

Piotr Karpiński

Fenomen nawrócenia – próba filozoficznego ujęcia

Relacja człowiek – Bóg to jedno z bardziej fascynujących zjawisk, charakterystycznych dla ludzkiej egzystencji. Przybiera ona postać dramatu religijnego i tylko ten ostatni wart jest zainteresowania, gdyż skupia w sobie wszystkie inne dramaty naszego życia. Jak zauważa J. Tischner: „Właściwie istnieje tylko jeden dramat – dramat z Bogiem. Każdy inny dramat i wątek dramatyczny jest jedynie fragmentem tego dramatu”¹. Doświadczenie poucza nas, że może on różnie przebiegać, od stanów względnej stabilności, aż po burzliwe odejścia i powroty człowieka do Boga. Istnieje także wiele hipotez i dowodów, pragnących wyjaśnić, kiedy najczęściej pojawia się pytanie o Boga, np. w tzw. sytuacji granicznej². Ale i tutaj mogą pojawić się różne odpowiedzi, jak wyznanie jednej z artystek, która po roku trwania w depresji i neurastenii stwierdziła: „[...] wtedy poczułam, że Bóg nie jest mi potrzebny do szczęścia. Że mi wręcz przeszkadza. Że tylko ja sama mogę sobie poradzić z tym fizycznym bólem. A potem to się przemieszcza na ból egzystencjalny”³. Choć wypowiedź ta jest świadectwem

Piotr Karpiński – ur. 1977, kapłan diecezji łowickiej, doktor teologii (praca doktorska *Teologiczna antropologia kazań ks. Józefa Tischnera*). Absolwent Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Wyższego Seminarium Duchownego w Łowiczu i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykładowca filozofii nowożytnej i współczesnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu. Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. Zajmuje się filozofią francuską, fenomenologią, a także współczesnymi prądami teologicznymi.

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 16.

² Por. R. Rudziński, *Karl Jaspers o człowieku i historii*, [w:] *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, t. 1, Warszawa 2002, s. 226n.

³ J. Żakowski, *Sorry Polsko. Rozmowa z Marią Peszek*, „Polityka” (2012) nr 39 (2876), s. 30–31.

rozejścia się dróg Boga i człowieka, to jednak samo pojawienie się pytania o Boga w obrębie ludzkiej egzystencji jest fascynujące.

Przedmiotem zawartych w niniejszym artykule rozważań jest próba zbadania i filozoficznego opisu doświadczenia nawrócenia, czyli egzystencjalnej zmiany, która ma na celu zapoczątkowanie relacji z Bogiem. Mamy świadomość, że nawrócenie jest kategorią biblijną i teologiczną, ale z drugiej strony jest to również kategoria antropologiczna. W naszych analizach będzie interesował nas ludzki podmiot tej relacji. Cóż takiego dokonuje się w człowieku, że otwiera się na Boga? Jak się to dokonuje? Czy jest to wydarzenie punktowe, czy raczej dłuższy proces?

Poszukując odpowiedzi na te pytania, posłużymy się zasadniczo metodą fenomenologiczną. Dzięki niej chcemy jakby zajrzeć do „wnętrza” doświadczenia nawrócenia, zyskać jego intuicję, wewnętrzną oczywistość. Naszym celem jest odsłonięcie doświadczenia samego w sobie w jego przyrodzonej świeżości. Towarzyszy nam bowiem w punkcie wyjścia przeczucie, że nie do końca rozumiemy to, co dzieje się w człowieku, który się nawraca, ani też na czym polega samo nawrócenie. A tymczasem znajomość mechanizmu nawrócenia jest potrzebna nie tylko z powodów funkcjonalno-operatywnych, lecz do zrozumienia człowieka jako takiego. Wydaje się to szczególnie doniosłe dzisiaj, w czasach ożywienia ewangelizacyjnego i mistycznego.

Metoda fenomenologiczna zostanie jednak w naszym artykule uzupełniona o metodę historyczną. Przyjrzymy się najpierw przykładom konkretnych nawróceń, szukając w punkcie wyjścia bazy empirycznej. Materiałem wyjściowym będzie życiowa droga trójki bohaterów: św. Augustyna, Kardynała Johna Henry’ego Newmana i Edyty Stein. Nakreślenie ich dróg życiowych nie będzie specjalnie odkrywcze – nie chodzi nam tutaj o kolejne badania historyczne nad omawianymi postaciami i ujawnianie jakichś nieznanych dotąd faktów z ich życia. Także dobór tych postaci jest mocno subiektywny. To, co je łączy, to właśnie doświadczenie nawrócenia. Ta wstępna część badań ma nas wprowadzić w horyzont fenomenu nawrócenia i umożliwić osiągnięcie jego podstawowej intuicji. W dalszej części spróbujemy sformułować bardziej ogólne i uniwersalny opis fenomenu nawrócenia.

Św. Augustyn: droga podwójnego nawrócenia

Mówiąc o Aureliusz Augustynie (354–430), wypada skonstatować, że ma on jedną z najbardziej rozpoznawalnych biografii w dziejach zachodniej kultury. Właściwie każdy przeciętnie wykształcony człowiek bez trudu wskaże na kilka zdarzeń i zwrotów z jego życia, wspominając zwłaszcza zasadniczą zmianę, jaka się dokonała w Wielką Sobotę roku 387, kiedy to Augustyn przyjął chrzest i z rozpustnika stał się chrześcijaninem. Oto jak sam wspomina po latach ten moment: „W jaki sposób wyzwoliłeś mnie z więzów zmysłowego pożądania, które mnie najmocniej krępowały, jak też z wysługiwania się sprawom doczesnym, teraz opowiem”⁴. I dalej: „Do tego bowiem stopnia nawróciłeś mnie ku Tobie, że już nie szukałem żony, ani żadnej w ogóle nadziei doczesnej, stanąwszy mocno na belce wiary [...]”⁵. Czy jednak słowa te są opisem bezpośredniego doświadczenia, czy też raczej zbudowaną po latach konstrukcją biograficzno-teologiczną? Przyjmując fenomenologiczną perspektywę badań, która chce maksymalnie blisko dotrzeć do danego fenomenu, prześledźmy pozornie oczywistą biografię św. Augustyna z punktu widzenia interesującego nas doświadczenia nawrócenia.

Św. Augustyn przyszedł na świat w rodzinie religijnie mieszanej⁶. I choć matka jego była osobą wierzącą, to jednak w środowisku rodzinnym nie uzyskał praktycznie żadnej formacji religijnej. Kiedy w wieku jedenastu lat rozpoczął naukę literatury i gramatyki łacińskiej w Madaurze, cechowała go wyjątkowa ignorancja w zakresie życia religijnego, w tym także całkowita niezajomość chrześcijaństwa. Jednakże wydaje się, że z punktu widzenia naszych poszukiwań może być to

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2001, s. 205.

⁵ Tamże, s. 222.

⁶ Dane biograficzne o św. Augustynie zaczerpnięte z następujących pozycji: J. Eska, *Życie i rozwój duchowy św. Augustyna*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. K. Augustyniak, L. Kuc, M. Maykowska, J. Modrzejewski, A. Świderkówna, A. Trombala, D. Turkowska, Kraków 2001, s. 865–871; Z. Kubiak, *Od Tagasty do Ostii*, [w:] Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 9–24; F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. S. Zalewski, t. 2, Warszawa 2004, s. 41–47; G. Bardy, *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*, tłum. Z. Kobyłańska, Warszawa 1955.

okoliczność korzystna, gdyż droga do nawrócenia św. Augustyna jest bardziej drogą indywidualnych poszukiwań i osobistego dojrzewania, aniżeli skutkiem wychowania religijnego.

Choć rodzice nie zadbali o formację religijną Augustyna, kładli jednak silny nacisk na jego kształcenie intelektualne. Rozum zatem jest tym polem, na którym w pierwszej kolejności będzie mogła rozkwitnąć osobowość św. Augustyna. Będzie to miało swoje konsekwencje także w obszarze wiary: albo stanie się on rozumem poszukującym wiary – *intellectus quaerens fidem* – albo racją przeciwko wierze. Formację intelektualną Augustyn rozpoczął w rodzinnej Tagaście, gdzie pod okiem prywatnego nauczyciela opanowywał podstawy łaciny i arytmetyki, a następnie kontynuował ją w pobliskiej Madaurze, poświęcając się wyłącznie literaturze i gramatyce łacińskiej i chłonąc, nawet mimowolnie, pogańską atmosferę tego miasta. W wieku szesnastu lat rozpoczął studia z retoryki w Kartaginie, gdzie z kolei ujawniła się popędliwa część jego natury, nieprzystająca do moralnych ideałów chrześcijaństwa. To w Kartaginie dokonał się pierwszy zwrot Augustyna w kierunku bardziej samodzielnego poszukiwania prawdy. Zapoznał się wówczas z dialogiem Cycerona *Hortensjusz*, który przekonał go, że warunkiem prawdziwego szczęścia i najwyższym dobrem zarazem jest mądrość, drogę zaś do niej wskazuje prawdziwa filozofia.

Nie pozostawało Augustynowi nic innego, jak wyruszyć na poszukiwanie prawdziwej mądrości. Od razu jednak odrzucił Pismo Święte – odrażająca dla Augustyna była zarówno jego niedoskonała forma literacka, jak i zawarty w nim obraz Boga, antropomorficzny i odległy od wzniosłych idei. Te ostatnie o wiele lepiej ukazywała sekta manichejczyków, której stał się stronnikiem i zwolennikiem. Przyjmowany przez Maniego skrajny dualizm dwóch odwiecznych istot: dobra i zła, zdawał się lepiej wyjaśniać rzeczywistość, a sam mistrz obiecywał wyłuskanie z Pisma Świętego jedynie filozoficznej mądrości. To była odpowiedź na poszukiwania Augustyna i dlatego też po studiach w Kartaginie powrócił do rodzinnej Tagasty jako manichejczyk.

Ten początkowy entuzjazm szybko jednak wygasł, a jego miejsce zajęło rozczarowanie. Złożyło się na to wiele przyczyn, ale chyba decydujące znaczenie miało to stałe otwarcie się na prawdę, które nie

opuszczało Augustyna przez całe życie. Ciągłe zapoznawał się z dziełami naukowymi, jak *Kategorie* Arystotelesa czy pisma astronomiczne. W efekcie szybko odkrył, że obietnice manichejczyków są mrzonkami i trącą czczą naiwnością. Przynależność Augustyna do manicheizmu trwała dziewięć lat, a intelektualnie rozprawił się z nim w dziele *De libero arbitrio*⁷, w którym rozwija prywatną koncepcję zła, uderzając tym samym w ontologiczne podstawy dualizmu manichejskiego.

Reakcją na przewycięzenie manicheizmu jest przejście Augustyna w stronę sceptycyzmu. Jednakże i ta przynależność jest właściwie tylko chwilowa, spowodowana niedawnym rozczarowaniem. Był to taki bezpieczny i asekurancki przystanek w podróży, której celem było odnalezienie prawdy. Sceptycyzm jest poglądem minimalistycznym, raczej biernym, osobowość zaś Augustyna była aktywna i intelektualnie zachłanna. Nigdy też nie odrzucił pojęcia i wartości prawdy. Ostatecznie rozprawił się ze sceptycyzmem w dialogu *Contra Academicos*⁸.

Zasadniczy jednak zwrot Augustyna ku chrześcijaństwu dokonał się w Mediolanie. Było to możliwe dzięki spotkaniu biskupa tego miasta, Ambrożego, który w swoich kazaniach pokazał mu zupełnie inną twarz chrześcijaństwa. Pod wpływem tych kazań Augustyn nie tylko dostrzegł wielką ideę w chrześcijaństwie, ale dokonała się w nim zmiana w rozumieniu relacji wiara – rozum. Dotąd uważał, że to rozum poszukuje prawdy, teraz za punkt wyjścia uznał wiarę, która następnie szuka swego zrozumienia (*fides quaerens intellectum*)⁹.

Nie znaczy to jednak, że Augustyn już jest w pełni ukształtowanym chrześcijaninem. Pod wpływem kazań Ambrożego zaczął dopiero stawać się człowiekiem wierzącym. Jego wiara wykazywała ciągle dwa podstawowe braki. Pierwszym była niezajomość doktryny chrześcijańskiej, a ściślej mówiąc, brak intelektualnej zgody na nią. Było to utrzymujące się

⁷ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 493–649.

⁸ Tenże, *Przeciw Akademikom*, tłum. K. Augustyniak, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, dz. cyt., s. 57–150.

⁹ É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 12.

w nim dziedzictwo manicheizmu, które wtrącało go w subtelny materializm i uniemożliwiała zrozumienie rzeczywistości duchowej. Drugim brakiem były trudności w uzgodnieniu własnego życia z tą doktryną, głównie na płaszczyźnie moralnej. Możemy powiedzieć, że zbliżając się do religijnie decydującego punktu w swoim życiu, Augustyn musiał nawrócić rozum i wolę, by z tej syntezy wyłoniło się integralne nawrócenie religijne.

Rozwiązanie pierwszej trudności przyniosło zapoznanie się z neoplatonizmem, głównie z *Enneadami* Plotyna. Neoplatonizm pozwolił mu na uwolnienie się spod jarzma materializmu i zaakceptowanie rzeczywistości niematerialnej. Bardzo pomocna w dojrzewaniu intelektualnym okazała się koncepcja Logosu – Boskiego Słowa i Boga, jako Bytu niematerialnego i wiecznego. Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć, że filozofia neoplatońska pozwoliła Augustynowi dostrzec racjonalność chrześcijaństwa, dzięki czemu przewyciężona została intelektualna bariera na drodze do wiary chrześcijańskiej. Miało to bardzo praktyczny i wymierny skutek – Augustyn zaczął czytać Pismo Święte, zwłaszcza Nowy Testament.

W trakcie lektury Biblii Augustyn natknął się na pisma św. Pawła, w których znalazł odpowiedź na drugi brak swojej wiary – zobaczył przykład człowieka, który nie tylko zna mądrość, ale i żyje według niej. Poszukiwaniom intelektualnym muszą zatem paralelnie odpowiadać poszukiwania moralne, co najczęściej przybiera postać pewnej walki wewnętrznej. Przeszedł przez nią także filozof z Hippony, a jej kulminacyjnym momentem jest słynna scena, sugestywnie opisana w *Wyznaniach*: „Przy domu, który wynajęliśmy, był ogródek [...]. Moje wzburzenie wyгнаło mnie do tego ogródka. Tam nikt nie mógł przeszkodzić owej zażartej walce, jaką toczyłem z samym sobą [...]. Jęczałem z gniewu, miotałem się przeciwko sobie, że nie idę za wolą i przymierzem Twoim, Boże mój, tam, dokąd iść powinienem [...]. I nagle słyszę dziecięcy głos z sąsiedniego domu [...], jak co chwila powtarza śpiewem taki refren: «Weź to, czytaj! Weź to, czytaj!» [...] Zdusiwszy w sobie łkanie, podniosłem się z ziemi [...]. Chwyciłem książkę, otorzyłem i czytałem w milczeniu słowa, na które najpierw padł mój wzrok: «... nie w ucztach i pijaństwie, nie w rozpucie i rozwiązłości, nie w zwadzie i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana

Jezusa Chrystusa, a nie ulegajcie staraniom o ciało i jego pożądlivości». Ani nie chciałem więcej czytać, ani nie było to potrzebne”¹⁰.

Augustyn porzuca zajęcia retora, zostaje katechumenem, zamieszkuje z gronem przyjaciół w Cassiciacum pod Mediolanem, gdzie przygotowuje się do przyjęcia chrztu. Stanie się to na wiosnę 387 roku w katedrze mediolańskiej. Jednakże myliliby się ten, kto interpretowałby nawrócenie Augustyna punktowo. Przyjęcie sakramentu chrztu jest z całą pewnością punktem zwrotnym w jego życiu, ale widzieliśmy, ile pracy wcześniej musiało się w nim dokonać. Możemy mówić tutaj o dwóch nawróceniach: o nawróceniu intelektualnym i moralnym. W człowieku musi nawrócić się rozum, to znaczy dojść do takiego momentu, kiedy będzie gotowy wydać zgodę aprobującą wiarę. Czy rozum zatem jest sędzią Objawienia, jak chciało oświecenie i J. Locke? I tak, i nie. Rozum nie wyczerpie całej wiary, ta go przerasta. Ale jednocześnie wiara musi mieć w sobie coś racjonalnego, tak, by nie rozbiła się o rozum ludzki. Po nawróceniu intelektualnym dokonuje się dopiero nawrócenie moralne, czyli nawrócenie woli. Rzuca nam to pewne światło na istotę nawrócenia – musi ono z całą pewnością być czymś ogarniającym całego człowieka.

John Henry Newman: nawrócenie jako wierność sumieniu

Poszukiwanie prawdy, które prowadzi do Boga, było także udziałem słynnego filozofa angielskiego Johna H. Newmana, choć rozpatrywanie jego osoby z punktu widzenia nawrócenia może się wydawać czymś zaskakującym. Wprawdzie znany jest on jako konwertyta z anglikanizmu na rzymski katolicyzm, ale czy tę zmianę wyznaniową można od razu kwalifikować jako nawrócenie? W każdym razie filozofia nie jest w stanie rozstrzygnąć sensowności tego kroku – nie dysponuje ona bowiem kryteriami oceny różnych wyznań chrześcijańskich i ich prawdziwości. Z drugiej strony, całe życie Newmana było nieustannym poszukiwaniem prawdy. Na tej drodze zaufał zmysłom, naturalnemu rozumowi, a nade

¹⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 212–221.

wszystko sumieniu¹¹. To właśnie z wierności sumieniu będzie wypływał imperatyw nieustannego poszukiwania prawdy, a jego „produktem ubocznym” będzie nieustanne nawracanie się.

Newman (1801–1890) urodził się w Londynie, w rodzinie mieszczańskiej o dość liberalnych poglądach. W swoim późnym dziele autobiograficznym, *Apologia pro vita sua*, uderzająco podobnym do *Wyznań* św. Augustyna, Newman dzieli swoją drogę duchową na pięć okresów: do roku 1833, lata 1833–39, 1839–1841, 1841–1845 i wreszcie lata po 1845 roku¹². Jednakże dwie daty z tego prawie dziewięćdziesięcioletniego życia Kardynała wydają się szczególnie ważne: rok 1816 i 1845.

W latach 1808–1816 Newman uczęszcza do kalwińskiej szkoły w Ealing pod Londynem. Jego ówczesna formacja ma charakter na wskroś oświeceniowy – czyta wiersze Voltairé’a i eseje Hume’a. Mimo że od wczesnego dzieciństwa matka wpajała mu zamiłowanie do Pisma Świętego, do piętnastego roku życia pozostawał całkowicie obojętny religijnie. W jednym z listów z tego okresu napisał: „Przypominam sobie, że przyszła mi myśl, iż mógłbym być może nawet dobrym człowiekiem, ale nie nabożnym; w tej ostatniej myśli było coś takiego, czego nie lubiłem”¹³. I właśnie jesienią 1816 roku dochodzi do pierwszego przebudzenia religijnego przyszłego Kardynała. Bank ojca bankrutuje, a sam John Henry zapada na ciężką chorobę. Jak napisze później: „Gdy miałem piętnaście lat [...] zaszła wielka zmiana w moich rozmyślaniach. Dostałem się pod wpływ określonej wiary i dogmat wywarł na moim umyśle wrażenie, które, dzięki łasce Boga, nigdy nie zostało zatarte ani zaciemnione. [...] uwierzyłem, że wewnętrzne nawrócenie, którego byłem świadomy (i którego jeszcze teraz jestem bardziej pewny, niż tego, że mam ręce i nogi), przetrwa do życia przyszłego, oraz że jestem wybrany do chwały wiecznej”¹⁴.

¹¹ Według J. Ratzingera całe jego „życie i dzieło można by określić wręcz jako jeden wielki komentarz do problematyki sumienia” (J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 37 n).

¹² Por. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.

¹³ P. Karpiński, *Kardynał John Henry Newman*, Kraków 2008, s. 9.

¹⁴ J. H. Newman, *Apologia...*, dz. cyt., s. 56–57.

To wydarzenie z jesieni 1816 roku stanowi pierwsze religijne przebudzenie przyszłego Kardynała. Newman po raz pierwszy poczuł wewnętrzne wezwanie do pójścia za głosem Boga. Jak zapisał w swoim dzienniku: „Twoja cudowna łaska zawróciła mnie od zguby, kiedy byłem bardziej diabłem niż tylko młodzieńcem skłonny do psot”¹⁵. Newman spotyka się z wynikającą z własnych przeżyć pewnością o istnieniu Boga, który przemawia do nas w naszym sumieniu i od którego zależy nasze zbawienie. Następuje pierwsze osobiste „realizowanie Boga”, przełamanie monologizmu w jego życiu duchowym. Odtąd w tym pewniku, że istnieje Bóg, będzie upatrywał sensu swojej egzystencji.

Warto dostrzec pewne charakterystyczne cechy tego pierwszego nawrócenia Newmana. Z punktu widzenia nowych przekonań doktrynalnych ma ono charakter ewangelikalny i antyrzymskokatolicki. Natomiast z epistemologicznego punktu widzenia widzimy, że niepoślednią rolę odegrało w nim sumienie. Od młodzieńczych lat Newman pojmie je jako najważniejszy organ poznawczy w dziedzinie wiary, a pogłębioną jego analizę przeprowadzi w dziele *Logika wiary*¹⁶. Koniecznym przygotowaniem do wiary jest prawe usposobienie, a za nie odpowiada sumienie. Także wiara, do której sumienie doprowadza, nie jest stosunkiem człowieka do twierdzeń, lecz relacją do Osoby, stosunkiem konkretnym, żywym, w którym występuje przyjęcie pewnych prawd, ale przede wszystkim życie zostaje formowane przez Osobę, z którą wchodzimy w najwyższy kontakt.

Tuż po tych doświadczeniach Newman rozpoczyna studia w Oksfordzie. Tam zdaje egzamin bakalaureacki, zostaje asystentem college’u Oriel i kapłanem w Kościele anglikańskim. Swoje drugie nawrócenie przeżyje po podróży do Włoch z 1832 roku. Po wielu dniach, naznaczonych walką z własnymi przekonaniami, Newman przybywa do Rzymu. I tu trzeba wspomnieć o jego poglądach na Kościół. W liście do matki pisał: „Jeśli chodzi o system rzymskokatolicki, zawsze odrzucałem go tak mocno, że już bardziej nie sposób odrzucić go teraz. Jeśli jednak chodzi o system

¹⁵ J. Klos, *John Henry Newman i filozofia*, Lublin 1999, s. 32.

¹⁶ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.

katolicki, pociąga mnie bardziej niż kiedykolwiek¹⁷. Rozwiązaniem tej pozornej sprzeczności jest fakt, że Newman był przekonany, iż będąc w Kościele anglikańskim jest w pełni w Kościele katolickim. Zaś Kościół rzymskokatolicki odrzucał, upatrując istoty jego błędu w przesadnej czci oddawanej Najświętszej Maryi Pannie i świętym. Taka ocena Kościoła rzymskiego wydawała mu się obowiązkiem sumienia. Toteż kiedy przybył do Rzymu, doznawał sprzecznych uczuć. Pytał: „Jak mam cię nazwać: światłem całego Zachodu, czy miejscem potwornego błędu?”¹⁸.

Po powrocie do Anglii Newman włącza się do ruchu w obronie Kościoła anglikańskiego, który przeszedł do historii jako Ruch Oksfordzki. Newman jest jego duszą i intelektem. Rozpoczyna publikowanie serii *Traktatów na czasie* (*Tracts for the Times*), w których rozwija teorię *via media* – Kościół anglikański wedle niej zajmuje pozycję środkową między błędami protestantyzmu a błędami papizmu, zachowując w ten sposób najbardziej nieskażoną doktrynę Kościoła pierwotnego. Co ciekawe, wrogość wobec Kościoła rzymskiego jest tu już stonowana: Kościół anglikański i Kościół rzymski są identyczne w sprawach fundamentalnych i stanowią, razem z Kościołem greckim, trzy gałęzie Kościoła katolickiego¹⁹.

Jednym z pierwszych dzieł Newmana z okresu działalności w Ruchu jest praca *The Arians of the Fourth Century* podejmująca temat arianizmu. Dzieło zostało od razu określone jako kopalnia papistowskich doktryn, Newman zaś w opinii publicznej okazał się fanatykiem i kryptopapistą. Jeszcze bardziej krytyczny okazał się rok 1839, kiedy to Newman podjął próbę katolickiej interpretacji 39 Artykułów, stanowiących anglikańskie credo²⁰. Rozprawa ukazuje się pod tytułem *Traktat 90* (*Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*, znana również jako *Tract XC*) w lutym 1841, i choć do złożenia katolickiego wyznania wiary upłyną jeszcze

¹⁷ J. Kłos, *John Henry Newman i filozofia*, dz. cyt., s. 40.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. W. Gawlik, *Dramat życia i myśli Newmana*, „Znak” (1969) nr 176, s. 149.

²⁰ Zasady wiary Kościoła anglikańskiego streszczają się w dwóch zasadniczych opracowaniach: 39 Artykułach oraz *Modlitewniku*. Ten ostatni to opracowany przez abp. Thomasa Cranmera kalwinizujący *Common Prayer Book*, uznany następnie przez parlament za obowiązujący w całej Anglii.

cztery lata, to Newman określi je *ex post* jako swoje „łoże śmiertelne, gdy chodzi o przynależność do Kościoła anglikańskiego”²¹.

Latem 1841 Newman usuwa się do Littlemore. Zgromadzeni wokół niego młodzi ludzie prowadzą tam surowe życie, na które składała się modlitwa i praca. To tam w 1845 roku ukazał się *Essay on the Development of Christian Doctrine (O rozwoju doktryny chrześcijańskiej)*²². Praca ta niejako definiuje i tłumaczy proces, który rozgrywał się z jednej strony w nim samym, a z drugiej na zewnątrz, w życiu Kościoła. Był to proces ewolucji albo dojrzewania. To rozwój jest istotą chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo dokonuje się w czasie. W naturze ludzkiego umysłu leży to, że dla pełnego zrozumienia wielkich idei konieczny jest czas. Dlatego też i Kościół jawi się Newmanowi jako żywy i rozwijający się organizm, jako źródło życia, a którego przedłużenie ujrzał w Kościele rzymskim.

W 1845 roku w liście do brata John Henry wyznaje: „Uważam, że Kościół angielski jest w schizmie. Myślę, że wiara Kościoła rzymskiego to jedynie prawdziwa droga i nie ma zbawienia poza Kościołem Rzymu. Rzecz jasna, wyjątek stanowią ci, którzy pozostają w nieumyślnej niewiedzy... Ja już nie jestem w takiej niewiedzy”²³. 8 października 1845 roku Newman przywołał kapłana, o. Dominika Barberi, który tak relacjonuje ich spotkanie: „wszedł Newman do pokoju, rzucił mi się do stóp, poprosił o błogosławieństwo i wysłuchanie jego spowiedzi oraz przyjęcie do Kościoła Chrystusa”²⁴.

Anglikanizm przeżył wystąpienie Newmana jako wielki wstrząs. Oksfordzki Platon, jak był określany, porzucił wybitną pozycję w świecie kościelnym i intelektualnym Anglii, zaś nowe środowisko Rzymu nie okazało mu od razu zaufania. Newman-katolik wiódł raczej ukryte życie myśliciela i pisarza religijnego. Powstało wówczas jego ważne dzieło, *Logika wiary (An Essay in Aid of a Grammar of Assent)*, osobista logika

²¹ W. Gawlik, *Dramat życia i myśli Newmana*, dz. cyt., s. 150.

²² J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1998.

²³ J. Klos, *John Henry Newman i filozofia*, dz. cyt., s. 63.

²⁴ *Newman i jego dzieło. Wybór pism J. H. Newmana*, tłum. i oprac. J. Klenowski, Warszawa 1965, s. 18.

przyświadczenia, wewnętrznej i myślącej zgody człowieka wierzącego na własną wiarę.

Edyta Stein: przekonująca moc krzyża

Doświadczenie nawrócenia stało się również udziałem niemieckiej fenomenolog, uczennicy E. Husserla, Edyty Stein. Urodziła się ona w 1891 roku we Wrocławiu, w kupieckiej rodzinie żydowskiej²⁵. Jednakże religia możeszowa nie odegrała w jej życiu większej roli. Około piętnastego roku życia, przebywając u swojej starszej siostry w Hamburgu, Edyta Stein przestała praktykować religię żydowską i wybrała drogę poszukującego ateizmu. Po maturze rozpoczyna na Uniwersytecie Wrocławskim studia z psychologii, historii, germanistyki i filozofii (1911–1913). W tym czasie poznaje prace Husserla, twórcy fenomenologii i zafascynowana nimi udaje się do Getyngi, by u mistrza studiować filozofię i przygotować rozprawę doktorską o zagadnieniu „wczucia się” jako sposobu poznania drugiego człowieka (1913–1915). I choć wówczas pojawiły się u niej zainteresowania religią, to na razie mają one charakter czysto teoretycznych dociekań.

Jesienią 1920 roku ma miejsce wydarzenie, które zmieni całe życie Edyty Stein. Odwiedziła wówczas w Bergzabern swoją przyjaciółkę, filozofkę z kręgu Husserlowskiego, Hedwig Conrad-Martius. Zachowało się wspomnienie, według którego państwo Conrad musieli wieczorem wyjść z domu i zostawić przyjaciółkę samą. Hedwig wskazała Edycie regał z książkami, z nadzieją, że lektura zapełni jej wieczór. Stein wspomina: „Sięgnęłam po jakąś książkę na chybił trafił. Nosiła tytuł: «Życie św. Teresy z Avila napisane przez nią samą». Zaczęłam czytać. Urzekła mnie! Czytałam jednym tchem do końca. Gdy ją zamknęłam, powiedziałam sobie: to jest prawda”²⁶. Wyznanie to świadczyło o głębokim

²⁵ Dane biograficzne o Edycie Stein w oparciu o następujące pozycje: E. Stein, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchowych. Tom pierwszy. Autobiografia*, tłum. I. J. Adamska, Kraków 1977; *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, oprac. s. Teresa Renata od Ducha Świętego, tłum. M. Kaczmarkowski, Paryż 1987.

²⁶ E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 202–203.

przełomie, jaki się dokonał w jej świadomości. Niedługo po tym doświadczeniu poprosiła o chrzest w Kościele katolickim, który przyjęła w kościele parafialnym w Bergzabern w 1922 roku.

Chcąc jednak uchwycić fenomen nawrócenia w jego istocie, trzeba nam przyrzeć się bliżej kilku elementom składającym się na drogę życiową naszej bohaterki. Pierwszym z nich jest odpowiednio uformowane człowieczeństwo. Edyta była najmłodszym dzieckiem w swojej rodzinie i według licznych wspomnień najbardziej ukochanym. Cieszyła się pełną akceptacją tak w domu, jak i w szkole. Odplącała się z kolei oddaniem i posłuszeństwem. Jak sama wspomina: „Pierwsza wielka przemiana dokonała się we mnie, gdy miałam około siedmiu lat [...]. Nie umiem sobie tego wyjaśnić inaczej jak po prostu dojściem do rozumu. [...] powzięłam przekonanie, iż matka i moja siostra Freda wiedzą lepiej niż ja, co jest dla mnie dobre, i dzięki temu zaufaniu ochotnie ich słuchałam”²⁷. Od dzieciństwa rozwijał się również świat wewnętrzny Edyty: „[...] w moim wnętrzu krył się drugi świat. Wszystko, co w czasie dnia widziałam lub słyszałam, przeżywałam w nim na nowo”²⁸. Pozwoliło to na ukształtowanie się w Edycie niezwykle harmonijnej i zintegrowanej osobowości. Czyż nie świadczy o tym rada, jakiej udzielała dominikankom w Spirze, u których zamieszkała po chrzcie, podejmując pracę wykładowczyni w Seminarium Nauczycielskim: „Jest rzeczą bardzo ważną, aby nauczycielki posiadały prawdziwego ducha Chrystusowego i wcielały go w życie. Lecz jednocześnie muszą znać to życie, w które ma wejść młodzież. W przeciwnym razie grozi wielkie niebezpieczeństwo, że dziewczęta powiedzą: siostry nie mają pojęcia o świecie, nie były w stanie przygotować nas do rozwiązywania problemów, przed którymi teraz stoimy. I wtedy wyrzucą wszystko za burtę, jako bezużyteczny balast”²⁹.

Następnym bardzo ważnym rysem drogi życiowej Stein jest całkowite i bezwarunkowe oddanie się poszukiwaniu prawdy. Od lat szkolnych, kiedy była wybitną uczennicą, aż po studia uniwersyteckie i pracę

²⁷ Tamże, s. 50.

²⁸ Tamże, s. 49.

²⁹ Tamże, s. 206.

naukową u boku Husserla. Studia u tego ostatniego oznaczały niezwykle rygor uczciwości intelektualnej, braku uprzedzeń z jednej strony, ale i niechodzenie na skróty z drugiej. Po latach wyznała: „Moja tęsknota za prawdą była mą jedyną modlitwą”³⁰.

Warto wreszcie odnotować dwa spotkania Stein z czasów getyngenskich. Pierwszym z nich było spotkanie z Maksem Schelerem, wybitnym fenomenologiem, znajdującym się wówczas w dość skomplikowanej sytuacji akademickiej i dlatego gościnnie wykładającym w Getyndze. Wspomina przyjaciółka Edyty Stein: „[...] Maks Scheler wygłaszał wówczas w Getyndze wykłady wieczorowe na tematy religijne, np. na temat istoty świętości. Stanowiły one wydarzenia w małym miasteczku uniwersyteckim i chyba zapoczątkowały ruch ku Kościołowi katolickiemu, ruch, który niezaprzeczenie objął wówczas kręgi studentów Husserla i Reinacha. Pochłaniało to także i nas. Obie byłyśmy jednak jeszcze światowymi dziećmi. O przejściu na katolicyzm nie było nigdy między nami mowy. A przecież wszystko to stanowiło dla mnie, a chyba i dla niej, pierwszy impuls na drodze do nawrócenia”³¹. W podobnym tonie wyraża się także Stein: „Było to moje pierwsze zetknięcie się z nieznanym mi dotąd światem. Nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otwarło pewien zakres «fenomenu», obok którego nie mogłam przejść jak ślepiec”³². Tutaj niezwykle przydatna okazała się postawa fenomenologiczna: „Nie na darmo wpajano nam stale zasadę, abyśmy do każdej rzeczy podchodzili bez uprzedzeń, odrzucając wszelkie obawy. Jedne po drugich opadały ze mnie więzy racjonalistycznych przesądów, w jakich wzrastałam, nie wiedząc o tym, i nagle stanął przede mną świat wiary. [...] musiała ona stanowić wartość godną co najmniej przemyślenia”³³.

Drugie ze spotkań dotyczyło Adolfa Reinacha, prywatnego docenta z Getyngi. On również przeszedł w czasie wojny na chrześcijaństwo i odtąd zamierzał filozofować już tylko po to, by ludziom wskazywać drogę

³⁰ Tamże, s. 202.

³¹ *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, dz. cyt., s. 52.

³² E. Stein, *Światłość w ciemności...*, dz. cyt., s. 126.

³³ Tamże.

do wiary³⁴. Niestety, nie było mu to dane, gdyż zginął w czasie I wojny światowej w wieku zaledwie trzydziestu czterech lat. Wdowa po Reinachu poprosiła Edytę Stein o zebranie i uporządkowanie naukowej spuścizny jej męża. Edyta podjęła się tego zadania, ale zarazem obawiała się spotkania ze zrozpaczoną wdową. Rzeczywistość okazała się zaskakująca: „Co dla ateistki, Edyty Stein, było tylko druzgocącym ciosem losu, to chrześcijanka, pani Reinach, przyjęła jako udział w krzyżu swego Mistrza. Jej subtelna dusza drżała wprawdzie do głębi z bólu, ale ból ten otworzył jednocześnie najbardziej utajone źródła jej istoty”³⁵. Spotkanie to wywarło na Edycie wielkie wrażenie: „Było to moje pierwsze zetknięcie się z krzyżem i z jego boską mocą, jakiej udziela on tym, którzy go niosą. Po raz pierwszy widziałam naocznie zrodzony ze zbawczego cierpienia Chrystusa Kościół i jego zwycięstwo nad ościeniem śmierci. Był to moment, w którym moja niewiara załamała się, judaizm zbladł, a Chrystus zajaśniał: Chrystus w tajemnicy krzyża”³⁶.

To wtedy dokonało się rozstrzygnięcie odnośnie do konkretnego wyznania, które nawrócona filozof mogłaby przyjąć. Dotąd rozważała protestantyzm, ale po doświadczeniu w domu pani Reinach zdecydowanie wybrała katolicyzm. Zetknęła się z nim przez krzyż i ofiarę. Toteż po nawróceniu, kiedy jej droga życia chrześcijańskiego będzie się pogłębiać i odkryje powołanie zakonne, stwierdzi: „Dlatego przy obłóczynach mogłam wyrazić tylko jedno życzenie: by w zakonie nazywać się siostrą «od Krzyża»”³⁷. Tak też się stanie, aż do złożenia swojego życia w ofierze za swój naród.

Przełamać fundamentalną iluzję

Zaprezentowane powyżej trzy drogi życiowe pozwalają na osiągnięcie podstawowej intuicji tego, czym w istocie jest nawrócenie. Chodzi

³⁴ *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, dz. cyt., s. 52.

³⁵ Tamże, s. 54.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 55.

zwłaszcza o przezwyciężenie pewnej fundamentalnej iluzji, wedle której nawrócenie rozumiane jest jako wydarzenie jednorazowe, o punktowym charakterze. W takiej interpretacji łatwo podać dokładny czas i miejsce nawrócenia, a także zewnętrzne okoliczności, czy wewnętrzne przeżycia, które zadziałały jak katalizator: jakieś zdarzenie x, mające miejsce w punkcie y i w czasie t, przesądziło o pojawieniu się trwałej i gruntownej relacji człowieka do Boga. Skąd się to bierze? Z popadnięcia w iluzoryczne przekonanie, że nawrócenie oznacza pewien emocjonalny jedynie zwrot w życiu człowieka. W taki sposób „nawrócony” człowiek może się lepiej poczuć, najczęściej chwilowo, zyskuje jakieś poczucie ładu i sensu, lecz nie oznacza to, że osiągnął stan prawdziwej relacji z Bogiem. Widać to np. na płaszczyźnie językowej, gdy ktoś używa nowych pojęć religijnych, ale w głębi swojego myślenia dalej tkwi w starym świecie. Przeżycie emocjonalne może towarzyszyć prawdziwemu nawróceniu, ale nie jest fundamentem spotkania z Bogiem. Co jest istotą takiego iluzorycznego „nawrócenia”? To, że to Bóg został przez człowieka wybrany i jest On całkiem pożyteczną ideą, która ma do spełnienia w życiu ważne zadanie. Nie ma tu miejsca na bycie wybranym przez Boga, nie warto pytać o to, kim On jest i czego chce. To wszystko jest z góry ustalone przez potrzeby „nawróconego”. Wiara staje się wiedzą własnych deficytów, głodów i projekcji.

Tymczasem mówiąc o relacji człowieka z Bogiem, należy mieć na uwadze absolutną odmienność tych dwóch światów, co w filozofii klasycznej opisywano za pomocą pojęcia transcendencji: Bóg jest transcendentny w bytowaniu i w poznawaniu³⁸. Józef Tischner, opisując spotkanie człowieka z Bogiem, powie o spotkaniu wolności skończonej i nieskończonej³⁹. Mistrz Eckhart natomiast umieści tę relację w perspektywie doświadczenia dobra i w celu nawrócenia, co może się wydawać zaskakujące, nakaże człowiekowi być biernym⁴⁰. W każdym razie

³⁸ Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1960, s. 32.

³⁹ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2001, s. 344.

⁴⁰ Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 111; J. Tischner, *Miłość nas rozumie. Rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, Kraków 2001, s. 61.

spotkanie jawi się jako kluczowa kategoria autentycznego nawrócenia. Czym ono jest? To coś więcej niż świadomość bytu absolutnego czy poznanie przedmiotowe. Spotkanie jest wydarzeniem, które zmienia cały mój świat. Spotykając kogoś, muszę przede wszystkim uznać w nim osobę, podmiot, autonomię i setki innych rzeczy, które najlepiej wyraża słowo „wolność”. Inaczej do spotkania nie dojdzie. W relacji o charakterze religijnym muszę się zgodzić, że Bóg nie jest emanacją mojej myśli, lecz bytem odrębnym, Osobą. Doświadczenie poucza nas, że wcale nie jest łatwo człowiekowi przyznać Bogu prawo do wolności, a religii stale zagraża prymitywny idealizm.

Przyglądając się fenomenowi nawrócenia, na pewno można dostrzec, że jest to punkt zwrotny w ludzkiej egzystencji, wyznaczony przez spotkanie z Bogiem, który jest szczególnym Innym. Niemniej należy uwalniać się od nieuprawnionego redukcjonizmu, który chciałby widzieć nawrócenie jedynie jako wydarzenie punktowe. Ów zwrot życiowy ma jakieś „przed” i jakieś „po”. Jest on nie tyle samym nawróceniem, ile wejściem na drogę nawrócenia. Spotykając się z Bogiem, człowiek stopniowo przekształca całą swoją egzystencję, na płaszczyźnie ontologicznej, egzystencjalnej, aksjologicznej. Zatem to, co naiwnie bywa brane za nawrócenie, jest zaledwie początkiem nowej drogi w relacji z Bogiem.

Nawrócenie jest miejscem antropologicznym, co oznacza, że jest ono źródłem prawdy o człowieku. Dzięki niemu uświadamiamy sobie dynamiczny, a nie statyczny, charakter ludzkiej egzystencji. Człowiek podlega zmianom. Ale jednocześnie stajemy przed nowym pytaniem, na czym ta zmiana polega? Jak ją zinterpretować? Co jest motorem owej zmiany? Czy da się ona wyjaśnić za pomocą Arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości? Na te pytania odpowiemy w toku naszych badań. Po przyjrzeniu się doświadczeniom naszych bohaterów możemy stwierdzić ogólnie, że tym, co ujawnia się z największą oczywistością, jest poszukiwanie prawdy. Człowiek nawracający się to człowiek otwarty na prawdę i poszukujący prawdy. Pewne zaś ukierunkowanie na prawdę jest koniecznym, choć pewnie niewystarczającym, warunkiem nawrócenia. Możemy zatem sformułować wstępną hipotezę, że nawrócenie to punkt zwrotny na drodze poszukiwania prawdy. Na czym on polega? Poprzez nawrócenie

człowiek zyskuje świadomość bycia na najlepszej drodze do pełni prawdy. Nie jest to nagłe oświecenie, ani dojście do prawdy ostatecznej. Powiedzielibyśmy raczej, że długotrwałe i rzetelne poszukiwanie prawdy tworzy odpowiedni grunt pod spotkanie z Bogiem jako prawdą, dzięki któremu człowiek nie przestaje prawdy szukać, lecz zyskuje przekonanie, że znalazł optymalną do niej drogę. Największa przemiana dokonuje się na polu świadomości – człowiek szuka prawdy niejako po omacku, by po nawróceniu zyskać głębszą świadomość nie tylko tego, gdzie ją można znaleźć, ale i samego poszukiwania. Skutkiem ubocznym nawrócenia jest niejako głębsza świadomość samego siebie.

Poszukiwanie prawdy jest nerwem procesu nawrócenia, osią, wokół której układają się inne, towarzyszące mu fenomeny. Rozważmy je jako składowe „przed” i „po” nawrócenia. Osiągniemy w ten sposób opis całej drogi człowieka nawracającego się, jaka jest nam dana w doświadczeniu nawrócenia.

„Przed”

Analizując różne doświadczenia nawróceń, można stwierdzić, że aby doszło do spotkania człowieka z Bogiem, musi ono trafić na odpowiednio przygotowany grunt. Bóg zwraca się do całego człowieka, apeluje do każdego z wymiarów jego struktury i może się zdarzyć, że któryś z nich okaże się przeszkodą. Pierwszy zatem element, który eksplikuje nawrócenie, możemy określić jako zintegrowane życie osoby. Cały praktycznie wysiłek św. Augustyna zmierzał do tego, by osiągnąć jako taką integrację rozumu i woli. Zasygnalizowaliśmy powyżej, że można w jego przypadku mówić o podwójnym nawróceniu: intelektualnym, na neoplatonizm, który z kolei umożliwił zgodę rozumu na akt wiary, i wolitywnym, czyli pewnym przygotowaniu moralnym, sprawiającym, że akt wiary znajduje odzwierciedlenie w życiu i brzmi wiarygodnie. Zintegrowane człowieczeństwo uwidoczniło się także w życiu Edyty Stein, a uprawianie filozofii doprowadziło ją do wiary. Z kolei przykład Johna H. Newmana pokazuje, jaką rolę w doskonaleniu moralnym osoby odgrywa sumienie, a nade wszystko jak jego głos stawia osobę wobec Osoby.

Z całą pewnością do lepszego zrozumienia nawrócenia potrzebujemy jakiejś filozofii osoby. Jedną z pierwszych definicji, autorstwa Boecjusza, mówi, że osoba to tyle, co indywidualna substancja natury rozumnej (*individua substantia rationalis naturae*)⁴¹. Zdaniem Karola Wojtyły została ona ukuta w tym celu, by zaznaczyć, że człowieka nie da się bez reszty sprowadzić do egzemplarza gatunku, ale ma on w sobie coś więcej, jakąś ponadjednostkowość⁴². Ale czy rzeczywiście rozumność, jak chciał Boecjusz, wyczerpuje całą odmienność człowieka od innych bytów? Z całą pewnością rozumność pozwala na odkrycie świata wewnętrznego w człowieku. Jednakże przyglądając się tej sferze, odkrywamy w niej także wolę, a ta z kolei sprawia, że osoba jest *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna, niewyraźalna. Tischner powie, że osoba uczestniczy w dramacie, a samo uczestnictwo wymaga bycia czymś więcej, niż rzeczą, bytem-w-sobie. Musi zatem być bytem-dla-siebie. W dramacie chodzi o to, by mieć siebie i by siebie ocalić. To z kolei każe widzieć osobę w perspektywie aksjologicznej. Osoba jest wartością. Jak pisze Tischner: „Ja jest wartością [...]. Jako wartość ono «jest» i «nie jest» zarazem: «jest», bo na swój sposób jest «zadawane», i «nie jest», bo ono dopiero ma się stać. Ja aksjologiczne skupia wokół siebie całe życie ducha, jak ideał skupia dążenie do ideału»⁴³.

Wydaje się, że ta dialogiczna koncepcja osoby dobrze opisuje człowieka w procesie nawrócenia. Równie przydatna może być analityka ontologiczna Stein, która rozpatruje ludzkie istnienie osobowe jako cielesno-psychiczno-duchowe: „Człowiek, będąc ze swej istoty duchem, dzięki swemu «życiu duchowemu» wychodzi z siebie i wkracza w otwierający się przed nim świat, choć siebie jednocześnie nie opuszcza»⁴⁴.

⁴¹ „Zgodnie z klasyczną definicją Aniciusa Manliusza Boecjusza, osoba w sensie ontologicznym jest «indywidualną substancją rozumnej natury», tzn. indywidualnym, samodzielnie istniejącym i identycznym z sobą rdzeniem rozumnej istoty” (R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne*, tłum. L. Kusak, A. Węgrzecki, t. 2, Kraków 2008, s. 81). Definicję tę przejął Tomasz z Akwinu. Por. *Suma teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch, Londyn 1978, I q. 29, a. 1.

⁴² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 24.

⁴³ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, [w:] tenże, *Myslenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 162.

⁴⁴ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Poznań 1995, s. 377.

Niemiecka fenomenolog dokładnie pokazuje, jak te trzy wymiary integrują się w osobie, osiągając poziom życia duchowego, które z kolei określi jako „życie wypełnione sensem”⁴⁵. Integracja osoby jest zatem pierwszą składową człowieka na drodze nawrócenia. I choć dzieło to nigdy nie będzie mogło być w tym świecie dokończzone, to jednak potrzebny jest pewien minimalny poziom, w którym Bóg rozpoznaje w człowieku swoje odbicie.

Prowadzi nas to do drugiego fenomenu towarzyszącego nawróceniu. Jest nim doświadczenie braku, niespełnienia. Tutaj, gdzie jestem, mam doświadczenie niespełnienia, o coś mi w życiu chodzi, do czegoś dążę. Prawdę tę świetnie wyraził św. Augustyn w słowach: „Jakże wielki jesteś, Panie. [...] Pragnie Cię sławić człowiek [...]. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁴⁶. Skąd się bierze ów podstawowy niepokój w człowieku? Na czym polega to pragnienie, które go nieustannie napędza? Cenne światło przynosi tutaj myśl Émmanuela Lévinasa, który odrzuca w opisie człowieka klasyczną ontologię, a czerpie z tradycji biblijnej⁴⁷. Lévinas twierdzi, że istnieje w człowieku coś takiego, jak pragnienie, które różni się od potrzeby. Ta ostatnia jest możliwa do zaspokojenia, np. głód można zaspokoić kromką chleba. Natomiast pragnienie ma charakter metafizyczny i jest niezaspokajalne⁴⁸. Zdaniem francuskiego filozofa pragnienia budzą się w nas najczęściej, kiedy już wszystkie potrzeby mamy zaspokojone. Pisze Lévinas: „Pragnienie metafizyczne dąży do czegoś zupełnie innego, do czegoś, co absolutnie Inne”⁴⁹. Nie syci żadnych głodów, lecz je wzmacnia. Podobne jest ono do ludzkiej dobroci – kto raz był dobry, ten pragnie być nim jeszcze⁵⁰. Dlatego też to, co upragnione, jest nieuchwytnie, absolutnie inne.

⁴⁵ Tamże, s. 391.

⁴⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁷ Por. J. Tischner, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, Kraków 2012, s. 209n.

⁴⁸ Por. R. Calin, F.-D. Sebbah, *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris 2002, s. 10–11.

⁴⁹ „Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre” (E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1971, s. 21).

⁵⁰ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005, s. 171.

Skąd się bierze w człowieku pragnienie? Zdaniem Lévinasa żyjemy życiem pozornym, iluzją. Pragnienie jest dotknięciem, przeblaskiem prawdziwego świata. Sprawia ono, że człowiek dąży do tego, by być inaczej, by żyć autentyczną obecnością. Człowiek doświadczający pragnienia kieruje się ku temu, co inne i nieskończone. Powiedzieliśmy, że człowiek nawracający się szuka prawdy. Trzeba sobie uświadomić, że poszukiwanie prawdy nie zaspokaja w nas żadnej potrzeby. Nie ma czegoś takiego, jak potrzeba prawdy. Prawdę, a wraz z nią nawrócenie, należałoby za Lévinasem umieścić na płaszczyźnie pragnienia, skierowania ku temu, co nieskończone. Trafnie ujął to Tischner: „Gdyby nie było w nas pragnienia nieskończonego, w ogóle nie byłibyśmy nastawieni na szukanie prawdy”⁵¹. Gdyby nie doświadczenie niespełnienia, nie wyruszylibyśmy w nieznane, szukając Boga.

Z tym wiąże się bezpośrednio trzeci fenomen na drodze do nawrócenia. Takie kategorie, jak inny, nieskończoność, nieobecność, które pojawiły się w powyższym wątku Lévinasowskim, każą nam dostrzec, że nawrócenie zakłada odwagę przezwyciężenia dotychczasowych horyzontów. Nie jest ono niczym innym, jak wejściem w całkowicie inny świat. Człowiek jest bardzo przywiązany do tego, co zna, co tu i teraz, co jakoś poznane i oswojone. Spotkanie z Bogiem natomiast to nieustanne zaproszenie do wędrowania w stronę tego, co nieznane. Filozofia dialogu dużo miejsca poświęciła Innemu i jest to zagadnienie dobrze znane. W tym miejscu trzeba jednak podkreślić niezbędną umiejętność po stronie człowieka nawracającego się, jaką jest gotowość na przekraczanie dotychczasowych horyzontów. Czyż nie ona doprowadziła św. Tomusza do odkrycia i przyswojenia chrześcijańskiemu światu myśli Arystotelesa? Dziś tomizm bywa utożsamiany z tym, co konserwatywne, tradycjonalistyczne, a więc jakoś wsobne. Tymczasem sam Tomasz badał każdą myśl bez uprzedzeń, z każdej zachowując to, co jawiło się jako prawdziwe. Konieczności wejścia w całkiem nowy świat doświadczył również Newman, który porzucił wysoką pozycję w Kościele anglikańskim, by przyjąć rzymski katolicyzm i wejść do grona obcych mu ludzi.

⁵¹ Tenże, *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, dz. cyt., s. 252.

O doświadczeniu tego, co inne i przekraczaniu własnych horyzontów pisze R. Kapuściński: „W tym pochodzie cywilizacji Europa będzie wyjątkiem. Jest bowiem ona jedyną, która od samych swoich greckich początków przejawia ciekawość świata i chęć nie tylko opanowania go i zdominowania, ale i poznania, a w wypadku swoich najlepszych umysłów – wyłącznie poznania, zrozumienia, zbliżenia i utworzenia wspólnoty ludzkiej”⁵². Pragnienie metafizyczne zatem zostaje uzupełnione o konieczność wyjścia poza siebie. Ta droga w nieznanie jest warunkiem koniecznym nawrócenia.

Widzimy jasno, że droga nawrócenia staje się czymś na kształt drogi Abrahama, który usłyszał głos wzywający go do porzucenia domu rodzinnego i wędrówki do Ziemi Obiecanej. Ta biblijna postać wyznacza nam kolejny fenomen, którym jest gotowość na przyjęcie nieoczekiwanego. Jak możemy scharakteryzować Abrahama? Na pewno w jego życiu mamy doświadczenie wolności połączonej z wiernością⁵³. Przyjmując Bożą obietnicę, stał się człowiekiem nadziei. Udaje się do Ziemi Obiecanej, ale ta jego wędrówka różni się istotnie od wędrówki choćby Odyssa, który zmierzał do domu rodzinnego. O ile przewodnikiem Odyssa stają się gwiazdy, księżyc, kosmos – scena, mówiąc po tischnerowsku – o tyle pomocą Abrahama w wędrawaniu są inni ludzie. Bóg mówi do Abrahama zawsze przez drugiego człowieka. W spotkaniu ma on doświadczenie nieskończoności.

Bez tej otwartej postawy i gotowości wyruszenia w nieznanie nie ma nawrócenia. Metaforą otwartości posługiwał się również Mistrz Eckhart, na co Tischner zwraca uwagę: „Eckhart proponuje wewnętrzny czyn, czyn nawrócenia. Co to jest ten wewnętrzny czyn? Czy to jest bierność? Myślę, że wkraczamy tu na taką płaszczyznę, która jest poza biernością i aktywnością. To przeciwstawienie kompletnie tutaj nie pasuje, bo aktywność i bierność to pojęcia wzięte ze świata rzeczy materialnych, ze świata kul bilardowych. W sferze wewnętrznej, gdzie pojawia się wolność i wybór, jesteśmy o wiele głębiej. Mistrz Eckhart używa

⁵² R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006, s. 13.

⁵³ Por. *Wokół Biblii. Z Ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków 2005, s. 31.

tu metafory otwarcia: mamy być na tyle aktywni, na ile wymaga tego otwarcie. Albo używając innych przenośni: mamy wyczyścić szybę, ale nie jest w naszej mocy wpuścić światło. Ono samo wleci. Światło znaczy dobro. Otworzyć się na dobro...”⁵⁴.

Mogłoby się wydawać, że opisywane przez nas zjawiska, charakterystyczne dla nawrócenia, stają się imperatywami do zrealizowania. Jeśli się do nich zastosujesz, osiągniesz nawrócenie. Myśl Eckharta wprowadza tutaj ważne doprecyzowanie. Integracja życia osobowego, doświadczenie pragnienia, przekraczanie horyzontów i gotowość na przyjęcie nieoczekiwanego są doświadczeniami, które prowadzą nas do nawrócenia, ale człowiek ich nie wytwarza. Trudno powiedzieć, żeby człowiek był autorem swojego nawrócenia. Zanim zacznie być aktywny, powinien otworzyć się i słuchać, pozostać bierny.

„Po”

Podjęcie decyzji o życiu w relacji z Bogiem nie kończy procesu nawrócenia. Proces ten zresztą nigdy się nie kończy. Nawrócenie w wąskim, punktowym rozumieniu jest zwrotem życiowym, w którym znajdują swoje spełnienie elementy „przed” nawrócenia. Człowiek wchodzi w nowy świat i staje przed koniecznością przebudowania całej swojej egzystencji, a to musi trwać. Dlatego też nawrócenie ma swoje „po”.

Co człowiek zyskuje dzięki nawróceniu? Po pierwsze, świadomość własnych granic. Może się to wydawać zaskakujące i w pierwszym odruchu bylibyśmy gotowi ocenić ten fenomen negatywnie. Należy jednak pamiętać, że nerwem procesu nawrócenia jest droga ku prawdzie. Teraz prawda zaczyna działać jako poznanie siebie samego. Nie jest ona już prawdą dogmatyczną, lecz hermeneutyczną, tzn. perspektywą, do której się zmierza. Jest prawdą człowieka, który dochodzi do samego siebie i przez to staje się bardziej człowiekiem⁵⁵. Poznanie własnych ograniczeń to świadomość, że ciągle mam coś ze sobą do zrobienia. Nie jestem

⁵⁴ J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, dz. cyt., s. 61–62.

⁵⁵ Por. *Alfabet Tischnera*, oprac. W. Bonowicz, Kraków 2012, s. 219.

bytem gotowym i zamkniętym. Nie jestem spełniony. Trzeba zauważyć, że autentyczne nawrócenie to przełamanie w sobie postawy faryzejskiej. Co mówi faryzeusz? „Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, zdzierycy, oszuści, cudzołożnicy, albo jak i ten celnik. Zachowuję post dwa razy w tygodniu, daję dziesięcinę ze wszystkiego, co nabywam” (Łk 18, 11–12). Faryzeusz jest człowiekiem zadowolonym z samego siebie, żyjącym w poczuciu własnej doskonałości i samospelnienia. Praktycznie niczego po Bogu się już nie spodziewa. Tymczasem człowiek nawracający się wie, że ma jeszcze wiele do zrobienia, zyskuje świadomość własnej niedoskonałości.

Jednocześnie wraz z poznaniem siebie pojawia się w człowieku nawróconym świadomość Absolutu. Można powiedzieć, że obydwa te elementy są ze sobą powiązane spiralą hermeneutyczną. Zyskałem świadomość Absolutu i w świetle tego świadomość własnej ograniczoności. Świadomość własnej ograniczoności zaś staje się znośna tylko w perspektywie Absolutu i domaga się dopełnienia w Nim. Ta pierwsza, wzięta osobno, mogłaby być czymś, co mnie niszczy, paraliżuje. Mogłaby się wyrodzić w zjawisko bycia „człowiekiem z kryjówek”⁵⁶. Jednakże zyskuje ona zupełnie inny charakter w Bożej przestrzeni. Świadomość własnej ograniczoności i nędzy zaczyna jawić mi się jako realna otwartość na przyjęcie Absolutu. Tylko Bóg może wypełnić pustkę i nicość człowieka.

Wiąże się z tym kolejny fenomen, który możemy określić jako dojrzewanie ku wolności. Stwierdziliśmy wcześniej, że warunkiem nawrócenia jest osiągnięcie minimalnego poziomu integracji osobowej. Doświadczenie Newmana pokazało nam, że religia stawia osobę wobec Osoby, a pomiędzy nimi toczy się rozmowa. Nawrócenie umożliwia dalszą integrację życia osobowego, a przede wszystkim pogłębienie przestrzeni własnej wolności. Jak powie Tischner w jednym ze swoich kazań: „Dopiero spotkanie z Bogiem sprawia, że człowiek ma w sobie naprawdę wolne serce. Dopiero teraz wie, co to znaczy wolne serce. Serce uwolnione z więzów, od egoizmu, od rozmaitych lęków, strachów, które życie

⁵⁶ Tak Tischner określał fenomen chorej nadziei. Por. J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, [w:] tenże, *Myslenie według wartości*, dz. cyt., s. 412–429.

w nie włożyło”⁵⁷. Dzieje się tak, gdyż wolność budzi wolność. Spotkanie Boga z człowiekiem, zatem to spotkanie dwóch odmiennych wolności: skończonej i nieskończonej.

Nieprzystawalność tych dwóch światów jest źródłem swoistej dialektyki zachodzącej między nimi i zarazem pewnych niebezpieczeństw. Z jednej strony wolność skończona może zatracić się w nieskończonej. Człowiek religijny może zatracić swoją podmiotowość, a wraz z nią także odpowiedzialność, co oznacza *de facto* ponowne zniewolenie. Z drugiej zaś strony człowiek może zachłysnąć się swoją wolnością skończoną i podnieść ją do rangi wolności nieskończonej. Na tym mniej więcej zasadza się mechanizm grzechu i buntu przeciw Bogu. Jednakże dialektyka wolności skończonej i nieskończonej jest elementem dynamiki życia religijnego, a to już temat na odrębne rozważania⁵⁸.

Czy nawrócenie jest procesem?

Reasumując, możemy powiedzieć, że nawrócenie to radykalny zwrot w życiu człowieka o charakterze wielopłaszczyznowym, zwłaszcza religijnym, który oznacza całkowitą przebudowę życia ludzkiego. Z powyżej przedstawionych analiz jedno narzuca nam się z całą oczywistością: nawrócenie jest procesem, który obejmuje całe życie człowieka. Ma ono swoje „przed” i swoje „po”. Przede wszystkim zaś niczego nie kończy, jest raczej nowym otwarciem, nową drogą ku pełni prawdy. Dotykamy tutaj dynamiki ludzkiej egzystencji, która na koniec domaga się wyjaśnienia.

Nawrócenie jest niewątpliwie zmianą. Stwierdzenie to wprowadza nas w całkiem określony nurt myśli filozoficznej. Jako pierwszy na zmianę zwrócił uwagę Heraklit ze słynną metaforą rzeczywistości jako płynącej rzeki. To od niego bierze początek filozofia procesu w szerokim

⁵⁷ J. Tischner, *Spotkania paryskie, cz. 23. Konferencja poświęcona relacjom Boga i człowieka*, nagranie z Archiwum ks. M. Falencyka, cyt. za: P. Karpiński, *Zrozumieć człowieka. Antropologia kazań Ks. Józefa Tischnera*, Sandomierz 2012, s. 139.

⁵⁸ Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, dz. cyt., s. 344–347.

znaczeniu, która za podstawowy wymiar rzeczywistości uznaje zmianę, dynamizm, ruch. Do Heraklita i zmienności nawiązał w czasach nowożytnych Hegel, zaś na początku XX wieku pojawił się procesualizm w ścisłym rozumieniu, którego twórcą był Alfred N. Whitehead. Tym, co charakterystyczne dla wspomnianych myślicieli, jest przeświadczenie o czasowym i niezdeterminowanym charakterze rzeczywistości.

Czy filozofia procesu, nawet w szerokim rozumieniu, może być pomocna w rozumieniu człowieka w aspekcie nawrócenia? Weźmy filozofię Hegla jako reprezentanta tego nurtu w rozumieniu szerokim. Dla Hegla tym, co podstawowe w opisie człowieka jest czas. Nie płynie on na zewnątrz, lecz jest rzeczywistością wewnętrzną. Świadomość człowieka ma dzięki temu strukturę dialektyczną, tzn. nigdy nie jest zamknięta w sobie, lecz jest wychodzeniem z siebie i zarazem powrotem do siebie samego. Człowiek wychodzi od siebie, zaprzeczając sobie i powraca do siebie, potwierdzając siebie. Dzięki tym ruchom dialektycznym osiąga wyższy poziom świadomości, staje się bardziej sobą⁵⁹. Koncepcja Hegla, owszem, naprowadza nas na lepsze rozumienie człowieka. Ale jednocześnie jest w niej coś, co nie daje spokoju, mianowicie jakiś historyczny totalizm. W ujęciu tym człowiek jest zmuszony do ciągłego stawania się, cechuje go przesadna i absolutna ciągłość. W antropologii Hegłowskiej nie istnieje jakaś gotowa natura ludzka, lecz tworzy się ona w czasie, a prawdziwym bytem człowieka jest jego czyn. Człowiek zatem jest bytem mocno autokreacyjnym, który własnym wysiłkiem staje się sobą jako byt coraz bardziej świadomy i wolny. Stąd wydaje się, że nawrócenia nie da się adekwatnie uchwycić w kategoriach filozofii procesu. W relacji człowiek – Bóg jest jakaś aktywność, działanie, ale jest także bierność i gotowość przyjmowania.

Może więc nawrócenie jako zmianę wyjaśnia Arystotelesowska teoria aktu i możliwości? Zdaniem Stagiryty każdy byt przygodny, w tym także człowiek, jest strukturą złożoną, *ens compositum*. Nosi w sobie pewne potencjalności, określone przez formę substancjalną, które przy zaistnieniu odpowiednich warunków mogą się zaktualizować, osiągając

⁵⁹ Por. tenże, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 10n.

doskonałość bytową. Na tę teorię można nałożyć twierdzenie niektórych chrześcijan, mówiące, że *anima naturaliter christiana*, każda dusza jest z natury swojej chrześcijańska. Nawrócenie byłoby wówczas zakualizowaniem tej potencjalności. Ale wówczas stajemy przed nowym problemem: czy da się pojąć wiarę jako akt w sensie Arystotelesowskim? Przejście z możliwości do aktu wydaje się czymś nader zero-jedynkowym, a jego efekt, owa potencjalność, która ma być urzeczywistniona, jest czymś zamkniętym i gotowym. Może to przybrać postać alternatywy: wierzysz albo nie wierzysz. A przecież nawrócenie to wejście na drogę ku prawdzie, zatem także ku wierze.

Przyjrzyjmy się jeszcze innemu ujęciu nawrócenia, które zaproponował duński filozof Søren Kierkegaard. Posługując się takimi kategoriami, jak „chwila”, „moment”, „przeskok”, stał się myślicielem absolutnego braku ciągłości, anty-Heglem. W jego ujęciu życie człowieka upływa według trzech stadiów: estetycznego, etycznego i religijnego. Nie ma pomiędzy nimi żadnego przejścia logicznego, możliwy jest jedynie przeskok. Stąd, żeby się nawrócić, potrzebny jest skok w wiarę. Do wiary nie prowadzą żadne racje. Sama wiara też nie ma w sobie nic rozumnego. Trzeba zerwać ze wszystkim i skoczyć w rzeczywistość wiary. Nasze wcześniejsze analizy nie pozwalają na utrzymanie tej jakże romantycznej wizji. Są jakieś przesłanki, które do wiary prowadzą, a nawrócenie jest zwrotem na drodze poszukiwania prawdy.

Rozwiązanie powyższych dylematów przynosi koncepcja rozwoju religijnego autorstwa Newmana, którą zawarł w dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Koncepcja ta unika skrajności: momentalizmu ahistorycznego Kierkegaarda i totalizmu historycznego Hegla⁶⁰. Życie religijne wpisuje się w historię i kształtuje wśród następujących po sobie ciągłości i przemian. Mamy do czynienia z tym, co żyje, i z tym, co umiera. Człowiek staje się w czasie, ale nie w taki sposób, że każda chwila tworzy go na nowo, lecz akumuluje i twórczo przekształca to, co było wcześniej. Newman patrzy na historię dogmatu i widzi w niej obraz dochodzenia człowieka do Boga: „Cudowne to: patrzeć na to, z ilu trudami

⁶⁰ Por. J. Guitton, *Kościół współczesny*, Warszawa 1965, s. 454n.

i ociąganiem, z ilu oczekiwaniami i przerwami, z ilu wahaniem się na prawo i lewo, z ilu zmianami na gorsze, a jednak z jaką pewnością w kroczeniu naprzód, z jakim zdecydowaniem w postępowaniu i z jaką ostateczną doskonałością rozwija się nauka, aż póki cała prawda nie znajdzie równowagi w złotym środku⁶¹. Angielski filozof sformułował siedem kryteriów prawdziwego rozwoju religijnego, z których ostatnie wydaje się szczególnie interesujące: niewyczerpana energia. Autentyczne nawrócenie wzmaga się jeszcze bardziej w obliczu napotkanych trudności. Jest siłą, która pochodzi z wysoka.

Tischner zauważa: „Bóg działa w duszy człowieka [...] z miłością, delikatnie [...]. Człowiek żyje rozmaitymi iluzjami, rozmaitymi niepokojami. Bardzo mu trudno o zdobycie prawd najprostszych. Bóg pozwala człowiekowi te prawdy zdobyć w odpowiednim czasie. Wszystko jest owocem czasu swego. Człowiek musi do wszystkiego dojrzeć⁶². Nawrócenie zatem to nie proces w rozumieniu Hegłowskim jako absolutne stawanie się. To rozwój osoby i osiągnięcie dojrzałości na drodze ku pełni prawdy.

⁶¹ Newman i jego dzieło, dz. cyt., s. 158.

⁶² J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980–1992*, Kraków 2009, s. 54.