

COMMUNIO

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

KWARTALNIK

ROK XLIV

LIPIEC–WRZESIEŃ

NR 3(227)

TEŃSKNOTA

PALLOTTINUM – PWT WROCŁAW
2024

ZAŁOŻYCIELE
MIĘDZYNARODOWEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO „COMMUNIO”

FOUNDERS
INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW “COMMUNIO”

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

RADA NAUKOWA / ADVISORY BOARD

Kard. prof. dr hab. Gerhard Ludwig Müller (Ludwig-Maximilians-Universität München, Niemcy - Watykan), prof. dr Andrés Francisco Di Cío (Facultad de Teología de la UCA - Villa Devoto - Argentyna), prof. dr Jan-Heiner Tück (Universität Wien, Austria), prof. dr Ivica Raguž (Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Chorwacja), prof. dr David Vopřada (Univerzita Karlova, Czechy), ks. prof. dr Jean-Robert Armogathe (École Pratique Des Hautes Études, Francja), prof. dr Christophe Bourgeois (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Serges Landes (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Filip De Rycke (Sint-Janscentrum ,s-Hertogenbosch, Holandia), bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska/Przewodniczący), ks. dr hab. Sławomir Pawłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska), ks. dr Adam Sikora (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska/Cenzor), ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), prof. dr Peter Stilwell (University of Saint Joseph, Portugalia), ks. prof. dr Anton Štrukelj (Univerza v Ljubljani, Słowenia), prof. dr David L. Schindler (University of Notre Dame, USA), ks. prof. dr Attila Puskás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Węgry), ks. prof. dr Gianfanco Calabrese (Università di Genova, Włochy).

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD

ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak
(redaktor naczelny, pallotti@poczta.onet.pl)
ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC
(zastępca redaktora naczelnego, pawlow@kul.pl)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek
ks. dr hab. Cezary Smuniewski
(redaktorzy tematyczni)
dr Paweł Beyga
(sekretarz redakcji)
ks. mgr lic. Andrzej Piętka SAC
(redaktor polskiego wydania)

RECENZENCI / PUBLISHING REVIEWS

Bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), bp prof. dr hab. Ignacy Dec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Pontifical University of St. Bonaventure, Włochy), dr Rafiq Rishmawi (Bethlehem University, Palestyna), o. prof. dr Dobromir Jasztal OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC (Uniwersytet

Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. dr Sławomir Śledziwski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr Andrea Zanini (Włochy), prof. dr Imre von Gaal (University of St. Mary of the Lake, USA), o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski, Polska), o. prof. dr hab. Jarosław Kupeczak OP (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Polska), o. prof. dr Marian Arndt OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr hab. Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), ks. dr Janusz Aptacy (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), dr hab. Wojciech Szczerba (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), dr hab. Kalina Wojciechowska (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Polska), ks. dr hab. Dominik Ostrowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. prof. dr hab. Wojciech Hanc (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), o. prof. dr Wacław Chomik OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael)

Adres redakcji:

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, tel. +48 601429902, pallotti@poczta.onet.pl

Sekretarz redakcji:

dr Katarzyna Halkowicz

IMPRIMATUR

Poznań, 23 kwietnia 2025 roku

N. 1932/2025

bp Grzegorz Barcelek, Wikariusz Generalny
ks. prałat dr Ireneusz Dosz, Kanclerz Kurii

Adres wydawcy:

Wydawnictwo Pallottinum
ul. Przybyszewskiego 30, 60-959 Poznań
tel. 61 867 52 33, 862 07 20; fax 61 867 52 38
www.pallottinum.pl, pallottinum@pallottinum.pl
www.communio.pl
communio@pallottinum.pl

Wersja papierowa stanowi wersję pierwotną czasopisma
© Copyright by Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2016

Współwydawca:

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław,

Drukarnia Pallottinum, zam. 17/2025

ISSN 0208-7995

SPIS TREŚCI

Ursula SCHUMACHER, <i>Człowiek jako istota tęskniąca. Refleksje nad aktualnym systematyczno-teologicznym znaczeniem teologii klasycznej</i>	7
Markus ENDERS, „ <i>Tęsknota</i> ” w rozumieniu filozofii zachodniej	24
Matthias EDERER, <i>Między tęsknotą a gardłem. Næfæš w Biblii hebrajskiej jako „organ” odczuwanego braku</i> . .	42
Manfred GERWING, „ <i>Abym ja i Bóg byli jednym</i> ”. <i>Perspektywa tęsknoty u Mistrza Eckharta</i>	60
Albert RAFFELT, <i>Nasze serce jest niespokojne. Ukierunkowanie człowieka na Boga u Augustyna, Pascala i Blondela</i>	72
Xandro PACHTA-REYHOFEN, <i>Ucieczka do przodu. Transhumanizm i problem tęsknoty</i>	91
Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Muzyka sakralna jako przejaw tęsknoty za Bogiem</i>	105

TABLE OF CONTENTS

Ursula SCHUMACHER, <i>Being human means longing. Reflections on the current theological significance of a classical theologoumenon</i>	7
Markus ENDERS, „ <i>Longing</i> ” in the understanding of Western philosophy	24
Matthias EDERER, <i>Between longing and larynx. The næfæš of the Hebrew Bible as an «organ» of the perceived deficit</i>	42
Manfred GERWING, „ <i>That I and God may be one</i> ”. <i>Meister Eckhart's perspective on longing</i>	60
Albert RAFFELT, <i>Our heart is restless. The orientation of man towards God in Augustine, Pascal and Blondel</i> .	72
Xandro PACHTA-REYHOFEN, <i>Fleeing Forward. Transhumanism and the solution to the problem of longing</i> . .	91
Fr. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Sacred Music as an Expression of Longing for God</i>	105

**CZŁOWIEK JAKO ISTOTA TĘSKNIĄCA.
REFLEKSJE NAD AKTUALNYM
SYSTEMATYCZNO-TEOLOGICZNYM
ZNACZENIEM TEOLOGII KLASYCZNEJ**

**BEING HUMAN MEANS LONGING.
REFLECTIONS ON THE CURRENT
THEOLOGICAL SIGNIFICANCE
OF A CLASSICAL THEOLOGOUMENON**

Abstract

In the 20th century, the French Jesuit Henri de Lubac emphatically insisted that the idea of the gratuitousness of grace must not be bought at the price of regarding the human nature as indifferent to grace. Rather, he sees humans as beings who are never satisfied with the finite and can only reach their perfection in communion with God. Although this basic anthropological assumption was affirmed throughout the entire theological tradition, it is subject to specific challenges in modern and contemporary times. On the other hand, it also offers various theological advantages which, despite certain reservations, make an affirmation of the anthropological assumption in question appear meaningful and important even today.

Keywords: desire – Henri de Lubac – anthropology – theology of grace – nature.

Streszczenie

W XX wieku francuski jezuita Henri de Lubac stanowczo podkreślał, że idea darmości łaski nie może być osiągnięta kosztem uznania ludzkiej natury za obojętną wobec łaski. Raczej postrzega on ludzi jako istoty,

które nigdy nie są zadowolone z tego, co skończone, i które mogą osiągnąć swoją doskonałość tylko w komunii z Bogiem. Choć to podstawowe założenie antropologiczne było afirmowane przez całą tradycję teologiczną, to w czasach nowożytnych i współczesnych stawia przed nim konkretne wyzwania. Z drugiej strony, oferuje ono również różne teologiczne korzyści, które, mimo pewnych zastrzeżeń, sprawiają, że afirmacja tego założenia antropologicznego wydaje się dziś nadal sensowna i ważna

Słowa kluczowe: Pragnienie, Henri de Lubac, antropologia, teologia łaski, natura.

1. Człowiek – istota tęskniąca: Szkic antropologiczny

Jakie jest podstawowe przesłanie teologicznej antropologii, kiedy mówi się o człowieku jako «istocie tęskniącej» i nawiązuje do tego, co bogata tradycja antropologiczna rozumie przez termin *desiderium* – głęboko ludzkie pragnienie, dążenie lub właśnie tęsknotę, która kieruje się ku Bogu? Punkt wyjścia tego nurtu teologicznej antropologii opiera się na doświadczeniu obserwacji, że ludzie zazwyczaj do czegoś dążą. „Od pierwszego do ostatniego oddechu człowiek jest naznaczony pragnieniem. Pragnie tego i owego, często jednocześnie wielu rzeczy. Pragnie nieustannie, prawie bez przerwy. Pragnienie to podstawowa cecha człowieka, obowiązkowy element *conditio Humana*”, jak to formułuje Jörg Disse¹; lub jeszcze bardziej zwięźle: „To be human is to be dissatisfied”². To stwierdzenie może początkowo wydawać się trywialne i proste, jako wyraz potrzeby, która cechuje wszystkie istoty żywe i wynika z konieczności biologicznego przetrwania lub zachowania gatunku. Jednakże, obok dążenia do zaspokojenia bezpośrednio związanych z samoprzetrwaniem popędów, pojawia się po bliższym przyjrzeniu się także wiele wyraźnie „bardziej wyrafinowanych[...] form pragnienia samorealizacji, społecznego uznania lub doświadczenia religijnego”³, które również głęboko kształtują ludzką egzystencję. Otóż to, że człowiek zawsze

do czegoś tęskni, nie oznacza tylko, że podlega pewnym potrzebom, ani że jest jedynie świadomy tych potrzeb. Chodzi o coś więcej: „To be human is to be, in a certain sense, insatiable: to know that that even when all those specific needs are met we will still lack something, will still be incomplete, reaching forward towards something more than we now are”⁴. I do tej fenomenalnej doświadczanej i filozoficznie rozważanej rzeczywistości nawiązuje teraz specyficzne stwierdzenie przypisane teologicznej antropologii, zgodnie z którym człowiek jest istotą, której pragnienie lub tęsknota znajduje swoje spełnienie, zaspokojenie i ukojenie dopiero w nieskończoności – w formie osobowej: w relacji z Bogiem. Dodatkowo istnieje przekonanie, że to głębokie pragnienie Boga stanowi nieodłączną cechę człowieka, więc w odniesieniu do jego istnienia nie jest to opcjonalne, nie jest wyborem, ani nie może być całkowicie porzucone. „Istota duchowa właśnie przez swoją duchowość osiąga spokój jedynie w kontemplacji Boga”⁵, tak to przekonanie wyraża Michael Figura.

To założenie, zgodnie z którym nieustanne pragnienie człowieka może znaleźć swój spokój i spełnienie tylko w Bogu, należy do podstawowych przekonań chrześcijańskiej tradycji teologicznej antropologii – choć pytania teologiczne, które się do niego odnoszą, w szczególności kwestia relacji między naturą a łaską, stały się przedmiotem rozważań dopiero w kontekście nowożytnych układów dyskursywnych. Zwłaszcza w XX wieku toczyły się teologiczne debaty wokół problemu natury i łaski, których intensywność jest dzisiaj trudna do wyobrażenia. Jednak zarówno te debaty, jak i teologiczne poparcie dla antropologii tęsknoty za Bogiem, łączą się w sposób paradygmatyczny z nazwiskiem francuskiego jezuitę i współzałożyciela *Communio*, Henri de Lubaca (1896–1991). Dlatego warto w dalszej części dokładniej ukazać tę antropologię tęsknoty, posługując się niektórymi sformułowaniami samego de Lubaca, by ją sprecyzować i zilustrować – przy czym nie będziemy wchodzić w szczegóły teologicznych debat o łasce, koncepcji i uzasadnieniu założenia *desiderium naturale*

¹ Jörg Disse, *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*, Stuttgart 2016, s. 11.

² John Cottingham, *From desire to encounter. The human quest for the infinite*, w: *Religious Studies* 55(2019), s. 375–388, tutaj s. 377.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Michael Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac* (= Sammlung Horizonte, N.F. 13), Einsiedeln 1979, s. 277.

visionis beatificae, czyli wrodzonej w ludzkiej naturze tęsknoty za oglądaniem Boga. Chodzi tu raczej o zasadnicze założenia antropologicznego stwierdzenia, które de Lubac stanowczo bronił, a które zostaną dokładniej omówione w dalszym toku rozważań. W związku z tym, zamiast odnosić się do naukowego dyskursu, w którym najczęściej cytowaną i recenzowaną jest jego praca *Surnaturel*, warto skierować się ku bardziej duchowo zabarwionym tekstom francuskiego jezuitę – na przykład ku małej książce *De la connaissance de Dieu*, której pierwsze wydanie miało miejsce jeszcze pięć lat przed *Surnaturel*. Przedstawiona tam duchowa formuła wcześniej nakreślonego zagadnienia antropologicznego zasługuje na szersze przedstawienie, nie tylko dlatego, że de Lubac w *Surnaturel* – prawdopodobnie już w oczekiwaniu na intensywną krytykę swojej tezy – formułuje swoje wypowiedzi bardzo ostrożnie, a niekiedy całkowicie ustępuje miejsca autorom, których cytuje, ale także dlatego, że tutaj rozwija swoją tezę w bardzo osobistych słowach:

W człowieku tkwi rana, często tajemnicza, ale niezatarta oznaka jego wielkości. Kiedy wyłania się w świadomości, przyjmuje różne formy. Jako nieustannie powracający niepokój, jako wrodzone niezadowolenie [...]. Jako napęd dla myślenia, które pozwala mu kolejno przełamywać wszystkie kręgi, do których życie ludzkie skłonne jest się zamykać, i które ma rację wobec wszystkich systemów krytycznych, wobec wszystkich pozytywistycznych mądrości, które uważały się za słuszne w obliczu tego myślenia⁶.

Cytat z „La Ville” Paula Claudela, którego de Lubac również użył w tym kontekście, jeszcze lepiej ilustruje zamierzoną sytuację:

Nie jak tłusta krowa, która leży i żuje, / Ale jak czysta klacz, której usta płoną solą, którą otrzymuje z ręki swego pana, / Jak mógł ją zmusić i zamknąć, wielkie straszne stworzenie, które podnosi się i woła, w ciasnej zagrodzie swojej

⁶ Henri de Lubac, *Vom Erkennen Gottes*, Fryburg i. Br. 1949 (frz. oryginał: *De la connaissance de Dieu*, Paris 1941), s. 104 i następne.

osobistej woli, / Podczas gdy przez drzwi zapach traw płynie z poranną bryzą?⁷

To podstawowe pragnienie człowieka, ukazane w tak obrazowy sposób, należy postrzegać jako wrodzony, istotny wymiar ludzkiego istnienia, jak wyraźnie podkreśla de Lubac:

Zdecydowanie złym obserwatorem byłby ten, kto w tym zjawisku tęsknoty widziałby jedynie anomalię, zbędne zło, rodzaj nowotworu, który można by pewnego dnia wyrwać, zjawę, którą można by sprawić, by zniknęła, obcy głos, który można by uciszyć. Bardzo mało realistyczny byłby ten, kto wyobrażałby sobie, że pozbedziemy się jej dzięki rozwojowi nauki lub w końcu osiągniętej fizycznej czy społecznej zdrowotności. On właśnie nie dostrzegałby w człowieku tego, co jest najbardziej ludzkie, a jednocześnie sprawia, że „człowiek wykracza poza samego siebie”⁸.

Tego rodzaju uspienie, zaspokojenie i nasycenie ludzkiego dążenia byłoby według de Lubaca zatem rzeczywiście czymś zupełnie niepożądanym – nawet jeśli byłoby możliwe:

Cóż za nędzny ideał ziemskiej egzystencji, w której w przyszłości zabraknie walki, sprzeczności, cierpienia, ale także wigoru i poszukiwania absolutu! Cóż to za ideał tak doskonałej sytuacji w jej ograniczonej rzeczywistości, tak całkowicie dostosowanej do środowiska, urzeczywistniającej tak ściśle zrównanie tego, co obiektywne, z tym, co subiektywne, że nie pozostaje otwarta najmniejsza szczelina, przez którą można by jeszcze wejść w kontakt z tajemnicą bytu, [...] nic już, co mogłoby jeszcze pozwolić człowiekowi na konfrontację z samym sobą lub na podjęcie osobistej decyzji! Można by jeszcze mówić o humanizmie, o kulturze i o życiu ducha, ale w jakże nijakim sensie! Cóż to za obrzydliwość z chrześcijańskiego punktu widzenia! Ale z ludzkiego punktu widzenia, co za nędza!⁹

⁷ Tamże, s. 104

⁸ Tamże, s. 106

⁹ Tamże, s. 107

Ludzkie istnienie, które zostałoby pozbawione typowego dla człowieka dążenia, tej palącej i niezatartej tęsknoty za czymś więcej, jest według de Lubaca czymś, na co nie warto by liczyć – niezależnie od tego, jak bardzo niektóre współczesne manifesty transhumanistyczne mogą sugerować ten sposób myślenia. Takie istnienie ludzkie byłoby, według de Lubaca, żalosne i ostatecznie nie byłoby już nawet prawdziwym człowieczeństwem. Jednak francuski jezuita i tak uważa taką możliwość za fikcję. Żaden postęp ludzkości, jak pisze, nigdy nie zaspokoi tego głodu, „nigdy sukces nie będzie taki, by ta wzniosła rana się zagoiła”¹⁰.

Antropologiczna troska, która ma znaczenie dla Henri de Lubaca i która ostatecznie stanowi również siłę napędową trudniejszych dyskusji na temat problemu natura-łaska prowadzonych w „Surnaturel”, ma zatem na celu zrozumienie człowieka jako stworzenia, które jest nieuchronnie i zgodnie ze swoją naturą zorientowane na Boga i nic innego: „Pragnienie ujrzenia Boga jest dla człowieka niezbędne. Jest ono nie tylko faktycznie związane z duchową naturą człowieka, ale jest z nią identyczne”¹¹.

2. Zapytania i ich klasyfikacja

Czy rzeczywiście tak jest – i czy jest to antropologicznie uzasadnione, aby rozumieć człowieka w ten sposób jako istotę pełną tęsknoty? W związku z tym, zarówno w kontekście szczegółów debaty o naturze i łasce, którą zapoczątkował de Lubac, jak i z perspektywy samego założenia antropologicznego, były i nadal są podnoszone różne pytania. Część z nich dotyczy dyskursu akademickiego, część pojawia się raczej na jego marginesach, część ma charakter wewnętrzno-teologiczny, a część pochodzi raczej z zewnętrznej perspektywy. Kilka istotnych z tych zapytań zostanie teraz krótko nakreślonych, przedyskutowanych i stanowić będzie punkt wyjścia do dalszych wyjaśnień.

¹⁰ Tamże, s. 108

¹¹ Figura, *Anruf* (zob. przypis. 5), s. 272.

(1) Pierwsza krytyka skierowana przeciwko antropologii tęsknoty za Bogiem opiera się na założeniu, że człowiek nie może samodzielnie osiągnąć swojego spełnienia i doskonałości, co uważa się za radykalne pozbawienie podmiotowości, poniżenie i ostatecznie alienację człowieka. Szczególnie ten zarzut łączy się z myśleniem Friedricha Nietzschego, który uważa, że tęsknota człowieka – którą Nietzsche zresztą ocenia bardzo pozytywnie! – nie powinna kierować się ku Bogu, lecz ku immanentnym możliwościom ludzkiego rozwoju, by odkryć pełną wielkość tego, co oznacza być człowiekiem: „Kiedyś mówiono Bóg, patrząc na dalekie morza; teraz jednak nauczyłem was mówić: Übermensch”¹². Josef Pieper sprzeciwił się stanowczo pogładowi, że rozumienie człowieka jako istoty, która znajduje spełnienie tylko w Bogu, oznacza pomniejszanie człowieka: „*«Tytaniczna» pycha, która nie chce niczego przyjąć, w rzeczywistości nie domaga się zbyt wiele, lecz zbyt mało. Zbyt pochopnie się zadowala, zostaje w tyle za prawdziwą wielkością człowieka*”¹³. To właśnie otwartość ludzkiej egzystencji na nieskończoność stanowi o wielkości człowieka.

(2) Najczęściej formułowaną krytyką wobec Henri de Lubaca jest krytyka teologiczna dotycząca łaski. Poza subtelnościami debaty o naturze i łasce oraz pytaniem, w odniesieniu do jakiego pojęcia natury ludzkiej ta wyłączna orientacja ku Bogu jest rzeczywiście wyrażana lub może być wyrażana, tę kwestię można również sformułować w taki sposób, czy nie ma ryzyka, że rozumienie człowieka jako istoty pełnej tęsknoty zatęskniłoby rozdzielić, który dzieli obecną naturę człowieka od jego doskonałości. Jednakże w obliczu trafności tego zarzutu przemawia fakt, że według de Lubaca pragnienie człowieka wcale nie zawiera w sobie prostej i płynnej realizacji, ani nie wyłania się z niego samoistnie. Można wręcz stwierdzić, że dla francuskiego jezuitę „każde *«spotkanie z Bogiem» [...] prowadzi przez doświadczenie «umierania»*”¹⁴ i w ten sposób nosi znamiona teologii krzyża. Jest to

¹² Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra II*, Kritische Studienausgabe 4, s. 109.

¹³ Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, München² 1957, s. 32 i następne.

¹⁴ Margit Eckholt, *«Desiderium naturale in visionem Dei»*. Ein notwendiges Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes, w: Lothar Bily, Karl Bopp, Norbert Wolff (red.), *Ein Gott für die Menschen. FS Otto Wahl* (= Benediktbeurer Studien 9), München 2002, s. 204–220, tutaj s. 214.

kulminacja tego, co de Lubac nazwał „paradoksem człowieka”: Chodzi tu o dążenie, które z konieczności nie tylko wykracza poza wszystko, co stanowi o człowieku i jest mu dostępne, ale którego spełnienie w pewnym sensie obejmuje również przełamanie ludzkiego „bycia”.

(3) Również pytania o logikę sensu zostały postawione wobec antropologii skoncentrowanej na tęsknocie za Bogiem. W rzeczywistości pytanie: „Czy pragnienie dowodzi istnienia źródła?”¹⁵ nie może zostać pochopnie afirmowane; nienasycenie ludzkiego pragnienia nie implikuje wcale w sposób konieczny lub dowodowy, że istnieje cel – Bóg – w którym to pragnienie mogłoby kiedyś znaleźć swoje zaspokojenie. Roszczenia epistemiczne muszą w tym przypadku pozostać zdecydowanie skromniejsze. Niemniej jednak, jako punkt wyjścia do chrześcijańskiego zrozumienia świata i człowieka, fenomenologiczne ujęcie nienasycenia ludzkiego pragnienia może rzeczywiście pełnić rolę argumentacyjną.

(4) Znacznie bardziej fundamentalne pytanie można również poddać w wątpliwość, czy ludzka tęsknota w ogóle charakteryzuje się tym nienasyceniem, a więc czy fenomenologiczna podstawa refleksyjnej tutaj antropologii rzeczywiście istnieje. Odwołanie się do faktu, że kwestia Boga dla znacznej części przynajmniej ludności Europy Środkowej obecnie nie odgrywa już żadnej roli, nie stanowi oczywiście empirycznego obalenia, ponieważ opisana antropologia tęsknoty wcale nie wymaga przyjęcia, że Bóg jako cel ludzkiego pragnienia jest wyraźnie obecny w świadomości każdego pojedynczego człowieka. W tym miejscu należałoby precyzyjniej rozróżnić – używając terminologii Rahnera – między transcendentnym i kategoriałnym poziomem tęsknoty za Bogiem lub, by wyrazić to za pomocą specyficznej terminologii poświęconej refleksji nad *desiderium*, rozróżnić między „pragnieniem kochanka” a „pragnieniem poszukiwacza”, czyli: rozróżnienie pomiędzy mistyczną tęsknotą za jednością z Bogiem, która wyrasta z miłości do Boga, a ogólnym ludzkim pragnieniem

szczęścia i spełnienia¹⁶. Uniwersalne jest w tym przypadku raczej drugie z tych pragnień. Jego religijna interpretacja z pewnością nie jest konieczna – choć jest możliwa, i warto zauważyć, że potrafi ona płynnie wpasować się w obserwacje i refleksje filozofii psychologicznej. W tym kontekście można odwołać się do refleksji Maurice’a Blondela¹⁷, jak również do analizy Jörga Dissego, przedstawionej w 2016 roku, która została dokonana w sposób filozoficzno-opisowy, lecz uznana za punkt wyjścia do wyrażenia istotnej religijności człowieka w kontekście jego pragnień¹⁸.

Krytykę tę można również sformułować w inny sposób, wskazując, że istnieją ludzie, którzy wyraźnie są zadowoleni ze swojej sytuacji życiowej. Czy więc pragnienie człowieka nie jest jednak nienasycone? Trudno jest odpowiedzieć na ten kontrargument na poziomie ogólnym, ponieważ opiera się on na indywidualnej samoocenie. Zasadniczo jednak należy zauważyć, że istnieje koncepcyjna różnica między zadowoleniem a brakiem tęsknoty czy pragnienia. Mówiąc inaczej: nawet człowiek, który ocenia siebie jako zadowolonego, nie osiągnął całkowitego zneutralizowania swojego pragnienia; nadal może doświadczać chwil niepokoju, pustki czy tęsknoty, co w rzeczywistości nie stanowi kontrargu-

¹⁶ Por. Klaas Bom, *Directed by desire. An exploration based on the structures of the desire for God*, w: *Scottish Journal of Theology* 62 (2009) 135–148, str. 138 i następne.

¹⁷ Por. w tym numerze artykuł Alberta Raffelta.

¹⁸ Por. Disse, *Desiderium* (zob. przyp. 1); Jörg Disse, *Religion und das Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit*, w: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52 (2010) 247–267. Disse wskazuje przy tym, że człowiek ma potrzeby i dąży do ich zaspokojenia, przy czym mierzy, porównuje, idealizuje i ostatecznie – niekoniecznie świadomie – zmierza ku absolutnej, obejmującej całą rzeczywistość doskonałości. To jednak czyni człowieka *homo religiosus*, ponieważ: „Absolutna doskonałość nie jest sensownie do pomyślenia ani jako rezultat samo-przemiany naszego świata życia, wynikającej z niego samego, ani jako rezultat transformującego wpływu człowieka na ten świat” (Disse, *Religion*, str. 262), jest ona raczej do pomyślenia jako transempiryczne dane, a jako taka przedmiotem czci w kontekście systemów religijnych: „człowiek jest zatem *homo religiosus*, ponieważ na skutek tego pragnienia koniecznie wyobraża sobie doskonałość obejmującą całą rzeczywistość, którą sensownie można powiązać jedynie z niewidzialną, wyższą rzeczywistością, i na takich wyobrażeniach kieruje swoje życie lub szuka w nich orientacji życiowej” (Disse, *Religion*, str. 267).

¹⁵ Veronika Hoffmann, *Beweist der Durst die Quelle? Zum Umgang mit einigen religionskritischen und religionsaffirmativen (Alltags-)Argumenten*, w: *Theologie der Gegenwart* 53 (2010) 228–235.

mentu wobec antropologicznego założenia, że człowiek w świecie doczesnym nie znajdzie ostatecznego spełnienia.

(5) Ostatni kontrargument, który można wysunąć wobec refleksyjnej antropologii, odnosi się do tendencji do zawłaszczania, do postawy pewności siebie, która stara się uświadamiać innych – a zwłaszcza tych, którzy nie umiejscawiają siebie w ramach teistycznej wiary – czym tak naprawdę są (choć sami tego nie widzą lub nie chcą dostrzec). Naturalnie, można poczuć skłonność do przyznania temu argumentowi pewnego stopnia sympatii. Jednak pojawia się pytanie, na ile ten argument naprawdę ma siłę przekonującą. Ponieważ przyjęcie stanowiska światopoglądowego związanego z roszczeniami do prawdy w sensie propozycjonalnym wiąże się z koniecznością afirmacji przekonań, które, jak można sądzić, nie są powszechnie uznawane za akceptowane, a mimo to nie ograniczają się tylko do tych osób, które podzielają ich treść. W przypadku ateistycznej postawy, na przykład, dzieje się to najpóźniej wtedy, gdy wszystkim ludziom, w tym wierzącym teistycznie, zaprzecza się, że zostali stworzeni przez Boga Stwórcę. Intuicyjne uzasadnienie tego piątego i ostatniego punktu krytyki leży zatem mniej w samej kwestii argumentacyjnej, niż w pytaniu, jak radzić sobie z przedmiotowymi przekonaniami: Z całą pewnością nie można z afirmacji refleksyjnej tutaj antropologicznej tezy wyciągać postawy „wiedzy lepszej” ani wyniosłej poprawy tych, którzy jej nie podzielają – co z drugiej strony nie oznacza, że odpowiednia antropologia traci swoje prawo do argumentacji w zakresie wewnętrznej chrześcijańskiej pewności siebie, ani że byłoby bezprawne oferowanie jej jako odpowiedzi na pytanie, dlaczego i po co istnieje fenomenalnie namacalna, nienasycona ludzka tęsknota.

Po przeglądzie i omówieniu tych pytań oraz punktów krytycznych można stwierdzić, że nie znaleziono przekonującego argumentu przeciwko antropologii, która rozważa człowieka jako istotę pragnącą. Co zatem teologicznie przemawia za współczesną relewancją tej antropologii?

3. Współczesna relewancja teologiczna

Antropologia *desiderium* odnosi się do refleksji nad doświadczeniem ludzkiego pragnienia, które jest możliwe do zrozumienia za pomocą metod fenomenologicznych oraz filozofii psychologicznej. Taki sposób podejścia stwarza perspektywę do skutecznego przekazywania chrześcijańskich przekonań w sposób zrozumiały i dostępny współczesnemu odbiorcy. Po pierwsze, ta antropologiczna teza może przyczynić się do wyjaśnienia niektórych zjawisk ludzkiego istnienia, takich jak idealizowanie i wynoszenie miłości¹⁹ lub piękna²⁰, które stają się immanentnymi substytutami transcendentnego celu pragnienia, choć zawsze pozostają niewystarczające, „to sate a longing that cannot be satisfied”²¹. Może także wyjaśniać oczekiwania związane z postawą *Carpe diem* – czyli chęcią napelnienia ziemskiego życia sensu w obliczu braku nadziei na życie pozagrobowe, jak zauważa Elmar Salmann: „Czy nie jesteśmy właśnie dlatego tacy depresyjni, histeryczni, frenetyczni i pozbawieni stabilności, ponieważ nasza ograniczona egzystencja pochłonęła roszczenie do szczęścia w życiu, które kiedyś wydawało się obiecać i możliwe do spełnienia tylko po śmierci?”²²

Odzwierciedlone tu antropologiczne stwierdzenie otwiera jednak nie tylko podejścia godne rozważenia dla współczesności czy autorefleksji, ale także dla zamiaru aktualizującego sformułowania podstawowych założeń chrześcijańskich – które można tu jedynie bardzo skrótowo zarysować: jest ono w stanie funkcjonować jako możliwe tłumaczenie idei obrazu Boga, a także przyczynić się do uzasadnienia afirmacji absolutnej godności każdej istoty ludzkiej, która jest wzniosła i musi być bronią przed wszelkimi próbami relatywizacji²³. Ona stwarza możliwość sformułowania podstawowych twierdzeń związanych z trudnym do uchwycenia pojęciem

¹⁹ Por. Cottingham, *Desire* (zob. przyp. 2), s. 380–382.

²⁰ Por. Ursula Schumacher, «Wer die Schönheit angeschaut mit Augen...». Phänomene von Schönheitserfahrung in systematisch-theologischer Deutung, w: *Theologie der Gegenwart* 64 (2021) 96–109, szczególnie s. 108.

²¹ Cottingham, *Desire* (przyp. 2), s. 382.

²² Elmar Salmann, *Die Dialektik eingelöster Ideale*, w: ders.: *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Warendorf 2004, s. 56.

²³ Por. Eckholt, *Desiderium* (zob. przyp. 14), s. 218.

„Łaski”, mianowicie, że to, co przynosi człowiekowi zbawienie, może być zawsze tylko darem²⁴, który należy przyjąć, oraz że Bóg jest tym, który zawsze przekracza ludzkie możliwości, którego miłość i pomoc wykraczają poza nasze ludzkie zdolności: „Dokładnie tym celem scholastycznego podejścia ontologicznego jest analiza relacji między Bogiem a ludźmi na najbardziej fundamentalnym poziomie. Tylko na tym poziomie można adekwatnie wyrazić dystans między Bogiem a nami”²⁵. Konceptualizacja człowieka jako istoty pragnącej otwiera zrozumienie relacji Bóg-człowiek, które z jednej strony nie traktuje tej relacji jako kontyngentnej czy przypadkowej i w związku z tym zasadniczo nieistotnej dla człowieka, ale z drugiej strony nie implikuje też ograniczenia wolności Boga lub – szczególnie – człowieka w kontekście tej wzajemności. Pozwala to na interpretację oczekiwanej eschatologicznie relacji z Bogiem jako uniwersalnej perspektywy nadziei. I wreszcie otwiera to również przestrzeń refleksji duchowej; dla tego ostatniego warto podać choćby jeden przykład: Z duchowego punktu widzenia interesującą wydaje się interpretacja odczuć tęsknoty jako głęboko zakorzenionego w człowieku, trwałego odniesienia do Boga – także i szczególnie w trybie niepełnienia. Mówiąc inaczej: To właśnie doświadczenie niepokoju, bezsilności lub przygnębienia, ostatecznej dezintegracji ludzkiej egzystencji może być interpretowane jako uświadomienie sobie zależności od Boga i jako doświadczalna zewnętrzna strona faktu, że ludzkie istnienie nie jest niczym innym, jak jedną, głęboką tęsknotą za Bogiem.

4. Człowiek jako istota tęskniąca: Znaczenie teologiczne

W świetle tych rozważań zapewne staje się zrozumiałe, że Medard Kehl mógł stwierdzić, iż antropologia tęsknoty „doświadczyła ponownej, zaskakującej renesansu i odegrała ważną rolę w odnowie całej teologii katolickiej w kontekście II Soboru

Watykańskiego”²⁶. Na pierwszy rzut oka mniej zrozumiałe jest stwierdzenie, że w XXI wieku (przynajmniej w krajach niemieckojęzycznych²⁷) wydaje się istnieć pewna rezerwa wobec tego antropologicznego podstawowego założenia. Medard Kehl zauważa już w 1997 roku trudności związane z nawiązaniem do tej antropologicznej koncepcji – na przykład odejście od założenia niektórych jej filozoficznych przesłanek, jak przekonanie o istnieniu ostatecznej jedności w dążeniu człowieka czy bogata oferta technik zaspokajania tęsknoty o charakterze immanentnym, niezależnie od tego, czy są one ezoteryczne, czy naukowe²⁸, lub – jak można by dodać – po prostu zestawienie różnych rozprożeń, przyjemności i rozrywek. Josef Pieper przytacza w swojej refleksji nad desiderium i dążeniem człowieka do szczęścia francuskiego pisarza André Gide’a (1869–1951), który w jednym ze swoich wpisów do dziennika z 1948 roku zanotował: „Straszne jest to, że nigdy nie można się wystarczająco upić”²⁹. Ostatecznie słowa te pozostają prawdziwe. Jednak techniki tłumienia pragnienia stają się coraz bardziej wyrafinowane i skuteczne.

Istnieją jednak prawdopodobnie również specyficzne powody teologiczne, które są tutaj decydujące. Pierwszym oczywistym założeniem jest to, że rozwój historii teologii może odegrać tutaj pewną rolę: w dziedzinie dogmatyki katolickiej pogląd na człowieka jako istotę tęsknoty był traktowany w ścisłym związku z klasycznymi kwestiami dyskusji natura-łaska wywodzącymi się

²⁶ Medard Kehl, «Sehnsucht» – eine Spur zu Gott?, w: *Geist und Leben* 70(1997), s. 404–414, tutaj s. 406.

²⁷ W teologii anglojęzycznej i francuskojęzycznej antropologia desiderium jest natomiast intensywniej analizowana, por. na przykład: Jean-Baptiste Lecuit, *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence* (= Cogitatio fidei 303), Paris 2017; Jean François Gosselin, *Le rêve d'un théologien: Pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'oeuvre d'Adolphe Gesché*, Paris 2016; Emmanuel Durand, *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, Paris 2016. Por. także intensywną debatę na temat problemu natura-łaska, w szczególności w nawiązaniu do Tomasza z Akwinu i Henri de Lubaca; przykładowo: John Milbank, *The suspended middle. Henri de Lubac and the debate concerning the supernatural*, Grand Rapids 2005; Steven A. Long, *Natura Pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Nsw York 2010.

²⁸ Por. Kehl, *Sehnsucht* (zob. przyp. 26), s. 407–410.

²⁹ Por. Pieper, *Glück* (przyp. 13), s. 6

²⁴ Por. Gerhard Gäde, «Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum!» Anzelmiańskie rozważania na temat współczesnej nauki o łasce, w: *Wissenschaft und Weisheit* 54(1991), s. 3–26, tutaj s. 4.

²⁵ Bom, *Desire* (zob. przyp. 16), s. 142.

z tradycji scholastycznej; jednak te dyskusje natura-łaska znalazły się pod rosnącą krytyką w ciągu XX wieku. Do tego stopnia, że klasyczne stwierdzenia dotyczące relacji między naturą a łaską przestały być uważane za zgodne z duchem czasu, a przynajmniej stopniowo porzucano stosowane kategorie pojęciowe, reflektowana antropologia tutaj częściowo straciła teologiczny kontekst. To, że z tego wynikała pewna teologiczno-historyczna hipoteza, która wpływa na refleksję nad ludzkim *desiderium*, trudno całkowicie pominąć. Jednakże przeciwko założeniu prostego monokausalnego związku przemawia dość wyraźny fakt: to właśnie teologiczna antropologia jest dziedziną, w której rozważanie człowieka jako istoty tęskniącej staje się mniej widoczne – za to teologia łaski po soborze, w przeważającej mierze, utrzymuje myśl o nieugaszonym pragnieniu człowieka do wspólnoty z Bogiem³⁰.

To odkrycie kieruje jednak poszukiwanie śladów czynników hamujących recepcję lub odpowiadających im obaw związanych z założeniem niezaspokojonego ludzkiego *desiderium* w świecie na czynniki, które wysuwają się na pierwszy plan szczególnie w antropologii teologicznej, a w mniejszym stopniu w traktacie o łasce. W tym kontekście można pomyśleć o dominującej tendencji do podkreślania ludzkiej autonomii, która postrzega realizację wolności człowieka jako formalnie absolutną i w konsekwencji właśnie nieukierunkowaną wewnątrznie ku Bogu. W ramach tej antropologicznej przesłanki założenie, że ludzka tęsknota nie znajdzie spełnienia w niczym innym, jak tylko w społeczności z Bogiem, może być ocenione jako wyraz heteronomii i formowania wolnej ludzkiej samorealizacji, chociaż taka ocena nie musi być wcale nieunikniona. Ponadto, w teologicznej antropologii, w której silniej niż w teologii łaski obecna jest orientacja na interdyscyplinarny, humanistyczny dyskurs, specyficznie teologiczne stwierdzenia czasami mają tendencję do schodzenia na dalszy plan. Z metodycznego punktu widzenia może to być nawet uzasadnione. Z debaty wokół „Surnaturel” Henri de Lubaca teologia powinna jednak wyciągnąć jedno: Problematiczne byłoby, gdyby

³⁰ Por. Ursula Lievenbrück, *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 1), Münster 2014, s. 962.

pewien ekstreminizm łaski – choć zapewne pod zupełnie innymi znakami – odżyłby na nowo, gdy w rozważaniach nad otwartą interdyscyplinarnie teologiczną antropologią umknęłoby nadprzyrodzone ukierunkowanie człowieka, podczas gdy perspektywa teologii łaski formułowałaby nadprzyrodzoną orientację człowieka, kontynuując tradycję *desiderium*, ale już bez wystarczającego odniesienia do wypowiedzi teologicznej antropologii.

Podsumowując te rozważania, należy jednak stwierdzić, że nie byłoby teologicznie uzasadnionym rozwiązaniem po prostu porzucenie kluczowych myśli antropologii człowieka jako istoty spragnionej, biorąc pod uwagę istniejące zastrzeżenia i trudności w odbiorze. Tak, być może właśnie w czasie, gdy posthumanistyczne i krytyczne podejścia wobec antropocentryzmu zyskują na wiarygodności, a pewna rezygnacja antropologiczna staje się wyraźnie odczuwalna, zadaniem chrześcijańskiej antropologii jest bardziej niż kiedykolwiek formułowanie pytań wobec nadmiernej redukcji myślenia o człowieku – bo „kto, jeśli nie my chrześcijanie, powinien trwać przy wielkości, „szlachetności” człowieka, która wyraża się w jego tęsknocie za Bogiem”³¹. Takie słowa w obecnym kontekście odbioru, który z uzasadnionych powodów bardzo wrażliwie reaguje na ciemne strony ludzkiej pychy, łatwo wywołują odruchy obronne, postrzegane przez pryzmat specyzmu i antropocentryzmu. Jednak postawa, do której się tu dąży, wcale nie musi powracać do słusznie krytykowanej hybrydy antropologii, która gloryfikuje człowieka jako „koronę stworzenia”, lecz może wręcz w pełni integrować uzasadnione zastrzeżenia dotyczące krytyki antropocentryzmu. Byłoby to z pewnością wartościowe zadanie teologiczne, aby dalej zastanawiać się nad tym, w jaki sposób antropologia tęsknoty może być rozwijana w sposób, który wyraźnie oddziela się od antropologicznego samouwielbienia i pozostaje koncepcyjnie wolna. Punktem wyjścia do tego mogłoby być odniesienie do Rz 8,19–22, gdzie nie człowiekowi, lecz całemu stworzeniu przypisywana jest postawa tęsknoty. Jak można obecnie wyraźniej dostrzec, wiele zachowań i zdolności początkowo uważanych za specyficznie ludzkie – takie jak abstrakcyjne myślenie, gramatyka, tradycja, samoświadomość i inne – występuje w prymitywnej lub stopniowo rozwija-

³¹ Eckholt, *Desiderium* (zob. przyp. 14), s. 208.

jącej się formie również u zwierząt. Można by zatem przyjąć, że w stworzeniu pozaludzkim istnieje pewna forma pragnienia, która w człowieku ewoluuje do wyraźnej świadomości i która teologicznie mogłaby być rozważana w sensie myśli o *exitus-reditus*, czyli jako wyraz orientacji całego stworzenia na Stwórcę jako Ostatecznego Dopełniacza. Taki tok myślenia można by dobrze połączyć z pneumatologicznymi wypowiedziami teologii stworzenia oraz z chrystologicznym podejściem *deep incarnation*. Również w tym kierunku myślenia idea tęsknoty za Bogiem, w kontekście współczesnych dyskursów, mogłaby posiadać potencjał inspiracyjny i możliwość nawiązania do innych rozważań.

Nota o Autorze: Ursula Schumacher z domu Lievenbrück, urodzona w 1979 roku. Studiowała teologię katolicką, filologię iberyjską oraz pedagogikę na Uniwersytecie w Bochum i w hiszpańskim San Cristóbal de La Laguna. Studia doktoranckie z teologii katolickiej odbywała na uniwersytetach w Bochum i Augsburgu. W roku 2013 obroniła w Augsburgu rozprawę doktorską pt.: „Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert“. W latach 2016–2018 wykładała teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim. W latach 2018–2022 była profesorem teologii katolickiej i edukacji religijnej (specjalizacja: dogmatyka i jej dydaktyka) na Uniwersytecie Pedagogicznym w Karlsruhe. Od 2022 roku profesorem dogmatyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lucernie.

Bibliografia

- Bom K., *Directed by desire. An exploration based on the structures of the desire for God*, w: *Scottish Journal of Theology* 62(2009), s. 135–148.
- Cottingham J., *From desire to encounter. The human quest for the infinite*, w: *Religious Studies* 55 (2019) 375–388.
- Disse J., *Desiderium. Eine Philosophie des Verlangens*, Stuttgart 2016.
- Disse J., *Religion und das Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit*, w: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 52(2010), s. 247–267.

- Durand E., *L'être humain, divin appel. Anthropologie et création*, Paris 2016.
- Eckholt M., «*Desiderium naturale in visionem Dei*». *Ein notwendendes Theologoumenon in Zeiten des fernen Gottes*, w: Lothar Bily, Karl Bopp, Norbert Wolff (red.), *Ein Gott für die Menschen*, München 2002, s. 204–220.
- Figura M., *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln 1979.
- Gäde G., «*Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum!*» Anselmianische Überlegungen zur gegenwärtigen Gnadenlehre, w: *Wissensschaft und Weisheit* 54(1991), s. 3–26.
- Gosselin J. F., *Le rêve d'un théologien: Pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'oeuvre d'Adolphe Gesché*, Paris 2016.
- Hoffmann V., *Beweist der Durst die Quelle? Zum Umgang mit einigen religionskritischen und religionsaffirmativen (Alltags-)Argumenten*, w: *Theologie der Gegenwart* 53 (2010), s. 228–235.
- Kehl M., «*Sehnsucht*» – eine Spur zu Gott?, w: *Geist und Leben* 70(1997), s. 404–414.
- Lecuit J.B., *Le désir de Dieu pour l'homme. Une réponse au problème de l'indifférence*, Paris 2017.
- Lievenbrück U., *Zwischen donum supernaturale und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 1), Münster 2014.
- Long S. A., *Natura Pura. On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, New York 2010.
- Lubac H. de, *Vom Erkennen Gottes*, Fryburg i. Br. 1949.
- Milbank J., *The suspended middle. Henri de Lubac and the debate concerning the supernatural*, Grand Rapids 2005.
- Nietzsche F., *Also sprach Zarathustra II*, Kritische Studienausgabe 4.
- Pieper J., *Glück und Kontemplation*, München² 1957.
- Salmann E., *Die Dialektik eingelöster Ideale*, w: *Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute*, Warendorf 2004, s. 56.
- Schumacher U., «*Wer die Schönheit angeschaut mit Augen...*». *Phänomene von Schönheitserfahrung in systematisch-theologischer Deutung*, w: *Theologie der Gegenwart* 64(2021), s. 96–109.

MARKUS ENDERS

University of Freiburg, Germany
 e-mail: markus.enders@uni-heidelberg.de
 ORCID ID: 0000-0003-0415-1992

DOI: 10.48224/COM-227-2024-24

Communio 44(2024)3, s. 24-41

„TĘSKNOTA” W ROZUMIENIU FILOZOFII ZACHODNIEJ

„LONGING” IN THE UNDERSTANDING OF WESTERN PHILOSOPHY

Abstract

After an introduction to the philosophical understanding of human desire as a basic mood that represents a sorrowful longing for something subjectively incomparably significant and at the same time painfully missing, the understanding of desire in selected epochs of Western philosophical history is presented in five chapters: In the first chapter in the mythical and philosophical (namely in Plato, Plotinus and Proclus) thought of antiquity; in the second chapter in selected Greek Church Fathers (Origen and Gregory of Nyssa); in the third chapter in the philosophy of the Latin Middle Ages; in the fourth chapter in the philosophy of the early modern period (Cusanus and Jakob Böhme); in the fifth chapter in German Idealism (Fichte and Schelling) and in the philosophy of Romanticism (Friedrich Schlegel and Novalis). Finally, a brief résumé summarises the philosophical understanding of the basic human desire in most of the authors discussed.

Keywords: Desire – longing – pothos – eros – epithymia – epektasis – desiderium naturale – love – the infiniti.

Streszczenie

Po wprowadzeniu do filozoficznego rozumienia ludzkiego pragnienia jako podstawowego nastroju, który wyraża smutną tęsknotę za czymś subiektywnie nieporównywalnie ważnym, a jednocześnie boleśnie brakuja-

cym, przedstawiono rozumienie pragnienia w wybranych epokach zachodniej historii filozofii w pięciu rozdziałach: W pierwszym rozdziale w myśleniu mitologicznym i filozoficznym (mianowicie w Platońskim, Plotynowskim i Proklosowym) starożytności; w drugim rozdziale u wybranych greckich Ojców Kościoła (Orygenes i Grzegorz z Nyssy); w trzecim rozdziale w filozofii łacińskiego średniowiecza; w czwartym rozdziale w filozofii wczesnej nowożytności (Kuzan i Jakob Böhme); w piątym rozdziale w niemieckim idealizmie (Fichte i Schelling) oraz w filozofii romantyzmu (Friedrich Schlegel i Novalis). Na końcu krótka konkluzja podsumowuje filozoficzne rozumienie podstawowego ludzkiego pragnienia u większości omawianych autorów.

Słowa kluczowe: Pragnienie, tęsknota, pothos, eros, epithymia, epektasis, desiderium naturale, miłość, nieskończoność.

Ten, kto tęsknotę zna,
 Mój ból zrozumie,
 Ten, kto tęsknotę zna,
 Mój ból zrozumie

Samotne serce cieszyć się nie umie
 Splatają palce nić, spoglądam w niebo.
 Ten, kto mnie kocha, zna,
 Jest tak daleko...

I przędę nić,
 Choć wszystko we mnie płonie...
 I przędę nić,
 Choć wszystko we mnie płonie¹...

Te słynne wersy z tzw. Pieśni Mignon, pióra księcia poetów Johanna Wolfganga von Goethego w jego powieści *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, nadają się również do wprowadzenia w filozoficzne rozumienie tęsknoty jako jednej z podstawowych ludzkich postaw². Pokazują one bowiem, że tęsknota jest pasją głębo-

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Dzieła Goethego w dziesięciu tomach, V), Zürich 1962, 258.

² Do tego określenia tęsknoty jako podstawowego nastroju człowieka, który jest o wiele więcej niż tylko uczuciem czy afektem, por. Gerhard M. Martin, *Sehnsucht leben. Erfahrungen und Konzepte*, Stuttgart 2022, s. 16-17.

ko zakorzenioną w ludzkim sercu, stanowiącą bolesne pragnienie czegoś subiektywnie nieporównywalnie ważnego i jednocześnie boleśnie brakującego. W rozumieniu filozofii zachodniej tęsknota jako ludzka postawa stanowi najbardziej wewnętrzne i intensywne, najbardziej egzystencjalnie znaczące i w tym sensie najgłębsze pragnienie ludzkiej istoty. Człowiek pragnie w sensie egzystencjalnej potrzeby jedynie tego, czego nie ma, lub czego już nie ma, lub przynajmniej jeszcze nie ma, a pragnie tego tym bardziej, im bardziej subiektywnie tego potrzebuje. Dlatego ludzka tęsknota zawsze wiąże się także z głębokim bólem ludzkiej duszy. Najbardziej bolesne jednak jest to pragnienie tęsknoty, gdy pozostaje ono ostatecznie niemożliwe do spełnienia w tym ziemskim życiu, gdy człowiek musi zrezygnować przynajmniej z pełnej realizacji swojej tęsknoty jako swojego najgłębszego pragnienia i potrzeby w swoim ziemskim życiu. W dalszej części przedstawiony zostanie pięcioczęściowy przegląd epokowych rozumień «tęsknoty» w historii filozofii zachodniej, koncentrując się na wybranych centralnych pozycjach, zanim spróbujemy na końcu sformułować filozoficzną definicję ludzkiej tęsknoty.

1. Znaczenie tęsknoty w mitycznym i filozoficznym myśleniu starożytności

W przedfilozoficznym, mitycznym myśleniu starożytnych Greków tęsknota (póthos) była personifikowana albo jako syn Zefira, tj. wiatru z kierunku zachodu słońca, albo, w większości przypadków, jako syn Erosa, tj. boga pragnącego miłości i posłańca bogów, Iris³. Tęsknota jest zwykle rozumiana jako żarliwe pragnienie czegoś, za czym tak bardzo tęsknimy, na przykład za zmarłymi bliskimi⁴.

Na tym tle filozofia zachodnia, poczynawszy od swoich systemotwórczych początków w myśleniu filozoficznym Greków już u Platona, wiedziała, że tęsknota jest ludzkim dążeniem, które „kieruje się ku czemuś innemu, ku czemuś nieobecnemu”, tzn. ku

czemuś, co jest poza zasięgiem ludzkiego posiadania i dysponowania, co dla nas, ludzi, jest nieosiągalną siłą własnych możliwości i zdolności⁵. Skąd jednak bierze się to dążenie w człowieku i ku czemu ono zmierza?

Platon przypisuje to dążenie tęsknoty Erosowi, gdy w swoim dialogu *Sympozjon* pozwala Agatonowi w jego mowie pochwalnej opisać Erosa jako ojca tęsknoty⁶, oraz gdy w tzw. mowie Diotimy wygłoszonej przez Sokratesa rozumie tęsknotę jako dążenie Erosa ku pięknu i dobru, a to wszystko w celu cielesnego, duchowego i intelektualnego rodzenia w pięknie, jako uczestnictwa człowieka w nieśmiertelności, do której jest zdolny w swoim ziemskim życiu⁷. Jako tęskniące dążenie ku pięknu, które „jest najjaśniejsze... i najbardziej urocze”⁸ w „nieziemskim miejscu”⁹ idei, lub ku dobru jako temu, co stwarza i podtrzymuje idee, a tym samym wszystko, co rzeczywiste, Eros jest tym, czego pragnie i do czego dąży. Z tego powodu nie jest on sam z siebie dobry i piękny, lecz jest daimoniczną, pośredniczącą istotą pomiędzy doskonałym Pięknem i Dobrem a człowiekiem, który tęskni za nim¹⁰. W ten sposób Platon przyjmuje nie tylko podstawową tęsknotę (w odróżnieniu od wielu szczególnych tęsknot) w człowieku, ale także po raz pierwszy w historii filozofii zachodniej przedstawia model transcendencji w określeniu tej podstawowej tęsknoty człowieka, kierującej się „ku czemuś transcendentnemu i absolutnemu”¹¹. Swoją tezę o istnieniu podstawowej tęsknoty w człowieku oraz swoim modelem transcendencji w określeniu tej podstawowej tęsknoty, Platon ustanowił zrozumienie tęsknoty jako najgłębszego ludzkiego pragnienia i dążenia do doskonałego, transcendentnego stanu szczęścia człowieka poprzez jego uczestnictwo w doskonałym, transcendentnym Dobru i Pięknie, które miało stać się fundamentem i wyznacznikiem dla tradycji platońsko-neoplatońskiej w zachodniej myśli.

⁵ Por. Platon, *Kratylos* 420a4–7.

⁶ Por. Platon, *Sympozjon* 197d7.

⁷ Por. tamże, 199a–212b.

⁸ Platon, *Phaidros* 250d7–e1.

⁹ Tamże, 247c3.

¹⁰ Por. Platon, *Sympozjon* 201d1–203a8.

¹¹ Michael Bort, *Worauf zielt unsere Sehnsucht? – Was wir von Platon lernen können*, w: *Aufgang: Sehnsucht* (zob. przypis 4), s. 153–167, tutaj s. 155.

Plotyn, założyciel filozoficznego neoplatońskiego ruchu, bezpośrednio nawiązuje do platońskiego modelu transcendencji w określeniu podstawowej tęsknoty człowieka, rozumiejąc piękno ciała, duszy i ducha, oparte na symetrii ich konstytutywnych elementów, jako nieodparcie przyciągające światło Dobra. To światło wywołuje w nas, ludziach, pragnienie miłości, czyli tęsknotę za tym pięknem formy i jego dopełnieniem w doskonałej piękności absolutnego, jedyne Ducha, a także – poza tym – za bezkształtnym, ponieważ całkowicie prostym Dobrem samym w sobie. Tylko to absolutne Dobre, czyli Jedno, jako nadzwyczajnie piękne, ponieważ samo bezkształtne źródło wszelkiego piękna, jest przez ludzi poszukiwane i pożądane dla samego siebie, dlatego jest najbardziej atrakcyjne i pociągające¹². Jest kochane przez nas z nieograniczoną, niezmierzoną tęsknotą, ponieważ to, co jest przez nas kochane, jest prawdziwie nieskończone. Jako zdolność do wszelkiego piękna, jest niejako „kwiatem piękna”¹³, tj. źródłem i celem, a raczej ideą wszelkiego piękna bez samej formy¹⁴. Ponieważ tęsknota lub pragnienie miłości duszy ludzkiej dąży do jak największego zjednoczenia z upragnionym, dusza ludzka musi stać się prosta i bezkształtna, musi zrezygnować z własnej skuteczności myślenia i woli, aby móc wejść w doświadczenie bezpośredniej obecności z Jednym, w pozbawioną różnic, natychmiastową wizję Jednego. Jest w stanie to uczynić poprzez kochającego ducha¹⁵, który nie jest już samoświadomym, samodiającym duchem, „ale jedynie czystym, przed- i nadświadomym urzeczywistnieniem jedności”¹⁶.

Dla Plotyna i filozoficznego neoplatonizmu miłość (Eros) jest tęsknym pragnieniem jedności bez różnic, ponieważ realizuje się jako zjednoczenie z ukochanym w jedności, która nie zna różnic i niweluje wszelkie rozróżnienia. Jednocześnie miłość, jako wolne wyjście poza siebie, stanowi pociąg do transcendencji aż do samotranscendencji¹⁷.

¹² Por. Plotyn, *Enneady* VI 7, 22–35, zwł. 30 i następne; 32, 25 i następne.

¹³ Tamże, VI 7, 32, 31.

¹⁴ Por. tamże, VI 7, 32–33.

¹⁵ Por. tamże, VI 7, 35.

¹⁶ Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, s. 57.

¹⁷ Tamże, s. 57.

To podstawowe neoplatońskie rozumienie tęsknoty jako tęsknoty miłości za zjednoczeniem z Jednym podziela również ważny neoplatonik Proklos, gdy mówi o tęsknocie nie tylko ludzkiej duszy, ale wszystkiego, co istnieje dla Jednego i „niegasnącej miłości”¹⁸ do niego. Albowiem Jedno, jako doskonałe dobro, niejako przyciąga do siebie wszelkie naturalne dążenia i pragnienia: „Każda tęsknota i każdy naturalny wysiłek skierowany jest ku Jednemu jako jedynemu dobru”¹⁹.

2. Zrozumienie pojęcia *tęsknoty* u wybranych greckich Ojców Kościoła

Pomimo częściowo bardzo ostrej opozycji wielu pogańskich neoplatoników wobec wczesnego chrześcijaństwa, rozwinęła się recepcja i transformacja myśli neoplatońskiej przez chrześcijańskich teologów i filozofów: na przykład u Grzegorza z Nysy, który zapewne przejął od Plotyna założenie o nieskończoności Boga jako doskonałego Dobra samego w sobie²⁰ oraz w Jego mocy działającej na zewnątrz, i z tej nieskończoności Dobra jako pierwszej zasady wszelkiej rzeczywistości wnioskował o bezmiarze, bezgraniczności i niekompletności tęsknego dążenia lub wyciągania się (*epektasis*) człowieka ku doskonałemu Dobru²¹. Grzegorz nadaje tej tęskniącej miłości człowieka do Boga ontologiczny status naturalnego pragnienia, które jest nieodłączne od człowieka jako obrazu Boga²². W odróżnieniu od Plotyna i filozoficznego neoplatońskiego ruchu, według Grzegorza z Nyssy niemożliwe jest całkowite zjednoczenie człowieka z Bogiem; zatem tęskne wyciąganie się człowieka ku Bogu lub stopniowe upodab-

¹⁸ Proklos, *In Parm.* VII, 54, 21

¹⁹ Tamże, VII, 58, 12.

²⁰ Por. Thomas Böhm, *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa* (Vigiliae Christianae XXXV), Leiden i inne, 1996, s. 164–211.

²¹ Por. Theodoros Alexopoulos, *Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung*, w: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10/2 (2006), s. 302–312.

²² Por. Grzegorz z Nyssy, *De instituto christiano*, w: *Gregorii Nysseni Opera*, t. VIII/1, Leiden 1952, s.40–89, tutaj s. 40, 1–10.

nianie jego cnót do Boga pozostaje procesem nieskończonym, niekończącym się.

Jednym z największych chrześcijańskich teoretyków religijnej i duchowej tęsknoty człowieka jest grecki ojciec Kościoła *Orygenes*²³. Tematyka tęsknoty odgrywa ważną rolę w prawie wszystkich jego dziełach, a w mistyce Chrystusa zawartej w jego komentarzu do Pieśni nad Pieśniami – jako kulminacja i zwieńczenie jego duchowej teologii – odgrywa wręcz kluczową rolę. Mistyczna duchowość Orygenesesa w jego komentarzu do Pieśni nad Pieśniami zakłada jednak pomyślnie pokonanie dwóch stopni wznoszenia się ku niej, na których Orygenes już wcześniej omawia rozwój duchowej tęsknoty człowieka: Zgodnie z salomońskim schematem trzech biblijnych ksiąg, które tradycyjnie przypisuje się Salomonowi, chodzi tu o: (1) stopnie moralnej doskonałości człowieka, które naucza Księga Przysłów; (2) prawdziwą kontemplację natury, którą można znaleźć w Księdze Koheleta; a wreszcie (3) epoptykę, czyli duchową kontemplację mistycznych tajemnic, która jest przekazywana przez mistagogiczne wykładanie Pieśni nad Pieśniami.

Pierwszy, etyczny stopień wznoszenia się ludzkiej tęsknoty ku kontemplacji boskich tajemnic znajduje teologiczną podstawę w obszernym komentarzu Orygenesesa do Ewangelii Jana. Tutaj dążenie do spełnienia pragnienia jest rozumiane jako wyraz wolnej decyzji woli (w odrzuceniu zwłaszcza stoickiego fatalizmu), i to już u diabła, jako upadłego anioła Lucyfera, oraz u człowieka, który musi dokonać wyboru między diabłem jako „ojcem zła” a jego ziemskimi pokusami a Bogiem jako absolutnym Dobrem. Obiekt pragnienia decyduje o moralnej jakości ludzkiej tęsknoty: Kto pragnie „w górę”, tzn. ku boskiej mądrości, prawdzie i sprawiedliwości, ku „skarbowi w niebie”, ten zostanie z „góry” niejako na nowo narodzony jako człowiek duchowy; kto jednak pragnie „w dół”, tzn. ku niższym namiętnościom i motywacjom, ten kieruje swoje dążenie ku nieuporządkowanej miłości do pokus tego ziemskiego świata. W tym kontekście Orygenes rozumie tęsknotę

w ramach swojej antropologii jako podstawową siłę ludzkiej duszy i jej wolnej woli, która znajduje się niejako w centrum, pomiędzy jej duchową, nieśmiertelną częścią, skierowaną ku samemu Bogu, a ciałem, które w biblijnym rozumieniu Orygenes traktuje jako synonim cielesnych namiętności i afektów. Ludzki duch posiada własne, naturalne pragnienie poznania tajemnic Bożej mądrości oraz naturalnych zasad stworzonej rzeczywistości, którego pełne spełnienie zarezerwowane jest jednak dopiero na ósmy dzień Pana (ósmy jako liczba przyszłego, doskonałego świata), tzn. na niebiański raj. W swoim komentarzu do Listu do Rzymian Orygenes szczególnie wyraźnie przedstawia alternatywę pomiędzy prawdziwą tęsknotą jako drogą człowieka do przyjaźni z Chrystusem i do tajemnicy ukrytej mądrości Boga a błędnym pożądaniem jako drogą człowieka do pozornie dobrego. W tym kontekście wyjaśnia, że Bóg nadał ludzkiemu umysłowi pierwotną skłonność, tj. skierowanie jego dążenia i wyobraźni ku Bogu, bądź Synowi Bożemu, a tym samym ku cnotom moralnym, jednak ta orientacja może zostać zmieniona i unieważniona przez wolną wolę człowieka, tak że człowiek albo przez codzienną praktykę cnót zyskuje udział w Chrystusie jako prawdziwym obrazie Boga, albo popada w cielesne namiętności, które wydają się dobrem. W swojej egzegezie Psalmu 118 Orygenes szczególnie wyraźnie wyraża anagogiczną funkcję duchowej tęsknoty człowieka ku Bogu: Ta tęsknota człowieka uwalnia zarówno jego miłość do tego, czego pragnie, jak i nadzieję na spełnienie tego pragnienia. Duchowa tęsknota pełni nie tylko funkcję zapalnika dla duchowego wznoszenia się człowieka, ale jest również współdziałającym elementem boskiej łaski przy pełnieniu tej drogi. Tuż przed jej zakończeniem tęsknota nie pragnie już niczego innego, jak tylko przyjęcia woli Bożej, czyli decyzji Boga. Ta postawa oddania własnej woli woli Bożej prowadzi ludzką duszę do głębokiego pokoju. Orygenes używa w odniesieniu do pojęcia tęsknoty zarówno greckiego rzeczownika „*pothos*”, jak i „*epithymia*”, ponieważ, w odróżnieniu od użycia tych terminów w filozofii greckiej (gdzie „*epithymia*” zawsze oznacza niższe, zmysłowe pragnienie, a wyższe, racjonalne zdolności dążenia określane są terminem „*orexis*”), a także nawiązując do biblijnego języka, Orygenes rozumie rzeczownik „*epithymia*” w jego neutralnym sensie jako pragnienie, które może stać się moralnie dobre lub złe w zależności od obiektu, do którego się odnosi. Przy

²³ W tym rozdziale na temat zrozumienia tęsknoty u Ojca Kościoła Orygenesesa opieram się na doskonałej pracy Agnella Rickenmanna, *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 30), Würzburg 2002.

tym kładzie szczególny nacisk na to, że tęsknota człowieka powinna być skierowana ku czysto duchowemu, a ostatecznie ku Bogu i Jego objawieniu w wcielonym Bogu-Człowieku Jezusie Chrystusie, który w Pieśni nad Pieśniami ukazuje się w postaci Oblubieńca, który wspólnie z oblubienicą – Kościołem chrześcijańskim oraz każdą indywidualną duszą wiernego – śpiewa tę pieśń nad pieśniami. Orygenes przedstawia tę tęsknotę człowieka ku Bogu w Chrystusie w swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami jako dramat miłosny pomiędzy oblubienicą, która pragnie swojego oblubieńca – czyli Kościołem oraz każdą duszą chrześcijanina – a jej oblubieńcem, czyli Chrystusem, który jest jednocześnie drogą, drogowskazem i celem tej tęsknoty, który jest przedmiotem pragnienia oblubienicy, tęskniącej za wstąpieniem do domu oblubieńca, czyli za miłosnym zjednoczeniem z Nim. Tęsknota - czy to Kościoła, czy indywidualnej duszy - funkcjonuje jako wyraz jej stworzonej potrzeby Chrystusowego Oblubieńca i jej przywiązania do Niego, a także jej nienasyconego pragnienia miłosnego i trwałego zjednoczenia z Nim. W łacińskim tłumaczeniu Orygenes dokonanym przez Rufina, podstawowym terminem określającym tę tęsknotę jako uosobienie dobrego dążenia człowieka do tego, co duchowe lub boskie i jego doskonałej miłości, jest rzeczownik „desiderium”.

3. Zrozumienia pojęcia tęsknoty w filozofii łacińskiego średniowiecza

Koncept naturalnej tęsknoty stworzeń za widzeniem Boga lub Dobra omawiają Pseudo-Dionizy Areopagita²⁴ i Jan Szkot Eriugena²⁵. Czasami, w okresie wczesnym i pod wpływem filozofów arabskich, takich jak Awerroes i Awicenna, a znacznie częściej w późnym średniowieczu łacińskim, przyjmuje się naturalne pragnienie człowieka poznania prawdy lub Boga. Zgodnie z arystotelesowską zasadą, że naturalne ruchy na pewno osiągną swoje cele, o ile nie pojawią się żadne przeszkody, to pragnienie nie może być daremne ani bezowocne.

²⁴ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *De div. nominibus* 3, § 3.

²⁵ Por. Jan Szkot Eriugena, *De div. nat.* V, 26, 34.

Jako reakcja na „odrzućcie bezpośredniości obiecanego widzenia Boga oraz filozoficzną eschatologię, która postrzegała widzenie boskiej istoty jako naturalne spełnienie spekulatywnej duszy po jej uwolnieniu od ciała”²⁶, w XIII wieku rozwinięto argument na rzecz widzenia Boga na podstawie założenia o *desiderium naturale* człowieka. Wśród filozofów, którzy przyczynili się do tego rozwoju, byli Wilhelm z Auvergne, Aleksander z Hales, Albert Wielki, Bonawentura oraz przede wszystkim Tomasz z Akwinu. Według Tomasza z Akwinu spełnienie naturalnego pragnienia duchowych istot ludzkich polega na ostatecznym, nieodwracalnym widzeniu Boga²⁷ w życiu pozaziemskim. Definiuje on *desiderium naturale* jako naturalną tendencję istot rozumnych, wynikającą z porządku ustanowionego przez Boga Stwórcę, do bezpośredniego widzenia Boga. To pragnienie jest naturalną tendencją, której spełnienie nie może być zasadniczo daremne²⁸. W związku z tym, to całkowicie uszczęśliwiające, bezpośrednie widzenie boskiej istoty musi być co najmniej realnie możliwe jako ostateczny cel ludzkiej egzystencji, choć człowiek nie może osiągnąć tego celu własnymi siłami, lecz jedynie przez nadprzyrodzoną łaskę Bożą.

Również według Heinricha von Gent i Jana Duns Szkota, człowiek posiada naturalną tęsknotę za bezpośrednim widzeniem nieskończonego Dobra, czyli nieskończonej Istoty Boga, której spełnienie jednak przekracza jego naturalne możliwości. Dlatego konieczne było boskie objawienie tego nadprzyrodzonego celu ludzkiej natury, a także pomoc boska, aby osiągnąć ten cel²⁹. Jan Duns Szkot dokonuje tu jeszcze ważnego rozróżnienia, które miało duże znaczenie w historii myśli: rozróżnia między samym naturalnym pragnieniem człowieka do widzenia Boga, które nie objawia się bezpośrednio, a naturalnym pragnieniem jako świadomym aktem wyboru, zgodnym z prawidłowym poznaniem rozumu, którego można doświadczyć bezpośrednio³⁰.

²⁶ Por. Paulus Engelhardt, Art. *Desiderium naturale*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, s. 118–130, tutaj s. 124.

²⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* III, 25–63.

²⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *In Eth. Nic.* I, 2, 21

²⁹ Jan Duns Szkot, *Rep. Par.* 4, d. 49, q. 10, n. 7–9; *Quodl.* q. 14, n. 11.

³⁰ Por. Johannes Duns Scotus, *Oxon.* 4, d. 49, q. 8 schol. (e); *Quaest. subt. super Met.* I, q. 2 schol. 2 i nast.; Engelhardt, *Desiderium naturale* (zob. przypis 26), s. 128.

4. Zrozumienie pojęcia tęsknoty we wczesnej filozofii nowożytnej

Również u Mikołaja z Kuzy naturalne pragnienie pozostaje „motywem przewodnim i istotnym określeniem ducha”³¹. Naturalna tęsknota wszystkich stworzeń za ich najlepszym możliwym stanem jest, według Kuzańczyka, żywa w ludzkim intelekcie jako jego tęsknota za boską mądrością, która jest źródłem, środkiem i celem jego pragnienia:

[...] dostrzegamy, że z boskiego daru wszystkie rzeczy mają pewną naturalną tęsknotę do bycia w najlepszy możliwy sposób, na jaki pozwala natura każdej z nich, oraz że działają one w tym celu, posiadając odpowiednie narzędzia – mają wrodzoną zdolność osądzania, odpowiadającą zadaniu poznawania – aby ich dążenie nie było daremne, lecz aby mogły osiągnąć spokój w ukochanym obiekcie przez ciężar własnej natury³².

To naturalne dążenie, a raczej ta naturalna tęsknota człowieka ku Bogu, którą Bóg stworzył w człowieku, nie może być daremna z powodu Bożej dobroci. Człowiek, choć naturalnie pragnie osiągnąć to nieskończone, a więc nadprzyrodzone, cel swojej naturalnej tęsknoty, nie jest w stanie osiągnąć go jedynie własną, skończoną mocą, mimo iż pragnie go osiągnąć. W związku z tym, dla możliwości realizacji tego celu, konieczne jest jednocześnie posiadanie bosko-nieskończonej mocy, a więc bosko-ludzkiego pośrednika, który jako doskonały człowiek musi być czymś więcej niż tylko człowiekiem (zasada maksymalności), to znaczy, musi być także Bogiem, a zatem Synem Bożym, Jezusem Chrystusem³³.

³¹ Engelhardt, *Desiderium naturale* (zob. przypis 26), s. 129.

³² Mikołaj z Kuzy, *De docta ignorantia* I, 1 (2); tłumaczenie według: Engelhardt, *Desiderium naturale* (zob. przyp. 26), s. 129.

³³ Por. szczegółowo Klaus Kremer, *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, w: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 19(1991), s. 105-140 (z licznymi odniesieniami); Ludwig Hagemann, *Die Sehnsucht des Menschen - Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues*, w: Martin Bodewig - Josef Schmitz - Reinhold Weier (red.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanis-*

Obiekt tej tęsknoty, który z istoty jest nieskończony, sprawia, że sama tęsknota staje się potencjalnie nieskończona³⁴.

Tęsknota staje się fundamentalną kategorią ontologiczną w myśleniu wczesnonowożytnego chrześcijańskiego teozofa Jakoba Böhme’a: według niego tęsknota jako ślepa, tj. irracjonalnie pragnąca, wola bezpodstawnej Nicości do samej siebie, do własnej zmysłowej samowrażliwości, jest źródłem bytu. Ta egocentryczność bezzasadnej Nicości daje początek coraz to nowym formom cielesnym, a tym samym materialnej naturze, ponieważ „wieczna wolność” Nicości musi zawsze przekraczać każdą indywidualną formę, którą wytwarza, tak że tęsknota jest niejako „źródłem ruchu naturalnego życia”³⁵. Ponieważ tęsknota umożliwia i napędza wnoszenie się z Nicości „ku coraz intensywniejszym i swobodniejszym jakościom wrażeń”³⁶, jest ona przyjemnością; ale jest też agonią, ponieważ każdy osiągnięty poziom bytu „boleśnie otwiera się ponownie, a tym samym każdą odnalezioną podstawę znów popycha w otchłań Nicości”³⁷, z której jednak zawsze podnosi się na nowo. Jako ten okrągły, nieustanny proces, tęsknota powoduje zarówno wyłanianie się bytu z nicości, jak i jego powrót do źródła, a zatem łączy dwie antagonistyczne zmysłowe jakości przyjemności i agonii, podniecenia i spokoju. Dlatego tęsknota za śmiercią jako powrotem do źródła bytu jest również tęsknotą za życiem z tego samego źródła.

mus, FS Rudolf Haubst (*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13), Mainz 1978, s. 395-410, tutaj s. 396-402.

³⁴ Por. Fritz Hoffmann, *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, w: Rudolf Haubst (red.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* (*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 18), Trier 1989, s. 69-91.

³⁵ Martin Thurner, *Sehn-Sucht. Das Grundwort Jacob Böhmes*, w: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 2: *Sehnsucht* (2005), s. 142-152, tutaj s. 148; Refleksje autora na temat rozumienia tęsknoty przez Böhme’a pochodzą z tego dobrze zbadanego artykułu.

³⁶ Thurner, *Sehn-Sucht* (zob. przypis 35), s. 148.

³⁷ Tamże, s. 148.

5. Znaczenie tęsknoty w niemieckim idealizmie i filozofii romantycznej

Podczas gdy *Immanuel Kant* definiuje tęsknotę czysto funkcjonalnie jako „puste pragnienie, aby móc zniszczyć czas między pragnieniem a zdobyciem pożądanego”³⁸, a *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* rozumie tęsknotę jako wadliwą formę świadomości tak zwanej nieszczęśliwej świadomości, która tęskni za „oczywistością naiwnej obecności świata”³⁹, którą utraciła, tęsknota zyskuje znaczące systematyczne przewartościowanie u Fichte’a i Schellinga.

W *Wissenschaftslehre* Johanna Gottlieba Fichte’a z 1794 r. tęsknota jest rozumiana jako bolesne uczucie potrzeby spełnienia poprzez zewnętrżność, która jest nieodłączna dla wszystkich ludzi, ale pozostaje niespełniona i nieokreślona. Jako to instynktowne dążenie lub „wyjście z siebie” Ja ku czemuś innemu, tęsknota otwiera w samym Ja świat obiektów, czyli świat zewnętrzny, dzięki czemu Ja staje się dostępne dla swojego świata, a tym samym staje się możliwe, by jego odniesienie do przedmiotów, to jest jego intencjonalność, stało się dostępne⁴⁰.

W przeciwieństwie do Fichte’a, ale w nawiązaniu do i pod wpływem kosmogonicznego rozumienia tęsknoty Jakoba Böhme’a, przekazanego przez Franza von Baadera, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wychodzi od pierwotnej tęsknoty „ciemnego”, tj. pozbawionego ducha i struktury, irracjonalnego, amorficznego, ale pełnego energii (natury) fundamentu wszelkiej rzeczywistości, który pragnie uchwycić samego siebie i w ten sposób wyłonić z siebie ducha, światło i istnienie. Dlatego dla Schellinga tęsknota

jest „wspaniałą matką poznania”⁴¹, a duch i rozum są pochodnymi nieświadomej woli⁴². Dążenie tęsknoty, które ostatecznie pozostaje niespełnione, zarówno w naturze, jak i w ludzkim umyśle, do jedności, która przekracza skończoność, sprawia, że tęsknota staje się przyczyną melancholii, jako wewnętrznej siły ciężenia ducha i najgłębszej głębi natury. Krytycznym aspektem zarówno w rozumieniu tęsknoty Schellinga, jak i Böhme’a jest jednak ich założenie, że tęsknota może być właściwością pierwszej zasady całej różnorodnej rzeczywistości, niezależnie od tego, czy ta pierwsza zasada ma być „bezkresnym niczym” (według Böhme’a), czy „(naturalnym) fundamentem” (według Schellinga). Bowiem pierwsza, metafizyczna zasada całej rzeczywistości nie może posiadać braku, a co za tym idzie, również tęsknoty, lecz musi być doskonała.

Friedrich Schlegel stwierdza ostatecznie,

z połączenia pocucia wzniosłości jako rzekomo fundamentalnej ludzkiej cechy natury z tzw. „dążeniem do ideału” jako najwyższym ludzkim dążeniem kulturalnym... wyłania się, według niego, najwyższe w człowieku – tęsknota za nieskończonością⁴³.

Ta tęsknota jest przez Schlegela,

w przeciwieństwie do nagłego uczucia wzniosłości, charakteryzowana jako „spokojna” i „wieczna”. Niezdefiniowane, które zawarte jest w tej tęsknocie za nieskończonością, która uszlachetnia człowieka, jest autentycznym efektem samego Nieskończonego, któremu zatem musi przysługiwać właściwość niezdefiniowania⁴⁴.

³⁸ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, w: AA VII, Berlin 1917, s. 117-333, tutaj 251.

³⁹ Wolfram Högerebe, *Sehnsucht und Erkenntnis* (Jenaer Philosophische Vorträge und Studien 10), Erlangen – Jena 1994, s. 1-28, tutaj s. 5; por. Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, wyd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1962, s. 163.

⁴⁰ Johann G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, 1802²), w: *Fichtes Werke*, t. I: *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin 1971, s. 301-322.

⁴¹ Friedrich W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, wstęp i przypisy Horsta Fuhrmansa, Stuttgart 1977, s. 73.

⁴² Por. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (zob. przyp. 41), s. 71-77.

⁴³ Markus Enders, *Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels*, w: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74 (2000), s. 44-83, tutaj s. 68 (z cytatami).

⁴⁴ Tamże, s. 69; w kwestii nieokreśloności jako pozytywnego (w sensie czytego, irracjonalnego stawania się) oraz określoności jako negatywnego, ogra-

Filozofii przypada więc, według Schlegela, „przede wszystkim zadanie, aby tęsknotę za nieskończonością we wszystkich ludziach rozwinąć”⁴⁵.

Tęsknota jest niewątpliwie „preferowaną dyspozycją uczuciową romantycznej poezji”⁴⁶. Dotyczy to w szczególności Novalisa, którego *Hymnen an die Nacht* dają świadectwo zarówno tęsknocie za życiem, jak i śmiercią⁴⁷, oraz którego fragment powieści *Heinrich von Ofterdingen* wprowadza symbol niebieskiego kwiatu, który stał się centralnym symbolem w romantyzmie, jako tajemniczy znak pierwotnej ludzkiej tęsknoty za doskonałym poznaniem natury i siebie samego oraz za osobistą miłością jako autentycznymi przejawami Nieskończonego w Skończonym.

Podsumowanie

Ten pobieżny przegląd ważnych etapów definiowania ludzkiej tęsknoty w zachodniej filozofii powinien potwierdzić i wyjaśnić rozumienie tęsknoty w cytowanej na początku Pieśni Mignon z Wilhelm Meisters Lehrjahre Goethego: Tęsknota człowieka jest fundamentalnym nastrojem głęboko zakorzenionym w naturze ludzkiej duszy, namiętą potrzebą i pragnieniem czegoś subiektywnie nieporównywalnie istotnego, a zarazem boleśnie utęsknionego. Dlatego w rozumieniu zachodniej filozofii tęsknota reprezentuje najbardziej wewnętrzne i intensywne, najbardziej egzystencjalnie znaczące, a zatem najgłębsze pragnienie osoby ludzkiej. Tęsknimy jednak tylko za tym, czego (jeszcze) nie mamy. W związku z tym to pragnienie tęsknoty jest bolesne dla nas ludzi, zwłaszcza gdy ostatecznie pozostaje niespełnione w tym ziemskim życiu, tj. gdy człowiek musi przynajmniej zrezygnować z całkowitego spełnienia swojej tęsknoty jako najgłęb-

niczającego czynnika nieskończoności przez jej samookreślenie, por. tamże, s. 69–76.

⁴⁵ Tamże, s. 69.

⁴⁶ Hogrebe, *Sehnsucht und Erkenntnis* (zob. przyp. 39), s. 2.

⁴⁷ Por. Novalis, *Hymnen an die Nacht*, w: *Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, t. I: *Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*, wyd. Richard Samuel, Darmstadt 1978, s. 152–154, s. 166–168.

szego pragnienia i potrzeby w swoim ziemskim życiu, ponieważ nie może zdobyć tego, za czym tęskni, własnymi naturalnymi środkami. Dotyczy to również religijnego wyznawcy monoteizmu, na przykład chrześcijanina. Jednakże, ponieważ temu wierzącemu obiecano jest wypełnienie jego najgłębszej tęsknoty za nieodwracalnym doświadczeniem Jego bezpośredniej obecności u Boga w Jego nadprzyrodzonym królestwie, jako dar łaski Bożej na życie przyszłe, może on łatwiej znieść cierpienie wynikające z braku tej tęsknoty w swoim ziemskim życiu, mając nadzieję na jej spełnienie po śmierci.

Nota o Autorze: Markus Enders, ur. w 1963 roku, od 2001 roku jest profesorem zwyczajnym filozofii religii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Freiburgu.

Bibliografia

- Alexopoulos T., *Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung*, w: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10/2 (2006), s. 302–312.
- Böhm T., *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg. Philosophische Implikationen zu De vita Moysis von Gregor von Nyssa (Vigiliae Christianae XXXV)*, Leiden 1996, s. 164–211.
- Bordt M., *Worauf zielt unsere Sehnsucht? – Was wir von Platon lernen können*, w: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik 2: Sehnsucht* (2005), s. 153–167.
- Enders M., *Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels*, w: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 74(2000), s. 44–83.
- Engelhardt P., Art. *Desiderium naturale*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, s. 118–130.
- Falter R., *Sehnsucht im mythischen Denken*, w: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik 2: Sehnsucht* (2005), s. 56–82.
- Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, 1802²), w: *Fichtes Werke*, t. I: *Zur theoretischen Philosophie I*, Berlin 1971, s. 301–322.
- Goethe J. W. von., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Zürich.
- Grzegorz z Nyssy, *De instituto christiano*, w: *Gregorii Nysseni Opera*, t. VIII/1, Leiden 1952, s. 40–89.
- Hagemann L., *Die Sehnsucht des Menschen - Heil und Heilswege nach Nikolaus von Kues*, w: Martin Bodewig, Josef Schmitz, Reinhold Weier (red.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, FS Rudolf Haubst (*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 13), Mainz 1978, s. 395–410.
- Halfwassen J., *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Hegel G. W.H., *Phänomenologie des Geistes*, wyd. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1962.
- Hoffmann F., *Die unendliche Sehnsucht des menschlichen Geistes*, w: Rudolf Haubst (red.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 18)*, Trier 1989, s. 69–91.
- Hogrebe W., *Sehnsucht und Erkenntnis* (Jenaer Philosophische Vorträge und Studien 10), Erlangen – Jena 1994, s. 1–28.
- Jan Duns Szkot, *Rep. Par.* 4, d. 49, q. 10, n. 7–9; *Quodl.* q. 14, n. 11.
- Jan Szkot Eriugena, *De div. nat.* V, 26, 34.

- Johannes Duns Scotus, *Oxon.* 4, d. 49, q. 8.
- Kant I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, w: AA VII, Berlin 1917, s. 117–333.
- Kremer K., *Weisheit als Voraussetzung und Erfüllung der Sehnsucht des menschlichen Geistes*, w: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 19(1991), s. 105–140.
- Martin G. M., *Sehnsucht leben. Erfahrungen und Konzepte*, Stuttgart 2022.
- Mikołaj z Kuzy, *De docta ignorantia* I, 1 (2).
- Novalis, *Hymnen an die Nacht*, w: Novalis. *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, t. I: *Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*, Darmstadt 1978, s. 152–154.
- Platon, *Kratylos* 420a4–7.
- Platon, *Phaidros* 250d7–e1.
- Platon, *Symposion* 197d7.
- Plotyn, *Enneady* VI 7.,
- Pötscher W., *Pothos*, w: *Der Kleine Pauly*, t. 4, München 1979, s. 1094.
- Proklos, *In Parm.* VII, 54, 21
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *De div. nominibus* 3, § 3.
- Rickenmann A., *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 30), Würzburg 2002.
- Schelling F. W. J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 1977.
- Thurner M., *Sehn-Sucht. Das Grundwort Jacob Böhmcs*, w: *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik 2: Sehnsucht* (2005), s. 142–152.
- Tomasz z Akwinu, *In Ethica Nicomachea*, Freiburg im Breisgau 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, Freiburg im Breisgau 2013.

MATTHIAS EDERER

University of Lucerne, Switzerland

e-mail: matthias.ederer@unilu.ch

ORCID: 0000-0001-6608-2879

DOI: 10.48224/COM-227-2024-42

Communio 44(2024)3, s. 42-59

**MIĘDZY TĘSKNOTĄ A GARDŁEM.
NÆFÆŠ W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ JAKO
„ORGAN” ODCZUWANEGO BRAKU

BETWEEN LONGING AND LARYNX.
THE NÆFÆŠ OF THE HEBREW BIBLE AS AN
«ORGAN» OF THE PERCEIVED DEFICIT**

Abstract

The article addresses the question of whether and to what extent the term *næfæš*, one of the key anthropological terms of the Hebrew Bible, can also describe and denote human desire (for God) as a central anthropological factor. It examines two significant exemplary texts, Ps 42/43 and Ps 131, in which *næfæš* is presented as the «organ» of an unfulfilled human striving for social integration and a salvific encounter with God (in community) or for knowledge of the (too) great and (too) wonderful – interestingly, in each case without giving up the basic meaning of the term *næfæš*, «throat».

Keywords: Hebrew Bible – Biblical Anthropology – soul – *næfæš* – psalms.

Streszczenie

Artykuł podejmuje pytanie, czy i w jakim stopniu termin *næfæš* – jeden z kluczowych terminów antropologicznych Biblii hebrajskiej – może również opisywać i określać ludzkie pragnienie (Boga) jako centralny czynnik antropologiczny. Analizowane są dwa istotne i reprezentatywne teksty: Ps 42/43 oraz Ps 131, w których *næfæš* ukazuje się jako „organ”

niespełnionego ludzkiego dążenia do integracji społecznej i zbawczej relacji z Bogiem (we wspólnocie), bądź też do poznania tego, co (zbyt) wielkie i (zbyt) cudowne – co ciekawe, w obu przypadkach bez rezygnacji z podstawowego znaczenia terminu *næfæš* jako „gardło”.

Słowa kluczowe: Biblia hebrajska, antropologia biblijna, dusza *næfæš*, psalmy.

Refleksja nad człowiekiem i złożonością jego rzeczywistości należy do wielkich i centralnych tematów Biblii hebrajskiej, TaNa»K. Przebiega przez wszystkie jej części i wiele jej pism – i realizuje się wielokrotnie za pomocą stosunkowo niewielu terminów refleksji antropologicznych, które oznaczają zasadnicze aspekty człowieczeństwa i całego człowieka (z różnych perspektyw). Do tych terminów należy w szczególności sposób również termin *נפש*, *næfæš*.

W Septuagincie termin ten jest niemal we wszystkich przypadkach tłumaczony greckim słowem *ψυχή*, a w Wulgacie również konsekwentnie jako *anima*, tak że – wydaje się to logiczne – od czasów przekładów Zwinglego i Lutra stało się powszechnie przyjęte używanie niemieckiego terminu „Seele” jako niemieckiego odpowiednika dla *næfæš*. Analiza pojęć i wyobrażeń związanych z hebrajskim terminem pokazuje jednak – zgodnie z szerokim konsensusem naukowym – że *næfæš* i *ψυχή* stoją wobec siebie w dość skomplikowanej relacji, zwłaszcza gdy *ψυχή* jest rozumiana w kontekście platońskiego pojęcia duszy. W każdym razie *næfæš* nigdy nie jest rozumiana jako niematerialna i nieśmiertelna substancja, która w razie potrzeby staje w dualistycznym kontraście do materialnego i tym samym śmiertelnego ciała. Przeciwnie, *næfæš* jest zawsze pojęciem, które zasadniczo «holistycznie» reprezentuje całą rzeczywistość (śmiertelnego) człowieka/człowieczeństwa¹. *Næfæš* „jest czynnikiem determinującym życie w jego emocjonalnych ekspresjach i duchowych odniesieniach”². Jednocześnie jednak „całe człowieczeństwo” za

¹ Por. Bernd Janowski, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2023, s. 54–60.

² Norbert Kilwing, *næpæsch* und *ψυχή*: Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständnis, w: Carmen Diller (red.),

pomocą tego terminu jest zawsze oświetlane z różnych, szczególnych punktów widzenia i perspektyw, które są kształtowane przez specyficzną semantykę *nəfəš*, przy czym – jak zauważa Bernd Janowski – „najważniejszymi aspektami znaczenia (...) mogą być <pragnienie, żądza>, <żywotne Ja>, <indywidualne życie>, <istota żyjąca, osoba>”³. Wszystkie te poziomy znaczeniowe i aspekty mają swoje korzenie w ważnym (semantycznym) podstawowym znaczeniu *nəfəš*:

„Jak pokazała niedawna dyskusja, hebrajski termin *nəfəš* ma organiczny punkt odniesienia (<gardło, przełyk>), który jest podstawowy dla jego znaczenia i wielokrotnie się przebija”⁴.

Nəfəš to człowiek w całej swojej rzeczywistości, ale zawsze postrzegany jako istota, która – poprzez swoje *nəfəš* – musi połykać i oddychać, aby być i pozostać, a zatem zawsze doświadcza potrzeby i (być może uciążliwej) zależności w swoim *nəfəš*. *Nəfəš* jest istotą ludzką „tak dalece, jak jest po coś”⁵, do (i w) potrzebie z pożądlivością...

Ciekawym pytaniem może być, czy i w jakim stopniu to „dążenie do czegoś” może również skierować się na transcendentny cel, czy zatem wraz z *nəfəš* może wiązać się nienasycone dążenie człowieka ku transcendencji, głęboka tęsknota za Bogiem lub za Boskością? Czy też jego (materialnie) „organiczny punkt odniesienia” (por. Janowski), gardło, praktycznie nieuchronnie wiąże go z „materialnie-immanentną” żądzą życia w przy-

padkach, w których mowa o ludzkim dążeniu? W rzeczywistości liczba tekstów, w których *nəfəš* mogłaby być interpretowana jako „organ” tęsknoty wykraczającej poza człowieka, jest bardzo ograniczona. Dwa znaczące przykłady tekstów, Ps 42/43 i Ps 131, będą omówione poniżej (przykładowo).

1. „Moja *nəfəš* pragnie Boga...” (Ps 42,3): *nəfəš* i tęsknota w Ps 42/43

Psalm 42/43 zdaje się dostarczać wyjątkowo trafnego punktu wyjścia, by powiązać *nəfəš* i ludzkie dążenie ku Transcendentnemu, poprzez mowę o *nəfəš* pragnącej Boga, spragnionej lub łaknącej (por. Ps 42,2–3).

Psalm rozpoczyna się – po wstępie (Ps 42,1) – niezwykle wymownym obrazem, który wręcz zmusza czytających/słuchających tekst, aby wyobrazili sobie sytuację tylko z grubsza naszkicowaną: Łania (lub gazela) (*ʿajjāl*), bliska śmierci z pragnienia z powodu suszy, łaknie i jęczy (rozpaczliwie) w poszukiwaniu strumienia, który wciąż ma wodę – istota żyjąca, która w konotacjach jest krucha i „ulotna”, znajdująca się w egzystencjalnej potrzebie i rozpacz, staje się w wersecie V.2b obrazem dla *nəfəš* modlącego się „ja” w psalmie, które w ten sam sposób (rozpaczliwie) pragnie Boga⁶.

- ^{2a} Jak łania pragnie wody ze strumienia,
 - ^{2b} tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!
 - ^{3a} Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego,
 - ^{3b} kiedyż więc dojdę
 - ^{3c} i ujrzę oblicze Boże?
- (Ps 42,2–3)⁷

W tekście zauważalna jest najpierw bliska strukturalna i składniowa paralelność między dwoma zdaniem Ps 42,2a (obraz/porównanie) i Ps 42,2b (poziom rzeczy), która jednak w dwóch

Studien zu Psalmen und Propheten (FS Hubert Irsigler) (HBS 64), Freiburg i. Br. i in., 2010, s. 377–401, tutaj s. 389.

³ Janowski, *Anthropologie* (zob. przypis 1), s. 55. Do poziomów znaczeniowych *nəfəš* por. m.in. także: Silvia Schroer – Thomas Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005, s. 45–54; Jürgen van Oorschot, *Lost in Translation, Regain by Exegesis. נפש in alttestamentlicher Verwendung*, w: tenże – Andreas Wagner (red.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (VWGTh 42), Leipzig 2015, s. 117–131; Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 2002, s. 25–48.

⁴ Janowski, *Anthropologie* (zob. przypis 1), s. 55. Por. także Schroer – Staubli, *Körperbilder* (zob. przypis 3), s. 45–47; Wolff, *Anthropologie* (zob. przypis 3), s. 26–31.

⁵ Werner H. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, w: tenże (red.), *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens* 2, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 77–91, tutaj s. 84.

⁶ Dieter Böhler, *Psalmen 1–50* (HThK.AT), Freiburg i. Br. i in., 2001, s. 779.

⁷ Te oraz kolejne cytaty są (możliwie dosłownymi i skoncentrowanymi na zgodności) tłumaczeniami roboczymi autora na podstawie Masoretycznego tekstu, który jest podstawą niniejszego opracowania.

miejscach zostaje „asymetrycznie” przerwana, co ostatecznie sprawia, że retoryka staje się jeszcze bardziej przenikliwa. Po pierwsze, w wersecie V.2b Bóg, jako cel tęsknoty modlącego się głosu, nie jest przedstawiony w trzeciej osobie – jak to ma miejsce w porównaniu do strumieni wodnych w wersecie V.2a – lecz w drugiej osobie. Bóg jest od samego początku Psalmu przedstawiony w sposób ambiwalentny, ponieważ z jednej strony jest dostępny, jako potencjalny rozmówca w dialogu, z drugiej strony pozostaje tak samo rzadki i pożądanym dla modlącego się głosu, jak strumień wody w suszy w obrazie. Ponadto, użyte w V.2a i V.2b przyimki nie odpowiadają sobie dokładnie: Ps 42,2a mówi o pragnieniu łani „po”/”wobec” (‘al) wody. Woda jest tu więc niejako „tematem” pragnienia. W Ps 42,2b jednak czasownik „lechzen” jest połączony z przyimkiem ‘æl, który wyraźnie wskazuje na kierunek, a tym samym oznacza Boga jako adresata: Pragnienie nāfæš (w wersecie 2b) jest więc – w odróżnieniu od pragnienia łani w wersecie V.2a – nie „pozbawionym celu” dźwiękiem, lecz wyrażoną adresowaną artykulacją.

Część V.2b przechodzi w końcu do V.3a, który pojawia się jak objaśniający „komentarz” głosu mówcy do V.2b i ponownie wyjaśnia porównanie rozwinięte w V.2ab – z nowej perspektywy i w nowej postawie mówcy. Teraz „pragnienie” nāfæš staje się pragnieniem, które kieruje się ku Bogu (‘ælohīm), przy czym Bóg staje się tematem (3. osoba), a nie adresatem wypowiedzi, i jest określony przez appozycję ‘el haj (<żyjący El>). Przeciwnieństwo i współistnienie Boga i modlącego się głosu są teraz ujęte w sposób zdecydowanie odmienny niż w przypadku V.2. Z jednej strony mamy pragnącą nāfæš, przy czym w tym wyrażeniu nadal dostrzegalne jest pierwotne, podstawowe znaczenie słowa nāfæš, <gardło> (jako „organ” potrzeby człowieka pożywienia, powietrza i wody), które pozostaje obecne nawet wtedy, gdy termin – używany jako pojęcie antropologiczne – odnosi się do człowieka w jego całości, ale ta całość zawsze postrzegana jest przez pryzmat potrzeby, zależności od nieprodukowanych przez siebie podstaw życia i kruchości istnienia⁸. Przeciwnieństwem pragnącej nāfæš jest teraz Bóg jako „żyjący El”. El był pierwotnie ojcem bogów i bogiem stworzenia w kananejskim panteonie, który wprowadził w czasach biblijnych

już dawno „połączył się” z Bogiem Izraela, tak że El w Psalmach 42/43 nie jest już samodzielnym bóstwem obok JHWH, jednak „stare” określenie Boga wciąż może nieść ze sobą specyficzne skojarzenia, takie jak ponadczasowa pierwotność i wszechogarniająca pełnia życia. „Żyjący El” jest zatem najbardziej radykalnym przeciwieństwem pragnącej nāfæš, egzystencjalnie zagrożonej, potrzebującej skończoności. To właśnie jako taki staje się On przedmiotem i celem jej tęsknoty, która wyraża się również w skarżącym pytaniu modlącego się głosu w wierszach V.3bc, kiedy może przyjść i ujrzyć oblicze Boga. Czy w tym wersecie spotykamy „*requiescere in te*” z „Wyznania” Augustyna (conf. I 1) w jego starożytno-wschodnio-izraelskiej formie? Można by tak przypuszczać, jednak należy zachować ostrożność, ponieważ zwrot „widzieć oblicze Boga” w wielu tekstach TaNaK oznacza («immanentne») spotkanie z Bogiem w kulcie świątynnym i uczestnictwie w świętach pielgrzymkowych (por. np. Wj 23,15.17; 34,23-24⁹), a nie (życiową?) wizję Boga, w której człowiek ostatecznie porzuca niepokój świata. Dlatego warto przyrzeć się bliżej kontekstualizacji pragnienia nāfæš w obrębie psalmu. W tym celu należy rozpatrzeć Ps 42 razem z Ps 43, ponieważ oba psalmy – choć w tradycjach tekstowych (MT, LXX, Wulgata...) zawsze liczone są jako dwa odrębne psalmy – są kompozycyjnie ze sobą ściśle powiązane. Kluczowy jest tu zwłaszcza wspólny „refren” w Ps 42,6.12; 43,5, który powtarza się trzy razy (praktycznie) dosłownie i dzieli Ps 42/43 na trzy mniej więcej równe „strofy” (Ps 42,2-5.7-11; 43,1-4), które w kontekście tworzą spójny proces refleksji indywidualnego głosu (por. „ja”). W dwóch pierwszych strofach (Ps 43,2-5.7-11) wyrażona jest skarga wobec społecznego wykluczenia i ataków, a także „przestrzenie” i egzystencjalnie doświadczane oddalenie od Boga, które jest przeniknięte wyraźnie sformułowaną tęsknotą za bliskością Boga, podczas gdy Ps 43,1-4 jako trzecia strofa kieruje tę skargę w prośbę o przezwycięzenie społecznej wrogości oraz głębsze doświadczenie nowo umożliwionej bliskości z Bogiem¹⁰.

⁹ Por. ebd., s. 780. Hermann Spiekermann, *Psalmen. Band 1: Psalm 1–49* (ATD 14), Göttingen 2023, s. 429.

¹⁰ Do podziału i struktury Ps 42/43 por. m.in. Böhler, *Psalmen 1–50* (zob. przypis 6), s. 775–778; Spiekermann, *Psalmen* (zob. przypis 9), s. 428.

⁸ Por. Böhler, *Psalmen 1–50* (zob. przypis 6), s. 780.

Aby teraz, aby włączyć mowę o pragnieniu i tęsknocie *næfæš* za Bogiem (por. Ps 42,2-3) w szerszy kontekst Ps 42/43 i lepiej ją zrozumieć, pomocne będzie najpierw spojrzenie na „działania” i „czyny”, którym przypisywana jest *næfæš*, oraz na ich kontekstualizację w tym podwójnym psalmie. Należy zacząć od „czynników wyzwalających” pragnienie *næfæš*, o których mowa w V.3a. Najpierw należy ich szukać w opisanej w Ps 42,4.10-11 sytuacji masowego społecznego wykluczenia i ataków na głos modlącego się. „Sprawcy” i „motywacje” tych ataków pozostają w dużej mierze niejasne – tylko pierwsi z nich są (bardzo ogólnie) określani w Ps 42,10-11 jako „wróg” i „moi prześladowcy”. Zamiast tego na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim (wewnętrzne) przeżycie modlącego się głosu:

Głęboka rozpacz, wyrażona w obrazach „chleba łoż w dzień i w noc” (Ps 42,4a) oraz „chodzenia w smutku pod ciosami wroga” (Ps 42,10) oraz bliskość śmierci, wywołana przez masowe ataki (Ps 42,11) – wstrząs egzystencjalny, który w Ps 42,10 zostaje również wyrażony w (oskarżeniu), że Bóg zapomniał o modlącym się głosie, i to w sposób wyraźnie teologiczny. Społeczne wykluczenie i ataki są przeżywane jako oddalenie od Boga, co znajduje odzwierciedlenie „z zewnątrz” w cytacie od przeciwnika, powtórzonym dwukrotnie w identycznej formie w Ps 42,4.11, który łączy dwie pierwsze strofy i z którym modlący się głos konfrontuje się nieustannie, „cały dzień” (Ps 42,4.11): „Gdzie jest twój Bóg?!”¹¹.

Dystans, bierność i niemożność doświadczenia - a tym samym „nieistotność” - Boga są tutaj ironicznie i szyderczo naświetlone. Logiczne jest zatem, że głos mówiącego w Ps 43,1-3 prosi o zniesienie sytuacji kryzysowej poprzez zbawczą i osadzającą interwencję Boga, którą można opisać jako odnowione „stawanie się istotnym” i która jest związana z odnowionym doświadczeniem bliskości i towarzystwa Boga (por. Ps 43,3).

Opis społecznych procesów wykluczenia i ataków zostaje dodatkowo wzmocniony przez „przestrzenne” przedstawienie tej sytuacji w drugiej „strofie” podwójnego psalmu (por. Ps 42,7-11),

¹¹ Por. Spiekermann, *Psalmen* (zob. przypis 9), s. 429; Manfred Oeming – Joachim Vette, *Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89* (NSK.AT 13.2), Stuttgart 2010, s. 19–21.

w której pojawia się pewna „topografia terroru”¹² (por. Ps 42,7b-8). Modlący się głos lokalizuje się w przestrzeni, która jest wyobrażona jako („immanentna”) geograficzna i opisana poprzez nazwy miejsc takie jak „źródła Jordanu”, „Góry Hermon” oraz „har miš'ār” („Mała Góra”) (por. Ps 42,7b). Wskazują one na skrajny północny lub północno-wschodni obszar ziemi Izraela, oznaczając przestrzeń, która charakteryzuje się dużą odległością od świątyni w Jerozolimie. Na ten „immanentny”, oddalony od świątyni (a więc i od Boga) obszar nakłada się jednak w Ps 42,8 mitologiczno-kosmiczna scena przestrzenna, kiedy modlący się głos staje wobec pierwotnych wód (por. *tehōm*) i potoków lub wirów wodnych (*šinnōr*). Te wody chaosu otaczają głos mówcy psalmu z jednej strony potężnym rykiem i szumem (Ps 42,8a), „kosmicznym hałasem”, w którym manifestuje się chaos zagrażający porządkowi stworzenia i życiu, a który w kontekście całego psalmu może odzwierciedlać szyderstwo wrogów zawarte w Ps 42,4.11. Z drugiej strony modlący się „ja” widzi, jak wały i fale *tehōm* przetaczają się nad nim, dosłownie pogrążając go w tym śmiertelnym chaosie¹³.

Na końcu śmiertelności społeczna izolacja zostaje odzwierciedlona w „refrenie” (Ps 42,6.12; 43,5), gdzie jest ona bezpośrednio powiązana z *næfæš* i do niej się odnosi.

^{12a} Dlaczego jesteś przygnębiona (חִתָּא - *hitpa'el*), moja *næfæš*

^{12b} i czemu burzysz się (תַּמְתֵּם) we mnie?

^{13a} Ufaj (יִפֹּל - *hifil*) Bogu,

^{13b} bo jeszcze Go będę wysławiać:

Zabawienie mego oblicza i mego Boga.
(Ps 42,12)¹⁴

„Refren” podejmuje temat przygnębienia (חִתָּא – forma *hitpa'el*) oraz „wrzenia”, czyli wzburzenia lub buntu (תַּמְתֵּם) *næfæš* przeciwko modlącemu się „ja” – i w ten sposób odzwierciedla intere-

¹² Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg i. Br. i in. 2008, s. 414 (tam odniesione do Ps 120, 5).

¹³ Por. Böhrer, *Psalmen 1–50* (zob. przypis 6), s. 784–785.

¹⁴ Do różnic w sformułowaniach między Ps 42, 12; 43, 5 z jednej strony a Ps 42, 6 z drugiej strony por. m.in. Böhrer, *Psalmen 1–50* (zob. przypis 6), s. 772–773.

sujące doświadczenie wewnętrzne: *næfæš* buntuje się przeciwko osobie modlącej się, która z kolei czyni z niej swego rozmówcę, by zaproponować jej – jako alternatywę wobec przygnębienia i wzburzenia – nadzieję lub oczekiwanie (*נל* – forma hifil), ukierunkowane na przyszłe dziękczynienie za zbawienie. To zbawienie jest w Ps 42,6d opisane jako akt wybawienia wychodzący od oblicza Boga, podczas gdy w Ps 42,12 oraz 43,5 uwaga skupia się na zbawczym działaniu Boga w odniesieniu do oblicza modlącego się „ja” – co można rozumieć jako przywrócenie publicznego uznania osoby odrzuconej społecznie, a zarazem jako odnowienie (całego) człowieka¹⁵.

W odniesieniu do buntu *næfæš* przeciwko modlącemu się, który jest tematem „refrenu”, Ps 42,5b omawia wylanie *næfæš* przeciwko własnemu „ja”, co jest powiązane z aktem upamiętniania (por. w. 5a):

^{5a} Wspominam o tym
^{5b} i rozrzewnia się *næfæš* we mnie,
^{5c} jak to na czele uroczystego pochodu szedłem
^{5d} do domu Bożego,
 wśród głosów radości i dziękczynienia w świątecznym
 zgiełku.
 (Ps 42,5)

Ps 42,5c–d przywołuje scenę dawnej pielgrzymki – modlący się głos wyobraża siebie jako część uroczystego pochodu, który zmierza do domu JHWH – a zatem chodzi o liturgiczne otoczenie, które w tekście ukazane jest przede wszystkim za pomocą wrażeń dźwiękowych: poprzez brzmienie (*qōl*) radości i dziękczynienia oraz świąteczny zgiełk (*hāmōn hōgēg*). Co ciekawe, są to „tonacje”, które w psalmie pojawiają się ponownie – jednak za każdym razem w odwróconej formie: świątecznemu zgiełkowi (*hāmōn hōgēg*) odpowiada w refrenie wyrażone tym samym rdzeniem werbalnym „wzburzenie” (*hāmāh*) duszy (*næfæš*) (Ps 42,6.12; 43,5), natomiast dawniej słyszane brzmienie (*qōl*) radości i dziękczynienia zostaje obecnie zagłuszone przez „odgłosy

¹⁵ Por. tamże, s. 782–783.

(*qōl*) twoich wodospadów” (Ps 42,8a), które wpisują się w „topografię chaosu” opisaną w Ps 42,7–8.

Ps 42,5c–d kreśli zatem – także w warstwie akustycznej – silnie skontrastowany obraz wobec chaotycznej terażniejszości modlącego się „ja”: tekst wyobraża sobie Izrael zjednoczony w pokoju, zmierzający do sanktuarium, którego integralną i w pełni zintegrowaną częścią czuje się modlący. W tej wspominatej scenie to właśnie społeczne zakorzenienie i żywotność określają jego stan – a nie izolacja i poczucie śmierci. W swojej pamięci widzi, jak „przechodzi” (*āvar*) spokojnym krokiem (w stronę lub przez świątynię, por. 5c), podczas gdy obecnie to „nurty i fale” przechodzą (*āvar*) nad nim (Ps 42,8b). Wspomina siebie jako część Izraela, który w radości i dziękczynieniu staje przed swoim Bogiem – w przeciwieństwie do terażniejszości, która naznaczona jest społeczną wrogością i opuszczeniem przez Boga.

W ten sposób przypominana przeszłość (Ps 42,5) staje się – w dynamice psalmu – nie tylko kontrastem wobec złowrogiej terażniejszości, lecz równocześnie „modelem” dla oczekiwanej przyszłości, która w trzeciej „strofie” podwójnego psalmu (Ps 43,1–4) zostaje zapowiedziana poprzez błagania modlącego się głosu. Te skupiają się najpierw na (jurydycznej) interwencji Boga, której skutkiem ma być społeczna restytucja i ponowna integracja modlącego się (Ps 43,1–3b), a kończą się pragnieniem, by Bóg zaprowadził go do swego świętego miejsca:

^{3c} Zabierz mnie na górę Twej świętości, do Twych przy-
 bytków,
^{4a} i niech przyjdę do ołtarza Boga,
^{4b} do Boga radości mej,
^{4c} i będę Ci dziękował na harfie, Boże, mój Boże.
 (Ps 43,3c–4)

Zarysowany jest tutaj stopniowy proces (ponownego) zbliżania się do miejsca obecności Boga – od zdystansowanego „miejsca” modlącego się głosu (por. Ps 42,7–8), przez „góre świętości”, czyli Górę Świątynną w Jerozolimie, do „mieszkań”, tzn. obszaru świątynnego, aż do ołtarza Boga, będącego miejscem styku rzeczywistości niebiańskiej i ziemskiej¹⁶. Tutaj modlący się głos stoi

¹⁶ Por. tamże, s. 788.

bezpośrednio przed swoim Bogiem, co – zgodnie z oczekiwaniem – wiąże się z doświadczeniem radości i zachwytu, które z kolei są bezpośrednio powiązane z Bogiem, a wręcz stają się Jego atrybutami (por. Ps 43,4bc). Punktem kulminacyjnym upragnionego spotkania z Bogiem w świątyni jest jednak uwielbienie Boga, w którym urzeczywistnia się nadzieja ofiarowana *næfæš* w „refrenie” – nadzieja, że kiedyś będzie można dziękować Bogu za Jego zbawienie (por. Ps 42,6d.12d; 43,5d). Ps 43,3c–4 skupia się przede wszystkim na „intymnej” relacji modlącego się z Bogiem oraz na jego upragnionej, przyszłej obecności w Bożej obecności w świątyni, podczas gdy dominujący w Ps 42,5 wymiar społeczny („eklezjologiczny”) – modlący się jako integralna i zintegrowana część Izraela, który staje przed Bogiem i Go wielbi – zostaje nieco odsunięty na dalszy plan, choć nie znika całkowicie ze względu na ścisłe powiązania między Ps 42,5 a Ps 43,3c–4.

Na tle właśnie nakreślonych wątków myślowych Psalmu należy stwierdzić, że pragnienie *næfæš*, o którym mówi Ps 42,3a, a w którym modlący się głos wyraża tęsknotę, by przyjść i ujrzeć oblicze Boga (Ps 42,3bc), wyrasta z sytuacji społecznej wrogości i wykluczenia, której mówiący głos doświadcza jako chaos i śmierć, a teologicznie interpretuje jako oddalenie od Boga. Sama *næfæš* ukazuje się jednak w Psalmie przede wszystkim jako „zmysł niedostatku”: ona łaknie i pragnie (Ps 42,2b.3a), trwoży się (Ps 42,6a.7a.12a; 43,5a), krzyczy przeciw modłacemu się (Ps 42,6b.12; 43,5b) lub się przed nim wylewa (Ps 42,5b), stając się niejako jego oponentem. Może być jednak również wezwana przez niego do nadziei w Jahwe i do oczekiwania przyszłego zbawienia oraz bliskości Boga (Ps 42,6d.12; 43,5d). Co ciekawe – zarówno w spojrzeniu wstecz na zbawienną przeszłość w Ps 42,5, jak i w prośbie z Ps 43,3–4, która antycypuje przyszłe nadejście zbawienia, Bożej bliskości i dziękczynienia – to nie *næfæš*, lecz po prostu „ja” staje się podmiotem pielgrzymowania, radości, uniesienia i dziękczynienia. To spostrzeżenie silnie przemawia za tym, że – przynajmniej w Ps 42/43 – *næfæš* rzeczywiście można rozumieć jako swoiste „organum” niespełnionej tęsknoty za spełnieniem człowieka w obecności Boga. Równocześnie jednak należy zauważyć, że tęsknota w Ps 42/43 działa nieco inaczej niż np. w słynnym cytacie z *Confessiones* Augustyna. Modlący się z Ps 42/43 mógłby raczej powiedzieć: Moja *næfæš*, pełna trwo-

gi i zgiełku, występuje przeciwko mnie, dopóki (ponownie) nie zostanę włączony do pojednanego Izraela, który – w uniesieniu i dziękczynieniu – staje się partnerem zbawczo obecnego oblicza Bożego w świątyni. Kategorie takie jak immanentna i transcendentna tęsknota wydają się bardziej interesujące dla współczesnych interpretatorów wykształconych w duchu systematycznej teologii niż dla samego tekstu, który upragnioną odnowę modlącego się głosu ujmuje – co dla niego oczywiste – jako wydarzenie wewnątrzświatowe.

2. „Gdybym nie (...) uciszył i uspokoił mojej *næfæš*” (Ps 131,2)

Drugim tekstowym przykładem jest krótki Psalm 131 – drugi najkrótszy psalm po Psalmie 117 pod względem liczby liter w MT – tekst, który na pierwszy rzut oka nie wydaje się pasować do tematu tego artykułu, ponieważ oczywiście nie chodzi o *næfæš* jako „organ” ludzkiej tęsknoty (a na pewno nie za transcendencją), ale raczej o pochwałę pokornej kontemplacji siebie. Nancy deClaissé-Walford podsumowuje główne przesłanie psalmu w zdaniu: „Pycha, wyniosłość i dążenie do rzeczy wielkich i cudownych nie przyniosą spokoju i ciszy, jaką daje proste zaufanie Bogu”¹⁷, a dla Erharda Gerstenbergera tekst ten to „klejnot prostoty”¹⁸. *Sancta simplicitas*?

Rzeczywiście, zwłaszcza pierwsza część psalmu może – przy (pierwszym i nieuważnym) odczytaniu – sprawiać wrażenie, że właśnie o to w nim chodzi: o pokorę, skromność, powściągliwość wobec tego, co zbyt wielkie, oraz o odnalezienie spokoju w dobrowolnym ograniczeniu się do tego, co stosownie małe:

- ^{1b} Nie wynosi się moje serce (הִבֵּג),
^{1c} i nie są wyniosłe moje oczy (סֹר),
^{1d} i nie dążyłem do wielkich rzeczy (תוֹלֵד),
 i do cudownych (תוֹאֲלָפִן) dla mnie (יִנְמֵי).

¹⁷ Nancy deClaissé-Walford – Rolf A. Jacobson – Beth Lameel Tanner, *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids – Cambridge 2014, s. 932.

¹⁸ Erhard S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge 2001, s. 359.

^{2a} Gdybym nie doprowadził do równowagi (שוה),
^{2b} i nie uciszył mojej *nəfəš* (נַפֶּשׁ), [to...]
 (Ps 131,1–2b)

Ps 131,1bc rzeczywiście odnosi się do arogancji lub pychy wyrażonej w dwóch czasownikach „wynosić się” (הִבָּהַ, w. 1b) i „być wyniosłym” (הָוָה, w. 1c), związanych z sercem, jako „organem” praktycznego i teoretycznego rozumu oraz „osobowym centrum” człowieka, a także z oczami, które są „bramami człowieka do świata”. Chodzi zatem o ludzką pychę, która ogarnia człowieka w jego totalności, determinuje jego świadome działania życiowe (orientowanie się, planowanie, chcenie i działanie) (por. „serce”) oraz wpływa na rozumienie i postrzeganie świata (por. „oczy”).¹⁹ W Ps 131,1d jako trzeci element pojawia się „chodzenie za wielkimi rzeczami (תוֹלֵד) i za cudownymi (תּוֹאֲלֵפִי)”. W tej formule szczególnie ważne są słowa תוֹלֵד („Wielkie, wielkie rzeczy”) i תּוֹאֲלֵפִי („Cudowne”). Oba wyrażenia odnoszą się w TaNaCH do potężnego działania Boga w kosmosie i historii, gdy np. תוֹלֵד („Wielkie, wielkie rzeczy”) w Ps 71,19 (ogólnie i podsumowująco) oznacza boski porządek świata lub w Ps 106,21 wskazuje na potęgę działania Boga przeciwko Egipcjowi, a תּוֹאֲלֵפִי („Cudowne”) np. w Wj 34,10; Sdz 6,13 czy Mi 7,15 odnosi się do zbawczych działań Boga w historii Izraela²⁰.

Obydwa wyrażenia połączone można znaleźć – poza Ps 131,1 – tylko w Księdze Hioba 5,9; 9,10; 37,5, gdzie w każdym z tych miejsc mowa jest o tajemnicach kosmosu i boskiej hierarchii świata lub boskiej władzy nad światem, które pozostają dla człowieka ukryte i ostatecznie niezrozumiałe. Należy zatem stwierdzić, że modlące się „ja” w Ps 131,1 zapewnia, iż w żaden sposób nie będzie się wynosić ponad to, co jest wielkie i cudowne, a wręcz przeciwnie – pełne szacunku oddala się od wszelkich prób zbliżenia się do tajemnic boskiej hierarchii i mocy Bożego działania w kosmosie i historii. Czy zatem rzeczywiście chodzi o *sancta simplicitas*?

Albo czy należy zgodzić się z interpretacją Ericha Zengera, który sugeruje, aby Ps 131,1 czytać w kontekście Hi 42,1–6, fragmentu tekstu, gdzie występuje zwrot „(zbyt) cudowne [dla mnie]” (יִנְמַם תּוֹאֲלֵפִי), który pojawia się tylko w Ps 131,1²¹:

¹ Hiob odpowiedział Panu i rzekł:

² Poznałem, że wszystko możesz i że żadne twoje postanowienie nie może zostać powstrzymane.

³ Kto jest tym, który zaciemnia zamysł bez wiedzy? Dlatego wypowiedziałem, ale nie rozumiałem, (zbyt) cudowne dla mnie (יִנְמַם תּוֹאֲלֵפִי) – a ja nie rozumiałem.

⁴ Posłuchaj teraz, a ja będę mówił, będę cię pytał, a ty mi odpowiesz.

⁵ Z opowieści słyszałem o tobie, teraz zaś: własnymi oczami cię ujrzałem.

⁶ Dlatego odwołuję to, co powiedziałem, i żałuję w prochu i popiele.
 (Hi 42,1–6)

W Księdze Hioba 42,1–6, przemowa Hioba jest jego ostatnim słowem w wielu dyskusjach, które toczył z przyjaciółmi na temat sensu swojego cierpienia. Przez długi czas domagał się od Boga restytucji, a w końcu konfrontował się również z samym Bogiem. Ta przemowa stanowi kulminację długotrwałej walki o zrozumienie tajemnic ludzkiego istnienia, cierpienia, boskiej hierarchii świata i samego Boga. Dopiero w tym momencie Hiob rezygnuje z oporu, porzuca swoje zdecydowane skargi, także wobec Boga, i odnajduje pocieszenie. Choć wciąż siedzi w prochu i popiele (w. 6), czyli nie doświadczył jeszcze pełnej restytucji, znajduje pocieszenie, ponieważ przez całkowite zaangażowanie swojej siły dotarł do granic swojego rozumienia i teraz wie, czego nie wie i czego nie może wiedzieć. Ta przemiana Hioba i jego akceptacja swoich ograniczeń stanowią istotny punkt w całym jego procesie duchowym. Jak zauważa Zenger, Hiob w tym momencie doświadcza, że Bóg traktuje go poważnie w jego roszczeniu, a to doświadczenie ma charakter przemieniający. Zenger sugeruje, że Hiob nie tylko godzi się z tajemnicą, która wykracza poza jego

¹⁹ Por. do tego Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101–150* (zob. przypis 12), s. 604–605. Manfred Oeming – Joachim Vette, *Das Buch der Psalmen. Psalm 90–151* (NSK.AT 13.3), Stuttgart 2016, s. 196.

²⁰ Por. Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101–150* (zob. przypis 12), s. 605.

²¹ Por. tamże, s. 605–606.

zdolności poznawcze, ale także odnajduje pocieszenie w tym, że jego walka o zrozumienie została uszanowana przez Boga²². „Kapitulacja” Hioba, jak zauważa autor, jest więc z pewnością czymś więcej niż *sancta simplicitas* – jest to egzystencjalnie doświadczona (teologiczna) walka o prawdę, o Boga i o samego siebie. Jeśli spojrzymy na Ps 131 w kontekście takiego tekstu jak Hi 42,1–6, to Ps 131,1–2b nie powinien być interpretowany jako zapewnienie, że psalmista zawsze pozostawał wierny w odpowiednich granicach pobożności. Wręcz przeciwnie, modlący się głos Psalmu stwierdza, po długiej walce z tym, co wielkie i cudowne (a ostatecznie także z samym Bogiem), że rozpoznał, gdzie przebiegają granice pomiędzy tym, co jest „wielkie” a tym, co jest „zbyt wielkie”. I właśnie w tym miejscu, na tych granicach, odnajduje spokój, stając w konfrontacji z Bogiem²³. Czy można zatem odczytywać modlący się głos w Ps 131 jako postać podobną do Hioba? Za taką interpretacją przemawiają dwa argumenty. Po pierwsze, istotne jest słowo נַמְנָם („dla mnie”, „w odniesieniu do mnie”, Ps 131, 1d), za pomocą którego modlący się w Psalmie określa granicę między tym, co wielkie, a tym, co zbyt wielkie – nie jako coś obiektywnie ustalonego czy absolutnie danego, lecz jako granicę osobiście rozpoznaną i samodzielnie wyznaczoną. W gruncie rzeczy, tylko ten, kto do tej granicy dotarł i próbował ją przekroczyć, może odnieść ją do siebie w tak osobisty sposób.

Drugim argumentem przemawiającym za odczytywaniem modlącego się głosu w Ps 131 jako postaci typu Hioba może być Ps 131,2ab, czyli druga część zapewnienia modlącego się: że jego *naēfæš* (dusza, wewnętrzne „ja”) została „uspokojona” (הוֹשָׁה) i „uciszona” (נָחָה). Obraz ten zostaje rozwinięty w wersach 2cd przez niezwykle wymowną metaforę: dziecka karmionego i spoczywającego na matczynym ramieniu – symbolu głębokiego ukojenia, bezpieczeństwa i przyjęcia przez Boga. Ale to „uspokojenie” i „równowaga” nie są czymś danym z góry. Wręcz przeciwnie: musiały zostać aktywnie osiągnięte, co oznacza, że wcześniej

²² Por. tamże, s. 605. Także Oeming, który interpretuje tekst jako produkt «historii rozwoju, która sięga dalszych doświadczeń i refleksji» (Oeming – Vette, *Psalm 90–151* (zob. przypis 19), s. 196).

²³ Por. Hossfeld – Zenger, *Psalmen 101–150* (zob. przypis 12), s. 605–606; Oeming – Vette, *Psalm 90–151* (zob. przypis 19), s. 196–197.

duszą modlącego się targało coś przeciwnego – niepokój, napięcie, wewnętrzne poruszenie. Podobnie jak w Ps 42–43, także tutaj *naēfæš* jawi się jako siła napędowa niepokoju, która domaga się uspokojenia, a to uspokojenie wymaga wysiłku. W kontekście Ps 131,1–2 to wewnętrzne poruszenie dotyczy szczególnie zmagania z tym, co „wielkie i cudowne” – z tajemnicą, z Bogiem, z próbą zrozumienia rzeczy przekraczających ludzkie poznanie. A zatem *naēfæš* można tu uznać, jak trafnie zauważa autor, za swoisty „organ” teologii. Fascynujące jest to, że ta interpretacja wcale nie odbiega daleko od podstawowego znaczenia terminu *naēfæš*, czyli „gardło” – bo właśnie gardło (a przez to – metaforycznie – dusza) jest tym „organem”, który uaktywnia się wtedy, gdy człowiekowi brakuje czegoś absolutnie podstawowego do życia. *Naēfæš* reaguje na głód, pragnienie, brak powietrza – ale jak pokazuje Ps 131, chodzi tu o coś więcej niż tylko potrzeby fizjologiczne. Psalm sugeruje, że również brak sensu, zrozumienia, relacji z Bogiem może poruszyć *naēfæš* do działania – uczynić z niej sferę głębokiego duchowego niepokoju. Dlatego uspokojenie i wyrównanie *naēfæš* (Ps 131,2ab) nie może być rozumiane jako efekt naiwnej czy bezrefleksyjnej pobożności. To raczej proces głęboko duchowy, podobny do tego, którego doświadcza Hiob w 42,6 – proces, w którym człowiek po zmaganiu, po pytaniach i buncie, dochodzi do momentu zrozumienia swoich granic, odnajdując w tym akcie pokory nie tylko Boga, ale i samego siebie.

Krótko mówiąc: często kojarzona w najnowszej literaturze egzegetycznej z Ps 131 idea *simplicity* nie tylko poważnie zaniża złożoność samego tekstu, ale ostatecznie także nie docenia potencjału *naēfæš* jako siły napędowej ludzkiego dążenia ku temu, co przekracza jego własne granice – ku poznaniu, ku Bogu.

Podsumowanie

Krótką analizą Ps 42/43 oraz Ps 131 pokazuje wyraźnie, że termin *naēfæš* – zwłaszcza w kontekście kluczowych znaczeń takich jak *pragnienie* czy *pożądanie* (a nawet *głód*) – może oddawać ludzką dynamikę, którą dobrze wyraża niemieckie słowo „Sehnsucht” (tęsknota, żarliwe pragnienie). Ta tęsknota nie odnosi się jedynie do tego, co fizycznie przedostaje się przez

„gardło” do ciała, ale przede wszystkim dotyczy pragnienia społecznego zakorzenienia modlącego się (poziomo: we wspólnocie Izraela) oraz relacji z Bogiem (pionowo: w dialogu i zmaganiu z Nim), jak pokazują Ps 42/43. W Ps 131 natomiast ta tęsknota skierowana jest ku „wielkiemu i cudownemu” – czyli ku temu, co przekracza człowieka i jego poznanie. Tym, co szczególnie fascynujące i teologicznie istotne, jest to, że *naefæš* wciąż pozostaje „gardłem” – organem, który wyraża głód i pragnienie tego, co absolutnie niezbędne do życia. Ale, jak pokazują oba Psalm, ta podstawowa potrzeba życia nie ogranicza się tylko do powietrza, jedzenia i wody.

Nota o Autorze: Matthias Ederer, w 1977 roku niemieckim Kötzing. Jest żonaty i ma troje dzieci. Studiował teologię katolicką na Uniwersytecie w Ratyzbonie i na Uniwersytecie Alberta Ludwika we Fryburgu, gdzie uzyskał dyplom z teologii katolickiej w 2004 r., a także studia judaistyczne na Uniwersytecie Alberta Ludwika we Fryburgu, gdzie uzyskał tytuł magistra sztuk w 2005 r. Następnie pracował jako asystent naukowy w Katedrze Egzegezy Starego Testamentu i Hermeneutyki na Uniwersytecie w Ratyzbonie, aż do uzyskania doktoratu ze studiów nad Starym Testamentem w 2010 r. W latach 2011–2020 pracował jako doradca naukowy i starszy doradca w Ratyzbonie. Habilitował się ze studiów nad Starym Testamentem w Ratyzbonie w 2017 r. W semestrze jesiennym 2020 r. przyjął nominację na profesora zwyczajnego egzegezy Starego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Lucernie. W swoich badaniach i nauczaniu Matthias Ederer preferuje zorientowane na literaturę, podejście estetyczne do tekstów biblijnych, jednocześnie kładąc duży nacisk na wykorzystanie spostrzeżeń żydowskiej interpretacji biblijnej do chrześcijańskiej egzegezy Biblii hebrajskiej. Jego badania koncentrują się na Torze, „Dawnych Prorokach” (zwłaszcza księgach Jozuego i Sędziów) oraz Księdze Ezechiela, tekstach kultowych i rytualnych Starego Testamentu, biblijnych teologiach Ziemi Obiecanej, a także koncepcjach przestrzennych i przedstawieniach w tekstach (biblijnych). Obecnie pracuje nad szczegółowym komentarzem do opisów architektonicznych i tekstów kultowych w Ezechielu 40-48 oraz nad komentarzem do Księgi Sędziów.

Bibliografia

- Böhler D., *Psalmen 1–50* (HThK.AT), Freiburg i. Br. i in., 2001.
 deClaisse-Walford N., Jacobson R. A. Tanner B. L., *The Book of Psalms* (NICOT), Grand Rapids – Cambridge 2014.
 Gerstenberger E. S., *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids – Cambridge 2001.
 Hossfeld F. L., Zenger E., *Psalmen 101–150* (HThK.AT), Freiburg i. Br. i in., 2008.
 Janowski B., *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2023.
 Kilwing N., *Næpæsch und ψυχή: Gemeinsames und Unterscheidendes im hebräischen und griechischen Seelenverständnis*, w: Carmen Diller (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten* (FS Hubert Irsigler) (HBS 64), Freiburg i. Br. i in., 2010, s. 377–401.
 Oeming M., Vette M. J., *Das Buch der Psalmen. Psalm 42–89* (NSK. AT 13.2), Stuttgart 2010.
 Oeming M., Vette M. J., *Das Buch der Psalmen. Psalm 90–151* (NSK. AT 13.3), Stuttgart 2016, s. 196.
 Oorschot J. van, *Lost in Translation, Regain by Exegesis. עפ in alttestamentlicher Verwendung*, w: tenże – Andreas Wagner (red.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (VWGTh 42), Leipzig 2015, s. 117–131.
 Schmidt W. H., *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*, w: tenże (red.), *Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens 2*, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 77–91.
 Schroer S., Staubli T., *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt 2005.
 Spiekermann H., *Psalmen. Band 1: Psalm 1–49* (ATD 14), Göttingen 2023.
 Wolff H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 2002.

MANFRED GERWING

Catholic University of Eichstaett-Ingolstadt, Germany
e-mail: manfred.gerwing@ku.de

DOI: 10.48224/COM-227-2024-60

Communio 44(2024)3, s. 60-71

„ABYM JA I BÓG BYLI JEDNYM” PERSPEKTYWA TĘSKNOTY U MISTRZA ECKHARTA

«THAT I AND GOD MAY BE ONE». MEISTER ECKHART'S PERSPECTIVE ON LONGING.

Abstract

Meister Eckhart defines man's longing unmistakably: as the longing to transcend oneself, as the longing for the completely different, and even more: to become this different, no: to be the other. Meister Eckhart is concerned with communion with God, with becoming one with God and remaining eternally one. «[...] that we seek God in such a way that we remain in him forever». This is the goal of man's longing and this is precisely what Meister Eckhart is concerned with: becoming one with God, conceived as bliss, beatitudo.

Keywords: Thought – Aristotelism – Thomas Aquinas – Albertus Magnus – Duns Scotus – 13th century – Scholastic.

Streszczenie

Mistrz Eckhart definiuje tęsknotę człowieka jednoznacznie: jako tęsknotę za przekroczeniem siebie, jako tęsknotę za czymś zupełnie innym, a nawet więcej: za staniem się tym innym, nie: za byciem innym. Mistrz Eckhart zajmuje się komunią z Bogiem, staniem się jednym z Bogiem i pozostaniem wiecznie jednym. „[...] abyśmy szukali Boga w taki sposób, abyśmy pozostali w Nim na zawsze”. To jest cel tęsknoty człowieka i tym właśnie zajmuje się Mistrz Eckhart: zjednoczeniem z Bogiem, rozumianym jako błogość, beatitudo.

Słowa kluczowe: Myśl, arystotelizm, Tomasz z Akwinu, Albert Wielki, Duns Szkot, XIII wiek, scholastyka.

1. Tęsknota według Mistrza Eckharta

Myślenie Mistrza Eckharta († 1328) „wydaje się wcielać nieustannie artykułowaną tęsknotę za tożsamością teorii i praktyki, za zgodnością między tym, co się mówi i naucza, a tym, co się czyni”¹. Filozof historyk Andreas Speer próbował już przed laty odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Mistrz Eckhart jest jednym z najczęściej czytanych autorów duchowych współczesności, nie tylko w Europie, ale na całym świecie. W czym tkwi fascynacja Eckhartem? Co czyni go, tego średniowiecznego uczonego, tak atrakcyjnym? Co motywuje szczególnie młodych ludzi do czytania go, studiowania i poddawania się jego naukom?

Jedność myślenia i życia, teorii i praktyki, słowa i czynu – bez wątpienia przyciąga i fascynuje! Jednakże, ta jedność również stawia wyzwania i budzi tęsknotę za holistyczną orientacją, duchową przenikliwością i wysiłkiem nadającym sens. Nie to, co łatwe i powierzchowne fascynuje, lecz to, co trudne, strome, najwyższe – to właśnie przyciąga. Wiemy to z mitu o jaskini Platona: Tęsknota za światłem, prawdą i dobrem jest szczególnie wyraźna u tych, którzy zrozumieli, że z jaśniejszego życia wpadli w ciemność, i teraz, jak więźniowie, są w stanie dostrzegać tylko cienie, a nie samą rzeczywistość. Trzeba starać się o „sztukę przemyślenia”, zrozumieć przyczynę rzucania cieni i zwrócić się ku źródłu światła².

I rzeczywiście: Tęsknotę za wysoką i najwyższą wiedzą Mistrz Eckhart potrafił nie tylko wzbudzić, ale wręcz podsycać swoją często trudną do zrozumienia myśl, zmuszając swoich odbiorców do intelektualnego wysiłku i utrzymując ich w napięciu:

Poprzez metafizyczne zdystansowanie się od podstawowych warunków samozadowolonego rozumu, Mistrz Eckhart prowadzi nas do uznania jego granicy, której nie można prze-

¹ Andreas Speer, *Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext. Mit einer Bibelauslegung zu Sap. 7, 7–10 und Joh 1, 11–13*, w: Andreas Speer – Lydia Wegener (red.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin – New York 2005, s. 3–33, tutaj s. 29 i następne.

² Por. Platon, *Politeia*, 514–517a.

kroczyć z własnej woli, ale która wymaga szczególnej uwagi i otwartości na to, co nazywamy łaską³.

2. Tęsknota za jednością z Bogiem

Mistrz Eckhart jednoznacznie definiuje tęsknotę człowieka: jako tęsknotę za przekroczeniem siebie, tęsknotę za czymś całkowicie innym, a jeszcze bardziej: za staniem się tym innym, a właściwie: za byciem tym innym. Chodzi o wspólnotę z Bogiem, o to, by stać się jednością z Bogiem i pozostać z Nim na wieczność: „tak, abyśmy szukali Boga w sposób, który pozwoli nam trwać w Nim na wieki⁴”. W tym tkwi cel tęsknoty człowieka, a dokładnie to jest istotą nauk Mistra Eckharta: w jedności z Bogiem, którą można rozumieć jako szczęście, *beatitudo*.

W tle tej tęsknoty za Bogiem, jak w całej scholastyce Augustyna († 430), znajduje się interpretacja człowieka jako *cor inquietum*: „bo stworzyłeś nas, Panie, dla siebie, i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie znajdzie spokoju w Tobie⁵”.

W tym przypadku, zarówno dominikanin Tomasz z Akwinu († 1274), jak i franciszkanin Jan Duns Szkot († 1308) byli zgodni: całkowicie szczęśliwy jest ten, kto osiągnął błogość. W różnych formułach podkreślali to nieustannie: człowiek pragnie szczęścia „naturalnie i z koniecznością”. Mistrz Eckhart w tej kwestii nie sprzeciwia się im. Powód tego tęskniącego dążenia leży w rozumie człowieka. Człowiek jest z natury obdarzony zdolnościami duchowymi. „Z natury pragnie stworzenie obdarzone duchem”, jak zauważył Akwinata, „by być szczęśliwym”. Dlatego nie może „nie chcieć być szczęśliwym⁶”.

W tym punkcie wolna decyzja znajduje swoją granicę; bowiem, jak mówi Tomasz z Akwinu, „pragnienie bycia szczęśliwym nie należy do kwestii wolnej decyzji”. Jest ono raczej wpisane w naturę człowieka dzięki jego duchowym zdolnościom. Tak jak kamień, jeśli nie jest powstrzymany, spada w dół, jak zdrowe

drzewo rozwija swoje liście, a jak lew instynktownie szuka swojej zdobyczy, tak i u człowieka „pragnienie ostatecznego celu” nie należy do tych rzeczy, „nad którymi ma władzę⁷”.

Właśnie tutaj pojawia się trudność: wynika ona z identyfikacji ostatecznego celu człowieka, *beatitudo*, niebiańskiej szczęśliwości, z owocem kontemplacji Boga, *visio Dei*. To ostatnie jest przecież „niezasłużonym darem łaski”, „czymś”, co, jak jednoznacznie podkreślają średniowieczni teolodzy, człowiek z natury pragnie. „Jak jednak możemy z natury dążyć do czegoś, co z natury jest dla nas nieosiągalne?⁸” Jak można zaspokoić tę tęsknotę człowieka? Jak człowiek osiągnie swój cel: szczęśliwość, trwałe zjednoczenie z Bogiem?

Thomas z Akwinu zwraca uwagę na *potentia oboedientialis*, czyli gotowość człowieka do przyjęcia wszystkiego, co stwórca może w nim uczynić. Termin ten pochodzi z nauki o łasce, w której rozważane są m.in. warunki, jakie muszą być spełnione, aby łaska Boża mogła dotrzeć do człowieka. Oznacza to, że człowiek powinien być otwarty na Bożą łaskę, gotów przyjąć to, co Bóg pragnie w nim zdziałać. Odpowiedź Mistra Eckharta na tę kwestię nie powinna jednak być rozumiana w kategoriach „techniki”. Byłoby to poważne nieporozumienie. „Intencjonalne stosowanie naszych zdolności poznawczych i dążeńiowych stanowi nieprzewidywalną przeszkodę na drodze do szczęśliwości⁹” – mówi Eckhart. Wymagana jest raczej radykalna zmiana myślenia i nastawienia, niezależnie od czasu i przestrzeni, gdziekolwiek i cokolwiek byśmy robili. Im bardziej szukam Boga, im większa moja tęsknota za Nim, im bardziej „szalony” staję się w dążeniu do Niego, tym mniej Go znajduję: chodzi o to, by się uwolnić i całkowicie oddać Mu: Jemu, „ukrytemu Bogu w głębi duszy”, tam, „gdzie istota Boga i istota duszy są jednym fundamentem¹⁰”.

⁷ Do obu cytatów Tomasza z Akwinu: Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, q. 19, c. 10 oraz *Summa Theologiae* I, q. 82, c. 1 ad 3.

⁸ Walter Hoeres, *Die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes. Thomas von Aquin und Duns Scotus im Gespräch über Natur und Gnade*, Heimbach 2015, s. 9.

⁹ Speer, *Zwischen Erfurt und Paris* (zob. przyp. 1), s. 29.

¹⁰ Meister Eckhart, *Predigt (Kazanie) 15* (DW I, 253, 4–8): „Dlatego prorok powiedział: „Zaprawdę, jesteś ukrytym Bogiem w głębi duszy, tam, gdzie Boża

³ Speer, *Zwischen Erfurt und Paris* (zob. przyp. 1), s. 30.

⁴ Meister Eckhart, *Predigt 15* (DW I, 253, 8 i następne.).

⁵ Augustinus, *Confessiones* 1, 1: «...quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.»

⁶ Thomas von Aquin, *Contra gentiles* 1, 92.

3. Nowa orientacja w myśleniu

Już w swoim pierwszym dziele *Die Rede der Unterscheidung*, napisanym jeszcze przed 1298 rokiem, brat Eckhart jako przeor klasztoru w Erfurcie i wikariusz Turynгии starał się wprowadzać tę etyczną postawę: nie dopuszczać do rozerwania między nauką a życiem, teorią a praktyką, lecz zawsze starać się je zharmonizować i utrzymać w zgodzie. Chodziło o to, aby tęsknotę za Bogiem, za wspólnotą z Bogiem, kształtować w taki sposób, aby z jednej strony odpowiadała ona *conditio humana*, a z drugiej strony była zaspokojona przez samego Boga. Nowa orientacja w myśleniu przez krytyczne poznanie Boga była od początku celem tego, który całym sercem i ciałem był nauczycielem życia duchowego. To, co Eckhart przedstawia w swoim pierwszym dziele dotyczącym duchowego nauczania braci w życiu i regule Zakonu Kaznodziejskiego, pozostaje zasadnicze dla całego jego teologicznego dorobku: Bóg nie jest tylko pojęciem, ale prawdziwym, żywym i wiecznym Bogiem. Od samego początku wyraża się w tym paradoks jego tęsknoty, a jego nauki w zakresie orientacji myślowej znajdują swoje miarę: być uczestnikiem Boga, „posiadać” Go, prawdziwie Go „mieć”, Boga, którego człowiek nie może ani „posiadać”, ani „mieć”.

Prawdziwe posiadanie Boga leży w sercu: chodzi o głębokie, rozumne zwrócenie się ku Bogu i miłość do Niego, a nie o ciągle wyobrażanie Go w ten sam sposób; takie wyobrażenie byłoby niemożliwe dla natury; byłoby to bardzo trudne, a nawet nie najlepsze. Człowiek nie powinien mieć Boga jedynie jako myśli, ani zadowalać się takim wyobrażeniem, ponieważ ten Bóg przemija, gdy myślenie dobiega końca. Co więcej: należy mieć Boga obecnego, który jest znacznie wyższy niż myśli człowieka i wszystkich stworzeń. Ten Bóg nie przemija, jeśli człowiek nie odwróci się od Niego z własnej woli¹¹.

To pragnienie, by stać w jedno z prawdziwym rzeczywistym Bogiem, z Bogiem, „ponad którym nie ma nic większego do po-

głębia i głębia duszy są jednym. Kiedy ktoś Cię szuka, zawsze znajdzie Cię mniejszy”.

¹¹ Meister Eckhart, *Die Rede der Unterscheidung* 6 (Norbert Fischer [red.], *Meister Eckhart, Die Rede zur Orientierung im Denken. Mittelhochdeutsch – Deutsch*, Hamburg 2020, s. 15).

myślenia”, tak, z Bogiem, który „jest większy niż nasze wszelkie myślenie” (Anzelm z Canterbury, † 1109), znajduje się w dziele Mistra Eckharta sformułowane w różnych wariantach. Odnosi się on do tej jedności z Bogiem jako nauczyciel tradycji chrześcijańsko-neoplatonistycznej, do której sam został wskazany przede wszystkim przez Dietricha z Freibergu († ok. 1320) oraz przez Alberta Wielkiego († 1280). Nie możemy zapomnieć: Cała tradycja neoplatonistycznej szkoły dominikańskiej – z jej pseudo-dionizyjskimi pismami w recepcji Alberta, którego uczniowie Ulrich ze Strasburga († 1277) aż po Bertholda z Moosburga († ok. 1361) – tworzy niewątpliwy horyzont interpretacyjny dzieł Dietricha i Eckharta¹². Eckhart sięga po neoplatonistyczną ideę istotnej, samej w sobie i twórczej formy od samego początku oraz wielokrotnie w całym swoim dziele, aby również innych zainspirować do dążenia do celu swojej tęsknoty. Przedstawia to jako cel chrześcijańskiej doskonałości. Chodzi o to, aby utrzymać Boga w Bycie, być uformowanym przez formę ukochanego Boga i w Nim być przepełnionym Jego istotą. Kto jest tak zjednoczony z Bogiem, w tym „Bóg zawsze promieniuje, w nim jest oddzielenie od wielu i wewnętrzne zjednoczenie z jego ukochanym, obecnym Bogiem”.

Tęsknotę, którą odczuwa Mistrz Eckhart i którą należy właściwie ukształtować i ukierunkować, porównuje do pragnienia, które człowiek odczuwa na przykład w dużym upale. Kto odczuwa pragnienie, jak opisuje Mistrz Eckhart ten pożądan proces życia, ten ma napój ciągle przed oczami. „Im większe jest pragnienie, tym większe, głębsze, bardziej obecne i trwalsze jest wyobrażenie napoju”.

Kto odczuwa pragnienie, może się w tym czasie zająć również innymi rzeczami, może na przykład czytać książkę, rozmawiać z innymi, wygłaszać wykład, cokolwiek to będzie: Ma pragnienie i tym samym ciągle widzi napój przed swoim wewnętrznym okiem. Innymi słowy: Im większa jest tęsknota za prawdziwym i rzeczywistym Bogiem, tym wyraźniej i klarowniej Bóg jest obecny u niego, nawet wtedy, gdy nie znajduje się w kościele. „Kto więc ma Boga w prawdzie, ma Go wszędzie, na ulicy

¹² Por. Kurt Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt/M. 2007, s. 47–59.

i wśród ludzi, tak samo dobrze w kościele, jak na pustkowiu czy w celi zakonnej”.

Bardziej zrozumiałe jest drugie porównanie, które Eckhart podaje w tym kontekście: przykład kochającego. Kto kocha, naprawdę kocha, ma ukochanego zawsze obecnego, ma go w sobie i przy sobie, niezależnie od tego, czy jest wśród innych, na ulicy, w drodze, czy sam w swoim pokoju; cokolwiek robi, gdziekolwiek się znajduje, miłość zawsze jest obecna. Dzięki niej wszystko zyskuje inny blask, blask miłości. Wszystko dostrzega w inny sposób. „Postrzega wszystkie rzeczy jako boskie, bardziej niż są one same w sobie”.

Na co Mistrz Eckhart chce zwrócić uwagę, to dominacja tego, ku czemu zmierza tęsknota: ku prawdziwie prawdziwemu Bogu. Wszystko inne w porównaniu do tego staje się drugorzędne, nieistotne, a ostatecznie do zaniedbania. „Musisz nauczyć się przełamywać rzeczy, przyjmować w nich swojego Boga i być w stanie naśladować Go w istotnej formie z siłą w sobie”.

Podkreśla się jednak również fakt, że wszystko to jest procesem uczenia się, który należy ćwiczyć. Wymagana jest koncentracja i trening, wprawa, *exercitium*. Dla tego Mistrz Eckhart przytacza niedługo później mocny przykład: nauka pisania. „Podobnie jak ktoś, kto chce nauczyć się pisać [...]. Jeśli chce pilnie i często ćwiczyć pisanie, nauczy się tego rzemiosła i je opanuje. W rzeczywistości: Najpierw musi zwrócić uwagę na każdą literę i wyobrazić ją sobie w sposób obrazowy. Kiedy już to potrafi, będzie wolny od obrazu i wyobrażenia liter”, tak zostaje wolny od obrazu i wspomnienia; „teraz pisze niezależnie i swobodnie”, tak pisze lekko i z łatwością¹³.

Tutaj staje się jasne: Forma unieważnia to, co materialne i przedmiotowe. Przebija rzeczowość i tworzy w twórczym ruchu to, co istotne, z nie stworzonych i niewyczerpanych podstaw bytu. Tęsknota za chrześcijańską doskonałością znajduje swoje spełnienie, owszem, ale w wyraźnej różnicy w porównaniu z tradycją arystotelesowską, która została silnie przejęta przez Tomasza z Akwinu. Ta tradycja podkreśla, że ludzki duch może osiągnąć spełnienie

i doskonałość życia duchowego tylko poprzez napięcie i wysiłek związany z potencją i czynem¹⁴. Mistrz Eckhart, choć również stoi w tradycji szkoły dominikańskiej, uwzględnia jednak silniej niż Tomasz historię idei neoplatonizmu, szczególnie w tej kwestii. Tęsknota za chrześcijańską doskonałością, za zjednoczeniem z Bogiem, według przekonania Eckharta, odbywa się zdecydowanie bardziej bezpośrednio przez samego Boga. Należy przyznać: celem tęsknoty człowieka jest Prawda i Dobro, czyli sam Bóg. Tak, ale to Bóg sam przyciąga człowieka ku sobie i jednocześnie prowadzi go w poznaniu Prawdy oraz dążeniu do Dobra, naprowadzając go od wewnątrz na siebie samego. To On kształtuje człowieka w formie i sprawia, że ta forma jest taka, iż człowiek staje się całkowicie przekształcony i uformowany przez Dobro i Prawdę¹⁵.

Rzeczywiście, nie tylko z punktu widzenia historii filozofii i teologii, ale także w odniesieniu do samego pojęcia formy, kluczowe jest to, co stanowi jego fundament. Mistrz Eckhart nie przyjmuje go w wąsko określonej, zróżnicowanej interpretacji arystotelesowskiej teorii przyczyn, lecz w szerokim i zasadniczym sensie wywodzącym się z neoplatonizmu¹⁶. Tutaj nie dokonuje się rozróżnienia między przyczyną formalną a materialną, przyczyną sprawczą a finalną, a nawet nie dostrzega się wyraźnego rozróżnienia między podmiotem a przedmiotem, treścią a obiektem poznania. W tęsknym procesie jednoczenia się podmiotu z Prawdziwym i Dobrym, z samym Bogiem, napięcie między podmiotem a przedmiotem jest u Eckharta ostatecznie pozbawione sensu. Ma być przezwyciężone przez Boga i rzeczywiście jest przez Boga przezwyciężane:

A od Boga obecnego w nas są oni wewnętrznie ćwiczeni i przez cielesne zakłócenia czasu przyciągani ku boskim zadaniom. A przez Jego Ciało umocnieni, nasze ciała zostaną odnowione. Ponieważ mamy zostać w Niego przemienieni

¹⁴ Por. Hanns-Gregor Nissing, *Denker und Dichter. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 2022, s. 103–143.

¹⁵ Por. Clint Johnson, *Metaphor in Meister Eckhart's Sermons*, Washington 2023, s. 115–125.

¹⁶ Manfred Gerwing, *Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spirituellem Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland*, Paderborn – München – Wien – Zürich² 2002, s. 141–146.

¹³ Wszystkie cytaty Eckharta pochodzą z *Meister Eckhart, Die Rede der Unterscheidung 6* (Fischer, *Meister Eckhart* [zob. przyp. 11], s. 15, 17, 13, 17, 17, 17).

ni i całkowicie z Nim zjednoczeni, tak że Jego będzie nasze, a wszystko, co nasze, będzie Jego: Nasze i Jego serce staną się jednym sercem, nasze i Jego ciało jednym ciałem. Tak więc nasze dążenia i nasza wola, postawy, siły i członki mają zostać w Niego przeniesione, aby czuć Go i być świadomym Jego obecności w każdej sile ciała i duszy¹⁷.

4. Tęsknota za Ciałem naszego Pana

Mistrz Eckhart precyzuje tęsknotę za jednością z Bogiem w kontekście sakramentu Eucharystii, szczególnie w przyjęciu Komunii Świętej. Zwraca uwagę, że nie chodzi o to, co ktoś odzuwa, smakuje, czuje czy widzi podczas przyjmowania Pana. Nie chodzi wcale o zewnętrzne doznania, ale o to, jak wygląda wewnątrz człowieka, „jego wola i jego zasady”. „Zwracaj większą uwagę na to, co kochasz i co myślisz¹⁸”. Nie chodzi tylko o „więcej”, ale „wyłącznie” o Boga. „Wola człowieka” powinna być „tak skierowana ku Bogu, że nie myśli o niczym i nic go nie kusi poza Bogiem i tym, co Boskie¹⁹”. Wszystko, co Bogu „nie podoba się, co nie jest podobne do Boga”, człowiek powinien porzucić. W związku z tym, to wola jest tu kluczowa i zostaje wykorzystana. „Po woli człowiek powinien ocenić, jak daleko lub blisko jest od Boga; to znaczy, czy ma mniej, czy więcej dobrej woli²⁰”. Dobry zamiar bowiem nie jest osiągnięciem człowieka, lecz owocem Ducha Świętego w człowieku.

Skupienie się na Bogu, wyciąganie ku Niemu rąk, tęsknota za Nim – to wszystko nie wystarcza, to jeszcze nie jest wystarczające. Chodzi o to, by Go kochać. Dopiero w miłości spełnia się tęsknota człowieka za pełnią. Mistrz Eckhart ponownie wyjaśnia to w kontekście Eucharystii. „Miłość do sakramentu i naszego Pana” musi „stopniowo” rosnąć; i to w taki sposób, że „czcيا... nie zostanie zmniejszona” przez częste uczestnictwo, czyli nieustanne przyjmowanie Komunii Świętej²¹.

Tutaj Mistrz Eckhart zwraca uwagę na związek, który dziś często nie jest rozpoznawany, mimo że jest oczywisty: Kto promuje oddanie, nie może zaniedbywać czci dla tajemnicy. W przeciwnym razie niszczy tęsknotę. I rzeczywiście: Dziś często spotykana w relacjach z sakramentalnie obecnym Chrystusem nieodpowiednia, zbyt swobodna „nonszalancja” nie jest wyrazem szczerej miłości, lecz oznaką niebezpiecznej pustki duchowej, być może towarzyszącej próbie ignorowania zbawienia i rozkładu tajemnicy Bożej obecności w naszym świecie. Tego rodzaju postawa, powszechnie i trwale rozpowszechniona, ma destrukcyjny wpływ na Kościół i świat w skali, której trudno nie docenić. Pilnie potrzebna jest gruntowna odnowa eucharystycznej duchowości.

Mistrz Eckhart wskazuje tutaj również kierunek. Uczy, by łaskę rozumieć jako dar samego Boga. To właśnie łaska czyni człowieka tym, czym ma się stać. Kluczowe dla niego jest początkowe źródło poznania, woli, tęsknoty i miłości: nie człowiek, ale Bóg jest jedynym podmiotem działania. Bóg zbliża się do człowieka. Chwyta go, kształtuje, formuje i przekształca.

Człowiek powinien ćwiczyć się w tym, by nigdy nie szukał i nie pragnął tego, co jego, lecz by we wszystkim znajdował i przyjmował Boga. Ponieważ Bóg nie daje żadnego daru w taki sposób, ani nigdy nie dał go w taki sposób, by można go było posiadać i znaleźć w nim spoczynek. Przeciwnie, dał wszystkie dary, które kiedykolwiek dał na niebie i na ziemi, dla jednego Daru, którym On sam jest²².

Za pomocą różnych darów łaski, do których należy także tęsknota za doskonałością i pełnią, Bóg pragnie przygotować człowieka jedynie na ten jeden Dar. Tego Daru nie można osiągnąć, pozostając w miejscu; jest to siła, która nieustannie popycha do postępu i „przełamywania rzeczy”, nigdy nie pozwala stanąć w martwym punkcie. Nawet cierpienie, ból i przeciwności życia mają być rozumiane jako okazje do dalszego wychodzenia naprzód i poszukiwania.

²² Meister Eckhart, *Die Rede der unterscheidung* 21 (Fischer, Meister Eckhart [zob. przypis 11], 69).

¹⁷ Meister Eckhart, *Die Rede der Unterscheidung* 20 (Fischer, Meister Eckhart [zob. przyp. 11], s. 59).

¹⁸ Tamże (Fischer, Meister Eckhart [zob. przypis 11], 57).

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

5. „Pozwól, aby Bóg działał w tobie!”

Z tą tęsknotą za chrześcijańską doskonałością w jedności z Bogiem Mistrz Eckhart wcale nie łączy jeszcze złożonych stwierdzeń o narodzinach Boga w duszy, o wiecznej synowskości sprawiedliwego czy o współuczestnictwie w życiu trynitarnego Boga w łasce poznania Bożego. Niewątpliwie jednak mają one swoje korzenie w tej tęskniącej duchowości ku Najwyższemu, wyrażonej w dyskursach o rozeznawaniu. Rozum, który potwierdza samego siebie, dostrzega tutaj swoje granice, które mimo tęsknoty za nieskończonością i wiecznością nie mogą zostać przekroczone własnymi siłami. Niemniej jednak daje to „orientację w myśleniu” (Norbert Fischer) i sprawia, że stajemy się uważni oraz otwarci na to, co nazywamy łaską. Eckhart krytycznie odnosił się do surowego rozróżnienia natury i łaski, które było powszechnie nauczane na Uniwersytecie Paryskim w XIII wieku, podczas gdy podkreślał pozytywne sformułowanie łaski, która nie niszczy natury, ale ją uzupełnia; nie ma bowiem niczego, co ma być i nie znajduje swego dopełnienia w Bogu²³. Po tej pełni podąża tęsknota:

Pozwól Bogu działać w tobie, pozostaw Jemu czyny i nie martw się, czy działa za pomocą sił natury, czy w sposób nadprzyrodzony. Zarówno natura, jak i łaska są Jego dziełem. Co Ci do tego, jaką metodą Bóg chce działać, czy to w Tobie, czy w innym człowieku? Niech On działa, jak i gdzie Mu się podoba, w sposób, który uzna za odpowiedni²⁴.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Manfred Gerwing, urodzony 1954 roku w Havixbeck koło Münster w Niemczech., Jest emerytowanym profesorem doktorem habilitowanym teologii dogmatycznej i historii dogmatu na Katolickim Uniwersytecie Eichstätt-Ingolstadt.

²³ Meister Eckhart, *Die Rede der unterscheidunge* 22 (Fischer, Meister Eckhart [zob. przypis 11], 77).

²⁴ Meister Eckhart, *Die Rede der unterscheidunge* 23 (Fischer, Meister Eckhart [zob. przypis 11], 89).

Bibliografia

- Augustinus, *Confessiones*, Wiesbaden 2016.
 Flasch K., *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Frankfurt/M. 2007.
 Gerwing M., *Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spirituellen Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland*, Paderborn – München – Wien – Zürich² 2002.
 Hoeres W., *Die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes. Thomas von Aquin und Duns Scotus im Gespräch über Natur und Gnade*, Heimbach 2015.
 Johnson C., *Metaphor in Meister Eckhart's Sermons*, Washington 2023, s. 115–125.
 Meister Eckhart, *Die Rede der Unterscheidunge* 6, w: Norbert Fischer (red.), *Meister Eckhart, Die Rede zur Orientierung im Denken. Mittelhochdeutsch – Deutsch*, Hamburg 2020, s. 15.
 Mistrz Eckhart, *Predigt 15*, w: Norbert Fischer (red.), *Meister Eckhart, Die Rede zur Orientierung im Denken. Mittelhochdeutsch – Deutsch*, Hamburg 2020.
 Nissing H. G., *Denker und Dichter. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 2022.
 Platon, *Politeia*, Wiesbaden 2007..
 Speer A., *Zwischen Erfurt und Paris: Eckharts Projekt im Kontext. Mit einer Bibelauslegung zu Sap. 7, 7–10 und Joh 1, 11–13*, w: Andreas Speer, Lydia Wegener (red.), *Meister Eckhart in Erfurt*, Berlin – New York 2005, s. 3–33.
 Thomas von Aquin, *Contra gentiles*, Freiburg im Breisgau 2013.
 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Stuttgart 2020.

ALBERT RAFFELT

University of Freiburg, Germany
e-mail: raffelt@ub.uni-freiburg.de

DOI: 10.48224/COM-227-2024-72

Communio 44(2024)3, s. 72-90

NASZE SERCE JEST NIESPOKOJNE. UKIERUNKOWANIE CZŁOWIEKA NA BOGA U AUGUSTYNA, PASCALA I BLONDELA

OUR HEART IS RESTLESS. THE ORIENTATION OF MAN TOWARDS GOD IN AUGUSTINE, PASCAL AND BLONDEL

Abstract

The Confessions of Saint Augustine show man's orientation towards eternal rest in God through his own search for meaning, happiness and truth. They want to encourage praise of God and insight into the human situation and the searching effort, which depends on oncoming grace. Blaise Pascal took up the question under the conditions of the early modern period through a radical anthropological demonstration of the misery and greatness of man. His situation leads to a search that is part of what the Christian tradition has to offer and in which the love of God finds its culmination. Maurice Blondel, in turn, under the conditions of modern rationalism, demonstrated the transcendence in every human act that forces an option and is open to the plausibility of the Christian response.

Keywords: Augustinus – Confessiones – Pascal – Pensées – Blondel – L'Action – desiderium naturale.

Streszczenie

„Wyznania” św. Augustyna ukazują ukierunkowanie człowieka na wieczny odpoczynek w Bogu poprzez jego własne poszukiwania sensu, szczęścia i prawdy. Mają one zachęcać do uwielbienia Boga oraz do zrozumienia ludzkiej kondycji i wysiłku poszukiwań, który zależy od nadcho-

dzącej łaski. Blaise Pascal podjął ten temat w warunkach wczesnej nowożytności, ukazując w radykalny sposób antropologiczną nędzę i wielkość człowieka. Ta sytuacja prowadzi do poszukiwania, które jest częścią chrześcijańskiej tradycji, a w którym miłość Boga znajduje swoje dopełnienie. Maurice Blondel natomiast, w warunkach nowoczesnego racjonalizmu, ukazał transcendencję obecną w każdym ludzkim akcie, który wymusza wybór i otwiera się na prawdopodobieństwo chrześcijańskiej odpowiedzi.

Słowa kluczowe: Augustyn, Wyznania, Pascal, Myśli, Blondel, Działanie, desiderium naturale.

1. Augustyn

„.... albowiem stworzyłeś nas ku sobie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie” – czytamy w proemium *Wyznań* św. Augustyna (C I, 1¹). I na końcu klamra zostaje domknięta: „Owszem, także u nas są dobre uczynki – dobre jako Twój dar, choć nie dzieła wiecznotrwałe, bo po ich dokonaniu spodziewamy się odpocząć w Twój wzniosły dzień poświęcenia” (C 13, 51).

Wyznania (*Confessiones*) obejmują dziewięć ksiąg, które przedstawiają przeszłe życie autora: jednej, która zastanawia się nad jego teraźniejszością oraz trzech ksiąg na temat czasu i stworzenia oraz eschatologii (odpoczynku szabatu). Często traktowano to dzieło jako autobiografię z dodatkiem, który nie do końca do niej pasuje – i prawdopodobnie dziś w dużej mierze tak się je czyta. Badacze postawili jednak pytanie o jedność dzieła i zaliczyli je do gatunku *protreptyku*, czyli pisma zachęcającego do określonego sposobu życia². Takie dzieła pisali filozofowie – ważną rolę odegrał tu *Hortensjusz* Cycerona, który miał wpływ na młodego Augustyna (3, 7). Zapewnia to jednak tylko formalne ramy, które są wypełnione merytorycznym tematem.

¹ Aurelius Augustinus, *Confessiones* – *Bekenntnisse*, Joseph Bernhart (tłum.), München⁴ 1980 [skrót C, jeśli nie wynika inaczej z kontekstu]. Za interpretację *Confessiones* jestem wdzięczny wielu tekstom Norberta Fischera.

² Erich Feldmann, *Confessiones*, w: Augustinus-Lexikon, t. 1, Basel 1994, s. 1134-1193.

„Ostatnią rzeczą, jaką się odkrywa, pracując nad dziełem, jest wiedzieć, od czego zacząć” (P 9763³) – stwierdził Pascal. Dlatego powinniśmy zwrócić szczególną uwagę na początki. Na początku *Wyznań* pojawia się temat ukierunkowania człowieka na Boga. *Confessiones* to książka o poszukiwaniu udanego życia, które konkretyzuje się jako poszukiwanie Boga. Augustyn ukazuje to na przykładzie własnej historii życia. Nie chodzi mu przy tym o wzbudzenie ciekawości (w przeciwieństwie do tych, którzy są „ciekawi życia innych, ale niechętni do poprawy własnego” [C 10, 3]), lecz o pobudzenie do osobistego poszukiwania: „Wyznanie mojego dawnego zła [...] wstrząsa sercem” (10, 4).

Słowa o niespokojnym sercu są prawdopodobnie najbardziej znane. *Cor inquietum* zostało opisane jako motyw przewodni *Confessiones*. W Proemium, po wezwaniu i wychwaleniu Boga, następują podstawowe stwierdzenia antropologiczne:

A przecież chwalić Cię pragnie człowiek – nędzny fragment Twojego stworzenia, tak, człowiek, który nosi ze sobą swoją śmiertelność, który nosi świadectwo swojego grzechu i świadectwo tego, że Ty „pysznym się przeciwstawiasz”.

Wspomniane zostały małość, śmiertelność, grzech i pycha. A jednak człowiek pragnie chwalić – i Bóg go do tego pobudza. Chwalenie i szukanie zostają powiązane z Ps 21, 27: „Bo kto Go szuka, ten Go znajdzie, a kto Go znajdzie, ten będzie Go chwalił”. A chwalenie to radość. To jest cel wszystkiego.

Augustyn pyta następnie o to „gdzie” znaleźć... Kolejne księgi ukazują na własnym przykładzie dążenie człowieka do życia spełnionego, do życia prawdziwego. Nie rozpoczynają się jednak w sposób autobiograficzny. Najpierw chodzi o życie jako takie. Pokazują one następnie nieposkromione dążenie człowieka do samorealizacji, które cechuje go już jako niemowlę. Na pozornie błahych przykładach zostaje ukazane grzeszne uwikłanie. Nie chodzi przy tym – by podać znany przykład – o sam fakt kradzieży gruszek (czy była ona rzeczywiście nieszkodliwa, to już inna kwestia). Nie chodzi (tu) przecież o jakiś ogołocony z owoców czereśniowy sad w Kaiserstuhl koło Fryburga, lecz o czyn wy-

³ Blaise Pascal, *Gedanken*, Ulrich Kunzmann (tłum.), Stuttgart 2004 [wg tej numeracji, ale we własnym tłumaczeniu, skrót P].

nikający ze zwrócenia się ku marność, z przewrotności. Innym tematem są cele edukacji – zarówno społecznej, jak i zawodowej. Poruszane są tu takie kwestie, jak marność, żądza sławy, hedonizm, pycha, przy czym należy dokonać rozróżnienia: nie wiedza ani umiejętność są czymś złym. W końcu retor Augustyn sam jeszcze pisze *Confessiones* zgodnie ze wszystkimi zasadami sztuki. A jego opowieść przesyciona jest pozytywnymi przejawami stworzenia (np. 1,20). Również one są przedmiotem uwielbienia – oczywiście w odpowiedniej kolejności! W końcu tematem staje się też poszukiwanie sensu i prawdy. Sam akt poszukiwania zostaje poddany krytycznej refleksji. Piętnowany jest wtedy, gdy dążenie do poznania siebie, świata i Boga przechodzi w pustą gorączkową aktywność (Pascal nazwie to *divertissement*). Krytyka *curiositas* nie dotyczy samej otwartości w szukaniu. W toku tej drogi odrzucane są cele niewystarczające.

Pierwszym punktem zwrotnym jest spotkanie z *Hortensjuszem* Cicerona, które zapoczątkowuje poszukiwanie mądrości (3, 7). Egzystencjalnym doświadczeniem staje się śmierć przyjaciela. Przyjaźń ta była źródłem szczęścia, a jej zniszczenie wytrąca Augustyna z równowagi i prowadzi do wycofania się (4,7 i nast.). Z późniejszej perspektywy okazuje się, że ta miłość nie kochała człowieka „po ludzku”. Wówczas jednak Augustyn nie był jeszcze zdolny do wzniesienia się ku Bogu (4, 12). Intelktualne dążenia nie zostają zaspokojone przez zwrot ku manicheizmowi. Oczyszczenie wyobrażenia o Bogu staje się istotnym krokiem⁴. Sceptycyzm pełni funkcję oczyszczającą, lecz sam w sobie jest wewnętrznie sprzeczny. Księgi platoników (7,13 i 26) zawierają prawdy, znają pojęcie Logosu, ale nie wiedzą, że stał się On ciałem – i dlatego karmią pychę. Droga poznania Augustyna przekroczyła pewien próg, lecz „moim pragnieniem nie było wiedzieć o Tobie z większą pewnością, lecz mocniej w Tobie trwać” (8,1). Różne etapy zwrócenia się ku wierze katolickiej – pomijając tu poszczególne fazy, które pogłębiają poszukiwania: wzory chrześcijan, żywoty mnichów, znaczenie Ambrożego, zwłaszcza dla właściwego rozumienia Pisma Świętego – prowadzą do osta-

⁴ Dualistyczne i materialistyczne wyobrażenie manichejskie może wydawać się nam prymitywne i niezrozumiałe. Dziś istnieją inne wyobrażenia, które nie są wcale mniej prymitywne, na przykład seksualizacja obrazu Boga (i człowieka).

tecznego kroku: egzystencjalnego aktu. Doświadczenie nawrócenia, ukazane w scenie ogrodu, jest uchwyceniem wiary biblijnej Kościoła katolickiego, uchwyceniem ręki Pośrednika z Listu do Rzymian 13, 13. Dziewięć ksiąg dotyczących wcześniejszego życia prowadzi do rozmowy z matką w Ostii, przy oknie domu, tuż przed jej śmiercią. Rozmowa o życiu wiecznym przebiega według schematu wznoszenia się, przekraczając wszystko w *idipsum*, ku wiecznemu pokojowi (por. Ps 4, 11). Cytat z Psalmu pojawia się już po jego nawróceniu jako „słowo docelowe” (9, 11). W Ostii zdaje się, że cel został osiągnięty „w chwili drżającej wizji” (9, 24; por. 10, 65). Jednak droga poszukiwań – nawet po nawróceniu – nadal była wystawiona na pokusy. Ósma księga podjęła pauliński motyw sprzeczności woli, dziesiąta zaś będzie mówić o pokusach teraźniejszości.

Zwróćmy się teraz ku księdze dziesiątej – autoanalizie Augustyna dotyczącej jego obecnego stanu. Pytaniem przewodnim jest miłość Boga: „Cóż więc kocham, gdy Ciebie kocham?” (10, 8). Tekst ma niemal hymniczny charakter. Odróżnia się od wszystkiego, co ziemskie i godne miłości – nie odrzuca tego jednak, lecz ujmuje to w sposób przekraczający wszystko: „A jednak kocham światło i dźwięk, i zapach, i pokarm, i objęcie – gdy kocham mojego Boga”. „Czymże więc jest to?” (10, 9) – pyta Augustyn i ponownie opisuje poszukiwanie Boga w formie wznoszenia się. Zwraca się na zewnątrz. Poszukiwanie Boga zaczyna się od pytania skierowanego do świata: ziemi, morza, żywych istot, aż po gwiazdy. Odpowiedź brzmi: wszystko, co zewnętrzne, jest stworzeniem – i w tym tkwi jego piękno. Następnie pytanie wraca: „Kim więc jesteś ty?” z odpowiedzią: „Człowiekiem”, będącym ciałem i duszą. Świat cielesny został już przepytany. Pozostaje droga ku wnętrzu.

Do tego momentu schemat ten może wydawać się współczesnemu czytelnikowi nieco zbyt retoryczny. W tle nawiązuje on do wzorca neoplatonickiego – jak już wcześniej kilkakrotnie – jednak włącza go w teologię stworzenia, dokonując przy tym pozytywnej, choć względnej oceny wszystkiego, co przemijające, ale mimo to piękne. Następujące teraz zwrócenie się do wnętrza przywodzi na myśl wczesne dzieło *De vera religione* (72): „Nie wychodź na zewnątrz, powróć do samego siebie. Wnętrze człowieka jest mieszkaniem prawdy. A jeśli dostrzegasz, że two-

ja natura jest zmienna, przekrocz także samego siebie”. Już tutaj występuje trójstopniowość: na zewnątrz, wewnątrz, ponad. Dziesiąta księga rozwija te stopnie w zwrocie ku wnętrzu (10, 12: „wstępować stopniami ku Temu, który mnie stworzył”). Wewnętrzność innych istot żywych – także bydło i ptaki mają pamięć (10, 26) – nie posiada jednak zdolności zadawania pytań wypływających z siły rozumu. Augustyn podejmuje szczegółową analizę *memoria*, pamięci w węższym znaczeniu, ale także świadomości, ducha. To pierwsze – „żołądek” duszy (10, 21) – zostaje przeanalizowane pod kątem swojej zawartości: obrazy zmysłowe nabyte przez zmysły; kolory, dźwięki, zapachy itd., które mogą być doświadczane także bez ich fizycznej obecności (10, 13–15), wiedza nabyta w procesie kształcenia, która nie jest obecna jako obraz, lecz jako taka (10, 16), a także kategorie, które nie wchodzą do wnętrza z zewnątrz przez zmysły – myślenie jako łączenie (*cogito/cogo*); również idealne przedmioty, jak np. liczby i figury geometryczne. W procesie myślenia są one oceniane, rozróżniane jako prawdziwe lub fałszywe. W związku z uczuciami duszy (pożądanie, radość, strach, smutek) oraz problemem zapominania, Augustyn staje się dla siebie samego krainą trudu i wielu kropel potu. Ale: „Wielka jest moc *memoria*. Jakże przerażająca tajemnica, mój Boże, jak głęboka, bezbrzeżna pełnia! A to jest mój duch i to jestem ja sam”; oraz: „tak ogromna jest potęga życia w człowieku, który żyje jako śmiertelny!” (10, 26)

Ale jak można szukać poza pamięcią, poza duchem? Gdzie szukać? Czy jest to poszukiwanie z wiedzą o tym, czego się szuka – jak w przypadku zgubionej drachmy w Łk 15,8? Albo jak w przypadku czegoś zapomnianego, co powraca do pamięci? Augustyn mówi: „Gdy Ciebie szukam, mój Boże, szukam szczęśliwego życia. Szukam Ciebie, aby moja dusza żyła” (10, 29). Szczęśliwego życia pragną wszyscy. Gdzie ono jest zakorzenione – w pamięci, w duchu? W radości jesteśmy szczęśliwi. Ale w jakiej radości znajduje się prawdziwe szczęście? Droga wiedzy przez prawdę, której wszyscy – przynajmniej względem siebie – pragną. Ale dlaczego z prawdy rodzi się nienawiść? „Miłują w niej światło, nienawidzą w niej sądu”. „Szczęśliwy zatem będzie ten, kto wolny od wszelkiego ciężaru, który go powstrzymuje, będzie mógł cieszyć się czystą i jedyną radością z samej prawdy, dzięki której wszystko, co prawdziwe, jest prawdziwe”

(10, 33). Augustyn raz jeszcze przechodzi przez „miejsca”, w których został odnaleziony Bóg w pamięci: „Gdzie więc znalazłem Ciebie, abym Cię poznał? Gdzie indziej, jeśli nie w Tobie, ponad mną?” (*in te supra me*, 10, 37). Droga ku wnętrzu zostaje więc ponownie przekroczona. Konieczne jest otwarcie się na coś Innego, co z własnej siły nie jest już osiągalne.

Hymnicznie następuje: „Późno Cię umiłowałem [...]; Dotknąłeś mnie, i zapłonałem pragnieniem pokoju w Tobie” (10, 38) – spojrzenie wstecz na nawrócenie – ale z zastrzeżeniem: „ponieważ jeszcze nie jestem cały Twój, jestem teraz ciężarem dla samego siebie” (10, 39). Życie jest – jak u Hioba 7,1 – nieustanną próbą. Dlatego Augustyn pokłada całą swoją nadzieję w miłosierdziu Bożym. W tym miejscu pojawia się słynne sformułowanie: „Daj, co nakazujesz, a potem nakazuj, co chcesz”, które przyczyniło się do rozpoczęcia sporu pelagiańskiego. Niedialektyczna interpretacja jest tutaj niewłaściwa. Człowiek nie jest marionetką w rękach Boga, lecz istotą działającą w sposób odpowiedzialny. Inaczej Bóg nie mógłby go sądzić.

Po tej kulminacji dziesiątej księgi Augustyn rozważa sytuację *temptatio* (kuszenia, próby) w świetle potrójnej pożądlivosti (pożądlivość ciała, pożądlivość oczu, pycha życia; 1 J 2, 16). Celem jest uporządkowana relacja: *continentia*, co Heidegger tłumaczy jako „powściąganie” lub „utrzymywanie razem”⁵. Jego przejmująca interpretacja dziesiątej księgi przebiega pod przewodnim motywem życia faktycznego. *Quies* (spoczynek, pokój) jest poszukiwana w warunkach określonych we wstępie (*Prooemium*). Pozostaje ona nadzieją – nadzieją na miłosierdzie Boże – ale w pewności zbawczej ofiary Chrystusa (10, 69).

Sens poszukiwania przez Augustyna prawdziwego życia i prawdziwego Boga oraz jego próba ujęcia tego w analizie *memoria*, świadomości i działania w życiu ma wyraźnie narracyjny charakter. Styl *Confessiones* jest daleki zarówno od scholastycznego, jak i nowożytnego, systematycznego dowodzenia. Pascal mówił o porządku serca i miłości u Augustyna. „Ten porządek polega głównie na szczegółowym rozważeniu każdego punktu, który odnosi się do celu, aby go nieustannie ukazywać” (P 298).

⁵ Martin Heidegger, *Phenomenology of Religious Life*, Frankfurt/M. 22011, s. 205.

Nie chodzi tu o instruowanie, lecz o „rozgrzewanie”⁶ ducha. Nie znajdziemy tu „dowodu na istnienie Boga” – choć z punktu widzenia scholastyki możliwe skierowanie takiego pytania do Augustyna. On wychodzi od niezaprzeczalnego doświadczenia własnego istnienia, kroczy drogą samopoznania i przez poszukiwanie prawdy dochodzi do udziału w nieziennej, wiecznej prawdzie, którą jednak trzeba uchwycić przez miłość⁷, a to wymaga przekroczenia siebie – uchwycenia pomocnej ręki Pośrednika. Próby schematyzacji niosą ze sobą ryzyko zatracenia tego, co istotne: charakteru działania, egzystencjalnej drogi poznania Boga, życiowego zakorzenienia analizy. Fenomenologia przyczyniła się do głębszego zrozumienia analiz Augustyna i sama z nich czerpała.

Krótki rzut oka na dzisiejszą utopię zautomatyzowanego szczęścia życiowego może ukazać, że poszukiwania Augustyna w kontekście faktycznego życia nie tracą na aktualności. Według niektórych wizji, dzięki „sztucznej inteligencji” możliwe ma być optymalne zarządzanie własnym stanem zdrowia – od zbierania danych po automatyczne umawianie wizyt lekarskich i ustalanie jadłospisu – jak również duchowa egzystencja, aż po zastąpienie własnego intelektualnego poszukiwania i posiadanie „właściwych poglądów”. *Supra me*, którego domaga się Augustyn, staje się tu algorytmem. To transcendencja bez transcendencji – projekcja zakładanego wcześniej wejścia danych. Optymalizacja poszczególnych parametrów sprawia, że zbędny staje się sam podmiot, którego szczęście miało być celem. Dążenie Augustyna do trwałego szczęścia, zakorzenionego w stworzonej naturze człowieka i w codziennym trudzie życia, stanowi kontrobrz takiego „transhumanizmu”.

Droga i duchowe przebudzenie Augustyna poruszyły wielu czytelników. On sam jeszcze z radością mógł to wyrazić: „Trzyście ksiąg moich *Confessiones* wychwala sprawiedliwego i dobrego Boga oraz pobudza ducha i uczucia człowieka, by się ku Niemu zwracały. [...] Wiem, że wielu braciom bardzo się spodo-

⁶ Tak Robert Arnauld d’Andilly we wstępie do swojego tłumaczenia: *Les confessions de saint Augustin*, Nouv. éd. Paris: Desprez, 1740, s. 5, które wywarło silny językowy wpływ na Pascala.

⁷ Por. na przykład systematyzację w Étienne Gilson, *Der heilige Augustin*, Hellaerau 1930.

bały i nadal się podobają” (*Retractationes*, 6, 1). Dokonaliśmy tutaj „naiwnej” lektury *Confessiones*. Więcej nie da się osiągnąć na kilku stronach. Jednak to przednaukowe czytanie przez wieki poruszało wielu. Szczególnie wyraźnie uwytatniono je w okresie pełnego średniowiecza i wczesnego renesansu. Dotyczy to Mistrza Eckharta⁸, a zwłaszcza Petrarki, który stylizował *Confessiones* Augustyna jako swojego „Hortensjusza” i w opozycji między „troską o siebie a pożądaniem świata”⁹ nadawał inny akcent. W *Nasładowaniu Chrystusa* znajdziemy wiele aluzji, choć bez intelektualnej drogi i w odmiennym, bardziej światowstrzeźliwym duchu („zawsze znajduj pokój w Panu”, 3, 21).

2. Pascal

Blaise Pascal czyta Augustyna w zupełnie innym kontekście¹⁰. Ramy interpretacji nie wyznacza już duchowość późnej starożytności, lecz przełom w postrzeganiu świata spowodowany odkryciami naukowymi (mikroskop i teleskop, krążenie krwi oraz nowe wymiary astronomiczne), jak również antropologiczno-filozoficzny zwrot (od niemal już postmodernistycznego Montaigne’a po Descartes’a). Pascal dąży tu do jasności poprzez systematykę teoretycznonaukową, wyraźnie rozróżniającą między obszarem tradycji (czyli historią, a tym samym także teologią) a samodzielnym myśleniem (matematyka i nauki przyrodnicze). Jego zaplanowana, fragmentaryczna praca na temat religii, unika osobistego odniesienia¹¹, lecz – podobnie jak Augustyn – poszukuje drogi do

⁸ Por. Norbert Fischer, *Meister Eckhart und Augustins Confessiones*, w: *Meister Eckhart-Jahrbuch* 3(2009), s. 195-220: „W *Confessiones* i w myśli Mistrza Eckharta chodzi ostatecznie o poszukiwanie prawdziwego i błogosławionego życia, które obaj interpretują jako życie boskie” (198). – Na temat recepcji jako całości zob. Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963.

⁹ Porównaj Gerhard Regn, Bernhard Huss (red.), w: Francesco Petrarca, *Secretum meum*, Mainz 2004 (exempla classica, 21), s. 528–529.

¹⁰ Na temat *Confessiones* jako tła dla *Pensées* por. Philippe Sellier, *Port-Royal et la littérature*, t. 1, Paris² 2010, s. 353-397.

¹¹ Antoine Arnauld, Pierre Nicole, *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, Darmstadt³ 2005, s. 258: „Słynny pan Pascal, który znał się na prawdziwej

poznania samego siebie, szczęścia i miłości Boga¹². Ostatnie zdanie zachowanego przez niego porządku brzmi: „Jak daleko jest od poznania Boga do miłości ku Niemu” (377).

Pascala apologia chrześcijaństwa pozostała fragmentem¹³. Ale i tutaj zachowały się szkice przedmowy. Wyrażają one ubolewanie nad obojętnymi, którzy uchylają się od pytania o religię, skrywając się za udawaną obojętnością (418), podkreślają powagę ludzkiej sytuacji w obliczu nieuniknionego końca oraz wzywają – właśnie z tego powodu – do poszukiwania sensu życia, do poszukiwania Boga (427).

Adresaci Pascala wywodzą się z kultury chrześcijańskiej, choć są to wolnomyśliciele, humaniści (na przykład neostoicy), a nawet ateści.

Ludzie gardzą religią. Nienawidzą jej i boją się, że mogłaby być prawdziwa. Aby to uleczyć, trzeba zacząć od ukazania, że religia nie stoi w sprzeczności z rozumem. Należy ukazać jej godność, wzbudzić dla niej szacunek. Następnie uczynić ją godną miłości – wzbudzić w dobrych ludziach pragnienie, by była prawdziwa – i w końcu pokazać, że jest prawdziwa. Godna czci, ponieważ dobrze poznała człowieka. Godna miłości, ponieważ obiecuje prawdziwe dobro. (12)

Wspólnym gruntem argumentacji jest sytuacja człowieka.

Tzw. argument zakładu (418) ma na celu zburzenie postawy wyniosłego dystansu wobec religii (418). Wstrzymanie się od decyzji w tej kwestii i tak oznacza dokonanie wyboru, ponieważ wszyscy „siedzą w jednej łodzi”. A skoro trzeba wybierać, należy wybrać to, co najbezpieczniejsze. Argument zakładu nie jest jednak dowodem na istnienie Boga¹⁴. Formalizuje on obietnicę nie-

retoryce jak nikt inny, rozszerzył tę zasadę na twierdzenie, że honorowy człowiek musi unikać nazywania siebie i używania słów *ja* i *ja sam*”.

¹² W szczególności wydanie *Pensées – Gedanken*, Sylvia Schiewe (tłum.), Darmstadt 2016, według Philippe Sellier z jego objaśnieniami.

¹³ Albert Raffelt, *Die Fundamente einer Apologie des Christentums bei Blaise Pascal*, w: Markus Knapp (red.), *Religionsphilosophie nach Pascal. O nauce i religii na gruncie postmetafizycznym*, Berlin 2024.

¹⁴ Na marginesie, we fragmencie tym pada jednak pytanie: „Czy nie ma istotnej prawdy, gdy widzi się tak wiele prawdziwych rzeczy, które same prawdą nie są?”.

skończonego szczęścia, jaką składa religia chrześcijańska. Sam w sobie nie prowadzi do wiary. Tekst jednak – w sposób prowokacyjny – wskazuje, że rozsądnie jest przyłączyć się do tych, którzy już podjęli ten krok i znają drogę.

Tak jak Augustyn formułuje podstawowe określenia antropologiczne i ilustruje je w księgach o swoim życiu, tak pierwsza część rozważań Pascala dotyczy kondycji ludzkiej. To najbardziej poruszająca część jego fragmentów, która – poprzez trafne, wystrzone obserwacje – dostarcza także największej przyjemności z lektury. Kondycja człowieka oznacza „niestałość, nudę, niepokój” (24).

Szczerze wierzą, że szukają spokoju, a w rzeczywistości szukają jedynie zajęcia. Mają w sobie ukryty instynkt, który popycha ich ku zewnętrznemu rozproszeniu i aktywności, wynikającemu z poczucia ich nieustannej nędzy. Mają też inny ukryty instynkt – pozostałość po wielkości ich pierwotnej natury – który pozwala im dostrzec, że prawdziwe szczęście leży w spokoju, a nie w zgiełku. (136)

Niespokojne serce jest fundamentem rozważań Pascala¹⁵. Część destrukcyjna jego myśli jest poruszająca, ale Pascal nie jest mizantropem, za jakiego uznał go Voltaire. Obok nędzy istnieje również wielkość człowieka. „Przestrzeń ogarnia mnie i pochłania niczym punkt – lecz myślą ją ogarniam”. A także: „Naucz się, że człowiek nieskończenie przewyższa człowieka” (131). Człowiek jest kruchy, a mimo to wielki – to „trzcina myśląca” (113). Wielkość ta polega na tym, że rozpoznaje on swoją sytuację – także swoją nędzę (114) – i poszukuje jej przyczyn oraz sposobów jej przezwyciężenia.

Pascal bada propozycje, które mają prowadzić do celu, jakim jest szczęście.

Stoicy mówią: „Wróćcie do samych siebie. Tam znajdziecie spokój.” – I to nie jest prawda. Inni mówią: „Wyjdźcie na zewnątrz i szukajcie szczęścia w rozrywce.” – I to również nie jest prawda. Przychodzą choroby. Szczęście nie znajduje

¹⁵ Por. szczegółowe analizy Philippe’a Selliera (przypis 10), zwłaszcza s. 371.

się ani poza nami, ani w nas samych. Jest w Bogu – zarówno poza nami, jak i w nas. (407)

Sprzeczne stanowiska zawierają w sobie pewne prawdy – destrukcyjna postawa sceptycyzmu ukazuje wewnętrzne rozdarcie człowieka, stoicy wnoszą moralną powagę, a Platon – jak pisze Pascal – może prowadzić ku chrześcijaństwu (612). Jednak żadne z tych stanowisk nie oferuje najwyższego dobra, choć niektórzy, jak stoicy, mają o nim pojęcie.

Również religie poza chrześcijaństwem – Pascal wymienia tu „religię Mahometa, religię Chin, a także tę starożytnych Rzymian i Egipcjan” (454) – nie potrafią wyjaśnić ludzkiej kondycji. Tylko chrześcijaństwo ostatecznie tłumaczy wewnętrzne rozdarcie człowieka. Człowiek jest „zdetronizowanym królem” (117). Odpowiedzią Pascala jest „niepojęty” grzech pierworodny: „Grzech pierworodny jest głupstwem w oczach ludzi, ale tak właśnie się go przedstawia. [...] A jednak ta głupota jest mądrzejsza niż cała ludzka mądrość, *sapientius est hominibus*” (695).

Wiarygodność chrześcijaństwa Pascal uzasadnia przede wszystkim w sposób historyczny: poprzez tradycję przekazu obecną w judaizmie, proroctwa jako „trwały cud” (180), postać Jezusa oraz chrześcijańską moralność.

W tym kontekście należy odwołać się do fragmentu o porządkach. W porządku ciała władzę sprawują królowie i możni, w porządku ducha – geniusze, tacy jak Archimedes. Jezus natomiast nie ma nic do zaoferowania w tych porządkach. Jego wielkość objawia się w porządku świętości. „Och, w jakim wspaniałym przepychu i cudownej chwale przyszedł dla oczu serca, które widzą mądrość!” (308). To nie jest retoryka, lecz podstawowe spojrzenie Pascala na porządki rzeczywistości. Można tu dostrzec fundament „filozofii” Pascala. Współczesna dyskusja dotyczyłaby przede wszystkim przekroczenia do tej drugiej, duchowej wymiarowości w kontekście krytyki naturalizmu, który zaprzecza jakiegokolwiek transcendencji.

Apologia Pascala zawiera niewątpliwie elementy racjonalistyczne. Jednak jego odwołanie do historii obciążone jest przedkrytyczną egzegezą, która cechuje się historyzującym podejściem.

Augustyńskie kryterium interpretacji Pisma Świętego wykracza poza literalne lub historyczne odczytanie – opiera się na od-

niesieniu do miłości: „Jedynym przedmiotem Pisma jest miłość” (270; por. *De doctrina christiana* 3, 37). Miłość jest również celem chrześcijańskiego stylu życia. Stanowi ona ostatni filar apologii Pascala: „Dwa prawa wystarczą, aby uporządkować chrześcijańską republikę lepiej niż wszystkie prawa polityczne” (376).

Bóg chrześcijan jest Bogiem, który pozwala duszy odczuwać, że On jest jej jedynym dobrem, że cała jej ufność i spokój znajdują się w Nim, że nie ma dla niej większej radości niż miłowanie Go. Jednocześnie sprawia, że dusza brzydzi się przeszkodami, które ją powstrzymują i nie pozwalają jej kochać Boga z całych sił. Miłość własna i pożądlivość, które ją ograniczają, stają się dla niej nieznośne. Ten Bóg pozwala jej odczuć, że w głębi duszy nosi w sobie tę miłość własną, która ją psuje, i że tylko On jeden może ją uleczyć. (460)

3. Blondel

Maurice Blondel sięgnął po pisma Augustyna w sytuacji, która ponownie została zastrzona przez racjonalizm, sekularyzm, pozytywizm, krytykę historyczną i społeczną marginalizację odpowiedzialności wiary chrześcijańskiej (por. 1 P 3,15). W jego głównym dziele *L'Action*¹⁶ orientacja człowieka na Boga jest rozwijana w ramach racjonalistycznych roszczeń nowoczesnej filozofii uniwersyteckiej opartej na pytaniu o sens:

Tak czy nie: Czy życie ludzkie ma sens? Czy człowiek ma jakieś przeznaczenie? Działam wprawdzie, ale nawet nie wiedząc, czym jest działanie, nie pragnąc życia, nie rozumiejąc właściwie ani kim jestem, ani czy w ogóle jestem. Ten pozor bycia, który niespokojnie (!) porusza się we mnie, te ulotne i niestałe czyny, które – jak słyszę – niosą w sobie wieczną, ciężką odpowiedzialność. Słyszę także, że nie mogę sobie kupić nicości, ponieważ nie istnieje ona już dla mnie, nawet za cenę krwi. Byłbym więc skazany na życie, skazany na śmierć,

¹⁶ Maurice Blondel, *L'Action – Die Tat* (1893). *Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis*, Anton van Hoof (tłum.), Freiburg i. Br. 2018. Odwołania do stron oznaczone skrótem A.

skazany na wieczność! Dlaczego? Na jakiej podstawie? Przecież ani tego nie wiedziałem, ani tego nie chciałem. (A 27)

Program życiowy Blondela poświęcony był filozofii, która miała sprostać wymaganiom myślenia krytycznego, a zarazem ukazać konieczność Bożej inicjatywy w dziele zbawienia człowieka. Było to przedsięwzięcie zagrożone z różnych stron! Jak można je było zrealizować na państwowym uniwersytecie we Francji doby fin de siècle, w kraju laickim, gdzie filozofia z jednej strony była zdominowana przez pozytywizm i mentalność usiłującą racjonalistycznie rozwiązać wszystkie „zagadki świata”, z drugiej zaś przez krytycyzm, który również nie był przychylny religii objawienia?

Blondel nie zaczyna na krawędzi! Podtytuł jego dzieła nawiązuje do krytyk Kanta, jak również do *Nauki logiki* Hegla. Zostają one przetransponowane na badanie ludzkiego działania życiowego, tzw. „czynu życia” – jak to wtedy przetłumaczył przyjazny Blondelowi teolog z Würzburga, Herman Schell. Dla współczesnych, którzy nie znaleźli jeszcze słowa *action* w ówczesnym filozoficznym słowniku, takie pytanie nie brzmiało już tak rewolucyjnie, jak dla tych, którzy żyli w tym czasie. Można sobie wyobrazić, jak trudne było dla autora znalezienie odpowiedniego podejścia metodologicznego. Długotrwała praca i kilka pełnych, zachowanych redakcji tego dzieła pokazują to wyraźnie – prawdopodobnie nie ma ważnego dzieła nowożytnej filozofii, którego geneza byłaby tak dokładnie śledzona. Wewnętrzne zmagania tego okresu możemy śledzić w dziennikach Blondela, które ukazują jego duchową postawę – całkowicie zintegrowaną z dziewiętnastowiecznym katolicyzmem. Po raczej retorycznych i promocyjnych badaniach wstępnych, Blondel ostatecznie doszedł do ściśle filozoficznego sformułowania dzieła, które jednak ujawnia duchowe zaangażowanie pisarza w każdym zdaniu. Książka Blondela jest zatem nie tylko dziełem techniczno-filozoficznym, ale także dziełem duchowej medytacji¹⁷.

Punktem wyjścia rozważań jest zakwestionowanie jakiegokolwiek moralnego sensu działania, tak jak ukazała to w błyskotliwy

¹⁷ Zmarły w 2023 roku wybitny interpretator Blondela i współwydawca *Communio*, Peter Henrici, przedstawił wybór tekstów z tego punktu widzenia: *Maurice Blondel, Logik der Tat*, Einsiedeln² 1986 (*Christliche Meister*, t. 27).

sposób literatura dekadencji. Blondel poddaje ją konsekwentnej analizie, aby wykazać, jak wewnętrznie sprzeczna jest ta wszystko relatywizująca, estetycznie rozkoszująca się forma radzenia sobie ze światem – i jak rozbija się ona o roszczenie prawdy:

Jeśli prawda jest, to po prostu *jest*. To proste i uzasadnione założenie jest jedynym, którego sobie odmawiacie. Co powstrzymuje was przed jego przyjęciem, skoro uczyniliście życie tak nieistotnym i błahym – lubicie być oszukiwanymi? Dlaczego więc czynicie to życie tak dumnym, tak samozadowolonym, tak przywiązany do wygody, że nie jesteście już gotowi wyrzec się choćby jego cząstki? (62)

Analizowana postawa wcale nie jest nam tak odległa. Dziś można ją rozpoznać jako postmodernistyczne *anything goes*

Najmniej możliwym założeniem, które pozostaje jako wyjście z dylematu, jest droga „nihilizmu afirmatywnego”. Jednak jego analiza również prowadzi do dwubiegunowości: nie odkrywa się w nim prawdziwego zwrócenia się ku nicości, autentycznego umartwiania i wyrzeczenia, ale raczej kurczowe trzymanie się pozorów i tęsknotę za większym bytem: „Za tą zewnętrżnością zjawiska ma się nadzieję, że życie będzie jasne, pełne i uniwersalnie satysfakcjonujące, i chce się, aby akt rozwijał się tam do perfekcji” (91). To jest element napędowy, tęsknota za „niepokojem serca” (472).

Wyjściem – ponownie opartym na najmniejszym możliwym założeniu – jest *tak* człowieka krytycznego wobec świata zjawisk.

W swoim dążeniu do opanowania wszystkiego, człowiek chce, aby zjawisko *było* – takie, jakim je zna i jakim dysponuje. Zakłada, że kiedy ustala fakty i ich powiązanie, wyjaśnia je całkowicie. Uważa każdą hipotezę za już w połowie udowodnioną, co pozwala mu uniknąć odwołania się do tego, co nazywano Pierwszą Przyczyną. Czyż strach przed metafizyką nie jest początkiem mądrości? (96)

Blondel rozwija stąd wielką fenomenologię woli, w której ukazuje jej dynamikę zdobywania świata. Ważnym ogniwem pośrednim jest rozdział z zakresu teorii nauki, w którym wykazuje się konstytutywną rolę samej działalności naukowej dla spójności nauki: między empirią a matematyzacją istnieje luka, którą wypełnia

działanie podmiotu – kwestia aktualna również dziś, w kontekście naukowych koncepcji naturalizmu. Następnie pojawia się rozbudowana fenomenologia odsłaniania świata. Zgodnie z interpretacją Petera Henriciego wyróżnić można tu fazy: „wspólnota działania”, „wspólnota miłości” i „wspólnota świata”. Analiza raz po raz odsłania tę samą dwoistość: to, co konkretnie chciane, nigdy nie zaspokaja tęsknoty głębszej, pierwotniejszej woli człowieka. Stąd znane Blondelowskie rozróżnienie: „wola podwójna” – z jednej strony wola chciana (konkretnie akty woli), z drugiej strony „wola chcąca”, czyli głęboka wola podstawowa, która leży u podstaw każdego aktu woli, ale zarazem go przekracza.

Jednak to nieustanne dążenie prowadzi ostatecznie do dylematu: „Faktem jest, że roszczenia człowieka są w gruncie rzeczy całkowicie obalone. Cokolwiek by się nie osiągnęło z tego, czego się pragnęło – z punktu widzenia rzeczy upragnionych – klęska jest nieunikniona”. (436) To prowadzi w końcu do uświadomienia sobie „jedynie koniecznego”: „Absolutnie niemożliwe i absolutnie konieczne dla człowieka – właśnie to stanowi, ściśle rzecz biorąc, pojęcie nadprzyrodzoności. Czyn człowieka przekracza człowieka, a cały wysiłek rozumu polega na zrozumieniu, że nie może się on na tym zatrzymać, ani też nie powinien. Serdeczne oczekiwanie nieznanego Mesjasza, chrzest pragnienia, którego ludzkie poznanie nie jest w stanie wzbudzić – bo również to pragnienie jest darem. Poznanie może wykazać konieczność tego daru, ale nie może go sprawić”. (498)

To prowadzi w książce Blondela do wyboru, opcji, otwarcia się lub zamknięcia. Hansjürgen Verweyen ujął to w sposób niezwykle trafny:

Człowiek może zadowolić się sprzecznością między podstawową wolą a ludzkimi, możliwymi aktami woli i – samobójczo – urządzić się w tym stanie. Może jednak również przygotować w sobie przestrzeń dla nieskończonej wolności, która w jego własnej woli dąży do celów, których nie jest w stanie sam wymyślić. I właśnie w ten sposób mógłby doprowadzić swoje podstawowe dążenie do harmonii z samym sobą¹⁸.

¹⁸ Hansjürgen Verweyen: *L'Action*, w: *Lexikon der theologischen Werke*. Stuttgart 2003, s. 4-6, tutaj s. 5.

Fakt, że filozofia Blondela nie zatrzymuje się na tym etapie i ostatecznie stara się także myśleć o konkretnych warunkach spotkania z łaską – aż po dogmat i praktykę – nie może zostać tutaj w pełni pokazane. Tak czy inaczej, w naszych streszczeniach mogliśmy jedynie nakreślić tę medytacyjną stronę jego myśli, nie wchodząc głębiej w jej systematyczne i dogmatyczne aspekty.

Blondels *Action* to dzieło kluczowe dzieło myśli katolickiej, które, niestety, wciąż bywa często pomijane. Przenosi augustynizm do kontekstu filozofii transcendentalnej swojej epoki, ale wykracza poza wszelki idealizm, przeprowadzając analizę ludzkiego aktu życia, wyprzedzając fenomenologię i egzystencjalizm. Jednocześnie przygotowuje grunt pod jego integrację w teologiczną koncepcję. *Nouvelle théologie*, Rahner, Balthasar i inni są jego dłużnikami¹⁹.

4. Wniosek

Augustyn modli się do Boga, rozważając swoją drogę i starając się zrozumieć ją w kontekście swojej wiary. Pascal prowadzi dialog z krytycznymi współczesnymi sobie myślicielami, a Blondel przyjmuje ich założenia, aby pokazać, że muszą oni konsekwentnie podążać swoją drogą. Niepokój ludzkiego serca, jego sprzeczna sytuacja, nieukończona wola oraz przekraczanie wszelkich niewystarczających celów stanowią napęd dla rozważań w trzech dziełach. Augustyn pisał o poszukującym: „niech raczej w nienalezieniu znajdzie Ciebie, niż w znalezieniu Ciebie nie znajdzie” (C 1, 10); Blondel: „Nie uciekłbyś przede mną, gdybyś mnie nie spotkał” (A 90). „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie nie znalazł”, to pocieszające słowa Pascala (P 919). Albo: „W znalezieniu szukania znajduje się to, co się szuka”²⁰.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Albert Raffelt, urodzony w 1944 r. w Groß Tinz (obecnie Tyniec nad Ślężą, powiat Wrocław). Studiował teologię katolicką w Münster, Monachium i Moguncji. W latach 1971-1977 był asystentem naukowym na katedrze teologii dogmatycznej i teologii ekumenicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu Bryzgowijskim. Tam w 1978 r. obronił doktorat pod kierunkiem Karla Lehmana. Od 1981 roku był wykładowcą teologii dogmatycznej na tamtejszym Wydziale Teologicznym. W 2000 r. został profesorem honorowym teologii dogmatycznej. Jest współredaktorem *The Complete Works of Karl Rahner*.

¹⁹ Por. Albert Raffelt, *Die Erneuerung der katholischen Theologie*, w: Jean M. Mayeur (red.), *Geschichte des Christentums*, t. 12, Freiburg i. Br. 1992, s. 216-237. Na temat odniesienia Blondela do Boga zob. także Albert Raffelt, *Über die Gottesfrage. Eine Meditation von Maurice Blondel*, w: *Geist und Leben* 63(1990), s. 31-38.

²⁰ Norbert Fischer, *Augustins Weg der Gottessuche*, w: *Trierer Theologische Zeitschrift* 100 (1991), s. 91-113, tutaj s. 101.

Bibliografia

- Arnauld A., Nicole P., *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, Darmstadt³ 2005.
- Aurelius Augustinus, *Confessiones – Bekenntnisse*, tłum. Joseph Bernhart, München⁴ 1980.
- Blondel M., *L'Action – Die Tat (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis*, tłum. Anton van Hoof, Freiburg i. Br. 2018.
- Courcelle P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963.
- d'Andilly R.A. *Les confessions de saint Augustin*, Nouv. éd. Paris: Desprez, 1740.
- Feldmann E., *Confessiones*, w: Augustinus-Lexikon, t. 1, Basel 1994.
- Fischer N., *Meister Eckhart und Augustins Confessiones*, w: Meister Eckhart-Jahrbuch 3(2009), s. 195-220.
- Fischer N., *Augustins Weg der Gottessuche*, w: Trierer Theologische Zeitschrift 100 (1991) s. 91-113.
- Gilson E., *Der heilige Augustin*, Hellerau 1930.
- Heidegger M., *Phenomenology of Religious Life*, Frankfurt/M.² 2011.
- Henrici P., *Maurice Blondel, Logik der Tat*, Einsiedeln² 1986.
- Pascal B., *Gedanken*, tłum. Ulrich Kunzmann, Stuttgart 2004.
- Raffelt A., *Die Erneuerung der katholischen Theologie*, w: Jean M. Mayeur (red.), *Geschichte des Christentums*, t. 12, Freiburg i. Br. 1992, s. 216-237.
- Raffelt A., *Die Fundamente einer Apologie des Christentums bei Blaise Pascal*, w: Markus Knapp (red.), *Religionsphilosophie nach Pascal*, Berlin 2024.
- Raffelt A., *Über die Gottesfrage. Eine Meditation von Maurice Blondel*, w: Geist und Leben 63 (1990), s. 31-38.
- Sellier P., *Port-Royal et la littérature*, t. 1, Paris² 2010.
- Verweyen H., *L'Action*, w: *Lexikon der theologischen Werke*. Stuttgart 2003, s. 4-6.

XANDRO PACHTA-REYHOFEN

University of Vienna, Austria

e-mail : xpachta@soissons.catholique.fr

DOI: 10.48224/COM-227-2024-91

Communio 44(2024)3, s. 91-104

UCIECZKA DO PRZODU. TRANSHUMANIZM I PROBLEM TĘSKNOTY

FLEEING FORWARD. TRANSHUMANISM AND THE SOLUTION TO THE PROBLEM OF LONGING.

Abstract

According to Christian belief the ultimate end man longs for, life to the full, is beyond what our human nature is capable of. Human nature can however be perfected by grace that enables us to fulfil our longing. It can be argued that transhumanism sees technology as a secular substitute for grace. In this article I show both philosophically and theologically why it fails to «solve» the problem of longing and how we could yet learn something from its attempt.

Keywords: transhumanism – soteriology – eschatology – longing – nature – technology – theosis – co-creator.

Streszczenie

Zgodnie z chrześcijańskim przekonaniem ostateczny cel, za którym człowiek tęskni, pełnia życia, jest poza możliwościami naszej ludzkiej natury. Natura ludzka może jednak zostać doskonalona przez łaskę, która umożliwia zaspokojenie tej tęsknoty. Można argumentować, że transhumanizm traktuje technologię jako świecki substytut łaski. W tym artykule pokazuję zarówno filozoficznie, jak i teologicznie, dlaczego transhumanizm nie „rozwiązuje” problemu tęsknoty oraz jak moglibyśmy jeszcze nauczyć się czegoś z jego prób.

Słowa kluczowe: transhumanizm, soteriologia, eschatologia, tęsknota, natura, technologia, theosis, współtwórca

Wprowadzenie: Natura, łaska, technika

Powszechne ludzkie doświadczenie tęsknoty, niezatarte pragnienie czegoś więcej oraz bolesne uświadomienie sobie, że to „więcej” nieustannie nam się wymyka, jest w teologii rozpatrywane w kontekście napięcia między naturą a łaską. Świadomość paradoksalnej sytuacji człowieka – który, jak się wydaje, jako jedyna istota żywa został stworzony przez Boga w taki sposób, że nie jest w stanie osiągnąć swojego celu o własnych siłach – należy do najbardziej niezwykłych intuicji chrześcijańskiej wiary¹. Tomasz z Akwinu wyraża to w trzeźwym języku scholastyki następująco: „Najwyższy cel stworzenia obdarzonego rozumem przekracza możliwości jego natury”².

Pod wpływem ogromnych osiągnięć ludzkości, które w ostatnich stuleciach stały się możliwe dzięki coraz bardziej zaawansowanej technologii, nasuwa się pytanie, czy to, co rzeczywiście przekracza zdolności naszej natury, nie mogłoby jednak zostać osiągnięte za pomocą udoskonalonej techniki. Tak wiele rzeczy, które jeszcze wczoraj wydawały się nieosiągalne, dziś należą już do codzienności. Wydaje się więc nieuzasadnione i małoduszne, by w tym miejscu stawiać zasadnicze granice. Nawet „śmierć jest problemem technicznym, który da się rozwiązać”³ – jak niestrudzenie ogłaszają uznani naukowcy i wpływowi inwestorzy na całym świecie.

Z teologicznego punktu widzenia należy w tym miejscu zgłosić sprzeciw, ponieważ techniczne artefakty nie mogą zastąpić Bożej łaski, której – według chrześcijańskiej doktryny wiary – człowiek potrzebuje, by osiągnąć wieczne szczęście. Genealogicznie jednak taka substytucja jest w pewnym stopniu zrozumiała.

Sam Tomasz z Akwinu porównał „Bożą łaskę do technicznych środków niezbędnych do przetrwania, takich jak koce czy broń, które uzupełniają nasze naturalne, biologiczne wyposażenie”⁴. Gdy zanika zrozumienie dla Bożej łaski, łatwiej przypisuje się technice znaczenie zbawcze. Zamiast wierzyć w działanie łaski, pokłada się nadzieję w cudzie techniki. Tam, gdzie to niejasne nastawienie przekształca się w zorientowaną na przyszłość ideologię, mówi się dziś zazwyczaj o transhumanizmie.

1. Krótki wstęp do transhumanizmu

Pod pojęciem transhumanizmu kryje się wielowymiarowe zjawisko. Od swoich początków w latach 80. XX wieku aż do dziś kojarzy się ono z technoprogresywną kulturą Doliny Krzemowej. *Transhumanist FAQ*, stale aktualizowany dokument organizacji Humanity+ (dawniej World Transhumanist Association), współtworzony przez wielu znanych transhumanistów, oferuje definicję, która obejmuje wszystkie różne nurty i odmiany tego ruchu:

(1) Intelktualny i kulturowy ruch, który potwierdza możliwość i celowość fundamentalnej poprawy ludzkiej kondycji poprzez zastosowanie rozumu – zwłaszcza poprzez rozwijanie i powszechne udostępnianie technologii, które eliminują starzenie się oraz znacząco zwiększają ludzkie zdolności intelektualne, fizyczne i psychiczne. (2) Badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń związanych z technologiami, które umożliwią nam przewyciężenie fundamentalnych ograniczeń ludzkiej natury, a także powiązane z tym badania etycznych zagadnień dotyczących rozwoju i stosowania takich technologii⁵.

Chodzi więc zarówno o teoretyczne, jak i praktyczne wspieranie technologicznie zapośredniczonego ulepszania *conditio humana* (ludzkiej kondycji), jak i o krytyczne towarzyszenie temu

¹ Por. z piękną książką Henriego de Lubaca *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965 (wydanie niemieckie: *Die Freiheit der Gnade*, tom II: *Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln² 2005).

² Thomas von Aquin, *Compendium theologiae*, rozdz. 143: „ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit”.

³ Por. np. Dagmar von Taube – Sven Michaelen, „Der Tod ist ein technisches Problem, das sich lösen lässt” (13.11.2023), www.welt.de/iconmagazine/icons/article248285866/Bryan-Johnson-Der-Tod-ist-ein-technisches-Problem-das-sich-loesen-laesst.html (dostęp: 22.11.2023).

⁴ Johannes Hoff, *Verteidigung des Heiligen: Anthropologie der digitalen Transformation*, Freiburg i. Br. 2021, 84.

⁵ Transhumanist FAQ Live, sekcja: *What is transhumanism?*, hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_FAQ_Live (dostęp: 23.11.2023).

procesowi. Ten drugi, samokrytyczny aspekt nie powinien jednak zacierać faktu, że kwestionowane ma być nie *czy*, lecz jedynie *jak* ma się dokonać technologiczna transformacja człowieka.

Na czym ma polegać to ulepszenie i przeobrażenie? Wbrew powszechnemu przekonaniu, transhumaniści zazwyczaj nie tęsknią za nieśmiertelnością, zwłaszcza nie w sensie niemożności umierania. Radykalnie wydłużony okres zdrowia, połączony z możliwie największą kontrolą nad momentem śmierci, rzeczywiście stanowi najpilniejsze dążenie transhumanizmu, lecz jest ono postrzegane jedynie jako cel pośredni – warunek konieczny do życia w pełni. Bez życia nie ma życia w pełni. Tęsknota transhumanistów nie dotyczy nieskończonego, czyli czasowo pojmanego „wiecznego” życia, lecz życia jakościowo lepszego, bardziej intensywnego i spełnionego. Czym ma być to spełnienie – to każdy powinien sam zdecydować lub odkryć. Istotne jest jedynie, aby każdy miał dostęp do środków technologicznych, które pozwolą mu swobodnie prowadzić tę poszukiwaną drogę do spełnienia i realizować swoje marzenia. Klucz do szczęścia leży zatem w nieograniczonej wolności, którą ma zapewnić postęp technologiczny.

2. Transhumanizm i problem tęsknoty

Świadomi siebie transhumaniści zdają sobie sprawę, że ich optymistyczna doktryna nadziei napotyka na problem tęsknoty. Czy da się go – podobnie jak śmierć – rozwiązać technologicznie? Każdy człowiek zna chwile spełnionego szczęścia, ale jak nadać im trwałość? W *Transhumanist FAQ* czytamy: „Możesz sobie pomyśleć: <Tak powinno być zawsze. Cemu to nie może trwać wiecznie?> Cóż, może – tylko może – mogłoby”⁶. Ton brzmi tu wyjątkowo ostrożnie: *może, tylko może*. Trudność polega na tym, że ta sama głęboko ludzka tęsknota jest zarazem niezastąpioną siłą napędową całego transhumanistycznego projektu, jak i przyczyną wszelkiego niezaspokojenia, którą pragnie się przezwyciężyć.

Do dyspozycji pozostają trzy możliwe rozwiązania: (1) ostateczne spełnienie, (2) całkowite wyeliminowanie, lub (3) niekoń-

czące się zaspokajanie tęsknoty. Stan rzeczywistego, trwałego spełnienia musiałby – w nawiązaniu do pojęcia Boga według Anzelm – być stanem, ponad którym nic większego nie może być pomyślane. Ponieważ takiego stanu nie da się założyć w ramach tego świata, pierwsze rozwiązanie zostaje odrzucone. W związku z tym niektórzy transhumaniści rozważają możliwość technicznego wyeliminowania nienasyconego pragnienia „więcej”. Jedna interwencja usunęłaby przyczynę wszelkiego ludzkiego niezadowolania. Dla większości transhumanistów cena takiego rozwiązania jest jednak zbyt wysoka. Taka „poprawa” byłaby równoznaczna z zaparciem się samego siebie. Główna linia transhumanizmu opowiada się zatem za trzecim rozwiązaniem – filozoficzny meliorizm, który nie dąży do stanu doskonałości, lecz opowiada się za nieograniczonym rozwojem i niekończącym się wzrostem⁷. Standardowa transhumanistyczna odpowiedź na problem tęsknoty polega zatem na ucieczce do przodu.

3. Mocne strony transhumanistycznego podejścia do tęsknoty

To niekończące się zaspokajanie tęsknoty brzmi na pierwszy rzut oka niezadowalająco. Ma jednak swoje mocne strony. Nie tam i potem, w zaświatach, lecz tu i teraz, w doczesności, nic nie powinno zostać zaniedbane w dążeniu do życia w pełni. Fakt, że tej doczesnej pełni nigdy nie da się osiągnąć w sposób ostateczny i zupełny, nie powinien powstrzymywać nas przed robieniem tego, co możemy. Lepszy wróbel w garści niż gołąb na dachu. I zamiast tylko czekać na tego wróbla, lepiej będzie, jeśli aktywnie go zwabię i w odpowiednim momencie złapię. Transhumanizm zdobywa uznanie dzięki swojemu przekonaniu o wykonalności, które daje człowiekowi możliwość wzięcia własnego losu we własne ręce i ponoszenia za niego odpowiedzialności.

W obliczu powszechnego poczucia kryzysu ten pełen energii optymizm stanowi kojące przeciw-narracje. Zamiast spuszczać głowę i popadać w rozpacz z powodu daremności naszego dążenia do spełnienia, transhumanizm zachęca do tego, by z zapalem za-

⁶ Tamże, sekcja: *Why do transhumanists want to live longer?*

⁷ Tamże, sekcja: *Won't it be boring to live in a perfect world?*

brać się za kształtowanie przyszłości. W przeciwieństwie do innych świeckich eschatologii, takich jak marksizm, które poświęcały jednostkę żyjącą tu i teraz na ołtarzu utopijnej, zbiorowej przyszłości, transhumanizm pragnie również dać nadzieję każdemu pojedynczemu człowiekowi – na dłuższe, lepsze i szczęśliwsze życie.

Z chrześcijańskiej perspektywy można również docenić wyraźną wierność ziemi. Nawet pozornie ciało pomijające scenariusze, takie jak „mind uploading” (przeniesienie umysłu), są przecież napędzane poszukiwaniem najlepszego fizycznego nośnika dla – najczęściej pojmowanej jako emergentna – świadomości. W przeciwieństwie do niebiańsko-uświęconych wizji zbawienia, które tak dalece duchowo traktują oczekiwane ciało zmartwychwstałe, że o odkupieniu materialnego stworzenia nie może być już mowy, transhumanizm oferuje przemianę ziemskiej egzystencji.

Czy uznanie tych mocnych stron uzasadnia pozytywną ocenę transhumanizmu – lub przynajmniej pogląd, że nawet jeśli nie oferuje on prawdziwego rozwiązania ludzkiej tęsknoty, to przynajmniej nie szkodzi? Czy dałoby się pomyśleć o kompromisie między zbawieniem przez łaskę a zbawieniem przez technikę – kompromisie, który przypisuje ostateczne spełnienie naszej tęsknoty Boga, a więc chrześcijańskiej narracji religijnej, lecz zarazem pokłada nadzieję na tymczasowe, niepełne spełnienie w transhumanistycznym użyciu technologii?

4. Filozoficzna ocena transhumanistycznego rozwiązania problemu tęsknoty

Związek między daremnością a destrukcyjnością transhumanistycznego podejścia do rozwiązania problemu tęsknoty stanowi podstawę jego autodestrukcyjnej sprzeczności. Oczekiwania, jakie transhumanizm stawia wobec technologii i ludzkich możliwości, są zasadniczo przesadzone, a obietnice – niemożliwe do spełnienia. Prowadzi to nieuchronnie do gorzkiego rozczarowania, z ryzykiem utknięcia w tej beznadziejnej sytuacji. Można to bliżej zobrazować za pomocą sześciu problemowych obszarów.

a. Daremność i niebezpieczeństwo: nieunikniona bezbronność. Transhumaniści pragną uciec od cierpienia i bólu. Jest to jednak niemożliwe. Każdy postęp technologiczny niesie ze sobą

także nowe słabości – od awarii technicznych po złośliwe sabotaże (hasło: wirusy komputerowe). Najbardziej podatna na zagrożenia okazuje się przy tym najbardziej radykalna wizja transhumanizmu – przeniesienie świadomości na dysk twardy: ochrona danych, prywatność, błędy w oprogramowaniu, awarie sprzętu itd. – lista jest długa⁸. Nawet wysoce rozwinięte istoty trans- lub postludzkie pozostawałyby podatne na cierpienie i zranienie – ze względu na cielesność (lub zależność od fizycznego nośnika), wrażliwość emocjonalną czy zdolność do nawiązywania więzi⁹. Jedynym rozwiązaniem, by przynajmniej częściowo uwolnić się od tej konstytutywnej podatności, byłaby absolutna izolacja i samowystarczalność – czyli rezygnacja z wszelkich więzi. Im bardziej ktoś jest niezależny, tym bardziej chroniony przed negatywnym wpływem z zewnątrz. Droga do upragnionej nietykalności wiedzie przez ciemną dolinę samotności.

b. Daremność i niebezpieczeństwo: zagrożona relacyjność.

Nie tylko daremne dążenie do niewrażliwości zagraża – tak istotnej dla samoświadomości i dobrostanu człowieka – relacyjności, lecz także podstawowy transhumanistyczny pęd do nieograniczonej wolności. Czy człowiek (lub post-człowiek), który nieuchronnie wyznacza granice mojej wolności, ma zostać przewycięzony razem ze wszystkimi innymi ograniczeniami¹⁰? Jeśli samorealizacja jest pojmowana przede wszystkim jako indywidualistyczna afirmacja siebie i rozszerzanie własnego „ja”, cierpi na tym wymiar relacyjny i wspólnotowy życia. Nie dziwi więc, że w transhumanistycznych wizjach – jak choćby w *Liście z Utopii* autorstwa znanego transhumanisty Nicka Bostroma – relacyjność się nie pojawia¹¹. Podobnie rzecz ma się – choć odwrotnie – z radykalnie wspólnotowymi marzeniami o przyszłości, opartymi na łączeniu strumieni świadomości lub kolektywnej inteligencji, jak

⁸ Por. Anders Sandberg, *Ethics of brain emulations*, w: *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence* 26 (2014), s. 439–457, tutaj s. 452.

⁹ Por. Mark Coeckelbergh, *Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons*, w: *Journal of Ethics and Technology* (JET), tom 22 (2011), s. 1–9.

¹⁰ Por. Michael S. Burdett, *Eschatology and the Technological Future*, New York 2015, s. 240.

¹¹ Por. Nick Bostrom, *Letter from Utopia*. Wersja 3.3, nickbostrom.com/utopia.pdf (dostęp: 24.11.2023).

to przedstawia Ray Kurzweil w swoim wielkim projekcie¹². Tam jednostka znika, ponieważ stapia się z nową formą istnienia, co wyklucza możliwość mówienia o jakiegokolwiek relacji.

c. Daremność i niebezpieczeństwo: utracona przyszłość. Brak relacyjności wyraża się także w tym, że nadzieja w perspektywie transhumanistycznej nie jest już zazwyczaj związana z narodzinami dziecka i ciągłością pokoleń, lecz z własnym trwaniem. Nie bez powodu klonowanie oraz technologicznie kontrolowane formy wytwarzania embrionów stanowią dla wielu transhumanistów ideał reprodukcyjny. Przypadek, nieprzewidywalne zdarzenie oraz niespodziewana nowość zostają w ten sposób zredukowane do absolutnego minimum. Wielu krytyków – w tym Benedykt XVI¹³ – zwracało uwagę, że prowadzi to do tyranii teraźniejszości nad przyszłością, tego co istnieje, nad tym co dopiero powstaje. Transhumanistyczne marzenie o lepszej przyszłości kończy się więc zniesieniem przyszłości jako takiej. Rozszerzenie teraźniejszości odzwierciedla rozszerzenie „ja”.

d. Daremność i niebezpieczeństwo: wolność zaprzeczająca samej sobie. Transhumanistyczne rozumienie wolności wynika z połączenia nieograniczonej swobody wyboru i samostanowienia (tzw. *morphological freedom*) z możliwie największą kontrolą. Jednak wolność wyboru, jeśli nie prowadzi do realnego działania, okazuje się bezowocna – w efekcie można tu mówić o ogólnym osłabieniu wolności. Jeszcze poważniejsze konsekwencje dla rzeczywistej wolności niesie jednak dążenie do całkowitej kontroli nad własnym ciałem. Taka kontrola jest możliwa jedynie poprzez wykorzystanie sztucznej inteligencji. Oznacza to konieczność wejścia w nowy, wszechogarniający stan zależności i przekazania decyzji algorytmicznej racjonalności¹⁴. Wolność zaczyna być wówczas pojmowana coraz bardziej negatywnie – jako źródło błędów. Ponieważ to podejście dotyczy również projektowania idealnego społeczeństwa przyszłości, transhumanizm – mimo liberalnych deklaracji – nosi w sobie wewnętrzny impuls totalitar-

ny. Zamiast wzmożonej wolności pozostaje na końcu sterowana z zewnątrz dystopia¹⁵.

e. Daremność i niebezpieczeństwo: trwające zło. Problem podatnej na wpływy ludzkiej wolności prowadzi nas do nierozwiązanego problemu zła. Jak powinniśmy sobie z nim radzić? Jednym z rozwiązań mogłoby być zniesienie wolności, ale nie byłoby to rozwiązanie pożądane. Wszystko wskazuje na to, że ludzka skłonność do zła – wraz z towarzyszącym jej cierpieniem i bólem – zostanie przeniesiona bezpośrednio do wymarzonego raju, na który mamy nadzieję dzięki technologii¹⁶. Rozszerzenie teraźniejszości oznacza zarazem utrwalenie moralnej ułomności, która cechuje człowieka. O ile śmierć wyznaczała dotąd ostateczną granicę dla *malum* (zła), o tyle jej usunięcie oznacza, że w przyszłości nie będzie już ucieczki przed złem i cierpieniem.

6. Daremność i niebezpieczeństwo: przeciążony człowiek. Projekt transhumanistyczny cechuje się niebezpieczną nierównowagą pomiędzy dwoma konstytutywnymi biegunami ludzkiej egzystencji: kreatywnością i wdzięcznością, aktywnością i pasywnością¹⁷. Jeśli biegun wdzięczności – który z wdzięcznością przyjmuje i docenia to, co (wcześniej) dane – zostaje porzucony na rzecz bieguna kreacji, tak że liczy się wyłącznie to, co człowiek sam stworzy, wówczas popada on w miazdzący mechanizm nieustannego przeciążenia. Odwołując się do Jeana-Paula Sartre’a, można powiedzieć: człowiek jest skazany na to, by samemu tworzyć swój świat, swoją własną istotę i przyszłość. Nietrudno się domyślić, że to przeciążenie łatwo może przerodzić się w rozpacz.

¹⁵ Por. Oliver Dürer, *Transhumanismus – Traum oder Alptraum?*, Freiburg i. Br. 2023.

¹⁶ Por. Ted Peters, *Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?*, w: William Grassie – Gregory Hansell (red.), *H+/-: Transhumanism and Its Critics*, Philadelphia 2010, s. 147–175, tutaj s. 172–173.

¹⁷ Por. Erik Parens, *Toward a More Fruitful Debate About Enhancement*, w: Julian Savulescu – Nick Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2009, s. 181–197.

¹² Por. Ray Kurzweil, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, New York 2005.

¹³ Por. Benedikt XVI, *Predigt in der Osternacht*, 3 kwietnia 2010, www.vatican.va (dostęp: 24.11.2023).

¹⁴ Por. Jochen Sautermeister, *Grenzenlose Optimierung?*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 48 (2019), s. 138–148, tutaj s. 143.

5. Teologiczna ocena transhumanistycznego rozwiązania problemu tęsknoty

Obok wewnętrznych sprzeczności, które mogą zostać ujawnione dzięki bezstronnej analizie filozoficznej transhumanizmu, istnieje również formalna i materialna wada konstrukcyjna transhumanistycznego sposobu rozwiązania problemu, które jednak stają się wyraźnie widoczne dopiero w bezpośrednim porównaniu z chrześcijańską nauką o zbawieniu i nadziei.

Z formalnego punktu widzenia już wcześniej zwrócono uwagę na to, że nieustanne zaspokajanie wciąż niespełnionej tęsknoty okazuje się na dłuższą metę niezadowalające. Nawet najbardziej wyrafinowane pomnażanie „więcej tego samego” (czy to wolności, szczęścia, inteligencji itd.) nie rozwiązuje problemu tęsknoty. Brakuje celu. Człowiek nie potrzebuje nieskończonej ilości czegoś, by zaspokoić swoją tęsknotę – potrzebuje raczej możliwości dojścia do ostatecznego spełnienia. W ten sposób w centrum refleksji pojawia się kwestia śmierci. Czy jest to tragiczne zakończenie, które należy opóźnić tak bardzo, jak to możliwe, czy też konieczny, ostateczny koniec życia? Tę alternatywę można zilustrować różnicą między ilościowym, newtonowskim a jakościowym, arystotelesowskim rozumieniem ruchu i zmiany. Zgodnie z pierwszym (newtonowskim), wyidealizowanym modelem ruchu byłoby nieskończone, jednostajne poruszanie się martwego ciała w przestrzeni – zgodnie z zasadą bezwładności – tak długo, jak nie działa na nie żadna siła zewnętrzna. Ruch doskonały byłby więc nieskończony. W ujęciu arystotelesowskim natomiast, ruch pojmowany jest jako proces celowy, przypominający łuk – jako całościowy, ukierunkowany rozwój, poprzez który żywy organizm rozwija się i osiąga swoją pełnię. W tym ujęciu nieskończoność jest brakiem, a dojście do końca dosłownie rozumianą doskonałością¹⁸.

Aby jednak śmierć mogła rzeczywiście być dopełniającym zakończeniem, a nie niszczącym przerwaniem, konieczna jest obecność wszechmogącego Boga i Jego sądu. Z jednej strony wynika to z faktu, że człowiek często mija się z celami w świecie doczesnym osiąga je jedynie w sposób niedoskonały, łuk życia zosta-

je więc zdeformowany albo przerwany. Z drugiej strony, nawet doskonale zakończony łuk nie jest w stanie sam z siebie nadać trwałości swojej ostatecznej formie. Stoimy tu wobec podwójnej, nieprzekraczalnej granicy, którą teologia określa terminami grzechu pierworodnego i różnicy stworzenia. Żadne stworzenie nie może o własnych siłach pokonać tej moralnej i ontologicznej przeszkody¹⁹. Nie chodzi zatem o więcej życia, ale o łaskę, która udoskonala życie i nadaje udoskonalonemu życiu niezniszczalność. Stan, poza którym nic większego nie może być pomyślane, nie leży na tej samej płaszczyźnie co wszystkie wcześniejsze stany życia, lecz przekracza je, unosi i obejmuje w sobie.

Z materialnego punktu widzenia pojawia się pytanie o treść spełnienia: na czym właściwie ma polegać upragnione życie Boże, życie w pełni? Czego tak naprawdę pragniemy? Większość transhumanistów mówi dużo o udoskonaleniu fizycznym, poznawczym i emocjonalnym. Miłość jednak – przy czym rozumiana jest tutaj nie tylko jako emocja, lecz jako głęboki, egzystencjalny wymiar relacji, pojawia się rzadko albo wcale. Ta luka w perspektywach nadziei transhumanistycznej nie musi oznaczać, że miłość jako fundamentalny składnik ludzkiego spełnienia jest otwarcie negowana, ale nie jest też afirmowana ani wspierana. Można tu mówić o soteriologiczno-eschatologicznej chybionej tematyce – transhumanizm rozmija się z tym, co w chrześcijańskim rozumieniu naprawdę stanowi o pełni zbawienia i spełnienia.

Boskość, o której marzą transhumaniści, jest wzorowana na mitologii pogańskiej: móc czynić i zaniechać czegokolwiek według własnej woli i upodobania. Ten obraz Boga – mówiąc biblijnie – jest bożkiem, grzesznie wypaczonym i zniekształconym obrazem prawdziwego Boga. Błędna interpretacja ludzkiego pragnienia ma swoje korzenie w fałszywym obrazie Boga. Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie to trynitarna miłość, relacyjność, wspólnota, dar z siebie. Jednostronne dążenie do samouwielbienia i samopotwierdzenia jest drogą błędną, która nie prowadzi do boskości, lecz od niej oddala. Prawdziwe upodobnienie się do Boga urzeczywistnia się w kochającej ofiarności i ogołoceniu

¹⁸ Por. Martin Steffens, *L'Éternité reçue*, Paris 2017.

¹⁹ Por. Simeon Zahl, *Engineering Desire: Biotechnological Enhancement as Theological Problem*, w: *Studies in Christian Ethics* 32 (2019), s. 216–228, tutaj s. 227.

z siebie. *Theosis* to *kenosis*²⁰ i odwrotnie. Właściwie rozumiane, między wolnością a przywiązaniem, między posiadaniem siebie a kochającą zależnością, nie ma sprzeczności. Przenikają się one nawzajem. Prawdziwa wolność, prawdziwe ubóstwienie człowieka realizuje się w przyjęciu naszej skończonej natury, w której odzwierciedla się Bóg w Trójcy Jedyny. Człowiek został stworzony do miłości. W oddaniu siebie i związaniu się w prawdziwej miłości odnajduje siebie i swoje spełnienie²¹. Pełnia człowieczeństwa jest ekstatyczna. Ściśle rzecz biorąc, człowiek tęskni za nieśmiertelnością tylko dlatego, że pragnie niezniszczalnej wspólnoty z Bogiem, który jest miłością. Bez Boga jedyne, którego można i wolno kochać bez zastrzeżeń, nieśmiertelność byłaby pozbawiona sensu, pusta i jałowa.

6. Pojednawcze zakończenie?

Czy mimo wszystko możemy się czegoś nauczyć od transhumanizmu w kontekście naszej tęsknoty? Tak bardzo jak podkreślamy miłość i ofiarność, tak samo prawdą jest, że musimy rozwinąć nasze „ja”, aby móc je ofiarować. „Nemo dat quod non habet”. Bez ziaren kadzidla nie ma woni. Nie ma ofiary bez daru ofiarnego²². Sprawowanie władzy, posiadanie i samorozwój nie stoją w sprzeczności z miłością, oddaniem i ogołoceniem z siebie. Transhumanizm zachęca nas, byśmy szukali podobieństwa do Boga nie tylko w dziedzinie miłości, lecz także w dziedzinie mocy²³. Jak podkreśla papież Franciszek, polecenie stwórcze z Księgi Rodzaju 1,28 odnosi się również do panowania i technologii.

Ludzkość otrzymała zadanie przemieniania stworzenia, budowania go i czynienia sobie poddanym, w pozytywnym sensie: tworzyć z niego i wraz z nim. To, co nadejdzie, nie zależy od jakiegoś niewidzialnego mechanizmu, od przyszłości, wobec której ludzkość byłaby biernym obserwatorem. Nie – my jesteśmy uczestnikami, jesteśmy – jeśli mogę nieco rozciągnąć to słowo – współtwórcami. Gdy Pan polecił nam, byśmy wyszli, rozmnażali się i czynili sobie ziemię poddaną, powiedział: Bądźcie twórcami waszej przyszłości²⁴!

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Xandro Pachta-Reyhofen, urodzony 1986 w Wiedniu w 1986 r. Studiował filozofię w Paryżu i (Paryż, IPC) i zarządzanie (Londyn, LSE). Po studiach wstąpił do działającej we Francji wspólnoty Saint Martin, gdzie w 2017 r. przyjął święcenia prezbiteratu. Po ukończeniu studiów licencjackich w Centre Sèvres (obecnie Facultés Loyola Paris) rozpoczął pracę nad rozprawą na temat transhumanistycznej i chrześcijańskiej eschatologii na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. Pracuje również jako kapelan w parafii katedralnej w Amiens i aktywnie działa w duszpasterstwie szkolnym i młodzieżowym.

Bibliografia

- Benedikt XVI, *Predigt in der Osternacht*, 3 kwietnia 2010, www.vatican.va (dostęp: 24.11.2023).
 Bostrom N., *Letter from Utopia*. Wersja 3.3, nickbostrom.com/utopia.pdf (dostęp: 24.11.2023).
 Burdett M. S., *Eschatology and the Technological Future*, New York 2015.
 Chardin P. T. de, *Der göttliche Bereich*, Olten³ 1963.
 Coeckelbergh M., *Vulnerable Cyborgs: Learning to Live with our Dragons*, w: *Journal of Ethics and Technology* (JET), tom 22 (2011), s. 1–9.

²⁴ Franziskus, *Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise*, München² 2020, s. 11.

²⁰ Por. Ronald Cole-Turner, *Theosis and Human Enhancement*, w: *Theology and Science* 16 (2018), s. 330–342.

²¹ Por. Joseph Ratzinger, *Freiheit und Befreiung: Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«*, w: *Auferstehung und Ewiges Leben* (JRGS 10), Freiburg i. Br. 2012, s. 562–581, tutaj s. 581.

²² Pierre Teilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich*, Olten³ 1963, s. 101.

²³ Por. Brian Patrick Green, *A Roman Catholic View: Technological Progress? Yes. Transhumanism? No.*, w: Arvin M. Gouw – Brian Patrick Green – Ted Peters (red.), *Religious Transhumanism and Its Critics*, Lanham 2022, s. 143–160.

- Cole-Turner R., *Theosis and Human Enhancement*, w: *Theology and Science* 16 (2018), s. 330–342.
- Dürr O., *Transhumanismus – Traum oder Alptraum?*, Freiburg i. Br. 2023.
- Franziskus, *Wage zu träumen! Mit Zuversicht aus der Krise*, München² 2020.
- Green B. P., *A Roman Catholic View. Technological Progress? Yes. Transhumanism? No.*, w: Arvin M. Gouw – Brian Patrick Green – Ted Peters (red.), *Religious Transhumanism and Its Critics*, Lanham 2022, s. 143–160.
- Hoff J., *Verteidigung des Heiligen: Anthropologie der digitalen Transformation*, Freiburg i. Br. 2021.
- Kurzweil R., *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, New York 2005.
- Lubac H. de, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965 (wydanie niemieckie: *Die Freiheit der Gnade*, tom II: *Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln² 2005).
- Parens E., *Toward a More Fruitful Debate About Enhancement*, w: Julian Savulescu – Nick Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2009, s. 181–197.
- Peters T., *Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?*, w: William Grassie – Gregory Hansell (red.), *H+/-: Transhumanism and Its Critics*, Philadelphia 2010, s. 147–175.
- Ratzinger J., *Freiheit und Befreiung: Die anthropologische Vision der Instruktion »Libertatis conscientia«*, w: *Auferstehung und Ewiges Leben* (JRGS 10), Freiburg i. Br. 2012, s. 562–581.
- Sandberg A., *Ethics of brain emulations*, w: *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence* 26 (2014), s. 439–457.
- Sautermeister J., *Grenzenlose Optimierung?*, w: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 48 (2019), s. 138–148.
- Steffens M., *L'Éternité reçue*, Paris 2017.
- Taube D. von, Michaelsen S., „Der Tod ist ein technisches Problem, das sich lösen lässt” (13.11.2023), www.welt.de/iconmagazine/icons/article248285866/Bryan-Johnson-Der-Tod-ist-ein-technisches-Problem-das-sich-loesen-laesst.html (dostęp: 22.11.2023).
- Thomas von Aquin, *Compendium theologiae*, London 1947.
- Transhumanist FAQ Live, sekcja: *What is transhumanism?*, hpluspedia.org/wiki/Transhumanist_FAQ_Live (dostęp: 23.11.2023).
- Zahl S., *Engineering Desire: Biotechnological Enhancement as Theological Problem*, w: *Studies in Christian Ethics* 32 (2019), s. 216–228.

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-227-2024-105

Communio 44(2024)3, s. 105-113

MUZYKA SAKRALNA JAKO PRZEJAW TĘSKNOTY ZA BOGIEM

SACRED MUSIC AS AN EXPRESSION OF LONGING FOR GOD

Abstract

The purpose of this article is to present sacred music as an expression and reinforcement of spiritual longing for God. Through an in-depth analysis of sacred music in human experiences, valuable insights have been gained regarding the role of music on a personal level, aiding individuals in prayer and spiritual growth, and on a social level, uniting and building community while strengthening identity. Music serves as inspiration for individuals, facilitating the experience of religiosity and assisting in the adoption of spiritual values. The motif of harmony present in music helps listeners discover beauty and connects them to the transcendence they yearn for. Musical harmony is an element that links the human spirit with God. In this dimension, music stimulates spirituality and inspires people to long for God.

Keywords: God- sacred music – longing – community – Gregorian chant – harmony.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie muzyki sakralnej jako przejawu i umacniania duchowej tęsknoty za Bogiem. Dzięki wnikliwej analizie muzyki sakralnej w przeżyciach człowieka uzyskano cenną wiedzę na temat roli muzyki na płaszczyźnie osobistej, która pomaga człowiekowi w modlitwie i rozwoju duchowym, a na płaszczyźnie społecznej spaja

i tworzy wspólnotę oraz umacnia tożsamość. Muzyka jest inspiracją dla człowieka i ułatwia mu doświadczanie religijności oraz pomaga w przyjmowaniu duchowych wartości. Motyw harmonii, który w niej występuje, pomaga odnajdywać słuchaczom piękno i łączy ich z transcendencją, za którą tęsknią. Muzyczna harmonia jest elementem łączącym ducha ludzkiego z Bogiem. Muzyka w tym wymiarze pobudza duchowość i inspiruje ludzi do tęsknoty za Bogiem.

Słowa kluczowe: Bóg, muzyka sakralna, tęsknota, wspólnota, chorał gregoriański, harmonia.

Wstęp

Muzyka jest jednym ze sposobów wyrażania emocji i doświadczeń duchowych. Towarzyszy ona również człowiekowi w jego relacji z Bogiem. Muzyka sakralna, jako istotna część liturgii, jest ważnym narzędziem budowania relacji ze Stwórcą. W sferze duchowych pragnień muzyka kościelna pojawia się jako ta, która wyraża tęsknotę za Bogiem, ale i w nią wprowadza. Celem tego artykułu jest zgłębienie związku między muzyką sakralną a tęsknotą człowieka za bliskością Boga.

1. Muzyka sakralna jako wyraz duchowych pragnień

Pomiędzy nostalgicznymi rozmyślaniami a przedwczesną kreatywnością jest miejsce na głęboką refleksję: muzyka pełni szczególną funkcję podczas uroczystości, odrębną i oryginalną w porównaniu z zastosowaniami świeckimi. Wprowadza refleksję nad tajemnicą, której staje się jednym ze składników.

Muzyka jest oczywiście ważnym czynnikiem piękna liturgii. Papież Pius X, którego wielką troską było odrodzenie śpiewu gregoriańskiego w Motu Proprio *Tra le sollecitudine* podał trzy cechy muzyki: sakralna, piękna i uniwersalna¹. Drugie kryterium czyli piękno jest wyrażone bardziej precyzyjnie: „bontà delle forme” (doskonałość form [liczba mnoga])².

¹ Pius X, Motu Proprio *Tra le sollecitudine*, Watykan 1903.

² Tamże, 2.

Muzyka sakralna odzwierciedla najgłębsze tęsknoty człowieka, tęsknoty za Bogiem. Powinna ona otwierać odbiorców na doświadczenia religijne. W liturgii w znaczny sposób otwiera wiernych na transcendentne doświadczenia. Jak zauważa Jean-Pierre Longeat śpiew psalmów otwiera serce na Boga i na kontemplację³. Ten rodzaj muzyki przemawia do emocji i umysłu. Pobudza do duchowego skupienia, przez to uczestnicy mogą doświadczyć przeżycia Boskiej komunii. Muzyka sakralna łączy świat codzienności ze światem sacrum. Medytacyjność muzyki sakralnej sprzyja skupieniu się odbiorcy na duchowym przeżywaniu i doświadczeniu. Śpiew podczas liturgii pozwala zapomnieć o sprawach doczesnych i sprzyja dostrzeżeniu i przeżywaniu Boskiej obecności, dzięki czemu wierni mogą przeżyć modlitwę kontemplacyjną⁴.

Śpiew, szczególnie psalterzowy, w zależności od sposobu wykonania, łączy czynniki psychologiczne i fizjologiczne w ludzkiej psychice, przez co integralnie włączony jest do przeżywania liturgicznego. Łączy emocje i inteligencję. W liturgii zrywa granice codziennego funkcjonowania i w ten sposób pozwala odbiorcom muzyki na doświadczanie przeżyć religijnych i Boskiej komunii. Śpiew psalmów prowadzi do otwartości na transcendencję⁵.

Rozwój duchowy, w którym ważną rolę ogrywa muzyka i śpiew wyrażające wiarę, powinien budować wspólnotowość. Jak pokazuje Marian Z. Stepulak, muzyka kościelna przyczynia się do rozwoju religijnego odbiorców. 30,8% ankietowanych maturzystów wskazuje na znaczenie muzyki kościelnej w pogłębianiu religijności, 27% badanych zaś zaznaczyło wpływ muzyki kościelnej na pełniejsze uczestniczenie w liturgii. Można stwierdzić, iż muzyka kościelna pobudza religijne postawy odbiorców, a także muzyków. Muzyka sakralna wpływa na proces religijnego wychowania młodzieży w zakresie wartościowania, motywacji i dokonywania wyborów. Muzyka w kulturze sakralnej wypełnia funkcje wychowawcze i edukacyjne dla młodych ludzi. Muzyka

³ J. P. Longeat, *Musique liturgique et contemplation*, Paris 1957, s. 4.

⁴ Tamże.

⁵ J. P. Longeat, *Musique liturgique et contemplation*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 78-92, tutaj s. 88.

kościelna w liturgii ma aspekt formacyjny, pogłębiający duchowość⁶.

Andrzej Filaber zauważa, że śpiew w kościele bywa traktowany jako duchowe obdarowanie. Dar, jakim jest głos, który może z zewnątrz doprowadzić nas do odnalezienia w swoim wnętrzu obecności i głosu samego Boga. Oddziaływanie śpiewu w kościele wykracza poza obszar symboliczny. Jest to realne wpływanie na religijne życie. Muzyka sakralna może doprowadzić wierzących do powrotu do wspólnoty wiary, by na nowo otwierać się na Boga. W ten sposób śpiew kościelny ma znaczenie terapeutyczne. Muzyka kościelna, dzięki swojemu uniwersalnemu, archaicznemu, nostalgicznemu przesłaniu, przekracza bariery kulturowe i religijne, dając odbiorcom muzyki poczucie transcendencji, niezależnie od stanu wiedzy teologicznej. Muzyka sakralna może skutkować głębszym przeżyciem religijnym i poznawczym niż lektura trudnych dogmatycznych traktatów⁷.

2. Tęsknota za Bogiem

Od czasów starotestamentalnych śpiew i muzyka były wyrazem tęsknoty za Stwórcą. Św. Augustyn zauważa, że: „Muzyka, to jest umiejętność czyli zmysł dobrego śpiewania, z łaskawości Bożej udzielona została śmiertelnikom, posiadającym rozumną duszę w celu pociągnięcia ich do wzniosłych rzeczy”⁸. Dlatego śpiew i muzyka sakralna, jak świadczą o tym dokumenty starożytne i nowsze, zawsze i wszędzie stosowane były w obrzędach religijnych w celu upiększenia ceremonii. Służyły one przede wszystkim oddawaniu czci Prawdziwemu i Najwyższemu Bogu.

Naród izraelski, zachowany przed zagładą w Morzu Czerwonym, śpiewał Bogu hymn zwycięstwa, a Maria, siostra Mojżeszowa śpiewała z ludem przy dźwiękach bębna (por. Wj 15,1-21).

Później, gdy przenoszono Arkę Przymierza do Jerozolimy, Dawid i „cały dom Izraela grali przed Panem na wszystkich instrumentach z drewna cyprysowego, na harfach, lirach, bębenkach, grzechotkach i cymbałach” (2Sm 6,5). To właśnie Dawid ustanowił reguły używania muzyki i śpiewu przy sprawowaniu kultu (1Krn 23,5; 25,2-31).

U początków Kościoła, kiedy z tęsknotą oczekiwano paruzji, śpiew i muzyka były praktykowane i szanowane. Paweł Apostoł pisał do Efezjan: „Mówcie do siebie psalmami, hymnami natchnionymi pismami. Śpiewajcie i grajcie waszym sercem Panu” (Ef 5,19).

Nawet w okresie prześladowań nie zamilkł całkowicie głos Kościoła śpiewającego. Potwierdza to też Tertulian, gdy pisze, że na zebraniach chrześcijan „czyta się Pisma, śpiewa się psalmy, wygłasza się mowy”⁹.

Tęsknota za Bogiem została w tradycji chrześcijańskiej głęboko włączona w rozumienie duchowości, traktowanej jako działanie Ducha Świętego oraz ciągle poszukiwanie obecności Boga. Muzyka i śpiew w liturgii pobudza serce do duchowej komunii, prowadzi do kontemplacji oraz odpowiada na tęsknotę za tym, co transcendentne¹⁰.

W pewnym sensie muzyka sakralna przez wieki postrzegana była jako równorzędny, obok głoszenia Słowa Bożego, sposób ewangelizacji, w którym istniała możliwość wykraczania poza swoje ograniczenia i nawiązywano osobisty dialog z Bogiem. W muzyce sakralnej występuje bardzo silny motyw tęsknoty. Muzyczna struktura śpiewu liturgicznego, podążając za medytacyjnym rytmem liturgii, pobudza duchową koncentrację na Obecności Boga.

Damian Harada, japoński zakonnik i kompozytor muzyki kościelnej, podkreśla, że jego stale rosnące pragnienie trwania przy Bogu, znajduje odzwierciedlenie w muzyce, czujności, tęsknocie i w kontakcie z ciszą¹¹.

⁶ M. Z. Stepulak, *Znaczenie muzyki kościelnej we wspólnotach parafialnych. Analiza psychologiczno-pastoralna*, w: *Teologia Praktyczna* 6(2005), s. 137-156, tutaj s. 16.

⁷ A. Filaber, *Drogi i bezdroża muzyki liturgicznej w Polsce*, w: *Musica Ecclesiastica*, 14(2019), s. 71-80, tutaj s. 71.

⁸ Augustyn, *Epist.* 161, *De origine animae hominis*, 1, 2: P.L. XXXIII, 725.

⁹ Tertulian, *De anima*, c.9: P.L., II, 701.

¹⁰ J. P. Longeat, *Musique liturgique et contemplation*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 91.

¹¹ D. Harada, *La contemplation et la musique*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 93-96, tutaj s. 94.

Hans Urs von Balthasar podkreśla, że człowiek nie został zaprojektowany zgodnie z logiką nauki, lecz według logiki Miłości. Dlatego chrześcijaństwo jest religią wyjątkową, która wyraża swoją tęsknotę za Bogiem, odwołując się do fenomenu Jezusa Chrystusa¹².

3. Funkcje muzyki sakralnej w życiu duchowym wiernych

Muzyka od najdawniejszych czasów pełniła w życiu człowieka funkcję nie tylko rozrywkową, lecz także duchową i liturgiczną. W kontekście religii chrześcijańskiej muzyka sakralna nie ogranicza się jedynie do aspektów artystycznych czy obrzędowych; jest głęboko zakorzenionym wyrazem wewnętrznej tęsknoty człowieka za Bogiem — nieskończonym Dobrem, źródłem życia i ostateczną prawdą. Ta tęsknota, choć niewidzialna, znajduje wyraz w dźwiękach, melodiach i tekstach utworów liturgicznych, które mają moc wywoływania głębokich duchowych przeżyć¹³.

W chrześcijańskiej teologii tęsknota za Bogiem jest podstawowym doświadczeniem każdego wierzącego. Św. Augustyn w swoich *Wyznaniach* rozpoznaje, że serce człowieka jest „niespokojne” i „dopóki nie spocznie w Bogu”, będzie odczuwało wewnętrzny głód¹⁴. Mistycy, tacy jak Jan od Krzyża czy Teresa z Ávila, opisując swoje mistyczne zjednoczenia, podkreślają, że to pragnienie nie jest tylko emocjonalnym odczuciem, lecz głęboko duchowym głosem duszy do Boga. Muzyka, która od wieków towarzyszy liturgiom, odgrywa w tym pragnieniu ważną rolę, wzbudzając i pogłębiając tę tęsknotę. Odprawianie pieśni, śpiew chorałów czy hymny stają się narzędziem, które wprowadza wiernych w stan kontemplacji i głębokiego duchowego pragnienia.

Muzyka sakralna pozwala wiernym w sposób symboliczny wyrazić to, co słowami trudno wyrazić – tęsknotę za pełnym zjednoczeniem z Bogiem, za Jego obliczem i obecnością. To nie tylko wyraz osobistego pragnienia, lecz także wyraz oczekiwania na spo-

tkanie z Boskością, na pełną wspólnotę z Bogiem, którą chrześcijaństwo ukazuje jako najistotniejszy cel życia duchowego.

Muzyka sakralna pełni funkcję nie tylko wyrazową, lecz także wzbudzającą i pogłębiającą tęsknotę za Bogiem. Utwory liturgiczne, takie jak chorały gregoriańskie, hymny, pieśni Ewangelii czy pieśni maryjne, opisują nie tylko treści teologiczne, lecz przede wszystkim emocjonalne odczucia pragnienia i nadziei. Ich prostota i powtarzalność pomagają wiernym wejść w stan głębokiej kontemplacji, odczuwając wewnętrzny głód spotkania z Bogiem.

Przykład chorału gregoriańskiego pokazuje, jak intonacja i struktura muzyki mogą odzwierciedlać tęsknotę ludzkiego serca: powolne, powtarzające się motywy, które tworzą klimat lamento, wywołują uczucia zadumy, smutku i zarazem nadziei. Takie utwory pełnią funkcję medytacyjną, pomagając wiernym zatrzymać się w modlitwie i wyrazić swoje pragnienie transcendencji.

Badania z zakresu psychologii religii i duchowości wskazują, że muzyka sakralna ma wyjątkową zdolność do oddziaływania na emocje i wywoływania uczucia tęsknoty, a nawet mistycznych uniesień. W wielu doświadczeniach religijnych słuchanie lub śpiewanie pieśni sakralnych wywołuje uczucie głębokiego poruszenia, uczucie bycia blisko Boga, czy nawet mistycznej uniesienia, które prowadzą do głębokiego przeżywania swojej wiary.

4. Wspólnotowy wymiar muzyki

Wspólnotowy wymiar muzyki sakralnej przejawia się w zjednoczeniu uczestników nabożeństwa poprzez wspólne śpiewy. Uczestnictwo w liturgii za pomocą wspólnego śpiewu kreuje poczucie przynależności i pogłębia więzi wspólnoty. Jedną z wielu takich form wspólnotowego uczestnictwa w liturgii jest chorał gregoriański, który ma charakter medytacyjny, stwarzający możliwość przeżycia wspólnotowej obecności Boga. Język tej formy muzyki chrześcijańskiej jest uniwersalny. Muzyka sakralna wzmacnia modlitwę, pobudzając serca jej uczestników do skuteczniejszego przeżywania tajemnic Chrystusa.

Z empirycznych danych o udziale w muzyce liturgicznej wypływa wniosek, iż aktywny udział w muzyce liturgicznej powoduje większe zaangażowanie w przeżywanie wspólnotowej

¹² H. U. von Balthasar, « *Ce que je dois à Goethe* », w: *Communio* 25(2000)4, s. 97-102, tutaj s. 101.

¹³ L. Doboszay, *Musique liturgique et tradition populaire*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 51-65.

¹⁴ Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2007, s.10.

obecności Boga¹⁵. Wspólne przeżywanie muzyki na liturgii, jej wartości estetyczne i duchowe, umacnia więzi solidarności wśród wspólnoty religijnej.

Śpiew i muzyka stają się lekarstwem w sytuacji kryzysu wewnętrznego człowieka i zaprowadzenia spokoju w duszy. Regulowanie emocji za pomocą chorału gregoriańskiego, a także harmonizacja wewnętrznego człowieka są dowodem na to, że muzyka sakralna zapobiega utracie poczucia wspólnoty i przezwyciężaniu trudności życiowych¹⁶.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie muzyki sakralnej jako przejawu i umacniania duchowej tęsknoty za Bogiem. Dzięki wnikliwej analizie muzyki sakralnej w przeżyciach człowieka uzyskano cenną wiedzę na temat roli muzyki na płaszczyźnie osobistej, która pomaga człowiekowi w modlitwie i rozwoju duchowym, a na płaszczyźnie społecznej spaja i tworzy wspólnotę oraz umacnia tożsamość. Muzyka jest inspiracją dla człowieka i ułatwia mu doświadczanie religijności oraz pomaga w przyjmowaniu duchowych wartości. Motyw harmonii, który w niej występuje, pomaga odnajdywać słuchaczom piękno i łączy ich z transcendencją, za którą tęsknią. Muzyczna harmonia jest elementem łączącym ducha ludzkiego z Bogiem. Muzyka w tym wymiarze pobudza duchowość i inspiruje ludzi do tęsknoty za Bogiem.

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Augustyn, *Epist.* 161, *De origine animae hominis*, 1, 2: P.L. XXXIII, 725.
 Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2007.
 Balthasar H. U. von, « *Ce que je dois à Goethe* », w: *Communio* 25(2000)4, s. 97-102.
 D. Harada, *La contemplation et la musique*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 93-96.
 Dobszay L., *Musique liturgique et tradition populaire*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 51-65.
 Filaber A., *Drogi i bezdroża muzyki liturgicznej w Polsce*, w: *Musica Ecclesiastica*, 14(2019), s. 71-80.
 Longeat J. P., *Musique liturgique et contemplation*, Paris 1957.
 Longeat J. P., *Musique liturgique et contemplation*, w: *Communio* 25(2000)4, s. 78-92.
 Pius X, *Motu Proprio Tra le sollecitudine*, Watykan 1903.
 Stepulak M. Z., *Znaczenie muzyki kościelnej we wspólnotach parafialnych. Analiza psychologiczno-pastoralna*, w: *Teologia Praktyczna* 6(2005), s. 137-156.
 Tertulian, *De anima*, c.9: P.L., II, 701.
 Wiśniewski P., *Duchowość chorału gregoriańskiego*, w: *Liturgia Sacra* 19(2013)1, s. 103-118.

¹⁵ M. Z. Stepulak, *Znaczenie muzyki kościelnej...*, s.16.

¹⁶ P. Wiśniewski, *Duchowość chorału gregoriańskiego*, w: *Liturgia Sacra* 19(2013)1, s. 103-118.

POLSKA WERSJA „COMMUNIO”

ZESZYTY „COMMUNIO”

Dotąd ukazały się:

1981

1-2 – Miłosierdzie a sprawiedliwość, 3 – Podstawy etyki społecznej, 4 – Wierzyć dzisiaj, 5 – Małżeństwo i rodzina, 6 – Apostolstwo ludzi świeckich

1982

7 – Bóg Ojciec, 8 – Osoba ludzka, 9 – Niedziela, 10 – Stwórca nieba i ziemi, 11 – Wychowanie chrześcijańskie, 12 – Ewangelizacja

1983

13 – Katecheza, 14 – Pluralizm, 15 – Jezus Chrystus, 16 – Młodzi, 17 – Maryja, Matka Chrystusa, 18 – Kryzys

1984

19 – Krzyż Chrystusa, 20 – Praca, 21 – Chrzęścjanin a władza, 22 – Nadzieja i eschatologia, 23 – Grzech i przebaczenie, 24 – Biologia i moralność

1985

25 – Zstał do piekieł, 26 – Zmartwychwstanie Chrystusa, 27 – Być dzieckiem, 28 – Modlitwa, 29 – Tożsamość chrześcijańska, 30 – Rady ewangeliczne

1986

31 – Wniebowstąpienie Chrystusa, 32 – Królestwo Boże, 33 – Jak czytać Pismo święte, 34 – Nowe rzeczywistości kościelne, 35 – Błogosławieni ubodzy, 36 – Rodzina przyszłości

1987

37 – Po prawicy Ojca, 38 – Sędzia żywych i umarłych, 39 – Świeccy w Kościele, 40 – Człowiek wobec prawdy, 41 – Błogosławieni prześladowani, 42 – Religijność ludowa

1988

43 – Duch Święty, 44 – Jedność Kościoła, 45 – Na drogach wiary, 46 – Religie świata a chrześcijaństwo, 47 – Jan Paweł II, 48 – Błogosławieni czystego serca

1989

49 – Święty Kościół Powszechny, 50 – Cierpienie, 51 – Wspólnota świętych, 52 – Religie świata a zbawienie, 53 – Błogosławieni pokój czyniący, 54 – Cuda

1990

55 – Grzechów odpuszczenie, 56 – Wyobrażenia religijna, 57 – Bóg a zło, 58 – Misje, 59 – Błogosławieni, którzy łakną sprawiedliwości, 60 – Chrześcijańska tożsamość Europy

1991

61 – Zmartwychwstanie umarłych, 62 – Religia w szkole, 63 – Kościół a sekty, 64 – Grzech pierworodny, 65 – Błogosławieni, którzy płaczą, 66 – Posługa Piotra w Kościele

1992

67 – Życie wieczne, 68 – Bierzmowanie, 69 – Pedagogia chrześcijańska, 70 – Islam, 71 – Błogosławieni cisi, 72 – Ekologia

1993

73 – Dekalog, 74 – Solidarność, 75 – Życie ludzkie, 76 – Kościoły Wschodnie, 77 – Błogosławieni miłośni, 78 – Kobieta

1994

79 – Imię Boga, 80 – Ekumenizm, 81 – Liturgia a życie, 82 – Nowy Katechizm Katolicki, 83 – Sumienie, 84 – Postmodernizm

1995

85 – Bałwochwalstwo, 86 – Pismo święte w życiu Kościoła, 87 – Dzień święty, 88 – Judaizm, 89 – Miłość, 90 – Mass-media

1996

91 – Czcij ojca i matkę, 92 – Autonomia polityczna a chrześcijaństwo, 93 – Młodzież a sens życia, 94 – Konflikty-Waśnie-Wojna, 95 – Doświadczenie chrześcijańskie, 96 – Chrześcijańskie dziedzictwo artystyczne

1997

97 – Nie zabijaj, 98 – Chrystus Zbawiciel, 99 – Posługiwanie kościelne, 100 – Pielgrzymowanie, 101 – Dar nadziei, 102 – Ekonomia

1998

103 – Nie cudzołóż, 104 – Duch Uświęciciel, 105 – Choroba, 106 – Gnoza, 107 – Roztropność, 108 – Sens pracy

1999

109 – Nie kradnij, 110 – Tajemnica Ojca, 111 – Rozum i wiara, 112 – Aktualność kultury klasycznej, 113 – Męstwo, 114 – Znaki czasu

2000

115 – Nie mów fałszywego świadectwa, 116 – Trójca Święta a Eucharystia, 117 – Żyć razem z obcym, 118 – Czasy ostateczne, 119 – Sprawiedliwość, 120 – Boża Rodzicielka Maryja

2001

121 – Nie pożądaj, 122 – Muzyka kościelna, 123 – Kardynał Stefan Wyszyński, 124 – Globalizacja, 125 – Słowo Boże, 126 – Czas

2002

127 – Dominus Jesus, 128 – Stworzenie czy natura?, 129 – Pamięć i pojednanie, 130 – Fundamentalizm, 131 – Przekaz wiary, 132 – Opatrzność

2003

133 – Tajemnice życia Jezusa, 134 – Świętość, 135 – Kościół – Państwo,
136 – Wspólnota chrześcijańska, 137 – Nie lękajcie się!, 138 – Walka kultur
– walka religii?

2004

139 – Tajemnica wcielenia, 140 – Czy Bóg cierpi?, 141 – Być chrześcijaninem
dzisiaj, 142 – Bioetyka, 143 – Modlitwa różańcowa, 144 – Radość życia

2005

145 – Ukryte życie Jezusa, 146 – Sakrament pokuty, 147 – Gdzie mieszkasz?,
148 – Zjednoczona Europa a chrześcijaństwo, 149 – Pójdź za Mną 150 – Świat

2006

151 – Chrzest i kuszenie Jezusa, 152 – Bóg jest Miłością, 153 – Teologia
a kultura, 154 – Sport, 155 – Miasto, 156 – W obliczu śmierci

2007

157 – Gody w Kanie, 158 – Płciowość, 159 – Laickość wychowania?
160 – Wierność

2008

161 – Tajemnica Przemienienia, 162 – Niepokój, 163 – Religia a polityka,
164 – Piękno

2009

165 – Nauczanie Jezusa, 166 – Wolność i odpowiedzialność, 167 – Fantazja,
168 – Noc

2010

169 – Wjazd Jezusa do Jerozolimy, 170 – Ojcostwo, 171–172 – Ksiądz Profesor
Lucjan Balter kapłan i teolog

2011

173 – Prawo naturalne, 174 – Misterium paschalne, 175 – Misterium Izraela,
176 – Wierzę w Kościół

2012

177 – Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnica, 178 – Apostolskość Kościoła,
179 – Umieranie, 180 – Świadek

2013

181 – Rodzina chrześcijańska, 182 – Idea uniwersytetu, 183 – Powrót
Chrystusa, 184 – Świętość i misja Kościoła

2014

185 – Apologia wiary, 186 – Afirmacja wiary, 187 – Chrystus czy Koran?
188 – Post i zdrowie

2015

189 – Ojciec nasz w niebie, 190 – Kościół i Kościoły, 191-192 – Biedni
i oblicza miłosierdzia

2016

193-194 – Jako w niebie, tak i na ziemi, 195 – Tożsamość chrześcijańska,
196 – Religie a przemoc

2017

197 – Chleba naszego powszedniego, 198-199 – Luter i reformacja,
200 – Joseph Ratzinger – w 90 rocznicę urodzin

2018

201 – Wina i przebaczenie, 202 – Odnowa Kościoła,
203-204 – Kryzys eschatologii

2019

205 – Pokusa, 206 – Ekologia integralna, 207 – Fenomen radości,
208 – Chilizm

2020

209 – Zbaw nas od złego, 210 – Tożsamość kapłańska,
211 – Natura w teologii, 212 – Teatr – scena – chrześcijaństwo

2021

213 – Pytania o Boga, 214 – Łzy, 215 – Pośrednictwo,
216 – Chrześcijaństwo bez wiary

2022

217 – Jezus figurą Ojca, 218 – Synodalność, 219-220 – Kościół i cyfryzacja

2023

221 – Duch jedności, 222 – Benedykt XVI – Mocarz wiary,
223 – Kościół i wolność, 224 – Strach

2024

225 – Chrzest sakramentem wyzwolenia, 226 – Śmiech,
227 – Tęsknota

Wyczerpane numery „Communio”: 1–21, 25–37, 39–40, 44, 46–47, 50–51, 55, 61, 67

Wyczerpane tomy kolekcji „Communio”: 1, 3–4

KOLEKCJA „COMMUNIO”

Dotąd wydano:

- Tom 1: *Eucharystia* (1986)
- Tom 2: *Moralność chrześcijańska* (1987)
- Tom 3: *Kapłaństwo* (1988)
- Tom 4: *Kosmos i człowiek* (1989)
- Tom 5: *Kościół – Ekumenizm – Polityka* (1990)
- Tom 6: *Podstawy wiary – Teologia* (1991)
- Tom 7: *Zło w świecie* (1992)
- Tom 8: *Nowa ewangelizacja* (1993)
- Tom 9: *Naród, wolność – liberalizm* (1994)
- Tom 10: *Duchowość chrześcijańska* (1995)
- Tom 11: *Tajemnica Odkupienia* (1996)
- Tom 12: *Duch Odnowiciel* (1998)
- Tom 13: *Tajemnica Trójcy Świętej* (2000)
- Tom 14: *Męczennicy XX wieku* (2001)
- Tom 15: *Bóg bogaty w miłosierdzie* (2003)
- Tom 16: *Osoba we Wspólnocie – Kościół Chrystusowy* (2004)
- Tom 17: *Dramatyczne pytania naszego wieku* (2006)
- Tom 18: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata* (2008)

