

„OJCIEC W UKRYCIU” (MT 6,6.18). NIEUCHWYTNA BLISKOŚĆ EWANGELICZNEGO OJCA W DOŚWIADCZENIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Wiele razy w ciągu dnia wypowiadamy słowa: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie” Podobnie jednak jak ubranie noszone codziennie zużywa się coraz bardziej, tak i ta formuła traci z czasem swój ostry charakter. Mamy skłonność do wypowiadania tych słów bezmyślnie i automatycznie. Zdarza się nawet, że nie wypowiadamy ich w czasie liturgii, gdy celebrans, rozpoczynając modlitwę Pańską, sam wypowiada pierwsze słowa¹, a nam pozostaje tylko kontynuować „...święć się imię Twoje...”

Istotnie, słowa te nie są wyłącznie introdukcją (w pełnym tego słowa znaczeniu) do modlitwy Jezusa i Kościoła, ale wprowadzają nas w ożywiającą relację z Bogiem Ojcem i objawiają nam blask jego Osoby oraz naszą pozycję wobec Boga. Inaczej mówiąc, te słowa powinny wyrażać nasze fundamentalne doświadczenie chrześcijańskie jako osób modlących się. Proponujemy medytację rozpoczynającą się od opisów biblijnych i świadectw mistyków chrześcijańskich, by dojść do uformowania odpowiedniej postawy.

1. Świadectwo biblijne: Bóg bliski, ale niedostępny

Aby zrozumieć pełne znaczenie wezwania „Ojcze nasz, któryś jest w niebie”, należy zbadać nie tylko sens i wagę tego wyrażenia w ustach Jezusa Chrystusa i Jego uczniów, ale również kontekst doświadczenia Izraela. Podobnie jak w wypadku innych pojęć bi-

¹ To rozpowszechniony zwyczaj, mimo obecności formuł wprowadzających do *Ojcze nasz*, które mają zapobiec sytuacji, gdy przewodniczący liturgii sam rozpoczyna recytację. W różnych językach proponują się więcej niż dwa wprowadzenia.

blijnych, musimy stwierdzić, że z jednej strony ta formuła nie jest w pełni zrozumiała bez głębokich powiązań z perspektywą starotestamentalną, a z drugiej strony staje się zdecydowanie bogatsza i w pewnym sensie całkowicie nowa w modlitwie chrześcijan.

Przejmujące i wstrząsające doświadczenie Izraela

Badając cytowane wyrażenie dochodzimy do wniosku, że istnieje wiele punktów wspólnych z perspektywą Starego Testamentu: wezwanie *abînu* („Nasz Ojciec”) jest doskonale poświadczony w modlitwach żydowskich, zarówno biblijnych (Pwt 32,6; Iz 63,16), jak i pozabiblijnych, tak w czasach międzytestamentalnych, jak i w początkach chrześcijaństwa². Podobnie słowa „któryś jest w niebie” nie są obce pobożności narodu żydowskiego³. Wydaje się więc, że całe wezwanie („Ojciec nasz, któryś jest w niebie”) odzwierciedla zwyczajny żydowski sposób zwracania się do Boga, przekazany jako dziedzictwo duchowe wspólnocie judeochrześcijańskiej⁴ bez zmiany znaczenia.

Należy jednak zastanowić się, jaka waga i jaka treść kryje się w tych słowach, gdy są one wypowiedziane przez członka narodu wybranego. Gdy Żyd zaczyna wzywać swego Boga, wchodzi (czy jest tego świadomy czy nie) w całą wyjątkową historię Bożych objawień i działań na rzecz swego ludu: stałe doświadczenie Boga przez Izrael jest jednocześnie przejmujące i wstrząsające. To doświadczenie z istoty swej paradoksalne, gdyż jednoczy dwa aspekty, które zdają się nie do pogodzenia: skrajną bliskość Boga ze swym ludem i jednocześnie wyjątkową transcendencję, nieporównywalną z bogami narodów sąsiednich.

„Człowiek biblijny odrzuca [pojęcie] Boga, który jest Panem, ale który nie angażuje się w historię, jest od niej oddzielony, i który wymaga od swoich wiernych podobnego oderwania. (...) Człó-

² Np. modlitwa *Shemone esrē* – osiemnaście błogosławieństw; Por. Bon-sirven 1954, s. 2n; Ryšková 2008, s. 228.

³ Np. *Abot* 5,23; cyt. za: Ryšková 2008, s. 230.

⁴ Chodzi o tę wspólnotę, do której zwracał się autor Ewangelii według św. Mateusza, por. R.E. Brown 2011, s. 255: „Najbardziej możliwa do przyjęcia jest ta interpretacja, według której Ewangelia św. Mateusza jest adresowana do niedawno uformowanego Kościoła judeochrześcijańskiego, który coraz bardziej integrował pogan”

wiek biblijny przeciwstawia się także Panu wciągniętemu w historię, który ją uciska i który nie pozostawia miejsca na wolność, a nawet na zło. I w końcu człowiek biblijny odrzuca Boga, który – właśnie by zostawić miejsce dla wolności i dla świata – nie jest bohaterem i Panem samej historii. Człowiekowi wierzącemu, świadkowi Boga nie wolno bronić Go, przez pomijanie Jego wpływu na historię, ani przez oczernianie człowieka (jak przyjaciele Hioba), ani za pomocą historii przeszłej (upiększonej), albo, prościej, w historii ogólnej i abstrakcyjnej”⁵

Życ w komunii z Bogiem Izraela znaczy więc przeżywać jednocześnie intymność z Bogiem i doświadczać, że ten Bóg, tak bliski, jest zarazem większy niż nasze możliwości poznawcze i stale wymyka się ideom i wyobrażeniom, jakie możemy mieć na Jego temat. Na płaszczyźnie praktycznej skutkuje to suwerennym panowaniem Boga w komunikowaniu z ludźmi, ale także taką zażyłością, że ci, którzy mogliby z niej korzystać, czuliby się głęboko zakłopotani.

Sposób objawiania się Jezusa

W Nowym Testamencie można zauważyć ten sam paradoks: Bóg jest niewiarygodnie bliski a jednocześnie nieuchwytny! Nawet wraz z Wcieleniem, które Boga niewidzialnego uczyniło widocznym i dotykalnym w Słowie Wcielonym (por J 1,18), przepaść między dwoma biegunami doświadczenia chrześcijańskiego stała się jeszcze głębsza i nie do pokonania. Jezus, a za Nim Jego uczniowie, nie ukazują Boga mniej majestatycznego i mniej potężnego tylko dlatego, że objawia się jako Ojciec swego Syna i nasz Ojciec. Przeciwnie, rozważając teksty Ewangelii, rozumiemy, że ta jedność kontrastów nie jest wynikiem prostego połączenia antynomii, ale że ma naturę dialektyczną: im bardziej nasz Bóg jawi się jako bliski, tym bardziej zmuszeni jesteśmy stwierdzać Jego wielkość i transcendencję. W tym prawdopodobnie kryje się zerwanie ze Starym Testamentem i nowość w stosunku do niego:

⁵ Maggioni 1985, s. 569n. W innej prezentacji podsumowującej doświadczenie duchowe Boga w Starym Testamencie wylicza się następujące punkty: 1. Bóg historyczny; 2. Bóg tajemniczy; 3. Bóg wspólnotowy, por. F. Festorazzi 1983, s. 57nn.

w samej bliskości Boga realizuje się Jego nieporównany z niczym majestat!

Jezus wyraża to na różne sposoby i zawsze na nowo: wymownie ukazując to już samo użycie aramejskiego tytułu *abbà* (odpowiadający naszemu wołaniu „tato”), który Jezus prawdopodobnie stosował do opisanego potężnego Boga Izraela⁶. Zawołanie niedopuszczalne, a nawet niewyobrażalne dla Izraelitów z powodu swej rodzinnej zażyłości, uważane za przesadne i niegodne Bożej transcendencji⁷, odsłania w rzeczywistości wielkość Boga, Ojca Jezusa.

Marek ewangelista przytacza to wezwanie w modlitwie Jezusa w Getsemani: „*Abba* (Ojcze) dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty” (14,36). Jezus nazywa Boga „Tatą” w najtragicznym i najdramatyczniejszym momencie swego życia i przywołuje Go z ufnością w Jego wszechmoc. Podobnie użycie tego słowa w listach św. Pawła (por. Ga 4,6 i Rz 8,15) wskazuje raczej na wyróżnienie i ogromny zaszczyt wynikające z Bożej opieki i nie ujmuje nic z Jego boskiego majestatu. A jeśli prawdą jest, że w osobistej modlitwie Jezusa, nazwanej przez egzegetów „okrzykiem uwielbienia”, poświadczonej przez Mateusza (11,25n) i Łukasza (10,21), można zakładać⁸ użycie tego samego wyrażenia [*Abbà*], dialektyczna natura bliskości i wielkości Boga jest jeszcze bardziej znacząca. Całe wezwanie jasno to odzwierciedla: „Wysławiam Cię, Ojcze [*Abbà*, Tato], Panie nieba i ziemi...” (Mt 11,25a; Łk 10,21a). Z jednej strony bliskość, relacja synowska („Tato”), z drugiej – świadomość wielkości Boga („Panie nieba i ziemi”).

Jeśli przyjrzymy się uważnie obrazowi Boga zawartemu w przypowieściach Jezusa, zwłaszcza tam, gdzie przywołuje On wprost figurę ojcostwa (por. Mt 21,28-32; Łk 15,11-32), stwierdzimy, że obraz takiego ojca jest tak niezwykły, iż można go zaakceptować tylko jako obraz Boga, Ojca⁹

⁶ Por. główna teza dzieła, uznanego za klasyczne: Jeremias 1968.

⁷ Teza Joachima Jeremiasa (oryginalność tego tytułu w ustach Jezusa) była kontestowana m.in. przez Vermesa 1978 (historia Hasida Hanina używającego tego samego wyrażenia). Jego wywód potwierdza jednak raczej niż neguje tezę Jeremiasa.

⁸ W tekście greckim tych Ewangelii występuje słowo *πάτερ* – Ojciec (uwaga red.).

⁹ Na ten temat i wiele innych aspektów por. G. Barbaglio 1988, s. 65–97.

Rozmowa uczniów Jezusa z Bogiem w modlitwie

Ucząc swoich uczniów zwracania się do Boga słowami „Ojcie nasz, któryś jest w niebie”, Jezus nie tylko wprowadza ich w swoją bliskość z Bogiem, ale również uświadomia im Jego wielkość i transcendencję. Mateusz używa tego wezwania czterokrotnie: przed jej sformułowaniem na początku modlitwy *Ojcie nasz* (Mt 6,9) i w trzech innych miejscach, zawsze w *Kazaniu na Górze* – gdy Jezus przemawia do uczniów jako światło świata (5,16), gdy nakazuje miłość nieprzyjaciół i modlitwę za prześladowców (5,45) oraz mówi o nagrodzie za dzieła miłosierdzia (6,1).

Wszystkie te konteksty są bardzo wymowne: uczniowie Jezusa są wezwani, by stać się światłem dla świata, aby Bóg, „Ojciec, który jest w niebie”, mógł być uwielbiony (5,16) jako źródło tego światła¹⁰. Muszą nauczyć się kochać nawet swych nieprzyjaciół i prześladowców w imię powszechnego ojcostwa Boga („tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” [5,45])¹¹. Są przestrzegani przed spełnianiem dzieł miłosierdzia na pokaz („przed ludźmi po to, aby was widzieli”), by mogli oczekiwać nagrody od Boga (Mt 6,1). Za każdym razem ten sposób zachowania, który przekracza sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryze-

¹⁰ Miejsca paralelne (por. Mk 4,21 i Łk 8,16) wydają się wskazywać raczej, że to sam Jezus i Jego głoszenie Ewangelii są prawdziwym światłem, a nie uczniowie. W rzeczywistości można powiedzieć, że skoro Jezus i Jego Ewangelia oświeca uczniów, oni także mogą stać się światłem dla innych. Ale ostatecznym źródłem światła jest „Ojciec, który jest w niebie”

¹¹ Bóg Ojciec nie jest tu przedstawiony tylko jako przykład do naśladowania (któż ośmielałby się naśladować doskonałego Boga?!), lecz raczej jako źródło chrześcijańskiej zdolności do miłości powszechnej i bezwarunkowej, w rozumieniu innej zasady ewangelicznej: „Co niemożliwe jest u ludzi, możliwe jest u Boga” (Łk 18,27); por. M. Làconi 1985, s. 311. Właśnie, z tego powodu Jezus formułuje ostatnie zdanie nie w trybie rozkazującym („bądźcie”), lecz w czasie przyszłym („będziecie”), byśmy zrozumieli, że miłość wobec naszych nieprzyjaciół jest możliwa tylko poczynawszy od naszego stopniowego zjednoczenia się z Bogiem: „Będziecie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). (We francuskim tłumaczeniu Biblii jest tu czas przyszły: „Będziecie...” – dopowiedzenie tłumacza).

uszów (por. Mt 5,20)¹², staje się możliwy dzięki wielkości „Ojca, który jest w niebie”

Właśnie z tym ostatnim fragmentem powiązane jest inne paralelne wyrażenie, które pomaga jeszcze lepiej zrozumieć analizowaną formułę: Jezus mówi o Bogu, jako o „Ojcu, który widzi w ukryciu” (6,4.6b.18), ponieważ On „jest w ukryciu” (6, 6a.18). Pierwsze wyrażenie samo w sobie może być rozumiane jako zapewnienie o wszechwiedzy Boga (w znaczeniu takim, że „Ojciec, który wie, co kryje ludzkie serce”), podczas gdy drugie sformułowanie zachęca nas raczej do ostrożności wobec tak upraszczającej interpretacji. Bóg, Ojciec, nie tylko widzi rzeczy w ukryciu, ale On tam jest, w tym, co się nie ujawnia, a więc można powiedzieć jednocześnie, że jest On „bardziej intymny niż nasza intymność” (por. *superior summo meo et interior intimo meo* – „wyższy od mojej wysokości i głębszy od mojej głębi” – św. Augustyn)¹³ i że jest ukryty, niedostępny, tajemniczy (por. Iz 45,15)¹⁴.

Z tego powodu możemy lepiej zrozumieć, że wyrażenia „który jest w niebie” i „który jest tam, w ukryciu” są synonimiczne: *być w niebie* oznacza „znajdować się w ukryciu, w tajemnicy, wymykając się doświadczeniu wspólnemu, a jednak (a może właśnie dlatego?) będąc nam bliższym, intymniejszym niż wszystkie inne byty”. W tym sensie można powiedzieć: „Wzywanie «Ojca» wyraża bliskość Boga i człowieka. Formuła «który jest w niebie» wy-

¹² Od tego wersetu część egzegetów dzieli zawartość *Kazania na Górze* na trzy zasadnicze sekcje: 1) sprawiedliwość uczniów, która przekracza sprawiedliwość uczonych w Piśmie (por. Mt 5,21–48); 2) sprawiedliwość uczniów, która przekracza sprawiedliwość faryzeuszów (por. 6,1–18) oraz 3) pozytywny opis nowej sprawiedliwości uczniów Jezusa (por. 6,19–7,12). Zazwyczaj jednak podkreśla się kruchość każdej próby podziału *Kazania na Górze*, por. Miegge 1970, s. 12nn,100nn.

¹³ Por. *Wyznania*, 3, 6, 11, cyt. także w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, nr 300.

¹⁴ W sprawie tego wersetu biblijnego, współczesny egzegeta twierdzi, że „zawiera on niewiadomą” i dalej wyjaśnia: „Podczas gdy w tradycji wcześniejszej Pan był wprost ukazywany w wydarzeniach w historii swego ludu, teraz uważa się, że Jahwe, nawet jeśli działa w historii, to zarazem skrywa się za wydarzeniami. Wynika z tego, że życie ludu przymierza jest zanurzone w dynamice, ale również w tajemnicy historii. Tylko wiara, że Pan wciąż jest Bogiem Izraela, a więc Zbawicielem, daje pewność, że nawet, gdy się ukrywa, jest obecny”, Odasso 1995, s. 1762.

raza nieprzekraczalną różnicę między Bogiem i człowiekiem”¹⁵. Należy jednak dodać, że ta bliskość i różnica nie tylko się wzajemnie „uzupełniają”, ale również „wymagają siebie nawzajem”, „domagają się siebie”

Przez taki sposób mówienia Jezus zaprasza uczniów do modlitwy (a także do postu i wypełniania dzieł miłosierdzia)¹⁶ nie na pokaz, ale przede wszystkim z pełną ufnością pokładaną w Bogu. Dzieje się tak z dwóch powodów: ponieważ Bóg Ojciec jest wszechmocny i ponieważ jest bliski. Ta sama intencja powinna nas również chronić przed upraszczającym wy tłumaczeniem faktu, że ewangelista Mateusz nie mówi (jak to czynią Marek i Łukasz) o „królestwie Bożym”, ale o „królestwie niebieskim” Nie dzieje się tak tylko z powodu mentalności żydowskiej, która unika mówienia o Bogu wprost, lecz także z tego powodu, że rzeczywistość „królestwa niebieskiego” jest jednocześnie ukryta i bliska jak sam Bóg, Ojciec¹⁷

2. Doświadczenie mistyków chrześcijańskich: Bóg bliski, ale nieuchwytny

Ten sposób ujęcia, który ukazuje głębokie i unikalne doświadczenie Jezusa, weszło następnie w życie Kościoła zarówno na poziomie doktrynalnym, jak i praktycznym, pociągając za sobą konsekwencje etyczne i duchowe. W istocie, jedno z pierwszych twierdzeń filozoficznych na temat Boga, które zazwyczaj głoszą myśliciele inspirowani chrześcijaństwem, podkreśla jednocześnie Jego transcendencję i immanencję, w przeciwieństwie do koncepcji islamskiej, podkreślającej wyłącznie transcendencję, oraz w napięciu do koncepcji hebrajskiej, która zawsze uwypukla transcendencję w odniesieniu do immanencji¹⁸. Doświadczenie

¹⁵ Ryšková 2008, s. 230.

¹⁶ To prawda, że w wypadku dzieł miłosierdzia brakuje wyrażenia „Ojciec, który jest w ukryciu”, ale przez dokładny paralelizm z dwoma innymi aktami, modlitwą (6,6) i postem (6,18), można ten brak traktować raczej jako błąd lub niechciane omińnięcie niż świadomą intencję ewangelisty.

¹⁷ Lăconi 1985, s. 312n.

¹⁸ Taki sam rodzaj rozumowania znajduje się w traktatach dogmatycznych, zwłaszcza o charakterze ontologizującym, i traktat *De Deo Trino* jest poprzedzony innym, autonomicznym traktatem *De Deo Uno*. Czy filozofia średniowieczna

nieuchwytniej bliskości Boga pojawiło się jednak także w dobitnych stwierdzeniach dogmatycznych, choćby na Soborze Laterańskim IV: „Gdy wskazujemy na podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem, to zawsze należy stwierdzić, że niepodobieństwo między nimi jest jeszcze większe” (DzH 806)¹⁹

Jak to już zostało zasygnalizowane, istnieją implikacje etyczne ewangelicznego doświadczenia Boga, szczególnie tezy, że im jest On bliższy, tym jest bardziej nieuchwytny i, im bardziej nieuchwytny tym bliższy. Jeśli można przyjąć ogólnie, że etyka chrześcijańska podąża za swą teologią²⁰, to wynika z tego, że z jednej strony nawet ściśle teocentryczne nauczanie Jezusa implikuje reguły moralne, a z drugiej, że Jego etyczne nauczanie jest oparte (nawet jeśli nie jest to zawsze wyraźne) na Jego obrazie Boga²¹. Przypowieść o kochającym ojcu (znana jako przypowieść o „synu marnotrawnym” Łk 15,11-32) oraz teologiczna argumentacja w sprawie przykazania miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-48) są tego wymownymi przykładami.

W centralnej części tego studium chcemy jednak skoncentrować się raczej na implikacjach ściśle duchowych ewangelicznego doświadczenia nieuchwytniej bliskości Boga, a więc opracować odpowiedź na pytanie: jaka fundamentalna postawa wynika z tego, że wypowiadamy słowa „Ojczy nasz, któryś jest w niebie” z pełną świadomością tego, co mówimy? Jako wybrane świadectwa doświadczenia chrześcijańskiego wskażę kilka przykładów

wpływała tutaj na teologię dogmatyczną czy odwrotnie? Z pewnością ścisła relacja między nimi w przeszłości objawiała się także na tym poziomie.

¹⁹ Cyt. w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 43; a także przez Denzinger-Sch. 3001, 3004 i 3026.

²⁰ Można to stwierdzić choćby wychodząc od analizy doktrynalno-parenetycznej struktury kilku listów św. Pawła (przede wszystkim Rz, 1 Tm i Ga; a także pisma deuteropawłowe jak Kol lub Ef), który w swoich pismach położył podwaliny teologiczne i etyczne pod doktrynę chrześcijańską. Por. S. Pinckaers 1985, s. 133–166. W podsumowaniu Pinckaers pisze: „Etyczne nauczanie św. Pawła głęboko łączy dogmat i moralność; nie rozróżnia pomiędzy moralnością i duchowością (lub parenezą), a nawet nie rozdziela planu transcendentalnego i kategoriałnego” (s. 166).

²¹ Jestem przekonany, że wszystkie przypowieści „moralne”, zwłaszcza te zapisane w Ewangelii według św. Łukasza, zawierają także przesłanie typowo teologiczne.

z pism mistyków chrześcijańskich²², ograniczając się do dzieł Teresy z Avila i Jana od Krzyża.

Doświadczenie jednocześnie fascynujące i niepokojące

Paradoksalny charakter doświadczenia mistycznego zdaje się jednocześnie fascynujący i niepokojący. Dwumian Rudolfa Otto (1869–1937) (*mysterium fascinans et mysterium tremendum*) objawia się wyraziście w doświadczeniu mistyki chrześcijańskiej. Mistyk czuje się pociągnięty przez Boga, którego postrzega jako tak wyjątkowo bliskiego, że możliwe mu się wydaje zawarcie z Nim „duchowych zaślubin”²³, z drugiej jednak strony jest On Absolutem, i nawet największa bliskość między mistykiem i Bogiem, jaką można sobie wyobrazić, nie usuwa żadną miarą dystansu między nimi i absolutnej odmienności Boga.

Gdy św. Teresa z Avila wprowadza symbolikę ślubną i pojęcie „duchowych zaślubin” do swej doktryny mistycznej, ostrzega:

„Musiałycie już słyszeć wielokrotnie, że Bóg w sposób duchowy dokonuje zaślubin z duszami. Niech będzie błogosławione Jego miłosierdzie, że On chce się tak bardzo upokarzać! I jakkolwiek to porównanie jest toporne, to ja nie znajduję żadnego innego, które mogłoby lepiej dać zrozumieć to, co usiłuję wyrazić słowami, niż sakrament małżeństwa. To porównanie jest dość toporne, ponieważ małżeństwo duchowe dokonuje się w odmienny sposób; ponieważ w tym małżeństwie duchowym, które tutaj omawiamy, nigdy nie ma niczego, co nie byłoby duchowe, natomiast małżeństwo cielesne bardzo daleko odbiega od tego duchowego, a te duchowe odczucia zadowolenia, które Pan daje, i te smaki daleko odbiegają od tych, jakich mają zaznawać ci, którzy się poślubili; o tysiące mil odbiegają jedne od drugich; ponieważ w małżeństwie duchowym wszystko jest odpowiedzią miłości na miłość, a oddziaływania w nim są nieskalanie czyste, i tak w najwyższym stopniu deli-

²² O ważności mistyki chrześcijańskiej dla życia Kościoła zob. Ruiz Salvador 1974, s. 460 nn.; Sudbrack 1983, s. 368–370.

²³ Jawnie analogiczny charakter tego klasycznego dla mistyki chrześcijańskiej wyrażenia nie osłabia intensywności tego rodzaju doświadczenia i zawartej w tym sformułowaniu głębi.

katne i łagodne, że nie ma sposobu, aby je wypowiedzieć, ale Pan bardzo wyraźnie umie dać je odczuć” (*Zamek wewnętrzny, Mieszkanie piąte*, 4, 3)²⁴.

Jan od Krzyża, nawet jeśli z racji swego wykształcenia teologicznego nie czuje potrzeby stosowania takiej „apologii” użycia symboliki ślubnej, to jednak zapewnia:

„Ta więź miłości tak mocno zespala z sobą oraz łączy Boga i duszę, że przemienia i czyni ich jednym przez miłość. Dzieje się to w takim stopniu, że chociaż co do istoty są odmienni, to jednak co do chwały i wyglądu dusza wydaje się Bogiem, a Bóg duszą. Takim jest owo zjednoczenie. Jest ono przedziwne i trudno je określić” (*Pieśń duchowa* B 31, 1n)²⁵.

Odkrycie tej dialektyki bliskości i odległości Boga jest jeszcze bardziej zaznaczone w tajemnicy chrześcijaństwa *par excellence*: Trójcy Świętej. W jednym ze swych najlepszych opisów doświadczenia trynitarnego Teresa stwierdza:

„Czy może Ojciec być bez Syna i bez Ducha Świętego? Nie, bo jedna jest istność Boża, i gdzie jest jedna Osoba, tam są wszystkie trzy i rozdzielone być nie mogą. Jakim więc sposobem widzimy jednak trzy Osoby odrębne i jakim sposobem ciało ludzkie przyjął tylko Syn, a nie Ojciec ani Duch Święty? Tego już nie rozumiem, niech to tłumaczą teologowie. To tylko wiem, że w tym dziele tak cudownym działali wszyscy Trzej i dalej się w to nie zagłębiam. Na samym wstępie myśl moja na tym się zatrzymuje, iż wiem, że jest to Bóg wszechmogący i że tak chciał, a więc i mocen był uczynić, jak chciał i im lepiej to rozumiem, tym mocniej w to wierzę i tym głębszą dla Niego czuję cześć i nabożeństwo. Niech będzie błogostawiony na wieki! Amen” (*Sprawozdania duchowe* 33)²⁶.

²⁴ Tłumaczenie: Dariusz Wandzioch, Wojciech Ciak, Poznań 2009 (przypis tłumacza).

²⁵ Dzieła Jana od Krzyża w tłumaczeniu B. Smyraka, Kraków 1986 (przypis tłumacza).

²⁶ Tłumaczenie H. P. Kossowski, Kraków 1995. Dzieła św. Teresy będą cytowane w tym tłumaczeniu, chyba że zaznaczono inaczej, jak np. w przypisie 23 (przypis tłumacza).

A Jan od Krzyża dodaje:

„Nie ma powodu sądzić, że jest to niemożliwe, by dusza mogła dojść do czegoś tak wzniosłego, aby przez uczestnictwo mogła tchnąć w Boga, jak Bóg tchnie w niej. (...) To bowiem znaczy być przeobrażonym w Trzy Osoby, w potęgę, w mądrość i miłość, i przez to właśnie dusza jest podobna do Boga. (...) Jak się to dzieje, nie można ani zrozumieć, ani wyrazić. (...) Chociaż to dopełni się całkowicie w życiu przyszłym, to jednak w życiu ziemskim, gdy dusza dojdzie do stanu doskonałego, osiąga wyraźny zadatek i przedsmak tego, jak to już mówiliśmy. Powtarzamy jednak, że tego nie można wyrazić” (*Pieśń duchowa* B 4-6).

Paradoksalny język mistyków chrześcijańskich

Nie tylko z powodu ponadmysłowego charakteru komunikacji mistycznej przez dar kontemplacji, ale również w odniesieniu do samej Tajemnicy przez nią przekazanej oraz właściwej natury doświadczenia chrześcijańskiego, mistycy chrześcijańscy stają wobec niemożności wyrażenia za pomocą słów Boga, zwłaszcza tak bliskiego, a zarazem ukrytego, tak nieuchwytnego, a zarazem obecnego w intymnej relacji. W tym tkwi powód wyboru języka obrazowego (porównań, analogii i symboli) i poetyckiego²⁷

Ale osobliwość języka mistyków chrześcijańskich nie ogranicza się do wyboru tego lub innego stylu. Z lingwistycznego punktu widzenia, to, co ich łączy, to raczej charakter paradoksalny sposobu wypowiedzenia się. Szczególnie oryginalny jest tu przykład z życia św. Teresy: gdy szuka sposobu, by opisać spowiednikowi łaskę intelektualnego rozpoznania obok siebie obecności Chrystusa. Można odnieść wrażenie, że jest trochę rozbawiona, opisując to wydarzenie (oczywiście, po pewnym czasie) za pomocą takich określeń:

„Udałam się natychmiast do spowiednika dla uczynienia mu, choć z wielką przykrością, wyznania. Zapytał mnie, w ja-

²⁷ Sądzę, że to właśnie z tego powodu Hans Urs von Balthasar pisał o Janie od Krzyża: „dla niego wiersze są najlepszą formą opisu (...); komentarze sytuują się niżej, i sam autor zaświadcza, że według jego własnych wskazówek, są nieadekwatne i niezdolne do przekazania ukrytych w inspirowanych słowach treści. Odsyła czytelnika do *figuras, comparaciones y semejanças* – figur gęstych, bardziej odpowiednich” Balthasar 1972, s. 36.

kiej postaci Go widzę. Odpowiedziałam, że Go wcale nie widzę. Skąd więc wiesz, zapytał znowu, że jest to Chrystus Pan? Odpowiedziałam, że nie wiem skąd i jakim sposobem, ale że nie mogę nie mieć świadomości, iż On jest przy mnie (...). Gdy zapytał mnie spowiednik, kto mi to powiedział, że jest to Jezus Chrystus, odrzekłam: On sam mi to mówi i to wiele razy. Lecz wpieryw nim mi to powiedział, wyraziło się już w moim umyśle, że to On; przed tym zaś wyrażeniem w umyśle On to samo mi mówił, ale ja Go nie widziałam” (*Księga życia*, 27, 3.5).

W przypadku Jana od Krzyża niekiedy jesteśmy świadkami nawet pewnego rodzaju „walki wewnętrznej” między mistykiem i teologiem, w której mistyk pragnie podkreślić realistyczny i intensywny charakter doświadczenia mistycznego, podczas gdy teolog szuka sposobu „uratowania” transcendencji Boga. Oto bardzo wymowny przykład tej walki:

„Tak więc, gdy dusza mówi, że płomień miłości rani najgłębszy jej środek istoty, to znaczy, że gdy Duch Święty przeniknie do głębi jej substancję, jej władze i siły – rani i napełnia ją całą. Ale mówiąc o tej miłości nie wyraża myśli, że jest ona już tak substancjalną i pełną, jak w uszczęśliwiającym widzeniu Boga w życiu przyszłym. Chociaż bowiem dusza w tym życiu śmiertelnym dojdzie do tak wysokiego stopnia doskonałości, jak ten, o którym tu mowa, nie osiągnie, ani nie może osiągnąć doskonałego stopnia chwały i tylko czasem zdarza się, iż na krótką chwilę daje jej Bóg podobną łaskę. Lecz mówi tu dusza o tym, aby dać poznać wielkość i obfitość rozkoszy i chwały, jak przez tego rodzaju udzielanie się odczuwa w Duchu Świętym. Rozkosz ta jest tym większa i tym bardziej subtelna im silniej i substancjalniej jest dusza przeobrażona i ześrodkowana w Bogu. A ponieważ tutaj osiągnęła to w tak wysokim stopniu jak tylko można w tym życiu (choć – jak wspomnieliśmy – nie tak doskonale, jak będzie w życiu przyszłym), nazywa to najgłębszym środkiem” (*Żywy płomień miłości* B 1, 14)²⁸.

²⁸ Niestety, w cytowanym tłumaczeniu znika, zastąpiony przez inne słowa, element, który w sposób najbardziej namacalny oddaje tę „walkę”, czyli powtarzanie spójnika *aunque* („choć”). Jan od Krzyża używa w cytowanym fragmencie tego spójnika aż pięć razy.

Ale Jan od Krzyża wypowiada się także w sposób bardzo zbliżony do ewangelicznego wezwania: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie” Z upodobaniem używa wyrażen, które łączą transcendencję Boga i Jego immanencję: „ten wielki Bóg”, „o! wielki Boże miłości i Panie”, „Panie, Boże mój umiłowany!”, „pierś jego Stwórcy”, „życzliwy i wszechmocny Ojciec”, „o! jak wielkiego mamy Boga!”²⁹ W najbardziej znaczącym przykładzie, ukazującym koniunkcję terminów trudnych do przetłumaczenia: *este gran Dios nuestro*, dosłownie „ten wielki Bóg nasz”, mistyk przechodzi od bliskości Boga do oddalenia i z powrotem: „ten” (bliskość) – „wielki” (dystans) – „Bóg” (dystans) – „nasz” (bliskość). W sposób uzasadniony można więc stwierdzić, że „św. Janowi od Krzyża chodzi o dialektyczną jedność: objawianie i ukrywanie się Boga stanowią pełnię Jego niewidzialnego bytu: bez objawienia nie istnieje misterium, bez misterium nie można mówić o objawianiu prawdziwego Boga”³⁰.

Postawa przeżyta i zalecana

Święta Teresa nie proponuje nam podobnego wyrażenia, ale znajdujemy u niej cenny komentarz bezpośrednio dotyczący wezwania rozpoczynającego Modlitwę Pańską, który wyraźnie potwierdza obecność doświadczenia nieuchwytniej bliskości Boga, o której mówimy:

„*Ojcze nasz, któryś jest w niebie!* O Panie, jakże jasno w tych słowach okazujesz się Ojcem takiego Syna, a Syn Twój jak godnym okazuje się Synem takiego Ojca! Bądź błogosławiony na wieki wieczne! O Panie, czyż na końcu modlitwy nie byłaby ta łaska zbyt wielka? A Ty na samym wstępie napełniasz dłonie i dajesz nam taki niewypowiedziany znak boskiej miłości Twojej, wobec którego umysł nasz powinien by cały ustawać ze zdumienia, a wolę i serca całe tak pogrążyć, iżby nie było zdolne wypowiedzieć słowa. O, jakżeby tu była na miejscu, córki, całkowita kontemplacja! O jakże

²⁹ Przykłady i komentarz zob. Ruiz 1986, s. 117–121. Tłumaczenia nie oddają często oryginalnej wersji.

³⁰ Ruiz 1993, s. 83.

słusznie dusza powinna tu wejść cała w siebie, aby wyżej móc się wznieść nad samą siebie i poznać, co to za miejsce, gdy Syn nam oznajmia, że mieszka Ojciec, który jest w niebie! (...) Zważcie teraz następne słowo Mistrza waszego: *który jesteś w niebie*. Czy sądzicie, że bez znaczenia jest to, byście wiedziały, co to jest niebo, w którym macie szukać Boskiego Ojca waszego? Upewniam was, że umysłem roztargnionym wiele na tym zależeć powinno, by nie tylko wierzyły w niebo, ale i głęboko się nad nim zastanawiały, bo jest to jedna z prawd, które najmocniej myśl przywiązują i duszy do zebrania się w sobie pomagają. Wiecie, że Bóg jest wszędzie. Jasną zaś i niewątpliwą jest prawdą, że gdzie jest król, tam jest i dwór jego, więc gdzie jest Bóg, tam jest i niebo. Możecie więc bez żadnej wątpliwości wierzyć, że gdziekolwiek jest Boski Majestat Jego, tam jest i cała chwała Jego. Święty Augustyn powiada, że szukał Boga wszędzie wkoło siebie, aż wreszcie znalazł Go w samym sobie. Czy mały to będzie, sądzicie, dla duszy roztargnionej pożytek, gdy zrozumie tę prawdę i przekonana się, że na to, aby mogła rozmawiać z Boskim Ojcem swoim i cieszyć się obecnością Jego, nie ma potrzeby wzlatywać aż do nieba, ani modlić się głośno? On bowiem tak blisko jest, że i bez głosu ją usłyszy. Nie potrzeba jej skrzydeł, aby latała szukając Go, ale dość jej udać się na samotność i patrzeć, i oglądać Go obecnego we własnym wnętrzu. I nie oddalając się od tego Gościa tak drogiego, z pokorą najgłębszą mówić do Niego jak do Ojca, prosić Go jak Ojca i cieszyć się Nim jak Ojcem, czując i uznając siebie niegodną nazwać się córką Jego. (...) Ktokolwiek potrafi w taki sposób zamknąć się w tym małym niebie duszy swojej, która stała się mieszkaniem Tego, który stworzył niebo i ziemię, ktokolwiek przywyknie nie patrzeć na rzeczy zewnętrzne, i takiego szukać w sobie miejsca do modlitwy, gdzie by się nic nie obijało o jego uszy, co by mu mogło sprawić roztargnienie, ten niechaj będzie pewny, że idzie bardzo dobrą drogą i że niebawem będzie mu dane pić wodę ze źródła, do którego szybkim krokiem się zbliża” (*Droga doskonałości* 27,1;28,1n.5).

Wielkość i doniosłość tego komentarza polega nie tylko na pięknym świadectwie o tym, że wezwanie „Ojczy nasz, któryś jest

w niebie” wyraża jednocześnie bliskość i oddalenie Boga względem nas, ale również na tym, że uczy on nas przyjęcia postawy praktycznej, jeśli chcemy być konsekwentni w stosunku do tego, co mówimy w Modlitwie Pańskiej.

W nauczaniu Jana od Krzyża istnieje w tej kwestii sugestywne uzupełnienie, a nawet pogłębienie. Gdy komentuje on pierwszy werset swego wiersza „Gdzie się ukryłeś Umiłowany?”, pisze między innymi:

„Należy tu zaznaczyć, że nawet najściślejsza łączność z Bogiem, najżywsze odczucie Jego obecności, wysokie i wzniosłe Jego poznanie, jakiego może dostąpić dusza w tym życiu, nie jest jeszcze samą istotą Boga, i nie może się z nią równać. W tym życiu bowiem Bóg jest rzeczywiście ukryty przed duszą i mimo tych wszystkich nieocenionych darów winna Go dusza uważać za ukrytego i jako ukrytego szukać (...) Bo jak z jednej strony, ani ciągłe obcowanie z Bogiem, ani odczuwalna Jego obecność nie może upewnić o tej Jego łaskawej obecności, tak z drugiej strony, ani oschłość, ani brak tych wszystkich łask nie świadczy o Jego nieobecności w duszy. (...) Wynika z tego, że choćby dusza przeżywała nadzwyczajną łączność z Bogiem, poznanie Boga albo jakieś inne uczucie, nie powinna sądzić, że przez to bardziej posiada Pana Boga, albo jest bardziej z Nim, ani też, że coś z tego, co odczuwa, czy też rozumie jest istotnie Bogiem, chociażby to było coś wielkiego. I chociażby nie posiadała tych wszystkich darów zmysłowych i duchowych i pozostawała w oschłości, ciemnościach i osamotnieniu, nie powinna sądzić, że Bóg się od niej oddalił. W rzeczywistości bowiem ani przez jedno, ani przez drugie nie może z pewnością poznać czy jest w Jego łasce, czy nie” (*Pieśń duchowa* B1,3n).

To stwierdzenie zasadnicze dla praktyki życia duchowego, zwłaszcza w odniesieniu do wszystkiego, czy to miłego, czy boleśnego, co można „odczuwać”, czy – jeśli wolimy – „spozstrzegać” w czasie modlitwy. Oddalenie Boga, Jego transcendencja sprawia, że pozostaje On dla nas zawsze ukryty podczas naszego ziemskiego życia i zmusza nas do relatywizacji każdej zmysłowej percepcji w odniesieniu do obecności Boga w naszym życiu.

Ale Bóg nie jest tylko ukryty, On także się objawia. Jaki jest skutek praktyczny tego faktu, że Bóg jest nam bliższy niż my sami sobie? Oto Jan wyraża swe myśli w słowach bliskich tym, których używała Teresa w cytowanym wyżej fragmencie:

„Jest to wielka pociecha duszy wiedzieć, że ona nigdy nie jest bez Boga, choćby była w grzechu śmiertelnym, a tym bardziej, kiedy jest w łasce. I czegoż więcej chcesz jeszcze, o duszo? I czemu szukasz Go poza sobą, gdy w samej sobie masz wszystkie swe skarby, swe rozkosze, swoje zadowolenie, swoje nasycenie i swe królestwo, czyli twego Umiłowanego, którego pragniesz i szukasz? Wesel się i raduj w wewnętrznym skupieniu z Nim razem, gdy posiadasz Go tak blisko. Tu Go więc pożądam, tu Go uwielbiaj, a nie wychodź Go szukać poza sobą” (*Pieśń duchowa* B1,8).

Na zarzut: „Skoro przebywa we mnie Ten, którego miłuje dusza moja, czemu Go nie znajduję i nie odczuwam”?, odpowiada:

„Dlatego, że jest ukryty, a ty nie wchodzisz również w ukrycie, by Go znaleźć i odczuć. Jeśli bowiem ktoś chce znaleźć jakąś rzecz ukrytą, musi wejść w takie ukrycie, gdzie ta rzecz się znajduje. (...) Skoro więc, o piękna duszo, już wiesz, że w twym łonie ukrywa się twój upragniony Umiłowany, staraj się przebywać z Nim dobrze ukryta, a obejmiesz Go w twym łonie i poczujesz Go odczuciem miłości” (*Pieśń duchowa* B,1,9n).

To wszystko domaga się praktycznej postawy modlitewnej, przeżytej przez dwoje mistyków i gorliwie zalecanej innym. Jan od Krzyża nazywa to „poszukiwaniem Boga przez wiarę” i przedstawia następująco:

„Nie zatrzymuj się nigdy, nawet przelotnie, nad tym, co Twoje władze mogą pojąć. Chcę powiedzieć, abyś nigdy nie zadowalała się tym, co pojmujesz o Bogu, lecz tylko tym, czego nie pojmujesz. I nigdy nie zatrzymuj swojej miłości i rozkoszy na ty, co rozumem lub zmysłami poznajesz o Bogu, lecz kochaj i rozkoszuj się tym, czego z Boga nie możesz zrozumieć i odczuć. To bowiem jest szukaniem Boga przez wiarę. (...) Dobrze zatem czynisz, gdy zawsze tak w chwilach cierpienia, jak i w chwilach pomyślności duchowej czy doczesnej, uważasz Go za ukrytego i wołasz do Niego” (*Pieśń duchowa* B 1, 12).

3. Propozycja chrześcijańska: zblizcie się do Boga bez pokusy jego posiadania!

Takie zbliżenie do Boga w czasie modlitwy czy – bardziej ogólnie – w życiu duchowym nie tylko jest mądre i zrównoważone, lecz także konieczne i przynosi pożytek wierzącym w naszych czasach – i to z dwóch powodów: z jednej strony mistycy chrześcijańscy będą często ukazywani, przede wszystkim przez protestantów, jako ludzie, którzy zdają się nie potrzebować już wiary, gdyż opierają się raczej na swym doświadczeniu mistycznym, a nie na samej wierze. Z drugiej strony często jesteśmy świadkami „głodu doświadczenia”³¹ u człowieka postmodernistycznego, który szuka raczej elementu wynagradzającego w doświadczeniu duchowym niż jego autora, tak więc praktykuje on pewien „duchowy konsumpcjonizm”, który jest całkowicie obcy, a nawet przeciwny autentycznemu chrześcijaństwu.

W ostatniej części tego artykułu zbadamy naturę doświadczenia mistycznego z dwóch punktów widzenia i rozpatrzymy następnie, czy może ono służyć nam jako oparcie dla postawy przyjmowanej przez ogół chrześcijan. Zakończymy to rozważanie zasadniczą uwagą na temat wyjątkowego charakteru modlitwy chrześcijańskiej, już wyrażonego w wezwaniu rozpoczynającym Modlitwę Pańską: „Ojcze nasz, któryś jest w niebie”

Doświadczenie mistyków i zwykłe życie duchowe

Na częsty zarzut, wychodzący zazwyczaj ze środowiska protestanckiego, że mistycy chrześcijańscy nie żyją wiarą, ale opierają się na swym odczuwalnym doświadczeniu mistycznym, które dąży do zastąpienia tajemnicy chrześcijańskiego *Credo*, można odpowiedzieć, że w rzeczywistości mistyk, jeśli chce uważać się za chrześcijanina i być za takiego uważanym, jest i musi pozostać wiernym chrześcijaninem, czyli „tym, który pozostaje całkowicie włączony w ekonomię zbawienia i przez nią ukształtowany, a jej ostateczne i rozstrzygające wydarzenie dokonało się przez Jezusa z Nazaretu” Nie ma więc „innego objawienia ani innego zbawienia, ani innego kultu, ani innego Kościoła, ani innej ortodoksji.

³¹ Opis tego wyrażenia zob. Ruiz Salvador 1974, s. 442 nn.

Jeśli można tak powiedzieć, jest on szczególnym człowiekiem wiary Kościoła swego czasu³².

Fragmenty dzieł dwóch mistyków cytowane wyżej, zwłaszcza twierdzenia Jana od Krzyża na temat relatywnej doniosłości tego, co się odczuwa lub nie podczas modlitwy, oraz o konieczności zakotwiczenia naszego życia w wierze, potwierdzają w pełni prezentowaną tu koncepcję teologiczną. Otóż, autentyczna modlitwa tworzy się nie tylko w obecności Boga (lub raczej w odczuciu Jego obecności przez osobę modlącą się), ale także w Bożym miłczeniu (tzn. w naszym wrażeniu, że Bóg już do nas nie mówi), które faktycznie nie oznacza Jego nieobecności³³.

Te wyjaśnienia pozwalają zrozumieć, że nawet mimo różnicy sposobów percepcji między doświadczeniem mistycznym a codziennym doświadczeniem duchowym wierzących, ich podstawa jest zawsze taka sama: doświadczenie mistyczne może być dla nie-mistyków przykładem doświadczenia chrześcijańskiego autentycznego i uprawnionego. Innymi słowy, jeśli możemy twierdzić za Henri de Lubac, że mistyka chrześcijańska jest „wiarą, która stała się bliska dzięki interioryzacji tajemnicy”³⁴, to możemy uznać *anamnezyjną* rolę mistyków w Kościele. Mają oni za zadanie przypominać wszystkim członkom Kościoła, kim są i do czego zostali wezwani – żyć w bliskiej komunii z Bogiem i zaświadczać o niej przed innymi³⁵. Z tego powodu, nawet jeśli wierzący nie uważa się za powołanego do zbliżenia się do Boga na drodze mistycznej, to jednak pewne pokrewieństwo z mistykami może być dla niego użyteczne i owocne, zwłaszcza wtedy, gdy będzie odkrywał, co go łączy, a co dzieli z mistykiem.

³² Dwa cytaty pochodzą z: Moiola 1985, s. 986 nn. Prezentując cechy charakteryzujące mistyka chrześcijańskiego, autor wspomina to na pierwszym miejscu. Pozostałe to: rozumienie Przymierza, względna wartość i niewyraźność doświadczenia, które przeżywa. Tamże, s. 986-988.

³³ Por. Ruiz 1985, s. 99–115.

³⁴ Cytowane w: Figura 2000, s. 525.

³⁵ Pozwolę sobie odnieść się do mojego studium na temat relacji Kościoła i mistyki, Kohut 2006, s. 83–87.

Relacja wierzących do niepojętego Ojca

Takie samo ogólne rozważanie można odnieść do codziennego doświadczenia wierzących podczas modlitwy, zwłaszcza w połączeniu z tendencją, a raczej z pokusą „duchowego konsumpcjonizmu” obecnego w dzisiejszej mentalności. Otóż często słyszy się narzekania wierzących, że Bóg nie odpowiada na ich modlitwy, wraz z tłumaczeniem (a raczej z wymówką), że „już się nie modłę, bo modlitwa nic nie daje”. Na podobną skargę można zareagować tylko w jeden sposób: modlimy się przede wszystkim nie po to, by usłyszeć od Boga coś więcej niż to, co już zostało objawione, lub by coś otrzymać, ale głównie po to, by szukać Boga przez wiarę i w ten sposób spotkać się z Nim!

Federico Ruiz opisuje to następująco:

„Zbawienie chrześcijanina w akcie modlitwy czy wiary nie sytuuje się w przełamaniu milczenia Boga. (...) Należy rozpocząć lub wznowić formację teologalną i doświadczalną, by wejść w Boże milczenie jako formę komunii. To milczenie obficie czerpie ze słowa Objawienia, z rozważań teologicznych i intelektualnych, posługuje się intuicją i odczuciami oraz uczestniczy w modlitwie wspólnotowej. Ale ponad tymi sprawami, tymi postawami i medytacjami wraz z odczuciem olśnienia i zapachu, pozostaje jednak zwieńczenie i ostateczne przekonanie, że Bóg, nasz Ojciec jest Tym, który jest nieskończoną Miłością. On może wejść do mojego jestestwa i z niego wyjść przy drzwiach zamkniętych, poza moim postrzeganiem, gdzie On się we mnie znajduje i w jaki sposób działa”³⁶.

I dodaje jeszcze: „To nie jest pytanie o to, jak Boga dalekiego uczynić bliskim, Boga milczącego – Bogiem wymownym. Przeciwnie, musimy rozwijać wewnątrz nas zdolność do życia teologalnego, które czyni nas zdolnymi do spotkania z Bogiem i słuchania Go, takiego, jaki On jest, obecnego i ukrytego, bliskiego i dalekiego, wymownego i milczącego”³⁷

Oto zaproszenie skierowane do nas wszystkich, którzy chcemy zwracać się do Boga, mówiąc: „Ojczy nasz, któryś jest w niebie”

³⁶ F. Ruiz 1985, s. 114nn.

³⁷ Tamże, s. 115.

Fundamentalna postawa chrześcijanina, który wie, że jego Bóg jest jego Ojcem, ale Ojcem ukrytym, musi być postawą respektującą zarówno bliskość Boga, jak i Jego nieuchwytność. Chodzi o postawę wiary, bez której modlitwa chrześcijańska nie jest tym, czym powinna być. To obraz czy pojęcie Boga określają specyfikę modlitwy chrześcijańskiej.

W książce, która być może jest trochę ekstrawagancka, ale z pewnością także bardzo głęboka i prawdziwa, Giorgio Rosen ujmuje tę prawdę w języku menadżerskim: aby osiągnąć sukces, należy przede wszystkim odkryć właściwą *wizję*, następnie wywnioskować i sformułować *misję* i na koniec, by ją zrealizować, znaleźć *środki* (*tools*). Można powiedzieć, że w Modlitwie Pańskiej *wizja* jest zawarta w wezwaniu rozpoczynającym tę modlitwę („Ojczy nasz, któryś jest w niebie”), *misja* jest wyrażona w natchnieniach teologicznych drugiej części (skoncentrowanych na Imieniu, Królestwie i Woli Bożej), natomiast *środki* można utożsamić z ludzkimi prośbami zawartymi w ostatniej części (na temat chleba, przebaczenia i pokus)³⁸.

Najważniejsza jest więc *wizja*, czyli wezwanie rozpoczynające modlitwę, ponieważ dzięki niemu wierzący może natychmiast, od samego początku przyswoić całą resztę – właściwą postawę na całą modlitwę: postawę poszukiwania przez wiarę Boga, który jest „naszym Ojcem”, ale Ojcem zawsze ukrytym „w niebie” lub „w tajemnicy”. Ta postawa nakazuje nam następnie szanować pierwszeństwo natchnienia teologicznego w wypadku próśb typowo ludzkich (w duchu wezwania Jezusa: „Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” [Mt 6,33]), a jednocześnie nie wahać się prosić z ufnością przyjaciela i dziecka o wszystko, co jest konieczne (por. Łk 11,5–13).

Wyjątkowy charakter modlitwy chrześcijańskiej

W każdym razie wezwanie rozpoczynające Modlitwę Pańską nie jest prostym dewocyjnym wyrażeniem „uprzejmości” czy religijnym „protokołem”, ale odbiciem głębokiego, autentycznego i określonego doświadczenia uczniów Jezusa. Aby jednak dopełnić to rozważanie, nie możemy zapominać o aspekcie fundamen-

³⁸ Rosen 1996, *passim*.

talnym: modlitwa chrześcijańska znajduje w nauczaniu i modlitwie Jezusa nie tylko swój doskonały przykład i najwyższy wzór, ale również podstawę teologiczną i ontologiczną.

Marek podsuwa nam tę ideę, kiedy ukazuje, że modlitwa Jezusa w Getsemani jest zbudowana według struktury *Ojcze nasz*: po wezwaniu „*Abbà*” (por. Mk 14,36a) następuje od razu prośba („dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty” [Mk 14,36b]); odnajdujemy jedno z natchnień teologicznych z *Ojcze nasz* („bądź wola Twoja”). Z kolei wyrzut czyniony Piotrowi („Szymonie, śpisz? Jednej godziny nie mogłeś czuwać? Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” [Mk 14,37b–38a]) przypomina ze swej strony przedostatnią prośbę Modlitwy Pańskiej („nie pozwól, abyśmy ulegli pokusie”). Jestem przekonany, że Ewangelista, pisząc to, nie chciał tylko przedstawić swojej wersji *Ojcze nasz*, ani powiedzieć tylko, że nasza modlitwa powinna wzorować się na modlitwie Jezusa, zwłaszcza w decydujących modlitwach życia, ale chciał, byśmy zrozumieli, że modlitwa uczniów Jezusa, nie jest niczym innym jak tajemniczym uczestnictwem w modlitwie ich Mistrza.

Skądinąd jeden z dokumentów Kościoła wyraża właśnie taki sens: „Na tym polega wielkość modlitwy chrześcijańskiej: jest ona udziałem w miłości Jednorodzonego Syna do Ojca i w modlitwie, którą Syn podczas swego ziemskiego życia wyrażał ludzkimi słowami. Ta modlitwa trwa nieustannie w całym Kościele i wszystkich jego członkach w imieniu całej ludzkości i dla jej zbawienia”³⁹ To twierdzenie można również skomentować następująco:

„Jeśli jedynym i prawdziwym Zbawcą świata i historii jest Jezus, to On sam może być autentycznym orantem, tylko On może modlić się w sposób całkowicie zbawczy; każdy inny musi wkorzenić własną modlitwę w modlitwę samego Jezusa. (...) Ten, kto modli się po chrześcijańsku, kto powierza Panu przekształcenie w całej prawdzie albo lepiej – w Duchu Świętym – swej modlitwy osobistej w modlitwę Oranta, jako źródło ciągłej inspiracji, pomoc, weryfikację, orientację i pokarm wszystkiego, czym ona jest”⁴⁰

³⁹ *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, nr 7.

⁴⁰ Gozzelini 1989, s. 37.

Z naszego tematu można wyciągnąć następujące wnioski: za każdym razem, gdy recytujemy, bądź podczas liturgii, bądź „sami w ukryciu”, słowa „Ojcze nasz, któryś jest w niebie” czynimy to jako członkowie mistycznego ciała Chrystusa, a więc jako osoby głęboko z Nim zjednoczone, ukształtowane i ciągle formowane w wierze w Niego. Tym jest właśnie doświadczenie osobistej modlitwy Jezusa i Ojciec, patrząc na modlącego się chrześcijanina, dostrzega w nim cechy swego umiłowanego Syna. Nawet jeśli musimy obstawać przy różnicy w stopniu synostwa między Jezusem Chrystusem i nami⁴¹, musimy jednocześnie podkreślić mocną więź: możemy się nazywać dziećmi Bożymi (i rzeczywiście nimi jesteśmy!) w Jego jedynym Synu i naszym Panu Jezusie Chrystusie. Z tego powodu możemy zrozumieć, że w wezwaniu „Ojcze nasz, któryś jest w niebie” zawarta jest cała zażyłość intymnych rozmów Jezusa z Nazaretu ze swoim *Abbà*, i jednocześnie cała nieuchwytność Boga Wszechmocnego, wspólne doświadczenie wszystkich modlących się mężczyzn i kobiet.

W Sango, lokalnym języku używanym w Afryce Centralnej, śpiewa się podczas *Sanctus*: „Mo yèkè nde” („Jesteś inny, jesteś różny”), by określić świętość Boga. To właściwe określenie nieuchwytności Boga, o której nie możemy nigdy zapominać w czasie naszych spotkań z Nim i którą afirmujemy w wezwaniu do Modlitwy Pańskiej w słowach: „któryś jest w niebie”. Ale nie można także zapominać, że Bóg jest całkowicie różny, inny, jest także Bogiem bliskim, obecnym w nas w sposób bardzo intymny, a więc może być także w Afryce, jak na całym świecie, dziś, wczoraj i jutro, nazywany „Ojcze nasz” (w Sango „Baba Ti é”).

⁴¹ Por. nacisk, z jakim Jezus odróżnia między „swym Ojcem” i „naszym Ojcem” w J 20,17.

BIBLIOGRAFIA:

- Balthasar H. U. von, *La gloire et la croix*, II, 2, Aubier, Paris 1972.
- Barbaglio G., *Il vissuto spirituale di Gesù di Nazaret*, w: G. Barbaglio (red.), *La Spiritualità del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1988.
- Bonsirven J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Pontificio Istituto Biblico, Rome 1954.
- Brown R. E., *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, Bayard, Montrouge 2011.
- Maggioni B., *Esperienza spirituale nella bibbia*, in S. de Fiores et T. Goffi (red.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985⁴.
- Festorazzi F., *Esperienza spirituale biblica: Antico Testamento*, w: T. Goffi i B. Secondin (red.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983.
- Figura M., *Iglesia y mística*, w: P. Dinzelbacher i G. Castro (red.), *Diccionario de mística*, Monte Carmelo, Burgos 2000.
- Gozzelino G., *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, LDC, Turin 1989.
- Jeremias J. *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- Jeremias J., *Abba. Jésus et son Père*, Seuil, Paris 1972 (tłum. włoskie Paideia, Brescia 1968).
- Kohut P. V., *Mystikové a církev*, „Teologické texty” (2006) 2, s. 83–87.
- Làconi M., *Il progetto della spiritualità nei Vangeli sinottici*, w: R. Fabris (red.), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1985.
- Miegge G., *Il Sermone sul monte*, Torino 1970.
- Moioli G., *Mistica cristiana*, in S. de Fiores i T. Goffi (red.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, s. 985-1001.
- Odasso G., *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- Pinckaers S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Ed. Universitaires, Fribourg 1985 (tłum. włoskie Ares, Milan 1992).
- Rosen G., *Il manager in ginocchio*, Ed. Cora, Arzignano 1996.
- Ruiz Salvador F., *Caminos del espíritu. Compendio de teología espiritual*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1974.
- Ruiz Salvador F., *La preghiera presenza e silenzio di Dio*, w: *Vivere alla presenza di Dio*, (Fiamma viva 26) Edizioni del Teresianum, Rome 1985.
- Ruiz Salvador F., *Mistico y maestro. San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1986.

- Ruiz Salvador F., *Dio rivelato e nascosto. „Questo grande Dio nostro”*, w: B. Moriconi (red.), *Cercare Dio. L'esperienza carmelitana*, (Fiamma viva 34) Edizioni del Teresianum, Rome 1993.
- Ryšková M., *Doba Ježíše Nazaretského. Historicko-teologický úvod do Nového zákona*, Karolinum, Praha 2008.
- Sudbrack J., *Mistica cristiana*, w: T. Goffi i B. Secondin (red.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983.
- Vermes G., *Jésus le Juif. Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, Desclée, Paris 1978.

Nota o autorze: Pavel Vojtěch Kohut, karmelita bosy, kapłan, urodzony w 1969, doktor teologii (2007), wykładał teologię duchowości na Wydziale Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Karola w Pradze (Republika Czeska) od 2002 do 2009. Aktualnie pracuje jako misjonarz w Republice Środkowej Afryki, mistrz nowicjatu w Bouar. Członek czeskiej redakcji *Communio*.

Thum. **Tomasz Mioduszewski SAC**

Streszczenie

Aby zrozumieć pełne znaczenie wezwania „Ojciec nasz, któryś jest w niebie”, należy zbadać sens i wagę tego wyrażenia w ustach Jezusa Chrystusa i Jego uczniów, ale również kontekst doświadczenia Izraela. Wymownie ukazuje to już samo użycie aramejskiego tytułu *abbà* (odpowiadający naszemu wołaniu „tato”), który Jezus stosował do opisanego potężnego Boga Izraela.

Jezus mówi o Bogu, jako o „Ojcu, który widzi w ukryciu” (Mt 6,4.6b.18), ponieważ On „jest w ukryciu” (Mt 6, 6a.18). Bóg, Ojciec, nie tylko „widzi” rzeczy w ukryciu, ale On tam „jest” Dlatego można powiedzieć, że jest On *superior summo meo et interior intimo meo* – „wyższy od mojej wysokości i głębszy od mojej głębi” (św. Augustyn). Bóg jest bliski, ale zawsze nieuchwytny. Ten sposób ujęcia, który ukazuje głębokie i unikalne doświadczenie Jezusa, wszedł następnie w życie Kościoła zarówno na poziomie doktrynalnym, jak i praktycznym, pociągając za sobą konsekwencje etyczne i duchowe. Wskazują na to świadectwa doświadczenia

chrześcijańskiego, np. pisma mistyków chrześcijańskich (św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża).

Paradoksalny charakter doświadczenia mistycznego zdaje się jednocześnie fascynujący i niepokojący. Dwumian Rudolfa Otto (*mysterium fascinans et mysterium tremendum*) objawia się wyrażenie w doświadczeniu mistyki chrześcijańskiej. Nie tylko z powodu ponadmysłowego charakteru komunikacji mistycznej przez dar kontemplacji, ale również w odniesieniu do samej Tajemnicy przez nią przekazanej oraz właściwej natury doświadczenia chrześcijańskiego, mistycy chrześcijańscy stają wobec niemożności wyrażenia za pomocą słów Boga, zwłaszcza tak bliskiego, a zarazem ukrytego, tak nieuchwytnego, a zarazem obecnego w intymnej relacji. W tym tkwi powód wyboru języka obrazowego (porównań, analogii i symboli) i poetyckiego.

Wezwanie rozpoczynające Modlitwę Pańską nie jest prostym dewocyjnym wyrażeniem „uprzejmości” czy religijnym „protokołem”, ale odbiciem głębokiego, autentycznego i określonego doświadczenia uczniów Jezusa. W wezwaniu „Ojcze nasz, któryś jest w niebie” zawarta jest cała zażyłość intymnych rozmów Jezusa z Nazaretu ze swoim *Abbà*, i jednocześnie cała nieuchwytność Boga Wszechmocnego, wspólne doświadczenie wszystkich modlących się mężczyzn i kobiet.

Streszcz. Sławomir Pawłowski SAC

Słowa kluczowe: Bóg Ojciec, doświadczenie mistyczne, mistycy chrześcijańscy, modlitwa chrześcijańska, Modlitwa Pańska, Ojcze nasz, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Avila.

Resumé

„Père dans le secret” (Mt 6,6.18).

*La proximité insaisissable du Père des Évangiles dans
l'expérience chrétienne*

Pour comprendre toute la portée de l'invocation «Notre Père qui es aux cieux», on doit examiner le sens et l'importance de cette expression sur les lèvres de Jésus Christ et de ses disciples, mais aussi tout l'arrière-plan de l'expérience d'Israël. Déjà le même titre araméen *'abbâ*, que Jésus utilisait pour désigner le Dieu puissant d'Israël, le révèle éloquemment.

Jésus parle de Dieu comme du «Père qui voit dans le secret» (Mt 6,4.6b.18), parce qu'il «est là, dans le secret» (Mt 6,6a.18). Dieu, le Père, non seulement *connait* les choses cachées, mais il est *là*. Et donc, on peut dire tout à la fois qu'il est *superior summo meo et interior intimo meo* – «plus haut que le plus haut de moi, plus intime que le plus intime de moi » (S. Augustin). Dieu est intime, mais insaisissable. Cette manière de s'exprimer, qui reflète l'expérience profonde et unique de Jésus, entra ensuite dans la vie de l'Église au niveau doctrinal comme au niveau pratique, entraînant des conséquences éthiques et spirituelles. À titre des témoins qualifiés de l'expérience chrétienne on peut rapporter par ex. des écrits des mystiques chrétiens (Ste Thérèse d'Avila et S. Jean de la Croix).

Le caract