

**Jill Harshaw, *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities*, London–Philadelphia 2016, ss. 208**

Niepełnosprawność intelektualna nieczęsto staje się przedmiotem pogłębionych badań teologicznych. O osobach z niepełnosprawnością intelektualną zwykle mówi się w kontekście powinności pełnosprawnych wobec nich, ochrony ich życia (od poczęcia do śmierci) czy przy okazji poruszania kwestii praktyczno-duszpasterskich, takich jak katecheza czy warunki dopuszczania tych osób do sakramentów. Przyglądając się uważniej teologii niepełnosprawności – a zatem kierunkowi, który ze swej definicji skoncentrowany jest na osobach z różnego typu niepełnosprawnościami – okazuje się, że również tam stosunkowo niewiele miejsca zajmują kwestie dotyczące osób z niepełnosprawnością intelektualną, szczególnie w stopniu głębokim. Z tego powodu niezwykle cenna jest każda próba teologicznej refleksji nad kwestią upośledzenia umysłowego.

Książka Jill Harshaw<sup>1</sup> *God Beyond Words: Christian Theology and the Spiritual Experiences of People with Profound Intellectual Disabilities* wnosi cenny wkład do rozwoju teologii niepełnosprawności nie tylko z powodu przedmiotu swoich badań, którym jest pytanie o życie duchowe osób z głębokim upośledzeniem umysłowym, ale również z powodu wielkiej wyobraźni teologicznej i odwagi, jaką wykazuje się jej autorka w dowodzeniu swojej tezy. W skrócie można określić ją następująco: osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną mogą cieszyć się wartościową relacją z Bogiem, czyli posiadać doświadczenie duchowe.

Przyjrzymy się teraz pokrótce układowi książki i jej zasadniczym treściom oraz podamy krytyce niektóre z nich. Wstęp autorka rozpoczyna od doprecyzowania pojęć pojawiających się w tytule – doświadczenie duchowe oraz głębokie upośledzenie umysłowe. Doświadczenie duchowe rozumiane jest przez nią po prostu jako doświadczenie spotkania i relacji z Bogiem, które choć pozostaje niepojmowalne i niewypowiedzialne, równocześnie jest niezaprzeczalnie autentyczne dla człowieka doświadczającego tego spotkania.

Harshaw przytacza również przyjętą powszechnie definicję głębokiego upośledzenia umysłowego, równocześnie czyniąc zastrzeżenie, że choć pewne pojęcia są konieczne dla precyzyjnej komunikacji, ona sama jest przeciwna takim kategoryzacjiom, które u swych źródeł zakładają istnienie pewnej „obiektywnej” normy określającej to, co normalne.

Pierwszy rozdział książki poświęcony jest przeglądowi literatury z zakresu teologii niepełnosprawności. Autorka rozpoczyna od przywołania prac dotyczących rozumienia niepełnosprawności w Biblii, a następnie przytacza istotne dzieła teologiczne z zakresu teologii niepełnosprawności, pokazując czytelnikowi, co do tej pory zostało zrobione w zakresie teologicznej refleksji nad niepełnosprawnością, a co wciąż wymaga większej uwagi. Harshaw wskazuje, że w dyskursie o niepełnosprawności dominuje zainteresowanie niepełnosprawnością fizyczną. Ponadto zwraca uwagę na fakt, że ruchy walczące

---

<sup>1</sup> Jill Harshaw jest zatrudniona w Centre for Intellectual Disability Theology and Ministry stworzonym w ramach Instytutu Teologicznego Queen's University w Belfaście (Irlandia). Jej głównym obszarem badawczym jest niepełnosprawność intelektualna. Prywatnie Jill jest matką córki z głębokim upośledzeniem umysłowym, co – jak sama przyznaje – było zasadniczym motywem zajęcia się przez nią tematyką niepełnosprawności.

o wyzwolenie niepełnosprawnych to głównie ruchy na rzecz autonomii niepełnosprawnych fizycznie, zaś upośledzeni intelektualnie nie są autonomiczni, stąd nie mieszczą się oni w ramach postulatów i działań tychże ruchów.

Również w rozdziale I autorka doprecyzowuje, w jaki sposób ona sama rozumie niepełnosprawność. Choć przychyła się do stanowiska *dissability studies* (postrzegającego niepełnosprawność jako konstrukt społeczny i wynik braku możliwości dopasowania się do społecznie ustalonej normy), podkreśla również, że nie należy porzucać zupełnie optyki modelu medycznego (traktującego niepełnosprawność jako obiektywną dysfunkcję organizmu), gdyż „samo upośledzenie również się liczy” (s. 33). A zatem upośledzenie istnieje obiektywnie i samo z siebie – a nie tylko dzięki „nieprzyjaznemu” społeczeństwu – może generować cierpienie. Harshaw twierdzi również, że teologia niepełnosprawności, ufundowana przede wszystkim na społecznym modelu niepełnosprawności, musi na nowo przemyśleć fakt, że niepełnosprawność nie wynika jedynie ze społecznej umowy odnośnie tego, co jest normalne.

Rozdział drugi poświęcony został omówieniu roli badań jakościowych w teologii niepełnosprawności. Wynika to z faktu, że są one szeroko wykorzystywane w różnych teologiach wyzwoleniach i zaczynają być stosowane również w teologii niepełnosprawności. Autorka zastanawia się więc, czy badania jakościowe, a zatem badania empiryczne, umożliwiają wgląd w duchowość osób z głębokim upośledzeniem intelektualnym. Autorka docenia rolę badań jakościowych w tym zakresie, jednak z drugiej strony formułuje szereg zarzutów, które można streścić w następujący sposób. Po pierwsze – podaje ona w wątpliwość, na ile badania empiryczne są w stanie wykazać, że osoby z upośledzeniem intelektualnym prowadzą życie duchowe. Szczególnie problematyczny jest tutaj fakt, że nie potrafią się one – przynajmniej werbalnie – komunikować, a zatem o ich duchowości mogą zaświadczyć i opowiedzieć jedynie ich opiekunowie. Jak nietrudno sobie wyobrazić, z tego powodu może dojść raczej do pewnej projekcji niż do realnego opisu tego doświadczenia. Po drugie – jak twierdzi autorka – na podstawie wyników badań jakościowych możemy wysnuć nieprawdziwe wnioski, gdy np. wyniki te zinterpretujemy według naszej, z góry ustalonej tezy. Jako przykład takiej nadinterpretacji Harshaw podaje historię Mary (osoby z głębokim upośledzeniem intelektualnym), która w codziennych sytuacjach zwykle wydaje z siebie różne odgłosy, ale gdy uczestniczy w nabożeństwie i zgromadzenie modlitwne zapada w ciszę, ona również zachowuje się cicho. Badacze wysnuli więc błędny – zdaniem Harshaw – wniosek, że duchowość Mary nie jest indywidualna, ale dzielona z innymi. Uczestniczy ona w doświadczeniu wspólnoty, jest zależna od wspólnoty w doświadczeniu swojej duchowości. Następnie wniosek dotyczący duchowości Mary zostaje zgeneralizowany i dochodzi się do nieprawdziwego – w ocenie autorki – stwierdzenia, że „duchowość jest czymś, co mamy wspólnie. Ja jestem duchowy, ponieważ my jesteśmy duchowi” (s. 80).

Harshaw powątpiewa zatem, czy badania jakościowe mogą dostarczyć nam pewnej wiedzy na temat duchowości osób z głębokim upośledzeniem umysłowym i w kolejnym (trzecim) rozdziale kieruje się do źródła dającego większą pewność – do Objawienia. Od tego momentu autorka zaczyna przytaczać już wyłącznie argumenty teologiczne na poparcie swojej tezy o możliwości doświadczenia duchowego osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną.

Pierwszy argument opiera się na – jak ją nazywa Harshaw – teorii akomodacji Objawienia: nieskończony Bóg, objawiając się człowiekowi, dostosowuje się do skończonych możliwości człowieka. Autorka przywołuje w tym kontekście metaforę Kalwina, która w następujący sposób oddaje zasadę komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem: Bóg jest jak matka, która sepleni do swojego dziecka, by ono ją zrozumiało. Dlaczego więc –

pyta autorka – osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym nie miałyby mieć dostępu do Boga? Czy Bóg nie potrafi albo nie chce dostosować się również do nich, do ich możliwości? Rzeczywiście trudno odmówić Harshaw konsekwencji w jej wywodzie, a równocześnie urzekającej prostoty. Tym, co budzi jednak pewne wątpliwości – choć nie ma bezpośredniego wpływu na wniosek – jest pewne zawężone rozumienie Objawienia jedynie jako zakomunikowania przez Boga pewnej prawdy dotyczącej Niego samego. Ponadto autorka pisze między innymi, że Bóg objawia o sobie tylko to, co chce lub to, co człowiek może zrozumieć. Tym samym można odnieść wrażenie, jakby Bóg nie wyjawiał o sobie całej prawdy lub wręcz celowo ukrywał się przed człowiekiem.

Wniosek, do jakiego dochodzi Jill Harshaw, to stwierdzenie, że objawianie się Boga, Jego przybliżanie do osoby z głęboką niepełnosprawnością intelektualną nie jest mniej możliwe niż w przypadku jakiegokolwiek innego człowieka, choć może się to dokonywać w zupełnie inny sposób, a także – co istotne w kontekście wcześniejszego pytania o wartość badań jakościowych w teologii niepełnosprawności – w sposób niewidoczny dla innych i wcale nie musi być empirycznie dowiedzione. Tym samym autorka zdecydowanie opowiada się po stronie argumentów *stricte* teologicznych przed empirycznymi, co biorąc pod uwagę tendencje teologii niepełnosprawności (czy szerzej teologii wyzwolenia) do traktowania doświadczenia (rozumianego jako osobistego, życiowego doświadczenia, ale także obserwowalnych, empirycznych faktów) jako uprzywilejowanego miejsca teologicznego, jest godne podkreślenia.

Harshaw w rozdziale czwartym zajmuje się kwestią wiary osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną. Stwierdza, że skoro wiara jest w pierwszym rzędzie Bożym darem, który poprzedza każdy rodzaj ludzkiej odpowiedzi, osoby z upośledzeniem umysłowym nie są dyskwalifikowane przez to, że nie mogą odpowiedzieć na ten dar. Przy tej okazji czytelnik otrzymuje informację, że – według autorki – osoby z niepełnosprawnością intelektualną nie odpowiadają na dar Bożej łaski. Jednak w innym miejscu możemy przeczytać, że nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, w jaki sposób łaska Boża dociera do człowieka, nie możemy też mieć pewności co do tego, w jaki sposób człowiek może na nią odpowiadać. Szczególnie skomplikowana – podkreśla Harshaw – jest sytuacja, gdy mamy do czynienia z osobami z głębokim upośledzeniem, które nie komunikują tego (iż przyjmują lub odrzucają Boga) w sposób jawny. A zatem otrzymujemy sugestię, że również one mogą odpowiadać na dar Bożej miłości, pomimo iż inni nie są w stanie tego zaobserwować. Wydaje się, że Harshaw celowo unika precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o możliwość realnej odpowiedzi osób z upośledzeniem na otrzymywaną łaskę, gdyż stanowi to dla niej problem, którego nie podejmuje się ostatecznie rozwiązać. Jej cel stanowi jedynie wykazanie, że Bóg może docierać do osób z głębokim upośledzeniem umysłowym różnymi sposobami i że może być bezpośrednio przez nie doświadczany. Tym samym autorka zostawia nas właściwie „w połowie drogi”, gdyż od odpowiedzi na pytanie: czy osoba z głębokim upośledzeniem intelektualnym jest w stanie przyjąć lub odrzucić łaskę, zależy bardzo wiele, m.in. to, w jaki sposób będziemy kształtować praktykę Kościoła, na czym tak bardzo zależy teologii niepełnosprawności.

W piątym rozdziale książki Harshaw poszukuje argumentów dla swojego twierdzenia w Piśmie Świętym. Rozpoczyna od dość oczywistego stwierdzenia, że słowa Pisma Świętego nie są wprost Objawieniem (ale że Objawienie zawarte jest w Biblii), a następnie skupia się na egzegzie fragmentu z Dziejów Apostolskich (rozdział 10), na podstawie którego pragnie wykazać, że spotkanie człowieka z Bogiem (w tym wypadku chodzi o wylanie Ducha Świętego) może nastąpić, zanim człowiek usłyszy, zrozumie i przyjmie orędzie Ewangelii oraz że Bóg przychodzi w sposób nieoczekiwany i nieprzewidywalny. Te stwierdzenia stają się dla autorki podstawą argumentowania, że również w przypadku

osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną Bóg może przychodzić do nich pomimo braku możliwości przyjęcia Słowa Bożego i w sposób, który jest dla nas niezrozumiały. W tym kontekście dostrzec można, jak bardzo denominacja autorki, która jest protestantką, zaważyła na sposobie argumentacji (Objawienie zawarte jedynie w Piśmie Świętym czy działanie zbawcze Boga przede wszystkim/wyłącznie poprzez głoszenie i przyjęcie Ewangelii).

Ostatni, szósty rozdział poświęcony jest refleksji nad istotą doświadczenia mistycznego w kontekście pytania o możliwość bezpośredniej relacji z Bogiem osób z głębokim upośledzeniem umysłowym. Autorka stoi na stanowisku, że upośledzeni mają bezpośrednie doświadczenie Boga, nie wykluczając równocześnie, że spotkają oni Boga również w świecie ich otaczającym i w relacjach z innymi ludźmi. Harshaw przywołuje różne opinie i teorie dotyczące doświadczenia mistycznego, z których wybiera teorię Williama Alstona i to ona staje się dla niej bazą do twierdzenia o możliwości zaistnienia doświadczenia mistycznego u osób z upośledzeniem intelektualnym. Alston używa terminu „mystyczne postrzeganie” (ang. *mystical perception*), który oznacza dla niego doświadczenie Boga w sposób bezpośredni, bez towarzyszących wyobrażeń, myślenia o Nim, wyciągania wniosków etc. Człowiek w takim doświadczeniu nie otrzymuje obrazu Boga, ale doświadcza samego Boga i pozostaje przy tym zupełnie pasywny. Harshaw stawia tezę, że to, co niedostępne dla osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną w poznaniu językowym, może być dostępne dla nich właśnie w takim bezpośrednim poznaniu Boga. Również w tym miejscu autorka nie formułuje żadnego twierdzenia na temat możliwości udzielenia odpowiedzi Bogu przez człowieka z głębokim upośledzeniem umysłowym. Szczególnie widoczne staje się to w momencie, gdy przywołuje ona twierdzenie Karla Rahnera na temat istoty człowieczeństwa. Według Rahnera człowiek istnieje w stanie otwartości na Boga, jest adresatem Boskiego samoofiarowania się i może w sposób wolny odpowiedzieć na tę Bożą ofertę. Harshaw twierdzi, że osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym nie wpisują się w taką definicję człowieczeństwa (gdyż nie są zdolne do takiej odpowiedzi), zostawia jednak „uchylone drzwi”, twierdząc, że właściwie nie jesteśmy w stanie w sposób pewny stwierdzić, że ich odpowiedź Bogu jest niemożliwa.

W dociekaniach Harshaw dotyczących istoty doświadczenia mistycznego i tym samym możliwości jego zaistnienia w życiu osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną pojawiają się jednak pewne ślepe zaułki. Najpoważniejszym problemem jest, jak się wydaje, dualistyczna tendencja, którą autorka „zapożycza” od Alstona. Twierdzi on mianowicie, że Bóg nie daje się nam w sposób fizyczny, naturalny, ale w sposób supranaturalny, dlatego stopień zdolności intelektualnych nie może być przeszkodą, gdyż przynależy on do porządku naturalnego. W ten sposób wydziela on w człowieku dwie osobne sfery, z których jedna, zwana naturalną, fizyczną, nie uczestniczy w relacji z Bogiem czy też w żaden sposób nie wpływa na nią. Takie twierdzenie nie jest jednak do utrzymania z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej. Po pierwsze dlatego, że w człowieku istnieje organiczna jedność elementu duchowego i cielesnego. Z tego powodu nasze ciało również uczestniczy w relacji z Bogiem. Drugi powód to Wcielenie Syna. Bóg poprzez Wcielenie stał się dostępny dla człowieka również „od strony” świata, ciała, a co więcej, Jego fizyczna obecność trwa nieprzerwanie również w Eucharystii. Oczywiście dla Harshaw, jako protestantki, ostatni argument (o fizycznej łączności z Bogiem w Eucharystii) może nie odgrywać takiej roli, jak dla teologa katolickiego, jednak dwa pierwsze powinny być przez nią wzięte pod uwagę przy konstruowaniu prawdziwie chrześcijańskiej wizji antropologicznej.

Patrząc całościowo na propozycje Jill Harshaw, można by sformułować jeszcze kilka drobnych zarzutów wobec jej książki, takich jak zbyt wiele odniesień do poglądów innych

myślicieli bez ich gruntownej analizy i krytyki czy bardziej „autorski” tok wywodu bez ciągłego odwoływania się do cudzych koncepcji. Zarzuty te jednak nie powinny być podnoszone wobec faktu, że książka ta jest opublikowaną dysertacją doktorską jej autorki. Choć – jak przyznaje sama Harshaw – książka przedstawia zaledwie kilka argumentów za tezą o możliwości duchowego doświadczenia osób z głęboką niepełnosprawnością intelektualną, nie zmienia to faktu, że jest ona pozycją najszerzej traktującą to zagadnienie, jaka ukazała się do tej pory.

Książka ta powinna stać się z pewnością lekturą obowiązkową dla każdego, kto jest opiekunem osoby z głębokim upośledzeniem umysłowym. Nie może być ona przeoczona przez żadnego teologa, który podejmuje się refleksji nad człowiekiem, gdyż rzuca ona wyzwanie naszemu utrwalonemu sposobowi myślenia i ma szansę przyczynić się do stworzenia antropologii, która faktycznie traktuje w sposób absolutnie równy wszystkie osoby ludzkie.

**Anna Maliszewska**

„Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50,1 (2017), s. 196-199

**Ks. Janusz St. Pasierb. Twórca w przestrzeni kultury, pod. red. Jerzego Cisewskiego, Wydawnictwo Bernardinum, Tczew 2016, ss. 162**

Od śmierci ks. Janusza Stanisława Pasierba 15 grudnia 1993 r. na polskim rynku wydawniczym co jakiś czas pojawiają się publikacje jemu poświęcone. Część z nich ma charakter naukowy i stanowią analizę oraz interpretację utworów poetyckich tego teologa, historyka sztuki, teoretyka kultury. Dowodzą tego następujące książki: M. Peroń, *Plastyczna mapa świata. Poezja ks. Janusza Pasierba wobec sztuk wizualnych*, Lublin 2015; K. Kranicki, *Poezja doświadczenia sacrum. Wokół twórczości poetyckiej Janusza S. Pasierba*, Sopot 2014; A. Stempka, *Tradycja religijna w poezji Jana Twardowskiego i Janusza St. Pasierba*, Bydgoszcz 2006; T. Tomasiak, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004; A. Pethe, *Poeta czasu otwartego. O wierszach ks. Janusza Stanisława Pasierba*, Katowice 2000. Inne publikacje wynikają z analizy treści przedstawionych przez J. Pasierba w jego utworach prozatorskich, głównie w esejach, co jest widoczne w tekstach takich jak: P. Koprowski, *Między sacrum i profanum. Biografia intelektualna Janusza Stanisława Pasierba*, Pelplin 2015; M. Wilczek, M. Kreczmański, *On przetrwał nam jasny szlak. Księdza Janusza St. Pasierba spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 2014; W. Korzeniak, *Wychowawcza funkcja kultury według ks. Janusza Pasierba*, Pelplin 2009; [b.a.], *Ksiądz Janusz Stanisław Pasierb – kapłan, poeta, humanista. Materiały z sesji zorganizowanej w dziesiątą rocznicę śmierci, Pelplin, 13 grudnia 2003 r.*, Pelplin 2004. Istotną grupę stanowią także książki zbierające wspomnienia o J. Pasierbie jego znajomych, przyjaciół, innych ludzi, którzy na jednym z wielu skrzyżowań dróg zetknęli się z tym poetą, np. M. Wilczek, T. Tomasiak, *Trwać oznacza ocalić dobro i piękno. Pamięci księdza Janusza St. Pasierba w 15. rocznicę śmierci*, Pelplin 2008; Z. Czyż, *Zespół Szkół Ekonomicznych im. ks. Janusza St. Pasierba w Tczewie 1995–2005: suplement do monografii o szkole „Wspólny fragment biografii”*, Pelplin 2005; B. Wiśniewski (red.), *Poetyckie spotkania z księdzem Januszem St. Pasierbem. Pomorski Konkurs Poetycki im.*