

CZY MY JAKO LUDZIE MAMY SIĘ MODLIĆ?

I. ODNIESIENIE DO RZECZYWISTOŚCI

1. Postawienie pytania

Pytanie o to, czy filozof jest w stanie zastanawiać się w odpowiedni sposób nad modlitwą chrześcijańską, możemy nawet zastrzyć: jak dalece potrafi chrześcijanin osobiście przeniknąć w sposób filozoficzny swoje modlitewne spotkanie z Bogiem? Zasadniczy charakter tego pytania staje się zrozumiały zwłaszcza wtedy, gdy przeciwstawi się jemu teologiczne rozumienie modlitwy. Modlitwę należy przecież rozumieć od strony Boga, „gdzie Duch przyczynia się za nami w błaganiach”, skoro człowiek sam od siebie nie może wiedzieć, jak winien się należycie modlić (por. Rz 8, 26). Modlitwa, do jakiej uzdalnia człowieka Duch Chrystusa, dokonuje się wcześniej jako wciąż odnawiające nadejście Boga przez łaskę, zanim jeszcze nastąpi własnowolne wzniesienie się człowieka do Boga.

Granice niniejszego przyczynku nie pozwalają, aby przedyskutować pytania tego rodzaju. Trzeba je jednakże przynajmniej wspomnieć, ponieważ milcząca na nie odpowiedź wpływa na sposób zapatrywania się artykułu. Zakładamy bowiem, że chrześcijańska modlitwa, choć jest dziełem Boga i w Nim się dokonuje, jest zarazem samodzielny działaniem człowieka. Nawet wówczas, gdy modlitwa jako akt ludzki całkowicie zawdzięcza swoje zaistnienie sprawczej potędze Boga, należy dostrzec, że działanie Boga nie wyklucza współdziałania ze strony człowieka, a raczej wyraźnie je uwzględnia. Ponieważ całemu działaniu zbawczemu Boga należy przypisać charakter inkarnacyjny, Boże działanie ucieleśnia się w odpowiednim działaniu ludzkim.

A zatem nasuwa się postulat, aby rozważyć chrześcijańską modlitwę filozoficznie. Wychodzimy od rzeczywistości modlitwy jako aktu ludzkiego. Należy zatem zapytać: jakim okazuje się człowiek w tej swojej modlitwie? ¹ Sformułujmy dokładniej: czy czło-

¹ Por. A. Vergote, *Sources et ressources de la prière*, w: *La prière du chrétien*, Brüssel 1981, s. 69; G. Haeffner, *Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets*, w: *Theologie und Philosophie* 57 (1982) 535 n.

wiek ma naprawdę spełnić to, co wielu ludzi *de facto* czyni? Czy modlący się człowiek urzeczywistnia się w sposób, jaki dla niemodlących się oznacza *privatio*?

Aby odpowiedzieć na te pytania, podejźmy do nich po prostu w trakcie rozważania jako do podstawowego stosunku człowieka do rzeczywistości. Opiszemy go szkicowo jako element, który mógłby naświetlić modlitwę przede wszystkim jako ludzki sposób zachowania się.

2. Odniesienie jako działanie

Możemy dostrzec dwie rzeczywistości, które są sobie wzajemnie przyporządkowane. Stają się zauważalne właśnie dzięki temu, że są połączone. Połączenie to rozumiemy jako działanie i czyn, a nie jako tendencję, lub wykonanie². Ten jednoczący akt zakłada dialektyczną strukturę stosunku: połączenie i rozróżnienie występują równocześnie. W porównaniu z występującymi rzeczywistościami, akt zakładający stanowi czynnik trzeci. Jako taki odbija on od biegunów stosunku; stanowi rzeczywistość samodzielną. Wprawdzie ma on siebie im do zawdzięczenia, jednakże nie można go zarazem sprowadzić do tych obu biegunów. Przeto stosunek nie jest stanem, lecz stanowi zdarzenie ułożone wielowarstwowe, gdzie nie tylko bieguny są sprowadzone do siebie nawzajem jako rzeczywistości izolowane. Raczej stosunek ten istnieje na mocy związku pomiędzy aktem jednoczącym oraz dwojakim stosunkiem biegunów: jako ukierunkowanie ku sobie (jedność) i rozdzielność (różnorodność).

Ponieważ akcja stanowi stosunek, a stosunek akcję, możemy spojrzeć na akcję z różnych perspektyw.

Z jednej strony działamy ponieważ jesteśmy zdani na rzeczywistość bliską lub odległą, materialną lub duchową. Jedynie na drodze naszego rzeczywistego stosunku do rzeczywistości odnajdujemy stosunek do nas samych. Wszyscy potrzebujemy rzeczywistości, i to w stopniu w jakim ona się akurat od nas odróżnia, ponieważ ułatwia wprowadzenie jedności w każdym człowieku z samym sobą oraz z innymi ludźmi. Stosownie do tego, jak realizujemy rzeczywistość, której stale jesteśmy przyporządkowani, jako rzeczywistość naszą własną, i w ten sposób spełniamy powierzona nam relację, wzrasta identyczność z samymi sobą, jak również z rzeczywistością. Działając indywidualnie, jesteśmy z nią do-

² Por. M. Blondel, *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris² 1950. Myśli Blondela leżą u podstaw tych wywodów.

głębnie powiązani, ale zarazem bierzemy na serio jej odrębność. Także na odwrót ma zastosowanie, że w tym obcowaniu nas ludzi z rzeczywistością, realizuje się ona sama w ludzkiej odrębności.

Z drugiej strony akcja wyraża nie tylko skazanie na siebie, lecz równie mocno ukazuje samą możliwość. Również w tym sensie rzeczywistość stanowi w całości możliwość człowieka. W akcji ujawnia się nigdy nieustająca siła dążenia, która ciągle od nowa burzy granie i wszystko wyprowadza w niewymierną rozległość wszystkiego co rzeczywiste. Akcja dostarcza nam ludziom granic dla świadomości, dokonując zarazem ich zanegowania. W tym aspekcie wolno powiedzieć, że przez to działanie zostaje odsłonięty i potwierdzony charakter naszego istnienia, a zarazem ukierunkowany ku nieskończonemu, nie doznając z tego powodu zniesienia.

3. Pierwotność i predyspozycja

Jedno działanie zawdzięcza w jednakowej mierze swoje istnienie obydwu biegunom, które w nim doznają zjednoczenia i wchodzą we wzajemny stosunek. Zatem jest ono nie tylko czynem człowieka w stosunku do rzeczywistości, lecz także dziełem rzeczywistości względem człowieka. To jedno działanie jest równocześnie akcją i reakcją: jest ono akcją, jeżeli uwypuklamy działającego jako biegun określający akcję; jest natomiast reakcją gdy również podkreślamy, że akcja działającego doznaje określenia także od strony swego drugiego bieguna. Jako akcja i reakcja działanie to obejmuje aspekt aktywny, a także pasywny. Kiedy aranżujemy akcję dopuszczamy zarazem, oby to nasze działanie nam się przytrafiło. Aspekty te określamy za Maurycym Blondelem jako „radikalną pierwotność”, oraz „uniwersalną predyspozycję”³.

Atoli w tej mierze potrafimy jako ludzie być pierwotnymi w stosunku do rzeczywistości, w jakiej dostarczamy jej w ten sam sposób także predyspozycji. Jesteśmy w stanie oddzielić siebie od niej jako samodzielną rzeczywistość a także wpłynąć na nią określając, stosownie do tego w czym od niej zależymy i rzeczywiście otwieramy się na jej wpływ. Pierwotność oraz predyspozycja warunkują się wzajemnie. Akt pierwotny jest całkowicie predyspozycyjny. Z kolei akt predyspozycyjny jest równie pierwotny. Co Blondel powiada na temat świadomości, odnosi się również dobrze

³ L'Action, 102. Ten stosunek, stanowi też podłoże dla filozoficznych rozważań F. Ulricha, *Gebet als geschöpflicher Grundakt*, Einsiedeln 1973. Zobacz też: K. Riesenhuber, *Gebet als menschlicher Grundakt*, w: G. Stachel(hg), *Menen muso. Ungenständliche Meditation*. (H. M. Enomiya-Lassalle), Mainz 1978, s. 331—336; G. Haeffner, dz. cyt., s. 539—542.

do całego człowieka w jego stosunku do rzeczywistości: „w drodze swoistego rodzaju wewnętrznego rozwoju, z otaczającego wszechświata wynurza się świadomość która czerpie z niego swoją odżywkę. Mimo to jest ona w stosunku do niego różna, oraz uwalnia się od niego. A dlaczego? Ponieważ, gdy nawet przytrafia się, że zawiera ona w sobie wszystko pozostałe, to urzeczywistnia się ono nie tylko jako (czysty) produkt, lecz jako pierwotna synteza, która daje więcej, aniżeli otrzymuje od strony swoich przesłanek”⁴.

Pierwotność i predyspozycja prześcigają się wzajemnie w różny sposób. Z jednej strony jesteśmy my ludzie w całości bezradnie skazani na rzeczywistość, która z początku nas przerasta. Nie posiadamy niczego, czego uprzednio nie otrzymaliśmy. Ponieważ to podstawowe odniesienie do rzeczywistości dochodzi do głosu przede wszystkim w działaniu, wolno nam powiedzieć za Blodetem: „Działać w jakiś sposób, oznacza zawierzyć się wszechświatu”⁵. Z drugiej strony wystajemy ponad rzeczywistość, która nas warunkuje. Potrafimy odróżnić siebie od rzeczywistości uniwersalnej, ponieważ wszystko co otrzymaliśmy streszczamy i przedstawiamy w syntezie pierwotnej. Ponieważ pierwotność i predyspozycja nie są aspektami tej samej czynności, otrzymać nie oznacza przeto, cierpliwie znosić w bezczynności, lecz chodzi tu o nasze oryginalne działanie. Stąd też fakt, że otrzymujemy, może stanowić wyłącznie działanie pierwotne. Fakt bycia człowiekiem mogliśmy dlatego opisać dialektycznie: pierwotność człowieka objawia się w czynnej relacji do czegoś innego.

Pierwotność nie sprowadza nas na powrót do siebie samych; o wiele bardziej stanowi ona świadome i wolne wykonanie działania przechodniego i transcendującego, które znamionuje owe postępowanie jako predyspozycję. Potrafimy wtedy sami przyswoić sobie rzeczywistość, skoro potrafimy powierzyć jej siebie. Pierwotność jest tak dalece samookreśleniem, na ile siebie określamy z tym zamiarem, aby dać się określić przez rzeczywistość. Prawdziwa pierwotność potwierdza i uskutecznia odrębność tego, co staje się rzeczywistym w naszym działaniu. Działanie pierwotne zawiera w ten sposób trzy elementy nierozdzielne: przywłaszczenie dokonuje się na sposób przeniesienia własności w wywłaszczeniu⁶.

⁴ *L'Action*, s. 90—116; por. tamże, s. 95—121.

⁵ *L'Action*, s. 280—305.

⁶ Zob. zwłaszcza: *L'Action*, s. 374—388; s. 399—413. Por. także, 378/403; „En un sens donc, le parfait et universel détachement nous rattache très purement à tout, sans liens et sans dédain”. Zob. też: A. E. van Hooff,

4. Komunikacja osobowa

Okazało się, że my ludzie potrafimy istnieć jedynie w układzie polegającym nawet na względnościach. Ta okoliczność sprawia, że ludzie nigdy nie mogą poczuć się całkowicie odseparowani od każdorazowego splotu stosunków. Każdy człowiek jest u siebie jedynie wtedy, gdy skutecznia poza sobą rzeczywistość różną od siebie. Stąd ludzie mogą odnaleźć siebie samych we wspólnej rzeczywistości pomiędzy nimi, w której tkwią, na sposób sobie tylko właściwy, mimo bytowania poza sobą. Rzeczywistość stanowi wspólny czynnik, który pośredniczy w zbliżeniu się dwóch osób chociaż odcinają się one jako osoby od tej rzeczywistości.

Sposobem, który wyróżnia w spotkaniu, człowieka, jest dialog. Uzgadnianie oraz wymiana zdań odmiennych zbliżają do siebie partnerów w sprawie, na temat której rozmawiają. Człowiek określa za pomocą mowy lub słowa rzeczywistości, która przed nim staje. Język jest jednakże czymś więcej aniżeli gołą wizytówką. W nim ujawnia się przede wszystkim specyficzny stosunek, który odejmuje człowieka oraz to co określa on za pomocą słowa. Dlatego człowiek mówiąc na temat rzeczywistości wyraża za pomocą tego samego słowa także siebie samego. W stosunku do rzeczywistości, jaki wyraża się w mowie, człowiek ujawnia siebie samego. W języku człowiek obiektywizuje, uprzedmiotawia zarazem siebie samego i to właśnie także wówczas, gdy co innego ujmuje w słowa. Słowo pozwala ujawnić się dwom sprawom: człowiekowi w jego stosunku do rzeczywistości o której mówi, oraz rzeczywistości o której mówi, w jej stosunku do człowieka. Rozmowa pomiędzy ludźmi, dzięki której wzajemnie się komunikują oraz informują, zawiera w ten sposób każdorazowo znamię rzeczywistości w odniesieniu do bezpośredniego przedmiotu. Miejscem ich spotkania może być jedynie to, o czym wspólnie rozmawiają.

Proces komunikacji, jaki dokonuje się w formie dialogu, wykazuje zatem wielowarstwowość. Rzeczywistość uświadomiona jako słowa, pośredniczy pomiędzy partnerami rozmowy. Ponieważ każdy w swym osobistym stosunku do rzeczywistości jest zawsze podobny do drugiego, współrozmówcy obdarowują się więc także swym chwilowym nastawieniem do rzeczywistości. Otwierając się w dialogu przed sobą nawzajem, udostępniają sobie za pomocą słów

Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels, Freiburg i. Br. 1983, s. 353—359.

wa dostęp do rzeczywistości. Wypowiadając się umożliwiają drugiemu uczestnictwo w rzeczywistości na sposób, w jaki każdy urzeczywistnia ją lub też urzeczywistnił w swym konkretnym procesie życiowym. Dlatego w czasie prawdziwej rozmowy, w procesie wymiany myśli, będącym wzajemnym obdarowywaniem się osób, nie tylko spotyka się drugiego człowieka, lecz odkrywa się w nim także inną, na początku obcą rzeczywistość, która z jednej strony pozostaje identyczna z partnerem z którym rozmawiamy, a z drugiej strony także różni się od niego. Ta wielowarstwowość wychodzi naprzeciw dalszemu stanowi rzeczy, jakiego dotąd nie uwzględniliśmy. W naszym strukturalno-fenomenologicznym opisie działania po prostu założyliśmy, że własna zdolność działania bez uogólnienia odpowiada u człowieka rzeczywistości uniwersalnej. Codzienne doświadczenie życiowe przywołuje jednakże nas do świadomości, że *de facto*, takie podobieństwo nie istnieje. Wprawdzie sama możność (pierwotność) pozostaje nieograniczona w sposób zasadniczy jednakże istnieją granice, konkretnych możliwości, gdy zaczynamy wchodzić na to co rzeczywiste i usiłujemy to jako coś odrębnego zintegrować we własnym procesie życiowym. Ponieważ takie granice wiążą się po pierwsze z ludzką osobą i dlatego są różne u każdego człowieka, każdy jest w stanie pomóc drugiemu. Aby dotrzeć do rzeczywistości w ogóle, jak również i do siebie samego, każdy człowiek musi korzystać ze współdziałania z innymi

To jednakże zakłada, iż naprawdę spotkamy drugiego. Mam dopuścić, aby odgrywał on w swoim własnym życiu taką rolę, uczestniczył w moich procesach życiowych w stopniu, w jakim jest powiązany w swych wielorakich związkach z rzeczywistością. Już sam radykalizm spotkania może oddzielić od siebie spotykających się: rzeczywistość pośredniczy pomiędzy nimi, a także każdy pośredniczy dla własnej korzyści pomiędzy drugim, a rzeczywistością. „Nigdy nie możemy wystarczyć samym sobie. Aby dojść do tego, by lepiej i doskonalej stanowić jedno, nie powinno się, a nawet nie można pozostać samemu”⁷.

II. MODLITWA

1. Możliwość i bezsilność

Aby przybliżyć się do modlitwy, musimy w opisie działania postawić jeszcze dalszy krok. Powinniśmy spróbować, dojść aż do

⁷ *L'Action*, s. 199—224.

momentu, gdzie posiada swoje miejsce akcja modlitewna. Mianowicie sposób w jaki modlitwa wchodzi w nasze pole widzenia, odsłoni nam zarazem niektóre charakterystyki. Nie potrzeba chyba specjalnie podkreślać, że w niniejszych rozważaniach musimy częściej odwoływać się do tez. Wychodziłoby daleko poza ramy artykułu, gdybyśmy chcieli przedstawić myśl wolną od niedopowiedzeń, która przede wszystkim zawierałaby także pouczenie Boże⁸.

Związek osiągnięty dzięki działaniu pomiędzy człowiekiem i rzeczywistością nosi na sobie cechy wyciśnięte przez zmienne stosunki pomiędzy pierwotnością a predyspozycją. Już w samym skutecznieniu każdorazowego działania obydwie łączą się do tego stopnia, że sobie wzajemnie odpowiadają. Jednakże każde działanie niszczy tę równowagę co do jednego. Wyjawia ono coś więcej aniżeli tylko specyficzny związek, konstruowany dzięki odnośnemu działaniu. W raz dokonanym czynie, zarazem uzyskaliśmy świadomość, że pierwotność i predyspozycja wzajemnie się przewyższają. Działanie łączy mianowicie człowieka i rzeczywistość; ale dokonuje się to w sposób konkretny i dlatego ograniczony. I tak za jednym zamachem przywodzi naszej świadomości podwójne zróżnicowanie: w stosunku do nas samych i w stosunku do rzeczywistości w całości. Dlatego uzyskujemy w czasie działania jasność, że nasze możliwości oraz nasza siła (pierwotność) górują co do jakości nad tymi, co właśnie urzeczywistniliśmy. Również zauważamy, że rzeczywistość jest większa od konkretnej średności działania (predyspozycji). Każdy czyn kieruje nasze spojrzenie na to, co leży po ich drugiej stronie. Pozostawia on nam wolność do podjęcia nowych działań i odniesień, których idee już się w nim zaznaczają. Przejście do następnego czynu nie obraca się w płaszczyźnie dobrowolnego następowania po sobie, którego kolejność miałaby zależeć jedynie od zwykłego przypadku. Właściwie nasze działania dokonują się stopniowo, mimo że nie jesteśmy tego świadomi. Stale pragniemy więcej; także w sensie jakościowym. W gruncie rzeczy tym, do czego dążymy jest doskonałe zjednoczenie z samymi sobą, jako doskonałe zjednoczenie z całą rzeczywistością. Każde działanie postuluje tę swoją możliwość i do niej wybiega. Tęsknimy do szczęścia jako do bezgranicznej jedności, jako pełniejszego urzeczywistnienia wszystkich możliwości.

W naszym działaniu jesteśmy więc skazani na ostateczną identyczność pierwotności i predyspozycji. Zatem musimy stanąć przed

⁸ Por. *L'Action*, s. 339—356, s. 365—381. Patrz też, A. E. van Hooff, *Vollendung* (odnośnik 6), 289—319. Zobacz świeżo: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, s. 724—784 (Lit.).

pytaniem, jakiego rodzaju mogłoby być to działanie, które motywuje takie, wszystko obejmujące odniesienie, że nie istnieje już więcej dla niego żaden inny świat. Odpowiada ono w tym rzeczywistości, jaką ma urzeczywistnić, rzeczywistości jednakże, jaka istnieje sama także bez drugiego świata bez granic, i której przysługuje z tego powodu cecha nieskończoności. Rzeczywistość takiego rodzaju może się najpierw ukazać, jeżeli odbija ona od naszej własnej zrealizowanej rzeczywistości, a więc neguje ją. Ujrzymy nieskończoną rzeczywistość, jeśli uświadomimy sobie równocześnie własną ograniczoność i skończoność. Dążymy mianowicie do identyczności pierwotności z predyspozycją, lecz właśnie to rwanie się ku przodowi, będące przeciwieństwem cechy każdego działania czyni widocznym jak bardzo obydwie *de facto* od siebie odstają. Z jednej strony otwiera się nam w tym, co działając urzeczywistniliśmy, to co nieskończone (predyspozycja); z drugiej strony — w obrębie tego jednego i jednakowego przebiegu tworzenia się świadomości, dostrzegamy, że nie jesteśmy w stanie o własnych siłach taktycznie zbliżyć się do owej w ten sposób objawiającej się nam rzeczywistości (pierwotność). Wobec nieskończonej rzeczywistości odsłania się praktycznie nieskończony charakter ludzkiego działania; w doświadczeniu własnej ograniczoności dochodzi do głosu to co nieograniczone i nieskończone.

W naszym życiu ma więc miejsce rzeczywistość, która w regresie przez całość rzeczywistości legitymuje się jako ostateczna możliwość działania; objawia się ona kiedy wymyka się spod naszej ingerencji; która wyrasta bezgranicznie ponad rzeczywistość jakiej człowiek nie jest w stanie opanować. Ludzie wierzący nazywają tę rzeczywistość „Bogiem”. A odpowiednie działanie, które wprowadza rzeczywisty stosunek pomiędzy Bogiem i człowiekiem, kiedy on się dokonuje; które przeto ma wprowadzić Boga jako podstawową i krańcową rzeczywistość naszego bytu, w nasze codzienne życie i ją w pełni urzeczywistnić; także działanie określa się jako modlitwę.

2. Wyznaczniki podstawowe

W świetle naszego artykułu ukazują się już niektóre podstawowe wyznaczniki modlitwy.

Jako pierwszy wyznacznik wysuwa się na czoło fakt, że modlitwa jawi się zasadniczo jako akcja. Wielorako ma zastosowanie model dialogu, aby ujawnić wewnętrzną strukturę modlitwy. Wprawdzie grozi przy tym niebezpieczeństwo, że odwrócimy stosunek pomiędzy połączeniem jako założeniem stosunku z jednej

strony, oraz dwoistości biegunów stosunku. Stosunek Boga i człowieka, jaki kształtuje się w postawie stanięcia naprzeciwko siebie tkwi już w jakiejś jedności. Gdyby tylko pozwolić aby zjawił się przed nami model dialogu, wówczas zmieni się stosunek założenia pomiędzy modlitwą a religią. „Nie zaświeca się modlitwy poprzez religię, jakby modlitwa była jedynie jej wynikiem; religię, można zrozumieć jedynie, gdy uzna się modlitwę jako fakt leżący u podłoża”⁹.

W modelu dialogu trudniej jest pokazać, że jedynie osobowe stanięcie naprzeciwko siebie nie stanowi ostatecznego sensu modlitwy. Nie chodzi wyłącznie o takie spotkanie, które artykułuje się w zwracaniu się do kogoś oraz w odwzajemnianiu się. Wszelka modlitwa ma swój początek w pragnieniu zjednoczenia człowieka z Bogiem. A to zjednoczenie ma miejsce nie poza lub po tamtej stronie modlitwy, lecz dokonuje się jako modlitwa, oraz dokonuje się ono w modlitwie¹⁰.

Drugi podstawowy wyznacznik zdaje się być nie mniej doniosły. Wraca się częściej do pytania o podłoże nośne i o motyw wyzwalający modlitwę. Dlaczego jako ludzie właściwie modlimy się? Odpowiedzi niejednokrotnie poszukuje się wyłącznie po stronie człowieka. Podkreśla się, że w modlitwie artykułuje się tęsknota człowieka, aby doznać wyzwolenia z niedostatku oraz niepewności egzystencji. „Dążenie do utwierdzenia, umocnienia oraz wznoszenia się na wyższe stopnie własnego życia stanowi motyw wszelkiej modlitwy”¹¹.

Czynny stosunek do rzeczywistości, jaka leży u podstaw modlitwy, jest jednakże nieco bardziej skomplikowany. Mianowicie człowiekowi chodzi w jego działaniu o udoskonalenie własnej osoby, własnego życia. Dochodzi także do stałej i różnorodnej konfrontacji z własną niemocą. Należy jednakże zapytać, czy same tylko obserwacje religijno-historyczne mogą stanowić wystarczające wyjaśnienie. Najgłębszego podłoża nie należy szukać przede wszystkim w osobowym kontekście modlącego się. Dialektyka pomiędzy pierwotnością a dyspozycją mogłaby uczynić zrozumiałym, że zasadnicze podłoże akcji modlitewnej leży po stronie nieskończonej rzeczywistości przerastającej wciąż człowieka.

⁹ A. Vergote, (odn. 1), 66. zacytowane wiernie wynikają z tekstu: „La religion n'est pas d'abord une conception du monde et elle ne l'est jamais essentiellement. Elle est dans l'acte de l'échange que constituent les rites et les prières. Il y a dans la religion la même immédiateté que dans la société. Celle-ci n'est pas l'effet d'autre chose; elle est l'échange en acte”.

¹⁰ Por. Dyskusją, w: *La prière du chrétien*, (przyp. 1), s. 110—114.

¹¹ F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München⁸ 1921, s. 489.

O ile wtedy człowiek sam rzeczywiście jako on sam egzystuje, kiedy chce w rzeczy samej widzieć poważnie strukturę stosunków, która jest dana w jego faktycznej egzystencji, wówczas modlitwa nie może być ani zajęciem dowolnym wywołanym jakąś koniecznością, ani też rodzajem terapii. O wiele bardziej modlitwa jawi się jako „ontologiczny” obowiązek, o ile oczywiście zechcemy to określenie zaakceptować. W ten sposób modlitwa stanowi możliwość pozytywną, wyróżniającą człowieka; sama rzeczywistość pobudza nas ludzi, abyśmy wzięli na serio tę naszą możliwość. Akt modlitwy jaki ma mieć miejsce jest o wiele bardziej wymaganiem Boga, który chce wyzwolić człowieka oraz jemu się udzielić, aniżeli konkretnym wymaganiem człowieka w stosunku do Boga, aby stale wyzwał go z jakiegokolwiek ciężkiego położenia. Nawet gdybyśmy znajdowali się w jakimś położeniu rajskim, i nie potrzebowali się troszczyć i zabiegać o nic, nie moglibyśmy obyć się bez modlitwy. Tym samym nie chcemy jednakże twierdzić, że jako ludzie nie powinniśmy modlić się znajdując się w biedzie i ucisku. Chcielibyśmy jedynie odpowiedzieć na zarzut, że owa konkretna, i zapewne bardzo częsta sytuacja modlitewna jest jedynym motywem modlenia się.

Trzeci podstawowy wyznacznik zdaje się w pierwszym momencie przeciwstawiać poprzedniemu. Jeśli sprawdza się, że modlitwa jest działaniem, akcją, która doprowadza do wzajemnego stosunku pomiędzy Bogiem i człowiekiem, kiedy ich obu łączy; jeżeli sprawdza się, że modlitwa stanowi trzeci czynnik, który różni się z jednej strony od Boga, a z drugiej od człowieka, oraz nie może być sprowadzony do tych dwóch biegunów stosunku, wówczas musimy wysuwać wnioski: chociaż mamy jako ludzie modlić się, nie jesteśmy do tego zdolni o własnych siłach. Modlitwa nie jest żadną sprawnością, którą moglibyśmy po prostu nabyć o własnych siłach. O ile bowiem Bóg stanowi bezgraniczną i nieskończoną rzeczywistość, która odsłania się filozoficznemu umysłowi najpierw jako „nic”, jako połączenie tego wszystkiego, co przebiegło w regresie, wówczas także faktyczna modlitwa znajduje się po tamtej stronie ludzkich możliwości.

Jeżeli pojęlibyśmy modlitwę jako własną sprawczość, wówczas sprowadzilibyśmy Boga do roli bożka. Kto modli się w ten sposób, zajmuje się Bogiem „sur le type de son humanité”¹². Modlitwa — zwłaszcza modlitwa błagalna, ponieważ inny akt modlitwy, chyba nie byłby już brany pod uwagę — słusznie zapewne uchodziłaby za ekstrapolację codziennego doświadczenia własnej przygodności. W przypadku takiego wyobrażenia sobie Boga oraz ta-

¹² M. Blondel, *L'Action*, s. 308—334.

kiego patrzenia na modlitwę, trzeba by poszukiwać rozstrzygającego motywu całkowicie po stronie człowieka: w ciągle prowadzonej przez niego walce zmierzającej do przewyciężenia trudności życiowych.

Modlitwa nie jest jednakże żadną sprawnością samodzielną, lecz darem Boga. Zjednoczenie Boga i człowieka, jakie dokonuje się w modlitwie, jest wyłącznie dziełem Boga.

Zasadnicza postawa modlitewna polega na gotowości przyjęcia i wyraża się w konkretnym oddaniu. Jest to z kolei możliwe jedynie wówczas gdy u podłoża tego oddania stanie Bóg jako rękojmia. Podstawowym podkładem każdej modlitwy jest wyzucie się oraz wywłaszczenie; to odnosi się przede wszystkim do modlitwy błagalnej, w której my ludzie zwracamy się do bożej łaskawości. Prawdziwa modlitwa błagalna, wypowiedziana w obliczu prawdziwego Boga nigdy nie będzie chciała wykupić Świata. To oddanie się polega na uznaniu naszej faktycznej sytuacji, gdzie akceptujemy, że Bóg istnieje jako największa możliwość, a modlitwa jako działanie najbardziej pierwotne.

3. Formy podstawowe

Podstawowe pytanie co do praktycznej lub faktycznej możliwości modlitwy sprowadza się do tego, czy Bóg odpowiednio wyposaża człowieka w możliwość zwrócenia się do Niego w czynności modlitewnej? Filozofia nie może jednak zdecydować o tym czy faktycznie może mieć miejsce wyjście Boga naprzeciw człowiekowi w akcie obdarowania go. Nie znaczy to jednak, by można filozofii zabronić, by suponowała, że *de facto* słowo Boże zostało do człowieka skierowane i umożliwiło tym samym modlitwę. Na podbudowie tego postulatu filozofia jest w stanie rozpatrywać akt modlitwy jako fakt teologiczno-nadprzyrodzony, ze względu na jego aspekty antropologiczne.

Zakładamy najbardziej podstawowy rodzaj informacji Boga na temat samego siebie: tej co do imienia Boga. Zakładamy, że Bóg rzeczywiście objawia ludziom swoje Imię, że człowiek określa po imieniu swoje doświadczenie Bóstwa. Dzięki imieniu to co boskie otrzymuje postać określoną, do której można się zwracać¹³. Należy do aktu modlitwy, aby wzywano Imienia Boskiego, i by w ten sposób zwracano się do Boga.

Samo podanie przez Boga swego imienia, nie ustala jeszcze stosunku pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Udzielanie się Boga ma

¹³ Por. G. van der Leeuw. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen³ 1970, s. 155—170: *Macht und Wille gestaltet im Namen*.

miejsce dopiero w akcie w którym człowiek bierze z tego daru. Ta odpowiedź człowieka zostaje wprawdzie umożliwiona i dokonana przez Boga, wszelako mimo to, stanowi ona pierwotną czynność człowieka. Wyrażanie boskiego Imienia jest jako akcja w której człowiek zwraca się do Boga, z jednej strony całkowicie czynem Boga, a z drugiej całkowicie człowiekiem. Akcja ta nie jest dlatego ani jedynie boską, ani też wyłącznie ludzką. Ponieważ jednoczy ona w sobie Boga oraz człowieka, ponieważ w całości zawdzięcza swoje istnienie Obydwu, posiada ona charakter theandryczny. W tym działaniu bosko-ludzkim, jest zakorzenione odniesienie do Boga. Tego rodzaju akcja (modlitwa) przedstawia zupełnie nową rzeczywistość. Nie można jej sprowadzić tylko do jednego z obydwu biegunów.

Zatem zmienia się pytanie o możliwość modlitwy. Nie chodzi jedynie o to, aby wiedzieć, czy człowiek jest zdolny znaleźć słowa, których Bóg będzie słuchać. Jeżeli uwzględnimy dualizm relacji — z jednej strony człowiek z drugiej Bóg, wówczas słusznie się zapytamy, czy słowo ludzkie w ogóle byłoby w stanie spowodować połączenie pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Właściwie należałoby wyjść od tego, że relacja tego rodzaju może istnieć jedynie na podłożu uprzedniego łączenia się Boga i człowieka, że to złączenie dokonuje się w prawdziwej modlitwie ciągle na nowo. Każda modlitwa osobista, może być odmawiana jedynie w obrębie granic, jakie zostały otworzone w jednym z uprzednich działów modlitewnych. Każdy modlący się człowiek powinien zamurzyć się w takie działanie modlitewne, aby w osobistej modlitwie urzeczywistnić je na nowo; jedynie w taki sposób kształtuje się jego stosunek do Boga. Chociażby mogło się wydawać, że modląc się, szuka się najpierw obecności Boga oraz zjednoczenia z Nim, to jednak w rzeczywistości owo poszukiwanie i upragnione zjednoczenie zakłada, że Bóg i człowiek już wcześniej weszli z sobą w kontakt i z sobą się zjednoczyli. Modląc się żyjemy już tym, do czego w modlitwie dążymy¹⁴.

Czynność modlitewna, jaka ma miejsce na podłożu zjednoczenia dokonanego przez nią, pośredniczy pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Jest ona równocześnie miejscem w którym Bóg wkacza w rzeczywistość ludzką i w którym człowiek ze swej strony jeszcze raz świadomie wchodzi w stosunek pomiędzy Bogiem i rze-

¹⁴ W tym sensie rozumiemy radę jaką daje św. Benedykt w 19 rozdziale swojej reguły: miarą modlitwy nie jest wewnętrzne odczucie lecz to, co mówi głos: Ojciec nasz i psalmy, a więc działania modlitewne bez wyjątku theandryczne. Im ma się podporządkować nasz duch, nasza mentalność „ut mens nostra concordet voci nostrae”.

czywistością pozaboską. Na bazie zasadniczego pośrednictwa mają więc miejsce dwa dalsze pośredniczenia. Albo, żeby sformułować dokładniej: jedno pośredniczenie urzeczywistnia się na jeden lub drugi sposób. Już samo określenie językowe uzmysławia, że modlitwa błagalna jest odczuwana jako najbardziej elementarna forma wszelkiej modlitwy¹⁵. Modlitwa błagalna odzywa się tam, gdzie człowiek jest wystawiony na rozdwojenie i rozdarcie własnej rzeczywistości. Przywołana obecność Boga ma odmienić to zło, kiedy Bóg używa człowiekowi uszczęśliwiającego go, gdyż poprawnego stosunku do rzeczywistości.

Tutaj wtedy upawnia się wewnętrzne napięcie tej modlitwy i modlenia się w ogóle. Boże pośrednictwo posiada charakter theandryczny; Bóg jest obecny w rzeczywistości człowieka jedynie jako złączony z człowiekiem. To zjednoczenie Boga i człowieka nie tak bardzo odnosi się do treści modlitwy, a więc do tego o co człowiek prosi, lecz o wiele więcej do akcji modlitewnej jako takiej. Modlitwa jako akt i działanie, łączy człowieka i Boga nie zważając na konkretną sytuację, w jakiej tę modlitwę się odmawia. Właśnie dlatego że się modli, człowiek jest w stanie przetrwać wszelką nędzę i udrękę, nawet oddalenie Boga oraz Jego opuszczenie. Pocięcha modlitwy błagalnej tkwi chyba nie tylko w tym, że modlący się mocno wierzy, że Bóg odmieni zło. O wiele mocniej musimy podkreślić, że modlitwa jako akcja uobecnia to, do czego człowiek modląc się tęskni. Tak oto położenie modlącego się zmieniło się mimo to: W samym akcie modlenia się, to o co ktoś prosi, stało się już rzeczywistością. Sprawczej mocy modlitwy błagalnej, szukamy przede wszystkim w tym, że jako działanie antycypuje to, o co w niej właśnie chodzi¹⁶.

Modlitwa błagalna wyróżnia się tym, iż modlący się spodziewa się od Boga, że uczyni On własnymi ludzkie sprawy i potrzeby. Bóg zostaje niejako sprowadzony na stronę człowieka. Temu przeciwstawiamy drugą podstawową formę modlitwy: człowiek pozwala się wciągnąć do tego stopnia w rzeczywisty związek z Bogiem, że identyfikuje się z interesami Boga. Także tutaj sprawdza się znowu to, że człowiek potrafi tkwić w świetle Boga tylko dlatego,

¹⁵ Por. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern 1959, t. 1, s. 114, (bhedh), s. 821 (perk); S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache* 1939, s. 88 (bida); A. Walde/J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954, t. II, s. 346 (posco). Przegląd literatury zob.: H.-M. Barth, *Wohin — woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981.

¹⁶ Por. G. Greshake, *Grundlagen zu einer Theologie des Bittgebets*, w: G. Greshake (G. Lohfink), *Bittgebet — Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, s. 32—53; zwł. s. 45—53.

ponieważ modląc się jest zjednoczony z Bogiem. Funkcja pośrednicząca, jaką wykonuje, ma charakter równie theandryczny. Już akt modlitwy jako taki urzeczywistnia to, o co Bogu w ogóle chodzi w jego stosunku do człowieka jak również do rzeczywistości: wszystko do niego doprowadzi, aby w ten sposób być ze wszystkim zjednoczonym.

Cechą, jaka w takiej modlitwie wysuwa się na czoło, jest jej altruizm, jej bezinteresowność. Już nie chodzi tutaj więcej o konkretną sytuację człowieka. Właściwie człowiek modlący się w ten sposób już się nie modli. W centrum nie stoi już osoba samego modlącego się, lecz Bóg w swym stosunku do rzeczywistości uniwersalnej; ta ostatnia uwidacznia się także wtedy, gdy odróżnia się ona od modlącego się. Modlitwa błagalna, jako że jest ona przywiązana do samego modlącego się, posiada raczej charakter ekskluzywny. Druga forma podstawowa, właśnie z tego powodu, że modlący się jest w sposób bezinteresowny zorientowany na Boga i na wszystko inne, posiada charakter inkluzywny. Jest to modlitwa, w której modlący się, nie jest już więcej świadomy samego siebie, jest to modlitwa bez osobistej prośby. Jeżeli owa modlitwa mimo to pozostaje prośbą to jest ona wówczas modlitwą wstawienniczą. Człowiek modląc się w zjednoczeniu z Bogiem, broni Boga przed rzeczywistością nie-boską. „Modlić się — znaczy dla indywidualnej jednostki ludzkiej, troszczyć się o zbawienie drugich zamiast urzeczywistniać własne zbawienie”¹⁷.

Uwaga na zakończenie. Usiłowaliśmy postępować drogą ściśle filozoficzną. Artykuł nasz jako taki nie chciał sięgać do teologii. Nie możemy jednak powstrzymać się, aby jako wierzący chrześcijanie nie powiedzieć, że w ostatnich fragmentach stale krążyliśmy naokoło jednej osoby: Jezusa Chrystusa, Syna Boga Żywego, który stał się człowiekiem. Każda modlitwa, jej określenie i formy podstawowe, w Nim posiadają swoją teologiczną podstawę. W ten sposób byłoby możliwe wszystkie te wywody poczynając od ich końca aż do początku czytać na odwrót. Mogłoby się przy tym okazać, że chrześcijańska modlitwa wypływa nie tylko z godności człowieka, lecz ją przede wszystkim urzeczywistnia w sposób szczególny.

tłum. ks. Anastazy Bławat SAC

¹⁷ E. Levinas, *De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme*, w: *Les études philosophiques* 1984, s. 157—163; Cytat, s. 162.