

Sławomir Sowiński

Jana Grosfelda teologia dramatu

Recenzja książki Jana Grosfelda

pt. *Dlaczego chrześcijanie potrzebują Żydów?*,

Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2016, ss. 256

Znakomity współczesny polski teolog, ks. prof. Andrzej Draguła postawił niedawno intrygującą tezę dotyczącą przyczyn kryzysu wiary młodych Polaków. Otóż w jego ocenie ów kryzys – zapewne nie tylko wśród młodych – bierze się między innymi z tego, że – mówiąc językiem Emila Cioriana – chrześcijaństwo przestało być przestrzenią twórczego napięcia i dramatu [Draguła 2018].

Dobra nowina jako dramat? Dziś w dobie politycznej poprawności i terapeutycznej pogoni za bezpieczeństwem i jakością życia, ujęcie takie brzmi niemal prowokacyjnie. A jednak właśnie ono odsłania istotny, egzystencjalny, być i może kluczowy dziś wymiar chrześcijaństwa, szerzej, przypominając także zapomniany wymiar całej naszej zachodniej kultury. Zarazem, takie właśnie fenomenologiczne spojrzenie na chrześcijaństwo stanowi dobry klucz interpretacyjny do odczytania, teologicznego, ale też bardzo osobistego, religijnego przesłania prof. Jana Grosfelda, pomieszczonego w jego rozważaniach pt. „Dlaczego chrześcijanie potrzebują Żydów?” [Grosfeld 2017].

Sam tytuł dzieła prof. Grosfelda, a także deklaracje autora wyrażone we wstępie, prowadzą w kierunku – skądinąd ważnej – kwestii genetycznego związku między judaizmem i chrześcijaństwem. Jego istota i wartość sięgają jednak znacznie głębiej. Podejmując klasyczne biblijne motywy ofiary Izaaka, wyboru Barabasa, czy powołania Jakuba, sięgając szeroko do tradycji żydowskiej z jej pytaniami o pamięć, diasporę, kondycję człowieka czy los „Żyda tułacza”, wreszcie odważnie stawiając współczesne pytania o związek religii z polityką, o sens ludzkiej seksualnej, czy o przeraźliwą tajemnicę zła, która doprowadzić mogła aż do *Shoah*, prowadzi prof. Grosfeld swego czytelnika jednocześnie na Synaj i na Golgotę, odsłaniając samo sedno miłości Boga do człowieka.

Tym samym pokazuje on sens przymierza zawartego z ludem Izraela, ale aktualizującego się także i wypełniającego w Odkupieniu i historii nowego Izraela, jakim staje się cały Kościół. Przymierza, które – jak podkreśla Autor – nie pozwala zadomowić się i zamknąć w moralności, prawie czy rytuałach religijności naturalnej, ale wzywa do ciągłego powstawania i wyruszania w drogę. Przymierza, które ma właśnie wyraźne cechy dramatu.

Przestrzeń dramatu. Poza tragedią i poza teatrem

Istotne dla uchwycenia tej przejmującej, w jakimś sensie osobistej, teologii dramatu, dzięki której wytrawny chrześcijański myśliciel i wieloletni katechista wydobywa ten sam wspólny rdzeń starego i nowego przymierza, wydaje się doprecyzowanie, czym w tym konkretnym przypadku jest dramaturgia i dramat.

Europejska kultura podpowiada bowiem dość różne sposoby tłumaczenia tego greckiego słowa i rysuje dość różne związane z nim obrazy. Odkładając na bok kwestie czysto semantyczne, a także definicje odnoszące słowo *dramat* do gatunku literackiego, tu odnotujmy, że wśród wielu możliwych, dziś znaczące, a w każdym razie z naszego punktu widzenia istotne, wydają się w europejskiej kulturze zwłaszcza dwa sposoby myślenia o dramaturgii ludzkiego życia.

Sposób pierwszy, dramaturgię naszej egzystencji odczytuje w kategorii nieuchronnej porażki, co bardzo dobrze widać choćby w filozofii integralnego egzystencjalizmu. Ale jeśli nawet na bok odłożymy „Mdłości” Jean’a Paul Sartre’a, to w całej naszej zachodniej kulturze z łatwością wyznaczyć można swoistą, dramaturgiczną nić, wiodącą od obrazu cierpień Prometeusza, przez opowieść o tragicznym losie Antygony, o porażkach króla Leara, czy o zagubieniu Józefa K. w „Zamku” Franza Kafki, po mroczne, pesymistyczne, a czasem absurdałne oraz groteskowe, obrazy i nastroje, jakie tak często spotkać można w kinie, literaturze czy muzyce współczesnej. Ta nić, a właściwie jeden z głównych nurtów naszej kultury, akcentując nasze rozdarcie i niespełnienie, dramaturgię ludzkiej egzystencji odczytuje właściwie w kategoriach nieuchronnego wyroku. Dramat ludzkiego życia, ludzkich pragnień i ludzkiej wolności, staje się w tej perspektywie farsą lub tragedią, która nawet jeśli od razu nie kończy się samounicestwieniem, to nie może skończyć się dobrze.

Inna, obecna zwłaszcza w naszej refleksji społecznej dramaturgiczna interpretacja wiedzie w kierunku teatralności i gry. Także tu wskazać można ślady tradycji greckiej (i etruskiej), które w źródłach odnoszącego się do człowieka

słowa *Person* kojarzyły ze sobą ludzką twarz i aktorską maskę¹. Nie zgłębiając tu tej tradycji i tego bogatego dramaturgicznego nurtu europejskiej kultury przypomnijmy tylko, że w odniesieniu do współczesności wyraziście pokazali go choćby David Riesmann w swym słynnym obrazie „człowieka zewnątrz sterownego” tworzącego „Samotny tłum” [Riesman 1996], czy Erving Goffman w swej równie znanej opowieści o tym, jak próbujemy radzić sobie w „teatrze życia codziennego” [Goffman 2011]. Oba te – a także inne im podobne – wymowne społeczne obrazy są opowieścią o dramaturgii ludzkiej życia jako grze, scenie, teatrze, roli, kostiumie czy masce. W tym ujęciu dramat ludzkiego życia jest swoistą grą, obliczoną na dobre, skuteczne i profesjonalne pełnienie życiowej lub społecznej roli. Grą, w której to, co najważniejsze, osobiste, intymne, i prawdziwe, skrywa się pod maską, kostiumem, rytuałem. Grą, w której główną stawką jest dotarcie do innych, odnalezienie w ich reakcji własnego oblicza, własnej drogi i własnej nadziei.

Przypominamy obie te dramaturgiczne tradycje głównie po to, by podkreślić, że swoista teologia dramatu prof. Grosfelda, którą usiłujemy tu rekonstruować niewiele ma z nimi wspólnego, a właściwie jest ich zaprzeczeniem. Można powiedzieć, że dopiero wyjście poza granice obu przytoczonych tu tradycji intelektualnych, otwiera perspektywę religijną i swoistą katechezę, którą proponuje nasz Autor.

Nie tragedia tylko dramat, nie tyle obraz ile słowo

W ujęciu, które proponuje prof. Grosfeld, poważnie potraktowane, i chrześcijaństwo i judaizm, odsłaniają nieustannie prawdę o słabości i złudzeniach, jakie są udziałem każdego z nas. „Tam, gdzie według moich osądów leży moje dobro, – dramatycznie wyznaje i przestrzega Autor – tam czeka mnie rozczarowanie, zniszczenie i śmierć. Cóż za paradoks i ślepotą! Widzę rzeczywistość na opak. I taka jest sytuacja każdego” (s. 171). W tej perspektywie, doświadczenie religijne nie jest więc – ja sądzi wielu – jeszcze jedną, obok prawa, czy moralności, życiową podporą i łatwą receptą na wygodne, szczęśliwe życie. Odwrotnie. Bardzo często odsłania ono duchowy głód i egzystencjalne niespełnienie człowieka.

Podkreślając to wszystko, bardzo jednak wyraźnie, rzecz by można fundamentalnie, odróżnia się nasz Autor od pesymizmu – i w jakimś sensie determinizmu – integralnego egzystencjalizmu. Dwukrotnie – za anonimowym zakonnikiem – podkreśla

¹ Ks. prof. Piotr Mazurkiewicz zwraca uwagę, że taką źródła takiej etymologii łączącej w słowie *Person* maskę i twarz szukać można zarówno w tradycji etruskiej, greckiej (Homer) jak i łacińskiej (Boecjusz). Por. [Mazurkiewicz 2001:311-312]

on: „w chrześcijaństwie nie istnieje pojęcie «tragedii», lecz mamy do czynienia z «dramatem»” (s. 202).

Zanim spróbujemy zarysować tę kluczową granicę między jednym a drugim, między tragedią a dramatem, dodajmy jeszcze, że choć dramat rozgrywa się na wielkiej scenie (historii), to jest on właściwie zaprzeczeniem teatru jaki znamy i podziwiamy. Napięcie, emocje i głębokie ludzkie poruszenie rodzą się tu bowiem nie dlatego, że ktoś przekonująco sięga po maskę, kostium, dobrze dobrany tekst czy przekonującą pozę, ale dlatego, że wszystko to odrzuca.

Tu, do głosu dochodzi bowiem nie tyle obraz, metafora, aluzja, maska, kostium czy skojarzenie, ale żywe słowo. Czasem twarde, czasem bolesne, czasem dojmujące, zawsze jednak żywe. Słowo, które może ranić, odrzucać zabijać, ale także, dawać życie, rodzić, być – jak pisze św. Jan Ewangelista – początkiem.

Scena dramatu ma kształt drogi

Co jest zatem istotą tego teologicznego, ale także egzystencjalnego dramatu człowieka, i co odróżnia go od beznadziejnej tragedii? Mówiąc najkrócej i najprościej jest nią oczywiście tajemnica bezgranicznej, sięgającej aż po krzyż, miłości Boga do człowieka i dramatyczna tajemnica ludzkiej wolności, która miłość tę może, ze wszystkimi tego skutkami, przyjąć lub odrzucić.

Nasz Autor – w swej głębokiej biblijnej perspektywie – pokazuje jednak coś jeszcze. Do istoty tego dramatu należy również i to, że jego scena przybiera kształt drogi.

Początek jest na ogół, mniej więcej taki sam. Gdzieś do czyjegoś serca dociera hebrajskie „*Lech – Lecha*” – „wstań i wyjdź”. Śladem Abrahama porzuć biblijne, chaldejskie Ur swoich przyzwyczajęń, sukcesów i porażek. „Wyjdź ku sobie samemu». Odnaleźć Mnie, Boga, możesz najlepiej «idąc ku sobie». Iść ku sobie, to w pewnym sensie oderwać się od siebie” (s. 86–87).

Potem pojawiają się wszystkie trudy duchowego wędrowania. Jest pokusa, by zatrzymać się w jakimś bezpiecznym tu i teraz (s. 173). Jest pragnienie cudu albo pójścia na skróty (tamże). Jest wreszcie chęć oderwania myśli od celu i trudów drogi, szukania mentalnego schronienia poza nią, w jakiejś idei lub imaginacji (s. 174). Do tego dochodzą jeszcze rozwidlenia i fałszywe drogowskazy i trudne do rozstrzygnięcia dylematy.

Co zatem w tej prawdziwie dramatycznej sytuacji jest szansą i co uchronić może trud wędrowca przed losem zbłąkanego, lub obłąkanego, tułacza?

Po pierwsze to duchowy słuch. Słowo powołujące wędrowca jest bowiem słowem żywym. Słowem, które nigdy nie milknie, nigdy nie przestaje wołać, nigdy z nikogo nie rezygnuje. Co więcej, jest to słowo życia, a więc miłości, miłosierdzia, nadziei i przebaczenia, a nie moralizowania, osądu czy przekleństwa. Dopóki zatem trwa się w otwartej postawie *Sz'ma Israel* – słuchaj Izraelu, dopóki pamięta się ze św. Pawłem, że „wiara bierze się ze słuchania”, można ciągle na nowo wstawać i ruszać w drogę. Przebacząc błędy i niegodziwości innych towarzyszom drogi, ale także – a może przede wszystkim – sobie.

Po drugie szansą jest pamięć. Pamięć nie tyle w znaczeniu przypomnienia, rekonstrukcji czy nawet retrospekcji, ale sensie hebrajskiego „Zikkaron” i chrześcijańskiego „To czyńcie na Moją pamiątkę” (s. 21). A więc pamięć urzeczywistniająca, pamięć która jakieś kluczowe „wtedy” (dla Żydów Przymierze, dla Odkupienia) czyni aktualnym, zmieniającym rzeczywistość „teraz”.

Jedno i drugie, duchowy słuch i pamięć, nie dają rzecz jasna prostych odpowiedzi i nie chronią błędami. Jedno jednak i drugie scenę ludzkiej dramatu czynią drogą i dają siłę, by wyruszać w nią ciągle na nowo. Jedno i drugie chronią jakoś przed mirażami, złudzenia i zwątpieniem.

Wierzącym i poszukującym towarzyszom drogi

Przywoływane tu rozważania naszego Autora nie są zapewne ani zamknięte, ani w pełni zakończone, ani wolne od wątpliwości. Przy kolejnych ich edycjach można też sobie wyobrazić inną nieco ich redakcję, pominięcie pewnych powtórzeń, skrócenie niektórych wątków i rozwinięcie innych.

Wśród tych ostatnich wymienić można choćby niezwykle ciekawy podjęty przez Autora, ale szerzej nie rozwinięty, problem religii i polityki. Nie chodzi tu zresztą, o modne ostatnio, rozważania na temat relacji między religią a polityką, ale o kwestie znaczenie szerszą. Perspektywa bardzo osobistego i fenomenologicznego ujęcia doświadczenia religijnego rodzi bowiem ważne pytanie o wartość społecznych instytucji i procedur? Czy na przykład dobro wspólne – o którym tak dużo mówi przecież katolicka nauka społeczna – na które składają się dobrze zarządzane państwo, odpowiedzialny i aktywny samorząd, rodzina, czy wspólnota międzynarodowa, jest na drodze – którą próbowaliśmy zrekonstruować

– ważnym drogowskazem, czy też odwraca ono uwagę od tego, co w drodze najważniejsze?

Z tym i innymi pytaniami będzie – jak wolno mieć nadzieję – nasz Autor mierzył się będzie jeszcze nie raz. Tu podkreślmy jednak, że przywołany przez nas tom w sposób poruszający przypomina istotny – i trochę dziś chyba zapoznany – żywy, fenomenologiczny wymiar chrześcijańskiego doświadczenia religijnego.

Wymiar ów jest bardzo istotny dla samego Kościoła. W kontekście zacytowanej na wstępie uwagi ks. prof. Draguły, możemy więc powtórzyć i potwierdzić, że jego odważne odsłonięcie wydaje się jednym z kilku warunków niezbędnych do tego, by orędzie chrześcijańskie mocniej mogło dotknąć duchowych potrzeb, niepokojów, aspiracji i nadziei współczesnego – nie tylko młodego – człowieka. Ale język i szczególna religijna perspektywa, którą proponuje prof. Grosfeld jest też bardzo istotna w dialogu Kościoła ze współczesną kulturą, czy nawet szerzej, w poczuciu odpowiedzialności chrześcijan za kondycję współczesnej – zwłaszcza europejskiej – kultury.

Mówiąc to warto przypomnieć ważne słowa prof. Leszka Kołakowskiego sprzed kilkadziesiątu już laty. Swój znakomity esej pt. „Szukanie barbarzyńcy” (1980), poświęcony współczesnej kulturze europejskiej i jej pokusom kończył on następującym, jakże aktualnym także i dziś, *memento*: „Rozpacz jest pospolitą formą upadku tych, którzy kiedyś wierzyli w rozwiązania ostateczne i doskonałe i utracili tę pewność. Jest wszelako tradycją nauki chrześcijańskiej chronić nas przeciwko obojgu – przeciwko szaleńczej ufności w naszą nieskończoną zdolność do doskonalenia się i przeciwko samobójstwu. (...) Chrześcijaństwo mówiło: kamień filozoficzny, eliksir nieśmiertelności, są to przesady alchemików, nie ma także recepty na społeczeństwo bez zła, bez grzechu, bez konfliktu; (...) Naszym przeznaczeniem doczesnym jest troska nigdy się nie kończąca, wiecznie niezakończenie. Tak to w duchu niepewności względem samej siebie kultura europejska może utrzymać swoją duchową pewność i prawo do nazywania się uniwersalną” [Kołakowski 1990: 35-36].

Także i dziś u końca drugiej dekady XXI w. mamy jednocześnie poczucie nieznanego dotąd tempa i charakteru rozwoju technologicznego i pogłębiającego się wraz z nim poczucia cywilizacyjnego kryzysu i schyłku Europy. Także dziś, a może zwłaszcza dziś narażeni jesteśmy na obie wymienione przez wielkiego filozofa pokusy: naiwną wiarę w postęp i paraliżujące zwątpienie.

Dlatego właśnie także i dziś sekularyzująca europejska kultura potrzebuje antropologicznego realizmu i eschatologicznej nadziei chrześcijaństwa. Realizmu i nadziei, którą w swej szczególnej teologii przypomina i odsłania prof. Jan Grosfeld.

Bibliografia

- Draguła A. (2018), *Wiara w Excelu albo ziewanie na Krzyżu*, w: *Laboratorium „Więzi”* 9.10.2018, <http://wiesz.com.pl/2018/10/09/wiara-w-excelu-albo-ziewanie-na-krzyzu/>
- Goffman E. (2011), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przekł. Śpiewak P., Datner-Śpiewak H., Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Grosfeld J. (2017), *Dlaczego chrześcijanie potrzebują Żydów?*, Wydawnictwo św. Wojciech, Poznań.
- Kołąkowski L. (1990), *Szukanie barbarzyńcy*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa.
- Riesman D. (1996), *Samotny tłum*, przekł. Strzelecki J., Wydawnictwo Muza, Warszawa.