

## **[CAŁY WYKŁAD] Abp Rowan Williams: „Wiara na współczesnym Areopagu”**

Istnieje pewien właściwy zestaw reakcji na wszystko, co rozpoznaje się jako ludzka podmiotowość – reakcji, których słuszność w żaden sposób nie zależy od decyzji podejmowanych przez jednostki czy grupy.

Uznanie istnienia takich „praw” polega nie tyle na uznaniu, iż ze swej strony mam jakieś łatwe do rozpoznania obowiązki względem innych, lecz na przyjęciu, że moralny status drugiej osoby nie zależy ode mnie – mówił abp. Rowan Williams w wykładzie z cyklu „JP II Lectures” organizowanym przez Instytut Kultury św. Jana Pawła II na rzymskim Angelicum.

„Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23) – mówi Paweł na Areopagu. Jak się wydaje, uznaje on za pewnik, że oddawanie czci jest jedną z tych rzeczy, których dokonują ludzie; jego zadaniem nie jest przekonanie kogokolwiek, że oddawanie czci jest czymś koniecznym, ale wydobycie na jaw tego, co lub kogo się czci. Już na samym początku musimy jasno powiedzieć, że nie chodzi tu o kwestię tego, co jest przedmiotem „ostatecznej troski”, które to zagadnienie było popularne w liberalnych kręgach teologicznych w połowie ostatniego stulecia. Dyskusja ta nie dotyczy „wartości” – tego niebezpiecznie pustego pojęcia, bezustannie unoszącego się na granicy języka deskryptywnego i preskryptywnego; w debacie tej chodzi o to, co z definicji narzuca ludziom pewien stopień uwagi i lojalności, co powoduje, że normalny sposób funkcjonowania naszego „ja” zostaje zawieszony oraz co pozbawia owo „ja” właściwej mu zwykle wolności definiowania. Gdy w

taki sposób ujmemy oddawanie czci, wydaje się ono – nie bez powodu – przestrzenią ryzykowną czy niebezpieczną dla ludzkich spraw. Zaproszenie do oddawania czci komuś lub czemuś oznacza zaproszenie do zawieszenia naszych rutynowo przyjmowanych założeń oraz do pozwolenia, by działało na nas, a wręcz definiowało nas coś poza naszym „ja”. Innymi słowy, możemy mieć tu do czynienia z najbardziej dramatycznym, jak to możliwe, roszczeniem sobie władzy – takiej władzy, która odmawia innym podmiotom czy obecnościom zdolności nadawania samym sobie nazw oraz opisywania własnej tożsamości po prostu w przyjętych przez siebie kategoriach.

W tym wykładzie mam nadzieję wykazać, że wciąż aktualna siła argumentacji przedstawionej przez Pawła na Areopagu kryje się właśnie w tym, że zmusza nas ona do rozważenia kwestii oddawania czci, a dokładniej tego, jak i dlaczego świecki światopogląd w ostatecznym rozrachunku musi unikać trudności wiążących się z tymi niebezpieczeństwami, które pociąga za sobą sprawowanie kultu. Krótko mówiąc, chciałbym wskazać, że (i) do sformułowania mającego silne podstawy pojęcia nienegocjowanej godności osoby ludzkiej konieczne jest uznanie, że właściwym przedmiotem kultu może być tylko coś radykalnie innego niż to, co składa się na skończony wszechświat; (ii) zjawisko ludzkiego języka oraz skrajne zaufanie, towarzyszące zwracaniu się do innego człowieka z oczekiwaniem bycia zrozumianym, opierają się na fundamentalnym odejściu od pozornej naturalności samodefiniowania się w zwykłym sensie tego słowa; (iii) gdy jest już jasne, że cześć należy oddawać jedynie Bogu, skończony podmiot może stanąć „w miejscu” Boga bez ryzyka popadnięcia we właściwe Lucyferowi roszczenie sobie prawa do bycia dla innych przedmiotem całkowitego oddania: skończona osoba ulega „ubóstwieniu” nie poprzez przypisanie sobie jakiejś niewyobrażalnej władzy, ale przez pełne czci przyjęcie takiej postawy, która polega na płynącej z serca

otwartości. We wszystkich tych kwestiach kluczową rolę odgrywają dwa nadające im kierunek przekonania, które starałem się analizować gdzie indziej: to dotyczące znaczenia całkiem pozbawionej rywalizacji relacji między tym, co skończone i tym, co nieskończone; oraz to związane z pojmowaniem wszelkiej rozumowej percepcji jako polegającej na byciu świadomym istnienia również innych perspektyw niż ta właściwa indywidualnemu ego – chodzi o uwzględnienie tego, że widziany lub poznawany przez nas przedmiot jest widziany i poznawany jako widziany i poznawany już od zawsze. Paweł chce ogłosić Ateńczykom to, czym już się kierują, lecz czego jeszcze nie znają; również w tym wykładzie chciałbym skierować nasze myśli ku temu, czym już się kierujemy, lecz czego jeszcze nie uświadamiamy sobie w kwestii niektórych naszych podstawowych praktyk językowych i etycznych.

## 1.

W kręgach teologicznych toczy się żywiołowa debata na temat tego, czy pojęcie praw człowieka w takim znaczeniu, w jakim się je dziś powszechnie rozumie, jest możliwe do pogodzenia w pełni z chrześcijańską antropologią; szereg wpływowych postaci (Milbank, O'Donovan, Biggar) wskazuje, że wszelką wiarę w to, iż ludziom przysługuje jakiś zestaw wrodzonych sobie praw, trudno pogodzić zarówno z przekonaniem o absolutnym prymacie obdarowywania w dziele stworzenia, jak i z wyrażonym w Ewangelii nakazem samopoddawania się. Stwierdza się, że z perspektywy biblijnej osoba ludzka pozostaje kimś tak głęboko zależnym i współzależnym, że ujmowanie jej praw jako pewnej niezbywalnej własności jest w najlepszym razie odwracaniem uwagi od podstawowych trudów moralnych i duchowych, wiążących się z ludzką odpowiedzialnością. Argument ten jest przekonujący i stanowi istotną korektę dla coraz

bardziej niekompletnego i prawniczego podejścia do kwestii praw, które zaczęło być powszechne w ostatnich dekadach. Możliwe jednak, że w argumentacji tej umyka fakt, jak poważny był pierwotny impuls kierujący tymi, którzy pierwsi nadali owemu dyskursowi taki właśnie kształt. Impuls ten można krótko ująć jako przekonanie, że istnieje pewien właściwy zestaw reakcji na wszystko, co rozpoznaje się jako ludzka podmiotowość – reakcji, których słuszność w żaden sposób nie zależy od decyzji podejmowanych przez jednostki czy grupy. Uznanie istnienia takich „praw” polega nie tyle (jak się czasem mówi) na uznaniu, iż ze swej strony mam jakieś łatwe do rozpoznania obowiązki względem innych, lecz na przyjęciu, że moralny status drugiej osoby nie zależy ode mnie. Status ten poprzedza zaistnienie naszej relacji czy spotkania; odnosi się on również do tych, których nigdy w rzeczywistości nie spotkam ani z którymi nie wejdę w relację – czy to w przeszłości, czy to w teraźniejszości, czy to w przyszłości. Podsumowując, chodzi o zaakceptowanie, że to, z czym się stykam, nie pozostaje w mojej gestii i nie znajduje się pod moją kontrolą.

Podchodząc do tego samego wniosku z nieco innej strony, chodzi o uznanie, że moralny status innego człowieka nie jest czymś, na co trzeba lub można sobie zasłużyć. „Właściwa” reakcja na kogoś nie jest nagrodą za jego postępowanie. Przywołajmy przykład, z którym może wiązać się wiele pomieszania: jeśli dana osoba w ramach kary za swą przestępczą działalność zostaje pozbawiona zwykłych wolności obywatelskich, nie mamy tu do czynienia z zawieszeniem właściwej odpowiedzi na jej człowieczeństwo – sposób, w jaki podchodzimy do pozbawienia kogoś pewnych wolności, musi uwzględniać moralną kondycję przestępcy jako kogoś, kto jest odpowiedzialny za swoje czyny oraz za możliwość zmiany swego postępowania pod wpływem procedury karnej. Zaś po stronie systemu karnego leży obowiązek rozpoznania faktycznej winy tam, gdzie ona istnieje, oraz udzielenia

pomocy w zmianie swego postępowania przez winowajcę; jeśli działania tego systemu prowadzą do upokorzenia, obezwładnienia lub stygmatyzacji, oznacza to, że ów system zawiodł, a jego porażka polega na niedostrzeżeniu tego, co jest właściwe winowajcy jako podmiotowi będącemu człowiekiem. Sięgnijmy też po inną kwestię, niepokojąco aktualną: w ostatnim czasie wiele mówi się o presji wywieranej na niektóre kobiety w ciąży, by dokonywały aborcji płodów zdradzających oznaki choroby Downa lub należących do kategorii, z którą wiąże się jej wysokie ryzyko; podjęto coś w rodzaju kampanii mającej prowadzić do „wyliminowania” tej choroby (w Islandii państwowa polityka doprowadziła już do nieomal całkowitego jej zlikwidowania poprzez dokonywanie selektywnych aborcji). Kryjące się za tym założenia nie umknęły osobom z tą chorobą żyjącym ani ich rodzinom: oto istnieją pewne określone normy ludzkich umiejętności, których ludzie z Syndromem Downa nie spełniają, a zatem nie są oni w stanie „zasłużyć sobie” na to, co w innym przypadku stanowiłoby należny im status moralny. Wniosek ten powinniśmy znać już z dyskusji wokół rzekomej niższości pewnych ras, toczącej się w XVIII oraz XIX wieku, czy nawet z uznawanych za naukowe debat dotyczących kobiecych umiejętności, jakie prowadzono w wieku XIX oraz na początku XX.

W swej istocie, możliwym do obrony dyskursem o prawach człowieka jest ten, w którym odrzuca się jakąkolwiek sugestię, że przed uznaniem czyjegoś statusu moralnego musimy najpierw ocenić zdolności tej osoby; sam fakt organicznego, fizycznego rozpoznania czyjejś tożsamości jako człowieka determinuje to, co należy uznać za właściwą reakcję na niego – chodzi tu o zestaw pewnych faktów, których nie określamy my jako inni. Zareagowanie na kogoś z właściwą uwagą – czyli w sposób, w ramach którego przyznajemy innej osobie status równy nam samym i z którym wiąże się słuszne oczekiwanie, że potrzeby i dobro innej osoby będziemy postrzegać jako równie

moralnie znaczące co te nam właściwe – polega na zaakceptowaniu, że istnieje taka reakcja, która jest „sprawiedliwa”, która (jak lubimy mówić) „oddaje sprawiedliwość” temu, co przed nami staje. Zaś sprawiedliwości nie może stać się zadość, jeśli w jakimkolwiek sensie roszczę sobie prawo do posiadania tego, z czym się konfrontują. Dlatego właśnie niewolnictwo stale jest ukazywane jako niejako paradygmatyczny przykład naruszania ludzkich praw i godności; lecz w miarę, jak stajemy się coraz bardziej wyczuleni na współczesne odmiany niewolnictwa (takie jak handel ludźmi, praca wymuszona, praca dzieci, małżeństwa z dziećmi czy wykorzystywanie dzieci jako żołnierzy), możemy być w stanie lepiej uchwycić to, o co chodzi tu pod względem moralnym: oto fundamentalną formą relacji opartej na niesprawiedliwości jest sytuacja, gdy jedna strona sprowadza drugą do roli, którą sama definiuje i której nadaje granice – w najbardziej szkodliwym przypadku do roli polegającej po prostu na zaspokajaniu potrzeb strony pierwszej. Bezpieczeństwo zyskuje się i zachowuje poprzez udane odrzucenie tej roli, poprzez zasłużenie sobie na godność czy szacunek. Prawdziwa moralna siła słownictwa odwołującego się do praw człowieka kryje się w próbie zapewnienia, by oczekiwanie szacunku i troski było niezależne od ewentualnego powodzenia własnych działań.

Jak dotąd wszystko się zgadza – choć wzmianka o Syndromie Downa i kwestii aborcji przypomina nam, że istnieje dość duża niespójność w funkcjonowaniu i ukierunkowaniu tej moralnej siły oraz że często ona sama skłania się dokładnie ku temu łączeniu statusu z umiejętnościami, które model odwołujący się do praw człowieka ma wykluczać. Jak jednak moglibyśmy ustanowić spójne podstawy dla założenia odnoszącego się do niezbywalnego statusu moralnego? Już samo to stwierdzenie świadczy o dostrzeżeniu, że świat ludzi ma problemy z niemożliwymi do usunięcia konfliktami interesów oraz

*Prawdziwa moralna siła  
słownictwa odwołującego się  
do praw człowieka kryje się w  
próbie zapewnienia, by  
oczekiwanie szacunku i  
troski było niezależne od  
ewentualnego powodzenia  
własnych działań*

że zabezpieczanie  
korzyści jednej grupy  
czy jednostki  
kosztem kogoś  
innego jest czymś  
zwykłym; „prawa”  
potwierdza się w  
imię ochrony przed  
bezpośrednim  
starciem  
zachłannych dążeń.  
Jeśli sięgniemy do  
przedstawionej przez

René Girarda analizy źródeł kultury, powiemy, że neuronowy i mózgowy rozwój, dzięki któremu jesteśmy w stanie przedstawić sobie sposób myślenia innego ludzkiego podmiotu, jest zarazem tym, co umożliwia zaistnienie charakterystycznej spirali rywalizacji, cechującej ludzką kulturę: chodzi nie tyle o zwykłe współzawodnictwo o dostępne zasoby, z którym mamy ogólnie do czynienia w świecie zwierząt, ale o wykształcenie się pragnienia tego, czego pragnie ktoś inny. Nasza socjalizacja dokonuje się poprzez naśladownictwo – to również jest coś, co łączy nas z innymi zwierzętami. Jednak w naszą socjalizację od samego początku wpisane jest wyobrażanie sobie właściwej komuś drugiemu narracji dotyczącej chcenia i osiągnięcia czegoś, zaś z tego aktu wyobraźni rodzi się lęk, że to, czego chce ktoś inny, ogranicza jakoś moje własne chcenie i osiągnięcie – zatem jeśli będę chciał tego, czego chce ktoś inny i owo coś osiągnę, zapobiegnę ewentualności doznania frustracji i zabezpieczę realizację własnych projektów. Innymi słowy, by zagwarantować sobie upragnione przez siebie bezpieczeństwo czy dobrostan, muszę nauczyć się chcieć dla siebie tego, czego chcą inni.

Sposób ujmowania tego procesu przez Girarda i jego naśladowców (Dumouchel, Palaver) wciąż budzi kontrowersje i sceptycyzm (a często również pewne fundamentalne nieporozumienia), lecz zarazem dostarcza nadzwyczaj wszechstronnego wyjaśnienia tego, jak i dlaczego ludzie potrzebują zabezpieczenia przed impulsami popychającymi ich do próby „wzięcia w posiadanie” kogoś drugiego, do skracania dystansu między poszczególnymi podmiotami oraz do wchłaniania we własne „ego” projektów przyjmowanych przez innych. Girard posuwa się jeszcze dalej w swej złożonej analizie sposobu, w jaki pragnienie tego, czego pragnie ktoś inny, w ostatecznym rozrachunku czyni z owego innego zarówno przedmiot bezwarunkowej i definitywnej tęsknoty, jak i główną przeszkodę w osiągnięciu celów przez moje „ego” – czyni z tej osoby coś zarazem boskiego i diabolicznego (Palaver s. 129 wraz z odnośnikami). Drugi człowiek staje się przedmiotem „czci” w tym sensie, że koncentruje na sobie naszą całkowitą uwagę i oddanie, definiując moje/nasze pragnienia. Gorliwie go naśladujemy i czujemy do niego odrazę. Zaś ta dwojaka reakcja umożliwia uruchomienie mechanizmu kozła ofiarnego: oto grupa dominująca identyfikuje jakąś jednostkę lub podgrupę jako jednocześnie dysponującą pewną znaczącą i zagrażającą nam mocą oraz wyobcowaną i bezbronną – wówczas grupa dominująca przechodzi do brutalnej likwidacji lub wygnania tej jednostki czy podgrupy. Wtedy te ostatnie już nie stanowią przeszkody dla zaspokojenia moich/naszych pragnień, już nie „posiadają” tego dobra, którego nauczyłem się chcieć; ich usunięcie ze sceny pozwala dominującej i dokonującej wykluczenia grupie cieszyć się własną tożsamością oraz swym pojednaniem z upragnionym, świętym krańcem swego pragnienia – z tym, co boskie.

Girard, tak jak Freud, zachęca nas do myślenia w kategoriach dosłownego i historycznego „mordu założycielskiego”, leżącego u źródeł każdej ludzkiej kultury. Nie jest jasne, czy ogólna teoria zakłada, że do tego mordu faktycznie musi dojść; jasne jest natomiast, że przyjmowany w niej mechanizm tworzenia tego, co „święte” polega na nakręcaniu mimetycznej spirali, która ostatecznie wymusza dokonanie aktu zbiorowego i brutalnego wygnania lub wykluczenia. To, co wzbudza zarazem adorację, jak i lęk, staje się przedmiotem udanego negocjowania w ramach ofiarniczego procesu. Aktualność tego podejścia dla naszego sposobu myślenia o prawach oraz oddawaniu czci musi zostać lepiej objaśniona, lecz związek między nimi wydaje się następujący. Oto ludzie postrzegają samych siebie jako żyjących w niepewności, a swe pragnienia uznają za ograniczane przez nieustającą rywalizację ze strony innych. Starają się obejść tę swoją ograniczoność poprzez przyjmowanie żywionych przez innych pragnień za własne. Zatem u samych źródeł ludzkiego współżycia kryje się pewien dogłębny podział, groźba wejścia w nieustannie nasilającą się rywalizację, która może doprowadzić do wybuchu „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”. Spójność zostaje zapewniona przez zidentyfikowanie kandydata nadającego się do wykluczenia – pewnej zbiorowości, z którą wiąże się mimetyczne fantazje danej grupy. Religia archaiczna stanowi unormowanie tego mechanizmu (bowiem nigdy nie udaje się go zrealizować raz na zawsze). Tyle czerpiemy z Girarda, zaś odnosząc to do naszego punktu wyjścia, którym była mowa Pawła na Areopagu, możemy stwierdzić dwie rzeczy. To, czemu oddaje się cześć i co rości sobie niemożliwe do odparcia roszczenie do zawładnięcia naszym „ego”, z Girardowskiej perspektywy stanowi alienację pragnienia żywionego przez nasze „ego”, zapośredniczonego poprzez wyobrażane sobie przez nas pragnienia innych. Nasze zbiorowe życie jako ludzi naznaczone jest kompulsywnym dążeniem do wchłaniania oraz (w

najlepszym razie) unieszkodliwiania lub uciszania siebie nawzajem; zaś w czasach poważnych kryzysów społecznych dążenie to prowadzi do wybierania sobie na kozły ofiarne oraz wykluczania – a często i mordowania – tych, którzy nie są w stanie się obronić przed byciem przedmiotem projekcji niezaspokojonych pragnień innych. We współczesnej scenerii nie trzeba długo szukać retoryki odmalowującej taki obraz zagrażających nam innych, zgodnie z którym są oni zarazem kimś niedomagającym czy słabym, jak i obdarzonym groźnymi i trudno uchwytnymi mocami.

Zatem idea przypisania ludzkim podmiotom takiego statusu moralnego, który temu mechanizmowi by nie podlegał, staje się istotnym elementem unieszkodliwiania zarazem spirali mimetycznej, jak i rytuału kozła ofiarnego; musimy nauczyć się postrzegania innych jako coś więcej niż wzór, rywal i przeszkoda dla naszych pragnień. By ująć to bardziej treściwie, musimy nauczyć się postrzegania innych jako coś więcej niż po prostu to, kim są oni dla mnie. Co jednak ustanawia innego jako w tym sensie „odwróconego” od swej relacji z moimi pragnieniami czy moim „ego” – jako kogoś żyjącego, pragnącego i działającego z głębi swej odmienności, dla mnie niedostępnej? Geniusz Girarda polegał na wydobyciu na jaw tego, co w klasycznym, teologicznym ujęciu boskiej natury oraz w konkretnej narracji o wcielonym życiu Boga-Słowa dostarcza kluczowych i przynoszących wyzwolenie podstaw do dokonania tej zmiany postrzegania innych.

Tradycyjna doktryna o Bogu, włącznie ze stwierdzeniem Jego niezmienności i niecierpięliwości, jest całkowicie opacznie rozumiana, jeśli odczytuje się ją jako bezkrwistą, filozoficzną próbę wykluczenia z boskiego życia pewnych aktywnych i pozytywnych cech, które my sami cenimy jako skończone podmioty. Podkreślając, że Bóg jest kimś ponad

*Boża podmiotowość, inaczej niż nasza, nie rozwija się w toku przemieszanych ze sobą inicjatyw i reakcji. Sposób, w jaki Bóg patrzy na świat, w żaden sposób nie może być kształtowany pod wpływem jakichkolwiek interesów*

wszelkie potrzeby czy braki oraz że nigdy nie jest On pasywny względem skończonych podmiotów, doktryna ta stwierdza, że relacja Boga ze wszechświatem jest fundamentalnie pozbawiona jakiegokolwiek rywalizacji. Bóg nie

jest jednym z kilku kandydatów do zajęcia jakiejś przestrzeni w obrębie wszechświata; Boża podmiotowość, inaczej niż nasza, nie rozwija się w toku przemieszanych ze sobą inicjatyw i reakcji. Zatem sposób, w jaki Bóg patrzy na świat, w żaden sposób nie może być kształtowany pod wpływem jakiegokolwiek chęci samoobrony, jakichkolwiek interesów; Boży wzgląd na skończoną rzeczywistość stanowi podstawę samego jej istnienia, a zatem nie jest od niczego zależny ani nie ma reaktywnego charakteru – nie jest uwarunkowany tym, co dzieje się we wszechświecie. To ujęcie jest bardzo abstrakcyjne, lecz da się je natychmiast przełożyć na stwierdzenie, że na ów Boży wzgląd nigdy nie da się sobie zasłużyć. Skoro Boże działanie jest działaniem stwórczym, polegającym na powoływaniu do istnienia tego, co inne względem Boga, a zarazem otwarte na Boże życie w akcji, to zawsze wiąże się ono z nadawaniem realności, a zatem z pełnym miłości przekazywaniem samego siebie, pozbawionym wszelkiej interesowności. Tym więc, co widzimy i znajdujemy we wszystkich innych ludziach (a w rzeczy samej w ogóle w skończonym świecie jako takim) jest to, co przez Boga jest postrzegane w sposób nacechowany bezwarunkową i pozbawioną jakiegokolwiek zachłanności afirmacją. Coś, co jest inne względem mnie

samego, zawsze już pozostaje w relacji z Bogiem jako rzeczywistość dobrowolnie powołana do istnienia i kochana przez Boga. Oto co jest nienegocjowalne w cechującym się skończonością innym, oto podstawy jego „moralnego statusu”.

Jednak to wyrażane w żydowskich i chrześcijańskich językach wiary spostrzeżenie, dotyczące braku rywalizacji między Bogiem i światem, nie jest wydedukowane z jakiejś ogólnej zasady; pozostaje ono zakorzenione w konkretnych narracjach, w których relacji między Bogiem a skończoną rzeczywistością nadaje się określony kształt – narracjach, w których to, jak bardzo Bóg odległy jest od wszelkiego rodzaju interesowności, ukazywane jest w formie zarazem sprawiedliwości i miłosierdzia. Boga przedstawia się jako „oddającego sprawiedliwość” światu, co czyni On poprzez okazywanie miłosierdzia. Gdy w osiemnastym rozdziale Księgi Rodzaju Abraham wstawia się u Boga za mieszkańcami Sodomy, ujmuje swą prośbę w kategoriach trzymania się przez Boga praw ustanowionych przez Niego samego: „Czyż Ten, który jest sędzią (shophet) nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?” (Rdz 18,25). Zaś ową sprawiedliwością, co paradoksalne, okazuje się oszczędzenie życia niegodziwców w celu ocalenia życia ludzi prawych. To dziwna i niepokojąca sprawiedliwość, wydająca się czymś nieoddzielnym od wszechobejmującego miłosierdzia. W tradycji prorockiej niechęć Boga do odrzucania wybranych przez siebie ludzi ze względu na zrodzone w Jego sercu współczucie (Oz 11,8) daje wyraz kolejnemu paradoksowi, zgodnie z którym Boża stałość w udzielaniu miłosierdzia jest Bożym „oddawaniem sprawiedliwości” samemu Bożemu życiu i naturze: Bóg nie może przestać być miłosiernym, nie przestając przy tym być Bogiem. Tak więc „osobistym interesem” Boga jest interes tych, którzy

zostali przez Niego stworzeni, wybrani i pokochani. Sprawiedliwość nakazująca karę ma sens tylko w kontekście Bożej stałości w dążeniu do dobra tego, co zostało stworzone.

Te podejmowane w hebrajskim Piśmie Świętym próby ukazania, w jaki sposób uznanie Bożego miłosierdzia otwiera taką perspektywę patrzenia na sprawiedliwość, która wykracza poza kwestię zwykłej odpłaty, stanowią wsparcie dla jeszcze bardziej rozwiniętej i rewolucyjnej narracji, na której opiera się teologia specyficznie chrześcijańska. W życiu Jezusa z Nazaretu Boże życie w pełni żyje w skończonym podmiocie ludzkim, w żaden sposób nie ograniczając ani nie umniejszając integralności tego, co skończone. Zaś przybierające postać mordu odrzucenie owego boskiego podmiotu – by wprost powrócić do ram zarysowanych przez Girarda – odsłania śmiercionośną naturę mechanizmu polegającego na obieraniu sobie kozła ofiarnego. Bóg jednoznacznie staje się ofiarą ludzkiej siły i przemocy; żadną częścią swej Bożej mocy nie będzie walczył o należne sobie miejsce poprzez stłumienie wrogiej sobie ludzkiej działalności. „Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się” (J 18,36), mówi Jezus rzymskiemu namiestnikowi. Tym, co ludzkie społeczeństwo – uwięzione w schemacie retrybutywnych fantazji oraz konkurujących z sobą sił – odrzuca i stara się zniszczyć w osobie Jezusa, jest właśnie ta w pełni niewinna, całkowicie odżegnująca się od przemocy afirmacja innego, która stanowi życie samego Boga. Zaś dokładnie z tego względu, że jest ona życiem samego Boga, nie da się jej ostatecznie wygnać ani zniszczyć, nie da się jej wyrzucić z tego świata, gdyż nie dąży ona do zajęcia w świecie tego miejsca, które zdobywa się i utrzymuje kosztem jakiegokolwiek innej rzeczywistości w tym świecie istniejącej. Wydarzenie ukrzyżowania Jezusa odsłania sprzeczną wewnątrznie i arbitralną naturę wybierania sobie kozłów ofiarnych, ostateczną toksyczność tego mechanizmu dla świata ludzi, fakt

odrzućcia poprzez niego rzeczywistości dla nas założycielskiej, a także ukazuje charakter aktu stwórczego, będącego czymś ponad wszelką rywalizacją, a zatem czymś wszystko obejmującym afirmacją i współczuciem.

*Doktrynalne formuły odnoszące się do kwestii wcielenia i odkupienia w złożony i obszerny sposób dają wyraz przekonaniu, że podstawą tożsamości wszystkiego, co skończone, jest bezwarunkowy wzgląd Boży*

Z punktu widzenia tej narracji wiary, podstawą jednoznacznego i powszechnego uznania wartości wszystkich organizmów ludzkich jest odsłonięcie i wyobrażenie sobie aktu stwórczego, z którym wiąże się

wiekuiste oddanie sprawie wolności i dobrostanu tego, co skończone. Doktrynalne formuły odnoszące się do kwestii wcielenia i odkupienia w złożony i obszerny sposób dają wyraz przekonaniu, że podstawą tożsamości wszystkiego, co skończone, jest bezwarunkowy wzgląd Boży. To zaś przekonanie z kolei zawiera w sobie całkowite odrzucenie jakiegokolwiek innego obiektu czci niż życie objawione w tych narracjach. W życiu wszystkich ludzkich podmiotów zawsze istnieje taki wymiar czy poziom życia, który pozostaje niedostępny posiadaniu czy kontroli ze strony innych skończonych podmiotów. Żaden z tych podmiotów nie dysponuje władzą pozwalającą mu żądać od innego rezygnacji z wszystkich praw do definiowania samego siebie, do możliwości kształtowania warunków własnego życia. Żaden skończony podmiot nie stanowi ucieleśnienia ostatecznego i całkowitego dobra

dla żadnego innego skończonego podmiotu. Żaden skończony podmiot nie może być po prostu wzorem pragnień innego podmiotu, wzbudzającym uwielbienie i strach jako numinotyczny „idealny posiadacz” upragnionych dóbr. Zarówno „ego”, jak i jego „inny”, jego mimetyczny konkurent, zostają w równym stopniu uwolnieni ze swego wzajemnie destrukcyjnego układu; ustanowione zostaje też ich prawo do opierania się totalitarnym roszczeniom wszelkich systemów ludzkich. Jedynym zasadnym obiektem czci – czyli jedyną rzeczywistością, od której „słusznie” można oczekiwać, że zmieni i odnowi ludzkie „ja” – jest coś, co nie rywalizuje z nami o władzę czy kontrolę; poddanie się temu, co w taki sposób przekracza ekonomię rywalizacji, nie stanowi zwycięstwa jednej strony i porażki drugiej, gdyż tym, czemu się poddajemy, jest stwórcza miłość, z której bierze początek samo istnienie naszego „ja”. Poddanie się jej oznacza akceptację tego, co i tak już określa rzeczywistą i ostateczną tożsamość naszego „ja” – ujmując to lepiej znanym nam sformułowaniem, „kto straci swe życie, zachowa je”.

## 2.

Do tej pory zarysowywałem to, w jaki sposób klasyczna gramatyka doktryny chrześcijańskiej oraz judeo-chrześcijańskiej narracja są istotne dla kwestii tego, w czym możemy zakorzenić pojęcie niezbywalnych „praw” czy też powszechnej godności ludzkiej – bowiem jeśli dotyczące go przekonania nie mają po prostu wynikać z decyzji podejmowanych zbiorowo przez jakąś ludzką większość, jeśli naprawdę mają być one czymś odrębnym od władzy i wyborów dokonywanych w świecie ludzkim, muszą zostać w czymś zakorzenione. Chrześcijańska i chrystocentryczna antropologia wskazuje taką podstawę zakorzenienia, otwarcie ogłaszając to, co wcześniej było ukryte, a przede wszystkim

odslaniając skrytą toksyczność tej „czci”, która oddawana jest w świecie opanowanym przez rywalizację i destruktywne współzawodnictwo. Już wcześniej wspomnieliśmy jednak o roli, jaką w Girardowskim sposobie myślenia odgrywają pytania dotyczące źródeł kultury i języka; w tej części rozważań powracamy do kwestii języka oraz związanych z nią zagadnień zrozumiałości i samorozumienia.

Mówienie w ogóle polega na dopuszczeniu pewnego poznania: gdy coś mówię, zakładam, że żyję w świecie, który nie jest tylko mój własny i w którym kryteria zrozumiałego wypowiedzenia się są przede mną podzielane z innymi, nawet tymi wcześniej przedtem przede mną niespotkanymi, z którymi nigdy nie negocjowałem jakiegokolwiek wspólnej procedury rozmawiania. Zakładam, że obcy mi człowiek, nawet jeśli mówi w języku wydającym się mi całkowicie nieznanym, może przekazać mi coś znaczącego. Popychający nas do tłumaczenia impuls jest czymś powszechnym. Lecz w przeciwieństwie do tego, co wydają się sugerować niektóre modele filozoficzne – te, które zostały zdecydowanie zakwestionowane zarówno przez fenomenologów w rodzaju Merleau-Ponty’ego, jak i przez Wittgensteina w jego Dociekaniach – nie jest tak, że stopniowo gromadzimy świadectwa prowadzące nas do wniosku, że obcy nam człowiek ma pewne życie wewnętrzne, porównywalne do naszego własnego, zaś stąd dopiero dedukujemy, że rozpoznaje on znaczenie na takich samych podstawach co my. Raczej jest tak, że z otaczającego mnie ludzkiego środowiska przejmuję zestaw behawioralnych konwencji, wzorów wydawania dźwięków, zaś w procesie tym wypracowuję sobie pewien rodzaj mapy mentalnej, na której ja, jako podmiot/rozmówca, znajduję się naprzeciwko innego podmiotu/rozmówcy. Jak ujmuje to Merleau-Ponty, „nie mamy już do czynienia z dwiema jednostkami (ekspresją i znaczeniem), z których druga może być ukryta przed pierwszą... Przystawanie nie przypomina już odczytywania tekstu, do którego

posiada się kod i klucz; jest ono raczej odszyfrowywaniem (gdzie osoba deszyfrująca nie dysponuje kluczem do danego kodu)” (Merleau-Ponty, *Consciousness*, s. 50). „Dziecko... uczy się mówić przez to, że otaczający je język przyzywa jego myśl” (s. 51).

Idea bycia świadomym podmiotem nabiera kształtu w miarę, jak przyswajam sobie te wzory wydawania dźwięków, na które jestem silnie wystawiony – wzory, w ramach których wyraźnie oczekuje się ode mnie naśladowanej je odpowiedzi. Co więcej, proces ten dokonuje się w zgodzie z procesem nabywania idei bycia ciałem: odmalowywania sobie w wyobraźni pewnej ograniczonej przestrzeni fizycznej, z której się wypowiadam – włączając w to te wymiary, do których nie mam bezpośredniego dostępu zmysłowego (nie jestem w stanie zobaczyć tyłu własnej głowy; nie mogę okrążyć własnego ciała). Święta Edyta Stein, która w swej rozprawie z 1914 roku, poświęconej zagadnieniu empatii, w dużym stopniu podnosi już to, co później zostało rozwinięte przez Merleau-Ponty’ego, przekonuje w tej pracy, że dostrzeżenie faktu, iż żyję pod względem fizycznym, jest nierozzerwalnie związane z wypracowaniem idei „życia” toczącego się w otaczającym mnie świecie, przez co poznaję samego siebie jako kogoś zawsze potencjalnie będącego przedmiotem dla innego – zaś w ramach tego procesu rozwijam też ideę istnienia wielorakich punktów widzenia. Właśnie dostrzeżenie tego, że owe perspektywy są pluralistyczne, pozwala mi na skonstruowanie samego pojęcia fizycznych obiektów, a zatem i spójnego świata przestrzennego. Oto przyjmuję, że formowanie idei świata stanowi ciągły proces, w ramach którego jestem jednym partnerem z wielu; przyswajam sobie także rozumienie ciała jako ze swej istoty ośrodka wytwarzania wzorów, jako mego „wyjściowego punktu zero” we wspólnym mapowaniu zrozumiałego środowiska. W tym kontekście równie ważne jest dostrzeżenie, że samoświadomość z

konieczności pozostaje niekompletna i że właściwy jednostkowemu ciału system percepcji świata nie jest w stanie samodzielnie dostarczać nam spójnego obrazu świata ani spójnego ujęcia samego ciała.

*Cały charakter pracy nad  
skonstruowaniem pewnego  
pojęcia czy obrazu naszego  
człowieczeństwa opiera się na  
założeniu, iż gdy mówimy ze  
sobą, coś jest dla nas dostępne*

Stein zauważa (s. 116), że wiąże się z tym również fakt, iż spotkanie z innymi posiadającymi ciało „ja” w rozmaity sposób pokazuje nam, czym nie jesteśmy: odsłania

przed nami nie tylko ograniczenia związane z naszą własną cielesnością, ale też cząstkowy charakter naszego systemu wartości. Innymi słowy, powstanie jakiegokolwiek etyki wymaga pracy wspólnotowej oraz rezygnacji z wszelkich aspiracji do stworzenia moralnego systemu mocą własnej woli. Konsekwencją tego jest, że poszukiwania ludzkich ram etycznych zawsze wiążą się z artykułowaniem i odkrywaniem świata podzielanego: każda jednostka jest „poprzedzona” ciągle toczącą się pracą etyczną, negocjowaniem rozmaitych wzorów wartości w ramach wspólnego środowiska materialnego, gdzie nie mamy innego wyjścia, jak z nadzieją dążyć do wzajemnej zrozumiałości. Procedury prawne i społeczne mogą zaakceptować istnienie w społeczeństwie rozbieżności, niekiedy głębokich, oraz nimi jakoś zawiadywać, lecz sama dyskusja wokół nich wciąż wyraźnie trwa, mając na celu przynajmniej ewentualne przeniknięcie wyobraźnią właściwych innym przekonań oraz utożsamienie się z nimi, a także zbliżenie się do takiej idei dobra ludzkiego, która mogłaby być coraz szerzej „posiadana” (to właśnie gdzie indziej nazwałem „interakcyjnym pluralizmem” społeczeństwa,

czyli sytuacją, w której mniejsze wspólnoty, konstytuujące dane społeczeństwo, mogą spierać się o pewne nieobieralne, „absolutne” imperatywy, ale porządek społeczny i prawny ogółem nie stara się narzucać żadnego systemu jako obowiązującego dla sumień). Jednak w kontekście podejmowanych przez nas szerszych rozważań chodzi tutaj o to, że cały charakter pracy nad skonstruowaniem pewnego pojęcia czy obrazu naszego człowieczeństwa – jego cielesności, społecznej natury, zdolności do pamiętania i formowania narracji, dążenia do bycia zrozumiałym oraz rozumienia się nawzajem – opiera się na założeniu, iż gdy mówimy ze sobą, coś jest dla nas dostępne: mianowicie pewien porządek spójnego komunikowania się, narzucający rozmówcom presję dążenia do konwergencji. Przyjmujemy istnienie pewnego podzielanego świata – nie tylko w oczywistym znaczeniu zakładania, że inne podmioty/inni rozmówcy dysponują porównywalnym z nami poziomem doświadczeń zmysłowych, ale też w znaczeniu mniej uchwytnym. Stein czyni kilka uderzających uwag co do tego, że wyobrażanie sobie przez nas innych perspektyw, do którego dochodzi w ramach konstruowania idei ucieleśnionego „ja”, pod pewnym względami jest analogiczne do wyobrażania sobie naszego „ja” z przeszłości, w tym do tego rodzaju wyobrażania sobie, które nazywamy pamięcią: doświadczam i pojmuję samego siebie jako jednego, obdarzonego ciałem podmiotu, znajdującego się tu i teraz, zaś czynię tak nie tylko ze względu na sieć istniejących obecnie innych, których sposób percepcji muszę sobie wyobrażać, ale również dlatego, że zdaję sobie sprawę z faktu, iż sieć ta sięga w przeszłość.

„Ja” zawsze pozostaje „osadzone” w tym, czego samo nie wytworzyło, ale jest też przez to (bardziej konkretnie) zawsze rozbudzane, popychane do podejmowania spójnej i opartej na współpracy działalności umysłowej dzięki temu, co jest – by użyć tu ponownie tego słowa – dostępne dla nas poprzez wymianę językową. Łącząc to z

wcześniejszym omówieniem modelu Girardowskiego, widzimy, że omówienie mimetycznej spirali z antropologii Girarda stanowi opis dokładnie drugiej, ciemnej strony tego, co przedstawiane jest w analizie dokonanej przez Stein: pragnienie tego, czego pragnie inny, zaiste opiera się na założeniu zbieżności ludzkich doświadczeń, istnienia pewnej wzajemnej zrozumiałości, polegającej na tym, że coś, czego chce lub co ceni inny, rozpoznaję jako coś, czego w zrozumiały sposób mógłbym chcieć dla samego siebie. Jak, nawiązując do Freuda, zauważa Terry Eagleton (*Culture and the Death of God*, s. 173; choć równie dobrze moglibyśmy zacytować tu Girarda), „jest możliwe, sądzi Freud, że ten projekt, którym jest kultura lub cywilizacja, wymaga od nas więcej niż to, na co jesteśmy w stanie słusznie przystać” – innymi słowy, ideał wzajemnej przejrzystości i koherentnej zrozumiałości między ludźmi może stać się przedmiotem bałwochwalczej czci, żądając od nas ofiar, do których nie ma należytego prawa. Ten jednak ideał jest wpisany w społeczną i językową praktykę, stanowiąc niezbędny aspekt wszelkich ujęć ludzkiej tożsamości, które nie są destrukcyjne i bezsensowne indywidualistyczne. Nie powinniśmy postrzegać Girarda jako prezentującego pewien negatywny obraz procesu formowania „ja” i społeczeństwa, zaś Stein i innych fenomenologów jako oferujących bardziej pozytywny obraz opartego na współpracy konstruowania świata. Wzajemna zależność naszych „ja” w pracy nad konstruowaniem świata czy też własnego „ja” pociąga za sobą zarówno możliwość naszej konwergencji oraz wzajemnego karmienia się w ramach ludzkiej wspólnoty, jak i możliwość morderczej rywalizacji – właśnie dlatego, że jestem w stanie do pewnego stopnia pojąć i posiadać w wyobraźni pragnienie mojego bliźniego oraz że dzięki mimetycznemu procesowi dochodzę do poznania swych własnych pragnień. Jeśli Girardowska analiza destrukcyjnego pragnienia pokazuje nam znaczenie objawienia takiego Boga, który całkowicie pozostaje poza opartymi na rywalizacji zmaganiem pomiędzy skończonymi podmiotami zamieszkującymi pewien podzielany świat,

to Steinowskie omówienie „empatycznych” podstaw uświadamiania sobie przez nas naszych ucieleśnionych „ja” daje nam możliwość zrozumienia tego, na czym polega postrzeganie świata jako produktu i nośnika „logosu”, jako przestrzeni aktywnego przekazywania pewnych spójnych znaczeń, dokonującego się w ramach nieustannego działania Boga względem stworzenia. Wpisany w naszą mowę akt zaufania, ciągła praca nad wytwarzaniem zbiorowych znaczeń – wpisuje się to w narrację o stworzeniu jako o nieograniczonym akcie rozumnej miłości, odsłaniającej swą szczodłą relacyjność w uporządkowanych relacjach między skończonymi rzeczami oraz poprzez nie.

### 3.

Zarysowane tutaj dwie analizy kultury i poznania, Girardowska i fenomenologiczna, sugerują, że ludzką świadomość należy interpretować jako zawsze zarówno uwzględnianą czy też rozbudzaną, jak i pełną niepewności czy też zachłanną. Spostrzeżenia tego nie da się zrównać z pewnymi współczesnymi odmianami Pięciu Dróg czy jakimikolwiek innymi sposobami argumentowania za istnieniem Boga, które można by uznać za kanoniczne; jednak ukazuje ono ludzką świadomość w sposób uderzająco zbieżny z implikacjami chrześcijańskiej opowieści o stworzeniu i wcieleniu. Można powiedzieć, że jeśli boska rzeczywistość jest taka, jak twierdzi się w chrześcijańskiej doktrynie, to pozwala nam ona zrozumieć te właśnie cechy ludzkiej świadomości i podmiotowości; a jeśli takie właśnie są istotne i charakterystyczne właściwości ludzkiej świadomości i podmiotowości, to ten rodzaj narracji o Bożym działaniu najbardziej wyczerpująco uwzględnia kwestię zniewolenia i aporii wiążących się z ludzkim wyobrażaniem sobie oraz wchodzeniem w relacje. To właśnie zostało przez Alistera McGratha nazwane – w nawiązaniu do C.S. Lewisa, choć

dałoby się tu przywołać również wiele aspektów myśli Newmana – „abdukcyjnym” trybem apologetycznego rozumowania: chodzi tu nie tyle o dedukowanie na podstawie ustalonych wcześniej założeń, lecz o swoiste heurystyczne odwołanie się do ram łączących i zakorzeniających rozmaite, niedoskonale wyartykułowane założenia co do działania ludzkiego rozumu.

To zaś prowadzi nas do ostatniej części rozważań. Jeśli prawdą jest, że narracja chrześcijańska dostarcza solidnych ram pozwalających zrozumieć naturę samego ludzkiego poznawania, jej „uzasadnieniem” nigdy nie będzie taki wniosek, który nie ma żadnego znaczenia dla sposobu pojmowania siebie samego przez dany podmiot. Wittgenstein poczynił słynną uwagę, że nie jest w stanie uwierzyć w zmartwychwstanie Chrystusa, nie stając się przy tym inną osobą – i nie chodziło mu tutaj o deprecjonowanie chrześcijaństwa. Przedstawiony na Areopagu sposób rozumowania, który tutaj badamy, sugeruje, że jeśli przeanalizujemy najgłębsze podstawy naszych roboczych założeń co do ludzkiego świata, możemy zacząć postrzegać siebie samych jako przedmioty transcendentnego i niezmiennego względu, a zarazem jako ludzi całkowicie wpisanych we współzależności łączące skończone tożsamości; działania względem nas i naszego świata, podejmowane przez transcendentne źródło afirmacji, są tego rodzaju, by jasno nam pokazać, że jeśli odejdziemy od podtrzymywania mimetycznej spirali, nasza wzajemna zależność nie będzie musiała być brutalna, toksyczna i destrukcyjna. Utożsamienie się z aktem przełamującym ową mimetyczną spiralę – w doktrynie chrześcijańskiej chodzi tu o utożsamienie się Stwórcy z winnym i cierpiącym stworzeniem – jest sposobem na odsłonięcie ukrytej prawdy o naszym człowieczeństwie, o jego niszczycielskich skłonnościach oraz o nieodłącznych mu relacyjnych powiązaniach.

Istotnym faktem jest, że tego typu utożsamienie potrafią niekiedy dostrzec również ci, którzy nie wyznają otwarcie wiary w narrację chrześcijańską, lecz są przekonani, że odrzucenie naszego mimetycznego i brutalnego przeznaczenia jest czymś możliwym. Wciąż wzrasta zainteresowanie postacią Etty Hillesum, której notatki i dzienniki z okresu II wojny światowej oraz niemieckiej okupacji Holandii stanowią kronikę jej wędrówki od pełnego współczucia agnostycyzmu do czegoś w rodzaju religijnej wiary – choć nie da się jej zasadnie przypisać do jakiegokolwiek religijnej wspólnoty. Etty nigdy nie odeszła od swych żydowskich korzeni, mimo że jej słownictwo i lektury coraz bardziej były kształtowane pod wpływem źródeł chrześcijańskich. Jednak w kontekście naszych rozważań najistotniejszy jest motyw, który coraz silniej przewijał się w jej pismach o i z Westerbork – chodzi o przejściowy obóz dla tych, którzy mieli być przewiezieni do Auschwitz (gdzie Etty zostanie zabita w listopadzie 1943 roku; nadzwyczajnym przypadkiem jest fakt, że w 1942 roku spotkała ona w Westerbork Edytę Stein i jej siostrę). Otóż Etty opisuje coś, co nazywa „zabezpieczaniem” Boga (Etty, s. 488–489) czy też „przecieraniem innym drogi” do Boga w sobie samej (s. 519) oraz byciem „pośrednikiem” pozwalającym na spotkanie z Bogiem (s. 516), dzięki któremu może dojść do bezpośredniego zetknięcia z Bogiem; co najbardziej uderzające (s. 506), Etty stwierdza, że „ktoś musi to wszystko przeżyć i dać świadectwo faktowi, że Bóg żyje nawet w tych czasach”, oraz pyta, dlaczego ona sama nie miałaby być takim świadkiem, „ocalając” Boga w sobie i biorąc odpowiedzialność za „uprawianie” w sobie „wspaniałego i pięknego poczucia, że się żyje” (s. 498). Wątek ten jest bardzo charakterystyczny; Etty nie stara się go w jakikolwiek sposób teologicznie usystematyzować, lecz wyraźnie jest on zakorzeniony w nieodpartym poczuciu, że oto otwarło się w niej coś, co pozostaje poza jej pojmowaniem, oraz że pozwala jej to

podchodzić do odrażającej nędzy i cierpień właściwych obozowi przejściowemu, a także do codziennych okrucieństw ludzi nim zarządzających, z jasną świadomością tego, że każdy, z kim się styka, włączając w to strażników obozowych, kryje w sobie porównywalne głębie – choć Etty przejmująco opisuje też, jak po pewnej nocy, gdy obserwowała strażników zaganiających ludzi do transportów do obozów śmierci, zmagając się z pogodzeniem widoku twarzy strażników z biblijnym stwierdzeniem, że zostaliśmy stworzeni na obraz Boży: „Spędziłam trudny ranek nad tym fragmentem Pisma” (s. 644).

Jednak kluczowy jest fakt, że żywiona przez Etty świadomość istnienia niezmiennej i nigdy w pełni niedostępnej głębi jej własnego „ja” – czyli jej wiara w Boga – pozostaje nierozłącznie związana z imperatywem stawania się narzędziem otwierania tej głębi dla innych. Jeśli dla osób ją otaczających istnienie Boga jest czymś wątpliwym, niewiarygodnym i niezrozumiałym, ona sama jest zobowiązana do życia w taki sposób, by sensowne było stwierdzenie, że „Bóg żył, nawet w tych czasach”. Nawiązując do naszych wcześniejszych rozważań, moglibyśmy powiedzieć, że jeśli odnoszący się do Boga język jest językiem mówiącym (między innymi) o rzeczywistości pozbawionej rywalizacji, rezygnującego z zemsty i niecechującego się brutalnością sposobu odnoszenia się do inności (w tym takiej, która sama jest brutalna i nam zagraża), to rzeczywistość ta staje się wiarygodna wówczas, gdy znajduje ucieleśnienie w czynach i życiu tego, co skończone. Zostaje ona w ich życiu zrealizowana poprzez poddanie się – poprzez oddawanie czci temu, co jako jedyne jest godne czci, a czym jest stwórcza rzeczywistość pozaświatowego aktu Boga, aktu, który nie konkuruje z działaniami tego, co skończone, ani ich nie wypiera, ale żyje w głębi skończonej rzeczywistości oraz jest w stanie poprzez tę rzeczywistość działać wtedy, gdy ta ostatnia radykalnie otwiera się na bycie coraz pełniej przekąźnikiem wiekuistego aktu obdarowywania. Słowa Etty Hillesum

o „uprawianiu” i „zabezpieczaniu” tego, co boskie – dalekie od uznania owej boskości za zależną od stworzonych podmiotów – dotyczą dawania świadectwa wytrwałości pewnego podmiotu, który nie jest podatny na porażkę ani zniszczenie. Dokonywany przez wierzącego akt wiary polega na „odejściu” od samowystarczalności, blokującej innym dostęp do Boga – chodzi o zapomnienie o sobie, zgodnym zarazem z tym, co w ogóle nadaje naszemu „ja” jego życie. Można więc powiedzieć, że wierzący „wchodzi w miejsce” Boga, że bierze na siebie odpowiedzialność za ukazywanie Boga poprzez radykalne usunięcie siebie samego na bok. Etty Hillesum za swe zadanie w obozie przejściowym Westerbork uznaje rezygnację ze wszystkiego, co może w niej przeszkadzać temu, by Bóg był kimś wiarygodnym i uchwytnym dla jej bliźnich – taka właśnie jest proponowana przez nią istota oddawania czci. Nie ma żadnego rozdźwięku między aktem poddania się Bogu a rezygnacją z osobistych i służących własnej ochronie interesów w imię przecierania bliźniemu drogi do Boga oraz Bogu do bliźniego.

#### 4.

Nietrudno dostrzec, w jaki sposób tak rozumiane życie wiarą ucieleśnia spostrzeżenia poczynione przez Girarda, Stein oraz innych, których poglądy wyżej streściliśmy. Życie wiary dąży do urzeczywistnienia w stworzonym porządku tego życia, niekoncentrującego się na obronie i niezdominowanego przez interes własny, które jest właściwe Bogu – życia, którego objawienie się w naszych dziejach wyzwala nas ze śmierteczności mitologii mimetycznych zmagania i ofiarniczego wykluczania. Wiąże się z tym przeformułowanie „praw człowieka” w kategoriach postrzegania innego jako kogoś, kto potrzebuje, bym usunął się w cień jako zachłanna czy też broniąca samej siebie

jednostka oraz bym pozwolił Bogu stać się dla drugiej osoby widocznym – to szczególnie ukonkretniona forma troskliwości i służby. Kryje się też za tym założenie, że moje własne wzrastanie w człowieczeństwie zawsze musi się karmić aktem i obrazem Boga w bliźnim oraz że moja wrażliwość na to stanowi klucz do mego własnego wyzwolenia. Za pomocą argumentacji nie da się ustalić tego, że wszystko to realizuje się nie dzięki niewspartej objawieniem wyobraźni czy ludzkim wysiłkom, lecz dzięki darowi udzielonemu nam w wydarzeniach historii biblijnej, które znalazły swe zwieńczenie w paschalnej tajemnicy odrzucenia i przezwyciężenia tego odrzucenia przez Boga – świadectwa o tym mówiące można dostrzec dzięki wytrwałemu życiu cechującemu się obustronnym ustępowaniem na bok w imię Boga, które powinno być czymś właściwym wspólnocie tworzącej ciało Chrystusa. Zaś wciąż toczące się życie tego Ciała ma swe centrum w akcie poddania się i adoracji, którym jest sakramentalne uobecnianie Chrystusowego poddania się Ojcu poprzez ofiarowanie swego życia. W ramach własnego uświadamiania sobie, że w wierze „wchodzimy w miejsce” Boga – co jest dość przerażającym odkryciem – akceptujemy, że dokonuje się to tylko poprzez bezwarunkowe przyjęcie naszej całkowitej zależności od Bożych darów jako od źródła naszego istnienia; w ten sposób boskość, którą zaczynamy ucieleśniać w naszym życiu wiary, zawsze jest boskością Słowa, Syna, wiekuiście zależną od otrzymanych darów, wiecznie wskazującą na swe źródło, wchodzącą „na scenę” i schodzącą z niej na bok.

Publiczność słuchająca Pawła w Atenach, jak się wydaje, przestała interesować się jego słowami wtedy, gdy zaczął on mówić o Jezusie oraz zmartwychwstaniu; mało prawdopodobne, by ludzie na współczesnym Areopagu byli na te treści bardziej podatni. W rozważaniach tych jednak starałem się wskazać na stojącą przed ludzką społecznością potrzebę zrozumienia czegoś ważnego na temat prawdziwego i

falszywego oddawania czci. Wiedza, że należy oddawać cześć tylko Bogu, gdyż tylko On nie ma żadnego upragnionego celu, ku któremu by dążył, nie ma żadnych interesów, których by bronił, ani żadnych środków przymusu, po które miałyby sięgać – to wiedza, że nie należy traktować poważnie żadnego innego kandydata do odbierania od nas czci, niezależnie od tego, czy byłby to jakiś zewnętrzny tyran, czy wewnętrzny system pragnień. Jeśli cześć należy oddawać Bogu, nie można jej oddawać niczemu innemu. Boża transcendencja względem ekonomii negocjujących i walczących ze sobą „ja” stanowi podstawę dla tej transcendencji ludzi względem sił roszcujących sobie prawo do władzy nad nimi, jaką możemy dostrzec u wyznawców i męczenników – również tych, którzy, jak Etty Hillesum, niekoniecznie złożyli cokolwiek przypominającego ortodoksyjne wyznanie wiary, lecz rozumieli imperatyw opierania się zarówno bałwochwalczym siłom, jak i mściwej przemocy. Zatem wolność ludzi od ekonomii przymusu i rywalizacji, a także od niepokojów związanych ze staraniem się o potwierdzenie swej wartości oraz o zapewnienie sobie bezpieczeństwa, jest nieodłącznie związana z Bożym działaniem, polegającym na udzielaniu siebie i znajdującym ucieleśnienie w radykalnym wyrzeczeniu się przemocy przez Jezusa – będącego nosicielem pełni Bożego znaczenia, wykluczonego na mocy ludzkich środków przymusu, a poprzez swoje zmartwychwstanie pokazującego, że owe środki nie mają żadnej władzy nad tym, co boskie.

Pytanie o wiarę w kontekście współczesnego Areopagu wciąż wiąże się z pytaniem początkowym: Czemu ludzie oddają cześć? I w jaki sposób oddawanie czci staje się czymś życiodajnym, nie zaś prowadzi do najwyższej tyranii? Jeśli Bóg nie jest taki, jak zostało nam to pokazane w narracji biblijnej, to roszczenie sobie przezeń prawa do odbierania czci jest zaiste tylko kolejnym przykładem tego destrukcyjnego schematu, na podstawie którego niektórzy ludzie są w świecie

pozbawiani praw, uciszani lub unicestwiani przez innych. Wszelka apologetyka zainspirowana wystąpieniem Pawła w Atenach musi stawiać sobie dwa niepowiązane ze sobą zadania: musi wciąż na nowo powracać do objaśniania gramatyki kryjącej się za tym, co w żydowskiej i chrześcijańskiej tradycji twierdzi się na temat Boga, oraz musi znajdować sposoby pokazywania, jak ta tradycja wytycza drogę naszego wyzwolenia ze świata, w którym nienegocjowalna wartość ludzkich podmiotów jest czymś częstokroć naruszonym. Wiąże się z tym dokładne przyglądanie się temu, jak mówimy o etyce i języku; lecz w ostatecznym rozrachunku jest to najbardziej absorbujące chyba wtedy, gdy powracamy do opowieści i praktyki, do nie zawsze wyartykułowanego świadectwa osoby, która ofiarowuje własne ciało, by stało się „miejscem”, gdzie Bóg może stać się kimś wiarygodnym, oraz do zbiorowej praktyki podejmowanej przez Chrystusowe Ciało w ramach uobecniania przynoszącej przemianę, „antyofiarniczej” ofiary Eucharystycznej. Wszak jednym z tych, którzy pozostali dłużej, by wysłuchać mowy na Areopagu, był Dionizy, który zgodnie z całkowicie niewiarygodną tradycją miał być autorem klasycznych dzieł na temat liturgii oraz zapominającej o sobie niemożności wysłowienia się.

*Wykład wygłoszony w ramach „Wykładów Janopawłowych”,  
organizowanych przez Instytut Kultury Św. Jana Pawła II na Angelicum  
16 grudnia 2020 r.*

*Przeł. Eliza Litak*