

## NIEPOKÓJ I SMUTEK: KU CHRZEŚCIJAŃSKIEMU ROZEZNANIU

*Mój Boże, jestem tak przekonany, że czuwasz nad tymi, którzy w Tobie pokładają nadzieję i że niczego nie może zabraknąć, kiedy wszystkiego oczekuje się od Ciebie, że postanowiłem żyć odtąd bez żadnej troski i w Tobie złożyć cały mój niepokój – Claude de la Colombière*

„Nie bądźcie niespokojni...”, „nie lękajcie się”, „nie poddawajcie się lękowi...” (por. Łk 12, 22-31). Bez względu na tłumaczenie, które lepiej oddaje to zalecenie Jezusa, okazuje się ono bardziej niż kiedykolwiek dostosowane do ludzkiego losu w naszych czasach, kiedy to rozpowszechnione poczucie winy i mniej lub bardziej uświadomiony lęk przed śmiercią stały się prawdziwymi towarzyszami człowieka, obecnymi tym bardziej, im bardziej się im zaprzecza i pomija je milczeniem. Jak bardzo profetyczne było wołanie Charlesa Péguy na początku poprzedniego wieku: To straszliwy smutek przewidywać i widzieć zbiorową śmierć, kiedy bądź cały lud pogrąża się we krwi rzezi, bądź cały lud chwieje się i pada w okopach bitewnych, bądź cały lud gorączkowo truje się alkoholem, bądź cała klasa w przyspieszonym tempie umiera od pracy, która rzekomo ma dawać jej pokarm. A ponieważ ludzkość nie ma nieskończonych rezerw, dziwnym smutkiem jest myśleć o śmierci ludzkości”<sup>1</sup> Czasy wydają się bowiem wyraźnie zmieniać. W pogańskiej starożytności i ponownie w renesansie podziw był jak gdyby moralną dźwignią filozofii, sercem życia duchowego. Kartezjusz, który rozumiał go w etymologicznym sensie zdziwienia, uważał go za podłoże wszelkich namiętności, za pierwotne uczucie zachwycenia wobec Boga – „w pełni doskonałego i niezrównanego piękna Jego ogromnej światłości”<sup>2</sup> W naszych czasach, przy-

<sup>1</sup> Ch. Péguy, *Cahiers I, VI* (26.3.1900). *Encore de la grippe*, w: *Oeuvres en prose complètes I*, s. 420-421.

<sup>2</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, médit. III, w: *Oeuvres*, vol. VII, 52; *Les passions de l'âme*, II<sup>e</sup> partie, art. 53.

najmniej w naszych zachodnich społeczeństwach, raczej niepokój, a nawet smutek, rozbudza w umyśle wielu, i to nie tylko kilku odosobnionych egzystencjalistycznych intelektualistów, poszukiwanie prawdy. A motywem tego jest niewątpliwie fakt, że niezdolność trwania w stanie pogodnego spoczynku tak narosła, że stała się czymś powszechnym. Ten niepokój jest jeszcze często dla współczesnych ludzi przedmiotem negatywnego osądu, jak ongiś u Pascala i św. Franciszka Salezego<sup>3</sup>, lecz nie jest rzadkością, że w nurcie filozofii egzystencjalnej określenie to przybiera dzisiaj korzystne znaczenie, które dawniej nie istniało.

Krótkie rozważanie, które tu przedstawiamy, ma wziąć pod uwagę te różne poziomy znaczenia. Na pierwszym poziomie niepokój oznacza stan uczuciowego dyskomfortu, czy nawet udręczenia, które może się stać zaburzeniem czysto patologicznym. Na poziomie wyższym nazywa się go smutkiem metafizycznym i moralnym, a określa on to, co Lavelle nazywał „świadomością naszego osobistego przeznaczenia, która wydobywa nas w każdej chwili z nicości, otwierając przed nami przyszłość, gdzie decyduje się nasze istnienie”<sup>4</sup> Po przebadaniu kolejno niepokoju na tych dwóch odrębnych poziomach zakończymy podając kilka refleksji na temat sensu, jakiego nabiera on w świetle chrześcijańskiej wiary.

### **Pobudliwość, nerwowość, lękliwość**

Smutek, rozpatrywany na pierwszym poziomie jako fakt i zjawisko psychologiczne, może mieć postać lęku związanego z jakimś budzącym obawę przedmiotem, osobą czy wydarzeniem, lecz pozostaje najczęściej stanem nieokreślonego niepokoju, pozbawionego obiektywnej, dobrze określonej przyczyny. W ten sposób zwiększanie się możliwości człowieka, odczuwane jako zagrożenie wiszące nad ludzkością, rodzi nieokreślone uczucie braku bezpieczeństwa, tym bardziej odczuwalnego, że towarzyszy mu wrażenie braku odpowiedzialności u rządzących w obliczu przyspieszonego rozwoju nauki i techniki. Poczucie braku bezpieczeństwa jest w rzeczy samej proporcjonalne do bezsilno-

„Niepokój jest oprócz grzechu największym złem, jakie może dotknąć duszę... niepokój i zamieszanie pozbawia nasze serce sił potrzebnych do zachowania cnót nabytych” Św. Franciszek Salezy, *Filotea. Wprowadzenie do życia pobożnego*, część IV, rozdz. XI (O niepokoju), Kraków 2000, s. 242-243.

<sup>4</sup> L. Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, s. 110, cyt. w: A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, wyd. V, Paris 1999, t. 1, s. 59.

ści, jakiej się doznaje w zakresie obrony przed procesami, których logika zdaje się wymykać ludzkiej kontroli. Jednak stosunek do przedmiotów, z którymi się ono wiąże, jest jedynie niebezpośredni. Zagubienie czy lękliwość istnieją w pewnym sensie niezależnie od kwestii wiedzy czy subiektywnego stanu ludzi, o którym oni sądzą, że ma realną czy uznaną za taką przyczynę. Ich podłoże jest głębsze niż przedmioty zewnętrzne czy reprezentacje, z jakimi mogą się one wiązać.

Lękliwość jest uczuciowym stanem wywoływanym najczęściej przez obawę, strach, wrażenie bezpośrednio zagrażających niebezpieczeństw, cierpienia czy nieszczęścia, wobec których człowiek czuje się bezbronny<sup>5</sup> Symptomy te są łatwiej zauważalne niż ich przyczyny: takie jest w swoim najwyższym natężeniu poczucie ciężaru, doprowadzające aż do porażenia mięśni i uniemożliwiające działanie, czy do bezgłosu. Może chodzić początkowo o stan paniki, która ogarnia, zmraża tego, kto jest łupem gwałtownej i nagłej trwogi, zmieszanej ze zgrozą, przerażeniem; następnie utrwała się ewentualnie stan intensywnego lęku względem każdego zjawiska ożywiającego wspomnienie tej wyjściowej traumy. Ogólnie rzecz biorąc, niepokój i wewnętrzne pobudzenie wyrażają się często przez fizyczne doznanie ucisku, skurczu, duszności, ciężaru i innych zaburzeń neuro-wegetatywnych ze strony autonomicznego układu nerwowego. Sugeruje to sama etymologia łacińskiego słowa *angustia*: człowiek przygnębiony czy zasmucony łatwo doznaje ucisku w piersiach, dławienia, bądź zaciśnięcia gardła, duszności w płucach. Lecz symptomów tych może także brakować. Lękliwość przybiera wtedy postać nerwowości lub przewlekłego podirytowania. W swojej klinicznej analizie smutku Z. Freud<sup>6</sup> widział w nim przede wszystkim reakcję psychiczną na traumatyczną sytuację: osoba czuje się pod presją nawału bodźców, nad którymi niezdolna jest zapanować, bo są zbyt liczne i zbyt intensywne. Ten napływ może być początkowo pochodzenia zewnętrznego, spowodowanego realnym zewnętrznym niebezpieczeństwem, które stanowi dla danej osoby obiektywne zagrożenie. Ma on jednak pochodzenie wewnętrzne, kiedy źródło smutku mieści się w skumulowanym napięciu popędowym, którego organizm nie daje rady w regularny sposób rozładować. Później ten twórca psychoanalizy rozeznał w licznych przypadkach

<sup>5</sup> Według św. Tomasza z Akwinu, smutek jest namiętnością duszy, powstającą w obliczu zła, co do którego nie wie, jak go uniknąć: „smutek tak ogarnia duszę, że nie wie już dokąd uciekać” *Suma Teol.* I-II, q. 35, a. 8.

<sup>6</sup> Zob. J. Laplanche – J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, wyd. 8, Paris 1984.

smutku „sygnał”, tzn. nastawienie, które w obliczu takiej traumatycznej sytuacji wprowadza w działanie „ja”, aby uniknąć zalanania przez nawał pobudzeń. Odtwarzając w sposób osłabiony przeżyta pierwotnie reakcję smutku, sygnał ten pozwala wyzwolić obronne operacje prewencyjne.

Z tych wyjaśnień, bez względu na ich wartość ściśle naukową, zapamiętajmy, że smutek i niepokój, który jest jego stłumioną formą, wyrażają psychiczny aspekt człowieka, w którym składowych somatycznych nie da się wykluczyć. Pobudzenie, nerwowość, lękliwość, o które tu chodzi, stanowią część potencjalnych możliwości naszej cielesnej natury, będącej w stałym ruchu, która potrzebuje nieustannego przywracania równowagi. Aby wyjaśnić znaczenie niepokoju, Leibniz mówił o *małych niewyczuwalnych pobudzeniach* na poziomie organizmu, *które utrzymują nas wciąż w napięciu*. „Wahadło zegara nazywa się po niemiecku *Unruhe*, to znaczy niepokój” – pisze on w swoim wyuczonym francuskim języku. – „Można powiedzieć, że podobnie jest z naszym ciałem, które nie potrafi być nigdy w pełni zadowolone: bo kiedy uczyni sobie nowe wrażenie przedmiotów, jakaś mała zmiana w organach, w trzewiach, w naczyniach – wszystko to zmienia od razu jego równowagę i zmusza do wykonywania pewnych małych wysiłków, aby ją przywrócić do najlepszego możliwego stanu; co wywołuje nieustanną walkę, którą powoduje, że tak powiem, wahadło naszego zegara, w taki sposób, że to określenie dosyć mi odpowiada”<sup>7</sup> Smutek czy lekkie niezadowolenie, czy jeszcze, jeśli stan jest bardzo intensywny, niepokój, a nawet udręczenie wywołane przez te dolegliwości, stymulują człowieka, aby odnalazł równowagę, umieszczając się w lepszej pozycji.

Ruch, w którym poszukujemy lekarstwa na ten stan, nie jest jako taki, jak sugeruje to pewien poeta i filozof portugalski, przyczyną braku szczęścia<sup>8</sup> Cieleśne napięcie może być postawą wynikającą z impulsu ludzkiego serca, które, wznosząc się lub podnosząc, nie chce pozostawić za sobą całości ziemskiego istnienia, obciążonego sprzecznościami, aby ukryć się w sferze szczęśliwości czysto duchowej. Rozumiany w tym znaczeniu niepokój i inne powiązane odczucia

<sup>7</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, księga II, rozdz. XX, § 6, w: *Oeuvres* I, s. 177-178; por. rozdz. XXI, § 29n.

<sup>8</sup> „Wszyscy ludzie pragną odpoczynku, spoczynku. Odpoczynek, spoczynek, jest więc warunkiem szczęścia. Niestety! Materia jest w ciągłym ruchu”: F. Pessoa, *Textos Filosóficos* I, Lisboa b.d., s. 230.

wydają się nabywać wartości pozytywnej. Chodziłoby w nich o oznakę życia, które oddaje się na służbę swoich doczesnych zaangażowań i które, z tego powodu, powinno zawsze od nowa przywracać swoją równowagę. Akumulacja napięcia organicznego czy emocjonalnego, o którym tu mowa, stymuluje osobę do wyregulowania odczuć wywoływanych przez nieprzerwaną rytmiczną pulsację życia, do połączenia ich asymetrii w harmonijną kompozycję i do zjednoczenia ich w jednolitą linię melodyczną. Znajdujemy dobry przykład takiego rozwiązania w koncercie nazwanym *Niepokój* Antonio Vivaldi'ego<sup>9</sup>

Tę to pozornie całkiem pozytywną wartość niepokoju należy teraz zbadać, zachowując dla późniejszej refleksji bardziej radykalne badanie, do którego prowadzi słowo Ewangelii.

### Niepokój i smutek egzystencjalny

Na płaszczyźnie filozoficznej, niepokój określa zwykłą sytuację człowieka w jego dynamicznym stosunku do świata i do samego siebie. Rozumiany w zawężonym znaczeniu pewnego *życiowego niepokoju* (Bergson), jest on uczuciem determinującym każdy akt woli, zgodnie z zastosowaniem terminu *uneasiness*, użytego przez Locke'a w znaczeniu pragnienia nieobecnego dobra<sup>10</sup> Oznacza on wrodzoną skłonność, nie tylko emocjonalną, lecz i aktywną, polegającą na niezadowolaniu się tym, co jest, i poszukiwaniu zawsze czegoś więcej. Pragnienie – wyjaśnia słusznie Condillac – zakłada, że mamy „ideę czegoś lepszego”, co uważamy za „różnicę pomiędzy dwoma następującymi po sobie stanami” „Miarą pragnienia jest więc różnica postrzegana pomiędzy tymi dwoma stanami”<sup>11</sup> Słowami Malebranche'a, powie się, że skłonność do dobra w ogóle rodzi w woli wrodzony niepokój: „Ta ogólna zdolność, jaką ma wola do wszystkich w ogóle dóbr, dlatego, że uczyniona jest ona tylko dla Dobra, które zawiera w sobie wszelkie dobra, nie może być zaspokojona przez wszystkie rzeczy, jakie umysł jej przedstawia; a jednak, to nieustanne poruszenie, jakie Bóg w nią wpisuje ku dobru, nie może się zatrzymać... Jest więc ona zawsze

<sup>9</sup> A. Vivaldi, *Concerto „L'inquietudine” per violino, archi e basso continuo in re maggiore* (RV 234).

<sup>10</sup> „This uneasiness we may call, as it is, «desire»; which is an uneasiness of the mind for want of some absent good” (Ten dyskomfort może być nazwany „pragnieniem”; które jest niepokojem umysłu z powodu braku jakiegoś nieobecnego dobra): Locke, *An Essay on the Human Understanding* II, rozdz. XXI, 31, w: *Works* II, s. 176.

<sup>11</sup> Condillac, *Oeuvres philosophiques* I, s. 232.

niespokojna, ponieważ skłonna do szukania tego, czego nigdy nie może znaleźć...”<sup>12</sup>.

Zamiast konstruować sztuczną opozycję pomiędzy pogodą ducha a niepokojem, jak czyni to Bremond w swoich portretach Newmana i Pusey’a<sup>13</sup>, uznaje się w ten sposób w niepokoju to, co pozwala człowiekowi przekroczyć wszelki rodzaj ducha drobnomieszczańskiego i otworzyć się na wciąż większą miłość. Chrześcijańska idea doskonałości, jak zauważa Claudel, nurtuje społeczności i dusze „jako zasada drażniąca, która nie pozostawia [im] już spokoju”, czy lepiej, jako „drożdże, które nie przestają już pracować w naszym wewnętrznym lenistwie”: „zasada ruchu, architektury i życia, lecz także zasada niezadowolenia”<sup>14</sup>. Zasada ta, do wydobycia której na pełne światło przyczynia się chrześcijańska idea doskonałości, jednocześnie wyzwala ją z niej wszystkie potencjalne możliwości, prowadzi osobę do odkrycia zarazem rozległości transcendencji jej pragnienia i przypadkowości przedmiotów skończonych, które przedstawiają się jej nie mogąc jej nasycić, jak i do życia przez to w nieustannym rozczarowaniu (de-cepcji) – obojętoci (in-dyferencji), która, jeśli jest dobrze przeżywana, prowadzi osobę do poszukiwania prawdziwego Boga.

U Kartezjusza, jak wyżej przypomniano, podziw uważa się za akt filozoficzny w jego czystej postaci (*par excellence*). Kwestia bytu – „dlaczego jest raczej coś niż nic?” – otwiera się w rzeczy samej przed człowiekiem, który, żyjąc w postawie dziecięcej ufności, powierza się naturalnie całości tego, co rzeczywiste, daje się ogarnąć, nieskończenie przez nią przerosnąć, i odkrywa przez to, z zachwytem, dobroć istniejącego bytu, który, udzielając się mu, udziela mu jego samego. W epoce nowożytnej jednak, jak dodawano, podziw ustępował stopniowo miejsca innemu odczuciu. Człowiek traci zaufanie pokładane dotychczas spontanicznie w misterium swojego przeznaczenia i postrzega w sposób wyostrowany jednocześnie przypadkowość i konieczność swojego losu. W ten sposób niepokój, a bardziej jeszcze smutek, stanowią w oczach filozofów wciąż coraz bardziej fundamentalną postawę i środek poznania rzeczywistości. I faktycznie: przypadkowość istnienia, skończoność przyrody nie tyle już budzą w człowieku zachwycone zdziwienie, co rodzaj „odurzenia”: „lęk można przyrów-

<sup>12</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité* IV, rozdz. II, § 1, w: *Oeuvres complètes* II, s. 16.

<sup>13</sup> H. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, t. 1, Paris 1930, s. 23-90.

<sup>14</sup> P. Claudel, Préface au livre posthume de J. Rivière, *À la trace de Dieu*, cyt. w: P. Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, Paris 1931, s. 243.

nać – wyjaśnia Kierkegaard – do zawrotu głowy. Ten, kto zwraca oczy ku przepastnej głębi, doznaje zawrotu głowy”<sup>15</sup> Podobne doświadczenie wyzwała w największej głębi człowieka drżenie w chwili, gdy zda on sobie sprawę z tego faktu i jednocześnie ze swojej wolności wyboru, i zawiera, chcąc nie chcąc, prawu swojego przeznaczenia. Pierwszym impulsem, jaki kieruje rozumem, nie jest tu już spontaniczne uwierzenie w dobroć bytu jako daru, lecz raczej egzystencjalne wątplenie nieszczęśliwej świadomości, która wobec świata, który nieustannie ją uraża czy ją rozczarowuje, czuje się nieuleczalnie więznie tego, co Hegel nazywa „złą nieskończonością” Doświadczając przypadkowości tego świata, zdając sobie sprawę z możliwej nicości rzeczy i siebie samego, człowiek z bólem uświadamia sobie swoją niezbywalną wolność, „wolność, dzięki której uświadamia sobie, że on sam jest wolnością”<sup>16</sup> A niespokojne wątplenie, które go ogarnia na myśl o byciu sobą i możliwości niebycia, *to be or not to be – that is the question*<sup>17</sup>, staje się sprężyną filozoficznego poszukiwania: rozdzwięk, jeśli nie sprzeczność odczuwana pomiędzy transcendencją całościowego bytu a przypadkowością skończonego „ja” zaostrza pragnienie, którego niczym nie udaje się w pełni ugasić.

Wysiłek, przez który człowiek stara się sprostać samemu sobie i siebie dopełnić, nie osiągnie skutku bez przyznania się przezeń do swojej nieadekwatności i swojej niewystarczalności, i zaakceptowania zdania się, zapierając się samego siebie, na uprzedzającą inicjatywę bytu, który jest mu już od zawsze bezwarunkowo dany. W ten sposób droga, jaką przebywa M. Blondel, zbiega się ostatecznie z drogą podziwu. Przechodzi ona jednak przez meandry refleksji nad ludzką wolnością, zawsze od nowa rozczarowaną stałym rozdzwiękiem pomiędzy *wolą chcącą* a sukcesywnymi nabytkami *woli chcianej*. W obliczu ziejącej pustki skończoności za taką uznanej, człowiek odkrywa w sobie w ostatecznym rozrachunku możliwość i obowiązek wybrania pomiędzy różnymi kierunkami, od czego zależy sens lub nonsens jego przeznaczenia. Zdany na własne siły, bez pomocy racjonalnie pewnego przewodnika, ogarnięty jest uczuciem niepokoju, czy nawet smutku – uczuciem, które jest wyraźnie czymś innym od *passio animae*, jaką rozpatrywała scholastyka: smutkiem egzystencjalnym, który – zgodnie

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, Arcydziela wielkich myślicieli, De Agostini Altaya, Warszawa 2002, s. 135.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Shakespeare, *Hamlet* III 1, w: *The Complete Works*, wyd. P. Alexander, London 1991, s. 1047.

z protestancką raczej wizją filozofii egzystencjalistycznej<sup>18</sup> – mówi o fundamentalnej kondycji skończonego umysłu, nieuleczalnie naznaczonego przez zranienie grzechem pierworodnym.

W *Pojęciu lęku* (*Begrebet Angst*, 1843), monografii, która była determinująca dla teoretycznego rozwoju psychoanalizy, Kierkegaard opiera badanie tego pojęcia na idei wolności rozumianej jako „możliwość (która) objawia [inną] możliwość jako swoją konsekwencję”<sup>19</sup> W odróżnieniu do strachu i koncepcji zbliżonych, które odnoszą się do obiektywnego zagrożenia dobrze zdefiniowanego dobra, smutek jest czymś, co towarzyszy przebudzeniu się umysłu na swoją własną nieskończoną możliwość. W tym znaczeniu odnosi się on do rzeczywistości nieokreślonej, nieuchwytniej, nieprzeniknionej. Rodzi się on z poruszenia auto-refleksji skończonego umysłu nad samym sobą. Z konieczności wynika on z napięcia tego umysłu pomiędzy sytuacją totalnej zależności, której doznaje wobec „potęgi, jaka go ustanowiła” z jednej strony, a świadomością, że ma ona swoje nieskończone możliwości, z drugiej strony. W rzeczy samej wolność, która sama ustanawia się jako wolność w swoim stosunku do siebie, okazuje, że posiada takie możliwości, lecz jednocześnie rozumie, że objęcie władzy nad samą sobą osiągnie jedynie poprzez akt decyzji, dotyczący szczególnej możliwości. A akt ten zawiera oczywiście ryzyko związane z każdym określonym zaangażowaniem: nie może on z góry upewnić się o swoim pozytywnym wyniku. „Historia indywidualnego życia człowieka postępuje naprzód od stanu do stanu. Każdy stan realizuje się przez skok [...] W każdym stanie obecna jest możliwość, a wraz z nią lęk”<sup>20</sup>

Autor cytowany rozwija zresztą ten temat we wnętrzu antropologii filozoficznej, opartej na bipolarnym napięciu pomiędzy skończonością-nieskończonością, doczesnością-wiecznością i koniecznością-wolnością. Ukazuje on szczególnie w odniesieniu do ostatniego z tych binomów, że właśnie opierając się na „konieczności” istnienia wolność realizuje swoją możliwość<sup>21</sup> Człowiek jest w rzeczy samej dany samemu

<sup>18</sup> Warto pomyśleć tu o determinującym wpływie, jaki Kierkegaard wywarł na filozofię M. Heideggera i K. Jaspersa, a w środowisku francuskim na filozofię Sartre’a; u G. Marcela, wychowanego przez protestancką ciotkę (zob. *Du refus à l’invocation*, Paris 1940, s. 330) i nawróconego na katolicyzm (zob. *Être et avoir*, Paris nowe wyd. 1991, s. 18), korzenie tej filozofii oczyszczone są w tyglu refleksji nad życiem teologicznym.

<sup>19</sup> S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 62.

<sup>20</sup> Tamże, s. 140.

S. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (1843), w: SV XI, 149; *Die Krankheit zum Tode*, w: GW 24/25, s. 32. Polski przekład: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, PWN 1969. Biblioteka klasyków filozofii.



sobie jako możliwość, lecz ta możliwość jest dla niego jednocześnie koniecznością: powinnością stania się samym sobą. Na miarę, w jakiej jest on samym sobą, zawiera w sobie coś koniecznego, lecz na miarę, w jakiej powinien stać się samym sobą, jest on jednocześnie możliwością. Otóż tylko akceptując ograniczenie, jakie mu narzucono, możliwość ta (jaka by nie była) może się stać realna. Trzeba zresztą zaznaczyć, że konieczność, o którą tu chodzi, nie jest złą koniecznością, wynikającą z okoliczności zewnętrznych, wywierających na nas swój wpływ; jest to raczej konieczność wewnętrzna dla wolności, która pojawia się samej sobie jedynie wypełniając swoje własne prawo: przyjmując się taką, jaka dana jest samej sobie. W swoim poruszeniu samorealizacji wolność się wypełnia całościowo<sup>22</sup>, dobrowolnie podejmuje ryzyko otwarcia na wciąż nowe możliwości, zawiera z wielkodusznością „pustce” tego, czego jeszcze nie ma, a czyniąc to, pozostaje w pełni wierna swojemu naturalnemu miejscu, trwa całkowicie obecna w swojej realnej egzystencji i w obietnicy, która jest w niej zawarta w sposób zawołowany.

Podobna wolność jest wolnością podmiotu skończonego, który akceptuje ograniczenia wpisane w jego kondycję stworzenia; który potwierdza i wypełnia założenie swojej aktualnej egzystencji jako otrzymanego daru (który już przyszedł) od siebie dla siebie, i jako zadanie (które ma jeszcze nadejść) autentycznego celu. Jako taka, może jednak ośmielić się odmówić gestu akceptacji siebie w ramach historycznej przypadkowości i przez to usiłowanie – w którym chrześcijanin rozpoznaje pokusę pierworodną – popada w formę rozpacz. Jeśli się uważa, wraz z Kierkegaardem, pierworodne zerwanie za podstawę historii ludzkości, to smutek wyraża fundamentalną kondycję wolności takiej, jaką znamy i jaką konkretnie żyjemy. Kto jej nie doświadcza, ten – wyjaśnia się w tej perspektywie – nie może dostąpić świadomości siebie, która ma właśnie za warunek swojej możliwości smutek podjęty z całą odpowiedzialnością. Smutek jest stanem psychicznym wynikającym z grzechu, który jest cały w nim obecny, nie wyjaśniając jednak grzechu, który polega, według tego duńskiego filozofa, tylko na skoku jakościowym<sup>23</sup>

Do nieudanych form procesu realizacji wolności zalicza się, z jednej strony, rozpacz tego, który zawzięcie poszukuje nieznannej przyszłości,

<sup>22</sup> Na temat natury takiej wolności „odkupionej”, zob. fundamentalne dzieło F. Ulricha, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974. Obecny odczyt Kierkegaarda wiele zawdzięcza interpretacji zaproponowanej przez tego autora.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, dz. cyt., s. 144n.

z drugiej zaś strony rozpacz tego, który trzyma się kurczowo dobrze znanego porządku<sup>24</sup>. W jednym i drugim wypadku dana osoba wyraźnie akceptuje prawo wolności jako paradoksalną jedność konieczności i możliwości, ale absolutyzując bądź pierwszy, bądź drugi z tych stanów, żyje jednostronnie w pozycji egzystencjalnej, bądź skończoności, bądź nieskończoności, a wynik jest taki, że brak jej pełnego poruszenia samorealizacji wolności. W pierwszym wypadku, porażka wynika z rozpaczliwej próby bycia samym sobą, czyniąc ze swej własnej skończoności obronę przed Absolutem: osoba gwałtownie odcina się od swego transcendentalnego podłoża i poszukuje upewnienia się o samej sobie, znajdując oparcie w swoim spontanicznym zapale. Na tym właśnie polega typowy smutek tego, kto nie odważa się zawierzyć Absolutowi, który ustanawia go w byciu, i – przeciwnie – czepia się ograniczonych okoliczności swojej kondycji stworzenia. W drugim wypadku, porażka wynika z odwrotnej odmowy, równie rozpaczliwej, bycia i stawania się samym sobą, przez przywłaszczenie sobie swojego Źródła i usiłowanie zapanowania nad nim, wychodząc od skończoności: rzucając się w sposób nieuzasadniony w transcendentne Źródło, osoba stara się panować nad nim od zewnątrz. Na tym polega typowy smutek tego, kto nie ośmiela się podjąć ryzyka skończoności i stara się utrzymać absolutną kontrolę nad „nieskończoną” doczesnością swego życia. W tym, jak i w drugim wypadku, osobie nie udaje się przypisać swojej wrodzonej wolności do konkretnej samorealizacji, do której dąży zgodnie z prawem swojego bytu. Tym, czego jej brakuje, jest dyspozycja wyzbycia się własności i uznania „konieczności” śmierci „ja”, bez czego każda „możliwość”, jaka by nie była, pozostaje nierealna. Bo, jak dobrze ukazuje to M. Blondel, człowiek nie może być wierny samemu sobie i samemu sobie sprostać, jeśli się nie powierzy w „zaparciu się” samego siebie poruszeniu nadania bytowi stworzonemu celu, którym jest miłość. Skontrastowane postaci rozpaczcy jawią się w tym świetle jako tym mocniejsze ostrzeżenie i zaproszenie dla osoby, aby przypomniała sobie, że jej byt, *capax infiniti*, jest darem transcendentnego Innego (*superior summo meo*), żeby przyjęła swój byt, *capax finiti*, jako radosną odpowiedź na kenotyczny akt Miłości absolutnej (*intimior intimo meo*).

Jeśli chce się wywiązać z tego zaproszenia, dobrze jest – radzą mistrzowie życia duchowego – rozpocząć od obiektywnego poznania

<sup>24</sup> Zob. na ten temat pracę mocno zainspirowaną interpretacją Kierkegaarda, napisaną przez: F. Ulrich, M. Bieler, *Freiheit als Gabe*, Freiburg i. Br. 1991, zwł. s. 287-297.

„różnych poruszeń i myśli”, które „niepokoją i zakłócają duszę, odbierając jej pokój, ciszę i odpocznienie”, by uznać w nich „pokusy” pochodzące od „nieprzyjaciela natury ludzkiej”, który sieje zło „zaniepokojenie o przejście do następnego punktu” zamiast „zatrzymać się i spocząć, dopóki się tu nie nasyce”<sup>25</sup> Pascal podaje, z innego punktu widzenia, to samo rozpoznanie: „Kiedym się jał czasami rozważać krzątanie się ludzi, niebezpieczeństwa i mozoły, na jakie się narażają na dworze, na wojnie, skąd rodzi się tyle zwad, namiętności, zuchwałych, a często niegodziwych przedsięwzięć itd., odkryłem, iż całe nieszczęście ludzi pochodzi z jednej rzeczy, to jest, że nie umieją pozostać w spokoju i w izbie...” Jeśli człowiek ucieka w rozrywki, to czyni tak dlatego, że chce wymknąć się tej obecności wobec samego siebie, która nas stawia przed „przyrodzonym nieszczęściem naszej słabej i śmiertelnej doli, tak nędznej, iż nic nie zdoła nas pocieszyć, kiedy się nad nią zastanawiamy”<sup>26</sup> W rzeczy samej „nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc, próżnię...”<sup>27</sup> Jeśli decyduje się jednak „podjąć właściwe środki” i zamiast „uciekać tracąc odwagę”, „stawiać opór”, „usilnie zmieniać samego siebie nastawiając się przeciw temu strapieniu”, „stawiać dzielnie czoła” wobec tego nieprzyjaciela, „działając wręcz odwrotnie” względem jego sugestii, a zwłaszcza „silić się na wytrwanie w cierpliwości, która jest przeciwna napaściom, jakie go spotykają”, „rychło dozna pocieszenia” – zapewnia św. Ignacy z Loyoli – znajdzie „radość wewnętrzną, która wzywa i pociąga do rzeczy niebieskich i do właściwego dobra i zbawienia własnej duszy, dając jej odpocznienie i uspokojenie w Stwórcy i Panu swoim”<sup>28</sup>

### Niepokój w świetle wiary

Niepokój, jak powiedzieliśmy wyżej, wydaje się mieć, ponad przykrościami, jakie zawiera, aspekt pozytywny, skoro napięcie, którego jest wyrazem, może służyć za bodziec do poszukiwania nowej równo-

<sup>25</sup> Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 17, 333, 334, 325, 76 (tekst oryginalny: *Exercitia Spiritualia*, w: MHSJ, vol. 100, Rzym 1969).

<sup>26</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 90-91, nr 205 [139].

<sup>27</sup> Tamże, s. 89-90, nr 201 [47].

<sup>28</sup> Ignacy Loyola, dz. cyt., nr 20, 320, 319, 325, 321 316.

wagi. Jest on uczuciowym korelatem uświadomienia sobie niedoskonałego, chaotycznego, czy nawet bezsensownego charakteru świata, w którym żyjemy. W ten sposób draży on w człowieku pragnienie wyższej natury, zdolne rozwiązać to uczuciowe napięcie, wzbudza on w nim aspirację do znalezienia trwałego pokoju i szczęśliwości. Skoryguje się teraz to, co w tej wizji było prowizorycznego, podkreślając zasadniczy punkt wiary katolickiej. Niepokój – jak zresztą wszelka forma „duchowego strapienia”, jak „ciemności duszy”, „zakłócenia w niej”, „nieufność”, „smutek” itp. – wskazuje na nieporządek natury ludzkiej i świata. Świadczy on najczęściej – wyjaśnia Ignacy – o obecności „złego ducha”: tego, który prowokuje w duszy brak nadziei, wiary i miłości; który doprowadza człowieka do tego, że chce, „żeby Bóg szedł prostą drogą do... nieuporządkowanych uczuć i przywiązań”, zamiast „usunąć” je i „po ich usunięciu (dojść do) szukania woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy”<sup>29</sup> Właściwe pragnienie kielkujące na bazie natury i niespokojnej egzystencji człowieka jest pragnieniem „uporządkowanym”, „które przynosi owoce znamienite i bardzo miłe Bogu, Panu naszemu”, czyli „pragnieniem lepszej służby Bogu”<sup>30</sup>

Człowiek, byt ograniczony, którego rozum otwarty jest jednak na nieograniczoną całość bytu, ma wewnętrzne poznanie swojej skończoności, swojej przypadkowości. Smutek wobec nicości, której niekiedy boleśnie doświadcza, może być opatrnościową okazją do radykalnego aktu wiary, lecz w żadnym wypadku nie jest warunkiem jej możliwości. Bez względu na to, jak fundamentalny może być on dla ludzkiego ducha, nie jest on jednak dla niego pierwotną rzeczywistością: jest on, zgodnie z mityczną opowieścią z *Księgi Rodzaju*, wynikiem upadku naszych pierwszych rodziców. Lepiej niż Kierkegaard, który zbyt ściśle wiąże smutek z wiarą, wypada stwierdzić, że ten pierwszy wynika ze świadomości nieporządku, pierwotnej winy, która nie należy do ludzkiej natury takiej, jaką była stworzona. Antropologii w całości skonstruowanej na bazie smutku grozi przekreślenie bezwarunkowej dobroci stwórczego gestu (zob. Rdz 1, 25. 31) i wywich-

<sup>29</sup> Tamże, nr 316-318, 169, 1.

<sup>30</sup> Tamże, nr 16, 174, 155. Św. Franciszek Salezy (dz. cyt., s. 244) wypowiada następujące zalecenie: „Kiedy poczujesz, że budzi się w tobie niepokój, poleć się Bogu i postanów nie iść za swym pragnieniem, dopóki niepokój zupełnie nie minie, chyba że chodzi o rzecz, której nie można odłożyć. Wtedy trzeba łagodnym i spokojnym wysiłkiem powstrzymać pęd pożądania, studząc go i miarkując, na ile to możliwe, a potem przystąpić do działania, nie dla dogodzenia żądzy, lecz według rozumu”

nięcie przez kontr-uderzenie relacji pomiędzy oboma Przymierzami (zob. Mt 5, 17). Jeśli smutek można przekroczyć w wierze, nie oznacza to, że ma on wobec niej wartość pozytywną, jak gdyby zawierzenie się Bogu zakładało jako coś normalnego przejście przez rozpacz. Niepokój i smutek mają swoje podłoże w zerwaniu komunii z Bogiem, w oddaleniu się od Boga, wywołanym przez grzech; są one symptomem stanu, w jakim znajduje się ludzkość zraniona przez grzech pierworodny. Z racji pierworodnej winy, wyjaśnia Pismo, ludzie „leżeli, uwięzieni ciemnością, zniewoleni długą nocą wyłączeni spod wiecznej Opatrzności – zamknięci pod dachem... wielce zatrwożeni i przerażeni zjawami” (Mdr 17, 2-3; zob. Ps 38 [37], 5-7).

Powiedzmy to jeszcze raz: spełnienie, do którego dąży poruszenie samorealizacji skończonej wolności, nie jest wynikiem dialektyki pierworodnego smutku, za który jednostka odpowiadałaby w pierwszej osobie. Łaska nie wynika wcale z grzechu, jak gdyby była ona wytworem dialektyki. „Krzyż (i smutek) nie ma nic wspólnego z dialektyką” – wypowiada z mocą H. U. von Balthasar<sup>31</sup>, opierając się, co trzeba przyznać, jak uczyniło to przed nim tylu mistrzów duchowych i doktorów wiary, na słowie Bożym: „Smutek ucisku był dla nas Twoją karą” (por. Iz 26, 16b). Z pewnością, funkcją kary jest stymulowanie do nawrócenia. „W ucisku szukaliśmy Ciebie” – głosi jeszcze prorok (Iz 26, 16a). Lecz oznacza to tylko i wyłącznie, że Bóg w swoim miłosierdziu przychodzi na pomoc grzesznikowi. Z jednej strony nawróconemu grzesznikowi zabrania się niepokoju: „Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni” (Rz 8, 15). W głębi swego niespokojnego serca Augustyn otrzymuje łaskę odkrycia uprzedzającej obecności swojego Stwórcy i Pana<sup>32</sup>. Odpoczynek i pokój, jakim został obdarzony, nie były zaspokojeniem niespokojnego pragnienia, które byłoby jako takie zdolne udzielić mu celu jego dążenia, lecz były one darmowym i nieoczekiwanym darem, obietnicą, której już obecna rzeczywistość otwierała serce na eschatologiczne spełnienie.

Dla chrześcijanina niepokoju przypisana jest więc wartość negatywna. W swojej książeczce na temat chrześcijanina i smutku H. U. von Balthasar<sup>33</sup> odczytuje fundamentalnie znak słabości wiary. W eseju

<sup>31</sup> „Das Kreuz (und die Angst) hat mit Dialektik nichts zu tun, es ist Gottes eindeutige sühnende Liebe”. H. U. von Balthasar, *Lettera inedita a Eugenio Andreatta*, 30 Giorni, nr 10 – ottobre 2006, s. 7.

<sup>32</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, I, 1, 1.

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, WAM, Kraków 1999.

tym szwajcarski teolog nie wychodzi, jak w pewnej apologetyce katolickiej, od niepokoju ludzkiego ducha, który doprowadza go do postrzegania braku, jakiego ma głuche odczucie, a stąd do uznania warunków, na jakich może zostać zaspokojone ukryte, lecz bardziej fundamentalne, pragnienie. Od razu opiera swoją refleksję na słowie Bożym. Otóż, zgodnie ze świadectwem Pisma, zauważa on, odsyłając zwłaszcza do *Listu do Hebrajczyków* (2, 14-18; 4, 15; 5, 7-8), że smutek został ostatecznie zwyciężony przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Lecz został on zwyciężony od wewnątrz. Podczas swojej ziemskiej egzystencji, Jezus przeżył niepokój, ludzki lęk we wszystkich jego postaciach. Znosząc osobiście ten lęk i wykupując go za cenę swego własnego cierpienia, zmienił zupełnie sens, jaki miał on w Starym Przymierzu: „Pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem dokonały się dwie zmiany: po pierwsze, wyostrzyła się i uwybraźniła postać lęku, osiągając swe skrajne możliwości, a tym samym również swe największe wewnętrzne przeciwieństwa; ale ponadto dzięki zastępczemu lękowi Chrystusa, który cierpiał i umarł na krzyżu, dokonano się odkupienie, uśmierzenie wszelkiego ludzkiego lęku i nadanie mu sensu”<sup>34</sup> Jezus Chrystus wziął na siebie cały niepokój i lęk świata, aż do drzenia z tego powodu (por. J 11, 33-38; 12, 27), odkupił go na Krzyżu i nazajutrz po Zmartwychwstaniu ofiarował się jako Pokój tym, którzy wierzyli w jego Imię (por. J 14, 27; 16, 33; 20, 19-21): *pax nostra* (Ef 2, 14), „pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł” (Flp 4, 7).

„Słowem swojej potęgi” – mówi Pismo – Syn podtrzymuje wszechświat, który „stał się przez Nie” (por. Hbr 1, 3; J 1, 10). W świetle nowotestamentowego Objawienia wyjaśnia się tajemnicza opowieść o stworzeniu: pierwotny stan, w jakim człowiek został ustanowiony, jest stanem, którego ośrodkiem jest Chrystus w swoim odwiecznym poruszeniu ku Ojcu (por. 1 J 1, 2). Ma więc rację Ignacy z Loyoli oświadczając już na wstępie w swoich *Ćwiczeniach*: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył...”<sup>35</sup> Sens ludzkiego istnienia tkwi – jego zadaniem – bezdyskusyjnie poza samym człowiekiem, a wyraża się w oddawaniu czci jego Stwórcy i Odkupicielowi. Wypowiedziawszy to twierdzenie jako zasadę i fundament, święty przechodzi zaraz do rozpatrywania grzechów („pierwszy tydzień”), lecz – co wypada podkreślić – zaprasza do medytacji nad

<sup>34</sup> Tamże, s. 43.

<sup>35</sup> *Ćwiczenia duchowne*, nr 23.

nim ze spojrzeniem utkwionym w Chrystusie ukrzyżowanym<sup>36</sup> Smutek wywołany był utratą pierwotnej sprawiedliwości. Pustka, która sprawia umysł o zawrót głowy i napelnia człowieka *ciemnością*, nie jest, jak sugerował Kierkegaard, pustką tego, który uświadamia sobie nicość swojej własnej skończoności, ale jest to pustka nieobecności Boga, pustka *piekła*, w jakim człowiek „słusznie został potępiony na wieki..., bo grzesząc działał przeciwko nieskończonej Dobroci”<sup>37</sup> To ze swojej winy „dusza” żyje w stanie „strapienia”, jest „bez nadziei, bez miłości... i jakby odłączona od swego Stwórcy i Pana”, lecz błąd ten jest zarazem wynikiem grzechu Adama i Ewy, z powodu którego ludzki rodzaj wszedł w stan upadku<sup>38</sup> Budzące dreszcz widowisko, kiedy to „Chrystus, Pan nasz, obecny i wiszący na krzyżu”<sup>39</sup> odkrywa przede mną charakterystyczne cechy tego stanu: zamiast oddawać Bogu chwałę, żyć „ku chwale majestatu Jego łaski” (Ef 1, 6), stworzenia skupione są na sobie, będąc „więźniami”, „skutymi kajdanami” grzechu, śmierci i sądu<sup>40</sup> Ale jednocześnie udowadnia on, że jest w zasięgu „pomocy Bożej, na której mu nigdy nie zbywa, chociaż tego wyraźnie nie odczuwa”, że łaska nie została mu w tym stanie odebrana: „okrzyk pełen zdziwienia i wielkiej miłości. Przechodzić w myśli wszystkie stworzenia i dziwić się, jak one zezwoliły mi żyć, owszem przy życiu mnie zachowały...”<sup>41</sup>

Dla Ignacego, jak i dla Tradycji, stan człowieka upadłego wynika z grzechu aniołów. Bo jakie właściwie było oddziaływanie tego ostatniego na ludzkość? Pod jego wpływem, sugeruje opowieść z *Księgi Rodzaju*, Adam, a z nim całe jego potomstwo, umieścił się w miejscu przeciwnym do tego, jakie było mu przeznaczone, w miejscu, gdzie obecność Boga, zamiast być błogosławieństwem, odczuwana jest jako zagrożenie, w dziwnym miejscu, oddalonym od Boga, gdzie człowiek zdaje sobie sprawę ze swojej „nagości” (zob. Rdz 3, 8-11), pustki, nicości swojej skończoności. Pustka ta, wyjaśnia Balthasar odnosząc się do Guardini’ego, „rozwiera się tam, gdzie bliskość Boga i Jego konkretność... zmieniła się w abstrakcyjny stosunek do «innego», do jakiegoś «partnera»”<sup>42</sup> Jest to pustka charakteryzująca świadomość

<sup>36</sup> Tamże, nr 23, 53.

<sup>37</sup> Tamże, nr 52.

<sup>38</sup> Tamże, nr 317, 51.

<sup>39</sup> Tamże, nr 53.

<sup>40</sup> Tamże, nr 74, 78.

<sup>41</sup> Tamże, nr 320, 60.

H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, dz. cyt., s. 84.

kogoś, kto przeniósł się na pozycję *neutralności*, od której wychodząc uzurpuje sobie władzę osądzania i decydowania, jako pan dobra i zła, pustka ogarniająca rozum i wolę, które stały się obojętne wobec wszelkiego bytu.

W takim stanie ludzki intelekt nie funkcjonuje już bezpośrednio, tak jak powinien. Zgodnie z pierwotnym planem, aktywność poznawcza rozwija się w stosunku do przedmiotu, który zmysłowość (nie tylko receptywna, ale i spontaniczna) wywołuje w tym intelekcie w postaci obrazu. Przez światło, które jest mu właściwe, ten (*intellectus agens*) dokonuje procesu abstrakcji, przez który wydobywa z obrazu inteligibilną zasadę (*species impressa*), bez której rozum nie może funkcjonować. Aby uzyskać wgląd w tę powszechną inteligibilną zasadę, nie powinien on się od niej oddalać, oddzielać się radykalnie od obrazu, który mu się ukazał, lecz raczej wejść przez niego w intymność samej rzeczy, aby poznać ją od wewnątrz, *intelligere*, „quasi intus legere” – wyjaśnia św. Tomasz z Akwinu<sup>43</sup> Logika, do której dochodzi ten, kto jadł z *drzewa wiedzy*, jest tymczasem odmienna: jest to logika projekcji w rzeczy porządku ludzkiego poznania, logika, na mocy której rozum hipostazuje to, co wyabstrahował z rzeczy, aby uczynić z nich fikcyjne wielkości, niezależne od wyjściowego doświadczenia zmysłowego. Temu procesowi rozmycia obrazu na rzecz abstrakcyjnego dyskursywnego rozumu – procesowi działającego już w konstrukcji racjonalistycznych arystotelików – odpowiada świadomość siebie i zdolność do samookreślenia, której jakoś zmieniła się w stosunku do rozumu i wolnej woli stanu pierwotnego. Dary, które stanowiły te ostatnie, pozostają, lecz nie są już niewidzialnymi organami wiary i miłości, które charakteryzowały ten stan; nabyta autonomia ukrywa brak: niezdolność do osiągnięcia „celu, dla którego jestem stworzony”<sup>44</sup>! Bóg nie jest już dla człowieka pierwszą znaną rzeczywistością, jaką był dla niego w Raju, gdzie żył on w ufności i miłości pierwotnej sprawiedliwości.

Obojętność, charakteryzująca odtąd posługiwanie się rozumem i wolnością, zgotowała podmiotowi los, od którego niezdolny jest się uwolnić. Ten sam los przyjął na siebie Chrystus (por. Flp 2, 7; Hbr 10, 5) i nie odebrał go też chrześcijanom. Niepokój i lęk (bojaźń i drzenie), które naznaczają podobny los, nie są sytuacją nie dającą się

<sup>43</sup> Tomasz z Akwinu, *Ver.* 1, 12. Por. G. Siewerth, *Gesammelte Werke*, vol. 1, Düsseldorf 1971, s. 592.

<sup>44</sup> *Ćwiczenia duchowne*, nr 179n.



pogodzić z pustką wiary, nadziei i miłości. „Jak gdyby” – zapewniał Bernanos, na którego świadectwo Balthasar się tu powołuje, „wiara była niewyczerpanym źródłem pocieszeń, które czynią nas niewrażliwymi na nieszczęścia tego życia, a nawet na jego zwykle uciążliwości, podczas gdy jest ona raczej koroną cierniową czyniącą z nas uczestników – zbyt często wbrew nam samym, niestety! – Przenajświętszej Agonii!”<sup>45</sup> Przez swój zbawczy krzyż Jezus Chrystus wypełnił swoją pełnią łaski formę naszej upadłej natury. Poprzez Kościół, sakrament zbawienia dla świata, przedstawia się on każdemu człowiekowi jako Ten, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą” (Hbr 12, 2). To właśnie wyjaśnia teolog z Bazylei ukazując, jak bardzo chrześcijańska obojętność, taka, jak ją rozumie św. Ignacy, rozwiązuje aporię złej obojętności, właściwej nauce odziedziczonej po grzechu pierworodnym: „przez trwałą pustkę w człowieku [...] objawia się pełnia Boga, która jest obecnością polegającą na tym, że Bóg przede wszystkim wymaga od człowieka całkowitej zgody na Jego niewidzialną totalność i nie-obojętność; a owa zgoda – żywy wspólny punkt wiary, miłości i nadziei – nosi to samo znamię, co i chrześcijańska obojętność. Jest to przekazanie własnej pustki wraz z jej łękiem w niewyczuwalną (i dlatego odczuwaną jako pustka) pełnię Bożej totalności”<sup>46</sup>

Obojętność, przeżywana jako dyspozycyjność miłości, wyklucza niepokój i lęk grzesznika, ale może zawierać lęk wierzącego, świętego, który w ślad za swoim Zbawcą żyje przez łaskę uczestnictwa w powszechnym lęku. W tym wypadku ucisk dla niego charakterystyczny i skurcz, jaki on obiektywnie wywołuje, wcale nie wyklucza losu szczęśliwego. Jest to fundamentalna, permanentna radość charakteryzująca humor chrześcijanina: „Zawsze się radujcie!” (1 Tes 5, 16). Dla niego, w rzeczy samej, istnienie nie jest wcale istnieniem dla śmierci, istnieniem w *zatroskaniu*, jest istnieniem dla życia: życia wiecznego, w zaświatach, już tu na niskości. Z tego istnienia nie są wcale wygnane cierpienie i żaloba. „Pełen jestem pociechy, opływam w radość mimo wielkich naszych ucisków” (2 Kor 7, 4), „raduję się w cierpieniach za was” (Kol 1, 24) – nie przestaje powtarzać św. Paweł. Daleka od wyrugowania cierpienia, radość ta, której źródłem jest właśnie Pan (por. Flp 1, 18. 25n), jest w każdej chwili gotowa przyjąć

<sup>45</sup> G. Bernanos, *Le Chemin de la Croix-des-Ames*, s. 447, przytoczone w: H. U. von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, Paris 2004, s. 384; oryginał niemiecki: *Gelebte Kirche Bernanos*, wyd. 3, Freiburg i. Br. 1988, s. 429.

<sup>46</sup> H. U. von Balthasar, *Chrześcijańin i lęk*, dz. cyt., s. 85-86.

jej dowody, które są jej dane dla pożytku Ciała, jakim jest Kościół. Przeganiając wciąż na nowo niepokój swego niedowierzającego serca, chrześcijanin głosi w ten sposób światu, przez swoje w pełni teologalne życie, Dobrą Nowinę zbawienia przez Jezusa Chrystusa.

tłum. **Maria Żerańska**