

## TRANSCENDENTNA PODSTAWA DIALOGU I MIŁOŚCI

### Rozważania o samotności, która staje się przestrzenią komunii

*Trzeba było uczniom wznieść się, odetchnąć, zamilknąć, oderwać od ziemskich spraw – wejść w samotność. Wtedy ich oczy przestały być jakby „na uwięzi”; mogli dostrzec blask i piękno Przemienionego. Nowa perspektywa, odmienionego samotnością i ciszą serca, pozwala poznać Pana, a w Nim i bliźnich, w inny nadprzyrodzony sposób.  
„Sursum corda – ut unum sint”*

Człowiek oczekuje udanych i satysfakcjonujących relacji z innymi. Pragnie absolutnej jedności. Przyczyny obiektywne – ontyczna odrębność i jej konsekwencje (wśród nich nieprzekazywalność), bytowa ułomność (przygodność) powikłana skutkami pierwotnego grzechu, które zraniły intelekt i wolę – uniemożliwiają pełną międzyludzką harmonię.

To współlistnienie w osobie cechy samotności (którą opisywać można na trzech poziomach refleksji: filozoficznym, teologicznym i psychologicznym) i dążenia do wspólnoty z innymi stanowi nie lada zadanie dla bytu i samowychowania osoby. Doświadczenie ukazuje, że dialektyka obu przesilających się w osobie cech jest źródłem wielu cierpień. Zarówno próba usunięcia samotności poprzez „zatrącanie się” w zaborczych związkach z innymi, jak i zagłębianie się w destruktywnym osamotnieniu, powodują wewnętrzną dysharmonię, uniemożliwiają pełny rozwój człowieka.

Drogą do zrównoważenia cech samotności i wspólnotowości, ich „bezkolizyjnej” realizacji, a nawet wzajemnej komplementarności, jest obranie właściwej, naturalnej hierarchii wartości oraz uwewnętrzniona

---

\* Małgorzata Wałejko – dr n. hum., filozof wychowania (doktorat KUL – katedra Filozofii Wychowania, Promotor – śp. prof. Wojciech Chudy), teolog małżeństwa. Adiunkt w Instytucie Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Szczecińskiego.

hierarchia nadnaturalna: „zastrzeżenie” pewnej przestrzeni „ja” dla szczególnej relacji człowieka z Bogiem. Nienaruszalna samotność wewnętrzna okazuje się wówczas nie tylko wartością scalającą tajemnicę bytu osoby i służącą samopoznaniu oraz świadomej autokracji, lecz także niezbywalnym szmerem tęsknoty ludzkiego bytu za Prabytym, jedynym zdolnym tę sekretną przestrzeń przeniknąć. Dopiero odkrycie przesłania głosu naszej samotności i napelnienie jej treścią umożliwia głębokie „zdrowe” związki z innymi – również pełne szacunku dla tajemnicy ich samotności. Inni przestają być narzędziem zaspokojenia naszego niespełnienia i możemy ich wreszcie bezinteresownie kochać.

Nasuwa się jednak wątpliwość: skoro najlepiej jest nie zagłuszać, lecz respektować i chronić samotność, nie pozwalając na nadmierne związki z ludźmi, które wkraczałyby na ten teren „zarezerwowany” dla Bożej wiedzy i miłości, czy należy pogodzić się z niepełnym zjednoczeniem międzyludzkim? Przyjąć fakt, iż każdy jest i pozostanie „samotną wyspą” wobec drugiego? Czy uwewnętrznienie Bożego pierwszeństwa pośród wszelkich naszych relacji, które, jak zapewniliśmy, umożliwi wreszcie „wolną” miłość do ludzi, udaremni jednak w jakiś sposób wzajemną bliskość, zuboży międzyludzką jedność? Wszak sformułowanie: „respektować i chronić samotność”, może wzbudzać podejrzliwość, wrażenie straty.

Paradoksy zdają się leżeć w naturze bytu człowieczego jako bytu „z pogranicza” porządków fizykalnego i duchowego. Oto kolejny paradoks: zachować wewnętrzną samotność i tworzyć pewne zamknięcie „ja”, aby otworzyć się bezgranicznie, aby pozwolić na pełnię jedności z człowiekiem – w Bogu. Bóg bowiem w swej doskonałości nie jest istotą zachłanną, która chcąc królować w sercach ludzkich, zabierałaby im bezpowrotnie zjednoczenie z ludźmi, których kochają. On sam jawi się jako fundament zjednoczenia międzyludzkiego. Wszelki najgłębszy dialog i najpełniejsze zjednoczenie dwojga ludzi wzniesione jest na tej transcendentnej podstawie.

Udział Boga w kształtowaniu naszych relacji z innymi widoczny jest na kilku poziomach, które poniżej zostaną ukazane. Pierwszym, najbardziej podstawowym, jest poziom sumienia: perspektywa personalistyczna słyszy w nim głos Boga, stąd dla jakości naszych relacji należy dbać o wrażliwość sumienia. Teologiczny poziom rozważań wnosi w nie kontekst zbawczy, przybliżając swoisty „mechanizm” odkupienia naszych ludzkich relacji przez Chrystusa. Oddziaływanie przyjętej nadnaturalnej hierarchii wartości na nasze ludzkie miłości to

inne jeszcze, komplementarne z teologicznym, ujęcie aksjologiczne. W dalszym toku poddamy analizie sakramentalność małżeństwa, aby u końca wybrzmiał – wynikający z fenomenu warunkowania międzyludzkich relacji przez sposób przeżywania naszej samotności – postulat powszechnego powołania do głębokiego, osobistego zjednoczenia z Bogiem.

### **1. Wewnętrzny głos Boga – sumienie: źródło dialogu i „dialog” w samotności**

Sumienie jest pierwszym, najbardziej fundamentalnym transcendentnym wyznacznikiem interpersonalnych odniesień. Jawi się ono jako podwalina dla kontaktów międzyosobowych i instancja umożliwiająca wszelki dialog. Samo stanowi uosobienie dialektyki osobności i spotkania, będąc dialogiem pośrodku samotności. Jest źródłem zdolności do utrzymywania prawdziwych i głębokich relacji z osobami.

Nadrzędną wartością jest wartość prawdy, która nie tylko jak najpełniej odsłania osobie jej własny przedmiot („prawda o człowieku”), lecz także decyduje o jej tożsamości, dając rozpoznanie dobra i zła („prawda człowieka”). Właśnie sumienie – reflektujący rozum praktyczny – odpowiada za owo rozpoznanie<sup>1</sup>. Funkcją sumienia jest określanie prawdy o dobru w czynie i formułowanie analogicznej do owego dobra powinności. Powinność wyraża zależność wolności osoby od poznanej prawdy. Tutaj dokonuje się „sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy”<sup>2</sup>. Sumienie jest więc głosem, który „mówi w pierwszym rzędzie o odpowiedzialności człowieka za siebie, czyli odpowiada na głębokie pytanie o faktyczność ludzkiego samourzeczywistnienia – obiektywnego spełnienia własnego życia. (...) Sumienie, bolesne miejsce egzystencjalne, reaguje na pytania o decyzje jednostkowe, które pozwalają żyć właściwie”<sup>3</sup>.

Jak powiedzieliśmy, sumienie jest owym podstawowym dialogiem odbywanym w przestrzeni samotności człowieczej. Akty sumienia stanowią odruchy intuicyjne, gdyż zanim dokonamy aksjologicznego opisu sytuacji, sformułowania reguł i powinności, mamy wewnętrzną

<sup>1</sup> Zob. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa 2003, s. 314.

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 190, 198.

<sup>3</sup> W. Chudy, dz. cyt., s. 383.

pewność o słuszności lub niesłuszności czynu. Ta pewność, to płynące z głębi człowieka „wyprzedzenie intuicyjne”, zdaje się wskazywać na źródło głosu sumienia<sup>4</sup> Wszak „człowiek jest dziedzicem Boga, który ustanowił porządek moralny”<sup>5</sup> Sumienie sięga kontaktu z Bogiem, gdyż obiektywność owego wewnętrznego głosu wskazuje na obecność „sankcji transcendentnej” Gdy odważymy się na dezabsolutyzację sądów naszego „ja”, wchodzimy w dyskurs z Bogiem, który prowadzi nas do prawdy. Słyszany w sumieniu głos Boży jest głosem osobowej godności, wyrazem podobieństwa do Boga, „iskrą Bożą” dającą nieśmiertelność, nabudowaną na rozumie i woli. „Boża inspiracja” jest wyraźnie widoczna w sytuacjach takich poruszeń sumienia, które płyną z najgłębszej miłości, jak np. ofiara z życia, całościowe poświęcenie. Wówczas znać, iż głos sumienia dobywa się ze źródła transcendentnego i sakralnego<sup>6</sup>

Osoba, z najistotniejszą dla niej relacją do wartości prawdy, okazuje się w sumieniu być powinna i odpowiedzialną moralnie. Odpowiedzialność jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialnością przed samym sobą i tyczy się zarówno przechodnich, jak i nieprzechodnich, skutków czynów. Po wtóre jednak jest ona odpowiedzialnością – eschatologiczną i doczesną – przed samą uosobioną Prawdą, przed instancją transcendentną. Tutaj sumienie nabiera szczególnego autorytetu<sup>7</sup>

Robert Spaemann zauważa, iż potwierdzenie tego, że wymiar odpowiedzialności wyłącznie przed sobą samym nie jest ostateczny, stanowi nasuwająca się wówczas możliwość dyspensowania siebie samego, gdy spełnienie życia byłoby dla podmiotu kwestią obojętną. Taki stan, współcześnie nierzadki, traktować należy jako pewne zaburzenie; wszakże reguły roztropności, wyznaczone przez własne interesy, odpowiedzialność przed innymi – to nie ostateczne miary wartościowości egzystencji. Czyn winien być oceniony w świetle odpowiedzialności za siebie w aspekcie należytego postępowania. Kryteria ludzkiej natury, zasad współżycia, zobowiązań historycznych, interesów cudzych i własnych, impulsów działania, poddać należy dystansującej mocy refleksji. Akt ten jest równoznaczny z podjęciem odpowiedzialności za życie jako całość i uwzględnia pewien dystans nawet do głosu pierwot-

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 385.

<sup>5</sup> Tamże.

Zob. tamże, s. 386 i 388-389.

<sup>7</sup> Zob. K. Wojtyła, dz. cyt., s. 209-211.

nej refleksji – czyli do siebie samego. Adresatem odpowiedzialności nie jestem wówczas ja sam, nie jest nim obraz mnie samego przeze mnie kreowany i zmieniany<sup>8</sup> „Adresat odpowiedzialności za życie jako całość nie może być częścią tego życia: interesem, namiętnością, innym człowiekiem lub własnym ideałem”<sup>9</sup> Zagadnienie świadomej odpowiedzialności przed Bogiem za życie jako całość zdaje się korelować z uwewnętrznieniem prawdziwej hierarchii wartości, czyli z poprzeczeniem wszelkich relacji dialogiem z Bogiem – jako priorytetowym. „Człowiek sumienia” to ktoś, kto wsłuchanie się w wewnętrzny głos Boga, odsłaniający prawdę, czyni uprzedzającym wszelkie działanie.

Osoba, jako byt odrębny, samodzielnie podejmuje decyzje. Wolna wola zakłada i wręcz domaga się zasadniczej niezależności od innych w naszym działaniu. Wiąże się to niestety z samotnym ponoszeniem konsekwencji własnych decyzji, w tym także błędnych. Jednak i ta samotność szczęśliwie ukazuje się nam jako nieradykalna. „Błąd poznawczy, omyłka, wina moralna – prowadzą ostatecznie do odkrycia przez człowieka własnej przygodności egzystencjalnej (...) Kategoria przygodności dopełnia naturalną charakterystykę metafizyczną osoby, otwierając ją zarazem na wymiar teologiczny (poprzez problematykę Absolutu)”<sup>10</sup> Byt Absolutny niweluje nieodwołalność i „beznadziejność” słabości bytu przygodnego. Odpowiedzialność nie tylko „przed sobą”, ale i „przed Bogiem”, nie powinna zatem człowieka „zstraszać”, lecz napawać nadzieją i zaufaniem; oto Bóg może „naprawić” nasze błędne decyzje, „naprawiając” tym samym nasze relacje z innymi.

Sumienie jest więc polem najważniejszego dla człowieka spotkania – z prawdą. Tutaj dokonuje się jej poznanie i przyjęcie, bądź nieprzyjęcie. Wartości, które w sumieniu zostają podejmowane, wpływają na relacje osoby. Sumienie jest transcendentną podstawą wszelkiego dialogu; czerpiąc z prawdy objawionej, kształtuje odniesienia międzyludzkie. Dialog z Bogiem, prowadzony w sumieniu, rzutuje na dialog z innymi ludźmi. Jeżeli w moim sumieniu opowiem się zdecydowanie za obiektywnie najistotniejszymi wartościami, uznając je za życiowe pryncypia, nadam ludzkim relacjom właściwe miejsca w hierarchii. „Perspektywa kontaktu poznawczego z prawdą, który wywołuje fakt

<sup>8</sup> Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 202-204.

<sup>9</sup> Tamże, s. 204.

<sup>10</sup> W. Chudy, dz. cyt., s. 317.

powinności moralnej, czyli wprowadza człowieka w przestrzeń dobra i zła, odpowiednio: nakazu i zakazu moralnego, jest nowym otwarciem fenomenologicznego podejścia do osoby ludzkiej – otwarciem etycznym<sup>11</sup> Fundamentalnym aktem moralnym jest stwierdzenie asercji prawdziwości poznania; refleksja, przytwierdzając ujęciu danych treści, rodzi gotowość przekazania efektu poznania w komunikacji innym osobom, stanowiąc daną moralną. W sposób absolutnie podstawowy odnosi się owa norma moralna do aktu poznania tożsamości osoby jako wartości, do odczytania prawdy o ostatecznej normie moralnej, jaką jest norma personalistyczna. Nakaz działania urzeczywistniającego wartości osobowe i sprzyjającego rozwojowi osób, zawierający powinność bezinteresowną – „imperatyw daru”, jest ową doniosłą prawdą, która najbardziej domaga się potwierdzenia w sumieniu<sup>12</sup>. „Norma personalistyczna, której aksjologiczną wykładnią jest wartość realizacji osoby ludzkiej – zarówno drugiego, jak i siebie – posiada zatem dwie wersje: wersję nakazu afirmacji drugiego, wypływającej z respektu dla jego dążności do samorealizacji (miłość w najszerszym sensie: miłość bliźniego) oraz wersję nakazu dobrej miłości własnej, która jest warunkiem koniecznym samorealizacji osobowej każdego człowieka”<sup>13</sup>

Powinność poświadcza, iż wola i wolność osoby wykazują dynamiczne, sobie właściwe, przyporządkowanie do prawdy<sup>14</sup>; jest „szczególnym stopniem zdynamizowania się woli w jej właściwym odniesieniu do prawdy”<sup>15</sup> Warunkiem zrodzenia powinności przez wartość jest przeżycie owej wartości przez osobę „jako swoistego wezwania”<sup>16</sup>: „ (...) wartość po prostu wyzwala powinność przez swoją treść istotną oraz związaną z tą treścią siłą atrakcji. Jednakże owa treść i zarazem siła atrakcji zatrzymują się niejako na progu osoby – a jest to próg sumienia, czyli próg prawdziwości dobra, od której zaczyna się powinność”<sup>17</sup> Przejście od wartości do powinności dokonuje się bądź to drogą pozytywną („będziesz miłował”), bądź to drogą negatywną (np. „nie mów fałszywego świadectwa”)<sup>18</sup>

<sup>11</sup> Tamże, s. 314.

Zob. tamże, s. 314-318.

<sup>13</sup> Tamże, s. 318.

<sup>14</sup> Zob. K. Wojtyła, dz. cyt., s. 202.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 203.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Zob. tamże.

Przyjęcie wartości i powinności umożliwia uwolnienie się od egocentrycznego indywidualizmu. Godność osoby objawia się m.in. w radykalnym jej zindywidualizowaniu, które urzeczywistnia się poprzez sumienie, poprzez monosubiektywną odpowiedzialność. Uewnętrznienie prawdziwych – dotyczących ogółu ludzi – wartości i powinności jest równoznaczne z zapewnieniem rozwoju osoby w unikalności i odrębności. Dziwić nie powinien ów kolejny paradoks w dialektycznej strukturze osoby – sprzężenie obiektywnej transcendencji i subiektywnego poczucia<sup>19</sup> „To właśnie sumienie zabrania nam mylnego rozumienia naszej jedyności jako wyjątkowości i wyłączenia naszych działań z podporządkowania pod to, co ogólne. Osoba urzeczywistnia swoją jedynść właśnie w tym, że na swój osobowy i niepowtarzalny sposób jest *rationabilis natura*, a zatem w tym, co ogólne, uczestniczy w tym, co wspólne, nie jako nieświadomy przypadek, lecz jako świadomy uczestnik. Jeśli wyłączamy się z tej ogólności i odmawiamy kierowania się nią w naszych działaniach, to popadamy w czystą naturalność i stajemy się właśnie zwykłym «przypadkiem czegoś» (...) Osoby okazują się *incommunicabilis* właśnie w tym, że nie chcą być wyjątkami”<sup>20</sup> Zachowanie tak ujętej indywidualności, zamiast egocentrycznej pogoni za ekscentrycznym indywidualizmem, ma niebagatelne znaczenie dla relacji z innymi. W tym aspekcie sumienie przekazujące Boży głos uniwersalnej prawdy staje się transcendentnym gwarantem prawdziwości relacji.

W sumieniu słyszalny jest głos Boga – głos prawdy. Jego usłyszenie i przyjęcie otwiera człowieka na dialog z innymi. Stąd tak ważne jest, aby dbać o „dobrą kondycję” naszego sumienia i je wychowywać. Sumienie jest absolutne tylko w tym znaczeniu, iż – określane mianem ostatecznej wewnętrznej instancji osoby – może przekraczać jej interesy i przewyżczać egoistyczne cele. Jednak choć sumienie jest absolutne, człowiek nie jest absolutem<sup>21</sup> Właśnie dlatego sumienie stanowi ostateczną subiektywną normę moralności, normowaną przez wartość i strukturę osoby – godność osobową. Godność jest wartością obiektywną, do której odnosić należy wszelkie akty sumienia. Na jej metafizycznym i aksjologicznym przedłużeniu stoi Bóg jako źródło człowieczej godności i absolutna norma moralności. Przedmiotem wychowania sumienia jest więc przede wszystkim umiejętność włas-

<sup>19</sup> Zob. W. Chudy, dz. cyt., s. 389.

<sup>20</sup> R. Spaemann, dz. cyt., s. 211.

<sup>21</sup> Zob. W. Chudy, dz. cyt., s. 386-387.

ciwej oceny prawdy i realnego dobra: umiejętność słuchania głosu Boga. Na pracę nad sumieniem składa się oddziaływanie *ad extra* (zestawianie sądu z rzeczywistością zewnętrzną), *ad intra* (czuwanie nad własną należytą samoświadomością moralną), *ad alia* (słuchanie głosów innych osób) oraz *ad educationem* (uogólniona długofalowa praca nad uwrażliwieniem sumienia)<sup>22</sup>

Najistotniejsze w zakresie wysiłku samowychowawczego jest zważenie własnych błędów sumienia i niwelowanie ich. Błędy niezawinione mogą być wynikiem wychowania, omyłki lub niedostatecznej wiedzy. Błędy zawinione powstają wskutek sprzeciwienia się sumieniu, pochopności w ocenie realnego dobra, bezkrytycyzmu / ślepego konformizmu i samozakłamania<sup>23</sup> Można mówić także o nadużyciach sumienia, występujących, gdy „jednostka osobowa stoi na granicy ogólnej reguły moralnej i niepowtarzalnej jedności swojej subiektywności” Jedno z nadużyć polega na indywidualistycznym postrzeganiu swojej sytuacji („moja sytuacja jest inna, ja mogę tak robić”), inne na powołaniu się na czyny większości („wszyscy tak robią”)<sup>24</sup>

Namysł nad błędami sumienia pozwala dostrzec ich powiązanie z zaburzonym porządkiem uwewnętrznionych wartości, który winien jest fałszowaniu międzyludzkich odniesień, zniekształcaniu oblicza osobowej samotności i miłości. Transcendentną podstawą wszelkich prawdziwych i głębokich odniesień jest dar głosu Bożego, mówiącego w sumieniu o dobru i złu. Sumienie właśnie jest polem rozgrywającego się dramatu: tu osoba bądź to wybiera Osobę Boga i Jej głos, czyniąc Ją pierwszą wartością, bądź to dokonuje przedłożenia ponad ten głos wezwań wartości pomniejszych lub iluzorycznych. Sprzeciwianie się sumieniu z konformizmu oznacza ubóstwienie innych ludzi ponad prawdę; bezkrytycyzm jest bałwochwalczym kultem samego siebie. W sumieniu człowiek wybiera, a to, czy wybierze prawdę, czy zaburzy w sobie obiektywnie istniejącą kolejność wartości, będzie rzutować na jego tożsamość i kształt więzi z innymi. Wierność głosowi Boga w sumieniu jest wyniesieniem Go ponad wszystko inne, co jest równoznaczne z wyniesieniem ponad wszystko wartości osoby. Zapewnia to jak najbardziej pomyślny rozwój podmiotu i jego miłości międzyludzkich. „Sumienie (...) jest możliwością lub aktem przejawiania

<sup>22</sup> Zob. tenże, *Charakter jako wartość antropologiczno-etyczna*, w: *Wychować charakter*, red. A. Piątkowska, K. Stępień, Lublin 2005, s. 40-41.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 41-43.

<sup>24</sup> Zob. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa...*, dz. cyt., s. 385.

się u samych podstaw naszego myślenia tej pryncypialnej wartości, jaką stanowi (...) każda osoba w kontekście innych osób (...) W ten sposób ta pierwsza, najbardziej elementarna wartość „wdrukowana” w naszą ściśle osobową konstytucję rozszerza się na całą tkanę różnego rodzaju relacji interpersonalnych, wyłania z siebie multum ocen szczegółowych, jak również reguł uogólniających to, co w typowych sytuacjach życia jest godziwe – lub niegodziwe – z punktu widzenia moralnego”<sup>25</sup> Tak dialog z Bogiem w strefie samotności sumienia okazuje się „źródłowym” dla dialogu z drugim człowiekiem.

## 2. Ostateczna wartość samotności a doskonalenie relacji we wspólnocie

Ostateczną wartość, w tym także „komuniotwórczą”, nadały samotności wydarzenia zbawcze.

Począwszy od naruszenia ładu ludzkiej natury pierwotnym chaosem, a skończywszy na wigilii zmartwychwstania Chrystusa, pokolenia doświadczały – za życia i w śmierci – tragicznego osamotnienia, poczucia klęski człowieczeństwa. Pomimo wiary w objawiającą się obecność Bożą, nieodkupiona wina ciążyła na sercach i relacjach, a raniąc więzi i upośledzając miłość, nie niosła jeszcze potencjału „naprawczego”<sup>26</sup>

Mesjasz przejął na siebie wszelkie następstwa grzechu, w tym i osamotnienie śmierci, którego doznał tym boleśniej, iż objawiało się ono poczuciem opuszczenia przez doskonale kochającego Ojca – Boga. Swoją męką i swoim – naszym osamotnieniem, które przyjął, odkupił nas i naszą samotność<sup>27</sup> Odkupieńcza samotność Boga zrodziła odkupioną samotność ludzką. Dotąd brak odkupienia win był równoznaczny wyobcowaniu ludzkich miłości z Bożej jednoczącej obecności; odkupienie było „nowym stworzeniem”, dało sakramenty, które podniósłszy człowieka do Boga proklamowały królestwo Boże. Lud Starego Przymierza prosił Boga i otrzymywał pomoc dla swoich słabości. Lud Nowego Przymierza zamieszkał z Bogiem i w Bogu, mogąc sięgać po łaskę, która niweluje skutki grzechu pierwotnego. Bóg stał się „Bogiem z nami” i stworzył wszystko nowe. Odtąd ludzie osamotnieni wskutek grzechów i słabości otrzymali sakramenty pojed-

<sup>25</sup> A Rodziński, *Na orbitach wartości*, Lublin 1998, s. 9.

<sup>26</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, przeł. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 21.

<sup>27</sup> Zob. tamże.

niania i bierzmowania, osamotnieni chorobą – sakrament chorych, osamotnieni mężczyzna i kobieta, którzy sami nie umieli sprostać miłości – sakrament małżeństwa. Chrzest, kluczowy z sakramentów, jest zanurzeniem człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, czyli zanurzeniem w Jego śmiertelnym osamotnieniu i szczęśliwej samotności zmartwychwstania – w wydarzeniach odkupienia, które stanowią źródło nowego życia. Chrzest jest zanurzeniem w tej śmierci i w tej samotności, która stała się prawdziwym źródłem kontaktów<sup>28</sup> Tutaj ludzkie osamotnienie przerodziło się w samotność, tutaj Bóg umocnił osłabioną grzechem naturę człowieczą swoją obecnością i łaską. Tutaj mieści się źródło miłości przemienionej w Boga. „Cała różnorodność miłości, mając na względzie ten jeden zwierający punkt, musi zostać ułożona i uproszczona, aby wypływając z tego źródła znajdowała w nim niekończące się, tryskające zapasy”<sup>29</sup> Z tego ostatecznego osamotnienia Chrystusa na Krzyżu wywodzi się każda wspólnota w wierze; bez niego rana po-grzechowa uniemożliwiłaby zjednoczenie<sup>30</sup>

Choć odkupieńcza samotność Boga zrodziła odkupioną ludzką samotność, to aby z niej czerpać, należy do niej sięgać. Przypadki nadużyć miłości fałszywej i zniekształconego, niszczącego osamotnienia ukazują, iż nadal wielu ludzi do niej nie sięga, żyje w wewnętrznym nieładzie. Akt uwewnętrznienia Bożego pierwszeństwa wprowadza ład w człowiecze: samotność i miłość. Niniejszym podejmijmy próbę przybliżenia „mechanizmu” sprawczej i stwórczej mocy Boga w odniesieniu do człowieka i jego relacji.

Niektórzy teologowie skupiają się na wspólnotowym wymiarze w chrześcijaństwie, a przecież to pojedynczy człowiek, doświadczając własnej odkupionej samotności, odkupionej mocą samotności Boga, może być powołany do służby i do wspólnoty. „Doświadczyc odkupionej samotności” znaczy odnieść ją do Boga, wypełnić ją Bogiem, który przez swoją zbawczą samotność naznaczył ją nadzieją<sup>31</sup> „I nikt nie może być posłany, chyba że pierwaj absolutnie wszystko pozostawił Bogu w akcie pełnej wolności tak, jak to czyni umierający, choć ten ostatni w sposób wymuszony”<sup>32</sup> Moja odkupiona już samotność jest spotkaniem z umierającym Bogiem, które wydaje owoc<sup>33</sup>: „Nigdy

<sup>28</sup> Zob. tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Zob. tamże.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 22-23.

<sup>32</sup> Tamże, s. 23.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 24.

jeszcze w Kościele nie zaowocowało coś, co nie wyłoniłoby się z ciemności długotrwałej samotności, aby stać się światłem wspólnoty”<sup>34</sup> Obumieranie ziarna, pogrzebanie w śmierci Jezusa, wyrzeczenie wszystkiego (por. J 12, 24; Rz 6, 3.4.8; Łk 14, 33) stanowią wezwania skierowane nie do wybranych, lecz do wszystkich ludzi. Akceptacja samotności odkupionej, nawet tej najciemniejszej, zdającej się opuszczeniem przez Boga, śmiercią, jest „najlepszym schronieniem”; to ona prowadzi do największej miłości. Moment krytyczny, przeżywany „w śmierci Chrystusa za mnie”, daje prawdziwą wolność. Obumarłe ziarno: „śmierć” człowieka, dokonana w chrzcie i dokonywana w życiu, przynosi mocą Boga plon – przywrócenie do życia<sup>35</sup>

Chrystus przeżył całą otchłań ludzkiej świadomości, w tym także ostatecznej samotności, utraty wszystkiego, pozornej utraty obecności Boga<sup>36</sup>. „Odtąd nigdy już i nigdzie nie musimy być sami. Wystarczy tylko iść za Tym, który przed nami i dla nas «zstąpił do piekieł» samotności. A On nam pokaże, jak życie stracić, żeby życie zyskać (Mt 10, 39) (...) i żeby wejść na koniec z Nim i w Nim w radość Pana naszego (...), w odwieczną Komunię Ojca i Syna w Duchu Świętym, (...) dla której zostaliśmy stworzeni (...) Duch Święty jest Tym, który przeistacza naszą samotność w spotkanie z Bogiem (...) A jeśli tylko pozwolimy Mu się porwać, poniesie nas aż do Miasta Świętego, gdzie usłyszymy (...) donośny «głos wołający od tronu: Oto przybytek Boga z ludźmi. I zamieszka wraz z nami i będą oni Jego ludem, a On będzie BOGIEM-Z-NIMI» (Ap 21, 2; 22, 1; 21, 3). Wówczas pustynia rozkwitnie wszystkimi barwami tęczy i samotność otworzy się już do końca na Komunię Miłości”<sup>37</sup>

Czyny skierowane bezpośrednio do Boga mają dwojaki wymiar samostanowienia: po pierwsze – autowychowawczy, po drugie – duchowy, wymiar otwarcia na łaskę. Modlitwa jako rozważanie Pisma świętego, medytacja nad życiem biblijnych postaci, Bożym ich prowadzeniem, szczególnie poznawanie życia Jezusa Chrystusa – mają niewątpliwie doniosłe znaczenie pedagogiczne. Podobnie *Lectio divina* tekstów pozabiblijnych, modlitwy litanijne, różaniec, stanowiące zarazem „szkołę wytrwałości”, i rozmyślanie dotyczące pewnych osobowych wzorów. Wychowawczy aspekt modlitwy przyczynia się do

<sup>34</sup> Tamże, s. 22-23.

Zob. tamże, s. 24-27

Zob. A. Świderkówna, *Samotność i Komunia*, w: *Zeszyty Karmelitańskie* 1 (1995), 12.

<sup>37</sup> Tamże, s. 12-13.

uszlachetniania człowieka i uczy miłości, a to umożliwia dialog i buduje wspólnotę. Ów formacyjny aspekt jest uzupełniony duchowym, stanowiącym udział łaski. Rzesza ludzi modli się; pozostając na swoich miejscach, w przestrzeni samotności, spotyka się ze Stwórcą „przenikając Jego głębokości”, poznając Jego Osobę. Stąd poza wpływem wychowawczego elementu modlitwy, jednoczące oddziaływanie przypisać należy temu szczególnemu, transcendentnemu spotkaniu tylu ludzi ze sobą – w Bogu, w wymiarze modlitwy, której zasadniczą formułą dla chrześcijan nie bez powodu jest *Ojciec nasz*. Przywołując powyżej niektóre z sakramentów – owoców Odkupienia i środków przemiany osamotnienia w samotność – celowo pominęliśmy Eucharystię, aby powrócić do niej osobno i należycie unaocznic jej znaczenie w konstytuowaniu najgłębszej jedności. Eucharystia jest właśnie tą transcendentną formą jednoczenia i dialogu, którą uznać należy za doskonałą. W niej Bóg udziela się człowiekowi. Uobecniając akt zbawienia, wciąż absorbuje ludzkie rozpaczliwe osamotnienie i przekształca je w odkupioną samotność, która tutaj wydaje właściwy plon. W świątyni każdy człowiek staje przed Bogiem jako pojedynczy, przyjmuje Komunię sam; jego postawa zwraca się ku Bogu. Mimo tego, iż obok siebie stoi tu tylu ludzi, brak rozmów wskazuje na ich „zapatrzanie się” ku Wszechmocnemu i skupienie na Nim. Wszyscy wypowiadają słowa liturgii razem; pomimo „samotniczej” modlitwy stanowią wspólnotę. Przenikające się cechy samotności i wspólnotowości są więc szczególnie zarysowane w przeżywaniu Eucharystii, tutaj dochodząc niejako do szczytu.

W Eucharystii dokonuje się komunია wertykalna – z Bogiem, oraz horyzontalna – z braćmi<sup>38</sup> „Chrystus, który przychodzi do mnie w Komunii, jest tym samym Chrystusem niepodzielnym, który idzie do brata, który jest obok mnie. Można by powiedzieć, że On wiąże nas jednych z drugimi w chwili, w której wiąże nas z sobą. Tutaj może tkwi głębokie znaczenie tego zdania, które tyle razy czytamy w pismach Nowego Testamentu i pierwszych wieków Kościoła: «Zjednoczeni w łamaniu chleba» (por. Dz 2, 42)”<sup>39</sup> Powiedzieć „amen” Ciału Chrystusa w Komunii, to powiedzieć „amen” Jego Ciału mistycznemu, Kościołowi, konkretnym osobom go stanowiącym<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Zob. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie. Tajemnica Wieczery Pańskiej*, przeł. A. J. Zębik, Warszawa 2004, s. 62.

<sup>39</sup> Tamże, s. 64.

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 65.

Jan Paweł II w dziele *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Chrystus odwołuje się do „początku” powraca do pierwotnego (przedgrzesznego) doświadczenia pełni komunikacji międzyludzkiej. Postrzegający siebie nawzajem radykalnie czystym spojrzeniem pierwsi ludzie, afirmujący bezinteresownie wartość drugiej osoby, niewinność swych wewnątrz i percepcji czerpali ze spojrzenia Boga, w którym mieli udział. Zjednoczenie osób dojrzało na gruncie chronologicznie pierwszego zjednoczenia z Bogiem, używającego człowiekowi Boskiego wejrzenia – rozpoznania ontycznej wartości człowieczeństwa, wartości dla niej samej. Opis z *Księgi Rodzaju* staje się zachętą do odnowienia takiej bliskości z Bogiem, która pozwoli na odpowiadające prawdzie o osobie relacje międzyludzkie. Piękno tej pierwotnej, rajskiej, czystej miłości może być dziś odzyskane tylko poprzez powrót do udziału w „widzeniu Boga” Dzięki odkupieniu dokonанemu przez Jezusa Chrystusa, czyli przywróceniu porządku w zachwianej hierarchii wartości, powrót ten staje się realny. Kto bowiem jednoczy się z Bogiem, otrzymuje Jego widzenie i miłowanie innych, adekwatne do ontycznej prawdy o wartości osoby.

Aby owemu przyciężkiemu wykładowi z dogmatycznej teologii nadać waloru pragmatyzmu, przywołać należy obraz rodziców, którzy miast zadrećcać się o przyszłość swoich dzieci, zawierając Bogu ich los ze spokojem i zaufaniem w modlitwie, nie zaniedbując rzecz jasna rodzicielskich obowiązków. Małżonkowie miłujący Boga ponad wszystko i spędzający „pierwociny” swego czasu z Nim niepostrzeżenie łączą się w pełen pokoju i ofiarności związek. Przyjaciele budujący relację na wzajemnej modlitwie za siebie cieszą się trwałością i rozkwitem więzi. Zwrócenie do Boga w modlitwie umożliwia zwrócenie się z pomocą ku braciom udręczonym i ubogim, a znajdującym się na drugim krańcu ziemi. Oparcie na odkupieńczej samotności Chrystusa i przemiana mojej samotności w odkupioną pozwala czerpać z niej niezmierne korzyści dla wspólnoty.

Jak pisze V. Albisetti, mistycyzm kojarzy się z „maksimum samotności” Jednak wbrew temu skojarzeniu, okazuje się być właśnie połączeniem z innymi, uczestniczeniem w świecie, najszlachetniejszą formą spełnienia się. Kontemplacja otwiera drogę ku zjednoczeniu z całym stworzeniem. Stąd ludzie poświęcający swój czas na modlitwę nie tylko nie cierpią z powodu osamotnienia, ale doznają pogłębienia relacji z bliźnimi<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Zob. V. Albisetti, *Dobrodziejstwo samotności. Tysiąc powodów, aby dobrze się poczuć ze sobą samym*, przeł. M. Radomska, Kielce 1999, s. 69.

### 3. Między „ukochać Boga w innych” a „ukochać innych w Bogu”

Żyjemy w czasach, które cechuje antropocentryzm. Dostrzeganie w człowieku wielkiej wartości jest jak najbardziej słuszne i chwalebne, jednak właściwe ujęciom antropocentrycznym wyznawanie w nim najwyższej wartości nie odpowiada prawdzie o porządku i hierarchii bytów oraz – dla owego człowieka – okazuje się niekiedy niebezpieczne.

Właściwym sposobem swoistej „regulacji” charakteryzujących osobę dążeń do samotności i komunii jest uwewnętrzniona adekwatna kolejność wartości. Należy jednak dokonać rozróżnienia pojęć hierarchii wartości naturalnej i nadnaturalnej. Troska o naturalny porządek wartości jest „pierwszym stopniem” wychowania i samowychowania, „pierwszym stopniem wtajemniczenia” w wiedzę o rozwoju osoby. Naturalny ład uwewnętrznionych wartości przejawia się pierwszeństwem miłości przed egoizmem, „naszego” przed „moim”, i ozdabia człowieka cnotami moralnymi. Hierarchia naturalna wprowadza pewną harmonię w samotniczo-wspólnotową naturę osoby. Wszak osoby wartościujące rzeczywistość z wyjęciem wartości nadprzyrodzonych, osoby niewierzące, niejednokrotnie swoją postawą wierności ideałom i uznanym pryncypiom wyprzedzają licznych gorliwych wyznawców. Agnostycy, ateści, którzy rozpoznawszy i przyjąwszy naturalny układ wartości żyją według niego, mogą także do pewnego stopnia adekwatnie rozpoznać i przyjąć dar samotności i otwartości swego bytu; do pewnego stopnia je zrównoważyć.

Wciąż jednak będzie to tylko „do pewnego stopnia” Naturalny porządek wartości podprowadza człowieka niejako „przed próg” właściwego spełnienia i doskonałości. Nie orientuje osoby ku wartościom transcendentalnym, nie respektuje prawdziwego pułapu rozwojowego osoby. Naturalna hierarchia nie jest ostateczną. Choć podnosi i doskonali człowieczeństwo, nie wynosi go na szczyty. Nadnaturalna hierarchia dóbr jest tym „drugim stopniem wtajemniczenia”, pozwalającym człowiekowi wyrzec poza horyzont wartości widzialnych i doczesnych i spoza materialistycznie ujętego człowieczeństwa. Wyłączność nadprzyrodzonej drogi osiągnięcia pełnej harmonii intra- (w odniesieniu do aspektu samotności) i inter- (w odniesieniu do wspólnotowości) personalnej jest uzasadniona wykraczaniem natury osoby poza porządek czysto fizyczny.

Hierarchia naturalna zdaje się za najwyższy „szczebel” w „drabini” celów uznawać miłość bliźniego i związaną z nią samorealizację.

Czy jednak uznanie miłości bliźniego za najwyższe dobro moralne jest właściwe?

Doktor Anielski zauważa, iż cel cnoty i dobrych czynów jest podwójny: końcowy i bliski. Celem końcowym jest dobro powszechne i ostateczne; bliskim – dobro bliższe i szczegółowe. Podstawowym i ostatecznym celem człowieka jest radość w Bogu, do której prowadzi miłość. Cele szczegółowe powinny być prawdziwym dobrem, to znaczy, iż powinny służyć do osiągnięcia celu ostatecznego; tylko wówczas cnota jest prawdziwa. Gdy celem częściowym jest dobro prawdziwe, nie odnoszone jednak do dobra ostatecznego, choć pośrednio prowadzące do niego, cnota, choć prawdziwa, nie jest pełna. Cnotą prawdziwą i pełną jest taka, która odnosi się do dobra ostatecznego i doskonałego; cnoty doskonałe, jak wynika z nauki Tomaszowej, opierają się na miłości dobra ostatecznego – Boga<sup>42</sup>.

Ten wstępny wykład z myśli św. Tomasza przybliży nam owe dwa porządki wartości i cnót – naturalny i nadnaturalny. Zarówno moralność mająca na względzie wartości ostateczne, czyli właściwa hierarchii nadnaturalnej, jak i ta faworyzująca dobra rzeczywiste acz „pośrednie”, czyli przynależna nurtowi dóbr naturalnych, generują dobro prawdziwe i czyny godziwe. Człowiek nie myślący w swoim życiu o Bogu, lecz oddany idei godności ludzkiej osoby i właściwie tę godność interpretujący, służy realnemu dobru. Zaiste miłość jest jedna i czyny miłości, dokonane w trosce o dobro osoby i w myśl prawa naturalnego, są formą miłowania (nieznanego człowiekowi) Boga i żadną miarą nie mogą być w swej wartości pomniejszane.

Jak jednak zauważyliśmy, Tomasz nie uznaje tego rodzaju moralności za doskonałą. Naturalny porządek moralny odwołuje się do cnót prawdziwych, lecz – zdaniem Akwinaty – niepełnych. Mając na celu dobro bliższe, szczegółowe, i nie odnosząc się intencjonalnie, bezpośrednio, do dobra perspektywicznego i ostatecznego, nie odzwierciedlają prawdy o rzeczywistości, lecz niejako część prawdy.

Życie na co dzień „wycinkiem” prawdy i nawet najwierniejsze wprowadzanie w indywidualną moralność jedynie części prawdy niesie pewne zagrożenia dla rozwoju osobowego. Właściwe czysto naturalnemu porządkowi dóbr pominięcie dobra ostatecznego lub nawet

---

Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 16: *Miłość*, zag. 23, art. 7, s. 22-24. Istnieją także cnoty fałszywe, które za cel obierają dobro pozorne; oddala ono osobę od celu ostatecznego. Cnoty fałszywe „zdołały” faryzeuszów, którzy spełniając dobry czyn szukali w nim wyłącznie własnej korzyści. Zob. tamże, s. 23.

przesunięcie jego znaczenia na dalszy plan, co może mieć wyraz w obieraniu za normę moralności godności osoby bez odniesienia jej do Boga jako Stwórcy człowieka i źródła owej godności, grozi bądź to błędną redefinicją osobowego dobra (tzw. „pseudopersonalizm”), bądź to przeniesieniem uwagi z wartości drugiej osoby jako motywu czynów na same w sobie etyczne imperatywy („niewola prawa”). Zwolennikami hierarchii naturalnej są osoby niewierzące, ale się zdarza, że i wierzące, które choć uznają rzeczywistość nadprzyrodzoną za istniejącą, to dla swoich czynów żywią motywację o znamionach – wedle terminologii Tomaszowej – celu szczegółowego, np. dla lepszej samooceny, oceny innych, wypełnienia prawa moralnego – jako wartości samej w sobie, dla tzw. „dobrego życia”, z lęku przed grzechem, karą wieczną, bądź też dla pewnego Bożego kultu, z posłuszeństwa. Tutaj czyny nie są spełniane z pobudki miłości do Boga i ze względu na rozczytanie Jego zamysłu wobec osoby i stworzenia; są dokonywane bez czynienia Go zdecydowanym celem ostatecznym, priorytetem egzystencji i egzystencjalnych oczekiwań i pragnień. Jako takie, choć prawdziwie dobre, oparte zostają na mało stabilnym fundamencie – na samym człowieku, który polegając tylko na sobie nie może być pewien klarowności swoich intencji. Odniesienie do Boga oczyszcza intencje i ułatwia utrafienie w najprawdziwsze dobro. Stąd, jak zauważa Tomasz, czyny doń nie odniesione, choć dobre, nie są doskonałe w pełni.

Kierowanie się hierarchią naturalną – służba godności człowieka i wypełnianie prawa – jest formą miłości do Boga. Nie jest to jednak miłość doskonała i odpowiadająca w pełni prawdzie o dobru, zważywszy iż w kolejności wartości na pierwszym miejscu stawia nie Boga, lecz osobę ludzką (nie rozpatrywaną w „Bożym świetle”) i prawo (dla osób wierzących – nawet „Boże prawo”). Można by więc określić tę postawę nie tyle miłowaniem Boga jako żyjących Osób, co miłowaniem Bożego prawa i człowieka. Ścisłej jeszcze, adaptując określenie T. Mertona, „kochaniem Boga w ludziach”<sup>43</sup> Owo „kochanie Boga w ludziach” nie jest bynajmniej czymś pejoratywnym; wszak, jak już mówiliśmy, Objawienie poucza chrześcijan o tożsamości miłości do bliźniego i miłości do Boga, który w każdym bliźnim jest obecny. Jednakże, gdy w życiu osoby występuje jedynie ten nurt miłości

---

<sup>43</sup> Zob. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, przeł. M. Morstin-Górska, Kraków 1983, s. 208.

„pośredniej” ku Bogu, niesie to ze sobą poważne następstwa dla rozwoju osoby.

Spełnianie cnót z miłości nie do celu ostatecznego – Boga, lecz z innych, uszczegółowionych motywów sprawia, iż najgłębsza relacja, dla której człowiek został ukonstytuowany, relacja z osobowym żywym Bogiem, zostaje zastąpiona przez np. niewolnicze i lękliwe wypełnianie uczynków. Podmiotowy kontakt zostaje wymieniony na przedmiotową orientację, gdy człowiek, wczytując się w literę prawa i w niej odnajdując prawo godności osoby, nie wsłuchuje się w żywe słowo i bijące serce Boga, nadające sens ludzkiej godności. Pominięcie „życiodajnej” relacji ze Stwórcą czyni osobowy byt niezaspokojonym i niespokojnym, w efekcie czego w wypełnianie prawa naturalnego może się wkładać interesowność i „nieczysta intencja”. Choć człowiek „kolekcjonuje” nawet cnoty moralne, często morderczo pracując nad sobą, zagraża mu bądź to pycha i faryzeizm, bądź to, wobec doświadczenia słabości, dręczące poczucie nieudolności i bezwartościowości. Do takich wniosków każe bowiem dochodzić człowiekowi prawo uznawane za najwyższą instancję. Opisana postawa cechuje gości zaproszonych na ucztę w ewangelicznej przypowieści (por. Łk 14, 15-24). Pragnęli prawdziwie dobrych rzeczy: dobytku, pracy, ludzkiej miłości. Jednak nie pragnęli w pierwszej kolejności tego, co doskonale: uczto-  
wania z Bogiem w królestwie Niebieskim<sup>44</sup>

Drugim zagrożeniem uwewnętrznienia naturalnej hierarchii wartości, bez wyniesienia Boga na zdecydowany szczyt hierarchii, jest całościowe oddanie siebie „całemu drugiemu «Ty»” i oczekiwanie takiejż wzajemności. Przestrzenie samotności obojga nie zostają ocalone. Gdy za ważne uznajemy cnoty moralne, *Dekalog*, Boże przykazania, a nie pielęgnujemy kontaktu z osobowym Bogiem w życiu wewnętrznym, dochodzi wówczas do przewartościowania: miłość bliźniego staje się substytutem miłości Boga. W takiej sytuacji zachodzi niebezpieczeństwo bałwochwalstwa uwidocznionego w określeniach nadawanych ubóstwianej osobie („Moje bóstwo!”) czy w składanych deklaracjach („Jesteś dla mnie wszystkim!”).

Podobnie bałwochwalczy – scentralizowany na człowieku – „pseudopersonalizm”, wyznający za najwyższą wartość osobową godność, bez odniesienia jej do transcendentnego źródła, może fałszować dobro osoby. Jesteśmy istotami przygodnymi i próby zrozumienia bytu bez odwołania się do Boga zagrażają popełnianiem poważnych błędów.

<sup>44</sup> Zob. tamże, s. 32.

Hierarchia prawdziwie nadnaturalna, czyli nie taka, w której wierząc w istnienie Boga uważa się za najistotniejsze Jego przykazania (tę hierarchię skłonni raczej jesteśmy odnosić do natury), lecz ta, która za zasadniczy motyw poczynań obiera samego Boga i radość w Nim, kształtuje w człowieku cnoty określone przez Tomasza mianem doskonałych. Cnoty płynące z miłości do Boga jako celu ostatecznego są wynikiem przyjęcia Go jako bezwzględnego życiowego priorytetu. Przykładem może być tutaj św. Maria Magdalena, która zmieniła radykalnie sposób życia nie z powodu prawa, lecz z pobudki czystej i żarliwej miłości do Chrystusa – Jego pierwszeństwa. Przykład ów pokazuje, iż cnoty teologalne rodzą i oczyszczają cnoty moralne, w tym przede wszystkim całą sferę relacji międzyludzkich. Samodzielnie wypracowane cnoty moralne owego oczyszczenia i umocnienia nie gwarantują. Prawo Boże, odbierane przez człowieka jako „uboczny produkt” samego Bożego życia, które dla osoby jest najważniejsze, implikuje postawę „kochania ludzi w Bogu”<sup>45</sup>

Przykładanie szczególnej wagi do odniesień międzyludzkich, czynienie dobra dla drugiego ale ze względu na jego odczytaną godność i na wymóg przykazania, bez bezpośredniego wejrzenia na Boga jako pierwszy cel ludzkich poczynań – czyli ten etap rozwoju, który za T. Mertonem nazwaliśmy „kochaniem Boga w ludziach”, powinien być dopełniony drugim, zasadzonym w kontemplacji Boga, etapem „ukochania innych w Bogu” Pierwszy ma charakter czynny, niespokojny i aktywny, zależy od czasu i przestrzeni i – często – od tych, których się kocha. Polega na próbie odszukiwania Boga w kontaktach z osobami, rozprzestrzenia się we wszelkich kierunkach, wciąż poszukując. Tutaj osoba czuwa nad rozwojem Bożego życia w innych i w jego miarę rozwija się jej miłość. „Kochanie ludzi w Bogu” – to oparta na kontemplacji Boga możliwość znajdowania ludzi bez ich szukania, w Bogu, którego znaleźliśmy<sup>46</sup> Ono nie rozprzestrzenia się i chaotycznie nie rozdrabnia; „rośnie jedynie w głąb: pogrąża się coraz głębiej i głębiej w Boga i tym samym poszerza swoje zdolności kochania ludzi”<sup>47</sup> Gdy kochamy innych w Bogu, możemy szukać i znajdować Go całą naszą istotą, nasza miłość rośnie w miarę poznawania Boga<sup>48</sup> „Im bardziej jesteśmy w Nim zanurzeni, tym lepiej rozpoznajemy Go,

Zob. tamże, s. 208.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 208-209.

Tamże, s. 209.

<sup>48</sup> Zob. tamże.

gdziekolwiek można Go znaleźć – i tym skłonniejsi jesteśmy do ujrzenia Go w innych ludziach. Jeśli mówimy, że miłość kontemplacyjna odnajduje braci w Bogu raczej niż w nich upatruje Boga, to znaczy, że nie czuwa z niepokojem nad Jego obecnością w ich duszach i nie rozwija się wspólnie z nimi, ale raczej sama rozwijając się w Bogu dostrzega, że inni wzrastają z nią razem”<sup>49</sup>

Aby zatem prawdziwie kochać drugiego człowieka, muszę umiłować prawdę; prawdę jako konkretne przeznaczenie drugiej osoby, zaplanowane dla niej przez Opatrzność<sup>50</sup> „Rzeczywista miłość bliźniego nie powinna się ograniczać do pragnienia jego szczęścia, zdrowia i pomyślności na tym świecie. Miłość nie może się zadowolić czymś tak ułamkowym. Kochając go muszę w jakiś sposób wnikać głęboko w tajemnicę miłości, jaką Bóg ma dla niego”<sup>51</sup> Owa prawda miłości bliźniego to „sam Bóg żyjący w jego duszy. Trzeba mi odnaleźć w niej życie Ducha Bożego. A mogę rozeznac i śledzić to tajemnicze życie jedynie za pomocą tego samego Ducha Świętego żyjącego i działającego w głębi mojego serca”<sup>52</sup> Miłość do drugiego powinna stać się „sakramentem” miłości, jaką Bóg ma dla niego. Tak doskonale umiłowanie otrzyma dar „jasnowidzącej roztropności” w odniesieniu do Bożego zamysłu dla miłowanej przez nas osoby. Miłość bliźniego, będąca owocem naszej relacji z Bogiem, jest wolna i niesamolubna, gdyż Bóg oddając się osobie umożliwia czystość jej uczucia. Miłość bowiem nie jest głodem lecz „wieczną ucztą”: człowiek, pragnąc w pierwszej kolejności uczyty i królestwa Bożego, sam nasycony, wszystko inne otrzymuje darmo („a wszystko inne będzie wam przydane”) i nie traktuje innych jako środki zaspokojenia głodu, lecz darzy ich czystym uczuciem<sup>53</sup> „Ale karmić bliźnich miłością to karmić ich Chlebem Żywota, którym jest Chrystus, a także nauczyć ich kochać uczuciem nie znającym głodu. «Ja jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął, a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie» (J 6, 35)”<sup>54</sup>

Chrześcijańska miłość bliźniego nie dąży do posiadania kochanej osoby, jak i sama nie chce być posiadana. Chce wolności jej serca od wszelkich miłości poza miłością Boga. Szanuje i chroni jej samotność,

<sup>49</sup> Tamże, s. 209-210.

Zob. tamże, s. 25.

Tamże.

Tamże, s. 25-26.

Zob. tamże, s. 26-27, 32.

<sup>54</sup> Tamże, s. 33.

poddając tę ludzką miłość i osobę naszemu zjednoczeniu z Bogiem. Tylko w Bogu możemy odnaleźć pełną komunikację z drugim człowiekiem, co jest poprzedzone odnalezieniem siebie w Nim<sup>55</sup>

Pomiędzy moim istnieniem a istnieniem drugiego rozpościera się pustka; w niej nie znajdziemy miłości. Szukanie innych na zewnątrz Boga doprowadzi do naszego zagubienia. Gdy uczucia, myśli, słowa wyprowadzają nas z naszego „ja”, ulegamy wówczas iluzji zjednoczenia, a tymczasem jesteśmy zawieszani ponad tą pustką dzielącą nas i drogi nam byt, aby po chwili znów wpaść w pustkę lub wrócić do siebie<sup>56</sup>

„Nie ma prawdziwej miłości poza miłością w Bogu, który jest źródłem naszej istoty, jak również istoty tych, których kochamy (...) Taka miłość prowadzi do Boga, bo od Niego pochodzi. Prowadzi też do tak bliskiego i poufałego zjednoczenia dusz, jakim jest ich zjednoczenie z Bogiem. Im bliżsi jesteśmy Boga, tym bliżsi jesteśmy tym, którzy są z Nim złączeni. Możemy dojść do zrozumienia innych jedynie kochając Tego, który rozumie ich od samych głębin ich własnej istoty. Inaczej znamy ich tylko z przypuszczeń kształtujących się w zwierciadle naszej własnej duszy”<sup>57</sup> Niepodzielne panowanie Boga w przestrzeni naszej samotności i wypełnianie przezeń wszelkich bytowych tęsknot każe nam nie naruszać analogicznej przestrzeni u drugiego i pozwala na w pełni bezinteresowny dar z siebie. To właśnie oznacza „kochać innych w Bogu”

Podsumowując przypomnijmy św. Tomasza, który odróżnia cnoty przyrodzone od cnót teologalnych. Przedmiotem cnót teologalnych jest Bóg; zostają one zaszczerpione na chrzcie, jednak właściwy rozwój życia nadprzyrodzonego zależy od rozwoju cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości. Wówczas człowiek staje się „uczestnikiem natury boskiej”, wchodząc z Bogiem w relację zażyłej przyjaźni. Tutaj właśnie przebiega owa granica pomiędzy naturalnym porządkiem wartości a hierarchią nadnaturalną. Pierwszy z owych układów cechują cnoty moralne – przyrodzone, prawdziwe choć niedoskonałe; drugi – cnoty doskonałe. Funkcjonowanie cnót w płaszczyźnie naturalnej przechodzi na wyższy poziom pod wpływem cnót teologalnych; te ostatnie podnoszą całe moralne życie człowieka. Moralność naturalna pełna jest prawdziwych cnót; moralność nadnaturalna cechuje się cnotami doskonałymi, które takimi się stają wskutek oddziaływania boskich cnót – szczególnie

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 202-204.

<sup>56</sup> Zob. tamże, s. 204.

<sup>57</sup> Tamże, s. 204-205.

cnoty miłości. To ona wiąże wszystkie cnoty; sprawia także, że Bóg i Jego sprawy stają się nam bliskie i poznawalne. Cnoty naturalne przemieniają się w dary Ducha Świętego, zaś uwieńczeniem rozwoju nadprzyrodzonego jest życie wedle *Ośmiu Błogosławieństw*<sup>58</sup>

Oddziaływanie cnót boskich na całą sferę moralności człowieka unaocznia ową zależność pomiędzy indywidualną relacją z Bogiem a jakością dialogu człowieka z innymi ludźmi. Poważnym błędem jest więc przypisywanie możliwości i powołania do bliskiego, czy wręcz mistycznego, kontaktu z Bogiem jedynie osobom zakonnym i świętym. Przecież poprzestawanie na moralności naturalnej nie pozwala rozwinąć się głębokim relacjom międzyludzkich przyjaźni i miłości, których transcendentną podstawą jest moralność nadnaturalna – zażyła, bezpośrednia, osobista więź z Bogiem. Prawo (nawet Boże), miłość bliźniego nie są najwyższym dobrem moralnym i jedynym „najlepszym” sposobem miłowania Boga. Kto głosi pogląd o egzystencjalnej „wystarczalności” wypełniania prawa: bycia dobrym człowiekiem, należytego pełnienia społecznych ról, a zjednoczenie z Bogiem rezerwuje dla jednostek wyjątkowych, ten przyczynia się do karłowacenia ducha współczesnej ludzkości i ubożenia charakteru więzi we wspólnotach. Człowiek jest ontycznie „zaprogramowany” ku transcendencji, co uzależnia harmonijne rozwijanie jego jestestwa i odniesień wobec innych od nadprzyrodzonego wartościowania rzeczywistości.

Niezbędna jest zmiana perspektywy postrzegania zagadnienia „pułapu” rozwoju osoby. Niezbędna jest dla pełni osobowej, harmonii i ładu bytowego, którego centrum stanowi osoba. Wszyscy chrześcijanie są powołani do głębokiej relacji z Bogiem i tylko ona może prowadzić do prawdziwie doskonałej miłości bliźniego. Wówczas wewnętrzna samotność człowieka zostanie właściwie określona jako nieostateczna, a wspólnotowość doczeka się pełnego urzeczywistnienia.

#### **4. Sakramentalność nadprzyrodzonym źródłem miłości małżonków i objawieniem bytowego porządku wartości**

Bóg – osoba ludzka – małżeństwo. Bóg wywyższony ponad człowiekiem i przez człowieka; wartość i dobro człowieka ontycznie odrębnego, zawsze wyprzedzające wartość małżeństwa jako komunii

<sup>58</sup> Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany. Wykłady w Laskach*, Kraków 1983, s. 217-220.

osób. Rozważania, które prowadzić będziemy w niniejszym paragrafie, służyć mają unaocznieniu owego porządku wartości oraz istoty sakramentu małżeństwa, konstytuującego i obrazującego związek pomiędzy uwewnętrznieniem owej obiektywnej hierarchii a rozwojem osób i ich zjednoczeniem.

Doszliśmy do stwierdzenia, iż międzyludzka miłość nie ma sama w sobie mocy pełnego zjednoczenia osób; ludzi się, że może stworzyć doskonałą jedność, jednak owo złudzenie konfrontuje z czasem sama rzeczywistość, powodując pustkę i rozczarowania. Nawet najgłębsze i najbardziej jednoczące międzyludzkie spotkanie – miłosne spotkanie osób dwojga płci – nie usuwa ontycznej samotności obojga<sup>59</sup> „Z pewnością tak jest w godzinach duchowego zespolenia, w chwilach miłosnego oddania. Uniesienie miłosne może wchłonąć czyjąś jaźń w zjednoczeniu z inną jaźnią, a rozdzielenie zdaje się być pokonane. Lecz po chwili, wyizolowanie jednej jaźni od drugiej jest odczuwane bardziej głęboko niż wcześniej, czasem aż do wystąpienia wzajemnej niechęci włącznie. Daliśmy zbyt dużo z siebie, a teraz pragniemy odebrać to, co zostało dane. Nasze pragnienie ochrony własnej samotności wyraża się poprzez uczucie wstydu. Czujemy się zawstydzeni, kiedy nasza własna intymność, duchowa bądź cielesna, zostaje obnażona (...) Tak więc mężczyzna i kobieta pozostają samotni nawet w najbardziej intymnym zjednoczeniu. Nie mogą wnikać nawzajem w swoje najskrytsze centrum. Gdyby tak nie było, nie mogliby sobie wzajemnie pomagać, nie mogliby tworzyć ludzkiej wspólnoty”<sup>60</sup>

Najlepsze nawet małżeństwa odczuwają pewien niedosyt jedności<sup>61</sup> „Im głębsza jest miłość, tym mocniej się odczuwa ból osamotnienia, które w sobie zawiera miłość; cierpię bowiem nie tylko dlatego, że mam świadomość, iż jestem niezdolny do rzeczywistego zrozumienia bliźniego, którego tak kocham, ale także dlatego, że z góry jestem skazany na to, że tego drugiego nie wpuszczę całkowicie do swojego wnętrza. Toteż ból mi sprawia świadomość, że zadaję cierpienie temu człowiekowi, którego najbardziej kocham”<sup>62</sup>

W świetle naszych dotychczasowych rozważań możemy powiedzieć: pomimo owej nieprzekazywalności i jej konsekwencji, jest sposób na głębokie, mistyczne zjednoczenie dwojga ludzi.

<sup>59</sup> Zob. P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, przeł. K. Mech. Znak 4 (1991), 4.  
Tamże.

Zob. P. von Breemen, *Jak Ojciec mnie posłał*, przeł. J. Ożóg. Kraków 1992, s. 28-29.

<sup>62</sup> Tamże, s. 31-32.

Wydaje się, iż już sama budowa anatomiczna ciała kobiety – element dziewictwa – wskazuje na tę uduchowioną drogę zjednoczenia osób. Starsze podręczniki anatomii zawierały spostrzeżenie zagadkowości faktu dziewictwa kobiety. Ów anatomiczny szczegół jest specyficznie ludzki, co daje do myślenia. Jedynie człowiek umie poznawać rzeczywistość przez symbole; istnienie błony dziewiczej stanowi symbol domagający się odczytania. Jak uważa o. A. Nowak, antropologiczny fakt dziewiczego przeżywania cielesności stanowi „zewnątrzny wyraz «świętyni Boga» (por. 1 Kor 3, 16)”, pieczęć oznaczającą, iż osoba „jest własnością tylko i wyłącznie samego Boga” Przynależność w pełni samemu Bogu wyraża się w podobieństwie do Boga – w duchowych cechach, a wśród nich w duchowym znaczeniu ciała. Człowiek nie jest, jak inne stworzenia ziemskie, niewolnikiem wymiaru seksualnego, lecz ma być „panem” swojej „ziemi”, także „ziemi” swego ciała. Seksualność osoby podlega jej duchowej sferze, dlatego podjęcie współżycia powinno mieć charakter decyzji i przymierza<sup>63</sup>

Pierwsze zbliżenie dziewiczych małżonków wiąże się z radością i bólem. Radość płynie z miłości i uszczęśliwiającego złożenia daru z siebie, daru – ofiary symbolizowanej w akcie przez krew i ból. Oddanie siebie drugiemu jest „przymierzem krwi”, co w ten sposób przebiega tylko u ludzi. „Przymierze krwi” jest typem „sakramentu natury” Dziewictwo kobiety przedstawia ludzkie ciało jako „ziemię świętą” – własność Boga, stanowi jakby znak ostrzegawczy: „Zdejmij sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą” (Wj 3, 5)<sup>64</sup>

„Współżycie sprawia coś nieodwracalnego. Nie ma powrotu do pierwotnego stanu dziewictwa. Zawarte zostało przymierze krwi. Krwią przypieczętowano decyzję łączności, przynależności, wzajemnej odpowiedzialności”<sup>65</sup> „Bariera” błony dziewiczej ostrzega przed pochopnym oddawaniem głębi swej osoby i lekkomyślnym ingerowaniem w duchową głębię drugiego podczas zbliżenia. Ostrzega, że wobec niezmiernych obszarów tajemnicy i godności osoby – jej ontycznej odrębności, nie ma „po ludzku” możliwości pełnej komunii międzyludzkiej. Jednak sakrament – przymierze małżeńskie – dokonuje się w Bogu i przez Niego. Tylko czerpanie z łaski sakramentu, przejawiane prostym wyznaniem: „Panie, nie mogę sam(a) z siebie kochać i złączyć się z małżonkiem, ale w Tobie to jest możliwe”, umożliwia spotkanie

<sup>63</sup> Zob. A. J. Nowak, *Doświadczyć Boga w ciele*, Wrocław 1994, s. 29-30, 36.

<sup>64</sup> Zob. tamże, s. 30, 33.

<sup>65</sup> Tamże, s. 30.

obojga na głębokim poziomie. Wówczas, w momencie konstituowania się sakramentu małżeństwa, tj. w czasie pierwszego zbliżenia, dziewictwo zostaje jakby asymilowane, wchłonięte przez wzajemne oddanie. Jeżeli dokonuje się to w Bogu, w Jego sakramentalnej Obecności, nie czyni szkody osobom małżonków, gdyż wówczas sam Bóg nawet nie tyle udziela im łaski, co sam staje się im małżonkiem, aby kochać w każdym z nich drugiego. Tylko wtedy ten mistyczny związek dwojga ludzi jest realny, a spełnienie miłosne – możliwe. Sam człowiek nie sprostą ogarnięciu ogromnej „toni” drugiej osoby i jej afirmacji.

Tu, być może, ma swoje źródło doświadczenie niektórych par małżeńskich, które dzielą się wrażeniem pewnej pustki i żalu po przeżytych zbliżeniu. Opisałiśmy owo doświadczenie na początku niniejszego podparagrafu. Niektórzy małżonkowie mówią o dojmującej i wręcz bolesnej tęsknocie za Bogiem, która pojawia się tuż po zaznaniu rozkoszy małżeńskiego zjednoczenia. Za Bogiem, jako jedynym mającym pełne prawo wnikania w zupełnie odsłoniętą intymność człowieka.

Zaiste, tylko Bóg ma pełne prawo do posiadania „świętej ziemi” człowieczeństwa. Bytowo fałszywe i raniące są związki małżeńskie uzurpujące sobie całkowite prawo do drugiej osoby. Tymczasem istotą świadomego przyjęcia sakramentalności swego małżeństwa jest przyjęcie pewnej hierarchiczności. Wszakże jest możliwe zjednoczenie mistyczne dwojga ludzi, dokonujące się na głębokim poziomie, jednak jego warunkiem jest właśnie samotne zwrócenie się do Boga i prowadzony z Nim indywidualny dialog. Ta relacja każdego z małżonków z Bogiem, będąca zdecydowanym pozostawieniem Bogu marginesu samotności, niesie możliwość mistycznego spotkania w Nim osoby współmałżonka – i w życiu codziennym, i w spotkaniach miłosnych. Gdy Bóg jest stanowczo pierwszym Oblubieńcem i przyznaje Mu się i tak Jemu tylko przynależne prawo do wszechwiedzy i wszechogarniania mojej osoby i osoby mojego małżonka, asceza owego wzajemnego poszanowania bytowej hierarchii miłości zostaje przez dobrego Boga przemieniona w spotkanie „na głębokościach Boga samego”. Poczucia niemożności pełnej jedności międzyludzkiej w życiu doczesnym nic nie zniesie, jednak właściwie założona kolejność więzi podda miłość małżeńską działaniu Boga, dokonującego w niej cudu mistycznego spotkania dwojga ludzi w Nim, na tajemniczej „świętej ziemi” dusz i ciał.

Dziewictwo fizyczne może więc zostać przez nas rozpoznane jako symbol dziewictwa duchowego. Tylko wówczas utrata dziewiczości

ciała nie jest dezintegrująca, gdy dokonuje się z równoczesnym zachowaniem dziewictwa duchowego jako strzeżonej pełnej przynależności do Boskiego Oblubieńca – Stworzyciela. Tylko wówczas nie jest raniąca, gdy odbywa się w świetle łagodnego Bożego spojrzenia, znającego tajniki ludzkich serc i czuwającego nad ich miłością. „Mężczyzna i kobieta w przymierzu małżeńskim nie są skazani na samych siebie, nie mogą się zagubić ani w przeszłości, ani w teraźniejszości, ani w przyszłości, jeżeli są złączeni w «środoisku» Misterium Paschalnego, ono bowiem uczy zatracenia siebie poprzez udział w Misterium Paschalnym Chrystusa”<sup>66</sup>

Miłość międzyludzka w dwóch fazach – „bałwochwalczej” i „kryzysowej” – odsłania człowiecze pragnienie relacji transcendentnej.

Miłość międzyludzka w swojej pierwszej fazie popycha człowieka ku bałwochwalstwu; „(...) zakochani ludzie proszą ukochaną osobę, aby stała się dla nich Bogiem”<sup>67</sup> Rzecz jasna, nikt takiej prośby nie próbuje nawet spełnić, co nieuchronnie prowadzi do urazu. C. S. Lewis zauważa, iż zakochanie zawiera tendencję do uświęcania siebie, altruizm stający się obiektem bałwochwalstwa<sup>68</sup> Píše: „Każda ziemską miłość w swym kulminacyjnym rozkwicie chce rościć sobie prawo do boskiego autorytetu. Jej głos usiłuje brzmieć jak wola samego Boga. Mówi nam, że nie należy się liczyć z ofiarami, domaga się od nas całkowitego oddania, stara się prześcignąć wszelkie inne pragnienia, insynuuje, że każdy czyn szczerze popełniony «z miłości» jest tym samym legalny, a nawet chwalebny”<sup>69</sup> Lewis określa tę postawę mianem „obdarowania naszych ludzkich miłości tym bezgranicznym oddaniem, jakie winniśmy tylko Bogu”<sup>70</sup> Becker rozwija tę myśl zauważając, iż zakochani upatrują w człowieku boga, którego mogą objąć, który spełni ich potrzeby, oferuje im zbawienie. Powodujący osamotnienie głód intymności, stojący u samego początku relacji zakochania, skłonność wewnętrzna ku intymnemu spotkaniu: ku czułości, prostocie, akceptacji, jak również fałszowanie złych stron ukochanego, wynikające z pragnienia doskonałości – to znamiona zakochania, budzące refleksję nad ludzkim głodem relacji transcendentnej. Nie tylko idealizacja przedmiotu miłości, ale także idealizacja

<sup>66</sup> Tamże, s. 28.

<sup>67</sup> T. J. Tyrrell, *Udręki zakochania. Rozważania o zakochaniu, namiętności i wzniosłej miłości*, przeł. P. Żak, Kielce 2000, s. 60.

<sup>68</sup> Zob. tamże, s. 61.

<sup>69</sup> C. S. Lewis, *Cztery miłości*, przeł. M. Wańkiewiczowa, Warszawa 1993, s. 14.

<sup>70</sup> Tamże, s. 16.

formy zjednoczenia charakteryzuje zakochanych. Ontologicznie ludzka potrzeba jedności z osobową Miłością, w połączeniu z przewagą wyobraźniowej wizji, słyszy w płciowej potrzebie obietnicę najgłębszej jedności. Siła przyciągania płci wzbudza iluzję wybawienia od osamotnienia na drodze relacji seksualnych. I tak popadają w namiętność<sup>71</sup>

Z kolei „kryzysowa” faza emocjonalnego „odkochiwania się” ukazuje człowiekowi jego niezdolność do przeżywania osamotnienia i odsłania „ubóstwo prawdziwej rzeczywistości” Nostalgia obecna w fazie idealistycznej nie pozwalała przyjąć cierpienia jako elementu życia. Konfrontacja z prawdziwą rzeczywistością, z koniecznością rezygnacji z presji pragnień nostalgiczych, dotyczących miłości doskonałej, powoduje, iż zasłona iluzji rozdziera się pozostawiając osamotnienie. Przemijanie uczuciowego „zachłyśnięcia” drugim człowiekiem oznacza cierpienie przebudzenia, „w którym są zmuszeni do odpowiedzialności za próbę uczynienia z innego człowieka substytutu dla własnej miłości do Boga” Jest to twórcze cierpienie domagające się wytrwania, bowiem ucieczka od niego wiąże się z zażegnaniem prawdziwego rozwoju<sup>72</sup>. „Aby docenić przemieniającą moc tych dwóch faz, musimy chcieć wytrwać w ciemności osamotnienia, samotności twórczego cierpienia. Ten rodzaj samotności jest zbudowany na wierze, że śmierć nie jest końcem, ale wyzwoleniem, jałowością w służbie odnowy. W tej ostatniej fazie zamyka się pełne koło, które zaczęło się od tęsknoty naszej autentycznej samotności. Teraz zostaliśmy przeniesieni w samotność, która jest sercem Tajemnicy Odkupienia. Tutaj, ze złamanym sercem naszego «ja», nasza samotność może stać się samotnością twórczego cierpienia”<sup>73</sup>

Paul Ricoeur opisuje dwie postawy życiowe, związane z powyższymi rozważaniami. Pierwszą cechuje poszukiwanie ciągłego zadowolenia i unikanie bólu; drugą – poszukiwanie prawdziwych radości i wolności. Pierwsza opiera się na zasadzie przyjemności i nie godzi się na rozdzielenie czy stratę. Druga dopuszcza odsunięcie jako separację służącą rozwojowi, pozostawienie wolności ukochanej osobie, służące pogłębieniu szacunku ku niej, pozwala umrzeć pragnieniu i pożądaniu, aby – jak pisze Maes – uczynić pragnienie wolnym. Wolny wybór miłości uwolni od „kleju fascynacji” Święty Jan od Krzyża potwierdza, iż „przymocowanie” do miłości dominuje nas i ustawia w kontekście

<sup>71</sup> Zob. T. J. Tyrrell, dz. cyt., s. 84, 86-87, 90-92.

<sup>72</sup> Zob. tamże, s. 65, 85, 87, 90-91.

<sup>73</sup> Tamże, s. 91-92.

„modelu zaspokojenia”; zachowanie wewnętrznej wolności, poprzez zgodę na cierpienie w relacji, prowadzi do zjednoczenia z Bogiem<sup>74</sup>

Miłość, która nie pozwala na pełne „wydanie się” drugiej osobie i poprzez to zapewnia wolność wewnętrzną, umożliwia spotkanie z Bogiem. Bóg doskonale wynagradza wszelkie poniesione ofiary, zwraca w dwójnasób relacje, które „przesunięto w hierarchii” ze względu na Jego pierwszeństwo. Tak dzieje się w przypadku relacji małżeńskiej: gdy Bóg zostaje wywyższony w sercach małżonków, mogą oni urzeczywistniać dar sakramentalności ich miłości; tylko Bóg jest gwarantem jakości ich związku. Sami małżonkowie takiego gwarantu nie stanowią, gdyż z natury są istotami ułomnymi.

Dany od Boga i zadany małżonkom dar sakramentalności ich relacji to właśnie transcendentna podstawa ich wzajemnego dialogu. Na sakramentalny znak składają się: zawarcie przymierza, zachowania wobec siebie – słowa i gesty w codzienności – oraz akty seksualne. W tych trzech wymiarach Chrystus jest prawdziwie obecny<sup>75</sup> W nich „Duch, którego Pan użył, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował”<sup>76</sup> Jednak jako szafarze daru sakramentu, mąż i żona sami decydują o jego „spożytkowaniu” lub lekceważeniu. Sakrament umożliwia wpływ Boga na ich więź; świadomi tego mogą zapraszać Go do swojej codzienności, jednoczyć się z Nim, wzbudzać pragnienie należenia do Niego we wszystkim, oddawać Mu współmałżonka i wszystkie sprawy, troszczyć się o nadprzyrodzoną miłość-dar poprzez wysiłek moralny<sup>77</sup> W ten sposób urzeczywistnia się pierwszy aspekt sakramentalności: uobecnienie. Bóg staje się żywo obecny w małżeństwie; tutaj można Go rozpoznać i tutaj On działa przeobrażając ludzką relację w świętą więź.

Aspekt uobecnienia odpowiada opisanemu wyżej „kochaniu Boga w innych”, utożsamiając przedmioty miłości do Boga i do małżonka, identyfikując wszelkie akty miłości, skierowane ku osobie męża/żony z miłowaniem Boga. Jednak, jak zauważyliśmy, nie wystarczy dialog z Bogiem, prowadzony za pośrednictwem samej tylko relacji z człowiekiem, prowadzony ze względu na nią i w jej kontekście. Struktura sakramentu małżeństwa potwierdza proklamowaną przez nas tezę, iż niezbędny dla osoby jest bezpośredni kontakt z Bogiem, uprzedzający

<sup>74</sup> Zob. tamże, s. 75-76.

<sup>75</sup> Zob. K. Knotz, *Akt małżeński. Szansa spotkania z Bogiem i współmałżonkiem*, Kraków 2001, s. 159-160.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, Adh. *Familiaris consortio*, nr 13.

<sup>77</sup> Zob. K. Knotz, dz. cyt., s. 174.

i przewyższający wszelkie międzyludzkie odniesienia. I oto sakrament jawi się jako nie tylko uobecnienie, ale i antycypacja. Jednym jego elementem jest działanie Boga w realnej doczesnej więzi małżeńskiej, drugim zaś jest podsycanie pragnienia eschatologicznego spotkania z Bogiem twarzą w twarz i wskazywanie na tę osobistą, niekiedy mistyczną, relację pojedynczego człowieka, jako centrum, naczelny cel i powołanie ludzkiego bytu. To niejako podnoszenie oczu wzwyż, ponad małżonka, z którym oblubieńcza relacja oznacza i symbolizuje jedynie relację niewspółmiernie wyższą i ważniejszą: oblubieńczą więź duszy z Bogiem. Ta pierwsza oraz jej znamię wyłączności skończy się z chwilą śmierci; przestanie istnieć w takim kształcie. Ta druga winna stopniowo narastać już w wymiarze doczesnym, a z chwilą śmierci rozbłysnąć pełnym światłem, aby trwać wiecznie. Symbol ustąpi miejsca temu, co w doczesności oznaczał i uobecniał w niedoskonałej jeszcze formie. Owej antycypacji, czyli oczekiwaniu, „wzdychaniu” i tęsknocie za eschatologicznym spełnieniem duszy odpowiada wymiar „kochania innych w Bogu”, o który małżonkowie powinni dbać, zachowując właściwą hierarchię miłości. Ma to wyraz w samotnym spotykaniu Boga na modlitwie oraz w poczuciu wdzięczności, przypominającym o prawdziwym Dawcy wszelkich darów i dóbr, w tym także relacji ludzkich. Tęsknotę za Bożym Oblubieńcem wzmagają również doświadczenia słabości ludzkiej relacji: obecne w niej konflikty i rozczarowania.

Owe dwa wymiary sakramentalności: uobecnienie i antycypacja, są uwidocznione w przestrzeni intymnych relacji małżonków. Mąż i żona, żyjący w bliskości Boga, właśnie dzięki Niemu potrafią poprzez współżycie seksualne wyrażać najgłębsze stany ducha, wyrażać miłość<sup>78</sup> Bóg uobecniony między nimi mocą sakramentu, przyjęty wola i pragnieniem, przemienia cielesne napięcia w najczulszy dar. „Pocałunki złożone na ciele kochanej osoby oznaczają szacunek, cześć, adorację, także komunie, są znakiem pokoju”<sup>79</sup> Pieszczoty niosą tkliwość i składają w sercu intencję pojednania, delikatnie dotykając ciała kochanej osoby zwiastują pokój<sup>80</sup> Seks uduchowiony jest stanem osobowym obejmującym ciało i ducha, pragnie jedności duchowej z drugą osobą, wznosi dusze „ku dobru, ku pięknu, ku niebu” Kryje

<sup>78</sup> Zob. tamże, s. 89.

<sup>79</sup> Tamże, s. 207.

<sup>80</sup> Zob. tamże.

pragnienie wszechogarniającej miłości i spełnienia<sup>81</sup> „Miłość tak przeżywana nie dąży do prostego wygaśnięcia i końca rozładowania seksualnego, ale wprost przeciwnie, chce rosnąć, nieustannie się rozwijać, oddawać, rodzić życie, tworzyć świat”<sup>82</sup>. Jest porywem ducha, prowadzącym do Boga<sup>83</sup> Akt małżeński rodzi uwielbienie, dziękczynienie i prośbę skierowaną do Boga; budzi wdzięczność za Jego obecność, za miłość, za małżonka, za możliwość poczęcia; modlitwa duszy oddziałuje na ciało, czyniąc zbliżenie niepowtarzalnym spotkaniem<sup>84</sup> Uduchowiony seks ma swoje źródło w sakramencie, w Bogu, który stanowi zasadę tak głębokiego międzyludzkiego odniesienia. To właśnie sakramentalny wymiar uobecnienia Boga i Jego miłości, stanowiący najbardziej doniosły przykład transcendentnej podstawy dla prawdziwego dialogu między osobami. Pewnym przejawem owej zależności jest istniejąca opinia, iż „małżonkowie chrześcijańscy potrafią cieszyć się większą rozkoszą seksualną niż reszta populacji. W stwierdzeniu tym nie chodzi o obronę poglądu, że współżyciu seksualnemu chrześcijan towarzyszy jakiś nadzwyczajny wzrost natężenia tej rozkoszy, ale przekonanie, że chrześcijanie przeżywają ją w otoczeniu coraz głębszych, bardziej duchowych uczuć wzajemnej miłości”<sup>85</sup>

W zbliżeniu małżeńskim, jako jednym z elementów znaku sakramentalnego, obecny jest także drugi wymiar sakramentalności, mianowicie antycypacja. Bóg stanowi zasadę ludzkiej miłości, także w wymiarze seksualnym, ale jednocześnie pociąga ku Sobie przed wszelkim innym odniesieniem, także małżeńskim. Sakrament daje miłość małżonkom poprzez Bożą ingerencję, ale jednocześnie objawia Boga jako Dawcę przewyższającego ów dar miłości małżeńskiej, porządkując hierarchię. Przykładem tego jest przyrównywanie ekstazy i radości, przeżywanych w czasie zbliżenia, do szczęścia życia wiecznego. Akt małżeński poprzez symbolizowanie relacji Chrystusa do Kościoła zapowiada słodycz spotkania z Bogiem, daje „przedsmak uczestnictwa w liturgii niebieskiej”<sup>86</sup> „W stosunku seksualnym małżonkowie poj-

<sup>81</sup> Zob. tamże, s. 130.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Zob. tamże, s. 130-131.

<sup>84</sup> Zob. tamże, s. 197-198.

<sup>85</sup> Tamże, s. 213-214. Autor wypowiedzi powołuje się na wyniki ankiety zawarte w książce T. i B. La'Haye, *Akt małżeński: piękno miłości seksualnej*, przeł. A. Gandecki, Lublin 1991, s. 156.

<sup>86</sup> Zob. K. Knotz, *Akt małżeński...*, dz. cyt., s. 217-218.

mują egzystencjalnie z największą żywością, wprost czują, jak wspólnie być jedno z Bogiem, całym sercem. To ich doświadczenie (...) jest najdoskonalszym wyobrażeniem wspólnoty z Bogiem”<sup>87</sup>

Pisaliśmy uprzednio, iż obecne w człowieku pragnienie nieskończoności, bliskości z Bogiem i spełnienia może prowadzić na bezdroża namiętności jako mirażu zaspokojenia bytowego głodu. Jednak skojarzenie owej tęsknoty za Absolutem ze zjednoczeniem seksualnym może także oznaczać to, co dokonuje się w sakramencie: właściwe poszukiwanie i odnajdywanie Boga w miłosnym, cielesnym związku ludzi, a także podsycanie pragnienia ostatecznego spotkania z Bogiem. Tak seksualność zostaje związana z duchowością<sup>88</sup>

Gdy znaczenie sakramentu zostaje przyjęte na poziomie serca, Bóg staje się dla człowieka rzeczywiście „pierwszy”, najważniejszy. Wówczas dochodzi do zawierzenia Mu wszelkich spraw i sfer życia, na co On odpowiada przemieniając je i uświęcając. W ten sposób przemienia międzyludzką miłość na podobieństwo Swojej miłości. Sakrament uobecnia relację z Bogiem w warunkach doczesnych, a jednocześnie wskazuje na pełne uobecnienie, woła do niego, zapowiada je (królestwo Boże jest już i jeszcze nie). Proroctwo to nie pozwala małżonkom zatracić się w sobie nawzajem, ale nakazuje im strzec przestrzeni dziewictwa serca, tj. właściwej hierarchii – oblubieńczej więzi duszy z Bogiem, która w pełni urzeczywistni się na końcu czasów: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30) – „Zgadzając się ostatecznie na królowanie Boga w każdym z waszych serc, On złoży w nich miłość, o której nie mieliście pojęcia”<sup>89</sup>

## **5. Nieradykalna samotność jako personalistyczny horyzont bycia z innymi**

Struktura osoby ma charakter dialektyczny, co objawia się na różnych poziomach jej analizy i w różnych jej wymiarach. Samotność i wspólnotowość stanowią doskonały tego przykład. Człowiek jest samotny, jednak dzięki duchowym cechom owa samotność okazuje się

<sup>87</sup> R. Bardelli, *Il significato dell' amore*, Torino 1994, s. 147-148, cyt. za: K. Knotz, *Akt małżeński...*, dz. cyt., s. 218.

<sup>88</sup> Zob. K. Knotz, *Akt małżeński...*, dz. cyt., s. 129.

<sup>89</sup> P. Descouvemont, *Przewodnik po trudnościach życia małżeńskiego*, przeł. T. Jania, Kraków 2000, s. 285.

nieradykalna. Rozum wraz z praktyczną funkcją sumienia wrażliwego na dobro, oraz wola orientują ku wspólnocie z innymi, co czyni samotność względną. Wspólnotowość z kolei rodzi doznanie samotności przez nieprzekazywalność bytów. Jednak i ten aspekt doświadczenia samotności okazuje się nieostateczny: kontynuacją i swoistym tłem dla myśli personalistycznej jest rzeczywistość nadnaturalna. Ku niej kierując pytania o najgłębszą tożsamość osób, personalizm dopuszcza uwzględnianie zjednoczenia z Bytem Absolutnym, a w Nim zjednoczenia z ludźmi, które nieodwołalnie znosi radykalną wymowę ludzkiej samotności. Tutaj zjednoczenie zostaje uzgodnione z odrębnością, na niej się zasadza, a jako pełne i bezwzględne odrębność potwierdza i kultywuje. Rozważania teologiczne dopełniają myślenie filozoficzne; wątki czerpane z Historii Zbawienia, takie jak fakt odkupienia i zagadnienie sakramentalności, które poruszaliśmy w dotychczasowym toku prowadzonego przez nas namysłu nad transcendentnym fundamentem międzyosobowych odniesień, rozświetlają niejako od wewnątrz, od strony niemierzalnej, duchowej, sfery bytu osobowego, jego „horyzont bycia z innymi”

Samotności ludzkiej nie można negocjować; jej obecność w osobowej konstytucji i niezbywalność jest uzasadniona ontologicznie. Jak dalece jednak jest ona nieradykalna, ukazuje przemiana kontaktów międzyludzkich człowieka, który wchodzi w najgłębszą relację z Bogiem. Zasadnicze znaczenie ma odzwierciedlenie obiektywnej hierarchii wartości w rozumie i woli człowieka. Byt doskonały – Bóg – obrany za cel drogi życiowej, wprowadza porządek w całość egzystencji osobowej, w tym także w ludzkie miłowanie, co jest jedynym pewnym sposobem na „udane związki” w pełnym tego słowa znaczeniu. Miłości „odzyskane” i „odrodzone” z Boga poświadczają nieradykalność samotności człowieka i możliwość zharmonizowania jego odrębności z pełnym interpersonalnym zjednoczeniem. Joseph Ratzinger powiedział: „Jak Bóg przychodzi do ludzi tylko przez ludzi, tak ludzie do siebie nawzajem przychodzą tylko przez Boga”<sup>90</sup>.

Człowiecze odosobnienie służące oddaniu Bogu, które czyni osobę wreszcie nie-samą, wytwarza międzyludzką duchową więź. Miłość „do Boga w innych” musi ustąpić miejsca miłości „do innych w Bogu” Samodzielnie nie możemy sięgnąć głębokiego centrum kochanego człowieka<sup>91</sup> Możemy jednak to uczynić „dzięki ruchowi, który wznosi

<sup>90</sup> Cyt. za: P. von Breemen, *Jak Ojciec mnie posłał*, dz. cyt., s. 34.

<sup>91</sup> Zob. P. Tillich, *Osamotnienie i odosobnienie*, dz. cyt., s. 8.

się do Boga, a następnie wraca od Niego do innej jaźni. W ten sposób samotność człowieka nie jest usunięta, lecz przyjęta do wspólnoty z tym, w czym centra wszystkich bytów spoczywają, a tym samym do wspólnoty z nimi wszystkimi” Tym samym „jedna godzina odosobnienia może bardziej zbliżyć nas do tych, których kochamy, niż wiele godzin porozumiewania się. Możemy ich zabrać ze sobą na wzgórze wieczności”<sup>92</sup>. Kontemplacja Boga staje się spotkaniem z ludźmi, co – jak pisaliśmy – dokonuje się szczególnie w sakramencie Eucharystii. Zacytujmy raz jeszcze P. Tillicha: „Być może kiedy pytamy, jaka jest najgłębsza natura odosobnienia, powinniśmy odpowiedzieć – jest nią obecność wieczności na zatłoczonych drogach doczesności. Jest nim doświadczenie bycia samotnym, lecz nie osamotnionym; w spojrzeniu wiecznej obecności, która promieniuje z twarzy Chrystusa i która obejmuje wszystkich i wszystko, od czego jesteśmy oddzieleni. W ubóstwie odosobnienia obecne są wszystkie bogactwa. Ośmielmy się przyjąć odosobnienie – stanąć wobec wieczności, znaleźć innych, zobaczyć siebie”<sup>93</sup>

Byt ludzki, zwrócony ku Bogu, staje się wolny od nadmiaru słów. „Rozmieniając” swoją tożsamość poprzez liczne i płytkie kontakty, nie jest zdolny zawrzeć wiele treści w aktach komunikacji. Milczenie scentralizowane na Bogu scala byt i formuje jego tożsamość, natomiast w sferze relacji międzyludzkich pozwala na pokonanie materialnych ograniczeń siłą ducha: nadaje pełnię znaczenia słowom, przywraca ich jakby dziewiczą głębię. „W milczeniu słowa nasłuchują. Kiedy je ogarnia milczenie, dotyka je ogień oczyszczenia, ogień łaski. Słowa stają się pełne wiary, wiary w Boga i wiary w człowieka, wiary w pośrednictwo słów. Słuchając słów oczyszczonych dostępuje się tajemnicy więzi. Oczyszczone słowa wiążą. Odwołują się bowiem do czegoś doskonałego, doskonałego w człowieku, czegoś, co okryte jest welonem milczenia (...) Oczyszczone słowa tworzą język świetlisty, pełny łaski, łaski kipiącej treścią, przepelnionej miłością”<sup>94</sup> Postawa milczącej uwagi bezinteresownie skierowanej ku osobie przyjaciela zaiste burzy materialne ograniczenia. Uwaga bezinteresowna możliwa jest dzięki „zakotwiczeniu” ludzkiej egzystencji w Bogu – człowieczym spełnieniu. Spojrzenie kierowane ku drugiemu przez pryzmat Bożej

<sup>92</sup> Oba cytaty pochodzą z: P. Tillich, dz. cyt.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> M. Zawada, *Zaślubiny z samotnością. Znaczenie milczenia, samotności i ukrycia na drodze do Boga*, Kraków 1999, s. 35.

Obecności przenosi nas w głąb jego bytu, w rewiry niedostępne porządkowi czysto racjonalnemu. Wówczas odległość fizyczna i niedoskonałość poznania nie stanowią już przeszkody. Takie doświadczenie opisuje ks. H. J. M. Nouwen: „Kilka razy w moim życiu miałem jakieś dziwne odczucie, że zbliżam się bardziej do moich przyjaciół w czasie ich nieobecności, niż gdy byliśmy razem. Kiedy wyjechali, miałem silne pragnienie, by spotkać się znów z nimi, nie mogłem jednak uniknąć pewnego uczucia rozczarowania, kiedy spotkanie się ziściło. Nasza fizyczna obecność przeszkadza nam w pełnym spotkaniu. Tak jakbyśmy czuli, że jesteśmy czymś więcej dla siebie niż to potrafimy wyrazić. Tak jakby nasze konkretne, indywidualne charaktery zaczynały pełnić rolę jakiejś ściany, za którą trzymamy w ukryciu nasze najgłębsze osobiste «ja». Dystans stworzony przez czasową nieobecność pomógł mi wyrzeć poza ich charaktery i ukazał mi ich wielkość i piękno jako osób, które ukształtowały podstawę naszej miłości”<sup>95</sup>

Poszukiwanie głębokiej samotności i oddawanie jej Bogu umożliwia zatem założenie wewnętrznych więzów z naszymi bliźnimi<sup>96</sup> Ksiądz Nouwen wspomina: „Żywo pamiętam dzień, w którym człowiek będący kiedyś moim studentem wrócił do szkoły i wszedł do mego pokoju z rozbijającą uwagą: «Nie mam tym razem żadnych problemów, żadnych pytań do ciebie. Nie potrzebuję rady, czy wskazówki, ale chcę po prostu побыć jakiś czas z tobą». Siedliśmy na podłodze naprzeciw siebie i rozmawialiśmy trochę (...) Potem zapanowała cisza. Cisza nie kłopotliwa, ale taka, która mogła nas zbliżyć bardziej niż wiele małych i wielkich zdarzeń minionego roku (...) Cisza, która wzrastała między nami, była ciepła, łagodna i wibrująca. Raz, przez moment spojrzeliśmy na siebie z delikatnym uśmiechem, oddalającym resztę obaw i podejrzeń. Podczas gdy wokół nas narastała cisza, uświadamialiśmy sobie coraz bardziej ogarniającą nas obydwu Obecność. Potem on powiedział: «Dobrze jest mi tutaj», a ja dodałem: «Tak, dobrze być znów razem», a potem znów milczeliśmy (...) I kiedy głęboki pokój wypełnił pustą przestrzeń między nami, rzekł nieśmiało: «Kiedy patrzę na ciebie, czuję się jakbym przebywał w obecności Chrystusa». Nie zdziwiłem się ani nie czułem potrzeby, by protestować, powiedziałem tylko: «To Chrystus w tobie widzi Chrystusa we mnie». «Tak – odparł – On naprawdę jest pośród nas», i wówczas wypowie-

<sup>95</sup> H. J. M. Nouwen, *Od osamotnienia do samotności*, przeł. J. Grzegorzczak, W drodze 4 (1994), 58.

<sup>96</sup> Zob. tamże, s. 57.

dział coś, co zapadło w mą duszę – najbardziej uzdrawiające słowa, jakich nie słyszałem od wielu lat: «Od tej pory, gdziekolwiek pójdziesz albo gdziekolwiek ja pójdę, ziemia pomiędzy nami będzie ziemią świętą». A kiedy odszedł, wiedziałem, że ukazał mi prawdziwe znaczenie wspólnoty”<sup>97</sup> Kiedy byt osobowy wkracza w sferę nadprzyrodzonego komunikowania się ze Stwórcą, odkrywają się przed nim nieznanne dotąd horyzonty bycia z innymi. Filozofia personalistyczna, która nie stroni od teologicznego uzasadniania godności osób, swoje założenia otwiera niejako na prawdę objawioną, w tym na mistyczną stronę ludzkiej bytowości. Ta zaś wymyka się wszelkim ograniczeniom materialnym, ukazując osobę jako przewyższającą porządek doczesny, a zasięg jej więzi czyni nadspodziewanym, samotność wypełniając miłością: „To wewnętrzne poczucie przyjaźni i wspólnoty uwalnia nas i pozwala, byśmy żyli «życiem świata» nawet zamknięci w pokoju, ponieważ nikt nie powinien być wyłączony z naszej samotności. Pozwala nam także pokonywać z łatwością odległe dystanse, ponieważ dla tych, którzy bez obaw dzielą się swą samotnością, cała ziemia między ludźmi stała się ziemią świętą”<sup>98</sup>

Pewien pustelnik, M. Driot, podał następującą definicję pustelnika: „ (...) mnich, pustelnik to ktoś, kto odsunął się od kogoś jednego, żeby zjednoczyć się ze wszystkimi”<sup>99</sup> Owo stwierdzenie zdaje się korelować z chińskim przysłowiem, mówiącym, że „Jeśli oświecony żyje w samotności i myśli o tym, co słuszne, jego głos będzie słycać na tysiąc mil”<sup>100</sup> Byt ludzki, otwierający się na prawdę, dostrzega wartość zawartą w samotności, w sprzeciwieniu się pokusie absolutyzacji ludzkich relacji. Nadaje odniesieniom do ludzi i nawet najgłębszym miłościom międzyludzkim właściwą rangę, dokonując naturalnej i nadnaturalnej

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Tamże, s. 59. Zagadnienie wykraczalności międzyosobowych relacji poza kontekst czasu i przestrzeni, „tu i teraz”, i przenoszenia ich ku rzeczywistości nadprzyrodzonej, przywodzi na myśl opisywane przez A. Mari spotkanie papieża Jana Pawła II z chorym chłopcem: „Chłopak był chory, wyglądał jak szkielet. Mógł ważyć z 30 kilogramów, skóra i kości (...) Sąsiedzi złożyli się na bilet lotniczy dla niego, bo jego marzeniem było spotkanie przed śmiercią Papieża. Ojciec święty przyjął go w kaplicy. Kiedy tam wszedłem, klęczał, modląc się i trzymając chłopca za rękę, około 20 minut. Następnie wstał, objął go, pobłogosławił, zdjął łańcuszek i nałożył na szyję chłopca, znów go pogłaskał i pocałował. Gdy miał się oddalić, chłopiec chwycił go za rękę: «To najpiękniejszy dzień mojego życia. Do zobaczenia w raju». Uśmiechał się. Dwa dni później umarł” J. Mikołajewski, *Świadek Papieża*, Gazeta Wyborcza, 14.10.2005, s. 1.

<sup>99</sup> Cyt. za: F. Antonioli, *Samotność pełna Boga. Na ścieżkach pustelników*, przeł. I. Burchacka, Warszawa 2000, s. 34.

<sup>100</sup> Cyt. za: P. Karpowicz, *Wzorce osobowe w kulturze Wschodu*, „Sacrum” 1 (1998), 81.

hierarchizacji życiowych wartości. Czyniąc pryncypium aksjologicznym relację z Bogiem, „odsuwa się” niejako od kogoś jednego, w domyśle najbliższego, i – jak ukazaliśmy – w pryzmacie relacji z Chrystusem odkrywa głębię międzyludzkiego spotkania i możliwość spotkania ze wszystkimi. I choć wybiera pewne ubóstwo samotności, „zasięg” jego miłości ulega poszerzeniu aż „na tysiąc mil” „«Wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteście nawzajem dla siebie członkami» (Rz 12, 5). Zdaj sobie sprawę, że dla każdego z nas oznacza to wzajemną wymianę dobrodziejstw i obowiązków. Nie zagraża ona w niczym twojej samotności: ta życiodajna wymiana dokonuje się w Bogu i nie wymaga koniecznie bezpośredniego stykania się z ludźmi. Nie może być jednak mowy o jakimkolwiek osamotnieniu, bo uczestniczysz w tym, co każdy ma w sobie najcenniejszego i najdroższego: w miłości, która jest jednocześnie miłością Boga i bliźniego. Bierzesz od wszystkich i wszystkim dajesz”<sup>101</sup>

Odważymy się uznać, iż powyższe stwierdzenie nie odnosi się jedynie do pustelników i osób konsekrowanych. Przez wzgląd na istnienie w każdym ludzkim byciu samotności ontycznej, której ochrona stanowi warunek równowagi i rozwoju psychiczno-duchowego, uwewnętrznienie prawdziwej hierarchii wartości dotyczy wszystkich osób; nie tylko osoby konsekrowane, poprzez odkrycie Boga jako jedyne go zaufanego powiernika i odbiorcy tajemnic istoty osoby, odkrywają głębię odniesień międzyludzkich, jako przez pierwszeństwo Boga „odrodzonych” (co ukazaliśmy na przykładzie sakramentalności małżeństwa). Wskazania mistrzów duchowości, takich jak św. Jan od Krzyża, przestrzegające przed nadmiernym przywiązywaniem się do wartości świata, w tym przed przedkładaniem relacji ludzkich ponad relację z Bogiem, nie są bynajmniej opatrzone klauzulą: „tylko dla osób zakonnych” Owa nieradykalna samotność, samotność przemieniona poprzez pierwszorzędny, oblubieńczy kontakt z Bogiem i poprzez to dysponująca do więzi najbardziej dojrzałych, staje się horyzontem bycia z innymi w wymiarze eschatologicznym, kiedy to ludzie „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30). Eschatologiczne powołanie każdego człowieka jest potwierdzeniem uniwersalności zaproszenia kierowanego przez głos wewnętrznej, nieprzekraczalnej samotności do stworzenia wspól-

<sup>101</sup> L. Cheneviere, *Rozmowy o milczeniu*, przeł. siostry wizytki warszawskie, Kraków 1982, s. 186.

noty z jedynym Panem ludzkiej samotności, który czyni ją nieradykalną i spoiwem ludzkich miłości.

W miejscu tym należy poddać problematyzacji pewien stereotyp, który winien jest różnicowaniu nadrzędnego powołania wszystkich chrześcijan. Otóż często utożsamia się zakonników z powołaniem do wyłącznej samotności, w opozycji do małżonków powołanych jakoby tylko do miłości. Przykładem jest opinia B. Cole i P. Connera: „ (...) życie małżeńskie zdecydowanie wyklucza ludzką samotność jako środek osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem, podczas gdy życie konsekrowane właśnie zakłada ludzką samotność. Brak towarzysza życia jest najskuteczniejszym sposobem pobudzenia wewnętrznego pragnienia i cichego oczekiwania, które może otworzyć nas na Boże wezwanie do pełnego wewnętrznego związku z Nim (...)”<sup>102</sup> Tymczasem pojęcie ontycznej samotności, konieczność jej równoważenia ze wspólnotowością osoby, potrzeba przyjęcia obiektywnej hierarchii wartości – przemawiają zdecydowanie za jednością powołania wszystkich do głębokiego złączenia z Bogiem przed wszystkimi innymi odniesieniami, co owe inne odniesienia czyni prawdziwymi i odradza. Teorie o rzekomym powołaniu osób zakonnych do samotności jako braku relacji ludzkich miłości („tylko Bóg”) są niezwykle szkodliwe, np. wobec coraz szerszego przekonania o konieczności relacji pomiędzy osobami płci przeciwnych dla prawdziwego rozwoju osobowości<sup>103</sup> Przedstawianie małżonków jako dysponujących jedynie drogą wspólnoty („tylko człowiek”), jak gdyby nie mogących chronić wewnętrznej samotności błędnie utożsamianej z nielojalnością i złym zamknięciem w sobie, bądź dewocją, powoduje zaburzenie ontycznego ładu kolejności wartości, nakłania bowiem do utożsamienia ważności relacji z Bogiem z ważnością relacji z człowiekiem, bądź wręcz stawiania człowieka na pierwszym miejscu z zakłamaniem przestrzeni ontycznej samotności tylko Bogu przynależnej. Samotność nieradykalna jawi się zatem jako powszechna droga i powszechny kontekst obcowania międzyludzkiego.

W artykule o J. Gogoli, poświęconym przyjaźniom celibatariuszy przeciwnych płci, zawarte zostały wskazania dla tego rodzaju relacji, które stać mają na straży bezwzględного pierwszeństwa Boga w prze-

<sup>102</sup> B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa: teologia życia konsekrowanego*, przeł. A. M. Nowak – D. Dowjat, Poznań 1997, s. 85-86; cyt. za: J. W. Gogola, *Przyjaźń pomiędzy osobami konsekrowanymi płci przeciwnej*, w: *W relacji z innymi*, red. J. W. Gogola, Kraków 1999, s. 108.

<sup>103</sup> Por. J. W. Gogola, *Przyjaźń pomiędzy osobami...*, dz. cyt., s. 105.

strzeni samotności tychże osób. Lektura owych wskazań ukazała nam ludzkie miłości osób konsekrowanych jako znak i model dla wszelkich relacji miłości, także relacji miłości osób świeckich. Skoro osoby świeckie są tak samo eschatologicznie powołane do celebrowania tajemnej, najgłębszej więzi z Bogiem w „zarezerwowanej” samotności wewnętrznej, winny w bardzo podobny sposób czuwać nad zachowaniem samotności jako horyzontu więzi z innymi, aby uniknąć bałwochwalstwa, nadmiernych przywiązań, związków toksycznych, rozczarowań. Przytoczmy niektóre fragmenty: „Wymagana dojrzałość dotyczy nie tylko płaszczyzny ludzkiej, czyli takiego panowania nad sobą, by nie być niewolnikiem miłości własnej, która każe w sposób przesadny zajmować się sobą i własnymi problemami. Wymagana jest także dojrzałość religijna, dzięki której człowiek czuje się całkowicie konsekrowany, tak, że Chrystus jest zawsze na pierwszym miejscu. Jest rzeczą konieczną, by miłość Boga, która jest zawsze źródłem wyboru życia zakonnego i w konsekwencji samotności, przemieniła wewnętrznie człowieka, uwolniła go od samego siebie i od poszukiwania siebie. Tylko wówczas będzie on zdolny do miłowania innych (...)”<sup>104</sup> „Przyjaźń, która wypełnia serca i wyrывa z samotności (...) często jest zwyczajną ucieczką od samotności, która powinna być wypełniona obecnością Boga, i od cierpienia samotności, które przyzywało obecność Bożą. Kiedy nie odczuwa się już «braku» Boga, ponieważ przestrzeń własnego serca została wypełniona inną obecnością, wówczas można istotnie silić się na dziękowanie Bogu za dar przyjaźni (...) W rzeczywistości jest to jedynie podpora niespełnionego dziewictwa (...)”<sup>105</sup> Oba cytaty, choć dotyczą osób konsekrowanych, właśnie przez wzgląd na samotność bytową mogłyby jak najbardziej zostać odniesione do relacji osób świeckich, np. do relacji małżeńskiej. Święci małżonkowie wtedy kochają pięknie i w pełni, gdy dla każdego z nich najważniejszy jest Bóg. W świetle naszych rozważań, przestrzegających przed niewysnuwaniem wniosków z bytowo samotnej struktury osobowej i obiektywnej hierarchii wartości, cytowane wskazania winny zostać uznane za uniwersalne.

Cytowany wyżej autor w innym miejscu zachęca konsekrowanych do „ascezy miłości” w ich bliskich relacjach, czyli oczyszczania potrzeb afektywnych w celu uniknięcia uprzedmiotowienia osoby przez sprowadzenie jej do narzędzia zaspokojenia popędów, oraz uniknięcia

<sup>104</sup> Tamże, s. 159.

<sup>105</sup> Tamże, s. 165.

przyzwyczajenia, „które powoli niszczy zdolność zadziwienia w kontakcie z wewnętrznym światem drugiego. Asceza prowadzi do utrzymania pewnego «dystansu» w relacji i przeżywania w miłości obecności osoby wśród powszedniości (rutyny) każdego dnia”<sup>106</sup> Ten fragment także odpowiada podkreślanej przez nas potrzebie pewnego dystansu pośród relacji miłości osób, niezależnie od stanu życia. Ostrzeżenia autora artykułu, aby konsekrowani w swych miłościach nie szafowali gestami, jako środkami przywiązania się<sup>107</sup>, choć oczywiście nie mogą być dosłownie przetransponowane na kontekst relacji np. małżeńskiej, przywodzą nam na myśl obecną w małżeństwie cykliczność spotkań miłosnych przy respektowaniu naturalnego rytmu płodności. Okresy wstrzemięźliwości są niekiedy nazywane okresami „milczenia seksualnego” Pary, które np. wskutek stosowania antykoncepcji unikają okresów owego milczenia, zagrożone są nieustannym, rutynowym dialogiem. Owo milczenie, okresowy dystans w spotkaniach cielesnych, daje do myślenia, wpisując się w zgłębianą przez nas logikę pierwszeństwa Bożego przed wszelkimi relacjami międzyludzkimi.

U korzenia skierowania owych poglądów na przyjaźń tylko do osób konsekrowanych leży przeświadczenie, iż osoby świeckie nie muszą czuwać nad ocaleniem w sobie wyłącznej przestrzeni dla Boga. Tymczasem struktura osoby, z atrybutem odrębności i jej personalogicznymi skutkami (wewnętrzną tajemnicą, nieprzekazywalnością, etc.), fenomen sumienia, teologia duchowości wskazująca na indywidualny kontakt duszy z Bogiem, np. w przyjmowaniu wspólnototwórczych łask Odkupienia w sakramentach, czy wreszcie wymóg przyjęcia prawdy, to jest prawdziwej hierarchii, z wartościami nadnaturalnymi wyprzedzającymi naturalne i wprowadzającymi w nie ład – jasno się tego domagają. Poza tym, jak próbowano ukazać w niniejszym tekście, jedyną drogą do doskonałej jedności z kochanymi ludźmi jest głęboka jedność z Bogiem; teza, jakoby ta ostatnia była wskazana tylko dla wybrańców, oznaczałaby pozbawienie pozostałych chrześcijan szans na zjednoczenie z braćmi. Tak więc prezentowane przez o. Gogolę miłości osób w widoczny, zewnętrzny sposób oddanych Bogu, stają się drogowskazem dla miłości osób świeckich, tak samo oddanych Bogu, lecz w wymiarze tylko wewnętrznym. Wszak stan konsekrowany nie powstał, aby wyizolować grupę ludzi jako jedynych przeznaczonych do wewnętrznego, niekiedy mistycznego, związku z Bogiem, lecz jako

<sup>106</sup> Tamże, s. 140.

<sup>107</sup> Zob. tamże, s. 147.

antidotum na niekorzystanie z powszechnej dyspozycji ludzi do osobistego złączenia z Bogiem: „(...) gdyby nie było grzechu, nie byłoby dziewictwa, gdyż nie trzeba by było konfrontować małżeństwa i seksualności oraz poddawać ich osądowi”<sup>108</sup> Znakiem potwierdzającym powszechną tęsknotę do radykalizmu w życiu wewnętrznym są różne formy życia i rozwoju osób świeckich, np. włączanie się w duchowość zakonów poprzez udział w tzw. Trzecich Zakonach, bądź powstawanie wspólnot łączących życie rodzin z zaangażowaniem w monastyczne formy liturgiczno-modlitewne (np. Wspólnota Błogosławieństw).

\* \* \*

„Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz jest jedynym Panem. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mk 12, 29b-31b). Wskazana przez Chrystusa właściwa kolejność miłości ludzkiego serca, zakładająca odkrycie skarbu samotności, jest szczególnym zadaniem formacyjnym dla wszystkich chrześcijan. „Pierwsze” zjednoczenie z Bogiem jest najpewniejszą drogą do świętości, do szczęścia oraz do zjednoczenia z drugim człowiekiem.

---

<sup>108</sup> R. Cantalamessa, *Czystego serca*, przeł. s. M. A. Gołębiowska, Warszawa 1994, s. 49.