

ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY POKUTY

I. Wprowadzenie: teologiczne znaczenie antropologicznych aspektów pokuty

Zagadnienia tego nie poruszało się na ogół w teologii. W każdym bądź razie nie występuje ono wyraźnie w Starym lub Nowym Testamencie. A przecież stajemy obecnie przed nim z tego względu, że przynajmniej na pozór zmniejszyło się zrozumienie istoty, a w konsekwencji także i praktyka pokuty chrześcijańskiej. Pismo św. tymczasem wskazuje w jakiejś mierze na przesłanki i aspekty antropologiczne pokuty, opisując *metanoię* jako podwójne działanie: z jednej strony jako wolne i darmowe zwracanie się Boga do grzesznika, z drugiej zaś jako skierowanie się ku Bogu, w pełni świadome i dobrowolne, oczekiwane i niezbędne. Nawrócenie i pokuta mieszczą się więc w jakimś splocie czy na skrzyżowaniu działania boskiego i ludzkiego. Jeżeli inicjatywa i pierwszeństwo przysługuje działaniu Bożemu, to wyzwala ono i napełnia otuchą autentyczną i pełną odpowiedź ludzką. Pokuta staje się tym samym *actus humanus* — świadomym, dobrowolnym i etycznie odpowiedzialnym czynem człowieka. Biblia ukazuje to za pomocą hebrajskiego terminu *szub*, oznaczającego radykalną przemianę postawy życiowej, „nowe nastawienie człowieka względem Boga i Jego woli, przenikające wszystkie dziedziny życia ludzkiego”¹. W pokucie nie chodzi zatem jedynie o jakieś czynności czysto zewnętrzne, obrzędowe i kultyczne, ani jedynie o ascetyczne ćwiczenia pokutne czy też zwyczajną zmianę myślenia, nastawienia, oceny etycznej. Nie chodzi też tylko o zmianę sądu i postawy etycznej w odniesieniu do jakiegoś określonego przykazania, lecz — jak często to podkreśla teologia współczesna — o *wybór zasadniczy*, o radykalne zaangażowanie się dla Boga, rozciągające się na całe życie².

Rozumiane w ten sposób nawrócenie i pokuta są wydarzeniami jak najbardziej ludzkimi i religijnymi. Według Tomasza z Akwinu jeszcze przed Chrystusem, a także poza Starym Testamentem

¹ E. Würthwein, *Metanoia*, w: ThWNT IV, 980 n.

² Por. np. K. Rahner, *Konversion*, w: SM III, 40. Gdy chodzi o pojęcie wyboru zasadniczego: P. Fransen, *Das neue Sein des Menschen in Christus*, w: My Sal IV/2, 954 nn; M. Flick-Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, w: Gr. 41 (1960) 593—619.

istniało *aliquid simile* do sakramentu pokuty, co sam Chrystus przyjął, oczyścił i uwznioślił ustanawiając (Tomasz to określa jako *determinatio*) sakrament pokuty. Co więcej, sam Tomasz nie waha się mówić o pokucie jako o *sacramentum legis naturae*³. Konsekwentnie też utrzymuje, że sakrament pokuty tym się różni od innych sakramentów, że w nim akty ludzkie penitenta są częścią konstytuującą znak sakramentalny, tworząc materię sakramentu⁴. *Cum grano salis* można zatem stwierdzić: nie ma bardziej ludzkiego sakramentu od pokuty.

Wynika stąd, że osobista postawa człowieka stanowi część konstytutywną zarówno cnoty, jak i sakramentu pokuty. „Antropologiczne aspekty pokuty” stają się tym samym aspektami teologicznymi, a nie jakimś tylko ubocznym ich odblaskiem. Trzeba o tym pamiętać, gdy będzie się podejmowało refleksję na pozór czysto filozoficzną, nie mówiąc już o praktyce duszpasterskiej, w której sakrament pokuty nie może, w swej realizacji, nie uwzględniać przesłanek antropologicznych (psychologicznych, socjologicznych itd.). W związku z tym zwróćmy uwagę na sytuację aktualną w tej dziedzinie.

II. Współczesny kryzys antropologicznych przesłanek pokuty

Pierwszym i podstawowym twierdzeniem niniejszego studium jest założenie, że kryzys zrozumienia i praktyki pokuty nie dotyczy obecnie wyłącznie, ani w pierwszym rzędzie, poszczególnych problemów dogmatycznych, pastoralnych czy dyscyplinarnych, lecz wynika raczej z kryzysu człowieka współczesnego i jego samozrozumienia, jako że nie dostrzega on już winy (grzechu) i nawrócenia, chroniąc się w jakąś ułudę niewinności. Człowiek unika w ten sposób odpowiedzialności osobistej i oszukuje sam siebie co do swego położenia (por. 1 J 1, 8). Tak szeroko zakrojone stwierdzenie może być oczywiście udowodnione tylko w sposób przybliżony w ramach niewielkiego opracowania. Postaram się więc schematycznie ukazać trzy nurty duchowe i społeczne nam współczesne, które doprowadziły do wspomnianego kryzysu.

Na pierwszym miejscu trzeba będzie wspomnieć o praetycznym i praosobowym obrazie człowieka, jaki występuje aż po nasze czasy w wielu religiach i w którym pokutę określa się zazwyczaj

³ Tomasz z Akwinu, *IV Sent.* d. 22 q. 2 a. 3; por. *S. Th.* III, q. 84 a. 7.

⁴ *S. Th.* III, q. 84 a. 1 n.; q. 90 a. 1.

w sposób kultyczno-obrzędowy⁵. Niezależnie od krytyki proroków, obraz taki występuje także po części w Starym Testamencie⁶, warunkując tym samym, chociaż nieświadomie, religijno-etyczne postępowanie wielu chrześcijan aż po nasze czasy. M. Eliade dostrzega w tym sakralnym, kultyczno-obrzędowym ujmowaniu rzeczywistości archaiczną ontologię⁷, która ukazuje się człowiekowi współczesnemu jako już przewyciężona. P. Ricoeur mówi o porządku kosmobiologicznym⁸, którego pogwałcenie czyni gwałciciela nieczystym, naznaczając go niejako fizycznie jakąś plamą. W gruncie rzeczy ta kultyczno-obrzędowa wizja świata przynależy do królestwa lęku⁹, w którym człowiek działa powodowany nie odpowiedzialnością lub miłością, lecz ze strachu przed zemstą ze strony anonimowego porządku sakralnego. Tabu jest uprzednią i prewencyjną karą, siłą zakazu w ramach uprzedzającego lęku¹⁰. Oczyszczenie rytualne, przeciwnie, ma wyrównać i przywrócić naruszony porządek za pomocą działań zastępczych (spalenia, odrzucenia, wypędzenia, umycia, wyrzucenia, pokropienia, zakrycia, zakopania)¹¹.

Podobnie jak dawniej prorocy, również sam Chrystus krytykuje to kultyczno-rytualne pojmowanie winy i pokuty. Prawdziwe nawrócenie polega na rozdarciu serca, a nie szat (Jl 2, 13). Nie to bowiem, co pochodzi z zewnątrz, lecz co wywodzi się z wnętrza, z serca, ze środka osoby, to kała człowieka (Mk 7, 14. 21-23). Oczywiście, ta personalizacja nie utożsamia się w Biblii ze spirytualizacją: nie oznacza „wielkiego powrotu do wnętrza”. W Piśmie św. pozostaje nienaruszone „pojęcie mocnego zakotwiczenia zbawienia w rzeczywistości obiektywnej”; w tej też koncepcji ukazuje się „zdecydowana wola immanencji Jahwe”¹². Również „Jezus nie wdaje się łatwo w polemikę z ciasnym rytualizmem, ale troszczy się o ogólne oczyszczenie i o całkowite uświęcenie czło-

⁵ W dalszych wywodach będę się opierał zasadniczo na P. Ricoeur (*Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg—München 1971, 33—56). Z teologicznego punktu widzenia cenna jest interpretacja M. Eliade, *Die Religion und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte*, Salzburg 1954; tenże, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966.

⁶ Por. w tym względzie m. in. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, t. II-III, Stuttgart—Göttingen 1961, 264—268; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, München 1969⁶, 285—293; E. Würthwein, art. cyt., 976—980.

⁷ M. Eliade, *Kosmos und Geschichte*, 9.

⁸ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen*, 35.

⁹ Tamże, s. 33.

¹⁰ Tamże, s. 42.

¹¹ Tamże, s. 44 n.

¹² G. von Rad, dz. cyt., s. 292 n.

wieka, jak to wypada przyobiecany czasom eschatologicznym”¹³. Tak więc w Biblii zachowała się *particula veri* kultyczno-obrzędowego rozumienia pokuty, polegająca na cielesno-kosmicznym wymiarze winy i nawrócenia.

Stwierdzenie to pozwala nam przejść do drugiego punktu, a mianowicie do idealistycznego pomieszania ze sobą nawrócenia i pokuty, które — zapoczątkowane i motywowane filozofią współczesną — znamionuje obecnie cywilizację zachodnią¹⁴. Filozofia współczesna wychodzi, poczynając od Kartezjusza i Kanta, od podmiotu i zaczyna od „rewolucji myślenia”: to nie przedmioty określają poznanie, lecz przeciwnie, poznanie określa przedmioty¹⁵. Stwierdzenie to jest na pierwszy rzut oka bardzo odległe od potocznego myślenia, a przecież stanowi ono dla współczesnej myśli filozoficznej postulat wolności, albo raczej: wiary w wolność i jej absolutność czyli niezależność od świata materialnego¹⁶. Nie jestem w stanie omawiać tu szczegółowo samych podstaw współczesnej filozofii subiektywistycznej (której analiza byłaby mimo wszystko konieczna celem usunięcia z teologii pozornie nieusuwalnych nieporozumień upraszczających przesadnie stanowisko przeciwne) i muszę poprzestać na omówieniu jej skutków w zakresie rozumienia nawrócenia i pokuty. Na skutek współczesnego subiektywizmu nie pojmuje się już nawrócenia jako powrotu i zwrócenia się do Boga, ale jako refleksję, zastanowienie się i powrót do siebie, do wartości wewnętrznych, jako przemianę serca. Miejsce zewnętrznych ćwiczeń pokutnych zajmuje nawrócenie wewnętrzne¹⁷. Związane z tym wyzwolenie się podmiotu może być pojmowane mistycznie (*amor Dei intellectualis* Spino-

¹³ R. Pesch, *Das Markusevangelium*, cz. I, Freiburg etc. 1976, 379.

¹⁴ Pojęcie idealizmu może mieć różne znaczenia: 1^o sens teoretyczno-poznawczo-metafizyczny: pojmowanie rzeczywistości w oparciu o ideę, rzeczywistość duchową; 2^o sens etyczno-praktyczny: dążenie do urzeczywistnienia ideału. W naszym kontekście termin *idealizm* będzie rozumiany w trzecim sensie, tzn. w znaczeniu przypisywanym mu przez współczesną filozofię podmiotu, która wychodzi z ja transcendentnego, z wolności podmiotowej, traktując podmiot jako horyzont poznawczy rzeczywistości (zwrot antropologiczny).

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, Warszawa 1957, s. 70 n.

¹⁶ Klasyczny jest początek dzieła Fichte, *Das System der Sittenlehre*, (1798), gdzie stwierdza się na wstępie: „myśleć o sobie, tylko o sobie, odrywając się od tego wszystkiego, czym nie jesteśmy” (WW II, wyd. Medicus, 412).

¹⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, t. II (WW, wyd. Glockner, t. XIII), 161—163.

zy)¹⁸, bądź też jako krytyka kultury i społeczeństwa (wyznanie sabaudzkiego wikarego w 4-ej księdze *Emila* Rousseau)¹⁹.

Znany jest niezwykle wpływ historycznokulturowy obu tych myślicieli aż po czasy dzisiejsze. Ktokolwiek przygląda się baczniej scenie kultury młodzieżowej, ten dostrzeże bez trudności, jak bardzo aktualna jest obecnie krytyka Rousseau, dotycząca kulturowej alienacji, a także jego ideał życia prostego, zdrowego i szczęśliwego, jego liturgia serca, dla której nie mają znaczenia teorie filozoficzne czy dogmaty religijne, jego życie w idyllicznym edenie, Ermitażu niedaleko Montmorency. Kto zna zresztą historię, ten wie, że wszystkie te zjawiska ukazują pierwotne nastawienie gnostyckie: dążenie do wzniesienia się, poprzez własną wiedzę (gnozę) i mistyczną ekstazę, którą da się w pełni pogodzić z libertynizmem „wolności duchowej”, ponad nikczemny system tego świata: podejrzanego, budzącego lęk i trwogę²⁰.

Bezpośredni wpływ współczesnej filozofii podmiotu na historię filozofii i pobożność można dostrzec w pietyzmie lub metodyzmie i w wielu innych ruchach przebudzenia, czynnych także obecnie. W ruchach tych nawrócenie staje się przemianą serca, ale bez związku z szerszym tłem Kościoła, słowa i sakramentu; jego korzenie tkwią wyłącznie w doświadczeniu pobożnej subiektywności²¹.

Mając na uwadze takie autonomiczne pojmowanie człowieka i entuzjastyczne rozumienie wiary, już św. Paweł akcentował nie wolność naszej wolności. Dla Apostoła grzech jest nie tylko naszym autonomicznym działaniem, ale też jakąś potęgą, która nas zniewala (Rz 5, 12-21; 6, 6. 20). Dlatego to grzesznik, który przegrał własną wolność, powinien zostać najpierw wyzwolony do

¹⁸ Por. Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (wyd. O. Baensch), 287 nn, gdzie duchowa miłość skierowana ku Bogu jest opisana jako radość, zbawienie, szczęście, wolność. Radość jako zadowolenie ze siebie przeciwstawia się skrusze pojętej jako „smutek połączony z przekonaniem, że sami jesteśmy jego przyczyną”. Tamże, 155; por. 137. 175. 235.

¹⁹ Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, t. II, Wrocław 1955, s. 87 nn; „Nie wyprowadzam tych reguł z jakichś zasad wzniosłej filozofii, lecz odkrywam je we wnętrzu serca... Muszę jedynie pytać się samego siebie, co mam czynić. Wszystko, co uznaję za dobre, jest dobre; wszystko, co uważam za złe, jest złe. Najlepszym sędzią jest sumienie... Sumienie nie kłamie...”.

²⁰ H. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist. 1 Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964³, 214 nn) wyraźnie ukazał rewolucyjny charakter gnozy.

²¹ Por. w tym względzie F. Wagner, *Bekehrung* II/2, W: TRE V, 464—468. Na osobne badania zasługiwałoby pytanie, czy i w jakiej mierze wpłynęła na takie ujęcie mistyka niemiecka (Eckhart, Tauler). Por. uwagi P. Engelberta, tamże, s. 458 n.

wolności, która ukazuje się jako taka, w darmowej służbie miłości (Ga 5, 1. 31)²². Myślą o konieczności odkupienia zdziałanego przez Boga chrześcijaństwo przeciwstawia się optymistycznej wizji, zgodnie z którą człowiek ma wolność osobistą i może się nią posługiwać według własnego uznania. Zgodnie z ujęciem chrześcijańskim wolność ludzka jest darem Boga i dlatego tylko we wspólnocie i przyjaźni z Bogiem znajduje swoją pełnię. W tym akcentowaniu rzeczywistych uwarunkowań wolności, teologiczna krytyka idealizmu zgadza się w swej strukturze z filozoficzną krytyką idealizmu z przełomu XIX/XX wieku. Krytyka teologiczna różni się oczywiście od filozoficznej tym, że nie popada w determinizm. Co więcej, broniąc wolności przysługującej człowiekowi jako człowiekowi, w koncepcji chrześcijańskiej przyznaje się o wiele większe znaczenie wcale nie mało ważnej *particula veri* idealizmu.

Dochodzimy w ten sposób do trzeciego punktu czyli do niewłaściwego pojmowania człowieka przez naturalizm zwłaszcza materialistyczny, który się rozwinął w opozycji do idealizmu i który w szczególny sposób kwestionuje obecnie chrześcijańską koncepcję nawrócenia i pokuty. Przejście z idealizmu do materializmu w drugiej połowie ubiegłego stulecia miało wiele przyczyn, których nie jestem w stanie szczegółowo omawiać. Jednym z powodów było niewątpliwie to, że człowiek, który zastąpił teonomię autonomią i stał się sam dla siebie odpowiedzialnym podmiotem dziejów, nie chce przyjąć na siebie odpowiedzialności za zło, nędzę i zniechęcenie, alienację, ucisk, winę, cierpienie, jakie są w świecie, i posługuje się różnymi środkami, by wykazać, że nie jest ich sprawcą. Wynajduje więc różne podmioty-*alibi*: naturę, kulturę, społeczeństwo, historię, struktury. W każdym przypadku są to inni, wrogowie, przeciwnicy²³. Wina przestaje w ten sposób być pierwotnym elementem osobistej odpowiedzialności, a staje się zjawiskiem wtórnym „wyjaśnianym” w sposób psychologiczny lub socjologiczny poprzez wskazanie na naturę, kulturę, społeczeństwo, historię, wzajemne zależności. Rozgrzeszenie dokonuje się w ten sposób drogą wyjaśnienia. Wina zostaje zdemaszkowana jako pozór lub iluzja ideologiczna, a tym samym umacnia

²² Na temat Pawłowego pojęcia wolności zob. H. Schlier, *Eleutheros*, W: ThWNT II, 492—500; tenże, *Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis*, W: *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (von H. Schlier), t. III, Freiburg etc. 1971, 216—233.

²³ O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1973, 66—81. Podobnie wypowiedział się Synod Biskupów RFN, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, I. 5 (Freiburg etc. 1976, s. 93 nn).

się przeświadczenie o niewinności, w którym przerost autonomii przeradza się w radykalną heteronomię, a praktycznie w determinizm.

Jest rzeczą niemożliwą prześledzić tutaj wszystkie wymiary takiej postawy. Pozostawiam zatem na uboczu strukturalizm, behawioryzm oraz zasady wynikające ze współczesnego poszukiwania odpowiedniej postawy i ograniczę się do kilku spostrzeżeń na temat najbardziej wpływowych obecnie nurtów: filozofii marksistowskiej i neomarksizmu oraz psychoanalitycznej teorii winy Freuda. Dla K. Marksa człowiek jest „zbiorem odniesień społecznych”²⁴. W konsekwencji dominujące idee danej epoki są zawsze i jedynie ideami panów²⁵, a moralność stanowi „formę specyficzną świadomości społecznej, która pojawiła się wraz ze społeczeństwem, z nim się zmienia i rozwija”²⁶. Podobnie Z. Freud nie mówi o winie, lecz o świadomości lub poczuciu winy. Są to ciężary narzucone przez kulturę, która się domaga wyrzeczenia instynktów i utraty szczęścia. Jeżeli jej się nie posłucha, wówczas pojawia się poczucie winy, mające swe źródło w obawie przed autorytetem zewnętrznym i utratą jego miłości; a następnie, gdy się już zinterioryzuje autorytet zewnętrzny, agresja sumienia podtrzymuje agresję autorytetu. Kompleks winy, skrucha prowadzą do niesmaku w kulturze²⁷. Teorie Marksa i Freuda, zaledwie tylko zarysowane, zostały stopione ze sobą w ostatnich dziesięcioleciach przez H. Marcuse, E. Fromma i innych, dokonując na Zachodzie prawdziwej rewolucji świadomości moralnej, albo raczej zredukowania jej do instynktywnej struktury człowieka, pozostającej w konflikcie z jego odniesieniami społeczno-kulturalnymi.

Nawrócenie jawi się tu już nie jako nawrócenie jednostek, lecz jako przemiana odniesień uciemniających na rzecz wymaganego szczęścia ludzkiego.

Particula veri tych teorii jest przedmiotem dyskusji teologicznych z jednej strony w ramach tzw. historyczności norm moralnych, z drugiej zaś pod hasłem *grzechu strukturalnego*²⁸. Na

²⁴ K. Marx, *Frühe Schriften*, t. II, Darmstadt 1971, s. 3.

²⁵ K. Marx — F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, tamże, 840, Por. 830: „Prawa, moralność, religia są... mieszczańskimi przesadami, za którymi kryje się wiele interesów burżuazyjnych”.

²⁶ Art. Moral, w: *Philosophisches Wörterbuch*, t. II, Leipzig 1974¹⁰, 824 n. Znamieną jest rzeczą, że w tym Słowniku opartym na myśli marksistowsko-leninowskiej nie pojawia się wcale termin „wina”.

²⁷ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (WW XIV), Frankfurt a. M. 1963⁹, 482 nn.

²⁸ Na temat nawrócenia i struktur zob. *L'evangelizzazione dell'America Latina nel presente e nel futuro*. Dokument roboczy Trzeciego Zgromadzenia Ogólnego Episkopatu Ameryki Łacińskiej, odbytego w Puebla,

obu tych płaszczyznach dyskusji stwierdza się, że istnieją rzeczywiste warunki konkretnego rozwoju etycznej wolności człowieka. Jeżeli jednak zabsolutyzuje się ten poprawny i ważny punkt widzenia, wówczas teorie te usuwają antropologiczną podbudowę spod chrześcijańskiego ujmowania nawrócenia i pokuty. A wówczas ujmowanie nawrócenia jako osobowej odpowiedzi na zbawcze słowo Boga wydaje się wskazywać na błędne sumienie kierujące się jakąś ideologią lub złudzeniem. Niemożliwym wtedy staje się wyznanie: „zgrzeszyłem wobec ciebie”. Z chwilą jednak, gdy zostaje podeptana (tą drogą) osobista odpowiedzialność człowieka, samo jego człowieczeństwo narażone jest na poważne niebezpieczeństwo i wraz ze śmiercią Boga dochodzi się do śmierci człowieka. Odnowa antropologicznych przesłanek pokuty powinna zatem zapoczątkować się równoległe z odnową człowieka jako osoby odpowiedzialnej z religijno-etycznego punktu widzenia. O ile teologiczno-pastoralna odnowa pokuty zadośćczyni temu wymaganiu, może, a nawet powinna być pojęta jako służba na rzecz człowieczeństwa człowieka.

III. Odnowa antropologicznych przesłanek pokuty

Nie da się, oczywiście, omówić tutaj dokładnie pojęcia osoby w jej różnorodnych wymiarach. Ograniczę się przeto do zagadnienia — prowadzącego do samego centrum osoby — antropologicznych uwarunkowań winy i nawrócenia. Posłużę się w tym względzie refleksjami B. Welte (bazującego na Tomaszu z Akwinu) i P. Ricoeura²⁹, którzy — każdy po swojemu — doszli do tych samych wniosków.

Podstawową ideą filozofii zachodniej, poczynając od *Uczty* Platona³⁰ i *Etyki* Arystotelesa³¹, poprzez Tomasza z Akwinu³²,

n. 437 n. Z obszerniejszych ujęć teologii politycznej zob. F. Wagner, *Bekehrung*, w: TRE V, 478 n.

²⁹ B. Welte, *Ueber das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Freiburg etc. 1959; P. Ricoeur, *Fallibilität dell'uomo. Fenomenologia della colpa*, t. I, Friburgo—Monaco 1971. Nie można oczywiście nie dostrzegać głębokiej różnicy pomiędzy Welte a Ricoeurem. Welt, odwołując się do Tomasza, rozumie swą zasadę w sensie metafizycznym, gdy tymczasem Ricoeur wychodzi z czysto fenomenologiczno-hermeneutycznego punktu widzenia.

³⁰ Platon, *Uczta*, 203—204: *Eros syn Porosa* (bogactwa, zarobku) i *Penia* (ubóstwo), filozofia jako pośredniczka pomiędzy mądrością a głupotą.

³¹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 7, 1131—1132: cnota jako pośrednia droga pomiędzy nadmiarem i niedomiarem.

³² Tomasz z Akwinu, *Summa c. Gent.* II, 68: *horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*; III, 61: *in confino aeternitatis et temporis*.

Pascala³³ i wielu innych aż po Schellinga³⁴, Kierkegaarda³⁵, Nietzschego³⁶, Ricoeura i Welte, jest stwierdzenie, iż człowiek jest bytem pośrednim. Z jednej strony jest związany swoją cielesnością ze światem i uwarunkowaniami fizycznymi, biologicznymi, psychologicznymi, socjologicznymi..., tak dalece, że można powiedzieć, iż jako byt cielesny człowiek jest częścią świata i istotą mającą różnorodne potrzeby. Z drugiej zaś strony, zgodnie z danymi antropologii współczesnej³⁷, człowiek różni się od wszystkich innych bytów żyjących swoim otwarciem się na świat, które sprawia, że nie jest on kimś zamkniętym w ściśle określonej przestrzeni, lecz otwartym na całą rzeczywistość: jego przestrzenią jest cały świat. Mówiąc językiem filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, duchowa dusza człowieka jest *quodammodo omnia*³⁸. Dzięki niej człowiek jest celowo otwarty na całość rzeczywistości, podczas gdy, przeciwnie, rzeczywistość uobecnia się w sposób niepowtarzalny każdorazowo w duchu człowieka. Tak więc człowiek jest bytem jedynym, niepowtarzalnym³⁹. I dlatego to każdemu człowiekowi przysługuje bezwarunkowa godność, która sprawia, że nie może być on traktowany jako jakiś środek do osiągnięcia celu rzekomo wznioślejszego czy wyższego⁴⁰. Krótko mówiąc, człowiek jest bytem „w środku”, skończonym i nieskończonym równocześnie, przy czym jego skończoność jest ograniczającym znakiem nieskończoności, a ta z kolei transcendentnym znakiem skończoności⁴¹.

Z tym położeniem „pośrednim” wiąże się wolność w jej specyficznie ściśle ludzkiej. Człowiek jest wolny, gdyż poza granicą czy uwarunkowaniem, niezależnie od skończoności, dąży do tego, co

³³ Pascal, *Myśli*, fragm. 72: pośród nicości i wszystkiego; 358: nie zwierzę ani anioł; 431: między Bogiem a zwierzęciem (por. też Augustyn, *De civ. Dei* XII, 22).

³⁴ Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), w: WW IV, 256: jedność niepodzielna w Bogu jest podzielna w człowieku.

³⁵ Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (WW, cz. XXIV/XXV/8) i *passim*: człowiek jako synteza nieskończoności i skończoności, czasu i wieczności, wolności i konieczności.

³⁶ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (WW II, wyd. Schlechta), 281: człowiek jest linią rozciągniętą pomiędzy zwierzęciem i nadczłowiekiem.

³⁷ Scheler, Gehlen, Plessner i inni.

³⁸ Arystoteles, *De anima* III, 8, 431; Tomasz z Akwinu, *Summa Theol* I, q. 14, a. 1 i *passim*.

³⁹ Tak M. Müller — W. Vossenkuhl, *Persona*, w: HPhG II, 1062 n. nawiązując do Heideggera i rozwijając jego myśli oraz przyjmując scholastyczne pojęcie osoby.

⁴⁰ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67; 74 n; 83.

⁴¹ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, t. I, Freiburg—München 1971, 20.

bezgraniczne, nieskończone, nieuwarunkowane, do prawdy i dobra absolutnego; nie jest związany z żadnym dobrem ograniczonym, skończonym, uwarunkowanym⁴². Tylko dlatego, że jesteśmy wolni, możemy doświadczać swojej wolności i cierpieć. Wielkość człowieka polega zatem na uznaniu swej nędzy za nędzę i na możliwości zajęcia wobec niej odpowiedniej postawy⁴³. W swej wolności człowiek oddaje się i równocześnie odbiera: jest powierzony samemu sobie, ma określić siebie i w ten sposób urzeczywistnić się drogą działania⁴⁴. W konstytutywnym samookreślaniu się bytu osobowego człowiek doświadcza także kruchości tej syntezy, jaka go konstytuuje. Również słabość ludzka wynika z ontycznej pozycji człowieka jako bytu pośredniego⁴⁵.

Schelling i Kierkegaard mówili o niebezpiecznym wzniesieniu, które pochyla się nad człowiekiem i go przygniata, albowiem znajduje się ono pomiędzy dwiema przepaściami przekształcającymi się w niebezpieczne pokusy⁴⁶. Człowiek może bowiem nie uznać własnej skończoności: gdy jest powodowany pychą; ale może także zanegować swoje nieskończone przeznaczenie: na skutek małoduszności (*acedia*) czy bierności.

Prawdziwą realizację siebie człowiek odnajduje jedynie w wielkoduszności, w dążeniu do wielkości, które się przejawia w ma-luczki jako inteligencja, siła, sprawiedliwość, dyscyplina i umiar. Słabość człowieka i jego ułomność stanowi zatem odwrotną stronę medalu jego godności: opiera się ona na specyficznej sytuacji bytowej człowieka tak dalece, że jeżeli ktoś zaprzecza możliwości i rzeczywistości osobistej i odpowiedzialnej winy, to tym samym kwestionuje godność człowieka.

W sposobie bytowania człowieka jako bytu pośredniego zawiera się również możliwość nawrócenia. Z racji swej cielesności wolność ludzka (w odróżnieniu od anielskiej) nie potrafi zadysponować sobą w jednym akcie i całkowicie się zaangażować⁴⁷. Specyfiką człowieka jest to, iż znajduje się on *in statu viae* i że powinien wciąż zaczynać na nowo. Człowiek jako istota nie mogąca nigdy w pełni się wypowiedzieć w podejmowanych przez siebie decyzjach może powracać do wcześniejszych postanowień; może się też nawracać. Przyjmując jednak, że jego wolność opiera się

⁴² Por. Tomasz z Akwinu, *De Ver.* q. 22 a. 6.

⁴³ Pascal, *Myśli*, fr. 397, 409, 416.

⁴⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn* (wyd. niemieckie: Freiburg etc. 1981 120 n, 170 nn).

⁴⁵ P. Ricoeur, *Die Fehlbarkeit des Menschen*, t. I, s. 173 nn.

⁴⁶ Schelling, dz. cyt., s. 273; Kierkegaard, *Der Begriff der Angst* (WW cz. XI/XII/, 60 n).

⁴⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theol.* I, q. 62 a. 5 ad 1.

na więzi z nieskończonością, trzeba stwierdzić, że nie wyraża się ona w ciągłym rewizjonizmie i że jest raczej możliwością i mocą nieskończoności w tym, co przejściowe. Dlatego też człowiek nie jest w stanie wyrzec się własnych dziejów, które są, w dobrym i złym, jego dziejami. Może jednak wracać do tych dziejów, inaczej je oceniać, reinterpretować je z nowej perspektywy bytowej oraz wcielać w nową opcję fundamentalną⁴⁸. Człowiek nie jest zatem w stanie przekreślić całkowicie swego pochodzenia i wyzwoić się ze swych dziejów, ale pozostaje raczej wciąż pod ich wpływem; nie może także, z racji swej skończoności, osiągnąć w pełni swej przyszłości, spełnić swe dążenie do integralnej rzeczywistości: wszystko to może urzeczywistnić jedynie fragmentarycznie. I dlatego to człowiek odnajduje swą tożsamość w terażniejszości, ale w ścisłym odniesieniu do przeszłości, którą uznaje — ewentualnie — za przeszłość grzeszną. Tym uznaniem i wyznaniem człowiek przekwalifikowuje swą przeszłość, nadaje jej nową interpretację i wciela w nowy plan istnienia; tym samym otwiera się też na przyszłość. Wyznanie zajmuje zatem — z antropologicznego punktu widzenia (a nie tylko teologicznego) — miejsce centralne w ramach procesu nawrócenia.

P. Ricoeur ukazał w sposób przekonujący fundamentalne znaczenie wyznania w procesie nawrócenia⁴⁹, twierdząc, że spowiedź stanowi jedyną formę werbalną, w której grzech i wina znajdują adekwatny wyraz. W rzeczy samej człowiek uznaje przy spowiedzi najpierw wolność za źródło zła. Wyrzeka się alibi, zgodnie z którym zło byłoby tylko „jakaś rzecz” na wzór substancji (manicheizm) czy też „czymś” z zakresu determinizmu psychologicznego i socjologicznego. Stwierdza natomiast: *ego sum qui feci*. Wypowiadając się w ten sposób człowiek, po wtóre, wyraża swoją gotowość przyjęcia następstw swego postępowania, pochwały lub nagany, nagrody lub kary. Po trzecie, w spowiedzi nabiera dystansu do postępowania i uznaje się nie tylko za tego, który działał, ale również za tego, który mógł postąpić inaczej. Wszystkie te trzy wymiary spowiedzi nie są jakimiś neutralnymi informacjami, lecz *postępowaniem słownym*. A postępowanie to konstituuje w całej swej rozciągłości, od tego, co było przedtem, aż do konsekwencji działania, „tożsamość podmiotu moralnego z prze-

⁴⁸ Podobnie wypowiada się z socjologiczno-psychologicznego punktu widzenia także E. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1970, 168.

⁴⁹ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 185; tenże, *Symbolik des Bösen*, 9 nn; a zwłaszcza *Schuld, Ethik und Religion*, w: *Concilium* 6 (1970) 387 nn. W zależności od Ricoeura: F. Böckle, *Schuld und Sühne*, W: *Christl. Glaube in mod. Gessellschaft* 12, Freiburg etc. 1981, 128 nn.

szłości poprzez terażniejszość ku przyszłości". „Ten, kto przyjmie sankcje, jest tym samym człowiekiem, który bierze aktualnie na siebie swoje czyny i który działał uprzednio... Przyszłość sankcji i przeszłość działania zespalają się ze sobą w terażniejszości wyznania”⁵⁰. Tym samym spowiedź chroni i buduje tożsamość osoby niezależnie od krytycznych wstrząsów grzechowych z jednej strony i nawrócenia z drugiej; w akcie wyznania dokonuje się reintegracja osoby w jej całościowym, zbawczym bytowaniu⁵¹. Oczywiście, wyznanie winy ma, podobnie jak osoba ludzka, wymiar nie tylko indywidualny, ale także społeczny. W spowiedzi człowiek, który grzesząc chciał urzeczywistnić swe istnienie poprzez narcystyczne i egoistyczne zamknięcie się w sobie samym, otwiera się ponownie na miłość wspólnoty. Spowiedź zaś staje się tym samym aktem pojednania.

Wszystko to ukazuje, że skoro Kościół określa spowiedź indywidualną jako istotny i nieodzowny element nawrócenia (DS 1679, 1683, 1706 n), to nie narzuca jakiegoś porządku pozytywnego, lecz jedynie nadaje wartość — w sposób określony Objawieniem Bożym — temu, co już jest obecne w antropologicznej strukturze nawrócenia. W zakończeniu chciałbym ukazać, że ta antropologiczna struktura nawrócenia i wyznania zmierza poprzez samą swą dynamikę wewnętrzną do przewyciężenia. Trzeba będzie więc omówić jeszcze teologiczny aspekt nawrócenia i wyznania, oczywiście w miarę możliwości, jakich dostarcza wykład antropologiczny.

Wyjdźmy ponownie od twierdzenia końcowego, zgodnie z którym człowiek realizuje w spowiedzi wymykającą mu się wciąż syntezę początku i przyszłości. A realizuje ją w ten sposób, że wykluczone zostają wszelkie syntezy pochopne i niejasne, jakiegokolwiek zniewalające całościowania, będące jądrem zła. Człowiek wyraża też gotowość przyjęcia swoich minionych dziejów i uznaje, że nie może ich, ze względu na ich grzeszność, wprowadzić w swą przyszłość i w ten sposób spowiedź, jako rzeczywistość rodząca tożsamość, jest aktem, w którym człowiek przekracza siebie samego. Akt wyznania zawiera w sobie akt nadziei⁵²: jest zadatkem, zapoczątkowaniem pełni człowieczeństwa, jakiej człowiek nie jest w stanie osiągnąć sam z siebie. To zapoczątkowanie nadziei —

⁵⁰ P. Ricoeur, Schuld, *Ethik und Religion*, s. 388.

⁵¹ Z socjologiczno-psychologicznego punktu widzenia E. Erikson ukazał, że tożsamość osoby realizuje się poprzez ciągłość historyczną (dz. cyt., 18, 107, 124) oraz integrację (tamże, 168) tej tożsamości w jakiejś relatywnej całości (tamże). Z filozoficznego punktu widzenia zagadnienie tożsamości omawia K. Wojtyła, dz. cyt., s. 214 n.

⁵² P. Ricoeur, Schuld, *Ethik und Religion*, s. 390 nn.

teza wymaga uzasadnienia, którego nie możemy tu podać — może być przyjęte przez człowieka jako bardzo istotne tylko za pomocą „myśli” Bożej. Nieskończona intencjonalnie wolność, jakiej człowiek nie może w pełni osiągnąć w żadnym ze swoich aktów, znajduje swą pełnię jedynie w spotkaniu z wolnością doskonałą, która jest nieskończona nie tylko postulatywnie, ale faktycznie⁵³. Suponując poprawność powyższego stwierdzenia, możemy powiedzieć, że każde wyznanie jest wydarzeniem — K. Rahner powiedziałby: anonimowym — łaski, która sama tylko umożliwia człowiekowi nową tożsamość i integralność, nowe bytowanie. To końcowe stwierdzenie doprowadza nas ponownie, po naszkicowaniu kilku argumentów, do punktu wyjścia naszych refleksji. Tam, gdzie ma miejsce nawrócenie polegające na tym, że człowiek uznaje swą winę, tam też dokonuje się *sacramentum legis naturae*. Ta początkowa i końcowa teza zostanie teraz rozwinięta treściowo.

IV. Zakończenie: pokuta jako prawdziwa mądrość

To, co zostało dotychczas powiedziane, można by ująć syntetycznie w następującym zdaniu: nawrócenie, spowiedź, pokuta są prawdziwą mądrością, dzięki której człowiek odnajduje siebie. Twierdzeniem tym wkraczamy w temat bardzo szeroki, który możemy tu potraktować jedynie szkicowo. Zadaniem zaś naszym jest wyzwolić sam temat nawrócenia i pokuty z odosobnienia czy marginesowości oraz ukazać, że zagadnienia te znajdują się w samym centrum myśli filozoficznej i teologicznej.

Kiedy mianowicie Nowy Testament posługuje się, chcąc ukazać nawrócenie, obok terminu *metanoia*, również pojęciem *epistroté* (Dz 15, 3) i *epistrefein* (Mt 13, 15; Dz 3, 19; 9, 35; 14, 15; 2 Kor 3, 16; Jk 5, 19 n), wykorzystuje wówczas podstawowe wyrażenie greckiej filozofii. Wyrażenie to miało znaczenie antropologiczne (neologiczne i moralne) i kosmologiczne⁵⁴. Z antropologicznego punktu widzenia wskazywało ono na oderwanie od świata zewnętrznego, zebranie się w sobie, przemianę moralną i wreszcie przejście do życia filozoficznego. Pierwotne chrześcijaństwo mogło wykorzystać to, co najlepsze w filozofii greckiej, pojmując nawrócenie na chrześcijaństwo jako przejście do prawdziwej filozofii. Język tego rodzaju spotykamy u Augustyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa i innych. Gdy później całe masy przyjmowały chrześcijaństwo, a dawny ideał przetrwał już tylko

⁵³ Niech mi wolno będzie odesłać ponownie do Ricoeura, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977. Myśl uzupełnia Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

⁵⁴ A. D. Nock, *Bekehrung*, W: RAC II, 105.

u mnichów, *conversio*, a później *conversatio* zaczęły wskazywać na styl życia ascetyczno-monastycznego i na monachizm jako na prawdziwą filozofię⁵⁵. Terminologia ta przetrwała, jak wiadomo, aż do pełni średniowiecza⁵⁶.

Głęboki wymiar spekulatywny tej terminologii staje się w pełni zrozumiały wówczas, gdy się uwzględni kosmologiczne znaczenie *epistrofé*. Już w ujęciach mitologicznych cała rzeczywistość uczestniczyła w jakiejś wielkiej rewolucji okrężnej, w której drogą ciągłego nawrotu wszystko powraca ostatecznie do swego początku. Stoicyzm i neoplatonizm nadały, każdy na swój sposób, wymiar racjonalny tej mitologicznej wizji⁵⁷. Orygenes przyswoił sobie tę koncepcję, pojmując apokatastazę jako powrót wszechświata do swej pierwotnej jedności⁵⁸. Również według Tomasza z Akwinu doskonałość bytu polega na jego *conversio* do początku⁵⁹. Fundamentalnym prawem każdej rzeczywistości jest, by tak wyrazić Tomaszową koncepcję świata, schemat wyjścia — powrotu. Schemat ten stanowi również zasadę porządkującą *Sumę Teologiczną*, której samym centrum systematycznym jest tak rozumiana *conversio*⁶⁰.

Ostateczna poprawa systemu neoplatońskiego, nieodzowna z chrześcijańskiego punktu widzenia, polegała na pojmowaniu procesu wyjścia, konwersji i powrotu nie jako koniecznego, ale dobrowolnego. Jeżeli jednak zarówno wyjście świata od Boga w stworzeniu, jak też jego przemiana dokonują się w ramach dobrowolnego wyboru ludzkiego, to antropologiczny sens *epistrofé* zbiega się tym samym z jej znaczeniem kosmicznym. W konwersji człowieka i przez nią dokonuje się przemiana, nawrócenie

⁵⁵ Tamże, 114—117; W. H. C. Frend, *Bekehrung*, W: TRE V, 444 n; P. Engelbert, tamże, 457 n; H. Urs von Balthasar, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, w: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Eisdeldn 1960, 349 nn. M. D. Chenu (*La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 225 nn) wyraźnie wykazał związki zachodzące pomiędzy teologiczną odnową z XII/XXIII w. a współczesnymi ruchami odnowy ewangelicznej.

⁵⁶ P. Engelbert, dz. cyt., s. 458. Por. M. Rothenhänsler, *Conversio morum*, w: RAC III, 422 nn.

⁵⁷ P. Hadot, *Conversio*, w: HWPPh I, 1034 n.

⁵⁸ Tamże, 1035.

⁵⁹ Tomasz podaje zawsze najpierw zasadę ogólną: *S. Th.* I q. 63 a. 4: „semper effectus convertitur in suum principium”; II/II q. 106 a. 3: „omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur”. Następnie mówi na wielu miejscach, że ta *conversio* oznacza *perfectio*: *Summa c. gent.* II, 46: „tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium”, itd.

⁶⁰ Por. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 81 nn. Podobnie u Bonawentury. Por. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München—Zürich 1959, 140 nn.

całej rzeczywistości ku Bogu. Nawracając się, człowiek staje się wierzchołkiem, punktem decydującym o każdym wydarzeniu⁶¹. Przyjmując jednak, że ta *conversio* przerasta naturalne możliwości człowieka i jest możliwa tylko wówczas, gdy zostanie człowiekowi udzielona poprzez łaskę, uprzednie uczestnictwo w celu eschatologicznym⁶², trzeba stwierdzić, iż ostatecznie wszelka łaska jest łaską powrotu i nawrócenia⁶³. W podobny sposób wypowiada się Bonawentura, dla którego zadaniem łaski jest „odnieść do Boga dzieło, które od Niego się oddaliło i które, mimo wszystko, na Nim się opiera, jakby w jakimś ruchu okrężnym, albowiem na tym polega ostatecznie doskonałość wszystkich duchów rozumnych”⁶⁴.

Już Augustyn w 13-ej księdze *Wyznań* widział własne nawrócenie na tak szerokiej płaszczyźnie. Według niego wszystko zostało stworzone mocą słowa po to, by na nowo powróciło (nawróciło się) do tegoż słowa⁶⁵; tylko ta *conversio* nadaje porządek i światło czyli sens światu⁶⁶. Stwórcze zawołanie: „niech się stanie światło” oraz zawołanie zbawcze: „czyńcie pokutę” wiążą się zatem ściśle ze sobą — w koncepcji Augustyna. Zresztą on sam je wymienia, pod koniec, w jednym zdaniu, wyznając: „*conversi sumus ad te, et facta est lux*”⁶⁷. Nawrócenie człowieka jest światłem, sensem, zbawieniem świata.

Myślicielom chrześcijańskim na miarę Orygenesusa, Augustyna, Bonawentury, Tomasza nie przyszło nawet na myśl, by można było przeciwstawiać konwersję-pokutę odnowie-pojednaniu — zbawieniu świata, jak to ma miejsce w niektórych powierzchownych dyskusjach współczesnych. Nawrócenie osobiste jednostki ma znaczenie powszechne podobnie jak, przeciwnie, zbawienie świata, jego odnowa i pojednanie są możliwe tylko poprzez nawrócenie jednostki. W osobistej wolności człowieka zawiera się, by tak powiedzieć, i wyraża jakaś otwartość w łonie systemu konieczności i przymusu. Odnowiony i pojednany świat może zaistnieć tylko w wolności jednostek, w sercu człowieka, zgodnie z wyrażeniem biblijnym. Tylko w nawróceniu i przez nie Duch Boży jest w stanie odnowić oblicze ziemi. Oczywiście, nawrócenie takie nie byłoby w pełni autentyczne i ludzkie, gdyby nie miało następstw cielesnych i społecznych, i gdyby się nie urzeczywi-

61 Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gent.* II, 46.

62 Tenże, *Summa Theol.* II/I q. 2 a. 8; 5 a. 5, 7.

63 Tamże, q. 111 a. 1; q. 109 a. 5.

64 Bonawentura, *Breviloquium* 5, 1.

65 Augustyn, *Wyznania* XIII, 2, 3.

66 Tamże, 5, 6.

67 Tamże, 12, 13.

stniało w materii świata. Nawrócenie i pokuta mają zatem znaczenie nie tylko dla zbawienia jednostki, pojętego w sposób czysto prywatny, ale także dla zbawienia świata. Nawrócenie i pokuta są, by tak powiedzieć, zrealizowaną utopią, uprzednim doświadczeniem nadziei eschatologicznej w warunkach tego świata, skutecznym już zapoczątkowaniem pojednania eschatycznego.

Obiektywnie rzecz biorąc, wszystko to nie jest wcale dalekie od słów Chrystusa, w których wezwanie do pokuty dokonuje się w ramach zapowiedzi, a nawet głoszenia nadejścia królestwa, nowego eonu, nowego stworzenia. Refleksje nasze o charakterze głównie filozoficznym są czymś w rodzaju uprzedzającej projekcji, w jaką można by wszczepić orędzie chrześcijańskie, uprzednim zrozumieniem, bez którego — zwłaszcza obecnie, przynajmniej w odniesieniu do spowiedzi — nie da się pojąć koncepcji i praktyki orędzia chrześcijańskiego. W takim uprzednim zarysie wiele spraw ma z konieczności charakter ogólny, nieokreślony, otwarty. Zadanie teologicznego doprecyzowania pokuty sprowadza się do wykazania, w jaki sposób koncepcja specyficznie chrześcijańska nawrócenia i pokuty urzeczywistnia konkretnie (św. Tomasz powiedziałby: określa, determinuje) ten nieokreślony zarys uprzedni.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC