

Ks. Krzysztof Witko, Pochwała chrześcijańskiej egzystencji

Autor niniejszego tekstu jest księdzem katolickim od 27 lat. Po półrocznej pracy duszpasterskiej w wiejskiej wówczas parafii w Oleszycach¹ na Podkarpaciu został skierowany na studia teologiczne w Paryżu. Po reorganizacji struktur kościelnych w Polsce w 1992 roku pozostał kapłanem archidiecezji lwowskiej. W latach 1995-1999 spełniał posługę kapłańską we Lwowie. Od września 1999 roku posługuje w diecezji Nanterre pod Paryżem, do której został inkardynowany w 2007 roku. Habilitował się na KUL w 2012 roku na podstawie rozprawy o personalizmie Emmanuela Mouniera.

“οὗτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν”².

(Sofokles)

„Intuicja tkwi u podstawy wartościowania”.

(Henryk Elzenberg)

„Les totalitarismes [...] excluent par principe toute valeur, toute instance au-dessus d'eux. Le dieu alors n'est pas Esprit, il est homme, il est idéologie”³.

(Marie Balmary)

„Nie jesteśmy sumą naszych słabości i błędów; jesteśmy sumą miłości Ojca do nas i naszej realnej zdolności stania się obrazem Jego Syna”.

(Papież Jan Paweł II, święty Kościoła katolickiego)

Wprowadzenie

Proponowane poniżej refleksje bynajmniej nie są zapiskiem dziennika duszy, ale też nie stanowią ściśle systematycznego opracowania konkretnego zagadnienia w teologii. Ten uproszczony i skrótowy elaborat w formie eseju jest poświęcony luźnej refleksji skupionej na wierze chrześcijanina oscylującej między teologią a życiem. Mój emigracyjny los siłą rzeczy wywarł piętno tu i ówdzie na charakterze tekstu. Najbardziej uwidacznia się to w sięganiu

¹ Odzyskały prawa miejskie w 1989 roku.

² Antyгона: „współkochać przyszłam, nie współnienawidzić”.

³ „Wszelkie totalitaryzmy [...] nie uznają z definicji żadnej wartości, żadnej instancji nad sobą. Wówczas [ich] „bóg” nie jest Duchem, lecz człowiekiem, ideologią”.

niemal wyłącznie do francuskojęzycznych opracowań, które zainspirowały mnie. Nie dążąc do napisania rozprawki o charakterze ściśle uniwersyteckim, na ogół zaznaczam tylko te odniesienia, które cytuję wprost. Jeśli chodzi o bezpośrednie źródło refleksji, trzeba mi wskazać na czterech autorów: Emmanuel Mounier, Maurice Bellet, Marie Balmory i Jean-Claude Guillebaud.

Emmanuel Mounier (1905-1950) był francuskim intelektualistą i założycielem czasopisma *Esprit*. Będąc głównym przedstawicielem filozofii personalistycznej, należy do najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich ubiegłego stulecia. Maurice Bellet (ur. w 1923 roku) jest kapłanem katolickim, doktorem nauk filozoficznych i teologicznych oraz psychoanalitykiem. Napisał przeszło 50 książek z dziedziny teologii, filozofii, ekonomii, psychologii i duchowości. Z kolei Marie Balmory jest francuską psychoanalityczką (czynną zawodowo od przeszło 30 lat w obszarze praktyki terapeutycznej w Paryżu), badaczem naukowym i konferencjonistką. Opublikowała kilka książek z pogranicza psychoanalizy i interpretacji tekstów biblijnych. W końcu Jean-Claude Guillebaud (ur. w 1944 roku) jest dziennikarzem, reporterem, publicystą i autorem książek podejmujących aktualną problematykę francuskiego życia społeczno-politycznego.

Za punkt wyjścia niniejszego eseju posłużą mi personalistyczna myśl E. Mouniera oraz krótka medytacja M. Belleta, zatytułowana „Zaczniecie z szacunkiem”⁴. W ten sposób dam wyraz przekonaniu, że każde autentyczne spotkanie z drugim człowiekiem narzuca nam niejako z góry bezwzględny – absolutnie bezwarunkowy – imperatyw moralny wskazujący na niepodważalną godność i niezmienną wartość każdego człowieka, niezależnie od uwarunkowań, postaw, przekonań i punktów widzenia.

Jest rzeczą jasną, że taka postawa doprowadzi nas niezawodnie do motywu zawierzenia i ufności. W świecie kultury i ducha, a więc w środowisku właściwym człowiekowi, wiara i urzeczywistnienie idą zawsze w parze. Obdarzyć drugiego zaufaniem znaczy dać mu siłę do bycia sobą. Wiara w możliwości drugiego to początek jego sukcesu, jak słusznie zauważa Marie Balmory⁵, która będzie moją przewodniczką na drugim etapie proponowanej tu refleksji.

W tym miejscu, w sferze wiary i zaufania, pojawi się niechybnie nadzieja na inny i lepszy świat. Nadzieja oznacza bowiem tyle samo, co otwarcie na nowy horyzont niedostrzegany do tej pory dla zbyt powierzchownego lub roztargnionego spojrzenia. Ostatecznie nadzieja jest przejściem do krainy zbawienia: nowe życie jest więc możliwe.

⁴ W : *Passer par le feu. Les années „Christus” (1965-1985)*, Bayard, Paris 2003, s. 109-111.

⁵ Por. *Freud jusqu'à Dieu*, Actes Sud, Arles 2010, s. 25.

Inspiracją do napisania trzeciego, ostatniego punktu niniejszego eseju była dla mnie lektura tekstu J.-Cl. Guillebaud, *Une autre vie est possible*⁶ („Inne życie jest możliwe”).

Idąc więc tropem wyznaczonym już przez innych, szukam sensu ludzkiej kondycji oświeconej blaskiem Dobrej Nowiny pochodzącej od zmartwychwstałego Chrystusa i Jego Kościoła.

⁶ *Comment retrouver l'espérance*, L'Iconoclaste, Paris 2012.

1. Tylko z szacunkiem, proszę

Tym, co skupia uwagę wyznawcy Chrystusa, jest „chrześcijański Bóg, który jest [...] Bogiem wspaniałym i hojnie obdarzającym miłością”⁷. Takie wyobrażenie o Bogu każe mu zatem spojrzeć na człowieka jako na obraz Boga, istotę zamierzoną, chcianą i odkupioną przez Niego. Więcej, cała ludzkość jest powołana do wewnętrznego i rzeczywistego uczestnictwa w samym życiu Bożym poprzez życie w łasce.

Stąd wniosek: patrząc od strony chrześcijaństwa, każda ludzka osoba jest chciana przez Boga z miłości i powołana do wiecznej przyjaźni z Bogiem, swym Stwórcą i Zbawicielem. Niewątpliwie świat Ewangelii jest krainą olśniewającej epifanii godności każdego człowieka. Ewangelia jest mistycznym objawieniem wzniosłości ludzkiej osoby i niewyczerpanym źródłem ożywiającej prawdy chcianego przez Boga braterstwa wszystkich ludzi. Tak więc, jak pisał francuski personalista E. Mounier, „napotkany człowiek już nie jest owym ruchomym i nieprzeniknionym niebytem, do czego sprowadza go człowiek nieczuły w stosunku do drugiego, ani owym zbiornikiem swych rozgoryczeń lub celem swej rozpacz, jak to dzieje się z człowiekiem nienawiści, ale ściśle mówiąc hostią, sakramentem, źródłem zachwyty na zakręcie ulicy, niesłuchaną obecnością Boga, świątynią ‘Jezusa Chrystusa’”⁸.

Jakie to niesie z sobą konsekwencje dla nas?

a) Najpierw - szczególne rozumienie chrześcijańskiej niezgody na grzech przeciwko osobie. Mounier tak ujął ten grzech w tekście „Personalizm a chrześcijaństwo”: „Grzeszę przeciwko osobie za każdym razem, gdy poddaję się biernie anonimowości i nieodpowiedzialności [...]. Grzeszę przeciwko osobie za każdym razem, gdy doprowadzam żywego człowieka do utożsamienia go z jedną z jego funkcji lub gdy zachowuję się wobec niego jak gdyby on rzeczywiście sprowadzał się do niej [...]. Gdy sprowadzam kobietę do funkcji gospodyni domowej czy też funkcji erotycznej, a nawet do jej najbardziej wzniosłej funkcji, funkcji macierzyńskiej, nie stawiając sobie pytania o właściwe dla niej duchowe powołanie [...]. Słowem, grzeszę przeciwko osobie za każdym razem, gdy czynię tak jakbym wątpił w jakiegoś człowieka, bądź wtedy gdy, bez upoważnienia, ekskomunikuję go z najbardziej wzniosłej potencjalności człowieka, bądź wtedy gdy sprowadzam go do poziomu przedmiotu lub narzędzia”⁹.

⁷ E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, seria: „Essais”, nr 413, Editions du Seuil, Paris 2000, s. 446. Por. też J. Konarski, *Le Dieu Amour délié de la pensée de l'être. Lectures de la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIII/2/2010, s. 81-128.

⁸ E. Mounier, *Refaire la Renaissance*, s. 485.

⁹ *Ibidem*, s. 453-454.

Grzech przeciwko osobie jest więc czymś więcej niż zwykłym doświadczeniem ludzkiej ułomności lub słabości charakteru. Dlatego też myśl również może popełnić ten grzech. Na przykład, gdy dokonuje radykalnej conceptualizacji „człowieczeństwa człowieka”, naśladowując w tym *obiektywizm* problemów naukowych¹⁰.

b) Niewątpliwie chrześcijańskie rozumienie osoby zawiera też znamienne pojęcie solidarności. Poszukajmy zatem jej sensu, odwołując się do fragmentu homilii Ojca Świętego Jana Pawła II, wygłoszonej w Gdańsku 12 czerwca 1987 roku, w czasie Mszy św. odprawionej dla świata pracy¹¹:

„Jeden drugiego brzemiona noście”¹² - to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność - to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy ‘brzemię’ dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej - rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze: gdy mówi się: naprzód ‘walka’ - choćby w znaczeniu walki klas - to bardzo łatwo drugi, czy drudzy pozostają na ‘polu społecznym’ przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia - z którymi wspólnie należy obmyślać, jak ‘dźwigać brzemiona’. ‘Jeden drugiego brzemiona noście’”.

Ten jakże głęboki i zarazem przepiękny, niemalże poetycki¹³ tekst przenosi nas do źródeł ludzkiej solidarności. Odnosi się ona do świata osób zwróconych na innych, ukierunkowanych na ludzką dolę i niedolę. Stanowi niezawodnie jakby przeciwbiegun totalitarnej żądzy władzy, manichejskiego rozumienia świata. Tak więc solidarność staje się epifanią człowieka otwartego na dobro i piękno drugiego, wrażliwego na innego naznaczonego bólem i cierpieniem. Słowem, solidarność jest przywróceniem odpowiedzialności za drugiego, ocaleniem zaangażowania w jego sprawy, narodzinami współczucia i wzajemnej bliskości, postawą ofiarną, w której „jeden drugiego brzemiona niesie”, miejscem współodpowiedzialnego przeżywania tego, co inny przeżywa.

Można wyróżnić trzy formy solidarności. Solidarność jest najpierw aktem współczucia. Obudzenie solidarnej świadomości dokonuje się najczęściej pod wpływem

¹⁰ Zob. na ten temat: K. Witko, *Przejście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Polihymnia, Lublin 2014, s. 69-78.

¹¹ <http://www.mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870612c.htm>.

¹² Gal 6, 2.

¹³ Powtórzenie, paralelizm Pawłowego zdania jest tu znakiem sakralności i poetyckości papieskiego słowa.

jakiegoś wydarzenia. Mounier powiedziałby: „wydarzenie będzie naszym duchowym mistrzem”¹⁴. Rzeczywiście, konkretny los, ból lub cierpienie drugiego mogą poruszyć serca i sumienia. Idzie tu również o odruch oburzenia i buntu wobec dramatycznych wydarzeń, które uznamy za nie do przyjęcia, ponieważ godzą w ludzką godność. W każdym razie współczucie zaczyna się od doświadczenia istnienia drugiego i od uświadomienia sobie odpowiedzialności za niego. Jego twarz - mówiąc językiem E. Lévinasa (†1995) - wrywa nas z letargu obojętności, budzi w nas troskę o los bliźniego, przypomina nam, że jesteśmy odpowiedzialni za jego istnienie.

Solidarność jest także budowaniem żywych więzi międzyludzkich. Pojawiają się one pomiędzy osobami, które czują potrzebę empatii. Dzięki niej rodzi się nieodparta konieczność rozumienia innych, spontaniczne wyczucie wspólnoty losu. Taka solidarność odsłania nam fundamentalną prawdę, że nie jesteśmy samotną wyspą na świecie, że należymy do wielkiej ludzkiej rodziny. Moja indywidualna egzystencja ukazuje się w szerszym wymiarze niż obszar niewielkich, na początku naturalnych środowisk życia: rodzina, ród, społeczeństwo. Od tego momentu możliwe jest zaistnienie myślenia nie tylko kategoriami narodu, regionu lub kontynentu, lecz także w skali globalnej, na miarę całej ludzkości. Dla chrześcijanina zaakceptowanie tej rzeczywistości jest możliwe dzięki wspólnocie Kościoła, który gromadzi w jedno wszystkie narody i mocą Ducha Świętego zbiera w jedną rodzinę ludy ziemi (por. *Piąta modlitwa eucharystyczna D*).

Wreszcie solidarność ma jeszcze jedną, paradoksalną stronę. Pociąga za sobą stan ogołocenia, doświadczenie ofiary, poświęcenia i wyrzeczenia, bowiem w prawdziwej osobowej solidarności doświadczenie wolności drugiego pozostaje wciąż istotne. Nieść ciężar drugiego wiąże się zawsze z czymś nie do końca przewidywalnym, z momentem wyrzeczenia się siebie, by ten drugi mógł powstać, zaistnieć we właściwy sobie sposób, niezależnie od naszych własnych upodobań, planów i nadziei. Zgoda na zaakceptowanie takiej nieprzewidywalnej rzeczywistości, odrzucenie uludy wspólnoty, w której ludzkie relacje układałyby się według prostego i łatwo przewidywalnego planu, niepokój wciąż nowych początków, poczucie inności i odrębności drugiego, świadomość przeszkód, lecz także odrzucenie pokusy wątpliwości, spekulacji lub świętej racji - oto właściwa cena autentycznie przeżywanej solidarności.

c) Ostatecznie, chrześcijanin postrzega drugiego człowieka jako bliźniego. Jego relacja do drugiego nie jest relacją obojętności, obcości i radykalnej inności. Rzeczywistość bliźniego

¹⁴ Emmanuel Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits, Parole et Silence, Paris 2000, s. 412.

nie jest jedynie luźnym i zewnętrznym związkiem „on i ja”, „on wobec mnie”. Ta relacja jest tak ścisła, że trzeba mówić o takim osobowym sposobie doświadczenia drugiego, w którym stopniowo zatracą się ów zewnętrzny związek „on wobec mnie”, a pojawia się nowa rzeczywistość, którą E. Mounier określa mianem „nas dwoje”. Przytoczmy jego znamieny tekst: „Już nie wystarczy powiedzieć, że doświadczenie bliźniego stanowi podstawę chrześcijańskiego życia; jest ono jego warunkiem wstępnym. I oto odsłania ono przed nami naczelną domenę osoby. Jest nią nic innego jak domena religii. Religia, pisze Gabriel Marcel, zaczyna się wszędzie tam, gdzie przekształcam [zaimek] *on* w [zaimek] *ty*. I dorzuca: ‘Jeżeli nawet empiryczne *ty* może zostać zamienione na *on*, Bóg jest absolutnym *ty*, które nigdy nie może stać się *on*’. Jeżeli najwyższym powołaniem osoby jest stawanie się przebóstwionym przebóstwiancem świat, stawanie się w sposób nadprzyrodzony osobą uosabiającą świat, to jej Chlebem powszednim już nie jest trudzenie się lub zabawianie się lub gromadzenie dóbr, ale z godziny na godzinę czynienie wokół siebie bliźnich”¹⁵.

Źródła takiego spojrzenia leżą bez wątpienia, z jednej strony, w ewangelicznej perykopie o największym przykazaniu: „A oto powstał jakiś uczonec w Prawie i wystawiając Go na próbę, zapytał: Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Jezus mu odpowiedział: Co jest napisane w Prawie? Jak czytasz? On rzekł: Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie samego. Jezus rzekł do niego: Dobrześ odpowiedział. To czyń, a będziesz żył” (Łk 10, 25-28; por. Mk 12, 28-31). Z drugiej zaś strony, mamy tu wyraźne nawiązanie do katolickiej doktryny o Kościele pojętym jako mistyczne Ciało Chrystusa. W poczuciu odpowiedzialności za drugiego oraz w nauce o miłości Boga i bliźniego zapowiada ona ostateczne odnowienie i prawdziwą odbudowę solidarnego i osobowego sposobu bycia ludzi. A zatem siły druzgoczące osobę mogą jeszcze zostać zatrzymane zarówno przez naszą świadomość międzyludzkiej i społecznej solidarności, jak i poprzez aktywne włączenie się tu i teraz w tworzenie świata osób.

Cóż to znaczy dzisiaj konkretnie dla nas? Odpowiedź znajdujemy u M. Belleta, którą przytoczę poniżej, parafrazując fragment jego tekstu¹⁶:

Bez względu na wszystko zaczniesz od szacunku. Nie powiesz już więcej:

„moherowy beret” o staruszce, która modli się na różańcu;

„ciota” o odczuwającym emocjonalny i seksualny pociąg do osób tej samej płci;

¹⁵ *Refaire la Renaissance*, s. 486. Pokrewna i pogłębiona refleksja nad tematyką „bliźniego” zawarta jest na końcowych stronach studium K. Wojtyły, *Osoba i czyn*. Wydanie drugie poprawione i uzupełnione, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 358-366.

¹⁶ *Passer par le feu. Les années „Christus” (1965-1985)*, Bayard, Paris 2003, s. 109-111.

„lewak” o pragnącym radykalnych zmian w zastanym nieporządku rzeczy;

„ladacznica” o kobiecie lubiącej się zabawić;

„ksiądz-pedofil” o duchownym podejrzanym o molestowanie seksualne.

Nie wsadzisz do więzienia za poglądy bliźniego i brata twego. „Nie będziesz zabijał” (Wj 20, 13).

Bez względu na wszystko zaczniesz od szacunku. Nie będziesz mówił: „Bóg tak chce” ani „taka wola nieba” w obliczu nieszczęścia bliźniego twego.

Nie powiesz też: „Bóg ich pokarze” ani „Bóg był po mojej stronie”.

Rzecz jasna, nie będziesz mówił: „taki jest mój Bóg” ani też „mój Bóg lepszy od twojego”. „Nie uczynisz sobie obrazu rytego ani żadnej podobizny tego, co jest na niebie w górze” (Wj 20, 4a).

Nie będziesz jak trzcina chwiejąca się na wietrze: nie będziesz dostosowywać swych poglądów do narzuconej z góry mody i bezrefleksyjności tzw. mainstreamu. Nie zrezygnujesz z zasad etycznych ani przekonań religijnych dla osiągnięcia własnego zysku. Nie zawrzesz ulotnych kompromisów kosztem prawdy i sprawiedliwości. Będziesz wystrzegał się fanatyzmu. Nie będziesz uganiał się za sławą, pieniędzmi, władzą ani ulotnymi przyjemnościami tego świata. Powstrzymasz się od przemocy i nienawiści. Wolny pójdiesz przez życie. „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” (Wj 20, 3).

Bez względu na wszystko zaczniesz od szacunku. Opuścisz ojca i matkę, by podjąć własne życie. Pozostając sobą, doświadczysz smaku wolności. Ale też uświadomisz sobie, że masz dług wdzięczności wobec rodziców, którzy przekazali Ci życie. Bo nawet jeśli nie dali ci nic więcej, nawet jeśli byłeś dzieckiem niechcianym lub jeśli nawet odziedziczyłeś po nich nieszczęście i ból, wszak przekazali ci skarb najcenniejszy od Boga - życie, większe od ciemności mroczniejszej niż noc. Urodziłeś się, by żyć. „Czcij ojca twego i matkę twoją” (Wj 20, 12).

Zaczniesz od szacunku. Nie będziesz pożądał rzeczy bliźniego twego. Nie przywłaszczysz sobie cudzego mienia; uszanujesz to, co jest częścią jego życia i racją bycia w świecie. Nie odbierzesz spragnionemu godnej strawy. Nie

pozbawisz swego bliźniego zdrowia, pracy ani domu jego. Nie zabierzesz mu bliskich, których kocha: żony, dzieci, braci i przyjaciół. Nie zabieraj mu nadziei, przekonań, pragnień i woli życia. „Nie będziesz pożądał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego” (Wj 20,17).

Zaczniesz od szacunku. Nie będziesz uważał drugiego za tchórza, kanalię, niegodziwca, łotra, szubrawca, szuję, bolszewika, bestię. Nie sprowadzisz drugiego do poziomu obiektu twych pożądań. Nie splamisz swego języka kłamstwem, pomówieniem, oszczerstwem. Nikim nie będziesz gardził ani lekcewał twego bliźniego. „Nie będziesz mówił fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu” (Wj 20, 16).

Nie będziesz żył tylko dla pracy lub technicznego postępu ani dla pieniędzy, ani dla uciechy, ani dla zysku, ani dla woli mocy lub przemocy, by panować nad światem. Oderwiesz się od bieżących spraw; znajdziesz czas na odpoczynek, rekreację i zajęcie nie dające zysku. „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił” (por. Wj 20, 8).

Bez względu na wszystko zaczniesz od szacunku. Przekroczysz wówczas granicę niemożliwego. Pamiętaj, że „dla Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37). Wtedy twoje serce będzie się cieszyć radością, której nikt ci już nie odbierze (por. J 16,22).

W ludzkim świecie wszystko zaczyna się od szacunku. Dlatego właśnie wszystko w nim zależy od zaufania i zawierzenia.

2. Uwierzyć w drugiego, a nie wiedzieć o drugim

Odwołując się do elementarnej zasady szacunku w stosunkach międzyludzkich, dochodzę *implicite* do nowego wymiaru mych rozważań. Jest nim dynamiczna korelacja doświadczenia drugiej osoby z aktem zawierzenia i zaufania. Niewątpliwie banałem jest stwierdzenie, że zawierzenie i zaufanie wynikają z faktu bytowania i działania wspólnie z innymi na sposób ludzki. Niemniej jednak takie podstawowe ujęcie bycia wspólnie z innymi wskazuje najlepiej na dynamizm chrześcijańskiej egzystencji, solidarnej i otwartej na bliźniego. Wydaje się też, że doświadczenie drugiej osoby w akcie zawierzenia i zaufania ostatecznie otwiera nas na swoiste w chrześcijaństwie pojęcia daru i obdarowania.

Nie można wyobrazić sobie życia na sposób prawdziwie ludzki bez zaufania i zawierzenia drugiemu. Uwierzyć innej osobie znaczy zawierzyć jej, czyli nabrać do niej zaufania. W życiu międzyludzkim i duchowym pozbawienie człowieka zaufania uniemożliwia jakikolwiek udział we wspólnocie losu oraz ogranicza pole postępu i współdziałania. Wedle M. Balmary, w sferze ducha nie może się wydarzyć coś, co nie jest poprzedzone zaufaniem; nie zdarzy się tu coś, jeśli nie damy temu wiary. Obiektywne i z dystansu poznanie drugiego nie da mu możliwości pełnego rozwoju. Tak więc człowiek duchowy wierzy, że zawierzenie drugiemu poprzedza jego rozwój. Dopiero dzięki zaufaniu, jakie pokładamy w nim, mogą zaistnieć podstawowe warunki jego dojrzewania i wzrastania¹⁷.

Trzeba podkreślić z naciskiem: chłodne, naukowe i zewnętrzne spojrzenie na rodzaj ludzki będzie zawsze poznaniem wycinkowym. Ludzi nie poznaje się tak, jak poznaje się przedmioty. „Rzekoma [obiektywna] wiedza bez złudzenia – pisze M. Balmary - kojarzy mi się z uziemionym samolotem bez paliwa: stos unieruchomionego żelastwa. Ale jak tylko pilot napelni zbiorniki, będzie mógł odlecieć. Zawierzenie jest właśnie dla człowieka takim paliwem, kerozyną. Ileż to razy można usłyszeć od kogoś, kto właśnie dokonał jakiegoś wyczynu: dokonałem tego, ponieważ spotkałem kogoś, kto uwierzył, że uda mi się to zrobić [...]. Czy byłabym w stanie mówić, gdyby nie wierzono najpierw, że będę mogła mówić?”¹⁸.

Wiara w drugiego ukazuje jak wielką rolę w życiu człowieka ma zaufanie do niego. Aby osiągnąć pełny potencjał swego człowieczeństwa, człowiek musi znaleźć się w obszarze zaufania. Jednak to nie wszystko. W gruncie rzeczy oznacza to, że bytowanie na sposób ludzki potrzebuje daru i obdarowania. Logika daru wskazuje, że życia ludzkiego nie da się pojąć jako egoistycznej żądzы posiadania i władania, siły i panowania, ale w kategoriach

¹⁷ Por. M. Balmary, *Freud jusqu'à Dieu*, Actes Sud, Arles 2010, s. 25-26.

¹⁸ *Ibidem*, s. 27.

„hojności lub darmowości, to znaczy w pojęciu daru bez miary i bez nadziei zwrotu. Ekonomia osoby jest ekonomią daru, a nie wynagrodzenia i wyrachowania”¹⁹, pisał E. Mounier.

Idąc wciąż ścieżką wytyczoną przez Mouniera, można w końcu stwierdzić, że doświadczenie daru jest fundamentalnym doświadczeniem świadomości osobowej człowieka. Następujący fragment jego tekstu wydaje się być zapisem tego właśnie przekonania: „Posiadamy jedynie to, co dajemy [...], posiadamy jedynie to, czemu się oddajemy, o tyle panujemy nad sobą, o ile udzielamy się drugim”²⁰.

Raz jeszcze należy zauważyć: drugiej osoby nie można pomyśleć ani doświadczyć w oparciu o z góry założoną definicję, która stanowiłaby jej jedyny horyzont i ostateczną miarę. Wszystko, co poznanie empiryczne ma do powiedzenia o człowieku, jest już tym, co przechodzi przez analizę intelektu i co ten intelekt zawiera. Oznacza to, że tzw. obiektywizm naukowy zajmuje się nie tyle człowiekiem, co swą własną świadomością człowieka, swym wyobrażeniem o nim²¹. Inaczej mówiąc, człowiek jest tu nie tyle „żywym człowiekiem”, ile „człowiekiem uprzedmiotowionym”. Tymczasem osoba nie jest jedną z wielu rzeczy tego świata. Jej istota kryje się głęboko w uczestnictwie w darze miłości. Osoba jest owocem odpowiedzi na zaufanie i dar miłości ofiarnej. Nie należy jej zatem pojmować jako monady zamkniętej w sobie, szczęśliwej z powodu siebie, zwartej w sobie całości bytu. Osoba jest uobecnieniem międzyosobowej więzi przez wolny i bezgraniczny dar z siebie.

Takie myślenie o człowieku osadzone jest niezawodnie w ewangelicznej przestrzeni. W Ewangelii Chrystusowej człowiek budzi się i dojrzewa w świecie zawierzenia i daru. Aby to zilustrować, spróbuję pod tym kątem omówić przypowieść o talentach (Mt 25, 14-30). Bezpośrednią inspiracją mej medytacji jest tekst M. Balmary, poświęcony dogłębnej analizie tej ewangelicznej przypowieści²². Przytoczmy wpierw Mateuszową przypowieść o talentach²³:

Podobnie też [jest] jak z pewnym człowiekiem, który mając się udać w podróż, przywołał swoje sługi i przekazał im swój majątek. Jednemu dał pięć talentów, drugiemu dwa, trzeciemu jeden, każdemu według jego zdolności, i odjechał. Zaraz ten, który otrzymał pięć talentów, poszedł, puścił je w obrót i zyskał drugie pięć. Tak samo i ten, który dwa otrzymał; on również zyskał drugie dwa. Ten zaś, który otrzymał jeden, poszedł i rozkopawszy ziemię,

¹⁹ *Le Personnalisme*, seria: „Que sais-je ?”, PUF, Paris 2001¹⁷, s. 35.

²⁰ *Refaire la Renaissance*, s. 74.

²¹ Por. J.-L. Marion, *La raison formelle de l'infini*, w: *Christianisme: héritages et destins*, red. C. Michon, Librairie Générale Française, Paris 2002, s. 124-127.

²² *Abel ou la traversée de l'Eden*, Bernard Grasset, Paris 1999, s. 65-105.

²³ Teksty biblijne cytuję za przekładem Biblii Tysiąclecia, chyba że zaznaczono inaczej.

ukrył pieniądze swego pana. Po dłuższym czasie powrócił pan owych sług i zaczął rozliczać się z nimi. Wówczas przyszedł ten, który otrzymał pięć talentów. Przyniósł drugie pięć i rzekł: "Panie, przekazałeś mi pięć talentów, oto drugie pięć talentów zyskałem". Rzekł mu pan: "Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana!" Przyszedł również i ten, który otrzymał dwa talenty, mówiąc: "Panie, przekazałeś mi dwa talenty, oto drugie dwa talenty zyskałem". Rzekł mu pan: "Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana!" Przyszedł i ten, który otrzymał jeden talent, i rzekł: "Panie, wiedziałem, żeś jest człowiek twardy: chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał. Bojąc się więc, poszedłem i ukryłem twój talent w ziemi. Oto masz swoją własność!" Odrzekł mu pan jego: "Sługo zły i gnuśny! Wiedziałeś, że chcę żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał. Powinieneś więc być oddać moje pieniądze bankierom, a ja po powrocie byłbym z zyskiem odebrał swoją własność. Dlatego odbierzcie mu ten talent, a dajcie temu, który ma dziesięć talentów. Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma. A sługę nieużytecznego wyrzucicie na zewnątrz - w ciemności! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów".

Tak więc pewien człowiek postanawia wybrać się w podróż. Przed wyjazdem przekazuje swoje dobra sługom. Nie powierza im ich jedynie na jakiś czas, do momentu swego powrotu. Greckie słowo (παρέδωκεν) wskazuje, że chodzi o darowiznę, nieodpłatne przekazanie. Jest tu zatem coś więcej niż zwykłe powierzenie swego mienia. Akt przekazania trzeba pojmować jako nadanie pełnych praw spadkobiercy. Przypomina to dziedziczenie, poprzez które spadkobierca nabywa prawa i obowiązki majątkowe, których podmiotem był spadkodawca. Słudzy otrzymują zatem tę samą misję i taką samą odpowiedzialność, jaką miał ich pan: mają te same prawa i taką samą władzę w zarządzaniu mieniem jak jego poprzedni suweren.

Tekst wyraźnie też podkreśla, że pan „dał” (ἔδωκεν) talenty „każdemu według jego zdolności”, „według jego siły”. Czasownik „dać” potwierdza akt bezzwrotnego przekazania mienia. Z kolei wyrażenie „według jego zdolności czy też siły” wskazuje, że pan obdarował każdego według jego umiejętności, predyspozycji i możliwości działania. Wszystko zaczyna się więc od daru i obdarowania w akcie zaufania pana do sług i jego pełnej odpowiedzialności za każdego z osobna.

Nadeszła chwila, by przyjrzeć się bliżej postawie sług wobec danego i zadanego im daru. Przechodzimy w tym miejscu od odpowiedzialnego obdarowania do postawionego zadania i zobowiązania wobec otrzymanej darowizny.

Dwaj pierwsi słudzy pomnożyli swoje talenty. Obaj podwoili stan posiadania podczas nieobecności pana: pięć otrzymanych talentów i zyskanych drugie pięć; dwa otrzymane i dwa drugie zyskane. Tak więc każdy z dwóch sług, niezależnie od otrzymanej liczby talentów, podwaja je. W gruncie rzeczy, nieważna jest tu liczba otrzymanych talentów, ale ich podwojenie w stosunku do otrzymanych w punkcie wyjścia. Tym sposobem obaj słudzy uzyskują taki sam owoc swego zaangażowania: otrzymany przez nich zysk jest równy liczbie otrzymanych na początku talentów. Wynika z tego, że obaj słudzy stali się równi między sobą: każdy z nich podwoił przyjęte i puszczone w obieg talenty. Mając różne dary, obaj wykazali się równą zdolnością do ich pomnożenia. Obaj objawili tę samą siłę. Każdy z nich ma taką samą wartość i godność w swych oczach. Sługa, który posiada więcej, w rzeczywistości nie jest więcej wart od tego, który posiada mniej. Na poziomie godności osobowej są bowiem sobie absolutnie równi. Niezależnie od stanu majątkowego mogą nawzajem żywić do siebie szacunek, rozmawiać z sobą jak równy z równym. Tak więc więzy braterstwa mogą zaistnieć między nimi.

Ale już w tym miejscu warto postawić pytanie: kim jest ów pan z przepowieści, który umożliwi sługom podwojenie talentów i *zaraz*²⁴ wyjeżdża, by mogli zaistnieć samodzielnie? Taki scenariusz odsyła nas do opisu dzieła stworzenia, które w Biblii ma zdecydowanie charakter dialogiczny: w Księdze Rodzaju stworzenie świata jawi się jako suwerennie podjęte przez Boga postanowienie pozostawienia człowiekowi niezbędnych warunków do rozwoju swego potencjału w akcie wolności i zawierzenia.

W opisie stworzenia czytamy, że oto „Bóg powiedział: Stwórzmy człowieka na **wzór** i **podobieństwo** nasze” (Rdz 1, 26: tłumaczenie Biblii warszawsko-praskiej). Tymczasem w następnym zdaniu autor natchniony zapisze: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój **obraz**, na **obraz** Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Zwróćmy uwagę na różnicę między zamiarem Boga a jego wykonaniem. W zapowiedzi mamy dwa różne słowa: „obraz” i „podobieństwo”. W wykonaniu pojawia się tylko słowo „obraz”, co wskazuje na to, że „podobieństwo” zostało niejako odsunięte na bok i „zamrożone”. Ale, jak

²⁴ Marie Balmory słusznie zauważa, że w tekście greckim słowo „zaraz” (εὐθέως) może być przypisane do czasownika „odjechać”. Tak więc w tłumaczeniu można użyć sformułowania: pan „odjechał zaraz”. Po rozdaniu talentów pan natychmiast opuścił swą posiadłość, ponieważ nie chciał ani nawet na moment nadzorować działalności sług. W tym sensie nieobecność pana można wiązać z jego wolą, by słudzy obracali otrzymanymi talentami suwerennie i swobodnie. Pociąga to za sobą domniemanie, że zawierzenie, wolność i dobrowolność stanowią fundament jego pedagogii.

zauważył już św. Bazyli Wielki (†379)²⁵, afirmacja o „podobieństwie Bożym” człowieka nie została wyłączona ze stwórczego planu Boga. Z uwagi na to, że scenariusz Bożego dzieła stworzenia jest zakorzeniony w doświadczeniu wolności, relacja między stworzeniem i jego Stwórcą jest dynamiczna i dialogiczna. Bóg daje człowiekowi dar „swego obrazu”, ale jednocześnie zadaje mu zadanie pomnożenia czy też podwojenia tej łaski poprzez nabycie przez człowieka „podobieństwa Bożego” w wolnym i dobrowolnym akcie przynależności. Innymi słowy, wraz z darem „obrazu Bożego” Bóg daje człowiekowi zdolność do przyrostu tego daru, który w języku Księgi Rodzaju określony został słowem „podobieństwo”. Znamienne jest też i to, że Bóg „odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2,2). Znaczy to, że niejako wycofał się w cień, ale bynajmniej nie zrywając więzi przymierza z człowiekiem; i powierzył mu w ten sposób współuczestnictwo w kontynuacji swego dzieła stworzenia²⁶, nie zmuszając go do niczego, lecz czekając aż sam wybierze w postawie uznania, dziękczynienia i uwielbienia dla swego Stwórcy.

Trzeba zauważyć od razu, że pan z przypowieści postępuje podobnie jak Bóg w Księdze Rodzaju. Stawia sługi przed zadaniem według tego samego scenariusza: dar, wycofanie się (wyjazd) i pomnożenie daru przez obdarowanego. Oto wyzwanie, które z powodzeniem podjęli dwaj słudzy: każdy z nich bowiem podwoił otrzymaną liczbę talentów.

W tym kontekście należy rozważyć teraz postawę trzeciego sługi. W przypowieści o talentach Ewangelista zanotował wymowne zdanie: „Ten zaś, który otrzymał jeden [talent], poszedł i rozkopawszy ziemię, ukrył pieniądze swego pana” (Mt 25,18).

Dlaczego trzeci sługa ukrywa pieniądze swego pana? Ponieważ, w przeciwieństwie do swych dwóch towarzyszy doli, nie uwierzył, że te pieniądze należą do niego, że pan dał mu absolutne i wyłączne prawo do nich. Trzeci sługa nie jest podmiotem swej działalności. Staje się ofiarą swego niedowierzania, zakładnikiem swego poddaństwa:

- nie wierzy, że pan może być darczyńcą,
- nie wierzy, że został obdarowany,
- nie wierzy w „ekonomię daru”.

Stąd wniosek: trzeci sługa jest tym, który - w przeciwieństwie do dwóch pierwszych sług - nie przyswoił sobie daru, nie uznał swego wybraństwa. Mentalnie pozostał służącym, chłopcem na posyłki. Tożsamość sługi skazuje go na pasywność, zwątpienie w możliwość

²⁵ Basile de Césarée, *La première homélie sur la création de l'homme*, w : *L'homme, icône de Dieu. La Genèse relue par l'Eglise des Pères*, seria : „Les Pères dans la foi”, Migne, Paris 1998, s. 176-197 (szczególnie s. 189-195).

²⁶ „Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną!”.

emancypacji. Neguje więc tym samym doświadczenie wyzwolenia i obszar daru. Będąc naznaczony piętnem poddanego, nie potrafi zawierzyć drugiemu ani sobie samemu; kondycja sługi nie pozwala mu uznać i przyjąć zaufania, jakiego udzielił mu pan. Nie będąc w stanie stać się dziedzicem odpowiedzialności, jego stosunek do daru jest na wskroś niewolniczy: sądzi więc, że pan powierzył mu talent tylko na przechowanie. Taki sługa jest przekonany, że jego jedynym zadaniem jest to, by nie stracić talentu, utrzymać go i zachować w pierwotnym stanie. Oto dlatego, zakopując ofiarowany mu talent w ziemi, ukrywa go i grzebie w zarodku.

Powróć teraz do postawy pana. W Biblii Tysiąclecia czytamy w wierszu 19: „Po dłuższym czasie powrócił pan owych sług i zaczął rozliczać się z nimi”. Tymczasem w tekście greckim mamy słowo „przyjechał”, „przybył” (ἔρχεται). Nie idzie więc tyle o powrót z zaplanowanej podróży tam i z powrotem, co raczej o przyjazd, wizytę czy też odwiedzinę. Ale w tym wersecie pojawia się jeszcze inna trudność. W polskim tłumaczeniu użyto następującej formuły: „zaczął rozliczać się z nimi”. Jednak tekst grecki stosuje inne wyrażenie: „καὶ συναίρει λόγον μετ’ αὐτῶν”. Dosłownie można przetłumaczyć, że pan „podjął wraz z nimi refleksję” czy też „wspólnie podniósł problem”. A zatem intencją pana nie jest rozliczenie się ze sługami, ale obopólne rozmówienie się lub po prostu wspólna rozmowa. W wersji greckiej opowiadania pan nie przybywa bynajmniej do sług, by rozliczyć się z nimi, w znaczeniu uregulować wzajemne należności lub zobowiązania między dłużnikami i wierzycielem. Jego zamysł jest diametralnie inny: idzie o to, by rozmówić się z nimi, rozprawiać o czymś, w znaczeniu wspólnie omawiać coś, obgadać lub przedyskutować. Powiedzmy więc to z naciskiem. Konkretny sens powyższego wersetu brzmi następująco : wspólnie ze sługami pan rozważa, rozmyśla, rozpamiętuje i rozstrzyga. Ciąg dalszy przypowieści w pełni potwierdza możliwość wyboru takiego znaczenia Mateuszowego wyrażenia „καὶ συναίρει λόγον μετ’ αὐτῶν”.

Należy też zwrócić uwagę na to, że zarówno pierwszy, jak i drugi sługa pojawia się przed panem, by opowiedzieć swą historię w sposób jak najbardziej zwięzły i prosty (w. 20-23). Najpierw obaj przywołują na pamięć dar, który otrzymali od pana („przekazałeś mi talenty”), a następnie dopełniają relację o tym, że nie tylko przyswoili sobie dar, ale też podwoili go („oto drugie tyle talentów zyskałem”).

Dochodzimy w tym miejscu do sedna sprawy: dwaj pierwsi słudzy nie oddają panu jego talentów, nie dokonują w żaden sposób ich zwrotu. To, co przynieśli przed oczy pana, jest tym, co nabyli, uzyskawszy drugie tyle. I bynajmniej nie po to, by dać to panu, ale by pan mógł to zobaczyć: popatrz, taki jestem; oto, czego dokonałem. Greckie słowo wykrzyknikowe

w pełni oddaje taki zamysł przypowieści. Słowo „ἴδε” (polskie „oto”) pochodzi mianowicie od „εἶδον”, formy aorystu czasownika „ὁράω”²⁷ („widzieć, patrzeć, oglądać, zauważyć”). W gruncie rzeczy chodzi tu o uznanie i akceptację, a nie o restytucję, czyli zwrot skonfiskowanego mienia i ochronę własności prywatnej.

Z kolei pochwała pana jest dopełnieniem jego pedagogii uznania i akceptacji. Pan przybył do sług z dalekiej podróży po to, aby ich pochwalić, dowartościować i zaaprobować. Czytamy w wersetach 21 i 23: „Rzekł mu pan: ‘Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana!’”

W pochwaleniu pana znajduje się aprobata i afirmacja, uznanie i łaskawość: „dobrze, sługo dobry (ἀγαθὸς) i wierny (καὶ πιστός)”. Pierwsze określenie odsyła nas znowu do reakcji Boga Stwórcy z Księgi Rodzaju na widok swego dzieła stworzenia: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). W przypowieści o talentach, wzorem Boga przymierza i obietnicy, powracający z długiej podróży pan dostrzega najpierw dobro u sług, którym zaufał, pozostawiając im swe mienie. Po wtóre: określa ich mianem „πιστός”, co w języku greckim, podobnie jak hebrajskie „amen”, oznacza nie tylko „wierny”, ale też „wiarygodny, niezawodny, pewny”. Dwaj pierwsi słudzy okazali się więc nie tylko wierni i ufni, lecz także zasługujący na zaufanie i wiarygodni wobec przyjętego daru i odpowiedzialności za jego pomnożenie.

Udział sług we wspólnej rozmowie z panem oznacza również ich wejście w nowy stan, w nowe doświadczenie. Zwracając się do każdego z osobna, pan dodaje za każdym razem te znamienne słowa: „wejdź do radości twego pana”. Tak więc „odnalezienie się” po wielu latach jest tożsame z „wejściem do radości pana”, tzn. z wkroczeniem w nowy świat wartości. I nie chodzi tu jedynie o to, by słudzy uradowali się wspólnie z panem. „Wejście do radości pana” to realne przejście od statusu sługi do statusu i kondycji pana. W tej nowej już sytuacji zanikają ostatecznie poddaństwo sług wobec pana i ich pierwotna separacja. Dochodzi tu zatem do szczególnej nobilitacji sług czy też identyfikacji między sługami i panem. Niewątpliwie można przywołać w tym miejscu słowa Jezusa skierowane do Apostołów: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi” (J 15,15).

Taki scenariusz pociąga za sobą odpowiednie rozumienie tożsamości i roli pana. Wzorem Boga przymierza i obietnicy pan w przypowieści nie jest możnowładcą, który panuje na sposób despoty. Nie kieruje się okrutną samowolą pana życia i śmierci, mającego

²⁷ Zwyczajowo w języku greckim czasowniki podane są w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego w trybie oznajmującym i stronie czynnej.

nieograniczoną władzę nad swymi poddanymi. Wprost przeciwnie. Pan w przypowieści jest dobrym włodarzem i prawdziwym gospodarzem domu. Jego rolą jest najpierw odpowiedzialne obdarowanie sług talentami. Następnie, po przekazaniu im odpowiedzialności, wyjeżdża i zostawia ich samych, by zapewnić im całkowitą swobodę w obrocie talentami. Pomnożenie talentów przez dwóch sług pociąga też za sobą pochwałę pana, który daje im pieczę nad „wieloma rzeczami”, tzn. powierza im odpowiedzialność jeszcze większą. W końcu otwiera im drogę do „radości pana”: oto odtąd obalony zostaje dystans, jaki dzielił sługi od pana, gdyż ci ostatni, dzięki nabyciu statusu pana, czyli zdolności do samookreślenia, mogą teraz zaistnieć i działać na sposób wolny, realizując w pełni swój potencjał i doświadczając tym samym radości bycia sobą. Oto dar i zaufanie są fundamentem ich dorastania do wolności i odpowiedzialności. Dzięki temu dojrzeli i dostąpili udziału „w radości pana”, tzn. - używając języka św. Pawła - otrzymali chwałę i godność synów Bożych (por. Rz 8, 14-30).

Nadeszła chwila, by przejść do postaci trzeciego sługi. Trzymając się wciąż tekstów M. Balmary, przedstawię teraz jej analizę zaproponowaną przy okazji dialogów z protestanckim egzegetą D. Marguerat, opublikowanych w 2012 roku²⁸.

Refleksja M. Balmary skupia się na lekturze symbolicznej Biblii. Podejmując taką metodę interpretacyjną przypowieści, autorka sugeruje najpierw, że różnica w podziale talentów między sługami nie znajduje się jedynie na poziomie ich otrzymanej ilości, ale i też w kolejności, w jakiej zostały pierwotnie rozdane. Takie postawienie problemu pozwala jej na wyjęcie poza nawias pytania o różnicę kwantytatywną w rozdaniu talentów: dlaczego trzeci sługa otrzymał tylko jeden talent? Nawet jeśli kryterium rozdania liczby talentów jest zdolność każdego ze sług do rozporządzenia nimi, jak wytłumaczyć, że trzeci sługa nie był w stanie poradzić sobie z jednym talentem? Niezależnie od możliwych odpowiedzi na powyższe pytania, ciężar refleksji można teraz przenieść na tę drugą różnicę, którą można by nazwać „jakościową” i która odnosi się do kolejności rozdania talentów: najpierw - pięć, następnie - trzy, a w końcu - jeden. Odnosząc tę kolejność liczb do ludzkiego ciała, francuska psychoanalityczka zwraca uwagę, że wychodząc od kończyn do ośrodka intelektu, liczba „pięć” odpowiada palcom, „dwa” - rękoma, a „jeden” - głowie.

Tak więc, myśląc o ludzkim ciele, kolejność liczb w przypowieści (od pięciu do jeden) każe nam przyjąć logikę postępu (wzrastania) od niższego do wyższego etapu, a nie spadku (umniejszania). Ponadto rozdane talenty przez pana można też policzyć. Otrzymamy

²⁸ M. Balmary, D. Marguerat, *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question*, Albin Michel, Paris 2012, s. 136-139 i 184-197.

wówczas następujące liczby: pierwszemu słudze zostało danych pięć pierwszych talentów; drugiemu przydzielono talent szósty i siódmy, a trzeciemu - ósmy talent, tzn. unikatowy, unikalny czy też wyjątkowy i nieporównywalny.

Według Balmary klucz do zrozumienia tej symboliki liczb znajduje się w Księdze Rodzaju. Istotnie, kluczowym tekstem pozostaje tu opis siedmiu dni stworzenia świata. W ciągu pięciu pierwszych dni Bóg stworzył świat i gatunki żywych organizmów w wodzie i powietrzu (ryby i ptaki). Podczas dwóch kolejnych dni Bóg stwarza żywe istoty na Ziemi, w tym człowieka w szóstym dniu. Dnia siódmego Bóg kończy dzieło stworzenia.

Ale czym jest ósmy dzień i jaki jest jego związek z przypowieścią o talentach? Balmary proponuje następujące odpowiedzi na te pytania.

Wpierw zwraca uwagę, że na końcu opisu stworzenia świata, po powierzeniu człowiekowi swego dzieła (Rdz 1, 28-29), Bóg wycofuje się niejako ze sceny, by mu umożliwić wolne i odpowiedzialne uczestnictwo w swoim dziele stwórczym (por. Rdz 2,2²⁹). Wyjazd pana z przypowieści w długą podróż po rozdaniu talentów sługom jest odpowiednikiem usunięcia się Boga z pierwszego planu w siódmym dniu, kiedy to Bóg „odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał stwarzając” (Rdz 2, 3).

Po wtóre, ósmy dzień w lekturze symbolicznej, którą przedstawia francuska psychoanalityczka, to nic innego jak dzień, w którym ludzkość nabywa pełną przyjaźń z Bogiem. W Księdze Rodzaju symbolizuje ją idea raj, podczas gdy w przypowieści o talentach owa więź jedności człowieka z Bogiem jest wynikiem zaproszenia sług do „wejścia do radości pana”, co oznacza, że słudzy przestają być sługami, ponieważ otrzymują godność synów Bożych.

Dopełniając interpretację symboliczną proponowaną przez M. Balmary, dodam w tym miejscu, że taką właśnie naukę o przebóstwieniu człowieka³⁰ wysuwa na pierwszy plan św. Jan, kiedy pisze w swoim Liście: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest. Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się podobnie jak On jest święty” (1J 3, 2). Z gruntu tego Janowego tekstu wyrasta wezwanie do

²⁹ „A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło, nad którym pracował, odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął”.

³⁰ Przypomnijmy tu słowa św. Augustyna: „Ut homo fieret Deus, factus est homo Deus” [Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem] (*Sermo* 128, 1). Por. Ireneusz z Lyonu, *Przeciwko herezjom* III, 10, 2; III, 19, 1. Powtórzyć też można za św. Maksymem Wyznawcą (580-662), że „Bóg i człowiek są nawzajem dla siebie wzorami: Bóg z miłości do człowieka tak dalece się uczyłowieczył, że uzdolnił człowieka do tego, by ten się przebóstwił; i człowiek został przez Boga tak dalece zanurzony w Duchu niepoznawalnego, że człowiek, postępując słusznie, stał się przejawem istotowo niewidzialnego Boga” (*Ambigua ad Ioannem*, 10).

Modlitwy Pańskiej (Ojcze nasz) w okresie wielkanocnym podczas liturgii Mszy świętej: „Nazywamy się dziećmi Bożymi i nimi jesteśmy, dlatego ośmielamy się mówić”.

Należy też przypomnieć naprędce, że w tradycji hebrajskiej liczba osiem, przekraczając cykl siódmkowy, symbolizuje przejście do nowej, odmiennej rzeczywistości. Obrzezanie, znak przymierza z Bogiem, dokonywane jest w judaizmie ósmego dnia po narodzeniu (Rdz 21,4). W nawiązaniu do tej symboliki starożytni chrześcijanie określali Dzień Pański (niedzielę) jako „dzień ósmy”. Św. Augustyn w Kazaniu 8 na Oktawę Wielkanocy wyjaśnia: „Dzisiaj jest **ósmym dniem** waszych narodzin w Bogu; dziś dopełnia się w was znamię wiary. Dla naszych ojców tym znamieniem było niegdyś obrzezanie, któremu ich poddawano **w ósmym dniu** po przyjściu na świat. Podobnie i nasz Pan, zmartwychwstając wyzbył się śmiertelnego ciała, wskrzeszając je już nieśmiertelnym, a dzień Pański naznaczył swoim zmartwychwstaniem. Był to trzeci dzień po Jego męce, **ósmym zaś licząc od dnia szabatu**, dlatego też jest nazwany pierwszym”³¹. Z kolei w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy w nr 2174: „Jezus zmartwychwstał ‘pierwszego dnia tygodnia’ (Mt 28,1; Mk 16, 2; Łk 24,1; J 20, 1). Jako ‘dzień pierwszy’ dzień Zmartwychwstania Chrystusa przypomina o pierwszym stworzeniu. Jako ‘**dzień ósmy**’, który następuje po szabacie, oznacza nowe stworzenie zapoczątkowane wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa. Stał się on dla chrześcijan pierwszym ze wszystkich dni, pierwszym ze wszystkich świąt, dniem Pańskim (*hé Kyriaké heméra, dies dominica*), niedzielą: ‘Nasze zgromadzenia dlatego odbywają się w dniu słońca, ponieważ jest to pierwszy dzień, w którym Bóg z ciemności wyprowadził materię i stworzył świat, a Jezus Chrystus, nasz Zbawiciel, w tym dniu zmartwychwstał’ (Św. Justyn, *Pierwsza Apologia* 1, 67)”.

Wracam teraz do interpretacji M. Balmary, która porównuje sytuację trzeciego sługi do biblijnego opisu utracenia raju (Rdz 3). W biblijnym opisie ogrodu Eden czytamy, że mężczyzna i kobieta zostali zwiedzeni przez węża, który zakłamał przed nimi obraz Boga, przedstawiając Go jako samowolnego pana życia i śmierci. Z kłamstwa, które wprowadza wąż do raju, rodzi się brak zaufania człowieka do swego Boga, stwórcy życia i dobrego pana. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w motywie trzeciego sługi z przypowieści o talentach. U źródła jego pasywności i bierności jest podejrzliwość wobec pana, którego określa „człowiekiem twardym”. Będąc zakładnikiem swego poddaństwa, trzeci sługa nie zufała panu i nie uznał swego wybraństwa.

³¹ *Sermo 8 in octava Paschæ* 1, 4, PL 46, 838. 841, w: *Liturgia Godzin*, t. II: Niedziela w Oktawie Wielkanocy, s. 501-503.

Ale można doszukać się jeszcze innej paraleli między dwoma opowiadaniem biblijnymi. Oto zarówno mężczyzna i kobieta w ogrodzie Eden, jak i trzeci sługa w przypowieści nie przyswoili sobie otrzymanego daru. Nie wierząc w dar, nie zawierzyli też swemu panu. Pisze Balmary: „Gdy w Edenie Bóg obdarza swym Bożym życiem (dostęp do relacji międzypersonalnej poprzez zakaz obiektywnej wiedzy o drugim), oto człowiek nie wierzy, że Bóg obdarzył go i bierze to, czego Bóg mu nie dał (drzewa), tracąc w ten sposób dostęp do życia Bożego, dostęp do ósmego dnia. Podobnie też, gdy pan obdarza trzeciego sługę życiem Bożym (unikatowym ósmym talentem), sługa nie wierzy, że pan obdarzył go i nie przyjmuje daru/życia, przez co nie ma dostępu do radości”³².

Tak więc nieposłuszeństwo i bunt zarówno w Edenie, jak i w przypowieści zakorzenione są w niewierze w drugiego, w nieufności i podejrzliwości. Co więcej, relacja do „pana” w obu sytuacjach jest budowana na poziomie rzekomej wiedzy o drugim, na co wyraźnie wskazuje wypowiedź trzeciego sługi w przypowieści o talentach: „Panie, wiedziałem, żeś jest człowiek twardy” (Mt 25, 24).

Taka świadomość przepaści między darem a brakiem zaufania do daru oraz między zawierzeniem pana a podejrzliwością poddanych prowadzi M. Balmary do nowego spojrzenia na motyw wygnania. Istota tej reinterpretacji polega na tym, że w dramatycznym wydaleniu obecnym w obu opowiadaniach psychoanalityczka widzi nie tyle wykonanie wymiaru kary, co akt łaski i ocalenia. Sentencje wyroku w obu opowiadaniach mają charakter wyraźnie soteriologiczny; mają za zadanie podźwignąć z upadku i ocalić od zatracenia. Autorka zauważa wnikliwie: „Bóg w opowiadaniu z Księgi Rodzaju czyni - że tak powiem - jedyną rzecz, którą mógł zrobić: odsuwa ich [mężczyznę i kobietę] od siebie, wydalając ich z ogrodu do czasoprzestrzeni historii, by mogli narodzić się do [Jego] świata. Tak samo pan w przypowieści wypędza trzeciego sługę”³³.

W gruncie rzeczy oba opowiadania ukazują nam podstawową prawdę Objawienia, dobrą nowinę o Bogu i człowieku: pragnieniem Boga nie jest śmierć człowieka, ale by żył (por. Ez 18,23 i J 3, 16) w przyjaźni z Bogiem i bliźnimi. Płacz i zgrzytanie zębów w przypowieści nie są obrazem zrzucenia człowieka do piekielnych czeluści. Sentencja pana jest zbliżona do sentencji Boga w Edenie: trud w pocie czoła dla mężczyzny, a dla kobiety trud towarzyszenia swemu potomstwu w procesie dojrzewania do synostwa³⁴. Obie sentencje

³² M. Balmary, D. Marguerat, *Nous irons tous au paradis*, s. 190.

³³ *Ibidem*, s. 191.

³⁴ Por. *ibidem*. W cytowanej już wyżej książce *Abel ou la traversée de l'Eden* M. Balmary zwraca uwagę na problem błędnego tłumaczenia w wielu przekładach Pisma Świętego wyrażenia z Księgi Rodzaju 3, 16: „w bólu będziesz rodziła **dzieci**”. Tymczasem w języku hebrajskim użyto innej formuły: „w bólu będziesz rodziła

odslaniają więc łaskawy zamiar zbawczy Boga. Nie są one sądem ostatecznym nad człowiekiem, ale odsłonięciem nadziei jego ocalenia, zwiastunem drogi prowadzącej go do uczestnictwa w życiu samego Boga.

Obie sceny biblijne mają więc podobny zamysł. Człowiek nie może wejść do wieczności w stanie zakłamania i podejrzliwości. Zwiedzeni podszeptem węża mężczyzna i kobieta nie wierzą, że Bóg wychodzi do nich z łaską daru życia Bożego, którego podstawą są wzajemna relacja i powiernictwo. Buntując się przeciwko swej skończoności, ludzkość, podobnie jak trzeci sługa, pogrąża się w odmowie daru życia wiecznego, albowiem nie wierzy, że odwiecznym pragnieniem „Pana” jest wyprowadzenie jej z domu niewoli do ziemi obiecanej. Tymczasem wejście na drogę nieśmiertelności, suwerennie ofiarowanej ludzkości przez Boga, dokonuje się poprzez dobrowolną odpowiedź każdego człowieka w duchu zaufania i uwielbienia.

Podążając wciąż za sugestią francuskiej psychoanalityczki można jeszcze dodać, że owszem ludzkość, na wzór dwóch „sług dobrych i wiernych”, potrafiła zagospodarować zasoby Ziemi (współuczestnictwo w Bożym dziele od pierwszego do piątego dnia) oraz zorganizować życie ludzkie i wypoczynek szabatowy (szósty i siódmy dzień w dziele stworzenia). Tymczasem ósmy dzień, symbol osiągniętej pełni szczęścia człowieka pojednanego z Bogiem i bliźnim swoim, jakby był nieobecny na horyzoncie pragnienia współczesnego człowieka³⁵.

Interpretacja przypowieści podjęta przez Balmary doprowadziła nas niezawodnie do tego miejsca, gdzie człowiek może niejako odgadnąć swą godność synostwa Bożego. Jednak uczeń Chrystusa może pójść jeszcze dalej. Owszem, chrześcijanin wie dobrze, że wypełnienie się historii nie jest przewidywalnym i obowiązkowo udanym rezultatem ludzkich wysiłków. Całkowite spełnienie się dziejów sięga dalej niż rozumność ludzkiego działania i immanentna siła materii. Ich ostateczną racją jest *paruzja*, czyli całkowite wypełnienie się Bożych obietnic poza czasem, będące zawsze jakimś nadmiarem, znakiem innego świata, gdzie kończą się rozumność i zasługiwanie, a zaczynają darmość i dobrowolność. Innymi słowy, świat nie tylko że nie osiągnął jeszcze swej pełni, nie tylko że „złoty wiek” nie jest za nami, ale ma wydarzyć się jeszcze coś, co będzie zupełnie nowe (*ósmego dnia*), i narodzić się coś, co jest

synów”. Zdaniem psychoanalityczki tekst hebrajski wskazuje na synostwo, a nie na poród. Różnica dotyczy przeżywania relacji symbolicznej między rodzicami a ich dziećmi. Macierzyństwo i ojcostwo zakładają nie tylko zrodzenie dzieci, lecz także ich wychowanie, czyli kształtowanie ich osobowości i przygotowanie do życia społecznego. Synostwo dokonuje się zatem w długim procesie wychowania i nie ogranicza się jedynie do zrodzenia i okresu dzieciństwa. Dzieckiem „się jest”, synem (córką) „stajemy się”. Tak samo rodzicielką i rodzicielem „jest się” z racji wydania dziecka na świat, matką i ojcem „stajemy się” z czasem, w odpowiedzialnym wychowywaniu dzieci w oparciu o wartości (por. *Abel ou la traversée de l'Eden*, s. 258-267).

³⁵ Por. M. Balmary, D. Marguerat, *Nous irons tous au paradis*, s. 192.

Bożą tajemnicą i Bożym darem. Niewątpliwie chrześcijanie w zmartwychwstaniu Chrystusa widzą pierwociny owego *ósmego dnia* - obiecanego Królestwa Bożego. Wiedząc, że nie od nich zależy Jego kształt, ale od zbawczej woli Boga, pamiętając, że nie oni sami udzielają sobie zbawienia, ale przyjmują je jako niczym niezasłużony dar Boży, chrześcijanie już teraz stają po stronie Chrystusa. Porzucając sferę grzechu i wybierając Chrystusową Ewangelię, zachowują przykazanie miłości, wchodzą na drogę śmierci i zmartwychwstania oraz przyjmują aktywnie dar Odkupienia. Dzięki temu dokonuje się w nich duchowa przemiana, której następstwem jest aktualne uczestnictwo w nadprzyrodzonym życiu Bożym.

Rysuje się w ten sposób fundamentalna przestrzeń ludzkiej historii. Jest to przestrzeń terażniejszości i obecności, przestrzeń zaangażowania i zaufania. Wiara chrześcijańska, opierająca się na prawdzie o Synu Bożym, który przyszedł pośród nas, abyśmy stali się dziećmi Bożymi, jego synami i córkami, zabrania nam wszelkiej ucieczki od świata. Nie wolno zapominać przy tym, że zawdzięcza ona wszystko Bożej inicjatywie i zakazuje tym samym szukania innych źródeł zbawienia niż niczym nieprzymuszona, zbawcza wola Boga. Podstawowy rys życia chrześcijanina będzie zatem polegać na tym, że opowiadając się za obecnością w świecie, nie popada on w mit prometeizmu. Włączając się czynnie w ludzką historię, zdaje sobie dobrze sprawę z tego, że zaangażowanie to nie jest ostatecznym gwarantem wypełnienia się ludzkich dziejów. Ale działanie Boga nie jest też arbitralnym pokierowaniem losami ludzi i świata. Pojawia się tu bowiem problem wolności każdego człowieka: wolność może otworzyć go na świat wartości i Boga, ale może też ulec pokusie odmowy, wybierając niemoc i rozpacz (por. Łk 18, 8). Chrześcijaństwo jest właśnie wyborem otwartej i czynnej postawy do świata, otwarciem się na Boga i bliźniego. Biorąc za punkt wyjścia Osobę Jezusa Chrystusa, Jego życie i śmierć, mękę i zmartwychwstanie, chrześcijanin doświadcza obecności zbawczego dzieła Boga na obecnym etapie swego życia i dziejów świata. Ale Syn Boży, który stał się człowiekiem i wypełnił czas swą obecnością, jest Słowem, *które było na początku* (por. J 1,1): *w nim to zostaliśmy wybrani przed założeniem świata* (por. Ef 1, 4). On też jest *Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem* (por. Ap 22, 13), Chrystusem, w którym *wszystko - to, co w niebiosach, i to, co na ziemi - ma być zjednoczone na nowo* (por. Ef 1, 10).

Tym samym, kontemplując oblicze Chrystusa, chrześcijanin będzie pamiętać, że życie ludzkie nie jest wydane na pastwę złowieszczonego losu. Pozostając w aktualności, zasadza się mocno na świadectwach Bożych dzieł w przeszłości i zapowiada zwycięstwo życia nad śmiercią. Kto zatem wybiera wiarę Chrystusa (He 12, 2; Gal 2, 16. 20; 3, 22; Ef 3, 12, Flp 3, 9; Rz 3, 22. 26) i wiarę w Chrystusa (Gal 3, 26; 5, 6; Kol 1, 4; 2, 5; Ef 1, 15; 1 Tym 1, 14; 3,

13; 2 Tym 1, 13; 3, 15), ten wybiera łaskę nadziei i obietnicę przyszłości. Zastanówmy się teraz głębiej, co to oznacza dla chrześcijanina.

3. Pamiętaj o przyszłości!

Sięgam teraz do tekstu J.-Cl. Guillebaud³⁶, który jest swoistym manifestem upominającym się o konieczność przywrócenia nadziei u współczesnego Europejczyka. Będąc wnikliwym obserwatorem nie tylko francuskiego życia społeczno-politycznego, lecz także reporterem i podróżnikiem po świecie, jest przekonany, że lekarstwa na ogólny kryzys ekonomiczny, cywilizacyjny i duchowy Europy trzeba szukać w odsłanianiu judeo-chrześcijańskiej prawdy o nadziei, przysłoniętej i wyciszzonej w XX wieku m.in. doświadczeniem „śmierci człowieka” w obu wojnach światowych oraz totalitaryzmach narodowego socjalizmu i komunizmu.

Czytam: „Pamiętaj o przyszłości! Lubię ten nakaz. Powtarzam go sobie często w myślach. Tylko pozornie jest on paradoksalny. Zapożyczam go z czwartego przykazania hebrajskiego³⁷. Zawiera ono hebrajskie słowo ‘zakhor’, które nakazuje człowiekowi pamiętać o swej własnej przyszłości oraz o przyszłości zbiorowej. Pamiętać o przyszłości oznacza nie zapominać, że jesteśmy na drodze do niej, że podążamy ku przyszłości, o której myślimy, że będzie lepsza. W przyszłym roku - w Jerozolimie!^{38»39}.

³⁶ *Une autre vie est possible. Comment retrouver l'espérance*, L'Iconoclaste, Paris 2012. Bez popadania w odruch alergicznego antykomunizmu, wydaje się, że można zauważyć u J.-Cl. Guillebaud „naiwną” życzliwość i pobłażliwość wobec „sowieckiego ładu”, charakterystyczne skądinąd dla pewnej części współczesnej inteligencji francuskiej.

³⁷ W tym miejscu francuski publicysta odsyła nas mylnie do Księgi Powtórzonego Prawa 25, 17-19, fragmentu kodeksu deuteronomicznego zawartego w rozdziałach 12-16 tej księgi. Dotyczy on wspomnienia konfliktu między Amalekitami a Izraelitami podczas wyjścia narodu wybranego z Egiptu (zob. Wj 17, 8-16): „Pamiętaj, co ci uczynił Amalek w drodze, gdyś wyszedł z Egiptu. Zaszedł ci drogę i napadł na wszystkich osłabionych, na twoje tyły, gdyś ty był zmęczony i wyczerpany, on Boga się nie lękał. Gdy Pan, Bóg twój, da ci bezpieczeństwo od wszystkich twoich wrogów okolicznych w kraju, który ci daje Pan, Bóg twój, w posiadanie, wygładzisz imię Amaleka spod nieba. Nie zapomnij o tym!” (Pwt 25, 17-19). Z całą pewnością, powołując się na „czwarte przykazanie hebrajskie”, autor ma na myśli przykazanie Dekalogu z **Księgi Wyjścia 20, 8**: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić”.

³⁸ Na stronie internetowej <http://www.the614ths.com/40.1070.0.0.1.0.phtml> znajdujemy wyjaśnienie żydowskiej tradycji posługiwania się tym zwrotem. Przytaczam w tym miejscu obszerny jego fragmenty.

„Wezwanie to ‘*Leszana haba bJiruszalajim*’, pojawia się na koniec uroczystej wieczerzy, czyli *Sederu*, w pierwszy oraz (poza Izraelem) w drugi dzień święta Pesach. Ta zamykająca *Seder* część uroczystości nazywa się *nirca*.

*Nirca – Akceptacja: Spełniony jest porządek Pesachu według przepisów i zwyczajów. Tak jak zasłużyliśmy, aby go wypełnić, obyśmy zasłużyli sprawować go w przyszłości. Najczystszy, mieszkający na wysokości, podnieś zgromadzenie, którego nie da się policzyć, z nicości. Poprowadź wkrótce pędy z pnia, który zasadziłeś - zbawionych, z radosnym śpiewem, na Syjon. **Leszana haba bJiruszalajim**. W przyszłym roku - w Jerozolimie!*

Od prawie dwóch tysięcy lat pierwszy wieczór święta Pesach obchodzony jest według porządku (dosłownie: *sederu*), który przypomina szczegółowo wszystkie okoliczności Wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej, wyjaśnia jego konsekwencje dla narodu żydowskiego, składa podziękowanie Bogu za dokonane cuda, a także wyraża nadzieję i wiarę, że nastąpi powrót z wygnania i rozproszenia, którego naród żydowski doświadczył po zburzeniu Świątyni Jerozolimskiej. [...]

Zatrzymam się dłużej przy wyrażeniu „pamiętaj o przyszłości!”. Wydaje mi się, że Guillebaud inspirowany jest tu tekstem filozofa i pisarza M.-A. Ouaknin, wykładowcy w Uniwersytecie Bar-Ilan w Tel Awiwie, opublikowanym w książce pt. „Les dix commandements”⁴⁰ („Dziesięć przykazań”). Komentując przykazanie z Księgi Wyjścia - „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić” (Wj 20, 8) - żydowski myśliciel zauważa: „Pierwszym słowem tego czwartego przykazania jest *zakhor*, które jest zazwyczaj tłumaczone ‘pamiętaj’. Jednak to tłumaczenie jest niedokładne. Bowiem po hebrajsku słowem oznaczającym ‘pamiętaj’ byłoby *tizkor* lub *zekhor*. Tymczasem w czwartym przykazaniu jest zapisane *zakhor*. Ta niewielka różnica ma duże znaczenie. [...]. Ten tryb rozkazujący dotyczy czasu przyszłego, a nie czasu przeszłego. Chodzi o to, by pamiętać o nadchodzącym dniu szabatu. Jak naucza rabin Nachman z Braclawia: ‘Nie ma innego wspomnienia oprócz przyszłego świata’. Właściwym tłumaczeniem byłoby więc: ‘Pamiętaj o swej przyszłości!’”⁴¹.

W wyrażeniu „pamiętaj o swej przyszłości!” ukryta jest swoista afirmacja życia i jego nowych horyzontów. Jest ono bodźcem do wyjścia z przestrzeni fatum w stronę nadziei. Tym, co stanowi rdzeń tego nakazu, jest woła dążenia ku przyszłości. Jego naturalną przestrzenią jest projekt i jego przedsięwzięcie. Oznacza także odrzucenie rozpacz i pokusy absurdu. Píše M.-A. Ouaknin: „jesteśmy tu na antypodach pewnego egzystencjalizmu. Nie jesteśmy ani ‘wrzuceni w świat’, w beznadzieję i trwogę, jak chciałby tego Heidegger, ani skazani na ‘mdłości’, jak bohater powieści Sartre’a o tym samym tytule; nie jesteśmy tu też w ‘przestrzeni odpowiedzi’ danych przez Camusa wobec absurdu: pokusa samobójstwa, pokusa

Poprzez wygnanie, poprzez utratę Świątyni - Pesach stał się świętem nie tylko dziękowania za dokonany niegdyś cud (wyprowadzenie z niewoli), ale także świętem oczekiwania na nowy cud (powrotu z wygnania).

Symbolem Izraela jest siedziba Świątyni - Święte Miasto - Jerozolima. Dlatego w kulminacyjnym momencie Sederu, jego wszyscy uczestnicy ogłaszają swoje pragnienie powrotu do Jerozolimy z rozproszenia po całym świecie, oraz wiarę, że nastąpi to szybko, wypowiadając słowa-życzenie: ‘*Leszana haba bJiruszalajim*’.

Istnieje jednak także drugi, głębszy sens tego wezwania :

Historia Żydów to dzieje wędrówki z Egiptu do Jerozolimy. Odległość pomiędzy tymi dwoma miejscami na Ziemi przebiega także w wymiarze duchowym, a nie tylko geograficznym. Egipt po hebrajsku to *Micraim*, co oznacza ograniczenie, utrudnienie, przeszkodę. Symbolizuje duszę ludzką uwięzioną wciąż w ograniczeniach, jakim może podlegać człowiek. *Jerozolima* oznacza natomiast ‘miasto pokoju’. Pokoju pomiędzy ludźmi, ale także pokoju duchowego. Nazwy te określają więc symboliczne przeciwieństwo pomiędzy niewolą i wolnością. Nikt nie dotarł jeszcze w pełni do prawdziwej, czyli duchowej Jerozolimy. Wszyscy jesteśmy w drodze z *Micraim* do ‘miasta pokoju’. Dlatego ‘Na przyszły rok w Jerozolimie’ (*Leszana haba bJiruszalajim*) ma głęboki sens, niezależnie, czy wypowiada się te słowa w Jerozolimie, Nowym Jorku, czy w Kutnie. I czasami mieszkając w Kutnie jest się bliżej Jerozolimy niż mieszkając w odległości kilometra od Starego Miasta. Ludzie obchodzący święto Pesach w Jerozolimie dodają na koniec Sederu ‘w Jerozolimie odbudowanej’ - *Leszana haba bJiruszalajim habnuja* - mając na myśli przede wszystkim odbudowę Świątyni, ale także odbudowę wartości, jakie są symbolizowane przez to miasto”.

³⁹ J.-Cl. Guillebaud, *Une autre vie est possible*, s. 165.

⁴⁰ Editions du Seuil, Paris 1999, s. 87-102.

⁴¹ *Les dix commandements*, s. 88.

buntu wobec nadania życiu jakiegoś sensu, pokusa poddania się łatwej egzystencji i nihilizmowi”⁴².

Judeochrześcijański model egzystencji jest przeciwieństwem marazmu i rozpacz. Nie zna uległości, wyczerpania ani zniechęcenia. Jest wyborem ryzyka, ofiary i przyszłości zawsze możliwej. Jest pedagogią osobowego i wspólnotowego spełnienia się. Przełamując pogańskie doświadczenie fatalizmu życiowego, pedagogia ta podsuwa specyficzne znaczenie wolności człowieka. Zakłada, że ludzkość może wznieść się ponad granice wyznaczone jej przez biologiczny i społeczny determinizm. Rzeczywiście, aktem umysłu i woli, może ona przezwyciężyć „swoje naturalne środowisko” i przybliżyć się do życia prawdziwie osobowego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym.

Tak więc wyrażenie „pamiętaj o swej przyszłości!” jest odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie zapisane w Księdze Powtórzonego Prawa: „abyś żył” (30, 16). Ostatecznie, osadzone jest na wierze mesjańskiej, na nadziei pełnej realizacji Królestwa Bożego. „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8, 24).

Nakaz „pamiętaj o swej przyszłości!” staje się w ten sposób nosicielem obietnicy przyszłości. Pociąga to za sobą świadomość odpowiedzialności za przyszłość losów ludzkości i świata. Określa przestrzeń obecności „niedostrzegalnego” tu i teraz i „jeszcze nienazwanego”, która zwiastuje nadejście nowej krainy i nowej epoki. Tak więc jego istota na tym polega, że z jednej strony jest w terażniejszości przecuciem sensu, który nadaje ludzkiej historii kierunek i kształt, a z drugiej - doświadczeniem możliwości, której jeszcze nie ma, ale za którą wierzący jest odpowiedzialny poprzez wolny akt wiary i zaufania, umożliwiający jej zaistnienie i objawienie się w czasie i przestrzeni. Przypomina to poniekąd doświadczenie wiary, o którym pisze św. Paweł w swym Liście do Koryntian: „właśnie głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9).

Niewątpliwą konsekwencją takiego ujęcia imperatywu „pamiętaj o przyszłości!” jest wyprowadzenie ludzkiej historii z opłotków ślepego losu, fatum ciężącego nad ludzkością, zapowiadającego końcową klęskę i ostateczną zagładę. Otwierając przestrzeń wolności, imperatyw przyszłości wyzwala ludzkość z przyzwyczajenia i ślepej akceptacji losu. Zadaje silny cios cyklicznej koncepcji historii: zabrania myślenia, według którego historia jest skazana na nieustanne rozpoczynanie na nowo. W przestrzeni Objawienia judeo-chrześcijańskiego nie jesteśmy skazani na powielanie w nieskończoność tych samych nauk

⁴² *Ibidem*, s. 89.

Platona czy też Arystotelesa. Ludzka historia nie jest napisana raz na zawsze ani uwarunkowana jakimiś ślepyimi prawami losu, które pozostają jedynie do odkrycia i opisanania.

W tym miejscu powracam do tekstu Guillebaud, który dobrze wydobywa na jaw następstwa biblijnej koncepcji czasu linearnego. Guillebaud pisze: „[...] historia ludzka nie może być już przeżywana w modelu cyklicznego wszechświata. Już nie jest posłuszna zasadzie wiecznego powrotu. Powiedzieć, że historia zasadza się na czasie ‘linearnym’, oznacza, że będąc osadzona w przeszłości, pamięci, tradycji, rozwija się w stronę przyszłości, w oparciu o projekt, indywidualny i wspólnotowy zamysł [...]. W rzeczywistości, zmieniając pojęcie czasowości, słowo prorocze wywraca całkowicie sens ludzkiej przygody. Odtąd już życie nie będzie ulegać przeznaczeniu, ślepemu losowi (fatum), ale będzie zmierzać w kierunku ‘projektu’. ‘Dla Izraela nie ma czegoś takiego jak przeznaczenie’, obwieszcza Talmud w traktacie o dniu szabatowym (156a). Oznacza to, że nie ma innego przeznaczenia jak *z wyboru i z woli tworzenia*. A tworzenie to zasadza się na tradycji przekazywanej z uwagą i wciąż na nowo odczytywanej. Mówiąc inaczej, przeszłość jest podstawą dla przyszłości”⁴³.

Przejście z cyklicznej do linearnej koncepcji czasu pociąga za sobą powierzenie się nadziei⁴⁴. W obliczu dramaturgii ludzkich losów nadzieja jest aktem pokory i zaufania; jest opowiedzeniem się za sensem historii, rozstrzygnięciem na korzyść zaangażowania się w kreowanie rzeczywistości. Nadzieja chrześcijańska nawiązuje do trzech ściśle powiązanych z sobą momentów czasu: oparłszy się na przeszłości, wygląda przyszłości w postawie cierpliwości do czasu obecnego. Świadomość nadziei wyrывa chrześcijanina z marazmu i budzi w nim pragnienie wierności w świadczeniu na rzecz sensu osobowego istnienia. Istotnie, w spotkaniu z chrześcijańską nadzieją ludzki los, los pojedynczych osób i poszczególnych narodów, staje się obietnicą wypełnienia. Chrześcijańska postawa nie daje się pełniej wytłumaczyć żadnymi innymi kategoriami jak zawierzeniem, zaufaniem i świadectwem pojętym jako wierność swemu powołaniu oraz wyraz doświadczenia nadziei i sensu życia w czasie teraźniejszym.

Pisał Mounier w październiku 1932 roku: „Oto, czym jest nadzieja: cnotą czasu obecnego, uśmiechem we łzach, wyłomem w lęku. Nadzieja jest ufnością wiary, a nie chorobliwym oczekiwaniem urojonego wynagrodzenia wobec dzisiejszych rozczarowań”⁴⁵.

⁴³ *Une autre vie est possible*, s. 166-167.

⁴⁴ Pisałem już o tym w moim studium o personalizmie chrześcijańskim E. Mouniera: K. Witko, *Wcielenie-osoba-zaangażowanie. Emmanuel Mouniera personalizm chrześcijański*, Gaudium, Lublin 2012, s. 234-241.

⁴⁵ *Refaire la Renaissance*, s. 55.

Tym, co przyciąga od razu uwagę, jest postawienie problemu nadziei w czasie teraźniejszym. Bynajmniej nie po to, by fatalistycznie zgodzić się na sprowadzenie ludzkiej egzystencji do ograniczonego w czasie i przestrzeni horyzontu doczesności. Wprost przeciwnie, czas teraźniejszy pojawia się tu jako miejsce, w którym rodzi się, rozwija i trwa nadzieja, dzięki której doczesność wychodzi poza ramy immanencji i kieruje się ku przyszłości wykraczającej poza swój doczesny byt i ponad doraźną potrzebę.

Istotne jest, że właściwym polem zasięgu i działania nadziei jest teraźniejszość. Nadzieja nie jest jakimś pasywnym i chorobliwym oczekiwaniem nadejścia iluzorycznej utopii, nie odrywa nas od sceny naszego obecnego dramatu ani nie jest wstrzykniętym do chorego organizmu lekiem na uśmierzenie bólu istnienia. Nadzieja polega na tym, że jest ona wytrwałą i niezachwianą wiernością w obliczu trosk i kłopotów dnia dzisiejszego. Jest cierpliwym oczekiwaniem objawienia się synów Bożych w dniu paruzji (por. Rz 8, 19). Oczekiwanie to oznacza otwarcie się na czas obecny oraz rzeczywiste działanie i aktywną obecność w świecie. Oznaczać to będzie, że podejmując tu i teraz wyzwania czasu obecnego, chrześcijanin nie zapomni, że źródło jego postawy tkwi w niezachwianej wierności Boga wobec obietnic złożonych człowiekowi. Rzecz w tym, że to właśnie z inicjatywy Boga ludzka wolność otwiera się i ukierunkowuje na naprawę obecnego, choć jeszcze tymczasem ukryty czy też nie w pełni odsłonięty, nowy świat.

Zakończenie

Na zakończenie tych rozważań chciałbym dodać rzecz zasadniczej wagi⁴⁶. Zakorzeniona w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa wiara chrześcijańska potwierdza, że w świecie jest miejsce na nadzieję objawioną ostatecznie w Osobie Jezusa Chrystusa, Zbawiciela wszystkich ludzi. Misterium paschalne Chrystusa i Kościoła w pełni ukazuje sens ludzkiej egzystencji stworzonej i zbawionej przez miłość i dobroć Boga.

Tak więc, aby przybliżyć choć trochę rozumienie chrześcijańskiej egzystencji, trzeba dać świadectwo nadziei, zgodnie z zaleceniem św. Piotra, skierowanym do wyznawców Chrystusa: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15).

Wyraźnie o tym mówił E. Mounier, francuski personalista pierwszej połowy wieku XX: „Nasze działanie nie jest zasadniczo ukierunkowane na sukces, lecz na świadectwo [...]. Nie, nasz optymizm nie jest zwrócony ku przyszłości jako na jakąś otwierającą się perspektywę. Sukces jest nadmiarem”⁴⁷.

I jeszcze dwa fragmenty jego wypowiedzi, w których jest mowa o wierności:

„Wierność nie jest [...] wygodnym ubezpieczeniem lub wyrafinowanym zadowoleniem z patyny uczuć. Jest ona pokorną znajomością czasu, jaki jest potrzebny do utworzenia, chociażby nawet we dwoje, wspólnoty [...]. Jest stopniowym rozwijaniem zaangażowania wykraczającego poza obecny czas i niemającego czasu na rozdrabnianie się. Ma ona jedynie miejsce w takim świecie, który wierzy w nieśmiertelność i usilnie zmierza ku doskonałości wykraczającej poza doraźną przyjemność; by pozostać sobą, [wierność] musi być wieczna”⁴⁸.

„Wierność jest stwarzaniem, stałą zmiennością; jak wierzymy - najwyższą formą odwagi”⁴⁹.

⁴⁶ Powtarzam tu to, o czym pisałem już wcześniej w książce zatytułowanej *Wcielenie-osoba-zaangażowanie. Emmanuela Mouniera personalizm chrześcijański*, s. 237-241.

⁴⁷ *Refaire la Renaissance*, s. 54-55.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 102.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 304.

Znamiennym rysem chrześcijańskiej refleksji o świadectwie jest postawienie w centrum uwagi akceptacji istnienia, afirmacji czasu obecnego. Poczucie sensu istnienia chwili obecnej polega na tym, że chrześcijanin przyswaja sobie wyznanie wiary w sens i moc terażniejszości. Jest ono zgodą na istnienie wśród aktualnych spraw tego świata. Postawa taka nie jest bynajmniej pójściem na łatwiznę, aprobatą zakłamania i rezygnacją z uczestnictwa w podjęciu wyzwań swego czasu. Albowiem chrześcijańska egzystencja jest zawsze odpowiedzialną i wymagającą troską o drugiego w duchu poszanowania prawdy o ludziach, zdarzeniach, faktach i rzeczach. Jej wyrazem jest żarliwość apostołska, która pokonuje strach i nie waha się powiedzieć „nie” wobec sytuacji egoistycznych i grzesznych wyborów osób i społeczeństw, podczas gdy wszyscy inni mówią im „tchórzliwe tak”, aby się podobać.

Następstwem takiej postawy będzie poczucie kruchości, doraźności, niewystarczalności i skromności. I przede wszystkim - ubóstwo⁵⁰. Zacytuję w tym miejscu znamienne wyznanie Mouniera: „Trzeba doświadczyć duchowego ubóstwa od środka, aby dostrzec owo paradoksalne i nie do rozsąplania połączenie wyrzeczenia i inicjatywy, poświęcenia i przemienienia. [Duchowe ubóstwo] nie jest poniżeniem, ale wyniesieniem”⁵¹.

Chrześcijańskie ubóstwo duchowe pozostaje w doskonałej harmonii z Pawłową teologią przepowiadania Ewangelii (por. 2 Kor 6, 1-10). Apostołska tradycja i praktyka świętych ukazują jasno, że ubóstwo, pojęte jako niedostatek i dobrowolne wyrzeczenie się bogactw tego świata dla Boga i dobra bliźnich, jest niezbędnym następstwem chrześcijańskiego świadectwa. Podjęcie się misji świadka Chrystusa prowadzi nieuchronnie chrześcijanina do praktykowania, choćby w minimalnym stopniu, ubóstwa. W ten sposób chrześcijanin dostrzeże zgorzienie krzyża Jezusowego i uświadomi sobie coś z losu św. Pawła, który ku oburzeniu licznych zerwał ze swoim rodzimym środowiskiem dla dobra Chrystusowej Ewangelii. Następnie, ubóstwo pozwoli chrześcijaninowi oprzeć się pokusie wygod materialnych i wieść życie „na sposób tych, którzy nic nie mają”, zgodnie z wyrażeniem świętego Pawła (2 Kor 6, 10). Oznacza to, że ubóstwo ewangeliczne zdezwauuje w oczach świata bezkrytyczną nadzieję złożoną w bogactwach materialnych i ich niemądrym posiadaniu. Odkrywszy ich przemijalność poprzez praktykę ubóstwa ewangelicznego, człowiek wierzący uświadomi sobie kruchość i przemijalność ziemskiej egzystencji. W

⁵⁰ Od początku swego pontyfikatu Papież Franciszek nawołuje do umiaru, wstrzeźliwości i ubóstwa w Kościele. W swym orędziu na Wielki Post 2014 rozważa, „co znaczy dla nas dzisiaj wezwanie do ubóstwa, do życia ubogiego w rozumieniu ewangelicznym”. Przy czym uściśla, że „nędza to nie to samo co ubóstwo; nędza to ubóstwo bez wiary w przyszłość, bez solidarności, bez nadziei”. Jezusowe „błogosławieni ubodzy” nie nawołuje ani do nędzy, ani do biedy, ani do poniżenia. Wprost przeciwnie, jest zaproszeniem, aby upodobnić się do Chrystusa, „który stał się ubogim, aby nas swoim ubóstwem ubogacić”.

⁵¹ *L'Affrontement chrétien*, Editions du Seuil, Paris 1957², s. 75.

końcu, dobrowolnie przyjęte na siebie ubóstwo pozwoli doświadczyć chrześcijaninowi rozterek duchowych i wewnętrzznego niepokoju.

Ale jest jeszcze inny element ubóstwa: mianowicie budzi ono wierzącego z letargu i uwrażliwia na biedę innych ludzi. Będąc solidarnym z biedą Betlejem, chrześcijanin tym łatwiej otworzy się na drugiego. W ten sposób oczyści siebie z przejawów wszelkiego egoizmu i przeżyje autentyczną radość z sukcesu swego bliźniego, gdy odkryje jego niepowtarzalną godność.

Więcej, praktykując ewangeliczne ubóstwo ze względu na dobro bliźniego, chrześcijanin daje do zrozumienia, że jego życie jest rzeczywistym uczestnictwem w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Życie chrześcijańskie staje się wtedy poniekąd kontynuacją i przedłużeniem w czasie Kościoła misterium paschalnego Chrystusa. Jest ono jasnym i wyraźnym świadectwem, że na mocy sakramentu chrztu wierzący *noszą nieustannie w swoim ciele konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w ich ciele* (por. 2 Kor 4, 10). W tym właśnie objawia się w pełni znaczenie ewangelicznego ubóstwa. Oznacza ono, z jednej strony, aktualizację łaski chrztu w codziennym życiu chrześcijanina. Z drugiej strony, wyraża samą istotę chrześcijańskiego świadectwa, którym jest życie w Chrystusie i dla Chrystusa, czyli realne, egzystencjalne uczestnictwo w Jego śmierci i Jego chwalebnym zmartwychwstaniu.

Powyższa refleksja doprowadziła nas do zagadnienia potrójnej struktury chrześcijańskiego świadectwa. Spróbuję choć częściowo wyjaśnić jej sens.

Świadectwo jest najpierw zakorzenione w wydarzeniu z przeszłości. Przypomnienie jego w chwili obecnej, tu i teraz, jest skierowane do kogoś, kto nie zauważa spraw istotnych, nie domyśla się ich ani nie potrafi uznać znaczenia owego wydarzenia w odniesieniu do swej przyszłości.

Co więcej, świadectwo nie jest grą abstrakcyjnych kategorii ani nie służy naginaniu kłamliwej ideologii do faktów. Nie jest subiektywnym przekonaniem ani obroną utylitarnych sądów czy też uleganiem presji swoich własnych upodobań. Świadectwo jest sposobem życia, głębokim osobistym doświadczeniem, wiernością obranej skali wartości, świadomością dobra i zła określających postawę świadka wobec zastanej rzeczywistości. Jest przecuciem sensu, który nadaje ludzkiej historii miarę i kształt, kierunek i treść.

W końcu świadectwo określa jakieś napięcie między świadkiem a jego otoczeniem. Świadek nazywa nienazwane, zapowiada nowe i nieprzewidywalne. Akt świadectwa jest wezwaniem do wzniesienia się ponad puste konwencje i obiegowe mity. Świadectwo jest tym samym eschatologiczne. Wszak skierowane ku przyszłości, zwiastuje nadejście nowej krainy

i nowej epoki. Ale świadectwo dokonuje się zawsze w teraźniejszości nierzadko nieczytelnej, ślepej i zamkniętej na nadzieję. Tymczasem zerwanie ze zwykłością i leczenie amnezji oznaczać będą również powstanie przeciwko zakłamaniu, odrzucenie świata „udawnej prawdy”, wyjście z ciemności i grzechu. W tym kontekście uwikłany w kłamstwo świat może odpowiedzieć siłą i przemocą. Absurdalny antagonizm i odwet mogą chwilowo wziąć górę nad wyzwalającą prawdą i doświadczeniem dobra. Świadectwo może więc przybrać formę wyrzeczenia, cierpienia i ofiary posuniętej aż do śmierci męczeńskiej.

Niewątpliwie świadectwo chrześcijańskie obnaża fałsz i grzech tego świata. Wydobywa na jaw nędzę oraz grzeszne wybory osób i cywilizacji. Lecz na tym nie koniec. Otwarcie piętnując grzech, świadectwo jest zawsze obroną godności osoby, nieustającym orędziem przebaczenia i miłosierdzia, zwiastunem przyszłości zawsze możliwej. Albowiem Chrystusowy świadek patrzy na ludzki świat przyjaźnie i z nadzieją. Ma pełne zaufanie wobec Boga. Ufa również człowiekowi zdolnemu do podźwignięcia się z grzechu i zwrócenia się do Boga. Skąd bierze się to zaufanie? Bierze się z kontemplacji Oblicza Chrystusa zmartwychwstałego jako „pierwszego spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 20). Bierze się z łaski wiary, zaszczerpionej w sakramencie chrztu i umacnianej dzień po dniu przy eucharystycznym stole we wspólnocie Kościoła. Znamiennym jest również i to, że wybór postawy człowieka patrzącego z ufnością w przyszłość nie dokonuje się bez udziału koronnych świadków nadziei, świętych i błogosławionych Kościoła. Doświadczywszy łaski niczym niezasłużonej miłości Boga w Jezusie Chrystusie, na długo przed nami wznieśli się oni ponad zwątpienie w sens ludzkich dziejów. Każdy, kto wkracza w obszar wiary chrześcijańskiej, prędzej czy później natrafia na ich świadectwo otwierające drogę „uskrzydającą” człowieka. Tym samym świadectwo świętych jest dla nas ustawicznym zaproszeniem do wejścia w nurt chrześcijańskiego życia, którego celem jest obudzenie w obecnym świecie wiary, nadziei i miłości: „Tak więc niech [chrześcijanin] rozepnie wielki żagiel grotmasztu i, wyszedłszy z portów, w których wegetuje, niech popłynie w stronę najbardziej odległej gwiazdy, nie zważając na otaczające go wokół mroki ciemności”⁵².

⁵² *Ibidem*, s. 101.

Literatura

- Balmary M., *Abel ou la traversée de l'Eden*, Bernard Grasset, Paris 1999.
- Balmary M., *Freud jusqu'à Dieu*, Actes Sud, Arles 2010.
- M. Balmary, D. Marguerat, *Nous irons tous au paradis. Le Jugement dernier en question*, Albin Michel, Paris 2012.
- Bellet M., *Passer par le feu. Les années „Christus” (1965-1985)*, Bayard, Paris 2003.
- Guillebaud J.-Cl., *Une autre vie est possible. Comment retrouver l'espérance*, L'Iconoclaste, Paris 2012.
- Konarski J., *Le Dieu Amour délié de la pensée de l'être. Lectures de la phénoménologie de la donation chez Jean-Luc Marion*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XXIII/2/2010, s. 81-128.
- Mounier E., *L'Affrontement chrétien*, Editions du Seuil, Paris 1957². Nowe wydanie: Parole et Silence, Paris 2006.
- Mounier E., *Le Personnalisme*, seria: „Que sais-je ?”, PUF, Paris 2001¹⁷.
- Mounier E., *Mounier et sa génération. Lettres, carnets et inédits*, Parole et Silence, Paris 2000.
- Mounier E., *Refaire la Renaissance*, seria: „Essais”, nr 413, Editions du Seuil, Paris 2000.
- Ouaknin M.-A., *Les dix commandements*, Editions du Seuil, Paris 1999.
- Witko K., *Przejście. Śladami paschalnej wiary po krainie teologii*, Polihymnia, Lublin 2014.
- Witko K., *Wcielenie-osoba-zaangażowanie. Emmanuela Mouniera personalizm chrześcijański*, Gaudium, Lublin 2012.