

## **JEST, UCHODZI**

### **Rozważania o imionach Boga<sup>1</sup>**

Kilka refleksji, którymi pragnę się tu podzielić dotyczy różnorodnych prób mówienia o Bogu i nazywania Boga, u których podłoża leży moim zdaniem to samo przeżycie-pragnienia Boga. Głównym bohaterem czynię samo Imię. To, co w naszym świecie posiada imię, co jest odnalezione, rozpoznane, nazwane wyłania się z naszej rzeczywistości jako coś obdarzonego własną historią. W ten sposób sprawom, zdarzeniom, rzeczom zostaje nadany sens i tak zostają ocalone. Dla człowieka wiary nadawanie imienia, więc właśnie rozpoznawanie rzeczy w świecie, wskazywanie jej miejsca oraz znaczenia, musi być odzwierciedleniem sensu jego własnego imienia, tutaj: chrześcijanina, który mówiąc „Ojciec nasz” wypowiada w tym Imieniu swą wiarę. Zamiarem moim jest właśnie prześledzić to, co wyrasta z pragnienia Boga- odczytywanie Jego Imienia z Pisma i z - mówiąc wprost - naszego świata, począwszy od TEGO, KTÓRY JEST do imienia (w sensie pojęcia, terminu filozoficznego), jak je tu formułuję: TEN, KTÓRY UCHODZI.

### **TEN, KTÓRY JEST**

Rozpocznijmy od najważniejszego fragmentu Pisma, na którym greccy Ojcowie Kościoła oparli koncepcję boskości Słowa, stworzyli „metafizykę Księgi Wyjścia”. Bóg objawiając się Mojżeszowi w krzaku gorejącym mówi: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3, 6), lecz Mojżesz dalej pyta: „Oto pójdę do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców waszych posłał mię do Was. Lecz, gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, to cóż im mam powiedzieć? A Bóg odpowiedział Mojżeszowi: Jestem, który jestem. I dodał: Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg

---

<sup>1</sup> Tekst niniejszy jest skróconą wersją artykułu *O Tym, który Jest i Tym, który uchodzi. Współczesność wobec imienia Boga* wygłoszonego przeze mnie na konferencji „Symbol i Sacrum” w Krakowie-Olszanicy w maju 2002 r.

Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia.” (Wj 3, 14-15)<sup>2</sup> Hebrajską formułę EHJEH aszer EHJEH odczytujemy właśnie jako JESTEM, KTÓRY JESTEM wyrażając nie bycie w sensie czasowym, ale sposób bycia, niezależny od czasu. Oznacza to więc: JESTEM, KTÓRY BYŁEM, JESTEM I BĘDĘ. Tak imię to zostaje powtórzone w Ks.Izajasza: „Ja, Pan, jestem pierwszy i Ja też będę z ostatnimi” (Izaj 41, 4), u Jana (8, 24; 8, 58), także w Apokalipsie: „Łaska wam i pokój od tego, który jest i który był i który przychodzi” (1, 4).

Imię Boga *Qui est* oznacza „być”- *ipsum esse*. Akwinata odpiera zarzuty wobec nazywania imienia „KTÓRY JEST” najwłaściwszą nazwą Boga (*Summa theologiae* I 13, 11) odpowiadając, że imię to jest najwłaściwsze z trzech powodów. Po pierwsze istnienie Boga jest Jego prawdziwą istotą (I 3, 4), po drugie to imię jest powszechne i intelekt nie mogąc poznać istoty Boga, może jednak określić, iż to, co rozumie o Bogu nie mówi mu nic o tym, Kim Bóg jest w swej istocie, a po trzecie jest to imię najwłaściwsze ze względu na swą współoznaczoność, gdyż oznacza byt zawsze w *teraźniejszości*. Ale właściwsze jest tetragrammaton, wskazujące na nieprzekazywalność istoty Boga. Jest to osobowe imię Boga, w oryginale hebrajskim: JHWH, a tłumaczenie „świętego tetragramu” brzmi: „Jahwe”, mówimy wtedy: ON JEST. Imię to podkreśla transcendencję Boga, On jeden istnieje z konieczności, „przez się”, i jest SWOIM ISTNIENIEM.

Jest to imię z „innego królestwa”, „przychodzi z daleka” (Iz 30,27 ns), symbolem którego na ziemi jest Świątynia, sama będąca Jego imieniem, czytamy: „Daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, abyś wykorzeniał i wypleniał, niszczył i burzył, odbudowywał i sadził.” (Jr 1, 10). Imię Boga jest podstawą, skałą, inny fragment interpretuje Tomasz mówiąc, że jest to imię „nie do wypowiedzenia, nie do wymówienia, bo w wyjaśnianiu go ustaje wszelki język, i dlatego jest ‘kamieniem’ z powodu jego siły: ‘Na tej skale zbuduję Kościół mój’” (Mt 16, 18)<sup>3</sup>.

Dionizy Pseudo-Areopagita w traktacie *Imiona Boskie* rozpoczyna od przypomnienia imienia, które Bóg wyjawiał Mojżeszowi i stwierdza: „gdyby ktoś próbował zawęzić znaczenie zwrotu: Jestem, który jestem, utrzymując, że nie dotyczy ono całej Boskości, lecz tylko jednej z jej części, jakże mógłby zrozumieć tę wypowiedź: „To mówi Pan Bóg, który jest, który był i który nadejdzie, Wszechmogący””<sup>4</sup>. Według Dionizego „Dobro” jest najwłaściwszym

---

<sup>2</sup> Fragment powyższy podaję za Biblią Tysiąclecia ze względu na przyjętą tradycję rozważania tego fragmentu. Pozostałe cytaty z Biblii pochodzą z nowego przekładu BiZTB, Warszawa 1985.

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *Wykład modlitwy pańskiej, czyli „Ojcze nasz”* w: *Dzieła wybrane*, ANTYK, Kęty 1999, s. 624.

<sup>4</sup> Dionizy Pseudo-Areopagita, *Imiona Boskie*, Znak, Kraków 1997, s. 58-59.

imieniem Boga, Dobro pojęte jako piękne (*kalos*), jako samo piękno (*kalon*), miłość (*agape*), którą nazywa się Boga, np. w 1 Liście św. Jana (4, 8). Pseudo-Dionizy buduje metafizykę Dobra-Piękna, a współczesna filozofia religii rozważając problem Transcendencji i Immanencji powraca zawsze do „albo”, postawionego przez J. L. Mariona: „Bycie albo Dobro”, mówiąc, że Bóg jest „obojętny wobec bytu” i wyrażając to symbolicznie w przekreśleniu Bycia na krzyż (B~~X~~g) dokonując wyboru „metafizyki Dobra”<sup>5</sup>.

Imiona Boga, o których chcę tu mówić wynikają z pewnego sprzeciwu wobec obecnej w filozofii kultury immanencji, wprowadzając kategorię zewnętrżności i różnicy.

Przypomnę jeszcze dwa fragmenty z Pisma Św.: oto Mojżesz usłyszał imię i „zakrył oblicze swoje, bał się bowiem patrzeć na Boga” (II Moj 3, 6); wynajęci śludzy i straż przyszli pojmać Jezusa, gdy zapytali o niego sam im się przedstawił: „Ja jestem” i dalej czytamy: „Gdy więc im rzekł: Ja jestem, cofnęli się i padli na ziemię” (J 18, 5-6). Imię wskazuje na swą pełnię, to co uchwytyjemy jest właśnie wskazaniem, że to imię pełnej Transcendencji, nie do wysłowienia. Filozofowie pytają: czy mówimy zatem o tym, co Nieobecne, czy jesteśmy z Bogiem w absolutnej diachronii, czy nasz czas i czas Nieskończonego nieustannie się mijają?

## NIEOBECNY

Zagadnienie nieobecności Boga, nazwanie go imieniem „Nieobecny” na równi z „Nieskończony” czy „Upragniony”, chcę na wstępie połączyć z tzw. teologią śmierci Boga. Ciągłe jeszcze zdarzają się opinie, według których ogłoszenie filozoficznej, bądź religijnej „śmierci Boga” jest wielkim wydarzeniem w myśli współczesnej. Oczywiście ekspansja tego pomysłu i filozoficzne kwestionowanie idei Boga są ważnymi momentami w kulturze.<sup>6</sup> Należy jednak zauważyć, że w tradycji „śmierci Boga” rzadko pojawia się odwołanie do owej „pierwszej śmierci” - zdrady, pojmania, sądu i śmierci Chrystusa, które mają być wypełnieniem Pisma. Śmierć Boga jest tu zbawieniem od śmierci, jej wynikiem jest zmartwychwstanie. W imieniu samego Jezusa, w jego starotestamentowym brzmieniu *Jeszua* obecne jest ostateczne znaczenie imienia Boga: „Jahwe jest zbawieniem”. Sam zwrot o „śmierci Boga” wydaje się być paradoksalny - podobnie powiada Psalmista: „Głupi rzekł w sercu swoim: nie ma Boga” (Ps 53, 2). I sądzę, iż jest on równie paradoksalny wobec

---

<sup>5</sup> J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, Znak, Kraków 1996, s. 87-155.

współczesnego odczytywania tej formuły, nazywania Boga absolutną Innością, Nieobecny (Lévinas), przekreślenia Bycia Boga na krzyż (Marion). Tutaj mamy do czynienia z głęboką afirmacją Nieskończoności.

Filozofem, któremu zawdzięczamy pojęcie śladu jako podstawy budowania więzi z Bogiem jest Emmanuel Lévinas. Dlaczego Lévinas zrywa z pewnymi ramami umożliwiającymi i opisującymi wydarzenie spotkania, tak jak pojmował je już Martin Buber, tj. z zasadą współobecności i wzajemności (trzecią zasadą jest otwartość), dlaczego? Buber stwierdza, że „wszelkie prawdziwe życie jest spotkaniem”<sup>7</sup>. Jest to jedna z dwóch postaw człowieka wobec świata, jedno jego oblicze dane człowiekowi, wybór pary *Ja-Ty*, obok *Ja-To*. Buber opisuje życie człowieka pośród rzeczy, naturalny odruch wyciągnięcia ręki po przedmiot, próbę pochwycenia, chęć posiadania. Tymczasem to, do czego zwracam się ze słownej pary *Ja-Ty* przestaje być przedmiotem mojego władania i ustanawia moją autentyczną egzystencję, której podstawowym faktem jest spotkanie. Czytamy: „Powiedzieć *Ty* oznacza jednocześnie mówić *Ja* ze słownej pary *Ja-Ty* (...) Być *Ja*, mówić *Ja* - to jedno i to samo (...) Kto mówi *Ty*, ten nie ma żadnej rzeczy; on niczego nie ma. Lecz znajduje się w relacji”<sup>8</sup>. Buber pozostaje przede wszystkim myślicielem religijnym, dlatego dialog w jego ujęciu rozgrywa się w trzech sferach - pierwszą jest sfera życia z przyrodą, druga to sfera życia z ludźmi („W niej możemy dawać i przyjmować *Ty*”), trzecia sfera to świat relacji z istotami duchowymi („Relacja jest tam spowita we mgle, lecz się odsłania; niema, lecz rodząca język”<sup>9</sup>).

Poprzez każde *Ty*, poprzez świat, który się nam uobecnia w relacji według pary *Ja-Ty* możemy „dotknąć brzegu wiecznego *Ty*”. W bezpośredniej relacji człowiek odkrywa, że miłość jest tym, co zamieszkuje, że nienawiść, pokusa totalności, chęć zawładnięcia nie może dotyczyć jakiegoś bytu, który jest dostrzeżony w swej całości. Spotkanie z całkowicie Innym w rozumieniu Bubera zakłada „wzajemność daru”: „Między nim, a tobą jest wzajemność daru, mówisz mu *Ty* i dajesz mu siebie; on mówi tobie *Ty* i daje ci siebie. Nie możesz się z nikim porozumieć na jego temat; w tym twarzą w twarz z nim jesteś samotny; ale on uczy cię

---

<sup>6</sup> Na ten temat odsyłam np. do: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Zysk i S-ka, Warszawa 1990, s.101-115; R. Laurentin, *Czy Bóg umarł*, PAX, Warszawa 1968, s. 7-88; R. Marle, *Teologia tak zwanej śmierci Boga* w: R. Laurentin, j.w., s.101-115.

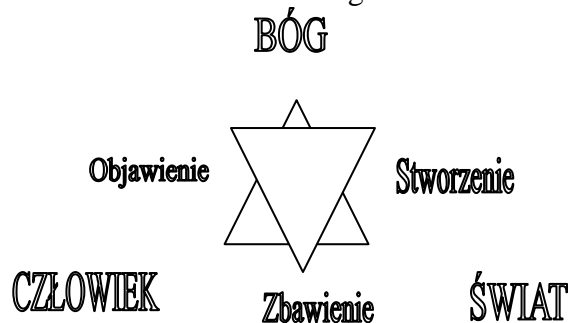
<sup>7</sup>M. Buber, *Słowa- Zasady*, „Znak” 1974, nr 3, s. 296. Na temat poruszanych tu zagadnień w obrębie filozofii spotkania por. np.: T. Gadacz, *Samotność po Auschwitz*, „Znak” 1991, nr 4; Tenże, *Wolność ontologiczna w filozofii E. Levinasa*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 2-3; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu*, PAT, Kraków 1994; E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Ph. Nemo*, Teksty, PAT, Kraków 1991; B. Skarga, *Filozofia różnicy*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1; K. Wieczorek, *W stronę definicji filozofii spotkania*, „Przegląd Filozoficzny” 1989, nr 10.

<sup>8</sup> M. Buber, j.w., s. 291-292.

<sup>9</sup> j.w., s. 293.

spotykać drugiego i podtrzymuje to spotkanie (...)”<sup>10</sup>. Obce jest tej relacji właściwe rozumienie śladu - wzajemność dotyczy także absolutnej Transcendencji.

Chcę zwrócić uwagę na filozofa, który zawsze stanowi dla mnie swoiste „przejście” między dialogiką Bubera, a na przykład Lévinasem - jest nim Franz Rosenzweig, autor *Gwiazdy Zbawienia*. W trzech sferach - jak pojmował je Buber - w których następuje spotkanie „twarzą w twarz”, ale jedynie „przecucie wieczności”, zachodzi według Rosenzweiga złożona relacja dialogiczna, którą symbolizuje Gwiazda: między Bogiem i Światem odbywa się dialog Stworzenia, między Bogiem i Człowiekiem odbywa się dialog Objawienia, między Człowiekiem i Światem dialog Zbawienia:



Jak Gwiazda odzwierciedla te elementy, tak obrazuje je twarz człowieka - powiada Rosenzweig - której oczy widzą, a usta chcą wypowiedzieć, lecz Bóg je „opieczętowuje”, a pełny ogląd jest już przekroczeniem „granicy życia”<sup>11</sup>. Tak Gwiazda Zbawienia staje się Twarzą- ikoną, przez którą patrzy człowiek.

Dialog Zbawienia odgrywa się między Człowiekiem i Światem, człowiek nie oglądając Boga uczestniczy w relacji, która jedyna może naprawdę zbliżyć do Boga - to relacja z bliźnim, i w tym sensie nazywam ją „śladem u Rosenzweiga”. To oglądanie życia i spotkanie z perspektywy codzienności życia jest wszystkim, co ma człowiek - „nie dostrzega niczego innego jak podobną mu twarz”<sup>12</sup>. Dzieje się to w „przybytku Bożej prawdy”, tam Bóg pozwala się oglądać, lecz, powiada Rosenzweig, „to, co dał mi do oglądania poza życiem, nie jest niczym innym niż tym, czego mogłem dowiedzieć się już w samym środku życia. Różnica polega na tym, że teraz widzę, a nie tylko słyszę”<sup>13</sup>.

Relacja z twarzą jest zdaniem Lévinasa od razu etyczna, rozpoczyna nie tyle budowanie, co odkrywanie bliskości oraz tworzenie więzi, która powstaje jako odpowiedzialność. Twarz jest tym, co paraliżuje władzę, nie pozwala się osiąść:

---

<sup>10</sup> j.w., s. 310.

<sup>11</sup> F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, Znak, Kraków 1998, s. 657.

<sup>12</sup> j.w.

<sup>13</sup> j.w.

„Nieskończoność paraliżuje władzę, stawia nieskończony opór zabijaniu, twardy opór nie do pokonania, który rozbłyskuje w twarzy Innego w całkowitej nagości jego bezbronnych oczu, w nagości absolutnego otwarcia się Transcendencji”.<sup>14</sup> Twarz ukazuje się w swej prostocie, jest to relacja „twarzą w twarz”, w nagości i głodzie. Dlatego więc z drugim zawiązuje się jako odpowiedzialność, pozbawiona jednak zasady wzajemności. Lévinas powiada, że być „duchem ludzkim” to jedynie wypowiedzieć swoją obecność, która oznacza tyle, co dawanie siebie innym. Tak pojęta odpowiedzialność wyprzedza dialog, nie jest zależna od odpowiedzi na apel twarzy, nie oczekuje „wzajemności daru”. Pierwsze słowo twarzy: „Nie zabijaj”, umożliwia dyskurs, to twarz mówi, Inny jest w tej relacji bezbronnym, ale także moim mistrzem (*maître*).

Wymiar boskości otwiera się w twarzy drugiego człowieka, i Bóg - jak powiadał Rosenzweig - pozwala się oglądać. Do Nieskończonego „docieramy” tylko w relacji z innymi ludźmi, tam zachodzi „rozbłysk zewnętrznosci”. Przemoc, która jest odwrotnym wobec odpowiedzialności stanem ontologicznym, powoduje kulturę Immanencji, zawiesza moralność.

Bóg, absolutnie Inny, jest Transcendencją tak Transcendentną, że Nieobecną. Nigdy nie pojmowaną, ponieważ relacja do Boga nie jest wiedzą, lecz Pragnieniem, którego istotą jest niezaspokojenie; jest to pragnienie „kraju całkowicie obcego”. W twarzy bliźniego (Innego, a jednak najbliższego mi w świecie) Nieobecny pozostawia ślad. Ten Lévinasowski ślad T.Gadacz nazywa „enigmą” i rozważa *enigmę cierpienia*: „Cierpienie, choć oddziela człowieka od innych i czyni go samotnym, łączy ludzi między sobą. Łączy ich tak, jak łączy miłość.”<sup>15</sup> Cierpienie realizuje więc pewną intencję - sędzę, że intencję bliskości, w tym sensie cierpienie nie jest swym własnym celem, lecz jest nim bliskość. Gadacz przedstawia kategorię cierpienia tak, jak ja odczytuję wartości nazwane przez Simone Weil *metaxy* (pomiędzy, pośrodku). Metafora Weil przywołuje nam zarówno Lévinasowski ślad, jak i Buberowskie *Zwischen*. Czytamy: „Ten świat to zamknięte drzwi. To przeszkoda w drodze do celu. A zarazem- przejście. Dwaj więźniowie w sąsiednich celach nawiązujący łączność stukaniem w mur. Mur jest tym, co ich dzieli, ale również tym, co im pozwala nawiązać łączność. Tak samo my i Bóg. Wszystko, co rozdziela, zarazem i łączy.”<sup>16</sup> W ten sposób rzeczy stworzone, „pośrednie wartości”, wypełniające naszą codzienność pełnią rolę pośrednika ku Bogu, są narzędziem w czynieniu dobra (w miłości). Jest w człowieku - mawia

---

<sup>14</sup> E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, PWN, Warszawa 1998, s. 234.

<sup>15</sup> T. Gadacz, *Enigma cierpienia w: Człowiek wobec religii*, red. K. Mech, Nomos, Kraków 1999, s. 235.

<sup>16</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, PAX, Warszawa 1999, s. 489.

Lévinas - miejsce, które czyni go pragnącym, każe mu przyzywać w swą samotność Innego. To miłość, która jest fundamentem bliskości, to odpowiedzialność, wypełnia to miejsce. Diakonia czyni byt ludzki spragnionym, skierowanym ku Nieobecnemu, wobec którego zawsze pozostaje niedosyt.

## UPRAGNIONY

Upragniony - oto więc kolejne imię Boga. Musimy być Go ustawicznie spragnieni, skoro dany jest nam raczej w Nieobecności. Czy życie jest zatem pustynią, ową „krajną pragnienia”? „Ciebie pragnie dusza moja; Tęskni do Ciebie ciało moje, jak ziemia zeschła, spragniona i bezwodna” - powiada Psalmista (Ps 63, 2). Podobnie jak nie brak na pustyni w rzeczywistości źródła wody, tak i pragnienie Boga, „innej ojczyzny”, jest w nas od zawsze - oba są ukryte.

Posłużę się tu pięknym porównaniem C. S. Lewisa - opisuje on chłopca, który uciekając przed obowiązkiem nauki czasowników greckich zaczytuje się, rozkoszuje w poezji Shelleya i Swinburna. Ten chłopiec - zapewne sam Lewis - nie wie jeszcze, że czeka go niepowtarzalne piękno odkrywania Ksenofonta, ale to pragnienie kosztowania języka, przeżywania poezji przejawiające się kartkowaniem w ukryciu Shelleya jest jakby preludium do Ksenofonta. Lewis podsumowuje: „Jeśli Bóg rzeczywiście stworzył nas z myślą o niebie, jego pragnienie powinno się już w nas znajdować (...) Nie potrafimy ukryć, ani wyrazić tego sekretne pragnienia, ponieważ łączy się ono z czymś, co nigdy nie było nam dane w doświadczeniu”<sup>17</sup>.

Pustynia symbolizuje pragnienie, ale także samotność. Nie jest natomiast obrazem osamotnienia, to znaczy nie może być wynikiem czy początkiem zerwania więzi ze światem. Można powiedzieć, że pustyni nie tworzy piasek, ale to wszystko, co człowiek przynosi ze sobą na pustynię. Niosąc ze sobą codzienność, zgiełk, cały świat, przynosi również pragnienie, które chce tu ugasić. Na pustyni, w pewnym sensie z dala od ludzi, człowiek odkrywa sens świata, który właśnie „opuścił”, podobnie jak opisał to Lévinas: „Świat sensowny to świat, w którym istnieje inny człowiek, bo tylko dzięki innemu człowiekowi świat mojego rozkoszowania się staje się tematem obdarzonym znaczeniem.”<sup>18</sup>

Lecz pustynia nie jest już miejscem „rozkoszowania się”, jest miejscem, w którym człowiek zwraca się do Upragnionego, bo zdaje mu się, że jego pragnienie sięga już granic

---

<sup>17</sup> C. S. Lewis, *Brzemie chwały w: Diabelski toast*, LOGOS, Warszawa 1998, s. 99.

<sup>18</sup> E. Lévinas, dz.cyt., s. 247.

wytrzymałości, zwraca się do niego w modlitwie. Dlaczego? Bo nie wie. Bo pragnienie nie jest pytaniem, nie jest wiedzą. W takiej modlitwie - jak zaświadcza podróżujący po pustyni - spotyka się Boga zarówno Obecny, jak i Nieobecny, Boga, który jest kochającym opiekunem i Boga, który doświadcza człowieka wyczerpaniem i samotnością, Boga, który odpowiada i Boga, który milczy. Alessandro Pronzato w swych zapiskach z Sahary nazywa dar modlitwy najpełniejszym przeżyciem spotkania, gdy wyczerpanie i ciągłe pragnienie pozwala zwrócić się do Boga „Ty”.<sup>19</sup>

Stawiamy teraz pytanie: czy w modlitwie mówię o Bogu - Nieobecny? Czy pragnienie - nazwijmy je za Lévinasem pragnieniem metafizycznym - w modlitwie zostaje ugaszone? Oto jeden z piękniejszych tekstów poświęconych modlitwie, wiersz afrykańskiego poety Petera Mwathi zatytułowany *Jest czas modlitwy*:

Nagle wszystko ustaje.  
Wielbłąd klęka i odpoczywa-  
Cisza jest dookoła.  
Na migocącym piachu klęka  
Żarliwy muzułmanin.  
Jest czas modlitwy.  
Twarz rytmicznie uderza  
O jałowy piach:  
Na rozprażonych ścieżkach  
Wstęgi ludzi  
Muszą zatrzymać się i modlić.  
Jak bezlitosny jest upał!  
Trakt karawany jest pusty,  
Pustynia zbyt rozległa  
Dla ludzkich istot;  
Allah musi zostać z nami,  
On jest daleko i blisko-  
W upartej piramidzie,  
Na wędrujących wydmach,  
Na cichych brzegach Nilu  
I spokojnych ulicach Chartumu.  
Jest wszędzie.  
Modlimy się do niego,  
Kiedy jest czas modlitwy.<sup>20</sup>

Ale - kiedy jest czas modlitwy? Pustynia uczy jednej odpowiedzi, tylko takiej udziela - *teraz*. Właśnie na pustyni, na której łatwiej ma nas dopadać „pokusa zwątpienia, niewiary” dociera do nas, że imię Boga jest UPRAŻNIONY i TEN, KTÓRY JEST. W 1967 roku

---

<sup>19</sup> Zob. A. Pronzato, *Rozważania na piasku*, W drodze, Poznań 1989, s. 9, 49-50.

<sup>20</sup> P. Mwathi, *Jest czas modlitwy w: Antologia poezji afrykańskiej*, tłum. L. Marjańska, LSW, 1974.



zakony kontemplacyjne skierowały do Synodu orędzie, w którym czytamy, że człowiek oddalający się na pustynię przeżywa tam „ciemną noc”, przeżywa słowa Chrystusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mt 27, 46). „Kontemplatyk chrześcijański - czytamy w orędziu - także ma świadomość tej fundamentalnej prawdy, tak zakorzenionej w tradycji mistycznej, że Bóg, który nam się objawił w swoim Słowie, sam objawił się jako nieznanym (...) Wie on jednak dobrze, że Bóg pozwala duchowi oczekującemu i oczyszczonemu sięgać ponad słowa i idee (...) Pustynia obnaża nasze serce; pozbawia nas wymówek, alibi, naszych niedoskonałych obrazów Boga, sprowadza nas do istoty, przypiera do prawdy, bez możliwości ucieczki.”<sup>21</sup>

Modlitwa taka wymaga włączenia jej w codzienność i włączenia codzienności w nią. W ten sposób nie jest „modlitwą w próżni”, mamy do czynienia z nieustannym *teraz*, z trwaniem w „obecności Bożej”<sup>22</sup>. Także Psalmista przedstawia modlitwę jako pustynne pragnienie: „Wyciągam ręce do Ciebie; Dusza moja pragnie ciebie jak zeschnięta ziemia” (Ps 143, 6). To pragnienie Boga nazywa Próżniato „głęboką studnią”. Pustynia nie jest przecież ostatecznie przestrzenią, jest odkryciem niemożności modlitwy bez obecności Boga. Dla człowieka wierzącego Bóg w modlitwie może być Upragnionym i Obecny.

## TEN, KTÓRY UCHODZI

Rok 1941 nazwał Lévinas symbolicznie „dziurą w dziejach”, potęgą Immanencji, stanem ośmieszenia moralności. W tym samym roku, dokładnie 15 stycznia 1941 r., Olivier Messiaen poprowadził wykonanie swego najnowszego utworu *Kwartetu na koniec czasu* (*Quatuor pour la fin du Temps*), wobec słuchaczy - jeńców osadzonych, jak on w obozie jenieckim w Görlitz (Zgorzelec). *Kwartet*, dla którego inspiracją jest tekst Apokalipsy św. Jana, jest pewnym credo. Jest afirmacją wiary w nieśmiertelność, koniec czasu nie oznacza jakiegokolwiek „śmierci”, „dziury”, Apokalipsa nie jest symbolem końca wszystkiego jako kary, straszliwej sprawiedliwości w obliczu największych niesprawiedliwości, *koniec* wyraża bowiem przeczenie wieczności.

Będę mówić o imieniu TEN, KTÓRY UCHODZI i nie zawsze chce się poruszać na gruncie filozofii, ale czegoś, co nazywam intymnym odkryciem człowieka - Nieobecności Boga w jego życiu, a dalej w jego czasie i nadanie tej „ucieczce Boga” uniwersalnego

<sup>21</sup> Cyt. za R. Laurentin, dz. cyt., s.25.

<sup>22</sup> Zob. D. Doherty, *Powołanie do miłości*, Znak, Kraków 1983, s.49-64; A. Levi, *Religia i życie*, PAX, Warszawa 1969, s.156-165.

charakteru. Przytoczę najpierw fragment z opowiadania Tadeusza Różewicza *Śmierć w starych dekoracjach*: „Jestem pewien, że Bóg przyszedł do mnie, a potem odszedł, gdyby był we mnie, nie opuściłby mnie nigdy, ponieważ jednak przyszedł do mnie z zewnątrz, więc pewnego dnia odszedł. Ja Go nie opuściłem. On mnie opuścił. Dlaczego Bóg tak często odchodzi, uchodzi, prawie ucieka z naszego życia, z naszych miast, z naszego czasu (...). Nie mogę już sobie przypomnieć, jaki byłem w tych czasach, kiedy Bóg był we mnie obecny (...) Czy ja go w sobie budowałem, czy też budowali go we mnie inni ludzie. Inni.”<sup>23</sup>

Pragnienie Boga oraz pragnienie człowieka, prawdziwy głód, nie może nawet szukać zaspokojenia bez stanu wyjściowego, tak określam kategorię więzi z życiem, z własnym życiem, bycia z nim w zgodzie. Bóg, którego przynosi drugi człowiek, przynosi dosłownie, a więc nie wypełnia istniejącej już „szczeliny”, i nie przywołuje pragnienia, które zawsze musiało już w nas być. Tak pojęty i tak nazwany Bóg uchodzi wraz z tym człowiekiem. Czy bez pragnienia, bliskości czy wreszcie diakonii poprzedzających spotkanie z Innym jesteśmy w stanie uczestniczyć w mowie twarzy, otworzyć się na Transcendencję? Różewicz w *Nowej szkole filozoficznej* pisze: „Próbuję opisać, wytłumaczyć te stany ‘ostrego widzenia’ i widzę, że wszystko zaciemnia. Człowiek umrze i nie potrafi opowiedzieć rzeczy najważniejszych. Umiera się niemową.”<sup>24</sup>

Przybywanie, Przynoszenie, Zjawianie się Boga, podobnie jak jego Uchodzenie i wreszcie Brak, powrót do pierwotnego stanu, w którym jest może przecucie Boga, ale Jego samego nie ma w żadnej nazwie, w żadnym imieniu- są to wydarzenia, które zdarzają się człowiekowi zawsze w samotności. Mimo, że Boga rodzi w nas inny - jak w opowiadaniu Różewicza - Bóg może stać się nam bliskim, tak bliskim, że już nas nie opuści tylko poprzez wyrzeczenie się interwencji trzeciego, inaczej - wraz z nim odejdzie. Mamy tu oczywiście do czynienia z sytuacją odwrócenia relacji wobec śladu, ponieważ sytuację wyjściową nazwać można właśnie skierowaniem się ku immanencji. Lévinas uważał, że wstrząs, doświadczenie przemocy powoduje przekraczanie przez byt własnej separacji, budzi pragnienie Transcendencji, tutaj natomiast mamy do czynienia z obudzonym strachem, przypomnianym lękiem, który spowodowało uprzedmiotowienie, totalność, absolutna „dziura w dziejach”. Totalność przekreśla dialog, wyklucza mowę, odbiera imię, narusza historię miejsc, zdarzeń i ludzi. Czesław Miłosz pisze w wierszu *Miasto bez imienia*:

Kto honorować będzie miasto bez imienia

---

<sup>23</sup> T. Różewicz, *Śmierć w starych dekoracjach w: Proza Tom 1*, Wyd. Literackie, Kraków 1990, s. 455-456.

<sup>24</sup> Tenże, *Nowa szkoła filozoficzna*, w: j.w., s.126.

Kiedy jedni umarli, inni płuczą złoto  
Albo handlują bronią w oddalonych krajach ?

Gdy imię traci to, co jest naszą rzeczywistością, naszym zadomowieniem, odejście, tu: odejście Boga czy Jego absolutna Nieobecność jest już zawsze w tym bezimiennym miejscu, tam nie przemija. Miłosz kończy wiersz: „W nieruchomym świetle poruszam ustami rad może nawet, że nie składa się żądane słowo.”

W przyjęciu imienia Ten, Który Uchodzi jesteśmy wystawieni na nieustanny niepokój o naszą własną Obecność, skoro przyjmujemy, że Upragniony Jest, ale uchodzi. Z jednej strony związani z Byciem, a zarazem - ze względu na ten stan niepewności, „zawieszenia” - narażeni na paradoks „nieznośnej lekkości bytu”. Posłużę się jeszcze jednym poetyckim przykładem - Pier Paolo Pasolini, którego twórczość skupia się w pewnym sensie wokół postaci Chrystusa, według którego obowiązkiem artysty jest przejąć „dawanie świadectwa”, „nadstawianie policzka”, pisze w wierszu *Obecność*:

To co stracone było niebieskie  
a chora dusza była święta.  
Nicość była wiatrem, który niewytłumaczalnie zmieniał  
kierunek, zawsze doskonale świadomy swoich przeznaczeń.  
W ruchomej nicości  
wsysanej do góry  
kapryśnej jak strumyk na dół  
tym, co wciąż miało znaczenie, była historia  
która jakoś się rozpoczęła  
i musiała trwać: twoja historia.  
Kto mnie tu wezwał?<sup>25</sup>

Tak postawione zostaje pytanie czy to, co nazywamy „dziurą w dziejach” jest tylko opisem stanu Immanencji - a więc kończy się stwierdzeniem Nieobecności Boga lub nazwaniem go Tym, Który Uszedł, czy jest momentem decyzji o wyborze Dobra wobec Bycia. Imię Ten, który Uchodzi zostało sformułowane w postępowaniu od imienia, które wyjawiał sam Bóg, poprzez Jego określenia filozoficzne, religijne, a wreszcie wynikające z absolutnie nieprzekładalnego doświadczenia człowieka - od Imienia nie do wypowiedzenia do niewypowiadalnego uczucia.

Takie postępowanie jest niestety jedynym możliwym wynikiem próby czynienia tego, co od początku jest niemożliwe. Wszystkie próby uchwycenia Nieskończonego sięgają do nazywania, rozpoznawania w języku. Bóg jednak osłania swoje imię, bo mieści się w nim

---

<sup>25</sup> P. P. Pasolini, *Wiersze*, tłum. J. Mikołajewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 2, s. 223.

jego istota. Louis Dupré pisał: „Pewna świadomość braku przynależy do samej istoty religii. Prawdziwe spotkanie z Bogiem jest wezwaniem do porzucenia znanych słów i pojęć i wybrania się na pustynię o nieograniczonych i niezbadanych horyzontach.”<sup>26</sup>

Człowiek poszukujący Boga, spragniony, być może (jak wielu przekonuje) ma szansę odnaleźć go (tj. spotkać) w modlitwie. Namysł nad tymi pytaniami oddala nas od przekonania o możliwym spotkaniu z Bogiem (musi tak być tam, gdzie o wiarę chodzi), ale być może kieruje nas ku spotkaniu drugiej osoby. Żyjemy w takim świecie i w takim czasie, że także nasze życie wśród ludzi charakteryzuje brak. Zanim wybierzemy się na rozległe pustynie, aby przeżywać tam opuszczenia, lęki i ekstazy, spróbujmy niełatwego bycia wśród ludzi, których w imię Boga naucza się zarówno kochać, jak nienawidzić.

---

<sup>26</sup> L. Dupré, *Życie duchowe i przetrwanie chrześcijaństwa. Refleksje na koniec Tysiąclecia*, w: *Człowiek wobec religii*, wyd. cyt., s.72.