

MODLIĆ SIĘ Z ZACHOWANIEM DYSTANSU WOBEC OJCA

1. Oblicza modlitwy bez Boga

Czasy współczesne nie pomijają modlitwy. Zapewne dlatego, że modlitwa stanowi charakterystyczną cechę ucłowieczenia, której nie może zlekceważyć ani etnolog, ani też socjolog. Ale również z tego względu, że modlitwy nie da się ująć jednoznacznie. Zauważamy bowiem różne modlitwy o rozległej skali barw, odsłaniającej (lub zasłaniającej) ich niejasną tożsamość. Nie chodzi nam jednak o to, by odpowiedzieć na pytanie: „czym jest modlitwa?”, ani też by rozwiązać problem: „czym jest modlitwa chrześcijańska jako taka?” W gruncie rzeczy bowiem jeśli „chrześcijaństwo” w swej oryginalności, której nie da się zanegować, czerpie swą definicję z objawienia Trójcy Świętej; jeśli modlitwa powinna kierować się do Boga w sposób rzeczywisty, a nie metaforyczny, i jeśli na koniec nasze poszukiwania podążają w kierunku modlitwy chrześcijańskiej — to należy postawić pytanie: jaki statut otrzymuje modlitwa w obliczu, do i w, Trójcy Świętej?

Lecz to jeszcze nie wystarcza. Albowiem także współczesne formy modlitwy, czy też niektóre z nich albo ich substytuty, wchodzą na obszar trynitarnej, choć go razem negują. Albo — mówiąc lepiej — niektóre modlitwy skłaniają do tego, by się modlić *in persona Filii* lub *in persona Spiritus*, albo *in persona Patris*, wykluczając zarazem w imię danej Osoby samo pojęcie Trójcy i nie docierając tym samym do tej właśnie Osoby. Tak więc tylko badając zwichnięte trynitarne sytuacje niektórych typów modlitw, można się przybliżyć do trynitarnej przynależności i równowagi modlitwy chrześcijańskiej.

Zauważamy natychmiast dwojaką cechę charakterystyczną takich zwichniętych modlitw: hipertrofia jednej Osoby trynitarnej pociąga za sobą eliminację innych; ponadto modlitwa zawsze

* Jean-Luc Marion — ur. w 1946 r., profesor na Uniwersytecie Paryskim X-Nanterre. Jest współzałożycielem i członkiem komitetu redakcyjnego frankofońskiej wersji *Communio*. Opublikował wiele dzieł z historii i teologii, do których należą m. in. książki: *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1989, 1991²); *Réduction et donation. Recherches sur Husserl et Heidegger* (1989); *L'idole et la distance* (1991²); *Dieu sans l'être* (1991²).

znajduje się w obrębie jakiejś prawdy, która podtrzymuje ją tylko dlatego, że zastępuje jej jakąś obcą „prawdę”

W pierwszym rzędzie zatem zdarza się modlić w imię Syna, nie znając Ojca i bez łączności z Duchem. „Śmierć Boga” nie tylko odbiera moc Jezusowi (Jean Paul, A. Vigny, G. de Nerval), który na próżno modli się do pustego nieba. Ona ogołaca także człowieka z jego najwyższych wartości. „Umarli wszyscy bogowie. Teraz chcemy, aby żył Nadczłowiek”¹.

Czego jednak należy wymagać od Nadczłowieka? Aby w swej samowystarczalności pragnął woli płynącej z woli (Heidegger); ale też — co oznacza to samo — aby pragnął tego wszystkiego, co się dzieje (wieczny powrót tego samego), i w ten sposób przywrócił sobie swą niewinność (*Unschuld*). To nieme odtwarzanie rekapitulacji (*anakephalaiosis*) wymaga, by Nadczłowiek uchronił ostatnią modlitwę Chrystusa: wyznanie (ale skierowane ku Ojcu!), że każda rzecz jest dobra w ekonomii (ale trynitarnej), *homologię* Mateusza (Mt 11, 25), podjętą potem jeszcze raz na krzyżu (Łk 23, 46). Zastępując modlitwę Syna do Ojca, który na krzyżu usprawiedliwia świat, Nadczłowiek „kończy zatem teodyceą tzn. absolutnym «tak» wypowiedzianym światu”².

Naśladując i zarazem przeklinając Tego, w którym wszystkie obietnice (dane przez Ojca!) znajdują swoje „tak” (por. 2 Kor 1, 20), Nadczłowiek usiłuje utożsamić się z „Amen” Syna, „by samemu być wiecznym «tak» wobec wszystkich rzeczy... «potężnym bezgranicznym *tak* i *amen*». «We wszelkie otchłanie niosę jeszcze swe błogosławiące *tak*»... *To zaś jest pojęciem Dionizosa raz jeszcze*”³. Lecz właściwie kim jest Dionizos? Głoszą go, szkicują jego obraz i usiłują go zatrzymać owi „wielcy ludzie”, towarzysze Zaratustry i sam Zaratustra: substytut Syna schodzi do roli anonimowego Mesjasza, który jeszcze nie nadszedł, zamienia się w słowo i modlitwę, której domniemana radykalność ociera się zawsze o podstępne kłamstwo. To, że ostatnie listy Nietzschego⁴ oscylują z wahaniem między *Imitatio Christi* a porzuconą szatą Dionizosa (lub jego „pojęciem”), wyjaśnia nam sedno sprawy: modlitwa, która pochodzi od Syna i gromadzi nas przed Jego Osobą, chwieje się podwójnie. Kto jest w stanie zapewnić, że ona pochodzi właśnie od tego, kto powinien ją wypowiedzieć (jakiegokolwiek byłoby jego imię)? Kto jej zapewni sku-

¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, 1.

² Tenże, *Wola mocy*, § 10, 17, 1041.

³ Tenże, *Ecce homo*, rozdział: *Tak przemawiał Zaratustra*, 6 (przekład B. Baran), Kraków 1996, s. 105.

⁴ Zwłaszcza te, które pochodzą z 4 stycznia 1889 r.

teczność błogosławieństwa? W tym miejscu „śmierć Boga” daleko od wygłoszenia *Amen*, pozbawia Go Jego tożsamości (za pośrednictwem Ojca!) i Jego mocy (*eksusia Ducha*). Modlitwa traci tym sposobem swą moc, gdyż jest osierocona, a mesjanizm przybiera taką postać, że żaden Ojciec nie uzna go za swój, a tym samym za nasz.

Spontanicznie mogę także się modlić pod tchnieniem Ducha (bądź też tego, co nazywam takim właśnie mianem), pomijając Ojca i Syna. Chodzi tu zatem o zastąpienie modlitwy taką „prawdą”, że modlitwa może się rozwinąć tylko kosztem przekreślenia całej treści trynitarniej. Modlitwa, jak na przykład uważa Kant, przestaje się zwracać ku Ojcu we wspólnocie trynitarniej po to, by obudzić tylko szacunek (*Achtung*) do prawa moralnego w subiektywnej świadomości, tak „aby duch modlitwy został w nas dostatecznie ożywiony i żeby można było ostatecznie odrzucić słowną (formę) modlitwy”⁵. Modlić się według „ducha” oznacza: uwolnić się od litery słów, a tym samym od Słowa Wcielonego (wbrew temu — mimo pozorów — co jest napisane w 2 Kor 3, 6). Znaczący to wprowadzić sens nieosobowy na miejsce sensu uosobionego (Słowa Wcielonego). Podobny manewr, który niszczy i zarazem podtrzymuje modlitwę, może przyjmować aspekt pojęciowy (Hegel, Feuerbach i in.) albo oderwany od pojęć (Rimbaud, Breton i wszystkie obecne formy przymuszonej ekstazy: narkotyki, seks, muzyka, itp.). W każdym przypadku pozostaje niezmienna jedna rzecz: ja sam staję się panem modlitwy, nadając jej sens, którego prawda nie przeciwstawia się i nie narzuca literze sensu objawionego przez mój jedyny autorytet. Każda modlitwa „ducha” niesie ze sobą niebezpieczeństwo samowolnego wyabstrahowania sensu. Tylko wejście w sytuację eklezjalną (a tym samym trynitarną) może ją od tego uchronić: a zatem jedynie Ojciec może uczynić jej sens autentycznym, nadając jej synowski charakter.

Pozostaje na koniec jeszcze modlitwa, w której staję na miejscu Ojca, aby Go unicestwić, czyniąc się panem nad Nim. Owa krótka droga w kierunku ubóstwienia, ekstaza, zamiast prowadzić mnie do Boga, pokazuje, że we mnie już istnieje pierwiastek boski. W tym przypadku modlitwa ekstatyczna nie ulatuje ku Bogu, lecz daje do zrozumienia, drogą oczyszczenia, że nie można przejść żadnej drogi: pierwiastek boski zawsze już mnie konstytuuje. Zamiast upodabniania siebie do Boga (otrzymywania) chodzi tu o to, by dostrzec siebie w boskiej naturze. Zarówno wtedy,

⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, IV, *Uwaga ogólna* (przeład: A. Bobko), Kraków 1993, s. 236.

gdy to przebóstwienie przez uświadomienie istnienia w sobie pierwiastka boskiego jest pojęciowe (Arystoteles, stoicyzm, Plotyn, Spinoza), jak również wówczas, gdy takie nie jest (tantryzm i in.), zawsze modlitwa kończy się przyznaniem sobie roli Ojca. Właśnie Ojca, ponieważ odkrywając w sobie autentyczność istnienia już pierwiastka boskiego, muszę określić w sobie jego pochodzenie. Wówczas jednak należy do mnie i tylko do mnie potwierdzenie autentyczności tej identyfikacji. W dwóch poprzednich przypadkach brak „syna” lub „ducha” mógł prawnie odnieść się do instancji ojcowskiej, choć w rzeczywistości tego nie czyni. Tutaj, przejmując i negując rolę Ojca (dowodem tego jest bezpośrednie przejście od człowieczeństwa do bóstwa), człowiek formułujący taką modlitwę jest zmuszony sam z siebie do tego, by przyznać jej autentyczność i zrodzić siebie (ojciec) jako boga. Można by rzec: człowiek modli się wówczas do siebie samego i musi udowodnić, że to, co osiąga tym sposobem, jest ciągle absolutnym bóstwem. Czy też lepiej: że bóstwo, które — jak sądzi — zostaje osiągnięte, pokrywa się z Absolutem. Czyż jednak to, że absolut musi znaleźć potwierdzenie, nie odsłania braku jakiegokolwiek spójności? ⁶ Czyż modlitwa ojcobójcza, usiłując zapanować nad bóstwem, nie kończy się całkowitym rozminięciem się z Bogiem jako Absolutem?

2. Zachowanie dystansu

Oprócz ich substytutów trynitarnych, omawiane właśnie typy modlitwy są określane na bazie równowagi między modlitwą a doświadczeniem. Czy jednak określając modlitwę jako doświadczenie bóstwa, nie ogranicza się jej zarazem w wyłącznym panowaniu człowieczeństwa? Chociaż czymś wspaniałym jest ekstaza przeżywana przez człowieka, to jednak trzeba zawsze wiedzieć, czy w niej doświadcza się Boga, czy też jedynie człowieka. „Leniwy umysł uczynił wysiłek, by sztucznie wprowadzić nadprzyrodzoność do swego życia i myśli; ale koniec końców (...) pozostał on tym samym człowiekiem, chociaż wzmożonym — tą samą liczbą podniesioną do wysokiej potęgi” ⁷. Kwestię tę należałoby tak sformułować: W jaki sposób modlitwa może przestać być bardzo rzadkim doświadczeniem człowieka, który posługuje się własną władzą, a stać się drogą dojścia do Innego?

⁶ Odnośnie do tego por. C. Bruaire, *Le droit de Dieu*, Paris 1974.

⁷ K. Baudelaire, *Poemat o haszyszu*, III, w: tenże, *Wino i haszysz (sztuczne raje)*. *Analekta z pism poety* (przekład: B. Wydźga), Warszawa 1926, s. 54.

Niechęć (przynajmniej taka, której można się domyślać) w stosunku do modlitwy chrześcijańskiej wypływa zapewne z faktu, że najpierw doświadcza się w tym względzie braku radykalnego doświadczenia. Podczas gdy świat dostarcza nam mnóstwo doświadczeń (zmysłowych, psychologicznych itp.), modlitwa chrześcijańska okazuje się miejscem nieuchwytnym doświadczeniu, swoistą pustynią. A może nawet najgorszą pustynią, wymaga bowiem zerwania z ludźmi, pośród których się żyje (por. Mt 6, 6). Pustynia zaczyna się z chwilą odejścia, pozornego porzucenia „braterskiej wspólnoty z ludźmi” i doświadczeń, których ona dostarcza. Lecz na tym jeszcze nie koniec, aby bowiem widział nas Ojciec, musimy znaleźć się „w ukryciu” (Mt 6, 6). Trzeba wyrzec się wręcz doświadczenia tego, co *my* nazywamy bóstwem. Bardzo dobrze znane „trudności na modlitwie” są często skutkiem całkowitej niedorzeczności: zakłada się, że modlitwa, która przychodzi „łatwo”, może teologicznie nadać modlitwie autentyczny charakter. Jak gdyby Chrystusowi wiszącemu na krzyżu modlitwa przychodziła bez trudności. A może prawdziwy problem wiąże się z dobrze znanym „milczeniem Boga”? Cóż jednak chcielibyśmy usłyszeć? To oczywiście: głos, który by nam powiedział to, co już wiemy i co chcemy od niego usłyszeć, czyli duplikat nas samych. Może jednak Bóg *może* zacząć przemawiać *do nas* tylko wtedy, gdy my w sobie nie zastępujemy Go żadnym bożkiem. To brzuchomówcze pojęcie modlitwy nazywa milczeniem każde słowo, które bez hałasu (por. 1 Krl 19, 12) pochodziłoby prawdziwie od Boga. Bardziej radykalnie należy zrozumieć, że psychologiczne doświadczenie „pałającego serca” (por. Łk 24, 32) nie pokrywa się koniecznie, a tym bardziej ze swej istoty, z udzielającą się obecnością Bożą (Łk 24, 32: Eucharystia i rozpoznanie). Sami mistycy krytykują doświadczenie psychologiczne, ponieważ Augustynowe *amabam amare*, przeniesione w życie duchowe, może doskonale się stać najpotężniejszym bożkiem. Także doświadczenia duchowego należy nabywać osobno, w praktycznej teologii negatywnej, w obliczu Tego, o którym jest mowa (i właśnie dlatego dyskwalifikuje ono „abstrakcyjną mistykę”, w której znika absolutna osoba Innego). Lecz o Kim jest mowa? Kto wymaga, jako warunku Jego zbliżenia się do nas, aby modlitwa była pozbawiona doświadczenia?

Ojciec. Ojciec jawi się nam jako nieprzekraczalny horyzont i niezgłębiony fundament, który tylko się usuwa i pozwala na wyzute ze złudzeń synowskie oddanie (umieszczone przez łaskę ojcowską daleko od fundamentu). Bądź też jako Ten, który stwarza poprzez własne wycofywanie się promieniujące Jego obec-

nością, który w tym wycofywaniu się stawia przed sobą to, co czyni wolnym w dochodzeniu do siebie. Dystans — który modlitwa rozpoczyna doświadczeniem milczenia i nieobecności — nie zakrywa absolutnie oddalenia Boga, które Go objawia jako Ojca. Wprost przeciwnie, *die wahrende Distanz*⁸ (dystans, który strzeże czyniąc prawdziwym) nie jest osiągnięta we wszystkich modlitwach i wszystkich myślach nietrynitarnych, czy to jako zaplecze, czy też jako powaga, cierpienie, cierpliwość i praca negatywów, bądź też jako iluzja pozornego świata. Wchodzi tu w grę niemożliwość pojęcia stałego charakteru owego dystansu, dystansu ojcostwa i miłości. Miłość, jako wymiar wszelkiego świata, jaki może zaistnieć (Ef 3, 17-19), objawia się i ugruntowuje tylko w dystansie i jako ów dystans, w którym Bóg objawia się jako Ojciec. W pewnym sensie modlitwy „ducha” „syna” i „ojca” (zob. § 1) prowadzą do ateizmu, nie dlatego, że pozostają zbyt daleko od Boga, ale ponieważ nie trzymają się od Niego *wystarczająco* daleko: tymczasem zaś tylko przy zachowaniu owego dystansu Ojciec może być rozpoznany ponad bożkami bez niebezpieczeństwa oślepienia spowodowanego patrzeniem zbyt blisko. Jedynie dystans pozwala podnieść oczy i dzięki temu widzieć. Należy strzec dystansu właśnie dlatego, że tylko on otwiera dostęp do Ojca. Czy też mówiąc lepiej, aby nie pomylić go ze zwykłym oddaleniem, zapomnieniem lub lekceważeniem (jak pisał Vigny: „wieczne milczenie bóstwa”), dystans umożliwia jedyny dostęp do Innego, który — właśnie dzięki temu dostępowi z dystansem — objawia się jako Ojciec. Jako Ojciec, czyli jako Ten, który „przybiega” do nadchodzącego syna, a przede wszystkim widzi go, gdy „jest jeszcze daleko” (Łk 15, 20).

W takiej modlitwie nie chodzi już zatem o zniesienie lub nabycie pewnego doświadczenia, ale o zrozumienie ojcowskiego dystansu. Chodzi o pojmowanie go jako zawsze już-istniejącego. Jako absolutną uprzedniość, która umożliwia jego odkrycie, i jako jego negację. Negując jednak „doświadczenie” na rzecz tej rzeczywistości niemal-transcendentalnej, nie-doświadczalnej, nie-pojętej i nie-skończonej (dystans Ojca jako Ojca), czyż nie obala się modlitwy, tego ludzkiego aktu skończonego, zmysłowego i myślonego? A może wręcz przeciwnie, zaczyna się dostrzegać właściwą jego naturę? Co ujmujemy z owego ojcowskiego dystansu? Nic, poza tym, że on dokonuje się jako „pierwszy” (1 J 4, 19), jako dar, który umożliwia wszystkie inne i daje im miejsce. Nieuchwytność dystansu polega właśnie na tym, aby dar Ojca jako Ojca przewyższył

⁸ H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961², s. 248.

wszelką wzajemność i wszelką miarę, oczywiście dlatego, że jest pierwszy i nieskończony, ale także ponieważ jest racją wszelkiej miary i wszelkiego *admirabile commercium*.

Czym możemy odpowiedzieć na ten dar? Niczym. Nie możemy nic innego, jak tylko go przyjąć. I w pewnym sensie właśnie tego się od nas wymaga. Oczekuje się od nas tylko owego przyjęcia. Dar domaga się odwzajemnienia go akceptacją. Modlitwa akceptuje ojcowski dystans. Wszystko to, co w nim nie powraca do czystego *Amen*, albo zeń nie wypływa, zniknie poprzez kryzys, zdemaskowanie lub ogień. Od modlitwy się wymaga — ale się nie żąda — miłości Ojca z zachowaniem dystansu: „natura stworzona jest zjednoczona z naturą niestworzoną tylko przez miłość”⁹.

Zjednoczenie woli z darem, miłości przyjmującej z miłością już okazaną: oto, do czego sprowadza się modlitwa. Dar wolności narzuca się w gruncie rzeczy dlatego, że również dystans w stosunku do Ojca, w Jego ogołoceniu, jawi się jako wola (miłowania, a nie woli); w pewnym sensie „chce” tylko Ojciec, jako dystans „w niebie” (Mt 7, 21; J 6, 40; Ga 4, 4, itp.). Tak więc dystans Ojca jako Ojca rodzi i przyjmuje jedynie synowską wolę. Czy jednak my jesteśmy synami w taki sposób, że nasza modlitwa obdarza nas w najwyższym stopniu możliwością otrzymania owego daru? Albo też — co na jedno wychodzi — czy nasza modlitwa będzie wierna do tego stopnia, że uczyni nas synami Ojca?

3. Trynitarny system ludzkiej modlitwy

Nie szukalibyśmy doskonałego zjednoczenia synostwa Bożego i modlitwy, gdybyśmy go nie znaleźli w Chrystusie: w tej krańcowej sytuacji modlitwa stanowiła pomost prowadzący do Ojca w sposób rzeczywisty i nieodwołalny. W jaki sposób modlitwa Chrystusa uwierzytelnia się jako modlitwa synowska, uwierzytelniając Go jako Syna Bożego? To właśnie na krzyżu ludzie rzeczywiście ujrzeli (J 19, 33. 35), że On „naprawdę jest Synem Bożym” (Mt 27, 54; Mk 15, 39). Dlaczego ciemność błagania ujawniła lepiej synostwo Boże, aniżeli proklamowała je chwała Słowa? Przede wszystkim Chrystus nauczał i żył tylko po to, by na koniec wypowiedzieć swą modlitwę na krzyżu. Ale w takim razie dlaczego ta śmierć wypełnia modlitwę i synostwo w zjednoczeniu budzącym wątpliwości? Ponieważ krzyż ujawnia oddalenie od Ojca na Jego doskonałej drodze synowskiej. *Kenosis* Chrystusa posuwa się aż do śmierci, przechodząc przez wszystkie przejawy samot-

⁹ Maksym Wyznawca, *Ambigua*, PG 31, 1038 b.

ności: odwrócenie się Jerozolimy (Łk 13, 33-35), którą także należy zjednoczyć; opuszczenie przez uczniów, których należy uchronić w tym czasie od próby (Mt 26, 56; J 18, 6-9); brak jakiegokolwiek sprawiedliwości ze strony ludzi, których w związku z tym trzeba uczynić sprawiedliwymi (Łk 23, 34); odebranie zbawienia mesjańskiego, którego spełnienie się zapowiadają paradoksalnie Pisma w odniesieniu do każdego czynu Umierającego.

Dlaczego miłość doznaje tu jeszcze tak wielu zawodów? Najwyższy stopień *kenozy* — psychologicznie odczuwane opuszczenie ze strony Ojca (Mt 29, 46) — musi przejść także przez ekstremalne doświadczenie: nigdy dystans nie dał się tak boleśnie pomylić z nieobecnością, ponieważ doświadcza go właśnie Ten jedyny, który „jest w łonie Ojca” (J 1, 18). Nasuwa się tu problem: czy wewnętrzna modlitwa w dystansie trynitarnym, płynąca od Syna ku Ojcu, jeszcze istnieje, kiedy *kenoza* Słowa, które stało się „podobne do ludzi” (Flp 2, 7), oddziela Go nawet od Ojca? Lecz to właśnie tutaj modlitwa jawi się w nagiej woli miłowania: kiedy wszystko, łącznie z psychologicznie doświadczaną obecnością Ojca, opuściło, wyzwala się — w niesłychanej hiperboli, która przemierza cały dystans — akceptacja wszelkiego opuszczenia. Żadne wydarzenie w swej negatywności nie może przeszkodzić miłości w jego akceptacji, a tym samym w oddaniu się Ojcu (w poddaniu się, ale też w udaniu się do Niego). *Kenoza* nie jest w stanie unicestwić szlaku dystansu. Najbardziej wzniosła i absolutna modlitwa krzyża: żadna obecność nie przeszkadza synowskiej woli w przyjęciu jej jako miejsca powrotu do Ojca: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Chrystus doświadcza miłości, która w relacjach trynitarnych prowadzi aż do *kenozy*, i ją wyraża zgodą ludzkiej woli na wolę Bożą: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22, 42 i par.). Do swego spełnienia doskonała modlitwa Chrystusa nie żąda *niczego* innego, jak tylko woli. Nie kantowskiej „dobrej woli”, ani woli mającej za przedmiot wolę, ani też woli spontanicznie egoistycznej, ale woli będącej skutkiem i środkiem miłości (Maksym Wyznawca). Jednym słowem: modlitwa opiera się tylko na miłości i można ją oceniać tylko w świetle miłości, której fundamentem i ostatecznym owocem jest jedynie wola spotkania Ojca we wszystkich rzeczach. Miłość, która kieruje taką modlitwą, narzuca jej pewien dystans: nie tylko jako swego rodzaju ascezę, ani też jako próbę męczeństwa, ale *w swej trwałości* jako trynitarny dystans między osobami. Tylko pod tym warunkiem modlitwa uzyskuje charakter chrześcijański.

W jaki sposób *nasza* modlitwa może w swej istocie stać się modlitwą synowską i tym sposobem będzie w stanie rozpoznać Ojca? Jeśli „nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27; por. J 10, 22), to *nasza* modlitwa nie może właściwie zwracać się do Ojca, czy też — co oznacza to samo — nie może pokonać owego dystansu, chyba że sam Syn nas wprowadzi w swą własną modlitwę: „Gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, rzekł jeden z uczniów do Niego: «Panie, naucz nas się modlić»” (Łk 11, 1). Tak oto postawieni w miejscu, w którym rozbrzmiewa modlitwa synowska, w Synu, również my możemy mówić: „Ojciec nasz” W wersji Łukasza (Łk 11, 2-4) modlitwa ta na początku ukazuje nasze umiejscowienie w modlitwie Chrystusa, podczas gdy w wersji Mateusza (Mt 6, 7-14) zaczyna się podkreśleniem wymogu samotności, odejścia, a zatem dystansu. Wejście w modlitwę Słowa oznacza wejście w dystans.

O co w rzeczy samej prosimy Ojca taką modlitwą? Aby objawił On swe ojcostwo (pierwsza część) i by uczynił nas swymi synami (druga część): prosimy zatem o to, co Chrystus już wykonał „raz na zawsze” (por. Hbr 9, 28 — 10, 2; 1 P 2, 18). „Prośba Modlitwy Pańskiej dotyczy wszystkich dóbr, których przyczyną jest Słowo Boga przez swoje Wcielenie. Zachęca ona, abyśmy się starali osiągnąć dobra, których dawcą może być jedynie Bóg i Ojciec, przez pośrednika Syna w Duchu Świętym”¹⁰. Prosimy Ojca o uznanie Go za Ojca, w modlitwie, która przyjmuje każdy dar jako dar Ojca. My zaś ze swej strony ofiarujemy Ojcu tę samą rzecz: nasze usynowienie w Synu. Tym sposobem nie chcemy przede wszystkim powiedzieć, jakoby Syn miał być dla nas tylko użytecznym „środkiem” w uroczystym uzurpowaniu sobie synowskiej godności. Modlitwa oczekuje od Syna tylko tego, by On ukazał jej sam obraz niewidzialnego Ojca (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Ojciec na zawsze pozostaje niewidzialny — także w spotkaniu twarzą w twarz — ponieważ tylko dystans pozwala na intymność. Wszakże Syn czyni widzialnym to, co jest niewidzialne, za pośrednictwem nieprześcignionego obrazu swego oblicza. A głębia tego obrazu otwiera przed nami dystans i otwiera nas na ów dystans. Przybrane synostwo powoli kształtuje w naszych rysach odbicie (por. 2 Kor 3, 18) tego obrazu Ojca. Pomijając popadnięcie w bałwochwalstwo, wszelka *imitatio Christi* powinna oznaczać wyciskanie w sobie obrazu niewidzialnego Ojca. „Możemy zatem

¹⁰ Tenże, *Wykład modlitwy Pańskiej* (przekład: A. Warkotsch), w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym...*, Poznań 1980, s. 361.

powiedzieć: nigdy nie doszliśmy do poznania wewnętrznego życia Trójcy Świętej, (...) gdybyśmy równocześnie nie otrzymali od początku uczestnictwa w subiektywnej relacji Syna, który stał się człowiekiem, do Ojca niebieskiego w Duchu Świętym”¹¹.

Jeśli zatem modlitwa dociera do Ojca tylko wówczas, gdy sytuuje się w Synu, to powinna otrzymać takie miejsce. Ponieważ jednak to przemieszczenie sytuuje się w Trójcy Świętej, przeto spełnienie tego dzieła w nas należy do samej Trójcy. Duch Święty w dwojaki sposób kieruje naszą modlitwą: umieszczając ją w Synu i kierując ku Ojcu. Dlaczego powinniśmy „modlić się w Duchu Świętym?” Ponieważ Duch, który pochodzi od Syna, określa nam właściwie miejsce, którym jest Chrystus; czy też raczej wtapia się w to określenie. Do tego stopnia, że ze swej strony Słowo staje się kryterium uwierzytelnienia tego lub innego ducha jako Ducha Świętego: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga (...) Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga” (1 J 4, 1-3). Nasze usytuowanie w Chrystusie krytycznie oczyszcza duchy, które mogą przyjąć modlitwę; lecz nasze bycie w Chrystusie (a nie w Jego substytutach bałwochwalczych) zależy jedynie od Ducha, albowiem „nikt pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: «Niech Jezus będzie przeklęty» i nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3). Wszakże Duch kieruje włączeniem naszej modlitwy w modlitwę Chrystusa tylko po to, by umożliwić naszej modlitwie osiągnięcie, na sposób synowski, dystansu wobec Ojca. My możemy powtórzyć ów trynitarny akt, jakim jest modlitwa Chrystusa, tylko przywołując całą Trójcę Świętą, czy też — mówiąc lepiej — nasze przybranie za synów potrzebuje, by Trójca Święta oddała się nam całkowicie, ponieważ Ona oddaje się tylko i wyłącznie w swoim systemie”¹². Podobnie jak Syn sytuuje nas w dystansie i w dystansie otwiera nam przystęp do Ojca, tak też Duch przychodzi z pomocą naszej słabości: „Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 27). O co prosi Duch z nami i dla nas? O nic innego, jak właśnie o pokonanie ojcowskiego dystansu, czyli o wprowadzenie nas w relację synowską: „Na dowód

¹¹ H. U. von Balthasar, *Modlitwa i kontemplacja* (przekład polski: Z. Włodkowska), Kraków 1965, s. 139-140.

¹² Stwierdzenie to pochodzi od św. Ireneusza z Lionu. Odnośnie do tego por. M.-J. le Guillou, *Le Mystère du Père*, Paris 1973, ss. 44 nn.

tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (Ga 4, 6-7). Duch dopełnia nas trynitarnie, przeobrażając naszą modlitwę w modlitwę Chrystusa, sprawiając, że z głębi naszej ludzkiej natury wydobywa się akt trynitarny.

Modlitwa przyjmująca charakter chrześcijański unosi się ponad wszelkie stąpienie się z bóstwem, jakiegokolwiek by ono nie było, oraz ponad wszelkie utożsamianie się z absolutem. Albowiem w jednym i drugim przypadku jeden z tych terminów zanika wraz z jej spełnieniem (w pierwszym przypadku — czynnik ludzki, zaś w drugim przypadku — absolut sam w sobie). Modlitwa chrześcijańska wpisuje się w dystans, który jest najpierw doświadczany jako nieobecność, potem jest rozpoznany jako *kenosis*, a na koniec przyjęty jako relacja synowska. Dystans, definitywny i fundamentalny, *jednoczy* Ojca i Syna na drodze, której przejście umożliwia Duch. W tym właśnie całościowym „systemie” trynitarnym nasza modlitwa znajduje swą pełnię i pozostaje naszą modlitwą tylko wtedy, gdy zostaje przyjęta przez Osoby trynitarne. Jej miejsce znajduje się między niewidzialnym Ojcem a synowskim obrazem poprzez Ducha „ukazującego obraz tym, którzy umiłowali kontemplację prawdy”¹³. Modlitwa przebóstwa człowieka, jedynie odróżniając go bezpowrotnie od Ojca, który w darze pozwala mu upodobnić się do Syna i stać się w taki sposób osobą zjednoczoną z Duchem. Jeśli zatem przebóstwienia nie da się pomieszać ze stopieniem się, zwłoka opóźniająca nasze przebóstwienie nie zależy od ukrywania się Boga, lecz od naszej niemożności miłowania Ojca z zachowaniem dystansu, tzn. od nieumiejętności proszenia Go na sposób synów w Duchu. Co więcej, opóźnienie naszego paschalnego wstąpienia do Ojca, które prowokuje odejście Kościoła do i od świata, zależy tylko od naszej niemożności kontemplacji. Modlitwa prowadząca do Ojca stanowi jedyne przyspieszenie historii, którego dokładne określenie jest zadaniem teologii.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

¹³ Św. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, XVIII; PG 32, 153 A.