

KU BOGU OBECNEMU W DUSZY

bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej



Pod redakcją SERGIUSZA NIZIŃSKIEGO OCD



FLOS CARMELI

2007

Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich

Nr 7

Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Wyższe Seminarium
Duchowne Karmelitów Bosych oraz Instytut Duchowości
„Carmelitanum”, które odbyło się w klasztorze Karmelitów Bosych
w Poznaniu w dniach 13-14 listopada 2006 r.

© Copyright by FLOS CARMELI

Imprimi potest:

Marian Stankiewicz OCD, prowincjał

Warszawa dn. 31.05.2007

L. dz. 72/P/2007

Redakcja, adiustacja, korekta:

Magdalena Kasprzak

ISBN 978-83-88570-87-2

Wydawca:

Flos Carmeli Sp. z o.o.

ul. Działowa 25, 61-747 Poznań

tel. 061 856 08 34

www.floscarmeli.poznan.pl

Druk:

Totem – druk cyfrowy

ul. Świętokrzyska 53, 88-100 Inowrocław

Spis treści

Słowo wprowadzenia	5
Jerzy Wiesław Gogola OCD: Życie teologalne bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej	7
Jola Workowska: Poszukiwanie tożsamości wobec szumu medialnego	21
Didier-Maria Golay OCD: W tym wielkim milczeniu wewnętrznym	31
bp Marek Jędraszewski: Imago Trinitatis. Człowiek i Trójca Przenajświętsza w traktacie św. Augustyna De Trinitate	42
ks. Stanisław Urbański: Czy jest możliwa mistyka w buddyzmie?	69
Didier-Maria Golay OCD: Przesłanie Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej	84
ks. Henryk Seweryniak: Dlaczego Kościół?	98
Grzegorz Górny: Czy desakralizacja jest szansą czy zagrożeniem?	109
Didier-Maria Golay OCD: Elżbieta i misja kapłańska	119
	3

Słowo wprowadzenia

Do rąk naszych czytelników oddajemy kolejny już numer *Biblioteki Zeszytów Karmelitańskich*. Zebrane materiały zostały wygłoszone w formie konferencji podczas sympozjum z duchowości w dniach 13-15 listopada 2006 roku w kościele karmelitów bosych w Poznaniu. Sympozjum zatytułowane *Ku Bogu obecnemu w duszy* było poświęcone francuskiej karmelitanie bosej błogosławionej Elżbiecie do Trójcy Przenajświętszej (1880-1906), a konkretniej jej nauce pokazującej kontemplacyjną drogę do Boga. Organizatorzy sympozjum nie ograniczyli się jedynie do prezentacji powyższej doktryny. Doktryna Elżbiety została ukazana jako pewna propozycja wobec ukazanych w trakcie sympozjum trudności i wyzwań dla współczesnego chrześcijanina. Dlatego można powiedzieć, że doktryna Błogosławionej zostaje przedstawiona jako pewnego rodzaju propozycja życia dla nas współczesnych.

Pierwsza konferencja wygłoszana w dniu rozpoczynającym sympozjum – *Życie teologalne bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej* (Jerzy Gogola OCD) – daje nam ogólny wgląd w postać, pisma oraz życie duchowe błogosławionej karmelitanki. Analiza ukazuje zasadnicze rysy jej ducha i ma stanowić wstęp do szczegółowych analiz jej pism. Druga konferencja zatytułowana – *Poszukiwanie tożsamości wobec szumu medialnego* (Jola Workowska) zajmuje się analizą współczesności i podejmuje zagadnienie zagubienia człowieka w natłoku informacji ze strony mediów. Trzecia z kolei konferencja jest pomyślana przez autorów sympozjum jako pewnego rodzaju antidotum na ten wewnętrzny rozgardiasz wywołany natłokiem informacji płynącym z mediów. Konferencja ta mówi o milczeniu, które poleca błogosławiona Elżbieta, stąd tytuł przedłożenia – *W tym wielkim milczeniu wewnętrznym* (Didier-Marie Golay OCD).

Kolena seria konferencji zostaje otwarta wykładem – *«Imago Trinitatis»*. Człowiek i Trójca Przenajświętsza w traktacie św. Augustyna *«De Trinitate»* (bp Marek Jędraszewski). Powyższe przedłożenie jest pomysła-

ne jako swoiście rozumiane wprowadzenie do ostatniej konferencji wygłoszonej tego dnia, a mianowicie tej, w której mowa o doświadczeniu Błogosławionej, w którym Elżbieta kontemplanuje Tróję Świętą w swojej duszy – *Przesłanie Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej* (Didier-Marie Golay OCD). Analizy świętego Augustyna z pierwszej konferencji dotyczące Boga Trójjedynego mają inny charakter, niż te, których dokona Elżbieta: są intelektualnymi poszukiwaniami śladów Boga w człowieku. Dokonuje ich Augustyn – teolog i myśliciel. Elżbieta mówi o Trójcy, jako o tej, która zamieszkuje jej duszę, a której obecność odkrywa ona podczas modlitwy. Pomiędzy tymi dwoma wykładami zostaje wygłoszony wykład dotyczący w ogóle mistyki – *Czy jest możliwa mistyka w buddyźmie?* (ks. Stanisław Urbański). Jest to wypowiedź polemizująca z obecnymi współcześnie tendencjami szukania doświadczenia chrześcijańskiego w religiach niechrześcijańskich.

Ostatnia seria konferencji zamyka się w kluczu zagadnień: Kościół – sakrum – kapłaństwo. Pierwszy wykład – *Dlaczego Kościół?* (ks. Henryk Seweryniak) mówi o potrzebie sakrum w naszym życiu, bo trudno żyć człowiekowi bez świętości. Pomocą w dążeniu do tego sakrum jest wspólnota utworzona przez Chrystusa – jest nią właśnie Kościół. Elżbieta wpisuje się swoim życiem w posługę Kościoła poprzez przeżywanie kapłaństwa, jako posługi dawania Boga innym oraz przez sam fakt oddawania Bogu czci. Stąd ostatnia konferencja pod tytułem – *Elżbieta i misja kapłańska* (Didier-Marie Golay OCD) – to próba odpowiedzenia na pytanie jakie może być nasze miejsce w Kościele. Powyższa propozycja Elżbiety jest odpowiedzią Kościoła na współczesne dążenie kultury Zachodu rugujące sakrum z naszego życia. O tych tendencjach i ich skutkach mówi drugi wykład *Desakralizacja życia – szansa czy zagrożenie* (Grzegorz Górny).

W tym wielkim milczeniu wewnętrznym

Wydawać by się mogło, że milczenie jest czymś podwójnie negatywnym, bo nie możemy wypowiadać słów i jednocześnie komunikować swoich emocji. Stąd jakie może być jego pozytywne znaczenie w naszym życiu? Elżbieta pokazuje, że się milczy, aby znaleźć coś więcej, a nie, żeby się zubożyć. Dla Elżbiety oszczędność słowa to środek prowadzący do Boga. „Kiedy dusza jest ugruntowana w milczeniu wewnętrznym, kiedy jest jednością, wtedy przyciąga Boże spojrzenie. On tak bardzo kształtuje się w niej, że dusza staje się tożsama z Tym, którego miłuje. Stawszy się duszą milczenia, przemienia się przez Ducha Świętego w *ta-jemniczą lirę*, która rozbrzmiewa *wspaniałą pieśnią miłości*. Elżbieta otrzymała misję, aby pomagać każdemu chrześcijaninowi w przebyciu tej prostej drogi. Będąc prorokiem milczenia, tym samym jest dla nas wychowawczynią do milczenia. Milczenia uczy się tylko przez milczenie. Tu jest zadanie dla dusz kontemplacyjnych. Trzeba nam dobrze zrozumieć to milczenie serca, które chce całkowicie należeć do Boga, które jedynie Jego widzi i słyszy, i które w ten sposób prowadzi do komunii z innymi, które modli się za nich i z nimi uwielbia Boga.”

Niedługo przed śmiercią, siostra Elżbieta od Trójcy Świętej wskazuje w pewnym liście na to, co według niej będzie jej misją pośmiertną:

„Wydaje mi się, że w niebie moją misją będzie pociąganie dusz, pomaganie im wyjść z siebie, aby przyłączyć się do Boga przez całkiem proste i miłosne poruszenie, i aby zachować je w tym wielkim milczeniu wewnętrznym, które pozwala Bogu odcisnąć się w nich, przemienić je w siebie.” (L 339)

Ta misja, do której Elżbieta czuje się powołana, odpowiada jej własnemu doświadczeniu, i wydaje się streszczać jej własną drogę. Możemy w niej wyróżnić dwojakie działanie:

– Działanie Elżbiety, które polega na wyjściu z siebie i na trwaniu w wielkim milczeniu wewnętrznym;

– Działanie Boga, który odciska się w duszy i przemienia ją w Siebie.

Milczenie odgrywa tu zasadniczą rolę, ponieważ ono pozwala Bogu działać. W homilii beatyfikacyjnej siostry Elżbiety, papież Jan Paweł II mówił, że ona „rozwinęła się w wewnętrznym milczeniu”.

Doświadczenie Elżbiety

W sposób na pozór paradoksalny Elżbieta doświadcza milczenia wewnętrznego również w życiu świeckim, wraz z jego licznymi relacjami. Ta, o której mama powie w jednym z listów, że jest wielką gadułą, uczy się stopniowo zachowywać w sobie milczenie. Począwszy od swej pierwszej komunii, Elżbieta uczy się panować nad sobą, zachowywać spokój z uwagi na obecność Jezusa w sobie, i z uwagi na innych. Chce słuchać głosu Jezusa. Jest spontanicznie pociągnięta przez milczenie i daje się prowadzić „do tego wielkiego milczenia wewnętrznego.”

1 grudnia 1900 pisze do kanonika Angles: „Wydaje mi się, że nic nie może odwrócić mojej uwagi od Niego (...) Nawet pośród świata można Go słuchać w milczeniu serca, które jedynie do Niego chce należeć.” (L 38)

Do swej przyjaciółki Małgorzaty Gollot, która tak jak ona pragnie wstąpić do Karmelu, pisze: „Wczoraj miałam dzień bardzo spokojny, to co rzadko mi się zdarza w niedzielę; myślisz, czy byłam szczęśliwa: samotność i milczenie, to takie dobre.” (L 49)

Ponieważ jej mama nie zgadza się na rychłe wstąpienie do Karmelu, przedłużenie życia świeckiego prawdopodobnie przyczyniło się w niej do pogłębienia pragnienia milczenia wewnętrznego. Jako że wstąpienie do Karmelu opóźniało się w czasie, pisze modlitwę do Jezusa, w której wyraża swoje głębokie pragnienie: „Oby nic nie odwróciło mej uwagi od Ciebie, ani hałas, ani rozproszenia, nic, prawda? Tak bardzo chciałabym, o mój Mistrzu, żyć z Tobą w milczeniu.” (ZD 5)

O swym umiłowaniu milczenia mówi przede wszystkim na początku swego życia zakonnego. Być może dlatego, że po raz pierwszy doświadcza

go tak intensywnie. Jej ulubionymi chwilami jest wielkie milczenie wieczorem lub nocą.

„Miłuję w każdej chwili wielkiego milczenia.” (L 91)

Smakuje milczenia swej „małej celi”.

„Dzisiejszego wieczoru, w milczeniu tej drogiej małej celi, sama z Tym, którego kocham, moja dusza i moje serce spotkają się z tobą.” (L 141)

Zauważmy, jak milczenie Elżbiety otwiera ją na Pana, a w Nim, otwiera ją na wszystkich innych. To jest milczenie komunii.

Wstępując do Karmelu, na pytanie, który punkt reguły lubi najbardziej, odpowiada: „Milczenie”. (ZD 12)

Będzie często określać istotę życia karmelitanki w równym stopniu jako milczenie, modlitwę myślną czy komunię z Bogiem.

„Widzisz, życie karmelitanki to milczenie, dlatego kocha je ponad wszystko.” (L 98)

„Na górze Karmel, w milczeniu, w samotności, w modlitwie wewnętrznej, która nigdy się nie kończy, gdyż przedłuża się na wszystko.” (L 134)

Elżbieta zagłębia się „w to wielkie milczenie wewnętrzne”.

Przyczyna tej Miłości

To umiłowanie milczenia nie ma nic wspólnego z sentymentalizmem czy romantycznością. Jeśli Elżbieta tak bardzo miłuje milczenie, to dlatego, że ono pozwala jej zjednoczyć się głębiej z Tym, którego miłuje jej serce.

Kilka miesięcy przed wstąpieniem do Karmelu pisze do Małgorzaty Gollot: „Opuśćmy siebie, nie wpatrujmy się więcej w siebie, idźmy do Niego i zatraćmy się w Nim. Czy nie uważasz, że chwilami ta potrzeba milczenia daje się jeszcze bardziej odczuć. Och, uciszmy wszystko, aby słuchać tylko Jego. Och, jak dobrze jest milczeć przy Boskim Ukrzyżowanym.” (L 50)

To miłość do Chrystusa, chęć słuchania Go motywuje to pragnienie milczenia. Mówiąc do Germany de Gémeaux o swym powołaniu karmelitanki, pisze:

„Karmelitanka, moja droga, jest duszą, która *spojrzała na Ukrzyżowanego*, ujrzała Go, jak składa się Ojcu w Ofierze za dusze, a skupiając się na tym wielkim widzeniu miłości Chrystusa, zrozumiała namiętność miłości

Jego duszy i zechciała się oddać jak On! I na górze Karmel, w milczeniu, w samotności, w modlitwie wewnętrznej, która się nigdy nie kończy, albowiem przedłuża się na wszystko, karmelitanka żyje już jakby w niebie: „samym Bogiem”. Ten sam, który kiedyś będzie jej szczęściem i ją wskrzesi w chwale, już jej się daje, nigdy jej nie opuszcza, przemieszkuje w jej duszy; więcej jeszcze, obydwójce są Jednym. Dlatego ona łaknie milczenia, aby zawsze słuchać, wchodzić coraz bardziej w jego Nieskończony Byt.” (L 134)

Ona jest złałniona milczenia, albowiem spostrzega, że ono jest środkiem pogłębienia Komunii z Umiłowanym. Milczenie będzie dla niej dynamiczną postawą duszy, która czuje się szukaną i miłowaną, i która chce odpowiedzieć na to szukanie i miłość. Ponieważ jest złałniona Boga, jest też złałniona milczenia. Pisze do kanonika Angles: „Łaknę Go, On drąży przepaść w mojej duszy, przepaść, którą On sam jest w stanie wypełnić i po to wyprowadza mnie w głębokie milczenie, z którego nie chciałabym już wyjść.” (L 191)

Ona chce się uczynić cała słuchająca, „cała podatna na Jego Słowo”, i zaprasza tych, do których pisze listy, do tego uważnego słuchania Słowa Boga: „Chciałabym trwać nieustannie przy Tym, który zna całe misterium, aby wszystko usłyszeć od Niego. (...) Och tak, czyż nie, to właśnie tak On przemawia w milczeniu do naszej duszy. Uważam, że to drogie milczenie jest szczęśliwością.” (L 166)

Pisze w wierszu:

„Jest ktoś, kto zna całą Tajemnicę
Kto je posiada od wieków,
Tym kimś jest światłość Ojca,
Jego Słowo wcielone.”

(...)

Obym spędziła me życie
Na słuchaniu Ciebie, Słowo.

(...)

W milczeniu i głębokiej tajemnicy
Posiadł mnie, poddał na zawsze.” (P 88)

Kiedy zastanawia się nad swym przeszłym życiem, Elżbieta jest zachwycona i to prowadzi ją do adoracji w milczeniu: „Czuję się otoczona tajemnicą Miłości Chrystusa, i gdy spoglądam w przeszłość, widzę jakby

Boże poszukiwanie mojej duszy: Och! ileż miłości, jestem jakby przygniecioną tym ciężarem, wtedy milknę i adoruję!” (L 152)

To, co wywołuje w Elżbiecie tę dynamikę milczenia, to tajemnica miłości Chrystusa według zdania z Pisma Świętego, które tak lubi: „Z powodu zbyt wielkiej miłości, którą nas umiłował.” (Ef 2, 4)

Dynamika Milczenia

Tą „zbyt wielką miłością” Elżbieta żyje w najgłębszej istocie swego bytu. Ona odkryła sekret, który ją oświecił, i którym pragnie się dzielić. Nosimy nasze niebo w nas, poprzez obecność Trójcy Świętej, która uczyniła w nas swoje mieszkanie w dniu naszego chrztu i nazaczyła nas swoją pieczęcią. Chciałaby podzielić się tym sekretem z tymi, których kocha, aby oni przylgnęli do Boga we wszystkich sprawach, i aby mogli poznać tę miłość i nią żyć w każdej chwili.

„Żyjmy z Bogiem jak z przyjacielem, uczynimy naszą wiarę żywą, aby trwać w komunii z Nim we wszystkim, to czyni świętymi. (...) Wydaje mi się, że znalazłam moje Niebo na ziemi, gdyż Niebo to Bóg, a Bóg to moja dusza. W dniu, w którym to zrozumiałam, wszystko się we mnie rozjaśniło, i chciałabym powiedzieć ten sekret po cichu tym, których kocham, aby oni również we wszystkim przylgnęli do Boga.” (L 122)

Dzieląc swoje doświadczenie z Gitą, zachęca ją, aby żyła w uściskach Trójcy Świętej:

„Pozostawiam ci moje nabożeństwo do Trzech, do «Miłości». Żyj wewnątrz z Nimi w niebie twej duszy; Ojciec okryje cię swym cieniem, umieszczając jakby obłok między tobą i rzeczami tej ziemi, aby cię zachować całą dla niego. On ci przekaze swoją moc, abys Go miłowała miłością potężną jak śmierć; Słowo odcisnie w twojej duszy, niczym w kryształ, obraz swojego własnego piękna, abys była czysta Jego czystością, jaśniająca Jego światłem; Duch Święty przemieni cię w tajemniczą lirę, która w milczeniu, pod Bożym dotknięciem, będzie rozbrzmiewać wspaniałym kantykiem na cześć Jego Miłości; wtedy będziesz uwielbieniem Jego chwały.” (L 271)

Elżbieta mówi tu jasno o swym doświadczeniu duchowym i nabożeństwie do Trójcy, wskazując przy tym swojej świeckiej siostrze, zamężnej i matce dwojga dzieci, że ona może iść tą samą drogą. W tym liście mil-

bp Marek Jędraszewski

Imago Trinitatis
Człowiek i Trójca Przenajświętsza
w traktacie św. Augustyna
De Trinitate

Na różne sposoby można przeżywać obecność Trójcy Świętej w sobie. Augustyn idzie drogą intelektualną: szuka śladów Boga w człowieku. Jednocześnie stara się dużo modlić, gdyż sam intelekt nie wystarcza, aby zgłębić, to co jest studnią najgłębszą. „Dwadzieścia lat rozważań nad tajemnicą Trójcy Świętej musiały zrodzić w Augustynie przekonanie, że przez ten czas wysiłkami swego umysłu, a jeszcze bardziej swoją kontemplacją nieustannie przeplataną modlitwami w jakiejś mierze dotykał misterium Trójjedynego Boga. Jeszcze bardziej jednak poznawał w tym czasie granice swych umysłowych możliwości.” „Panie, Boże mój, jedyna nadziejo moja, wysłuchaj mnie, abym nie uległ zmęczeniu i nie zaniechał poszukiwania Ciebie, ale bym zawsze gorliwie szukał Oblicza Twego. Ty sam daj mi siły na poszukiwanie. Tyś bowiem pozwolił, abym Cię znalazł, Tyś dał mi nadzieję, że odnajdę Cię coraz więcej. Przed Tobą jest moc i niemoc moja: moc zachowaj, niemoc ulecz. Przed Tobą jest wiedza moja i niewiedza; w bramie przez Ciebie uchylonej przyjmij mnie. U drzwi zamkniętych, kiedy pukam, otwórz mi. Niech o Tobie pamiętam, niech Ciebie rozumiem, niech Ciebie pokocham. Wzmocnij we mnie te trzy dziedziny, aż mnie do cna odtworzysz”.

W poszukiwaniu prawdy o Trójjedynym Bogu

Traktat *De Trinitate* pisał Augustyn przez długie dwadzieścia lat – od 399 do 419 roku. Od samego początku zdawał sobie sprawę z ogromu trudności, jakie piętrzyły się przed nim. Wynikały one z samego podjętego przezeń tematu. Istota Boga jest przecież nieuchwytna dla ludzkiego rozumu i dlatego – w konsekwencji – niemożliwa do wyrażenia naszymi pojęciami. Jak sam zauważał, kiedy rozważanie dotyczy Boga, od razu napotykały opory ze strony słownictwa, ponieważ „bliższe (...) prawdy jest pojęcie o Bogu niż mówienie, a sama prawda przewyższa jeszcze pojęcie”¹. To stwierdzenie było dopowiedzeniem do czysto retorycznego pytania, które postawił nieco wcześniej: „jakim bowiem rzutem umysłu człowiek Boga obejmie, jeśli sam nie obejmuje własnego umysłu, którym chce Boga uchwycić?”².

W świetle tego pytania jawi się następne: cóż można powiedzieć o tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, która przewyższa tajemnicę o Bogu, głoszonym przez judaistyczny monoteizm? Co w ogóle można powiedzieć o Bogu w trzech Osobach, o których kanon 21 Synodu Rzymskiego zwołanego w 382 roku przez papieża Damazego, dla zatwierdzenia postanowień Soboru Konstantynopolińskiego I z 381 roku, mówi, iż „jeśli kto nie przyjmuje, że są trzy prawdziwe Osoby Ojca i Syna, i Ducha Świętego, że one są równe, zawsze żyjące, ogarniające wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne, że mogą wszystko, sądzą wszystko, ożywiają wszystko, stwarzają wszystko, zbawiają wszystko – sam się wyłącza ze społeczności wiernych”³. „Co to są za «Troje»? – zapytywał około dwudziestu lat później Augustyn. – Co za «Troje» wyznaje nasza wiara, kiedy twierdzi, że Ojciec różni się od Syna, a Duch Święty – Dar Boży – różni się od Ojca i od Syna?” I zaraz dodawał: „Kiedy więc stawia się pytanie: co to są ci «Troje», albo: czym są ci «Trzej», staramy się wymyślić jakieś specyficzne miano ogólne, które by objęło tę potrójną rzeczywistość; i nic nam na myśl nie przychodzi”⁴. Tę człowieczą bezradność i niemoc najlepiej ilustruje staro-

1. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* VII, IV, 7, tłum. A. Stokowska, Kraków 1996, s. 246.

2. Tamże, V, I, 2, s. 195.

3. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, s. 157.

4. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* VII, IV, 7, s. 246.

dawna legenda, której aktualność trwa po dzień dzisiejszy. Według niej, Augustyn, już jako biskup Hippony, spacerując po piaszczystym morskim brzegu ujrzał kiedyś bawiącego się tam małego chłopca, który niewielką muszlą czerpał wodę z morza i przelewał do dołka wydrążonego w piasku. Ze zdumieniem patrzył na malca, a zwłaszcza na jego zapał, z jakim biegał on od morza do dołka – i z powrotem. Przecież jego usiłowania były daremne i z góry skazane na niepowodzenie! Jednak po chwili zrozumiał pełny sens tego zdarzenia: otóż ten chłopiec prędzej wyczerpie morze i zmieści je w piaszczystym dołku, niż on pojmie i wyłoży tajemnicę Trójcy Świętej.

Mimo to Augustyn nie ustawał w wysiłkach. To prawda, podczas tworzenia traktatu *De Trinitate* przychodziły nań chwile zniechęcenia i zwątpienia w sens dalszej pracy. Niekiedy nawet odkładał pisanie na dłuższy czas. Ostatecznie jednak doprowadził dzieło do końca – i to na wyraźne życzenie swego zwierzchnika, biskupa Kartaginy. Podejmując je, Augustyn chciał początkowo pisać jedynie dla siebie samego: w celu zgłębienia tajemnicy życia Bożego i dla własnego umocnienia się w wierze. Później dostrzegł także jego wartość ewangelizacyjną, zwłaszcza w odniesieniu do heretyków, którzy – jak miał nadzieję – kiedyś wezmą je do ręki i być może zrozumieją błędy, w jakich aktualnie się znajdują. A przecież zbawienie drugiego człowieka – zaczynające się od tego, że żyje on prawdą nauczaną przez Kościół – było dla niego wartością najwyższą i najbardziej upragnionym celem jego pasterzowania.

To, że prawda chrześcijańskiej wiary była czymś najważniejszym, wynikało z trójstopniowej hierarchii prawd poszukiwanych i odkrywanych przez człowieka, jaką Augustyn przedstawił w *De Trinitate*. W hierarchii tej najniżej stawiał on prawdy o charakterze kosmologicznym, równocześnie w pełni zdając sobie sprawę z tego, że „znajomość rzeczy ziemskich i niebieskich jest zwykle w wielkiej cenie u ludzi”⁵. Pytania o *arche* całego świata pojawiały się przecież najczęściej w całej historii myśli starożytnej, poprzez swą treść nadając temu okresowi dziejów naszej kultury najbardziej głęboki, charakterystyczny właśnie dla niego, rys.

Ponad ten kosmologiczny zakres poszukiwań starożytnych filozofów Augustyn stawiał tradycję sokratejską, nawiązującą do napisu, który znajdował się na architrawie świątyni Apollina w Delfach – „Poznaj sie-

5. Tamże, IV, I, 1, s. 148.

bie samego”. Poznanie siebie, a zwłaszcza swych ograniczonych mocy czy wręcz słabości – jak by powiedział Pascal: swej nędzy – otwiera bowiem człowieka na prawdziwy niepokój egzystencjalny dotyczący jego ocalenia, czy wręcz zbawienia. W konsekwencji zatem otwiera go na Boga. Tego natomiast otwarcia bynajmniej nie gwarantuje, zdaniem Augustyna, poznanie o charakterze kosmologicznym. Jest wręcz przeciwnie: poznanie to rodzi pychę, a poprzez nią prowadzi do wewnętrznego zaślepienia. Dlatego też stwierdzał kategorycznie w następnych zdaniach *De Trinitate*: „Z pewnością najlepsi z nich nad wiedzę tę przedkładają poznanie samych siebie. Umysł znający własną słabość jest bardziej godzien pochwały od tego, który, niepomny na swoją nędzę, bada szlaki gwiazd, usiłując je poznać, albo, znając je, nie wie, jakimi drogami sam ma zdążać do własnego zbawienia i mocy”⁶.

Na najwyższym stopniu Augustynowej hierarchii prawd znajdowała się, z jednej strony, prawda o człowieczej nędzy, a zarazem, z drugiej, prawda o Bogu, który swą miłosierną miłością stanowi prawdziwą i budzącą niezachwianą nadzieję odpowiedź na tę nędzę. „Kto zaś, pobudzony ogniem Ducha Świętego, czujnie otwiera oczy, zwracając się ku Bogu i z miłości ku Niemu siebie ma za nic, kto, pragnąc przyjść do Boga, a sił na to nie mając, przypatruje się sobie samemu i odkrywa siebie i widzi, jak dalece własna jego choroba niezgodna jest z Boską czystością – ten ma czego rzewnie płakać i prosić Boga, żeby się jeszcze i jeszcze zmiłował, aż się wyzwoli z całej swej nędzy. I modli się ufnie, przyjąwszy już w łasce rękojmię zbawienia od jedynego Dawcy światłości i Zbawiciela człowieka. Tego, kto tak postępuje i tak boleje, wiedza nie nadyma, ponieważ go miłość buduje (1 Kor 8,1). Człowiek ów postawił tę wiedzę ponad inne wiadomości, przekłada znajomość własnej nędzy ponad poznanie krańców ziemi i wysokości nieba. A przyczyniając tej wiedzy, przyczynia i boleści (Koh 1, 18), boleści wygnania, która się rodzi z pragnienia ojczyzny i błogosławionego jej Założyciela, Boga swojego”⁷.

Wobec tak zarysowanej przez siebie hierarchii prawd zrodziła się błagalna modlitwa. Augustyn dał w niej najpierw wyraz swemu pasterkiemu pragnieniu, by przedstawiana przezeń prawda o Bogu w Trójcy Świętej trafiła do wszystkich ludzi – także do tych, którzy wcale nie są jej

6. Tamże, IV, I, 1, s. 148.

7. Tamże, IV, I, 1, s. 148-149.

spragnieni. O tym, jak bardzo są oni w swym zadufaniu w siebie biedni i nieszczęśliwi, mówiły mu wspomnienia z własnej przeszłości, pełnej błędzenia i wewnętrzznego szamotania się z sobą. Chciał ich za wszelką cenę przed czymś podobnym uchronić. W wielkiej pokorze otwierał się przy tym na płynące z góry natchnienia, chcąc głosić jedynie prawdę o niezmiennym, wiecznym, pełnym miłości Bogu. Pisał więc: „Jeślim jest z tego rodzaju ludzi, w rodzinie Chrystusa twojego, Panie, Boże mój, jeżeli wśród twoich ubogich jęczę i wzdycham, daj mi, bym chlebem twoim zadowolili ludzi, którzy nie łakną i nie pragną sprawiedliwości (Mt 5, 6), lecz czują się syści i w obfitości. Nie nasyciła ich bowiem prawda twoja. Dobrze ja wiem, ile się złudzeń rodzi w ludzkim sercu, a czymże jest serce moje, jeśli nie sercem człowieka? Lecz o to błagam Boga serca mego: niech żadnego z tych zmyśleń nie podam w tych księgach za mocno utwierdzoną prawdę. Lecz wszystko, cokolwiek w nich podam od siebie, niech stamtąd przychodzi, skąd – chciałem z dala od oczu twoich (Ps 30, 23) i z daleka usiłuję wrócić – dochodzi do mnie tchnienie twojej prawdy, przychodząc drogą, którą Bóstwo utorowało przez człowieczeństwo Jednorodzonego. Czerpię tę prawdę, choć sam jestem zmianom podległy, a w niej nie widzę nic zmiennego: ani zmian w czasie i w przestrzeni, jakim podlegają ciała; ani zmian czysto czasowych, a jednak niby to przestrzennych, jak w myślach serc naszych; ani tylko czasowych zmian bez żadnych przestrzennych obrazów, jak w rozumowaniu naszych umysłów. Bo tylko istota Boga, którą Bóg jest, nie podlega w ogóle żadnym zmianom, ani w wieczności, ani w prawdzie, ani w woli; gdyż prawda jest tam wieczna i wieczna miłość; gdyż prawdziwa tam jest wieczność i prawdziwa miłość, a wieczność i prawda są miłowaniem”⁸.

Ta modlitwa daje nam wiele do myślenia. Jak zauważył Jan Maria Szymusiak, pośród wszystkich dzieł Augustyna przede wszystkim *Wyznania* są niewątpliwie wyrazem jego prawdziwie mistycznego ducha. Natomiast traktat *O Trójcy Świętej* tylko pod pewnymi względami można uważać za swego rodzaju dalszy ciąg *Wyznań*. To prawda, w dziele tym „najwznioślejsze wzloty mistyczne połączone [są] z jasnością wywodów, nacechowanych rozbrajającą pokorą”⁹. Jest to następstwem szczególnej atmosfery czci i żarliwej miłości do Boga, w jakiej Augustyn pisał *De Trinitate*. Wy-

8. Tamże, IV, I, 1, s. 148-149.

9. J. M. Szymusiak, *Posłowie*, w: tamże, s. 552.

razem tej właśnie atmosfery jest między innymi cytowana powyżej jego modlitwa. Dlatego też traktat *O Trójcy Świętej* prowadzi również jego czytelników do pokochania Boga i do przyjęcia Go w całe ich życie. Tę Augustynową postawę z dużą trafnością i przenikliwością określił słynny protestancki historyk i teolog Adolf von Harnack: „O malarzu z Fiesole [Fra Angelico] powiedziano, że malowane przezeń freski są jego modlitwą utrwaloną na ścianie; można by tak samo twierdzić o Augustynie, że jego najgłębsze myśli (...) zrodziły się z jego modlitwy”¹⁰. Z drugiej jednak strony *De Trinitate* nie ukazuje jedynie świata żywej kontemplacji Boga. Obok elementów wskazujących na obecną w nim mistykę zawiera bowiem w sobie także bardzo wyraźny charakter spekulatywny. Jest prawdziwym dziełem naukowym, którego celem jest poznanie tajemnicy Boga w trzech Osobach.

Koło hermeneutyczne

Ów podwójny, wzajemnie się przeplatający, a równocześnie uzupełniający, rys traktatu *O Trójcy Świętej* – kontemplatywny i spekulatywny zarazem – wynika zapewne z tego, iż Augustyn był w pełni świadom, że prawdziwa i pełna kontemplacja Boga jest możliwa dopiero w wieczności. Jawi się ona bowiem bardziej jako ostateczny cel naszego życia niż jako rzeczywistość w pełni możliwa do osiągnięcia już tutaj, na ziemi. Dlatego też stwierdzał z właściwym sobie poczuciem realizmu: „Kontemplacja Boga została nam obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych uczynków, jako wieczna doskonałość szczęścia. (...) Sądzę, że o tej kontemplacji jest mowa w słowach: «Gdy przekaże swe królestwo Bogu Ojcu», to znaczy: kiedy Pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus, królujący nad tymi, którzy teraz wiarą żyją, doprowadzi ich do widzenia Boga i Ojca. Jeśli się w tym myślę, niech mnie poprawi ktoś, kto lepiej wie. Nie wydaje mi się jednak, by mogło być inaczej. W każdym razie z pewnością niczego więcej nie będziemy szukać osiągnąwszy widzenie, które teraz nie stało się jeszcze naszym udziałem, jak długo radość nasza jest jeszcze przedmiotem nadziei”¹¹.

10. A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, III, Tübingen 1910, wyd. 4, s. 103, za: J. M. Szymusiak, w: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 459-460, przypis 4.

11. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* I, VIII, 17, s. 45-46.

Augustyn był całkowicie przekonany, że życie chrześcijanina jest jednym wielkim pielgrzymowaniem w wierze. Szczególny rytm owemu życiu wiary nadaje wzajemne warunkowanie się dwóch elementów: poznania Boga i miłości do Niego. Miłość ta dąży bowiem do poznania, a z kolei poznanie wzmacnia miłość. „Ufam, że sam Bóg, którego szukamy – wyznawał w *De Trinitate* – dopomoże nam, by nasz trud nie był daremny i żebyśmy pojęli, co powiedziano w Psalmie: «Niech się raduje serce szukających Pana, szukajcie Pana i mocy jego, szukajcie zawsze jego oblicza» (Ps 104, 3-4). (...) Jeżeli szukając Go, można Go znaleźć, to dlaczego powiedziano: «Szukajcie zawsze jego oblicza»? A może znalazłszy Go, trzeba Go jeszcze szukać? Istotnie, w taki bowiem sposób szuka się rzeczy nieuchwytnych. I nie należy sądzić, że się nic nie znalazło, jeśli się odkryło, jak dalece nieuchwytnie jest to, czego się szukało. Więc po co Go szukać, jeśli się pojęło, że jest nieuchwytny? Po to właśnie, żeby poszukiwania nie przerwać. Im dłużej coraz bardziej zgłębia się nieuchwytnie, tym lepszy staje się szukający tak wielkiego Dobra. Bo czyż nie szuka się, żeby Go znaleźć, a znajduje się, aby Go jeszcze szukać. Szuka się Go, aby Go znaleźć z tym większą radością, a znajduje się, aby Go jeszcze tym gorliwiej szukać¹².

To wzajemne warunkowanie się poznania Boga i miłości do Niego, o którym pisał Augustyn w traktacie *O Trójcy Świętej*, wskazuje najpierw na istnienie dwóch odrębnych podmiotów: człowieka i Boga. Ich poznanie – na ile to tylko możliwe – stało się dla Augustyna najważniejszym tematem jego badań i medytacji. Dał temu wyraz w *Soliloquiach*, w których modlił się do Boga następującymi słowami: „O jedno błagam Twoją dobroć najwyższą: nawróć mnie do siebie zupełnie, nie dozwól, bym się sprzeciwiał łasce prowadzącej mnie do Ciebie, rozkaż mi – dopóki jeszcze mieszkam w tym ciele i dźwigam je – rozkaż, abym był doskonałym miłośnikiem i uczniem Twojej mądrości, godnym zamieszkania w błogosławionym królestwie Twoim, i wreszcie, bym się stał godnym jego mieszkaniem. Amen, amen¹³. Modlitwa ta stanowiła zarazem wstęp do takiego oto dialogu, który Augustyn zaczął prowadzić z sobą samym: „Augustyn: O to modliłem się do Boga. *Rozum*: Co chcesz zatem poznać? A. To wszystko,

12. Tamże, XV, II, 2, s. 459.

13. Tenże, *Soliloquia* I, 6, tłum. A. Świderkówna, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, t. 2, s. 13.

o co się modliłem. R. Streść krótko swoje życzenia. A. Chcę poznać Boga i duszę. R. Czy nic więcej? A. Nic zgoła¹⁴.

Soliloquia zostały napisane przez Augustyna w 387 roku, zamykając jednocześnie cykl dialogów pisanych w Cassiciacum. Tuż przed *Soliloquiami*, przy samym końcu 386 roku, powstał dialog *De ordine* – *O porządku* – w którym Augustyn wyraził podobną myśl. Pisząc o filozofii stwierdził, że w niej „wyłaniają się (...) dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala mu poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. Pierwsze jest dla nas przyjemniejsze, drugie bardziej drogie; pierwsze czyni nas godnymi szczęśliwego życia, drugie – szczęśliwymi; pierwsze należy do studiujących jeszcze, drugie – do ludzi już wykształconych”¹⁵.

Z głębszej refleksji nad cytowanym powyżej fragmentem *De Trinitate* („Szuka się Go, aby Go znaleźć z tym większą radością, a znajduje się, aby Go jeszcze tym gorliwiej szukać”) wynika ponadto, że poznanie obydwóch podmiotów – człowieka i Boga – prowadzi do bolesnego stwierdzenia, iż mimo ciągłego zbliżania się człowieka do Boga, dystans między nimi bynajmniej się nie zmniejsza. Im bowiem bardziej człowiek poznaje Boga, tym bardziej Go kocha, a im bardziej Go miłuje, tym bardziej będzie pragnął Go poznać. Tę sytuację można by więc przyrównać do w gruncie rzeczy na zawsze daremnego zbliżania się człowieka, który dąży w kierunku rysującego się w oddali horyzontu.

Na koniec owo wzajemne warunkowanie się człowieczego poznania Boga i miłości do Niego sugeruje również istnienie szczególnego związku o charakterze poznawczym między obydwojma podmiotami – zarówno między człowiekiem i Bogiem, jak i między Bogiem i człowiekiem. Związek ten doszedł wyraźnie do głosu w rozpoczętym w 399 roku, a zatem dwanaście lat po napisaniu *Soliloquiów*, traktacie *De Trinitate*. Ksiądz Józef Tischner dostrzegął w nim wyraźną postać koła hermeneutycznego. „Dzieło św. Augustyna *O Trójcy Świętej* – stwierdzał w wprowadzeniu do jego polskiego wydania – jest w takiej samej mierze traktatem o Bogu, co traktatem o człowieku. Skoro bowiem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to znaczy, że rozumienie Boga zależy od rozumie-

14. Tamże, II, 7, s. 13.

15. Tenże, *O porządku* II, 47, tłum. J. Modrzejewski, w: Tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 1, s. 220.

nia człowieka i rozumienie człowieka zależy od rozumienia Boga. W języku współczesnej filozofii nazywa się to «spirala» lub «kołem hermeneutycznym» («wyjaśniającym»). Aby poznać człowieka, trzeba go z kimś lub czymś porównać, i podobnie, aby poznać Boga, trzeba dokonać jakiegoś porównania. Albo więc zaczynamy od człowieka i porównujemy go z Bogiem, albo zaczynamy od Boga i porównujemy Go z człowiekiem. Wędrując w ten sposób myślą po spirali, wypatrujemy różnic i podobieństw: w czym Bóg różni się od człowieka, a człowiek od Boga? W czym jest podobny? Taki ruch nie jest błędnym kołem. Za każdym razem wychodzimy od jakiegoś nowego doświadczenia, dla którego uzyskujemy nową perspektywę. W naszej wędrówce zbliżamy się do tego, co w Bogu najbardziej ludzkie, i tego, co w człowieku najbardziej boskie¹⁶.

Człowiek jako *imago Dei*

Wędrówka poprzez prawdę o Bogu w poszukiwaniu prawdy o człowieku oraz poprzez prawdę o człowieku w odkrywaniu prawdy o Bogu stanowi osnowę traktatu *O Trójcy Świętej*. W związku z tym rodzi się zasadnicze pytanie: co jest fundamentem tej szczególnej, i to nie tylko czysto intelektualnej, drogi? Inaczej formułując powyższe pytanie: co uzasadniało fakt, że Augustyn usiłował przybliżyć prawdę o człowieku poprzez refleksję poświęconą Bogu i, na odwrót, co usprawiedliwiało jego pragnienie, by prawdę o Bogu rozświetlać poprzez refleksję skupioną na człowieku?

Znalezienie odpowiedzi na to pytanie nie jest bynajmniej trudne: fundamentem swoistego koła hermeneutycznego między poznaniem prawdy o Bogu i poznaniem prawdy o człowieku jest przyjmowana i szeroko komentowana przez Augustyna koncepcja człowieka jako *imago Dei*. Tym samym autor traktatu *O Trójcy Świętej* podjął rozważania zapoczątkowane już przez takich Ojców Kościoła, jak św. Ireneusz i Tertulian. Ireneusz, komentując biblijny werset z Księgi Rodzaju „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam»” (Rdz 1, 26), wprowadził rozróżnienie między pojęciem obrazu a pojęciem podobieństwa.

16. J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury «O Trójcy Świętej» św. Augustyna*, w: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 9.

Czy desakralizacja jest szansą czy zagrożeniem?

Zanik sakrum, to jeden z wymiarów naszej rzeczywistości. Co pozytywnego ten zanik niesie? Czy jest on raczej czymś negatywnym? “A co znaczy desakralizacja nie w życiu jakiejś zbiorowości, lecz w życiu jednostki? Otóż można powiedzieć, że jest to taka sytuacja, w której człowiek nie widzi Boga w swoim życiu, nie widzi działania Boga w swojej pracy, w swojej rodzinie, swoim małżeństwie, w relacjach z innymi ludźmi”. “Goethe napisał kiedyś, że wielu ludzi w całości oddaje się pracy i ta resztkowa wolność, ta odrobina wolnego czasu, która im pozostaje, niepokoi ich do tego stopnia, że starają się jej ze wszystkich sił pozbyć. A niepokoi ich ona dlatego, że wtedy przychodzi do nich najważniejsze pytania – o sens życia, o cel istnienia, o dobro i zło – i samo zadawanie takich pytań ich przeraża. Dlatego uciekają oni od takich chwil i prowadzą życie, *które tak przerażało Witkacego, gdy pisał o bezmyślnej wegetacji nasyconych bydła*”. “Jednak w najgłębszej warstwie desakralizacja to pozbawienie człowieka wymiaru duchowego w nim samym, to pojmowanie człowieka jako istoty pozbawionej duszy, a właśnie dusza jest tym, co stanowi o istocie człowieczeństwa”.

Zanim odpowiem na tytułowe pytanie, chciałbym skupić się przez chwilę na istocie desakralizacji. Jest to pojęcie, które wiąże się ściśle z takimi określeniami, jak sekularyzacja, laicyzacja, zeświecczenie, a jego etymologia wskazuje na zanik sacrum, zanik świętości, zanik świadomości nad-

przyrodzonej, zanik wymiaru duchowego w życiu człowieka. Samo słowo desakralizacja przywykliśmy traktować jako pojęcie socjologiczne, odnoszące się do procesów społecznych wewnątrz zbiorowości, ale gdybyśmy chcieli dotrzeć do sedna tego terminu, to musielibyśmy niechybnie dotknąć konkretnego życia pojedynczego człowieka. A co znaczy desakralizacja, nie w życiu jakiejś zbiorowości, lecz w życiu jednostki? Otóż można powiedzieć, że jest to taka sytuacja, w której człowiek nie widzi Boga w swoim życiu, nie widzi działania Boga w swojej pracy, w swojej rodzinie, swoim małżeństwie, w relacjach z innymi ludźmi. Przyczyny tego mogą być najrozmaitsze.

Można z tego powodu podzielić ludzi na trzy kategorie: letni, zimni i poszukujący. Letni to ludzie, którzy są obojętni, indyferentni religijnie. Goethe napisał kiedyś, że wielu ludzi w całości oddaje się pracy i ta resztkowa wolności, ta odrobina wolnego czasu, która im pozostaje, niepokoi ich do tego stopnia, że starają się jej ze wszystkich sił pozbyć. A niepokoi ich ona dlatego, że wtedy przychodzą do nich najważniejsze pytania – o sens życia, o cel istnienia, o dobro i zło – i samo zadawanie takich pytań ich przeraża. Dlatego uciekają oni od takich chwil i prowadzą życie, które tak przerażało Witkacego, gdy pisał o „bezmysłnej wegetacji nasyconych bydłą”.

Druga grupa to osoby zimne. W odróżnieniu od letnich są one wobec Kościoła nie obojętne, lecz zdecydowanie nieprzychylnie. Przyczyny tej wrogości mogą być różne. Jedni, wychodząc z pozytywnych pobudek, mogą uważać Kościół za instytucję opresywną, a religię za źródło konfliktów. Dla innych z kolei nauczanie chrześcijańskie może być niewygodne, gdyż na przykład godzi w ich interesy ekonomiczne czy polityczne. Powodów może być znacznie więcej.

Trzecia wreszcie grupa to poszukujący, którzy w swoim życiu również nie widzą Pana Boga, ale z tej przyczyny odczuwają jakąś wewnętrzną pustkę, która ich uwiera. Nie chcą się z tym pogodzić i szukają czegoś wyższego, co nada sens ich życiu. Niekiedy w tych poszukiwaniach rzucają się w wir różnych podejrzanych propozycji duchowych spod znaku New Age. Niekiedy zaś odnajdują drogę do Boga.

Ci właśnie ludzie, którzy nie widzą w swym życiu Boga, tworzą instytucje, budują struktury, mnożą relacje. Jeśli jest ich dostatecznie wielu, zwłaszcza zaś w kluczowych dla społeczeństwa miejscach, to ta desakralizacja – czyli brak obecności Boga w życiu – przechodzi z poziomu osobistego na poziom międzyludzki, społeczny. I nagle zaczyna tej perspektywy nadprzyrodzonej, tego wymiaru życia duchowego brakować w prawie,

które ludzie uchwalają, w sztuce, którą tworzą, w moralności, którą się kierują itd. Powoli perspektywa ta rozszerza swoje wpływy do tego stopnia, że socjologowie zaczynają mówić, iż żyjemy w cywilizacji postchrześcijańskiej czy neopogańskiej.

Kiedy zanika fundament religijny, jego miejsce zajmują inne postawy, takie jak materializm, utylitaryzm, hedonizm itp. Jednak w najgłębszej warstwie desakralizacja to pozbawienie człowieka wymiaru duchowego w nim samym, to pojmowanie człowieka jako istoty pozbawionej duszy, a właśnie dusza jest tym, co stanowi o istocie człowieczeństwa. Jest tchnieniem Bożym, częścią nieśmiertelności w człowieku. Kiedy w tym zdesakralizowanym świecie ludzie przestają się postrzegać jako istoty obdarzone duszą, owym pierwiastkiem nieśmiertelności, to życie zamienia się w wegetację, byt czysto zwierzęcy.

Kiedy przed kilkunastu laty zakładaliśmy z przyjaciółmi czasopismo „Fronda”, tym, co nas motywowało do działalności, była właśnie niezgoda na taką spłaszczoną rzeczywistość, niezgoda na redukcjonizm antropologiczny, czyli na fałszywą wizję człowieka, w której zatracony zostaje jego wymiar duchowy. Wtedy istota ludzka zredukowana jest albo wyłącznie do funkcji społecznych, czyli jest obywatelem, wyborcą, konsumentem, podatnikiem, albo ograniczona tylko do funkcji biologicznych, tzn. ma różne popędy, które trzeba zaspokajać i wówczas organizm dobrze funkcjonuje, a jak ich nie zaspokaja – to szwankuje. Albo, w bardziej wyrafinowanych koncepcjach filozoficznych, człowiek jest postrzegany jako wiązka percepcji, kolekcjoner doznań, potrzebujący wciąż nowych bodźców. Widzieliśmy natomiast, że w świecie elit opiniotwórczych jest brak – czy też niedostatek – owego pierwiastka duchowego, tzn. człowiek nie jest przedstawiany jako istota także duchowa, która nawiązuje relacje ze światem nadprzyrodzonym, a przede wszystkim z Bogiem.

Jeżeli antropologia chrześcijańska uznaje, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, to wyrugowanie Boga z naszego życia, owa „śmierć Boga”, którą proklamował Nietzsche, musiała w konsekwencji pociągać za sobą „śmierć człowieka” jako obrazu i podobieństwa Bożego. I tego właściwie doświadczyliśmy zwłaszcza w wieku XX, kiedy to zaprogramowana śmierć Boga w życiu społecznym zaczęła się urzeczywistniać w ludobójstwie ustrojów totalitarnych. Widzimy też dziś, że to, co Jan Paweł II nazwał „cywilizacją śmierci”, nie jest wcale poetycką metaforą, lecz nagą, konkretną rzeczywistością.