

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVII
Kraków
WRZESIEŃ
(9) 2005
604

Eucharystia, wspólnota, solidarność

Boniecki, Bonowicz, Kudasiewicz,
Poniewierski, Power, Ryś, Wierzbicka

Wspomnienie o Stanisławie Stommie

Wobec wartości czy wobec człowieka?
Jacek Filek o filozofii ks. Tischnera



www.miesiecznik.znak.com.pl

ISSN 0044-4881
INDEKS 383716
Cena 18 zł
(VAT 0%)



Marian Gromada

Oto światło, 1995

olej, płyta pilśniowa, 220 x 176 cm

Z kolekcji Autora

Eucharystia jako uobecnienie

WRZESIEŃ 2005 (604)

4. Od redakcji

DIAGNOZY

5. *Tadeusz Jagodziński*
Posiew strachu

TEMAT MIESIĄCA

DEFINICJE

12. *Józef Maciejowski*
Krótką historią pobożności eucharystycznej
15. *Ks. Józef Kudasiewicz*
Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii
33. *Anna Wierzbicka*
W poszukiwaniu lepszego zrozumienia „słów eucharystycznych” Chrystusa
56. *David N. Power OMI*
Eucharystia w prawdzie
tłum. Violetta Reder
71. **Sakrament wspólnoty. Eucharystia w myśli Jana Pawła II i ks. Józefa Tischnera**
Dyskusja z udziałem ks. Adama Bonieckiego, Wojciecha Bonowicza, Janusza Poniewierskiego i ks. Grzegorza Rysia
85. **Inspiracje**

TEMATY I REFLEKSJE

86. *Stefan Wilkanowicz*
Polityk, jakiego nam trzeba

-
89. *Henryk Woźniakowski*
Stanisław Stomma – realista i romantyk
93. *Jacek Filek*
Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka?
102. **Dyskusja**
*Z udziałem Piotra Augustyniaka, Michała Bardela,
Jacka Filka, Adama Hernasa, Dobrosława Kota
i Karola Tarnowskiego*
120. *Tomasz Jakubec*
Wiara i praca
- RUBRYKA POD RÓŻĄ**
133. *Małgorzata Łukasiewicz*
Habeas corpus
- O RÓŻNYCH GODZINACH**
137. *Halina Bortnowska*
*** * ***
- DOSKONAŁY SMAK ORIENTU**
147. *Piotr Kłodkowski*
Religijny Matrix
-
- ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE**
151. *Michał Heller*
Wędrowki w genetycznej hiperprzestrzeni
156. *Stawomir Buryła*
Wybór prawdy
161. *Piotr Rambowicz*
Zapiski nie tylko intymne
167. *Elżbieta Paczkowska-Łagowska*
Myśliciel w ogrodzie sztuki i historii
175. **List do redakcji**

Od redakcji

Eucharystia, uobecnienie ofiary Chrystusa. „To, co z zewnątrz jest brutalną przemocą – mówił w Kolonii papież Benedykt XVI – od wewnątrz staje się gestem miłości. (...) Ta pierwsza podstawowa przemiana przemocy w miłość, śmierci w życie pociąga za sobą inne zmiany. Chleb i wino stają się Jego Ciałem i Jego Krwią. Przemiana jednak nie może się tu zatrzymać, co więcej: dopiero tu właśnie musi się w pełni rozpocząć. Ciało i Krew Chrystusa zostały nam dane po to, abyśmy my sami zostali przemienieni. My sami mamy stać się Ciałem Chrystusa, Jego krewnymi”.

Oto istota Eucharystii – ta sama od czasów Wieczernika, ale ciągle na nowo wymagająca wyjaśnienia, interpretacji, włączenia w „tu i teraz”, w nasze codzienne życie. To dlatego właśnie – na zakończenie ogłoszonego przez Jana Pawła II Roku Eucharystii – zdecydowaliśmy się poświęcić tej „wielkiej tajemnicy wiary” bieżący numer „Znaku”. Nasi Czytelnicy znajdą tu teksty napisane z punktu widzenia teologii sakramentalnej, biblistyki i... językoznawstwa oraz dyskusję o tym, co o Eucharystii mówili Jan Paweł II i ks. Józef Tischner. Uwadze Państwa polecamy także list do redakcji, pokazujący, jak głębokie rozważania zderzają się nieraz z rzeczywistością przeciętnej polskiej parafii.

W lipcu br. zmarł prof. Stanisław Stomma, współzałożyciel i były redaktor naczelny naszego pisma, polityk, człowiek, który uczył nas kultury politycznej i odpowiedzialności za dobro wspólne. Bardzo chcielibyśmy, żeby w nowym parlamencie (i na fotelu prezydenta RP) zasiedli ludzie, którzy choć trochę będą Go naśladować.



Tadeusz Jagodziński

Posiew strachu

Po lipcowych zamachach w Londynie zawrotną karierę zrobił twórca witryny internetowej, w której odwiedzających zapraszano do publikowania hasła „nie boimy się” w przeróżnych kontekstach.

Pomysł zdecydowanie chwycił. Słowa „*We’re not afraid*” można było znaleźć w „dymkach” na rodzinnych fotografiach, w charakterystycznym symbolu stacji angielskiego metra, na flagach i... brzuach ciężarnych matek. Dość szybko „na mieście” pojawiły się także ozdobione hasłem kolorowe podkoszulki. Cóż, rynek w naszych czasach błyskawicznie potrafi przeliczać powszechnie doświadczenia na żywą gotówkę. Za internautami deklarację niezgody na terror powtarzali (cokolwiek na wyrost...) zarówno politycy, jak i taksówkarze. W końcu witryna stała się tak popularna, że jej pomysłodawca musiał rzucić pracę, by w całości poświęcić się jej prowadzeniu. Było w tym coś symptomatycznego. Za sprawą kilku lipcowych dni sformułowanie „nie bać się” w Londynie zaczęło dla wielu ludzi oznaczać niemal etatowe zajęcie...

Paradoksalnie to druga, „nieudana”, seria zamachów z 21 lipca okazała się dla tysięcy londyńczyków o wiele cięższą próbą psychologiczną. Oczywiście, eksplozje z 7 lipca wywołały silniejszy szok. Śmierć



52 osób (oprócz samych zamachowców-samobójców) wraz z setkami rannych uzmysłowiły Brytyjczykom, że zagrożenie terrorystyczne jest czymś realnym. Ale to ponowna próba zamachów na angielską stolicę, już w stanie podwyższonego zagrożenia atakami, przy tysiącach uzbrojonych policjantów na dworcach i ulicach, dowiodła szczególnej kruchości zabezpieczeń, jakimi dysponują współczesne państwa. Owocem tej konstatacji był – jak mi powiedziała dobra znajoma – „dławiący, paraliżujący lęk” przed każdorazową podróżą autobusem lub metrem.

Ten lęk także zbierał ofiary – dzień po drugiej fali zamachów, w piątek 22 lipca, gdy nad Tamizą poziom mobilizacji policji i służb specjalnych sięgnął stanów krytycznych, uzbrojeni policjanci zastrzelili na stacji kolejki podziemnej młodego Brazylijczyka, Jeana Charles'a de Menezesa. Szczegóły zdarzenia wciąż pozostają nie do końca jasne, toczy się specjalne śledztwo w tej sprawie, ale pewne jest, że 27-letni mężczyzna został zastrzelony siedmioma kulami w głowę w wagonie metra. Wszystko wskazuje na to, że policjanci podejrzewali, iż może być samobójcą z wypełnionym materiałem wybuchowym pasem szahida ukrytym pod kurtką. On zaś – jak podawały media – próbował uciekać, bo wiedział, że dawno wygasła mu wiza uprawniająca do pobytu na Wyspach... Raz jeszcze okazało się, że strach bywa bardzo złym doradcą.

Sprawa Menezesa wywołała od razu żywą dyskusję na temat procedur użycia broni przez brytyjskich stróżów porządku, gdyż siłą rzeczy ujawniła, iż tych ostatnich obowiązywała wydana przez władze instrukcja „strzelać tak, aby zabić” (dotychczasowe przepisy zezwalały na oddawanie strzałów tylko po ustnym ostrzeżeniu oraz na używanie broni w taki sposób, by unieszkodliwić podejrzanego, a nie eliminować go). Władze brytyjskie przyznały, że skorzystano pod tym względem z doświadczeń izraelskich, gdzie od dłuższego czasu służby bezpieczeństwa musiały rozgryzać taktykę postępowania wobec potencjalnych zamachowców-samobójców. Wielokrotne strzelanie przez funkcjonariuszy z bliska w głowę (czego świadkami byli pasażerowie londyńskiego metra na stacji Stockwell) miało na celu błyskawiczne wstrzymanie funkcji mózgu, tak aby trafiony nie mógł już zdetonować ukrywanego ładunku wybuchowego. Sęk



w tym, że w tego rodzaju taktyce nie ma miejsca na pomyłki, a życie – o czym przekonała się londyńska policja – niesie ze sobą niemały potencjał błędu, i w konsekwencji także tragedii.

Nad błędami w kontekście lipcowych zamachów wypada się jednak zastanowić również w szerszym wymiarze, choćby współczesnej wielokulturowości takich metropolii jak londyńska. Trzeba tu zastrzec, że mało kto na Wyspach publicznie wytyka służbom bezpieczeństwa sam fakt, iż do zamachów w ogóle mogło dojść, bo Brytyjczycy nauczeni doświadczeniami terroryzmu z północnoirlandzkim rodowodem, mają świadomość, że pełne gwarancje w tym zakresie są nierealne, przynajmniej w otwartych społeczeństwach demokratycznych. Ale już pytanie o to, co sprawiło, iż Londyn padł ofiarą zamachowców rodzimego chowu wydawało się jak najbardziej uzasadnione. Odpowiedź nie jest jednak oczywista. Wiele osób instynktownie wyczuwało związek między eksplozjami w londyńskich środkach komunikacji miejskiej a zaangażowaniem Brytyjczyków w Iraku. W Internecie szybko pojawiły się zresztą deklaracje fundamentalistycznych ugrupowań islamskich potwierdzające ten tok rozumowania. Ale wiarygodność tego typu oświadczeń bywa wątpliwa, a ponadto – co podkreślali przedstawiciele rządu w Londynie kategorycznie odrzucając irackie *iunctim* – analogiczne zamachy dotyczyły również krajów takich jak Turcja, których związek z koalicyjną interwencją w Iraku miał charakter, najdelikatniej to ujmując, ograniczony.

Dużo trudniej odeprzeć twierdzenia o związku przyczynowo-skutkowym między tym, co stało się w Londynie, a prowadzoną od lat półoficjalną polityką tolerancji władz brytyjskich wobec działalności muzułmańskich ekstremistów na Wyspach. Owo „miękkie” podejście sprawiało, że Anglia czy Szkocja stały się atrakcyjną oazą dla skrajnych imamów z różnych stron świata, którzy nękanymi przez władze w krajach pochodzenia ściągali tu, aby bez większych przeszkód kontynuować działalność propagandową czy rekrutacyjną. W Londynie czy w Leeds powstawały więc materiały filmowe nawołujące do dżihadu, tu tworzono witryny internetowe szeroko otwarte dla tego rodzaju treści, gromadzono fundusze na walkę z niewiernymi, wreszcie organizowano wyjazdy dla młodych kandydatów na mudzahedinów do Kaszmiru, w rejon pogranicza afgańsko-pakistań-



skiego czy również do Iraku. W kręgach służb specjalnych krajów, które obrały bardziej stanowczą drogę wobec fundamentalistów (choćby Francji...) zaczęto nawet w związku z tym używać określenia „Londonistan”, oznaczającego istnienie „muzułmańskiego państwa w państwie” i zawierającego w sobie spory ładunek frustracji i dezaprobaty wobec brytyjskich elit politycznych za stwarzanie warunków do jego istnienia.

Obrońcy tej stosunkowo łagodnej polityki wobec skrajniejszych wersji islamu tłumaczyli, że ma ona na celu utrzymywanie kontroli nad muzułmańskim radykalizmem na Wyspach. W końcu znacznie łatwiej było mieć na oku skrajnego kaznodzieję, wiedząc, gdzie występuje publicznie i jakie głosi treści, niż gdyby miał to robić po kryjomu, zepchnięty do podziemia represyjnymi poczynaniami władzy. Gdzieś w tym rozumowaniu kryło się chyba też przeświadczenie, że wdzięczni za „gościń” wyznawcy islamu nie obrócą się przeciwko gospodarzom. Eksplozje ze stacji Liverpool Street, Russell Square i Edgware Road dowiodły, że termin przydatności do spożycia tych rachub wygaśł rano 7 lipca. Stosunkowo szybko śledztwo potwierdziło, iż młodzi ludzie, którzy zdetonowali tamte bomby w samobójczych atakach byli urodzonymi w Wielkiej Brytanii potomkami imigrantów z Pakistanu (jeden z zamachowców pochodził z Jamajki), a ich nieudolni na szczęście naśladowcy z 21 lipca też wychowywali się i kształcili w Anglii w rodzinach azylantów. Kiedy te informacje trafiły do obiegu publicznego, Brytyjczycy dość powszechnie zaczęli się zastanawiać, jak to się stało, że w tych ludziach tak skutecznie rozbudowano nienawiść do kraju, w którym dorastali, i do współobywateli, z którymi na co dzień przecież się stykali, uczyli czy pracowali. Znajomy Anglik zwierzył mi się, że czytając w prasie rozmaite próby odpowiedzi na to pytanie (wskazujące m.in. na niższy poziom wykształcenia i wyższe wskaźniki bezrobocia w środowiskach brytyjskich muzułmanów, obok pokoleniowej alienacji młodych, która miała sprzyjać kształtowaniu radykalnych postaw), „niby rozumiał, ale nie potrafił tego pojąć”. A taki rodzaj niewiedzy potęguje tylko lęk.

Nie do końca też rozwiewają obawy brytyjskiej większości wyniki badań opinii, jakie przeprowadzono wśród muzułmanów na Wyspach tuż po lipcowych zamachach. Wynikało z nich bowiem, że



wprawdzie grubo ponad 80% ankietowanych nie widziało usprawiedliwienia dla dokonanych aktów terroru, ale sześć procent respondentów uważało, że zamachy były usprawiedliwione. Sześć procent to stosunkowo niewielki odsetek, ale w liczbach bezwzględnych (społeczność muzułmańska w Wielkiej Brytanii liczy ok. 1,6 miliona osób) oznacza to, że ok. 90 tysięcy brytyjskich wyznawców islamu jest gotowych popierać zamachowców. A jeden procent ankietowanych uważa, że zachodnie społeczeństwa są tak niemoralne i dekadentkie, iż muzułmanie powinni spowodować ich upadek, nie stroniąc od używania siły. Wprawdzie nie oznacza to automatycznie, że 16 tysięcy ludzi jest gotowych wnosić do wagonów metra śmiertelne plecaki (eksperti szacują, że zdolnych do przeprowadzenia podobnych zamachów jest w Wielkiej Brytanii od 2 do 3 tysięcy ludzi, którzy odbyli szkolenia w obozach Al Kaidy) niemniej liczba ta zdaje się pokrywać z liczbą członków skrajnych organizacji muzułmańskich takich jak Al Muhajiroun (Emigranci), Al Ghurabba (Przodkowie), Supporters of Shariah (Zwolennicy szariatu) czy Hizb ut Tahrir (Partia Wyzwolenia), które od lat werbowały sympatyków na obrzeżach brytyjskich meczetów i jednoznacznie występowały przeciwko porządkowi społecznemu nieopartemu na prawie koranicznym. Przykładowo aktywiści tych ugrupowań kilkakrotnie zakłócali przebieg wieców wyborczych przed ostatnimi majowymi wyborami parlamentarnymi, skandując, że „demokracja jest sprzeczna z prawem Bożym” i dlatego muzułmanie nie powinni w ogóle głosować.

Jeden procent ankietowanych muzułmanów uważa, że zachodnie społeczeństwa są tak niemoralne i dekadentkie, iż powinno się spowodować ich upadek, nie stroniąc od używania siły.

O sposobach myślenia tych kręgów dość otwarcie mówił jeden z bardziej elokwentnych brytyjskich wyznawców dżihadu w wywiadzie udzielonym czasopismu „Prospect”. Hassan Butt z nieskrywanym namaszczeniem przedstawiał w nim męczeństwo jako ostateczny cel swojego życia. Podziwiał wewnętrzny spokój i mistyczny poziom zrozumienia świata dwóch młodych Brytyjczyków, którzy pojechali w roku 2003 dokonać zamachów samobójczych w Izraelu. Butt przyznawał też, że kiedy zobaczył w telewizji materiały filmowe z głośnej akcji czeceńskich zamachowców w moskiewskim te-



atrze na Dubrowce, natychmiast powiedział matce, że musi znaleźć żonę taką jak tamte kobiety, gotowe brać zakładników z bronią w rękę i ginąć dla sprawy. A w innym miejscu zapytany o wrogów islamu i takich jak on wyznawców dżihadu jednym tchem wyliczał „USA, Wielką Brytanię, Francję, Unię Europejską, ONZ, Bank Światowy, Międzynarodowy Fundusz Walutowy, Indie, Tajlandię”... Lista była długa – z łatwością można by ją jeszcze poszerzyć o Chiny czy Rosję, bo wyznawcy dżihadu, marzący o kalifacie, który ma ogarnąć cały świat, jednocześnie boją się niemal całego świata. Ten zaś w coraz większym stopniu boi się ich i ma po temu coraz więcej powodów.

Ogromna odporność fundamentalistów islamskich na argumenty pochodzące z dyskursu niekoranicznego sprawia, że możliwość dialogu i porozumienia z Zachodem wydaje się niebezpiecznie bliska zeru. Do takich też wniosków musiały dojść władze brytyjskie, podejmując w ostatnich tygodniach decyzje o zaostrzeniu kursu wobec „Londonistanu”, aresztowaniu i planowanej deportacji czołowych radykalnych imamów pochodzących z zagranicy, czy wreszcie rozważając możliwość delegalizacji skrajnych grup, o których była mowa powyżej. Rzecz jasna, cała sztuka polega na tym, żeby w walce o „serca i umysły” (a to bez wątplenia jeden z głównych frontów w tzw. „globalnej wojnie z terrorem”) zmarginalizować najbardziej wrogo nastawionych do systemów demokratycznych ekstremistów, nie antagonizując jednocześnie o wiele bardziej ugodowej większości, o co nietrudno, gdy działania służb wywiadowczych i organów ścigania będą siłą rzeczy koncentrowały się na jednej społeczności wyznaniowej.

Część komentatorów liczy na to, że upór i konsekwencja w tych działaniach, w połączeniu z pewną powściągliwością w zaostrzaniu praw, dzięki której może uda się uchronić większość swobód obywatelskich kojarzonych dotychczas z demokracjami (Benjamin Franklin stwierdził niegdyś, że ludzie gotowi poświęcić istotną wolność dla poczucia bezpieczeństwa nie zasługują ani na jedno, ani na drugie...), z czasem doprowadzą do zmian także na mapie światowego islamu. Czy górę wezmą w nim tendencje umiarkowane? Czy islam też doczeka się swojej „reformacji”? I jeśli tak, to czy jej motorem mogą być myśliciele pochodzący właśnie z diaspory mieszkającej na Zachodzie? Zapewne tak definiowane procesy potrwają całymi lata-



mi (przy założeniu, że w ogóle wystąpią...), w o wiele bardziej napiętych ramach czasowych będą poruszali się wszyscy ci, na których spoczywa bezpośredni obowiązek wykrywania i eliminowania zagrożeń związanych ze skrajnymi ruchami muzułmańskimi. Oni też sugerują, że w „asymetrycznym konflikcie” aparatów państwa ze stosunkowo niewielkimi, acz zdecydowanymi na wszystko grupami terrorystycznymi będą zachodziły zmiany. Ba, już zachodzą, gdyż eksperci dostrzegają postępujący proces rozmywania dawnej ideologicznej żarliwości ludzi Al Kaidy w pospolitej działalności przestępczej, z której czerpie się fundusze na przygotowywanie zamachów. Niektórzy przewidują z czasem możliwość taktycznych sojuszy fundamentalistów islamskich z antyglobalistami bądź innymi ideologicznymi przeciwnikami Zachodu. I zastrzegając się, że choć jak najdalej im do chęci wywoływania paniki, dość zgodnym głosem twierdzą, że jest się czego bać, gdyż dalsze ataki wydają się nieuniknione. Przeciętnym użytkownikom środków komunikacji miejskiej nie pozostaje w tym scenariuszu nic innego jak zachowywać czujność i oswajać ten lęk. I może jeszcze, w charakterze odtrutki na rzeczywistość, zaglądnąć od czasu do czasu na stronę internetową www.werenotafraid.com. Kiedy ostatnio to zrobiłem, podbudował mnie na duchu widok szaroburego kocura, pod którego zdjęciem ktoś napisał: „Ciągle się nie boję...”

TADEUSZ JAGODZIŃSKI, ur. 1962, dziennikarz BBC, od 1985 mieszka w Wielkiej Brytanii.



Józef Maciejowski

Krótką historia pobożności eucharystycznej

Kiedy katolik mówi o Eucharystii, może mieć na myśli Mszę świętą, sam moment komunii albo też hostię wystawioną w monstrancji i adorowaną. Ta wieloznaczność znajduje swoje uzasadnienie w dziejach pobożności eucharystycznej, zwłaszcza w Kościele zachodnim.

Początki

Eucharystia – wszyscy chrześcijanie są co do tego zgodni – została ustanowiona przez Jezusa w Wieczerniku, podczas Ostatniej Wieczery (która rozpoczęła się jako żydowska uczta paschalna, będąca pamiętką wyzwolenia z niewoli – oto korzenie liturgii Mszy świętej; ale Ostatnia Wieczerza istotnie różniła się od tradycyjnej wieczerzy sederowej – Jezus wykorzystał żydowski rytuał i nasycił go nową treścią). Apostołowie, mając w pamięci wezwanie: „To czyńcie na moją pamiętkę”, zaczęli powtarzać tamte gesty (łamanie chleba, błogosławieństwo

kielicha) i słowa Pana („to jest Ciało moje... to jest Krew moja”). I tak „łamanie chleba” stało się istotnym elementem modlitewnych spotkań uczniów Jezusa.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa Eucharystię traktowano głównie jako ucztę (w której Pan daje ludziom siebie, swoje Ciało i Krew, za pokarm), pamiętkę (uobecnienie) śmierci i zmartwychwstania Jezusa, „dowód” Jego obecności wśród ludzi („po wszystkie dni aż do skończenia świata”), wreszcie – znak (i budulec) jedności Kościoła-Ciała Chrystusa.



Średniowiecze

Z czasem – na skutek zmiany sytuacji chrześcijaństwa (status religii dominującej, co pociągało za sobą coraz większą liczbę ochrzczonych, którzy nie czuli się osobiście związani z Chrystusem) – nastąpiło odebranie Mszy (udział w niej stał się coniedzielnym obowiązkiem) od komunii świętej. Msza – sprawowana teraz w kościołach, a nie w domach, tak jak dotąd – przestała być zatem traktowana jak uczta.

Pobożność eucharystyczna straciła też swój walor społeczny, eklezjotwórczy – i stała się sprawą indywidualną. Ewolucja rytuału Mszy świętej (niezrozumiała dla ogółu wiernych łacina, prezbiter odwrócony tyłem do ludzi, kanon odmawiany szeptem itp.) utrudniała przeżycie wspólnoty i zmuszała do modlitwy indywidualnej, osobistej.

Pojawiające się coraz częściej herezje i spory dotyczące tajemnicy Eucharystii skupiły uwagę teologów na rzeczywistej obecności Jezusa Chrystusa w postaciach eucharystycznych. Próbując pogodzić ją z faktem, iż pomimo przemiany w Ciało i Krew Chrystusa chleb pozostaje empirycznie chlebem, a wino winem, scholastycy sformułowali pojęcie transsubstancjacji (tj. przemiany samych substancji chleba i wina w substancje Ciała i Krwi Pana bez zmiany drugorzędnych, tj. zmysłowych przypadłości). W konsekwencji, w Mszy zaakcentowano moment ustanowienia, zwany odtąd przeistoczeniem (podniesieniem!), a nie komunii. Pojawiła się także idea

adoracji hostii (patrzenia na nią, a nie jej spożywania!). Prywatne objawienia – zwłaszcza bł. Julianny, augustianki z Mont-Cornillon – przyczyniły się do wprowadzenia w Kościele zachodnim uroczystości Bożego Ciała (1264). I tak – w świadomości wiernych – konsekrowana hostia została oddzielona od Mszy i komunii świętej.

Czasy nowożytne

Reakcją na tę nową wrażliwość (kształtowaną również przez liczne wówczas cuda eucharystyczne, m.in. w Bolsenie i w Orvieto) była reformacja (m.in. odrzucenie definicji transsubstancjacji i, co za tym idzie, święta Bożego Ciała, powrót do starożytnej nazwy Mszy: „Wieczerza Pańska”, komunია pod dwiema postaciami).

Odpowiadając na wystąpienie reformatorów, Kościół na Soborze Trydenckim (1545-1563) na nowo sformułował katolicką naukę o Eucharystii. Szczególny nacisk położono na to, co zakwestionowała (lub przeciwnie: co postulowała) reformacja: na adorację i zakaz przyjmowania komunii pod dwiema postaciami. W sferze pobożności eucharystycznej coraz większą popularność zyskiwały w tym czasie nowe formy kultu, wprowadzane jakby przeciwko reformacji: np. wieczysta adoracja Najświętszego Sakramentu. W świadomości wiernych (ale wbrew nauce Kościoła!) Msza stawała się powoli jedną (nie jedyną i wcale nie najważniejszą) z form kultu Eucharystii.



Centralnym miejscem w kościele było teraz tabernakulum – miejsce przechowywania konsekrowanych hostii (początkowo dla chorych i do adoracji, z czasem zaczęto korzystać z tabernakulum także przy rozdzielaniu wiernym komunii świętej).

Czasy współczesne

Na przełomie XIX i XX wieku w Kościele katolickim pojawił się ruch odnowy liturgii, postulujący powrót do źródeł, czyli – w tym przypadku – do Mszy jako tej formy kultu, z której wynikają wszystkie inne. Starano się obudzić w wiernych głód komunii świętej (Pius X), zwracano uwagę na różne formy obecności Chrystusa w Kościele (Paweł VI).

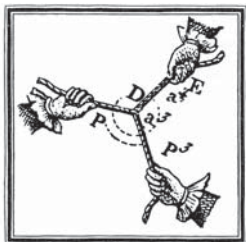
Ten ruch odnowy znalazł swoje potwierdzenie na II Soborze Watykańskim (1962-1965). Sobór wprowadził reformę liturgii – zniesiono m.in. obyczaj udzielania komunii poza Mszą świętą, zalecono podawanie wiernym hostii konsekrowanych podczas Mszy, w której uczestniczą (a nie z tabernakulum!)¹, dopuszczono możliwość komunii wiernych pod dwiema postaciami. Przypomniano, że Msza jest uczcą, uobecnieniem ofiary Chrystusa, i że ma ona charakter wspólnotowy.

Po Soborze w niektórych Kościołach lokalnych nastąpiło jednak pewne przesunięcie akcentów (na przy-

kład rezygnacją z adoracji, przesadnie podkreślanie wspólnotowego aspektu Eucharystii – i masowe przygotowanie do komunii bez przygotowania). Jednocześnie w wielu Kościołach, także w Polsce, rośnie świadomość wiernych, którzy pragną jak najczęściej uczestniczyć w Eucharystii (w ostatnich latach pojawili się świeccy szafarze, żeby to umożliwić chorym), chcą – także w warstwie symbolu – być traktowani jak dorośli uczniowie Jezusa, a nie jak dzieci (stąd postulat komunii na rękę), zwracają uwagę, że pełnia znaku domaga się nie tylko jedzenia (chleba), ale i picia (wina). I, co najważniejsze, łączą oni Eucharystię z życiem.

JÓZEF MACIEJOWSKI, ur. 1958, teolog-amator, publikował m.in. w „Tygodniku Powszechnym”.

¹ W Polsce ten postulat wciąż jeszcze domaga się realizacji.



Ks. Józef Kudasiewicz

Eucharystia: wydarzenie – teologia – praktyka w świetle Biblii

Najbardziej oryginalna instytucja Jezusa łączy się bardzo ściśle z instytucjami Starego Testamentu. Przymierze nowe łączy się ze starym i staje się zrozumiałe w jego świetle.

W świetle tekstów biblijnych Eucharystia jawi się jako wydarzenie zbawcze umiejscowione w historii ziemskiej Jezusa, zinterpretowane teologicznie przez pisarzy Nowego Testamentu. Interpretacja ta dokonywała się w świetle Starego Testamentu i tradycji judaistycznej; posiadała ona szczególną formę. Słowa interpretacji były organicznie wbudowane w oryginalne wypowiedzi samego Jezusa. Stąd nie jest łatwo dotrzeć do autentycznych słów Pana (*ipsissima verba et facta Iesu*). Za interpretację tę byli odpowiedzialni pisarze Nowego Testamentu – Paweł, Łukasz, Jan. Ponieważ nie była jeszcze zakończona historia Bożego objawienia, dlatego ich interpretacja wydarzenia Eucharystii jako natchniona stanowi dla nas przedmiot wiary, która jest odpowiedzią człowieka na Boże objawienie. Autorzy ci są również świadkami praktyki eucharystycznej w pierwotnym Kościele. Opisywali tę praktykę, przestrzegali przed nadużyciami, uczyli o owocach uczestnictwa w Eucharystii, którą nazywano „łamaniem chleba” (Dz 2, 46).



Wydarzenie

Słowa ustanowienia i wyjaśnienia Eucharystii zachowane zostały w czterech miejscach Nowego Testamentu: 1 Kor 11, 23-25; Łk 22, 15-20; Mk 14, 22-25; Mt 26, 26-29. Porównując ze sobą te teksty, można dostrzec dwa podstawowe ich typy: pierwszy występuje u Pawła i Łukasza, drugi – u Marka i Mateusza.

1. Zobaczmy najpierw, jak wygląda tradycja Pawła i Łukasza:

1 Kor 11, 23-25

Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę!”. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę!”.

Łk 22, 15-20

Wtedy rzekł do nich: „Gorąco pragnąłem spożyć tę Paschę z wami, zanim będę cierpiał. Albowiem powiadam wam: Już jej spożywać nie będę, aż się spełni w królestwie Bożym”.

Potem wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, rzekł: „Weźcie go i podzielcie między siebie; albowiem powiadam wam: odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu, aż przyjdzie królestwo Boże”.

Następnie wziął chleb, odmówiwszy dziękczynienie połamał go i podał, mówiąc: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę!”. Tak samo i kielich po wieczerzy, mówiąc: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana...”.

Między Pawłem a Łukaszem istnieją uderzające zbieżności. Oto najważniejsze z nich:

1) Jezus wziął chleb i odmówił „dziękczynienie” (*eucharistesas*), a nie „błogosławieństwo” (*eulogeses*), jak w tradycji Marka i Mateusza.

2) W swej treści bardzo zbliżone są słowa wypowiedziane nad chlebem i kielichem. Mamy tu tylko drobne zmiany stylistyczne. U Łukasza pełniejsza jest formuła ofiarnicza: „które za was będzie wydane”; Paweł wyrazi to krócej: „za was”. Występujący w obu formułach zwrot „za was”, który ma sens ofiarniczy, wskazuje na iden-



tyczność treści. Przy słowach nad kielichem jedynie Łukasz dodaje: „która za was będzie wylana”.

3) Nakaz: „To czyńcie na moją pamiątkę” znajduje się tylko u Łukasza (jeden raz) i u Pawła (dwa razy).

4) W formule Pawła i Łukasza ustanowienie Eucharystii nastąpiło „po wieczerzy” i łączyło się wyraźnie ze śmiercią Jezusa.

Ze zbieżności tych wynika, że relacje te są od siebie zależne i że obydwie pochodzą z tego samego źródła albo z tego samego kręgu tradycji. W badaniach współczesnych zdecydowanie przeważa pogląd, że obie formuły (Pawła i Łukasza) wywodzą się z tej samej tradycji pierwotnej i że zachowały w sobie najstarsze sformułowania eucharystyczne. Wskazuje na to szczególnie brak paralelizmu między słowami wypowiedzianymi nad chlebem i kielichem. Jeśli formuły te pochodzą z tej samej tradycji, to musiały być one sformułowane wiele lat przed powstaniem Pierwszego Listu do Koryntian. Najprawdopodobniej tradycja ta uformowała się w Antiochii w latach czterdziestych. Chociaż Ewangelia Łukasza jest późniejsza od 1 Kor, to jednak Łukasz wierniej oddaje tę tradycję niż Paweł. Świadczy o tym choćby fakt dwukrotnego powtórzenia przez Pawła nakazu Jezusa: „To czyńcie na moją pamiątkę”. Jest to wyraźna tendencja paralelizująca. W tradycji pierwotnej nakaz ten zapewne występował tylko raz. Paweł wprowadził go po raz drugi, aby zharmonizować słowa wypowiedziane nad chlebem ze słowami wyjaśniającymi kielich.

2. Przejdźmy teraz do tradycji Marka i Mateusza:

Mk 14, 22-25

A gdy jedli, Jezus wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał i dał im, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. Potem wziął kielich i odmówiłszy dziękczynienie, dał im i pili z niego wszyscy. I rzekł do nich: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana. Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do

Mt 26, 26-29

A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiłszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”. Następnie wziął kielich i odmówiłszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów. Lecz powiadam wam: Odtąd nie



owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Bożym”.

będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mego”.

W ujęciu Marka i Mateusza również mamy szereg zbieżności. Z ważniejszych analogii warto wspomnieć następujące:

1) Oba ujęcia mają wyraźne zabarwienie semickie. Wskazuje na to terminologia i niektóre zwroty: *eulogesas* [błogosławiąc] (Mt 26, 26; Mk 14, 22), *peri pollōn* [za wielu] (Mt 26, 28; Mk 14, 24), *diatheke* [przymierze] (Mt 26, 28; Mk 14, 24), *amen lego hymin* [zaprawdę, mówię wam] (Mk 14, 25). (Warto zauważyć, że w porównaniu z Markiem i Mateuszem ujęcie Łukasza zdradza wyraźne tendencje do oczyszczania z semityzmów).

2) Słowa wypowiedziane nad chlebem są identyczne.

3) Słowa wypowiedziane nad kielichem są zgodne co do treści. Obaj autorzy łączą z kielichem ofiarniczy zwrot *hyper (peri)* [za (wielu)]. Mateusz rozbudowuje go nieco, dodając: „na odpuszczenie grzechów”.

Relacja Mateusza jest zależna od relacji Marka; widać w niej pracę teologiczną i stylistyczną pierwszego ewangelisty. Zabarczenie semickie obu tych ujęć, widoczne szczególnie u Marka, może świadczyć o tym, że Marek swą relację o Eucharystii zaczerpnął najprawdopodobniej z tradycji jerozolimskiej. Formuła ta była recytowana w czasie uczty eucharystycznej na zgromadzeniach wspólnoty. Kiedy uformowała się ta tradycja? Jest ona późniejsza od antiocheńskiej, ale liczne semityzmy wskazują na jej starożytność.

Porównując ze sobą obie tradycje, dostrzegamy szereg różnic, które swoje źródło miały w częstym użyciu liturgicznym (na przykład tendencja do paralelnego zestawienia słów wypowiedzianych nad chlebem i kielichem). Na pierwszy rzut oka najbardziej różnią się słowa wypowiedziane nad kielichem. W ujęciu Marka i Mateusza nie ma nakazu powtarzania gestu i słów Jezusa, a w słowach wypowiedzianych nad chlebem nie ma zwrotu ofiarniczego, który wyraźnie występuje u Pawła i Łukasza. Pomimo tych rozbieżności obydwie tradycje są zgodne co do substancji.



Tak można by przedstawić ten wspólny wątek wszystkich tekstów:

(Bierście): to Ciało moje
 To Krew moja przymierza
 To przymierze we Krwi mojej, która (...) za wielu

Wątek ten sięga samego Jezusa (*ipsissima verba et facta Iesu*). Pierwotna tradycja apostołska przekazywała te słowa i interpretowała je. Św. Paweł spisał je jako pierwszy zaznaczając, że „otrzymał je od Pana”.

Ewangelie synoptyczne podają również okoliczności wypowiedzenia tych słów. Dokonało się to w czasie wieczerzy paschalnej. Nie ma rzeczowych podstaw do kwestionowania tej tradycji. Choćby nawet opis samego posiłku Jezusa, w ujęciu Marka i Mateusza, nie zawierał bezpośrednich elementów paschalnych, to jednak okoliczności otaczające samą relację centralną wyraźnie przypominają ucztę paschalną:

- 1) sprawowanie uczyty w Świątym Mieście, a nie w Betanii;
- 2) w porze wieczornej, a nie po południu;
- 3) w pozycji leżącej, a nie siedzącej;
- 4) łamanie chleba nie na początku posiłku, lecz po pierwszym daniu (zob. Mt 26, 21-25; Mk 14, 18-21);
- 5) odśpiewanie *Hallel* na zakończenie (zob. Mt 26, 30; Mk 14, 26).

Dlatego właśnie wielu współczesnych egzegetów opowiada się za charakterem paschalnym ostatniej wieczerzy Jezusa.

W czasie uczyty paschalnej, która była odprawiana zgodnie z żydowskim rytuałem, ojciec rodziny jako gospodarz uczyty wykonywał pewne określone tradycją gesty oraz wypowiadał słowa. Do gestów tych należało łamanie chleba praśnego (tzw. macy), rozdawanie go uczestnikom oraz podawanie kielicha z winem. Jeśli chodzi o słowa, to gospodarz wymawiał błogosławieństwa (*beraka*) oraz objaśniał dzieciom sens rytów uczyty paschalnej (zob. Wj 12, 26n; 13, 8): wyjaśniał jej szczególny charakter oraz podawał racje, dla których używa się praśnego chleba, gorzkich ziół i pieczonego baranka. Modlitwa zwana *beraka* (*eulogia*) miała centralne znaczenie dla żydowskiej



modlitwy przy stole, jak również dla chrześcijańskiego rozumienia Eucharystii. Słowo to oznacza bowiem błogosławieństwo Boga dla ludzi, jak i błogosławieństwo Boga przez ludzi – wysławianie Jego świętego Imienia. Dlatego właśnie Paweł określa Eucharystię jako „kielich błogosławieństwa, który błogosławimy” (1 Kor 10, 16).

W tym kontekście zrozumiałe są gesty i słowa Jezusa. Podczas ostatniej wieczerzy (uczty paschalnej) pełnił On rolę ojca rodziny, gospodarza domu. Był więc zobowiązany do wykonywania przepisanych rytuałem gestów oraz do objaśnienia sensu tej uczty i pokarmów. Jego wyjaśniające słowa mieściły się więc w rycie uczty paschalnej. Ale te gesty i te słowa były nie tylko tradycyjnym wyjaśnieniem żydowskiej wieczerzy paschalnej, lecz – jak to wyraźnie wynika z ich brzmienia – wyjaśniały również tę konkretną, ostatnią wieczerzę Jezusa z uczniami, odbywaną w bliskiej relacji z Jego śmiercią.

Dzięki Jego słowom (które ujawniają intencje, w jakich Jezus podjął i przekształcił stary obrzęd) uczniowie mogli zrozumieć, że

Z gestów i słów wypowiedzianych nad chlebem i kielichem wyraźnie wynika, że Jezus pragnie dać udział w swoim życiu wydanym na śmierć.

rozłamane i rozdane placki chlebowe wskazują na śmierć Jezusa i na jej znaczenie: życie Jezusa będzie rozdzielone „dla wielu”, to znaczy dla wszystkich ludzi, tak jak ten chleb jest tu i teraz rozłamany i rozdany. Życie Jezusa w tej formie rozdzielenia i umierania jest rzeczywistością, z której czerpiemy nasze życie.

Znaczenie słów i gestów związanych z kielichem w swej istocie jest takie samo: Jezus oddaje swoje życie. Krew bowiem w tradycji starotestamentowej jest symbolem życia (zob. Kpł 17, 14; Pwt 12, 23). Na uwagę zasługuje również samo zestawienie słów „ciało i krew”. Występują one często w rytuale ofiar i oznaczają obie części składowe ciała, zwłaszcza zwierzęcia ofiarnego, które zostają rozdzielone przy jego zabiciu. Z gestów i słów wypowiedzianych nad chlebem i kielichem wyraźnie wynika, że Jezus pragnie dać udział w swoim życiu wydanym na śmierć.



Teologia

Ostatnia wieczerza Jezusa z uczniami miała charakter paschalny. Żeby jednak zrozumieć ten jej charakter, należy zestawić ją z pierwszą ucztą paschalną w Egipcie (zob. Wj 12, 1-28) i z żydowską wieczerzą paschalną, która była pamiątką Paschy egipskiej. Zestawienie to jest ważne, ponieważ wskazuje na sens, jaki Jezus chciał nadać Eucharystii. Jawi się ona najpierw jako nowa Pascha, realizująca w sobie istotne cechy Paschy żydowskiej, podniesione jednak do poziomu zbawienia definitywnego. Pascha nowego przymierza aktualizuje w sposób doskonały cztery podstawowe wymiary Paschy starotestamentowej.

Jest ona najpierw pamiątką wydarzenia zbawczego dokonanego przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W przekazach Łukasza i Pawła zawarte jest Jezusowe polecenie powtarzania czynności z ostatniej wieczerzy: „Czyńcie to na moją pamiątkę”. Brak tych słów w przekazach Marka i Mateusza nie jest argumentem przeciwko ich autentyczności. Ewangeliści bowiem poświadczają fakt istnienia uczt eucharystycznych we wspólnotach chrześcijańskich, będących konsekwencją nakazu Chrystusa. Istotnym argumentem są tu słowa św. Pawła, który przekazując relację ustanowienia Eucharystii wraz z poleceniem jej powtarzania, powołuje się na tradycję otrzymaną od Pana. Argument ten uważa za istotny i rozstrzygający. Jakie znaczenie w tym kontekście ma termin „pamiątkę”? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, należy nawiązać do Paschy żydowskiej, która jest rozumiana jako uobecnienie podstawowego Bożego dzieła zbawczego – wybawienia z niewoli egipskiej. Sprawowanie uczyty paschalnej nie było tylko przypomnieniem przeszłości, lecz upewniało naród wybrany, że Bóg pamięta o nim również w teraźniejszości. Z analizy modlitw towarzyszących uczcie przebija przekonanie, że „teraz Jahwe wyzwala swój naród; teraz Jahwe zbawia Izraelitę; w spotkaniu i dialogu wiary Jahwe teraz (aktualnie) jest Bogiem Izraela, a Izrael jest ludem Jahwe” (Luis Alonso Schökel). U Boga zawsze jest „teraz”. Bóg zawsze jest obecny jako Zbawiciel swego ludu. Prawdę tę wyrażały Psalmi i modlitwy, których nie rozumiano jako zwykłych psychologicznych wspomnień tego, co Bóg uczynił ojcom w przeszłości, lecz jako odpowiedź wiary daną Bogu, który zawsze zbawia.



Analogicznie do takiego rozumienia Paschy żydowskiej Eucharystia również jest uobecnieniem podstawowego dzieła zbawczego nowego przymierza – śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Najgłębszą treścią

**Chrystus jako wywyższony
Kyrios zawsze żyje, aby się
wstawiać za ludźmi.**

tej pamiątki jest istnienie Jezusa w postaci Jego ofiarowania się na śmierć oraz Jego życie, które przez śmierć i zmartwychwstanie staje się życiem „dla nas”. Według trafnego twierdzenia Pierre’a

Benoit: przez słowa i gesty uczty eucharystycznej „ofiara zawsze żywego Mistrza aktualizuje się pod postacią chleba i wina”. Jak Jahwe nie tylko w przeszłości, ale zawsze jest Zbawcą swego ludu, tak samo Chrystus jako wywyższony *Kyrios* zawsze żyje, aby się wstawiać za ludźmi.

Takie rozumienie terminu „pamiątka” nadawało głęboki sens corocznie obchodzonym uroczystościom Paschy. Uczestniczący w uczcie utożsamiali się z przodkami i byli przeświadczeni pewnością wiary, że – podobnie jak oni – dostępują zbawienia. Eucharystia zaś, aktualizując zbawienie dokonane przez Chrystusa, wprowadza uczestników w dzieło zbawcze dokonane raz dla wszystkich ludzi wszystkich czasów.

W rycie pierwszej Paschy szczególne miejsce zajmowało zabicie baranka przez „całe zgromadzenie” (Wj 12, 6), pokropienie jego krwią odrzwi i progu domu, spożycie mięsa pieczonego w ogniu (zob. Wj 12, 7-9). Rytuał postanawiał: „Kości z niego łamać nie będziecie” (Wj 12, 46). Domy oznaczone krwią baranka zostały ustrzeżone od niszczycielskiej plagi (zob. Wj 12, 12-14). Dzięki krwi baranka paschalnego pierworodni Izraela zostali uratowani od śmierci, a cały naród wyszedł z niewoli egipskiej. Wydarzenie to wspomniano w obrzędzie Paschy żydowskiej, którą obchodzono każdego roku. Temat ten dominował w midraszu wyjaśniającym sens uczty paschalnej oraz w modlitwie zwanej *Baraita*, rozpoczynającej się od słów: „Błogosławiony Bóg”. Relacje synoptyków, choć wyraźnie nawiązują do Paschy, to jednak nie wspominają baranka paschalnego. Inaczej natomiast czyni św. Jan. Jego opis ostatniej wieczerzy nie ma znamion paschalnych, jednak w opisie męki Jan nawiązuje formalnie do pierwszej Paschy (zob. J 19, 36; por. Wj 12, 46), przedstawiając śmierć Jezusa jako śmierć baranka paschalnego. Jezus umiera jako prawdziwy baranek paschalny w tym samym czasie, gdy w świątyni



zabijano baranka na ofiarę paschalną. To zestawienie śmierci Jezusa ze śmiercią baranka paschalnego było przez Jana zamierzone. Na Jezusie wypełnił się przepis dotyczący baranka paschalnego (zob. Wj 12, 46; Lb 9, 12). Krew Jezusa, podobnie jak krew baranka paschalnego, ma moc zbawczą i ekspiacyjną. Jan przedstawia Jezusa jako prawdziwego baranka, który gładzi grzech świata (zob. J 1, 29.36). Ze śmiercią Jezusa rozpoczyna się nowy *exodus* z niewoli grzechu.

Z pierwszą Paschą łączyło się ściśle przymierze zawarte między Bogiem a Izraelem w czasie wyjścia z niewoli egipskiej. Dlatego właśnie Chrystus w słowach ustanowienia Eucharystii nawiązuje formalnie do przymierza synajskiego. Wyrażenie „przymierze”, występujące w słowach wypowiedzianych nad kielichem w obydwu typach tradycji, należy do autentycznych słów Jezusa. Nie ma żadnych poważnych racji, które przemawiałyby przeciw przyjęciu tych słów za *ipsissima verba Iesu*. Stąd też formuła: „To Krew moja przymierza” lub „To przymierze we Krwi mojej”, jest wyraźnym nawiązaniem do słów Mojżesza wypowiedzianych w momencie zawierania przymierza na Synaju: „Oto krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami” (Wj 24, 8). Jezus przez wyraźną aluzję do starego przymierza zaznacza, że ustanawia nową ekonomię w miejsce tej, której pośrednikiem był Mojżesz. Chrystus zawiera nowe przymierze w czasie uczy – wieczerzy; przymierze synajskie również było połączone z uczcą sakralną (zob. Wj 24, 3-8). Prorocy często łączyli ideę nowego przymierza z uczcą mesjańską (zob. Iz 25, 6-12; 55, 1-5; 65, 13-14). Ostatnia wieczerza Chrystusa ukazuje się więc jako zapowiedziana w Starym Testamencie uczta mesjańska.

Obok ołtarza, który symbolizował Jahwe, Mojżesz polecił ustawić dwanaście słupów kamiennych, które oznaczały dwanaście pokoleń, czyli cały lud. Następnie pokropił krwią ołtarz i lud. Być może pokropił też owe dwanaście słupów kamiennych, które symbolizowały cały naród, aby podkreślić jego ścisłą łączność z Bogiem. W nowym przymierzu Chrystus swą własną krew daje dwunastu apostołom, którzy stanowią pierwociny nowego ludu Bożego. Są oni nie tylko symbolem Kościoła, lecz także jego prawdziwymi kamieniami, położonymi jako fundament tego ludu (zob. Ef 2, 20; Ap 21, 14), który jest ludem świętym i kapłańskim (zob. 1P 2, 5-9). Logia i czyn-



ności ustanowienia Eucharystii łączą się tu bardzo wyraźnie ze słowami powołania uczniów i Dwunastu (zob. Mk 3, 13-19). Apostołowie – żywe kamienie – nie tylko zostają pokropieni krwią, lecz spożywają krew, ponieważ ich przynależność do ludu Bożego nie jest zewnętrzna, lecz prawdziwie wewnętrzna. Nowy lud Boży buduje Chrystus na fundamencie starego ludu. Dwunastu Apostołów oznacza dwanaście pokoleń Izraela. Wreszcie starotestamentowe ofiary zwierząt zastępuje ofiara nowa, której krew skutecznie realizuje definitywną jedność między Bogiem a ludźmi. Tajemnica przymierza Boga z ludźmi osiąga swe ukoronowanie. W ten sposób nowe przymierze łączy się ściśle ze starym, a równocześnie je przewyższa i doskonali: jego pośrednikiem jest bowiem nie Mojżesz, ale Jezus Chrystus; przypieczątowane ono zostało krwią nie zwierząt ofiarnych, lecz krwią samego Chrystusa. Przymierze nowe, podobnie jak stare, jest przede wszystkim darem Bożym i Jego łaską. Nie jest jednak całkowicie pozbawione charakteru dwustronności. Implikuje bowiem obowiązki i zakłada nowy kult.

Termin „przymierze” występuje również u proroków. Szczególne znaczenie ma tekst Jeremiasza (zob. Jr 31, 31-34). Nie jest wykluczone, że Jezus nawiązuje i do tych tekstów. Stwierdza mianowicie, że wypełnia się obietnica nowego przymierza. Przymierze to dokonuje się we krwi Chrystusa. Jest to język „ofiarniczy”. Jezus określa siebie jako ofiarę, jako eschatologicznego baranka paschalnego (zob. 1 Kor 5, 7), którego śmierć ustanawia nowe przymierze, przygotowane typologicznie na Synaju (zob. Wj 24, 8) i zapowiedziane na czasy ostateczne przez proroków. Dzięki ofierze i krwi Jezusa dusze ludzkie zostają oczyszczone z grzechów, a serca przemienione przez dar Jahwe. Na czym polega ten wymiar eklezjalny? By na to pytanie odpowiedzieć, należy sięgnąć do teologii Starego Testamentu. Wyprowadzenie z niewoli egipskiej i przymierze synajskie były darem Jahwe i wyłączną Jego inicjatywą. Tę suwerenną inicjatywę Bożą porównywano do aktu stwórczego: „Aż przejdzie ten lud, któryś Ty stworzył” (Wj 15, 16; por. Pwt 32, 6). Izrael więc został stworzony przez Jahwe jako naród, podobnie jak świat został stworzony przez Boga. Cała egzystencja Izraela zależy od Jahwe. „Kiedy lud podczas wieczerzy paschalnej wspomina to wielkie dzie-



ło Boże, również i Bóg pamięta o swym czynie, o swoim przymierzu z ludem, a w tej żywej historiotwórczej pamięci uobecnia się to dzieło, a więc i przymierze; w uroczyscie obchodzonej chwili odżywają one na nowo (...). Pascha jest uobecnieniem i dokonaniem przymierza” (Luis Alonso Schökel). Słowa i gesty Jezusa przy ostatniej wieczerzy, nawiązujące do wyjścia i przymierza, mają również sens eklezjotwórczy. Pierwsze wyjście i przymierze stworzyły, ukonstytuowały stary lud Boży; nowe wyjście i nowe przymierze tworzą nowy lud Boży – Kościół. Stwórcą starego ludu Bożego był Bóg, który wyprowadził Izraela z Egiptu; Stwórcą nowego ludu Bożego jest Bóg, który Jezusa wskrzesił z martwych. Pośrednikiem przy formacji starego ludu Bożego był Mojżesz; Pośrednikiem Bożym przy stwarzaniu nowego ludu Bożego był Chrystus.

W tekstach ustanowienia Eucharystii są wreszcie wyraźne nawiązania do pieśni o Słudze Jahwe (zob. Iz 52, 13 – 53, 12). Znajdują się one w tzw. formule ofiarniczej, która występuje w podwójnej postaci: „za was” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24) i „za wielu” (Mk 14, 24; Mt 26, 28). Jak już wykazano, słowa te należy zaliczyć do *ipsissima verba* Jezusa. Zdaniem Joachima Jeremiasa, wypowiedział je Jezus, wyjaśniając za ich pomocą sens zbawczo-zastępczy swojej śmierci. Śmierć Jezusa jako Sługi Jahwe jest śmiercią za grzechy innych („wielu”), jest „ofiara za grzechy”. Bez Iz 53 słowa ustanowienia Eucharystii pozostałyby niezrozumiałe. Wyrażenie „wielu” (*polloi*) rzadko występuje w Starym Testamencie, natomiast w 53 rozdziale Izajasza – bardzo często, bo aż pięć razy. W tym rozdziale jest ono słowem przewodnim. Sługa daje swoje życie na ofiarę ekspiacyjną „za wielu”, co znaczy: „za wszystkich”. Jezus Chrystus odnosząc te słowa do siebie, wyjaśnia swoją śmierć w sensie pieśni o Słudze Jahwe. Śmierć Chrystusa jako Sługi Bożego ma charakter ofiary zastępczej i ekspiacyjnej. Wyraźnym nawiązaniem do pieśni o Słudze Jahwe jest również określenie: *to hyper hymón didomenon* (Łk 22, 19; Iz 53, 10 – por. LXX), które ma znaczenie ofiarnicze. Oznacza ono: ofiarować samego siebie, własną duszę. W takim właśnie sensie występuje czasownik *didonai* w Iz 53. W ten sposób formuła ta łączy się ściśle ze śmiercią zbawczą Chrystusa. Wreszcie wyrażenie „na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28) jest wyraźną aluzją do ostatniej



pieśni (Iz 53), gdzie cierpienia Sługi są spowodowane grzechami (53, 5), które na Niego spadają, czyniąc Go jakby personifikacją samego grzechu (53, 4.6), i sprowadzają uleczenie i spokój dla błądzących daleko od drogi Jahwe. Sługa przez swą ofiarę ekspiacyjną przynosi usprawiedliwienie narodom. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Jezus Chrystus, zawierając na ostatniej wieczerzy nowe przymierze, sam wyraźnie nawiązał do pieśni o Słudze Jahwe. Dzięki temu w logiach ustanowienia Eucharystii ujawnia się samoświadomość Jezusa oraz zbawczy sens czekającej Go męki. Ofiara Chrystusa jest zatem ofiarą ekspiacyjną za grzechy, jest wypełnieniem zapowiedzi i figur Starego Testamentu. Śmierć Chrystusa i Eucharystia, która się ściśle z nią łączy, w świetle pieśni Sługi Jahwe mają wyraźny charakter ofiarniczy. Nawiązanie do tej pieśni podkreśla głównie ofiarniczy charakter uczty eucharystycznej, nie jest jednak pozbawione elementów eklezjalnych. Są one zawarte w twierdzeniu, że Jezus oddaje swoje życie „za wielu”, tj. za wszystkich. Jezus umiera po to, „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52). Zbawcza śmierć Jezusa jest również wspólnototwórcza (por. Iz 53, 10-12).

Badania słów ustanowienia Eucharystii wykazują ich ścisły związek ze Starym Testamentem i ze zwyczajami Żydów z czasów Chrystusa. Z tych wyraźnych aluzji do Starego Testamentu wynika, że Jezus Chrystus i pisarze Nowego Testamentu świadomie nawiązali do tamtego środowiska. W kategoriach starotestamentowych, znanych współczesnym Mu ludziom, Jezus wyjaśnił najgłębszy sens swojej misji i swego dzieła zbawczego. W tekstach ustanowienia Eucharystii uwidocznia się najbardziej paradoks, który charakteryzuje relacje między obydwoma Testamentami: najbardziej oryginalna instytucja Jezusa łączy się bardzo ściśle z instytucjami Starego Testamentu. Przymierze nowe łączy się ze starym i staje się zrozumiałe w jego świetle. Nowy lud Boży zrodził się z przebitego boku Jezusa, jest owocem krzyża. Jednak podwalinami tego Kościoła są Apostołowie; liczba 12 oznacza dwanaście pokoleń Izraela. Dzięki temu między starym a nowym ludem istnieje kontynuacja i zależność, z drugiej zaś strony – dyskontynuacja i nowość oraz oryginalność. Źródłem tej nowości i oryginalności jest osoba Jezusa i Jego dzieło zbawcze.



Praktyka

Pierwszymi świadkami praktyki Eucharystii w Kościele pierwotnym są Paweł i Łukasz. Paweł akcentuje wymiar wertykalno-horyzontalny Eucharystii i przestrzega przed nadużyciami w czasie uczestnictwa w Wieczery Pańskiej. Dla Łukasza natomiast Eucharystia, zwana „łamaniem chleba”, jest punktem centralnym na spotkaniach modlitewnych ludzi wierzących w Chrystusa.

Na temat uczestnictwa w Eucharystii Paweł mówi w kontekście polemicznym (zob. 1 Kor 9, 3; 10, 16-20); przestrzega adresatów Pierwszego Listu do Koryntian przed bałwochwalstwem, które może im grozić w środowisku pogańskim. Niebezpieczeństwo to polega na spożywaniu mięsa składanego bożkom na ofiarę. Mogliby stać się w ten sposób współnikami demonów (10, 20). Ci, którzy jednoczą się z Chrystusem, uczestnicząc w uczcie Wieczery Pańskiej, nie mogą mieć nic wspólnego z bożkami i demonami: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (10, 16-17). Dla Pawła uczestnictwo w łamaniu chleba, tj. w Eucharystii, powoduje podwójny skutek: najpierw jednoczy nas z Krwią i Ciałem Chrystusa, tj. z uwielbionym Panem w Eucharystii; następnie uczestnictwo w chlebie Uczty Eucharystycznej tworzy „jedno ciało” (10, 17) wspólnoty Kościoła (zob. 1 Kor 12, 12-31). Uczestnictwo w tym samym chlebie sprawia wspólnotę uczestników. O jaką wspólnotę chodzi? Z Chrystusem w Uczcie Eucharystycznej, która wyklucza jakąkolwiek wspólnotę z demonami czy raczej oznacza wspólnotę braterską jako owoc uczestnictwa w uczcie Wieczery Pańskiej? Wspólnota opisana w 1 Kor 10, 16 ma znaczenie chrystologiczne, ponieważ łączy z Chrystusem – i równocześnie znaczenie eklezjologiczne, ponieważ łączy jej uczestników między sobą, tworzy braterską więź.

Chrześcijanin nie może brać udziału w religijnych ucztach pogańskich, ponieważ związał się już w sposób szczególny z Panem i dzięki temu uczestniczy w ucztach, w czasie których pije z kielicha prawdziwej Krwi Chrystusa i spożywa chleb będący prawdziwym Cia-



łem Pańskim. Uczta eucharystyczna łączy uczestników z Panem, ale również „stanowi rzeczywistość więź społeczną chrześcijan”. „Przez zjednoczenie z Chrystusem wierzący jest powołany do wspólnoty braterskiej, do życia w Kościele”. Interpretacja ta jest zgodna z tek-

**Bez udziału
we Krwi i Ciele Jezusa
nie może być jedności
Ciała-Kościoła.**

stem 1 Kor (10, 16-17) oraz z najbliższym kontekstem (por. 1 Kor 11, 17-24; 12, 12-31). W wierszu 16 (rozdz. 10) Paweł stwierdza, że przez błogosławieństwo kielicha i łamanie chleba mamy udział we Krwi i w Ciele Chrystusa.

W wierszu 17 wyciąga z tego wniosek: uczestnicząc w łamaniu chleba, który jest jeden, tworzymy jedno Ciało Kościoła. Bez udziału we Krwi i Ciele Jezusa nie może być jedności Ciała-Kościoła. Pouczając gminę koryncką o Wieczery Pańskiej, Apostoł domaga się, żeby była ona sprawowana godnie, bez sporów i rozdarcia. Spożywanie chleba i picie kielicha Pańskiego winno owocować miłością i zgodą. Wspólnotę koryncką nazywa Paweł „Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 17). Wszystkie członki zasługują na szacunek; winny się wzajemnie o siebie troszczyć; współcierpieć z cierpiącymi. Uczestnictwo w Ciele Chrystusa jest źródłem miłości i szacunku wśród członków Ciała Chrystusa, tj. Kościoła (zob. 1 Kor 12, 13-31). Dla Apostoła *koinōnia* jako braterska wspólnota miłości jest koniecznym owocem uczestnictwa w łamaniu chleba.

W rozdziale następnym Paweł uczy Koryntian, jak winni uczestniczyć w Wieczery Pańskiej (zob 1 Kor 11, 17-34). Gdy zbierają się jako Kościół, nie powinni się ze sobą spierać. Apostoł powtarza z mocą, że nie wolno sprawować Eucharystii, w której nie promieniuje miłość braterska, potwierdzona konkretnym dzieleniem się z najbardziej ubogimi (wiersze: 17-22.27.34). Nie może być tak, że „jeden jest głodny”, drugi zaś nietrzeźwy (w. 21). Kończy bardzo mocną puentą: kto spożywa i pije, nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie pożywa i pije. Nie było dla Pawła rzeczą łatwą odzwyczaić Koryntian od nawyków pogańskich. A uczestnictwo w Wieczery Pańskiej domaga się podwójnej wrażliwości – na Ciało i Krew Pańską i na biednych i potrzebujących braci.

Dla Łukasza Eucharystia – łamanie chleba jest sercem chrześcijańskiej modlitwy. W drugim *summariusum* Dziejów (zob. 2, 42-47)



opisuje Łukasz życie pierwotnej wspólnoty Kościoła. *Summarium* to był gatunek literacki opisujący w streszczeniu jakiś fragment życia Jezusa (por. np. Mk 1, 14-15; 3, 7-8) lub pierwotnego Kościoła (por. Dz 1, 12-14; 4, 31-37). Przyjrzyjmy się bliżej omawianemu *summarium*: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach” (w. 42). W dalszych wierszach tego *summarium* dodana została jeszcze jedna specyficzna cecha pierwotnej wspólnoty Kościoła: „...wszystko mieli wspólne” (w. 44) oraz „sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby” (w. 45). Zostały w ten sposób potwierdzone i nieco rozwinięte charakterystyczne cechy wspólnoty wyrażone w wierszu 42.

Św. Łukasz zatem podaje pięć cech charakterystycznych Kościoła-Matki:

a) Trwali w nauce Apostołów. Nauka – *didache* oznaczała nauczanie apostoelskie, adresowane do neofitów, którzy uwierzyli w Chrystusa dzięki kerygmatowi głoszonemu przez Apostołów. W kontekście omawianego *summarium* kerygmat głosił Piotr (Dz 2, 14-36). Na kerygmat ten odpowiedzieli oni wiarą, zostali ochrzczeni i przyłączeni do pierwotnej wspólnoty. Treścią *didache* było to, czego Bóg żąda od neofitów. Puczano ich o sakramentach świętych, wprowadzano w liturgię wspólnoty, wyjaśniano słowa Jezusa. *Didache* była kontynuacją i pogłębieniem kerygmatu, który wieścił uroczyscie, co Bóg dał ludziom w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Wierni trwali w nauczaniu, to znaczy przyjmowali je i akceptowali.

b) Drugą cechą Kościoła apostoelskiego była *koinōnia* – wspólnota, jedność, więź braterska. W dalszych wierszach mamy pierwszy, bardzo ogólny sens owej wspólnoty: „przebywali razem”, „wszystko mieli wspólne” (w. 44), „sprzedawali dobra i rozdawali każdemu, kto potrzebował” (w. 45), codziennie jednomyślnie trwali w świątyni (w. 46). Nie była to zatem jedynie wspólnota dóbr i braterskie spotkanie, ale również wspólnota modlitwy. Było to nie tylko realizowanie Jezusowego przykazania miłości, ale także wezwanie do nieustannej modlitwy. Nazywali się braćmi (zob. Dz 1, 16; 9, 30); tworzyli wspólnotę serc i dusz (zob. Dz 4, 32).



c) Trwali w łamaniu chleba. Mamy tu formułę rzeczownikową z rodzajnikiem: łamanie chleba (*klasis tou artou – fractio panis*) (w. 42). Warto wiedzieć, że w Dziejach Apostolskich czterokrotnie występuje osobowa forma czasownika – *klān ton arton* (łamać chleb: Dz 2, 46; 20, 7.11; 27, 35). W rozdziale 27 (w. 35) formuła ta (czasownikowa) oznacza zwykły posiłek połączony z modlitwą i gestem łamania chleba, który był znany w tradycji żydowskiej. (Natomiast pozostałe przypadki są dyskutowane).

W omawianym *summarium* formuła *fractio panis* występuje dwukrotnie: raz w formie rzeczownikowej (w. 42) i raz w formie czasownikowej (w. 46). Większość współczesnych egzegetów opowiada się jej za sensem eucharystycznym. Wskazuje na to najbliższy kontekst: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (w. 46). Jeśli pierwsza część tego zdania oznacza liturgiczną modlitwę w świątyni, to również gest łamania chleba ma sens modlitwy liturgicznej. Zdaniem niektórych egzegetów, pierwotna służba Boża składała się z czterech części: apostołskiego pouczenia (*didache*), zbiórki ofiar na biednych (*koinōnia*), łamania chleba, tj. uczyty eucharystycznej, oraz wspólnych modlitw. Zgodnie z tą interpretacją „łamanie chleba” byłoby zatem częścią służby Bożej. Potwierdzeniem takiego rozumienia może być fragment Pierwszego Listu do Koryntian (10, 16), gdzie formuła ta ma wyraźnie sens eucharystyczny. Można by przytoczyć jeszcze argumenty filologiczne. Rzeczownik *klasis* występuje z rodzajnikiem, który wskazuje, że jest to wyrażenie techniczne, i oznacza konkretną, znaną formułę, a nie jakiś ogólny, niesprecyzowany gest. W tłumaczeniu syryjskim mamy wprost: „łamanie Eucharystii”. To starożytne tłumaczenie jest świadkiem eucharystycznego rozumienia formuły: „łamanie chleba”.

d) Pierwotni chrześcijanie trwali „w modlitwach”. Dzieje Apostolskie mówią o dwóch rodzajach modlitw. Były to: (1) wspólne modlitwy z Żydami w świątyni. Św. Łukasz świadczy, że chodzili tam codziennie (w. 46). Apostołowie w krąganku Salomona przemawiali do ludu (zob. Dz 3, 1-11). Natomiast na (2) „łamanie chleba” gromadzili się w domach (zob. Dz 1, 12-14; 2, 1-4). Łukasz, mówiąc o modlitwie pierwotnego Kościoła-Matki, podkreśla intensywność i jednomyślność tej modlitwy (zob. Dz 1, 14; 4, 23-31).



e) W odniesieniu do owej pierwotnej wspólnoty dóbr, o której była tu już mowa (w punkcie b), dodajmy, jak to wyglądało w praktyce. Otóż niektórzy ludzie bogaci sprzedawali posiadłości i inne dobra, rozdzielając je ubogim braciom. Tak właśnie uczynił Józef Barnaba, lewita rodem z Cypru, który sprzedał własną ziemię i pieniądze złożył u stóp Apostołów (zob. Dz 4, 36-37). Epizod z Ananiaszem i Safirą świadczy, że dawanie swych posiadłości na rzecz ubogich braci nie było obowiązkiem, lecz dobrowolnym czynem. Piotr, piętnując kłamstwo Ananiasza, powiedział, że przed złożeniem ofiary była ona jego własnością, a po sprzedaniu też mógł dowolnie nią dysponować (zob. Dz 5, 1-6). Nie można więc mówić o wspólnocie o charakterze komunistycznym.

Dzielenie się dobrami miało związek z sytuacją gminy jerozolimskiej, gdzie było sporo ubogich braci, głównie Galilejczyków, którzy zostawili swe posiadłości w Galilei, przychodząc za Jezusem do Jerozolimy. Bardziej majątni bracia wspomagali ich, realizując Jezusowe przykazanie miłości. W ten sposób Łukasz przedstawiał duchowość pierwotnego Kościoła, którego wierni nie byli zbyt przywiązani do dóbr materialnych i chętnie dzielili się z braćmi.

**Eucharystia
w pierwotnym Kościele
była uważana
za sakrament miłości.**

Jak widać, uczestnictwo w łamaniu chleba owocowało braterską miłością. W punkcie tym poglądy Łukasza spotykają się z poglądami Pawła. Eucharystia w pierwotnym Kościele była uważana za sakrament miłości.

*

W podsumowaniu należy stwierdzić, że Eucharystia rozważana w świetle obydwu Testamentów pokazuje w sposób bardzo konkretny relacje pomiędzy Starym i Nowym Testamentem. Jezus nie tylko nie sprzeciwia się izraelskim Pismom, ale w swej osobie i posłannictwie – zwłaszcza w tajemnicy paschalnej – doprowadza do ich wypełnienia.

1. Eucharystia jako wydarzenie łączy się ściśle z żydowską wieczerzą paschalną, którą obchodzono na pamiątkę wyzwolenia z nie-

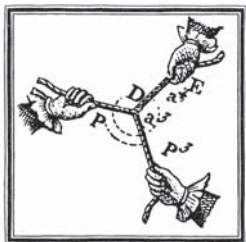


woli egipskiej. Jezus, wierny tradycji swojego narodu, zapragnął spożywać Paschę z uczniami w Jerozolimie. Sam pełnił rolę ojca rodziny i gospodarza domu. Wypowiadając słowa błogosławieństwa nad przaśnym chlebem i winem oraz wykonując przewidziane przez rytuał gesty, nadał im zupełnie nowy sens: „to jest Ciało moje za was wydane”, „to jest moja Krew Przymierza wylana za wielu”. On jest Barankiem paschalnym. Jego ofiara wyzwala wielu (tj. wszystkich) z niewoli grzechu. *Vetera et nova* łączą się tu organicznie.

2. Słowa Jezusa wypowiedziane nad chlebem i winem oraz rytualne gesty były zwięzłe i lapidarne; domagały się wyjaśnienia liturgicznego i katechetycznego. Dokonali tego pisarze pierwotnego Kościoła: Paweł, Łukasz, Jan. W interpretacji tej nie odwoływali się oni do misteriów hellenistycznych ani do filozofii greckiej, tylko do Starego Testamentu, do trzech wielkich wydarzeń dziejów zbawienia. Wyzwolenie z niewoli egipskiej i pierwsza Pascha zapowiadały Paschę Jezusa i wyzwolenie z niewoli grzechu; przymierze synajskie zapowiadało nowe Przymierze skąpane we krwi Jezusa i łączące z Bogiem, które Jahwe zaproponował nie tylko synom Izraela, ale również „wielu”, tj. wszystkim; za pomocą pieśni o Słudze Jahwe wyjaśniano zbawczo-zastępczy sens śmierci Jezusa, która była śmiercią za grzechy innych („wielu”), tj. wszystkich.

3. Uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej, nazywanej „łamaniem chleba”, było pamiątką Paschy Jezusa. Wierni nie tylko spożywali baranka paschalnego i przaśny chleb, wspominając wydarzenie wyjścia z niewoli egipskiej, ale błogosławiąc kielich, mieli udział we Krwi Chrystusa, natomiast łamiąc chleb, mieli udział w Ciele Chrystusa (zob. 1 Kor 10, 16). Ile razy spożywali ten chleb i pili kielich, głosili śmierć Pana, aż przyjdzie w chwale (por. 1 Kor 11, 26). Uczestnictwo w Wieczerzy Pańskiej łączyło uczestników z uwielbionym Panem, z braćmi w miłości i budowało wspólnotę Kościoła.

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ, biblista, prof. dr hab., em. wykładowca KUL-u. Wydał m.in. *Biblia – historia – nauka* (1978), *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987), *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (2 wyd. 1999).



Anna Wierzbicka

W poszukiwaniu lepszego zrozumienia „słów eucharystycznych” Chrystusa

Jeśli chrześcijanie chcą, żeby rozumieli ich niechrześcijanie, to muszą mówić do nich językiem, który nie jest tylko językiem chrześcijańskim. Żeby być zrozumianym przez innych, trzeba mówić słowami, które są nam i tym innym wspólne. Trzeba szukać wspólnego języka.

Wiara szukająca zrozumienia

W lipcu 2003 roku uczestniczyłam w Międzynarodowej Konferencji Nauk Kognitywnych na Uniwersytecie New South Wales w Sydney. W ramach tego spotkania odbyło się sympozjum na temat zaburzeń psychiatrycznych określanymi jako „*psychiatric delusions*”. Najważniejsze z tych zaburzeń to:

1. *Capras delusion* – kiedy pacjent jest przekonany, że jego żona (czy matka) nie jest jego żoną (czy matką);
2. *Fregoli delusion* – kiedy pacjent jest przekonany, że przez cały czas chodzą za nim pewne osoby, których on nie może rozpoznać, bo są w przebraniu;
3. *Cotard delusion* – kiedy pacjent jest przekonany, że już nie żyje;
4. *Alien control delusion* – kiedy pacjent jest przekonany, że inne osoby mogą powodować (na odległość) ruchy jego ciała;
5. *Asomatognosia* – kiedy pacjent jest przekonany, że jego ręka nie jest jego własną ręką, ale ręką kogoś innego;
6. *Mirrored self misidentification* – kiedy pacjent jest przekonany, że osoba, którą widzi w lustrze, to nie on, ale ktoś inny.



Według prelegenta Maxa Coulhearta i jego kolegów z Uniwersytetu Macquarie w Sydney, istnieje jeszcze jeden, siódmy, szeroko rozpowszechniony rodzaj choroby psychicznej, analogiczny do owych sześciu: pewnego typu wierzenia religijne.

Prelegent ten (w referacie pt. *Halucynując Boga: kognitywna neuropsychiatria wiary i doświadczenia religijnego*) odrzucił „standardowy” pogląd, że przeświadczenia typu deluzji nie są zwykle podzielane przez innych członków kultury czy subkultury, do której pacjent należy. Opierając się na modelu teoretycznym, wypracowanym przez siebie i swoich kolegów, Coulheart dowodził, że pewne wierzenia podzielane przez całe grupy są zaburzeniami psychiatrycznymi tego samego typu, co sześć wymienionych poprzednio deluzji.

Przykładem jest, jego zdaniem, stan psychiczny osoby przeświadczonej, że „je ciało kogoś, czyja matka była dziewicą, a ojciec stwórcą świata”. Prelegent twierdził, że wierzenia tego rodzaju są

co najmniej równie sprzeczne z podstawowymi zasadami logiki, fizyki i biologii jak inne przeświadczenia jednoznacznie i powszechnie uznawane za deluzyjne. Pod względem dziwaczności i nieprawdopodobieństwa przynajmniej niektóre wierzenia religijne kwalifikują się, bez wątpienia, jako „deluzje”.

W dyskusji, jaka się potem wywiązała, powiedziałam, że sama jestem katoliczką i podzielałam wierzenia religijne opisane w referacie, a następnie zapytałam autora, czy wie, co mają na myśli katolicy, kiedy wyznają swą wiarę przy pomocy takich sformułowań. Max Coulheart odpowiedział na to, że – o ile mu wiadomo – w katolicyzmie twierdzenia o jedzeniu ciała i piciu krwi Jezusa były zawsze rozumiane w sensie dosłownym i że dla katolików to nie jest język obrazowy, ale dosłowna prawda.

I rzeczywiście. Od czasów Reformacji spory wokół Eucharystii były formułowane na ogół jako alternatywa: „dosłownie czy metaforycznie?” – i strona katolicka broniła dosłowności, podczas gdy protestanci opowiadali się za metaforycznością. Na przykład Zwingli w 1526 roku pisał:

Kiedy Chrystus mówi: „ja jestem krzakiem winnym” (Jan 15:5), musimy rozumieć, że używa On języka obrazowego. Innymi słowy, On jest jak krzew



winy (...) Jeśli ktoś zakwestionuje tę interpretację (...) będzie w rezultacie twierdzić, że Chrystus jest rośliną, drzewem¹.

Zdaniem Zwingliego, dokładnie to samo odnosi się do słów Jezusa „to jest ciało moje”: „Jest więc rzeczą oczywistą, że ciało nie jest obecne dosłownie i cieleśnie”. Teologowie katoliccy byli natomiast przekonani, że wypowiedzi Jezusa, takie jak: „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym”, miały zupełnie inny status niż Jego słowa: „to jest ciało moje” – i żeby tego przekonania skutecznie bronić, posługiwali się pochodzącą od św. Tomasza z Akwinu formułą „transsubstancjacji”.

Warto może przypomnieć, że kiedy Akwinata mówił o „transsubstancjacji”, sprzeciwiał się panującemu w jego czasach przeświadczeniu, iż Chrystus jest obecny w hostii w sensie zupełnie fizycznym, i podkreślał, że chodzi o obecność prawdziwą, ale sakramentalną, a nie fizyczną. Później jednak ta perspektywa uległa odwróceniu i (co najmniej od czasów angielskiego reformatora Wyclifa) zaczęto atakować formułę „transsubstancjacji” jako nazbyt fizyczną i nazbyt dosłowną (oraz, dodajmy, niepokojąco sprzeczną z doświadczeniem zmysłowym. Tak wydawało się wielu niekatolikom, a później i katolikom... W szczególności było tak w świecie anglosaskim, z jego nastawieniem empirycznym i kultem tego, co John Locke nazywał „świadectwem zmysłów”). Według Wyclifa (oraz jego zwolenników i następców) Chrystus jest „rzeczywiście obecny” w hostii, ale tylko w sensie duchowym.

Kiedy Sobór Trydencki w roku 1551 przyjął oficjalnie formułę „transsubstancjacji”, bronił „rzeczywistej obecności” Chrystusa w Eucharystii, ale – co więcej – rzeczywistej obecności rozumianej nie tylko w sensie duchowym. Formuła „transsubstancjacji” przetrwała, oczywiście, w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego do dzisiaj (zob. np. Katechizm Kościoła Katolickiego). Jest jednak rzeczą uderzającą, że termin ten nie pojawia się, poza jednym cytatem, w ostatniej encyklice Jana Pawła II (*Ecclesia de Eucharistia*), gdzie Papież zachęca teologów do nieustawania w wysiłkach zmierzających do lepszego rozumienia Eucharystii.

¹ H. Zwingli, *Eine klare Unterrichtung vom nachtmal Christi*, [w:] A. McGrath, *The Christian Theology Reader*, Oxford 1995, s. 309.



W języku duszpasterskim zdaje się nadal przeważać język „dosłowności” i „transsubstancjacji”, posługujący się często cytatem ze sformułowań trydenckich:

Święty Sobór wyraża dzisiaj na nowo, że przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, Pana naszego, i całej substancji wina w substancję Jego Krwi. Święty Kościół katolicki słusznie i właściwie nazwał tę przemianę transsubstancją² (KKK, 1376).

W „Biuletynie Niedzielnym”, rozprowadzanym w kościołach Australii, w numerze z 17 sierpnia 2003 roku ks. Paul Bird, redemptorysta, cytuje powyższy fragment z następującym komentarzem: „Nie jest łatwo przyjąć tę naukę, ponieważ n i e w i d z i m y żadnej zmiany w chlebie i winie”³. Jednakże przez wiele stuleci katolicy przyjmowali tę naukę z żywą wiarą i odczuwali ją jako zgodną z ich własnym doświadczeniem duchowym. „Rzeczywista obecność” Chrystusa w Eucharystii nie była dla nich trudna do przyjęcia i przyjmowali ją z ochotnym sercem jako wielką tajemnicę wiary. To, co sprawia wielu katolikom trudności dzisiaj, to – jak się wydaje – nie tyle sama tajemnica wiary, ile język, jakim była ona formułowana od czasów Trydentu. Najwyraźniej słowo „transsubstancjacja” stało się dziś dla wielu katolików raczej przeszkodą niż pomocą.

Język polski jest w tym szczęśliwym położeniu, że udało mu się zastąpić uczony łaciński termin *transsubstantiatio* rodzimym słowem „przeistoczenie”, które nie jest ograniczone do języka teologicznego i które z biegiem czasu zaczęto odczuwać jako swojskie i intuicyjnie zrozumiałe również w kontekście religijnym. W innych językach tak się nie stało i na przykład w języku angielskim *transsubstantiation* jest słowem obcym i alienującym nawet dla katolików.

Oczywiście, język „transsubstancjacji” nigdy nie był łatwy do zrozumienia dla zwykłych katolików i to, co pisał o nim Martin Luter⁴, odnosiło się zapewne w równym stopniu do katolików, jak i do

² Polscy tłumacze Katechizmu zamiast „transsubstancjacji” użyli tu słowa „przeistoczenie”.

³ Zob. „Magellan Sunday Bulletin” (17.8.2003).

⁴ Luter pisał z właściwą sobie polemiczną werwą: „Świeccy nigdy nie słyszeli o tej ich subtelnej filozofii substancji i przypadku i nawet gdyby ich o niej uczono, nic by z tego i tak nie zrozumieli. (...) Cieszę się bardzo, że można jeszcze znaleźć prostą wiarę w ten



protestantów. Jednakże dopóki łacina była głównym językiem Kościoła katolickiego, katolicy nie oczekiwali, że język ich wiary powinien być dla nich w pełni zrozumiały, i przyjmowali niezrozumiałość języka razem z tajemnicami wiary. Ale po przełomie Drugiego Soboru Watykańskiego oczekiwania i postawy są już inne. Katolicy mogą być tak samo jak dawniej gotowi do przyjęcia tajemnic wiary, wielu z nich jednak oczekuje przy tym większej zrozumiałości języka. Język „transsubstancjacji” mógł się wydawać adekwatny i nawet optymalny w kontekście kontrowersji Reformacji, ale dla bardzo wielu współczesnych katolików nie jest on już wystarczający.

Nie chodzi jednak tylko o katolików. Chodzi również o żywo dziś odczuwaną potrzebę dialogu – między wyznaniem chrześcijańskimi, między religiami, między wierzącymi i niewierzącymi. Jak to sformułowano (w roku 1991) w instrukcji Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów *Dialog i przepowiadanie*:

Obowiązkiem katolików jest wytłumaczenie innym – jasno i w miarę możliwości zrozumiale – w co wierzą.

W kontekście pluralizmu religijnego dialog oznacza wszelkie pozytywne i konstruktywne relacje międzyreligijne z osobami i zbiorowościami innych wiar, mające na celu wzajemne zrozumienie i wzbogacenie, w duchu posłuszeństwa wobec prawdy i szacunku dla wolności.

Cel, jakim jest wzajemne zrozumienie – oto kluczowy element dialogu. W tym kontekście obowiązkiem katolików jest wytłumaczenie innym – jasno i w miarę możliwości zrozumiale – w co wierzą.

Wybitny katolicki „teolog dialogu” Jacques Dupuis pisał o tym tak:

Tym, czego (teraz) potrzeba, jest teologia uprawiana nie dla miliarda katolików, jacy są dzisiaj w świecie, ani nawet nie dla półtora miliarda chrześcijan,

sakrament, przynajmniej wśród zwykłych ludzi. Bo ponieważ nie mogą oni zrozumieć, o co tutaj chodzi, nie spierają się, czy przypadłości są tu obecne z substancją czy bez substancji, ale wierzą prostą wiarą, że ciało i krew Chrystusa są tu prawdziwie obecne, i pozostawiają spór o to, w czym są zawarte, tym, którzy nie mają nic lepszego do roboty...” (M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, [w:] A. McGrath, *The Christian Theology Reader*, dz. cyt., s. 303).



ale dla sześciu miliardów istot ludzkich, które żyją dziś w tej samej „globalnej wiosce” naszej planety⁵.

Jest rzeczą oczywistą, że w takiej „teologii dla całego świata” kluczową rolę musi odgrywać język. Nie chodzi przy tym o wybór między angielskim, francuskim czy włoskim – chodzi o r o d z a j języka, jakim się mówi o własnej wierze. Jeśli chrześcijanie chcą, żeby rozumieli ich niechrześcijanie, to muszą mówić do nich językiem, który nie jest tylko językiem chrześcijańskim. Jeśli katolicy chcą, żeby zrozumieli ich niekatolicy, to muszą mówić do nich językiem, który nie jest tylko językiem katolickim. Żeby być zrozumianym przez innych, trzeba mówić słowami, które są nam i tym innym wspólne. Trzeba szukać wspólnego języka.

Słowa takie jak „transsubstancjacja” nie mogą być pomocne dla celów dialogu. Co więcej, nawet proste słowa chrześcijańskie i katolickie, takie jak: „zbawienie”, „grzech”, „odkupienie”, „życie wieczne”, „chrzest”, „komunia”, „błogosławić” itp., będą niezrozumiałe dla ludzi z zewnątrz – czyli właśnie tych, z którymi Kościół katolicki chce szukać dialogu i do których chciałby spróbować dotrzeć ze swoją „dobrą nowiną”.

Można zrozumieć, dlaczego w XVI wieku Kościół bronił trafności formuły „transsubstancjacji”. Chodziło mu o obronę głębokiej intuicji i doświadczenia świętych, mistyków i zwykłych wierzących, że Eucharystia to nie jest tylko symbol czy „pamiątka”, ale autentyczne spotkanie z żywym Chrystusem – i że spotkanie to nie jest czysto duchowe.

Formuła „transsubstancjacji” pomagała podkreślić wiarę Kościoła, że w Eucharystii cały człowiek wchodzi w bliski, intymny kontakt z całym Chrystusem. Ale z perspektywy trzeciego milenium można też zrozumieć Reformatorów, którzy pragnęli pojąć sens słów Jezusa (nawet jeśli wierzymy, że rozumieli go opacznie). Być może w wieku XXI strona katolicka mogłaby uznać (w duchu ekumenizmu), że sama i n t e n c j a zrozumienia słów Jezusa była czymś do-

⁵ J. Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions – De l'affrontement au dialogue*, Paris 2002, s. 27.



brym i że formuła „transsubstancjacji” mogła się komuś przy najlepszej woli wydawać niezrozumiała i niewystarczająca.

Artykuł niniejszy (podobnie jak wcześniejsze moje publikacje na temat Ewangelii i wiary chrześcijańskiej⁶) opiera się na założeniu, że wszelkie, najbardziej nawet złożone treści można uczynić powszechnie zrozumiałymi przy pomocy „uniwersalnego minijęzyka” opartego na słowach prostych i uniwersalnych, których dokładne odpowiedniki można znaleźć w każdym języku. Szeroko zakrojone badania empiryczne wykazały, że istnieją takie słowa i jest ich około sześćdziesięciu⁷. Oczywiście, nie ma wśród nich wyrazów oznaczających chrześcijańskie pojęcia takie jak: „ofiara”, „miłosierdzie”, „bliźni”, „grzech” czy „łaska”. Są natomiast słowa takie jak: dobry i zły, ja i ty, ktoś i coś, a także: wiedzieć, myśleć, chcieć, czuć, widzieć i słyszeć. Pełna lista tych słów (posegregowanych w pewne grupy) podana jest poniżej:

Lista pojęć uniwersalnych (w wersji polskiej):

1. ja, ty, ktoś, coś, ludzie, ciało
2. ten, ten sam, inny
3. jeden, dwa, niektóre, dużo, wszystko
4. dobry, zły, duży, mały
5. myśleć, wiedzieć, chcieć, czuć, widzieć, słyszeć
6. mówić, słowo, prawda
7. robić, dziać się (zdarzać się), ruszać się, dotykać (dotknąć)
8. być (istnieć), mieć
9. żyć, umrzeć
10. nie, być może, móc, bo (ponieważ, z powodu), jeżeli
11. kiedy, teraz, chwila, po (potem), przed (przedtem), długo, krótko, przez pewien czas
12. gdzie, tutaj, pod, nad, daleko, blisko, z (tej) strony, wewnątrz
13. bardzo, więcej
14. rodzaj, część
15. (tak, taki) jak.

⁶ Zob. m.in.: *What Did Jesus Mean? Explaining the Sermon on the Mount and the parables in simple and universal human concepts*, New York 2001; *Co mówi Jezus? Objawianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych* (tłum. I. Duraj-Nowosielska), Warszawa 2002; *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych*, Lublin 2004; *Co znaczą chrześcijańskie pojęcia ofiary?*, „Znak” nr 593 (10/2004), s. 70-90.

⁷ Zob. C. Goddard, A. Wierzbicka (ed.), *Meaning and Universal Grammar: Theory and empirical findings*, Amsterdam 2002.



Jak spróbuję pokazać w odniesieniu do Eucharystii, możemy również lepiej wmyśleć się w świat pojęciowy samego Jezusa, któremu obca była przecież filozofia arystotelesowska i wszelkie inne konstrukty późniejszej filozofii (i teologii) europejskiej.

Zwingli tak pisał o słowach Chrystusa „to jest ciało moje”: „Nie ma sensu upierać się, że On to powiedział i wobec tego tak jest. Bo jest tak, jak On sam te słowa rozumiał, a nie, jak ty te słowa rozumiesz (czy źle rozumiesz)”⁸. Można całkowicie nie zgadzać się z tym, jak interpretował te słowa sam Zwingli, a jednocześnie uznać, że jego pytanie o to, jak je rozumiał Jezus, jest ważne i uzasadnione.

Jeśli się spojrzy na problem z tego punktu widzenia, stanie się między innymi jasne, że proponowane przez liberalnych teologów katolickich (takich jak na przykład Schillebeeckx) nowotwory w rodzaju „transfinalizacji” czy „transsygnifikacji”⁹ nie są tu bardziej pomocne niż tradycyjna „transsubstancjacja”. Na tyle, na ile są one zrozumiałe, mogą przy tym budzić niepokój, jako że wydają się ignorować rzeczywistość spotkania z samym Chrystusem w Eucharystii.

Tak czy inaczej, jest oczywiste, że ani nowotwory w rodzaju „transsygnifikacji”, ani trydencka „transsubstancjacja” nie przedstawiają sposobu myślenia samego Jezusa. Pozostaje więc pytanie: co miał na myśli Jezus, kiedy mówił w czasie Ostatniej Wieczerzy „to jest ciało moje”? I dalej: co mówi Jezus we Mszy świętej, kiedy ksiądz wypowiada te słowa w Jego imieniu (*in persona Christi*)?

Wydaje się oczywiste, że jeśli w ogóle można powiedzieć, co Jezus miał na myśli, to można to powiedzieć w słowach prostych i po-

Jeśli wierzymy, że Jezus mówi coś do ludzi we Mszy świętej, musimy przyjąć, że mówi nie tylko do elit intelektualnych, ale że zwraca się do wszystkich ludzi.

wszechnie zrozumiałych. Jezus nie mówił w czasie Ostatniej Wieczerzy do „uczonych w Piśmie”, ale do ludzi prostych i niewykształconych. Chciał przy tym, żeby ci ludzie prości i niewykształceni przekazali sens Jego słów „wszystkim narodom”. Jeśli wierzymy, że Jezus mówi coś do ludzi we Mszy świętej, musimy też przyjąć, że mówi nie tylko do elit intelektualnych, ale że zwraca się do wszystkich ludzi („Jedźcie z tego wszyscy”). Musimy

⁸ H. Zwingli, dz. cyt., s. 309.

⁹ Zob. np. E. Schillebeeckx, *The Eucharist*, London 1977.



więc przyjąć, że Jezus chce być rozumiany również przez ludzi, którzy nie rozumieją słów takich jak „transsubstancjacja” czy „transsygnifikacja”.

Słowa te wymagają komentarza, który by mógł wyjaśnić (w sposób zrozumiały), co Jezus miał na myśli, i który pomógłby zrozumieć, dlaczego chrześcijańska (i w szczególności katolicka) wiara w Eucharystię nie musi być zaburzeniem psychiatrycznym ani zachętą do ludożerstwa.

Komentarz taki dobrze będzie, moim zdaniem, podzielić na dwie części: (1) relację o Ostatniej Wieczerzy i (2) relację o liturgii eucharystycznej. Pierwszą część można zaprezentować w wersji ekumenicznej (ogólnochrześcijańskiej), drugą natomiast przedstawię tu w wersji katolickiej (i prawosławnej).

Ostatnia Wieczerza

Żeby opowiedzieć pokrótce, co się stało w czasie Ostatniej Wieczerzy, i żeby zrobić to w sposób, który byłby zrozumiały dla wszystkich (również dla niechrześcijan i dla ludzi spoza kręgu kultury europejskiej), potrzeba bardzo niewielu słów nieuniwersalnych. Przede wszystkim, opowiadający musi najpierw wprowadzić *dramatis personae*: Jezusa, Jego uczniów i, *last but not least*, Boga. Poza tym musi wprowadzić *dramatis res*: chleb i wino, a także pewne proste ludzkie *dramatis actiones*: jeść i pić, połamać i dać, które to pojęcia są zakotwiczone w powszechnym ludzkim doświadczeniu i dadzą się wytłumaczyć w jakimkolwiek kontekście kulturowym. Wszystko inne da się łatwo wyrazić językiem pojęć prostych i uniwersalnych. (Pojęcie „Bóg” wymaga, oczywiście, wyjaśnień, ale i to pojęcie można wytłumaczyć bez większego trudu w słowach prostych i uniwersalnych¹⁰. W eksplikacji użyłam słowa „dzień” jedynie po to, żeby brzmiało bardziej naturalnie, w istocie można je zastąpić słowem „czas”).

Posługując się (poza wymienionymi wyżej pojęciami nieelementarnymi) językiem słów prostych i uniwersalnych, można opowie-

¹⁰ Zob. A. Wierzbicka, *What did Jesus mean?*, dz. cyt., oraz *Co mówi Jezus?*, dz. cyt.



dzień komukolwiek o Ostatniej Wieczerzy bez użycia terminów specyficznie chrześcijańskich (czy judeo-chrześcijańskich), takich jak: „grzech”, „odpuszczenie grzechów”, „zbawienie”, „przymierze”, „ofiara”, „błogosławieństwo” czy „dziękczynienie”. Własną prostą relację przedstawię w zarysie podzielonym na sześć części.

Pierwsza część stanowi swego rodzaju wprowadzenie narracyjne:

pewnego dnia, niedługo zanim Jezus umarł,
 Jezus był gdzieś ze swoimi uczniami
 był to dzień nie taki jak inne dni
 był to dzień, kiedy wszyscy ludzie w miejscu, gdzie Jezus żył,
 myśleli o pewnym czasie przedtem, kiedy Bóg zrobił dla nich coś dobrego
 był tam chleb, było wino
 Jezus jadł i pił ze swoimi uczniami
 tak jak inni ludzie w tym miejscu, gdzie żył, robili tego dnia
 Jezus chciał wtedy powiedzieć swoim uczniom pewne rzeczy,
 bo wiedział, że niedługo umrze
 zanim powiedział im te rzeczy, powiedział coś do Boga

Do tego wprowadzenia można by dodać wiele bardzo ważnych skądinąd szczegółów: o miejscu, czasie, poszczególnych osobach tam obecnych itp., ale dla skrótovej relacji o tym, co najważniejsze, wystarczy zapewne to, co zostało tutaj powiedziane.

Druga część relacji odnosi się do słów wypowiedzianych przez Jezusa do Boga. Jaka była zasadnicza treść tych słów? Św. Mateusz (26, 26.27) i św. Marek (14, 22.23) określają tę treść słowami *eulogias* i *eucharistesas*, które Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako: „odmówiwszy błogosławieństwo” i „odmówiwszy dziękczynienie”. Sama rozbieżność między dwiema greckimi wersjami słów, które Jezus wypowiedział po aramejsku, sugeruje, że obie wersje są tylko przybliżeniem w stosunku do istotnej treści słów Jezusa. Zważywszy, że wiele języków świata nie ma w ogóle słów takich jak „błogosławić” albo „dziękować”, jeśli chcemy próbować wyjaśnić wszystkim ludziom główną treść słów Jezusa zwróconych do Boga, musimy i tak odwołać się do pojęć prostszych niż „błogosławić” i „dziękować”. W kontekście tego, co Jezus powiedział zaraz potem do uczniów, wydaje się prawdopodobne, że zasadnicza treść tego, co mówił do Boga, była następująca:



ja wiem, że Ty chcesz robić dobrze dla wszystkich ludzi
ja wiem, że Ty chcesz, żeby wszyscy ludzie żyli z Tobą

Trzecia część relacji o przebiegu Ostatniej Wieczerzy odnosi się do pewnych czynności i słów Jezusa związanych z chlebem i winem. Tę część można przedstawić tak:

potem Jezus zrobił coś z chlebem i winem:
połamał chleb i dał go uczniom
kiedy to robił, powiedział te słowa: „to jest moje ciało”
potem dał uczniom wino
kiedy to robił, powiedział te słowa: „to jest moja krew”

Niezależnie od wszelkich sporów na temat tego, co miały znaczyć słowa Jezusa: „to jest moje ciało” i „to jest moja krew”, wszyscy chrześcijanie przyjmują, że Jezus je wypowiedział, a także, iż były to słowa wypowiedziane ze szczególnym naciskiem, słowa, które miały być zapamiętane. Należy więc przyjąć, że słowa te są integralną częścią relacji z Ostatniej Wieczerzy, nawet relacji skrótowej.

Czwarta część relacji o Ostatniej Wieczerzy dotyczy wypowiedzianego przez Jezusa nakazu czy też zaproszenia, które można wyrazić w przybliżeniu słowami: „jedzcie i pijcie z tego wszyscy”.

Wszyscy chrześcijanie są zgodni w przekonaniu, że Jezus w odniesieniu do połamanego przez siebie chleba powiedział coś w rodzaju: „bierzcie i jedzcie”, a w odniesieniu do kielicha z winem: „pijcie z niego wszyscy”. Tak przynajmniej brzmią te słowa w wersji św. Mateusza. W innych wersjach brzmią trochę inaczej. W tym wypadku więc same słowa Jezusa nie zachowały się dokładnie w pamięci uczniów. Zdaje się jednak nie ulegać żadnej wątpliwości, że Jezus użył między innymi słów znaczących: „jedzcie” i „pijcie”.

Co miał na myśli, kiedy to mówił? „Jedzcie ten chleb”, „pijcie to wino” czy raczej „jedzcie moje ciało, pijcie moją krew”?

Po upływie dwóch tysięcy lat, w czasie których słowa „jedzcie... pijcie...” rozbrzmiewały wszędzie, gdzie chrześcijanie gromadzili się na „Wieczerzę Pańską”, trudno wsłuchać się w słowa Jezusa na nowo i wmyśleć się w nie tak, jakby słyszało się je po raz pierwszy. Próbując jednak na chwilę zapomnieć o późniejszym rozwoju teologii, o sporach Reformacji i o współczesnych debatach wokół Eucharystii



stii, i zacząć jak gdyby od nowa, trudno nie myśleć, że w kontekście Ostatniej Wieczerzy Jezus chciał przez te słowa powiedzieć (między innymi): „jedzcie ten chleb” („chcę, żebyście jedli ten chleb”) i „pijcie to wino” („chcę, żebyście pili to wino”).

Tak też mówi o tych słowach Jezusa św. Paweł, który pisząc w Pierwszym Liście do Koryntian o chrześcijanach spotykających się na „Wieczerzę Pańską”, nie waha się mówić o „jedzeniu chleba” i o „picciu wina” („kielicha”). Nie wnikając więc w tym punkcie w kwestię, jaka była „substancja” tego, do czego odnosiły się w kontekście Ostatniej Wieczerzy słowa Jezusa „jedzcie” i „pijcie”, możemy w taki oto sposób przedstawić kolejne ogniwo naszej relacji o Ostatniej Wieczerzy:

jednocześnie Jezus powiedział do nich coś takiego:
chcę, żebyście jedli ten chleb, pili to wino
kiedy będziecie to robili, chcę, żebyście myśleli o mnie

Sformułowanie takie pozwala też jasno przedstawić analogię, jaką Jezus najwyraźniej chciał wskazać między tym, co się dzieje teraz (w Wieczerniku) z tym konkretnym chlebem i winem, a tym, co się stanie lada dzień z Jego własnym ciałem i krwią: chleb właśnie został połamany na kawałki, a Jego ciało miało być (za dzień, dwa) pobite, poranione i „połamane”; wino miało być właśnie rozlane z kielicha, a Jego krew za dwa dni miała być „przelana”.

Jezus posługuje się symboliczną czynnością łamania chleba, żeby unaocznić uczniom swą nadchodzącą mękę i śmierć. W eksplikacji można to przedstawić tak:

jednocześnie mówił do nich tak:
niedługo ludzie zrobią mi coś bardzo złego
coś się stanie z moim ciałem, tak jak teraz coś się stało z tym chlebem
coś się stanie z moją krwią, tak jak teraz coś się stało z tym winem
ja umrę z tego powodu

Dalej Jezus tłumaczy sens swojej nadchodzącej męki i śmierci. U św. Mateusza wygląda to tak: „to jest moja krew nowego przymierza, która będzie wylana za wielu na odpuszczenie grzechów”. Treść tego jednego zdania jest tak bogata i jest wyrażona tutaj w sposób tak skondensowany, że – aby wyjaśnić je ludziom spoza kręgu kultu-



ry judeo-chrześcijańskiej – trzeba je sformułować w postaci całego szeregu zdań prostych. Moim zdaniem, można to zrobić tak (eksplikacja niepełna):

Jezus mówił do nich tak:
 ja mogę powiedzieć do Boga: „nie chcę, żeby to mi się stało”
 ja wiem, że jeżeli tak powiem, to mi się to nie stanie
 ja nie chcę tak powiedzieć, bo chcę zrobić coś dobrego dla wszystkich ludzi
 ludzie nie żyją z Bogiem
 ja wiem, że jeśli to mi się stanie, wszyscy ludzie będą mogli żyć z Bogiem
 ja chcę, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem
 ja chcę, żeby ludzie wiedzieli, że Bóg tego chce
 ja wiem, że Bóg chce, żeby ludzie to wiedzieli

Judeo-chrześcijańskie pojęcie „grzechu” jest tutaj wyeksplikowane w zdaniu: „ludzie nie żyją z Bogiem”, a metafora „odpuszczenia grzechów” – w zdaniu: „wszyscy ludzie będą mogli żyć z Bogiem”. Celowe wyrażenia przymikowe („moja krew Przymierza, która z a wielu będzie wylana n a odpuszczenie grzechów”) wskazują, że Jezus nie jest tylko ofiarą ludzi, ale że dobrowolnie przyjmuje nadchodzącą mękę i śmierć. Na tym więc (poza szerszym kontekstem Nowego Testamentu) opierają się zdania „celowe” w eksplikacji: „ja chcę zrobić coś dobrego dla wszystkich ludzi”, „ja chcę, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem”, „ja chcę, żeby wszyscy ludzie wiedzieli, że Bóg tego chce”.

Bogata w odniesienia historyczne i kulturowe wzmianka o „Przymierzu” (albo „Nowym Przymierzu”) wskazuje, że Bóg nie tylko pragnie zbawienia wszystkich ludzi (to znaczy tego, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem), ale również pragnie, żeby ludzie wiedzieli, że On tego chce, i że Jezus chce tego samego.

Sens śmierci Jezusa i jej związek z „odpuszczeniem grzechów” jest wyjaśniany w Nowym Testamencie i w późniejszej teologii przy pomocy całego szeregu metafor: „prześlągnięcia”, „okupu”, „zadośćuczynienia”, „usprawiedliwienia” itp.¹¹ Wszystkie odwołują się do sposobów myślenia związanych z historycznie ukształtowaną kulturą biblijną. Z punktu widzenia owych „sześciu miliardów istot ludz-

¹¹ Zob. np. T. Hart, *Redemption and Fall*, [w:] C. E. Gunton (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge 1997, s. 189-206.



kich”, o których mówi Jacques Dupuis, większość tych metafor może być albo niezrozumiała, albo wręcz myląca.

Pojęcie „życia z Bogiem” jest również dobrze zakotwiczone w kulturze biblijnej, zarazem jednak jest to pojęcie, które da się bez trudu wyrazić we wszystkich językach świata. Jeśli się już wprowadziło pojęcie „Boga”, to pojęcie „życia z Bogiem” można zrozumieć poprzez każdy język, nawet bez zaplecza wiedzy o kulturze biblijnej, bo we wszystkich językach można mówić o „życiu z kimś”.

Sama relacja o Ostatniej Wieczerzy nie wyjaśnia oczywiście w pełni, w jaki sposób dobrowolna śmierć Jezusa na krzyżu może umożliwić wszystkim ludziom „życie z Bogiem”. Sygnalizując tu w największym skrócie powszechnie zrozumiały sposób mówienia o tym (szerzej przedstawiłam go w książce *Co mówi Jezus?*), można powiedzieć tak: Bóg chce robić dobrze dla wszystkich ludzi („kocha ludzi”) i chce, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem; ale chce też, żeby oni sami tego chcieli (nie chce ich „zbawić” wbrew ich woli). Przyjęta przez Jezusa śmierć może pokazać wszystkim ludziom, że Bóg tego chce, i zarazem może obudzić w ich sercach owo pragnienie życia z Bogiem, które jest odzwierciedleniem „miłości Boga” i warunkiem życia z Nim (czyli zbawienia). Pragnienie takie – można wierzyć – może się obudzić w sercach ludzi również po śmierci: stąd nadzieja zbawienia dla wszystkich¹².

Kolejna część relacji z przebiegu Ostatniej Wieczerzy zdaje sprawę ze słów Jezusa „to czyńcie na moją pamiątkę”, słów, które – jak widać z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian – od początków chrześcijaństwa były interpretowane jako skierowane nie tylko do samych apostołów. W eksplikacji można to ująć w sposób następujący:

potem Jezus mówił do nich tak:
chcę, żeby po mojej śmierci ludzie myśleli o mnie
chcę, żeby myśleli o tym, jak ja umarłem
chcę, żeby myśleli o tym, dlaczego ja tak umarłem
dlatego chcę, żebyście wy po mojej śmierci robili to samo z chlebem i winem
kiedy będziecie to robili, chcę, żebyście mówili te same słowa
(„to jest moje ciało, to jest moja krew”)

¹² Zob. ks. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990.



Zbierając razem wszystkie fragmenty eksplikacji, otrzymamy następującą relację z Ostatniej Wieczerzy:

**I. CO SIĘ STAŁO PODCZAS OSTATNIEJ WIECZERZY
[JAK WIERZĄ CHRZEŚCIJANIE]**

**pewnego dnia, niedługo zanim Jezus umarł,
 Jezus był gdzieś ze swoimi uczniami**
był to dzień nie taki jak inne dni
był to dzień, kiedy wszyscy ludzie w miejscu, gdzie Jezus żył,
myśleli o pewnym czasie przedtem, kiedy Bóg zrobił dla nich coś dobrego
był tam chleb, było wino
Jezus jadł i pił ze swoimi uczniami
tak jak inni ludzie w tym miejscu, gdzie żył, robili tego dnia
Jezus chciał wtedy powiedzieć swoim uczniom pewne rzeczy,
bo wiedział, że niedługo umrze
zanim powiedział im te rzeczy, powiedział coś do Boga

Jezus powiedział do Boga tak:
ja wiem, że Ty chcesz robić dobrze dla wszystkich ludzi
ja wiem, że Ty chcesz, żeby wszyscy ludzie żyli z Tobą

potem Jezus zrobił coś z chlebem i winem:
połamał chleb i dał go uczniom
potem dał im wino

kiedy to robił, powiedział do nich pewne rzeczy o tym chlebie i winie
kiedy to mówił, powiedział te słowa:
„to jest moje ciało, to jest moja krew”

jednocześnie mówił do nich tak:
chcę, żebyście jedli ten chleb, pili to wino
kiedy będziecie to robili, chcę żebyście myśleli o mnie
niedługo ludzie zrobią mi coś bardzo złego
coś się stanie z moim ciałem, tak jak teraz coś się stało z tym chlebem
coś się stanie z moją krwią, tak jak teraz coś się stało z tym winem
ja umrę z tego powodu
ja mogę powiedzieć do Boga: „nie chcę, żeby to mi się stało”
ja wiem, że jeśli tak powiem, to mi się to nie stanie
ja nie chcę tak powiedzieć, bo chcę zrobić coś dobrego dla wszystkich ludzi
ludzie nie żyją z Bogiem
ja wiem, że jeśli to mi się stanie, wszyscy ludzie będą mogli żyć z Bogiem
ja chcę, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem
ja chcę, żeby ludzie wiedzieli, że Bóg tego chce
ja wiem, że Bóg chce, żeby ludzie to wiedzieli

potem Jezus mówił do nich tak:
chcę, żeby po mojej śmierci ludzie myśleli o mnie



chcę, żeby myśleli o tym, jak ja umarłem
chcę, żeby myśleli o tym, dlaczego ja tak umarłem
dlatego chcę, żebyście wy po mojej śmierci robili to samo z chlebem i winem
kiedy będziecie to robili, chcę, żebyście mówili te same słowa
(„to jest moje ciało, to jest moja krew”)

Słowa Jezusa skierowane do uczestników liturgii eucharystycznej

Katolicy wierzą, że kiedy ksiądz w czasie Mszy świętej wypowiada słowa, które Jezus wypowiedział w Wieczerniku, tymi jego słowami mówi do obecnych sam Jezus. Ludzie niewierzący lub wie-

**Jeżeli wierzymy, że
w Eucharystii mówi
do nas sam Jezus,
powinniśmy być w stanie
wyjaśnić sens Jego słów
językiem, którego
mógłby użyć On sam.**

rzący inaczej mają prawo zapytać katolików: a co, waszym zdaniem, Jezus do was wtedy mówi? W co wy na ten temat wierzycie? Odpowiedź sformułowana językiem „transsubstancjacji” będzie dla pytających niepojęta. Co więcej, jest to odpowiedź, której nie sposób wyobrazić sobie w ustach samego Jezusa. Jeżeli wierzymy, że w Eucharystii mówi do nas sam

Jezus, powinniśmy być w stanie wyjaśnić sens Jego słów językiem, którego mógłby użyć On sam. Wydaje się jednak, że tradycyjna teologia nigdy nie stawiała sobie takiego zadania, zadowolając się abstrakcyjnym językiem filozoficznym, który dla samego Jezusa byłby obcy i być może niezrozumiały. Kiedy natomiast postawimy sobie takie właśnie zadanie – sformułować sens słów Jezusa językiem, jaki sam Jezus z Nazaretu mógłby zrozumieć i jakim mógłby ten sens wyjaśnić – główny trzon odpowiedzi nasuwa się sam przez się.

Jezus w Eucharystii mówi do zebranych: „ja jestem tutaj teraz”. Nie mówi do nich: „moje ciało jest tutaj teraz” i nie mówi: „moja krew jest tutaj teraz”, lecz mówi właśnie: „ja jestem tutaj teraz”. Sformułowanie takie odpowiada, oczywiście, istocie teologicznej doktryny o „rzeczywistej obecności”. Skoro jednak to właśnie Jezus mówi słowami eucharystycznymi, i skoro mówi tak do wszystkich ludzi, bardziej adekwatne wobec sensu tych słów wydaje się sformułowanie w pierwszej osobie, i to sformułowanie posługujące się słowami



prostymi i uniwersalnymi, a nie skomplikowanymi oraz historycznie i kulturowo uwarunkowanymi pojęciami, takimi jak „rzeczywisty”. Większość języków świata nie ma w ogóle terminu odpowiadającego polskiemu słowu „rzeczywisty” (czy angielskiemu *real*). Natomiast we wszystkich językach świata można bez trudu powiedzieć: „ja jestem tutaj teraz” i przez każdy język świata można to zdanie zrozumieć.

To nie znaczy, oczywiście, że to sformułowanie wystarczy. W rozumieniu katolickim tradycyjna formuła o „rzeczywistej obecności” próbuje podkreślić pełnię obecności Jezusa i jakby zabezpieczyć twierdzenie o Jego obecności przed interpretacją czysto duchową. Ten sam cel można jednak osiągnąć inaczej, przy pomocy słów prostych, powszechnie zrozumiałych i nie-„filozoficznych”, nie wychodzących poza myślowo-językowy świat Ewangelii. Można to zrobić w sposób następujący:

ja jestem tutaj teraz
możecie mnie dotknąć
ten chleb to jest teraz moje ciało, to wino to teraz moja krew

Sformułowania: „ten chleb” i „to wino” są tutaj użyte tak jak u św. Pawła. Nie chodzi o „substancję”, ale o to, co dostępne dla zmysłów. Słowo „teraz” wskazuje na przemianę. Jezus nie mówi jednak (według proponowanej tu interpretacji): „chleb zamienił się w moje ciało, wino zamieniło się w moją krew” – On mówi coś znacznie bliższego do słów, jakie padły podczas Ostatniej Wieczerzy: „to jest teraz moje ciało, to jest teraz moja krew”.

Zdanie: „możecie mnie dotknąć” jest, oczywiście, tajemnicze, ale wydaje się prawdopodobne, że Jezus mógłby sam to tak sformułować, i że ta formuła pomaga uniknąć „obiektywizacji” Eucharystii i uwydatnia jej charakter międzyosobowy (kontakt uczestników Mszy z samym Jezusem). Zarazem to zdanie: „możecie mnie dotknąć” jasno pokazuje, że nie chodzi tu o kontakt czysto duchowy (ducha z duchem), ale o kontakt osobowy: (całego) człowieka z (całym) Chrystusem. (Tak to zresztą Kościół tradycyjnie przedstawiał: chodzi o „całego” Jezusa). Poza tym: „jestem tutaj teraz” nie znaczy, oczywiście: „jestem w tym opłatku”, ale: „jestem teraz tutaj, wśród was”.



Słowa pieśni kościelnej zdają się przedstawiać to inaczej: „W tej hostyi jest Bóg żywy, choć zakryty, lecz prawdziwy”, ale słowa te można interpretować jako skrót myślowy, w istocie jak najbardziej zgodny z formułą eksplikacyjną: „ja jestem tutaj teraz, możecie mnie dotknąć, ta hostia to teraz moje ciało”. Jezus nie mówi, że Bóg jest wewnątrz hostii, ale że jest obecny, i że dzięki hostii jest dotykalny dla ludzi: dzięki hostii ludzie wierzący i szukający kontaktu z Bogiem mogą dotknąć Boga.

Skrót myślowy zawarty w zdaniu: „W tej hostyi jest Bóg żywy” to również skrót p o l e m i c z n y, zrozumiały w świetle historycznej pamięci sporów Reformacji. Sam Jezus nie miał, oczywiście, tego rodzaju intencji polemicznej, chociaż i dla Jego słuchaczy, Jego słowa o chlebie, ciele i jedzeniu były nie do przyjęcia. W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus nie potrzebował mówić apostołom: „ja jestem teraz tutaj, możecie mnie dotknąć”, bo było to oczywiste. W liturgii eucharystycznej natomiast obecność Jezusa (rzeczywista, pełna obecność) nie jest oczywista i zapewnienie takie (wyrażone przy pomocy słów: „to jest teraz moje ciało, to jest teraz moja krew”) może być w tym wypadku jak najbardziej potrzebne.

Sens przypisany tutaj słowom Jezusa („ja jestem teraz tutaj – możecie mnie dotknąć”) jest również zgodny z duchem (jeśli nie z literą) rozmowy zmartwychwstałego Jezusa z apostołem Tomaszem: Tomasz może dotknąć Jezusa i to poświadcza rzeczywistą obecność Jezusa (jak również to, że Jezus żyje)¹³.

Biblia Tysiąclecia w komentarzu do Pierwszego Listu do Koryntian (15, 50) określa wyrażenie „ciało i krew” jako „semityzm służący do określenia człowieka żyjącego na ziemi”. Słowa Jezusa: „to jest ciało moje, to jest krew moja” współgrają z tym tradycyjnym semickim określeniem człowieka i wyrażają zarazem, metonimicznie, sens: „to ja jestem tutaj teraz”, wraz z implikacją, że chociaż mnie teraz nie widzicie, możecie mnie dotknąć, tak jak ludzie mogli mnie dotknąć, kiedy żyłem na ziemi i kiedy mnie widzieli.

¹³ Jest, oczywiście, możliwe, że się mylę i że komponent „możecie mnie dotknąć” nie jest uzasadniony jako część eksplikacji. Gdyby jednak dalsze rozpatrzenie tej kwestii doprowadziło do wniosku, że lepiej go usunąć, nie zmieniłoby to niczego w głównym trzonie proponowanej tu eksplikacji. Status tego komponentu nie może w żaden sposób rzucać na zasadność i użyteczność proponowanej tu metodologii.



Druga część tego, co Jezus mówi do ludzi w czasie Mszy, to poniekąd powtórzenie tego co powiedział podczas Ostatniej Wieczerzy, tylko w nowej perspektywie – teraz męka i śmierć są już nie przed Nim, ale za Nim:

kiedyś ludzie zrobili mi coś bardzo złego
 coś się stało wtedy z moim ciałem, tak jak teraz coś się stało z tym chlebem
 coś się stało wtedy z moją krwią, tak jak coś się stało teraz z tym winem
 ja umarłem z tego powodu

Sens i cel tej męki jest przedstawiony w ten sam sposób:

ja mogłem wtedy powiedzieć do Boga: „nie chcę, żeby to mi się stało”
 ja wiedziałem, że jeśli tak powiem, to mi się to nie stanie
 ja nie chciałem tak powiedzieć
 bo ja chciałem zrobić coś dobrego dla wszystkich ludzi
 ludzie nie żyją z Bogiem
 ja wiedziałem, że jeśli to mi się stanie,
 wszyscy ludzie będą mogli żyć z Bogiem
 ja chciałem, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem

ja chcę tego samego teraz

Powyższy fragment jest echem tego, co Jezus powiedział podczas Ostatniej Wieczerzy. Sens męki i śmierci Jezusa jest tu związany z Jego pragnieniem, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem. Sens Eucharystii jest w istocie ten sam: „ja chcę tego samego teraz”. Mówiąc językiem bardziej tradycyjnym, jest to więc w istocie „ta sama ofiara”, „Msza jest sakramentalną repliką Kalwarii”¹⁴.

Wyjaśnienia Mszy jako ofiary, sformułowane w języku tradycyjnym, są trudne do zrozumienia dla katolików i jeszcze trudniejsze dla niekatolików i niechrześcijan.

Jednakże wyjaśnienia Mszy jako ofiary sformułowane w języku tradycyjnym, na przykład w Katechizmie Kościoła Katolickiego, są trudne do zrozumienia dla katolików i jeszcze trudniejsze dla niekatolików i niechrześcijan. Sformułowanie użyte w zaproponowanej tutaj eksplikacji nie próbuje wyrazić całej głębi tej idei, ale próbuje powiedzieć coś, co jest z nią zgodne, a co zarazem mogłoby być powszechnie zrozumiałe.

¹⁴ M. Forrest, *Talks on the Holy Eucharist*, Dublin 1955, s. 47.



Ostatnia część eksplikacji buduje na tej samej idei, zachęcając do jedzenia „tego chleba”, który jest teraz ciałem Chrystusa, i do picia „tego wina”, które jest teraz Jego krwią, w sposób następujący:

[ja chcę tego samego teraz]

dlatego chcę, żebyście jedli ten chleb, pili to wino
kiedy będziecie to robili, chcę, żebyście myśleli o mnie
chcę, żebyście chcieli, żebym ja był z wami
jeżeli będziecie jedli ten chleb, pili to wino, bo chcecie, żebym ja był z wami,
ja będę z wami
ja nie będę z wami w ten sposób kiedy indziej
kiedy ja jestem z wami w ten sposób, Bóg jest z wami
jeżeli będziecie jedli ten chleb, pili to wino, bo chcecie żyć z Bogiem,
możecie zawsze żyć z Bogiem

Sens jedzenia „tego chleba” i picia „tego wina” jest w tej eksplikacji ściśle związany z chęcią osobistego kontaktu z Chrystusem. Nie chodzi o to, że samo spożycie hostii i wina ma spowodować jakieś cudowne skutki, ale o to, że jeśli się wierzy w rzeczywistą obecność Chrystusa „tu i teraz” i jeśli się pragnie bliskiego z Nim kontaktu, to – Jezus obiecuje – kontakt taki nastąpi.

Zarówno zachęta, jak i obietnica Jezusa są tutaj sformułowane w liczbie mnogiej: nie „ty”, ale „wy” (wy wszyscy). Nie chodzi więc tylko o kontakt czysto indywidualny z Jezusem, ale o „komunię” Jezusa i uczestników Mszy. W tym kontekście, słowa: „ja jestem tutaj teraz” można interpretować w sensie: „ja jestem tutaj teraz wśród was”. Podobnie, słowa: „chcę, żebyście chcieli, żebym ja był z wami” można interpretować w sensie wspólnotowym: „chcę, żebyście chcieli, żebym ja był z wami wszystkimi”.

Cel „komunii” z Jezusem, która ma się dokonać przez jedzenie tego chleba (który jest teraz Jego ciałem) i picie tego wina (które jest teraz Jego krwią), jest ten sam, co cel Jego śmierci na krzyżu: żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem. Stąd dwa ostatnie „wersy” tego fragmentu: „kiedy ja jestem z wami – Bóg jest z wami” i „jeżeli będziecie jedli ten chleb, pili to wino, bo chcecie żyć z Bogiem, możecie zawsze żyć z Bogiem”. Na poparcie pierwszego z tych wersów można przywołać między innymi słowa Jezusa: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie” (J 14, 10), i „Ja jestem w Ojcu moim, a wy we



mnie i ja w was” (J 14, 20); na poparcie drugiego – słowa: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli ktoś spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który ja dam, jest moje ciało na życie świata” (J 6, 51).

Wers: „ja nie będąc z wami w ten sposób kiedy indziej” może się wydawać zbyt negatywny, i być może nie jest on niezbędny. Celem włączenia go do eksplikacji było zdanie sprawy z intuicji, że łączność z Jezusem w komunii jest szczególnie bliska.

Zdania z „mowy eucharystycznej” Jezusa zawartej w Ewangelii św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: jeżeli nie będziecie spożywali ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53) nie należy interpretować jako groźby czy ostrzeżenia, ale jako zachętę: „jedzcie i pijcie z tego wszyscy”. W języku Biblii i w kulturze, do której należał Jezus, negatywne zdania warunkowe używane były nieraz jako emfaticzny sposób wyrażenia nakazu lub zachęty¹⁵. Na przykład zdanie z Ewangelii św. Mateusza: „jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6, 15) znaczy w istocie: „zawsze wszystko wszystkim przebaczajcie”. To samo odnosi się do słów Jezusa (w Ewangelii św. Jana) o „spożywaniu Jego ciała i picciu Jego krwi”.

Kiedy zbierzemy wszystkie te obserwacje na temat sensu słów wypowiedzianych przez Chrystusa do wiernych w czasie liturgii eucharystycznej i kiedy wyrazimy je językiem prostym i uniwersalnym, otrzymamy w rezultacie dość długą eksplikację. Zeby ułatwić czytelnikowi jej dobre zrozumienie, podzielę ją znowu (jak w powyższym omówieniu) na części. Tym razem będzie to pięć części:

1. Wprowadzenie narracyjne.
2. „Ja jestem tutaj teraz”.
3. Wspomnienie o męce i śmierci i wyjaśnienie ich sensu jako dobrowolnej ofiary.
4. „Nieprzemijalność ofiary” („Chcę tego samego teraz”).
5. Zachęta „jedzcie... i pijcie...” wraz z wyjaśnieniem jej sensu i celu.

¹⁵ Zob. A. Wierzbicka, *Żydowskie skrypty kulturowe a interpretacja Ewangelii*, „Teksty Drugie” nr 4 (2002), s. 157-176.



II. CO SIĘ DZIEJE WE MSZY [JAK WIERZĄ KATOLICY I PRAWOSŁAWNI]

**po śmierci Jezusa ludzie tacy jak Jego uczniowie
robią to samo z chlebem i winem**

kiedy to robią, mówią te same słowa
kiedy mówią te słowa, Jezus mówi coś do ludzi tymi słowami
Jezus mówi do nich tymi słowami coś takiego:

ja jestem tutaj teraz
możecie mnie dotknąć
ten chleb to jest teraz moje ciało, to wino to jest teraz moja krew

kiedyś ludzie zrobili mi coś bardzo złego
coś się stało wtedy z moim ciałem, tak jak teraz coś się stało z tym chlebem
coś się stało wtedy z moją krwią, tak jak coś się stało teraz z tym winem
ja umarłem z tego powodu
ja mogłem wtedy powiedzieć do Boga: „nie chcę, żeby to mi się stało”
ja wiedziałem, że jeśli tak powiem, to mi się to nie stanie
ja nie chciałem tak powiedzieć
bo ja chciałem zrobić coś dobrego dla wszystkich ludzi
ludzie nie żyją z Bogiem
ja wiedziałem, że jeśli to mi stanie, wszyscy ludzie będą mogli żyć z Bogiem
ja chciałem, żeby wszyscy ludzie żyli z Bogiem

ja chcę tego samego teraz

dlatego chcę, żebyście jedli ten chleb, pili to wino
kiedy będziecie to robili, chcę, żebyście myśleli o mnie
chcę, żebyście chcieli, żebym ja był z wami
jeżeli będziecie jedli ten chleb, pili to wino, bo chcecie, żebym ja był z wami,
ja będę z wami
ja nie będę z wami w ten sposób kiedy indziej
kiedy ja jestem z wami w ten sposób, Bóg jest z wami
jeżeli będziecie jedli ten chleb, pili to wino, bo chcecie żyć z Bogiem,
możecie zawsze żyć z Bogiem

Jak wskazuje rzymska cyfra II, ta eksplikacja to część druga pewnej całości i żeby ją w pełni zrozumieć, trzeba ją czytać razem z eksplikacją Ostatniej Wieczerzy. Nicią przewodnią obydwu części jest „życie z Bogiem” – i o tym mówią słowa Jezusa zwrócone do Boga, Jego słowa zwrócone do apostołów i Jego słowa skierowane w czasie Mszy do jej uczestników.

W świetle dwóch tysięcy lat chrześcijańskiego doświadczenia eucharystycznego i chrześcijańskiej refleksji można by przedstawić



tutaj eksplikację znacznie rozbudować. Jednakże celem tego artykułu była próba przedstawienia sedna rzeczy raczej niż pełnego obrazu. Chodziło też przede wszystkim o próbę lepszego zrozumienia, na czym to sedno polega, i o przedstawienie wyników tej próby w języku potencjalnie rozumiałym nie tylko dla chrześcijan i nie tylko dla katolików, ale dla kogokolwiek, łącznie (między innymi) z ludożerczymi do niedawna Ilongotami (na Filipinach) i z naukowcami anglosaskimi szczerze przekonanymi, że katolicy cierpią na „deluzje psychiatryczne”.

Chodzi tu więc, tak jak w innych moich pracach na podobne tematy, o wiarę szukającą lepszego zrozumienia, lepszego języka i lepszych dróg do dialogu¹⁶.

ANNA WIERZBICKA, prof. dr hab., językoznawca. Od 1972 mieszka w Australii; pracuje w Australian National University (Canberra). Laureatka Nagrody im. Aleksandra von Humboldta (1995). W Polsce wydała m.in.: *Co mówi Jezus? Objąsanie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych* (2002) oraz *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych* (2004).

¹⁶ Język „transsubstancjacji” utrudnia nawet dialog katolików z prawosławnymi, mimo że ich wiara i doświadczenie eucharystyczne są w istocie takie same. Prawosławny duchowny Aleksander Schmemmann pisze o tym tak: „...Istotnie, co oznacza: nie werbalnie, nie abstrakcyjnie – lecz realnie dla naszej wiary i obcowania z Bogiem, dla duchowego życia i zbawienia, to pochodzące od Arystotelesa rozróżnienie substancji i akcydensów, przy pomocy których scholastyka odpowiada na pytanie: jak dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Przeistoczenie miałoby tedy, zgodnie z tym doświadczeniem, polegać na zamianie »substancji« (istoty) chleba – na substancję Ciała Chrystusa, »atrybutu« zaś Ciała – na atrybut chleba? Wierze wyznającej w każdą niedzielę z lękiem Bożym i miłością: »Oto jest najczystsze Ciało Twoje... Oto jest najprawdziwsza Krew Twoja ...« – objaśnienie takie jest zbyteczne, dla rozumu zaś tak czy owak jest niepojętym pogwałceniem tych samych »zasad«, na których zostało jakoby zbudowane” (*Eucharystia – Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 125).



David N. Power OMI

Eucharystia w prawdzie

Pewni prawdy Bożej wierności i sakramentalnego daru Słowa, które stało się Ciałem, stoimy jednak wobec pytania, czy jesteśmy rzeczywiście prawdziwi, wierni w sprawowaniu pamiętki eucharystycznej i w przyjmowaniu Ciała i Krwi zmarłych Pana.

W Kościele katolickim wiele uwagi poświęca się obecnie zagadnieniom (także praktycznym) dotyczącym rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Jednak, pomimo ostrożnych słów napisanych na ten temat przez Jana Pawła II w liście apostolskim *Mane nobiscum Domine*, dyskusje, które toczą się w Kościele, często nie są zintegrowane z szerszą wizją dobrego sprawowania Eucharystii.

Papieski list zachęca nas do rozważenia nauki o rzeczywistej obecności eucharystycznej w odniesieniu do sprawowania Eucharystii – jako posiłku, jako ofiary i jako znaku eschatologicznego. W trakcie posiłku, czyli przy stole swego Ciała i Krwi, Chrystus karmi swoje Ciało, którym jest Kościół, i jednoczy je ze sobą. Dla eucharystycznej praktyki i teologii ten moment komunii stanowi „środek ciężkości”, by użyć słów Hansa Ursy von Balthasara¹. W ofiarniczej pa-

¹ H. U. von Balthasar, *Glory of the Lord*, t. I, s. 573: „Akcent powinien być położony na spotkanie Chrystusa i Kościoła w akcie posiłku: tu właśnie jest środek ciężkości (...) Prawdziwym znakiem sakramentalnym w Eucharystii jest wydarzenie jedzenia i picia”.



miątku Chrystus przyłącza swych uczniów do ofiary złożonej z siebie i swego ogołocenia w posłuszeństwie Ojcu. W znaku eschatologicznym Chrystus wraz ze swym Kościołem ucieleśnia nadzieję życia wiecznego oraz nadzieję na Boże królestwo sprawiedliwości i pokoju pośród ludzkiej historii.

Ponieważ jako katolicy przyzwyczajaliśmy się do mówienia o realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, dobrze jest przypomnieć sobie, że kiedy temat ten zaczynał być przedmiotem dysputy, dyskutowało się, używając terminu: „obecność w prawdzie” bądź „prawdziwa obecność”. Powrót do tej terminologii jest jednym ze sposobów wyrażenia perspektywy, w której Kościół może odnowić eucharystyczną celebrację i pobożność. Określenie „w prawdzie” odsyła nas przede wszystkim do początku dyskusji i do pierwotnego wyrazu obecności eucharystycznej – w przeciwieństwie do zwykłego znaku czy przypomnienia². Po drugie, pozwala nam skoncentrować się na prawdzie o wierności Boga, który uczynił ze swego Syna dar dla świata i dla Kościoła, skoro dar ten trwa w Eucharystii.

Perspektywa prawdy czy rzeczywistości przekazanego daru w sposób konieczny pociąga za sobą zawierzenie nadziei przymierza oraz prawdę eschatologicznej pamiętki Kościoła i jego eschatologicznego oczekiwania. Taki Kościół, który stanowi Ciało Chrystusa, jest „w prawdzie” Jego żywym świadkiem, Jego żywą obecnością w świecie i w historii; jest świadkiem zawieszonym w napięciu pomiędzy przeszłością a terażniejszością, szukającym pojednania z często niewygodną przeszłością i nadzieją na przyszłość, która z reguły budzi obawy. Właśnie to możemy nazwać życiem w wierności wobec niebezpiecznej pamięci Krzyża, który jednocześnie jest tronem miłosierdzia Bożego i Bożej chwały – i który Kościół ma wspominać nie tylko z wiarą, ale i z uczuciem, o czym tak pięknie mówili Tomasz i Bonawentura.

Dlatego, dla pełności ujęcia prawdy o Eucharystii, niniejszy tekst został podzielony na cztery części: 1) prawda bycia wiernym pamięć-

² To jest terminologia dysputy związanej z XI-wieczną kontrowersją, w której uczestniczyli: Lanfranc z Canterbury i Berengar z Tours. Por. Lanfranc, *De corpore et sanguine Domini*, PL 150, 407-442. Tej terminologii używa także Tomasz z Akwinu, np. w *Summa Theologiae* III, q. 74. art. 1 i q. 76, art. 8.



ci Chrystusa ukrzyżowanego i wskrzeszonego z martwych w Duchu; 2) prawda sprawowanej w Eucharystii zbawczej obecności Chrystusa w ludzkich losach; 3) prawda daru ofiarowanego w komunii; 4) prawda misji eucharystycznej Kościoła, polegającej na tym, żeby świadczyć o obecności Chrystusa wobec świata, w czym (tj. w świadczeniu) jaśniej prawda Bożego Słowa i Ducha.

Prawda pamięci upamiętnianej

Nawołując Kościół do obchodzenia Roku Eucharystii, Jan Paweł II przypomniał słowa soborowej konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, dotyczące miejsca Chrystusa w ludzkich dziejach: On „jest celem historii ludzkiej, punktem, ku któremu zwracają się pragnienia historii i cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, radością wszystkich serc i wypełnieniem ich tęsknot” (*Mane nobiscum Domine*, 6; por. KDK 45). Przypomniał tym samym, w jaki sposób znaczenie Chrystusa dla naszej ludzkiej, ziemskiej historii ma być ogniskującym centrum celebracji eucharystycznej. Należy także dostrzec w tym prawdę o ekonomii Trójcy Świętej działającej pośród nas, ponieważ to w jedności Ducha z Ojcem Chrystus jest celem, punktem ogniskującym i przeznaczeniem historii. W jedności Ducha – tego Ducha, w którym Syn został posłany ze swą misją, w którym wydał się na śmierć w posłuszeństwie Ojcu i został wskrzeszony do nieśmiertelnego życia i wyniesiony jako Pan.

To w tej wierze Kościoły mówią o zachowaniu pamiętki eucharystycznej, przez którą Ciało stale uczestniczy w misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i w której wydarzenie zbawcze nieustannie oddziałuje pośród nas, a nie tylko jest przez nas wspomina-
ne czy przywoływane. Mówiąc o Eucharystii, musimy zawsze zaczynać od tego momentu, ponieważ jej celem jest zjednoczenie wier-
nych poprzez Ducha w komunii z Chrystusem, w komunii z Jego Ciałem jako Jego Ciałem. Duch przynagła Kościół, żeby zachowy-
wał żywą pamięć Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, a także wi-
zję Bożego królestwa pokoju, sprawiedliwości i pojednania, której źródłem jest taka pamięć.



Paradoksalnie, żywość, życiodajna pewność tej pamiątki (czy obecności) wiąże się z wiernością Kościoła w zachowywaniu pamięci oraz z prawdą doświadczaną przezeń w świadectwie i w słowach, w których Kościół wspomina Chrystusa i tych wszystkich, którzy w Nim powinni być pamiętani. Jak zauważył niemiecki teolog Johannes B. Metz, po ludzku rzecz biorąc, jest czymś niebezpiecznym wiernie zachowywać pamięć o śmierci i zmartwychwstaniu Pańskim, ponieważ przemienia to nasze widzenie i stawia Kościół w niewygodnej pozycji wobec wszelkiego rodzaju ludzkich sytuacji³. Jeżeli Kościół ma być wierny Temu, którego pamiątkę zachowuje, musi pozwolić, aby pamięć o Nim przeniknęła do życia wiernych, do ich postaw jako Jego uczniów.

Jeżeli Kościół ma być wierny Temu, którego pamiątkę zachowuje, musi pozwolić, aby pamięć o Nim przeniknęła do życia wiernych, do ich postaw jako Jego uczniów.

Jeżeli Kościół ma być wierny Temu, którego pamiątkę zachowuje, musi pozwolić, aby pamięć o Nim przeniknęła do życia wiernych, do ich postaw jako Jego uczniów – w życiu rodzinnym, społecznym, politycznym. Wiemy, że pamiątka Chrystusa stawia nam przed oczy – pobudzając nasze uczucia (jak zauważył św. Tomasz z Akwinu) – Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Mamy wszakże różne sposoby mówienia o niej. Niektóre z nich bywają przesłodzone, ale uaktywniona w nich pamięć, karmiona Ewangelią i tradycjami eucharystycznymi, może być źródłem niepokoju nawet w akcie dawania życia i nadziei. Oczekiwanie na dzień udziału w pełni Ducha czy zmartwychwstałego życia – owego nowego stworzenia, które dla Pawła jest obietnicą zmartwychwstania umarłych – wzywa Kościół na sąd. Życie wieczne obiecane jest tym, którzy nie szli na kompromis z prawdą Ewangelii. Przedtem jednak pamiątka Chrystusa przenika pamięć ludzi i przemienia sens ich życia.

Obecność Chrystusa w pamiątce jest prawdziwie niebezpieczna dla chwili obecnej Jego ludu, ponieważ nie pozostawia teraźniejszości nietkniętej. Patrząc złu prosto w oczy, tak jak robił to Chrystus, oferuje nadzieję wyzwolenia, ale czyniąc to, rozsadza bieg wydarzeń, osądza je, napełnia nową energią i misją. Chwieje naszą wizją danego dnia, aby skonfigurować, stworzyć go na nowo – w Duchu – na podobieństwo Jego daru z siebie, Jego obecności jako Ukrzyżowa-

³ Zob. J. B. Metz, *Faith in History and Society*, New York 2005.



nego i Zmartwychwstałego, który choć obecny, to jednak dopiero ma przyjść, i dlatego w pewnym sensie jest zawsze nieobecny.

Rekonfiguracja teraźniejszości i obecnej wspólnoty poprzez uwagę skierowaną na obecność Chrystusa oznacza poszerzenie naszej otwartości: od otwartości na oblicze Chrystusa do otwartości na oblicza tych, którzy cierpią, i na wszystkie spoglądające na nas oblicza. Jako sakrament ludzkiej jedności, wspólnota eucharystyczna musi doznać przekształcenia na obraz i podobieństwo innych – tych innych, którzy są jeszcze daleko. Jeżeli pamiętamy, że Jezus głosił królestwo przepowiadane przez proroków i że umarł jako cierpiący Sługa doprowadzający prorocтво do spełnienia tylko przez samą swoją śmierć, to istotne stają się także nasze sposoby postępowania w kwestiach sprawiedliwości, pojednania i pokoju. Nie możemy pamiętać o Tym, który – zaliczony do niewolników i przestępców – ofiarował siebie w posłuszeństwie na krzyżu, i nie odkryć, że to, jak wierzymy, i to, jak postępujemy jako Kościół, wkracza na niebezpieczny obszar. Nie możemy też uniknąć kwestii nadziei, jaką taka pamięć oferuje tym, którzy cierpią i niosą ciężkie brzemiona czy znajdują się poza nawiasem – na marginesie przyszłości ludzkiej historii. Głoszenie Chrystusa w Ewangelii i Eucharystii powinno coś mówić tym, którym w Chrystusie obiecana została miłość i sprawiedliwość.

Ponieważ Kościół wnosi Ewangelię w życie w różnych miejscach i wśród różnych ludów, powinien on zachowywać prawdę także przez przechowywanie i wyrażanie ich własnych pamięci. Zostajemy zbawieni w jedności z naszą przeszłością, nawet z tymi, którzy odeszli przed nami. Odkupione muszą być nie tylko osoby, ale także ich historia, jeżeli wspomnianie Chrystusa ma rodzić w tych ludach nadzieję, nadzieję królestwa Bożego.

Z tego powodu właśnie wtedy, kiedy Kościół zachowuje pamięć o Chrystusie przez sprawowanie Jego pamiętki, otrzymuje wezwanie ze swego wnętrza, od przebywającego w nim Ducha, żeby oczyścić swą pamięć. Wyznając, że zachowuje pamiętkę Pana, Kościół zbyt często wymazywał raczej, aniżeli włączał inne pamięci, dlatego powinien odzyskać to, co zapomniał, przypominając o tym, co zapoznane i zaniedbane. Właśnie w wyniszczeniu siebie w Duchu Chrystus utoż-



samia się z biednymi, wyalienowanymi, zmarginalizowanymi – z innymi osobami i kulturami w ludzkiej historii – ze wszystkimi tymi, których badacze i misjonarze nazwali *los indos*. Wspominając i wyznając Jego śmierć i zmartwychwstanie – ową cudowną wymianę między Bogiem a ludźmi – wspólnoty Kościoła zapomniały Chrystusa, który w Duchu jest obecny jakby „poza sakramentem” i upomina się o to, aby historie tych ludzi zostały włączone w Jego historię, właśnie dlatego że Chrystus w swoim ubóstwie jest w nich obecny.

Prawda obecności w historii/historiach

Prowadzi to nas do drugiej części tego tekstu – do stwierdzenia, że pamiątka Chrystusa i pewność Jego daru stanowią obietnicę, iż przez swego życiodajnego Ducha i przez naszą nadzieję życia w Nim Chrystus jest obecny we wszystkim, co ludzkie, więcej: we wszystkim, co zostało stworzone jako dobre. Kiedy sprawujemy pamiątkę Eucharystii, zaangażowane są wszystkie ludzkie historie i to dzisiejsze wzajemne ząbienie się, które nazywamy historią globalną. Otwarcie się na kultury łatwo nabiera charakteru folklorystycznego – staje się upiększaniem liturgii przy pomocy dźwięków, kolorów, słodkich zapachów. Czasem może nawet barwnego języka.

Aby wejść głęboko w obecność Chrystusa – w narracji i w znaku sakramentalnym – musimy zadać sobie pytanie, w jaki sposób ludzie zostają odkupieni w swojej własnej historii, w solidarności poprzez anamnezę ze swą własną przeszłością. Dzisiaj, idąc za Janem Pawłem II, mówimy o oczyszczeniu pamięci, to znaczy o wyznaniu win i ich odkupieniu.

Papież odwoływał się między innymi do pamięci o tym, co było represyjne w ewangelizacyjnej pracy misjonarzy europejskich – w pracy na innych kontynentach, wśród ludów innych kultur. Chociaż nie można zapominać o darze Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa, którą oni ze sobą przynieśli, to jednak łączy się z tym pamięć o kompromitacji Kościoła w Europie z powodu kolonizacji i likwidacji (bądź marginalizacji) innych kultur. Jeśli idzie o pamięć, jesteśmy dziwnie biegli w zapominaniu, a potem w zapominaniu tego, że zapomnieliśmy.



Zaden naród nie potrafi odejść od swojej przeszłości (zwłaszcza jeśli była ona tragiczna) bez zachowania wspomnień i bez szukania pojednania ze swym losem, bez szukania nadziei na jej odkupienie. Jak to określił pewien pisarz żydowski, „pomiędzy czasem utraconym i czasem pamiętanym leży dzieło sztuki”. Polski poeta Tadeusz Różewicz powiedział coś bardzo podobnego na temat tragicznej przeszłości Polaków – w wierszu pt. *W środku życia*:

Po końcu świata
po śmierci
znalazłem się w środku życia
stwarzałem siebie
budowałem życie (...)⁴.

Taka poetycka nadzieja, wykuta z pamięci o tragicznej przeszłości, należy do historii cierpienia i niesprawiedliwości, lecz przemienia się w pamięć historii, której nie można pozbawić Bożej obietnicy. Tu chodzi nam o pamięć ludów wyznających Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, pamięć o ich własnej przeszłości z całym jej twórczym potencjałem i tragizmem. Napelnieni pamięcią Słowa i Ducha, widzimy, że Bóg działał i dalej działa w całej historii – ale cóż powiemy, widząc ją w świetle Chrystusa, w świetle Jego ochotnego utożsamienia się poprzez cierpienie z tymi, którzy cierpią? Sprawując pamiętkę eucharystyczną, Kościół nie może zapominać o niczym, jakkolwiek by to było raniące. Nie może zapomnieć Chrystusa i nie może zapomnieć, że – ewangelizując i sprawując sakrament – wyrzucił z pamięci historię tych, których wezwał do wiary. Teraz pozostała do wykonania praca nad przypomnieniem cierpień narodów, nad przygarnięciem do jedności eucharystycznej tych, których historia była zbyt długo pomijana. Nie wystarczy powiedzieć, że w sprawowanej przez siebie Eucharystii Kościół trwa w jedności z tymi, którzy odpoczywają w pokoju z Chrystusem. Także ich pamięć musi zostać włączona w komunię, ich śmierć musi być odkupiona ze względu na narody i ze względu na ludzkość. Jan Paweł II wyraził to na swój sposób –

⁴ T. Różewicz, *Selected Poems – Poezje wybrane* (wersja dwujęzyczna, tłum. A. Czarniawski), Kraków 1995, s. 50.



zwracając się do krematoriów w obozie koncentracyjnym w Mauthausen i wzywając zamordowanych tam Żydów, aby przemówili. Kiedy zwracamy się ku przeszłości, przemawiają do nas ci, którzy odeszli. Ich ocalenie leży w naszym ocaleniu – w tragiczny sposób jakby umierają po raz drugi, jeśli o nich nie pamiętamy⁵.

Wspomnienia te pozostają także żywe w tych, którzy odziedziczyli je w swojej krwi [dosł.: w swoim ciele, red.]; ich życie ukształtowało się pod wpływem przeszłych wydarzeń, które spowodowały tragedię i ból. Obecna historia tych, którzy żyją, dziedzicząc minioną historię, jest ważna dla naszej pamiętki eucharystycznej. To może być rodzina emigrantów walcząca o miejsce w obcym kraju i niosąca w swym ciele brzemień przeszłości. To mogą być ci, u których nie zagoiły się jeszcze rany niewolnictwa i minionej niesprawiedliwości, ale którzy karmią się relacjami, hymnami czy modlitwami mówiącymi o walce duchowej. To mogą być kobiety, które wciąż muszą chronić swoje dziś i swoje jutro – zarówno w społeczeństwie, jak i we wspólnocie religijnej – przed wspomnieniem wielkich dyskryminacji, a jednak ożywia je pamięć o tych kobietach, które choć zepchnięte na margines symbolicznego porządku, sprawowały przez wieki swe różnorodne posługi prorockie i charyzmatyczne, podobnie jak pamięć o tych, które cieszyły się swą własną, niezapśredniczoną eucharystyczną komunią z Chrystusem⁶.

Nasza pamięć eucharystyczna musi objąć pamięć Auschwitz, apartheidu, niewolnictwa, pamięć wielorakiej ludzkiej nędzy.

Objęcia chrześcijan są bardziej przepastne aniżeli historia chrześcijaństwa: tak jak ramiona Chrystusa na krzyżu wyciągają się ku całej ludzkości i ku każdemu zagubionemu światu. Ponieważ jako chrześcijanie zajmujemy swoje miejsce we wspólnocie narodów i twierdzimy, że Bóg zbawia wszystkich, nasza pamięć eucharystyczna musi objąć pamięć Auschwitz, pamięć apartheidu, pamięć niewolnictwa, pamięć wielorakiej ludzkiej nędzy. W sposób szczególny

⁵ Zob. D. N. Power, F. Kabasele Lumbula (ed.), *The Spectre of Mass Death*, Maryknoll 1993.

⁶ Istnieje wiele relacji o takich spotkaniach, wystarczy tu wspomnieć *Zwiastuna Bożej miłości* Gertrudy z Helfty czy *Dialogi* Katarzyny Sieneńskiej.



Kościół musi włączyć wspomnienie owych *indos*, nazywanych tak przez najeźdźców i misjonarzy.

Jest rzeczą istotną, w jaki sposób to wszystko zostanie wyrażone w sprawowaniu Eucharystii, ale wyrażenie tego nie jest możliwe, dopóki wspólnoty eucharystyczne nie będą karmić pamięci w innego rodzaju formach medytacji i modlitwy. Kiedy już dopuści się wspomnienia, możemy nie być jeszcze dostatecznie czujni wobec mocy języka – gdy wspomnienia zostaną zebrane, a nadzieja wyrażona. Z historii liturgii wiadomo, jak język i sposób obrazowania modlitwy eucharystycznej mogą różnić się między sobą w różnych Kościołach, regionach, kulturach. Chrystus wspomniany jest na sposób poetycki; poetycko pamięta się także o innych wspomnieniach do Niego odniesionych. Kilka tradycyjnych modlitw (niektóre wciąż jeszcze pozostające w użyciu) wyraża nadzieję, jaką Jego śmierć przynosi światu poprzez obraz dobrowolnego cierpienia, podjętego, by uwolnić od cierpienia tych, którzy poddani są atakom grzechu, działaniu mocy zła i śmierci, doświadczanej jako kara albo coś bezsensownego. Wśród tych obrazów wyeksponowany jest symbol ogołocenia Chrystusa i ogołocenia Boga w Chrystusie, czyli miłości bez wyrachowania. Godne uwagi jest to, że autorzy z dziedziny teologii i duchowości na każdym kontynencie odkrywają dziś, iż ten obraz ogniskuje w sobie cierpienie, niezasłużone tragedie doświadczane przez ludzi⁷. Kiedy ludzie pamiętają i wyrażają własne cierpienie – pamiętają, że Chrystus jest z nimi solidarny. Kiedy wspominają dar, jaki uczynił z siebie Chrystus – aż po śmierć, i to śmierć na krzyżu – to pośród swych tragicznych sytuacji otrzymują nadzieję wolności, sprawiedliwości, życie samo.

Chociaż modlitwa eucharystyczna jest z punktu widzenia metodologii chyba najlepszym miejscem wyrażenia tego, o czym mowa, są także inne miejsca w liturgii, poprzez które mogą przemówić wspólnoty i zgromadzenia. Należą do nich inwokacje skierowane do Jezusa jako Pana i Chrystusa na początku Mszy świętej, modlitwa wiernych i, oczywiście, wybór pieśni. Medytując wspólnie w ciągu tygo-

⁷ W zgłębianiu tajemnicy Boskiej kenozy Jan Paweł II upatruje szczególne zadanie współczesnej teologii. Por. *Fides et ratio*, 93.



dnia nad czytaniem liturgicznymi, wspólnoty mogą zderzyć ze sobą wspomnienie Chrystusa i swoje żywe wspomnienia – i mogą to przenieść na teren liturgii: do aklamacji, modlitwy wiernych i homilii.

Prawda daru

Właśnie w takim akcie pamiętki, we wspomnieniu tajemnic przeżytych w ciele – w kruchym *sarx*, w którym Chrystus przemierzał ziemię i nauczał swych uczniów, żeby kroczyli w świetle, a nie w ciemnościach – ofiarowuje On swojemu Kościołowi i swoim wiernym w Kościele dar wydanego Ciała i przelanej Krwi. Dzieje się to w symbolicznym akcie wspólnego stołu, w chlebie: zwilżonym wodą, wypieczonym w ogniu i postawionym przed nasze oczy jako świeży bochen do przełamania; i w winie – wyciśniętym z winogron, sfermentowanym, by na trzeźwo upoić radością, rozlanym do kielicha krążącego z rąk do rąk.

Prawda i pełnia odpowiednia dla tego rodzaju komunikacji, jaka odbywa się poprzez znaki czy symbole, jest dla nas zawsze trudna. Chętnie redukujemy je do wizerunku rzeczy, o których należy myśleć czy pamiętać, tak że wymiana łatwo zamienia się w wymianę właściwych myśli (może nawet emocji), przeocząc życie, świat wyobraźni, solidarność, uczuciowe więzi, do których się odnosi. Bycie wiernym temu, co dane w znaku czy rytuale, jest jeszcze trudniejsze, jeśli dotyczy Bożej rzeczywistości.

Kościół od zarania używał w swej tradycji eucharystycznej języka odnoszącego się do cudownej, sakramentalnej wymiany, by oddać to, co dzieje się w sprawowaniu Eucharystii i co zostaje ofiarowane w wymianie sakramentalnej komunii. Przede wszystkim mówił w ten sposób o tym, co Chrystus w tym sakramencie daje swemu Kościołowi – i faktycznie całej ludzkości – dzięki pełni swojego udziału w ludzkiej rzeczywistości: przez swoje istnienie w ciele i swoją obecność poprzez Ducha wobec wszystkiego, co ludzkie. Po drugie, Kościół przywoływał zjednoczenie

Przyjmując z „dziękczynieniem” chleb i wino, wierny otrzymuje dar Chrystusa, który dał i daje siebie, swoje Ciało i Krew.



togo, co Boskie, z tym, co ludzkie, dar Bożego życia poprzez tajemnicę Słowa, które stało się Ciałem w Duchu, wymianę między tym, co Boskie, a tym, co ludzkie, zapoczątkowaną przez niezmierzone i trwające uniznienie się, czyli zstępowanie Boga. Przyjmując z „dziękczynieniem” chleb i wino, wierny otrzymuje dar Chrystusa, który dał i daje siebie, swoje Ciało i Krew, i który napełnia swoje Ciało Boskim życiem Ducha.

Z czasem niektórzy scholastycy, przeszkoleni w logice arystotelesowskiej, w tym, co przedstawiają sakramenty, dokonali rozróżnienia pomiędzy znakiem i prawdą. Pojawiła się sugestia, że w Eucharystii dany jest znak niezawodnej miłości i obecności Chrystusa, który rzeczywiście karmi wiarę, nadzieję i miłość – ale nie prawdziwość samego Chrystusa, który zmartwychwstały siedzi teraz po prawicy Ojca. Dlatego ci, którzy domagali się pełniejszego wyrazu wiary w Eucharystię, poradzili sobie z tą kwestią, rozróżniając pomiędzy obecnością w znaku i obecnością w prawdzie, żeby potwierdzić tak jedną, jak i drugą: to znaczy obecność i w znaku, i w prawdzie Chrystusa, który daje życie. Aby jednak mieć pewność, że nie będzie się tego mylić z obecnością fizyczną, teologowie przyjęli terminologię mówiącą o substancji i obecności substancjalnej. I wskazali na to, że zmartwychwstały Chrystus, obecny dla Kościoła jako Pan, daje siebie w pełni swej istoty, ale nie na sposób fizyczny, który sugerowałby, że gryziemy ciało czy pijemy krew płynącą z żył.

Aby lepiej utrwalić pełnię tej prawdy, w niektórych regionach obserwuje się dziś próby powrotu do starszego określenia – Prawdy Symbolu – zwracając uwagę na jego bogactwo i granice. Prawdy Eucharystii zawartej w symbolicznej wymianie, w której Chrystus ofiarowuje nam życie Boże poprzez człowieczeństwo, jakie na siebie przyjął, nie odda łatwe obrazowanie. Raczej idzie ona w poprzek owych obrazów, wskazując na inność, która jest świadectwem zmartwychwstałego życia, jak i tego, co inne/nieobecne w stosunku do naszego istnienia w czasie. Istnienie to, choć dźwiga brzemień czasu, jest pełne nadziei, której nie da się pogrzebać ani ukryć w sakramentalnym czy kapłańskim sposobie prezentacji.

W symbolach wymiany nie znajdujemy gwarancji fotograficznej dokładności obrazów przedstawiających to, co jest dane i co zapo-



czątkowuje wymianę, ani też gwarancji instytucjonalnej władzy i mocy, które miałyby zastąpić poszukiwanie prawdy. Obecności i daru Chrystusa nie można utożsamiać z hierarchią ani ze sprawowaniem władzy, ponieważ kapłaństwo służebne i władza mają jedynie służyć prawdzie, a nie ją zastępować.

To, z czym mamy tu do czynienia, to raczej jakby pielęgnowanie cudu, ruch, którego jesteśmy uczestnikami na zewnątrz i do wnętrza, cykl Bożej hojności emanującej z wiecznej Prawdy, ukazanej w samounizieniu, która to hojność sprowadza do siebie z powrotem to, co unizone. Kiedy prawda sakramentalnego daru zostaje połączona ze sprawowaniem pamiętki, jesteśmy w stanie docenić to, że Kościół może wejść w strumień ofiarowanego Bożego życia w duchu kontemplacji.

Pamięć o Krzyżu i głoszenie, że Ukrzyżowany jest Panem, to poruszanie się w Duchu Świętym; w ten sposób jaśniej chwała Ducha pochodzącego od Boga – jako życie, jako przyście i jako powrót. Mamy być wierni symbolicznej eucharystycznej wymianie czy ruchowi: mamy być wierni Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu, który ofiarowuje – nie coś, ale siebie samego. I mamy być wierni temu, co zostało zakomunikowane poprzez znak – i tylko przez znak. Chleb i wino, owoce ziemi, którymi ludzie, bogaci i biedni, dzielą się przy stole, rozdzielane w komunii solidarności w anamnezie, niebezpieczna pamięć, profetyczna pamięć sądu i ułaskawienia – oto znaki, przez które Pan przekazuje swą prawdziwą obecność. Ratuszek i zatracenie, zatracenie i ratuszek: to mówi nam, że choć jesteśmy jedno z tymi, których życie podlega zepsuciu, i jesteśmy jedno ze społeczeństwem, które jest źródłem zagrożeń – to w Chrystusie możemy żyć inaczej, bo On to my, a my to On. Gdyż On wciąż zamieszkuje w ciele tych, którzy są obmyci w wodach życia i wypieczęni w ogniu Ducha Świętego.

Prawda misji eucharystycznej

Jeśli jesteśmy przekonani, że sprawowanie Eucharystii jest celebrowaniem Chrystusa i Ducha działających w Kościele, w całej ludz-



kiej rzeczywistości i w samym stworzeniu, widzimy, w jaki sposób misja Kościoła jest zakotwiczona w pamiętce Paschy i kenozy Chrystusa⁸. Prawdę eucharystycznej misji Kościoła w dzisiejszym świecie, kiedy ludzkość przekształca się we wspólnotę globalną i stoi wobec potrzeby pojednania, chyba dobrze streszcza wypowiedź Jana Pawła II na temat eschatologicznego ukierunkowania Eucharystii:

Znaczącą konsekwencją tego wpisanego w Eucharystię ukierunkowania ku eschatologii jest również fakt, iż w naszej dziejowej wędrówce daje ona impuls i zasiewa żywe ziarno nadziei w nasze codzienne zadania i obowiązki. To, że chrześcijańska koncepcja prowadzi nas ku „nowemu niebu” i „nowej ziemi” (por. Ap 21, 1), nie osłabia naszego poczucia odpowiedzialności za tę doczesną ziemię (por. *Gaudium et spes*, 39), raczej je rozbudza. Pragnę z całą mocą przypomnieć to na początku nowego tysiąclecia, ażeby chrześcijanie czuli się bardziej niż kiedykolwiek wezwani, aby nie zaniedbywać obowiązków przynależnych mieszkańcom tej ziemi. Ich zadaniem jest przyczyniać się, kierując się światłem Ewangelii, do budowania świata na miarę człowieka i odpowiadającego we wszystkim zamysłowi Boga.

Jest wiele problemów, które zaciemniają horyzont naszych czasów. Wystarczy wspomnieć pilną potrzebę pracy na rzecz pokoju, troskę o budowanie w stosunkach międzynarodowych trwałych fundamentów sprawiedliwości i solidarności, obronę życia ludzkiego od poczęcia aż do jego naturalnego końca. A co powiedzieć o tysiącach sprzeczności „zglobalizowanego” świata, w którym najslabszym, najmniejszym i najuboższym może się wydawać, że niewiele mają powodów do nadziei? W takim właśnie świecie powinna rozbłysnąć chrześcijańska nadzieja! Również po to Pan chciał pozostać z nami w Eucharystii, wpisując w swoją ofiarną i braterską obecność obietnicę ludzkości odnowionej Jego miłością (*Ecclesia de Eucharistia*, 20).

W tym miejscu encykliki Ojciec Święty przypomina, że umycie nóg apostołom przez Jezusa, kiedy przyjął On postać sługi, jest w tej samej mierze częścią Jego ostatniego wieczoru z uczniami co sprawowanie przezeń nowej Paschy. Papież prowadzi także myśl czytelników ku wyrażonej przez św. Pawła trosce o Koryntian: komunია jednego chleba i jednego kielicha będzie prawdziwą komunią tylko wtedy, gdy zostaną pokonane podziały i uprzedzenia, a przynajmniej kiedy ludzie będą zmierzać do ich zakończenia.

Dalej Jan Paweł II przywołuje zasadę zapisaną w soborowej konstytucji *Lumen gentium* – mówi ona, że Kościół jest sakramentem

⁸ Echo troski o zakorzenienie misji Kościoła w jego eucharystycznej komunii z Chrystusem daje się usłyszeć w liście Jana Pawła II *Mane nobiscum Domine*.



jedności i pojednania całego rodzaju ludzkiego. Jest tak, ponieważ „nie tylko każdy z nas przyjmuje Chrystusa, lecz także Chrystus przyjmuje każdego z nas” (*Ecclesia de Eucharistia*, 22). Innymi słowy: nie można powiedzieć, że nie ma poważnej antycypacji wiecznego królestwa Bożego – ostatecznej sprawiedliwości, tak wspaniale przywołanej w Księdze Apokalipsy – bez zaangażowania się w budowę owego królowania sprawiedliwości, dzięki czemu królestwo Boże staje się żywą obecnością pomiędzy grzesznikami i biednymi tej ziemi.

Wspominanie (anamneza) domaga się wspominającej (anamnetycznej) solidarności z tymi, za których Chrystus wydał się na cierpienie, aby mogli zostać uwolnieni od cierpienia. W sprawowaniu pamiętki w prawdzie wychodzimy poza Prawdę, kiedy często folgujemy sobie w zapomnieniu – a nawet w zapomnieniu, że zapomnieliśmy. Dlatego Eucharystia powinna być – stać się – miejscem oczyszczenia pamięci, oczyszczenia inspirowanego przez poruszającego Ducha i niebezpieczną pamięć Krzyża, która jest sądem, miejscem pojednania i komunii, nie tylko w warstwie fasadowej, ale w prawdzie.

Poszukiwanie zbytniego uniformizmu w n a d z o r o w a n i u celebry eucharystycznej może być w rzeczywistości wrogiem misji skoncentrowanej na Eucharystii. Powoduje bowiem, że Ewangelia i Eucharystia nie są włączone, nie odnajdują nowych korzeni w różnorodności ludów, historii i kultur. Stanowi to niewierność wobec obecności Chrystusa – którego Eucharystia ma głosić i którego życie ma przedłużać – ponieważ jest zaprzeczeniem koniecznej wielorakości wyrazu.

Prawda misji leży w sprawiedliwości i służbie, ale nie można jej znaleźć, kiedy pamięć jest tłumiona.

Dziś jeszcze bardziej potwierdzamy obecność Chrystusa i Ducha wśród wielu ludów i kultur. Nigdy nie może być dość mówienia o tym, że – ze względu na przyszłość – chodzi o solidarność z tymi, którzy żyli przed nami, i z pamięcią historii, która musi zostać odkupiona i wskrzeszona do życia i nadziei w Chrystusie. Nie ma prawdziwego pojednania, nie ma prawdziwego odkupienia, nie ma prawdziwej sprawiedliwości, nie ma prawdziwej komunii tam, gdzie pamięć nie jest mocna i żywa, i gdzie wszystkie wspomnienia nie zostają włączone w pamiętkę Chrystusa i w Jego obecność, którą się głosi.



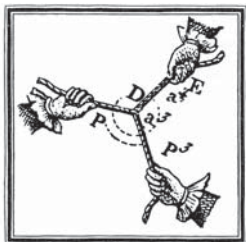
Prawda misji leży w sprawiedliwości i służbie, ale nie można jej znaleźć, kiedy pamięć, jakkolwiek pamięć, jest tłumiona, ponieważ sprawiedliwość dla przyszłych wieków wykuwa się w solidarności pamięci z ludami wieków minionych. W prawdzie pamiętki darowana jest historii nadzieja i moc odwrotu, możliwość ukształtowania nowego horyzontu, nowej wizji – darowana jest jej nowa moc w Duchu.

Wniosek

Ostatecznie więc pytanie o prawdziwą obecność eucharystyczną to wieloaspektowe pytanie o prawdę. Pewni prawdy Bożej wierności i przedłużanego sakramentalnego daru Słowa, które stało się Ciałem, i Ducha, stoimy jednak wobec pytania, czy jesteśmy rzeczywiście prawdziwi, wierni w sprawowaniu pamiętki eucharystycznej i w przyjmowaniu Ciała i Krwi zmartwychwstałego Pana z dziękczynieniem, przy stole, gdzie tragiczna, nieuchronnie tragiczna historia ludzka zostaje napełniona Bożą obietnicą. Chwała Boża jaśnieje – z Krzyża, z wielu krzyży. A misją Kościoła jest świadczyć o tej chwale.

Tłum. Violetta Reder

DAVID N. POWER OMI, em. profesor teologii systematycznej i sakramentologii w The Catholic University of America, autor m. in.: *Gifts That Differ: Lay Ministries Established and Unestablished* (1980), *Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy* (1984), *Eucharistic Mystery* (1994), *Sacrament: The Language of God's Giving* (1999).



Sakrament wspólnoty Eucharystia w myśli Jana Pawła II i ks. Józefa Tischnera

Rozmowa z udziałem
ks. Adama Bonieckiego,
Wojciecha Bonowicza,
Janusza Poniewierskiego
i ks. Grzegorza Rysia

WOJCIECH BONOWICZ: Chciałbym zacząć naszą rozmowę od cytatu z *Etyki solidarności* ks. Józefa Tischnera – z drugiego rozdziału tej książki, noszącego tytuł *Wspólnota*. Tischner pisze tam:

Nie każde „my”, nie każde „razem” jest już solidarnością. Autentyczna solidarność jest solidarnością sumień. To zrozumiałe, bo być solidarnym z człowiekiem to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi. (...)

Dla kogo jest nasza solidarność? Jest przede wszystkim dla tych, których poranili inni ludzie i którzy cierpią cierpieniem możliwym do uniknięcia, przypadkowym i niepotrzebnym. Nie wyklucza to solidarności dla innych, dla wszystkich cierpiących. Ale solidarność dla cierpiących przez ludzi jest szczególnie żywa, mocna, spontaniczna. (...)

Solidarność to bliskość – to braterstwo dla porażonych. (...)

Wspólnota solidarności różni się od wielu innych wspólnot tym, że w niej pierwsze jest „dla niego”, a „my” przychodzi potem. Najpierw jest ranny i jego krzyk. Potem odzywa się sumienie, które potrafi słyszeć i rozumieć ten krzyk. Dopiero stąd rośnie wspólnota.

Nie jest to tekst o wspólnotcie eucharystycznej, lecz o wspólnotcie etycznej – o wspólnotcie, której fundamentem jest solidarność ze



skrzywdzonymi. Sądzę jednak, że niesie on w sobie intuicje ważne dla sprawy, o której chcemy tu rozmawiać.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Warto tu może przypomnieć, że kilka tekstów, które złożyły się na *Etykę solidarności*, powstało w związku z Mszami świętymi, które ks. Tischner odprawiał na Wawelu...

WOJCIECH BONOWICZ: Później dołączono do niej jeszcze homilie wygłaszane w czasie Mszy odprawianych w Gdańsku, w trakcie I Zjazdu „Solidarności”.

KS. GRZEGORZ RYŚ: No właśnie. Chciałbym w tym kontekście postawić pytanie: dlaczego te teksty – żeby w ogóle mogły być wygłoszone – domagały się Eucharystii? Moim zdaniem dlatego, że solidarność nie jest wcale postawą oczywistą. Nie była oczywista wtedy: w roku 1980, i nie jest oczywista dzisiaj: 25 lat później. Nawiasem mówiąc, myślenie ks. Tischnera głęboko współgra tu z myślą Jana Pawła II. Sięgnąłem niedawno po poemat Karola Wojtyły *Stanisław*. Tekst ten kończy refleksja o Polsce: że jest to „ziemia trudnej jedności”. Przyszły papież pisze to w nawiązaniu do śmierci św. Stanisława. Rzecz ciekawa, odniesienie do sporu króla Bolesława Śmiałego z krakowskim biskupem Stanisławem znajduję również w *Etyce solidarności*. U początku Polski – powiada Tischner – tkwi jakieś zasadnicze „pęknięcie”: król zabija biskupa...

Ks. Józef Tischner i Jan Paweł II dobrze wiedzieli, że solidarność nie jest postawą oczywistą. Że, prędzej czy później, pojawią się rysy, pęknięcia, może nawet zdrada. Jest taki tekst Tischnera, gdzie pisze on, że Eucharystia to „zapora postawiona na rzece zdrady”. Oto odpowiedź na pytanie: po co Eucharystia? Ona jest „zaporą na rzece zdrady”, bo uczy postawy przeciwnej zdradzie: postawy zawierzenia. (To widać chociażby w tym, że Eucharystia jest pokarmem. A przecież, żeby przyjąć od kogoś pokarm, trzeba mu zaufać – że mnie na przykład nie otruje). „Ciało i Krew Pańska to pokarm zawierzenia”. Bóg obiecuje nam, że chleb i wino (Ciało i Krew) to odpowiedź na największe problemy świata, także na... światowy terrorizm. Żeby tak na to spojrzeć – potrzeba radykalnego zawierzenia.



JANUSZ PONIEWIERSKI: Zawierzenia Bogu, ale chyba też zawierzenia ludziom, którzy wraz ze mną uczestniczą we wspólnocie eucharystycznej. Jego symbolem jest znak pokoju tuż przed Komunią świętą.

Wojciech Bonowicz zaczął tę naszą rozmowę od cytatu z Tischnera. Ja chciałbym natomiast zacytować Papieża – fragment homilii wygłoszonej w roku 1987 w Gdańsku. Wcześniej jednak pragnę pochylić dwie uwagi. Po pierwsze, w czasie tej pielgrzymki Jan Paweł, zwłaszcza w homilii do świata pracy, wyraźnie nawiązywał do Tischnera. Po drugie, w 1987 roku Papież przyjechał do Polski, żeby wziąć udział w Kongresie Eucharystycznym, i zasadniczym tematem wszystkich jego wystąpień była wtedy właśnie Eucharystia. Warto o tym pamiętać.

„Jeden drugiego brzemia noście” – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni przeciw drugim. I nigdy brzemię dźwigane przez człowieka samotnie, bez pomocy drugich.

Kiedy zastanawialiśmy się nad tytułem, jaki moglibyśmy nadać temu spotkaniu, pojawił się pomysł: *Eucharystia – sakrament solidarności*. Eucharystia bowiem rodzi wspólnotę – taką, o jakiej pisał Tischner i nauczał Papież. Jesteśmy razem, otwieramy się na siebie, jesteśmy gotowi „nieść brzemia” – próbujemy realizować testament Jezusa: „Aby byli jedno...”. Ale Eucharystia jest sakramentem solidarności także i z tego powodu, że gromadzimy się wokół Tego, który ofiarował się za nas, jest z nami – i jest solidarny. Przyszł, żeby nieść nasze brzemia. Co więcej: został, żeby z nami być i żeby nas ocalić.

KS. ADAM BONIECKI: U Jana Pawła II powraca co jakiś czas taki wątek „lękowy”: obawa o to, jak rozumiemy i jak traktujemy Eucharystię:

Czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Ogołocona z jej wymiaru ofiarniczego jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania. Poza tym niekiedy



bywa zapoznana potrzeba posługi kapłańskiej (...), a sakramentalność Eucharystii zostaje zredukowana jedynie do skuteczności jej głoszenia (*Ecclesia de Eucharistia*, 10).

Eucharystię traktuje się wtedy jako symboliczny obrzęd braterstwa. Nie ma wiary w rzeczywistą obecność Chrystusa (albo jest ona wzięta w nawias), natomiast eksponuje się właśnie solidarność braterskiego posiłku. Kiedy jednak czytam Tischnera, widzę, że można mówić o solidarności i braterstwie Eucharystii bez osunięcia się w to niebezpieczeństwo, przed którym przestrzegał Papież. Bo to, co o Eucharystii pisze ks. Tischner, jest głęboko zakorzenione w wierze w rzeczywistą obecność Chrystusa. Oto na przykład jego *Rozważania o komunii*. Józef Tischner, korzystając z pomocy filozofów, rozmyśla tu nad tym, co to znaczy „mój”: „mój Bóg”, „mój Chrystus”, „moje Ciało” – i co to znaczy „być posiadany przez Boga”. To są niezwykle głębokie analizy...

I jeszcze jedna sprawa: chleb i wino jako „owoc pracy rąk ludzkich”. Jest w książce *Tischner czyta Katechizm* wspomnienie homilii dialogowanej, wygłoszonej na Mszy z udziałem dzieci:

Pamiętam piękną opowieść dziewczynki, która była we Włoszech i widziała, jak rosną winogrona, jak potem z winogron wyłacza się sok. Opowiadała (...) o tym, jak w słońcu dojrzewają grona. Na ołtarzu stało wino, w ampulce odbijało się słońce. Promienie grały na szkle, aż w pewnym momencie błysnęły. Pytam dzieci: dlaczego Pan Jezus przychodzi do nas poprzez chleb i wino? A jeden chłopiec mówi: bo w chlebie i winie jest zaczarowana ludzka praca.

W Eucharystii w rzeczywistość Boga wchodzi ziemskie sprawy. To dla Tischnera bardzo ważny wątek. Chleb, wino, ludzka praca – i w to wszystko wkracza Pan Bóg. To jest perspektywa głęboko religijna. Otwarta na tajemnicę. Pamiętam, że on się nieraz irytował na teologów, którzy zachowywali się tak, jakby chcieli „podglądać” to, co dzieje się na ołtarzu. Mówił wtedy, że ma ochotę trzepnąć ich po łapach, żeby nie chcieli tak dużo wiedzieć... Bo przecież najważniejsza jest o b e c n o ś ć.

I ostatnia uwaga, tym razem dotycząca Jana Pawła II i solidarności. Papież wiele uwagi poświęcał wspólnotowej adoracji Eucharystii. To też jest akt solidarności – nie tylko horyzontalnej, ale



solidarności horyzontalno-wertykalnej, gdzie wszyscy patrzymy w tym samym kierunku.

KS. GRZEGORZ RYŚ: Obecność, o której mówił ks. Adam Boniecki, jest we wspomnianym tu tekście – w *Rozważaniach o komunii* – niezwykle istotna. Józef Tischner wychodzi tam od myśli Lévinasa: „Świat jest darem Innego”. Z własnego doświadczenia wiemy, jak bardzo prawdziwe jest to zdanie. Kiedy ktoś ważny znika z naszego życia, razem z nim odchodzi kawał naszego świata. Gdy na przykład umiera któreś z rodziców – zupełnie zmienia się sens domu rodzinnego... Ale Tischner idzie dalej i głębiej. Jemu chodzi o Innego, z którym komunია nadaje sens całemu naszemu światu – o Boga. Tego, którego doświadczamy w Eucharystii.

Autor artykułu nie zatrzymuje się na jakichś pobożnych ogólnikach. Jego rozważania są bardzo konkretne: pokazuje na przykład, jak przeżywanie Eucharystii przywraca sens naszemu ciału. To wynika z tego, że przeżywamy wspólnotę z Bogiem. I ta wspólnota otwiera mi tak naprawdę – zwraca mi – cały mój świat, na którym mi zależy: świat mojej pracy, świat ludzi bliskich... Eucharystia zwraca mi także mnie samego, chociażby moje ciało, które nie zawsze przecież sprawia mi radość i satysfakcję...

WOJCIECH BONOWICZ: Ks. Tischner zwrócił kiedyś uwagę, że akt wiary w Boga jest budowany na aktach wiary w ludzi. Kiedy ktoś w ludzi nie wierzy, nie ma poczucia więzi z innymi, nie odczuwa na przykład radości wspólnego posiłku, to – powiedzmy sobie szczerze – nie będzie przeżywał uczty eucharystycznej jako uczty. Podobnie: jeśli nie ma doświadczenia domu, bardzo trudno mu będzie przeżywać Eucharystię jako spotkanie w domu Boga.

Chciałbym się jednak wytłumaczyć, dlaczego punktem wyjścia naszej rozmowy uczyniłem tekst Tischnera o wspólnocie solidarności. Otóż mam wrażenie, że dzięki Tischnerowi i jego analizom z *Etyki solidarności*, a także tekstom o rozmaitych antywspólnotach (takich jak komunistyczny kolektyw czy społeczność „schorowanej wyobraźni”) można bardzo precyzyjnie opisać istotne cechy wspólnoty eucharystycznej, o której pozytywnie pisał Jan Paweł II. W związku



z tym chciałbym postawić jedno pytanie, może trochę naiwne, ale pomagające – mam nadzieję – uchwycić to, co zasadnicze. Byliśmy niedawno świadkami wielkich ludzkich zgromadzeń, które pod krakowską Kurią ściągnęła najpierw choroba, a potem śmierć Papieża. Chyba wszyscy czuliśmy, że zawiązała się tam prawdziwa wspólnota. Czym ta wspólnota, która też przecież gromadziła się w imię Chrystusa, różniła się od wspólnoty eucharystycznej?

KS. ADAM BONIECKI: Jedną z cech tego rodzaju wspólnotowych przeżyć jak te czuwania pod Kurią jest ich efemeryczność. To są bardzo cenne przeżycia, ale jednak mijają. Mamy nadzieję, że coś po nich w człowieku pozostanie, ale równie dobrze może nic nie pozostać, niestety. Wspólnota eucharystyczna natomiast jest zbudowana na obiektywnej rzeczywistości obecności Boga. On jest niezależnie od naszych nastrojów, przeżyć, wzruszeń. Zależy od nas jedynie w tym sensie, że wymaga obecności: kapłana, który konsekruje, i ludzi, którzy chcą uczestniczyć we Mszy.

Tak, tamte kwietniowe czuwania na Franciszkańskiej były bardzo piękne i jakoś nas dotykały. Ale przecież nie można powiedzieć, że miały wymiar... kosmiczny, jak o k a ż d e j Mszy świętej napisał Jan Paweł II:

Nawet wtedy gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościółka, jest ona wciąż poniekąd sprawowana na ołtarzu świata. Jednoczy niebo z ziemią. Zawiera w sobie i przenika całe stworzenie (*Ecclesia de Eucharistia*, 8).

„Kosmiczny charakter celebracji eucharystycznej”. To przerasta naszą wyobraźnię... Takie ujęcie było na pewno bliskie Tischnerowi, niemniej nie znalazłem u niego takiego wątku.

WOJCIECH BONOWICZ: A jednak... W kazaniach wygłaszanych pod Turbaczem Tischner mówił, że w Eucharystię włącza się cały świat: góry i doliny, wiatr i smreki, które on porusza...

KS. GRZEGORZ RYŚ: Dzień przed pogrzebem Papieża brałem udział w Eucharystii na Błoniach. Stałem przy ołtarzu, ale nie odprawiałem



tej Mszy, tylko ją komentowałem. Pamiętam moment, kiedy policja przekazała nam informację, że na Błoniach jest już milion sto tysięcy ludzi. A my wiedzieliśmy, że jest 300 szafarzy do rozdawania Komunii świętej i każdy z nich ma jakieś 300 komunikantów. Prosty rachunek: 90 tysięcy hostii na milion sto tysięcy wiernych. I to jest połowa tej opowieści. Druga połowa jest taka, że nie rozdaliśmy tych 90 tysięcy komunikantów. I że niektórzy szafarze wrócili z prawie pełnymi puszkami. Dość długo sobie z tym nie radziłem. Aż do momentu, gdy – kilka dni temu – opowiedziałem o tym nieobecnemu wtedy na Błoniach kard. Macharskiemu. Bo Kardynał spojrział na to z zupełnie innej strony. „To, że oni wrócili z tymi komunikantami – powiedział – to rzecz bardzo pozytywna. Bo co by było, gdyby wszyscy, bez przygotowania, chcieli przyjąć Komunię świętą?!” Wtedy mielibyśmy ów symbol braterstwa, przed którym przestrzegali Papież, a nie wspólnotę eucharystyczną. Tymczasem ta ogromna liczba osób zrozumiała, że w Eucharystii kryje się jakaś niesłychana dyscyplina – i że jest to trudny rodzaj wspólnoty. Nie potrafię jeszcze tego wszystkiego nazwać, ale w tym wydarzeniu odsłania mi się doświadczenie wielkiej dojrzałości ludzi wierzących.

WOJCIECH BONOWICZ: Ten głos przypomni mi bardzo dramatyczną rozmowę z kimś, kogo małżeństwo się rozpadło, założył nową rodzinę, stara się żyć godnie, wychowywać dzieci w wierze, ale odczuwa jako coś niesprawiedliwego fakt, że nie może przystępować do Komunii świętej. Czuje się w ten sposób wykluczony ze wspólnoty, z tego Chrystusowego „bierzcie i jedzcie...”. Wkrótce po tej rozmowie pojechałem robić wywiad z ks. Tomaszem Węćławskim. No i zadałem mu pytanie o to wykluczenie przez Kościół. Nie potrafię w tej chwili przytoczyć całej odpowiedzi ks. Węćławskiego, ale jej sens był mniej więcej taki: to jest właśnie największe świadectwo tego człowieka. Ten szacunek, jaki – cierpiąc – okazuje on Eucharystii.

JANUSZ PONIEWIERSKI: Jedno z przykazań kościelnych mówi, że każdy z nas, katolików, jest zobowiązany raz w tygodniu, w niedzielę, uczestniczyć w Eucharystii. Raz w tygodniu! Poza tym przez cały tydzień (i w niedzielę także) biorę udział w różnych spotkaniach



i one – tak to przeżywam – są jako oświetlone przez tę Eucharystię. Po drugie, Eucharystia jest szczególnym spotkaniem z Jezusem (mogę Go dotknąć, mogę Go przyjąć jako pokarm. On w sposób substancjalny buduje moje wnętrze), ale nie zapominajmy o tym, że są i inne rodzaje Jego obecności: czytam Pismo Święte, uczestniczę w jakimś wielkim wydarzeniu, które mnie wewnętrznie przemienia i czuję tam powiew Ducha Świętego, modłę się, spotykam się z drugim człowiekiem... W Ewangelii jest przecież napisane: „Gdzie dwaj albo trzej gromadzą się w imię moje, tam ja jestem pośród nich”. Człowieka, który nie może przystępować do Komunii świętej, namawiałbym zatem, żeby korzystał z tych innych dróg prowadzących do spotkania z Jezusem – doradzałbym mu zwłaszcza codzienną lekturę Ewangelii, jak najczęstszy udział we Mszy i adorację Najświętszego Sakramentu. Prawo kościelne nie może nikogo wykluczyć z d u c h o w e j komunii z Jezusem. Może to uczynić jedynie sam człowiek...

WOJCIECH BONOWICZ: Eucharystia powinna czynić z nas wspólnotę i prowadzić do osobistego wyzwolenia... Jeszcze raz zacytuję Tischnera:

Czym właściwie jest wspólnota? Wspólnota to wolność, poprzez którą przychodzi na świat dobro wspólne. Kamieniem węgielnym wspólnoty jest wolność i dobro wspólne. Spójrzmy teraz na Eucharystię. Czyż nie jest ucieleśnieniem wolności Boga? Czyż nie przychodzi przez nią na świat dobro wspólne – dobro najbardziej wspólne ze wszystkich dóbr – zbawienie i Kościół? Czyż nie jest więc kamieniem węgielnym? Stojąc w obliczu żywego Boga Eucharystii, człowiek modli się: „...bądź wola Twoja”. Chodzi mu w tej modlitwie o to, by wola Boga – wolność tworząca wspólnotę – była jego własną wewnętrzną wolnością. On sam ma być na obraz i podobieństwo żywego Boga Eucharystii (*Rozważania o wyzwoleniu i wspólnotcie*).

Na czym polega ta wyzwalająca moc Eucharystii? W jaki sposób Eucharystia uczy nas być wolnymi? Otóż myślę, że decydujące jest tu właśnie spotkanie z wolnością samego Boga. Bóg daje siebie, bo „tak chce”. I daje tym, którzy „chcą”. Odpowiedzią na wolność jest wolność.

KS. ADAM BONIECKI: Pytasz, w jaki sposób Eucharystia uczy nas być wolnymi... Istnieje pewnie coś takiego jak pedagogiczny aspekt



Eucharystii. Ona pokazuje nam kenozę, samouniżenie Boga itd. Ale cała ta nauka wydaje mi się jednak wtórna. Bo w Eucharystii rzeczywiście najważniejsze jest spotkanie z Innym, który przychodzi i wyzwala. To działanie Chrystusa jest niewątpliwie tajemnicze i skuteczne.

JANUSZ PONIEWIERSKI: Uczestnicząc w Eucharystii, nie zakładam sobie żadnych celów: że oto dziś będę bardziej wolny niż wczoraj albo że wykorzystam w sobie jakąś konkretną wadę. Nie. To „działa” inaczej – jak ziarno rzucone w ziemię. Otwieram się na Jezusa. I On – wierzę w to – zaczyna mnie przemieniać. Czasem bardzo wolno, a czasem błyskawicznie... To nie ja się wyzwalam – to On...

KS. GRZEGORZ RYŚ: Jest taki wspaniały tekst świętego Augustyna, który zastanawia się, jaka jest różnica między zwykłym chlebem a Chlebem eucharystycznym. Kiedy jem chleb – powiada Augustyn – przemieniam go w siebie, a kiedy spożywam Chleb eucharystyczny, to on przemienia mnie w siebie.

Ale wróćmy do ks. Tischnera. Wiąże on tu ze sobą trzy rzeczywistości: Eucharystię, wolność i wspólnotę. Doświadczenie mówi mi, że istnieje wiele spraw, które powstrzymują mnie od wejścia we wspólnotę z innymi. A Eucharystia jest siłą niesłychanie wyzwalającą... Oto przykład: jestem księdzem, często podchodzę do ołtarza razem z innymi księżmi, z którymi poza Eucharystią mogę się tylko spierać. Mamy bowiem inną wizję Kościoła, zupełnie inną wizję Polski, radykalnie różne preferencje polityczne itd. Ale przy ołtarzu naprawdę jesteśmy wspólnotą – i wcale tego nie udajemy.

Mam takie poczucie, że być albo nie być Kościoła w Polsce zależy dzisiaj od tego, na ile potrafimy otworzyć się na wspólne przeżywanie Eucharystii. Chyba nie mamy innego wyjścia... Myślę tu i o Kościele, i o społeczeństwie. Eucharystia jest bowiem miejscem, gdzie możemy być naprawdę razem. Dzięki niej możemy odkryć, jak bardzo drugoplanowe, w gruncie rzeczy, są sprawy, o które się na co dzień kłócimy. Tak, Eucharystia jest fundamentem, źródłem jedności. Ona wyzwala nas z tych wszystkich ograniczeń i barier, które tkwią w człowieku.



WOJCIECH BONOWICZ: Mój kolega, kibic „Cracovii”, brał udział w tej słynnej Mszy pojednania krakowskich klubów piłkarskich. Obok niego stało dwóch potężnie zbudowanych młodych mężczyzn – on miał na sobie szalik „Cracovii”, oni mieli szaliki „Wisły”. Kiedy doszło do przekazania znaku pokoju, mój kolega wyciągnął do nich rękę. Tamci się lekko zawahali i w końcu jeden z nich, również podając rękę, powiedział: „Są takie rzeczy, które trzeba zrobić pierwszy raz w życiu”.

JANUSZ PONIEWIERSKI: W roku 1997 odbywał się we Wrocławiu Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny. Jego tematem była „Eucharystia i wolność”. Kongres miał swój hymn, jedna z jego zwrotek brzmiała tak: „Ty zostawiłeś nam dar Eucharystii, by ład wewnętrznej tworzyć wolności”. Jan Paweł II, przemawiając do uczestników kongresu, nawiązał do tego hymnu:

Na czym polega ów ład wolności, wzorowany na Eucharystii? W Eucharystii Chrystus jest obecny jako Ten, który siebie daje w darze człowiekowi, jako Ten, który człowiekowi służy. (...) Prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, tak pojęta wolność buduje nasze człowieczeństwo, buduje więzi międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli! Jak bardzo tej jednoczącej wolności potrzeba światu, potrzeba Europie, potrzeba Polsce!

Przypominam też, że podczas jednej z wcześniejszych pielgrzymek do Polski, w roku 1987, Jan Paweł II wzywał nas: „Ziemio polska! Ziemia ojczysta! Zjednocz się przy Chrystusowej Eucharystii”. To dla mnie jest testament Papieża – jesteśmy jego dłużnikami, powinniśmy go wypełnić.

WOJCIECH BONOWICZ: Ksiądz Adam wspomniał o „kosmicznym” wymiarze Eucharystii. Ale Eucharystia ma także wymiar dziejowy: łączy terażniejszość z przeszłością i przyszłością. Tischner często o tym mówił: Eucharystia tworzy jedność, która dosięga także historii. Sięga moich rodziców, dziadków – i jeszcze dalej... Tu, w Krakowie, dosięga na przykład biskupa Stanisława i króla, który podniósł na niego miecz. Oczywiście, dosięga także apostołów. Ten wątek bardzo wyraźnie pojawia się w ostatniej księżce Papieża.



JANUSZ PONIEWIERSKI: Jan Paweł II miał niesłychany dar przywoływania przeszłości. Kiedy stawał na Błoniach i mówił na przykład, że dokonuje „bierzmowania dziejów”, czułem w sposób niemalże namacalny, że za nami stoją „królowie-duchy” tego narodu. Kiedy Papież tu, w Polsce, odprawiał Eucharystię, chyba wszyscy mieliśmy poczucie chwili dziejowej.

KS. ADAM BONIECKI: Biskup Pietraszko mówił, że Eucharystia jest uchYLENIEM drzwi ku wieczności. Kiedy Jezus po raz pierwszy powiedział: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje”, wychodził jakby poza chronologię wydarzeń. A potem, przez stulecia, powtarzamy ten Jego gest – i to rzeczywiście wciąż jest „Ciało moje”. I dalej: „Czyńcie to na moją pamiątkę”... Przekraczamy jakoś historię i – w teraźniejszości – dzieje się to samo co w Wieczerniku. To dużo więcej niż pamięć o naszych rodzicach i dziadach, o wspólnocie dziejów itp. My w tym momencie jesteśmy w innym wymiarze, w wiecznym *nunc* – teraz. W tym wymiarze spotykamy się ze świętymi i naszymi bliskimi, którzy już umarli, ale żyją w Chrystusie. Taka jest wiara Kościoła.

KS. GRZEGORZ RYŚ: W liście *Mane nobiscum Domine* Papież pisze, że Eucharystia kształtuje duchowość pamięci w Kościele. Ona jest szczególnym rodzajem pamięci i nie ma nic wspólnego z przeglądaniem starych albumów z fotografiami. Eucharystyczna pamięć o zmarłych nie jest apelem poległych. Czym zatem jest Eucharystia? Pamięcią, która uobecnia. Pamiętam bardzo podobny wątek u ks. Tischnera, kiedy mówił on o roli tradycji (czyli też jakiejś pamięci) w życiu człowieka. I podkreślał, że tradycja ma znaczenie ze względu na przyszłość. Nie chodzi o to, żeby się człowiek zagrzebał we wspomnieniach, jak to kiedyś było wspaniale, ale o to, żeby dokonać zasadniczych wyborów na przyszłość. A żeby dokonywać tych wyborów, trzeba mieć świadomość własnych korzeni. To wielki wspólny temat Tischnera i Jana Pawła II...

JANUSZ PONIEWIERSKI: Uczestniczyłem kiedyś, w święto Paschy, w żydowskiej wieczerzy sederowej. W pewnym momencie pan domu



powiedział: teraz (tej nocy) Bóg wyzwala nas z ziemi egipskiej, z domu niewoli. Uświadomiłem sobie wtedy – chyba po raz pierwszy tak wyraźnie – na czym polega to uobecnienie, nie powtórzenie. Bo przecież nie chodzi o to, że Bóg wyzwala nas co roku – On wyzwala nas t e r a z. Po powrocie do domu sięgnąłem do książki Papieża *Dar i Tajemnica* i znalazłem taki oto komentarz:

„To czyńcie na moją pamiątkę”. O jaką „pamiątkę” tu chodzi? Wiemy, że temu pojęciu należy nadać ścisły sens, wykraczający poza zwykłe wspomnienie historyczne. Mamy tu do czynienia z „pamiątką” w znaczeniu biblijnym, która uobecnia samo wydarzenie. Jest to pamiątka – obecność! Tajemnica tego cudu polega na działaniu Ducha Świętego, którego kapłan przyzywa, wyciągając ręce nad darami chleba i wina (...). A więc to nie tylko kapłan przypomina wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, to Duch Święty sprawia, że te wydarzenia urzeczywistniają się na ołtarzu przez posługę kapłana...

KS. GRZEGORZ RYŚ: Nie brałem udziału w wieczerzy sederowej, ale co roku uczestniczę w liturgii Triduum Paschalnego i bardzo przejmująco brzmią dla mnie wypowiedziane wtedy (w Wielki Czwartek wieczorem) słowa: „On to w dzień przed męką, to jest dzisiaj...”. Dzisiaj!

WOJCIECH BONOWICZ: Panowie rzeczywiście uchylają tu drzwi do wieczności, a ja jednak będę się trzymał moich dziadków i babć. Dziadek opowiedział mi kiedyś legendę o rycerzu, który jechał przez ciemny las i modlił się. W odpowiedzi na tę jego modlitwę powstawali umarli, zamordowani niegdyś w tym lesie, i szli za nim, żeby go chronić. A kiedy rycerz dotarł do zasadzki zastawionej nań przez zbójów, ci – na widok towarzyszącego mu orszaku – nie ośmielili się go zaczepić.

Można powiedzieć, że Eucharystia także „budzi zmarłych do życia”. Razem ze mną stają wokół jej stołu dziadkowie, pradiadkowie, cała moja historia. Ksiądz Tischner często przypominał: nie jesteś na tej ziemi pierwszy, byli przed tobą inni. Jest między wami jakaś wspólnota... To też jest owo „wieczne teraz”, ale bardzo konkretne: Abraham jest ojcem Izaaka, Izaak ojcem Jakuba... To łańcuch wyborów... Ci moi przodkowie przez całe wieki wybierali Boga, więc i ja mogę Go dziś wybrać.

Pora chyba kończyć tę naszą rozmowę... Nadszedł czas na puentę.



KS. ADAM BONIECKI: Chciałbym, zamiast puenty, przeczytać pewien tekst – nieważne w tym momencie, czy napisał go Tischner, czy Papież – i poprosić Państwa, żebyście się nad nim zastanowili:

Boga nie będzie między nami w historii, jeśli to my Go nie zaprosimy. Eucharystia jest właśnie tą rzeczywistością, poprzez którą, „stwarzając” Boga między nami, w pewnym sensie Go tu zapraszamy. (...) Przez dwa tysiące lat znajdują się na naszej ziemi ludzie, którzy tę rzeczywistość podtrzymują. A gdyby się nie znaleźli? To by nie było Boga między nami.

KS. GRZEGORZ RYŚ: U podstaw myślenia ks. Józefa Tischnera i Jana Pawła II o Kościele i Eucharystii leży, moim zdaniem, soborowa konstytucja *Lumen gentium*. To tam pada definicja Kościoła: że jest „jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”. Ta definicja współgra z tematem naszej rozmowy: Eucharystia jako sakrament wspólnoty, sakrament jedności, sakrament solidarności. I tu widać, że od tego, na ile – właśnie dzięki Eucharystii – będziemy dorastali do jedności, od tego tak naprawdę zależy być albo nie być Kościoła także na tej ziemi. To właśnie wydaje mi się najważniejsze.

JANUSZ PONIEWIERSKI: W *Rozważaniach o wyzwoleniu i wspólnocie*, napisanych po to, żeby przygotować czytelników do ogólnopolskiego Kongresu Eucharystycznego, ks. Tischner mówi o Eucharystii rzeczy, które są, moim zdaniem, absolutnie zasadnicze:

Aby zrozumieć Eucharystię, trzeba widzieć ją w horyzoncie miłości. (...) Wydaje się jednak, że trzy pojęcia są niezbędne, by wydobyć na jaw istotę miłości: obecność, wyzwolenie, wspólnota. Żywy Bóg jest obecny, żywy Bóg wyzwala, żywy Bóg ustanawia wspólnotę. Obecność oznacza coś więcej niż tylko to, że ktoś jest – obecny jest ten, z kim mogę prowadzić rozmowę, a rozmowę prowadzę przede wszystkim z tym, kto miłuje. Za obecnością idzie wyzwolenie z jakiegoś wyzwolenia. Być zniewolonym znaczy zawsze: być samotnym. Obecny wyzwala, zdejmując ciężar samotności. Tak rodzi się wspólnota. Wspólnota jest rzetelną wspólnotą, gdyż jest wspólnotą ludzi wolnych. Żywy Bóg, obecny w Eucharystii, promieniuje ku nam wolnością i obietnicą rzetelnej wspólnoty.

Nic dodać, nic ująć. Obecność, wyzwolenie, wspólnota. I przede wszystkim: miłość. Te cztery pojęcia są, przynajmniej dla



mnie, kluczem do myślenia o Eucharystii i do ogromnego nauczania Jana Pawła II na ten temat.

WOJCIECH BONOWICZ: Ja też zakończę cytatem:

„Gdzie dwók abo trzek w imie moje, tam jo bede między wami”. Jest między nami Pan Bóg. Będzie się odprawiać Msza święta, za chwile usłysimy słowa przemienienia. Jokby nos tu nie było, to by tego Pana Boga między nami nie było. Weźcie tego Boga ze sobom do domu, nie traćcie Go po drodze. I tak jak idziemy do góry i jednocześnie wchodzimy sami w siebie, jednomu po drugiej zaśłone w sobie odsłaniomy, rozumiemy siebie lepij, tak odkryjmy, że On jest bliżej nos, jak my samych siebie. Bo w Nim chodzimy, w Nim żyjemy, w Nim jesteśmy (ks. Józef Tischner, *Słowo o slobdzie. Kazania spod Turbacza*).

Zapis dyskusji zorganizowanej 7 maja 2005 roku przez redakcję „Tygodnika Powszechnego” w ramach Dni Tischnerowskich.

KS. ADAM BONIECKI MIC, red. nac. „Tygodnika Powszechnego”, b. red. nac. polskiej wersji „L’Osservatore Romano”, b. generał Zgromadzenia Księży Marianów, publicysta, autor wielu książek, ostatnio – razem z Katarzyną Kolendą-Zaleską – wydał *Zrozumieć Papieża. Rozmowy o encyklikach* (2003).

WOJCIECH BONOWICZ, kierownik działu filozoficzno-religijnego Wydawnictwa Znak, publicysta, poeta, wydał m.in. książkę *Tischner* (2001).

JANUSZ PONIEWIERSKI, redaktor miesięcznika „Znak”, b. kierownik działu religijnego „Tygodnika Powszechnego”, autor książki *Pontyfikat 1978-2005* (2005).

KS. GRZEGORZ RYŚ, historyk Kościoła, dr hab., wykładowca PAT, ceniony krakowski duszpasterz, publicysta, ostatnio wydał książkę *Stanisław. Medytacje nad poematem Jana Pawła II* (2005).



inspiracje

Dobrym wprowadzeniem do rozważań na temat Eucharystii są prace dwóch polskich teologów katolickich: **ks. A. Skowronka** *Eucharystia, sakrament wielkanocny* (Wrocław 1998) i **ks. A. Zuberbiera** *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu...* (Warszawa 1988). Po takiej lekturze – spojrzeniu na Eucharystię „z lotu ptaka” – dobrze jest sięgnąć do źródeł. W tym przypadku: do pism Ojców Kościoła, przywołanych w książce *Eucharystia pierwszych chrześcijan. Ojcowie Kościoła nauczają o Eucharystii* (red. ks. M. Starowieyski, Kraków 1987), oraz do oficjalnych dokumentów kościelnych. Te starsze można znaleźć w *Breviarium fidei* (Poznań 1989), te nowsze – w pracy pt. *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX wieku* (red. ks. R. Rak, Londyn 1987). Nauczanie **Jana Pawła II** na ten temat jest zawarte przede wszystkim w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* i liście apostołskim *Mane nobiscum Domine*.

Tych wszystkich, którzy – po lekturze wymienionych pozycji – pragnęliby jeszcze bardziej pogłębić swoją wiedzę o Eucharystii, odsyłamy do „ekumenicznej” książki *Eucharystia i posłannictwo* (red. L. Górka i W. Hryniewicz, Warszawa 1987) oraz do prac: **A. Gerkena** *Teologia Eucharystii* (Warszawa 1977), **J. Ratzingera** *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia* (Kraków 2002), pastora **M. Thuriana** *O Eucharystii i modlitwie* (Kraków 1987), prawosławnego księdza **A. Schmemanna** *Eucharystia misterium Królestwa* (Białystok 1997), **A. van Bruggena** *Réflexions sur l'adoration eucharistique* (Rome 1968) i **K. Rahnera** *Das Geheimnis unseren Christus. Die heilige Eucharistie* (München 1959).



Stefan Wilkanowicz

Polityk, jakiego nam trzeba

Stanisław Stomma był jednocześnie wizjonerem i pragmatykiem. Prowadząc – w jakże skromnym zakresie – działalność polityczną, budował jednocześnie kulturę polityczną. Dziś bywa raczej odwrotnie: walka polityczna skutecznie ją niszczy...

Śmierć Stanisława Stommy uświadomiła mi z całą jaskrawością, jak bardzo potrzebna nam tego typu polityków, jak są oni rzadcy. Takich, którzy nie muszą być politykami, lecz działalność polityczną traktują jako narzędzie do realizacji tego, co prawdziwie ważne. Którzy nie liczą czasu od wyborów do wyborów, ale myślą o przyszłości i mają szerokie horyzonty. Prawdziwych mężów stanu, których ze świecą szukać – bo i ten termin wyszedł z użycia, i sami politycy w swoim języku dają do zrozumienia, że polityka to brudna walka o władzę.

Powracam do źródeł, czyli do pierwszego numeru „Znaku”, współredagowanego przez Hannę Malewską i Stanisława Stommę i nie mogę się powstrzymać od zacytowania w całości redakcyjnego wstępu do niego (czerwiec 1946 rok):

Przełom dziejowy, który obecnie przeżywamy, postawił jaskrawo przed oczyma współczesnych problem odpowiedzialności człowieka wobec historii. „Czasy pogardy” z tragiczną siłą ujawniły ostateczne konsekwencje, do których prowa-



dzi bierna postawa wobec rzeczywistości, brak odwagi i woli świadomego jej kształtowania. Nauczyły, że bierność jest winą, i to winą najcięższą, bo równoznaczną z zezwoleniem i mimowolnym uczestnictwem we wszelkim złu, które narasta poza orbitą naszego działania. Dowiodły, jak strasliwym obciążeniem są dla każdego narodu masy ludzi niezdecydowanych, bez własnego oblicza, ulegających nastrojom chwili lub rządzących się moralnością koniunkturalną. Ukazały los zbiorowości składających ufnie swe przeznaczenie w ręce wodza i elity.

Wzbogaceni o tę gorzką wiedzę, świadomi odpowiedzialności, jaką dźwiga wobec narodu każda jednostka i grupa społeczna, podejmujemy wydawanie „Znaku” z wolą czynnego współuczestnictwa w tworzeniu nowej rzeczywistości z jasno nakreśloną linią programową. Z podłoża najautentyczniejszego i najpełniejszego Katolicyzmu chcemy wywieść człowieka, zdolnego dzisiejszej rzeczywistości poddać, napór jej wytrzymać i zwycięsko poddać ją sobie. Sięgając do wiekowych tradycji polskiej kultury wyrosłej na podłożu Katolicyzmu, pragniemy wysiłki współczesnych Katolików sprząc razem, pobudzając ich do szukania w Prawdzie katolickiej rozwiązania podstawowych problemów życia indywidualnego i zbiorowego, z którymi zмага się świat powojenny. Określając w ten sposób naszą zasadniczą postawę, ustosunkowujemy się jednak pozytywnie do szeregu dokonaniań poza obrębem Katolicyzmu. Aczkolwiek *sub specie aeternitatis* jest on dla nas prawdą absolutną i ostateczną, to na płaszczyźnie historii i współczesności oceniliśmy pozytywnie pewne osiągnięcia, uzyskane przez ludzi i czynniki, których ideologia nie pokrywa się z naszą. Lekceważąc ten dorobek, znaleźlibyśmy się poza obrębem życia i kultury, które stanowią organiczne zespolenie różnorodnych czynności. W szczególności pragniemy zetknąć się z żywotnymi dziś a przekonaniem naszym krańcowo przeciwstawnymi światopoglądami, jak marksizm i neopoptywizm, nie na płaszczyźnie ślepej negacji, lecz rzeczowej wymiany poglądów.

Pismo nasze, zgodnie z podstawowymi założeniami i wiekową tradycją Kościoła oraz przejawami myśli i życia katolickiego doby najnowszej, propagować będzie katolicyzm społeczny. Uznajemy konieczność przebudowy przedwojennego ustroju oraz nieodwracalność wielkich przeobrażeń socjalnych, jakie przeżyła doba najświeższa. Byt Polski pragniemy oprzeć na świecie pracy. Zachowując sobie prawo krytyki wobec różnych przejawów naszej współczesności, uważamy za obowiązek Polaka włożyć wszystkie siły w dzieło odbudowy naszego państwa i naszej kultury. Za jedną z podstaw bytu Państwa Polskiego uważamy potrzebę głębokich przeobrażeń społecznych, gospodarczych i kulturalnych, jak praw jednostki, wolności myśli i słowa. Nie obawiamy się, aby z tak pojętej demokracji zrodzić się miał nowy faszyzm. Wręcz przeciwnie, uważamy ją za wielkie osiągnięcie kroczącej ku lepszemu jutru ludzkości, za nawiązanie do najpiękniejszych tradycji wolnościowych ducha polskiego, przede wszystkim zaś za integralny element katolicyzmu, którego jednym z wielkich wkładów w dzieje świata było podkreślenie nieskończonej wartości osobowości każdego człowieka, konieczność ciągłego jej wzbogacenia i doskonalenia. Do ważnych zadań naszego pisma zaliczamy pogłębienie życia religijnego w szerokich warstwach polskiej inteligencji, w związku zaś z tym możliwie dokładne informowanie jej o postępach ideologii i ruchu katolickiego w wielkich ośrodkach Starego i Nowego Świata. Postulat ten wypływa z przeświadczenia, że droga ku lepszemu Polsce i lepszemu światu wiedzie nie tylko przez głęboko sięgające przeobrażenie życia zbiorowego, lecz przede wszystkim przez przebudowę dusz ludzkich i przepojenie ich światłem wiary Chrystusowej.



Sam się dziwię, jaki to aktualny i zarazem egzotyczny tekst. Aktualny, bo zawarte w nim poglądy i zasady są strasznie potrzebne. Egzotyczny, bo dzisiejszemu politykowi takie myśli raczej nie przychodzą do głowy.

Przełom dziejowy, który obecnie przeżywamy...

Przeżywamy dziś innego rodzaju przełom – konieczność szukania drogi dla ludzkości, dla całej ludzkości. Konieczność „uobywatelnienia” mieszkańców świata, odpowiedzenia rozwojem współodpowiedzialności na gwałtownie rozwijające się procesy współzależności.

Zadanie niemal przekraczające wyobraźnię, ale czy po II wojnie światowej ktoś mógł sobie wyobrazić wolną Polskę w integrującej się Europie? Wielu myślało raczej o trzeciej wojnie światowej. Pamiętam, jak do naszej celi w podziemiach Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa (w 1950 roku) wpuszczono nowego więźnia. „Kiedy będzie wojna?” – zapytano go natychmiast. „Chyba dopiero za rok” – odpowiedział ze smutkiem.

Stomma był jednocześnie wizjonerem – w dobrym tego słowa znaczeniu – i pragmatykiem. Nastawiony na dialog i posuwanie się drobnymi krokami, potrafił również – jako jedyny w ówczesnym sejmie – nie głosować za konstytucją, która zawierała sformułowanie o przewodniej roli partii i sojuszu ze Związkiem Radzieckim. Zachowywał ostrożność, nie chciał konfrontacji z władzami, ale potajemnie spotykał się z Janem Nowakiem-Jeziorańskim, ówczesnym dyrektorem Radia Wolna Europa. Prowadząc – w jakże skromnym zakresie – działalność polityczną, budował jednocześnie kulturę polityczną. Dziś bywa raczej odwrotnie – walka polityczna skutecznie ją niszczy.

Tej kultury politycznej bardzo nam potrzeba. Niechże Jego śmierć choć trochę ją przybliży.

STEFAN WILKANOWICZ, ur. 1924, b. redaktor „Tygodnika Powszechnego”, b. redaktor naczelny „Znaku”, kieruje Fundacją Kultury Chrześcijańskiej „Znak”.



Henryk Woźniakowski

Stanisław Stomma – realista i romantyk

Polityka uprawiana przez Stanisława Stommę miała charakter nieideologiczny. Ideologia nie była Mu do niczego potrzebna, zamiast niej bowiem miał rozeznanie potrzeb chwili, znajomość historii, moralną jasność i wielką odwagę osobistą.

Kiedy umiera osoba wielkiego formatu, pojawia się nieuchronne pytanie: co ona po sobie pozostawia? Co pozostawia po sobie Stanisław Stomma, którego Pan Bóg obdarzył długim życiem, doświadczeniem kilku epok? Nie umniejszając w niczym znaczenia prac naukowych Stommy, Jego publicystyki i książek historyczno-politycznych, sądzę, że to nie one są najtrwalszym dziedzictwem autora rozprawy poświęconej stosunkom polsko-niemieckim: *Czy fatalizm wrogości?* Najcenniejszym spadkiem po Stommie jest w moim przekonaniu pewien styl uprawiania polityki, a może raczej – styl bycia i działania w przestrzeni publicznej. Styl ten dobrze ilustruje kilka słów czy haseł-kluczy, powołanych do życia przez Stommę lub zapożyczonych od któregoś z cenionych przezeń autorów, a ostatnio we wspomnieniach pośmiertnych często i słusznie przywoływanych: „mądrość etapu” i „perspektywa długiego trwania”, „wszystko kocham, co paliłem, wszystko pałę, co kochałem” (to z Mackiewicza),



„Polska leży nad Wisłą” (to z Gołubiewa), „imponderabilia”, „wyspy wolności”, „neopozytywizm”...

Jaka sylwetka Stanisława Stommy wyłania się z tych kilku słów-haseł? Widzimy w nich polityka, którego ideałem jest realizm, a więc branie pod uwagę rzeczywistego rachunku sił i dogłębne rozumienie procesów zachodzących w danym momencie historycznym: ich logiki, motywacji aktorów indywidualnych i zbiorowych. Taki polityk przede wszystkim pragnie być skuteczny, a więc osiągać maksimum tego, co w danym momencie jest możliwe do osiągnięcia z punktu widzenia zbiorowości, jakiej służy. To znaczy: z punktu widzenia Polski i jej interesu – bo Polska, bez żadnych dodatkowych określeń, po prostu Polska, była tą wspólnotą, której Stanisław Stomma był wiernym sługą, niezależnie od tego, czy mieszkał w Wilnie, w Krakowie czy w Warszawie i czy w danym momencie był katolickim publicystą, nauczycielem akademickim czy posłem na Sejm. Ten realizm ma jednak, po pierwsze, szeroki, historyczny horyzont, nie ogranicza się nigdy tylko do drobnych lokalnych rozgrywek – ale odnosi wydarzenia do szerokiego tła, na którym widnieją postacie Piłsudskiego, Wielopolskiego, gen. Henryka Dąbrowskiego, ale i Stefana Batorego oraz niektórych Jagiellonów i Piastów. Taki rodzaj realizmu pozostaje zatem zawsze wierny zbiorowej tożsamości: zarówno tożsamości historycznej, „wielkiej narracji”, którą współtworzyli w sposób Stommie szczególnie bliski autorzy tacy jak Paweł Jasienica czy Antoni Gołubiew. Po wtóre zaś, realizm ten ma wyrazisty horyzont moralny, wyrażający się przez krystalicznie jasne rozróżnienie pomiędzy polem koniecznych kompromisów a dziedziną imponderabiliów – zasad, których się nie negocjuje. Stąd płynie, z jednej strony, nieideologiczny charakter polityki uprawianej przez Stommę: ideologia nie była Mu do niczego potrzebna, zamiast niej bowiem miał rozeznanie potrzeb chwili, znajomość historii, moralną jasność i wielką odwagę osobistą. Z drugiej strony natomiast – charakterystyczne połączenie elastyczności i wycucia granicy. Przychodzi taki moment, kiedy możliwości kompromisu już nie ma. Wtedy trzeba powiedzieć, jak Tomasz More u Hanny Malewskiej: „odmawiam”.

Służąc Polsce, Stomma jako pisarz i polityk musiał też umieć „spalić” swoje dawne umiłowania, nie tracąc z oczu tego, co najważniej-



sze. I tak Stomma umiał opuścić swoją ukochaną Litwę, umiał odebrać się od swego ideału Polski jagiellońskiej, kresowej i wielonarodowej na rzecz Polski piastowskiej, monoetnicznej, nadwiślańskiej (a nie nadniemeńskiej ani naddnieprzańskej) jako tego, co możliwe i co obiektywnie spełnia polską rację stanu na danym etapie. To był niewątpliwie jeden z Jego dramatów – któremu mężnie i twórczo podołał.

„Neopozytywizm”, wspólne dzieło Stommy i Kisielewskiego (ale też z udziałem Gołubiewa i Turowicza), nie był żadną ideologią. To była raczej pewna dyrektywa, to było poszukiwanie – praktykowane znacznie wcześniej, zanim powstała ta nazwa – możliwości tworzenia czy chronienia wysp wolności w totalitarnym ustroju: „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, Koła Posłów Znak, Klubu „Dziekania”. To było przede wszystkim poszukiwanie w ludziach i w zdarzeniach tego, co pozytywne, co budzi nadzieję, i odwoływanie się do tej jasnej strony ludzkiej natury, charakterów i zdarzeń dziejowych. Dla żarliwego katolika, jakim był Stanisław Stomma, taka postawa jest poniekąd oczywista. Wszystko, co istnieje, nosi jakieś znamię pozytywności. Nawet sam szatan – jak twierdzi ks. Wacław Hryniewicz – kiedyś zostanie pokonany i zbawiony, bo w samym jego istnieniu zawiera się już jakiś element pozytywny. A tym bardziej w ludziach – dlatego Stomma potrafił nawiązać ludzki kontakt z niektórymi prominentami reżymu (na przykład z Kliszką), co przynosiło niekiedy konkretne pozytywne owoce, bowiem racje Stommy bywały wysłuchiwane. Stomma umiał też jasno widzieć te elementy polskiej racji stanu, które spełniało komunistyczne państwo i – poprzez swą politykę pojednania z Niemcami – potrafił te elementy wzmacniać. Co bynajmniej nie odbierało w Jego oczach idei komunistycznej jej zasadniczo negatywnego i kłamliwego charakteru. Ale nie na tym aspekcie koncentrował swoje wysiłki. Koncentrował je na tym, co pozytywne, twórcze, żywe, oryginalne. Wolał pracować „na rzecz”, „dla” niż „przeciw”. I nie było w tym żadnego optymistycznego naiwniactwa. Nie darmo jednym z najważniejszych Jego mistrzów był chrześcijański pesymista Marian Zdziechowski; nie darmo Stomma przyznawał się do filozoficznej bliskości z Kantem i fascynował się próbami chrześcijańskiej (a nawet katolickiej) interpretacji Kanta podejmowanymi przez Mirosława Dzielskiego.



Kładąc nacisk na realizm Stanisława Stommy, na rolę geopolityki w Jego myśleniu, na Jego polityczną elastyczność, często umieszcza się Go w obozie „realistów” czy „pozytywistów” przeciwko „romantykom”. Tymczasem – nic bardziej niesłusznego! Stomma sytuuje się ponad – czy poza – tym podziałem, który przebija z Jego niewygasłego do końca życia podziwu, a może nawet „krytycznej miłości” do postaci Marszałka. Stomma – wielki, całkowicie bezinteresowny Polak – musiał być po części romantykiem. Wielekroć dawał temu wyraz. „Inspiracje romantyczne mogą być źródłem wielkości, ale tylko tam, gdzie się rzeczywiście rzeźbi bryłę historii – w konfrontacji z prawdziwą rzeczywistością, z wyczuciem nurtów biegnących przez świat”, pisał. A gdzie indziej: „pozytywizm (...) to był taki ascetyczny romantyzm przez łyży”.

Stanisław Stomma był wielkim, „ascetycznym” patriotą, na którego wargach wyraz „Ojczyzna” pojawiał się rzadko, wymawiany głosem ściszym i z największym uszanowaniem. Trudno dziś nie patrzeć na Jego mogiłę – przez łyży.

HENRYK WOŹNIAKOWSKI, ur. 1949, publicysta, tłumacz, prezes wydawnictwa Znak, członek redakcji miesięcznika „Znak”.



Jacek Filek

Człowiek wobec wartości czy wobec człowieka?

Tischner wydaje się godzić etykę wartości z dialogiczną perspektywą. Czy próba ta czyniona jest świadomie, będąc twórczym przezwyciężeniem napięcia między dwoma różnymi paradygmatami myślowymi, czy też jest jedynie niekonsekwencją, wynikającą z wierności pierwszej miłości, mimo pójścia za drugą?

Ekspozycja

Pytaniem Tischnera było pytanie o człowieka¹. Kiedy jednak skupimy uwagę na odpowiedziach, jakich na pytanie o człowieka udzielali filozofowie, ogarnia nas konsternacja. Okazuje się, że odpowiedzi są tak różnorodne, iż jedyną reakcją musi być uczucie bezradności. Wprawdzie można jej ująć, stwierdzając w obliczu owej obezwładniającej różnorodności, iż stałą, wyróżniającą cechą człowieka jest właśnie zapytywanie o siebie. Jednakże to prawdziwe skądinąd rozpoznanie zakrywa przed nami prawdę bardziej podstawową: człowiek jest nie tyle istotą konstytutywnie pytającą, zapytującą, co istotą konstytutywnie zapytywaną, wezwaną czy – jak określano to

¹ Tekst wygłaszany był 5 maja 2005 roku podczas konferencji naukowej „Człowiek wobec wartości” zorganizowanej przez Papieską Akademię Teologiczną w ramach „Dni Tischnerowskich”. Całość materiałów z sesji ukaże się w przyszłym roku.



najczęściej – zagadniętą. Filozofowie dwudziestowieczni, jeśli tylko nie uchylali się od radykalnego zapytywania o człowieka, byli w tej kwestii zgodni, choć jakby o tym nie wiedzieli. Dziś jednakże, gdy spojrzeć na najistotniejsze dokonania filozofii dwudziestowiecznej, czyli na fenomenologię, na inspirowaną Kierkegaardem filozofię egzystencji i na kulminującą w filozofii Emmanuela Lévinasa myśl dialogiczną, widać, iż wszystkie one mówią to samo, lecz językiem na tyle odmiennym, że trzeba pewnego wysiłku, by to dostrzec. Wszystkie mówią o wezwaniu, w obliczu którego człowiek dopiero uzyskuje swą określoność.

Wedle etyki fenomenologicznej wezwanie kierują do człowieka wartości, domagając się, by człowiek je urzeczywistniał, to znaczy, by w swych aktach konkretyzował ich materię, wprowadzał ją w świat realny. Wedle zaś Heideggerowskiej analityki *Dasein*, owego właściwego człowiekowi sposobu bycia, wezwanie wychodzi z głębi samego człowieka, jednakże przemawia doń niejako sponad niego, odwołując go z pogrążania się w nijakości jego bycia pod dyktaturą wszechwładnego *Się* i wzywając do bycia na gruncie najbardziej własnej możliwości bycia sobą. Natomiast wedle myślenia dialogicznego wezwanie idzie ku człowiekowi z Twarzy Innego, do której dostęp – jak przekonuje Lévinas – już jest etyką.

Postawienie problemu

Tischnerowi bliska była fenomenologiczna etyka wartości, nieobce były mu też Heideggerowskie analizy *Dasein* i próby myślenia bycia, ale – sędzę – najdonioślejsza dla rozwoju jego myśli była inspiracja dialogiczna. Zarówno jednak Heidegger, jak i dialogicy zdecydowanie odrzucają ową filozofię wartości, która człowieka sytuuje nie wobec bycia, jak chce ten pierwszy, ani nie wobec innego człowieka, jak chcą ci drudzy, lecz wobec obiektywnych, ogólnie ważnych wartości. Tymczasem Tischner w swej propozycji rozumienia człowieka wydaje się godzić etykę wartości z dialogiczną perspektywą. Czy próba ta czyniona jest świadomie, będąc twórczym przezwyciężeniem napięcia między dwoma różnymi paradygmatami



myślowymi, czy też jest jedynie niekonsekwencją, wynikającą z wierności pierwszej miłości, mimo pójścia za drugą? Czy próba ta, nawet jeśli zdaje się nie tylko nieuzasadniona, ale wręcz karkołomna, może pomóc nam zrozumieć lepiej człowieka?

Fenomenolodzy, a za nimi Tischner, powiadają: wartości kierują do człowieka wyposażonego w swoisty organ aksjologiczny domaganie się urzeczywistnienia ich materii. Człowiek oddany jest w służbę wartości, które – same bezsilne – potrzebują wstawienia się człowieka za nimi, by móc wkroczyć określając w świat realny. Człowiek i jego godność pojęte są tu właśnie poprzez owo stanie pomiędzy idealnym światem bezsilnych wartości, a realnym światem czynów człowieka i ich mocy określania rzeczywistości. Tischner pisze: „Kluczem do etyki jest doświadczenie wartości” (D. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 52), i dalej: „człowiek żyje w pośrodku wartości, ku którym kierują się jego dążenia, jego myśli i czyny” (s. 54), i dalej: „etyka jako nauka zamierza być najpierw nauką o wartościach” (tamże), i dalej: „etyka jest przede wszystkim próbą teorii wartości” (s. 56-57), i dalej: „jest ona (...) teorią człowieka rozpatrywanego jako »tworzywo« dla wartości” (s. 55), i dalej: „nadzieja kieruje człowieka w stronę świata wartości” (tamże), i dalej: „wartości są o b i e k t y w n e, to znaczy stają przed nami jako coś nam zadanego, coś działającego na nas, coś, co nas do czegoś zobowiązuje” (s. 60), i dalej: „niewidzialny świat wartości staje się dla człowieka siłą niezwykłą, której wszystko w nim służy” (tamże), i dalej: „człowiekowi chodzi w życiu o to, by jakieś wartości, którym jest poddany, wcieliły się w świat dzięki niemu” (s. 54), człowiek w obronie wartości (np. wartości sprawiedliwości) gotowy jest, twierdzi Tischner, nawet umrzeć (por. s. 60).

Tymczasem, powiedzmy to jednoznacznie i stanowczo: przestrzeń „człowiek – wartość” nie jest przestrzenią „człowiek – inny człowiek”. Relacja „człowiek – wartość” jest relacją podmiotowo-przedmiotową i wcale nie wyprowadza człowieka poza horyzont własnego Ja.

**Przestrzeń „człowiek – wartość” nie jest przestrzenią „człowiek – inny człowiek”.
Relacja „człowiek – wartość” jest relacją podmiotowo-przedmiotową i wcale nie wyprowadza człowieka poza horyzont własnego Ja.**



go Ja. Tischner pisze: człowiek „odnosząc się do wartości będących poza nim, buduje siebie jako wartość – wartość szczególną, której na imię – Ja” (s. 55). W obrębie paradygmatu dialogicznego cała ta próba myślenia człowieka poprzez wartości jest całkowicie nie do przyjęcia. Człowiek, który – jak pisze Tischner – „staje wobec świata wartości” (tamże), nie stoi „wobec człowieka”.

Kiedy jednak uporamy się już z odrzuceniem tez sformułowanych przez Tischnera, przyjdzie nam zmierzyć się z innymi, które Tischner formułuje niejako jednym tchem z pierwszymi. Posłuchajmy.

Pisze on: „Kluczem do aksjologii jest spotkanie z drugim” (*Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 489), i dalej: „doświadczenie etyczne budzi się wtedy, gdy człowiek odkryje, że stanął przed podobnym do siebie – drugim człowiekiem” (*Wobec...*, s. 51), i dalej: „etyka (...), możemy bez przesady rzec, jest teorią doświadczenia drugiego człowieka (...). Właśnie z obecności drugiego wypływa fundamentalne »powinienieś«, i dalej: (s. 56), „pierwotnym źródłem doświadczenia etycznego nie jest przeżycie wartości jako takich, lecz odkrycie, że obok nas pojawił się drugi człowiek. (...) To nie wartości, to nie normy, nie przykazania są »pierwsze«, ale obecność drugiego człowieka” (s. 85). Tischner pyta: „jakie doświadczenie jest dla nas podstawowym źródłem wszystkich przeżyć aksjologicznych?” i odpowiada: „spotkanie z drugim człowiekiem” (por. *Myślenie według...*, s. 486). Teraz wzywa już nie wartość, lecz Drugi. Czytamy: „jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia. Spotykamy wtedy, gdy uzyskujemy jakąś naoczność owego wezwania oraz źródeł, z których się bierze. Drugi zdaje się mówić samą swą obecnością: »jeśli chcesz, możesz...«” (s. 487; niespełna kartkę wcześniej Tischner pisał: „Wartość zdaje się mówić do mnie: »jeśli chcesz, możesz...«,” teraz zaś pisze, że to Drugi zdaje się mówić: „jeśli chcesz, możesz...”). Dlatego też tylko ten, kto doświadczył spotkania, „doświadczył źródłowo (...) głosu imperatywu kategorycznego, który od drugiego doszedł ku niemu. Tylko ten, kto spotkał, może szczerze poświecić siebie” (s. 489).

Przytoczone teraz, jak i przytoczone wcześniej sformułowania nie tylko znajdują się w tych samych pracach, ale często są sformułowaniami, które mimo swego zdawałoby się wzajemnego wykluczania



się, sąsiadują ze sobą. Jak to możliwe? Przecież wrażliwość na wartości czy ślepotą na wartości to nie to samo, co wrażliwość czy ślepotą na drugiego człowieka. Przecież „wstawianie się” za bezsilnymi wartościami, które „proszą”, by je urzeczywistnić, to nie to samo, co wstawianie się za drugim człowiekiem, który wzywa mnie swą biedą. Moja relacja z wartością to nie to samo, co moja relacja z Drugim. Wezwanie wartości to nie to samo, co wezwanie Drugiego. I moja odpowiedź na wezwanie wartości, to nie to samo, co moja odpowiedź na wezwanie Drugiego. Odpowiadam nie wartości i za wartość, lecz odpowiadam Drugiemu i za niego. Przecież obwiążuję rany zranionego nie po to, by urzeczywistnić wartość miłosierdzia. Krótko mówiąc, „myślenie według wartości” nie jest „myśleniem według bliźniego”. Ewangeliczny etos miłości nie kieruje mnie ku wartościom, lecz ku bliźniemu. Wartości wydają się potrzebne temu, kto nie ma dostępu do Twarzy. Nie idzie zatem o żaden „powrót do wartości samych”, idzie o usłyszenie wołania człowieka, jednak nie jakiegoś człowieka w ogóle, ale „tego człowieka”, mego bliźniego.

Intencją Tischnera, jeśli nawet nie w pełni uświadomioną i przede wszystkim *explicite* nie wyrażoną, jest – jak sądzę – otworzyć i wkroczyć w dialogiczny paradygmat myślowy w taki sposób, by zarazem nie odrzucać świata wartości. W rezultacie otrzymujemy coś, co nie bardzo daje się złożyć w spójną całość. Zadaniem naszym jest jednak myślenie to obronić, a nie jako niespójne odrzucić.

Pierwsza próba oswojenia ukazanej sprzeczności, sprzeczności między „myśleniem według wartości” a „myśleniem według Innego” (Innego jako konkretnego drugiego człowieka), mogłaby pójść tropem wskazanym przez samego Tischnera. Powierzał on bowiem wartościom rolę pośrednika pomiędzy Ja a Innym. Wymieniając rozmaite wartości, pisał: „wszystko są to wartości, poprzez które człowiek odnosi się do człowieka” (s. 55). I dalej: „Ja i on stajemy naprzeciw siebie oświetleni blaskami rozmaitych wartości, które wytyczają nam ścieżki ku sobie i od siebie” (s. 51). To wartości są owym pryzmatem, poprzez który postrzegamy Innego, „poprzez nie – pisał Tischner – widać zarówno drugiego, jak i mnie samego” (s. 57). I dalej oznajmiał, że „w gruncie rzeczy, wypowiadając słowo »wartość«, będziemy mieć na uwadze człowieka – człowieka widzianego w swoim blasku danej wartości” (tamże). I jeszcze jedno twierdzenie:



„Zasadniczo i pierwszorzędnie wartości etyczne wyłaniają się jako wartości określające mój stosunek do drugiego człowieka” (s. 58).

Powierzenie wartościom, przede wszystkim wartościom etycznym, roli pośrednika między mną a Drugim, choć dla zdrowego rozsądku

Wartości rozumiane jako zapośredniczające relację Ja-Inny nie dają się pogodzić z założeniami paradygmatu dialogicznego.

może wydawać się słuszne, jest jednak z punktu widzenia filozofii dialogu nie do przyjęcia. Relacja Ja-Ty jest relacją bezpośrednią, nie znoszącą żadnych zapośredniczeń. Twarz przemawia do mnie bezpośrednio, nie odwołując się do żadnych tego rodzaju bytów jak wartości. Spotykam cię Twarzą w Twarz, bezpośrednio, a nie

„poprzez” wartości. I to nie dzięki blaskowi wartości miłosierdzia, nie dzięki sile jej domagania się, odpowiadam na twoje wezwanie. To nie ona określa mój stosunek do twojej biedy i nie jej odpowiadam. Tobie odpowiadam. Wartości rozumiane jako zapośredniczające relację Ja-Inny nie dają się pogodzić z założeniami paradygmatu dialogicznego

W drugiej próbie oswojenia ukazanej na wstępie sprzeczności pójdziemy tropem rozumienia wartości nie jako ogólnej, kierującej swe domaganie się do wszystkich, lecz jako absolutnie poszczególniej, stanowiącej niejako aksjologiczną materię konkretnej osoby, materię również domagającą się urzeczywistnienia, ale domagającą się go jedynie od tej jednej konkretnej osoby. Wartość taką znajdujemy zarówno u Maksa Schelera (jako *Wertperson*), jak i u Nicolaia Hartmanna (jako *Persönlichkeitswert*), i u samego Tischnera (jako „ja aksjologiczne”). Wartość ta, stanowiąc aksjologiczną predeterminację indywidualnej osoby, w swym domaganiu się urzeczywistnienia bliska jest wezwaniu sumienia, które w rozumieniu Heideggera wzywa do stawania się własnym sobą, choć w przypadku Heideggera trudno mówić o określonej materii zadanej do urzeczywistnienia. Właściwość moich egzystencjalnych wyborów polega tu nie na utrafieniu we właściwą, predeterminowaną jakość, lecz na ich „mojności”, to znaczy, iż z całą należną im powagą dokonywane są jako własne. W pozytywnym modi właściwej troskliwości, owej *Fürsorge*, troskliwości „dla innego”, *Dasein* – twierdzi Heidegger – pozwala Drugiemu być z głębi najbardziej jego własnej możliwości bycia (por. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 174 i 418).



Otóż, Tischner mówi o tej wartości własnego bycia zarówno jako o wartości mojego bycia, jak i o wartości bycia Drugiego. I chociaż, o ile mi wiadomo, nie używa nigdzie obok określenia „ja aksjologiczne” określenia „ty aksjologiczne”, to jednak, sądzę, możemy go tu zasadnie użyć. Tischner pisze: „W etyce wartością jest drugi człowiek, wartością jestem ja sam” (s. 52), wartością jest tu osoba ludzka, „jest to wartość – pisze Tischner – która stała się osobą” (s. 87) i – dalej cytuję – „jest to wartość pierwotna, absolutna” (tamże), to ona kieruje do nas swe domaganie się, domaga się poszanowania, a nade wszystko jej ocalenia. Można w tym miejscu jeszcze raz przywołać cytowane już zdanie: „jest w drugim coś takiego, co wzywa do ocalenia” (*Myslenie według...*, s. 487).

Jeśli jednak „ja sam” jestem w tej samej mierze tego rodzaju „absolutną wartością”, co drugi człowiek, to okazujemy się nie tylko porównywalni, ale niemal równi. Wówczas jednak upada asymetryczność, nieodwracalność relacji Ja-Inny, ta nieodwracalność, która rozstrzyga o bezinteresowności mej odpowiedzialności za Innego. Etyka zostaje zaprzeczona.

Tak więc upada i druga nasza próba oswojenia ukazanej na wstępie sprzeczności. Relacja Ja-Inny jest bowiem prarelacją, która nie tylko nie dopuszcza żadnego pośrednictwa, ale dla której przypisywanie Ty wartości byłoby – parafrazując Heideggera – „największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko je g o byciu”. Jednakże życie człowieka nie utrzymuje się w całości wewnątrz tej relacji. W niej – przykładowo – nie ma żadnej sprawiedliwości, drugiemu jestem winien wszystko. Na ogół jednak nie jesteśmy przecież sami, sami z Innym, z Drugim, jest jeszcze Trzeci, wraz z nim, jak pokazał Lévinas, pojawia się konieczność sprawiedliwości, pojawia się konieczność porównywania i szacowania, konieczność miary i porządku, również porządku aksjologicznego, a przeto konieczność wartości. Wraz z tym zaś pojawia się dla nas nowa możliwość zrozumienia tego, co wydaje się nam u Tischnera sprzecznością.

Trzecia próba zwraca się więc ku Trzeciemu, który jest również moim bliźnim, będąc zarazem Innym dla Innego. Rozumiemy już, że wartości nie kierują mnie ku Drugiemu, nie pośredniczą między mną a nim, ani też Drugi z owej prarelacji nie jest wartością. Wartości



pojawiają się wraz z Trzecim i biorą się ze złagodzenia nadzwyczajnego przywileju Drugiego. Wartości są późniejsze od prarelacji, są powściągnięciem jej zaborczości, są sposobami dzielenia miłości, jaką pierwotnie budzi w nas Inny. Jednakże bez otwarcia się na prarelację, bez otwarcia się na tę pierwszą miłość, wartości nie mają racji bytu. To dopiero „moja relacja z drugim człowiekiem jako bliźnim – pisał Lévinas – nadaje sens moim relacjom ze wszystkimi innymi” (*Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 266). Sprawiedliwość tedy bynajmniej nie polega na powściągnięciu pierwotnej zachłanności Ja. Nie tylko rodowód jej byłby wówczas negatywny, ale ciągle pozostawałaby czymś problematycznym. Sprawiedliwość polega na powściągnięciu przez Ja jego gotowości oddania wszystkiego Drugiemu, powściągnięciu dokonującym się ze względu na Trzeciego, który jest Drugim Drugiego i moim Drugim Drugim. Oto miejsce, gdzie wartości są na miejscu. Nie są więc one i nie mogą być czymś pierwszym. Ich usprawiedliwione istnienie zakłada uprzednie doświadczenie Twarzy i przeżycie gotowości oddania wszystkiego, łącznie z własnym życiem, Innemu. Bez bezpośredniego dostępu do Twarzy Innego wartości rzeczywiście stają się – jak pisał Heidegger – „wyszarzałym przebraniem przedmiotowości bytu”. Wartości bowiem nie mogą zaprowadzić mnie do Innego, do niego nie prowadzi żadna przedmiotowość. Mogą jedynie mi go zasłonić.

Dodać można jeszcze, iż wartości, kierując swe domaganie się urzeczywistniania niejako do wszystkich, ustanawiają pomiędzy osobami wzajemność, to znaczy: zarówno ja powinienem być wobec ciebie sprawiedliwy, jak i ty powinieneś być sprawiedliwy wobec mnie. Oznacza to jednak, iż nie może być dla nich miejsca w prarelacji, która jest drastycznie asymetryczna, choć to tu przygotowywany jest dla nich grunt. Owa wzajemność dopuszczona jest dopiero wraz z Trzecim, wraz z porządkiem, którego domaga się obecność Trzeciego.

Reasumując, powiedzieć więc trzeba, iż Tischner miał rację, że mimo otwarcia się na paradygmat dialogiczny w niezrozumiały dla nas sposób upierał się przy wartościach. Dopiero teraz jednak odnaleźliśmy właściwe dla nich miejsce.



Postscriptum

Ciągle pamiętamy jeszcze grozę szaleństw wieku XX i żywimy nadzieję, że wiek XXI będzie mniej okrutny niż ów wiek miniony. Czy jednak z większym prawdopodobieństwem nie należy oczekiwać, iż będzie gorszy? Czy rzeczywiście namiętności, które prowadziły do kryzysów wieku XX, słabną czy też rozładowują się w sposób bardziej cywilizowany? Czy sposób bycia, który doprowadził do kataklizmów XX wieku, zanika, czy też raczej się utrwała? Przecież to nie moje, twoje czy jego czynienie zła prowadzi nas do katastrofy, lecz mój, twój i jego sposób bycia, który generalnie polega na nieczynieniu dobra. Cóż z tego, iż czynione przeze mnie i przez ciebie zło jest – jak wierzymy – niewielkie. Rzeczywiście, jest ono niewielkie w porównaniu z ogromem nieczynionego dobra. Potworami stajemy się jednak nie poprzez zło, które czynimy, lecz poprzez ogrom dobra, którego nie czynimy. Człowiek, który jeszcze w młodości postanowił poświęcić swe siły ludzkości, nieść pomoc potrzebującym, ostatecznie zadowolił się zbieraniem pieniędzy. Ale nie dla biednych, dla siebie. Być człowiekiem 50, 60, 70 lat po to tylko, by ulec sile ciężenia własnego ja, by zabiegać jedynie o swoje, oto tragedia. I nikt nie czyni człowiekowi większej krzywdy, niż ta, którą w ten sposób sam sobie czyni.

Człowiek zadowolający się bogactwem czy władzą nad innymi nie jest człowiekiem, który mógłby uchronić świat. Nie jest on nawet dość wolny, by uchronić siebie przed pułapką własnej interesowności.

W tym świecie spotkać kogoś takiego jak Tischner było świętem. Spotkany zostawał obdarowany, zapraszany do udziału w radości. W Tischnerze była jakaś podstawowa pozytywna emocja, pozytywne nastrojenie, pozytywna idea. Zarażał tą emocją, budził pozytywną motywację. Nie znaczy to, że był bezkrytyczny. Myślę, że po chrześcijańsku był pełen współczucia dla wściekłych psów, ale ich negatywne emocje, ich „sprawy”, nie były jego emocjami i jego „sprawami”. Miał sprawę do Innego, ale przecież nie biegł za nim z kamieniem. Kamień służy do budowy domu, nie do ciskania w innych. Tischner konstruował dom. Posprzątanie domu nie było dlań kataklizmem, destrukcją.



W kraju, gdzie do władzy ostatecznie zawsze dochodzi agresywny resentyment, ktoś taki jak Tischner wydaje się już nikomu niepotrzebny. Tymczasem właśnie niczego nam bardziej nie potrzeba niż pozytywnej emocji, pozytywnej idei, pozytywnej motywacji. Dla środowiska ludzi myślących, ludzi filozofujących to właśnie Tischner przynosił najistotniejszą wieść: dość filozofii pierwszej osoby, dość „filozofii ja”, właściwym paradygmatem myślenia jest filozofia drugiej osoby, filozofia Ty – jestem, bo jesteś.

JACEK FILEK, ur. 1945, filozof, dr hab., wykłada w Instytucie Filozofii UJ. Ostatnio wydał: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (2003).

DYSKUSJA

KAROL TARNOWSKI: Zacznę od punktów, co do których zgadzamy się ze sobą. Po pierwsze, podobnie jak Jacek Filek uważam, że relacja dialogiczna nie jest tego samego rodzaju, co relacja do wartości i nazywanie Ty albo Ja wartością jest, moim zdaniem, niedopuszczalne. Ja nie jest wartością, jest raczej podmiotem, któremu wartości się jawią. Powiedzieć zatem, że Ja aksjologiczne jest dla siebie uprzywilejowaną wartością, to pewnego rodzaju paralogizm, z którym coś z pewnością trzeba zrobić. Po drugie: zgadzam się, że między Ja a Ty zachodzi bardzo swoista bezpośredniość, której nic nie jest w stanie zastąpić; bezpośredniość, którą rozumiem jako tworzenie więzi komunikacji, porozumienia, wzajemnej uwagi. To jest coś niezastąpionego. Lubię tu używać terminu „obecność”. Drugi domaga się mojej obecności, obecności dla niego.

JACEK FILEK: Czasami mówię „wobecności”...

KAROL TARNOWSKI: Ale na tym koniec mojej zgody, bo z niemal wszystkimi innymi stwierdzeniami będę się spierał. Przede wszystkim, pomimo tej swoistej bezpośredniości relacji, nie przychodzę przecież do Drugiego z pustymi rękami. Przychodzę *de facto* z war-



tościami. Jeżeli komuś biednemu damy chleb, to damy mu jakąś wartość materialną. Także kiedy dyskutujemy tutaj między sobą, istnieje między nami relacja dialogiczna, możemy mówić do siebie: „popatrz, jaki ten obraz jest ładny”. Te wartości między nami krążą i mogą stanowić wyraz relacji do Ty. Zatem w pewnym sensie ta relacja dialogiczna jest bezpośrednia, w innym natomiast zasadniczym sensie jest zapośredniczona przez wartości tak, jak jest zapośredniczona przez język. Nie jest wobec tego tak, że owe zapośredniczenia są wtórne względem relacji etycznej. Przeciwnie: na ogół stanowią jej zasadniczy składnik. Wartości wchodzą bezpośrednio w relację Ja-Ty jako jej pewnego rodzaju wehikuł czy wyraz. Gdyby się upierać przy tym, że wartości są zawsze dla kogoś Trzeciego, to można powiedzieć, że Trzeci jest zawsze pomiędzy Ja a Ty. To może zresztą mieć także swój sens teologiczny.

Następnie uważam, że wartości wcale nie są tylko przedłużeniami Ja. Wartości są elementami międzyludzkiego języka, który zawsze niesie w sobie jakąś intencję etyczną. Mogę chcieć pięknie grać na fortepianie dla ciebie, ale także po prostu dla ludzi, to jest również pewien gest etyczny. Twórczość różnego rodzaju, ale także zwykłe usługi, mogą mieć w sobie intencję etyczną, która poza realizacją tych właśnie konkretnych wartości w ogóle by się nie mogła zrealizować. Dlatego sądzę, że interpretacja wartości w perspektywie idei sprawiedliwości jest wysoce niewystarczająca. Wartości są w moim przekonaniu zarówno wyrazem ludzkiej samoistnej potrzeby twórczości – której nazwanie egoizmem byłoby bezsensowne – jak wyrazem potrzeby dzielenia się owocami tej twórczości z innymi. Tym owocem może na przykład być wychowywanie drugich do umiejętności patrzenia na świat, kontemplacji świata. W związku z tym wszystkim całkowicie nie zgadzam się ani z Heideggerowską, ani z Lévinasowską deprecjacją pojęcia wartości. Wartości nie są żadnym wynikiem subiektywizacji, nie są przedmiotami w zwykłym sensie przedmiotów percepcji zmysłowej czy naukowej, ani też nie są ze swojej istoty czymś w rodzaju obiektów estetycznych. Nic takiego nie zachodzi. One są naprawdę – często mówi się „obiektywnie”, ale to jest pojęcie, które nie ma zbyt wiele sensu – są naprawdę i naprawdę domagają się uznania czy realizacji. Prawda jest tym, co powinno



być uznane i poznawane, oczywiście nie przeciwko innym ludziom, nie ze szkodą dla drugih. Piękno powinno być zauważone i wprowadzane w życie ludzkie. To nie jest abstrakcyjna powinność bujająca gdzieś w eterze przedmiotów matematycznych, ale powinność w ramach ludzkiego świata. I uznanie wartości, jeśli je tak rozumieć, nie jest żadnym bluźnierstwem wobec bytu ani wobec Drugiego, ani także wobec Boga – jakby chciał Heidegger. Ponieważ tylko dlatego, że człowiek poszukuje Boga – o ile Go poszukuje – który jest w związku z tym dla człowieka ważny, może on także dostrzec, tak jak w Biblii, że Bóg do niego przychodzi. Sens Boga jest sensem relacyjnym i aksjologicznym, chociaż z tym zastrzeżeniem, które poczyniłem na początku: że relacja Ja–Ty nie jest relacją Ja–wartość.

ADAM HERNAS: Wydaje mi się, że ukrytym aksjomatem przedstawionych tu rozważań jest etyka Lévinasa, a zwłaszcza ów punkt krytyczny jego filozofii, nazywany tu prarelacją, w wersji radykalnej z *Inaczej niż być*. Profesor Filek mówi o relacji niesymetrycznej, więc nie chodzi mu o zasadę dialogiczną w jakimkolwiek wydaniu, ale o sam rdzeń filozofii Lévinasa. A zatem postawiony tutaj problem dotyczy tego, czy w horyzoncie Lévinasowskiej niesymetrycznej prarelacji w ogóle możliwe są wartości. A to zmienia zupełnie optykę tych rozważań, bo nie chodzi już o uzgodnienie aksjologii z jakimś szczególnym wariantem filozofii dialogu albo w ogóle z „dialogicznością”, ale o to, czy możliwe jest myślenie wartości z perspektywy takiej ekstremalnej etyki. W gruncie rzeczy Pan Profesor tropi możliwe punkty styku uporządkowanego świata wartości i świata pewnego etycznego dramatu. Teza jest taka, że wartości się tutaj nie mieszczą, są czymś z zupełnie innych wymiarów. Punkt dojścia jest taki, że wartości możliwe są w świecie społecznym, w którym spotyka się Trzeciego, i tam Lévinas mówi o sprawiedliwości. Można by oczywiście zastanawiać się, czy sprawiedliwość nie jest jedną z wartości, być może wartością podstawową. Lévinas jednak o wartościach nie mówi, mówi tylko o sprawiedliwości. Cały problem jest więc bardzo punktowy: czy możliwy jest jakiś wariant pomyślenia wartości w perspektywie radykalnej sytuacji etycznej, w perspektywie spotkania z twarzą Innego.



JACEK FILEK: Myślę, że powinienem sprostować kilka spraw, żeby uniknąć nieporozumień. Po pierwsze, głosy w dyskusji godzą w miejsce, które wykracza zarówno poza tezę wyjściową, jak i poza tezę o owym napięciu u Tischnera, z którym musimy sobie jakoś poradzic. Wszystkie podniesione kwestie dotyczą próby połączenia myślenia według wartości z myśleniem według bliźniego czy według Innego. Ja taką próbę odrzuciłem. Dla mnie ta próba okazała się niemożliwa. Ale nie stawiałem sobie pytania: czym jest wartość? nie stawiałem sobie pytania: czym jest relacja? bliskość? Chociaż nie jestem historykiem filozofii, to tekst, nad którym tu dyskutujemy, jest historyczny. Odnosi do pewnych zastanych filozofii. Do fenomenologicznej filozofii wartości. Bo o tym, co to jest wartość, wiemy od Schelera i Hartmanna. Nie twierdzę, że Scheler i Hartmann ostatecznie rozstrzygnęli problem wartości, ale to oni nadali myśleniu według wartości filozoficznie zadowalającą postać. I jeżeli dialogicy czy Heidegger dyskutują o myśleniu według wartości, to mają na myśli fenomenologiczną filozofię wartości. Jeżeli zaś Tischner mówi o wartościach, to tymi wartościami jest zarażony przez Ingardena i przez lekturę fenomenologicznej literatury. Tu chodzi o bardzo konkretne rozumienie wartości. Ja je zakładam, bo to ono jest przedmiotem inspiracji Tischnera i przedmiotem dyskusji ze strony dialogików i ze strony Heideggera. Natomiast skądinąd uważam, że fenomenologiczna teoria wartości jest – że się tak wyrażę – najwartościowszą filozofią wartości. Pojęcie wartości jest bowiem pojęciem przepełnionym, pojęciem zideologizowanym, zdroworoządkowym, którego nie sposób się pozbyć, ale posługiwanie się nim zazwyczaj przypomina filozoficzne gaworzenie. Filozoficznie o wartościach w sposób odpowiedzialny mówią fenomenologowie. Odróżniamy wartości i dobra. Spotykam się z bliźnim i mogę mieć dla niego dobra. Wartości dzielimy na tzw. wartości same i wartości skonkretyzowane. Wartość skonkretyzowana to będzie na przykład wartość przyjaźni Jana z Adamem. Tę wartość możemy obserwować na wiążącej ich relacji, na Janie albo Adamie. Natomiast tzw. wartości same są pewnymi idealnymi istotnościami, które sprawiają pewien kłopot ontologiczny i o nich nie możemy tu w tej chwili dyskutować. Jeżeli pamiętamy, że mówiąc o wartościach, nie używam tego pojęcia zdro-



woroządkowo, to moje odrzucenie myślenia według wartości wcale nie musi oznaczać, że zmierzam w stronę jakiegoś demonizmu. Po prostu tak rozumiane wartości są odrzucane zarówno przez myślenie Heideggera, jak i przez dialogików. Z drugiej strony relacja dialogiczna nie jest przeze mnie opisywana – ja ją przyjmuję tak, jak została ona przedstawiona w literaturze dialogicznej. Buber wypowiada się całkowicie jednoznacznie: jest to absolutnie bezpośrednia relacja. Nie ma tu żadnej pośredniczącej pojęciowości, żadnych bytów pośredniczących. Natomiast relacja Ja z wartościami jest relacją podmiotowo-przedmiotową.

KAROL TARNOWSKI: Oczywiście, ale staje się taką wtórnie, jako obiekt filozoficznego namysłu. Natomiast, jeżeli ja podaję chleb biednemu, wchodzę w bezpośrednią relację z Ty za pośrednictwem pewnego dobra, które zakłada wartość.

JACEK FILEK: Kiedy wchodzę w relację z wartością miłosierdzia, odczuwam tę wartość, przeżywam tę wartość, widzę, że ta wartość domaga się urzeczywistnienia w tej konkretnej sytuacji, kiedy spotykam głodnego. I odpowiadając na wezwanie tej wartości, dzielę się chlebem z Innym. To jest właśnie to pośredniczenie, którego Buber nie był w stanie sobie wyobrazić.

KAROL TARNOWSKI: Zobaczmy, jak to wygląda. Widzę biednego i daję mu chleb. Nie myślę oczywiście o wartościach. Daję chleb Drugiemu, czynię to całkowicie bezpośrednio, ale mimo wszystko – czy wiem o tym, czy nie – zapośredniczam w jakimś sensie mój stosunek do Drugiego przez to, co mu przynoszę w rękach. Moje ręce nie są puste. Otóż chleb jest oczywiście wartością...

JACEK FILEK: Chleb jest dobrem.

KAROL TARNOWSKI: No tak, ale dobro jest uwarunkowane przez wartości – tak mówi Schelerowska filozofia wartości. Wydaje mi się, że w dyskutowanym artykule mamy do czynienia z podstawianiem pewnej procedury filozoficznej pod procedurę przedfilozoficzną, tak



jak gdyby procedura przedfilozoficzna, czyli zwykłe, codzienne działanie, domagała się dosyć karkołomnej ekwilibrystki intelektualnej. Nic z tych rzeczy. W życiu codziennym wartości wchodzą w bezpośredniość relacji Ja-Ty. I to, czy Buber się z tym zgadza, czy Lévinas tak mówi, mało mnie obchodzi. Mnie interesuje to, jak jest naprawdę. Wydaje się, że dyskutowany tekst obliuguje nas nie tyle do rozstrzygnięcia, czy Tischner miał rację czy nie. Zgadzam się z tym, że ułatwił on sobie sprawę. Zgadzam się także w zupełności z pierwszymi zdaniem i tekstu, mówiącymi o tym, że podmiot jest w e z w a n y. To jest sprawa zasadnicza. Tutaj moja zgoda idzie bardzo daleko. Jeżeliby zanalizować wezwanie jako wezwanie właśnie, to moglibyśmy mówić zarówno o wezwaniu od strony wartości, jak i o wezwaniu ze strony drugiego Ty, które jest z pewnością bardziej podstawowe, ale nie jedyne.

JACEK FILEK: To całkowicie rozłączne drogi. Jestem skłonny za Lévinasem twierdzić, że wezwanie idzie z twarzy Innego, a nie od wartości. I nie ma tu mowy o spójności czy podobieństwie.

KAROL TARNOWSKI: Te rodzaje wezwania nie są podobne, ale analogiczne. Jeżeli artysta tworzy obraz, to jest on niewątpliwie podmiotem wezwanym przez pewnego rodzaju wartości, które mu się w trakcie tworzenia obrazu konkretyzują. Praca twórcza jest wezwaniem ze strony wartości. To wydaje mi się oczywiste.

MICHAŁ BARDEL: Mam wrażenie, że cała trudność polega na tym, że zbyt jednostronnie posługujemy się przykładem z dawaniem chleba. Możemy ów chleb dawać komuś, kto go potrzebuje, zarówno wchodząc z nim w relację, jak i nie wchodząc. Akt jest dokładnie ten sam, nasze subiektywne odczucie dobrze spełnionego obowiązku może być identyczne. Ale dawanie chleba głodnemu nie musi być od razu relacją dialogiczną. Mam wrażenie, że Karol Tarnowski zbyt łatwo dopuszcza możliwość zaistnienia sytuacji dialogicznej. To, że my tu sobie siedzimy i rozmawiamy, że się słuchamy i odpowiadamy sobie nawzajem, nie oznacza w żadnym razie, że wchodzimy ze sobą w relację dialogiczną. Bo relacja dialogiczna to jest coś bardzo szcze-



gólnego, ulotnego i – przynajmniej u Bubera – szalenie ekskluzywnego, rzadkiego, taki momentalny przeblysk, który szybko znika i wtedy znowu wracamy do relacji podmiotowo-przedmiotowej. Przy całej sympatii, jaką się darzymy, pozostajemy, tak jak tu siedzimy, w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Relacja dialogiczna wydarza się nam od czasu do czasu. I wówczas, gdy w nią wejdziemy, wartości schodzą na drugi plan.

KAROL TARNOWSKI: Ale czy w takim razie dając Drugiemu chleb poza relacją, traktuję go jak przedmiot? To szalone uproszczenie.

MICHAŁ BARDEL: Traktuję go nie jak przedmiot, ale p r z e d m i o t o w o. Daję mu chleb, skierowuję na niego moją uwagę, on jest w centrum mojej świadomości, jest przedmiotem mojego aktu. Przedmiotem w sensie filozoficznym, kartezjańskim. W *Filozofii dramatu* Tischnera jest mowa o tym, że ludzie, którzy nas otaczają, są elementami sceny i z jako takimi właśnie siadamy z nimi przy stole, rozmawiamy, mijamy ich na ulicy, a tylko od czasu do czasu zawiązuje się między nami dramat. Ale nie wchodzimy w dramat z każdym, kto koło nas usiadzie, tylko dlatego, że koło nas usiadł. I nie z każdym, z kim rozmawiamy, nawet poważnie i głęboko, od razu wchodzimy w relację.

KAROL TARNOWSKI: O ile pozostajemy na gruncie koncepcji spotkania, z jaką mamy do czynienia u Marcela i u Bubera, to spotkanie jest rzeczywiście bardzo rzadkie. Natomiast jeżeli wyjść od relacji etycznych w sensie Lévinasowskim, to tam nie ma mowy o żadnym wyjątkowym spotkaniu, lecz każda relacja z Twarzą jest już spotkaniem i w każdym takim spotkaniu powinienem ofiarowywać Drugiemu świat, a więc wartość.

MICHAŁ BARDEL: Należałoby ustalić, jak rozumiemy tutaj relację: kierując się Lévinasem czy po Buberowsku? W tym ostatnim przypadku relacja rzeczywiście wymaga pełnej bezpośredniości. Zresztą u każdego z dialogików ta relacja przybiera inne kształty. Na pewno Tischnerowski dramat jest zupełnie czymś innym niż Buberowska



relacja Ja-Ty. To jest dużo szersze pojęcie, u Tischnera w skład dramatu wchodzi scena, u Bubera zaś scena (a raczej to, co słowo „scena” oznacza u Tischnera) jest z relacji wykluczona. W relacji Ja-Ty scena znika. Jest tylko Ty, który wypełnia mój cały horyzont.

PIOTR AUGUSTYNIAK: Chciałbym wrócić jeszcze do problemu wartości, i do tego, co Pan Profesor powiedział o teoriach wartości Schelera, Hartmanna i Ingardena jako punkcie wyjścia dla myślenia Tischnera. Mam wrażenie, że w momencie, kiedy Tischner nawiązuje do myśli Lévinasa i Heideggera, jest jednak świadomy tego, że fenomenologicznie rozumiane wartości, tak jak zostały opisane przez fenomenologów, są nie do obronienia. W *Myśleniu według wartości* Tischner mówi w ten sposób: „Pojęcie wartości splata się z subiektywizmem i nihilizmem. Nie pomogły wysiłki Schelera i Hartmanna i innych fenomenologów. Idea przedmiotu jest nieodłączna od idei podmiotu. Im bardziej będziemy podkreślać przedmiotowy aspekt wartości, tym mocniej odezwie się podmiot. Aksjologia zamiast otwierać drogę poza sferę podmiotu, będzie więc potwierdzać podmiotowość”. I w gruncie rzeczy to jest dokładnie to samo, o czym pisze Pan w swoim artykule, stwierdzając, że: „Relacja człowiek-wartość jest relacją przedmiotowo-podmiotową i wcale nie wyprowadza człowieka poza horyzont własnego Ja”.

Wydaje mi się więc, że Tischner jest świadomy owej niemożności...

JACEK FILEK: Permanentnie czy tylko czasami?

PIOTR AUGUSTYNIAK: Nie wiem. Natomiast są takie momenty, że zdaje sobie z tego sprawę i mam wrażenie, że kiedy mówi o wartościach, próbuje w jakiś sposób albo przeformułować tę odziedziczoną teorię wartości, albo wręcz sformułować jakiś swój pozytywny program. Wydaje mi się, że fenomenologiczna teoria wartości jest jednak dla Tischnera nie do przyjęcia albo nie w pełni do przyjęcia. I gdy mówi afirmatywnie o odniesieniu człowieka do wartości i umacnianym dzięki temu Ja, ma coś zgoła innego na myśli, niż przedmiotowa wartość i podmiotowe Ja.



I jeszcze na zakończenie cytaty z tego samego artykułu Tischnera: „Klasycznym tekstem aksjologicznym jest opis człowieka w jaskini z państwa Platona. Platon nie mówi o wartościach przedmiotowych ani o przedmiotach wartościowych, a jednak jego opis ma głęboko aksjologiczny charakter”. Tischner szuka źródła czegoś takiego, jak wartościowanie, hierarchizowanie pewnych sytuacji, pewnych wyzwań, ale szuka niejako poza tą teorią, którą odziedziczył. Wydaje mi się, że to jest coś wartego przemyślenia u samego Tischnera, czemu Pan nie w pełni daje wyraz.

JACEK FILEK: Myślę, że podobnie jest też u Karola Tarnowskiego. Mamy tam do czynienia z pewnym intuicyjnym pojęciem wartości. Natomiast nie znam ani sam nie próbowałem rekonstrukcji jakiejś nowej koncepcji wartości na bazie pism Tischnera.

Ale nie odpowiedziałem jeszcze Adamowi Hernasowi. Jako Jacek Filek, prywatnie, a więc nie jako ktoś, kto abstrakcyjnie rozważa problem, próbuję zrozumieć to, co powiedział nam Lévinas, i wydaje mi się, że jest to coś najważniejszego, co w filozofii drugiej połowy XX wieku w ogóle się wydarzyło. I rzeczywiście rozwiązanie, jakie znajduję dla owego napięcia, które odczuwałem zawsze wewnątrz myślenia Tischnera, jest Lévinasowskie. Sprawiedliwość można potraktować i należy potraktować jako wartość. Jako sztandarową wartość. We wszelkich katalogach wartości zawsze znajdujemy wartość sprawiedliwości. Sprawiedliwość występuje jakby w dwóch różnych pozycjach. Raz jest to sprawiedliwość, która polega na tym, że oddaję sprawiedliwość Innemu w tym sensie, iż oddaję mu wszystko. Natomiast sprawiedliwość społeczna, dystrybucyjna, pojawia się wraz z Trzecim. I to jest koncepcja Lévinasa. Ponieważ ta sprawiedliwość jednak jest wartością, moja sugestia jest taka, że wobec tego inne wartości również pojawiają się na tym samym poziomie, ponieważ w bliskości, w relacji czy w prarelacji ja oddaję wszystko i żadne wartości nie są tu potrzebne. Oczywiście taka relacja może w ogóle nie istnieć, ale u Lévinasa o niej czytamy. Ja oddaję wszystko i nie muszę niczego liczyć. Nie muszę nawet umieć liczyć. Kiedy pojawi się Trzeci, muszę zacząć kombinować, kalkulować, liczyć, porównywać nieporównywalne – jak mówi Lévinas. I tutaj pojawia się miara, i tutaj są cnoty arystotele-



sowskie i wartości rozumiane fenomenologicznie. To jest, wydaje mi się, rozwiązanie, które podpowiada Lévinas i które rozwiązuje owo napięcie u Tischnera. Osobiście skłaniam się ku takiemu rozwiązaniu. Nie znajduję lepszego.

ADAM HERNAS: Proszę zauważyć, że Lévinas właściwie nie pokazuje drogi przejścia z odpowiedzialności w sprawiedliwość. Świat społeczny, świat sprawiedliwości jest pewnego rodzaju postulatem, który niejako wynika z odpowiedzialności za Drugiego. Lévinas próbuje myśleć ze środka niesymetrycznej relacji etycznej również o normalnym świecie międzyludzkich relacji. Wobec tego pojawia się pytanie: jak można wyjść z sytuacji tego napiętnowanego odpowiedzialnością zakładnika i wrócić do świata zwykłych relacji społecznych? Jestem gotów bronić tezy, że u Tischnera w gruncie rzeczy nie ma tej relacji pre-etycznej. Proszę zauważyć, że w *Sporze o istnienie człowieka* koncepcja Lévinasa zostaje gruntownie skrytykowana tam, gdzie głosi ona absolutną bezinteresowność ofiary za Drugiego. W tym sensie nie ma u Tischnera konieczności szukania przejścia z jakiegoś wymiaru pre-etycznego do świata wartości ani uzgadniania ich ze sobą. Właściwie można by powiedzieć, że Tischner od początku myśli jednocześnie agatologicznie i aksjologicznie. To nie są dwa różne światy: radykalne wydarzenie etyczne i jakiś powrót do normalnego świata z piętnem tego wydarzenia. Natomiast tak jest u Lévinasa dlatego, że według niego człowiek nosi w sobie odpowiedzialność za Drugiego, nie za Trzeciego, jako odwieczne obciążenie. Jest to – powiedzmy sobie jasno – odpowiedzialność prawna w sensie biblijnym. Jednocześnie tylko pod tym warunkiem możliwy jest świat sprawiedliwości. Jednak Lévinas nie pokazuje sposobów przejścia. Zakładnik jest zakładnikiem na śmierć. W ogóle nie wiadomo, jak miałby wracać do życia.

JACEK FILEK: U Bubera jest rzeczywiście tak, że człowiek jak gdyby wędruje pomiędzy przestrzeniami relacji Ja-Ty a owego odniesienia Ja-To, i że wraca do relacji jak do źródła, żeby potem znowu osunąć się w „świat To” i żeby tam jakoś egzystować, nie tracąc ostatecznej równowagi ducha. A kiedy już w ogóle nie będzie odwiedzał



relacji, owego źródła, to niechybnie duchowo obumrze. Zbiegam na dół do kiosku po gazety i spotykam kioskarza jako To, a nie Ty. Inaczej właściwie być nie może. U Bubera to jest jakby empiryczne wędrowanie. Ale u Lévinasa jest zgoła inaczej. Lévinas nie opisuje owego wydarzenia. Tego wydarzenia nie ma. Nie ma empirycznego przejścia. Trzeci nie pojawia się empirycznie obok Drugiego. Trzeci jest od razu w oczach, w twarzy Drugiego. To wszystko znajdujemy już w *Całości i nieskończoności*: Trzeci, sprawiedliwość, asymetryczność. Nie możemy oczekiwać wydarzenia, które nas wyrzuci z bliskości, dlatego, że to nie jest wydarzenie natury empirycznej. W tej bliskości, w tej wyłączności relacji Tożsamy-Inny, od razu obecny jest Trzeci, obecni są wszyscy Trzeci, cała ludzkość. Ja nie mam możliwości zamknięcia się, nie mam też możliwości oddania wszystkiego Innemu. Ów Inny, Trzeci, nie przychodzi później. On jest od razu. Od razu muszę zacząć liczyć i dzielić. Podoba mi się w tym natomiast, chociaż nie wiem, czy tak jest naprawdę, że dla Lévinasa pojawienie się sprawiedliwości, całego porządku aksjologicznego, uwarunkowane jest czymś, co jest jak gdyby u podstawy, a co jest zasadniczo pozytywne, co najprościej można nazwać miłością. On mówi, że użyłby chętnie zamiast słowa „odpowiedzialność” słowa „miłość”, gdyby nie to, że to słowo zbyt wielu zbyt rozmaicie się kojarzy. Sprawiedliwość ma przeto zasadniczą pozytywną genezę. Polega nie na powściągnięciu mojej zachłanności – jak u Hobbesa – nie na ucywilizowaniu egoizmu, ale na powściągnięciu, ze względu na Trzeciego, mojej gotowości oddania Drugiemu wszystkiego. Taki rodowód sprawiedliwości jest czymś bardzo istotnym i jest czymś z gruntu chrześcijańskim.

DOBROŚLAW KOT: Pan Profesor pisze o prarelacji Ja z Drugim. Chciałbym się dowiedzieć, jaki jest charakter tego „pra-”, tej swoistej pierwotności? Można mówić o pierwotności w rozmaitych porządkach. Względem czego zatem ta relacja jest „pra”?

JACEK FILEK: Wedle Lévinasa wobec porządku społecznego, wobec porządku aksjologicznego, wobec świadomości, wobec wiedzy, wobec poznania... to jest aż trudno wyobrażalne. Ale ukonstytuowa-



nie świadomości, samoświadomości, ukonstytuowanie pewnych schematów jest późniejsze.

DOBROŚLAW KOT: Późniejsze względem tej relacji. Ale czy późniejsze w sensie czasowym?

JACEK FILEK: Późniejsze wobec bliskości, wobec stania twarzą w twarz.

DOBROŚLAW KOT: Pojawia się tutaj – jak sądzę – idea „dziewiczego” podmiotu, który właściwie jest zupełnie pusty, niedookreślony w każdym sensie, i tylko on właściwie może przyjąć to objawienie Twarzy. Ale co zrobić z podmiotem, który już jakoś jest ukształtowany i wchodzi w pewną relację? Gdyż – koniec końców – on ma jednak jakiś tam porządek poznawczy. Gdybym był ślepy i głuchy, to nie zauważyłbym żebraka proszącego o chleb, bo nie usłyszałbym go i nie dostrzegł. Czy nie jest zatem tak, że jeśli przyjmiemy, że owa prarrelacja poprzedza wszystko, to jest to w zasadzie pewna abstrakcyjna idea, a nie jakieś konkretne, faktyczne doświadczenie?

JACEK FILEK: Nie potrafię na to odpowiedzieć całkowicie Lévinasem. To nie chodzi o to, że ja empirycznie jako osobnik nie istnieję, ale ukonstytuowanie świadomości Ja jest oczywiście późniejsze od pojawienia się Ty. I tak jak Lévinas mówi, że jesteśmy najpierw nie w mianowniku, tylko w bierniku, tak rzeczywiście najpierw jakiś naprzeciw mnie będący Ty musi wielokrotnie się do mnie zwracać, dotykać mnie, nazywać, i dopiero wtedy może się wykształcić późniejsza struktura świadomości Ja, samoświadomości. Tak mógłbym wytłumaczyć to na poziomie zdroworozsądkowym. Istnieję, mam 20 lat, gonię za przyjemnościami i trudno mówić, że jestem pozbawiony świadomości, pozbawiony tych wszystkich porządków, żyję, ale w sensie etycznym mnie nie ma. Zaczynam naprawdę istnieć dopiero wtedy, kiedy zaczynam kochać. Wtedy rozbijam skorupę swojego egocentryzmu, bo odkrywam Innego. Właśnie na tym polega to przejście, że dla takiego naturalnego egocentryka ów nagły moment zobaczenia Twarzy, stanięcia twarzą w twarz, inaczej mówiąc zakochania się, jest rów-



noczesny z odkryciem innych ludzi w ogóle. Ten naturalny egocentryk, dla którego nie było żadnych innych ludzi na świecie – to znaczy: byli, ale nic nie był w stanie dla nich zrobić – nagle poprzez to, że ma to Ty, widzi też innych. To jest to pouczenie, które daje bliskość, daje miłość. To są takie zdroworozsądkowe przybliżenia, Lévinas o tym mówi bardziej wyrafinowanym językiem.

Ale jak to jest możliwe, że dopiero z Trzecim pojawia się świadomość, pojawiają się te wszystkie procedury, które poprowadzą do wiedzy, do filozofii? Taki najprostszy przykład. Jeżeli ja jestem sam z Drugim, któremu jestem skłonny oddać wszystko, to w ogóle nie muszę umieć liczyć. Nie znam liczenia, nie znam kalkulacji. Dopiero z chwilą, kiedy pojawia się Trzeci, muszę dzielić swoją miłość. Taki jest punkt wyjścia. Muszę zacząć liczyć, umieć porównywać, wymierzać, szacować itd. To pociąga za sobą cały rozwój świadomości, jaką dzisiaj znamy – tak próbuje to przedstawić Lévinas.

DOBROŚLAW KOT: A zatem Trzeci pojawia się w pewnej kolejności: jest już Drugi i potem (nie rozstrzygamy na razie, jakie to jest „potem”) pojawia się Trzeci – i wówczas następuje konieczność liczenia, dzielenia itd. I wtedy pojawiają się wartości, np. sprawiedliwość. Jeżeli pojawiłyby się wcześniej – jeśli dobrze rozumiem Pana Profesora – zapośredniczałyby relację Ja z Drugim i w konsekwencji niszczyły ową ważność doświadczenia Twarzy. Ja jednak uparcie wracam do konkretności tego doświadczenia: Trzeci zawsze jest w kontekście doświadczenia Drugiego. Doświadczenie Drugiego w sytuacji nie uwzględniającej tego kontekstu jest czystą abstrakcją.

Nie widzę też tej ostrości w przeciwstawieniu: albo wartości, albo Drugi. Pan Profesor zdaje się mówić: jeśli pomagam Drugiemu ze względu na jakąś wartość, to jest to jakoś „nieszczere”, gdyż nie odpowiadam na apel Drugiego, tylko na wezwanie bezosobowej wartości. Sądzę jednak, że można pomyśleć relację z Drugim – idąc za Tischnerem – w świetle wartości. To pojawienie się Drugiego oświeca mi pewne wartości, odsłania mi takie wartości, których wcześniej nie dostrzegałem. Pomagam Drugiemu, gdyż jego pojawienie się uświadomiło mi, jak ważna jest solidarność, poświęcenie itd. Pomagam Drugiemu, odpowiadam na jego apel, jednocześnie



realizując jakieś wartości. I pomagając mu, realizuję je. Kontekst aksjologiczny nie wydaje mi się faryzeizmem.

JACEK FILEK: Myślę, że różnica pomiędzy nami, zresztą nie tylko pomiędzy mną a Panem, ale i innymi dyskutantami polega na tym, że nie mamy wyraźnie przed oczami jednej porządnej filozoficznej koncepcji wartości. Wydaje mi się, że Pan przez cały czas używa tego pojęcia intuicyjnie. Mówimy o wartościach, o zhierarchizowanym świecie wartości. Ja mam jednak na myśli przede wszystkim owo odniesienie do wartości nie po czynie, gdzie ja szacuje wartość czynu, tylko przed czynem. Wartość mnie motywuje, doświadczenie wartości, poczucie wartości mnie motywuje. Mam organ aksjologiczny, z pomocą którego mam kontakt z wartością sprawiedliwości samej i widzę, że sprawiedliwość sama jest piękna, i sprawiedliwość sama domaga się, abym ją urzeczywistniał. Oto nadarza się konkretna sytuacja. Teraz doświadczając domagania się wartości sprawiedliwości samej, czerpię motyw do działania i działam wobec Pana sprawiedliwie. To w takim olbrzymim skrócie. Otóż, to jest nie do przyjęcia z punktu widzenia dialogiki. Dlatego, że wezwanie idzie przeciw od Pana, a nie od idealnej sprawiedliwości samej, która ma określoną treść, którą można badać, ma określoną wysokość itd. – zna Pan to wszystko. I ma tę formę wartości, wartościowości, która sprawia, że ja doświadczając tej treści, przeżywam ją jako taką, która powinna być. I to jest to pośredniczenie. Teraz niech Pan sobie wyobrazi, że ktoś świadczy Panu jakieś dobro (a dobro to jest coś, na czym się konkretyzuje materia wartości samej), ale nie dlatego, że Pan sam w sobie na to zasługuje, tylko dlatego, że on doświadcza tej wartości samej. I ta wartość sama domaga się... To jest nie do przyjęcia z punktu widzenia dialogiki.

DOBROŚLAW KOT: Mam wrażenie, że Pan Profesor dokonuje takiej oto operacji: bierze czystą fenomenologię wartości (bo nią się inspirował Tischner), potem czystą filozofię dialogu w bardzo radykalnym wydaniu Lévinasa (bo Tischner sięgał do Lévinasa) i przyjmuje, że jedno i drugie jest obecne u Tischnera w czystej postaci. A potem sprowadza Pan wszystko do pewnego absurdu,



pokazując sprzeczność, jaką rodzi zderzenie tych dwu koncepcji. Wniosek wydaje się słuszny: Tischner popadł w sprzeczność. Tymczasem wydaje się, że u Tischnera droga jest inna. Tischner pokazuje, że spotkanie z Drugim może być również wydarzeniem aksjologicznym. Pokazuje, że istnieje nie tylko czyste fenomenologiczne doświadczanie wartości. Nie jest tak, że wartość dana mi w bezpośrednim oglądzie zmusza mnie do pomocy Drugiemu, i ja – wykonując rozkaz – pomagam mu. To Drugi, proszący o pomoc, otwiera mi pewną perspektywę aksjologiczną. Tischner, badając fenomenologicznie doświadczenie spotkania, wzbogaca fenomenologię wartości. A Pan Profesor – nie pokazując tej drogi – mówi o sprzeczności czystej fenomenologii wartości i filozofii Lévinasa, narzucając tę sprzeczność myśleniu Tischnera. Tylko że u Tischnera nie ma tej sprzeczności.

PIOTR AUGUSTYNIAK: Artykuł Pana Profesora jest znakomitą rekonstrukcją tego, w jaki sposób myśliciel, który wychodzi z paradygmatu fenomenologii wartości i wkracza całym sobą w przestrzeń filozofii Lévinasa, może ocalić myślenie według wartości. Chciałbym jednak wrócić do Tischnera, bo nie jestem pewny czy u niego dokonuje się właśnie taki proces. Mam wrażenie, że chcąc myśleć według wartości, inaczej te wartości ujmuje niż w szkole, gdzie się ich uczył. Tak samo jest z kwestią prarelacji, spotkania z Twarzą. Mam wrażenie, że Tischner nie do końca zgadza się z tym, że prarelacja, tak jak ją rozumie Lévinas, jest czymś absolutnie pierwotnym, absolutnie asymetrycznym i nieodwracalnym. Użyję języka filozofii transcendentnej, która pyta o warunki możliwości. U Lévinasa transcendentnym warunkiem możliwości przestrzeni metafizycznej, w której „znajduje” się Tożsamy i Inny, i w której rozgrywa się ich niedialektyczna relacja, jest spotkanie z Twarzą. U Tischnera zaś tym warunkiem możliwości jest coś pierwotniejszego. Tischner mówi o tym, że spotkanie jest już pewnym *aposteriori*, że ono dokonuje się w horyzoncie Dobra, które przenika rzeczywistość tak jak światło. To jest ta cała metaforyka platońska. Mamy tutaj bardzo świadomą u Tischnera niezgodę na to, że tą absolutną pierwotnością jest relacja. Można to zobrazować w na-



stępujący sposób: Lévinas jest myślicielem żydowskim, Tischner jest księdzem katolickim. Co za tym idzie, u Lévinasa transcendencja jest myślana w sposób radykalny. Inny jest transcendencją radykalną, której wprowadzenie w przestrzeń świata, przestrzeń bycia, byłaby profanacją, anihilacją wręcz, zamachem, przestępstwem, przemocą. I tutaj wychodzi radykalna krytyka myślenia greckiego u Lévinasa. Natomiast Tischner mówi o tym wprost, że dla chrześcijanina, którym on sam jest, radykalnie żydowskie myślenie Lévinasa jest raczej prowokacją do tego, żeby przemyśleć związek myślenia żydowskiego z myśleniem greckim. Chrześcijaństwo jest syntezą tych dwóch sposobów patrzenia. Co się z tym wiąże? Nie ma mowy o tym, że transcendencja, kiedy staje się immanencją, traci swój absolutnie transcendentny charakter. Wręcz przeciwnie, ona jest immanentna, wchodzi w świat. W ten sposób właśnie jest sobą. Ten horyzont pozwala zrozumieć spór Tischnera z Lévinasem, bo Tischner wcale nie chce przyjąć wszystkich konsekwencji i podstawowych założeń jego myślenia – tak mi się wydaje. To tłumaczy również, dlaczego Tischner szuka wciąż nowych inspiracji. Przede wszystkim u Mistrza Eckharta.

JACEK FILEK: Zgadzam się. Przy innej okazji mówiłem o tym, że – jak sądzę – u Tischnera coś się zatrzymało. Być może sprawiła to choroba, że nie poszedł do końca drogą, na którą jednak wkroczył. Pisałem doktorat z filozoficznej historii wartości, w którym próbowałem również odnieść się do Heideggera, później opublikowałem wyniki tych badań w książce *Z badań nad istotą wartości etycznych*. W połowie lat 90. napisałem książkę habilitacyjną *Ontologizacja odpowiedzialności*, a Tischner był jej recenzentem. W swej recenzji habilitacyjnej pochwalił mnie, że porzuciłem wartości i w sposób poważny zająłem się odpowiedzialnością. Uważał, że droga, którą wybrałem, niejako przekraczając w ten sposób myślenie według wartości, i idąc w kierunku odpowiedzialności, co niechybnie prowadziło do paradygmatu dialogicznego, jest drogą właściwą. Ta uwaga z tej recenzji bardzo głęboko we mnie zapadła, a może nawet ustaliła u mnie pewne kwestie. I teraz mi się trudno z Państwem porozumieć, bo



Tischner mnie pochwalił, a wy nie chcecie uznać tej drogi od-do, tylko właśnie „zsyntetyzować”.

PIOTR AUGUSTYNIAK: Zgoda. Być może jednak droga ku odpowiedzialności, w którą wyrusza Tischner w ślad za Lévinasem, ma w jego przypadku inny punkt dojścia. Sądzę, że myśl Lévinasa miała dla niego znaczenie podobne do pociągającego światła na horyzoncie. Nie światło jest tu najważniejsze, ale ukazujący się dzięki niemu horyzont, który nie jest nigdy kresem wędrówki, lecz tym, co ją wyzwala. Na drodze myślenia cel początkowy – inspiracja – rzadko tożsamy jest z obszarem, który się w drodze otwiera. Może chodzi więc o jakąś swoistą filozofię dialogu, która otwiera się przed Tischnerem. Dla mnie to są kwestie niezwykle fascynujące.

JACEK FILEK: Przedstawiając tę sprawę najprościej: co jest nade mną? Bóg, wartości, ja sam, moje głębokie *Dasein* czy Inny? Odpowiedź u Lévinasa jest jednoznaczna. Mnie się wydaje, że przejście od odpowiedzi „wartości” do odpowiedzi „Inny” jest ruchem we właściwym kierunku.

Klasycznym pytaniem w obrębie etyki nie jest pytanie „co ja czynię?”, ale „ze względu na co czynię?”. Od Arystotelesa przez Kanta do współczesności jest to kluczowa kwestia: „ze względu na...”. Jeżeli czynię dobro Drugiemu, to dobro to mogę czynić ze względu na własny interes, ze względu na strach przed karą, ze względu na nadzieję na nagrodę. Mogę je czynić również ze względu na wartości, mogę też ze względu na niego samego. Fenomenologiczna etyka wartości opiera się na tym, że ja czynię to dobro Drugiemu ze względu na wartości. Jeżeli ktoś rozumie wartości w taki sposób, że ja to dobro czynię ze względu na Drugiego, a jedynie opisanie tego dobra wymaga pojęcia wartości – no to on nie myśli o tych wartościach, o których ja myślę. Te wartości, o których ja myślę, te wartości opisane przez fenomenologicznych etyków, to są wartości, ze względu na które ja czynię dobro bliźniemu. Natomiast w dialogice ja czynię dobro Tobie ze względu na Ciebie, a nie z jakichś innych względów. Jeżeli zrozumiemy to napięcie w ten sposób, to odwrócenie się od wartości, ze względu na które ja mam



czynić dobro Tobie, jest dla mnie oczywiste. A jeżeli ktoś pragnie opisać to zwrócenie się do Drugiego, czynienie mu dobra ze względu na niego samego i koniecznie potrzebuje do tego wartości – to ja mogę się zgodzić. Tylko to nie mogą być owe wartości fenomenologiczne.

Powtarzam, pojęcie wartości jest beznadziejnie przepełnione i uważam, że należy z niego zrezygnować.

PIOTR AUGUSTYNIAK, filozof, doktorant w Katedrze Filozofii Religii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; zajmuje się filozofią niemiecką.

MICHAŁ BARDEL, dr filozofii, wykładowca w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Tischnera i w Collegium Civitas, p. o. redaktora naczelnego „Znaku”.

ADAM HERNAS, prawnik, filozof. Publikował m. in. w „Znaku”, „Logosie i Ethosie”, „Kwartalniku Filozoficznym”.

DOBROŚLAW KOT, asystent w Katedrze Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie, wicedyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie.

KAROL TARNOWSKI, filozof, prof. dr hab., kierownik Katedry Filozofii Boga w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, członek redakcji „Znaku”. Wydał m.in.: *Wiara i myślenie* (1999) oraz *Bóg fenomenologów* (2000).



Tomasz Jakubec

Wiara i praca

O tym, że Schweitzer zaliczony został w poczet wielkich ludzi, zadecydował nie jego wybitny talent muzyczny, poglądy filozoficzne czy teologia, ale wiara, ideały i wynikająca z nich praca dla dobra ludzi. Bo też człowiek, a nie uczone traktaty, był zawsze dla niego najważniejszy.

Bycie lekarzem misyjnym w afrykańskiej dżungli, jedynym w promieniu wielu dziesiątków kilometrów, od którego obecności zależy zdrowie i życie zgłaszających się chorych, nie pozwala człowiekowi odpowiedzialnemu na nagłe wyjazdy czy niezaplanowane urlopy. Nic zatem dziwnego, że Albert Schweitzer zgłosił się w Oslo po odbiór przyznanej mu w 1953 roku Pokojowej Nagrody Nobla dopiero w listopadzie roku 1954, kiedy to mógł opuścić szpital w Lambarene bez obawy, że pozostawia swoich pacjentów bez opieki. W swoim wystąpieniu rozliczał się z mitem wojny jako motoru postępu cywilizacyjnego i sposobu na rozwiązywanie problemów społecznych oraz ostrzegał, że w obliczu rozwoju techniki militarnej ludzkość musi w duchowym wysiłku zdobyć się na zbudowanie cywilizacji opartej na ideale pokoju, inaczej sama się unicestwi. Znany ze skromności w ubiorze, nie wystąpił Schweitzer w regulaminowym fraku, ale w sta-



rym, uszytym jeszcze za młodu surducie, o którym mawiał, że musi mu wystarczyć na najbliższe dwieście lat.

W dzieciństwie i wczesnej młodości Alberta Schweitzera nic nie wskazywało na to, że u schyłku życia zostanie on uhonorowany za swą wieloletnią działalność dla dobra ludzi i sprawy pokoju jednym z najważniejszych światowych laurów. Urodzony w 1875 roku syn pastora dorastał wraz z czworgiem rodzeństwa w małym miasteczku Günsbach w Alzacji, w ciepłej, życzliwej i religijnej atmosferze domu rodzinnego, w kontakcie z ludźmi i przyrodą, w rytmie codziennych kazań ojca w miejscowym kościele. Był dzieckiem ciekawym świata, bardzo dużo czytał, ale mimo radosnego pozornie usposobienia miał skłonność do zamykania się w sobie. Uczniem był raczej przeciętnym, choć niesprawiającym problemów, interesował się historią i naukami przyrodniczymi, od najmłodszych lat uczył się też gry na fortepianie i – nieco później – na organach. Jeśli coś miałooby wskazywać na niezwykłość tego dzieciństwa i charakterystyczne rysy psychiki młodego Schweitzera, to raczej fragmenty jego wspomnień. „Tak dawno jak tylko mogę cofnąć się pamięcią, cierpiałem z powodu wielu nieszczęść, które widziałem na świecie. Właściwie nigdy nie zaznałem nieskrępowanej, młodzieńczej radości życia” – pisze. Współodczuwał z każdym cierpieniem, z jakim się spotkał: wyśmiewanego żydowskiego handlarza, katowanego starego konia czy ptaków, do których rówieśnicy strzelali z procy. Drugą jego charakterystyczną cechą jest to, że wielokrotnie wyrażał wdzięczność wszystkim, którym coś zawdzięczał, w szczególności rodzicom i nauczycielom. Uwrażliwiony był na wszelkie dobro doznane od ludzi i szukał dobra w każdym człowieku.

Dopiero od czasu podjęcia przez Schweitzera w roku 1893 studiów teologicznych i filozoficznych w Strasburgu i w Paryżu zaczyna ujawniać się jego niezwykła indywidualność intelektualna i artystyczna oraz niespotykana zdolność do wypoczywania od jednej pracy przy wykonywaniu innej. Na czas studiów przypadają jego pierwsze koncerty organowe i doskonalenie techniki gry u Charlesa Marii Widora. Schweitzer musi odbyć też roczną służbę wojskową. W 1899 roku doktoryzuje się z filozofii religii Kanta i zostaje kaznodzieją w kościele św. Mikołaja w Strasburgu, wkrótce potem uzyskuje doktorat i ha-



bilitację z teologii, po czym zostaje profesorem na wydziale teologicznym. W tym okresie poznaje Romain Rollanda, a także Cosimę Wagner, wdowę po Ryszardzie Wagnerze, którego twórczość stanowiła dla Schweitzera drugą po Bachu muzyczną fascynację.

Tymczasem, zainspirowany przez swego nauczyciela Widora, przystępuje Albert Schweitzer do pracy nad książką o Bachu. Dzieło zamierzone początkowo jako „mała rozprawka o przygrywkach chóralowych” rozrosło się do monumentalnego studium o charakterze praktyczno-estetycznym, pisanego z punktu widzenia muzyka, a nie muzykologa-teoretyka. Książka ukazała się najpierw w roku 1905 po francusku, a trzy lata później, w znacznie bardziej rozbudowanej wersji, w ojczystym języku Bacha. Ubocznym niejako efektem tej pracy była rozprawa o budowie organów, poprzez którą Schweitzer zaangażował się w wieloletnią działalność na rzecz ratowania starych instrumentów o pięknym brzmieniu, choć mniejszych możliwościach technicznych, niszczonej i zastępowanych przez masowo produkowane tandetne organy dwudziestowieczne.

Stanowisko profesora teologii i kaznodziej, kariera muzyczna, działalność pisarska to aż nadto, by wypełnić jedno życie. Czy można chcieć więcej? Można. Dla Schweitzera, osobowości na wskroś etycznej, problemem było własne szczęście: beztroskie dzieciństwo, zdolności, siły do pracy. Nie uważał szczęścia za coś oczywistego w świecie, w którym żyjemy.

Kto w życiu otrzymał wiele dobra, musi odpowiednio dużo w zamian ofiarować. Komu oszczędzono własnego cierpienia, powinien czuć się powołany do niesienia innym ulgi w cierpieniu. Wszyscy musimy nieść ciężar bólu, ciężącego nad światem – pisał.

Od początku studiów starał się, jak mógł, pomagać innym, ale ciągle uważał, że to za mało. W wieku lat 21 podjął więc decyzję, że do trzydziestego roku życia będzie zajmował się pracą kaznodziejską, muzyką i nauką, potem zaś całkowicie poświęci się bezpośredniej służbie człowiekowi. Jak ta służba powinna wyglądać, jeszcze nie wiedział, ale z czasem przyszedł mu z pomocą przypadek. Natrafił w prasie na artykuł o trudnej sytuacji afrykańskich misji i o cierpieniach, jakie dotyczą tamtejszą ludność. Decyzja była prawie natych-



miastowa – będzie pomagał mieszkańcom Afryki nie słowem, jako kolejny misjonarz, ale czynem, będzie w praktyce urzeczywistniał miłość chrześcijańską, a nie mówił o niej. Trzydziestoletni Albert Schweitzer postanowił rozpocząć studia medyczne.

Gdy zgłosił się jako kandydat, chciano go, owszem, skierować na wydział medyczny, ale w charakterze pacjenta, na psychiatrię. Co ciekawe, najgorliwiej zniechęcali Schweitzera do podjęcia misji miłosierdzia koledzy teologowie, uważając, że się w ten sposób zmarnuje. Potrzebna była specjalna zgoda rządu na to, by profesor mógł ponownie zostać studentem. Ponieważ za studia musiał płacić, nie zrezygnował ze swoich dotychczasowych obowiązków naukowych i z koncertów. Lata 1905-1912 to dla niego czas morderczej pracy. Schweitzer nabywa w tym czasie umiejętność natychmiastowego zasypiania w ciągu dnia w każdej wolnej chwili i w dowolnym miejscu. Noce poświęca na naukę. Czasochłonną, bo – jak sam pisze – umysł człowieka po trzydziestce nie przyjmuje już tak łatwo wiedzy jak głowa studenta. W nielicznych wolnych chwilach, jakie mu pozostały, przyjeżdża do Paryża i zabiera do Lasku Bulońskiego na spacer w wózku wnuka Karola Schweitzera, swego stryja – rozpieszczonego przez dziadka i matkę, osieroconego przez ojca jedynaka Poulou, jak wówczas nazywano małego Jean-Paul Sartre’a. W przyszłości Schweitzer będzie często pytać różnych ludzi o opinię na temat sławnego, choć kontrowersyjnego filozofa, a wysłuchawszy pozytywnych bądź negatywnych uwag, przyznawać się do bliskiego pokrewieństwa i obserwować reakcję rozmówcy.

Wreszcie jednak nadszedł koniec studiów medycznych. „Tylko dlatego, że pan ma tak dobre zdrowie, mógł pan czegoś takiego dokonać” – usłyszał nowy lekarz. Po odbyciu rocznej praktyki Schweitzer napisał trzeci z kolei doktorat, w którym z medycznego punktu widzenia rozprawił się z poglądami głoszącymi, jakoby Jezus był człowiekiem chorym psychicznie. W tym też czasie żeni się z Heleną Breslau, która mając wykształcenie pielęgniarskie, gotowa jest uczestniczyć w misji męża.

Po pokonaniu problemów natury doktrynalnej (poglądy teologiczne Schweitzera wydawały się Towarzystwu Misji Ewangelickich zbyt liberalne), zebraniu odpowiednich środków finansowych oraz



zakupieniu odpowiednich ilości lekarstw, opatrunków i wszystkiego, co było potrzebne do prowadzenia działalności medycznej w dżungli, Albert Schweitzer w Wielki Piątek 1913 roku rozpoczął swą podróż do Afryki równikowej, do misji Lambarene, nad rzeką Ogowe, we francuskiej kolonii na terenie dzisiejszego Gabonu.

Misja, w której działali dotychczas tylko duchowni, nie była przygotowana do świadczenia pomocy medycznej. Wobec ogromnej liczby chorych doktor nie mógł jednak czekać z przygotowaniem odpowiedniego zaplecza. Rozpoczął przyjmowanie pacjentów i wykonywanie zabiegów zaraz po przyjeździe, w naprędce oczyszczonym budynku kurnika. Wieść o przybyciu lekarza szybko rozniosła się wśród miejscowej ludności, pacjenci przybywali łodziami z wiosek odległych o wiele kilometrów, często w stanie wymagającym natychmiastowej interwencji chirurgicznej. Do najczęstszych schorzeń należały powodowane przez mikroorganizmy owrzodzenia całego ciała, śpiączka, bardzo często zdarzające się w Afryce przypadki przepukliny, a także rany odniesione w wojnach plemiennych i w kontakcie z dzikimi zwierzętami. Wszystkie te nieleczone przypadłości powodowały ogromne cierpienia i dziesiątkowały ludność.

Osobny problem stanowiła mentalność Murzynów. Wielu odczuwało obawy przed zabiegami medycznymi, trzeba było pokonać liczne przesady, związane na przykład z usypianiem przed operacją, które uważano za śmierć. Już sam wywiad z chorym nastroczał sporo trudności. Józef, miejscowy tłumacz i asystent Schweitzera, zatrudniony wcześniej jako kucharz, posługiwał się terminologią pochodzącą ze swojej poprzedniej profesji, stąd doktor otrzymywał informacje w rodzaju: „Tę kobietę boli polędwica” albo: „Ten człowiek cierpi na pierwszą krzyżową”. Pacjenci przybywali z całymi rodzinami, którym trzeba było zapewnić mieszkanie i wyżywienie (bo rzadko udawało się wyegzekwować zarządzenie, że krewni powinni żywić się własnymi zapasami). Wokół misji karczowano więc dżunglę i zakładano plantacje bananów, ale mieszkańcy Afryki, przyzwyczajeni do beztróskiego korzystania z darów natury, nie sprawdzali się jako pracownicy. Cechował ich całkowity brak systematyczności i odpowiedzialności, niepilnowani przestawali po prostu pracować. „To pana wina – odpowiadali Schweitzerowi ze wzrusza-



jącą szczerością – pan odchodzi i my wtedy nic nie robimy”. Ich zaniedbania i niesforność, na przykład zwyczaj palenia ognisk pod przykryciem w barakach szpitalnych, prowadziły do wielu szkód i zagrożeń. Murzynów cechowało ponadto zupełnie anarchiczne podejście do kwestii regularnego zażywania lekarstw, a brak poszanowania własności sprawiał, że wszystkie rzeczy niezbędne do funkcjonowania szpitala musiały być dobrze zamknięte. Może najlepiej ówczesną mentalność Afrykańczyków widać na przykładzie służącego, który zarobione przez siebie pieniądze odkładał przez długi czas u doktora z przeznaczeniem na zakup żony. Pewnego dnia zażądał jednak wydania oszczędności i za całą sumę kupił sobie kilka bezwartościowych błyskotek u wędrownego handlarza starzyzną, których wielu penetrowało wówczas Afrykę, żerując na naiwności jej mieszkańców.

Mimo wszystkich trudności udało się jednak Schweitzerowi wielkim wysiłkiem zbudować w ciągu trzech lat sprawnie funkcjonujący, choć mały szpital, w którym zdecydowaną większość funkcji pełnił on sam i jego żona. Zyskał zaufanie tubylców, jego sława rozeszła się setki kilometrów w głąb lądu, skąd przywożono chorych. Powoli sylwetka doktora w białych spodniach, takiej samej koszuli z długimi rękawami i tropikalnym hełmie, do których noszenia zmuszały Europejczyka tamtejsze warunki klimatyczne, z czarną muchą pod szyją, stawała się dla miejscowej ludności symbolem dobra i nadziei na ulżenie w cierpieniach. Swą misję pojmował Schweitzer jako konieczne zadośćuczynienie za ogrom zła, jakie biali ludzie wyrządzili Afrykańczykom przez handel niewolnikami, przywleczenie z Europy chorób i alkoholu, który stał się wśród miejscowej ludności prawdziwą plagą. Praktyka lekarska w dżungli szybko pozwoliła mu się przekonać o fałszu pokutującego jeszcze na początku XX wieku przekonania, jakoby „dzieci natury” odczuwały ból inaczej niż człowiek cywilizowany. Poprzez wszelkie dobro, jakie uczynił, starał się w możliwie najprostszy sposób przybliżyć swym pacjentom Ewangelię. Tłumaczył, że to Jezus kazał doktorowi przyjechać do Afryki leczyć ludzi i że to Jezus każe przyjacielom doktora wpłacać pieniądze, dzięki którym może on kupować lekarstwa.

Swą misję pojmował Schweitzer jako konieczne zadośćuczynienie za ogrom zła, jakie biali ludzie wyrządzili Afrykańczykom.



Mimo bardzo wytężonej pracy nie zaprzestał Schweitzer w Afryce zajmować się nauką i sztuką. Prawie każdego wieczoru znajdował jeszcze siłę, by w swym niewielkim domku usiąść przy lampie i grać Bacha na podarowanym mu i specjalnie przystosowanym do warunków tropikalnych fortepianie (cały instrument obity był blachą cynkową, by ochronić drewno przed owadami) lub by pracować nad książką o kryzysie i konieczności odrodzenia kultury europejskiej zdominowanej przez postęp techniczny przy jednoczesnym zaniedbaniu rozwoju duchowego. Podczas jednego z rejsów rzeką Ogowę, obserwując bujną, afrykańską przyrodę, dżunglę wyrastającą wprost z wody i niezwykłą różnorodność zamieszkujących Afrykę zwierząt, udało się Schweitzerowi sformułować etyczną zasadę czci dla życia. Kartezjańskie „myślę, więc jestem” uznał Schweitzer za zbyt abstrakcyjne. Podstawowe „coś” myślenia według Schweitzera zawiera się w stwierdzeniu: „Jestem życiem, które chce żyć, pośród życia, które chce żyć”. Na niepodważalnym fakcie afirmacji życia buduje Schweitzer swoją etykę. Mimo panującej w przyrodzie okrutnej zasady, że silniejszy przeżywa kosztem słabszego, człowiek, jako istota rozumna, potrafi uznać wolę życia wszystkich istot i uszanować ją. Człowiek postępuje dobrze, gdy sprzyja życiu. Wszystko, co życiu szkodzi, jest etycznie złe. Ten ideał nie jest oczywiście możliwy do zrealizowania w całości, w rzeczywistości jesteśmy czasem zmuszeni poświęcić jedno życie dla drugiego, żyć kosztem innych istot żywych, ale to nie powinno nas zwalniać od odpowiedzialności, gdyż wszelkie życie jest święte, a etyka poszanowania życia jest według Schweitzera rozszerzoną etyką miłości Jezusa. Schweitzer w swej bezkompromisowości etycznej miał wyrzuty sumienia, gdy uśmiercał oglądane pod mikroskopem zarazki, co można uznać za przesadę, ale zdarzało mu się również z uczuciem łowieckiej satysfakcji zapolować z butem w rękę na pająka, który nagle pojawił się na ścianie w pokoju.

Za sprawą trwającej wojny pierwszy pobyt w Lambarene zakończył się dla doktora i jego żony, jako obywateli niemieckich na terenie francuskiej kolonii w roku 1917, przymusową deportacją do obozu jenieckiego w Europie. Pozbawiony możliwości aktywnego działania Schweitzer, by nie pozostawać beczynnym, uczy się z nut



na pamięć fug Bacha. Po odzyskaniu wolności odwiedza rodzinne strony, ale przy życiu zostaje już tylko ojca. Choruje, poddaje się operacji. W roku 1919 na świat przychodzi córka państwa Schweitzerów. Przez kilka najbliższych lat doktor jeździ po Europie z koncertami i odczytami w celu zebrania funduszy potrzebnych do dalszej działalności szpitala. Wreszcie w roku 1924 wyjeżdża powtórnie do Lambarene, tym razem bez żony. Po siedmiu latach nieobecności doktora ze starego szpitala zostały tylko ruiny. Wzniesiony zostaje nowy, z budynkiem głównym z falistej blachy, z większą ilością baraków do przyjmowania chorych. Tym razem przyszło jednak zmierzyć się z klęską głodu, jaka dotknęła tę część Afryki.

Kolejne lata upłynęły Schweitzerowi na rozbudowie szpitala i pobytach w Europie, podczas których zbierał fundusze na swą działalność. W roku 1936 zakupił ziemię i wybudował dom-archiwum w rodzinnym Günsbach. Było to jedyne miejsce, do którego mógł zawsze wrócić w Europie i czuć się „u siebie”, szybko też stało się ono miejscem spotkań z licznymi przyjaciółmi. Niektórych Schweitzer zabierał wieczorem do kościoła swego dzieciństwa i grał na organach.

Jakby we śnie, a przecież ze świadomą precyzją palce błędziły w ciemności po białych klawiszach, równocześnie zaś nad olbrzymim, rozhuśtanym pudłem organów niósł się dźwięk podobny do ludzkiego, wręcz nadludzkiego głosu. W poczuciu całkowitej pełni czułem doskonałość fugi. (...) Schweitzer gra kantatę adwentową, chorał, następnie improwizuje; z wolna wypełnia się czarny budynek kościoła tajemnicą wielkiej muzyki. I ja jestem nią wypełniony

– wspominał takie zdarzenie Stefan Zweig.

W latach trzydziestych znacznie powiększony szpital funkcjonował coraz sprawniej, nie brakowało środków finansowych i chętnych do pracy z Europy. Mimo wciąż bardzo wielkiego obciążenia pracą doktor może znaleźć więcej czasu na muzykę, pisanie książek czy na zachwycenie się pięknem afrykańskiej przyrody. Zdarza mu się wówczas siadywać wieczorami na werandzie domu, w otoczeniu swych psów, małp, papug (w Lambarene leczone były również zranione dzikie zwierzęta) i słuchać odgłosów dżungli. Bardzo ciepło wspomina też kolejne święta Bożego Narodzenia spędzane w Afryce. Historia nie pozwoliła mu jednak zbyt długo trwać w tym spokoju. Wieści ze świata dochodziły wprawdzie do szpitala z opóźnie-



niem, ale nie pozostawiały złudzeń. Jeszcze w roku 1939 Schweitzer udał się na krótko do Europy. Zakupił wówczas ogromne ilości leków, przeczuwając, że zbliża się nieuchronnie wojna, która odetnie jego szpital od dostaw. Dla sześćdziesięcioczeroletniego lekarza miał się rozpocząć jego najdłuższy pobyt w Afryce. Żona przybyła dopiero w roku 1941, ponieważ ze względu na swoje żydowskie pochodzenie miała trudności z opuszczeniem Europy.

Upływające lata i troska o przyszłość ogarniętego wojną świata, jak również o los pacjentów szpitala odcisnęły na skłonnej do uśmiechu twarzy doktora swe piętno. To z tego okresu pochodzą jego najbardziej znane fotografie. Kształtna głowa o szlachetnym, niemieckim profilu, krzaczaste wąsy, głębokie zmarszczki wyorane przez ogrom pracy i zmartwień, zaczesane do tyłu, opadające na skronie siwe włosy. I oczy, zawsze z życzliwością spoglądające spod nawykłych do mrużenia się przed afrykańskim słońcem powiek. Z pewnością obraz doktora jako tytana o niespożytej sile i niezmiennie dobrym humorze jest fałszywy. Miał prawo czuć się zmęczony i czasem dawał temu wyraz. „Ach, dobrze mają mistycy, których mistyka nie jest wystawiona na takie próby! (...) Co ja tutaj znoszę ze strony tubylców, tego nikt nie zrozumie, kto tego nie przeżył ze mną” – pisał w liście do przyjaciela.

Dopiero w 1948 roku Schweitzer opuścił swój szpital i udał się ponownie do Europy. Od tej pory jednak opuszczać będzie już Afry-

Murzynów uznawał za „młodszych braci”, dla których Europejczycy powinni być niczym „ojcowie” stopniowo wprowadzający swe dzieci na ścieżki cywilizacji i zrównoważonego rozwoju.

kę tylko na krótko. Podróżuje z koncertami i wykładami, wraz z Einsteinem występuje z apelami o zaprzestanie prób z bronią jądrową, ale większość czasu spędza w Lambarene, które stało się już jego domem. Żona doktora odwiedzała go, jeśli siły jej na to pozwalały, aż do swej śmierci w roku 1957. W tym okresie szpital był już instytucją znaną na całym świecie, ale wraz z popularnością pojawiła się i krytyka. Stosunek Alberta Schweitzera do ludności

Afryki można by określić mianem paternalizmu. Murzynów uznawał za „młodszych braci”, dla których Europejczycy powinni być niczym „ojcowie” stopniowo wprowadzający swe dzieci na ścieżki



cywilizacji i zrównoważonego rozwoju. W obliczu narastającej w drugiej połowie XX wieku ideologii równości kultur i poprawności politycznej takie poglądy zaczęły być uznawane za rasizm, co było oczywistym nieporozumieniem w przypadku człowieka, który niesieniu pomocy mieszkańcom Afryki poświęcił całe życie. Doktor traktował wprawdzie Murzynów despotycznie, ale był to jedyny sposób na utrzymanie porządku w szpitalu. Prymitywizm panujący w Lambarene nie był tylko wynikiem konserwatyzmu jego założyciela, który nie lubił elektryczności, telefonu, samochodów i innych wynalazków. Schweitzer, jak na lekarza-humanistę przystało, traktował zawsze człowieka całościowo, miał na uwadze nie tylko choroby, ale i mentalność swoich pacjentów, dla których drewniane baraki, w których przebywali wraz z rodziną, a czasem i inwentarzem żywym, były naturalnym i odpowiednim środowiskiem. Dość będzie powiedzieć, że ze szpitala w Lambarene nie zdarzały się ucieczki, w odróżnieniu od innych, powstałych po drugiej wojnie światowej placówek, od których odstraszało Afrykańczyków ich nowoczesne, sterylne urządzenie.

Schweitzer do końca pozostał białym panem z Europy, dżentelmenem starej daty i tak też prowadził swój szpital. Biali mieli osobny budynek, każdy biały pacjent miał czarnego boya, Murzyni spełniali w szpitalu tylko czynności pomocnicze. Takie podejście nie wynikało jednak z pogardy, a ze świadomości przepaści cywilizacyjnej, jaka dzieliła czarną ludność od Europejczyków. Udawanie, że taka przepaść nie istnieje, byłoby fałszowaniem sytuacji i odbiło się niekorzystnie na funkcjonowaniu szpitala. To, co najważniejsze, czyli opiekę medyczną oraz miejsce w pamięci i sercu doktora wszyscy, bez względu na kolor skóry, mieli takie samo. Fakt, iż śmiertelność w szpitalu w Lambarene zawsze należała do najniższych, najlepiej o tym świadczy.

Ostatni raz doktor Albert Schweitzer przybył do Europy w roku 1958. W obliczu trwającej zimnej wojny ponownie apelował o pokój, po czym powrócił do Afryki. W ostatnich latach życia energii miał już mniej, ale wciąż był czynnym lekarzem i wiele pracował. Przez całe życie prowadził obfitą, liczoną na worki korespondencję. Za każdy dar na rzecz szpitala starał się dziękować osobiście. Dopiero gdy dobiegał dziewięćdziesiątki, siły zaczęły go opuszczać i po-



zwał wozić się po terenie szpitala jeepem. W końcu sierpnia 1965 roku osłabiony położył się do łóżka i po tygodniu, dnia 4 września, zmarł. Albert Schweitzer został pochowany na terenie szpitala obok grobu swojej żony, a wieść o śmierci „Białego Doktora” szybko rozprzestrzeniła się w dżungli, wywołując rozpacz jej mieszkańców.

*

Tak zakończyło się długie, niezwykle pracowite i bogate, mogące z powodzeniem wypełnić biografie kilku osób życie człowieka, o którym w dzieciństwie, ze względu na jego chudość i żółtą twarzyczkę, przyjaciółki jego matki nie potrafiły powiedzieć żadnego komplementu. A pamiętać należy, że sporą część życia Schweitzer spędził w klimacie, w którym dla Europejczyka każdy rok liczy się podwójnie. Wszelkie próby wytłumaczenia fenomenu tego człowieka muszą doprowadzić do Ewangelii. To w niej, jak sam Schweitzer podkreśla, w zawierzeniu Chrystusowemu przykazaniu miłości bliźniego, tkwią korzenie działalności doktora, który wszystkie dary, jakie otrzymał – zdrowie (bo z czasem stał się „silnym dębem z Wogezów”, jak o sobie mawiał) i rozliczne talenty ofiarował ludziom i światu. „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” – nauczał Jezus. Schweitzer w momencie wyjazdu do Afryki pogodził się z koniecznością rezygnacji z kariery naukowej w teologii i filozofii i z gry na ukochanych organach. Gdy zatem czas pokazał, że mimo pracy w dżungli nadal może koncertować, nadal może zajmować się kulturą i pisać książki, potraktował to jako dar Boży i żywe potwierdzenie słów Chrystusa.

Jak pisze Bohdan Pociąg w posłowniu do *Bacha*, Schweitzer „wyszedł z muzyki”, to była pierwsza dziedzina, z którą się zapoznał, ona też od najmłodszych lat kształtowała jego wrażliwość. Religijna atmosfera domu i ciągły kontakt z przyrodą sprawiły zaś, że mimo swej inteligencji, wiedzy i zdobytych zaszczytów pozostał prostym, nieskomplikowanym człowiekiem o pogodnym usposobieniu, co tak różniło go od kuzyna Sartre’a – człowieka miasta, wyrafinowanego intelektualisty, mistrza słownych potyczek, bywalca salonów i kawiarni.

Schweitzer był też człowiekiem pogranicza. Jego rodzinna Alzacja była zawsze obszarem krzyżowania się wpływów niemieckich



i francuskich. Z kościoła parafialnego w Günsbach, gdzie ojciec przyszłego noblisty był pastorem, korzystali również katolicy, a mały Albert zapamiętał, jak jego dziadek w dzień Wielkanocy otwierał okno i składał życzenia z okazji zakończenia postu katolickiemu księdzu, spieszącemu na świąteczne śniadanie. To doświadczenie życia na styku kultur znajdzie później wyraz w twórczości i działalności Schweitzera. Zawsze będzie się starał łagodzić konflikty, szukać tego, co wspólne, nawet tam, gdzie inni widzieli wyłącznie sprzeczności. Był rzecznikiem pojednania narodów po obu wojnach i ekumenizmu religijnego. Jako jeden z nielicznych myślicieli chrześcijańskich wyrażał się dobrze o oświeceniowym racjonalizmie i – mimo doświadczeń absurdu wojny – nadal wierzył w siłę ludzkiego rozumu. Ideę szacunku dla wszelkiego życia potrafił pogodzić z wizją człowieka jako najważniejszego dzieła Stwórcy, co odróżnia koncepcję Schweitzera od naiwnych i wewnętrznie sprzecznych poglądów części ruchów ekologiczno-wegetariańskich, w których miłość do zwierząt i przyrody budowana jest na degradacji wartości życia ludzkiego. Udało mu się wreszcie, mimo ogromu zajęć, zostać mężem i ojcem, choć rodzina musiała pogodzić się z długimi rozłąkami; doczekał się też wnuków.

Co ciekawe, pisma Schweitzera, poza monografią Bacha i popularnymi wspomnieniami z Afryki, nie oparły się próbie czasu i nie weszły do kanonu ważnych książek XX wieku. Okazało się, że nie ich treść była najważniejsza, ale osoba autora. Etyczna koncepcja poszanowania życia nie poraża głębią filozoficznego myślenia i pewnie podczas akademickiego rozbioru dałoby się w niej wskazać niejedną słabość. Jej siła tkwi w czym innym – w poświadczeniu przez Schweitzera własnym życiem i postępowaniem głoszonych przez siebie tez. Podobnie pisma religijne znajdują uzasadnienie w praktycznej realizacji przykazania miłości bliźniego przez ich autora. O tym, że Schweitzer zaliczony został w poczet wielkich ludzi, zdecydował nie jego wybitny talent muzyczny, poglądy filozoficzne czy teologia, ale wiara, ideały i wynikająca z nich praca dla dobra ludzi. Bo też człowiek, a nie uczone traktaty, był zawsze dla Schweitzera – chrześcijanina i humanisty – najważniejszy. Zawsze był otwarty na człowieka, choć zdawał sobie sprawę, że nigdy nie poznamy się nawzajem do końca, zamiast więc, jak pisze, wdzierać się w tę tajemnicę

znak



ks. Józef Tischner
etyka solidarności
oraz
Homo sovieticus

Z okazji rocznicy Sierpnia '80 wznawiamy książkę, która stanowiła etyczny fundament „Solidarności”. Tekst *Etyki...* został uzupełniony esejami z lat 90., opisującymi kryzys etosu solidarnościowego i perspektywę powrotu do niego w przyszłości.

blźniego, powinniśmy dbać o to, aby „było w nas światło”. „Z twojej duchowej istoty udzielił tym, z którymi jesteś w drodze, tyle, ile zdołasz, a co do ciebie od nich powraca, przyjmij jako coś drogo-cennego”. To wewnętrzne światło to bezpośredniość, łagodność, zgodność, współczucie oraz młodość sposobu myślenia i odczuwania, której Schweitzer był żarliwym obrońcą. „Dorośli łatwo znajdują upodobanie w smutnej powinności uprzedzania młodych, że kiedyś będą traktować jako iluzję większość z tego, co teraz porusza ich serca i umysły. Głębsze doświadczenie życiowe każe jednak przemawiać do młodzieży inaczej. Każe ją zaklinać, by przez całe życie zachowała myśli, które ją wprawiały w uniesienie. W młodzięcym idealizmie człowiek ogląda prawdę”. I chociaż życie będzie chciało nam tę entuzjastyczną wiarę w prawdę i dobro wydrzeć, to doktor z Lambarene zapewnia, że zwycięstwo jest możliwe i nie można się poddawać, bo „cudownie jest umieć iść przez życie jako człowiek niezutyty”.

TOMASZ JAKUBEC, absolwent polonistyki i filozofii UJ, doktorant na Akademii Pedagogicznej w Krakowie.



Małgorzata Łukasiewicz

Habeas corpus

Wydawałoby się, że ciało to dość banalny, pospolity atrybut, w dodatku, jak nam zwykle mówią, ciało jest właśnie tym w nas, co namacalne, konkretne, jednym słowem: materialne. Tymczasem właśnie ten powszedni, twardy i nieodparty konkret uchwytany jest, jak się okazuje, dopiero gdy sięgnąć po niepowszednie kategorie...

Parę lat temu ukazała się książka Anny Sobolewskiej *Cela. Odpowiedź na zespół Downa*. To książka z wielu względów niezwykła. Między innymi pewnie dlatego, że znaczna część jej mądrości, odkrywczości i potencjału pokrzepienia zawiera się w samym sposobie pisania: autorka pisze o swojej córeczce, urodzonej z zespołem Downa, i potrafi wypełnić całą książkę żywą obecnością dziecka. Cela odnosi się do świata nieustająco aktywnie: niebanalnie wyodrębnia i nazywa poszczególne elementy, łączy je w zaskakujące kombinacje, dynamizuje wymyśloną fabułą, przetwarza.

W wieku trzech lat Cerylka zaczęła odkrywać tajniki życia wewnętrznego. (...) A my doszliśmy do wniosku, że zamiast dziecka upośledzonego mamy w domu osobą szczególnie uzdolnioną, która potrafi harmonijnie połączyć dwa światy – codzienności i fantazji. (...)

Odkąd Cerylka nauczyła się mówić, zadziwiała nas swoją wyobraźnią. Jej pomysły ożywiania świata są nieskończone. Wciąż wymyśla nowe opowieści. (...) Zawsze bawiła się kredkami, klamerkami do bielizny, sztućcami, skarpetka-



mi, szczoteczkami do zębów. Obserwowanie, jak te wszystkie przedmioty rozmawiają, ścigają się, tańczą, chodzą do przedszkola, było fascynujące.

Sobolewska jest badaczką – a skądinąd także jedną z bohaterek – twórczości Mirona Białoszewskiego. Napisała kiedyś, że „u Białoszewskiego (...) świat co chwila »wychodzi z formy«”. Również obserwując codzienne poczynania Celi, umie znakomicie wychwycić i opisać te momenty, gdy świat poruszany aktywnością dziecka „wychodzi z formy”.

W którymś miejscu tej książki natrafiamy na scenę krótkiej rozmowy w łazience. Cela podziwia ojca w kąpielu i wywiązuje się dialog:

- O, masz ciało! Jak z bajki!
- Z jakiej bajki?
- O Adamie i Ewie.

Dialog jak bomba, minimum słów i maksimum treści. „Masz ciało” – i „jak z bajki”. Najpierw odkrycie: „masz ciało”. Dla nas, czytelników, jest to poniekąd odkrycie dwustopniowe, bo wszak przysłuchując się temu dialogowi, na początek dowiadujemy się, że ciało wcale niekoniecznie jest czymś oczywistym, jest raczej czymś, co dopiero trzeba odkryć. Ciało to najwyraźniej coś innego niż te niezborne kawalki, które wystają z ubrania, to coś więcej, coś, co daje się poznać dopiero wtedy, kiedy jesteśmy nadzy i widać nas całych. Jak sama nazwa i etymologia wskazuje, ciało musi być w całości.

I drugie odkrycie: ciało jest jak z bajki. Czyli: mieć ciało to tak jakby się miało latający dywan. W tym też kryje się mnóstwo treści. Rangę odkrycia mierzy się przewrotem, jakiego odkrycie dokonuje w dotychczasowym poglądzie na świat. Łazienkowa rewelacja wywraca na opak nasze utarte przeświadczenia. Wydawałoby się przecież, że ciało to dość banalny, pospolity atrybut, w dodatku, jak nam zwykle mówią, ciało jest właśnie tym w nas, co namacalne, konkretne, jednym słowem: materialne. Tymczasem właśnie ten powszedni, twardy i nieodparty konkret uchwytny jest, jak się okazuje, dopiero gdy sięgnąć po niepowszednie kategorie. Jak z bajki: tak jak gdyby ludzie mieli ciała – całe ciała – tylko w bajkach. „Jak z bajki” nie znaczy „nierealne”. Cela, o czym przekonują inne zdarzenia opisane



w tej książce, bardzo dobrze zdaje sobie sprawę z różnicy i granic między fikcją a rzeczywistością. Na tej różnicy zresztą zasadza się walor porównawczego epitetu. Świat bajkowy, wiadomo, rządzi się innymi prawami, oferuje znacznie więcej możliwości, łatwiej się w nim dobić spełnienia marzeń. Jest bezmiernie odległy od świata rzeczywistego. „Jak z bajki” bywa zaś wtedy, gdy odległość nieoczekiwanie się zmniejsza, bajeczny świat zbliża się do realu i oświetla go swoim niezwykłym blaskiem. Z jednej strony to właściwie zasmucające, że całego ciała trzeba szukać aż gdzieś tak daleko, aż w bajce. Z drugiej strony nie ma nic bardziej radosnego niż te chwile, gdy w rzeczywistości spotkamy się z czymś, czego spodziewalibyśmy się najwyżej w bajce. Nagość, czyli całość ciała należy do tego drugiego świata, bajkowego, i uczestniczy w jego niezwykłości. Gdy Cela mówi „masz ciało”, słyhać w tym niemal formułę inwestytury, oblekającej tatę w bajkowy królewski płaszcz ciała.

A teraz pytanie: „Z jakiej bajki?”. Nawet nie: jak to z bajki?, tylko: z jakiej bajki? Pytający nie odrzuca, nie kwestionuje odkrycia, nie wyraża wątpliwości, w gruncie rzeczy nawet nie wyraża zdziwienia. Ochoczo przystaje na rewelację, nie psuje zabawy, przeciwnie, zaprasza do kontynuowania, zgłasza gotowość własnego udziału w przygodzie. Można by to pytanie rozpisnąć na komunikat: Jak z bajki, tak, to bardzo zajmujące, nigdy bym sam na to nie wpadł, ciekaw jestem, z jakiej bajki, dopytajmy o szczegóły. „Zajmując się dzieckiem z Downem trzeba być zawsze czujnym i gotowym do wzięcia udziału w jego zabawie” – pisze Sobolewska. „Wszyscy nieustannie bierzemy udział w jej teatrze domowym, widzialnym i niewidzialnym”. „Dzięki niej robimy wiele rzeczy, na które nigdy byśmy się nie zdobyli”. Także w tym pytaniu z łazienki zawiera się część programu, nazwanego w tytule odpowiedzią na Downa. Ale w gruncie rzeczy wszyscy zawsze chcielibyśmy być pytani właśnie w ten sposób: z założeniem, że na pewno mamy coś interesującego do powiedzenia. Chcielibyśmy, żeby inni ciekawi byli naszych pomysłów i wiele sobie po nich obiecywali. Ciekawość to przecież jedna z cnót kardynalnych kultury.

I odpowiedź: „O Adamie i Ewie”. Oczywiście, łatwo można sobie odtworzyć tzw. kontekst heurystyczny łazienkowego odkrycia.



Cecylka słuchała opowieści o wydarzeniach z Księgi Rodzaju, oglądała obrazki przedstawiające Adama i Ewę w raju, jeszcze zanim wstyd kazał im przepasać się figowymi liśćmi. Mogły to być ilustracje do Biblii, mógł to być sam Doré albo dowolny ilustrator dowolnego popularnego wydania Biblii dla dzieci, mogły to być reprodukcje wielkiego malarstwa, w albumie lub na pocztówce. Adam i Ewa, czasem dwie malutkie nagie sylwetki na dalekim planie, jak w *Raju* Cranacha, gdzie w przestrzeni rozmieszczono kolejne wydarzenia czasowe: stworzenie, scenę pokusy i grzechu, wygnanie. Ale zazwyczaj modelowo wyeksponowani, ustawieni symetrycznie z dwóch stron drzewa, uchwyceni w momencie aż trzeszczącym pod brzemieniem następstw, kiedy jeszcze nic się nie stało, ale już się staje. Prezentują się jak na wystawie arcydzieł stworzenia, całym ciałem pozują do wizerunku człowieka. U Dürera Adam z lekko odchyłą głową, Ewa zwrócona do widza, tylko spojrzeniem umykająca gdzieś daleko albo w głąb siebie, oboje bardzo cieleśni, bardzo obecni, ale osadzeni na obrazie miękko, jak gdyby pogrążeni byli we śnie. U Gossaerta obraz jest poruszony, z tła rajskej doliny Adam i Ewa wychodzą prosto na nas, przekrzykują się, śpieszą, widać, że nieodwołalnie kończy się beczasowe rajske bytowanie, historia już zaczęła się toczyć.

Czy w tym łazienkowym odkryciu ciała zawiera się już cały buntowniczy protest nagiej natury przeciwko krępującym gorsetom i kostiumom cywilizacji? I czy czasownik „mieć” z dopełnieniem „ciało” powinien nas zaniepokoić, że ciało to coś, co się ma, w bolesnym oderwaniu od tego, czym się jest? Ale to na później. Na razie, po przeczytaniu dialogu z książki o Celi, niech nam wystarczy świadomość, że do naszych wanien i łazienek zstąpiliśmy bezpośrednio z tych cudownych obrazów – prosto z raju.

Anna Sobolewska, *Cela. Odpowiedź na zespół Downa*, Warszawa 2002; „*Lepienie widoku z domysłu*”. *Percepcja świata w prozie Mirona Białoszewskiego*, w: M. Głowiński, Z. Łapiński (red.), *Pisanie Białoszewskiego*, Warszawa 1993.

MAŁGORZATA ŁUKASIEWICZ, tłumaczka, eseistka, autorka monografii *Robert Walser* (1990).



Halina Bortnowska

* * *

A Tartuffe?

Tartuffe pozbawi cię możliwości bycia sobą w swoim domu.

Nie powierzaj mu kluczy. Niech nie dyktuje menu na twoim stole. Ani tego, gdzie, z kim i w co mają się bawić twoje dzieci.

Gdy Tartuffe stoi przy drzwiach kościoła – wymiń go z daleka; obojętnie czy tam wchodzisz, czy wychodzisz. Nie śpiewaj z nim unisono ani na dwa głosy. Porzuć chór, do którego on się przyłączył.

Nie dopuść Tartuffe'a do władzy, a jeśli już ją posiadł – postaw na przeciw. Jeśli ci czegoś zakazuje, zrób to. Żadna kara nie będzie tak dotkliwa jak przestawanie z rozpanoszoną Tartuffe'em. Nie licz na Króla, bo dawno umarł zdetronizowany. To Tartuffe jest nieśmiertelny, a ty masz przytrzymać go w ryzach: swoim NIE, swoim śmiechem.

Wykupić, oszczędzić, uratować

Nie wychodzi mi z głowy myśl o wykupywaniu życia zwierząt w intencji – w darze dla Dalajlamy. Chcę wziąć w tym chociaż skromny udział i dołączyć do niego medytację, którą piszę.



W hołdzie umierającemu Janowi Pawłowi i jako wyraz wspólnoty z nim zapalaliśmy świece. Tysiąclecia tradycji stoją za tym znakiem.

W wirze jednoczącego się świata możemy odkrywać, włączając się w ubogacające tradycje innych religii i kultur.

Myślę, że życie zwierzęcia jest jak mały płomyk. Pochłaniamy je albo – często – niszczymy przez lekceważenie. To piękne: choć raz powstrzymać się od tego, poświęcać ten płomyk, dedykować komuś jak świecę czy jak kwiat, wiersz albo pomnik. Ta myśl jest dla mnie zachwycająca. To wielki przywilej móc ofiarować płomień życia – nie przez zgaszenie go, lecz przez podtrzymywanie. Myślę też, że to przywilej być zwierzęciem poświęconym Dalajlamie.

Jeśli ktoś będzie chciał kiedyś zrobić coś przez pamięć o mnie – chciałabym, aby w tej intencji oszczędził lub uratował jakieś małe życie: może drzewa, może zwierzątko – polnej myszy, nornika, dżdżownicy albo bezbronnego ślimaka. To można zrobić zupełnie prywatnie, nikomu nic nie mówiąc.

Rocznica

Grób Jacka Kuronia porośnięty bujną kosmatą darnią. Brzozowy krzyż. Jest to jakby skraj lasu. Wysokie drzewa, ciemny, rozmokły mazowiecki piach. Światelka.

Róże. „...sadzmy je przyszłemu latu” – śpiewają młodzi z jego szkoły, „Uniwersytetu Powszechnego”, tam się uczą zmieniania świata. To samo śpiewałam ze swoim harcerskim zastępem, nim nasz lot urwano w 1948 roku. Lato za latem mijało i będzie mijać. Wciąż nie ma Tego Lata, któremu sadzi się róże. Może bywa, przez chwilę – teraz tu jest, już, przy tym grobie w zimny czerwcowy dzień.

Tu dziś potwierdza się to, co od pewnego czasu czuję coraz silniej: grób – ważne miejsce, jakby część fundamentu Jeruzalem, mającej zstąpić. Nie te kości rozsypujące się w oczekiwaniu na zmartwychwstanie, lecz obecność już, wstawiennictwo nasze i za nami, tajemnica, którą przenika serce.

Nie każdy grób jest tak chwalebny. Ale niejeden jest fundamentem.



Tęsknię do grobów w kaplicach i podziemiach Bazyliki Piotrowej: Jana i Jana Pawła. Może trzeba jeszcze stanąć przy nich? Właśnie tak, jak tu przyszli bliscy, jak przyszedłem z bliskimi Jacka – z wyznaniem i po pocieszenie, umocnienie. W pieśniach, które tu śpiewają młodzi, czuję wielkie nagromadzenie żalu, ciężką skargę, ale i dumę. Nie powinna być smutna rzeka, bo „ludzie wodę pili, konia poili, ogień gasili”, aż nurt osłabł.

Po to rzeka, po to życie.

Sen

Układamy moją pacjentkę, całą w bandażach, na eleganckim, nowoczesnym łóżku szpitalnym, już zaścielonym niepokalaną bielą. Łóżko znajduje się jakby w sali pooperacyjnej, ale jest ona ładnie urządzonej pokojem. Szafirowe ściany, białe meble, kolorowe obrazki. Kim jest pacjentka? Moja matka? To jakby ona, ale przecież właśnie opowiadam pielęgniarce o pielęgnowaniu mamy do śmierci? A może to jestem ja, także ja, bezwolna, cała spowita, przez mgłę słucham o tym wszystkim, to mnie otulają kocem w świeżej nakrochmalonej powłoce.

Na drugim łóżku, ja, wolontariuszka hospicyjna, widzę inną starszkę, siwe włosy splecione w mysi ogonek, w pomarszczonej twarzy niebieskie oczka zerkają ciekawie na mnie przytuloną do mnie – nieruchomej pacjentki.

Coś się jeszcze dzieje, jakieś wyjaśnianie, niepokój – czy szpital-system wie o nas, czy przyniosą kolację? Dlaczego wciąż nikt się nie zjawia? Aż wszystko odpływa w białość.

Na Umschlagplatz

Aby się przeciwstawić „paradzie normalności” – kłamliwej w świecie, jaki jest – wybrałam bytność na Umschlagplatz. Pomnik-brama, ściany się uchylają, w prześwicie widać drzewo, które nie nadaje się na drzewo pamięci – to nie dąb, lecz krucha topola, wysoka, rozrośnięta, choć na pewno nie bardzo stara.



Pusto.

Wiatr zamiata połamane przez siebie gałązki topoli i liście, wciąż jeszcze zielone. Tu niełatwo się modlić. Raczej się staje wobec pustki; trzeba ją w siebie wziąć wraz z echem lęku.

Tu muszę obcować z pytaniem J., dziecka Holokaustu. Jak Bóg mógł chcieć odkupić świat przez śmierć ofiary morderstwa, śmierć wymagającą istnienia mordercy?

Tu, w tym miejscu, ponad 60 lat temu poruszyły się straszliwe tryby ukształtowanego przez nas świata i zgarnęły niewinnych, by ich zmiażdżyć, jak kiedyś Jezusa.

Smutek nad zdrajcą, któremu lepiej byłoby się nie narodzić. Smutek samego Jezusa i smutek J.; współczucie najbliższej spokrewnione ze współczuciem samego Krzyżowanego. Może słowa „lepiej by mu było nie narodzić się” nie mówią o czekającym go potępieniu, lecz o bezsilnej męce tego, przez kogo przysła Męka-zwycięstwo.

Tryby świata: to przez nie ciało Jezusa znalazło się między drzewem Krzyża a młotem kata, który nie wiedział, co czyni.

Wiatr nie pozwala zapalić świecy. Szarpie bukietem leśnych dzwonek, podnosi i upuszcza czarną wstążkę.

*

Umschlagplatz powraca we śnie. Jestem w getcie i właśnie tam idę, razem z tłumem, z ciżbą drżących cieni. Wszystko w kolorze sepii i gliny zmieszanej z ceglany pyłem. Nad nami cienie budynków, widnieją puste okna ostatnich pięter, gzymsy, dachy, kominy. Stąpam po wielobarwnym bruku: z kamieni, z czarnej kostki i po gruzie. Nakazuję sobie – zapamiętaj, zapamiętaj. Ale świat wokół mnie jaśnieje, blaknie, zamienia się w mgłę przebudzenia.

Sobota, 18 czerwca 2005



Włoskie topole

Wiatr przebiera wśród gałęzi, delikatnie odgina, gładzi. Drzewo chwieje się lekko, chwyta rytm podmuchów. Taniec. Lub ledwie dostrzegalne drżenie, po najdrobniejszy liść.

Obok drugie podobne, ale na wpeł uschnięte drzewo. Stoi sztywno i prosto, jakby wiatr je omijał, bo nie z nim te figle. Od podciętych, zatrutych korzeni wszystkimi włosowatymi rureczkami wznosi się w górę sygnał: „nie” – „nie poddawaj się”. „Trzeba trwać. Bez ukłonów i pieszczot”.

Milenkowce

Gryka

W tym roku na polu gryki znać długą suszę. Miejscami roślinki skarłały, tylko czerwonawa łodyżka, kilka ściemniałych listków i przedwcześnie przekwitłe kwiatki. Między rzędami bujnie krzewi się ognicha. Na całym różowo-białym polu żółte smugi i plamy. Ale nie zawiódł zapach. Chyba jeszcze bardziej stężony niż zwykle zapach miodu, który gęstnieje w spiekocie, wydając z siebie ukryte korzenne aromaty.

Nad Ewangelią niedzielną

Jestem rybą na dnie prawie już opróżnionej sieci, zaplątana wśród śmieci i wodorostów.

W Twoich rękach ożyję. Dmuchniesz w moje skrzela, przywracając im zdrowy amarant. Spojrzysz w moje odwrócone, poblądłe oczy i zabłysznią złotem.

Nie odrzucisz mnie.



Cicely Saunders

Wiadomość o jej śmierci: w postaci nagrania – głos kolegi ze „Znaku” jakoś odnalazł moją komórkę tu, wśród milenkowskich sosen, świerków, modrzewi i dębów. Napiszesz? Napiszę.

Bez z góry powziętego planu „Różne godziny” powoli stały się też godzinami spotkania ze śmiercią, okazją do wspomniania tych, co właśnie odeszli.

A więc Dame Cicely. Pierwsze wspomnienie z jej wizyty w Polsce – ile to lat temu? Za głębokiego PRL-u: pojawiła się tu na zaproszenie chyba głównie młodziutkiego wtedy doktora Zbigniewa Żylicza, gdańszczanina, już myślącego o lekarskiej pracy hospicyjnej. Z nim przyjechała też do Krakowa, aby zainteresować swymi ideami środowisko lekarskie. To ja tłumaczyłam jej odczyty: zwięzłe, rzeczowe, praktyczne, zupełnie wolne od sentymentalizmu i ezoteryczności, których się po niej spodziewano, jak się okazało – zupełnie błędnie. Pojechała też – bardzo chętnie – na spotkanie z zespołem synodalnym przy nowohuckiej „Arce Pana”. Zespół już wcześniej myślał o wolontariacie hospicyjnym. Kielkował projekt stworzenia w Hucie hospicjum. Tego typu opiekę podjęliśmy na Oddziale Zakaznym nowohuckiego szpitala (nie przy chorych zakaźnie, lecz przy pacjentach z chorobą nowotworową).

Potem z doktor Alicją Lasocką pojechałam do Londynu na zaproszenie Dame Cicely – na mały staż w prawdziwym hospicjum, u św. Krzysztofa. Po raz pierwszy zetknęłam się ze znakomicie zarządzaną instytucją. Wiedziałam już sporo o życiu szpitalnym i tym bardziej podziwiałam funkcjonowanie londyńskiego hospicjum.

Wszystkie ważniejsze czynności miały swoje znane i akceptowane procedury nastawione na komfort pacjenta i niezbędny w tym celu ogólny porządek. Na przykład na spotkanie pacjenta wynoszonego z karetki podjeżdżało pięknie zaślane, wygodne łóżko z zestawem różnych poduszek. Jeśli nie będzie chciał, nie będzie musiał tego legowiska opuszczać. Najpierw bieżące, pilne potrzeby: złagodzenie bólu, pojenie. Potem, po odpoczynku, cała administracja. Poszanowanie intymności i autonomii pacjenta. Proponowanie bez nacisku, serdeczna uprzejmość. Rozmowy z pacjentem – tylko za jego



zgodą i wtedy, gdy chce. Miękkie, grube zasłony umożliwiają odosobnienie pacjenta na życzenie i z reguły podczas badań i zabiegów higienicznych. Daleko do głuchej ciszy, która by niepokoiła, ale nie ma ostrych, denerwujących dźwięków, trzaskania, szczerku metalowych przedmiotów. Ważny jest duch pełnej tolerancji, wolność od wszelkich nagabywań i zarazem troska o potrzeby duchowe, gotowość przywołania duszpasterzy, których pacjenci chcieliby spotkać. Dame Cicely była praktykującą anglikanką. Wtedy, gdy byłam w Londynie, znajdowała jeszcze siły i czas, by z radością śpiewać w parafialnym chórze.

Nie piszę tu o jej osobistych związkach z Polską, przez pacjentów i przez męża, z którego krakowską rodziną utrzymywała kontakt do końca. Krakowskie hospicjum otrzymało od niej jeden z jego obrazów.

Kiedy myślę o życiu Cicely Saunders – wraz z jej ostatnią wizytą w Krakowie, już na inwalidzkim wózku – uderza mnie sensowność i konsekwencja jej licznych śmiałych poczynań. Nie tak znów wiele pielęgniarek kończy studia medyczne po to, by móc realizować konkretny projekt zmiany stylu opieki medycznej. Chodzi o to, by obok dążenia do wyleczenia (*cure*) akcentować też opiekę (*care*), której największe znaczenie przypada na okres bliski narodzin i na okres bliski śmierci, już ku niej nachylony. Saunders kwestionuje popularny obraz medycyny jako walki nauki ze śmiercią. Kluczowe pojęcie, którym się posługuje, to *management* – radzenie sobie z sytuacją choroby, a zwłaszcza okresu terminalnego. I wtedy można pacjenta prowadzić (towarzyszyć mu), rozwijając niesłusznie lekceważone leczenie objawowe (nieraz bardzo aktywne i wymagające nowoczesnych środków). Znajomość fizjologii konkretnego bólu pozwala z nim walczyć inaczej, niż to było kiedyś możliwe. Pacjenci Saunders w promieniowaniu hospicjum żyli dłużej i znacznie lepiej. Ale nie tylko oni. Po śmierci Dame Cicely trzeba powtórzyć – i świat pewnie to robi – że ta wytrwała pielęgniarka, lekarka i działaczka zainicjowała jeden z najbardziej skutecznych ruchów społecznych XX wieku. Dała mu wiele skutecznych impulsów, nie przywłaszczając go sobie. To była odpowiedź na propozycję eutanazji, odpowiedź nie zdawkowa, wolna od moralizowania.



Liberia

W jadalni film z zestawu przygotowanego na następny Festiwal Filmów o Prawach Człowieka.

Wojna w Liberii. W telewizorze sceny grozy tonące w ostrym blasku afrykańskiego słońca. Muszę odwracać oczy od tej kłującej jasności, choć nie chcę unikać świadomości tego, co się tam dzieje. Fonia: aż nazbyt wyraźnie przemawia komentator z jankeskim akcentem. Obok niskie, miękkie, gardłowe głosy podchwycone przez dźwiękowców na ulicach Monrowii, w salach obrad i w buszu, gdzie kipi partyzantka „Alertu”.

Nim zniknie fonia z uszkodzonej kasety, katolicki biskup Francis swym ciepłym afrykańskim głosem przekonuje, że ta wojna wcale nie jest wojną o religię, lecz o pieniądze i władzę.

Raz na początku filmu i powtórnie pod koniec ten sam spiker jak litanię odczytuje imiona i nazwiska małych dzieci, które odnaleziono bez nikogo.

Ta litania zostaje, wraca do mnie nad ranem, gdy tu, u nas, niebo bieleje – a w Liberii noc, może księżyc już zaszedł i jest czarno, czarno, gęsto od ciemności, póki jej nie rozedrą błyski wojny, jej łomot, trzaski i wybuchy. Tu u nas dotykalnie cicho. Tylko nawołują się już przebudzone myszołowy, wydając groźne jęklliwe krzyki. Biada nornikom i piskłtom.

Tam

Tegoroczne ognisko. Znów noc wygwieżdżona, ale bardzo ciemna. Jesteśmy blisko domu, ale jakby w osobnej przestrzeni. Niewyraźne postacie wokół ognia oświetlane tylko błyskami, gdy w żar wpada kolejna szyszka – znak dobrych życzeń.

Potem nad Niemnem wschodzi księżyc. Niesamowicie jasna srebrna lampa tam oświetla piękną rzekę i łąska ku nam nad lasami, nad granicą, nad mokradłem, z którego pełźnie mgła.



Tutaj

Oczko wodne było marzeniem pani G. Pamiętam układanie folii, znoszenie kamieni, błoto. Prawdziwe, odwieczne, tajemnicze oczka są na Kaszubach. W lesie, czasem wśród gospodarstwa. Teraz milenkowskie, podlaskie oczko wśród trawnika wygląda, jakby było tu zawsze. Gdy upał i susza, przyciąga ptaki i owady. Czerwone rybki urosły i chowają się przy dnie, w cieniu kwitnących grzybieni.

„Miki – hop!”, woła Ewcia i klaszcze. Na to hasło kilkanaście zielonych żab strzela w górę wspinałym susem i daje nura w rozłożoną wodę.

Na ławce przy oczku K. czyta mi swój tekst o tutejszych – o bocianach i ludziach. K. potrafi swoją relacją przywołać ich tu do mnie. Osiąga to z wielką naturalnością, spokojnie i składnie. To mnie trudno przychodzi przywołanie jej, K., przez to, co teraz piszę. Tutejsi i ich bociany byli niedaleko, za zakrętem żwirowej drogi, w opłotkach. A skąd przybywa K., cała drżąca, niepewna, schowana za swoim spokojnym tekstem? K. z nieznanego kraju tych młodych, których wrażliwość przerasta siły; całe szczęście, że jednak nie rezygnują, że startują do swego lotu. Gdy piszą, ich udziałem staje się tajemnica odzwierciedlania, zdwajania rzeczywistości: jest to, co jest, i to, co w nich – wyrażone. Czemu tak się wahają?

Czasem myślę – a może zawołać, jak Ewcia? Klasnąć?

W „Tygodniku”

Mało zmieniony, prawie ten sam redakcyjny pokój – gabinet Naczelnego i miejsce narad nad każdym numerem, nad kolejnymi etapami. Ta sama szkolna tablica, na której rozrysowany układ stron; małe ciasne kratki, bo stron więcej, niż wtedy bywało.

Siedzę i czekam w ciszy późnego piątkowego popołudnia. Plama słońca na biurku pod oknem. Ktoś idzie – słyhać delikatne skrzywienie starego parkietu, takie znajome. Powolne kroki przez amfiladę pomieszczeń. Zaraz wejdzie, lekko kocim ruchem wślizgnie się za



biurko. Podniesie głowę znad stosu papierów. Podejdę, aby się przywitać: „Ach, Jerzy, właśnie oddałam w wydawnictwie moją pierwszą książkę, zaczęta od tych Rekolekcji w »Tygodniku«”...

Tomek przyniósł dla nas herbatę.

12 sierpnia 2005

Z dawnych tekstów

Może chcesz nas mieć idących kilkoma ścieżkami.
Może tylko wydaje się nam, że przez labirynt jest jedna droga.
Może nie wszyscy błędzą, wybierając inne drzwi.
A jeśli idą nie tędy, Ty nie tracisz ich z oczu.
Przed przepaściami nienawiści ostrzegają Twoje kamienne tablice
i mamy jeszcze to, co wpisane w serca,
prawo nieraz nieznanego Boga.
Ty, który szukających znajdujesz,
pomnażaj nade wszystko wolę szukania!

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animator grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS, członek zespołu miesięcznika „Znak”.



Piotr Kłodkowski

Religijny Matrix

Cały świat podlega kolejnemu procesowi globalizacji. Globalizacji medialnej, która zaczyna przypominać sceny z filmu *Matrix*. Nie do końca wówczas wiadomo, który element jest odzwierciedleniem rzeczywistości, a który interpretuje ją w najbardziej fantastyczny sposób.

W Teheranie oglądałem film. Włączyłem telewizor, który znajdował się w moim pokoju hotelowym, i patrzyłem. Był to film nakręcony przez Irańczyków. Film niezwykły. Tłumy pielgrzymów idące w procesji i niosące posąg Matki Boskiej. To znaczy: ja jako widz z innego kontynentu i z innej kultury widziałem w tym posągu postać Maryi. Widzowie irańscy, słuchający komentarza w języku perskim, widzieli jednak zupełnie co innego.

Dość szybko domyśliłem się, że zdjęcia pochodzą z portugalskiej Fatimy. Zresztą już wcześniej słyszałem o tym filmie i znałem jego treść z opowiadań. Domyśliłem się, że Irańczycy nie oglądają w telewizji sanktuarium katolickiego, do którego pielgrzymują co roku setki tysięcy chrześcijan. Oni oglądają fragment dziedzictwa islamu w Europie. Tak się bowiem składa, że Fatima to również imię córki Proroka Mahometa. Autorzy filmu doszli zatem do wniosku, że kilkadziesiąt lat temu trojgu portugalskich pastuszków nie ukazała się



Matka Boska, ale właśnie córka Proroka, Fatima. To sanktuarium jest zatem – jak mogą sądzić irańscy telewidzowie – dość specyficznym miejscem kultu, które w niezwykle sposób wpisuje się w tradycję muzułmańską. Pielgrzymi z Hiszpanii, Portugalii, Polski, Włoch, Meksyku czy Brazylii, a nawet papież Jan Paweł II nie modlą się i nie składają dziękczynienia Matce Boskiej Fatimskiej. Oni proszą o wspomnienie Fatimę, córkę Proroka Mahometa. Potwierdzają to zresztą słowa samych pielgrzymów, naturalnie w perskiej wersji językowej, co nie powinno dziwić, no bo ile osób w Iranie rozumie po portugalsku, polsku czy włosku? Wszystko trzeba przecież odpowiednio przetłumaczyć oraz właściwie skomentować, żeby widzowie mogli poprawnie interpretować zjawiska współczesnego świata i, co najważniejsze, dotrzeć do samej istoty prawdy.

Jakiś czas wcześniej rozmawiałem z włoskim księdzem, mieszkającym w Teheranie od wielu lat. Znał ten film i wiedział o konsekwencjach jego emisji w telewizji irańskiej. Opowiedział mi całą tę historię. Otóż do ambasady Portugalii wpłynęły wnioski wizowe od Irańczyków, którzy zapragnęli udać się na pielgrzymkę do Fatimy. To przecież miejsce bardzo ważne – mogli argumentować – szczególnie dla nich, szyitów, którzy darzą specjalnym szacunkiem rodzinę Proroka. Poza tym sanktuarium znajduje się w zamożnej i podobno odmiennej kulturowo Europie, co samo w sobie stanowi atrakcję. Film stał się więc argumentem dla pobożnych i ciekawych świata mieszkańców Iranu. Argumentem, żeby udać się na pielgrzymkę do miejsca, gdzie do dziś żywa jest tradycja muzułmańska.

Niewiele pomogły tłumaczenia, wyjaśnienia i protesty słane przez Portugalczyków do miejscowych władz. Że Fatima nie jest żadnym muzułmańskim miejscem kultu, i że nie ma nic wspólnego z postacią córki Proroka Mahometa. Że film jest zwykłym nadużyciem i że wprowadza w błąd irańskich telewidzów. Dowodzone, rzecz jasna, że nie chodzi tutaj o negowanie wolności słowa, ale o to, że istnieją pewne granice interpretacji faktów. Nie wiem, jaka była oficjalna odpowiedź z tego lub innego ministerstwa czy urzędu. Nie wiem również, ilu Irańczyków otrzymało portugalskie wize i odwiedziło Fatimę. W każdym razie film emitowano po raz kolejny w publicznej telewizji.



Wątpliwości pojawiły się jednak wśród samych Irańczyków. No bo jak to możliwe – pytali na łamach prasy – że siostra Łucja była do końca katolicką zakonnicą, skoro doświadczyła obecności Fatimy w swoim życiu? Jeśli razem z dwoma innymi dziećmi wysłuchała jej objawień, to dlaczego nie wybrała islamu, tylko została przy religii chrześcijańskiej? Poza tym dlaczego akurat papież Jan Paweł II miałby specjalną czcią otaczać miejsce związane z objawieniem się córki Proroka?

Ale takie pytania, jak sądzę, mogły pojawić się u bardzo niewiele. Bo większość ludzi, i to niezależnie od kultury, w której przyszło im się wychować, przyjmuje świat przedstawiony dosłownie, nie wnikając głęboko w treść słyszanych słów i widzianych obrazów. Pewnie tak było i w tym przypadku, zwłaszcza że pokazywana na niektórych plakatach w Iranie postać Fatimy dziwnym trafem przypomina wizerunki i posągi Matki Boskiej. Jeżeli więc obraz w telewizji, wzbogacony twórczo przez komentarz, odbija to, co znane z plakatów, to dlaczego nie uwierzyć i nie przyjąć wszystkiego za dobrą monetę? Zawsze można powiedzieć, „że coś w tym jest”, że „to jakaś część prawdy” albo jeszcze co innego.

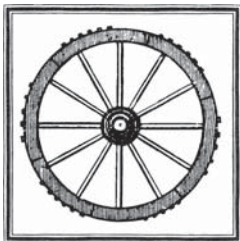
Europa widziana oczami Irańczyka nabiera zatem dość intrygujących kształtów, przynajmniej w wersji filmowej. Chrześcijańskie centrum pielgrzymek w Portugalii staje się miejscem poświęconym dla wyznawców islamu, zaś postać Maryi zamienia się w córkę Proroka, Fatimę. Pielgrzymi z krajów europejskich są tak naprawdę braćmi-muzułmanami, chociaż tymczasowo wyznają trochę inną religię. Cały świat podlega więc kolejnemu procesowi globalizacji. Globalizacji zasad bardzo twórczego informowania o odległych krajach, nieznanymi miejscach i dziwnych obyczajach. Globalizacji medialnej, która zaczyna przypominać sceny z filmu *Matrix*. Nie do końca wówczas wiadomo, który element jest prawdziwy, a który wirtualny, który jest odzwierciedleniem rzeczywistości, a który interpretuje ją w najbardziej fantastyczny sposób. A może chodzi o coś zupełnie innego? O banalną prawdę, że kto kontroluje media, ten kontroluje właściwy odbiór świata? To znaczy pokazuje go tak, jak sam chciałby go widzieć? A może – jak zasugerował mi niby-zartem jeden z Europejczyków, który oglądał ten film – jest to po prostu przykład telewizyj-



nego proroctwa? Takiego trochę przewrotnego, ale proroctwa, że Fatima stanie się za jakiś czas naprawdę muzułmańskim sanktuarium.

Niewykluczone, że irańscy autorzy filmu stworzyli nowy gatunek artystyczny. Taki religijno-kulturowy „Matrix”, który dodatkowo ma szansę stać się proroctwem. Kto wie, czy w ich ślady nie pójda twórcy europejscy i amerykańscy, zafascynowani nowymi możliwościami politycznego *public relations* w XXI wieku. W każdym razie: ciekawe czasy przed nami.

PIOTR KŁODKOWSKI, ur. 1964, dr orientalistyki. Wydał m.in.: *Wojna światów? O iluzji wartości uniwersalnych* (2002). Adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, wykładowca Wyższej Szkoły Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w Krakowie.



Simon Conway Morris,
*Life's Solution. Inevitable Humans
in a Lonely Universe,*
Cambridge University Press,
Cambridge 2003, ss. 464

Michał Heller

Wędrówki w genetycznej hiperprzestrzeni

Czytałem tę książkę z jakimś dziwnym uczuciem czci. Tak, to chyba dobre wyrażenie. Bo oto jestem dziedzicem – dziedzicem i nosicielem – czegoś zupełnie niezwykłego. Żyję, jestem, jako owoc długiego łańcucha zadziwiających wydarzeń. Autor tej książki o życiu jest profesorem ewolucyjnej paleobiologii Uniwersytetu w Cambridge. Jest oczywiście zwolennikiem teorii ewolucji – innego wyjścia nie ma – ale nie należy do tych (niestety licznych) ewolucjonistów, dla których dzięki naturalnej selekcji nic więcej już nie ma do wyjaśnienia. Lektura książki niemiłosiernie ujawnia, jak wąskie było gardło, przez które musiały się przepchać procesy prowadzące ostatecznie do narodzin życia. Owszem, wszystko wskazuje na to, że prawa fizyki zawierają w sobie silną tendencję do produkowania coraz większej złożoności, ale jeżeli nawet tak jest w istocie, to procesy życiowe są płataniną fizycznych konieczności i całkiem przygodnych zdarzeń, składających się na to, co nazywamy historią.

Molekuły aminokwasów, podstawowe cegiełki życia, są stosunkowo proste. Istnieje 20 rodzajów, z których powstają białka. Jeżeli przy-



miemy, że na jedno białko składa się 100 takich cegiełek (a nie jest to założenie wygórowane), to wszystkich możliwych kombinacji jest $100^{20} = 10^{39}$ (czyli tyle, na ile szacuje się liczbę elektronów we wszechświecie). Jak wiele z nich prowadzi do powstania życia? Możemy sobie wyobrazić, że wszystkie te kombinacje tworzą gigantyczną „hiperprzestrzeń” (każda kombinacja jest w niej punktem). Wszystkie białka istniejące na naszej planecie odpowiadają mikroskopijnemu fragmentkowi tej olbrzymiej hiperprzestrzeni. Oczywiście nie wszystkie jej podobszary są „jednakowo prawdopodobne”, prawa fizyki wybierają tylko niektóre. Morris pisze: „Będę przekonywał, że pomimo ogromu biologicznej hiperprzestrzeni, prawie w całości musi ona pozostawać pusta, nie z tego powodu, że szanse naszej pijanej wędrownicy, mającej doprowadzić nas właśnie do takiego a nie innego jej obszaru, zawiodły, lecz dlatego, że drzwi tam wiodące na zawsze pozostają zamknięte, droga nigdy tam nie prowadziła, od samego początku te a nie inne możliwości były nieosiągalne” (s. 12). W niczym nie zmienia to mojego uczucia czci (jak napisałem na wstępie), przenosi je tylko z przypadkowej kombinatoryki do architektury praw fizyki.

Obiegowa opinia głosi, że lekarstwem na ten labirynt niebezpieczeństw w hiperprzestrzeni jest czas: nawet najmniej prawdopodobna kombinacja zrealizuje się, jeżeli dać jej do dyspozycji odpowiednio długi czas. Problem jednak w tym, że czasu wcale nie było tak dużo.

Ziemia w pierwszym okresie po swoim utworzeniu (układ planetarny powstał wokół Słońca ok. 4,5 miliarda lat temu) na pewno nie była przyjaznym dla życia środowiskiem. Nawet gdy warunki fizyczne w miarę się ustabilizowały, nasza planeta była nieustannie bombardowana przez różnej wielkości meteoryty (ślady takiego bombardowania obserwujemy na Księżycu, na Ziemi zostały one prawie w całości starte przez erozję). Przynajmniej kilka takich uderzeń przybrało rozmiary katastroficzne. Życie miało szansę dopiero wtedy, gdy te katastroficzne deszcze ustały. Jest to w znacznej mierze zasługą Jowisza, który dzięki swej wielkiej masie do dziś ściąga na siebie kosmiczny gruz lecący w naszą stronę. Teoretycznie życie mogło powstać w okresie „meteorytowych deszczów”, ale parujące oceany na skutek zderzeń z wielkimi meteorytami i tak nie dałyby mu szans na przetrwanie.

Biorąc to wszystko pod uwagę, czas, jaki pozostał życiu, by się jakoś ukonstytuować, ocenia się na 20 lub nawet tylko 10 milionów lat. Wynik tych ocen budzi u specjalistów uczucie zaskoczenia. Jedynym rozsądnym rozwiązaniem tej zagadki wydaje się hipoteza, że powstanie życia



jest bardzo szybkim procesem samoorganizacji, „rodzajem kosmicznej nieuniknioności, tak naturalnej jak to, że woda jest mokra” (s. 74).

Czy wyjściem z tej sytuacji nie byłoby przypuszczenie, że niektóre chemiczne składniki życia przywędrowały do nas w gotowej formie z Kosmosu? Dziś wiemy, że w przetrzeni kosmicznej istnieje wiele, także bardziej złożonych, związków organicznych, ale czy to one zostały zaangażowane do „budowy życia” na Ziemi, pozostaje wielką niewiadomą.

Aminokwasy występują w dwóch formach: jako prawo- i jako lewoskrętne. We wszystkich reakcjach chemicznych, zarówno naturalnych, jak i przeprowadzanych w laboratoriach, zawsze powstają jednakowe ilości prawo- i lewoskrętnych form. Ale w organizmach żywych, z bardzo nielicznymi wyjątkami, zawsze występują tylko formy lewoskrętne. Z chwilą, gdy życie zdecydowało się na lewoskrętność, sprawa została przesądzona. Jak pisze Morris, gdyby teraz Alicja przeszła na drugą stronę lustra, zrobiłaby to na swoją zgubę (bo odbicie lustrzane zamienia lewą stronę na prawą). Nie mamy pojęcia, w jaki sposób ten wybór się dokonał.

Gdy po raz pierwszy ogłoszono, że w aminokwasach znalezionych w meteorytach symetria między prawo- i lewoskrętnością jest złamana, i to na korzyść lewoskrętności, zapanował sceptycyzm. Ale odkrycie się potwierdziło. Można przypuszczać, że w ekstremalnych warunkach w przestrzeni kosmicznej procesy naturalne w jakiś sposób faworyzują lewoskrętność. Jedną z hipotez głosi, że odpowiedzialność za to ponosi spolaryzowane, ultrafioletowe promieniowanie z pobliskich gwiazd. Niewykluczone więc, że to międzygwiazdowe procesy odcisnęły lewoskrętność na życiu, którego jesteśmy udziałowcami.

Nasz Układ Słoneczny powstał z ogromnego obłoku międzygwiazdowego pyłu, w którym prawdopodobnie wybuch jakiejś supernowej zapoczątkował proces koncentracji. Z szybko wirującej protogwiazdy uformował się równikowy dysk, który dał początek planetom. Planety, które znalazły się za blisko Słońca, z góry były skazane na sterylność. Zabójcze promieniowanie ogołacało je z ukrytych składników, niezbędnych do utworzenia atmosfery i oceanów. Ten jałowy obszar sięgał obecnej orbity Jowisza. Cóż więc my tu robimy? – pyta Morris. Możliwe, że Ziemia nie powstała w jej obecnym położeniu, lecz gdzieś bardziej na obrzeżach całego układu. Dopiero potem, pod wpływem chaotycznych ruchów planet i kawałków kosmicznego gruzu, przeszła – szczęśliwie dla nas – na orbitę bliższą, ale nie za bliską, Słońcu. Wedle innej – być



może bardziej prawdopodobnej – hipotezy, Ziemia pozostała w pobliżu Słońca i dopiero potem, gdy jego promieniowanie odpowiednio zmalało, została dobroczynnie zaopatrzona w potrzebne substancje przez inwazję komet i meteorytów. Bardziej realistyczna hipoteza mówi, że nie były to gotowe „cegiełki życia”, lecz najbardziej elementarne jego składniki, takie jak węgiel, woda czy tlen.

To, co wiemy dziś o piekle na powierzchni Wenus i superarktycznym klimacie Marsa, wyraźnie świadczy, że „pas życia” wokół Słońca jest bardzo wąski. Technicznie pas ten nazywa się *Circumstellar Habitable Zone* (CHZ) i już od dość dawna prowadzono obliczenia, by wyznaczyć jego zasięg wokół Słońca, a także innych gwiazd. Obliczenia te nie są łatwe, gdyż muszą opierać się na wielu szczegółowych danych, m. in. dotyczących promieniowania macierzystej gwiazdy i jego zmienności w czasie oraz stabilności orbit planetarnych. Co więcej, nie znając dokładnie wszystkich uwarunkowań życia, sama definicja CHZ jest nieco arbitralna, a od przyjęcia takiej czy innej definicji zależą oczywiście otrzymane wyniki. Są one, najogólniej rzecz biorąc, niezbyt optymistyczne dla życia. Na przykład ostatnie obliczenia (Siegfried Franch i jego współpracownicy) wskazują, że miliard lat temu zarówno Ziemia, jak i Mars (ale nie Wenus) znajdowały się wewnątrz CHZ; następnie CHZ kurczyła się dość dramatycznie; obecnie Ziemia znajduje się na jej skraju, a Mars poza nią. Za następny miliard lat oceany na Ziemi zaczną wrzeć i parować, a więc Ziemia zdecydowanie opuści CHZ.

Rozważania te nie dotyczą tylko bezpośrednio naszej przyszłości, ale rzucają także światło na możliwości występowania życia wokół innych gwiazd. Jak widzimy, nie są one zbyt optymistyczne. Wszystko więc wskazuje na to, że życie wymaga niesłychanie „delikatnie zestrojonych” warunków do swojego powstania i rozwoju. Czy życie jest czymś wyjątkowym we wszechświecie lub świadectwem jakiejś „nadzwyczajnej ingerencji” w jego bieg? Rozwiązanie takie byłoby oczywiście sprzeczne z naukową metodologią i autor jest od niego daleki. A zatem może życie jest regułą we wszechświecie i może Ziemia wcale nie jest jego „oazą”? Chcąc te pytania odpowiedzialnie rozważyć, należy przede wszystkim dokładnie przyjrzeć się życiu na naszej planecie.

Centralny temat całej książki stanowi zjawisko konwergencji. Jest rzeczą zaskakującą, jak często ewolucja znajduje takie same lub zbliżone rozwiązania w bardzo różnych procesach, oddalonych od siebie zarówno pod względem czasowym, jak i w skali genealogicznego drzewa. Cała książka jest pełna, niekiedy zdumiewających, przykładów tego zjawiska



i jego analiz. To właśnie nazywa się konwergencją. Powszechność jej występowania sugeruje, że w genetycznej hiperprzestrzeni, tej ogromnej przestrzeni wszystkich możliwych ewolucyjnych ścieżek, tylko stosunkowo nieliczne są w pewien sposób uprzywilejowane. Proces ewolucyjny, startujący z dość dowolnego miejsca hiperprzestrzeni, ma duże szanse, że prędzej czy później wpadnie w uprzywilejowaną ścieżkę. Znaczy to, że proces ten zastosuje rozwiązania „wypróbowane” przez inne procesy, które już tą ścieżką zdążyły.

Jak wyjaśnić tę strategię, w oczywisty sposób wykluczającą metodę kombinatorycznego błędzenia po hiperprzestrzeni? Jest rzeczą oczywistą, że struktura hiperprzestrzeni nie sprowadza się do bezładnej układanki, lecz jest precyzyjnie określona prawami fizyki. A więc to prawa fizyki są ostatecznie odpowiedzialne za „zasady ruchu” w hiperprzestrzeni. Nie jest to wniosek nowy. Fizycy i kosmologowie już dość dawno zwrócili uwagę na fakt, że do tego, by przynajmniej na jednej planecie we wszechświecie zaistniały warunki niezbędne do powstania życia (czyli zawiązania się procesu ewolucyjnego), warunki początkowe i rozmaite parametry, charakteryzujące wszechświat w dużej skali, nie mogą być byle jakie, lecz muszą być bardzo precyzyjnie „dobrane” (stwierdzenie tej prawidłowości często nazywa się zasadą antropiczną). Struktura wszechświata zależy oczywiście od praw fizyki. A więc zachodzi bardzo ścisły związek między prawami fizyki a warunkami sterującymi ewolucją biologiczną.

Kolejny krok w rozumowaniu Morrisa: nie ma najmniejszego powodu sądzić, by prawa fizyki preferowały inne rozwiązania ewolucyjne na Ziemi, a inne gdzieś indziej we wszechświecie. Jeżeli gdzieś we wszechświecie istnieje życie, to winno być podobne do naszego. „Jeżeli taśma z nagraniem życia miałyby być gdzieś odegrana, to bez wątpienia byłoby wiele różnic, ale byłaby także znacząca liczba zbieżności” (ss. 272-273).

Nie znaczy to jednak, że ewolucyjna taśma została odegrana jeszcze raz gdziekolwiek poza Ziemią. Gdyby życie istniało gdzieś poza Ziemią, byłoby podobne do naszego. Ale nie wiemy, czy gdziekolwiek poza Ziemią życie istnieje. Podtytuł książki świadczy, że jej autor skłania się do odpowiedzi negatywnej – *Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Jesteśmy nieuniknionym (*inevitable*) rozwiązaniem ewolucji, ale możemy być jednak samotni (*lonely*) w kosmosie.

Oto, w jaki sposób autor podsumowuje swoje dociekania: „Głównym celem tej książki było pokazanie, że więzy ewolucji [nałożone na nią przez prawa fizyki] i powszechność konwergencji sprawiają, że wy-



lonienie się czegoś podobnego do nas samych, jest prawie nieuniknione. W przeciwieństwie do rozpowszechnionego przekonania i modnego etosu beznadziejności, przygodność biologicznej historii w długiej skali czasowej nie prowadzi do rozbieżnych wyników; chociaż istnienie życia na Ziemi wydaje się zagrożone w nieprawdopodobieństwach. Powtórzmy: życie może być uniwersalną zasadą, ale mimo to możemy być sami [w kosmosie]” (s. 328).

Uczucie czci, jakie towarzyszyło mojej lekturze tej książki, wynikało nie tyle z filozoficznych, czy wręcz teologicznych, komentarzy autora (starannie – trzeba przyznać – oddzielanych od ściśle biologicznych analiz), ile raczej z myślowej konfrontacji z niezwykle zjawiskiem ewolucji i jej wytworem – życiem.

Morris nie chce nikomu narzucać swoich poglądów, ale jednoznacznie deklaruje, po jakiej jest stronie: „Nic z tych rzeczy nie zakłada, ani tym bardziej nie dowodzi istnienia Boga, ale daje obraz zgodny z Jego istnieniem. Dla niektórych to wszystko pozostaje bezsensowną działalnością Ślepego Zegarmistrza, ale inni wolą zdjąć ciemne okulary. Wybór, oczywiście, należy do Czytelnika” (s. 330).

KS. MICHAŁ HELLER, ur. 1936, prof., filozof, fizyk, kosmolog, wykładowca PAT, członek Papieskiej Akademii Nauk. Wydał m.in.: *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej* (2002).

Sławomir Buryła | Joanna Siedlecka,
*Oblawa. Losy pisarzy
represjonowanych,*
Wybór prawdy | Prószyński i S-ka, Warszawa 2005

Historykowi literatury książka Joanny Siedleckiej uzmysławia jedną doniosłą kwestię. Jakakolwiek pogłębiona refleksja nad biografią pisarzy polskich aktywnych po 1945 roku będzie nader wątpliwa, jeśli nie uwzględni akt zgromadzonych w Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej. Dzięki tym materiałom możemy dokładniej prześledzić życiorys artysty, stawiać nowe hipotezy i weryfikować już istniejące. Źródło bezcennych informacji stanowią one również dla edytora. Podobnie jak adnotacje cenzury w Archiwum Akt Nowych, zdeponowane w IPN zbio-



ry (m.in. notesy, rękopisy i maszynopisy) nie mogą być bagatelizowane przez rzetelnego wydawcę. Są istotne dla odtworzenia historii tekstu i jego recepcji.

Trzeba przyznać, że *Oblawę* czyta się znakomicie i z zainteresowaniem (pomijam pewną drażniącą manierę stylistyczną polegającą na budowaniu długich zdań, które często gubią lub zacierają sens wypowiedzi). Koncepcja reportażu literackiego bardzo dobrze się sprawdza, tak jak i bogata dokumentacja ikonograficzna. Siedleckiej udało się porozmawiać ze świadkami wydarzeń (dziś już często nieżyjącymi), skontaktować z rodzinami poszkodowanych. Jak w dobrym śledztwie dziennikarskim autorka odwołuje się do różnych źródeł informacji: pamiętników, wspomnień ludzi epoki, ustaleń badaczy, audycji telewizyjnych.

W gronie poplątanych biografii, o których opowiada Siedlecka, do bardzo przejmujących należą losy Jerzego Szaniawskiego. „Wzięto go (...) w dwa ognie – walce o socrealizm towarzyszyły (...) hasła zaostrzającej się walki klasowej, atakowano go więc również jako wroga-kulaka, obszarnika, artystę hołubionego przez sanację”. Na zgubę Szaniawskiego działała więc nie tylko immanentna poetyckość i wieloznaczność jego sztuk, ale też szlacheckie pochodzenie. Mimo iż po wojnie żył biednie (często wegetował), państwo nałożyło na niego wysokie podatki, których nie był w stanie płacić. Szaniawskiego gnębiono nie tylko podatkami. Napadali na niego koledzy po piórze, a dworek w Zegrzynku został na dłuższy czas odcięty od świata – teren wokół nadzorowano, by nie dostał się tam ktoś niepowołany. Powodem był postawiony w pobliżu dom wczasowy dla radzieckich budowniczych Pałacu Kultury i Nauki. Przeciwno pisarzowi sprzysięgła się także sąsiedzka złość. Nie był też najszczęśliwszy późno zawarty związek małżeński z Wandą Anitą Szatkowską. Jakby tego było mało, we wrześniu 1977 roku dworek spłonął doszczętnie wraz z niepublikowanymi dramatami. Do dziś niewiele zrobiono, aby turyści odwiedzający Zegrzynek i okolice mogli te miejsca kojarzyć z osobą wybitnego dramaturga. Co warte podkreślenia, należał on do nielicznego grona tych, którzy nie płacili haraczu stalinizmowi, nie musieli przechodzić gwałtownych metamorfoz i spektakularnych „nawróceń”.

Jednak historia Szaniawskiego – aczkolwiek smutna i tragiczna jak mało którego literata – nie jest bynajmniej typowa dla *Oblawy* i czasów, o których książka opowiada. A to dlatego, że Szaniawski – podobnie jak chociażby Buczkowski w Konstancinie – żył na uboczu, nie bywał „na salonach”. To w nich toczyła się gra, w której łatwo można się było



zagubić. Władza potrafiła okazać wdzięczność i odpowiednio wynagradzać posłusznych. Dla wielu szansa na lepsze życie, możliwość partycypowania w rządowych profitach stanowiły wystarczającą zachętę, by wiernie służyć i milczeć. Krnąbrnych zaś karano, skazując na zapomnienie i biedę (zakaz druku – odcięcie od jedyne go często źródła dochodów – dla niektórych twórców oznaczał przymieranie głodem). Odbierano renty, konfiskowano książki, rękopisy, blokowano wydanie paszportu lub odmawiano go na przyznane zagraniczne stypendia.

„Psychuszka”, strach, terror, telefony „życziwych”, pobicia, szantaże i groźby nie były jedynymi metodami walki, jakimi posługiwała się Służba Bezpieczeństwa. Skuteczne i przydatne okazywały się również inne sposoby, które – niestety – nie wystawiają najlepszego świadectwa literatom. Komunistyczni dygnitarze starali się dyskontować ich niskie instynkty, słusznie domniemując, że i w środowisku ludzi pióra nie brak takich, którzy ulegną pokusie. Przykładem służy koszmarny los przedwojennego poety religijnego Wojciecha Bąka. Za swoje nieugięte stanowisko wobec socrealizmu płacił represjami ze strony organów bezpieczeństwa. Jednak być może jeszcze bardziej obrzydliwe i podle było zachowanie kolegów. Oprócz gorliwego donoszenia do Zarządu Głównego ZLP oraz Komitetu Wojewódzkiego uprzykrzali życie starszemu poecie drobnymi świństwami. Miast bronić, zaszczuwali, przedstawiali jako niepozytalnego umysłowo (charakterystyczne też, jak często ZG ZLP milczał, udawał, że nie widzi, rozkładał ręce). Rysowała się przecież szansa przejścia dwupokojowego mieszkania po Bąku. „Niczego mi nie oszczędzono – stwierdzał w liście. – Członkowie Związku brali udział w prześladowaniu mnie, namiętny, długotrwały i konsekwentny”.

Wiele „dobrej woli” wykazał Stanisław Ryszard Dobrowolski, by doprowadzić do Sądu Koleżeńskiego ZLP nad Władysławem Grabskim, synem przedwojennego premiera. W efekcie tragicomicznej historii z *Baladą katolicką o Konstancji z Nawrockich Kłosińskiej i Konstantym Ildefonsie Gałczyńskim*, Grabskiego wyrzucono ze Związku. Co do tego, że sprawy w Sądzie Koleżeńskim ZLP były wstydlive dla środowiska literackiego, nie można mieć żadnych wątpliwości (świadczy o tym chociażby zaginięcie w czasie stanu wojennego stosownej dokumentacji).

Książka Siedleckiej jest świadectwem psychicznego i fizycznego niszczenia pisarzy. Niektórzy z nich szykany bezpieki przypłacili wcześniejszą śmiercią. Tak było najprawdopodobniej z Pawłem Jasienicą (również z Jerzym Zawieyskim oraz Wojciechem Bąkiem). Jasienica nie mógł się już otrząsnąć po brutalnym ataku Gomułki, który dał tym samym sygnał



do rozpoczęcia nagonki na historyka. Pośrednio ofiarą bezpieki był Jacek Bierezin, nieprzejednany wróg komunizmu, odważny i dumny redaktor podziemnego „Pulsu”. Gdy wyjechał z kraju, zapomniano o nim. Po transformacji ustrojowej w 1989 roku nie pomogli mu dawni przyjaciele z opozycji. Zapomnieli, a może nie chcieli pamiętać.

Bezpieka gromadziła wszelkie informacje, które mogły być użyteczne w podporządkowaniu sobie niewygodnego „figuranta”. Nie stroniono od prowokacji, jaką najprawdopodobniej była sprawa Ireneusza Iredyńskiego posądzonego o gwałt. Skrętnie odnotowywano zwłaszcza wiedzę o orientacji seksualnej artystów, najróżniejszego rodzaju słabostkach, tworząc możliwie dokładny ich portret psychologiczny. Wiadomość o homoseksualizmie „figuranta” okazywała się niekiedy kartą atutową (przykładem może być Jerzy Zawieyski. Funkcjonariusze mieli na niego jeszcze jednego „haka”: nie do końca jasne pochodzenie pisarza). Nie można zapominać, że „dualistyczne zainteresowania erotyczne” i groźba ich publicznego ujawnienia mogły również być wykorzystane do zwerbowania denuncjatora. Tak jak to miało miejsce w przypadku jednego z wykładowców uniwersytetu wrocławskiego, o czym pisał Łukasz Kamiński w artykule *Kryptonim „Podżegacze”*.

Oprócz represjonowanych, podsłuchiwanych, narażonych na paszkwile, obelgi i pomówienia *Oblawa* ma jeszcze innych bohaterów. Są nimi donosiciele.

Wielu z nich nie było zarejestrowanymi, tajnymi współpracownikami, ale (...) tak zwanymi kontaktami obywatelskimi lub poufnymi źródłami, literackimi konsultantami. Zostawali nimi członkowie partii, których formalnie nie można było zwerbować, status „KO” pozwalał to ominąć. Nie brali na ogół pensji, tak jak tajni współpracownicy, przeciwnie, podkreślali nawet, że brzydzą się pieniędzmi, pracują wyłącznie z pobudek ideowych, odwdzięczano się im więc cennymi prezentami, a przede wszystkim – awansami, ułatwianiem kariery, kierowniczymi posadami w redakcjach, wydawnictwach, zagranicznymi stypendiami, a także (...) satysfakcją z gnojenia zdolniejszych i niezależnych konkurentów.

Nade wszystko jednak zdumiewa zakres inwigilacji środowiska piarskiego, tak jak i liczba donosicieli. Czytając książkę Siedleckiej, chciałoby się zapytać nie o liczbę inwigilowanych, ale o to, czy byli tacy, których proces ten nie obejmował. Nie od dziś bowiem wiadomo, że stanem pożądanym w państwie policyjnym jest sytuacja, w której wszyscy są pod nadzorem i na każdego da się znaleźć „haka”. Niektórzy z denuncjatorów byli spokrewnieni z „figurantami”. Pod tym względem



kuriozalny okazuje się przypadek Jasienicy. Bezpieka, chcąc mieć kontrolę nad osobą popularnego i niepokornego historyka, podsunęła mu agentkę. Ta zaś tak doskonale wywiązywała się ze swej roli, że Jasienica stracił dla niej głowę i ożenił się z nią. Nigdy nie dowiedział się, kto był sekretnym informatorem SB.

Żona Jasienicy to jeden z nielicznych przypadków, gdy znamy nazwisko donosiciela. O większości z nich na razie nic nie wiemy. Pozostały pseudonimy i sporządzone notatki: bezcenne dla obecnych i przyszłych badaczy twórczości Wańkowicza, Iredeńskiego, Zawiejskiego, Bierzina. Ale i one nie mogą być w całości przyjmowane „w dobrej wierze”. Weryfikacja niektórych wiadomości jest utrudniona, chociażby z tego powodu, że nie znamy ich autorów. A nie jest bez znaczenia, w jakiej relacji służbowej, osobistej, towarzyskiej pozostawali oni do „figuranta”.

Oblawa prowokuje do refleksji wybiegających poza jednostkowe życiorysy. Zmusza do postawienia pytania o kondycję moralną pisarza krajowego. Zawsze zastanawiało mnie, jak cienka jest granica między zwykłą podłością, cynizmem, niegodziwością czy służalczością a rzeczywistą obawą o los swój i najbliższych. Wolno zadać pytanie: na ile skuteczne byłyby działania bezpieki, gdyby nie współgrały z ludzką zawiścią, chciwością i głupotą? Gdyby nie opierały się, z jednej strony, na słabości i naiwności, a z drugiej – wyrachowanej, zimnej grze? Chciałoby się wyrazić jeszcze jedną wątpliwość: czy nie nazbyt łatwo rozgrzeszamy tych, którzy zblądzili? Nie chodzi o informatorów, ale o ofiary – przed „nawróceniem” gorliwie oddane partii i jej polityce (jak chociażby Helena Boguszevska i Jerzy Kornacki). Pod usprawiedliwiającym pojęciem „ideowego marksisty” kryje się dość często wygodnictwo oraz łatwizna moralna. Wybór prawdy rzadko należy do zadań łatwych i przyjemnych. Analogicznie jak dokładne rozpoznanie błędu wymaga głębszego spojrzenia we własne sumienie, by nie sprowadzać wszystkiego do intelektualnego zauroczenia.

SŁAWOMIR BURYŁA, ur. 1969, historyk literatury, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Ostatnio wydał: *Prawda mitu i literatury*.



Piotr Rambowicz

Zapiski nie tylko intymne

Jerzy Stempowski,
*Zapiski dla zjawy; zapiski
z podróży do Delfinatu*,
tłum. J. Zieliński,
Noir sur Blanc, Warszawa 2004

Odkrycie i udostępnienie niepublikowanego dotąd i zupełnie nieznanego¹ dziennika wojennego Jerzego Stempowskiego, wypełnionego zapiskami datowanymi od 28 sierpnia 1940 do 10 lutego 1941 roku, z całą pewnością uznać można za bardzo ważne wydarzenie nie tylko dla zawodowych badaczy literatury emigracyjnej, ale także dla wszystkich ludzi aspirujących do miana świadomych uczestników kultury narodowej, dla każdego, kto chce zrozumieć najważniejsze wydarzenia z XX-wiecznej historii i kultury Polski i Europy. Jest już bowiem chyba tak, że ranga eseistycznego, listowego i dziennikowego piarstwa Stempowskiego zapewniła myślicielowi miejsce wśród najwybitniejszych humanistów polskich XX wieku, zaś plody jego pióra, w tym omawiana książka, zaczynają niemal od razu współtworzyć klasyczny kanon diarystyki współczesnej.

Notka umieszczona na ostatniej stronie okładki informuje, iż *Notes pour une ombre* to „prywatny dziennik”, który „z wielu powodów jest tekstem zasadniczym dla zrozumienia osobowości i dzieła autora”. Można by zatem, na prawach zwykłego oczekiwania czytelniczego, spodziewać się sporej dawki uzewnętrznienia tego, co najbardziej własne, jednostkowe, intymne, „jedynie moje”, jak mógłby powiedzieć autor. Jest jednak tak, iż nurt osobistych wynurzeń, najszczerzej intymnych w swej prywatności i jednostkowości – co poniekąd rozumiałe w przypadku błyskotliwej i wnikliwej umysłowości Stempowskiego, „skażonej” dziennikowym odruchem analizowania i komentowania bieżących wydarzeń – zdominowany został przez kronikarski obowiązek rejestracji świadectw upadku rzeczywistości moralnej Europy, znajdującej się pod okupacją nazistowską i ujawniającą się coraz wyraźniej agresywną polityką Sowietów.

¹ Chociaż nie zupełnie niedostępnego, gdyż edycję książkową *Zapisków* poprzedziła edycja fragmentu w „Zeszytach Literackich” wraz z wprowadzającym w problematykę dziennika tekstem pióra Jana Zielińskiego, który to tekst, z drobnymi zmianami stylistycznymi, wszedł do wydania książkowego jako *Postłowie*. Zob. „Zeszyty Literackie”, 2004, nr 1.



Tytułową zjawą, dla której Stempowski prowadzi swe intymne zapiski, jest Ludwika Rettingerowa, serdeczna przyjaciółka eseisty jeszcze z czasów przedwojennych. Kobieta bliska jego sercu, do której, jak sam pisze, był „niezmiernie przywiązany”, zmarła zimą 1939 roku w domu Stanisława Vincenza w Słobodzie Rungurskiej pod Kołomyją, gdzie we wrześniu tegoż roku przebywał również Stempowski. Od kilkunastu lat była chora na raka, zaś pisarz, zamieszkujący w warszawskim domu państwa Rettingerów, pełnił przy niej rolę opiekuna medycznego i terapeuty powstrzymującego chorobę. Poświęcił zmarłej przyjaciółce słynny *Esej dla Kassandry*, zaś w liście do Krystyny Marek wyznawał:

ciążyla na mnie odpowiedzialność, której dziś nie mam, utrzymywania przy życiu chorej na raka kobiety, do której byłem niezmiernie przywiązany. To utrzymywanie jej przy życiu przez blisko 13 lat było moim arcydziełem, *chef d'oeuvre, capo lavoro*, najbardziej udanym i niewiarygodnym przedsięwzięciem, podjętym wbrew wszelkim rozumnym obliczeniom².

Zapiski zrodziły się zatem z potrzeby kontynuowania rozmowy z duchem zmarłej ukochanej osoby. Są – przynajmniej w sferze autorskiej deklaracji – rodzajem psychicznej terapii, w której role jakby się odwróciły. Teraz towarzyszą samotnemu i zbląkanemu uchodźcy (od kwietnia 1940 roku Stempowski przebywa w Szwajcarii) zjawia bliskiej osoby, przywoływana w pamięci, towarzysząca jak cień rozmyślaniom i spacerom pisarza, staje się pocieszycielem i wsparciem dla rozbitej duchowo i nadwątlonej fizycznie jaźni „nieśpiesznego przechodnia”, przeżywającego głęboki kryzys psychiczny. „Odkąd towarzyszy mi dobroczynna zjawia, stałem się o wiele spokojniejszy. Obywam się teraz bez gardenalu” (s. 46) – pisze człowiek, którego sen na skutek choroby i rozregulowanego słuchu uzależniony był od niewielkiej dawki środka nasennego. Autor o jednym ze swych spacerów ulicami podberneńskiego Muri, tak pisze, objaśniając i strategię podjętego poniekąd wbrew własnym przekonaniom prowadzenia intymnego dziennika³, i osamotnienie duchowe, i zarazem określając rolę, jaką w koncepcji całego dzieła zajmuje zjawia Ludwika:

Towarzyszyła mi wierna i jak zwykle nieco smutna zjawia Ludwika. Ze spojojem przyjmowała moje dywagacje. (...) Sprawiała wrażenie, że mnie słucha,

² *Listy z ziemi berneńskiej*, do druku przygotowała L. Ciołkoszowa, wstęp W. Weintraub, Londyn 1974, s. 64 (list z 5 maja 1947).

³ Stempowski wyjaśniając pisarski zamysł uwag prowadzonych „dla zabawienia cienia zmarłej” (s. 23), próbuje w początkowych partiach *Zapisków* odpowiedzieć na stawiane sobie pytanie: „Jak to się stało, że robię coś, co zawsze wydawało mi się śmieszne?” (s. 25).



jak słucha się kojącego szmeru strumienia, podążała za moimi słowami, jak podąża się zakosami górskiej ścieżki. (...) Wszedłszy w okres ostatecznej samotności, nie mam teraz innej kompanii, jak jej zjawą, jej cień. Chyba zresztą wolę to od innego wszelkiego towarzystwa. (...) Muszę jej zatem wyjaśnić, jak dawniej, że próbuję zrozumieć to, co wciąż się przydarza mojej świadomości. Do tego posłużą niniejsze uwagi. Jeśli pewnego dnia przestanę je notować, będzie to dowodem, że kochana zjawą, dla której je spisuję, znikła i że nic mi już nie potrzeba (s. 26).

Tak więc, z jednej strony pisarz decyduje się na poniekąd terapeutyczny zabieg spisywania własnych prywatnych przemyśleń, chociażby na temat swego fizycznego wyglądu czy młodzieńczego stosunku do kobiet (s. 27), czyniąc w ten sposób zadość diariuszowym wymogom genologicznym, z drugiej zaś strony – paradygmat pisarstwa intymistycznego rozsadzają raz po raz, dyktowane pasją obserwatora-eseisty, polityczno-społeczne diagnozy, w swych podstawach będące wyrazem filozoficznej potrzeby zrozumienia rzeczywistości dookolnej oraz służące utrwaleniu zmiennych stanów świadomości samotnego uchodźcy, wyczerpanego tułaczką i odejściem ukochanej osoby. Jeżeli chodzi o tematykę i stopień nasilenia obecności konfesyjnych wątków właściwych intymistyce, wielowątkowość dziennikowych zapisków daje się uporządkować następująco.

Po pierwsze mamy tu do czynienia z diagnozami, przemyśleniami i przypuszczeniami, których materia jest wielki świat polityki europejskiej, kontynentu ogarniętego wojną i jakimś zbiorowym szaleństwem ludobójstwa strącającego w niebyt właściwy Europie klasyczny kanon wartości moralnych. Już druga z notatek dziennych (30 sierpnia 1940) poświęcona jest w całości agresji sowieckiej w Europie Wschodniej i dygresyjnemu wspomnieniu rokowań niemiecko-bolszewickich w Brześciu Litewskim. Stempowski powraca też kilkakrotnie do kwestii sojuszu niemiecko-sowieckiego, w kontekście niewypełnienia przez Anglię zobowiązań sojuszniczych wobec Polski (s. 38). Diagnozuje także sytuację okupowanego kraju, doskonale świadomy przeżywanej przez ludność gehenny wywózek i aresztowań (3 września 1940):

Pod okupacją rosyjską mówi się tylko o aresztowaniach i wywózkach na Syberię. Listy wywiezionych to jeden krzyk rozpacz. Zabrani w lecie, pojechali w lekkich ubraniach i są przekonani, że zimą poumierają z zimna. Ci, którym udało się zabrać zimowe ubrania, musieli je posprzedawać, żeby kupić chleb. Wszyscy głodują (s. 39).

Przyglądając się z perspektywy podberneńskiego Muri polityczno-militarnym zawirowaniom Europy, odczytując z doniesień prasowych



i prowadzonych rozmów etyczny wymiar dziejącej się rzeczywistości, śledził Stempowski „przejawy kapitulacji moralnej”, dochodził do pesymistycznych wniosków, kreślonych własnym niepowtarzalnym stylem, z błyskotliwą przenikliwością:

Porównując skupiony i tragiczny ton „Gazety Żydowskiej” z niewysłowioną głupotą dzienników francuskich, można się obawiać, że nieodwołalnie zerwą się ostatnie więzy łączące jeszcze Wschód z Zachodem. Ludzie Wschodu, jeśli uda im się ująć żywcem z tamtego piekła, będą mogli jedynie żywić pogardę dla ludzi Zachodu, których postawa w godzinie powagi okazała się haniebna (s. 47).

Stałym wyróżnikiem i niejako znakiem rozpoznawczym politycznych diagnoz i analiz prowadzonych przez Stempowskiego jest właśnie swoistego rodzaju aksjologiczna przenikliwość i wrażliwość eseisty. Mamy w jego piśarstwie, również dziennikowym, do czynienia przede wszystkim z twierdzeniami wygłaszanymi w poczuciu zagrożenia aksjologicznej tożsamości i spistości europejskiej wspólnoty narodów. Przemawia do nas klasyczny *homo ethicus*, zaniepokojony moralista, dla którego wierność wysokim wartościom moralnym bliższa jest niż doraźność świata politycznych dyrektyw, nawet gdyby wspierać miała je, racjonalna w swej interesowności, sprawa narodowa. We fragmencie *Zapisków* zatytułowanym *Prawo do przemocy* pisał tak:

Można odnieść wrażenie, że między Niemcami a Polakami ustaliło się coś w rodzaju milczącego porozumienia, na mocy którego w razie klęski Niemcy nie powinni ująć z życiem z kraju. Polacy zdają sobie mieć swoiste prawo do dopłacania hitlerowcom pięknym za nadobne. Przypadła im rola wściekłych psów, napuszczanych przez Anglików przeciwko Niemcom (s. 66).

Surowa ocena wystawiona zostaje także Wielkiej Brytanii, której wpływ na stosunki polityczne panujące na kontynencie przed wojną nie zapobiegł wybuchowi wojny, zaś w trakcie jej trwania zabiegi dyplomatyczne rażą naiwnością i brakiem świadomości, jak bardzo techniki postępowania bolszewików nie przystają do zachodniego modelu uprawiania polityki: „Zdumiewające, jak bardzo naiwni są Anglicy, poszukujący ugody z Rosją. (...) Nie zdają sobie sprawy, do jakiego stopnia ludzie pokroju Stalina, Mołotowa czy Dekanozowa gardzą ich ministrami, takim Edenem czy Halifaxem” (s. 67, zapisek z 25 stycznia 1941).

Drugą grupą spraw, wokół których krąży myśl Stempowskiego, jest rzeczywistość jęgo szwajcarskiego *hic et nunc*, codzienność uchodźcze-



go bytowania, dokuczliwego w swej tymczasowości. Partie dziennikowych zapisków wypełniają rozmaite sprawy bieżące, o okolicznościowym, doraźnym charakterze, jak choćby wzmianka o zmarłym znajomym dziennikarzu (s. 33), wieczorna rozmowa z „pułkownikiem V.” na temat angielsko-niemieckiej wojny powietrznej czy dyskusja z młodym Estończykiem na temat stosunków polsko-ukraińskich (s. 55). Diarysta jest więc towarzysko oraz intelektualnie aktywny: prowadzi wykłady z literatury w Wintherturze (s. 67), jest obecny na jakimś wykładzie o nieśmiertelności duszy (s. 62). Nie pozostaje również obojętny na piękno szwajcarskiej przyrody – liczne samotne spacery wśród lasów i jezior sprzyjają kontemplacji, regenerują duchowo, prowokując wysmakowane oko erudyty do, naznaczonych delikatną melancholią, esejistycznych refleksji: „Mało jest miejsc w Europie, które tak dobrze zachowały piętno osiemnastego wieku jak okolice jezior Morat i Bienne. Domy, drzewa, ogrody, wszystko oddycha tu słodyczą życia wieku oświeconego. Jakby się oglądało ryciny z czasów Rousseau” (s. 59).

Trzeciej warstwie dziennikowych zapisków, utrzymanej w paradygmacie intymistyki filozoficznej, patronować mogłyby słowa Stempowskiego: „zgłębić do cna zagadkę życia”. Przynależą tu te wszystkie fragmenty dziennika, wyzwolone spod jarzma spraw codziennych, w których najsilniej, poprzez polityczne diagnozy, erudycyjną dygresyjność, poprzez filtr kulturowych odniesień, charakterystycznych dla niepowtarzalnego stylu Stempowskiego, przedmiotem oglądu staje się, najogólniej mówiąc, duchowość diarysty. Właśnie wtedy najczęściej pisarz zaświadcza o obecności zmarłej przyjaciółki, przygląda się sobie, prowadząc *quasi*-rozmowę z duchem Ludwiki Rettingerowej. Mamy tu do czynienia z refleksjami o miłości i poezji (s. 61-62), z powtarzającymi się zapiskami o nadwątlonej kondycji psychicznej Stempowskiego. Obcujemy z człowiekiem, który na gruzach świata wyznawanych wartości próbuje odnaleźć sens życia, poszukuje afirmatywnego wsparcia i racji własnej egzystencji poprzez aksjologiczne zakotwiczenie w duchowych twórcach kultury. Świadom dokonujących się cywilizacyjnych przemian, rozpamiętujący postać zmarłej, licząc się z własną śmiercią, wydany na pastwę demona wątplenia, stawia diarysta serię pytań, naznaczonych pesymizmem i rezygnacją, kluczowych dla zrozumienia duchowej stagnacji, która go dopadła:

Czy wolny czas oraz smak literacki przetrwają? Często myślę, że moje auditorium zniknęło na zawsze i że mnie także pora wkrótce udać się jego śladem w nicłość. Czyż nie jestem nikomu niepotrzebnym przeżytkiem świata pochło-



niętego przez fale? Bronilem się dotąd przed tą myślą, równoznaczną z moralną kapitulacją na modłę Vichy. Jeśli przestanę wierzyć we własny smak i w słuszność mego sposobu istnienia, jakie będę miał prawo do swego miejsca pod słońcem, choćby najbardziej skromnego? (s. 68, podkr. moje, P. R.).

Właśnie kwestia swoistego usprawiedliwienia dotychczasowego życia, nasyconia sensem egzystencji oderwanej od ożywczej substancji kultury wydaje się zajmować Stempowskiego najbardziej. Duch *Zapisków dla zjawy* jest duchem walki o prawo do istnienia. Samotny wędrowiec, niezwykły erudyta, człowiek obdarzony zdolnością głębszego, szerszego widzenia procesów kulturowych, zwłaszcza tych zagrażających Europie, jej aksjologicznej stabilności i tożsamości, umiejscawia swój los w już zakrzepłej substancji kultury, dbając o to, by duchowe fundamenty egzystencji własnej budować w oparciu o filozoficzną maksymę: „Widzę, próbuję zrozumieć, więc jestem”. Dlatego przyjęta przez Stempowskiego technika opisu powikłanej sytuacji własnej obfituje w historyczne analogie, kształtowana jest z wykorzystaniem aluzyjnego przywoływania postaci i wydarzeń z przeszłości, wzbogacając dygresyjny tok dziennikowej narracji.

Stempowski obdarzony cenną i chyba rzadko spotykaną, właściwą umysłem niepospolitym, umiejętnością syntetyzowania i uogólniania pojedynczych faktów i zdarzeń, przekuwa je na sądy ogólnotwierdzące o różnorodnej tematyce. Mamy tu najczęściej do czynienia z gorzkimi zapowiedziami wydarzeń przyszłych, próbującymi przewidzieć specyfikę duchowego portretu cywilizacji powojennej: „Odkryje się na nowo liberalizm, który nam obmierzył, ponieważ za naszych szkolnych czasów należał do lektur obowiązkowych” (s. 36). Pięknym świadectwem strąconej w niebyt przez dwudziestowieczne totalitaryzmy humanistycznej formacji rodem z XIX wieku, hołdującej nienaruszalnym prawom jednostki, a nie zniewalającemu interesowi masy, są inne słowa Stempowskiego, utrzymane w postaci rozpoznania ogólnego: „Dawniej niepewność polityczna nie zawsze wiązała się z niepewnością indywidualną, jako że w zasadzie istniało poszanowanie wolności” (s. 56).

Całość *Zapisków dla zjawy* uzupełnia krótki dziennik z podróży odbytej przez Stempowskiego w maju 1942 roku na południe Francji w celu spotkania z francuskim i polskim podziemiem, a także z ciężko chorym Bolesławem Micińskim, filozofem i przyjacielem eseisty. Właśnie w *Zapiskach z podróży do Delfinatu* znajdujemy uwagę, która w jakimś stopniu zapowiada kontynuowane w *Dzienniku podróży do Austrii*



i Niemiec (1946) rozpoznania dotyczące sytuacji moralnej Europy, zepchniętej na margines, podzielonej na strefy okupacyjne, ze ścisłą reglamentacją dokumentów podróży, ze szlabanami amerykańskimi, z fenomenem *displaced persons*, które to zjawiska na długo określą krajobraz cywilizacji starego kontynentu: „Europa zostanie pokonana przez mocarstwa pozaeuropejskie, które narzucą jej swoje prawa. Stare państwa europejskiego Zachodu znajdują się w sytuacji krajów bałkańskich, wciśniętych pomiędzy wielkie mocarstwa” (s. 77-78).

PIOTR RAMBOWICZ, ur. 1979, absolwent filozofii i filologii polskiej UMK w Toruniu, obecnie nauczyciel w szkole średniej. Publikował w „Archiwum Emigracji”, „Przeglądzie Powszechnym”, „Ruchu Filozoficznym”. Mieszka w Bydgoszczy.

Elżbieta Paczkowska-
-Łagowska

**Myśliciel
w ogrodzie
sztuki i historii**

Ryszard Kasperowicz,
*Zweite, ideale Schöpfung.
Sztuka w myśleniu historycz-
nym Jacoba Burckhardta,*

Wydawnictwo KUL, Lublin 2004

Ryszard Kasperowicz, filozofujący historyk sztuki, humanista o wszechstronnych zainteresowaniach, nauczyciel akademicki KUL, jest znanym od ponad dziesięciu lat autorem rozpraw naukowych, w tym dwóch książek, przekładów kanonicznych tekstów z zakresu teorii sztuki, wielu esejów historycznych oraz recenzji publikowanych m.in. w miesięczniku „Znak”. Na jego warsztat naukowy składa się problematyka historii sztuki, jej metodologii, estetyka i historia idei wieków XVIII, XIX i XX. Wszechstronną znajomość przedmiotu, jaki wyznaczają różne epoki historyczne, zbudował Ryszard Kasperowicz w oparciu o „doświadczenie z pierwszej ręki”, lekturę źródeł, podróże zagraniczne i studia muzealne. Źródłowa znajomość rzeczy łączy się u młodego uczonego z talentem pisarskim na poziomie akademickim, naukowym, również eseistyczno-artystycznym, aż po dar przybliżającej narracji. Pasji



badawczej i umiejętności analitycznej szczęśliwie towarzyszy zdolność do podziwiania.

Wcześniejsza książka Kasperowicza, *Berenson i mistrzowie odrodzenia* (Aureus 2001), dała nam panoramiczne spojrzenie na europejsko-amerykańskie życie artystyczne na przełomie wieków XIX i XX, pouczyła o ówczesnej recepcji malarstwa renesansowego, o stanie świadomości estetycznej zarówno u erudytów i znawców, jak i bogatych snobów. Była pasjonującą opowieścią o karierze ludzi i idei zogniskowaną na jednej postaci – Bernardzie Berensonie. Stanowiła osiągnięcie doskonale porównywalne z obrazowymi opowieściami biograficznymi Rüdiger Safranskiego, w których wszechstronna znajomość epoki i akademicka rzetelność obiektywnego przedstawienia oraz wycucie dla problematyki filozoficznej łączą się ze zdolnością przystępnego charakteryzowania najbardziej indywidualnych rysów myślicieli: Schopenhauera, Nietzschego, Heideggera.

Książka Kasperowicza na temat Jakuba Burckhardta jest podobnie sproblematyzowaną biografią intelektualną. Jest jednak również czymś więcej: jej przedmiotem jest myśliciel miarodajny, autor wszechstronny i bardziej twórczy niż Berenson, myśliciel o klasycznym znaczeniu dla historii kultury i dla filozofii. Również z tej racji ostatnia książka Kasperowicza stanowi osiągnięcie myślowe i literackie wyższej klasy, pozycję od dawna oczekiwaną, pod wieloma względami na naszym gruncie nowatorską i pouczającą.

Na wtórne, idealne stworzenie (*zweite, ideale Schöpfung*) czy – jak u Herdera – drugie narodziny człowieka, które obejmują całe jego życie, ustanawiając obok stworzonej natury – kulturę, również na Schillerowskie „piękno jako drugiego stwórcę”, powołuje się Kasperowicz w tytule swojej monografii, odnosząc je do „sztuki w myśleniu historycznym Jacoba Burckhardta”. O ile mi wiadomo, twórczość bazylejskiego historyka kultury, myśliciela i filozofa, była dotychczas w Polsce jedynie dwukrotnie tematem poważnych studiów. Zygmunt Łempicki, germanista i wówczas sam początkujący filozof kultury, jako autor przedmowy do polskiego wydania *Kultury Odrodzenia we Włoszech* z roku 1930, ulegający od dawna fascynacji jej autorem, polecał czytelnikom „piękną książkę”, która w epoce „wyjałowienia i epigonizmu (...) dała wyraz potrzebie czasu łaknącego silniejszych podniet artystycznych i kulturalnych” (*Pisma*, I. 215); wyszła spod pióra historyka, dla którego „to, co stałe, nie to, co chwilowe, stanowi najważniejszą treść historii” i dlatego stworzyła natychmiastowy i wyrazisty wyłom w panującym ówczesnie



historystycznym sposobie myślenia. Inne dzieło historyczne Burckhardta – *Czasy Konstantyna Wielkiego* ukazało się w języku polskim w roku 1972 bez przedmowy. W 1973 roku Zbigniew Kuderowicz podjął „zagadnienie ciągłości kultury w procesie dziejowym” w studium zatytułowanym *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta*. Przedmiotem tej pionierskiej, zwięzłej i zdyscyplinowanej w stylu, klasycznej dziś prezentacji, która w zmienionym czasie zachowała swoją wartość, jest kluczowa dla Burckhardta-filozofa krytyka tej formy filozoficznego odnoszenia się do dziejów, jaka kulminowała w Hegłowskiej „filozofii dziejów”. Burckhardt Kuderowicza stwarza nowy typ filozoficznej refleksji nad historią. Książka Ryszarda Kasperowicza, jak głosi jej podtytuł, dotyczy sztuki w myśleniu historycznym Jakuba Burckhardta, co faktycznie oznacza, że odnosi się do Burckhardta przede wszystkim jako do historyka sztuki, biorąc zarazem pod uwagę całość jego osobowości twórczej, scharakteryzowanej kluczowo jako „myślenie historyczne”; podejmuje zatem w szczegółach problematykę obecną w książce Kuderowicza w postaci pierwszego, miarodajnego zarysu. Wyznaczenie rozległego horyzontu badań pozwala Kasperowiczowi skoncentrować się następnie w szczegółach na różnych aspektach twórczości Burckhardta – nie tylko jako historyka kultury, lecz również filozofa, krytyka filozofii dziejów, krytyka czasu współczesnego, myśliciela politycznego. Umożliwia mu szkicowanie różnorodnych paraleli, powinowactw i odmienności w ramach epoki historycznej, jaką był wiek XIX w oczach historyka idei.

Historia i sztuka w myśleniu Burckhardta pozostają splecione z własnej natury: dzięki sztuce bowiem poznajemy dzieje w sposób naoczny, intuicyjny, zamiast konstruować je w pojęciach; to sztuka stanowi najbardziej eminentny środek ich poznania. Z kolei sztuka należy w obrębie kultury do zasadniczych potencji świata historycznego obok państwa i religii. Sylwetka Burckhardta dzięki trafnej formule „myślenia historycznego” przedstawia się w książce Kasperowicza w sposób panoramiczny.

Odtworzenie myśli Jakuba Burckhardta – według Johana Huizingi „najmędrszej głowy wieku XIX” – nie jest zwykłym, jednym z wielu zadań historyka idei. Chciałoby się paradoksalnie powiedzieć, że monograficzne przedstawienie stawia przed badaczem w tym przypadku zadanie trudniejsze niż na przykład przedstawienie Hegła, twórcy epoki poprzedniej. Hegel stworzył bowiem w filozofii własną epokę, sam stanowi jej miarę, podczas gdy Burckhardt, będąc w pierwszym rzędzie historykiem, a następnie dopiero filozofem czyli myślicielem historycznym, czerpie doniosłość swoich tematów z dokonań innych ludzi in-



nych epok. Ponadto, jako opozycjonista Hegla i zwolennik Schopenhauera, jest w swoim sposobie myślenia uwikłany w ich stanowiska i do własnego dochodzi poprzez profilowanie się wobec tych olbrzymów; w rezultacie, jak bardzo byśmy go nie podziwiali za styl i ton, staje w pierwszym rzędzie pozycji drugorzędnej. Dla tych pozycji znamieny jest brak wyrazistych, wymykających się systematycznemu ujęciu, czyli łatwiej uchwytnych konturów, co czyni niezbędnym wprowadzenie przez monografistę jakiegoś uwypuklającego je tła.

Wszechstronna znajomość zarówno epoki, w której Burckhardt działa, jak też czasów historycznych będących przedmiotem jego badań stanowi dla monografisty niezbędny warunek zrozumienia jego osobowości twórczej. Ryszard Kasperowicz, któremu drążąca refleksja sprawia przyjemność udzielającą się również czytelnikowi, w żartobliwym sensie dyletant, jak określał siebie również Burckhardt, jest jednak również niezwykle erudytą o rozległym obszarze znanstwa humanistycznego. Jego spojrzenie na tego historyka i myśliciela obejmuje rozległy horyzont dokonań artystycznych, i to nie tylko tych, które Burckhardt sam badał, dzieł renesansu, baroku, Rafaela, Rubensa, Rembrandta, lecz również muzyki i literatury pięknej, nie na ostatnim miejscu filozofii w wydaniu tych myślicieli, którzy refleksję nad sztuką i historią łączyli z własną twórczością: Goethego, Schillera, F. Schlegla, W. von Humboldta. Filozoficzne tło dociekań Kasperowicza-historyka idei jest szczególnie rozległe: obok wymienionych klasyków obejmuje Herdera, Hegla, Schellinga, Diltheya i Nietzschego. Nierzadko właśnie filozofowie raczej niż krytycy sztuki i dyktatorzy smaku artystycznego tacy jak Pater i Arnold dostarczają mu sposobu rozumienia sztuki. Kształtuje się on w równym stopniu w obcowaniu z klasyką poetycką. W tym sensie, zgodnie z oddziaływaniem swojego mistrza, autor uprawia estetykę nie spekulatywną, lecz „estetykę naoczności”, bowiem u podstaw rozumienia dzieł sztuki w ich ogólnoludzkiej treści stawia ich konkretne przeżycie. Jego praktyce badawczej wydaje się bliska metoda rozumienia i interpretacji, stworzona przez Droysena i Diltheya, choć nie *expressis verbis*, lecz raczej jako dyskretny element warsztatu naukowego, nie eksponowanego nadmiernie, a widocznego przecież w rezultatach. Autor jest szczególnie uczulony na język mówienia o sztuce, który w obcowaniu z tym właśnie przedmiotem „natrafia na granice własnej zdolności ekspresji” (s. 65), „podlega starzeniu się” (s. 67), co sprawia, że w źródłowym obcowaniu z dziełem i poddawaniu go uczonej interpretacji czerpać trzeba raczej z własnej odnawianej naoczności, niż sięgać po gotowe narzędzia anali-



zy. Poszukując własnego języka w obcowaniu zarówno ze światem sztuki, który był przedmiotem studiów Burckhardta, jak też z jego osobowością twórczą, autor podlega swoistemu czarowi tego myśliciela, który podkreślał, że zadanie historyka polega na „pielęgnowaniu i utrzymywaniu daru podziwu”. Podziw budził sam Burckhardt, książka Kasperowicza jest wyrazem i proporcjonalnym echem tej fascynacji. Bez sympatii nie ma bowiem rozumienia – powtórzmy za F. Schleiermacherem. Fascynacja, podziw, zdolność do współodczuwania z autorem sprzymierzyły się w książce Kasperowicza z gruntownym znawstwem przedmiotu oraz narzędzi obcowania z nim. Otrzymaliśmy obraz Burckhardta, myśliciela historycznego, zarysowany zarówno w horyzoncie wieku XIX jak i współczesnym jako rezultat interdyscyplinarnego studium, w którym poszczególne wyniki nauk humanistycznych ustanawiają wspólnie środki, narzędzia odpowiedzi na filozoficzne pytanie, kim jest człowiek pośród dziejów. Chociaż istnieje wiele powstałych za granicą szczegółowych rozpraw na temat Burckhardta jako historyka sztuki, to Burckhardtowi filozofowi i myślicielowi poświęcono dotąd w skali europejskiej jedno studium wzorcowe, odnoszące się do dostępnej ówczesnie spuścizny, mianowicie Karla Löwitha *Der Mensch inmitten der Geschichte* z roku 1936. Löwith ukazał w nim Burckhardta jako „chlubny wyjątek” historycznego myślenia wieku XIX, jako myśliciela, który pośród oszalałającej różnorodności i zmienności zjawisk historycznych nie stracił z oczu prześwitującej poprzez nie jedności i stałości istoty ludzkiej. Nasze myślenie opanowane przez świadomość historyczną (z kulminacją u Heideggera) było ślepe – sądzi Löwith – na stałość ludzkich potrzeb i namiętności, zdolności i ułomności, o wiele ważniejszą od historycznej zmienności spraw ludzkich. Lekturę Burckhardta jako środek zaradczy na ten rodzaj niewrażliwości intelektualnej zalecał jeszcze wiele lat później Hermann Lübbe (*Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, 1977). Materiał źródłowy, jaki w swojej monografii z roku 2004 uwzględnia Kasperowicz, został od tamtego czasu wzbogacony głównie o pełną, 10-tomową edycję listów, o wydanie *Fragmentów historycznych*, o obszerną monografię pióra Wernera Kaegiego. Z listów czyni też nasz autor owocny użytek, szkicując, i to bez taryfy ulgowej, sylwetkę Burckhardta bardziej prywatnego niż znany nam z dzieł zasadniczych, bardziej rozgoryczonego współczesnością, bardziej pesymistycznego względem przyszłości i bardziej sceptycznego wobec możliwości poznania przeszłości, choć ciągle znajdującego w jej badaniu pociechę i odciążenie od nieznośnej codzienności. Uwzględnienie korespondencji, nawet



tam, gdzie bezlitośnie obnaża idiosynkrazje piszącego, dziś figurujące w kanonie „niepoprawności politycznych”, jest cenne z uwagi na poszukiwanie prawdy historycznej tamtego czasu i jego czołowych reprezentantów. Przede wszystkim jednak jest pomocne w wyrazistym przedstawieniu sylwetki Burckhardta, zarysowaniu jej mocniejszym konturem, niż pozwalają na to jego dzieła. Nie dał on bowiem w nich tyle, ile obiecywał jego talent, a bardzo dużo dał w listach – tak przynajmniej sądzi Golo Mann (*Wir alle sind was wir gelesen*), bliski mu duchowo, konserwatywno-liberalny historyk i myśliciel, a zarazem, tak jak Burckhardt, dobry pisarz. Te listy należą do światowej literatury, nie tylko jako uzupełnienie dzieł. Zaś druga wymieniona ich funkcja odnosi się szczególnie do *Rozważań o dziejach powszechnych* również z tego powodu, iż wyrażonemu tam przekonaniu Burckhardta o oddziaływaniu w dziejach trzech potencji: państwa, religii i kultury, brakuje niekiedy objaśniającego komentarza, tak że wydają się one szkicem do zamierzonego, bardziej kompletnego dzieła (zresztą wydane zostały pośmiertnie w roku 1905). Traktowano je jako zbiornicę różnych aforyzmów, zawsze aktualnych, które jednak domagają się własnych przykładów, zaś tych dostarczyły właśnie listy, odnotowujące refleksje nad otaczającym światem życia zaaferowanego „zarobkowaniem i handlem” na co dzień, zaś jako europejska całość pogrążonego – słowami Burckhardta – w nawałnicy, jaka opanowała świat w latach Rewolucji Francuskiej i ciągle jeszcze nami miota. Tak więc listy stanowią ilustrację niekiedy może nazbyt ogólnie i mgławicowo brzmiących poglądów Burckhardta na dzieje z *Weltgeschichtliche Betrachtungen* i jako konkretyzujące uzupełnienie innych dzieł zostają tak użyte przez Kasperowicza, któremu dodatkowo czytelnik jest wdzięczny na obszerne ich cytowanie w dobrym stylu.

Wszystko to sprawia, że książkę czyta się z niesłabnącą uwagą, że daje ona satysfakcję „rozumienia więcej” oraz estetyczną przyjemność. Przejdźmy do przybliżenia jej treści, nie unikając przy tym komentarzy. Przedmiotem studium Ryszarda Kasperowicza jest miejsce sztuki w myśleniu historycznym Jakuba Burckhardta. Owo myślenie historyczne nie prowadzi do „jeszcze jednej filozofii dziejów”, nie jest abstrakcyjną i samowystarczającą konstrukcją historiozoficzną, nie powstało w czysto teoretycznym zamiarze badania przeszłości dla niej samej. Stanowi wprawdzie reakcję historyka na spekulatywne odnoszenie się do dziejów u Hegla, na jego optymizm i wszechwiedzę i w tym sensie samo reprezentuje inne – konkurencyjne wobec heglowskiego – ujęcie dziejów, mianowicie zakorzenione w naoczności, pesymistyczne i naznaczone poza-



nowaniem ich tajemnicy. Zasadniczo jednak odróżnia je od heglowskiego przewodni motyw praktyczny wyrosły z konkretnego, zmienionego świata życia. Zamyśl praktyczny, jaki przyświeca myśleniu historycznemu Burckhardta, wyrasta z potrzeby odnalezienia równowagi w czasach burzliwych przemian, nawiązania do tradycji wobec groźby zerwania z nią. Może się to dokonać poprzez odtwórcze, wtórne postawienie przed oczyma tych wartości kultury, jakich wykształcony na dziełach przeszłości historyk nie odnajduje już we własnej życiowej terażniejszości, a które są mu potrzebne jako miara tempa zmian, jakim podlega jego własny czas, również jako miara doskonałości artystycznej, do której w jego ocenie nie dorasta twórczość współczesna. Nie znajdując w aktualnie przeżywanym świecie życia satysfakcji estetycznej i duchowej na poziomie, jaki zapewniało zajmowanie się sztuką przeszłości, studia historyczne dostarczają kompensacji i przeciwwagi „marnego czasu” współczesnego. Tak oto sztuka w myśleniu historycznym Burckhardta okazuje się wyróżnioną dziedziną ludzkiego życia, „esencją ziemskich spraw”, treścią dziejów jako jedna z ich potencji, ale też zbawczym miejscem ucieczki od współczesności. Dlatego w drugiej połowie wieku XIX była uznawana za namiastkę religii, za wyróżnione miejsce ratunku *humanum*. Ta świadomość zbawczej roli sztuki przeszłości łączyła się z uznaniem również w studiach nad nią, w historii, rodzaju religii, jedynej możliwej po „zniesieniu zaświatów” i ustanowieniu perspektywy doczesności. Studia historyczne miały stwarzać sposobność obcowania z Absolutem, jedyną jeszcze dostępną po załamaniu się heglowskiego absolutnego idealizmu. W epoce nastawionej empirycznie i naukowo, zwróconej ku światu życia coraz bardziej przenikniętego zdobyczami nauk przyrodniczych, z jego przemysłem, handlem i zarobkowaniem, jedynym możliwym punktem odniesienia i miarą trwałości pośród zmian zagrażających *humanum* pozostaje jeszcze przeszłość, zaś naukowe z nią obcowanie, jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, daje sposobność mistycznego, panteistycznego przeżycia całości, która jest jeszcze możliwa jedynie jako historia. Myślenie historyczne jest zatem odpowiedzią na próby nawiązywania do utraconej tradycji, do przeszłości w świecie wykorzystanej terażniejszości, a jego rozkwit jest wprost proporcjonalny do tempa zachodzących zmian.

Ryszard Kasperowicz ukazuje myślenie historyczne Burckhardta zarazem jako próbę uniknięcia konsekwencji historyzmu. Popadłoby ono w historyzm i relatywizm, gdyby było wyłącznie niespekulatywnym, empirycznym poznawaniem przeszłości dla niej samej, prowadzącym



do uznania jej każdorazowej zmienności i nieredukowalnej odmienności, bez stawiania pytań o doniosłość tego badania dla konkretnej praktyki życiowej, bez prób uchwycenia tego, co typowe, przy całkowitym zdaniu się na „tyranię faktów”. Kasperowicz ukazuje nie tylko praktyczny zamysł Burckhardta jako historyka „długiego trwania”, lecz przede wszystkim w jego metodzie rozpoznawania tego, co typowe w historycznych przekrojach światów życia, upatruje uniwersalną wartość metody historii sztuki.

Obcowanie z przeszłością autor ceni z perspektywy burckhardtiańskiej nie tylko przez wzgląd na zdobycz poznawczą, lecz również jako uszczęśliwiające przeżycie na podobieństwo tego, czym bywa ono dla wtajemniczonych jako pocieszenie w melancholii i odciążenie od trywialnego balastu codzienności, jako „wolność wobec naporu konieczności”, sztukę zaś uznaje za „prawdziwe, wymarzone istnienie”, „drugie, idealne stworzenie”.

Dzięki udatnemu powiązaniu problematyki myślenia historycznego z refleksją nad sztuką książka Ryszarda Kasperowicza potwierdza, że twórczość Burckhardta zyskuje pełny odbłask dopiero jako przedmiot studiów interdyscyplinarnych. Ta okoliczność decyduje zarazem o stopniu trudności zadania. Autor spełnił je ku zadowoleniu czytelnika, wnosząc przy tym do tej dziedziny badań wiele nowych, konkretnych odniesień, środków charakteryzowania metodą wzajemnych rozświetleń i paralelizowania.

Uprawiając historię sztuki jako dyscyplinę humanistyczną, spokrewnioną z historią filozofii, Kasperowicz wnosi swój własny wkład w historię idei. Jego studium myślenia historycznego Jakuba Burckhardta uzupełnia bowiem nasz obraz drugiej połowy wieku XIX, reprezentowany dotychczas obszernie w literaturze polskiej przede wszystkim przez filozofów życia: Diltheya i Nietzschego. Szkic sylwetki myśliciela „pośród historii”, zwracającego się przeciw historyzmowi swojego czasu, a jednak w historii poszukującego „człowieka, jakim on zawsze był, jest i będzie”, wzbogaca nasz dotychczasowy katalog propozycji filozoficznych w przedmiocie „człowiek i historia” o stanowisko znane, teraz również – dzięki książce Kasperowicza – lepiej rozpoznane.

ELŻBIETA PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA, profesor w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się antropologią filozoficzną. Ostatnio wydała: *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya* (2000).



LIST DO REDAKCJI

W tym roku moja córka przystąpiła do I Komunii świętej. Przyznam od razu: żałuję, że nie zdecydowaliśmy się na to, by przygotować ją do tego indywidualnie. Powodowani pragnieniem niealienowania Zosi ze środowiska szkolnego, postanowiliśmy, że nie będziemy szukać dla niej specjalnej formuły, tylko pójdziemy normalną drogą. Nie przypuszczaliśmy, jak silna jest niepisana tradycja...

Dla nas, rodziców, podstawową formę przygotowania stanowiły comiesięczne spotkania – ze sprawdzaną listą obecności! Ich strona merytoryczna była zróżnicowana. Te poświęcone treściom *stricte* religijnym oceniam w zasadzie pozytywnie i myślę, że każdy (o ile tylko chciał) mógł z nich wiele skorzystać. Wydaje mi się jednak, że o wiele ciekawsza (i bardziej pożyteczna) niż „pogadanki” byłaby forma dzielenia się przez rodziców refleksjami na tematy związane z przeżywaniem I Komunii w rodzinie.

W trakcie spotkań do głosu dochodziły również wątki pozareligijne: obyczajowe, organizacyjne, finansowe. Dotyczące sukienek, wstążek, prezentu dla księdza, składek, kwiatów, zdjęć, prób ceremonii, alkoholu na przyjęciu... Rozumiem, że to konieczne, niemniej nie można pozwolić, by zabierało tak wiele czasu!

Sposób prowadzenia owych spotkań często ujawniał, niestety, nieumiejętność nawiązania przez księdza partnerskich relacji z rodzicami. Podam przykład: wyznaczanie (!) rodziców (w praktyce: matek) do dekorowania kaplicy i sprzątnięcia przed niedzielną Mszą. Pytam: skąd przeswiadczenie, że kobiety – zajęte zakupami, sprzątnięciem, gotowaniem, praniem i prasowaniem (pomijam tu kwestię ich pracy zarobkowej) – mają jeszcze tyle sił, żeby (społecznie i bez pytania ich o zdanie) wykonywać prace porządkowe w kaplicy?!

Z zaskoczeniem przyjęłam konieczność „opodatkowania” na prezent dla księdza (akcję tę zainicjowało i przeprowadziło kilkoro rodziców). Oto bowiem – bez wywiadu na temat możliwości finansowych poszczególnych rodzin! – „uchwalono” kwotę: 100 złotych od dziecka. W odpowiedzi na nieśmiałe próby sprzeciwu posypały się gromy (no bo „ornat haftowany i obrazki, i kwiaty”) i jakby w podtekście zadane pytanie: „Jak można żałować Kościołowi?”. „A w zeszłym roku ufundowano rzutnik, zaś w sąsiedniej parafii kłęcznik...”.



To „opodatkowanie” jest zawinione przez rodziców (zwłaszcza tych nadgorliwych), a nie księży, choć ci ostatni nie powinni chyba tak łatwo ulegać... Rozumiem, oczywiście, że w Kościele są takie czy inne potrzeby, ale przecież nie należy tego łączyć z sakramentem. Moim zdaniem, można by to rozwiązać w ten sposób, że proboszcz (niekoniecznie przy okazji I Komunii) przedstawiłby parafianom listę potrzeb – i zaapelował o ich hojność.

Przejrzystość finansowa i demokratyczne procedury podejmowania decyzji nie mogą ominąć Kościoła. Ludzie w większości chcą wiedzieć, na co zostaną wydane ich pieniądze, pragną współuczestniczyć w podejmowaniu decyzji. Nie chcemy być bezwolnym kolektywem. Chcemy być godnymi partnerami, a nie kimś, kto ma tylko bez szemrania uścić składkę, odpowiedzieć, kiedy czytana jest lista obecności, i sprzątać, gdy zostanie do sprzątnięcia wyznaczony...

Kościół nie może się opierać na wymianie towarowej. Nikt – powtarzam: nikt, ani świeccy, ani księża – nie może się na taki stan rzeczy godzić. Sakrament to łaska, a nie towar.

Dodam, że rozumiem „problem” rodziców niepraktykujących, którzy nie rezygnują z I Komunii dziecka. Tego nie można nikomu odmówić, weryfikacja intencji jest wszak niemożliwa. Trzeba więc zaufać, zarzykować...

Oto prawdziwe wyzwanie. To, czy je podejmiemy, stanowi o przetrwaniu żywego Kościoła, a nie jedynie „skansenu tradycji”. Księża muszą dostrzec – i w praktyce, a nie tylko w teorii uczynić pierwszorzędnym aspekt duchowy, nawet gdyby mieli finansowo na tym stracić albo się komuś narazić.

Swoją drogą uważam, iż religijny charakter i skromna oprawa uroczystości pierwszokomunijnej sprawiłyby, że osób, które chcą w niej uczestniczyć wyłącznie ze względu na wrażenia estetyczne, byłoby znacznie mniej...

Podsumowując: potrzeba reform. Nie marnujmy tego kapitału entuzjazmu, otwarcia się i dobrej woli, który ujawnił się w społeczeństwie po śmierci Jana Pawła II. Zaufajmy i „Ducha nie gaśmy”...

K. W.
(nazwisko znane redakcji)

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Jarosław Gowin, Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu kolejnych numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł;
trzech numerów – 16 zł.

UWAGA!

Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2005 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: dzial_handlowy@znak.com.pl lub przesłać na nr faksu: (+12) 61 99 563.

DO PRENUMERATY zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Eac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotówkach (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

KAŻDY PRENUMERATOR jest członkiem Klubu Przyjaciół Znak i otrzymuje zaproszenia na wszystkie spotkania i dyskusje organizowane przez miesięcznik „Znak”.

KAŻDY PRENUMERATOR otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2005 jest to *Słowo o ślebodzie. Kazania spod Turbacza* ks. Józefa Tischnera z kasetami.

PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”

Cena prenumeraty w III kwartale 2005 wynosi 32 zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania prenumeratora oddziałach „Ruch” lub w urzędach pocztowych. Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za III kwartał 2005 r. wynosi 64 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. (+12) 61 99 530, fax (+12) 61 99 502;

e-mail: miesiecznik@znak.com.pl

Dział reklamy i promocji, tel./fax: (+12) 61 99 550

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i łamanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



Po zamachach w Londynie, s. 6

Tadeusz Jagodziński: Wielokrotne strzelanie przez funkcjonariuszy z bliska w głowę miało na celu błyskawiczne wstrzymanie funkcji mózgu, tak aby trafiony nie mógł już zdetonować ukrywanego ładunku wybuchowego. Sęk w tym, że w tego rodzaju taktyce nie ma miejsca na pomyłki, a życie niesie ze sobą niemalże potencjał błędów i w konsekwencji także tragedii.



Eucharystia w prawdzie, s. 68

David N. Power OMI: Umycie nóg apostołom przez Jezusa, kiedy przyjął On postać sługi, jest w tej samej mierze częścią Jego ostatniego wieczoru z uczniami co sprawowanie przezeń nowej Paschy. (...) Komunia jednego chleba i jednego kielicha będzie prawdziwą komunią tylko wtedy, gdy zostaną pokonane podziały i uprzedzenia, a przynajmniej kiedy ludzie będą zmierzać do ich zakończenia.



W 40. rocznicę śmierci Alberta Schweitzera, s. 124

Tomasz Jakubec: Osobny problem stanowiła mentalność Murzynów. (...) Już sam wywiad z chorym nastęrczał sporo trudności. Miejscowy tłumacz i asystent Schweitzera, zatrudniony wcześniej jako kucharz, posługiwał się terminologią rodem ze swojej poprzedniej profesji, stąd doktor otrzymywał informacje w rodzaju: „Tę kobietę boli polędwica” albo: „Ten człowiek cierpi na pierwszą krzyżową”.



O Obławie Joanny Siedleckiej, s. 159

Sławomir Buryła: Niektórzy z denuncjatorów byli spokrewnieni z „figurantami”. Pod tym względem kuriozalny okazuje się przypadek Jasienicy. Bezpieka, chcąc mieć kontrolę nad osobą niepokornego historyka, podsunęła mu agentkę. Ta zaś tak doskonale wywiązywała się ze swej roli, że Jasienica stracił dla niej głowę i ożenił się z nią. Nigdy nie dowiedział się, kto był sekretnym informatorem SB.

Za miesiąc: **Dokąd zmierza Rosja?**

ISSN 0044-488X



770044 488508

09