formułach modlitewnych, zwłaszcza ta, która przybiera formę modlitwy liturgicznej, a zatem nie tylko uświęconej miejscem i okolicznościami jej spełniania, ale i faktem odmawiania jej we wspólnocie religijnej. Z drugiej strony modlitwa każdorazowo – również liturgiczna – ma być osobistym doświadczeniem, jest bowiem – zgodnie ze swoją definicją – obcowaniem z Bogiem. I odwrotnie tradycja obecna jest nawet w najbardziej osobistych, intymnych, by nie rzec subiektywnych modlitwach, gdyż jak zauważa Heschel: „W ludzkim duchu istnieje wspólna pamięć Boga, a jest to pamięć, która uczestniczy w naszej wierze”⁴⁸⁸. Tradycja i aktualne doświadczenie są zatem obecne w każdej autentycznej formie modlitewnej.

Dla Heschela znającego doskonale tradycję judeochrześcijańską źródłem wiary jest pamięć, to ona powinna być nieustannie aktualizowana w wydarzeniach osobistego spotkania. Ludzka świadomość narażona jest nieustannie na osuwanie się w nieczułość i zapomnienie. Wiele przykazań religijnych – zdaniem filozofa – można by zawrzeć z powodzeniem w jednej najprostszej formule: *Pamiętaj!*⁴⁸⁹.

Modlitwa zdaniem Heschela jest źródłem życia duchowego, nie rodząc się z potrzeby poznania, sam daje wgląd, wejrzenie, które jest niemożliwe do uzyskania na innej drodze. Modlitwa jest nie tylko pamięcią, ale ma charakter wydarzenia, to znaczy jest spotkaniem, *pokrewieństwem z tym co najwyższe*: „Modlitwa nie jest myślą błakająca się samotnie po świecie – to wydarzenie, które ma początek w człowieku, a kres w Bogu. To, co dzieje się w naszym sercu, jest skromnym wstępem do wydarzenia w Bogu”⁴⁹⁰.

Modlitwa jako źródło pamięci przejawia się również w odniesieniu do samego podmiotu modlitewnego zaangażowania. Po pierwsze ustanawia, a po wtóre podtrzymuje pamięć człowieka modlącego się, właśnie jako *homo religiosus*. Marian Jaworski w nawiązaniu do Schaefflera pisze: „Wzywający imienia Boga doświadczą w tym wierności

⁴⁸⁷ A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 38.

⁴⁸⁸ Tenże, *Człowiek nie jest sam...*, s. 135.

⁴⁸⁹ Zob. tamże, s. 135-137.

⁴⁹⁰ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 53.

Boga. To ona – Jego wierność – zapewnia, że nasza przeszłość w Nim, a wtórnie także dla nas, nie zagubiła się, nie rozeszliśmy się i że w tej wspólnotcie nie stracimy naszej tożsamości w przyszłości, i ciągle na nowo będziemy odnajdywać Boga i siebie⁴⁹¹. Dzięki wierności praktyce modlitewnej, człowiek trwa i umacnia swoją tożsamość właśnie jako człowiek religijny.

6.3. Funkcja woli na modlitwie

Za wszystkimi aktami człowieka skrywa się określona wola; jest to stwierdzenie zarówno oczywiste, jak i niosące pewne istotne treści warte analitycznej uwagi. Nie inaczej ma się rzecz w przypadku modlitwy, w której wola przejawia się w sposób wyjątkowy, ze względu na charakter samego aktu, jak i jej przedmiotowe odniesienie. Niekiedy nawet zwykło się przypisywać większą rolę w dziedzinie religii właśnie aktom woli, bardziej niż aktom rozumu. Nie rozstrzygając kwestii na rzecz którejkolwiek z opcji, należy stwierdzić, że ani woluntaryzm ani racjonalizm, nie są w tym obszarze, czymś samowystarczalnymi⁴⁹². Fakt ten jest dobrze widoczny w przypadku modlitwy, gdzie niejako „ślepa” wola, musi wspierać się na aktach rozumowych, choćby najbardziej podstawowych, takich jak np. stwierdzenie słuszności modlitewnego aktu. Franz Rosenzweig dostrzega tę niewystarczalność woli:

Sam bowiem czyn miłości jest jeszcze ślepy, nie wie, co czyni, i nie powinien tego wiedzieć. Jest on szybszy niż wiedza. Czyni to, co najbliższe, a to, co czyni, uważa za najbliższe. Lecz modlitwa nie jest ślepa. Stawia ona chwilę i czyn, co dopiero w niej dokonany, i wole, która podjęła decyzję, a więc to, co dla tej samotnej chwili jest najbliższą-przeszłością i najbliższą-przyszłością, w świetle Bożego oblicza. Jest to prośba o oświecenie. Oświeć moje oczy – są ślepe, dopóki ręce są zajęte. (...) Lecz modlitwa, prosząc o oświecenie, patrzy..., i to nie mimo bliźniego, lecz ponad tym, co najbliższe, w dal i tak dalece widzi cały świat, jak został on jej oświecony⁴⁹³.

Rozum z kolei sam z siebie nigdy nie wystarcza dla spełniania aktów modlitwy, każdy akt ma przecież u swojego źródła, określoną, tj. właściwą sobie wolę. Tomasz z Akwinu kładł raczej nacisk na działanie rozumu, inni, zwłaszcza współcześni teolodzy podkreślali komplementarność obu władz: „Ta współpraca rozumu i woli sprawia, że akt modlitewny nie jest dziełem umysłu teoretycznego, lecz praktycznego, który, kieruje działaniem ludzkim, realizując się w najściślejszym zespoleniu z działaniem woli. Stąd rozum działa w modlitwie

⁴⁹¹ M. Jaworski, *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary. Refleksje filozoficzno-religijne*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 177.

⁴⁹² Zob. J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 166.

⁴⁹³ F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 426-427.

jako czynnik przyporządkowany woli⁴⁹⁴.

Siała woli jest szczególnie widoczna w momentach, w których sam rozumowy akt stwierdzający słuszność i konieczność modlitwy nie wystarcza. Mistyce chrześcijańskiej dobrze znane są momenty nazywane *nocą ducha*, w których to stanach modlitewnych umysł i zmysły przestają być motorem modlitwy, jedyne co pozostaje to posłuszeństwo wyrażone w woli modlitwy.

Warunkowanie między wolą a rozumem ma zatem charakter zwrotny, tzn. poznanie może być – i na ogół jest – przyczyną sprawczą modlitwy, uruchamia bowiem wolę przedkładając jej niejako przedmiot ukierunkowania. Z kolei wola ma moc inicjowania działania samego umysłu:

(...) wola w akcie modlitewnym z jednej strony dostarcza treści rozumowi do rozmowy z Bogiem poprzez powstałe w niej pragnienia, a z drugiej strony skłania ona w ogóle umysł do działania. Wola powodowana intencją oddania czci Bogu nakazuje rozumowi działać w odpowiednim kierunku, aby przedstawić Bogu jej dążenie. Tym sposobem wola zabarwia czynność rozumu, czyli nadaje aktowi modlitewnemu charakter kultowy⁴⁹⁵.

Zdaniem Stanisława Urbańskiego, tu właśnie, tj. na poziomie woli, rozstrzyga się, iż dyskursywny akt rozumu przyjmuje cechy aktu religijnego nazywanego modlitwą. W takim ujęciu rozważenie, którego treścią jest Bóg, które jednak nie zostało „jakościowo” określone przez odpowiednią intencję (wolę + rozum), nie ma jeszcze istotnych znamion modlitwy⁴⁹⁶. Tym zasadniczo różniłaby się teologia od medytacji jako jednej z form modlitewnych. Jacek Woroniecki pisze odnośnie tej kwestii: „Różnica ta nie zależy od przedmiotu samego rozważania. Prawdy wiary mogą być równie dobrze przedmiotem rozumowania, w którym nie ma śladu modlitwy, jak i przedmiotem modlitwy, w której rozumowanie będzie brało minimalny udział⁴⁹⁷. Zdaniem Woronieckiego różnica ma tu charakter subiektywny, zależy od tego jakie władze psychiczne zostają uruchomione, czy działa tu rozum teoretyczny, mający na celu poznanie prawdy, czy też rozum praktyczny, którego wiodąca funkcja polega na pokierowaniu życiem i który z tej też racji jest pod wyraźnym oddziaływaniem woli.

Akt modlitwy wiąże się ponadto ze swoistą negacją woli. Modlitwa bowiem, rozumiana jako prośba, jeśli ma nosić znamiona autentyczności, tzn.; ma nie być li tylko rzekomo skuteczną formą wpływania na decyzje bóstwa, musi zakładać każdorazowo swoiste zawieszenie woli podmiotu interpelującego w modlitewnym akcie, na rzecz wyższej,

⁴⁹⁴ S. Urbański, dz. cyt., s. 50-51.

⁴⁹⁵ Tamże, s. 49.

⁴⁹⁶ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 51-52.

⁴⁹⁷ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 82.

absolutnej woli adresata modlitewnej interpelacji. Ten rodzaj pokory ma być wyrazem, iż niezależnie od treści przedmiotowej modlitwy, oraz sposobu jej spełniania, niezależnie też od wszelkich okoliczności, ostatecznym uzasadnieniem dla spełnienia prośby jest wola Tego, do którego modlitwa jest kierowana. Przyjęcie takiej postawy, wyklucza instrumentalne traktowanie Boga, jako skutecznego narzędzia uzyskiwania dla siebie określonych korzyści. Modlitwa nigdy nie wiąże w sposób apodyktyczny woli Boga⁴⁹⁸.

Bóg na modlitwie pozostaje zatem bytem wolnym, rzez jasna w absolutnym znaczeniu tego słowa. Wolnym – już jednak sensie relatywnym – pozostaje również sam człowiek spełniający akt modlitwy. Wolność, jak zauważa Jean Laplace jest warunkiem modlitwy, ale też sposobem jej manifestacji i poszerzenia. Modlitwa nigdy nie może być czymś wymuszonym, owszem istnieje konieczność modlitwy jako istotny warunek autentycznego życia duchowego i moralnego, jako też swoiste ontyczne zobowiązania, istoty skończonej i zależnej od Istoty będącej ponad wszelką zależnością⁴⁹⁹. Obowiązek modlitwy nie wyklucza jednak wolności podmiotu modlitewnego: „Nawet na swych najwyższych szczytach modlitwa pozostanie zawsze rozmową i wzrastaniem w tym podstawowym „tak”, w otwarciu się i przyjęciu istnienia, innych i Tego Innego, w którym wszyscy istniejemy”⁵⁰⁰. Otwartość na to co inne jest właśnie wyrażeniem owej wolności, jest czymś co może się urzeczywistnić, ale wcale nie musi, zawsze istnieje możliwość egotycznego pozostawania w zamknięciu własnej woli. Modlitwa, zwłaszcza jako prośba, nigdy nie jest zamknięta na obecność tego co inne, jak każde spotkanie zakłada wolność otwarcia się na to, co stanowi jej właściwy intencjonalny przedmiot (Bóg), lub też jest przedmiotem jej troski (człowiek, świat). Modlitwa jest dialogiem, jak już wielokrotnie była mowa, Bóg zaś w tym dialogu jest Tym, który poprzedza sam ten akt, stwarzając niejako warunki możliwości dla jego zaistnienia, przede wszystkim odsłaniając swoją obecność. Zostajemy niejako zgadnięci przez Boga, zawsze jednak odpowiedź z naszej strony, jest tylko możliwa, dlatego jeśli się pojawi jest każdorazowo wyrazem wolności.

6.4. Rola i znaczenie emocji w akcie modlitwy

Na ogół, sferze emocjonalnej, w kontekście życia duchowego człowieka, przypisywana jest rola drugorzędna. Istnieje też swoisty model życia religijnego, w którym uczucia są traktowane z pewną podejrzliwością i dystansem. Pierwsze miejsce

⁴⁹⁸ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 78-81.

⁴⁹⁹ Zob. J. Woroniecki, dz. cyt., s. 33.

⁵⁰⁰ J. Laplace, dz. cyt., s. 22-23.

zarezerwowane jest zazwyczaj dla sfery racjonalnej, ewentualnie dookreślonej przez wolę. Tymczasem, jak pokazują, np. nauki kognitywne; zarówno intelekt jak i wola pozostają w ścisłej korelacji ze sferą emocjonalną. Oczywiście w różnych epokach historycznych do kwestii uczuć w ich związku z religią podchodzono rozmaitym nastawieniem, raz przyznając prym właśnie uczuciowości, innymi razy kładąc akcent na sferę intelektualno-wolitywną.

Teoretycy praktyki modlitewnej mówią najogólniej iż: „Uczucia mogą poprzedzać akt modlitwy, towarzyszyć mu i go intensyfikować lub następować po nim. Niekiedy wymagają uspokojenia i uśmierzenia, niekiedy są celowo wzbudzone”⁵⁰¹.

Należy dodać również, iż istnieją stany modlitewne, w których uczucia zdają się być zupełnie nieobecne, a właściwie należałoby powiedzieć, iż manifestują swoją obecność w negatywnej postaci, jako tzw. uczucia oschłości, oziębłości, *acedi*. Na drugim biegunie życia duchowego z kolei, uczucia w najbardziej intensywnej postaci towarzyszą najwyższym stopniom życia religijnego, czyli tzw. modlitwie mistycznej, jak twierdzą teologowie zajmujący się tymi zagadnieniami, źródło tych stanów emocjonalnych ma charakter nadprzyrodzony⁵⁰².

Co więcej, typologia modlitwy wydziela osobne, zarazem wysokie miejsce dla specyficznego rodzaju modlitw, w których uczucie jest bodaj najbardziej istotnym czynnikiem sprawczym, nadaje się jej nazwę modlitwy uczuć. Na ogół przypisuje się jej wyższą doskonałość, niż np. medytacji, i charakteryzuje się ją – zgodnie z jej nazwą – intensywną obecnością pozytywnych emocji, takich jak radość, szczęście⁵⁰³.

Ogólne podejście do roli uczuć na modlitwie oraz jej znaczenie w szerszej praktyce religijnej – podejście w którym rola uczuć ma charakter służebny w stosunku do władzy rozumu i woli – wyraził czołowy teolog modlitwy okresu międzywojennego Jacek Woroniecki. Nie deprecjonuje ich znaczenia – jak czyniła np. filozofia stoicka, nie idzie też, aż tak daleko jak Immanuel Kant, który ograniczył znacząco rolę uczuć w sferze moralnej i religijnej. Unika też przesady charakterystycznej dla współczesnych nurtów sentymentalistycznych w religii, zgodnych z tezą Friedricha Schleiermachera, sprowadzających istotę religii do uczucia religijnego. Stara się on o stanowisko kompromisowe, w którym znajdzie się stosowne, niezbyt jednak wysokie miejsce, także dla sfery emocjonalnej człowieka: „Wzięta sama w sobie modlitwa – pisze Woroniecki – może

⁵⁰¹ S. Urbański, dz. cyt., s. 51.

⁵⁰² Zob. tamże, s. 52.

⁵⁰³ Zob. J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 179-180.

się obyć bez współdziałania uczuć, będąc w swej istocie aktem rozumu i woli”⁵⁰⁴.

Fenomen religii próbowano często zredukować do kwestii mniej lub bardziej określonych uczuć, np. *poczucia zależności* jak to czynił wspomniany Schleiermacher, czy uczucia *fascinans* i *tremendum* jak czynił to Rudolf Otto, czy Max Scheler. Abraham Joshua Heschel pisze z kolei o *poczucie tego, co niewysłowione*, nie jest ono jednak czystą uczuciowością, jest to raczej stan, który obejmuje wszystkie władze człowieka. Nie istnieje zatem w świetle tej myśli jakieś specjalne uczucie religijne:

Często mamy skłonność do definiowania istoty religii jako stanu duszy, jako wewnętrzności, jako absolutnego uczucia, i spodziewamy się, że człowiek, który jest religijny, będzie obdarzony rodzajem odczucia zbyt głębokiego, by ujawniło się ono na powierzchni codziennych działań (...). Jak zauważyliśmy, religia nie jest uczuciem do czegoś, co jest, lecz odpowiedzią [daną] Temu, kto prosi nas, byśmy żyli w określony sposób⁵⁰⁵.

Heschel nieco dalej nazywa religię *samoświadomością obowiązku; wewnętrznością, wglądem, przeżyciem*, jego zdaniem uczucie jest istotne, ale bez wypełniania prawa (*keva*), jako istotnej treści pobożności, religia nie istnieje. Faktem potwierdzającym tę intuicję byłoby samo trwanie określonych tradycji religijnych, gdyby bowiem jej rdzeniem były uczucia, prawdopodobnie wielkie denominacje religijne, szybko przechodziłyby w kolejne postaci, analogicznie do zmienności uczuć na których były ufundowane.

Za Maxem Schelerem uczuciom zaczęto przypisywać wyraźną intencjonalność, tzn. charakter bycia skierowanym na zewnątrz, na określony przedmiot. Louis Dupré podkreśla jednak swoisty, niejako naturalny solipsyzm wszelkich uczuć, charakteryzują się one bowiem swoistą wewnętrznością, koncentracją uwagi na podmiocie uczuć:

W bardziej elementarnych formach życia religijnego przeważa czynnik bierny. Ale nawet w bardziej refleksyjnym doświadczeniu religijnym odgrywał on do niedawna ważną rolę. Tradycyjnie ten aspekt doświadczenia religijnego nazywany był uczuciem religijnym. Uczucie religijne jest zawsze pewnego rodzaju doświadczeniem całościowym, w którym jaźń jest obecna bardziej dla siebie samej niż dla zewnętrznej rzeczywistości. (...) Ta bezprzedmiotowość jest uniwersalną cechą charakterystyczną wszelkich uczuć, od prostego wrażenia do najwznioślejszych wzruszeń estetycznych, moralnych lub religijnych⁵⁰⁶.

Stałoby to zatem w jaskrawej sprzeczności z istotą modlitwy, jako aktu skierowanego na zewnątrz. Modlitwa zredukowana do uczucia, nie byłaby tym czym w istocie jest, aktem, którego natura polega na transcendowaniu, wykraczaniu poza wewnętrzność podmiotu

⁵⁰⁴ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 84.

⁵⁰⁵ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 147-148; Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 99-103.

⁵⁰⁶ L. Dupré, dz. cyt., s. 33-34.

spełniającego ów akt. Modlitwa zatem, w której, uczucia biorą górę, jest związana z ryzykiem zamknięcia w podmiocie, w horyzoncie jego samoświadomości, jego wewnętrznego świata. Stąd doniosła rola umysłu i woli w tak zwanej *modlitwie uczucia*, która mogłaby zgodnie ze swą tendencją uwięzić podmiot modlitewny w granicach jego wewnętrżności. Rozum wsparty przez określoną wolę, świadomy właściwego, intencjonalnego odniesienia modlitwy ma zapobiec temu solipsyzmowi. Z kolei na wyższych stopniach modlitwy mistycznej, którym towarzyszą intensywne uczucia, równie intensywna obecność religijnego, transcendentnego odniesienia (obecność Boga), jest tak dominująca, że nie pozwala ona na owo ześrodkowanie świadomości na samej sobie.

Akt religijny nie może być całkowicie utożsamiony z uczuciem, w przeciwnym razie straci on swoją podstawową cechę, jaką jest bycie skierowanym na zewnątrz:

Ta identyfikacja religii i uczucia pomija wszakże istotny element aktu religijnego: jego skierowaną na zewnątrz intencjonalność. Religia czystego uczucia byłaby doświadczeniem estetycznym. (...) Nie oznacza to, że uczucia religijne nie istnieją, ale jedynie, że akt religijny nigdy nie jest wyłącznie uczuciem. Uczucia mogą być nazywane religijnymi tylko w takim stopniu, w jakim są określone przez akt skierowany bardziej na zewnątrz. Same z siebie pozostają ześrodkowane na sobie i nie powinny być nazywane religijnymi⁵⁰⁷.

6.5. Funkcja zmysłowych władz poznawczych na modlitwie

Czwarty element składający się na naturalne uwarunkowania modlitwy – oprócz intelektualnego, wolitywnego i emocjonalnego – stanowią zmysłowe władze poznawcze. Na ogół w opisie rzeczywistości aktu modlitwy nie dostrzega się jakiegoś istotnego znaczenia zmysłów, bądź też przypisuje się im rolę negatywną, jako rzekomej bariery przeszkadzającej w spełnianiu autentycznej modlitwy. Swoisty purytanizm religijny raczej skłonny jest dbać o całkowite wyrugowanie z modlitwy zmysłowych władz poznawczych, niż przyznać im pozytywną rolę w tym akcie. Jest to rzecz jasna brak właściwego rozumienia specyfiki religijności – jak wskazuje już samo fundujące wszystkie monoteistyczne religie wydarzenie, objawienie Boga JAHWE poprzez wyraźny, doniosły głos i poprzez gorejący krzew. Była to epifania, którą należy zarazem interpretować jako właściwy początek, a zarazem archetyp, idealny model wszelkich późniejszych, modlitewnych dialogów w obrębie tradycji judeochrześcijańskiej. Bóg daje się poznać najpierw właśnie poprzez zmysły, nawet jego głos przybiera postać materialnego zdarzenia, jest bowiem słyszalny, choć zarazem jest to głos niepodobny do innych głosów, którego też człowiek religijny, patriarcha Abraham, nie byłby

⁵⁰⁷ Tamże, s. 35.

w stanie pomylić z żadnym innym głosem⁵⁰⁸.

W klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej typologii wyróżnia się dwa rodzaje zmysłów; zmysł wewnętrzny oraz zmysł zewnętrzny. Zmysł wewnętrzny to przede wszystkim wyobraźnia, której funkcja polega na scalaniu i odtwarzaniu zmysłowych obrazów, z powodu braku bezpośredniej obecności spostrzeganych przedmiotów⁵⁰⁹.

Rola wyobraźni w praktyce modlitewnej okazuje się doniosła, wynika to przede wszystkim z niedostateczności intelektualnych władz poznawczych, gdyż – np. zgodnie z nauką Tomasza z Akwinu – nie jest możliwe by w życiu doczesnym człowiek mógł cokolwiek zrozumieć bez pomocy wyobraźni. Jest to wyraźne przeciwstawienie się pogładowi: „(...) jakoby człowiek w modlitwie mógł się obejść bez form wyobrażeniowych i odnosić się do Boga mową czysto duchową, na sposób aniołów i istot duchowych żyjących bez ciała”⁵¹⁰.

Co więcej, w trakcie modlitwy władze umysłu oraz wola i sfera emocyjna, dzięki pośredniczeniu zmysłowych władz poznawczych, są wspierane w swoich funkcjach; modlitwom często bowiem towarzyszą materialne przedstawienia, znaki, ślady niematerialnych adresatów kultu religijnego. Sztuka religijna ma tu do spełnienia funkcje nie tylko czysto estetyczną, ale też praktyczną, a w zasadzie religijną. Ma stanowić swoiste podparcie dla wyobraźni człowieka modlącego się, pewnego rodzaju *medium* pośredniczące pomiędzy nim a właściwym przedmiotem intencjonalnego odniesienia modlitwy⁵¹¹. Oprócz przedmiotów religijnych będących podporą dla modlitwy, szczególne, uprzywilejowane miejsce przysługuje świątyniom i domom modlitwy, pustelniom, klasztorom. Odrębny kontekst, w którym dokonywane są te akty religijne, może wpłynąć znacząco na ich jakość i charakter, co rzecz jasna w niczym nie umniejsza modlitwom praktykowanym poza obrębem świątyń, człowiek pobożny winien bowiem modlić się nieustannie, tj. w każdym miejscu i czasie.

Praktyka modlitewna sporo uwagi poświęca też odpowiednim gestom i postawie w czasie modlitwy, jest to szczególna domena modlitwy liturgicznej, w której każdy gest i każda postawa uzyskują określoną wartość semantyczną: „Liturgia to nie praca, lecz zabawa. Zabawa w obliczu Boga, dzieło sztuki – nie stworzone, ale przeżyte – oto najgłębsza istota liturgii”⁵¹². Liturgia na ogół znajduje swój wyraz w odrębnej dziedzinie sztuki tzn.

⁵⁰⁸ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 186-187.

⁵⁰⁹ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 52-53.

⁵¹⁰ Tamże, s. 52.

⁵¹¹ Zob. J. Woroniecki, dz. cyt., s. 87-88.

⁵¹² R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 167.

w muzyce. Istotną rolą muzyki religijnej oprócz jej waloru estetycznego i chwalebego – muzyka religijna ma próbować wyrazić chwałę Boga – polega na inspirowaniu, podtrzymywaniu modlitwy, a nawet na samej funkcji modlitewnej. Znany jest aforyzm Augustyna: *Kto śpiewa, modli się dwa razy*: „Zmysły zewnętrzne, bardziej oddalone od źródeł życia duchowego, w mniejszym naturalnie stopniu biorą udział w objawach życia religijnego i modlitwie, choć i tu np. organy mowy i słuchu mają poważną rolę do wypełnienia w modlitwie ustnej i w śpiewie kościelnym”⁵¹³.

Nie należy jednak zapominać – przestrzega cytowany teolog – że zmysły w życiu religijnym pełnią rolę pośrednią, współtworząc niejako warunki możliwości dialogu z Bogiem. Zmysły wykazują swoją przydatność do pewnego stopnia, stale jednak zmysłowym wyobrażeniom intencjonalnego odniesienia modlitewnego winna towarzyszyć świadomość niewystarczalności tychże wyobrażeń, tak by nie popaść w idolatrię, nieustannie grożącą człowiekowi religijnemu⁵¹⁴.

6.6. Znaczenie wiary w akcie modlitwy

Wyżej opisanym elementom struktury bytowej człowieka odpowiadają konkretne akty, w sposób istotny łączące się z interesującym nas w pracy tej fenomen modlitwy. Pierwszym z nich jest akt wiary. Józef Tischner pisze o stosunku wiary i modlitwy tak oto: „Nie można niczego powiedzieć o wierze, co nie byłoby jednocześnie powiedzeniem czegoś o modlitwie. Modlitwa to żywy oddech wiary”⁵¹⁵. Jest zatem rzeczą dość oczywistą, że modlitwa jeśli ma spełniać wymóg autentyczności musi zakładać określoną wiarę.

W pierwszej kolejności jest to zatem wiara w realne istnienie adresata intencjonalnego aktu modlitwy. Jak wskazał Maurice Nédoncelle, jest to zasadniczy element odróżniający dialog modlitewny, od wszystkich innych wypowiedzi adresowanych w stronę fizycznie manifestującego się istnienia drugiego człowieka, dostrzegalnego za pośrednictwem zmysłów. Boski bowiem adresat modlitewnego odniesienia jest czystym istnieniem, bytem nieempirycznym, rzadko kiedy dającym znaki swojej obecności, w sposób wyraźny dostrzegalne dla człowieka religijnego⁵¹⁶. Z faktu tego wynika, iż człowiek modlitwy jest zasadniczo człowiekiem wierzącym, a przynajmniej pragnącym, poszukującym tej wiary, rzecz by modlącym się o wiarę, modlącym się by wierzyć. Modlitwa w sytuacji „nieoczywistości” istnienia Boga, jest czymś nieomal heroicznym i od strony moralnej zasługuje na szczególne

⁵¹³ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 88.

⁵¹⁴ Zob. J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 176.

⁵¹⁵ J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław 2000, s. 61.

⁵¹⁶ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 101; J. Laplace, dz. cyt., s. 20.

uznanie: „(...) modlitwa nie musi być zachwytem i uniesieniem, – pisze Krarl Rahner – by mnie wydać bez zastrzeżeń Twym zrządzieniom i Twej mocy. Wiem: modlitwa, która ma prawo do tego miana, nie musi być jak okrzyk radości, jak promiennosc beztroskiego daru z siebie. Bywa jak krwotok wewnetrzny, w którym cała krew z duchowego serca człowieka spływa w dół, w głąb”⁵¹⁷.

Eugene Boylan – jeden z teoretyków życia duchowego – używa odrębnego określenia na ten duchowy stan nazywając go *modlitwą wiary*. Otóż paradoksalnie sama modlitwa w niektórych przypadkach, może być niejako ufundowana na niezdolności do modlitwy: „<<Modlitwą wiary>> nazywam wszelkie odmiany modlitwy, podczas której ani zmysły, ani umysł nie znajdują niczego specjalnego, co mogłoby przykuć ich uwagę lub w naturalny sposób je pociągnąć. Modlitwa taka skupia się raczej na Bogu postrzeganym w słabym świetle wiary, przy czym cała Jego atrakcyjność znajduje się w półmroku czy zgoła pozostaje ukryta. To modlitwa, która zdaje się składać z naszej niezdolności do modlitwy”⁵¹⁸.

Jak dodaje autor powyższych słów, modlitwa ta nie może oznaczać religijnej bierności, braku troski o pogłębienie życia duchowego, jest czymś co przytrafia się niejako wbrew szczerzej intencji i wbrew wysiłkom osoby religijnej, tylko wtedy można nazwać ją rzeczywistą *modlitwą wiary*.

Owo zmaganie z nieoczywistością intencjonalnego odniesienia modlitwy nie musi rzecz jasna dotyczyć tylko osób, które dopiero co rozpoczęły praktykę religijną, jest to w istocie stan, który może być, a właściwie jest, udziałem każdego, niezależnie od stopnia duchowej i moralnej doskonałości. Przyczyna bowiem leży, nie tyle po stronie ograniczoneści modlitewnego podmiotu, słabości jego bytowego uposażenia, co raczej wynika ze zdecydowanej – choć nie negującej możliwość relacji – inności „przedmiotu”, ku któremu akt modlitwy zmierza. Ten dystans epistemologiczny, a przede wszystkim ontyczny, może zostać jednak w jakimś zakresie osłabiony, właśnie za pomocą aktu w którym wiara i modlitwa zostają ze sobą nieomal utożsamione. Maurice Nédoncelle w „Prośbie i modlitwie” pisze:

Lecz percepcja Boga nie może być tego samego rodzaju co poznanie ziemskie, a Bóg nie jest poddany jakiemś uprzednio ustalonym porządkowi, którego nie byłby przyczyną (...). Skoro nie da się Go w ten sposób pojmować, może On być pojmowany tylko na innej drodze: na tym świecie drogą tą jest modlitwa lub, co wychodzi na to samo, wiara; to jedyna możliwa do pomyślenia forma naszego świadomego obcowania z Nim. Jest ona nią przede wszystkim w tym ogólnym sensie, w jakim pojęcie wiary stosuje się rzeczywiście do szczególnego sposobu poznania, który ma miejsce wtedy, kiedy przedmiot sam jest bytem poznającym, krótko mówiąc wtedy, kiedy następuje spotkanie świadomości, a nie podmiotu, z rzeczywistością nieświadomą.

⁵¹⁷ K. Rahner, *O możliwości wiary...*, s. 99.

⁵¹⁸ E. Boylan, *Modlitwa myślna i towarzyszące jej trudności*, przeł. K. Bednarek, Warszawa 2011, s. 243.

Następnie w bardziej szczególnym znaczeniu wiara modląca się jest normalnie jedynym ziemskim sposobem zbliżenia się do Boga (...) ⁵¹⁹.

Bóg jest tym bytem – pisze dalej Nédoncelle – którego należy „dosięgnąć”, co jednak nie jest możliwe na drodze dyskursywności, refleksji, wydawania sądów; tylko wołacz, a zatem akt mowy, jest sposobem by „dosięgnąć” Boga. Wiara musi jednak dostarczyć modlitwie przekonania o możliwości takiego czynu; człowiek modlitwy musi niejako uwierzyć w modlitwę.

Sama wiara w istnienie intencjonalnego odniesienie naszych modlitw to rzecz jasna za mało – z niej bowiem – jak zauważa z kolej Heschel – z samej wiary w istnienie Boga, nie mogłaby jeszcze wypłynąć niejako gotowa, modlitwa. Wierzyć nie oznacza w tym sensie modlić się – warunkowanie przebiega raczej w odwrotnym kierunku; modlić się znaczy wierzyć – wiarę w istnienie Boga musi dopełnić wiara w Jego otwartość, gotowość do wypowiedzenia pierwszego słowa, zapoczątkowania dialogu. Po wtóre wiarę w istnienie Boga winna dopełniać wiara w zdolność dania odpowiedzi, przekonanie, iż modlitwa jako rozmowa z *tym, co niewysłowione* jest w ogóle możliwa: „Zanim słowa modlitwy przyjdą na usta, umysł musi uwierzyć w pragnienie Boga, by zbliżyć się do nas, i w naszą zdolność do przygotowania Mu drogi. Właśnie taka wiara jest ideą, która prowadzi nas do modlitwy” ⁵²⁰.

Modlitwa – wbrew temu co można by mniemać – nie jest tylko pewnego rodzaju naddatkiem do praktyki religijnej. Znamienite jest, że wszystkie religie monoteistyczne, modlitwne odnoszenie się do Boga, traktują jako swoisty religijny wymóg, obowiązek a nawet przykazanie. Dopiero zatem w świetle wiary modlitwa znajduje swoje właściwe uzasadnienie, w pierwszej kolejności właśnie jako imperatyw, przejaw Boskiego nakazu, woli Boga; z perspektywy niezaangażowanego religijnie, „czystego obserwatora” modlitwa jawić się może na ogół jako czynność pozbawiona dostatecznego uzasadnienia. Aczkolwiek i z tej niereligijnej perspektywy – jak wykazał Heschel – istnieje możliwość znalezienia jakiegoś uzasadnień dla aktu modlitwy, np. jako aktu społecznie pożytecznego ⁵²¹.

Wiara ponadto – jako określony zespół prawd – dostarcza modlitwie odpowiedniej teologicznej treści, daje też wskazania poprzez kanoniczne teksty, jakie formy modlitwne są w stanie najlepiej wyrazić treść określonych przeżyć duchowych i doświadczeń egzystencjalnych. Jacek Woroniecki wskazując na ścisły związek wiary i modlitwy pisze:

⁵¹⁹ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 111-112.

⁵²⁰ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 49.

⁵²¹ Zob. tamże, s. 94-95.

Dopiero wiara otwiera przed modlitwą jasne drogi. Daje jej najpierw głębokie uzasadnienie, wykazując z jednej strony jej konieczność jako służby Bożej, a z drugiej jej pożytek dla człowieka. Następnie wiara wypełnia modlitwę treścią, przez co jest jakby jej pokarmem, nigdy nie dającym się wyczerpać. Wreszcie wiara prowadzi modlitwę do natchnionych źródeł Pisma Świętego i tam uczy ją na tych wzorach Boskiego pochodzenia, jak wyrażać Bogu wszystkie poruszenia duszy⁵²².

Na silny związek wiary i modlitwy wskazywał również w swoich pismach Karol Ludwik Koniński, który zauważył, iż tym co uniemożliwia modlitwę – a dla tego myśliciela modlitwa jest niejako tożsama z religią – są istotne wątpliwości w wierze. Koniński wskazywał przede wszystkim na aporie teodycealne, związane z kwestią istnie zła w świecie stworzonym przez Dobrego Boga⁵²³.

Należy podkreślić również oddziaływanie idące od strony aktu modlitwy w kierunku samej wiary. Modlitwa jest bowiem – jak już powiedziano – swoistą *próbą wiary*, zwłaszcza w aspekcie modlitwy prośby. Weryfikacja jaka się tu dokonuje może mieć różne skutki dla samej wiary, może ją albo ożywiać, albo też stanie się powodem jej głębokiego kryzysu⁵²⁴.

6.7. Obecność nadziei w akcie modlitwy

Znaczenie nadziei dla życia modlitewnego jest często konstатовane w teoretycznych próbach opisu fenomenu modlitwy, nie poświęca się jej jednak, jak się wydaje, należytej uwagi. Na znaczenie nadziei pośrednio wskazuje znakomity tekst Karla Rahnera zatytułowany „O możliwości wiary dzisiaj”. Właśnie w tym tekście Rahner dokonuje między innymi refleksji nad tajemnicą modlitwy. Rozpoczyna jednak od postawienia pesymistycznej, lecz nieubłaganej trafnej diagnozy dotyczącej stanu, czy też kondycji współczesnego człowieka. Stan ten jest jedną z przyczyn, dla których modlitwa współczesnemu człowiekowi jawi się jako, rzecz z odległej przeszłości, trudna, a właściwie niemożliwa do spełniania w warunkach współczesnego świata. Stan, o którym tu mowa, Rahner określa za pomocą metafory *zasypanego serca*, którą można z kolei oddać krótkim słowem *beznadziejność*. *Zasypane serce* to tragiczna, egzystencjalna niezdolność do otwarcia się na relację inną, niż te, które leżą w horyzoncie doczesności, na relację z Bogiem, a jest to niemożność stojąca w całkowitej sprzeczności z naturą człowieka, którą średniowieczni i późniejsi teolodzy i filozofowie wyrażali jako *capax Dei*. Tak więc człowiek współczesny doświadcza duchowego i moralnego zamknięcia w poczuciu beznadziejności własnej sytuacji. Modlitwa

⁵²² J. Woroniecki, dz. cyt., s. 99-100.

⁵²³ Zob. K. L. Koniński, *Ex Labyrintho*, przedmowę napisał K. Górski, Warszawa 1962, s. 42-43.

⁵²⁴ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 105-106; K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 70-71.

w takich okolicznościach jest niemożliwa, gdyż jest ona ze swej natury – jak zauważa Rahner – otwartością przed Bogiem. Czytamy we wspomnianym dziele: „Bo powiedzmy sami – jakże jest z naszym sercem? Spójrzmy sami: wszak to serce, póki Bóg nie wyswobodzi go na swą własną nieskończoną wolność, jest tym wewnętrznym punktem, w którym skończoność i udręka, beznadziejność i przypadkowość człowieczeństwa stają się świadome siebie i trawią same siebie bezustannie. To jest właśnie nasze serce: sedno głupstwa, sedno gorczy, sedno desperacji. I nie możemy wymknąć się z jego więzienia”⁵²⁵.

Naturalnie człowiek może próbować ucieczki od boleśnie drążącej go samoświadomości, od poczucia osamotnienia, uciec w bezrefleksyjną nadaktywność, hedonizm, konsumpcję czy podróże, ostatecznie jednak: „(...) wyrok śmierci już zapadł i nawet wśród beztroskiej zabawy, kiedy w najlepsze pulsuje znów dawna radość życia, dawna werwa, będzie już zawsze ten ćmiący, niegłęboki ból przypomnienia; że naprawdę stracone jest wszystko; że nie ma nadziei”⁵²⁶.

Zasypane serce to właśnie stan beznadziejności, za wszystkim stoi kres, choć życie może upływać nadal na pozór spokojnie, beztrosko, za wszelkim zaangażowaniem kryje się prawda, iż nawet te najwznioślejsze aspiracje, najszlachetniejsze zaangażowania, kiedyś dosięgną kresu, za wszystkim bowiem czai się „koniec”, „kres”, „śmierć”. Niekiedy dzieje się tak – twierdzi Rahner – że przed człowiekiem odsłania się jakoś jego prawdziwa sytuacja, ów stan beznadziejności, człowiek taki może zatem albo popaść w rozpacz, która niekoniecznie oznacza gwałtowną, pełną emocji postawę graniczną, może być ona bowiem, rozpaczą ukrytą za fasadą pozornej obojętności, w potoczności życia, może też ukrywać się za heroiczną na pozór deklaracją pogodzenia się ze świadomością beznadziejności, nicości⁵²⁷. Zdaniem myśliciela jest to droga błędna, gdyż odwołująca od jedynej słusznej jego zdaniem odpowiedzi na własną nicość. Ze stanu *zasypanego serca* jest jednak możliwość wyjścia: „Czy takie serce jest wypadkiem beznadziejnym? Czy zasypanie, zawalenie wewnątrz człowieka jest nieodwracalne? Co właściwie czyni człowiek, któremu udaje się jakoś wydostać z więzienia swojej zamaskowanej, zimnej rozpacz, swego zimnego rozczarowania? W jaki sposób następuje otwarcie serca? Można odpowiedzieć jednym słowem: w modlitwie do Boga i tylko w modlitwie”⁵²⁸.

Kryje się za tymi zdaniami pewna paradoksalność; otóż beznadziejność, paraliżuje skutecznie, lecz jak widać nie całkowicie modlitwę, sama też w tajemniczy sposób stanowi

⁵²⁵ K. Rahner, *O możliwości wiary ...*, s. 86.

⁵²⁶ Tamże.

⁵²⁷ Zob. tamże, s. 87-88.

⁵²⁸ Tamże, s. 89.

asumpt do heroicznego wręcz aktu religijnego; modlitwy pomimo stanu zasypania, jest to w istocie nadzieja wbrew nadziei. Jest to zatem już obszar działania łaski: „Pojmiesz nagle, że mrozące oblicze beznadziejności jest tylko wejściem Boga w twoją duszę (...)”⁵²⁹.

Widać zatem – na tle refleksji Rahnera o stanie *zasypanego serca* – jak istotną kwestią dla modlitwy jest sama rzeczywistość nadziei, jak jej brak może oddalić możliwość spełnienia aktów modlitwy. Na zasadzie paradoksu brak nadziei może zrodzić modlitwę o nadzieję, o wyjście ze stanu zasypanej egzystencji. Wiara i nadzieja w odniesieniu do modlitwy dopełniają się zatem wzajemnie. Wiara jest wstępem do modlitwy, wypełnia niejako treścią ostateczne odniesienie modlitwy, stawia Boga przed człowiekiem modlącym się; człowiek wierzy, że jest w istocie Ten, do którego pragnie się on modlić. Nadzieja z kolei mówi mu, że dobry jest Ten, do którego człowiek pragnie się modlić, i że modlitwa którą wypowie przed Nim, znajdzie u Niego upodobanie, a w przypadku gdy jest ona modlitwą prośby, że zostanie wysłuchana.

Jak pisze Stanisław Urbański: „(...) nadzieja jest przyczyną materialną i celem modlitwy. Modlimy się do Boga, ponieważ pokładamy w Nim nadzieję”⁵³⁰. Jest przyczyną materialną, tzn. jest warunkiem modlitwy. Jest celem, tzn. nadzieja ma być podtrzymywana właśnie przez modlitwę. Dotyczy to zwłaszcza największej nadziei chrześcijaństwa, jaką jest nadzieja paruzji. Rahner nadzieję tą nazywa *modlitwą wyczekującą*⁵³¹.

Nadzieja chrześcijańska dotyczy przede wszystkim dobra, które człowiek ma otrzymać w przyszłości, to dobro jest zatem rekomendowane jako najbardziej słuszny przedmiot modlitewnej troski. Z kolei cechą tego dobra jest jego wzniosłość, co sprawia zarazem, że jest ono niemożliwe do osiągnięcia przez człowieka za pomocą samych tylko naturalnych, przysługujących jego istocie zdolności. Dobrem tym, we właściwym sensie jest sam Bóg, on też stanowi najwyższy „przedmiot” nadziei chrześcijańskiej, nadzieja modlitewna winna zatem odnosić się w swym najwyższym, najbardziej właściwym ukierunkowaniu właśnie ku Bogu: „Inaczej mówiąc, przedmiotem nadziei jest z jednej strony Bóg, obdarowujący człowieka szczęśliwością wieczną, a z drugiej strony wszechstronna pomoc Boża, aby człowiek mógł ją osiągnąć”⁵³².

⁵²⁹ Tamże, s. 91.

⁵³⁰ S. Urbański, dz. cyt., s. 64.

⁵³¹ Zob. K. Rahner, *O możliwości wiary...*, s. 100-101.

⁵³² J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 82.

6.8. Miłość jako kluczowe uwarunkowanie aktu modlitwy

Karl Rahner opisując rzeczywistość życia duchowego czyni istotne spostrzeżenie. Zauważa mianowicie istnie swoistej pokusy, której zdają się ulegać niekiedy nawet pobożne jednostki, kierując się bądź co bądź szlachetnymi intencjami. Człowiek religijny poruszany godziwą pobudką, osobiwie pojętą bojaźnią Bożą, lękiem, by przez refleksję oraz akty religijne, takie jak modlitwa czy miłość nie naruszyć tajemnicy, zupełnej nieprzystawalności Boga do naszych pojęć, pragnień i aktów; gotów jest on nawet – jak pisze Rahner – z samej religijności być bezreligijnym⁵³³. Ten skrajny – by tak rzec – religijny purytyzm (wyrzekający się zarówno refleksji jak i aktów religijnych, chcący uchronić tajemnicę, absolutną inność Boga, prędzej czy później może zaowocować ateizmem, zatem refleksja jak i akty religijne są czymś koniecznym, nawet jeśli naznaczone są nieuchronnie pewną nieudolnością, nieprzystawalnością do swego doskonałego odniesienia. Nie ma innej drogi, póki co, ułomna refleksja, niedoskonała modlitwa i poddana ograniczeniom miłość są jedyną możliwością: „Tajemnica, aby była obecna dla człowieka, musi być nazywana, wzywana i kochana. A tajemnicą zostaje i tak”⁵³⁴.

Jak zauważają teolodzy i filozofowie podający analizie akt modlitwy; istnieje wyraźne podobieństwo między aktem miłości a aktem modlitwy: „Modlitwa jest zawsze aktem miłości i to miłości aktualnej, świadomej, łączącej nas wewnętrznym upodobaniem z tym Bogiem, którego poznajemy rozumem i wiarą (...)”⁵³⁵. Widać to już na poziomie etymologii słowa miłość, wedle bowiem jednej z klasycznych wykładni, miłość jest dążeniem do jedności z kimś lub czymś. W analogicznym, zresztą równie klasycznym rozumieniu, *modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga*⁵³⁶. W obu zatem przypadkach jest mowa o pewnej transgresji, o przekraczaniu aktualnego zorientowania, aktualnej sytuacji, w kierunku czegoś nowego:

Każdy zryw serca, który odnosi się bezpośrednio do samego Boga, jest modlitwą. A jej czysta pełnia nazywa się w języku chrześcijańskim miłością. Przykazanie miłości jest nie tylko pełnią Zakonu, lecz także i modlitwy. W modlitwie takiej człowiek nie wypowiada właściwie niczego określonego i ograniczonego: żadnej prośby do Boga, wyznania winy, wysławiania przymiotów Najwyższego. W takiej modlitwie człowiek wypowiada siebie samego. Oddaje się Bogu oddając Mu miłość, zatracając w Nim siebie tak, jak godzi się człowiekowi tracić siebie samego tylko w Bogu⁵³⁷.

⁵³³ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 40.

⁵³⁴ Tamże, s. 42.

⁵³⁵ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 83; Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 135-137.

⁵³⁶ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 124-125.

⁵³⁷ K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 42; Zob. R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 131.

Wynika stąd – twierdzi Rahner – iż modlitwa jest wypowiedzeniem, rzeczy najważniejszej jaką można pozytywnie wypowiedzieć o Bogu, że jako jedyny, jest On godny miłości bezwarunkowej i wiecznej.

Świadomość świętości Boga – jak zauważa z kolei Romano Guardini – powoduje w człowieku niekiedy przesadne poczucie własnej znikomości, w konsekwencji prowadzące do rezygnacji z przebywania w obecności Boga. Człowiek świadomy swej nędzy pragnie się niejako oddalić, gdzieś poza *oblicze Boga*, oczywiście jest to trud daremny. Ta sama jednak świętość ma w sobie swoistą moc fascynacji, przyciągania, gdyż jak twierdzi teolog jest jednocześnie Miłością. Tak rozumiana świętość odrzuca nas od siebie, byśmy doświadczyli nawrócenia, a gdy nawrócenie stanie się udziałem człowieka, przyciąga go ku sobie: „Oba te elementy – odstąpienie od Boga w poczuciu winy oraz dążenie do Niego w pragnieniu wspólnoty z Nim, zawierają się, choć w różnym stopniu, w każdej modlitwie, która zasługuje na to miano”⁵³⁸.

„Głód Boga”, pragnienie zjednoczenia z nim, pragnienie „posiadania” Boga, jest stałym elementem kondycji człowieka. Jest ono możliwe do zaspokojenia jedynie poprzez miłość, gdyż jest ona – jak zauważa Guardini – posiadaniem na własność żywej, osobowej istoty. Miłość tak rozumiana jest tożsama z modlitwą pragnienia, tęsknoty, współudziału i zjednoczenia: „Polega ona na dążeniu do Niego, do Boga. Jest to nurt modlitwy zakładającej sobie trwanie przy Bogu, we wspólnocie z Nim, i współudział w Jego życiu”⁵³⁹.

Karl Rahner zauważa, iż niekiedy powodem rezygnacji z życia religijnego, przede wszystkim z praktyki modlitewnej, może być przeświadczenie, obawa, iż w istocie za celem modlitwy nie kryje się nic innego, jak własne „ja” *homo religiosus*⁵⁴⁰. Na kwestię tę zwracał uwagę również Abraham Joshua Heschel⁵⁴¹. Tym jednak co może zabezpieczyć akt modlitwy, oraz inne akty duchowe człowieka, przed ześrodkowaniem w samym podmiocie tych aktów – zdaniem Jean’a Laplace’a – jest akt miłości. Pisze on: „Modlitwa, tak jak i wolność, przemawia językiem miłości. W innym wypadku skupia się na sobie, pusta i bezprzedmiotowa”⁵⁴².

Można stąd pośrednio wyprowadzić wniosek, iż miłość odgrywa w akcie modlitwy rolę fundamentalną, polegającą na ukierunkowywaniu tego aktu ku właściwemu, tj.,

⁵³⁸ R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 114.

⁵³⁹ Tamże, s. 113.

⁵⁴⁰ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 40-41.

⁵⁴¹ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 96-97.

⁵⁴² J. Laplace, dz. cyt., s. 24.

transcendentnemu i nadprzyrodzonemu celowi⁵⁴³. Miłość poprzez transcendowanie swojego podmiotowego źródła – tj. rozumu i serca konkretnego człowieka – nadaje aktom modlitwy i wszelkim innym aktom religijnym właściwą intencjonalność, decyduje o tym, że w istocie modlitwa jest *zwróceniem duszy do Boga*, lub *rozmową duszy z Bogiem*, a nie zaś solipsystycznym monologiem, tylko pozornie przyjmującym cechy dialogu. Miłość o którą tutaj chodzi, w pierwszej kolejności zwraca człowieka w kierunku dobra wiecznego, nie zaś dóbr doczesnych, czyniąc w ten sposób akt modlitwy, aktem w pełni religijnym, tzn. odnoszącym się do tego co nadprzyrodzone⁵⁴⁴.

Jak zauważają teoretycy życia duchowego, modlitwa kontemplacyjna jest w istocie dziełem miłości, intymnym – choć nie przekraczającym granic bytowych – zjednoczeniem człowieka modlitwy z Bogiem⁵⁴⁵. Miłość obecna jest zatem u zarania modlitwy, jako warunek jej właściwego ukierunkowania i motywacji, jest również widoczna – i to w stopniu optymalnym – w szczytowych formach modlitwy mistycznej, w których sama modlitwa – przynajmniej na jakiś czas – osiąga swój absolutny, idealny cel, jakim jest połączenie tego, co zostało uprzednio rozdzielone w akcie separacji, dokonanej poprzez akt stworzenia⁵⁴⁶, pogłębionej przez negatywne skutki błędnych decyzji konkretnego człowieka (grzechy)⁵⁴⁷. Celem wszystkich modlitw jest bowiem zjednoczenie czyli *par excellance* miłość. Heschel pisze: „Cel modlitwy nie jest taki sam jak cel mowy. Celem mowy jest informować; celem modlitwy jest uczestniczyć”⁵⁴⁸. Zatem po raz kolejny mamy do czynienia z warunkowaniem zwrotnym; miłość ukierunkowuje i intensyfikuje modlitwę, modlitwa wznaga i realizuje miłość.

6.9. Element receptywny i aktywny w podmiocie modlitewnym

W obrębie jestestwa modlitewnego obserwujemy jeszcze jedno, bardzo znaczące napięcie, rodzące się jako konsekwencja istotnej opozycji, biegunowości elementu pasywnego i aktywnego w bycie człowieka.

Teologia klasyczna inspirowana Arystotelesem, przedstawia Boga jako byt statyczny, byt będący w akcie, w którym nie ma rozczepienia na to, co potencjalne i na to co aktualne. Ontyczna statyczność absolutu, nie przeszkadza wcale, by na poziomie egzystencji jawił się on, jako byt aktywny, wychylający się niejako, wychodzący naprzeciw, poszukujący

⁵⁴³ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 127.

⁵⁴⁴ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 64.

⁵⁴⁵ Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 130.

⁵⁴⁶ Zob. P. Ricoeur, *Przemysłość Stworzenie*, [w:] *Mysleć biblijnie...*, s. 62-73.

⁵⁴⁷ Zob. J. Gauthier, dz. cyt., s. 61.

⁵⁴⁸ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 56; Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 110, 112.

człowieka. Człowiek z kolei w tej optyce, ujmowany jest jako jedność tego co potencjalne i tego co aktualne. Zwłaszcza w nowoczesnej antropologii, ujmowany jest on jako istota, która określa samą siebie poprzez istnienie. W przeciwieństwie do bytu absolutnego, będąc skończonością, musi z jednej strony być gotowym do przyjmowania, do receptywności, z drugiej strony musi aktywnie poszukiwać źródeł podtrzymujących jego nieautarkiczną egzystencję. Receptywność nie jest rzecz jasna statycznością *sensu stricto*, wymaga pewnej otwartości, i asymilowania, przyswajania tego, co człowiek otrzymuje. Bardziej adekwatne wydaje się zatem użycie właśnie pojęcia receptywności niż bierności jako opozycji dla elementu dynamicznego, aktywnego struktury bytu człowieka.

W horyzoncie aktu modlitwy można dostrzec pewną paradoksalność owej receptywności, charakterystyczną dla całej dziedziny religii. Owa receptywność, przyjmowanie – a zatem zdawać by się mogło względna bierność – jest jednocześnie, a może przede wszystkim, byciem przyjmowanym, które z kolei posiada znamiona jakiejś dynamiki i to nie tylko po stronie Tego, który przyjmuje, lecz również po stronie tego, który jest przyjmowany, gdyż owo bycie przyjmowanym dokonuje pewnego przekształcenia w jego wnętrzu:

Gdy intensyfikuje się doświadczenie, wzrasta bierność. Mistrzowie życia duchowego nie pozostawiają nam wątpliwości, że świadomość religijna idzie w przeciwnym kierunku niż refleksja logiczna – zamiast zbliżać się do coraz większej spontaniczności, kieruje się ona w stronę całkowitego otwarcia na przyjmowanie. Pomimo to, aktywność umysłu nigdy nie jest wyeliminowana, natomiast w całości zostaje podniesiona do poziomu bierności, na którym umysł doświadcza swego działania jako uzależnionego. Człowiek religijny nie tyle „przyjmuje” objawienie, ile jest przyjmowany w objawieniu – zarówno jego aktywność, jak i bierność są zanurzone we wszechobjmującej rzeczywistości. Tak więc świadomość konstytuująca może doświadczać siebie samej jako konstytuowanej. Wierzący odkrywa boską mowę ożywiającą jego mówienie, boskie władanie kierujące jego twórczością, boską tajemnicę przeświecającą przez jego symbole⁵⁴⁹.

Bierność nie oznacza zatem – to należy podkreślić – że nic nie dzieje się w obrębie podmiotu religijnego; wręcz przeciwnie, to co zachodzi w stanach mistycznej bierności, jest nieporównywalnie większe, skuteczniejsze i nie możliwe do osiągnięcia w inny sposób, niż to co dokonuje się poprzez czystą aktywność. Bierność jest momentem nieskrępowanego działania wszechmocy we wnętrzu człowieka, owoce tej bierności, są z punktu widzenia życia duchowego najbardziej istotne⁵⁵⁰. Tu wyjaśnia się przy okazji dlaczego, praktyka religijna kładzie nacisk na wyrzeczenie się własnej woli, oraz na przynajmniej czasowe odstawienie na

⁵⁴⁹ L. Dupré, dz. cyt., s. 243.

⁵⁵⁰ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 216.

bok aktywności zewnętrznej (wyciszenie, skupienie). Modlitwa ma być czasem intensywnego działania Boga w duszy człowieka.

Modlitwa chrześcijańska – jak zauważa Stanisław Głaz – różni się od modlitw innych tradycji religijnych m. in. charakterem pasywnym, tzn. decydujący czynnik leżący u podstaw modlitwy należy zorientować po stronie Boga, a nie podmiotu modlitewnego. Istnieje tu pewna prawidłowość; im wyższy poziom życia duchowego, tym aktywność duszy maleje⁵⁵¹.

Niekiedy przeciwstawia się też, dwa typy aktywności modlitewnej; medytację i kontemplację. Radykalne przeciwstawienie tych dwóch typów modlitwy na podstawie dominacji elementu aktywności człowieka w pierwszej i dominacji Łaski, bez jakiegokolwiek udziału człowieka w drugim, jest jednak nieuzasadnione. Louis Bouyer pisze:

(...) nie można absolutnie przeciwstawiać sobie medytacji i kontemplacji, widząc w pierwszej typ modlitwy, w której dominuje nasze działanie (jak gdyby było autonomiczne), a w drugiej działanie Boże, eliminujące naszą aktywność. Takie przeciwstawianie świadczyłoby bowiem o najbardziej szkodliwym dla życia duchowego błędzie, który widzi nasze działanie w stosunku odwrotnie proporcjonalnym do działania Bożego, jak gdyby jedno mogło rosnąć w miarę jak drugie maleje. Tymczasem prawda jest taka, że nasze własne działanie o tyle rozwija się i owocuje, o ile działa w nas łaska⁵⁵².

6.10. Modlitwa codziennością i pośród codzienności

Zgodnie z duchem filozofii personalistycznej człowiek określa i wyraża swoją istotę poprzez działanie. Wyżej zarysowane napięcie pomiędzy elementem receptywnym/biernym a aktywnością władz człowiek na modlitwie, ma swoje analogiczną postać w konflikcie między praktyką modlitwy, a praktyką życiową. Modlitwa jest często przedstawiona jako egzystencjalna bierność, z kolei zaangażowanie w rzeczywistość poprzez działanie traktowane jest jako bardziej istotne. Ewangelie wyrażają to napięcie jako antynomię Marty i Marii:

Modlitwa nie wydaje się także liczyć poważnie z działalnością człowieka i jego życiem ziemskim. Opiera się na wyobrażeniu sobie świata stworzonego jako całkowicie gotowego, świata, w którym nic nie ma już do zrobienia – na myśli, że Bóg wszystko ustanowił zawczasu, człowiek może jedynie wypraszać zmianę biegu rzeczy, który sam jest niezmienny. Taka modlitwa odrzuca ważną zdobycz współczesnej myśli: człowieka nie umieszczono we wszechświecie po to, aby podziwiał widowisko zarządzane przez niezachwianą Opatrzność; „ja” wszystkich ludzi jest „ja” twórczym, którego inteligencja nie tylko poznaje świat, ale go przeobraża⁵⁵³.

⁵⁵¹ Zob. S. Głaz, dz. cyt., s. 203.

⁵⁵² L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego: zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, s. 57.

⁵⁵³ J. Laplace, dz. cyt., s. 11.

Modlitwa jawi się na ogół jako czynność oddzielona od życia. Jako pewnego rodzaju odizolowane od całości momenty, raczej krótkie niż długie. Mielibyśmy zatem do czynienia z pewnym dualizmem, w którym praktyka religijna i życie pozostają w luźnym stosunku. Tymczasem wzajemne przenikanie się obu tych dziedzin jest pewnym idealnym, korzystnym z punktu widzenia całości życia postulatem⁵⁵⁴. Józef Tischner w odniesieniu do tej kwestii używa pojęcia „modlitwy wyizolowanej”, tzn. takiej, która zawęża się do przestrzeni samej chwili modlitwy⁵⁵⁵. Przy tak rozumianym podejściu do akt modlitwy, napięcie między czynem a modlitwą pozostaje wyraźne. Jest jednak zdaniem Tischnera sposób przezwyciężenia tego swoistego dualizmu: „Istnieje też swoista modlitwa człowieka, inna niż modlitwa słowna. Jest to modlitwa ludzkiego czynu. Modlitwa czynu to modlitwa życia zgodnego z wolą Bożą. Lekarz, który ratuje człowieka, sam narażając się na niebezpieczeństwo śmierci, modli się swą umiejętnością i swą odwagą. Robotnik naprawiający tor kolejowy modli się swym trudem fizycznym i swym zmęczeniem⁵⁵⁶.

Jest to typ *modlitwy integralnej*, w której nie występuje zbyt ostre rozróżnienie na dziedzinę codzienności i wyjątkowych chwil praktyki religijnej. Oba te elementy przenikają się wzajemnie. Modlitwa staje się źródłem mocy bytu, życie staje się treścią modlitwy⁵⁵⁷.

W optyce *modlitwy integralnej*, podmiot modlitewny jawi się jako byt holistyczny, w którym pomimo konieczności zaangażowani na różnych płaszczyznach aktywności zostaje zachowana jedność bytu ludzkiego oraz jego egzystencji. Modlitwa jako akt wyizolowany jest niezgodna ze złożoną naturą człowieka oraz jego sytuacją egzystencjalną, jako *byciem w świecie*, a zarazem z aspiracjami do przekraczania świata i własnej skończoności. Modlitwa chwalebna jako doskonały symbol czysto religijnego działania powinna być zatem dopełniana przez modlitwę prośby, której najczęstszym przedmiotem są kwestie należące do zakresu doczesności:

Nie możemy modlić się w sposób wyraźny cały czas, nie możemy umknąć codzienności, gdyż zabieramy ją ze sobą, gdziekolwiek byśmy szli, jest bowiem nami – naszym codziennym sercem, gnuśnym duchem, małą miłością, która czyni lichym i zwykłym nawet to, co jest wielkie. I dlatego nasza droga prowadzić musi poprzez samą codzienność, poprzez jej obowiązki i niedole; dlatego dzień powszedni może być przezwyciężony nie przez ucieczkę od niego, lecz przez wytrwanie w nim i przez przemienienie go. Boga *musi*

⁵⁵⁴ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 107-111.

⁵⁵⁵ Zob. J. Tischner, *Jak żyć?*..., s. 61.

⁵⁵⁶ Tamże, s. 62.

⁵⁵⁷ Zob. S. Bastianel, dz. cyt., 108-112.

się zatem szukać i znajdować w świecie, sam dzień powszedni ma być dniem Boga, „dniem skupienia”. Trzeba się modlić codziennością⁵⁵⁸.

Codziennosc ma nad człowiekiem – zauważa Karl Rahner – silną, dominującą władzę. Człowiek określa ją, a zarazem sam jest przez nią określany. Rahner używa w tym zakresie wyrażenia *próba codzienności*. Codziennosc może zatem sprawić, że człowiek stanie się *człowiekiem codziennym*, tzn. małostkowym, żyjącym niejako na powierzchni egzystencji, bez zanurzenia w głębi. Istnieje też druga możliwość, jest nią miłość, rozumiana jako *śmierć egoizmu*: „Miłość powstaje samorzutnie na grobie naszego „ja”⁵⁵⁹. Wtedy właśnie każdy czyn przeniknięty tak rozumianą miłością, staje się modlitwą bez słów, choć codzienność nadal pozostanie ciężka, zwykła i taka ma właśnie pozostać, gdyż jako taka, tzn. jako trudna wyczerpująca, jest umieraniem egoizmu. W takim kontekście, jako owoc codzienności rodzi się dobroć, cierpliwość, wyrozumiałość, pokój, łagodność, wierność. Modlitwa „czynu miłości” ocala zatem człowieka przed byciem „codziennym”, całkowicie zdeterminowanym przez codzienność⁵⁶⁰.

Jest to modlitwa codziennością. Istnieje też modlitwa pośród codzienności. Modlitwa pośród codzienności, jawi się jako swoisty imperatyw, z uwagi na samo życie, które domaga się modlitewnego zaangażowania; widać to szczególnie dobrze w istotnych momentach prób, zmagañ czy decyzji:

Podjęcie decyzji życiowej jako wyboru *status personale* i jako elementu, który jednoczy świadome projektowanie własnego życia, należy zatem do prawdy i do szczeroci życia moralnego każdego chrześcijanina dojrzałego w wierze. W projekcie egzystencji wierzący wciela swoją odpowiedź płynącą z wiary (...). Oznacza to, że pojedyncze elementy i pojedyncze motywy tej decyzji są oceniane i stają się wyborem dzięki relacji, w której ma miejsce dialog z Bogiem, czyli że są one *owocem* modlitwy i stają się *przedmiotem* tejże modlitwy⁵⁶¹.

Modlitwa pośród codzienności posiada swoją epistemologiczną doniosłość ponieważ pozwala nie przeoczyć momentów, w których Bóg niejako *nawiedza myśl*, w których człowiek otrzymuje znaki wskazujące właściwą drogę, w których widzi sens tego, co go spotyka. Jest to swoistego rodzaju uwaga ukierunkowana na obecność prawdy, która może mieć rozstrzygające znaczenie dla naszego życia. Jest to czujność, wypatrywanie Boga *przechodzącego obok*, możliwość rozpoznania *czasu nawiedzenia*. Karl Rahner pisze odnośnie tej kwestii:

⁵⁵⁸ K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 63.

⁵⁵⁹ Zob. tamże, s. 65.

⁵⁶⁰ Zob. tamże.

⁵⁶¹ S. Bastianel, dz. cyt., s. 35.

Jakże moglibyśmy zachować otwartość serca, czujność umysłu i gotowość ducha na te momenty zwrotne w naszej drodze, jeśli nie byłibyśmy przedtem posłuszni słowom „czuwajcie i módlcie się”, jeśli byśmy się nie modlili w powszedniej codzienności. Gdy nie modlimy się co dzień, to znaczy nie wyglądamy każdego dnia Boga, nie nasłuchujemy Jego Słowa (nawet wtedy, gdy nie zaraz przychodzi Jego głos), nie gotujemy się co dzień na rozstrzygające próby życia. Grozi nam niebezpieczeństwo, że staniemy się powoli ślepi i głusi, zobojętniali i gnuśni. Po drugie zaś, czyż zdołamy w ogóle zauważyć rozstrzygające punkty rozstajnych dróg w naszym życiu (...) zachować zdolność osądu moralnego w nowych i niezwykłych sytuacjach, jeżeli nie będziemy czuwać stale, dzień po dniu, w modlitwie⁵⁶².

Homo orans modląc się pośród codzienności, interpretuje samą codzienność w innych kategoriach, niż człowiek, którego życie nie zostało wypełnione praktyką modlitewną. Obraz świata dla człowieka modlitwy ma nie tylko sens potoczny, doczesny, lecz uzyskuje znaczenie transcendentne, rzeczywistość jawi się odtąd jako sfera posiadająca głębię, *inny wymiar*, nadprzyrodzony aspekt, gdyż jak uczy doświadczenie modlitw prośby, nie wszystko podane jest tylko i wyłącznie twardym regułem, prawom przyczynowo skutkowym, prawom przyrodniczym. Jest bowiem miejsce na modlitwę, na interwencję Boga, nie tylko sam człowiek modlitwy, ale i świat w tej modlitewnej optyce zostają uznane jako ostatecznie zależne od Boga. Bycie w świecie jestestwu modlitewnemu jawi się jako projektowanie własnej egzystencji, lecz nie tylko w oparciu o możliwości, podręczność świata, ale w oparciu o wole Boga. Świat dla człowieka modlitwy jest bowiem domeną Boga, choć jeszcze nie w pełni Jemu podporządkowaną.

Istotną, a zarazem cechującą się pewną osobliwością postacią modlitwy; modlitwy pośród codzienności, jest modlitwa hezychazmu zwana też *modlitwą Jezusową* lub *nieustaną*. Polega ona na powtarzaniu określonych, na ogół prostych formuł modlitewnych, w celu osiągnięcia *hēsychii*, czyli wyciszenia. *Hēsychia* rozumiana jest również jako nieprzerwana cześć i służba Bogu⁵⁶³.

W tej praktyce modlitewnej, ale również w tej jej formach, które były powyżej określone jako modlitwa codzienności lub modlitwa integralna, wyraża się totalizujący walor modlitwy. Na początku praktyki religijnej modlitwa jest raczej relacją krótkotrwałą, kończącą się zasadniczo wraz z modlitwą. Wraz ze wzrostem „intensywności” życia religijnego modlitwa staje się pewnym sposobem bycia, etosem, stałą relacją, przestaje być tylko okazjonalną czynnością. Modlitwa staje się życiem, życie staje się modlitwą, jedno nie sposób oddzielić wtedy od drugiego. W życiu świętych – przynajmniej od pewnego okresu – relacja, która zawiązywała się w czasie modlitwy, przejawiała się jako stała relacja egzystencjalna,

⁵⁶² K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 59.

⁵⁶³ Zob. *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, Wstęp, przeł. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002, s. 20-35.

nawet jeśli ustawały określone formy modlitewne, i w tym sensie, mistyk żyjąc modli się tzn. trwa w relacji: „W scalonym wewnątrznie życiu dobre uczynki podejmowane ze szczerą intencją i działania realizowane ze świadomością wyższej rzeczywistości stają się modlitwą spełnienia. Nie tylko zresztą dobre uczynki. Wszystkim, co czynię ze względu na Boga, zwracam się ku Niemu. Każdy akt hojności, odwagi i cierpliwości jest formą modlitwy. A zatem modłę się, więc jestem”⁵⁶⁴.

Aporia i rodzące się z niej napięcie modlitwy i czynu zostają przezwyciężone. Od pewnego etapu – trudnego do określenia – podmiot religijny, modli się żyjąc i żyje modląc się. Przywykliśmy raczej traktować modlitwę jako czynność „wyizolowaną”, wydzieloną do szerszego lub węższego zakresu egzystencji. W pewnym jednak momencie modlitwa staje się czymś totalnym, obejmującym całość życia. Każda modlitwa jest zawiązaniem relacji, niezależnie od swojego rodzaju, relacja ta jednak jest na ogół efemeryczna. W momencie optymalnym, relacja ta przestaje się kończyć wraz ze słowem *amen*, zatem i sama modlitwa przestaje kończyć wraz z ustaniem jej zewnętrznych form.

Pragnieniem człowieka – zdaniem Karla Rahnera – nie jest w istocie chęć czynienia wszystkiego. Wręcz przeciwnie, człowiek jego zdaniem, w sposób może nie zawsze uświadomiony, pragnie w rzeczy samej czynić coś jednego, ale zarazem pragnie, aby było to coś, w czym zawierałoby się już wszystko inne, a zatem w istocie jest to pragnienie robienia czegoś z zakresu rzeczy najbardziej istotnych, najwyższej rangi i godności. Rzecz jasna sytuacja taka nie jest możliwa do osiągnięcia w świecie, w którym przyszło człowiekowi żyć aktualnie, w którym zmuszony jest do zaangażowania na wielu płaszczyznach. Modlitwa zdaniem Rahnera, byłaby swoistą antycypacją – jeszcze niedoskonałą – jednak realną tego stanu, jest bowiem czynnością z kręgu najważniejszych, w których jakoś zawarte jest wszystko, modlitwa jest bowiem *niestłuchanym czynem serca*: „Stanąc w obliczu Boga w czci i miłości, znaczy modlić się. Wprawdzie i wtedy człowiek nie osiąga w pełni tego, w czym „jest już wszystko”, gdyż to – dla istoty skończonej – nie jest w tym życiu możliwe. Lecz przynajmniej staje wobec Tego, który jest wszystkim w jedności i już to jest czynieniem czegoś z kręgu rzeczy najważniejszych, i najpotrzebniejszych”⁵⁶⁵. Człowiek nie chce czynić wszystkiego, chce by wszystko, było zawarte w jednym czynie.

⁵⁶⁴ K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 194.

⁵⁶⁵ K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 9.

Rozdział VII

KONKLUZJE

7.1. Modlitwa jako akt totalny

Wyrażenie *homo orans* użyte w niniejszej pracy należy rozumieć w dwojakim sensie. Może ono oznaczać po pierwsze: jednostkowego, konkretnego człowieka, który spełnia *tu oto*, w określonym czasie i miejscu akt modlitwy; nawet jeśli akt ten jest czynnością okazjonalną, wyizolowaną od pozostałych, czynnością powierzchowną i rutynową. Po drugie wyrażenie to może oznaczać charakterystyczny sposób bycia, a zatem coś co nie dotyczy rzadkich momentów egzystencji, lecz co stanowi niejako jej ośnowę, istotną treść, esencję, co jest spełniane w wyraźnym odniesieniu do pozostałych praktyk życiowych, czemu może towarzyszyć pogłębienie i progres, ale i pewna rytualizacja (modlitwa liturgiczna itp.), która jednak nie przechodzi w rutynę. Mówiąc nieco sentencjonalnie, w takim przypadku życie staje się modlitwą, i modlitwa staje się życiem⁵⁶⁶.

W tym też – drugim – znaczeniu wyrażenia *homo orans*, modlitwa uzyskuje postać czynności totalnej, tzn. obejmującej w sposób całościowy wszystkie aspekty bytu i egzystencji⁵⁶⁷. Samemu pojęciu totalności w odniesieniu do modlitwy można nadać czworakie znaczenie. W pierwszym sensie owa totalność oznaczać będzie właśnie ów całościowy sposób bycia, etos modlitewny, a zatem każdy czyn, każdą myśl, a nawet sam fakt istnienia. Warunek jest tylko jeden, jako określone przejawy bycia, muszą one zostać odniesione do woli Boga. Józef Tischner nazywa ten typ modlitwy, ów swoisty etos, *modlitwą integralną*. Píše on odnośnie tej kwestii: „Istnieje też swoista modlitwa człowieka, inna niż modlitwa słowna. Jest to modlitwa ludzkiego czynu. Modlitwa czynu to modlitwa

⁵⁶⁶ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 204; Zob. S. Bastianel, dz. cyt., s. 22; J. Laplace, dz. cyt., s. 72.

⁵⁶⁷ „(...) totalność jest wspólnym elementem modlitwy i wiary. Totalność, całość, wszystko, czym jestem i co jest we mnie, ma się; w mowie modlitwy otworzyć ku Bogu. Do całości tej należy, przypomnijmy, świat wewnętrzny popędów i potrzeb oraz świat zewnętrzny – świat w węższym znaczeniu. (...) Całość ta nazywa się więc także moim światem, światem, o którym myślę, o który się troskam, którym się w taki czy inny sposób zajmuję. Wszystko to współprzynależy do mowy modlitwy, ponieważ współprzynależy do całości mej osoby – całości, którą słowami modlitwy wylewam z siebie przed Bogiem. Cały mój świat jest zaś, w gruncie rzeczy, światem j a k o t a k i m. Choć w codziennej praktyce muszę dokonywać selekcji spośród całości, tę wybiórczą całość traktuję potem jako mój osobisty świat w węższym sensie, to jednak zasadniczo rzecz biorąc, interesuję się wszystkim, troskam się o wszystko, w swym najgłębszym wnętrzu czuję się solidarny ze wszystkim i z wszystkimi, z całym światem. Dlatego mowa modlitwy musi w każdym sensie być mową, która zawiera w sobie świat. Moje pytania i troski o świat natury, a tym bardziej o wspólny świat ludzi, należą do modlitwy. Podobnie jak pytania i troski o wszelki świat i o wszelkie niedostatki świata. Wszystko do niej należy – czy to w formie podziękii, prośby czy skargi, czy w jakiegokolwiek innej formie” (B. Welte, *Modlitwa...*, s. 28-29).

życia zgodnego z wola Bożą”⁵⁶⁸.

W drugim znaczeniu totalność modlitwy oznacza permanentną otwartości na to co Boskie, otwartość na obecność Boga⁵⁶⁹, poszukiwanie tej obecności, stawanie się *obecny wobec Obecności*. Całe zatem życie w stopniu w jakim jest otwartością, w takim też stopniu staje się modlitwą. Modlić się to szukać obecności Boga, zawsze i wszędzie: „Modlić się znaczy otworzyć serce Bogu”⁵⁷⁰.

Trzeci sens totalności aktu modlitwy, oznacza, iż w zasadzie w modlitwę – zwłaszcza modlitwę prośby i dziękczynienia – mogą zostać włączone wszystkie aspekty życia człowieka – teologowie modlitwy co do tego są raczej zgodni – wszystko może stać się przedmiotem modlitwy prośby, tak sprawy osobiste jak i kwestie dotyczące ogółu, jakiejś zbiorowości w której podmiot religijny partycypuje, warunek jaki musi zostać spełniony to podporządkowanie ostatecznemu celowi jakim jest zbawienie: „Do tego samego Boga – pisze Romano Guardini – powinniśmy zanosić też wielkie sprawy dotyczące ogółu: rozstrzygnięcia historii, sprawy narodu, nędze czasu. Każdy jest odpowiedzialny za całość bytu”⁵⁷¹.

Naświetlając czwarty sens totalności aktu modlitwy, należy zauważyć, iż modlitwa oprócz tego, że jawi się jako, po pierwsze; *mowa do Boga*⁵⁷², po wtóre; *jako mowa o Bogu*⁵⁷³, jest także aktem wyrażającym człowieka jako takiego, wyrażającym nie tylko treść jego egzystencji, to czym aktualnie żyje, jak siebie rozumie, ale przede wszystkim to, co należy do jego istoty. W akcie modlitwy bierze bowiem udział – taka jest wspólna konstatacja teoretyków modlitwy – cały człowiek⁵⁷⁴. Modlitwa jest aktem totalnym (integralnym), tzn. biorą w nim udział wszystkie władze przynależne bytowi ludzkiemu; a zatem rozum, wola, zmysłowe władze poznawcze i sfera emotywna. Owa totalność (integralność) jest zarazem cechą religii jako takiej: „Jesteśmy religijni poprzez cały nasz byt, a nie dzięki jakiemuś dodatkowemu organowi, który miałby rzekomo być specjalnie zarezerwowany dla religii”⁵⁷⁵.

W tym zarysowanym obszarze – podmiotu modlitewnego i przysługujących mu władz – wyraża się właśnie owa czwarta postać totalności modlitwy. Modlitwa jest aktem totalnym, ponieważ bierze w niej udział cały człowiek, a nie tylko określony aspekt jego bytowości:

⁵⁶⁸ J. Tischner, *Jak żyć?*..., s. 62; Zob. K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 194.

⁵⁶⁹ „W modlitwie zatem osoba otwiera się ku Bogu” (B. Welte, *Modlitwa...*, s. 27); Zob. W. Szczerbiński, dz. cyt., s. 194.

⁵⁷⁰ K. Rahner, *O możliwości wiary...*, s. 85; Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 91-92; E. L. Mascall, dz. cyt., s. 187-188.

⁵⁷¹ R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 126; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 58.

⁵⁷² Zob. Titus Flavius Clemens, *Kobierce* (VII 39, 6).

⁵⁷³ Zob. K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce...*, s. 231.

⁵⁷⁴ Zob. J. Laplace, dz. cyt., s. 20-22; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 280; A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 53; J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 182; S. Urbański, dz. cyt., s. 54.

⁵⁷⁵ M. Nédoncelle, dz. cyt., s.126.

Modlitwa angażuje wszystkie siły człowieka: intelekt, wole i serce. Może też wyrazić się na zewnątrz przy pomocy gestów, pobożnej postawy całej osoby oraz przy pomocy słów. Kiedy modlitwa dokonuje się w głębi duszy, jako akt władz umysłowych, bywa nazywana *modlitwą myślną*. Kiedy zaś wyraża się na zewnątrz przy pomocy słów, nazywa się *modlitwą ustną*. Rozróżnienie to nie jest ścisłe, albowiem każda modlitwa, także ustna, wymaga udziału umysłu. Zatem ta różnica dotyczy wyłącznie sposobu jej wykonania. Modlitwa myślna zawsze jest *indywidualna* lub *wspólnotowa*, czyli liturgiczna, w zależności od tego, czy jest odprawiana w łączności z innymi osobami (...)⁵⁷⁶.

7.2. Modlitwa jako akt totalizujący

We współczesnym, postsekularnym rozumieniu religia interpretowana jest jako czynność odizolowana od pozostałych dziedzin ludzkiego życia, oddzielona od sfery *profanum*, zepchnięta do sfery czysto sakralnej; jest to zatem intuicja zgoła odmienna niż ta, która charakteryzowała człowieka pierwotnego, czy ludzi żyjących w starożytności i średniowieczu, a po części w wiekach późniejszych, jest to zarazem intuicja niezgodna z samą naturą religii, w której – jak zauważają jej teoretycy – zawarta jest swoista tendencja totalności, intencja obejmowania całości spraw ludzkich i boskich, a nawet zjawisk dotyczących sfer przyrody i kosmosu⁵⁷⁷.

W tle tej uwagi, zarysowuje się bardzo istotna, choć wtórna funkcja jaka przypada samej modlitwie, jako jednemu z kluczowych aktów religijnych. Można ją określić mianem totalizującej funkcji modlitwy.

Owa funkcja polegałaby przede wszystkim na byciu swoistym narzędziem, środkiem, czy też formą ekspansji religii jako takiej, w kontekst całego uniwersum, w jakim tylko człowiek może partycypować. Funkcja ta wynika z kolei z samej charakterystyki modlitwy.

Po pierwsze bowiem modlitwa nie jest w istocie czynnością ograniczoną z konieczności do określonego czasu i miejsca, tzn. jest atemporalna i atopiczna⁵⁷⁸. Nie wymaga ponadto specjalnych kwalifikacji czy legitymacji moralnej – modlić się może bowiem każdy, nawet człowiek grzeszny; np. błagając o przebaczenie – jest zatem czynnością egalitarną. Jest ponadto działaniem względnie spontanicznym, cechującym się elastycznością, nie wymagającym od nas w sposób apodyktyczny realizacji w ścisłych ramach struktur takich jak mowa, gest, forma; może być równie dobrze milczeniem, może używać relatywnie dowolnego języka: „Modlitwa jest rzeczywiście dialogiem. Jest dialogiem wzrastającym, który zawsze posługuje się jakimś językiem, ale żadnemu językowi się nie poddaje i często

⁵⁷⁶ J. Gauthier, dz. cyt., s. 66; J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 64.

⁵⁷⁷ Zob. M. Rusecki, dz. cyt., s. 193-194.

⁵⁷⁸ A. J. Heschel, *Szabat...*, s. 68-69; Zob. S. Witek, dz. cyt., s. 279; A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 125-126; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 325-326.

odbywa się bez słownych odpowiedzi⁵⁷⁹. (Nie należy oczywiście wyprowadzać stąd wniosku, iż modlitwa jest całkowitą ignorancją struktury i dyscypliny pragmatycznej i doktrynalnej)⁵⁸⁰. Jest wreszcie niezależną od pozostałej działalności człowieka, od jego zaangażowania na innych poziomach egzystencjalnych, sama z jednej strony będąc aktem, a więc działaniem jest jednocześnie swoistą receptywnością, przyjmowaniem, nieustannie otwartością.

Modlitwa posiadając zatem tak określona charakterystykę, będąc: atemporalną, nie zawężoną do określonej przestrzeni, wąskiej grupy społecznej, elastyczną w stosunku do różnorodnych struktur formalnych, względnie niezależną od codzienności, pogodzoną z praktyką dnia powszedniego, wprowadza ona – jako jeden z przejawów religijności – samą religię, z całym jej bogactwem, w dosłownie każdą dziedzinę, każdy obszar ludzkiej egzystencji: „Wielka jest moc modlitwy – pisze Heschel. Bo modlić się to szerzyć obecność Boga w świecie”⁵⁸¹. Nie ma bowiem nic, co nie mogłoby stać się przedmiotem, miejscem, czasem, sposobnością, a nawet formą modlitwy. Religia zatem sięga najdalej, a może i najgłębiej (jako akt osobowy) w życie człowieka, w jego świat, właśnie poprzez modlitwę.

Jak już było powiedziane; modlitwa jest aktem, którego realizacja może dokonywać się poza ściśle wyznaczonym kontekstem czasoprzestrzeni, nie jest też zarezerwowana dla wąskiej grupy specjalistów, wtajemniczonych, oczyszczonych i oświeconych, nie jest więzieniem sztywnych form, nie wymaga wyraźnej aktywności fizycznej. Z drugiej jednak strony modlitwa sama ustanawia nowy sens, nową realność tego, co sama w istocie, jeśli nie znosi, to przynajmniej częściowo transcenduje.

Oto bowiem modlitwa, będąc niezależną od czasu (w wyżej opisanym sensie), wprowadza w czas – rozumiany jako *chronos*, czas linearny, czas historyczny, ziemski – przesycony transcendentnym znaczeniem moment *kairos*, *czas Boga*⁵⁸², czas нефизыкалыны. Moment otwarcia czasu na przyjęcie wieczności⁵⁸³.

Modlitwa jest bowiem czasem, w którym ma miejsce wydarzenie spotkania z Bogiem, a zatem czasem, w którym Bóg nawiedza skończoną myśl, serce, itd.; ta zaś – myśl modlitewna – nawiedza Boga, wznosi się ku Niemu intencjonalnie. Czas modlitwy, to czas spoczynku i milczenia, przynajmniej chwilowego oddalenia czynności dnia powszedniego, to

⁵⁷⁹ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 127-128.

⁵⁸⁰ Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, s. 141-142; S. Witek, dz. cyt., s. 280; J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 296, 327, 331.

⁵⁸¹ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 102.

⁵⁸² Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 63.

⁵⁸³ Zob. F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 463-464.

zarazem czas działania Boga: „Milczenie to czas ciszy, w której mówi Bóg”⁵⁸⁴. Modlitwa to zarazem czas mowy, a nie czas determinowany przez przestrzeń: „Czas odkrywa dla religii mowę i znosi ideę Boga jako przedstawienia (...). Konceptualizacja Boga wiąże się teraz z aktem mowy, a nie widzenia, ze słowem a nie obrazem”⁵⁸⁵. Czas modlitwy, to czas święty, *czas poza czasem*. Heschel zauważa tę cechę czasu szczególnie w odniesieniu do religii wyrastających z profetyzmu biblijnego: „Świętość w przestrzeni w przyrodzie, znana była w innych religiach. Nowością z punktu widzenia judaizmu było to, że idea świętości stopniowo przesuwiała się od przestrzeni do czasu, z królestwa przyrody do królestwa historii, od rzeczy do wydarzeń”⁵⁸⁶. Z religijnego punktu widzenia, jest to zarazem czas najdoskonalszy, tzn. ten, w którym człowiek oddaje się temu, co najwznioślejsze i najważniejsze. Z pewnością nie są to chwile, które jestestwo religijne traktuje jako przeżyte nadaremnie, roztrwonione, puste⁵⁸⁷.

Co więcej, modlitwa będąc niezależną od kontekstu przestrzeni, sama ustanawia niejako nową przestrzeń, нефizykalną, a zatem dającą o wiele większe możliwości dla realizacji tego co duchowe. Przestrzeń ta rodzi się przede wszystkim ze wzajemności uczestników relacji modlitewnej, jest duchowym (nadprzyrodzonym), emocjonalnym, a częściowo i moralnym horyzontem, wyznaczającym granice dla intymności modlitewnej⁵⁸⁸. Obecność, o którą tutaj chodzi, nie potrzebuje przestrzeni empirycznej. Co więcej, w akcie modlitwy, sama przestrzeń materialna zostaje niejako przemieniona. Miejsce modlitwy jest poniekąd święte – może nim być w istocie każde miejsce; *Zdejmij sandały!*, słyszy Abraham w słynnej scenie spotkania z Bogiem: „(...) jeśli te święte miejsca, rzeczy i dni przestają nam o tym przypominać, jeśli zaciemniają nam naszą świadomość, że cała ziemia jest święta i każdy krzak (...) jest Płonącym Krzewem, wówczas te świętości zaczynają nam szkodzić”⁵⁸⁹. Przestrzeń modlitwy to miejsce naznaczone Obecnością⁵⁹⁰, która odpowiedziała na inwokację skończonej obecności. W modlitwie zostaje zatem osłonięty, jeszcze jeden wymiar przestrzeni; kierunek wznoszenia ku Bogu: „Ani w przód, ani wstecz, ani w prawo, ani w lewo, lecz „ponad”, „ku górze” jest kierunkiem myślenia religijnego”⁵⁹¹. Zdaniem Heschela, modlitwa jest wyrazem przekonania, że świat nie jest miejscem zadomowienia, sam Bóg, *Szechina* jest na wygnaniu: „Modlić się to przywracać Boga światu, to ustanawiać Jego

⁵⁸⁴ S. Głaz, dz. cyt., s. 207.

⁵⁸⁵ M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 215.

⁵⁸⁶ A. J. Heschel, *Szabat...*, s. 68.

⁵⁸⁷ Zob. K. Rahner, *O możliwości wiary...*, s. 83.

⁵⁸⁸ Zob. R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 120-121.

⁵⁸⁹ C. S. Lewis, *O modlitwie. Listy do Malkolma*, tł. M. Sobolewska, Kraków 2011, s. 113.

⁵⁹⁰ Zob. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka...*, s. 105-107.

⁵⁹¹ M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 177.

królestwo (...)”⁵⁹². Odzyskać przestrzeń dla Boga, ale też dla samego człowieka.

Ponadto, modlitwa będąc czynem egalitarnym – jak powiedziano powyżej – możliwym do spełniania przez każdego, jest jednocześnie *niesłuchanym czynem serca*, a jako taka jest czynem rzadkim, do którego pełni autentyczności zdolni są nieliczni⁵⁹³. Jest też modlitwa niesłuchaną *promocją bytu*⁵⁹⁴, ten którego spotyka zaszczyt rozmowy z Bogiem, w istocie jest *człowiekiem niecodziennym*⁵⁹⁵, jeśli nawet nie świętym, to niejako uświęcanym Boską obecnością. Człowiek modlitwy zdaje się nie tyle należeć do swoistej elity duchowej, co został naznaczony, wybrany by się zwracać do Istoty Najwyższej, a zatem źródło jego nobilitacji nie leży po jego stronie, nie wynika też z samego faktu modlitwy, ale z wywyższenia przez spotkanie z *tym co największe, niewysłowione*, pełne majestatu: „Przywilej modlitwy jest najwyższą cechą wyróżniająca człowieka. (...) Naszą cześć dla człowieka wzbudza w nim coś, co leży poza jego i naszym zasięgiem, coś, czego nikt go nie może pozbawić. To jego prawo do modlitwy, jego zdolność do oddawania czci Bogu, do wznoszenia wołania zdolnego sięgnąć Boga (...)”⁵⁹⁶.

Modlitwa – jak skonstatowano powyżej – nie jest też poddana żelaznym regułom formalnych obwarowań, jawi się zatem jako czyn w pełni wolny; a zarazem czyn zakładający wolność. Z drugiej strony wraz z upływem i postępem życia religijnego, modlitwa przybiera postać czynu, który staje się swoistą regułą. W tym sensie najwyższą regułą modlitwy jest sama modlitwa; modlitwa ma się stać sposobem życia. Człowiek może wtedy słusznie powiedzieć: „ (...) modle się, więc jestem”⁵⁹⁷.

Modlitwa ponadto, jest aktem niezależnym od pozostałych aktywności człowieka w świecie. *Homo orans* posiada jednak swoistą moc przewartościowywania samego działania, które spełniwszy warunek intencjonalnego odniesienia do Boga, samo stając się modlitwą⁵⁹⁸, znosząc w ten sposób dychotomie praktyki religijnej i praktyki należącej z zakresu *profanum*. Działanie staje się modlitwą czynu, a sam modlitwa jawi się jako czyn z kategorii najistotniejszych *niesłuchany czyn serca*⁵⁹⁹.

⁵⁹² A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 102.

⁵⁹³ K. Rahner, *O możliwości wiary...*, s. 83.

⁵⁹⁴ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 135.

⁵⁹⁵ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 65.

⁵⁹⁶ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 58.

⁵⁹⁷ K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 194.

⁵⁹⁸ Zob. J. Tischner, *Jak żyć?*..., s. 61-64.

⁵⁹⁹ K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 9-22.

7.3. Modlitwa jako akt integralny i integrujący

Z analiz przeprowadzonych w rozdziale poświęconym antropologicznym uwarunkowaniom modlitwy, wyłania się obraz aktu, w którym biorą udział wszystkie konstytutywne władze człowieka takie jak rozum, wola, uczucia i zmysłowe władze poznawcze. Uprawnionym zatem wydaje się nazwanie modlitwy aktem integralnym, tzn. aktem całego człowieka, pojmowanego jako jedność różnych, czasem mocno przeciwstawnych elementów (np. myśli i uczucia). W modlitwie nie istnieje *de facto* rozszczepienie na poszczególne władze i odpowiadające im akty, obraz taki to pewnego rodzaju syntetyczny, teoretyczny zbieg; poddając bowiem analizie podmiot modlitewny, musimy niejako rozłożyć go na czynniki pierwsze, kluczowe elementy składowe. W istocie człowiek modlitwy jest jednością, bytem holistycznym, harmonijną – przynajmniej w założeniu – kompozycją różnych władz i odpowiadających im funkcji⁶⁰⁰.

Nie wynika stąd oczywiście, że pomiędzy tymi władzami, aspektami i funkcjami nie istnieje żaden konflikt. Jest wręcz przeciwnie; do czego innego bowiem dążą – zgodnie ze swoją naturą – władze intelektu, ku czemu innemu ciążą zmysłowe władze poznawcze czy uczucia. Często też umysł pozostaje w sprzeczności z wolą, a w niektórych przypadkach i z samym sobą musząc konstatować prawdy wiary, które mogą jawić się jako sprzeczne z rozsądkiem. Swoistą sztuką pragmatyki modlitewnej jest uzgodnienie owych kierunków odniesień poszczególnych władz, tak by ostatecznie zwracały się one ku właściwemu celowi aktu modlitwy. Harmonia pomiędzy tymi strukturami jest zadaniem, z którym musi się zmierzyć każde jestestwo *homo orans*, poznając przy okazji własne predylekcje w tym aspekcie, korzystając też z ponadpokoleniowego doświadczenia ludzi modlących się, tzn. korzystając ze swoistej tradycji modlitewnej.

Napięcie pomiędzy poszczególnymi władzami biorącymi udział w modlitwie, z jednej strony są szansą dla człowieka modlitwy, jako zadanie wymagają bowiem wysiłku, wiąże się zatem z możliwością duchowego i ogólnoezystencjalnego rozwoju. Czasem jednak ów konflikt jest tak silny, iż powoduje kryzys w praktyce modlitewnej, łącznie z jej całkowitym lub czasowym porzuceniem. Stabilizacja na płaszczyźnie duchowej – tu w aspekcie modlitwy – jak zauważają specjaliści zajmujący się tą tematyką, owocuje przeniesieniem tej stabilności na całokształt życia człowieka, dając poczucie swoistej homeostazy, stanu równowagi, między rozumem, wolą, uczuciem i zmysłami. Promieniowanie życia duchowego – tak

⁶⁰⁰ Zob. J. W. Gogola, *Od Objawienia...*, s. 182-184; J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 72; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 80-89; J. Tischner, *Jak żyć?...*, s. 61-64.

w sensie pozytywnym jak i negatywnym – na całość egzystencji zdaje się nie podlegać dyskusji. Podmiot modlitewny angażując się w życie duchowe, musi podejmować określony wysiłek, to nie pozostaje bezowocne⁶⁰¹.

I tak na przykład konieczne jest zapanowanie nad umysłem, istnieje więc wymóg skupienia myśli (*nepsis*). Dalej – pozostając w zakresie tej samej władzy – nie jest pożądane z punktu widzenia rozwoju życia modlitewnego bazowanie tylko na sferze czystej uczuciowości. Konieczny jest zatem wysiłek intelektu, pogłębianie wiedzy z zakresu religii. Wola sama w sobie z kolei, pozbawiona określonego kierunku, stałości i odpowiedniej mocy wymaga swoistego treningu, ćwiczenia wytrwałości. Emocje również brane same w sobie, nieukierunkowane, gwałtowne wymagają określenia poprzez wole i umysł, jeśli zaś są zupełnie nieobecne lub niewyraźne, domagają się jakiejś intensyfikacji, jakiegoś ożywienia. Zmysły pozbawione podparcia w materialnych symbolach, obrazach, dźwiękach stają się balastem dla modlitwy, która przecież z założenia nie ma być tylko czynem okazjonalnym. Pozostawione bez kontroli stają się źródłem rozproszenia, niekiedy nawet mniej lub bardziej niebezpiecznych aberracji (fałszywe wizje).

Kontrola nad tak rozpiętym i skomplikowanym obszarem domaga się nieomal tytanicznego wysiłku (nie tylko w *noc duszy*), który podjęty, na ogół nie pozostaje bez przełożenia na całość funkcjonowania człowieka. W tym właśnie sensie można powiedzieć, że modlitwa jest aktem integralnym, ponieważ zostają w nią włączone wszystkie władze człowieka, a zarazem jest aktem integrującym⁶⁰², tzn. uzgadniającym swoisty kompromis, warunki możliwości współpracy pomiędzy poszczególnymi władzami przynależnymi do bytu człowieka: „Jest ona bowiem jednością dynamiczną, właściwą człowiekowi posuwającemu się naprzód. Ponieważ przemawia językiem wolności, miłości i twórczego natchnienia, modlitwa – podobnie jak tamte rzeczywistości – jest zdolna zintegrować człowieka w podstawowych strukturach jego istoty”⁶⁰³.

Rodzi się zatem uzasadnione pytanie o przyczynę, dla której w akcie modlitwy tak wyraźnie manifestują się wszystkie władze przynależne naturze człowieka. Odpowiedź zdaje się kryć w samej naturze tego aktu, oraz podmiotów których akt ten dotyczy. Modlitwa – zgodnie ze wszystkimi jej definicjami – ma charakter relacyjny, a jest to relacja interpersonalna, międzyosobowa i jako taka domaga się obecności całego podmiotu będącego osobowym źródłem tych aktów. Już na płaszczyźnie potocznej, międzyludzkiej relacji widać,

⁶⁰¹ Zob. S. Bastianel, dz. cyt., s. 107.

⁶⁰² Zob. B. Welte, *Modlitwa...*, s. 18.

⁶⁰³ J. Laplace, dz. cyt., s. 29.

że im wyższa jej postać, tym intensywniej wzrasta udział, każdej z poszczególnych władz człowieka. Wymóg autentyczności tej relacji, tego spotkania domaga się wyraźnego udziału, rozumu (świadomości), woli, uczuć, wiąże się też z zaangażowaniem zmysłowych władz poznawczych. Im doskonalszy rodzaj spotkania tym intensywność tych aspektów natury człowieka wzrasta.

Prawidłowość ta, w sposób analogiczny, a zarazem w stopniu wyższym – i to z dwóch powodów – dotyczy relacji modlitewnej, która jest relacją interpersonalną w pełnym tego słowa znaczeniu. Swoisty charakter tej relacji sprawia, że po pierwsze – przy zachowaniu całej istoty analogii – nie jest to zwykłe spotkanie osób, lecz spotkanie osób, w którym jedna z nich, tj. adresat modlitewnego odniesienia, nie jest dany w sensie potocznym tego słowa, nie jest bytem oczywistym⁶⁰⁴, tzn. skrywa się za tajemnicą, nie jest dany wprost dla najsilniej oddziaływujących zmysłów człowieka, zmysłu wzroku i słuchu. Fakt ten domaga się szczególnego wzmoczenia wysiłku rozumu, woli, a nawet wsparcia od strony emocjonalnej i od strony zmysłowych władz poznawczych. W takich okolicznościach rozum, wola, uczucia i zmysły muszą zostać poddane najwyższej próbie, by przed podmiotem modlitewnym niejako unaocznic, przybliżyć, Tego który nie jest dany naocznie tak jak drzewa, domy, i wreszcie inni ludzie⁶⁰⁵.

Owo wzniesienie się na szczyt możliwości władz przynależnych duszy ludzkiej, w kontekście interpersonalnej relacji modlitewnej jest konsekwencją jeszcze innego faktu. Mianowicie, Ten, do którego modlitwa zostaje intencjonalnie odniesiona jest bytem absolutnym, a zatem domaga się absolutnego, tj. całkowitego zaangażowania, a nie tylko połowicznej i sporadycznej próby nawiązania powierzchownego, np. czystko merkantylnego (modlitwa prośby) kontaktu. Stąd w religiach monoteistycznych istnieje swoisty wymóg totalnego zaangażowania skończonego bytu ludzkiego w relację z nieskończonym bytem Boga: jest to ujęte, np. w formie przykazania: *Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem*: „Wynika z tego, że modlitwa uwielbienia Boga ma charakter absolutnej, ontycznej konieczności. Obowiązek oddawania czci Bogu nigdy nie ustanie żadne stworzenie nie może być od niego uwolnione, ponieważ jest ono konieczną konsekwencją celu, dla którego zostało stworzone”⁶⁰⁶.

Imperatyw ten wynikający z absolutności Boga, jest zatem drugim powodem – oprócz nieoczywistości Boskiego bytu – dla którego właśnie w kontekście modlitwy najważniejsze

⁶⁰⁴ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 133.

⁶⁰⁵ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 101-104; J. Laplace, dz. cyt., s. 20.

⁶⁰⁶ S. Urbański, dz. cyt., s. 41.

władze przynależące do natury człowieka, zostają niejako przymuszone nieomal do przekraczania siebie⁶⁰⁷, a w każdym razie do niespotykanej w potocznej egzystencji intensyfikacji swoich funkcji. Można zatem powtórzyć, podsumowując ten paragraf, iż modlitwa będąc integralnym aktem człowieka religijnego, jest zarazem aktem integrującym oraz intensyfikującym wszystkie elementy bytowego uposażenia człowieka: „Nasze istnienie nie tylko nas do modlitwy skłania, ale nieraz nią po prostu jest. Jeśli ma świadomość swego celu, jeśli przenika je ufność i wiara, większość jego elementów, na ogół rozproszonych i z trudem do siebie dopasowanych, skierowany jest ku Bogu. Bóg bowiem, który sam jest jednością, integruje i scala nasze życie; dlatego (...) chce całego człowieka”⁶⁰⁸.

7.4. Dramatyczność aktu modlitwy

Modlitwa jawi się jako relacja nacechowana swoistą dramatycznością⁶⁰⁹, która wynika – mówiąc najogólniej – z wolności podmiotów w niej uczestniczących. Zgodnie bowiem z tischnerowską interpretacją samego pojęcia dramatu, czy też dramatyczności, jego konstytutywnym elementem jest właśnie wolność: „Logika dramatyczna tym różni się od logiki dedukcyjnej, że w swych węzłowych punktach zakłada wolność – wybór”⁶¹⁰. Logia dramatyczna jest *dia-logiką*, tzn. logiką rozgrywającą się pomiędzy dwojgiem osób, jest zatem określana przez ich istotową wolność. Wynik relacji dialogicznej nigdy nie jest z góry przesądzony⁶¹¹.

Patrząc zatem od strony podmiotu będącego intencjonalnym odniesieniem aktu modlitwy; Bóg jest bytem absolutnie, tj. całkowicie wolnym, i jako taki, jest poza zasięgiem wszelkich możliwych determinacji⁶¹², również poza zasięgiem wiązania przez akty kultu takie jak ofiara czy modlitwy. Modlitwa, w przeciwieństwie do magii⁶¹³ czy teurgii, nie posiada

⁶⁰⁷ „Albowiem mowa potrafi również przekraczać samą siebie. Właśnie modlitwa jako mowa musi siebie przekraczać ku Temu, do Kogo przemawia. Przekraczanie siebie stanowi swoistą możliwość mowy. Słowo mowy wprawdzie pozostaje czymś skończonym, ale może i musi przekraczać własną skończoność, musi odsyłać poza siebie ku rzeczywistości niemożliwej do wysłowienia. Dlatego modlitwa, która chce wezwać i nazwać Boga, musi się poruszać jednocześnie na dwu płaszczyznach: na płaszczyźnie mowy bezpośredniej i jej skończoności oraz na zapośredniczonej przez skończoną mowę płaszczyźnie nieskończoności Boga, którego modlitwa ma wzywać i nazywać. Modlitwa musi wprawdzie sięgać po skończone zasoby mowy, ale zarazem sama mowa musi je znosić, by dotrzeć do tajemnicy, której nie można już wysłowić” (B. Welte, *Modlitwa...*, s. 20-21).

⁶⁰⁸ K. Dorosz, *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 194.

⁶⁰⁹ „(...) będąc dialogiem, prośbą i odpowiedzią, modlitwa jest historią dramatyczną, ruchem, którego momenty wzajemnie się zazębiają” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 142); „Modlitwa jest dramatem człowieka i Boga. Bóg wysłuchuje człowieka istniejącego w okolicznościach kształtowanych przez czas i przestrzeń, ale wysłuchuje go według zamysłu powziętego względem niego w wieczności” (S. Grygiel, dz. cyt., s. 154).

⁶¹⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 146.

⁶¹¹ Zob. tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991, s. 14

⁶¹² Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 78-81.

⁶¹³ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 211.

możliwości ścisłego wiązania Boga w Jego odpowiedzi na interpelację modlitewną; słowa, gesty, czyny, emocje nie posiadają mocy rozstrzygającej o *treści przedmiotowej* odpowiedzi Boga; jedyne czego podmiot modlitewny może się spodziewać, to nieobojętności⁶¹⁴ adresata interpelacji, wobec aktu modlitwy, oraz że ostatecznie będzie to odpowiedź afirmująca⁶¹⁵, nawet jeśli przybierze postać negatywną (milczenie Boga, niewysłuchane prośby). Bóg nasłuchuje, słyszy i odpowiada (nawet jeśli milczy); treść odpowiedzi zawsze jednak pozostaje pewną niewiadomą, *niespodzianką* – jak pisze Nédoncelle⁶¹⁶.

Pozostając nadal na płaszczyźnie absolutnego odniesienia modlitwy, należy wskazać na drugi walor dramatyczności modlitewnego aktu; jest nim fakt, iż na ogół nie jest on dany wprost, niejako *twarzą w twarz*. Względna „naoczność” Boga należy do rzadkich momentów egzystencji i jest udziałem nielicznych. *Boskie oblicze*, będące pewną postacią manifestacji obecności Boga – czy raczej samą obecnością – jest jednocześnie czymś zakrytym, schowanym za zasłoną tajemnicy, świętości itd.. Jest to zarazem zasadniczy moment odróżniający mowę modlitewną od mowy potocznej. W tym drugim przypadku człowiek staje naprzeciw człowieka *twarzą w twarz* – owszem możliwa jest sytuacja maski, pewnej nieszczeroci – zasadniczo jednak, uczestnicy dialogu mają dostęp do zewnętrznych objawów własnych wewnętrzności. Mimika, gesty, intonacja, cała niewerbalna komunikacja czyni uczestników potocznej relacji bardziej dostępnym dla siebie. Istnieje w ten sposób dostęp do drugiego. Człowiek modlitwy nie posiada tego komfortu⁶¹⁷, nie widzi bezpośrednio „reakcji” Boga, nie może być pewny, czy to co mówi, i to co robi podoba się Bogu, potrzeba pewnego dystansu czasowego by mógł to stwierdzić. To pogłębia ową dramatyczność modlitwy, Bóg w pewnym sensie jest „nieprzewidywalny”, Jego odpowiedź może się okazać całkowitą *niespodzianką*, zupełnym zaskoczeniem dla człowieka modlitwy.

Patrząc z kolei od strony podmiotu interpelującego w modlitwie, tu również obecna jest pewna dramatyczność, wynikająca z analogicznej – choć ograniczonej, skończonej w swym zakresie – wolności człowieka. Człowiek modlitwy manifestuje tę wolność już poprzez sam akt modlitwy⁶¹⁸, wolność rozstrzyga o tym, iż w istocie mamy do czynienia z modlitwą, a nie *służbą warg* – jak pisał Heschel. Po drugie: odpowiedź człowieka, podobnie jak odpowiedź samego Boga, nie jest z góry rozstrzygnięta; co bowiem uczyni człowiek z modlitewną, czasem trudną do zrozumienia odpowiedzią Boga, zależy głównie od niego, od

⁶¹⁴ Zob. C. S. Lewis, dz. cyt., s. 81.

⁶¹⁵ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 117-118.

⁶¹⁶ Zob. tamże, s. 115-116.

⁶¹⁷ Zob. tamże, s. 101-103.

⁶¹⁸ Zob. J. Laplace, dz. cyt., s. 22-23.

człowieka. Nic tu nie jest przesądzone; w tym wyraża się cała istota dramatyczności: „(...) nic nie jest tu z góry jednoznacznie określone. Tragizm nie został wykluczony. Wędrownka może w każdej chwili przemienić się w błędzenie”⁶¹⁹. Człowiek może więc pozostać obojętnym na dar, którym jest już sama odpowiedź Boga, osuwając się w niewdzięczność, brak wrażliwości; może też dar ów wykorzystać w dowolny, sobie tylko wiadomy sposób, może też w sposób z góry nierozstrzygnięty zinterpretować samą odpowiedź Boga, tak że stanie się ona *continuum* dialogu, może też spowodować kryzys lub zerwanie relacji⁶²⁰. Józef Tischner pisze: „Dialog Boga z Abrahamem zaczyna się od wezwania Boga: «Abrahamie, Abrahamie!». Wołanie oznacza, że Bóg wybrał. Co zrobi Abraham? Czy odpowie wyborem, czy ucieknie, jak Adam? Wybranie oznacza, że wybierający gotów jest słuchać, a słuchać, to przenieść się w sytuację, w której znajduje się mówiący”⁶²¹.

Dramatyczność relacji modlitewnej ufundowana jest zatem na – powiedzmy to raz jeszcze – fakcie obustronnej wolności podmiotów w niej uczestniczących: „Istotą modlitwy jest wiara, że nie jest ona mechaniczną czynnością, której skutki możemy z góry przewidzieć, lecz osobowym spotkaniem z Bogiem, którego charakter i konsekwencje ujawniają się dopiero po fakcie”⁶²².

7.5. Obecność tragizmu w akcie modlitwy

Drugim rysem charakteryzującym rzeczywistość modlitewną jest jej swoisty tragizm: pojęcie tragizmu rozumiane jest tu zgodnie z jej „klasyczną” wykładnią, w której oznacza ono m. in. element pewnej konieczności⁶²³, występujący w danym zjawisku, relacji, wydarzeniu itp..

Aby lepiej zrozumieć użycie pojęcia tragiczności w odniesieniu do aktu modlitwy należy naświetlić istotną aporię występującą w obrębie modlitwy prośby.

Pytanie zatem brzmi: jak pogodzić dwa wykluczające się stanowiska? Z jednej strony determinizm (naukowy i teologiczny), z drugiej strony intuicję religijną przypisującą

⁶¹⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka...*, s. 147.

⁶²⁰ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 105-106.

⁶²¹ J. Tischner, *Zarys filozofii...*, s. 15.

⁶²² J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 135.

⁶²³ „Konieczność tragiczna nie jest więc ową koniecznością biegu natury, leżącą niżej od wolności i od mocy woli, dzięki której istoty wolne mogą wtargnąć w tok spraw natury i skierować go na swą korzyść; lecz jest koniecznością, która leży niejako ponad wolnością; koniecznością, która jeszcze i wówczas istnieje, gdy swobodne akty woli lub *swobodne przyczyny* włączamy do całej dziedziny przyczynowości (...)” (M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, Lwów 1938, s. 26; „Tragicznymi są te powikłania, które są nieuchronne; gdy wolno przypuszczać, że powikłaniu można było zapobiec, że gdyby ten czy ów postąpił inaczej, to nie byłoby katastrofy, wtedy sytuacja nie jest tragiczna” (W. Tatarkiewicz, *Tragedie i tragizm* [w:] *O tragedii i tragiczności. Arystoteles, David Hume, Max Scheler*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976, s. 14).

modlitwie prośby realny, choć niejasny, tajemniczy wpływ na zdarzeniowość w świecie. Determinizm ateistyczny lub deistyczny czyni z góry modlitwę prośby czynnością pozbawioną wyraźnej sensowności. Byłaby to tragiczność *sensu stricto*, nieprzekraczalna, uśmiercająca modlitwę: albo determinizm albo modlitwa⁶²⁴. Modlitwa w świecie zdeterminowanym prawami przyczynowo skutkowymi, nie powinna się wydarzać, w tak pojętej rzeczywistości nie ma dla niej miejsca.

W obrębie teizmu z kolei wskazać należy na dwa umiarkowane, kompromisowe rozwiązania – Augustyna i Tomasza z Akwinu – które z jednej strony nie przeczą determinizmowi (Bokiej woli), oraz nie przypisując samej modlitwie prośby bezpośredniej przyczynowości sprawczej, próbują ocalić sensowność modlitwy prośby, redukując ją jednak do postaci, które na ogół nie są z modlitwą błagalną wprost utożsamiane. Augustyn twierdzi zatem, iż w modlitwie prośby, nie chodzi o informowanie Boga o naszych potrzebach, ani też o wpływanie na Jego odwieczne postanowienia, lecz o swoiste dopasowanie własnej woli, do woli Boga, o uczynienie się zdolnym do przyjęcia tego, co i tak Bóg zdecydował nam dać. Modlitwa prośby jest zatem zestrojeniem woli człowieka z Wolą Boga⁶²⁵.

Pogląd Tomasza z Akwinu jest zasadniczo podobny: nie modlimy się by powiadomić Boga o niedostatkach, których doświadczamy w naszej egzystencji, lecz po to, by zdać sobie sprawę z faktu, iż potrzebujemy Boga jako właściwego źródła zaspokojenia wszelkich braków. W tym ujęciu modlitwa prośby byłaby zatem niczym więcej, jak medytacją nad łaską oraz tajemnicą Opatrzności⁶²⁶.

Na poziomie spontanicznej świadomości religijnej istnieje jednak mniej lub bardziej wyraźne przekonanie, iż modlitwa posiada jakąś skuteczność sprawczą, która tym samym nadaje modlitwie błagalnej istotny sens.

Ciekawą próbę rozstrzygnięcia owej aporii dostrzegalnej wewnątrz modlitwy prośby przedstawił John C. Polkinghorne: proponując w punkcie wyjścia przyjęcie *elastycznego*, lub *otwartego* modelu wszechświata, oraz procesualnej koncepcji Boga. *Elastyczność wszechświata* w konsekwencji oznacza, iż Bóg pozostawił pewien margines dla możliwości modyfikacji swego odwiecznego zamysłu stwórczego. Wszystko jednak zależy od odpowiednio pojętej interakcji Boga ze światem. Polkinghorne funduje tę interakcję na podwójnej otwartości; z jednej strony Boga, z drugiej strony wszechświata. Píše on:

⁶²⁴ Zob. C. S. Lewis, dz. cyt., s. 57-59; M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 146-147.

⁶²⁵ Zob. J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 130; M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 147-148; R. Pankiewicz, dz. cyt., s. 230.

⁶²⁶ Zob. J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 129-130; M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 148.

Modlitwa ma sens jedynie we Wszechświecie określonego rodzaju. Mechaniczny świat z rachmistrzem Laplace'a, w którym zarówno przeszłość, jaki i przyszłość z żelazną konsekwencją wynikają z obecnego stanu dynamiki zawartych w nim układów, byłby światem zbyt sztywnym, by mogła się w nim pojawić modlitwa (...). Modlitwa ma także sens jedynie wtedy, jeśli kierujemy ją do Boga odpowiednio określonego. Bóg całkowicie ponadczasowy i widzący przyszłość równie jasno jak przeszłość byłby podejrzanym partnerem modlitewnego spotkania. Na trudność tę wskazał jasno Orygenesowi jego przyjaciel Ambroży, mówiąc: „Jeśli Bóg zna przyszłość, i jeśli koniecznie musi się ona zdarzyć, to modlimy się na próżno”⁶²⁷.

Element tragiczny (koniecznościowy), nie oznacza tym razem ścisłego, skrajnego determinizmu, niedopuszczającego możliwości włączenia w procesy świata żadnych modyfikacji, np. będących odpowiedzią wszechmocnej woli Boga na prośbę człowieka. Tragiczność oznaczałaby tym razem, po pierwsze: wyraźną – a jednak, zdaniem Polkinghorna, względną, tj. *elastyczną* – stałość praw, procesów i zjawisk obserwowalnych we wszechświecie. Po drugie, tragiczność jako obecność elementu koniecznościowego w modlitwie, oznaczałaby: przyjęcie *Boga bytu*⁶²⁸, jako gwaranta porządku, ciągłości i celowości stworzenia.

Nie rozstrzygając o słuszności rozwiązania zaproponowanego przez Polkinghorna; dla pracy interesująca jest sama próba rozjaśnienia biegunowości elementu dramatycznego (wolności) i tragiczności (konieczności) przejawiającej się w horyzoncie modlitwy. W optyce tej element dramatyczny – wolność Boga, wolność człowieka, otwartość wszechświata – dopełnia się z elementem tragicznym – względną stałością procesów, zjawisk oraz praw rządzących wszechświatem, dla których źródłem i gwarantem jest ontoteologiczny *Bóg bytu*.

7.6. Modlitwa jako relacja

Modlitwa jako istotna realność egzystencji religijnej, posiada złożoną strukturę⁶²⁹. Próbując opisać jej fenomen, tworzy się określone typologie, uwzględniając przede wszystkim aspekt funkcjonalny i formalny danej modlitwy. I tak patrząc od strony funkcji jaką spełnia określony akt modlitewny; mówi się zasadniczo o modlitwie prośby, dziękczynienia, skargi, uwielbienia. Patrząc z kolei od strony formy w jakiej akt modlitwy

⁶²⁷ J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 134. Nieco dalej filozof dodaje: „Nie musimy tu zgadzać się z Tomaszem z Akwinu, że Bóg to *actus purus*, czyta aktualność pozbawiona możliwości rozwoju, pod warunkiem, iż jesteśmy w stanie pojąć dynamiczne ujęcie doskonałości, w której zmiany zachodzące bez zepsucia i umniejszenia, wyzwalać się z ograniczeń jakie nakłada na nasz umysł pojęcie doskonałości sprowadzonej do zachowania zastygłej w bezruchu wzniosłości. (...) Doskonałość Boga nie jest statycznym trzymaniem się najwyższego metafizycznego szczytu, lecz pełnią miłości wyrażającą się w działaniu” (Tamże, s. 150); oraz: „Taki Bóg może być i tym, którego rozum stanowi podstawę cudownej racjonalnej transparentności świata fizycznego, otwartego dla ludzkich dociekań, i Tym, który nie jest skazany jedynie na obserwację bądź gwarancję praw rządzących światem, lecz może w nim swobodnie wykonywać swą wole” (Tamże, s. 147).

⁶²⁸ Tamże, s. 146.

⁶²⁹ Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 103.

jest realizowany, wyróżnia się na ogół: modlitwę ustną i myślną (jako kontemplację i medytację), osobistą i wspólnotową⁶³⁰.

Najbardziej rozbudowana typologia nie zdoła jednak oddać tego, co w modlitwie jawi się jako najbardziej istotne, mianowicie jej relacyjny charakter⁶³¹. Pośrednio na relacyjność modlitwy wskazują tzw. klasyczne definicje modlitwy, które jednak – wyrażając osobowy charakter relacji modlitewnej – mówią głównie o jej aspekcie formalnym i funkcjonalnym⁶³².

W związku z powyższym, dostrzegalna jest pewna dwoistość i rodzące się z niej napięcie. Z jednej strony jest bowiem akt modlitwy określonym działaniem (prośbieniem, dziękczynieniem, wielbieniem, skargą), w określonej formie (w słowie, poprzez myśl, uczucie, samotnie, we wspólnocie), z drugiej strony modlitwa jest ze wszech miar wydarzeniem mającym charakter relacyjny.

Marian Jaworski pisze: „Modlitewne wzywanie imienia Boga nie ma na względzie informowania Go. On wszystko wie. Nie można Go też motywować. On wszystko czyni dobrze. Modlitwa jest akcją (czynnością) językową (także myślną), dzięki której wzywający imienia Boga nawiązuje z nim osobisty stosunek, relacje”⁶³³. Abraham Joshua Heschel pisząc o tym samym, wyraża się w nieco innym znaczeniu, stwierdzając, iż celem modlitwy, i to celem najważniejszym, jest: „(...) odkryć siebie w relacji do Boga”⁶³⁴. Karl Rahner z kolei postuluje modlitwę jako relację permanentną i totalną⁶³⁵.

Modlitwa jest zatem ustanowieniem relacji (dialogicznym spotkaniem); samą relacją (gdy już trwa, zwłaszcza jako *modlitwa integralna*); jest wreszcie odkrywaniem relacji (bycia przedmiotem troski Boga, bycia zależnym od Boga, wreszcie bycia obdarowanym).

Teoretycy życia religijnego dostrzegają ponadto pewną istotną prawidłowość; wraz z postępowaniem praktyki modlitewnej, obserwuje się wzmacnianie aspektu relacyjnego, niekiedy równoległe, z osłabieniem aspektu formalnego i funkcjonalnego. Modlitwa z czasem upraszcza się⁶³⁶. Na wysokich poziomach modlitwy (modlitwa mistyczna), pozostaje jedynie

⁶³⁰ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 305-306; S. Urbański, dz. cyt., s. 125-141; L. Bouyer, dz. cyt., s. 44-56; S. Witek, dz. cyt., s. 286-296; E. Boylan, dz. cyt., s. 39-45.

⁶³¹ „W prawdziwej modlitwie kult i wiara jednoczą się i oczyszczają, stając się żywą relacją. To, że żyje w religiach prawdziwa modlitwa, jest świadectwem ich prawdziwego życia; jak długo w nich żyje, żyją i one. Zwyródnienie religii oznacza zwyródnienie w nich modlitwy; siłę relacyjną rozprasza w nich coraz bardziej przedmiotowość, coraz trudniej jest w nim mówić Ty całą, niepodzielną istotą, aż w końcu człowiek, by móc to czynić, musi porzucić fałszywe bezpieczeństwo dla ryzyka Nieskończonego, porzucić osłoniętą już tylko kopułą świątyni a nie firmamentem wspólnotę, dla skrajnej samotności” (M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 114).

⁶³² Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 294.

⁶³³ M. Jaworski, *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary. Refleksje filozoficzno-religijne*, [w:] *Jeśli Bóg jest...*, s. 176-177; S. Bastianel, dz. cyt., s. 109.

⁶³⁴ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 71; Zob. tamże, s. 50, 55, 58-59

⁶³⁵ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 55-63.

⁶³⁶ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, s. 314-315; A. Słomkowski, dz. cyt., s. 205;

relacja przesycona pełną znaczenia, lecz niekomunikowalną treścią. Z kolei przeciwnie, na niskich poziomach życia religijnego, lub w aktach quasimodlitewnych (magia⁶³⁷, *teurgia*) dominuje struktura formalna i funkcjonalna, podporządkowując sobie aspekt relacyjny.

Postulowana przez różne „szkoły modlitwy” ogólna prawidłowość, korzystna z punktu widzenia autentyczności egzystencji religijnej, przedstawia się następująco; strukturze formalnej i funkcjonalnej modlitwy, winna zawsze towarzyszyć stale pogłębiająca się relacyjność. Modlitwie z kolei, jako relacji interpersonalnej, nie zawsze musi towarzyszyć określona forma i funkcja, w szczytowych momentach, modlitwa jest czystą relacją, a relacja staje się modlitwą.

Relacyjność modlitwy, będąc czymś ponadstrukturalnym, sama rządzi się określonymi prawami, niejako określając warunki możliwości swojego zaistnienia. Aby można było mówić o relacji modlitewnej, należy uwzględnić zatem przede wszystkim osobowy charakter podmiotów uczestniczących w modlitwie. Związany jest z tym fakt obustronnej wolności, wykluczający uprzedmiotawiające traktowanie uczestników relacji modlitewnej. Zakłada się ponadto, istnienie *wzajemności* jako *otwartości*; obustronne *zaintrygowanie*, pragnienie, wolę wejścia w relację. Relację modlitewną charakteryzuje ponadto swoista hierarchiczność podmiotów w niej uczestniczących⁶³⁸; przy całej bowiem intymności, zażyłości, trosce, Bóg i człowiek, mimo wszystko, nie są wobec siebie równi. Użycie kategorii *partnerstwa* człowieka i Boga w kontekście aktu modlitwy, wyraża charakter samej relacji, nie zaś faktyczny status ontyczny podmiotów w niej uczestniczących. Ze strony Boga musi się dokonać swoisty *akt kenotyczny*; Bóg niejako zniża się ku człowiekowi, a zarazem człowiek zostaje niejako podciągnięty ku Bogu, rozmowa z Bogiem jest momentem nobilitacji, *promocją bytu*.

Po stronie skończonego podmiotu modlitewnego winna istnieć ponadto określona świadomość samej modlitewnej sytuacji, jak i określona postawa, nazywana w języku religijnym *pobożnością*: czyli uznanie Boga tym, kim On jest, i oddanie Bogu tego, co się mu sprawiedliwie należy: przede wszystkim oddanie czci i miłości: „Stanąc w obliczu Boga w czci i miłości – znaczy: modlić się”⁶³⁹.

Stopniowe przekraczanie aspektu formalnego i funkcjonalnego oznacza nie tylko dotarcie do istoty modlitwy, jest to również akt chroniący świadomość modlitewną, przed

J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 100-101.

⁶³⁷ „Co odróżnia ofiarę i modlitwę od wszelkiego rodzaju magii? Ta ostatnia chce działać nie wchodząc w relację i uprawia swe sztuki w próżni; natomiast ofiara i modlitwa stają „przed obliczem” w spełnieniu świętego podstawowego słowa, które oznacza wzajemne oddziaływanie. Mówią i słyszą Ty” (M. Bubre, *Ja i Ty...*, s. 91).

⁶³⁸ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 113-114.

⁶³⁹ K. Rahner, *Bóg daleki...*, s. 83; Zob. tenże, *Kiedy się modlisz...*, s. 42.

swoistą idolatrią, w której modlitwa zajmuje miejsce swojego właściwego, absolutnego odniesienia, tj. Boga. Modlitwa nie jest celem samym w sobie. *Treścią modlitwy jest Bóg* – pisze Heschel⁶⁴⁰.

Z drugiej strony, modlitwa jest tym momentem najbardziej właściwym ze wszystkich, oto bowiem spełnia się w niej właściwy, najwznioślejszy cel religii i egzystencji jako całości; Bóg i człowiek odnajdują się we wzajemnej otwartości. W ten oto sposób: „(...) prowadząc modlitewny dialog, człowiek żyje już tym, do czego w modlitwie dąży”⁶⁴¹. Dlatego modlitwa mimo wszystko – rozumiana jako relacja, jako intymne obcowanie człowieka z Bogiem, jako komunია osób – jest jednak celem samym w sobie: „Modlitwa nie istnieje ze względu na coś innego. Modlimy się, aby się modlić. Modlitwa jest królową wszystkich przykazań”⁶⁴².

7.7. Modlitwa jako akt personalny i personalizujący

Relacja modlitewna jest bodaj najbardziej osobową postacią relacji religijnej w ogóle. Personalny charakter modlitwy ma swoje podwójne uzasadnienie; z jednej strony bowiem modlitwa: „(...) jest to relacja totalna ludzkiej osobowości”⁶⁴³. Z drugiej strony, jest ona bezpośrednim odniesieniem do Boga, jako bytu osobowego.

Zasadniczym czynnikiem konstytuującym większość relacji osobowych jest słowo, a ściślej rzecz ujmując – słowo dialogiczne. To ono ustanawia możliwość relacji międzypersonalnej: „Bez <<wyrażania>> nie ma spotkania, nie ma rzeczywistości międzypersonalnej”⁶⁴⁴. Z drugiej strony; nie ma samego słowa bez rzeczywistości osoby, oraz nie istnieje osoba bez słowa⁶⁴⁵.

Podobną zależność można stwierdzić na poziomie aktu modlitwy, która – jak zostało powiedziane we wcześniejszych rozdziałach – jest relacją dialogiczną w ścisłym – aczkolwiek nieco poszerzonym – znaczeniu.

Dialog modlitewny jest możliwy dzięki *wzajemności*⁶⁴⁶, czyli w tym przypadku, dzięki uprzedniemu zjednoczeniu jakie dokonało się w akcie stworzenia⁶⁴⁷; akt ten był jednocześnie częściową separacją, oddaleniem, które domagało się przewyciężenia, między innymi poprzez modlitewny dialog.

⁶⁴⁰ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 128.

⁶⁴¹ J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 66.

⁶⁴² A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 109; Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 135.

⁶⁴³ J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 64.

⁶⁴⁴ S. Bastianel, dz. cyt., s. 22.

⁶⁴⁵ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 95; A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 63-64.

⁶⁴⁶ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 93.

⁶⁴⁷ Zob. J. Przybyłowski, E. Robek, dz. cyt., s. 65.

Bóg jest tym, który jako pierwszy wypowiada słowo, będące jednocześnie formą Jego samoobjawienia, jak i dialogicznym *zagadnięciem*, warunkującym i rozpoczynającym dialog oraz wynikające z niego wydarzenie modlitewnego spotkania. W dialogu tym, człowiek odkrywa siebie właśnie jako jestestwo *zagadnięte*, jako dialogiczne „ty”, lub odwrotnie jako dialogiczne, odpowiadające na inwokację „ja”. W ten oto sposób konstytuuje się jego podmiotowość, autonomiczne i niepowtarzalne centrum wszelkich odniesień, bycie osobowe, gdyż – zgodnie z podstawową konstatacją filozofii dialogu – człowiek staje się osobą poprzez wezwanie⁶⁴⁸. Poziom przedmiotowego „to”, zostaje przekroczony, skutecznie choć nadal odwracalnie, albowiem możliwość obiektywizującego, przedmiotowego traktowania, właściwego, intencjonalnego odniesienia modlitwy, po stronie człowieka, zawsze pozostaje realna.

W tym też wyraża się personalizujący wpływ aktu modlitwy. W odniesieniu do absolutnego, Boskiego „Ty”, człowiek uzyskuje określoną postać samorozumienia⁶⁴⁹, w której traktuje on samego siebie – względnie innych uczestników relacji modlitewnej – jako osobę, tj. istnienie szczególne, wyjątkowe, ponieważ zdolne do wejścia w bliską, niekiedy intymną, relację z samym Bogiem. Absolutność osobowa Boga, potęgując ludzkie poczucie bycia osobą: „Tylko bowiem to, co nas dotyka w centrum naszej osobowej egzystencji, obchodzi nas w sposób bezwarunkowy. Bóg, który jest nieuwarunkowany w swojej mocy, żądaniu i obietnicy, jest Bogiem, który czyni z nas w pełni osobę i który wskutek tego w spotkaniu z nami jest całkowicie osobowy. Nie jest tak, że najpierw wiemy, co to jest osoba, a potem stosujemy to pojęcie do Boga, lecz dopiero w spotkaniu z Bogiem dowiadujemy się, czym ma być osoba (...)”⁶⁵⁰.

Homo orans zatem rozumie siebie przede wszystkim jako osobę poprzez odniesienie do innej, absolutnej Osoby; rozumienie to sukcesywnie wzrasta i warunkuje również drugą stronę religijnego rozumienia; Bóg bowiem przemawia do człowieka w modlitwie jako „On”, nie tylko jako moc, siła, wzniosłość, potęga, chwała, majestat, *to, co niewysłowione*, etc.. Dlatego – pomimo, iż osobowe traktowanie Boga jest prawdopodobnie wcześniejsze

⁶⁴⁸ Zob. R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 36.

⁶⁴⁹ „Dlatego, jeśli Bóg chce, byśmy się do Niego modlili, to po to, byśmy uświadomili sobie i Jego, i siebie samych, to znaczy, byśmy ukonstytuowali się w naszym własnym bycie, który jest jakąś perspektywą uniwersalną. Łaska Boża, która nas wzywa do modlitwy, łączy się z wolnym działaniem naszego bytu, z praktykowaniem naszej autonomii. Nabieranie świadomości nie jest jakimś naddatkiem, jest czymś zasadniczym w rozwoju osobowym; bez tego człowiek byłby tylko rzeczą i mógłby zostać wciągnięty w łańcuch nieświadomych przyczyn. Ale stwierdzenie, że modlić się do Boga, równa się powiedzeniu, że ma zdobyć i stworzyć ten dar, jaki powinien otrzymać” (Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 149).

⁶⁵⁰ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 92.

w stosunku do modlitwy⁶⁵¹, nie mniej – sama modlitwa, jako autonomiczne działanie osoby, sprawia, że Bóg dla świadomości modlitewnej, zaczyna jawić się jeszcze wyraźniej właśnie jako osoba, a nie tylko jako absolut, *Causa sui*, czy *Bóg bytu*. Absolut uniemożliwia modlitwę, nie jest Bogiem, przed którym *homo orans* tańczy, śpiewa i modli się. Fakt, że człowiek religijny posługuje się obrazami Boga jako *Ojca*, *Pana*, *Przyjaciela*, wynika w znacznej mierze, z faktu dialogicznego odnoszenia się do Boga na modlitwie. Pytanie retoryczne, jakie się nasuwa w tym miejscu brzmi: jak wyglądałby sposób samorozumienia oraz rozumienia Boga przez ludzi religijnych, gdyby pewnego dnia zaprzestano modlitwy, lub gdyby z jakiegoś powodu nigdy i nigdzie modlitwa się nie wydarzyła.

Modlitwa często towarzyszy innym aktom kultu, posiadając powyżej określoną charakterystykę, jako aktu na wskroś osobowego, sama nadaje personalny charakter, innym czynnościom religijnym, którym może towarzyszyć⁶⁵². Jest to szczególnie widoczne w przypadku składania ofiar⁶⁵³; w niektórych interpretacjach modlitwa sama staje się ofiarą, w czasie której składane jest osobowe „ja” człowieka religijnego⁶⁵⁴.

7.8. Świadomość *donacji* jako istotny składnik egzystencji religijnej

Modlitwa, jako jeden z podstawowych przejawów życia religijnego, skrywa w sobie pewne istotne treści o charakterze metafizycznym. I tak np.; modlitwa prośby – jak starano się pokazać w rozdziale poświęconym prośbie modlitewnej – jest wyraźną manifestacją faktu pierwotnego, a zarazem stale aktualizującego się ontycznego braku (*privatio*) i wynikającej stąd zależności bytu skończonego, od tego, co nieuwarunkowane, w swoim bycie samowystarczalne. Zależność ta dana jest jako pewien fenomen egzystencjalny w *poczuciu zależności*, które z kolei może być czynnikiem generującym określone działania o charakterze religijnym, np. akty prośby modlitewnej. Konstatuje się zatem pośrednią korelację między *prywatnością* – jako bytowymi brakami, ograniczeniami, itp. przejawami skończoności podmiotu religijnego, a spełnianiem przezeń konkretnych aktów interpelacji modlitewnej.

Na zasadzie pewnej analogii, uprawnione wydaje się również mówienie o istotnej korelacji między sytuacją pierwotnej, zarazem stale aktualizującej się *donacji*, a spełnianiem przez konkretną świadomość religijną aktów kultu, w postaci modlitwy dziękczynienia czy uwielbienia. Owa pierwotna i stale aktualizująca się *donacja* oznacza przede wszystkim;

⁶⁵¹ Zob. tamże, s. 87-91.

⁶⁵² Zob. S. Bastianel, dz. cyt., s. 124-126.

⁶⁵³ „W kulturze judaizmu od czasu zburzenia drugiej świątyni rola ofiary zmalała, a jej miejsce zajęła modlitwa. Dzięki temu praktykowany kult przybrał postać bardziej uduchowioną” (S. Głaz, dz. cyt., s. 204).

⁶⁵⁴ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 111; K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 85-100.

obdarowanie istnieniem w akcie stworzenia, oraz nieustanne podtrzymywanie powołanego bytu w istnieniu, jak i nieustanne obdarowywanie go wszelkimi dobrami koniecznymi dla ciągłej i wieloaspektowej realizacji jego egzystencji, w tym też sensie człowiek w całości dany jest sobie jako dar⁶⁵⁵. Szczególnie istotnym z religijnego punktu widzenia sposobem *donacji* jest akt odkupienia i związane z nim otwarcie perspektywy kontynuacji życia w nieskończoność jako „zbawienie wieczne”⁶⁵⁶. Jednakże najwznioślejszą postacią *donacji*, jaka tylko może być udziałem człowieka, i to z goła każdego, jest wejście w relację z tym, co najwznioślejsze, niewysłowione, święte, wieczne. Bóg dla świadomości religijnej jest darem najwyższej wagi, a w zasadzie darem poza wszelką miarą i kategorią; Darem darów, by tak powiedzieć, ostatecznym źródłem wszelkich możliwych *donacji*, a zarazem darem, za który człowiek nie jest w stanie ofiarować nic naprawdę istotnego, może poza samym sobą, przy czym i to nie będzie czymś nazbyt wielkim; tak m.in. można zatem scharakteryzować świadomość modlitewną, a w ogólności świadomość religijną, jako świadomość obdarowania.

Sytuacja pierwotnej i ciągle aktualizującej się *donacji*, rozpatrywana sama w sobie – zresztą podobnie jak sytuacja zależności – nie musi generować automatycznie określonego poczucia, czy określonej świadomości; poczucie obdarowania i poczucie zależności jest wtórne do faktu ontologicznego, na którym jest ufundowane, i rodzi się w określonych warunkach egzystencjalnych (bodaj najskuteczniej w sytuacji doświadczeń granicznych, tak pozytywnych jak i negatywnych). Możliwy jest zatem stan swoistego „ontologicznego zakłamania”, czy złudnej nieświadomości, w której człowiek nie uświadamia sobie wyraźnie, ani faktu własnej zależności, ani sytuacji bycia obdarowanym⁶⁵⁷.

Poczucie zależności, jak i świadomość obdarowania, noszą wprawdzie znamiona czegoś religijnego, czy raczej należałoby powiedzieć jakiejś otwartości na to, co religijne; same z siebie jednak nie są w stanie – jak zauważa Heschel – zrodzić religii *sensu stricto*⁶⁵⁸. Aby religia mogła zaistnieć, musi dojść do spotkania z tym, co *par excellence* religijne, święte, musi mieć miejsce wydarzenie spotkania z Bogiem jako osobą. Pierwiastek religijny, który jest już jakoś zawarty w świadomości zależności i obdarowania, zostaje w pełni wyrażony i rozwinięty w konkretnych aktach religijnych, np. w akcie modlitwy błagalnej lub modlitwy dziękczynienia.

Modlitwa dziękczynienia jest momentem wyrażania tej podstawowej prawdy o bycie

⁶⁵⁵ Zob. R. Guardini, *O Bogu żywym...*, s. 131.

⁶⁵⁶ Zob. S. Urbański, dz. cyt., 128.

⁶⁵⁷ Zob. J. Laplace, dz. cyt., s. 31.

⁶⁵⁸ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 196.

skończonym człowieka, że wszystko co posiada, czym jest, i kim jest, zawdzięcza komuś lub czemuś innemu niż on sam: „Na poziomie zachowań, które składają się na moralność osobową, wdzięczność (która potem stanie się wyrazem chwały i dziękczynienia) określa sposoby relacji (...) wdzięczność staje się zachowaniem fundamentalnym, w którym osoba sytuuje się w swoim spojrzeniu na relacje i na własną przyszłość”⁶⁵⁹.

Świadomość *donacji*, czy poczucie obdarowania przez Boga – obok wielokrotnie i na różne sposoby opisywanego poczucia zależności⁶⁶⁰ – jawi się zatem, jako czynnik fundujący religię w jej podstawowym znaczeniu, tzn. jako *wież człowieka z Bóstwem*. Jak była o tym mowa, w paragrafie poświęconym modlitwie dziękczynienia, modlitwa jest swoistą *dialogiką*, której materią może być nie tylko słowo, ale również konkretny dar i czyn. Dar ze strony Bóstwa domaga się odpowiedzi po stronie człowieka, nawet milczenie jest tu formą jakiejś odpowiedzi; po stronie człowieka wyrazem niewdzięczności – historia relacji człowiek z Bogiem, jak pouczają teksty biblijne, pełna jest momentów krytycznych, i w zasadzie zaczyna się od jawnego aktu niewdzięczności, tak bowiem na ogół interpretuje się nieposłuszeństwo pierwszych ludzi. Po stronie Boga; milczenie może być z kolei rozumiane jako forma zapytywania, prowokacja do stawiania pytań, szukania odpowiedzi (*dłaczego milczysz Boże?*), a zatem jest również swoistym darem. Dar w owej *dialogice* – bez względu na swój sposób *dania*, sposób w jaki jawi się dla konkretnej świadomości modlitewnej – ostatecznie zawsze jest darem, tzn. czymś pozytywnym, chodzi w nim bowiem o optymalne dobro człowieka⁶⁶¹. Człowiek jest przez dar wzywany do odpowiedzi⁶⁶², w tym sensie danie daru jest jednocześnie za-daniem⁶⁶³. Świadomość modlitewna, używa słów i gestów dla wypowiedzenia faktu bycia obdarowanym, przyjmuje określone postawy jako wyraz wdzięczności, powodowana ufnością, wynikającą z doświadczenia bycia obdarowanym,

⁶⁵⁹ S. Bastianel, dz. cyt., s. 64.

⁶⁶⁰ „Usiłowanie rozumienia czystej relacji jako zależności oznacza usiłowanie odrzeczywistnienia jednego członu relacji a tym samym i jej samej” (M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 91).

⁶⁶¹ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 124.

⁶⁶² „Bezkresne zadziwienie jest kluczem do przyrodzonego nam wycucia długu wdzięczności. W naszej bojaźni nie ma miejsca na samopotwierdzenie. W naszej bojaźni wiemy jedynie, że wszystko, co posiadamy, zawdzięczamy komuś. Świat nie składa się z rzeczy, ale zadań. Zadziwienie jest stanem bycia zapytanym. (...) Jedyne co nam pozostaje, to wybór – odpowiedzieć lub odmówić odpowiedzi. Ale im bardziej się wsłuchujemy, tym bardziej zostajemy ogołoceni z arogancji i twardości, które jako jedyne mogłyby umożliwić odmowę” (A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 62-63).

⁶⁶³ „Dwaj wielcy słudzy wędrują przez dzieje: modlitwa i ofiara. Człowiek, który się modli, oddaje się w bezwzględnej zależności i potrafi - w niepojęty sposób - jeśli nawet nie zjednać sobie Boga, to wpłynąć na Boga; bo nie pożądam już niczego dla siebie, widzi Jego działania pałające najwyższym płomieniem. A człowiek składający ofiarę? Nie mogę nim wzgardzić, owym szczerym niewolnikiem zamierzających czasów, który sądził, że Bóg pożąda woni jego ofiary całopalnej. W jakiś śmieszny i zdrowy zarazem sposób wiedział on, że Bogu można i trzeba dawać. I wie to również ten, kto ofiarowuje Bogu swoją małą wolę i spotyka Go w wielkiej” (M. Buber, *Ja i Ty...*, s. 90).

przechodzi w kolejne akty modlitwy błagalnej, oczekując na odpowiedź⁶⁶⁴; doświadcza odpowiedzi poddając ją określonej interpretacji. Ta swoista „gra dialogiczna” może się toczyć aż do końca, konstytuując więź, między Bogiem a człowiekiem⁶⁶⁵. Modlitwa jest bowiem *dialogiem wzrastającym* – jak pisze Nédoncelle⁶⁶⁶. Oczywiście zawsze jest możliwy moment krytyczny, np. poczucie braku obdarowania, lub całkowite niezrozumienie odpowiedzi Boga⁶⁶⁷, ostateczny wynik gry dialogicznej nie jest zatem przesądzony, *dialogika* nie jest bowiem logiką, w której wszystko poddane jest konieczności *logosu*, w niej wolność zostaje zachowana⁶⁶⁸, moment dramatyczny nie znika, świadomość modlitewna zawsze może prosić, zawsze może dziękować, zawsze może interpretować dar zgodnie ze swoim przeświadczeniem, nie ma jednak przymusu w tym względzie; z drugiej strony jest pewien przymus, element tragiczny, gdyż człowiek w swojej egzystencji wydany jest czemuś, od czego zależy całkowicie, jako ten, który nie posiada wszystkiego i jako ten, który zarazem wszystko, co posiada, otrzymał jako dar⁶⁶⁹.

Modlitwa jest zatem nie tylko dialogiem, prostą analogią do rozmowy międzyludzkiej, w której ktoś, mówi do kogoś, o czymś⁶⁷⁰, ale jest właśnie *dialogiką*, obustronną, dynamiczną, pełną momentów zwrotnych, akcją rozgrywającą się na wielu poziomach, przy użyciu wielu środków wyrazu, prowadzącą w założeniu do idealnego momentu, tj. „zbawienia”, jako wiecznej *obecności wobec Obecności*, która jest jednak nieustannie zagrożona możliwością utraty, możliwością odmowy po stronie człowieka.

7.9. Modlitwa jako autogeneza i projektowanie egzystencji

Analiza fenomenu modlitwy odsłania jeszcze jedną jej znamiennej właściwość. Jest ona bowiem nie tylko słusznym, tj. autentycznym z punktu widzenia ideału religijnego sposobem bycia, etosem (modlitwa integralna), *pobożnością* jako określonym modelem

⁶⁶⁴ Zob. R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 129-133.

⁶⁶⁵ „Dar jest bezinteresowny, ponieważ jest wolny. A jednak nie wyzwala, ponieważ zobowiązuje. Stąd konieczność odwzajemnienia daru” (Ch. Delsol, dz. cyt., s. 174).

⁶⁶⁶ „Tak oto Bóg tyleż nas zapytuje, co nam odpowiada; odpowiada nam i zachęca nas do zapytywania lub odpowiadania Mu dopiero po tym, jak sam pierwszy nas zapytał. Modlitwa jest rzeczywiście dialogiem. Jest dialogiem wzrastającym, który zawsze posługuje się jakimś językiem, ale żadnemu językowi się nie poddaje i często obywają się bez słownych odpowiedzi. Z powodu tej niezależności i z powodu owego przyspieszenia wymiany mylnie wydaje się nam, że ten wzrastający dialog przestaje być dialogiem” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 127-128).

⁶⁶⁷ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 115-118.

⁶⁶⁸ „We wszystkim Bóg zbliża się do nas i prosi, żebyśmy Go przyjęli do siebie i zarazem dali Mu siebie. Budzi nas do wolności. Gdzie bowiem jest dar, tam jest wolność” (S. Grygiel, dz. cyt., s. 23).

⁶⁶⁹ Zob. Godelier, dz. cyt., s. 19.

⁶⁷⁰ Zob. M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 127.

życia⁶⁷¹, ale może być ponadto istotnym uwarunkowaniem i sposobem projektowania egzystencji jako takiej, nie tylko w jej religijnym wymiarze; projektowania, które może dokonywać się w dużej mierze właśnie dzięki określonej autogenezie będącej wynikiem spełniania aktów modlitwy⁶⁷².

7.9.1. Autogeneza poprzez inwokację

Podmiot modlitewny w kontekście spełnianego przez siebie aktu, posiada możliwość ujmowania siebie jako osoby, a zatem jako pewnej realnej całości, *jedności przed Bogiem*; ma ponadto możliwość ujmowania własnych czasoprzestrzennych odniesień we względnie zwartą całość, jako pewnego rodzaju opowieść, narrację, która spaja wszystkie elementy – czasem jawnie niekompatybilne (wszelkie przejawy skończoności; grzechy, błędy poznawcze, cierpienia, śmierć, absurd egzystencji, rozczarowania, porażki), w sensowne *continuum*, w wyraźny – jak pisał Tischner – *horyzont sensu*⁶⁷³, jako podstawę wszelkich odniesień, w którym istotne są zarówno kwestie określone pytaniami <<skąd?>>, <<dokąd?>>, jak i <<którędy?>>; (a zatem egzystencja w całej swej rozciągłości).

Owo scalenie egzystencji w *horyzont sensu*, może się dokonać dzięki temu, iż podmiot modlitewny poprzez *działania językowe (sekwencje opowieściowe)*, ma możliwość obejmowania własnej egzystencji we wszystkich jej czasowych wymiarach; w akcie modlitwy bowiem zostają uchwycone i poddane określonej interpretacji zarówno przeszłość, teraźniejszość jak i przyszłość konkretnego podmiotu modlitewnego.

Człowiek spełniający akt modlitwy – zdaniem Schaefflera – rozpoczyna ów intencjonalny zwrot działaniem językowym *acclamatio nominis*, tj. przywołaniem imienia; jest to zarazem moment aktualizacji wspólnej dla podmiotu modlitewnego i jego adresata historii, która może zawierać treści znaczeniowo bardzo różne, od wspomnień naznaczonych mniej lub bardziej wyraźną negatywnością (niewierność, modlitewne rozczarowania, itp.), po wspomnienia o treści wyraźnie pozytywnej (nawrócenia, dobre czyny, doświadczenia wysłuchanych modlitw, świadomość odpuszczenia popełnionego zła). Niezależnie które z nich przeważają, ostatecznie w akcie modlitwy ma szansę ukonstytuować się ich pozytywna interpretacja, w której to, co zaistniało w przeszłości, jakoś obecne w teraźniejszości, zostanie,

⁶⁷¹ Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 236-241.

⁶⁷² „Projekt egzystencji nie oznacza jakiegoś ideału egzystencji. Nie chodzi o jakieś bliżej nieokreślone pragnienie. Projekt ten jest realny, jeśli jest owocem podjętej decyzji. Z projektem egzystencji mamy do czynienia wtedy, kiedy stajemy wobec *decyzji życiowej*. Chodzi o projekt dotyczący *mnie samego*, o mój projekt *na moje życie* (nie zaś o projekt dotyczący zrozumienia człowieka czy nadziei w odniesieniu do człowieka bądź przyszłości ludzkiej). Jest to wybór pewnej drogi, sposobu, stylu; jest to wybór, który nie zobowiązuje tylko na jedną chwilę lub na określony czas, ale na całe życie” (S. Bastianel, dz. cyt., s. 31).

⁶⁷³ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 224-225.

przyswojone, stając się podstawą czegoś nowego, a przynajmniej nie będzie już przeszkodą dla kontynuacji dalszej historii relacji konkretnego podmiotu modlitewnego z Bogiem.

Na podstawie tak zinterioryzowanej treści zaistniałej niegdyś w historii konkretnego człowieka religijnego, istnieje możliwość dalszych projektowań, *horyzont sensu* zostaje wyraźnie zarysowany. Przeszłość poddana aktom rozumienia, nawet jeśli w szczegółowym oglądzie nadal może jawić się jako coś niezrozumiałego; dzięki narracji modlitewnej zostaje odniesiona do pewnej całości, i może zostać przyswojona jako ostatecznie – z perspektywy Boskiego przewidywania – sensowna, *prosta dogma (horyzont sensu)*⁶⁷⁴. To, co przeszłe, zostaje usprawiedliwione – jeśli było złem, i jeśli dokonał się autentyczny akt wyznania winy i skruchy – to, co moralnie dodatnie lub ambiwalentne, zostaje przynajmniej częściowo rozjaśnione, poddane interpretacji, nie stanowi już jako *absurd* przeszkody do projektowań, co najwyżej rozpoznawane jest jako tajemnica⁶⁷⁵.

Owo scalenie *horyzontu sensu* jakie dokonuje się w kontekście spełniania aktów modlitwy, jest wyraźnym przewyciężeniem egzystencji jako *absurdu*, jako pozbawionego znaczenia strumienia przeżyć, doświadczeń, stanów, sytuacji, faktów etc.; przekroczeniem sytuacji spontaniczności jako braku fundamentalnego ukierunkowania, hipotetyczności, rozdrobnienia, z którego może zrodzić się poczucie nieautentyczności bycia, stan *świadomości nieszczęśliwej*, pozbawionej znaczącej intencjonalności⁶⁷⁶; co z kolei może zaowocować w utratą *horyzontu sensu* jako istotnego warunku projektowania (gdyż wymóg sensowności – jak słusznie wykazywał wspomniany w tej pracy Viktor Emmanuel Frankl – jest nieodzowny do interpretacji egzystencji w kategoriach autentyczności, tj. życia godnego z punktu widzenia *troski o nie*)⁶⁷⁷. Człowiek, który nie jest w stanie nadać znaczenia temu, co przeszłe i aktualne, jest względnie niezdolny do projektowania własnej egzystencji, tzn. niezdolny do nadawania znaczenia własnej przyszłości.

Właściwie rozumienie i ocena własnej sytuacji jest zatem możliwa również poprzez

⁶⁷⁴ „Przeszłe zdarzenia, które w retrospektywnym ujęciu mogą się jawić jako ciąg przypadkowości, jako zagmatwany splot wypadków; które, w porównaniu z terażniejszym doświadczeniem, zdają się po części rajem utraconym (przede wszystkim rajem dzieciństwa), po części wygnaniem naznaczonym cierpieniami („nie chciałbym czegoś takiego przeżyć drugi raz”) – uzyskują nowe znaczenie, gdy opowieść zanosi je przed oblicze Boga: jako życie doświadczane i cierpiane „przed Bogiem”, jako powierzany temu świadkowi i poręczycielowi los, spajając się w całość drogi, przemierzanej pośród Bożych wskazówek i przyrzeczeń, obojętne, czy poszczególne odcinki były drogą wierności wobec wskazówek Bożych czy bezdrożami i drogą nawrotu” (R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 99-100).

⁶⁷⁵ Zob. tamże, s. 60.

⁶⁷⁶ Zob. S. Bastianel, dz. cyt., s. 32.

⁶⁷⁷ „Człowiek to byt poszukujący bycia znaczącego, ostatecznego sensu egzystencji” (A. J. Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź 2014, s. 115).

spełnianie aktów modlitwy⁶⁷⁸: „Autogeneza domaga się inwokacji (...)”⁶⁷⁹ – pisze Nédoncelle. Dokonuje się ona zarówno na poziomie rozumienia ontologicznego, np. faktu zależności i obdarowania, jak i na poziomie konkretnego rozumienia indywidualnych doświadczeń, stanów, decyzji, faktów itp. treści egzystencjalnych (ujmowanych jako *prosta droga przed Bogiem*)⁶⁸⁰.

Autogeneza ta może mieć zatem fundamentalne znaczenie dla wszelkich późniejszych ukierunkowań; w oparciu bowiem o rozumienie samego siebie dane w kontekście modlitewnych *działań językowych* (zwłaszcza akceptację własnej historii dzięki afirmacji jej przez Boga) możliwy jest sam fakt projektowania własnej egzystencji, które może rzecz jasna przybierać rozmaite formy; nie ma bowiem jednego, projektu, uniwersalnego paradygmatu jako autentycznej *drogi* dla każdego człowieka religijnego (pewne kierunki zostają jednak nakreślone; choćby te, które wynikają z afirmacji nakazów moralnych i prawd wiary).

Szczegółowe rozpoznania (*rozeznanie woli Boga*) jako osobiste drogowskazy odsłaniają się w horyzoncie modlitwy, zwłaszcza w tej jej postaci, w której chodzi wprost o uzyskanie wskazań w konkretnych życiowych decyzjach⁶⁸¹. Co więcej sama decyzja jest momentem dialogicznym, w którym człowiek staje – pisze Rahner – *oko w oko z Bogiem*. To moment konfrontacji; a zatem modlitwy; tak więc nie tylko modlitwa jest właściwym horyzontem podejmowania decyzji, sama decyzja jest modlitwą, jeśli jest tylko odpowiedzią właściwą z punktu widzenia zapytującej wierności Boga, z punktu widzenia Jego woli⁶⁸².

⁶⁷⁸ Modlitwa jest: „(...) jak promień latarki rzucony w ciemność przed nami. W tym świetle my, którzy szukamy po omacku, potykamy się i wspinamy, odkrywamy, gdzie jesteśmy, co nas otacza, a także kierunek który powinniśmy obrać. Modlitwa odsłania to, co słuszne, a także to, co fałszywe, i co przeszkadza. W jej blasku dostrzegamy wartość naszych wysiłków, zasięg naszych nadziei i znaczenie naszych czynów. Zazdrość i strach, rozpacz i uraza, smutek i ból, które zalegają w sercu ciężarem, pierzchają w jej świetle jak cienie. Modlitwa czasem to coś więcej niż światło przed nami – to światło w nas. Ci, którzy choć raz zajaśnili tym światłem, nie widzą sensu w spekulacjach na temat skuteczności modlitwy” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 48).

⁶⁷⁹ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 148.

⁶⁸⁰ „Odmawiający modlitwę widzi, że o dobrych i złych stronach swego życia może w jednakiej mierze opowiadać „przed Bogiem”, aby Bóg przyjął je jako część swej historii z człowiekiem” (R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 125).

⁶⁸¹ Zob. S. Bastianel, dz. cyt., s. 35-37.

⁶⁸² „W chwilach wyboru człowiek staje niejako „oko w oko” z Bogiem i wyczuwa (...), że został osobiście przez Niego dotknięty. W ostatecznym sensie i we właściwym rozumieniu sytuacja wyboru nie może zostać „nadaną” przez samego człowieka. Raczej „przychodzi” ona na człowieka, jest na niego sprowadzona przez Boga. Wybór, który się w niej dokonuje, jest w gruncie rzeczy zawsze odpowiedzią na pytanie, które kieruje do nas Bóg, na pytanie postawione przez wzywającą nas miłość Boga o naszą bezwarunkową wierność Jego woli. (...) I jakże inaczej jeśli nie modlitwą należy nazwać owo ludzkie „tak” wypowiedziane pytaniu Bożemu? Istnieje modlitwa wyboru, bowiem słuszny wybór jest zawsze modlitwą. Jest nią, gdyż następuje przed Bogiem i ponieważ chodzi w nim o Boga” (K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 124-125).

7.9.2. Modlitwne projektowanie egzystencji

Życie ujęte w całość dzięki modlitwnej narracji przestaje jawić się jako przypadkowość zmierzająca w nieokreślonym kierunku, dzięki temu może dokonywać się dalsze jego projektowanie, i to w oparciu o ten sam akt. Projektowanie, o którym tu mowa ma postać tworzenia, czy raczej należałoby powiedzieć *poszukiwania zbieżności z Bogiem, celowania w odwieczny Projekt*, który ma jednak charakter otwarty, dopuszczający możliwości innych wariantów; jak zakładał np. cytowany w pracy tej John Polkinghorne⁶⁸³. Projekt ten określany jest w języku religii jako *opatrność, wola Boża*⁶⁸⁴. Naturalnie projektowanie nie oznacza wrzucenia w ścisłe ramy negujące, czy osłabiające wolność woli człowieka – jak już była o tym mowa, egzystencja religijna jest *grą dialogiczną, (eksperyment opowiadanie*⁶⁸⁵), w której możliwe są wielorakie scenariusze. (Teologia duchowości określa swoistą hierarchię celowań inwokacji modlitwnych na samym szczycie umieszczając wartości duchowe⁶⁸⁶).

Akt modlitwy jest właściwym momentem owego *celowania*⁶⁸⁷. W akcie tym bowiem zostaje poddana całość egzystencji, w jej wielorakiej aspektowości, właśnie owemu *przedwiecznemu Projektowi jako opatrności*⁶⁸⁸; człowiek modlitwy – jeśli przyjmuje postawę autentycznie religijną, nie roszczeniową czy instrumentalną – odnosi swoje projektowanie w prośbie modlitwnej oraz w innych formach modlitwnych, do nadrzędnej względem niego woli Boga. Jest to zatem również współuczestniczenie w Boskim projektowaniu, współpraca z Bogiem: „Podporządkowujemy nasze sprawy Jego sprawie i staramy się sprzymierzyć z tym, co słuszne w sensie ostatecznym”⁶⁸⁹. Poszukujemy nie tylko możliwości realizacji własnych, osobistych celów, ale perspektywy najwyższej

⁶⁸³ Według Polkinghorna możliwa jest interpretacja, w której modlitwa jest: „(...) dostosowywaniem naszej woli do woli Boga i zestrąnianiem ludzkich pragnień z zamierzonym przez niego celem. Dostosowywanie to nie jest jedynie bierną akceptacją woli Boga i rezygnacją z naszej własnej woli (choć myśl „Twoja wola niech się stanie” jest zasadniczą częścią każdej modlitwy, gdyż Bóg jest jej nieodzownym partnerem), lecz decyzją uczestniczenia w jej wypełnianiu (...)” (J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 130).

⁶⁸⁴ Zob. S. Urbański, dz. cyt., s. 80; S. Grygiel, dz. cyt., s. 145-166.

⁶⁸⁵ Zob. J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 118-119.

⁶⁸⁶ Zob. tamże, s. 68-77; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 51-59; Kant z kolei postuluje, iż jedynym, słusznym przedmiotem prośby modlitwnej winny być dobra o charakterze moralnym, tylko te prośby mogą być wysłuchane; prośby o dobra doczesne i o zmianę odwiecznych postanowień Boga są zabobonem: (Zob. I. Kant, dz. cyt., s. 250-252).

⁶⁸⁷ Zob. J. C. Polkinghorne, dz. cyt., s. 131.

⁶⁸⁸ Tamże, s. 75-89.

⁶⁸⁹ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 56. Oraz: „Oczekujemy spełnienia nadziei, wspólnej Bogu i człowiekowi. Modlić się to marzyć wspólnie z Bogiem, to podzielać Jego święte wizje” (Tamże, s. 59); Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 210-211.

celowości, *zainteresowanie planem Bożym w świecie*⁶⁹⁰.

Możliwość projektowania egzystencji jaka manifestuje się w kontekście aktu modlitwy oznacza również, iż przed człowiekiem odsłania się właściwy sens tego, o co prosi, oraz sens tego, o co prosić powinien; człowiek bowiem na ogół nie wie, co powinno stać się przedmiotem jego petycji, dopóki nie zmaterializuje swoich pragnień w modlitewnej inwokacji⁶⁹¹. Moment modlitwy jest kryterium rozstrzygającym, o kierunkach projektowań; ogólna maksyma rekomendowana w tym względzie brzmi; *czynź to, czego chce Bóg*⁶⁹². Oczywiście istnieje tu stała i nader niebezpieczna możliwość pewnego nadużycia – i to nawet ze strony najbardziej aktywnych modlitewnie jednostek – możliwość całkowitego odwrócenia ideału *dostrajania się* w projektowaniu do odwiecznej woli Boga, jako najbardziej obiektywnego *Projektu*. Oto bowiem Boski *Projekt* może być dopasowywany, naginany do partykularnych interesów jednostki rzekomo religijnej. W imię najwyższej sankcji jaką jest Boska wola, człowiek zdolny jest do czynów z gatunku najbardziej niegodziwych, z eliminacją innych jednostek włącznie (fundamentalizm).

7.9.3. Projektowanie w oparciu o *to, co niemożliwe*

Projektowanie modlitewne o którym tu mowa, stanowi istotne poszerzenie projektowania⁶⁹³ dostępnego w granicach właściwych skończoności. Egzystencja w kontekście modlitwy prośby może być projektowana nie tylko w oparciu o *podręczność* tego, co możliwe w zakresie naturalnych uwarunkowań czasoprzestrzennych, lecz również w oparciu o to, co leży niejako poza jej obrębem, co należy do innego wymiaru, do dziedziny tego, co *nadprzyrodzone*, cudowne, a zatem jawiące się jako *niemożliwe* w granicach skończonego uniwersum możliwości. W tym też sensie modlitwa może być niekiedy nawet projektowaniem egzystencji według tego, *co niemożliwe*. Modlitwa jest bowiem możliwością

⁶⁹⁰ Tak więc, jeśli chodzi o królestwo Boże, modlitwa rzeczywiście polega na poszukiwaniu w Bogu tego, co wspiera je na ziemi (...)" (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 142). Zob. tamże, s. 131; I. Kant, dz. cyt., s. 253; F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 423-469; S. Grygiel, dz. cyt., s. 132-144.

⁶⁹¹ Zob. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 72; M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 151.

⁶⁹² „Modlitwa jest sposobem panowania nad tym, co w nas niższe, rozróżniania pomiędzy sygnałem a błahostką, pomiędzy tym, co istotne, a tym, co bezsensowne, poprzez radzenie się naszej wiedzy na temat woli Bożej, poprzez widzenie naszego losu w relacji do Boga. Modlitwa rozjaśnia naszą nadzieję i nasze intencje. Pomaga nam odkryć nasze prawdziwe aspiracje, ignorowane przez nas impulsy, zapomniane tęsknoty. To akt samooczyszczenia, kwarantanna duszy. (...) Modlitwa uczy nas, do czego mamy dążyć. Często nie wiemy, czego się trzymać. Modlitwa zaszczebia w nas ideały, które powinniśmy w sobie pielęgnować. Zbawienie, czystość myśli i języka czy chęć pomagania ludziom mogą przedstawiać się jako idee w naszym umyśle, ale kiedy się modlimy, idea staje się konkretem, czymś, czego się pragnie, celem do osiągnięcia (...)" (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 46-47); Zob. B. L. Sherwin, dz. cyt., s. 84; J. Tischner, *Jak żyć?...*, s. 61-62.

⁶⁹³ „Pole manewru umożliwiające realizację w świecie boskich i ludzkich celów niewątpliwie ulega poszerzeniu w wyniku owego zharmonizowania woli Boga z naszą wolą, które jest istotą modlitwy błagalnej" (J. C. Polkinghorne, dz. cyt., 131).

otwierając inne możliwości, w granicach niedostępnych poza nią samą, z bezpośrednimi interwencjami Boga włącznie (cudami)⁶⁹⁴. Modlitwa włącza wszechmoc Boga w porządek określony prawami przyrodniczymi. *Dla Boga nie ma nic niemożliwego*, wszystko może się spełnić jeśli modlitwa ufundowana jest na silnej wierze: „Bóg udzielając modlitwie błagalnej poniekąd cech przyczyny sprawczej, dał jej też jakby coś ze swej wszechmocy (...)”⁶⁹⁵. (Przez to, co niemożliwe rozumiemy to, co nad-przyrodzone, a zatem ostatecznie tym, co Niemożliwe jest sam Bóg; religijne, modlitewne projektowanie egzystencji dokonuje się zatem nie tylko w oparciu o wole, ale i o wszechmoc Boga).

Projektowanie egzystencji w oparciu o to, co niemożliwe, manifestuje się w sposób szczególny w dwóch charakterystycznych kontekstach, dwóch, by tak powiedzieć, *sytuacjach granicznych*. Pierwszą z nich Karl Rahner – cytowany w tej pracy wielokrotnie – ujmował za pomocą metafory *zasypanego serca*, jako stanu egzystencjalnej beznadziejności, zamaskowanej lub jawnej rozpacz, zamknięcia na to, co *Nieuwarunkowane*, co jako takie, należy do *innego wymiaru*. Stan ten przynajmniej częściowo może być wynikiem uwikłania w przesadne projektowanie egzystencji jedynie w oparciu o możliwości jakie daje sama *podręczność* świata (troski doczesne, konsumpcja, hedonizm, pogoń za sukcesem itp.) – częściowo stan ten wynika z poczucia winy, poczucia niegodności relacji z tym, co święte⁶⁹⁶.

Drugi kontekst graniczny, to sytuacja odmowy *podręczności* ze strony świata, ludzi a nawet pozornie ze strony samego Boga⁶⁹⁷ oraz *siebie jako siebie*; która w sposób modelowy została ujęta w historii biblijnego Hioba (ale i względnie we wszelkich *mitach prometejskich*). W metaforze, czy raczej należałoby powiedzieć w archetypie Hioba, zwiera się poniekąd sytuacja każdego *człowieka sprawiedliwego, pobożnego*, żyjącego w jakimś mniej lub bardziej wyraźnym odniesieniu do Boga, ogólnie mówiąc, w *stanie łaski*; który jednak doświadcza jakiegoś cierpienia z powodu mniej lub bardziej ciężkich życiowych doświadczeń. Ziemia bowiem nie zawsze jest *ziemią obiecaną*, częstokroć okazuje się *ziemią odmowy*⁶⁹⁸.

W obydwu sytuacjach mamy do czynienia z istotnym ograniczeniem *horyzontu sensu* jako podstawy dalszego projektowania. W obu kontekstach może zrodzić się – lecz wcale nie musi – modlitwa; w pierwszym jako prośba o oczyszczenie, odpuszczenie win (*modlitwa*

⁶⁹⁴ „Cuda to po prostu skutki działania Opatrzności w niezwykłych sytuacjach” (Tamże, s. 57).

⁶⁹⁵ J. Woroniecki, dz. cyt., s. 71; „Dla Kierkegaarda istotą modlitwy było nawet prośenie o to, co niemożliwe” (M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 151). Pascal z kolei pisze: „Bóg ustanowił modlitwę, aby udzielić swoim stworzeniom zaszczytu przyczynowości” (Cyt. za C. S. Lewis, dz. cyt., s. 80).

⁶⁹⁶ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 11-22.

⁶⁹⁷ Zob. P. Ricoeur, *Skarga jako modlitwa*, [w:] *Myślenie biblijnie...*, s. 288.

⁶⁹⁸ Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 187.

winy⁶⁹⁹), o wyzwolenie z uwikłań, boleśnie manifestujących się uwarunkowań skończoności; w drugim, modlitwa jako prośba o umocnienie w sytuacji próby, ewentualnie prośba o odmianę losu, wyrwanie z doświadczenia, a może nawet i modlitewny spór, nie przekraczająca granic bluźnierstwa, pełna dramaturgii *duchowa walka z Bogiem* jako modlitwa skargi⁷⁰⁰.

Sytuacja wyjściowa w obu przypadkach jest zgoła odmienna – poza samą ich fatalnością, brakiem lub ograniczeniem perspektyw projektowania; w pierwszym modli się grzesznik (ewangeliczny faryzeusz, nie śmiejący otworzyć ust przed majestatem Boga, świadomość przytłoczona winą), w drugiej modli się ktoś względnie sprawiedliwy – przed Bogiem bowiem *każdy człowiek jest kłamcą* – punkt dojścia jest jednak ten sam, w każdym razie jest zbieżny; jest nim odzyskanie, a nawet istotne poszerzenie perspektyw projektowania. Faryzeusz, *zasypane serce*, zostaje wyzwolony z okowów zła, doświadcza *metanoi*⁷⁰¹; Hiob, *człowiek sprawiedliwy*, uzyskuje wsparcie w doświadczeniu, może nawet doświadcza odmiany losu; nawet jeśli nie, słusność zostaje mu ponownie przyzna, Bóg potwierdza jego rację, staje się świadkiem jego dramatu, tzn., odsłania się przynajmniej dla niego samego, jako cierpiącego, że jego sytuacja nie jest ani jego winą (choć równie dobrze może się okazać że jest), ani czymś pozbawionym racji, uzyskuje ona istotny sens, nawet jeśli pozornie nic się nie zmienia, człowiek cierpiący cierpi nadal⁷⁰². Dokonuje się jednak znacząca przemiana; ukazuje się nowy, istotnie znaczący wymiar cierpienia, dany: „(...) wyłącznie błagalnikowi, który swoją rozpacz kładzie przed Bogiem. Dla niego – cierpieć przed Bogiem to cierpieć z jego ręki, to podawać się za ofiarę zranioną przez Boga”⁷⁰³. Mówiąc krótko; w obu przypadkach, pomimo beznadziejności uprzedniej sytuacji, zostaje uzyskana podstawa do dalszych projektowań, świadomość grzeszna doświadcza nawrócenia, sprawiedliwemu

⁶⁹⁹ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz...*, s. 103-119.

⁷⁰⁰ „Rozumienie Boga przez odmawiającego modlitwę, które zawiera się w opisanym zachowaniu językowym, można sformułować następująco: Bogiem jest ten, któremu modlący się człowiek może o swym poczuciu, że jego prośby pozostają niespełnione, że stale ma powody do skarg, że jego dziękczynienie jest pozbawione treści, w tym wszystkim zaś o swym poczuciu własnej winy i Bożego oddalenia, opowiadać w taki sposób, że również te odczucia uważa za obejmowane przez przebaczącą przychyłność Boga i czerpie z nich ufną wiarę, iż nadal będzie mógł pełen nadziei zwracać się do Niego z podzięką, skargą i prośbą” (R. Schaeffler, *O języku modlitwy...*, s. 133); Paul Ricoeur dostrzega pewną paradoksalność tkwiącą w modlitwie skargi: „(...) z jednej strony skarga bliska jest oskarżeniu; z drugiej – pozostaje w obrębie inwokacji, utrzymuje się w przestrzeni modlitwy, jako że skierowana jest do Boga. Paradoks ulega wyostreniu w tym, co może być nazwane „skierowanie pytające”. Właśnie poprzez pytanie „dlaczego”? *Urleiden* bycia opuszczonym przez Boga skierowane jest do Boga” (P. Ricoeur, *Skarga jako modlitwa*, [w:] *Myśleć biblijnie...*, s. 290).

⁷⁰¹ „Nawrócić się oznacza zmienić swój sposób słuchania, rozumienia, walutacji i decydowania, to znaczy uznać rzeczywistość taką, jaka jest, i uznać swój grzech, by móc okazać skruchę i odmienić życie” (S. Bastianel, dz. cyt., s. 47-48).

⁷⁰² Bóg jako gwarant sensowności; Zob. M. Bogdalczyk, *Zbawienie człowieka w myśli filozoficznej Paula Tillicha*, Kraków 2014, s. 220-228.

⁷⁰³ P. Ricoeur, *Skarga jako modlitwa*, [w:] *Myśleć biblijnie...*, s. 290.

zostaje przywrócona słuszność (zostaje odzyskany *horyzont sensu*), a może i sama pierwiej utracona *podręczność świata*; świat na nowo, przynajmniej na chwilę, staje się miejscem zadowolenia.

7.9.4. Bezkresne niezadowolenie jako otwarcie na to, co niemożliwe

Świadomość modlitewna ma ostatecznie charakter teleologiczny. Człowiek modlitwy wie, że nie jest *stąd*, i że nie żyje dla siebie, ale dla jakiegoś transcendentnego sensu, celu, który stara się rozpoznać i zrealizować. W horyzoncie życia modlitewnego element skończoności jakim jest niekiedy niezmiernie boleśnie manifestujące się poczucie przypadkowości egzystencji zostaje przynajmniej częściowo ograniczony lub wprost przekroczony. Modlitwa jest bowiem przejściem od wraźniowego chaosu, w osobowy kosmos⁷⁰⁴, od rozproszenia, rozbicia, w koncentrację, skupienie⁷⁰⁵, porządek, w którym jednak nadal pozostają elementy niezborne i nierozjaśnione⁷⁰⁶ (niektóre muszą takie pozostać, *człowiek jest bowiem tajemnicą*).

Uzyskana w ten sposób stabilność projektowania jako *prosta droga przed Bogiem*, nie oznacza jednak zupełnego komfortu, zabezpieczenia egzystencji przed tym, co trudne; nie neguje bowiem samej możliwości negacji; śmierć, grzech, cierpienie są nadal realną możliwością; Bóg nie zabiera wolności, Jego okazjonalne, nadprzyrodzone interwencje (cuda), jako odpowiedzi na modlitewne interpelacje, nie są jeszcze eschatologicznym oddzieleniem dobra od zła.

Mało tego, modlitewne projektowanie *przed obliczem Boga* wiąże się z istotną odpowiedzialnością, życie nie jest już wyłącznie sprawą niezobowiązującej dowolności: modlitwa jako relacja – a wraz z nią całe życie religijne – jest momentem wydania siebie wobec sądów Boga: „Modlić się znaczy stawić się przed Bogiem, wobec jego sądów”⁷⁰⁷ – pisze Heschel. Podmiot modlitewny rozpoznaje wtedy swoje życie jako *po-wołanie*⁷⁰⁸, jako

⁷⁰⁴ „Modlitwa jest mikrokosmosem duszy. To cała dusza w jednej chwili, kwintesencja wszystkich naszych czynów, punkt kulminacyjny naszych myśli” (A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 98).

⁷⁰⁵ Zob. B. Welte, *Modlitwa...*, s. 29; W. James, *Doświadczenia religijne*, tł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 153-162.

⁷⁰⁶ „(...) człowiek nie ma swego środka ani jedności, myśli przenoszą się z przedmiotu na przedmiot, uczucia są nieokreślone, a wola nie osiąga swoich rzeczywistych możliwości. Nie można wtedy mówić o prawdziwym „kimś”, kto może mówić i do kogo można mówić, lecz o gmatwaniu myśli, przepływie uczuć i wrażeń. Skupienie oznacza więc, że modlący się „zbiera się w sobie”, jak to się obrazowo określa (...)” (R. Guadini, *O Bogu żywym...*, s. 89).

⁷⁰⁷ A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 101.

⁷⁰⁸ „W doświadczeniu powołania znajdują się wyjątkowo związane ze sobą codzienna historia (konkretne osoby i konkretne sytuacje, poszczególne fakty i poszczególne doświadczenia wartości itd.) i dialog z Bogiem. Bóg spotkany w historii osobowej jest Bogiem, z którym mogę przeprowadzać osobowe kolokwium na temat mojej historii. Decyzja życiowa jest zatem owocem *poszukiwania* sensu i wynikiem rozumienia wartości, a także

dialogiczną odpowiedź na wezwanie przychodzące od transcendencji; rozpoczyna się *gra dialogiczna*, o to, co niemożliwe, najwyższe, ostateczne, o kontynuację *prostej drogi przed Bogiem* w nieskończoność, to nie może być sytuacja komfortu, egzystencjalnego samozadowolenia.

Nie jest nią też dlatego, że modlitwa – jak wskazywał Heschel – jest momentem budzenia aspiracji⁷⁰⁹, nie tylko tych pośrednich, lecz przede wszystkim do tego, co absolutne, ostateczne, *niemożliwe*; człowiek jeśli nie aspiruje do tego, co przerasta go, zwłaszcza w stopniu niekończonym, kurczy się, maleje⁷¹⁰: „Modlitwa – pisze z kolei Rosenzweig – jeśli oświeca, wskazuje oku istotnie najdalszy cel”⁷¹¹.

Ostatecznie chodzi zatem o projektowanie według najwyższych aspiracji; człowiek religijny – zauważa Heschel – nie zadawała się tym, co do tej pory osiągnął w osobowym rozwoju, celuje dalej, wyżej, wertykalnie, by tak powiedzieć, niehoryzontalnie, nie zadawała się tym, czym jest, ciesząc się jednocześnie tym, co posiada. To *bezkresne niezadowolenie* uniemożliwia w istocie dalsze projektowanie w oparciu o same tylko, skończone możliwości świata; to, co aktualne okazuje się niedostateczne, musi istnieć ciągle transcendowanie w *celowaniach*, nie ma zakorzenienia w celach skończonych, ostateczny cel jest poza zasięgiem, tym bardziej staje się potrzebna modlitwa o dobro najwyższe. *Bezkresne niezadowolenie* jest zatem momentem otwarcia na możliwość projektowania w nieskończoność⁷¹²: „(...) człowiek w swoim wysiłku, aby stać się tym, kim jest, sięga swoich granic istot stworzonej i rozdartej. Najpierw nie jest tym, kim chciałby być”⁷¹³. Ryzyko *bezkresnego niezadowolenia*, wypełnia zatem miejsce pozornie beztroskiego komfortu.

Świadomości modlitewnej może towarzyszyć ponadto wyraźne poczucie autoprzyczynowienia realizacji własnych projektowań, przekonanie, wiara – bardziej niż wiedza – że istnieje możliwość wpływania, jeśli nie na dzieje świata, to przynajmniej na własną historię, może też na losy tych, za których podejmuje się interpelować modlitewnie.

odpowiedzi na słowo-wezwanie objawiające sens i wartość, jest więc *wyborem* i przyjęciem wezwania” (S. Bastianel, dz. cyt., s. 36); Zob. A. J. Heschel, *Człowiek szukający Boga...*, s. 50.

⁷⁰⁹ Zob. tenże, *Człowiek nie jest sam...*, s. 219.

⁷¹⁰ Zob. tenże, *Człowiek szukający Boga...*, s. 46.

⁷¹¹ F. Rosenzweig, dz. cyt., s. 430.

⁷¹² Religia zdaniem Heschela jest źródłem *bezkresnego niezadowolenia*, jej funkcja polega na: „(...) podtrzymywaniu i podsycaniu niezadowolenia z naszych dążeń i osiągnięć, na utrzymywaniu i podsycaniu pragnienia, które nie zna zaspokożenia. (...) Uczy człowieka, by nigdy nie być zadowolonym, by gardzić satysfakcją, by pragnąć tego, co najwyższe, doceniać obiektywne cele, wobec których jest on zwykle obojętny. Sieje w nim ziarno nieskończonej tęsknoty, raczej potrzebę duchowych potrzeb niż potrzebę osiągnięć, ucząc go zadawałać się tym, co ma, ale nigdy nie tym, czym on jest” (A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam...*, s. 217).

⁷¹³ J. Laplace, dz. cyt., s. 28.

Oznacza to ostatecznie, że świadomością *homo orans* może włączyć poczucie projektowania, znacznie bardziej niż świadomość bycia projektowanym, zależnym; determinizm nie jest ostatnim słowem dla człowieka modlitwy, nawet jeśli zostanie przezeń teoretycznie skonstatowany⁷¹⁴.

⁷¹⁴ Zob. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 128-129; C. S. Lewis, dz. cyt., s. 57-58.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A., *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2003.
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 2002.
- Bajerowa I., *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, [w:] *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, t. 13, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 9-20.
- Balthasar H. U. von., *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006.
- Bała M., *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, [w:] *Filozofia wobec tajemnic religijnych*, t. 3, red. J. Sochoń, A. Wierciński, Warszawa 2005, s. 329-339.
- Bartnik C. S., *Bóg i ateizm*, [Dzieła zebrane, 24], Lublin 2002.
- Bartnik C. S., *Dotknąć Boga Żywego. Różne szkice teologiczne*, [Dzieła zebrane, 35], Lublin 2004.
- Bartnik C. S., *Modlitwa*, Lublin 2007.
- Bartnik C. S., *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006.
- Bastianel S., *Modlitwa i moralność*, przeł. B. Królikowska, Kraków 1998.
- Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, tł. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.
- Bernat P., *Troszczący się i zatroskani. Analiza pojęcia troski z perspektywy metaetycznej*, [w:] *Troska o Innego. Szkice humanistyczne*, red. J. Sośnicka, J. Dobrołowicz, Kielce 2011, s. 31-40.
- Bobko A., *Wprowadzenie. Rozważania wokół pojęcia obecności*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 5-11.
- Bogdalczyk M., *Zbawienie człowieka w myśli filozoficznej Paula Tillicha*, Kraków 2014.
- Boros L., *Doświadczenie Boga*, przeł. B. Tarnas, Warszawa 1983.
- Boros L., *Modlitwa chrześcijańska*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1976.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego: zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska.
- Boylan E., *Modlitwa myślna i towarzyszące jej trudności*, przeł. K. Bednarek, Warszawa 2011.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Burrows R., *Istota modlitwy*, przeł. O. Pawlak, Poznań 2012.

- Cencini A., *Od relacji do uczestnictwa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ćwiertnia Ł., *Kategoria obecności w filozofii Józefa Tischnera*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 145-165.
- Delsol Ch., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2011.
- Dembiński B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Domeracki P., *Meandry filozofii samotności*, [w:] *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. P. Domeracki, W. Tyburski, Toruń 2006, 15-24.
- Domeracki P., *Związki samotności z kontemplacją w perspektywie filozoficznej*, „Kultura i Edukacja” 2008 nr 1, s. 8-32.
- Dorosz K., *O modlitwie*, [w:] *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*, red. nauk. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2007, s. 185-199.
- Duméry H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tł. I. Kania, Kraków 1994.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Dzikowska K., *Gdzie jest dar? Próba odpowiedzi inspirowana zasadą dialogiczną Martina Bubera*, [w:] *Fenomen daru*, red. A. Grzegorzczak, J. Grad, R. Krosny, Poznań 2004, s. 133-143.
- Ebner, F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Feuerbach L., *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Kraków 1959.
- Fischer N., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne* (Podręcznik Teologii Katolickiej, 2), tł. Poznań 2004.
- Frankl V. E., *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, przeł. J. Morawski, Warszawa 1976.
- Gadacz T., *Enigma cierpienia*, [w:] *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, red. K. Mech, Kraków 1999, s. 223-236.
- Gadacz T., *O samotności, o spotkaniu. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, Kraków 1995.
- Gałkowski S., „Homo est” i „Ecce homo”. *Kategoria obecności w filozofii klasycznej*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 13-29.
- Gauthier J., *Modlitwa chrześcijańska. Praktyczny przewodnik*, przeł. S. Filipowicz, Poznań 2012.

- Gielarowski A., *Tajemnica obecności. Bycie i intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 2003.
- Giglok, M., *Miejsce spotkania Boga i człowieka. Idea ikony jako sakramentu Bożej obecności w teologii ikony Paula Evdokimova*, „Teologia młodych” 2013 nr 2, s. 21-29
- Gład S., *Zagadnienie doświadczenia religijnego. Próba syntezy*, Kraków 1995.
- Godelier M., *Zagadka daru*, przeł. Marta Höffner, Kraków 2010.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Gogola, J. W., *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy*, Kraków 2005.
- Gogola, J. W., *Osoba i wspólnota*, Kraków 2002.
- Gogola, J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2009.
- Grün A., *Modlitwa a poznanie siebie*, przeł. J Figiel, Kraków 2000.
- Grygiel S., *Jestem, więc modłę się*, Poznań 2012.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. J. Koźbiał, Poznań 1991.
- Guardini R., *O Bogu żywym*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987.
- Heidegger M., *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, przeł. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991 nr 1, s. 85-98.
- Hernas A., *Czas i obecność*, Kraków 2005.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Heschel A. J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, K. Wojtowska-Lipska, Kraków 2001.
- Heschel A. J., *Człowiek szukający Boga. Szkice o modlitwie i symbolach*, tł. V. Reder, Kraków 2008.
- Heschel A. J., *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
- Heschel A. J., *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomola, wstęp. H. Dresner, Poznań 2001.
- Heschel A. J., *Kim jest człowiek?*, przeł. K. Wojtkowska, Łódź 2014
- James W., *Doświadczenia religijne*, tł. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Janiszewska M., Barańska A., *Myśl filozoficzna i teologiczna na temat samotności*, [w:] *Samotność: rzeczywistość czy fikcja?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2013, s. 853-871.
- Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- Jaworski M., *Rola i znaczenie zakonów kontemplacyjnych dla pełnego życia wiary. Refleksje filozoficzno-religijne*, [w:] *Jeśli Bóg jest... Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Ojca Profesora Jana Andrzeja Kłoczowskiego OP*, red. nauk. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2007, s. 175-184.

- Jędraszewski M., *Filozofia i modlitwa*, Poznań 2001.
- Jonas H., *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003.
- Kant E., *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 2007.
- Kierkegaard S., *Choroba na śmierć*, tł. i przedmowa, J. Iwaszkiewicz, Kraków 2008.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004.
- Kłoczowski J. A., *Język, którym mówi człowiek religijny*, „Znak” 1995 nr 12, s. 5-17
- Koehler L., *Problems in the study of the language of the Old Testament*, „Journal of Semitic Studies” 1 [1956].
- Kołodziejczyk T., *Nieobecność jako kategoria metafizyczna i epistemologiczna*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 31-58.
- Koniński K. L., *Ex Labyrintho*, przedmowę napisał K. Górski, Warszawa 1962.
- Koniński K. L., *Uwagi 1940-1942*, wybór, wstęp i przypisy B. Mamoń, Poznań 1987.
- Koniński K. L., *Zagadnienia religijne*, red. A. Fitas, M. Urbanowski, Szkice zebrał, opracował wstępem i przypisami opatrzył Ł. Front, Kraków 2010.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 1997.
- Kozłowska D., *Metafizyka obecności a metafizyka śladu*, [w:] *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 109-128.
- Kraśński J., *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002.
- Krzykowska M., *Powołanie do życia w samotności*, [w:] *Samotność: rzeczywistość czy fikcja?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2013, s. 825-836.
- Laplace J., *Modlitwa. Od pragnienia do spotkania*, przeł. I. Józefowiczowa, Warszawa 1989.
- Lewis C. S., *O modlitwie. Listy do Malkolma*, tł. M. Sobolewska, Kraków 2011.
- Levinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Liszka K., *Darować, ofiarować, odpowiadać. Lektura Donner la mort Jaquesa Derridy*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005, s. 11-20.
- Łagowska M., *Samotność drogą poznania siebie*, [w:] *Samotność: rzeczywistość czy fikcja?*, red. J. Zimny, Stalowa Wola 2013, s. 435-464
- Łysień L., *Bóg, rozum, wiara. Problematyka filozofii Boga od Talesa z Miletu do G. W. F. Hegla*, Kraków 2003.
- Łysień L., *Religia wobec wyzwań myśli współczesnej. Metoda filozofii religii Richarda Schaefflera*, Kraków 2000.
- Machniak J., *Funkcje modlitwy spontanicznej w ujęciu teologa*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 115-123.

- MacIntyre A., *Postawa religijna*, przeł. M. Szczubińska, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Wybór i wstęp B. Chwedeńczuk, t. 6, Warszawa 1997, s. 235-250
- Mädler I., *Friedrich Schleiermacher: zmysł i smak nieskończoności*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, tł. Leszek Łysień, Kraków 2008, s. 11-18.
- Makuchowska M., *Funkcje modlitwy ustalonej liturgicznej i prywatnej. Aspekt językoznawczy*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 97-113.
- Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, przeł. J. F. Bielecki, cz. 2, Kraków 1996.
- Marcel M., *Dziennik metafizyczny*, przeł. E. Wende, Warszawa 1987.
- Marcel M., *Tajemnica Bytu*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Markowski M. P., *Pomyśleć niemożliwe. Marion Derrida i filozofia daru*, „Znak” 2001 nr 1, 25-32.
- Mascall E. L., *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1988.
- Misztal W., *Dzieje Modlitwy – Dzieje Apostolskie. Modlitwa nie tylko pierwszego i drugiego pokolenia chrześcijan*, cz. 1, Kielce 2008.
- Mróz M., *Bliskość i nieskończoność. Kilka uwag na temat obecności Boga w świecie na kanwie „filozofii negatywnej” św. Tomasza z Akwinu odczytanej dzisiaj*, „Pedagogia Christiana” 2013 nr 2, s. 27-52.
- Nagy S., *Kościół jako Communio*, [w:] *Wspólnota*, red. Z. Kijas, Kraków 2005, s. 7-20.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca, Wstęp*, przeł. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002.
- Nédoncelle M., *Prośba i modlitwa. Notatki fenomenologiczne*, tł. M. Tarnowska, Kraków 1995.
- Niemczyk F., *Wdzięczność jako źródło obowiązków moralnych*, [w:] „Etyka” 2007 nr 40, s. 93-114.
- Pankiewicz R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Kraków 2009.
- Pascal B., *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Poznań-Warszawa 1968.
- Polkinghorne J. C., *Nauka i opatrność. Interakcja Boga ze światem*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- Przybyłowski J. Robek, E., *Teologia modlitwy. Kto się modli ten się zbawia*, Ząbki 2004.
- Rahner K., *Kiedy się modlisz*, tł. A. Morawska, Paryż 1967.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tł. A. Morawska, Kraków 1983.

- Ricoeur P., *Przemysleć Stworzenie*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 53-101.
- Ricoeur P., *Skarga jako modlitwa*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, 281-307.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zabawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.
- Schaeffler R., *Filozofia religii*, tł. E. Kowalska, Częstochowa 1989.
- Schaeffler R., *O języku modlitwy*, tł. G. Sowiński, Kraków 2007.
- Scheler M., *Problemy religii*, tł. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, Lwów 1938.
- Semenko P., *O modlitwie*, Kraków 2006.
- Sherwin B. L., *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Kraków 2003.
- Skarga B., *Ślad i obecność*, Warszawa 2002.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Sobota D. R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2, *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Bydgoszcz 2013.
- Sochoń J., *Bóg i język*, Warszawa 2000.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. J. Adamska, Kraków 1995.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Świeżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Swinburne R., *Spójność teizmu*, tł. i wstęp T. Szubka, Kraków 1995.
- Symotiuk S., *Troska czy litość*, [w:] *Troska o Innego. Szkice humanistyczne*, red. J. Sośnicka, J. Dobrołowicz, Kielce 2011, s.19-29
- Szczerbiński W., *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Lublin 2000.
- Szcześniak M., *Wdzięczność w świetle wybranych koncepcji psychologiczno-społecznych*, „Roczniki Psychologiczne” 2007 nr 1, s. 93-109.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1994.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
- Świeżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- Tarnowski K., *Co znaczy świadomość nieszczęśliwa? Pytanie o metafizykę w człowieku*, „Logos i etos” 2011 nr1, s. 139-154.
- Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, wstęp. J. Tischner, Kraków 2007.
- Tarnowski K., *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993.

- Tatarkiewicz W., *Tragedie i tragizm* [w:] *O tragedii i tragiczności. Arystoteles, David Hume, Max Scheler*, przeł. W. Tatarkiewicz, T. Tatarkiewiczowa, R. Ingarden, Kraków 1976.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernarda Clairvaux*, Poznań 2011.
- Tillich P., *Dynamika Wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987.
- Tillich P., *Osamotnienie i odosobnienie*, tł. K. Mech, „Znak” 1991 nr 4, s. 3-8.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
- Tischner J., *Jak żyć?*, Wrocław 2000.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Zarys filozofii człowieka*, Kraków 1991.
- Titus Flavius Clemens, „Kobierce” (VII 39, 6).
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, tł. i koment. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, kwestie 1-26.
- Urbański S., *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa, 1999.
- Welte B., *Filozofia religii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996.
- Welte B., *Modlitwa jako mowa*, przeł. G. Sowiński, „Znak” 1995 nr 12, s. 18-32
- Węclawski T., *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999.
- Węclawski T., *Logika modlitwy*, [w] tegoż, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 92-115
- Wieczorek K., *Racjonalność modlitwy*, [w:] *Filozofia Chrześcijańska. Osoba i racjonalność*, t. 6, Poznań 2009, 63-72.
- Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986.
- Woroniecki J., *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982.
- Załęcki P., *Wspólnota religijna jako grupa pierwotna*, Kraków 1997.
- Zawada M., *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999.
- Zawada M., *Ogrody rozmodlenia*, Kraków 2008.
- Zdunkiewicz-Jedynak D., *Funkcja sakralna w tekstach i języku. Perspektywa językoznawcy*, [w:] *Funkcje wypowiedzi religijnych*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2014, s. 21-32.
- Zdybicka Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
- Ziemiński I., *Widzący Boga. Filozoficzne aspekty doświadczeń mistycznych*, „Znak” 1994 nr 12, s. 24-40

Zwoliński A., *Spoleczna funkcja języka*, Kraków 2002.

Oświadczenie

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy licencjackiej/magisterskiej/doktorskiej.

Kraków, dnia

.....
czytelny podpis autora

Oświadczenie kierującego pracą

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu zawodowego.

Data

Podpis kierującego pracą

Oświadczenie autora pracy

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy (przedstawiona do obrony) jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną

Data

Własnoręczny podpis autora pracy