

Ks. Krzysztof Witko
Fontenay-aux-Roses

„WSZYSTKO JEST DLA MNIE CIEMNOŚCIĄ”¹ – GDY BÓG MILCZY

“ALL IS DARKNESS TO ME” – WHEN GOD IS SILENT

ABSTRACT:

Problematyka milczenia Boga pojawia się we współczesnym świecie nie tylko u ateistów i agnostyków, lecz także u wierzących. Ci pierwsi, którzy negują sferę ducha, widzą w nim dowód na tragiczność świata, w którym nie ma miejsca dla Boga. Drudzy zaś, wierzący, wskazują na inną możliwość. Odwołując się do świadectw skryptystycznych o milczeniu Boga oraz doświadczając w codziennym życiu jak gdyby Jego „nieobecności”, nie godzą się na pustkę istnienia czy też negację sensu ludzkiego losu i na sprowadzenie pytania o Boga do wytworu złudnej czy bojaźliwej wyobraźni niedorośłego jeszcze do samodzielności człowieka. Co więcej, stan „nieobecności i braku” Boga uznają za – konieczne do spotkania z żywym Bogiem – mistyczne oczyszczenie i duchowe doświadczenie dorastania kruchego człowieka przyjmującego na siebie cały wymiar swojej przygodności i cały bezmiar łaski na modlitwie, czyli w akcie zawierzenia, zaufania i miłości.

The issue of God’s silence arises in the modern world not only among atheists and agnostics, but also among believers. The former, who deny the realm of the spirit, see in it evidence of the tragic nature of the world in which there is no space for God. The latter, that is believers, point to yet another possibility. Referring to the scriptural testimonies about the silence of God and experiencing His “absence” in everyday life, they do not accept the emptiness of existence or the negation of the sense of human fate and the reduction of the question of God to the product of the illusory or fearful imagination of a man not yet mature enough to be independent. What is more, they consider the state of the “absence and lack” of God as a mystical purification necessary for the encounter with the living God and as a spiritual experience of growing up in a fragile human being who takes upon himself the whole dimension of his contingency and the whole immensity of grace in prayer, that is, in the act of trust, confidence and love.

Słowa kluczowe: milczenie Boga, transcendencja Boga, Krzyż Chrystusa, misterium paschalne, milczenie człowieka, modlitwa

¹ Matka Teresa, *Pójdź bądź moim światłem. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 223.

Keywords: God's silence, God's transcendence, Christ's cross, paschal mystery, human silence, prayer

Jest rzeczą znamioną, że problematyka milczenia Boga pojawia się we współczesnym świecie nie tylko u ateistów bądź agnostyków, lecz także u wierzących. Jedni i drudzy mówią o jakiejś pustce i samotności, które cechują obecny czas. Pierwsi, którzy negują sferę ducha, widzą w nich dowód na tragiczność i fantasmagoryczność bezpowrotnie przemijającego i ginącego na zawsze świata, w którym nie ma miejsca dla Boga. Mając na uwadze ogrom zła w dziejach świata, sądzą oni, że człowiek może przybrać postawę zupełnie obojętną wobec Boga albo ogłosić „Jego śmierć” (1). Drudzy, wierzący, wskazują jednak na inną możliwość. Odwołując się do świadectw skryptyurystycznych o milczeniu Boga (2) oraz doświadczając na ciele i na duszy jak gdyby Jego „nieobecności” (3), nie godzą się na pustkę istnienia czy też negację sensu ludzkiego losu i na sprowadzenie pytania o Boga do wytworu złudnej i bojaźliwej wyobraźni niedorosłego jeszcze do samodzielności i samookreślenia człowieka. Więcej, stan „nieobecności i braku” Boga uznają za – konieczne do spotkania z żywym Bogiem – mistyczne oczyszczenie i duchowe doświadczenie dorastania kruchego człowieka, przyjmującego na siebie cały wymiar swojej przygodności i cały bezmiar łaski w postawie zawierzenia, zaufania i miłości. Spróbuję teraz przedstawić naprędce te trzy zapowiedziane aspekty zagadnienia milczenia Boga².

1. MILCZENIE BOGA ZAPRZECZA JEGO ISTNIENIU?

W literaturze europejskiej wraca od dawna motyw nieobecności i milczenia Boga jako źródło beznadziei i samotności człowieka wypędzonego onegadaj z raj u i przekonanego ostatecznie o unicestwieniu wszelkiej idei Boga³. Pojawia się on w powieści z 1866 roku *Zbrodnia i kara* Fiodora Dostojewskiego. „A może Boga wcale nie ma”⁴, powie zuchwale Raskolnikow – główny bohater książki, który dla zdobycia pieniędzy zabija starą lichwiarkę i jej siostrę, przypadkowego świadka swej zbrodni – do wierzącej w ewangelicznej prostocie Sonii, którą nędz a i brutalne życie popchnęły na drogę prostytucji.

Spotkanie tych dwojga diametralnie różnych ludzi zaowocuje dialogiem pomiędzy buntem niewiary młodego anarchisty a głęboką wiarą młodej i przez los ciężko doświadczonej dziewczyny. Z gorzkim sarkazmem i jadowitą złośliwością Raskolnikow zadrwi sobie z jej wiary: „Więc ty często się modlisz, Soniu?” So-

² Niniejszy tekst jest uaktualnioną wersją rozdziału VI mojej książki (Krzysztof Witko), *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, Polihymnia, Lublin 2015 (Religie świata – świat religii 17), s. 87-112.

³ Por. Pierre Coulange, *Quand Dieu ne répond pas. Une réflexion biblique sur le silence de Dieu*, Cerf, Paris 2013, s. 11-27. Zapisane poniżej refleksje są osnute w dużej części na kanwie tej książki księdza Coulange’a.

⁴ *Zbrodnia i kara*, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1997, s. 385.

nia odżegna się od szyderstwa swego rozmówcy i odpowie z ujmującą prostotą: „Czymże byłabym bez Boga?”. Tenże, pełen ironii, ostro ripostuje i pyta ją ze zdumieniem: „I cóż masz za to od Boga?”. I tu pada znamienna i stanowcza odpowiedź pełnej pokory i dobroci dziewczyny: „Niech pan przestanie! Niech pan nie pyta! Pan niewart... Wszystko mam! – szepnęła prędko”. Reakcja Raskolnikowa była wyrazem tyleż samo zdziwienia, niedowierzania, co wręcz drwiny: „Opętana, opętana! – powtarzał w myśli”⁵.

Odczłowieczony świat ludzkich zachowań, skrajne ubóstwo i nieugięte w swoich wyrokach fatum są może słusznym powodem sprzeciwu i oporu: „A może Boga wcale nie ma?”, ale nie mówią nic o tajemnicy istnienia i religijnego doświadczenia. Paradoxem jest to, że Sonia, bezbronna ofiara skrajnej nędzy i ludzkich intryg, nie odżegna się od Boga i nie traci wiary. To Raskolnikow, sprawca dwóch okrutnych zabójstw, buntuje się przeciw Bogu, tracąc sens życia na ziemi. Pomimo swojego nadzwyczaj dramatycznego i nieprzyjaznego losu Sonia tymczasem ocala religijną Tajemnicę Istnienia, podając skazańcowi pomocną dłoń.

Kilka dziesiątek lat później Albert Camus podejmuje podobny temat sporu pomiędzy ateizmem a wiarą. W 1947 roku ukazuje się jego powieść *Dżuma*, w której francuski egzystencjalista poświęca długie strony scenie śmierci jęczącego dziecka, konającego w bólach w obecności bezbronych lekarzy i księdza, którego modlitwy nie będą wysłuchane.

Śmierć niewinnego dziecka staje się symbolem ludzkiej bezsilności wobec przewrotnego zła i śmiercionośnego fatum wiszącego nad ludzkością. Współczucie zdaje się tu łączyć lekarza i księdza jako bezsilnych uczestników wielkiej tragedii. Dialog między nimi staje się zapisem tragizmu ludzkiej egzystencji porażonej okrucieństwem ślepego losu, wydanej na pastwę śmiercionośnego władztwa żywołów, jakoby zapomnianej i pozostawionej bez opieki milczącego i wciąż nieobecnego Boga.

„Ach, ten przynajmniej był niewinny, ksiądz wie o tym dobrze!”⁶, wypowiada dramatyczne zdanie lekarz Rieux. Pozostając bezbronny wobec unicestwiającej choroby dziecka i gorzkich wyrzutów lekarza, ojciec Paneloux wyznaje z uczuciem rezygnacji i poddania się woli Bożej: „Rozumiem – szepnął Paneloux. – To budzi bunt, ponieważ przekracza naszą miarę. Ale może powinniśmy kochać to, czego nie umiemy pojąć”⁷. Lekarz stanowczo odrzuca takie spojrzenie na absurd i bezsens zła: „Nie, mój ojcze [...]. Inaczej rozumiem miłość. I nigdy nie będę kochał tego świata, gdzie dzieci są torturowane”⁸.

Innymi słowy, dla bohatera powieści Camusa milczenie Boga i Jego domniemana obojętność wobec cierpienia niewinnych wygaszają w sercu człowieka

⁵ Tamże, s. 387-388 *passim*.

⁶ Teksty utworu cytuję za polskim przekładem: Albert Camus, *Dżuma*, tłum. Joanna Guze, PIW, Warszawa 2006, wyd. XX, s. 134.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

poczucie Jego istnienia, stanowią dotykalny niemal dowód na dziecinną ułudę Boga-miłości. Tak więc obecne zło w świecie i niezawinione cierpienie są w powieści potwierdzeniem ateizmu, wystarczającym motywem na niewiarę w Boga, a przynajmniej dostatecznie uzasadniają zwątpienie w Jego dobroć i miłość: gdyby Bóg był miłością, nie pozwoliłby na niczym niezawinione cierpienie ani nie pozostałby nieczuły na niezmierny ogrom nieszczęść dotykających ludzkość.

Jean-Paul Sartre, potęgując milczenie Boga, wskazuje na Jego całkowite unicestwienie. Bohater sztuki *Diabeł i Pan Bóg*, Goetz, wypowiada egzystencjalne wyznanie wiary Sartre'a: „Błagałem, żebrałem o znak, posyłałem do nieba posłańca: żadnej odpowiedzi. Niebo nie wie nic, nie zna nawet mojego imienia. W każdej minucie zadawałem sobie pytanie, czym jestem w oczach Boga. Teraz znam odpowiedź: *niczym*. Bóg mnie nie widzi, Bóg mnie nie słyszy, Bóg mnie nie zna. Widzisz tę pustkę nad naszymi głowami? To Bóg [...]. Milczenie – to Bóg. Nieobecność – to Bóg. Bóg to samotność ludzi. Ja jeden tylko istniałem, sam wybrałem zło, sam wymyśliłem dobro. [...] Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest nicością”⁹.

Egzystencjalizm ateistyczny nie uznaje nawet hipotetycznej możliwości afirmacji Boga: ginie w nim sama choćby idea Boga; nie tylko że nie potrzebuje Go już wcale, ale musi uśmiercić Go, ogłosić, że „Bóg umarł”, aby człowiek mógł powstać do życia i śpiewać heroiczną pieśń, niosąc w samotności straszliwy ciężar dojrzałego życia. Jedyną zagadką jest teraz pytanie: dlaczego wciąż pozostał w człowieku zmysł religijny jako relikwety dawnej doby i nagannej słabości ludzkiego umysłu? „Bóg umarł, lecz człowiek nie stał się ateistą”, będzie się użalał Sartre¹⁰.

Tymczasem inny współczesny filozof francuski, André Comte-Sponville, orzeka prawomocny ateizm w oparciu o problem zła i cierpienia, którego nie można pogodzić z twierdzeniem, że Bóg jest wszechmocny i nieskończenie dobry. „Skąd tyle egoizmu, zazdrości, nienawiści, a tak mało ofiarności i miłości? Pospolitość zła, rzadkość dobra! [...]. W końcu, i przede wszystkim być może, od tysięcy lat całe to niezawinione przez ludzkość cierpienie. Te wszystkie chore dzieci umierające przeważnie w strasznych bólach”¹¹, wyznaje porażony bezmiarem zła i cierpienia filozof. I w końcu dopowie: „Szoah czyni niemożliwą do zniesienia samą myśl o wszechmocnym Bogu”¹².

Bezmiar cierpienia, potęga zła i absurd ludzkiego losu stanowią fundamentalną przeszkodę w wierze w Boga i kuszą człowieka pustką, nicością i nieobecnością istnienia. Czymże jest jednak ludzkie pragnienie spełnienia i wewnętrzne odczu-

⁹ Jean-Paul Sartre, *Diabeł i Pan Bóg*, „Dialog” 1959, nr 9, s. 66-67.

¹⁰ *Situations I*, Gallimard, Paris 2010, s. 142 : „Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenu athée”.

¹¹ *L'esprit de l'athéisme* : introduction à une spiritualité sans Dieu, Albin Michel, Paris 2006, s. 125.

¹² Tamże, s. 127.

cie zakorzenionej w sercu obietnicy ostatecznego pojednania i odnowienia? Oto wewnątrz dramatu istnienia, w ciemnościach życia i nocy wszechświata, może wyłonić się jakiś nowy horyzont, zabłysnąć promień światła, a przynajmniej pojawić się jakieś pęknięcie, z którego wynurzy się duch niewspółmiernie większy od poczucia samotności, bólu i zła pustoszącego radość istnienia. Odnoszę wrażenie, że takie właśnie przesłanie pojawia się u polskiego filozofa, pisarza i publicysty epoki Młodej Polski, Stanisława Brzozowskiego. W dziele zatytułowanym *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*¹³ natrafić można na następujący fragment tekstu: „Umarł Bóg, jest tylko samotna, opętana dusza. Rwie struny, nikt jej nie słucha, bluzga krwią, drze na strzępy pamięć. Na próżno, na próżno! Sama przed sobą gna przez nagie pola, pada bez tchu i wtedy, gdy już leży bezsilna, kiedy męka strawiła już pamięć grzechu i bólu, kiedy nic już nie ma, wypływa z ostatniej jakiejś głębiną płacz. Skąd płacz w spalonej duszy? Szemrzą łzy jak strumień na wiosnę: dźwiga się dusza, uśmiecha się sama do siebie przez łzy, rodzi się z własnej piersi Bóg beztroskliwie dziecinny, słodki jak kwiat, jak ta radość, która nie zna czasu, jak wieczny, nic nie wiedzący uśmiech, kwitnie jak drzewo migdału, cały jest w kwieciu i woni, łagodnym wietrze, srebrzystym szepcie strumieni, bezskrzydłym locie obłoków. Jak młody sad kwitnących jabłoni jest ten Bóg i na kłęczkach, w skrusze, pełnie ku niemu szczęśliwa, pragnąca tak wiecznie słodko się kajać dusza”.

Polski filozof zapisuje w ten sposób olśniewające przeżycie nagłego objawienia, które poprzedza utracony przez człowieka sens Boga na ziemi. Wydaje się, że w tym ekstatycznym doznaniu zmysłowym dostrzec można „ocalenie” sekretu istnienia Boga, a przynajmniej skrytych przejawów niczym nie zgaszonego pragnienia Jego obecności w materialności zaborczego i cielesnego świata bez mowy i bez czucia. Ta oscylacja między zwątpieniem a zachwytem, reminiscencją wydziedziczenia a prorocstwem obietnicy, rozpaczą a nadzieją, znana jest także i Biblii, która składa świadectwo słowu Boga tak samo jak Jego milczeniu. Co oznacza to milczenie i jaką naukę przynosi wierzącemu? Słów kilka spróbuję teraz powiedzieć na ten niełatwy temat¹⁴.

2. REFLEKSJA O PROBLEMIE MILCZENIA I NIEOBECNOŚCI BOGA W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Pismo Święte zawiera świadectwa złożonego problemu milczenia i nieobecności Boga. Pojawia się on w Księdze proroka Izajasza, w której jest mowa o Bogu ukrywającym się. Milczenie Boga w Biblii jest również swoistym zapisem transcendencji Boga. Z kolei w Księdze Hioba, w Lamentacjach i Psalmach zawarta jest bezpośrednio kwestia cierpienia człowieka, który bynajmniej nie popada

¹³ <http://literat.ug.edu.pl/legenda/012.htm> [dostęp: 15.09.2021].

¹⁴ Moim przewodnikiem będzie tu już cytowane powyżej studium biblijne Pierre’a Coulange’a, *Quand Dieu ne répond pas [Gdy Bóg nie odpowiada]*..., s. 29-206.

z tego powodu w niewiarę w Boga. W Pieśni nad Pieśniami sąsiadują ze sobą Boża miłość i milczenie. Problem nieobecności Boga pojawia się wyraźnie także w doświadczeniu wygnania i niewoli, które spadło na naród wybrany. W końcu w scenie męki i śmierci Jezusa następuje spiętrzenie trudnych pytań o milczenie i nieobecność Boga Ojca. Skupimy teraz uwagę na kolejno wymienionych powyżej podstawowych elementach omawianego tu zagadnienia.

„Prawdziwie Tyś Bogiem, który się ukrywa” (Iz 45,15)

Od razu trzeba zwrócić uwagę na problem tłumaczenia tego zdania wyjętego z Deutero-Izajasza, autora rozdziałów 40-55 kanonicznej księgi Izajasza. W Biblii Tysiąclecia przytoczony werset tej księgi brzmi: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym”. Uderza tu wierność dla łacińskiego tłumaczenia Wulgaty: „Vere tu es Deus absconditus”. Użyty przez św. Hieronima imiesłów przymiotnikowy bierny dokonany „absconditus” (*ukryty*) gubi zwrotną formę imiesłowu hebrajskiego „mistattēr” (*kryjący się, ukrywający się*). Tymczasem zachowując znaczenie czynne imiesłowu zwrotnego, zdanie to należałoby raczej tłumaczyć: „Prawdziwie Tyś Bogiem, który się ukrywa [ukrywającym się]”¹⁵.

Taki kształt gramatyczny zdania potęguje pytanie o przyczynę postawy ukrywającego się Boga: dlaczego Bóg się ukrywa? Osadzając je w kontekście wypowiedni o posłannictwie Cyrusa (Iz 44,26.28; 45,1), wyrażenie „Tyś Bogiem, który się ukrywa” należy odnieść do inicjatywy i działania Boga, który w swojej łaskawości wybawia lud Izraela. Bóg, który jest Zbawicielem, jest tu nie tyle Bogiem ukrytym, który odwraca się od swojego ludu i chowa swą twarz przed jego niegodziwościami, co bardziej Bogiem łaskawym, czekającym cicho i cierpliwie na odrodzenie swego narodu poprzez wyprowadzenie go z niewoli Babilońskiej i udzielenie mu daru wolności. Bóg Przymierza nie opuszcza Izraela, nie zapomina o nim, nie odwraca się od niego, ale udziela mu swojej mocy, dodaje siły, obdarza błogosławieństwem. Niemniej jednak taka interpretacja tego zdania nie odpowiada jeszcze na pytanie: dlaczego Bóg ukrywa się przed swoim ludem? By odpowiedzieć na nie choćby rudymenarnie, trzeba odwołać się do biblijnej literatury mądrościowej, która podejmuje problem ukrywającego się Boga w kontekście rozmyślań nad tajemnicą Bożej Opatrzności.

Milczenie Boga idzie w parze z Jego transcendencją

W biblijnych księgach mądrościowych – a najwyraźniej w Księdze Przysłów – występuje często motyw ukrytej i tajemniczej obecności działania Boga w świecie, który – ocalając dystans dzielący Stwórcę od stworzenia, chwale Boga od przygodności człowieka i świata – zawiera w sobie skierowane do człowieka wezwanie do czynnego zaangażowania się w wysiłek poszukiwania śladów Boga

¹⁵ Por. tamże, s. 46.

na ziemi. W zbiorze przysłów Salomona jest zapisane znamienne zdanie: „Chwałą Bożą – rzecz taić, chwałą królów – rzecz badać” (Prz 25,2). Ale to, co uderza już na początku tej księgi, to przekonanie o milczeniu i nieobecności Boga jako konsekwencji zuchwałości i zatwardziałości ludzkiego serca: „Wtedy będą mnie prosić – lecz ja nie odpowiem, i szukać – lecz mnie nie znajdą” (Prz 1,28). A więc nierozwaga i beztroska człowieka lekceważącego rady Bożej Mądrości są źródłem jego bezradności i zagubienia poczucia obecności Boga w świecie. Powiedziane jest to być może najwyraźniej w Psalmie 10: „W pysze swojej powiada występny: «Nie pomści; nie ma Boga»: oto jest całe jego myślenie” (w. 10).

Tymczasem człowiek bogobojny i dążący do osiągnięcia mądrości (por. Prz 1,7) pragnie otrzymać wizję obecności Boga, szczerze i usilnie poszukując Jego ukrytej Mądrości, która pozwala się mu znaleźć: „Tych kocham, którzy mnie kochają, znajdzie mnie ten, kto mnie szuka” (Prz 8,17). Niewątpliwie księga Przysłów wydobywa w ten sposób na światło dzienne aspekt wolności człowieka, która przejawia się w jego zdolności do poznania i czynienia dobra (por. Prz 10,1-3). Przede wszystkim jednak jest swoistym wyznaniem, że wielkość i transcendencja Boża są niewspółmierne do przyrodzonych granic ludzkiej kondycji. Ale człowiek nie pozostaje całkowicie bezradny wobec niewymownej tajemnicy Bożego Istnienia, albowiem Mądrość jest ową Jego odsłaniającą się obecnością, która nigdy nie przestaje się mu udzielać w pełni ciszy i skupienia (por. Mdr 18,15).

Milczący Bóg w samym sercu ludzkiego dramatu

Kiedy Bóg milczy wobec absurdu cierpienia i dramatu ludzkiego losu, człowiek spontanicznie buntuje się, stawia opór i nie godzi się na zło. Najbardziej reprezentatywną dla takiej postawy cierpiącego człowieka wobec milczącego Boga jest księga Hioba. Czynione przez przyjaciół próby pocieszenia go i ich nader łatwo usprawiedliwiająca apologetyka Boga zapominają beztrosko dramatyczną sytuację duchową cierpiącego niewinnie przyjaciela. W reakcji na patetyczność ich moralizatorskiego dyskursu sprawiedliwy Hiob okazuje zniecierpliwienie i oburzenie: „Zamiast koić, wszyscy dręczycie” (Hi 16,2). Wobec swej skargi do Boga i dramatycznego krzyku z powodu doznanych krzywd Hiob nakazuje im milczenie: „Gdybyście chcieli zamilknąć, byłby to znak roztropności” (Hi 13,5).

Bunt cierpiącego Hioba i nieobecność Boga są tu jakby źródłowym zagadnieniem księgi. Bóg nie objawia się Hiobowi podczas jego udręki. W obliczu samotności i odrzucenia Hiob pragnie umrzeć. A kiedy i śmierć nie nadchodzi, wyrzuca Bogu, że nie chce go wysłuchać: „Któż zdoła ziścić mą prośbę? Niech spełni Bóg moje życzenie! Oby się zgodził mnie zmiażdżyć i przeciął pasmo dni moich!” (Hi 6,8-9). I kilka wersetów dalej dopowie: „Nie znajdę dla siebie pociechy. Choć stokroć pomnożę zasoby, daleki ode mnie ratunek” (Hi 6, 13).

Własna niezgoda na cierpienie i głucha cisza ze strony Boga potęgują u Hioba poczucie samotności i opuszczenia: „Gdy krzyknę: «Gwałt» – nie ma echa,

«Ratunku!» – ja nie mam prawa. Drogę mi zamknął – nie przejdę; na ścieżkach ciemności roztoczył” (Hi 19,7-8). Bunt i samotność Hioba zostają poszerzone do ostateczności i wpisane w skrajną wizję radykalnej nieobecności Boga: „Pójdę na wschód: tam Go nie ma; na zachód – nie mogę Go dostrzec. Na lewo sieje zniszczenie – nie widzę, na prawo się kryje – nie dojrzę” (Hi 23,8-9).

Tymczasem konsekwencją takiego pesymizmu nie jest spotęgowanie pustki istnienia i absolutny nihilizm. Nie zacierając bynajmniej doraźnej skargi i poczucia zwątpienia, zauważyć można, że z długiego monologu, zrodzonego z cierpienia i udręki, rodzi się słowo będące jakby zapisem delikatnego konturu możliwego dialogu, cieniem, który wskrzesza nadzieję spotkania: „Lecz On zna drogę, którą kroczę, z prób wyjdę czysty jak złoto. Moja noga kroczy w ślad za Nim, nie zbaczam, idę Jego ścieżką; nie gardzę nakazem warg Jego i w sercu słowa ust Jego chowam” (Hi 23,10-12).

A więc milczenie Boga umożliwia jakieś olśnienie, więcej, przynosi początek objawienia, które pozwala zwrócić się w stronę nadziei i oczekiwać, że spełni się obietnica doświadczenia obecności „nieobecnego”, obfitości łaski i pełni życia: „Uciśnionego On ratuje przez ucisk, cierpieniem otwiera mu uszy. Poddaj się Bogu! I ciebie chce On wybawić z nieszczęść, przed tobą jest dal, nie cieśnina, i stół opływający tłuszczem” (Hi 36,15-16).

Milczenie Boga i lament człowieka

Lamentacje w Biblii Tysiąclecia zaczynają się wykrzyknikiem służącym do wyrażenia żywego odruchu uczucia: „ach!”. Ten okrzyk skargi nadaje ton księdze: ubolewanie, rozdzierający szloch bezsilności, brak zrozumienia, niepohamowany bunt przeciw głębokiemu nieszczęściu i tragizmowi sytuacji zburzonej Jerozolimy. Nacechowana intensywnością emocji księga ta zbliża się do formy trenu, utworu lirycznego oplakującego śmierć kochanych i poważanych osób. Trzeba też od razu zanotować, że w odróżnieniu od księgi Hioba, Lamentacje nie oplakują niewinnie cierpiącego. Przeciwnie, wyraźnie w swoich sformułowaniach wskazują na cierpienie z powodu niewierności względem Boga: „Wszyscy jego ciemieźcy są górą, szczęśliwi są jego wrogowie, albowiem zasmucił go Pan za mnóstwo jego grzechów, dzieci poszły w niewolę [gnane] przed ciemieźcą” (Lm 1,5).

I trochę dalej w nieco innej tonacji: „Jerozolima ciężko zgrzeszyła, stąd budzi odrazę, kto cenil ją – [teraz] nią gardzi, gdyż widać jej nagość; ona również wzdycha i chce się wycofać” (Lm 1,8. Por. też 1,14).

Nietrudno też zauważyć, że Bóg jest niejako wielkim nieobecnym w tekście. Najczęściej jest o Nim mowa w trzeciej osobie liczby pojedynczej, aby wskazać na orzeczenie wyroku Pana za grzeszne wykroczenia przeciwko Jego Prawu: „Zesłał ogień z wysoka, kazał mu wejść w moje kości; zastawił sieć na me nogi, sprawił, że się cofnęłam; uczynił mnie spustoszoną, cierpiącą dzień cały. Ciężkie brzemie mych grzechów ręką Jego związanych przygniata mi szyję, mocą

moją chwieje: Pan wydał mnie w ręce, którym nie zdołam się wymknąć. Odrzącił Pan ode mnie wszystkich walecznych, zgromadzenie przeciwko mnie zwołał, by zniszczyć moją młodzież; Pan jak w tłoczni podeptał Dziewicę, Córkę Judy” (Hi 1,13-15).

Surowa kara nałożona przez Boga jest tutaj wynikiem karygodnych występów. Nie kwestionując zatem winy ludu, Lamentacje dają odczuć Bogu dysproporcję pomiędzy przewinieniem a zastosowaną sankcją. Ciężar nałożonej kary jest w istocie rzeczy zbyt wielki wobec popełnionych grzechów. Uderza tu wyrzut względem Boga, którego surowy wymiar kary przekracza normy, wprowadza w stan osłupienia i podkopuje zaufanie do Jego dobroci i łaskawości: „Pan stał się podobny do wroga: stał Izraela, wszystkie budowle poburzył, poniszczył baszty, pomnożył u Córy Judy skargi po skargach” (Lm 2,5).

Tak więc z głębi tragicznej sytuacji Izraela wyłania się obraz przekleństwa losu. Więcej, rodzi się dręczące pytanie: czyżby Bóg wydziedziczył swój lud, usunął go ze swej pamięci i skazał na poniewierkę? Znamienne są tu dwa końcowe wersety księgi: „Czyżbyś nas całkiem odrzącił? Czy tak bardzo na nas się gniewasz?” (Lm 5,22).

Ale lament nad tragiczną dolą ludu Bożego nie jest tu świadectwem nihilizującego domysłu, zdolnego tylko do opiewania przekleństwa losu, zwątpienia ducha i absurdu istnienia. Jest on otwarciem horyzontu nadziei, która może narodzić się z milczenia, smutku i zgryzoty serca. Czego też wymownym świadectwem jest Psalm 22.

Psalmista w obliczu milczenia Boga

Psalm 22 jest dobrze znany praktykującym chrześcijanom, szczególnie z pełnego udręki krzyku Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (w. 2). W tym, włożonym w usta konającego Jezusa, zdaniu zawarty jest cały ból i uczucie niemocy wszystkich cierpiących i porzuconych, umierających ze świadomością okrutnego udręczenia, samotności i opuszczenia przez Boga. Wnikając w treść całego psalmu, można powiedzieć od razu, że ukazuje on swoiste połączenie zestawionych z sobą dwóch motywów – ciszę Boga i okrucieństwo nieprzyjaciół.

Z jednej strony, mamy tu do czynienia ze specyficznym bestiariem. Zawiera ono opis nieznaną litości nieprzyjaciół porównanych do zwierząt: cielce, byki Baszanu, lew drapieżny i ryczący, sfora psów (w. 13-14.17.22). Człowiek modlący się w chwili opuszczenia, wydany na pastwę ludzkiej zaborczości, porównuje się natomiast do robaka (w. 7). Wydaje się, że wszystko zaprzecza istnieniu człowieka w tym odczłowieczonym świecie. Ludzkie odniesienia są tu sprowadzone do poziomu walki zgłodniałych zwierząt. Użyte w psalmie czasowniki nie są też bynajmniej obojętne. Uwidaczniają sytuację grozy i odczłowieczenia: otaczać, osaczać, rozwierać paszczę, przebóst. Oto błagająca ofiara już nie woła o po-

moc, ale jęczy i skamle (w. 2). Ostatecznie, wyraz rozpacz i groza nadchodzącej śmierci są tu wyraźnie obecne: „Rozlany jestem jak woda i rozłączają się wszystkie moje kości; jak wosk się staje moje serce, we wnętrzu moim topnieje” (w. 15).

Z drugiej strony, są tu zapisane rezygnacja i skarga do Boga. Druga osoba liczby pojedynczej („ty”) pełni funkcję szczególną, wyraźnie wskazując na Boga jako przyczynę udręku, bólu i cierpienia modlącego się człowieka: „kładziesz mnie w prochu śmierci” (w. 16). Niekiedy jednak jęk, żal i skarga przeplatają się ze strumieniem świadomości życia i ekstatycznej pochwały Boga Stwórcy i Zbawiciela: „Ty mnie zaiste wydobyłeś z matczynej łona; Ty mnie czyniłeś bezpiecznym u piersi mej matki. Tobie mnie poruczono przed urodzeniem, Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki. Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko, a nie ma wspomóżyciela” (w. 10-11). I jeszcze w wierszu 30 czytamy: „Tylko Jemu oddadzą pokłon wszyscy, co śpią w ziemi, przed Nim zegną się wszyscy, którzy w proch zstępują. A moja dusza będzie żyła dla Niego”.

Jak widać, ta antytetyczność psalmu (matczyna miłość do dziecka przygarzonego do piersi w przeciwstawieniu do bestialstwa napastników) sprawia, że potęguje się fundamentalne pytanie: dlaczego? Jak rozumieć tyle dobroci, miłości Boga, a jednocześnie tak wielkie opuszczenie w udręce i cierpieniu?

Znamienne jest, że psalmista jest nie tylko opuszczony (w. 2), lecz woła do Boga¹⁶ na próżno (w. 3). Wspomnienie przodków, którzy oczekiwali na wybawienie, zdaje się też potęgować obawy psalmisty (w. 5-6): czyżby Bóg zmienił zdanie i wycofał swoje zamiary? Równie dobrze można zauważyć, że werset 3 ma wyraźne zabarwienie pretensji czy też wyrzutu: „Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, [wołam] i nocą, a nie zaznaję pokoju”. Efekt zniecierpliwienia, poczucie nagłości oraz powaga sytuacji podkreślone są w wersetach 12 i 20 przez wyrażenie: „Nie stój z dala ode mnie”.

Można też łatwo zauważyć, że nieobecny Bóg jest przywoływany trzykrotnie w tekście psalmu.

Pierwszy raz na jego początku: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, [wołam] i nocą, a nie zaznaję pokoju” (w. 2-3).

Drugi raz w wierszu 12, podczas drugiego zawołania psalmisty: „Nie stój z dala ode mnie, bo klęska jest blisko, a nie ma wspomóżyciela”.

W końcu po raz trzeci w wierszach 20-22, gdzie mamy do czynienia z okrzykiem bólu i wołaniem o ratunek, w których wyraża się usilne błaganie człowieka naznaczonego cierpieniem, by Pan powrócił, podał znów swą rękę i wybawił w końcu od nieszczęścia: „Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka; Pomocy moja, spiesz

¹⁶ Biblista Jean-Luc Vesco zauważył, że to podwójne zawołanie psalmisty: „Boże mój, Boże mój” nie występuje nigdzie indziej w księgach Starego Testamentu. Dodać też trzeba w tym miejscu, że zaimiek dzierzawczy „mój” wskazuje na osobiste przyłgnięcie do Bożych obietnic zbawienia ludu Izraela. Odnajdujemy go jeszcze dwa razy w psalmie, w wierszach 3 („Boże mój”) i 11 („Ty jesteś moim Bogiem”). Zob. *Le psautier de David*, t. 1, Cerf, Paris 2006, s. 227.

mi na ratunek! Ocal od miecza moje życie, z psich pazurów wyrwij moje jedyne dobro, wybaw mnie od lwiej paszczęki i od rogów bawolich – wysłuchaj mnie!”.

Dramat psalmisty, który czuje się opuszczony i samotny, rodzi paradoksalnie sens skargi kierowanej do Boga, który milczy i zdaje się być nieobecny. Ważne jest to, że krzyk przerażenia i bólu, będący reakcją oporu i niezgody na cierpienie i opuszczenie, wyprowadza cierpiącego z bezradnej samotności. Jest on przeżyciem spotkania milczącego Boga, który jest nieobecny, a jednak, który – mocą pełnego sensu jęku wyrrywającego się z ust cierpiącego – wciąż przebywa wewnątrz ludzkiego dramatu, w nieszczęściu i bólu cierpienia. Tak więc skarga nabiera tu nowego znaczenia, staje się poszerzeniem nadziei na odpowiedź nieobecnego Boga.

Końcowe zdania psalmu brzmią tak, jakby Boża odpowiedź nadeszła. Co prawda nie otrzymujemy w niej odpowiedzi na pytanie: „czemuś mnie opuścił?”, ale wszystko wskazuje, że cierpiący nie zostaje na zawsze zapomniany przez Boga. U dna bólu i w środku nieszczęścia wyzwała się z ust cierpiącego pełna nadziei pieśń pochwalna: „Będę głosił imię Twoje swym braciom i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia: «Chwalcie Pana wy, co się Go boicie, sławcie Go, całe potomstwo Jakuba; bójcie się Go, całe potomstwo Izraela! Bo On nie wzgardził ani się nie brzydził nędzą biedaka, ani nie ukrył przed nim swojego oblicza i wysłuchał go, kiedy ten zawołał do Niego»” (w. 23-25).

Rzeczywiście, Bóg nie przejdzie obojętnie wobec doświadczenia cierpienia i krzywdy. Wszystko w swej mocy uczyni, by wyprowadzić cierpiącego z jego nieszczęścia: „A moja dusza będzie żyła dla Niego, potomstwo moje Jemu będzie służyć, opowie o Panu pokoleniu przysłemu, a sprawiedliwość Jego ogłosią ludowi, który się narodzi: «Pan to uczynił»” (w. 30-32).

Niewątpliwie skarga Hioba, „ach!” Lamentacji oraz „czemuś?” psalmu pozostają otwartymi pytaniami, które biegną z nadzieją na odpowiedź w stronę ukrywającego się Boga. Ich echa znajdują się również w innych księgach biblijnych, na przykład w Pieśni nad Pieśniami, jednej z najbardziej wymownych ksiąg mądrościowych. Przejdźmy teraz do jej wizji milczenia i nieobecności Boga.

„Czyście widzieli umiłowanego duszy mej?” (Pnp 3,3)

Nieobecność Boga i Jego milczenie mieszczą się pomiędzy dwoma biegunami zagadnienia, które nie przeciwstawiają się sobie w Biblii – skarga i zawierzenie, krzyk rozpacz i łaska wybrania, pytanie o cierpienie i otwarcie się na nadzieję miłości. Księga Pieśni nad Pieśniami jest niewątpliwie jasnym wyrazem doświadczenia milczenia i braku, które leży u podstaw wewnętrznego oczyszczenia i duchowego wzrastania wobec kryjącej się miłości. Jakkolwiek tekst ten wydaje się najmniej religijny ze wszystkich ksiąg biblijnych (temat ludzkiej miłości i brak wzmianki o imieniu Bożym), stanowił on źródło inspiracji mistycznej poezji w chrześcijańskiej tradycji (Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Teodoret z Cyru,

Bernard z Clairvaux, Jan od Krzyża i wielu innych). Spróbujmy wydobyć na jaw szczególnie motyw Pieśni nad Pieśniami: obecność/nieobecność oblubieńca.

Doświadczenie nieobecności oblubieńca i poszukiwanie go przez oblubienicę są zapisane w sposób najbardziej wyraźny w trzech tekstach księgi:

„Na łożu mym nocą szukałam umiłowanego mej duszy, szukałam go, lecz nie znalazłam. «Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów, szukać będę ukochanego mej duszy». Szukałam go, lecz nie znalazłam. Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto. «Czyście widzieli miłego duszy mej?»» (3,1-3).

„Otworzyłam ukochanemu memu, lecz ukochany mój już odszedł i znikł; życie mię odeszło, iż się oddalił. Szukałam go, lecz nie znalazłam, wołałam go, lecz nie odpowiedział” (5,6).

„Dokąd odszedł twój umiłowany, o najpiękniejsza z niewiast? W którą zwrócił się stronę miły twój, byśmy go wraz z tobą szukały?” (6,1).

Teksty te są zapisem niepowtarzalnego doznania miłości, zmysłowego doświadczenia zachwycenia umiłowanym, które popycha oblubienicę do wyjścia ze swej dotychczasowej przestrzeni życia, aby nawiązać wspólnotę miłości z ukochanym, jednocząc się z nim. Tymczasem szybko znikające przeżycie miłosnego porywu przechodzi w stan zgoła frustracyjny, który rodzi się z ogromnej rany nieobecności. Umiłowany znika i staje się przyczyną ciągłej pogoni za ulotnym, wciąż gubionym i jakby „niedosiężnym” doświadczeniem jego radykalnej bliskości i najintymniejszej obecności. Nieobecność oblubieńca wprawia oblubienicę w skrajną beznadzieję, w osłupienie, w stan całkowitego odrętwienia, pesymizmu i melancholii, które pustoszą nadzieję obietnicy spotkania i gaszą wszelkie pragnienie życia. „Życie mię odeszło, iż się oddalił” (5,6), wyznaje oblubienica porażona nieobecnością nieustannie uciekającego i milczącego oblubieńca.

Jakkolwiek oblubienica odnajdzie w końcu swego oblubieńca, to pozostanie w niej ciągle napięcie między poczuciem obecności a odczuciem oddalenia. „Biegnij, miły mój, bądź podobny do gazi lub do młodego jelenia na górach [wśród] balsamowych drzew!” (8,14), czytamy w końcowym dialogu ostatniej, szóstej pieśni.

Cóż to znaczy w kontekście podjętego w niniejszym tekście zagadnienia? Cała chrześcijańska tradycja mistyczna opiera się na przeświadczeniu, że Pieśń nad Pieśniami jest świadectwem biblijnego motywu ukrywającego się Boga, który wyraża najbardziej wymownie mistyczne doświadczenie zarazem bliskości, jak i oddalenia się Boga¹⁷. U Grzegorza z Nyssy doświadczenie to jest określone mianem „epektazy” (ἐπέκτασις)¹⁸. Stworzony przez niego neologizm wskazuje na dwa elementy życia mistycznego. Z jednej strony, życie mistyczne jest posiada-

¹⁷ Zob. Pierre Coulange, *Quand Dieu ne répond pas...*, s. 114-137.

¹⁸ Por. Krzysztof Witko, *Wprowadzenie do teologii mistycznej Grzegorza z Nyssy*, „Analecta Cracoviensia”, nr 28 (1996), s. 359-369; tenże, *Przejsie. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Polihymnia, Lublin 2014 (Religie świata – świat religii 14), s. 137-139.

niem i rzeczywistym „ogarnięciem” przez duszę czegoś z tajemnicy Boga. Z drugiej strony, jest wyjściem poza jej własny krąg i otwarciem się na nieskończoność Bożą w ekstazie miłości. Poprzez rozum Bóg jest obecny w duszy, w której przebywa, z kolei dzięki miłości dusza – wyrzucona „przed siebie” – odrywa się niejako „od swego własnego świata” i otwiera się na „świat Boga”. Tak więc Bóg przychodzi do duszy, a dusza emigruje do Boga. Wyjście poza obręb „własnego świata” i wejście zarazem „w swój świat” są dwoma nieodłącznymi aspektami tej samej rzeczywistości¹⁹.

Oznacza to, że postępowanie i wzrost w życiu duchowym polegają na nigdy niekończącym się procesie posuwania się naprzód. Wieczność zatem polega na niemałym kresu przeobrażaniu się duszy w Boga. Nie mogąc w żaden sposób zatrzymać postępu, niestrudzenie podążając za transcendentnym Bogiem, dusza otwiera się na coraz to nowe i wspanialsze światy. Nasycona jedną łaską, zawsze będzie gotowa do przyjęcia następnej i tak w nieskończoność. Albowiem „dusza nie znając postojów, przechodzi z jednych początków na drugie, które nie mają kresu”²⁰.

Owszem, zasadą takiego doświadczenia obecności Boga jest miłość, której istotnym znamię jest pewien paradoks. Miłość polega bowiem na tym, że nie ma ona charakteru statycznego, oderwanego od doświadczenia czasu, wzrastania i dojrzewania. Jest przeżywana zawsze w jakiejś niemożliwej do przewyciężenia wewnętrznej sprzeczności: z jednej strony mamy świadomość otrzymanego daru, z drugiej - poczucie bezustannego nadmiaru. Tak więc doświadczenie mistyczne miłości Boga jest jednocześnie doświadczeniem rodzimości i nowości, ciągłości i zerwania, trwałości i kruchości, posiadania i pragnienia, odpoczynku i ruchu, postojów i marszu. Można powiedzieć jeszcze: im większe nasycenie, tym wyraźniejsze pragnienie. Im wyraźniejsze spełnienie, tym większe dążenie.

Stąd wniosek: trwając niewzruszenie w miłości Boga, dusza wierzącego będzie nieprzerwanie czynić postępy w poznawaniu Boga, którego horyzonty wykraczają poza zakres ludzkich możliwości. Bóg pozostanie na zawsze niezwykłym; i chociaż każdy dzień uchyli rąbek Jego tajemnicy, człowiek nigdy nie wyczerpie z Jego pełni. Doświadczenie Boga polega bowiem na przechodzeniu z zachwyty w zachwyty, na niustannym odkrywaniu Jego niezgłębionego bezkresu.

Niewątpliwie Pieśń nad Pieśniami pozwala dostrzec nowy element w problematyce milczenia Boga. Oto doświadczenie nieobecności milczącego Boga jest wymogiem miłości ekstazy oraz warunkiem wciąż nowego i postępującego otwarcia się na transcendencję nieskończonego Boga. Bez poczucia dystansu i najgłębszego pragnienia obecności „nieobecnego” trudno zatem mówić o autentycznym uczestnictwie w nieprzerwanie udzielającej się Bożej miłości. Ale w tym momencie rodzi się inne pytanie: dlaczego w skrajnym cierpieniu i radykalnym doświadczeniu zła Bóg miłości milczy, nie odpowiadając na skargi cierpiącego

¹⁹ Por. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1954 wyd. poszerzone (Théologie 2), s. 303.

²⁰ Grzegorz z Nyssy, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, PG 44, 941A.

i nie zsyłając słów pocieszenia? Bolesne doświadczenie wygnania Izraela w okresie babilońskim pozwoli nam wniknąć po części w to trudne zagadnienie.

Wymowna nieobecność: wygnanie Izraela i doznanie niewidzialnego Boga

Wyrażenie „wymowna nieobecność” może napotkać na łatwy zarzut użycia oksymoronu, metaforycznego zestawienia wyrazów o przeciwstawnym i wykluczającym się znaczeniu. Tymczasem oznacza ono, że „niewidzialne” nie jest równoznaczne z „nieistniejącym” i „nieobecnym”. W Księdze proroka Ezechiela nieobecność Boga pojęta jest niewątpliwie jako doświadczenie, które zmusza wierzącego do zastanowienia, nakazuje mu zarówno odrzucić coś minionego, jak i przyswoić coś nowego. Niewątpliwie dla proroka nieobecność Boga mówi coś istotnego o samym Bogu i jest swoistym doświadczeniem Jego objawienia. Tak więc, gdy wrogowie i nieprzyjaciele podrwiają z Izraela i pytają: „Gdzie jest twój Bóg?” (Ps 42,4), otrzymują niewzruszoną odpowiedź Izraelitów: „Nasz Bóg jest w niebie; czyni wszystko, co zechce” (Ps 115,3). Rzeczywiście, za sprawą swych proroków Izrael zaczyna rozumieć, że transcendencja Boga i Jego przebywanie w niebie nie wykluczają bynajmniej Jego bliskości z Izraelem. Wystarczy prześledzić naprędce księgę proroka Ezechiela, by dostrzec ten nowy element w refleksji nad problemem milczenia i nieobecności Boga w Biblii.

Wygnanie ludu Izraela do Babilonii (586 przed Chr.) leżało u podstaw nie tylko poniżenia i cierpienia Żydów pozbawionych suwerenności, ale wystawiało ich na zagrożenie utraty poczucia tożsamości narodowej i religijnej. Było wyjątkowo bolesną próbą dla wiary Izraela w Boga Przymierza, który wyprowadził swój lud z niewoli egipskiej, wprowadził go do Ziemi Obiecanej i strzegł, błogosławił mu i towarzyszył na wszystkich etapach jego historii, zamieszkując w końcu pośród swego ludu w świątyni Jerozolimskiej zbudowanej za czasów króla Salomona (X wiek przed Chr.). Tymczasem zdobycie Jerozolimy przez wojska babilońskie i zniszczenie świątyni rodzą w narodzie wybranym poczucie zwątpienia: czyżby Bóg opuścił swój lud i wydał go nieprzyjaciołom na poniżenie i śmierć?

Kluczem do Księgi Ezechiela jest właśnie odpowiedź wątpiącym w łaskawą obecność Boga poprzez proroczą wizję obrazującą nową formę obecności Boga pośród swego ludu na wygnaniu (Ez 1): chwała Boża opuszcza świątynię (Ez 11,23) i przenosi się z ludem Izraela do Babilonii (Ez 33-39). Tak więc obecność Boga nie jest ograniczona do sakralnej przestrzeni świątyni ani do obszaru Ziemi Obiecanej. Bóg jest obecny w swym ludzie i uczestniczy w jego losie i przeznaczeniu. Odtąd też sam Bóg staje się niejako świątynią dla Izraela: „Dlatego mów: Tak mówi Pan Bóg: Wprawdzie wygnałem ich pomiędzy narody i rozproszyłem po krajach, jednak przez krótki czas będę dla nich świątynią w tych krajach, do których przybyli” (Ez 11,16).

Znamienne jest i to, że Bóg Izraela na wygnaniu „demaskuje” kult bałwochwalczy pogan (Ez 20,32) oraz potwierdza swą chwałę i moc władną dać życie i przywrócić do życia (Ez 37). Prorok ukazuje w ten sposób, że ani grzech, ani przemoc nieprzyjaciela nie zdołają unicestwić ludu Bożego, albowiem obecny pośród swego ludu Bóg podźwignie go z upadku, oczyści *wodą czystą* (Ez 36), ożywi *kości wysuszone* i ponownie wprowadzi do Izraela (Ez 37-39). Stąd pełne nadziei końcowe słowa wyroczni Pana: „I poznają, że Ja, Pan, jestem ich Bogiem, gdy wyprowadziwszy ich na wygnanie pomiędzy pogan, zgromadzę ich znowu w ich kraju i nie pozostawię tam już żadnego z nich. I już nie będę na przyszłość ukrywał oblicza mego przed nimi, kiedy Ducha mego wyleję na Izraelitów” (Ez 39,28-29).

W tej sytuacji mogą pojawić się w przestrzeni człowieka nadzieja na ocalenie, radość obietnicy zbawienia i doświadczenie obecności Boga pełnego dobroci i miłości. Tylko Bóg, pomny swej obietnicy, może ocalić od zapomnienia i wiecznej śmierci. Ale zapowiada to już przejście do Ewangelii Chrystusa i Jego przestrzeni zbawienia.

Krzyż Chrystusa i pytanie o Boga Ojca

Męka i śmierć Chrystusa na krzyżu są nierozłącznie związane z jego przenikliwym krzykiem słowami Psalmu 22: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46; Mk 15,34). Wyraża on niewątpliwie zgrozę wobec ogromu zła, do którego zdolny jest człowiek w stosunku do swego bliźniego. Owszem, przypomina również wewnętrzne rozbicie i możliwą rozpacz sprawiedliwego i niewinnie cierpiącego w świecie, w którym zakłamanie, przemoc i grzech rzeczywiście są obecne. Ale wprawdzie i nade wszystko jest osadzeniem w czasie i przestrzeni pełnego sensu skargi i pytania o milczenie Boga pośrodku ludzkiego bólu i cierpienia. Oto cierpiący i modlący się Jezus znajduje się w sytuacji skrajnego opuszczenia nie tylko przez bliskich, ale i przez Boga Ojca, który pozostaje całkowicie ukryty i w milczeniu. Ten, który zaświadczył o swoim Synu w momencie chrztu Jezusa (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21-22) i podczas wydarzenia Przemienienia Pańskiego (Mt 17, 1-8; Mk 9,2-8; Łk 9,28-36), zamilkł i nie wydobył z głębi niebios Swego Ojcowskiego głosu w chwili męczeńskiej śmierci Syna, mimo jego głośnego zawołania i jęku.

Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar powiada, że owo skrajne osamotnienie Jezusa jest przyjęciem przez niego wszelkiej ludzkiej rozpacz, która neguje istnienie Boga wobec milczenia nieba, poczucia wygnania i doświadczenia unicestwienia człowieka. Doświadczając granic demonicznego zła dokonującego dzieła chaosu i absurdu, Chrystus wziął na siebie cały dramat grzechu. Mając życie w sobie, nie zawahał się wejść w otchłań zła i mroków śmierci, by dla ludzi

i dla ich wybawienia przejść przez piekielne czeluście, które pragną zniszczyć wszelkie dobro i wszelkie życie²¹.

Podobnie na Jezusa umierającego na krzyżu spogląda Benedykt XVI, który zapisał następujące słowa rozważania Drogi Krzyżowej na Wielki Piątek 2005 roku, niedługo przed swoim wyborem na papieża: „Teraz w radykalny sposób [Jezus] wypełnił nakaz miłości, złożył ofiarę z samego siebie i właśnie w ten sposób objawił teraz samego Boga, tego Boga, który jest miłością. Teraz wiemy, kim jest Bóg [...]. Jezus modli się, wypowiadając początkowe słowa Psalmu 22: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Ps 22 [21], 2). Utożsamia się z cierpiącym Izraelem, całą cierpiącą ludzkością, przeżywa dramat nieobecności Boga. Sprawia, iż Bóg objawia się właśnie tam, gdzie wydaje się, że jest definitywnie pokonany i nieobecny”²².

Tak więc wierzący człowiek może wyjść cało z nieludzkiego świata. Pesymizm i rozpacz nie są ostateczną formą ziemskiego bytowania. Miara nadziei i miłości pozostaje tu i teraz łaską dostępną wierzącemu. Przenikliwie postrzega to ks. Jan Konarski, warszawski teolog i duszpasterz: „wglębiecie w dramat ludzkiego serca [...] nie przestaje pytać o Boga pośród ciemności, poszukiwań i wahań [...]. Prowadzenie refleksji nie cofającej się przed dramatem pytań i wątpliwości sprawia bowiem, że człowiek poszukujący Boga rozpoznaje współbrzmienie swoich pytań z przenikliwym krzykiem umierającego na krzyżu Jezusa: «‘Eloi, Eloi, lema sabachtani’, to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15,34). Innymi słowy, pytanie o Boga nie tylko nie zostaje oderwane od pytania o sens krzyża Chrystusa, ale staje się jego integralną częścią. Odpowiedź na pytanie o Boga nie jest już warunkiem postawienia kolejnego (a zatem epistemologicznie drugorzędnego) pytania o krzyż Chrystusa, ale wręcz przeciwnie, oba te pytania zostają postawione równocześnie i to w zaskakującej formie: jako krzyk samego umierającego Jezusa”²³.

Wraz z powrotem do źródłowego dla chrześcijanina doświadczenia misterium paschalnego Chrystusa i jego Kościoła, wprowadzającego trynitarną zasadę interpretacyjną „Bycia Bożego”, dany jest nam postulat, „by właśnie w perspektywie Krzyża Chrystusa, i zarazem Jego zmartwychwstania, umiejscowić początek refleksji nad wiarą, a szczególnie nad wiarą człowieka współczesnego, noszącego brzemień dwudziestowiecznych totalitaryzmów depreczujących zarówno imię Boga, jak i godność człowieka”²⁴. Sytuacja duchowa współczesnego człowieka – doświadczonego nieobecności, milczenia i pustki – niejako przemawia za takim

²¹ Por. *La dramatique divine*, t. IV, Culture et Vérité, Namur 1990, s. 284.

²² http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/inne/ratzinger_drogakrzyzowa-or_25032005.html [dostęp: 15.09.2021].

²³ *Wojciech Giertych op i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne – jakie możliwości dialogu?*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXV/1(2012), s. 54.

²⁴ Tamże, s. 54-55.

postawieniem przesuniętego do krainy sceptycyzmu, rezygnacji i rozpaczy pytania o tajemnicę milczącego Boga.

3. MILCZENIE BOGA I MILCZENIE CZŁOWIEKA

Horyzont duchowy współczesnego wierzącego jest naznaczony swoistym paradoksem. Z jednej strony jest on miejscem świadectwa składanego objawionemu Bogu Przymierza w świecie: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1-2). Z drugiej strony, przynosi swoistą przestrzeń nieobecności i milczenia Boga. Obecny czas odsyła nas do rozpadu sensu istnienia, skrytości Bytu i оголоcenia z poczucia obecności Boga.

Ten motyw „nieobecności” Boga jest bliski świętej Matce Teresie z Kalkuty²⁵. Szczególnym jego zapisem jest następujący fragment jej pism:

Proszę o modlitwę – bo wszystko we mnie jest ścięte lodem. – Tylko ta ślepa wiara pomaga mi przetrwać, bo w rzeczywistości wszystko jest dla mnie ciemnością. Najważniejsze jest, aby naszemu Panu przypadła cała radość – ja naprawdę się nie liczę²⁶.

I dalej:

Bardzo proszę o modlitwę, żeby Bóg zechciał zabrać z mojej duszy tę ciemność chociaż na kilka dni. Bo czasami agonია tej udręki jest tak wielka, a jednocześnie tęsknota za Nieobecnym tak głęboka, że jedyną modlitwą, jaką jeszcze mogę wypowiadać, są słowa – Najświętsze Serca Jezusa, ufam Tobie – będę zaspokajać Twoje pragnienie dusz²⁷.

Spotęgowany tragizm poczucia nagości istnienia i duchowego opuszczenia zapisany został w sposób wyraźny w innym fragmencie pism *Świętej z Kalkuty*:

Niebo nic nie znaczy, dla mnie wygląda jakby było puste. Chciałabym być nikim, nawet dla Boga²⁸.

Nieco później to znamienne doznanie zostaje opisane raz jeszcze:

Jeżeli piekło istnieje – to musi to być to. Jak strasznie jest być bez Boga – nie ma modlitwy – nie ma wiary – nie ma miłości. – Jedyne, co wciąż pozostaje – to przekonanie, że dzieło jest Jego – że Siostry i Bracia są Jego. – I uparcie się tego trzymam, jak tonący, który nie ma niczego innego, chwyta się brzytwy. – A jednak, Ojczy – mimo tego wszystkiego – chcę być Mu wierna – zużywać się dla Niego, kochać Go nie za to, co daje, ale za to, co zabiera – być do Jego dyspozycji. – Nie proszę Go, by zmienił

²⁵ Zob. Józef Augustyn S.J., *Duchowa oschłość Matki Teresy*, w: <http://mateusz.pl/wam/zd/57-01.htm> [dostęp: 15.09.2021].

²⁶ *Pójdź, bądź moim światłem. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, Kraków 2008, s. 223.

²⁷ Tamże, s. 226.

²⁸ Tamże, s. 232-233.

swoje postępowanie wobec mnie czy swoje plany wobec mnie. – Proszę Go tylko, aby się mną posługiwał²⁹.

Aby zrozumieć wymowę powyższych zapisów, trzeba się wznieść ponad poziom rozpaczy czy też „reakcję zubożenia” i wejść w sferę eschatologiczną, to znaczy „przekroczyć próg nadziei”, która jest wyjściem poza granice śmierci człowieka i Boga w stronę wiary i miłości. Owszem nasze „dzisiaj”, które jest krainą sceptycyzmu i rezygnacji, można uznać za epokę Wielkiej Soboty, epokę nieobecności i braku, z której jakby „zabrano” nam Boga (por. J 20,2). Ale wiara i nadzieja każą nam powierzyć się Temu, który – złożony w Grobie – wstąpił do Otchłani, a trzeciego dnia zmartwychwstał. Zaiste, „dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana” (Lm 3,26). Oto łaska, jaką obdarzył nas Chrystus: w oczekiwaniu na „trzeci dzień” trzeba zaufać milczeniu Boga pamiętającego o swej obietnicy. Wszak wszystko, co jest stworzone z miłości, będzie też ocalone z miłości. Albowiem Bóg nasz jest *Bogiem z nami i Bogiem dla nas* (Iz 7,14; Rz 8,31).

Tak więc milczenie Boga jest początkiem milczenia człowieka, jego zdumieniem wobec wielkości tajemnicy życia, rzeczywistym wejściem w świat niewypowiedzianego Boga. Przypomina wierzącemu, że wszelka próba nazwania Boga jest jedynie chwilowym przejawem poczucia Jego objawiającej się w czasie obecności, która nigdy się w pełni nie odsłoni. Jakikolwiek ludzki obraz Boga pozostaje niewspółmierny do ogromu Jego tajemnicy. Augustyńskie wyrażenie: „*Si comprehendis non est Deus*³⁰ – jeśli Go pojmujesz, nie jest Bogiem”, pozostaje źródłowym doświadczeniem transcendencji i immanencji Boga w ludzkim świecie.

Wierzący człowiek, stając wobec niepojętego i niewymownego Boga, doświadcza niejako zachwytu nadmiaru istnienia i w pełnym wdzięczności milczeniu budzi się do przyjęcia łaski przemiany i „przebóstwienia”. To dzięki milczeniu człowiek może doświadczyć spotkania z Bogiem. Albowiem Bóg nie objawia się w potędze mocy i wśród zgiełku, ale w lekkim powiewie, w skupieniu i cichości serca: „A oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały [szła] przed Panem; ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze – trzęsienie ziemi: Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu – szmer łagodnego powiewu. Kiedy tylko Eliasza go usłyszał, zasłoniwszy twarz płaszczem, wyszedł i stanął przy wejściu do groty” (1 Krl 19,11-13).

Autor natchniony wydobywa tu na jaw istotę Bożego Objawienia: Bóg Przymierza odsłania się i uwidacznia w skrytości, poufności, ciszy i milczeniu. W pełni potwierdza to św. Ignacy Antiocheński († ok. 110), pisząc w swym Liście do Rzymian o dyskretnym *szepcie* Boga, towarzyszącym mu w drodze na śmierć męczeńską: „Moje pragnienia [ziemskie] zostały ukrzyżowane i nie ma już we mnie

²⁹ Tamże, s. 339.

³⁰ *Sermo* 52, 16, PL 38, 360.

ognia miłości do rzeczy materialnych, jest tylko woda żywa *szepcząca* we mnie, która z wnętrza mego woła: «Pójdź do Ojca!»» (*Do Kościoła w Rzymie*, VII, 2).

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar (von) Hans Urs, *La dramatique divine*, t. IV, Culture et Vérité, Namur 1990.
- Coulange Pierre, *Quand Dieu ne répond pas. Une réflexion biblique sur le silence de Dieu*, Cerf, Paris 2013.
- Daniélou Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1954 wyd. poszerzone (Théologie 2).
- Grzegorz z Nyssy, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami (In Canticum canticorum homiliae XV)*, PG 44, 755-1120.
- Konarski Jan, *Wojciech Giertych op i ks. Tomáš Halík: dwie perspektywy filozoficzne i teologiczne - jakie możliwości dialogu?*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXV/1(2012), s. 47-56.
- Matka Teresa, *Pójdź bądź moim światłem. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008.
- Vesco Jean-Luc, *Le psautier de David*, t. 1, Cerf, Paris 2006.
- Witko Krzysztof, *Nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym. W kręgu teologii chrześcijańskiej egzystencji*, Polihymnia, Lublin 2015 (Religie świata – świat religii 17).
- Witko Krzysztof, *Przejście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Polihymnia, Lublin 2014 (Religie świata – świat religii 14).
- Witko Krzysztof, *Wprowadzenie do teologii mistycznej Grzegorza z Nyssy*, „Analecta Cracoviensia”, nr 28 (1996), s. 359-369.