

Jarosław A. Sobkowiak MIC

### „Słaby podmiot” a tajemnica nieprawości

Jeszcze w czasie trwania Soboru Watykańskiego II arcybiskup Karol Wojtyła w przemówieniu radiowym z 28 września 1964 roku nakreślił perspektywę zmiany obrazu współczesnego świata i człowieka. Wybrzmiewała w nim dająca się odczytać idea Mikołaja z Kuzy rozumienia człowieka jako „coincidentia oppositorum”. Jak zauważa Wojtyła, z jednej strony obraz człowieka stanowią takie elementy pozytywne jak twórczość, umiłowania i szlachetne dążenia, z drugiej zaś, ten sam człowiek jest uwikłany w świat grzechu, nienawiści i destrukcji.<sup>1</sup> Takie rozumienie człowieka rozdwojonego znalazło też wyraz w soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Nie jest zatem niczym pozornie nowym rozgrywanie ludzkiego losu pomiędzy dobrem a złem, pięknem a brzydotą, prawdą a kłamstwem. Nigdy jednak wcześniej nie uczyniono ze słabości człowieka wiodącego elementu konstytutywnego jego natury. Ponowoczesność przełamała tę barierę, osłabiając rozum poprzez podważenie zarówno filozoficznej, jak i teologicznej hierarchii prawd, stawiając poprzez niektórych jej reprezentantów przewrotne – z punktu widzenia teologii - pytanie: *Czy w tym znaczeniu słabego pojęcia rozumu nie można by pogodzić z ewangelicznym nauczaniem miłości? Czy sam św. Paweł nie stwierdza bez wahania „ilekroć jestem słaby, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,10)*. Przywołany autor kontynuuje dalej: *Jeśli ów ponowoczesny człowiek podda się w pełni słabej kondycji Bytu i istnienia, nauczy się być może żyć w zgodzie z sobą samym i własną skończonością, wyrzekając się tkwiącej w nim głębokiej tęsknoty za sięgającą kresu metafizyką o absolutystycznych roszczeniach.*<sup>2</sup>

Gdzie zatem popełniono błąd w odczytywaniu natury człowieka? Czy to tylko pojęciowe zamieszanie wokół podstawowych pojęć antropologicznych czy też zrzeczenie się tego, co stanowiło siłę i źródło godności człowieka – odniesienia do Transcendencji. Spróbujmy zatem prześledzić ową „słabość” człowieka w mozaice postmodernistycznej i ponowoczesnej antropologii, by konfrontując ją z teologicznym rozumieniem słabości jako

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, wybór i układ J. Hennełowa, Kraków 1979, s. 22.

<sup>2</sup> Wprowadzenie S. Zabali do książki R. Roty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 27.

„tajemnicy nieprawości” znaleźć ów newralgiczny punkt ocalenia człowieka przed samouwikłaniem.

### 1. Słabość podmiotu w refleksji antropologicznej

Pytając o to *kim jest człowiek?*, pytamy o prawdę o nim samym. Jeśli zaś podmiot zostaje odseparowany od pewnej „wspólności”, która jest jednocześnie przewyciężeniem słabości osamotnionego podmiotu, wtedy można postawić inne pytanie: czy każdy ma prawo do swojej części prawdy, i konsekwentnie, czy taka prawda byłaby prawdą o człowieku? Problem zaczyna się w momencie, kiedy ową „wspólność” próbujemy definiować. Wspomniana rezygnacja z prawd filozoficznych i teologicznych pozostawiła bowiem w człowieku świadomość niesionej słabości. Jeśli więc *słabość jest mocą*, oznaczałoby to, że człowiek musi się wyzwolić własną mocą, czyli własną słabością ze słabości doświadczanej. W ten właśnie sposób, rezygnując z uznania mocy stwórczych w człowieku proponuje się *reprodukcję* skończonej mocy poprzez pozbawioną etycznych odniesień technicyzację ludzkiego życia.<sup>3</sup>

Człowiek potrzebuje niewątpliwie pośrednictwa pomiędzy sobą a światem, w którym żyje. Rezygnując jednak z filozoficzno - teologicznej perspektywy całość swojego losu zaczyna coraz bardziej powierzać naukom ścisłym. Nauki pozwalają odczytać konstrukcję świata i człowieka. Gdyby jednak odseparować zarówno świat, jak i człowieka od perspektywy transcendencji, należałoby konsekwentnie pytać, czy jest w mocy człowieka stworzenie pełnego konstruktu siebie, który nauka mogłaby odczytywać? Nauka otwiera człowieka niewątpliwie na coś „więcej”, jednak to więcej jest bardziej jakąś nieokreśloną intuicją nie-zamknięcia niż odpowiedzią na pytanie o własną naturę. Świat rzeczy uczy człowieka, że w procesie poznania niezbędna jest akceptacja tego, czym coś jest. Jest to swoisty prymat przyjęcia rzeczy poznawanej przed jej poznaniem.<sup>4</sup>

Wydaje się, iż zasadniczym błędem popełnionym już w punkcie wyjścia jest pytanie o prawdę o człowieku. Najpierw należałoby zapytać o prawdę w niej samej. Ona zaś domaga się innego niż człowiek interpretatora. Skoro bowiem człowiek podlega nieustannemu rozwojowi, co więcej, nie jest w stanie samodzielnie opisać własnego początku i końca, zatem musi zgodzić się na akceptację w procesie poznania czasu i rytmu własnego rozwoju.<sup>5</sup> Trzeba

<sup>3</sup> M. Vacquin, *Agir: á chacun sa vérité*, w: *Qu'est-ce que la vérité*, Paris 2007, s. 107n.

<sup>4</sup> C. Paulot, *L'appel á la vérité*, Paris 2010, szczególnie rozdział *Rôle fondateur du monde réel*, s. 137-154.

<sup>5</sup> Tamże, s. 171n.

o wiele szerszej perspektywy niż własna słabość, by na pytanie o to *kim jest człowiek?* odpowiedzieć sensownie.

Prawda o człowieku wyraża się w tym, że *człowiek jest człowiekiem*. To jednak tyle samo, co powiedzieć, że coś jest prawdziwe, bo jest tym właśnie. Ale czym jest, żeby było prawdziwe? Prawda obroni się sama, ale żeby żyć jej prawdziwością potrzeba narzędzi interpretacji, niekwestionowanych kryteriów, odniesień. Jak zauważa Jerzy Szymura, *wyбір między „ślepy” kierowaniem się regułą, z nadzieją, że istnieją jakieś reguły, a porzuceniem chęci poddawania się jakimkolwiek zasadom, skoro żadne racje o nich nie stanowią, nie jest kwestią rozumu, lecz wiary*.<sup>6</sup> Co jednak daje się wyczytać z faktu człowieka pozostawionego w jego słabości nie-wiary?

Są jednak punkty wspólne współczesnej antropologii i refleksji teologicznej. Jednym z nich jest pojęcie „świata rozbitego”, rozbitego człowieka. Szeroko pojęta nowożytność została zapoczątkowana przez trzy ważne wydarzenia: odkrycie nowych lądów i możliwość zbadania całej Ziemi, reformacja oraz rozwój nauk prowadzący do wyjaśniania świata już nie w perspektywie Boga, ale w perspektywie wszechświata.<sup>7</sup> Pozornie wydaje się, że są to procesy zapoczątkowane wiele wieków temu i od dawna już zamknięte. Jednak ów świecki projekt rozumienia świata i człowieka dopiero w ostatnich dziesięcioleciach zaczął wchodzić w swój etap finalny. Zwieńczeniem owego „poznania” Ziemi jest proces globalizacji, podsumowaniem reformacji jest próba pytania o świecką formę religijności, czy jak chciał Habermas „wewnątrzświatową ascezę”, wreszcie rozwój nauk znajduje spektakularny przykład w wynalezieniu teleskopu. Właśnie ten wynalazek, jak zauważa H. Arendt, dał pozory wiedzy o wszechświecie i jego przeznaczeniu, faktycznie zaś „przybliżył on tylko gwiazdy”. Owo przybliżenie mogło sprawiać pozór odarcia świata z tajemnicy, w rzeczywistości jednak doprowadziło to do skurczenia się Ziemi jako przestrzeni egzystencji człowieka, skurczenia się perspektywy duchowych poszukiwań oraz uczynienie z nauki formy wyjaśniania wszystkiego, nawet duchowego wymiaru życia człowieka.<sup>8</sup>

Został zatem człowiek wtopiony w świat. Heideggerowskie *Dasein* ukonkretniając pytanie o byt, sprowadziło go faktycznie do roli narzędzia (*Zeug*). Byt ludzki stał się w ten sposób „bytem wewnątrzświatowym”. Wszelkie zaś próby zainteresowania człowiekiem, „zatroskania” o niego zostały sprowadzone do tzw. manipulatywno - użytkowego zatroskania. Człowiek stał się narzędziem. *A narzędzie jest zawsze narzędziem tylko na gruncie*

<sup>6</sup> J. Szymura, *Tomasz z Akwinu i „adaequatio intellectus et rei”*, „Przegląd Tomistyczny” T 12 (2006) s. 165.

<sup>7</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodźka, Warszawa 2010, s. 281.

<sup>8</sup> Tamże, s. 281-291.

*przynależności do innych narzędzi.*<sup>9</sup> Pytanie o podmiot jest więc dla Heideggera rezygnacją z duchowego wymiaru jestestwa a umieszczeniem go w tym, co znane i doświadczane. Bycie i czas stają się nieodłącznym sposobem interpretacji człowieka.

Samo zaś doświadczenie, zarówno człowieka jak i otaczającego go świata, zostaje w ten sposób pozbawione obiektywnych odniesień. Wszystko zależy od językowych konotacji, jest grą językową, która upatrując interpretacji świata w faktach językowych staje się sposobem językowej agonistyki.<sup>10</sup> Spór o człowieka przybiera zatem znamiona sporu bezprzedmiotowego w tradycyjnym rozumieniu przedmiotu poznania. Nie przypomina on już nawet hermeneutycznych koncepcji człowieka (wyjaśniać, by rozumieć), lecz staje się coraz bardziej nie kończącym się wyjaśnianiem, dla którego coraz bardziej oddalającym się horyzontem jest rozumienie.

W jednym z artykułów Jean-Claude Wolf stawia pytanie o zastępowalność człowieka. Jeśli bowiem rozumiemy świat jako określony projekt a człowieka jako nosiciela projektu przyszłości, wtedy pozbawiamy go zasadniczego elementu odpowiedzialności za siebie i za świat. Przywołuje on tezę, którą wyraził K. Löwith (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928) kreśląc koncepcję człowieka jako nieuniknionej relacji pomiędzy jednością a niezmiennością. Zasadnicza idea tej koncepcji brzmiała następująco: *niepowtarzalne indywiduum jest kimś, kto nie może istnieć drugi raz. Konsekwentnie, nie może być tym samym wyrażany [wyłącznie – przyp. JS] przez słowa. Gdyby bowiem mógł być wyrażany prawdziwie i całkowicie w ten właśnie sposób, istniałby wtedy jakby drugi raz: w językowym dyskursie. Jednak od momentu, gdy jest niezamienialny, nie jest już tylko zdaniem.*<sup>11</sup> Jako szczególny przykład niezastępowalności człowieka Wolf przywołuje Sąd Ostateczny, gdzie Bóg nie rozlicza człowieka z jakiegoś kolektywnego projektu, lecz każdy jest jednostkowo odpowiedzialny, sądzony bez porównywania z innymi, jest „nieporównywalnie jedyny”.<sup>12</sup>

Centralną kwestią w opisie człowieka wydaje się być jego relacja do prawdy. Zauważono już, że do poznania prawdy o człowieku potrzeba odniesienia do czegoś, co jest wspólne a jednocześnie co jest owym „więcej”. Pytanie to wraca ze zdwojoną siłą, kiedy odniesiemy je do samoopisującego czy samoopowiadającego się podmiotu. Postawmy zatem pytanie, czy podmiot może do końca opowiedzieć siebie, czy istnieje prawda

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 97-98.

<sup>10</sup> J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 41-46.

<sup>11</sup> Tezę K. Löwitha cytuję za J.-C. Wolfem, *Les personnes sont-elles remplaçables*, w: *L'humain et la personne*, red. F.-X. Putallaz, B.N. Schumacher, Paris 2008, s. 328-329.

<sup>12</sup> Tamże, s. 336.

autobiograficzna? Interesujące studium w tym względzie przedstawia Nicolas Weill. Za przedmiot swoich rozważań wybiera *Wyznania* św. Augustyna. Siła *Wyznań* tkwi w tym, że Augustyn nie wikła się wyłącznie w opowiadanie siebie, jest to swoiste „wyznanie chwały”.<sup>13</sup> Przypomina to koncepcję wyznania-autobiografii jaką proponuje Pseudo-Quintilien (II/III w.), definiując wyznanie jako *wszelki dyskurs jaki prowadzi się przeciw sobie*.<sup>14</sup> Jak powie J.-L. Marion, *Wyznania* św. Augustyna są bardziej hetero-wyznaniem niż autobiografią, gdyż *zwracając się ku sobie napotykam Innego, który ku mnie wychodzi*. Jak twierdzi, Augustyn w żaden sposób nie antycypuje kartezjańskiego *cogito* a tym bardziej *res cogitans*. Pewność augustyńska zasadza się nie na bycie, lecz na życiu. Rozmyślanie nad swoim życiem zawarte w *Wyznaniach* nie ma więc niczego z istoty (*res cogitans*), jest raczej oczekiwaniem pewności.<sup>15</sup> Spostrzeżenia te są o tyle ważne, iż epoka postmodernistyczna obfituje w liczne biografie. Często zarzuca się wręcz starożytnym czy średniowiecznym biografiom „zmyślanie” faktów z życia. Tymczasem wydaje się, iż to właśnie owo otwarcie na Innego było w rzeczywistości otwarciem na prawdę oczyszczającą subiektywne prawdy (warto przywołać postawione już pytanie, czy każdy ma prawo do swojej prawdy?). Tymczasem obecnie, w imię prawdy własnej, subiektywnej, autobiografie oderwane od poszukiwania prawdy obiektywnej przypominają raczej autofikcję.<sup>16</sup>

To natomiast co jest zbieżne ze współczesnymi autobiografiami, a jakby odbiega od klasycznych projektów metafizycznych, to rezygnacja z jakiegoś *początku*. Św. Augustyn wychodzi z siebie i wraca do siebie, a na tej drodze wyjścia - powrotu spotyka Innego. Jest to zdaniem Mariona bardziej zamysł fenomenologiczny niż metafizyczny. Jego zdaniem Augustyn nie tyle mówi o Bogu, co raczej mówi do Boga.<sup>17</sup>

Gdzie więc tkwi słabość współczesnych rozważań na temat podmiotu? Jak zauważa P. Sikora, kiedy mówimy o podmiocie obieramy bądź drogę ontologii (podmiot jako postać bytu), bądź epistemologii (badanie stanów świadomości podmiotu).<sup>18</sup> Nie wikłając się w spory czy z faktu myślenia Kartezjusz wyprowadza konieczność istnienia bytu myślącego, słusznym rozwiązaniem wydaje się przywołanie maksymy moralnej *agere sequitur esse*. To raczej fakt myślenia jest działaniem podmiotu już istniejącego, a skoro tak, to nie myślenie

<sup>13</sup> N. Weill, *Au lieu de soi: écriture de soi et vérité*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2009 nr 3, s. 423-424.

<sup>14</sup> Tamże, s. 424, przyp. 5.

<sup>15</sup> J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris 2008, s. 88 i 98.

<sup>16</sup> N. Weill, *Au lieu de soi: écriture de soi et vérité*, art. cyt., s. 434.

<sup>17</sup> J.-L. Marion, *Au lieu de soi*, dz. cyt., s. 27. Szersze studium w tym względzie proponuje A. de Libera, *Au lieu de Dieu: Jean-Luc Marion lecteur d'Augustin*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2009 nr 3, s. 392-419.

<sup>18</sup> P. Sikora, *Podmiotowość, uprzedmiotowienie, alienacja*, w: *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, red. Z.J. Czarniecki, Lublin 1999, s. 101.

proceeds to the subject of substance, but the subject points to thought. This provokes the question of the origin of the subject. If it cannot be derived from the fact of thought, we must accept Innego. To know Innego's thought leads to Innego's existence, and Innego's existence burdens thought with the human condition, which cannot call itself into existence. Reading truth about man demands a relational knowledge: together-with-Other-knowing-itself. This is my part of truth, which has a chance to become truth about man in an objective dimension, if it enters into dialogue with the community. *Według filozofii dialogu istota człowieka nie polega na jego indywidualności, ale na relacyjności, na byciu z innymi.* As A. Kobyliński notes, *wspólnota rozumiana radykalnie prowadzi do śmierci jednostki. Uniwersalizacja zasady wspólnoty powoduje depersonalizację indywiduum. W konsekwencji rodzi się nowy, chory typ człowieka.*<sup>19</sup>

In this way, a certain light appears in the tunnel of postmodernist weakness of the subject. Left alone, the subject is weak. Sartre's compulsion to go out to the other is hell. The need for a relationship of friendship with God, with another person, is simultaneously the subject's not being a part of the relationship. It has a unitary existence, which demands solitude. *Przyjaźń (otwarcie) i samotność* are two paths of human existence. The need for courage to be. Instead of falling into the concept of *weakness of the subject* in the name of perfection in its *power*, it should more bravely attempt to overcome its weakness. Going to Innego does not have to be hell, if it takes place in love.

## 2. Tajemnica nieprawości - słabość przezwyciężona

In the first part of the reflection, the weakness of the subject in contemporary anthropology, marked by postmodernism, is especially highlighted, extracting the most ineluctable point – weakness as a constitutive element of human nature. However, in the contemporary reflection, it is noted that while the need for overcoming the described state is clear, it is not seen on the path of classical metaphysics. Especially important here is the meaning of the concept *Verwindung*. It found its continuation in the thought of philosophers like G. Vattimo or R. Rorty.<sup>20</sup> For the last reflection, the philosophical aim is to collect traces and suggest certain interesting

<sup>19</sup> A. Kobyliński, *Filozofia przyjaźni i samotności*, „Homo Dei” 73(2003) nr 1, s. 54.

<sup>20</sup> U Rorty'ego występuje gra dwóch słów: *Überwindung* i *Verwindung*. Pierwsze odnosi do samej metafizyki i oznacza ono jej przezwyciężenie. Drugie natomiast oznacza w odniesieniu do pewnych utartych koncepcji jakieś „ironiczne przyjęcie” czy też „zwrócenie się ku nowym celom”.

możliwości.<sup>21</sup> Jeśli nawet człowiek potrzebuje owego przewyciężenia rozumianego jako wychodzenia z choroby (G. Vattimo), to ze świadomością, że *nigdy nie dany nam będzie bezpośredni ogląd ani Boga, ani Natury Samej w Sobie, ani Rzeczywistości jako takiej. Obrazy z przeszłości kryją w sobie wady, których można się pozbyć kreśląc nowe.*<sup>22</sup>

W nauczaniu Kościoła tajemnica nieprawości oznacza nie tyle, a przynajmniej nie tylko, tajemnicę grzechu. Oczywiście grzech jest tu kategorią centralną. Oznacza bowiem w istocie nie tyle konstytutywną słabość człowieka (wszystko bowiem, co Bóg stworzył było dobre), ile raczej *tajemnicę bezbożności* (2 Tes 2,7). Tajemnica nieprawości ukazuje więc nie tyle bytowe osadzenie grzechu w człowieku, co raczej jego relacyjną strukturę. Jan Paweł II określa to w takich pojęciach jak *wyłaczenie Boga, zerwanie z Bogiem, nieposłuszeństwo wobec Boga.*<sup>23</sup> Przewyciężenia nie szuka jednak w samym człowieku, niesiona przez niego słabość nie pozwalałaby na owo „przewyciężenie”. Ratunkiem jest dopełnienie *tajemnicy nieprawości* jakby drugim jej biegunem – *tajemnicą pobożności*. Papież opisuje to w następujący sposób: *Grzech człowieka zwyciężyłby i zniszczyłby wszystko, i zbawczy plan Boży nie zostałby zrealizowany a nawet byłby obrócony w klęskę, gdyby w dynamizm dziejów nie weszło owo misterium pietatis, by odnieść zwycięstwo nad grzechem.*<sup>24</sup>

Ważne jest tu rozróżnienie jakie poczynił J. Fuchs mówiąc o płaszczyźnie kategorialnej i płaszczyźnie transcendentalnej. Pierwsza jest zbiorem zachowań, norm, cnót i wartości, druga natomiast wykracza poza kategorie moralne i dotyka człowieka jako całości i jako osoby.<sup>25</sup> Ważne jest jednak podkreślenie rozumienia moralności chrześcijańskiej jako *objawionej* i jako *daru*. W przeciwnym razie ulegamy niebezpieczeństwu aktywizmu, które jest pokłosiem myśli postmodernistycznej. Ratzinger rozumie to jako nieuzasadnione przejście od *ortodoksji* do *ortopraksji*. Taka ortopraksja oddzielona od głębokiej wiary w Boga sugerowałaby, że można być dobrym i uczciwym nawet wtedy, gdy jest się niewierzącym.<sup>26</sup>

Do tego wątku nawiązuje w swojej ostatniej książce T. Halík pytając, jaki sens miałyby zachęta do dobrego życia, gdyby oderwać to życie od wiary w Boga? Co dałoby człowiekowi niewierzącemu życie w kluczu *jakby Bóg istniał?* I odpowiada: *wierzyć, dać szansę wierze, nie znaczy wyrzec się rozumu, lecz pychy rozumu; dać przestrzeń wierze, to*

<sup>21</sup> R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge 1991, s. 6.

<sup>22</sup> R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge 1998, s. 80.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, 2 grudnia 1984, 14.

<sup>24</sup> Tamże, 19.

<sup>25</sup> Szerzej na ten temat J. Orzeszyna, *Moralność objawiona – istota moralności chrześcijańskiej*, w: *Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”*, red. B. Mielec, Kraków 2010, s. 60.

<sup>26</sup> Tamże, s. 61-62.

uwolnić się od iluzji, że głębię prawdy możemy w pełni uchwycić swoją wiedzą. [...] Wiara uczy życia tajemnicą.<sup>27</sup> Czy zatem takie rozumienie przezwyciężenia oznacza porzucenie siebie, pozbawienie człowieka znaczenia w procesie nawrócenia? Oczywiście, że nie. Halík nazywa to wprost „cielesnością (człowieczeństwem) naszej wiary”. Oznacza to, że *Bożym Słowem jest teraz „ciało”, to, co ludzkie – a więc człowieczeństwo – jest teraz i na zawsze tym, przez co wezwanie staje się zrozumiałe.[...] „Ciała” od „Słowa” nie da się już oddzielić.*<sup>28</sup> Wiara jest zatem *zdolnością do postrzegania rzeczywistości jako wezwania*. Nie jest więc już wyłącznie kwestią metafizyczną, ale zdolnością człowieka do wejścia w dialog z Bogiem. *Nie mieć wiary to [...] nie mieć zdolności i woli postrzegania życia jako dialogu lub tę zdolność i wolę utracić.*<sup>29</sup> W tym kontekście proponuje, by pierwsze słowa Biblii interpretować w kluczu: *na początku było wezwanie*. To też czyni centralnym punktem swojego wyznania wiary.<sup>30</sup>

Wydaje się, iż dobrym podsumowaniem przywołanego napięcia w człowieku (tajemnica grzechu i tajemnica pobożności) są słowa Halíka: *celem dialogu wiary z niewiarą nie ma być triumf nad ateizmem, lecz takie pogłębienie wiary, które obejmuje i zintegruje to, co stanowi bolesną prawdę pewnego typu niewiary, ateizmu bólu i ateizmu protestu, czyli doświadczenia „Bożego ukrycia”*. W tym właśnie momencie musi pojawić się pytanie o nadzieję chrześcijańską. To ona łączy owo rozdarcie, nadając „przezwycięzeniu” jakże różne od postmodernistycznego rozumienie. Przypomina jednak, że „przezwyciężanie” musi być procesem, chciałoby się dopowiedzieć całożyciowym. *Nadzieja chrześcijańska znajduje się poza sporem optymizmu z pesymizmem – w tym sensie, że nie może się przychylić wyłącznie do jednej lub drugiej strony.*<sup>31</sup>

Powyższe rozumienie nawrócenia jako „przezwyciężenia” znajduje dopełnienie w nauczaniu papieża Benedykta XVI. Podczas katechezy w Środę Popielcową, 21 lutego 2007 roku, postawił on następujące pytanie: *Co znaczy w rzeczywistości nawrócić się?* Jego odpowiedź zawierała trzy istotne punkty. Po pierwsze, pragnąć Boga i odrzucić zło. To pragnienie jest bezinteresownym darem Boga, który rozgrywa się pomiędzy stworzeniem i odkupieniem. Owo „przezwyciężanie” polega na trwaniu w Bogu i jest – jak zauważa papież – „trudem nawrócenia”. Po drugie, nie dążyć do samorealizacji. Trud nawrócenia nie ma nic wspólnego z „trudem samorealizacji”. To nie my uczyniliśmy siebie. W tym sensie

<sup>27</sup> T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 9.

<sup>28</sup> Tamże, s. 13.

<sup>29</sup> Tamże, s. 14.

<sup>30</sup> Jakże dla nas teologów moralnych bliska jest ta koncepcja, gdyż pobrzmiewa w niej zasada rozumienia i uprawiania teologii moralnej zaproponowana przez ks. prof. Stanisława Olejnika: *Dar – wezwanie – odpowiedź*.

<sup>31</sup> T. Halík, *Teatr dla aniołów*, dz. cyt., s. 19 i 21.



samorealizacja byłaby wprowadzeniem sprzeczności w rozumienie prawdy o człowieku. Nawrócenie – zdaniem papieża – to *nieuważanie się za stwórców*. Po trzecie, w wolności zależność od Boga i iść za Chrystusem. Zależność nie oznacza jednak uzależnienia, lecz wolność. Zakłada oczywiście rezygnację z wyłącznie ludzkiego poczucia bezpieczeństwa i jest traceniem, ale traceniem „z miłości”.<sup>32</sup>

### 3. Sakrament Pokuty drogą „przewycięzenia” słabości

W *Lineamenta*<sup>33</sup> przygotowujących XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, znajdujemy następującą definicję nowej ewangelizacji: *dążenie do odnowy, którą ma przejść Kościół, aby mógł sprostać wyzwaniom, które dzisiejszy kontekst społeczny i kulturowy stawia przed wiarą chrześcijańską, jej głoszeniem i świadctwem o niej, w konsekwencji poważnych przemian, które mają dziś miejsce. Odpowiedzią Kościoła na te wyzwania nie jest rezygnacja, zamknięcie się w sobie, lecz zapoczątkowanie operacji ożywienia własnego ciała, poprzez postawienie w centrum postaci Jezusa Chrystusa, spotkanie z Nim, który daje Ducha Świętego i siły do głoszenia, zwiastowania Ewangelii na nowe sposoby, zdolne przemówić do współczesnych kultur.*<sup>34</sup>

Szczególnie wymownie w kontekście prezentowanych w artykule rozważań brzmią słowa o potrzebie „zapoczątkowania operacji ożywiania własnego ciała”. W dwóch poprzednich punktach pokazano, że z jednej strony doświadczana słabość nie może być elementem konstytutywnym bytu ludzkiego, jest niewątpliwie odczuwanym stanem, ale nie jest ani punktem wyjścia, ani tym bardziej ostateczną celowością ludzkiej egzystencji. W drugim punkcie, przywołując zasadnicze elementy *tajemnicy grzechu* ukazano, iż w Kościele mówi się o grzechu, ale zawsze z perspektywy grzechu już przewycięzonego. Pora, by zaproponować rozwiązanie praktyczne i skuteczne, przywracające *słabemu człowiekowi* ów ożywczy powiew Ducha Świętego.

Dopełnieniem wspomnianej już zachęty do nowej ewangelizacji jest dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa, *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego*.<sup>35</sup> Jak czytamy we wstępie do dokumentu *nowe odkrycie sakramentu pojednania [...] jest miarą autentycznej*

<sup>32</sup> Cytuję za T.M. Pouliquen, *Nawrócenie. Droga do wolności*, tłum. A. Leszczyńska-Wojno, Warszawa 2008, s. 131-133.

<sup>33</sup> [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20110202\\_lineamenta-xiii-assembly\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html)

<sup>34</sup> *Lineamenta*, 5.

<sup>35</sup> Polskie wydanie w tłumaczeniu J. Królikowskiego, Tarnów 2011 (dalej cytowane jako KSMB).

wiary w zbawcze działanie Boga, które manifestuje się skuteczniej w mocy łaski niż w ludzkich strategiach organizacyjnych, także duszpasterskich, niekiedy zapominających o tym, co istotne.

Zasadniczym ukierunkowaniem każdego nawrócenia jest orientacja *ku świętości*. Chodzi jednak nie tyle o rozwiązania kazuistyczne, co raczej o „formowanie Chrystusa” w każdym z wiernych.<sup>36</sup> Przywołując encyklikę Benedykta XVI *Caritas in veritate*, 34 oraz Katechizm Kościoła Katolickiego, 407 przypomina się, iż *nieuwzględnianie tego, że człowiek ma naturę zranioną, skłoną do zła, jest powodem wielkich błędów w dziedzinie wychowania, polityki, działalności społecznej i obyczajów*.<sup>37</sup> Fakt odkrycia zranionej natury w człowieku nie ma jednak na celu uczynienia z niej sposobu usprawiedliwiania grzechów i zaniedbań. Bez pokuty i nawrócenia człowiek popada bądź w pesymistyczną słabość podmiotu, bądź też w drugą skrajność – mówienie wyłącznie o rzeczach pozytywnych. W tym kontekście zagadnienie pokuty staje się coraz bardziej obce mentalności współczesnej. Jak jednak zauważa papież Benedykt XVI, *to, co negatywne istnieje, jest faktem. Darem jest umiejętność przemiany, to, że przez pokutę można się nawrócić i dać siebie odmienić*. W tym właśnie punkcie wybrzmiewa szczególnie związek pokuty z nową ewangelizacją: *Trzeba teraz w duchu pokuty rozpocząć od nowa...*<sup>38</sup>

Papież nawiązując do dramatów życiowych niektórych kapłanów w obliczu skandali w Kościele przywołuje „misterium iniquitatis”. Rozwija tę myśl w następujący sposób: *jest tajemnicą, że ktoś, kto oddał się świętości, tak całkowicie ją traci, może stracić same jej źródła*.<sup>39</sup> To właśnie zdaje się mieć na uwadze dokument kongregacji, gdy ukazuje posługę miłosierdzia. Człowiek słaby nie potrzebuje uświadomienia tego, co odczuwa. Potrzebuje raczej zestawienia tego z jakąś obiektywną prawdą. Jak wyraża to dokument – potrzebuje „odbudowania poczucia grzechu”.<sup>40</sup> Grzech bowiem nie jest postmodernistycznie opisywaną słabością, lecz jest słabością, skażeniem ludzkiej natury odniesionym do Boga. To dopiero w tej perspektywie słabość można skutecznie przezwyciężyć.

Tak rozumiane przekraczanie własnej słabości jest rezygnacją z egoistycznych planów, stając się *powrotem do planów Ojca*.<sup>41</sup> Pokuta i nawrócenie nie są bynajmniej jakąś alienacją człowieka od jego prawa do planów, oczekiwań i dążeń. Chodzi raczej o poznanie tych planów w świetle Ewangelii. Temu właśnie służy rozeznanie znaków woli Bożej oraz

<sup>36</sup> KSMB, 3.

<sup>37</sup> KSMB, 13.

<sup>38</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata, Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 47.

<sup>39</sup> Tamże, s. 48.

<sup>40</sup> KSMB, 21.

<sup>41</sup> KSMB, 37.

charyzmatu osobistego powołania.<sup>42</sup> Nawrócenie ma swoje stałe etapy: poznanie siebie, zaufanie Bogu Miłości, dar z siebie, harmonizacja oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia.<sup>43</sup> Szczególnie mocno akcentuje się w dokumencie potrzebę kierownictwa duchowego. Pozwala ono człowiekowi na znalezienie odpowiedzi na trzy podstawowe pytania: *kim jestem?* (tożsamość), *z kim przebywam?* (relacje) oraz *w jakim celu?* (misja). Ważny jest też związek jaki zachodzi pomiędzy naturą i łaską. Dzięki odczytaniu w kierownictwie duchowym tej jedności można uniknąć sprowadzania problemów rozwoju człowieka wyłącznie do płaszczyzny psychologicznej. Dzięki łasce można też lepiej zrozumieć właściwy związek i różnice pomiędzy podmiotowym „ja” a duszą ludzką.<sup>44</sup> Dusza jest bowiem czymś więcej niż pobożnym określeniem „ja” w podmiocie. Jak zauważa J. Ratzinger, należy ona do ciała jako „forma”, ale to, co jest „formą” ciała, jest jednak duchem, sprawia, że człowiek staje się osobą i otwiera go na nieśmiertelność.<sup>45</sup>

\*\*\*\*\*

Czego zatem potrzebuje najbardziej słaby podmiot: religii czy Boga? Religia jest niewątpliwie – zgodnie z jej etymologicznym znaczeniem – związaniem człowieka z Bogiem. Jednak uważna lektura Ewangelii według św. Jana, rozdział 4 pokazuje, że prawdziwi czciciele to ci, którzy modlą się „w Duchu i w Prawdzie”. Oznacza to, że taka modlitwa *nie potrzebuje zewnętrznych budowli i jest modlitwą we wspólnocie Ducha Świętego i w prawdzie Ewangelii, we wspólnocie z Chrystusem, gdzie nie potrzeba już widzialnej świątyni, ale nowej wspólnoty ze zmartwychwstałym Panem.*<sup>46</sup>

Oczywiście nie przekreśla to roli religii w życiu człowieka. Bowiem jednym z motywów ponownego zwrócenia się człowieka ku religijności jest fakt, iż odpowiada ona na podstawowe jego potrzeby. Jednak bez odpowiedniego pogłębienia byłaby ona wyłącznie nie do końca określoną kompensacją potrzeb. Szczególnie odpowiadałaby na dwa ich typy: socio - afektywne oraz poznawcze. W odniesieniu do pierwszych, religijność posiada moc zwrócenia człowieka ku wspólnocie religijnej, jest to szczególnie istotne w kontekście sekularyzacji, gdzie przemilczanie chociażby faktu śmierci człowieka i lęku przed nią nie znajduje odpowiedzi w sferze poza religijnej. W odniesieniu do potrzeb poznawczych religijność poszerza horyzont sensu, którego poszukiwanie jest jedną z ważniejszych potrzeb

<sup>42</sup> KSMB, 78.

<sup>43</sup> KSMB, 82.

<sup>44</sup> KSMB 128-129.

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 168.

<sup>46</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata*, dz. cyt., s. 29.

poznawczych człowieka. Innym ważnym motywem zwrotu ku religijności jest pragnienie realizacji siebie. Potrzeba nawrócenia i potrzeba sensu życia zdają się w niej uzupełniać.<sup>47</sup>

W nawróceniu chodzi jednak o coś „więcej”, „wyżej”. Słabość człowieka w znaczeniu religijnym mówi znaczenie więcej niż przywołane w pierwszym punkcie jej filozoficzne rozumienie. Jak pisał J. Tischner, *stwierdzenie „jestem zły”, wskazuje na „chorobę na śmierć”*. „Choroba na śmierć” oznacza brak wszelkiej nadziei, a także wszelkich podstaw dla nadziei.[...] Dlatego niemożliwy jest „skok wzwyż”. [...] Usprawiedliwienie jest darem łaski, która przychodzi „z góry”. Wtedy usprawiedliwienie jako istotny akt zbawienia staje się procesem usprawiedliwiania, procesem odbywającym się w wolności zarówno Boga, jak i człowieka. Zmienia się „wartość” człowieka i jego „godność. Człowiek jest wtedy „wart nadziei”. Taka nadzieja nie rozwiązuje wszystkich problemów podniesionych przy okazji omawiania słabości człowieka współczesnego. Jednak nawet dla spadkobierców myśli postmodernistycznej i ponowoczesnej otwiera nowe horyzonty samorozumienia.<sup>48</sup>

#### „Weak Subject” and the Mystery of Iniquity

Postmodernism, post-modernity, weak thinking, weak subject: these concepts have accustomed us to a different view of man. In classical philosophical and theological thought man is shown as *coincidentia oppositorum*, an intersection of opposites that cause tension and conflict within the subject. But weakness as a constitutive element of human nature has never been as strongly emphasized as in postmodern thought.

In the article some trouble spots of thinking on man in contemporary anthropology have been analysed and then juxtaposed with the “mystery of iniquity” showing human weakness in the aspect of sin and redemption. Noticing the difference between the weakness of subject and the mystery of iniquity has led to asking questions about the future of the weak subject.

Opening to transcendence is undoubtedly a solution. It is not, however, an attempt to get outside oneself, to overcome one’s limitations with one’s own power, but rather an attempt of opening oneself towards the gift of the Other. The beginning of this new, enriching relationship is the sacrament of penance. It is in this sacrament that one has a chance to regain the original purposefulness of life and to discover the path of one’s vocation.

<sup>47</sup> Obszerniejsze studium w tym względzie proponuje C. Buxant, *Pourquoi se tourner vers la religieux? Des besoins affectifs et cognitifs Au désir d’expansion de soi*, „Revue théologique de Louvain” 40(2009) s. 41-65.

<sup>48</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 224-225.