

„... JAKO I MY ODPUSZCZAMY NASZYM WINOWAJCOM”

FILOZOFICZNE REFLEKSJE NAD SAKRAMENTEM PRZEBACZENIA

Czy można w sposób filozoficzny wyjaśnić przebaczenie grzechów? Pod wpływem przeżyć związanych z własnym nawróceniem Max Scheler starał się tego dokonać w wydanej w 1919 r. publikacji *Reue und Wiedergeburt*. Zadanie nie było łatwe. Przebaczenie grzechów jawi się bowiem jako coś w rodzaju wymazania czy anulowania dokonanych czynów, jako przeobrażenie w niebyt tego, co było, a tym samym sprzeciwia się zdecydowanie jednej z najbardziej pewnych prawd filozoficznych. *Quod factum est, factum non esse non potest* — stwierdził św. Bernard¹. Czy żal (skrucha) może być, z filozoficznego punktu widzenia, czymś więcej albo czymś innym, aniżeli bezradnym martwieniem się nad swoją, nie dającą się już naprawić, przeszłością?²

Odpowiedź Schelera brzmiała: skrucha pojęta jako (oparte na nagromadzeniu się wzniesienie poziomu życia duchowego” pozwala nam „głębiej dostrzec całą dawną sytuację własną”³; ukazuje więc „motyw i czyn, czyn wraz z jego korzeniami”, wydobytą go niejako z samego jądra osoby, a tym samym zapoczątkowuje „wolny, spontaniczny” etap, umożliwiając „dziewiczy początek nowego okresu życia”, albowiem pozwala na wyzwolenie się „młodych, niewinnych mocy” duszy „z centrum nie związanej i nie skrępowanej już więcej dzięki aktowi żalu osobowości”⁴. Taki zaś „rodzaj samoświecenia duszy”⁵ jest możliwy dlatego, że nasza własna przeszłość, w przeciwieństwie do wydarzeń czysto naturalnych, jest obecna w każdym następnym momencie życia, a tym samym „nie ma jeszcze określonej wartości

¹ Bernard z Clairvaux, *De consideratione*, V, XII, 26: „Co zostało dokonane, nie może nie być dokonane. Jeżeli zatem czyn realizuje się w czasie, to czyn zrealizowany trwa na zawsze” (*Proinde et si facere in tempore fuit, sed fecisse sempiternum manet*). Podobne ujęcie można spotkać u Pawłusa (*Aulularia* IV, 10, 11) i u Kartezjusza *Principia* I, 49).

² Spinoza, *Etyka* IV, 54: *Paenitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur; sed is, quem facti paenitet, bis miser seu impotens est*.

³ Max Scheler, *Reue und Wiedergeburt*, w: *Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, t. V, Bern 1954)*, s. 41.

⁴ Tamże, s. 36.

⁵ Tamże, s. 33; podkreślenie Schelera.

i znaczenia”⁶. „Przed kresem naszego życia cała przeszłość, przynajmniej w zakresie jej sensu, stanowi wciąż otwarty problem: co mamy z nią począć”⁷. Żal (skrucza) jako obiektywizujące i przerywające normalny tok życia „wspomnienie” jest siłą wyzwalającą nas z „fatalności działań dawnego życia ku teraźniejszości” i bolesnym skonstatowaniem, „że to uczyniłem”, „że takim byłem”, połączonym z wprowadzeniem tego stwierdzenia i tej świadomości w nowy sposób i z nową dozą skuteczności „w całość mojego życia”⁸. Żal wiąże się zatem u Schelera nie tyle z odpuszczeniem grzechów, co z „odrodzeniem” — jak to zresztą sam tytuł publikacji schelerowskiej daje do zrozumienia.

Pół wieku później Albert Esser postawił ponownie to samo filozoficzne pytanie w opracowaniu *Das Phänomen Reue*, krytykując zdecydowanie ujęcie Schelera. Zarzucił mu „przyglądanie się sobie w lustrze”⁹ i stwierdził, że nie potrafi ono wyjaśnić, w jaki sposób wina, którą trzeba przecież pojmować jako coś innego, aniżeli brak faktycznej odpowiedzi i niezbędnej tożsamości, może być rzeczywiście zgładzona¹⁰. Esser powraca osobiście do faktu „obciążenia innych poprzez mój grzech”¹¹ i nie pojmuje żalu tak, jak Scheler, jako wymazania winy, lecz przeciwnie, jako jej przyjęcie i uznanie wobec tej „instancji żalu”, jaką tworzą dotknięci grzechem inni, od której człowiek się spodziewa przebaczenia czyli ponownego uznania siebie¹². Przy okazji Esser odróżnia trzy rodzaje winy oraz potrójną instancję żalu: wobec innych ludzi, wobec Boga i wobec siebie samego; ale stwierdza równocześnie, że nie da się pomyśleć takiego grzechu wobec samego siebie, który by „nie zwracał się na równi do innych” tak, że instancja winy jawi się zawsze „jako druga strona w znaczeniu

⁶ Tamże, s. 34.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 35.

⁹ A. Esser, *Das Phänomen Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses*, Köln—Olten 1963, s. 140.

¹⁰ Tamże, s. 143 nn. Przynajmniej w przypisie zwróćmy uwagę na występującą również w przypisach kontrowersję między obu autorami w odniesieniu do relacji żalu do sakramentu pokuty. Podczas gdy Scheler, u którego w całym wywodzie przebija katolicka nauka o odpuszczającej grzech mocy doskonałego żalu, uważa, że „uwalniający winę «żal doskonały» pociąga za sobą, sam z siebie, gotowość wyświadczenia się i wyznania tak dalece, że w braku tej gotowości trudno byłoby uważać taki żal za «doskonały» (s. 38, przypis), to Esser (s. 204, przyp. 128) zwraca słusznie uwagę na to, że zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego *votum sacramenti* nie jest zwykłą konsekwencją żalu, ale uzasadnia, jako takie, jego moc wymazywania grzechów.

¹¹ Dz. cyt., s. 70—78: *Die Schuld als Betroffenheit des Anderen*.

¹² Tamże, s. 175—190.

jakiegoś ty”¹³, a skrucha przybiera zawsze, z konieczności, postać dialogu.

Powyższe wywody Essera wzbogaciły spojrzenie na grzech i żal, umożliwiając zarazem filozoficzne rozważanie przebaczenia winy, ale nie wydobywając tej głębi, jaka się zawiera w zapewnionej w Objawieniu przebaczącej woli Boga. Ujęcie to pozwala jednak dostrzec, co dzieje się na płaszczyźnie ludzkiej i co musi się dziać, kiedy grzech zostaje przebaczony. Postaramy się w dalszym ciągu, nie odwołując się już do Schelera i Essera, ukazać ten ludzki wymiar przebaczenia.

Grzech a wspólnota ludzka

1. Zaczniemy od prostego stwierdzenia: moje złe postępowanie wpływa z natury rzeczy na innych. Często mój grzech „dotyka” bardziej kogoś innego, aniżeli mnie samego; niekiedy nawet samo spojrzenie na tego kogoś wystarcza, bym stwierdził, co „wyrządziłem” swoim grzechem. To obciążanie grzechem innych wynika z samej struktury działania ludzkiego: nawet wówczas, gdy wydaje się coś czynem czysto „prywatnym”, dokonuje się we wspólnocie ludzkiej, powiązanej różnorodnymi wpływami i uwarunkowaniami, których wielkości i rozpiętości (w czasie i przestrzeni) nie potrafię w pełni dostrzec. Moje działanie realizuje się właśnie w tym społecznym powiązaniu (podobnie zresztą jak i brak działania, zaniedbanie z mojej strony), wprowadzając w to powiązanie jakąś nową rzeczywistość, która — raz dokonana — pociąga za sobą nieznośne i zależne całkowicie od mojej samowoli następstwa. Ten nieuchronnie publiczny charakter mojego postępków czy zaniedbania nadaje jakąś nieodwołalną przeszłość temu, co zostało w niej dokonane. Skrucha pojęta w duchu schelerowskim nie jest w stanie nic zdziałać w odniesieniu do tej przeszłości; pomija ona w jakiejś mierze to, że mój grzech, na przykład niewierność, kłamstwo, niesprawiedliwość, trwa w tym, kogo dosięgnął, i w tym, czego dokonałem, jako paląca terażniejszość, chociaż ośobiście zanurzam go w potępianej przeze mnie przeszłości.

Wyrażając się bardziej konkretnie, należy stwierdzić, że nie powinno się zawsze i wyłącznie mieć na uwadze jakieś faktyczne pogwałcenie prawa lub wyraźne znieważenie drugiego człowieka; istnieje wiele, często na pozór „niewinnych” zachowań, które otwierają lub zamykają drogę przed innymi ludźmi — za które, nie uświadamiając sobie wcale tego, jestem w jakiejś mierze „współodpowiedzialny”. A dotyczy to zarówno słów, jak i czynów, z tym, że słowo, w przeciwieństwie do czynu, wywiera

¹³ Tamże, s. 182.

wpływ przede wszystkim wtedy, gdy jest słyszane i przyjęte, tzn. gdy wpływa na kogoś innego. Z tego zaś może nasunąć się wniosek, że nawet moje myśli nie są czysto prywatne i bezpłodne — za jakie chciałbym je uważać; i one także zmieniają moje nastawienie do świata i do ludzi, „dosiegając” ich tym samym ubocznie i bez mojej wiedzy.

Najogólniej, to „dosieganie” innych moją „winą” w ścisłym i właściwym tego słowa znaczeniu dokonuje się przez to, że zawdzięczam (= jestem winien) niemal zawsze i nieuchronnie wiele innym ludziom, i że nie oddaję im tego, co powinienem. I właśnie ta moja „wina” uniemożliwia na zawsze coś tym ludziom, a ich życie — a tym samym życie całej rodziny ludzkiej — zostaje zubożone, pozbawione określonej wartości. Nie przypadkowo Jezus rozumiał wówczas, gdy wyraźnie mówił o wzajemnym przebaczeniu (odpuszczaniu winy) — w Ojcie nasz i w przypowieści o przewrotnym włodarzu czy niemiłosiernym dłużniku — „winę” jako trwanie w stanie winy (*ofeilema*).

W tym ujęciu bardziej zrozumiałe staje się wzajemne przebaczenie sobie winy, albowiem chodzi tu nie tyle o jakies anulowanie czynu kiedyś popełnionego, co o „odpuszczenie” istniejącej winy. Mówiąc obrazowo, nie tyle chodzi o zlikwidowanie jakiegoś zadłużonego konta, które już się zdezaktualizowało, co o wyrównanie konta istniejącego z uwzględnieniem poświadczonej dobrej woli winnego i jego prośby o przebaczenie (= wyrównanie). Można by w związku z tym postawić pytanie, czy w tym ludzkim przebaczeniu nie rozchodzi się zawsze o „winę” pojętą wyłącznie w taki negatywny sposób? Chodziłoby wówczas nie o darowanie popełnionego czynu (co do którego nie ma już żadnej władzy ani darowujący, ani sam sprawca), ani o wymazanie jego wpływu (który stał się już niepodważalnym faktem), lecz o wybaczenie tego, przez co sprawca zaciągnął winę wobec osoby nią „dotkniętej”, czyli tego, przez co stał się wobec niej „winnym”. Każde bezprawie, jakiegokolwiek uchybienie pociąga za sobą także tego rodzaju winę wobec drugiego człowieka.

2. Jawi się tu jednak bardzo istotne dla dalszego toku rozważań pytanie: czy „dosieganie” drugiego człowieka moją winą jest jedynie następstwem, może nieuniknionym, mojego złego postępowania, czy też należy do samej istoty każdej winy i każdego grzechu, który zawsze i z samej swej natury jest grzechem skierowanym do drugiego człowieka lub w niego wymierzonym? Tylko w tym ostatnim przypadku naszkicowane wyżej myśli odnoszą się faktycznie do przebaczenia winy; w przeciwnym bowiem razie mielibyśmy raczej do czynienia z wymazaniem następstw grzechu.

Zdążając ku właściwej odpowiedzi, chcemy się odwołać do jednego z filozofów, który zajął się obecnie, jak nikt inny, istotą ludzkiej winy; chodzi o Pawła Ricoeura. W swojej *Symbolique du mal* odróżnia on, wyjaśniając religijnohistoryczne teksty wyznaniowe, trzy podstawowe ujęcia zła: skaza nieczysta (*souillure*), grzech (*péché*) i wina (*culpabilité*). Skaza, względnie nieczystość powstaje na skutek poplamienia także zewnętrznego, i to o wiele częściej, aniżeli z racji własnej winy, oraz pociąga za sobą obawę przed należną karą. Grzech oznacza sytuację słabego człowieka wobec osobowego Boga i Jego nieskończonych wymagań; niesie ze sobą obawę przed gniewem Bożym, ale i nadzieję na przebaczenie Boże w ramach obrzędu pojednania¹⁴. O ile skaza i grzech mają na uwadze sytuację obiektywną i ontologiczną, wina tkwi, zdaniem Ricoeura, właśnie w świadomości (lub sumieniu) jako świadomość ciężaru własnego złego postępowania i wynikającej stąd odpowiedzialności.

W tym też tkwi subtelna dialektyka poczucia winy. Ponieważ sumienie nakłada człowiekowi całą odpowiedzialność za własną winę, szuka on najpierw nie przebaczenia, ale stara się siebie usprawiedliwić drogą wypełniania „prawa” czyli reguły właściwego postępowania we wszystkich jej częściach. To zwracanie uwagi na prawo jest rzeczą „skrupulatnego” lub „faryzejskiego” sumienia. Ono bowiem jest przekonane, że może samo „się nawrócić” i dojść do żalu, i tą drogą, o własnych siłach, stać się godnym przebaczenia. Tymczasem prawo jawi się, mimo wszystko, jak to ukazał Paweł zwłaszcza w Liście do Rzymian, jako niewypełnialne, co więcej, jako podstawa do coraz nowych uchybień, albowiem człowiek podlega wciąż wewnętrznej słabości „ciała”, a ono staje się miejscem winy podstawowej, jaką jest samousprawiedliwienie. Ricoeur dochodzi w związku z tym, w nacechowanej duchem luterzańskim egzegezie Pawła, do pojęcia *servum arbitrium* czyli do radykalnego, jeżeli nawet nie pierwotnego zniewolenia wolnej woli i odpowiadającego mu domagania się o usprawiedliwienie.

Niezależnie jednak od powyższego zakończenia można, w nawiązaniu do tekstów Pawłowych, poprowadzić o krok dalej dialektykę świadomości winy. Prawo ukazuje się bowiem równocześnie jako możliwe i niemożliwe do wypełnienia — a to z racji obejmującego wszystko inne, podstawowego przykazania miłości

¹⁴ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*. II. *La Symbolique du mal*, Paris 1960, première partie: *Les symboles primaires: souillure, péché, culpabilité*, s. 31—150. Dobrze przedstawienie koncepcji Ricoeura można znaleźć u: Th. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Namur—Paris 1983, s. 120—144.

bliźniego. Właśnie w Liście do Rzymian, którego głównym tematem zdaje się być niemożliwość wypełnienia prawa, czytamy: „Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo... Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 8. 10)¹⁵. Dlatego też w sądzie ostatecznym, zgodnie z relacją Mateusza (25, 31-46), chodzi przede wszystkim o zrealizowaną lub zaniedbaną miłość bliźniego. Co więcej, nawet ostateczną i bezpośrednią normą etyczną postępowania jest, według Pawła, nie tylko własne sumienie, ale także sumienie brata, którego nie powinno się gorszyć: — to także zadanie miłości bliźniego¹⁶. Podobnie więc do przykazania miłości, każde przykazanie pozostaje wciąż niespełnione, albowiem miłość nie zna granic i jest „winna” wciąż więcej innemu człowiekowi. „Nikommu nie bądźcie nic dłużni (= winni) poza wzajemną miłością” (Rz 13, 8).

Odnosi się zatem do winy także to, co Ricoeur przypisywał skazie i grzechowi: *n i e m a c z y s t o s a m o t n e j w i n y*. W odniesieniu do grzechu Ricoeur stawiał jasno: „Fakt drugi ukazuje realizm grzechu: skoro nie da się go sprowadzić do świadomości subiektywnej, grzech nie może być zredukowany do wymiaru czysto indywidualnego, lecz z natury swej jest on osobisty i wspólnotowy”¹⁷. W odniesieniu zaś do skazy: „Splamienie dokonuje się zawsze i tylko pod zawstydzającym spojrzeniem kogoś innego i wiąże się z pojęciem plamy, które odróżnia czyste od nieczystego”¹⁸. W podobny sposób wina jawi się zawsze w kontekście wspólnoty, której jestem winien miłości innym. Odnosi się to także do czysto „prywatnej” winy i do winy wobec Boga. Autoerotyka jest na przykład „winna” używania przyjemności w odosobnieniu, w oderwaniu od innych, a samobójca nie myśli o tym, komu odbiera własne życie tu na ziemi¹⁹. Ludzie (w nieześwieczonej całkowicie wspólnotcie) czują się bardziej „dotknięci” przekleństwem czy też naruszeniem niedzielnych obowiązków (udział w liturgii, odpoczynek), aniżeli jakąś inną winą, albowiem wina wobec Boga staje się bezpośrednio winą wobec wspólnoty.

3. To, co udało nam się wydobyć z hermeneutyki biblijnego zrozumienia winy, może być wzmocnione dwoma zasadniczymi

¹⁵ Por. też Ga 5, 14-18; Mt 7, 12 (*złota reguła*) i 22, 39.

¹⁶ „A gdyby ktoś powiedział: «To było złożone na ofiarę» — nie jedźcie przez wzgląd na tego, który was ostrzegł, i z uwagi na sumienie. Mam na myśli sumienie nie twoje, lecz bliźniego” 1 Kor 10, 28-29. Por. też Rz 14, 13-23.

¹⁷ Dz cyt., s. 84.

¹⁸ Tamże, s. 45.

¹⁹ Dobrowolne pójście na śmierć z miłości, np. by nie wydać przyjaciela lub oszczędzić represji w stosunku do własnej rodziny, skłonni jesteśmy oceniać o wiele łagodniej i nie zaliczać do kategorii samobójstwa.

twierdzeniami antropologii filozoficznej. Najpierw: człowiek wzrasta między ojcem i matką i w tej wspólnocie rodzinnej staje się najpierw w pełnym tego słowa znaczeniu człowiekiem²⁰. To prawo wzrostu odnosi się także do jego sumienia moralnego. Kształtują je w jakiejś mierze rodzice, a „wina” jawi się dziecku najpierw i zasadniczo jako „przewinienie popełnione wobec własnych rodziców”. Z tego początkowo międzyosobowego pojęcia winy przechodzi się stopniowo do jej uduchowienia i uwewnętrznienia oraz do ujęcia jej w sposób nieosobowej lub lepiej: ponadosobowej normy.

A przecież w odniesieniu do człowieka dorosłego nie można całkowicie wykluczyć takiej normy odniesień międzyosobowych. Odnajduje on bowiem pełne możliwości bycia sobą, a tym samym także swój normatywny stan idealny wyłącznie we wspólnocie ludzkiej, w swym odniesieniu do innych i poprzez to odniesienie. Nie ma zatem samotnej winy, podobnie jak nie ma odizolowanej doskonałości. Samotny święty nie byłby wcale — właśnie na skutek swojej samotności, zamknięcia się w sobie i wyłączenia ze wspólnoty — świętym. Nic też dziwnego, że uznanie winy za winę, a więc żal (czy skrucha) zakłada zawsze i powoduje zasadnicze odniesienie się do innych. Prawdziwa skrucha realizuje się jedynie wobec „instancji żalu”, jaką tworzą „dotknięci” winą inni. Gdy brakuje tego odniesienia do innych, nie ma wówczas żalu, a pojawia się jedynie jakiś kociokwik moralny, albo bezowocne utyskiwanie nad własną niedoskonałością²¹.

Słowo przebaczenia

O ile nasze dotychczasowe rozważania są poprawne, to staje się rzeczą jasną właściwe miejsce przebaczenia. Występuje ono tam, gdzie popełniona kiedyś wina jest wciąż obecna: w moim zawinionym bytowaniu wobec dotkniętego moją winą człowieka. Również skrucha pojawia się wtedy, gdy staje się czymś więcej, aniżeli zwykłym ubolewaniem nad własną przeszłością i niewłaściwym postępowaniem: jest ona prawdziwym bólem nad wciąż obecnym cierpieniem spowodowanym przeze mnie i zadany innym moim postępowaniem. Prawdziwy żal (skrucha) pojawia się zawsze na bazie miłości zwracającej się do drugiego; w przeciw-

²⁰ Tragicznym doświadczeniem przeciwnym jest fakt wzrastania dzieci ludzkich wśród zwierząt: dzieci te nie potrafiły nigdy wyrosnąć na prawdziwych ludzi. Por. w tym względzie X. Tilliette, *Niveaux inférieurs de l'intersubjectivité*, w: *Presença Filosófica* 8 (1981) n. 2-3, s. 79—86.

²¹ Por. w tym względzie piękną fenomenologię żalu w jego odrębności od smutku i ubolewania u Essera, dz. cyt., s. 98—106.

nym razie pozostaje jedynie wewnętrzna, skierowana ku sobie obawa przed następstwami mego złego postępowania. Dlatego też żal wyraża się i konkretyzuje w gotowości podjęcia rozmowy, dialogu, w którym może i powinno zaistnieć odpuszczenie winy. W dialogu tym spotykają się ponownie ci dwaj, pomiędzy którymi stała rozdziałająca ich wina; winowajca wyznaje swoją winę i przyznaje się do niej, prosząc równocześnie o jej wybaczenie i darowanie. Dotknięty winą przyjmuje to wyznanie i traktuje je jako wyrównanie; odpuszcza winę, uznając tym samym winowajcę za człowieka żałującego, czyli za „nawróconego” grzesznika i mu wybacza. To obustronne działanie i wzajemne przyjęcie może się dokonać wśród ludzi tylko za pomocą języka; jego miejscem jest rozmowa, a więc wymiana powiedzeń i odpowiedzi.

1. W *Phänomenologie des Geistes*²² Hegel umieścił tę pojedynczą rozmowę na wyjątkowym miejscu, ujmując ją dialektycznie. Jego wywody mogą nam dopomóc w głębszym spojrzeniu na istotę tak pojętego dialogu.

Hegel wychodzi z ekstremalnej sytuacji nie winy, ale uspokojonego i zadowolonego z siebie sumienia, wywodzącego się z kantowskiej etyki czystego rozumu lub czystej świadomości. Sumienie jest spokojne, ponieważ ulega w pełni własnym nakazom (przedłużenie kategorycznego imperatywu). Zdaje się tym samym nie wykazywać żadnego odniesienia do kogoś innego, ani też go się nie domagać. Hegel ukazuje jednak, że to sumienie właśnie dlatego, iż chce być poprawne, musi się wypowiedzieć, aby mogło być uznane za takie również przez inne sumienia. Chcąc naświetlić sytuację i ją dialektycznie rozwinąć, moglibyśmy przykładowo wspomnieć o ludziach uchylających się od służby wojskowej z nakazu własnego sumienia, którzy są pociągani do odpowiedzialności przed sąd wojskowy.

Wypowiedzenie się oznacza tu jednak, że poprawne samo w sobie i w odniesieniu do siebie sumienie musi być publicznie uznane za „złe”, albowiem idzie za własnym nakazem, a nie za prawem ogólnym. Czy można mu wmówić to zło? Hegel stara się dialektycznie ukazać, w jaki sposób przeciwstawiane „złemu” sumieniu sumienie osądzające jest w rzeczywistości również złe, co tamte: ono osądza na podstawie ogólnego prawa, nie wchodząc we własne nakazy czyjegoś sumienia, a podsuwając mu z góry jakieś nieczyste motywy. Jako sumienie osądzające nie jest ono wcale gotowe przyjąć wyznania złego sumienia: „takim jestem”, albowiem w konsekwencji musiałoby się samo przyznać do zła własnego.

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, VI, C. c.: *Sumienie, piękna dusza, zło i przebaczenie* (wyd. Warszawa 1965, s. 231—278).

A ponieważ osądzające sumienie zachęcone „do wyznań oglądaniem siebie w drugim” łagodzi swoje osądy, uznaje siebie także za złe i w tym „wyrzeczeniu się siebie” godzi się na okazanie wybaczenia innym sumieniom, dochodzi wówczas do „słowa wybaczenia”, w którym obydwie sumienia uznają się nawzajem i stają się tym samym jedno. „Owo «tak» pojednania, w którym obydwie Ja rezygnują ze swego wzajemnie przeciwstawnego istnienia, jest istnieniem Ja rozszerzonego do dwoistości... owo «tak» pojednania jest zjawiającym się między tymi dwoma Ja, świadomymi siebie jako czystej wiedzy — Bogiem”²³.

2. Pierwszym, czego nas uczy powyższe ujęcie Hegla, jest *s y m e t r i a* dialogu. Również osądzające sumienie winno prosić o przebaczenie, a sumienie proszące o wybaczenie ma także samo wybacząć. Albowiem przebaczenie musi być *w z a j e m n e* — jak to wynika z dialektycznej konstrukcji Hegla. W sytuacji rzeczywistego dialogu ukazuje się wyraźnie, że konieczność próby o wybaczenie i samo wybaczenie rozciąga się na kogoś trzeciego. Hegłowska konstrukcja wykazuje zatem jasno, że sama postawa *o s ą d z a j ą c a*, a więc odmówienie przebaczenia, jest już jako taka winą.

Ponadto jest także jasne, że ta dialektyczna konstrukcja, właśnie jako konstrukcja uprościła i spłyciła całą problematykę w wielu aspektach:

Przede wszystkim chodzi w niej o wyjątkowo rzadką, idealną sytuację, w której oba sumienia, złe i osądzające, faktycznie stają wobec siebie i mogą prowadzić ze sobą dialog. Tymczasem w normalnej kolei rzeczy znajduję się wraz z moim sumieniem — czy to złym czy osądzającym — w osamotnieniu, bez dopełniającego je partnera. Liczy się z tą ewentualnością dialektycznie Hegel, ale nie traktuje jej jako doświadczalnie realnej.

Łączy się z tym po wtóre to, że w dialektyce Hegla nie chodzi zasadniczo o prawdziwą winę (wobec kogoś innego), ale raczej o czysto immanentne „bycie złym” — które nie wskazuje, jako takie, na błędną decyzję sumienia, ale zostaje mu przeciwstawione w sposób dialektyczny jako odwrotna strona własnego dobrego sumienia. Stąd o ile możliwa ma być rzeczywista wina, obydwie sumienia powinny nie tylko stanąć naprzeciw siebie na wzór zwierciadeł, ale konieczne jest także jakieś bytowe *p o w i ą z a n i e* między nimi, czyli jakaś, choćby nawet bardzo powierzchowna, forma „miłości”. Albowiem tylko wówczas, gdy naruszone zostanie to powiązanie, a tym samym zranione będą odwołujące się do prawa oczekiwania, pojawi się prawdziwa wina. Moglibyśmy w tym miejscu ponownie odwołać się do przytoczono-

²³ Tamże, s. 277—278.

nego wyżej stwierdzenia, iż według Pawła nie własne sumienie, lecz sumienie brata stanowi ostateczną instancję etyczną — a to na podstawie istniejącego między nimi powiązania. Pojawia się tym samym pytanie, czy po uwzględnieniu obu tych poprawek — braku faktycznego partnera oraz powstania prawdziwej winy — może się pojawić lepsze, tzn. bliższe prawdy rozwiązanie, aniżeli heglowskie.

Confessio peccatorum

Powiedzieliśmy, że jeżeli ma pojawić się prawdziwa wina, konieczne jest właściwie pojęte, wzajemne powiązanie winowajcy z poszkodowanym. Istnieje jednak wiele różnorodnych powiązań między ludźmi, z których jedne są tak bardzo konstytutywne dla mojego bytowania, jak powiązanie z rodzicielami czy między małżonkami, powiązanie ze współchrześcijanami i członkami jednej i tej samej wspólnoty kościelnej, itd. A przecież żadne z tych powiązań nie wchodzi w grę przy k a ż d e j mojej decyzji w tym sensie, by w s p ó ł konstytuowało ono każdą winę, a dotknięty nią partner mógł być w każdym przypadku partnerem w dialogu o jej przebaczenie — jak ojciec i matka są odpowiedzialni za nie-usamodzielnione jeszcze całkowicie dziecko.

Istnieje jednak także inne międzyosobowe powiązanie umożliwiające mi z góry wszelkie inne powiązania: jest to powiązanie z Bogiem. Powołany do istnienia miłosną wolą Boga i nią podtrzymywany przy życiu pozostaję we wszystkich moich decyzjach i odniesieniach wciąż w istotnej więzi z Bogiem i zwracam się w każdym moim przewinieniu nie tylko przeciwko drugiemu człowiekowi, ale także przeciw Bogu (a więc jestem winien nie tylko „przed Bogiem”, czyli w oczach Bożych). Tym samym Bóg może być powszechnym partnerem w dialogu i wobec Niego w każdym przypadku mogę i powinienem zdobyć się na skruchę, a także zwrócić się z prośbą o przebaczenie. Jak jednak dochodzi do skutku ten pojednawczy dialog z Bogiem?

1. Ulegamy często pokusie traktowania naszego stawania przed Bogiem za zwykłą potrzebę serca i sprawę czysto prywatną. „To sam załatwię z Panem Bogiem” — takie rozwiązanie jawi się często na naszych ustach. A przecież postawa taka nie usprawiedliwi nas wobec Boga, ani nie usunie naszej winy. Wina, ponieważ dotknęła kogoś drugiego, jest zawsze jawna i nie może być nigdy „prywatną sprawą”, a miłosna wola Boga względem nas w tym się objawiła, że wprowadził On nas do wspólnoty ludzkiej — choćby to była tylko para naszych rodziców, którym zawdzięczamy swoje życie. Przy wykluczeniu międzyludzkiego dialogu i bez

przebaczenia winy, choćby tylko na ludzkiej płaszczyźnie, nie-
możliwa jest przebacząca rozmowa z Bogiem. „Odpuść nam na-
sze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”

Jak może jednak dojść do tego międzyludzkiego dialogu, jeżeli
poszkodowany lub poszkodowani nie są w stanie, w większości
przypadków, dojść do głosu, ani nawet wziąć udział w dialogu?
Niemal we wszystkich tradycjach religijnych ludzkości istnieje
w takiej lub innej formie ćwiczenie wspólnotowego, pu-
blicznego wyjawienia win — *confessio peccatorum*.
Przyznanie się do winy ma przede wszystkim charakter leczniczy,
oczyszczający. Gdy wypowiadam publicznie swoją winę, uznaję
ją wówczas i biorę ją na siebie, nie martwiąc się nią zbytnio, ale
też nie wymawiając się od niej. Dlatego to w samym centrum
Confiteor pojawia się trzykrotne, nadzwyczaj osobowe *mea culpa*.
Równocześnie, wyznając winę, odrzucam ją od siebie: obiektywizuję
ją w wypowiedzialnych słowach i tym samym umieszczam
w przestrzeni otwartej. Przystaje już ona być moją własnością,
której trzymałem się kurczowo; poddaję ją pod osąd wszystkich,
aby mogli z nią postąpić, jak zechcą — skazać mnie i wykląć, lub
wybaczyć. Wypowiadając swoją winę oddaję się w ręce — i w
serce — wspólnoty.

2. Dochodzi tu do głosu także inna strona wspólnotowego wy-
znania win. *Confessio peccatorum* można by dosłownie rozumieć
jako „połączone, zespolone razem wypowiedanie swoich grze-
chów” A ponieważ wina zostaje we wspólnocie i wspólnie wy-
znana, samo takie wyznanie tworzy już jakąś nową wspólnotę.
Nie w tym trochę płytkim znaczeniu, że wszyscy należymy do
jednej i tej samej wspólnoty grzeszników, gdyż nikt nie jest
lepszy od drugiego. Taka „wspólnota grzeszników” nie istnieje
w ścisłym tego słowa znaczeniu; wina, jako taka, dzieli i tworzy
przedziały, nie jest nigdy wspólnototwórcza. Przeciwnie żal, skru-
cha oraz wyznanie winy. W zgodnym, harmonijnym, jednakowym
przyznawaniu się do winy tworzy się prawdziwa wspólnota. Każ-
dy wyznający swą winę może sobie powiedzieć, że w swym naj-
głębszym wnętrzu, chociaż winny, nie różni się i nie jest oddzie-
lony od innego człowieka, albowiem także ten inny przyznaje się
wyraźnie do swojej winy. Wspólnota grzeszników jest więc tym
samym tylko wspólnotą żałujących i uznających swój grzech
grzeszników. „Odpuść nam nasze winy...; módl się za nami
grzesznymi...”

Tym, co każdy wnosi i powinien wnieść w tę wspólnotę wy-
znających swe winy grzeszników, jest obok wyznania własnej
winy i prośby o przebaczenie także wyraźna gotowość osobistego
wybaczenia innym ich winy. Bez tej ogólnej, powszechnej (i bar-

dzo konkretnej!) gotowości wybaczenia wykluczałbym kogoś innego ze wspólnoty wyznających swą winę grzeszników, a tym samym — drogą odbicia — i siebie samego. A więc sam muszę także — odwracając sytuację — przejawiać gotowość wybaczenia we wspólnocie wyznających winę. A ta gotowość ma dla mnie „sakramentalne” znaczenie; jest ona jakimś zastępczym symbolem określonego ściśle przebaczenia, które musiało być mi obiecanie przez określonego człowieka (lub też przez nieokreśloną liczbę nieznanymi mi osób), a które nie może być mi przyobiecane w taki właśnie sposób. Skoro zaś to wzajemne, symbolicznie zastępcze przebaczenie we wspólnocie wyznających winy dokonuje się *w o b e c B o g a*, któremu *z a w s z e* jestem winien i którego zawsze winieniem prosić o wybaczenie, jest ono samo przez się symbolem prawdziwym i skutecznym: staje się znakiem przebaczenia przekazywanego przez Boga.

Braterskie upomnienie i przebaczenie grzechów

W ramach tej ogólnej sakramentalności wspólnotowego wyznania win otwiera się nowa jeszcze możliwość. Filozof pozostawiony sobie samemu nie myślałby zapewne o tej możliwości; skoro jednak jest ona rzeczywistością eklezjalną, to również on może, jako filozof, starać się na swój sposób *post factum* wyjaśnić możliwość odpuszczenia winy.

Skoro istnieje we wspólnocie grzeszników stających przed Bogiem zasadnicza możliwość sakramentalnego, tzn. dokonanego za pomocą ludzkich znaków *w o b e c B o g a* odpuszczenia grzechów, i skoro powszechne wyznanie winy oraz powszechne i istotne przebaczenie wzajemne nie odpowiada w pełni — w swej powszechności — samej istocie czysto osobistej winy, to otwiera się w gruncie rzeczy możliwość, by czysto osobiste i *p o j e d y n c z e* wyznanie mogło i musiało być sakramentalnym znakiem przebaczenia winy, albowiem właśnie wówczas *mea culpa* dochodzi najwyraźniej do głosu. Wina zostaje oznajmiona już nie wspólnocie jako takiej (podobnie zresztą jak w ogólnym wyznawaniu winy wyznaje się ją, ściśle rzecz biorąc, nie samej wspólnocie, ale wobec niej i w niej samemu Bogu), lecz przedstawicielowi czy „zastępcy” tejże wspólnoty, który jest tym samym przedstawicielem i zastępcą Boga. Jasną natomiast jest rzeczą, że taka zastępcza funkcja może przysługiwać przede wszystkim i w pierwszym rzędzie przedstawicielowi wspólnoty lub osobie upoważnionej przez niego; nie musimy jednak myśleć przy tym wyłącznie i jedynie o właściwie pojętym pełnomocnictwie jurysdykcyjnym. Średniowieczna praktyka spowiadania się przed mnichami i oso-

bami świeckimi²⁴, a także niektóre teksty Nowego Testamentu, dotyczące przebaczenia grzechów, zdają się przemawiać za taką niejursdykcyjną formą wykonywania funkcji przedstawicielskich.

1. Mówiąc o tekstach nowotestamentalnych mamy przede wszystkim na uwadze istotną dla kościelnego przebaczenia grzechów wypowiedź zawartą w Mt 18, 15-18, w której kościelna rozmowa w cztery oczy o winie zupełnie inaczej się przedstawia, aniżeli w potrydenckiej praktyce pokuty: „Gdy brat twój zgrzeszy «przeciw tobie», idź i upomnij go w cztery oczy! Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby *na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa*. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik! Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”.

Na pierwszym miejscu stoi tutaj braterska, nie mająca żadnych pełnomocnictw jursdykcyjnych rozmowa w cztery oczy; i dopiero kiedy ona okaże się nieskuteczna, przechodzi się do coraz bardziej oficjalnych środków kościelnych. Do tej prywatnej rozmowy dochodzi jednak nie dlatego, że winowajca udał się do jakiegoś spowiednika, lecz odwrotnie: to współwyznawca szuka winnego, winowajcy, aby go pouczyć i wskazać mu właściwą drogę. Można by było w tym współwyznawcy dopatrywać się także człowieka dotkniętego winą, wtedy bowiem zrozumiałe staje się wskazanie Kpł 19, 17, które może uchodzić za pierwowzór analizowanego tekstu: „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata. Będziesz upominał bliźniego, aby nie zaciągnąć winy z jego powodu”. Jeżeli u Mateusza i w paralelnym tekście Łukasza (17, 3) występuje wyjaśniające „przeciw tobie” (zawini), to jest ono niewątpliwie późniejszą wstawką, której brakuje w starszym o wiele paralelnym tekście Ga 6, 1 („a gdyby komu przydarzył się jaki upadek, wy, którzy pozostajecie pod działaniem Ducha, w duchu łagodności sprowadźcie takiego na właściwą drogę”). Z tego ostatniego tekstu o wiele jaśniej wynika, że również nie dotknięci winą współwyznawcy mają obowiązek podjąć rozmowę i napomnieć brata „w duchu łagodności”. Skoro zatem rozmowa ma być niejako prowokowana i zapoczątkowywana przez wspólnotę kościelną, to dzieje się tak dlatego, że nie zawsze to połączone ze skruchą wyznanie znajduje chętnego do rozmowy partnera i że częstokroć

²⁴ Por. K. Rahner, *Laienbeichte*, w: LThK VI, 741—742, oraz *Mönchsbeichte*, w: LThK V, 538—539.

trzeba najpierw wywołać, pobudzić tę gotowość do rozmowy, która jawi się bardziej jako odpowiedź sprowokowana i umożliwiona wcześniejszym braterskim zwróceniem uwagi.

2. W odnowionym posoborowym *Obrzędzie Pokuty* wprowadzono szczęśliwie coś z tej pierwotnej formy rozmowy pokutnej, która przedstawia rzeczywiście kościelne oblicze, albowiem w niej i dopiero w niej uwidacznia się pasterska troska dobrego pasterza otaczającego człowieka uprzedzającą miłością. Zgodnie z nowym Obrzędem każdą spowiedź, także indywidualną, winno się łączyć z czytaniem Pisma św. (któż jednak to czynił?). W ten sposób słowo dodające otuchy, ale i karcące, napominające, staje u podstaw wyznania grzechów, a to wyznanie z kolei jawi się jako odpowiedź człowieka na to pouczenie. Pouczenie to zaś dokonuje się w najbardziej uroczysty, niezwykle mocny, dobitny, a zarazem osobowy i w pełni obiektywny sposób — w formie czytania słowa Bożego. Tym samym nowy Obrzęd daje odpowiedź na pytanie, jakie stawialiśmy sobie, być może, niejednokrotnie: czy możliwa jest w dialogu pokutnym jakaś symetria? Niewątpliwie, ten dodający otuchy i napominający brat we wierze uświadamia sobie, że i on jest winien, i że sam potrzebuje słów krzepiących i napominających. Dlatego też powinien przeprowadzać dialog „w duchu łagodności”. Skoro jednak nie występuje we własnym imieniu, ale jako przedstawiciel wspólnoty, a odczytując słowo Boże dodaje otuchy i napomina w imię Boga (2 Kor 5, 20), to nie musi w tej sytuacji mówić o swojej winie, a dialog nie ma być wcale wzajemnym przyznawaniem się do winy. Co więcej, nie powinno nigdy dojść do wzajemnego wyznawania win, albowiem wówczas (sama) funkcja przedstawiciela i pełnomocnika zostałyby zaciemniona, i stałoby się zupełnie niewidoczne to, że sama inicjatywa dialogu, zachęta do wyznania pochodzi całkowicie i w sposób całkiem bezinteresowny (pomijając najwyższą troskę, „interes” związany z nawróceniem grzesznika) od wspólnoty kościelnej. Osobista słabość i grzeszność napominającego dochodzi wystarczająco do głosu we wspólnotowym, publicznym wyznawaniu win, wykluczając możliwość posądzenia o jakąkolwiek hipokryzję. Winowajca natomiast zostaje w trakcie rozmowy wyraźnie pouczony o konieczności przebaczenia: że sam winien wybaczać, skoro dostał wybaczenia.

W tej sytuacji dialogu ukazuje się jasno, jak już powiedziano, że pełne skruchy wyznanie jest odpowiedzią na wezwanie samego Boga. Jeżeli są trudności w wyznaniu, albowiem trzeba się wywnętrzyć i osądzić siebie, to wiążą się one z wkraczaniem i oddawaniem się w prawdzie Słowu Bożemu. A Słowo to jest zawsze najgłębszą i wewnętrzną prawdą o mnie, *interior intimo meo*,

a zarazem prawdą uzdrawiającą, a nie potępiającą, bo wypływającą z miłości. W wyznawaniu win nie chodzi więc o jakieś duchowe określanie podatku, którego stawkę miałyby wyznaczać rozgrzeszającemu biskupowi czy księdzu jakaś taryfa pokutna, lecz o szukanie czy troskę (nie zawsze w pełni udaną), aby winowajca odnalazł się na nowo drogą wyznania w prawdzie Bożego słowa. Spowiednik, jako pełen wyrozumiałości i „łagodności” współbrat w wierze, ma stać się prawdziwą pomocą w tym odnajdywaniu siebie, ułatwić je odpowiednimi wskazaniem, poprowadzić dalej, w konieczności wyprostować, samo zaś wyznanie doprowadzić ostatecznie do wyraźnej prośby o przebaczenie wobec Boga i człowieka.

3. Również prośba o wybaczenie otrzymuje w opisanej sytuacji dialogu nowy wydźwięk. Zostaje ona poprzez zachętę do dialogu i braterskie napomnienie ogarnięta już z góry gotowością wybaczenia zarówno ze strony wspólnoty, jak też — w niej i przez nią — ze strony samego Boga. Prośba o wybaczenie staje się tym samym jakąś odpowiedzią; „słowo pojednania” przestaje być odwrotnością, drugą stroną wyznania, że było się złym, lecz jest po prostu przyjęciem tej oczekiwanej i wyproszonej odpowiedzi, a tym samym pocieszającym przekazaniem żadanego przebaczenia. Dlatego to prośba o wybaczenie może być wypowiedziana z najgłębszą nadzieją i bez obawy, że oddamy się tym samym w ręce drugiego, nigdy nieobliczalnego w pełni, człowieka, który mógłby niewłaściwie ocenić to pełne wywnętrzenie się winnego; musi ona jednak, właśnie z tego względu, być wypowiedziana z największą powagą i szacunkiem, z nastawieniem przenikającym dogłębnie całe jestestwo proszącego, nie wykluczając następstw faktycznych, wynikających z takiej prośby (a w tym także własnej gotowości wybaczenia).

Spowiednik skonkretyzuje w toku spowiedzi (która winna być czymś więcej, albo zgoła czymś innym niż zobowiązaniem do wyrecytowania kilku formuł) te praktyczne następstwa, o ile to możliwe w ramach dialogu z osobą proszącą o wybaczenie, oraz zobowiąże ją do ich wypełnienia, by wreszcie w rozgrzeszeniu wypowiedzieć żądane przebaczenie w imieniu wspólnoty i samego Boga. „Słowa wybaczenia i pojednania” jako to harmonijne współbrzmienie wypowiedzi obu partnerów dialogu dochodzi w pełni do głosu w końcowej modlitwie dziękczynnej, kiedy to obie strony, spowiednik i penitent, mają, zgodnie z nowym Obrzędem, wspólnie wielbić Boga.

Z teologicznego punktu widzenia pojawia się oczywiście pytanie, co w tym obrzędzie pokuty jest sakramentalnym znakiem

przekazywanego przez samego Boga wybaczenia win? W świetle tego, co powiedziano, trzeba stwierdzić, że znaku tego nie należy się dopatrywać wyłącznie w formule kapłańskiego rozgrzeszenia (podobnie jak w Eucharystii nie można go ograniczyć do samych słów przeistoczenia), cała bowiem sytuacja dialogu stanowi znak sakramentalny. W niej ukazuje się na sposób ludzki obopólna gotowość do dialogu, a tym samym do pojednania: w kościelnej gotowości prowadzenia dialogu widoczne jest zawsze Boże nastawienie na przebaczenie, a w okazywanej przez winnego gotowości dialogu dochodzi do głosu pełne skruchy uznanie własnej winy wraz z nastawieniem, by uzyskać od wspólnoty kościelnej, a tym samym od Boga obiecanie wybaczenie.

Wołanie o odkupienie

Skoro jednak przebaczenie zostało przyobiecane, a winowajca bierze na siebie wszelkie zobowiązania związane z tymże przebaczeniem — a wśród nich, na pierwszym miejscu, wyraża gotowość wybaczenia swoim winowajcom — to tym samym nie zostaje przecież „zglądzona” wszelka wina. Widzieliśmy, że wina ma charakter jawny, otwarty i wypływa z międzyludzkiego działania, stąd też jej następstwa mogą niejednokrotnie przekraczać znacznie nasze pole widzenia. Dlatego trzeba wziąć pod uwagę także to, że każde ludzkie działanie i rozstrzygnięcie dokonuje się w ramach określonych struktur społecznych, które je *ipso facto*, chociażby dlatego, że zostało ono wykonane, potwierdzają i umacniają. Te właśnie powoli utrwalane struktury społeczne, które powstają drogą powtarzanych wielokrotnie, pojedynczych działań ludzkich, ograniczają w jakiejś mierze i determinują wolne czyny ludzkie, ale tak, że nikt, a zwłaszcza żaden poszczególny wykonawca czynów nie uświadamia sobie, by za jego czyny mogły ponosić odpowiedzialność te oto struktury.

Często, choć niekoniecznie zawsze i bezwarunkowo, struktury społecznego działania wyrządzają szkodę jakiejś części osób, a przynajmniej tej lub innej jednostce, stwarzając równocześnie, w sposób krzywdzący, większe szanse innym. Mamy tu przykładowo na uwadze prawie zawsze i nieuchronnie nierówny podział dóbr kulturalnych, gospodarczych, formacyjnych pomiędzy różnorodnymi grupami osób, a także nierówne szanse rozwoju członków różnych grup, itd., które powodują, że jakiegokolwiek „korzystanie” ze swych przywilejów prowadzi do (zawsze obiektywnej) niesprawiedliwości wobec pokrzywdzonych. Bez mojej osobistej

winy i przy całej dobrej woli z mojej strony czyn mój lub zaniedbanie jest tak bardzo „zawinione” wobec drugiego człowieka i staje się takim tylko dlatego, że umacnia bezapelacyjnie istniejące struktury działania i utrwala je w ich niezmienności. A zatem — jak zauważyliśmy już na początku — nie na początku — nie tylko każde moje osobiste przewinienie pociąga za sobą skutki odnoszące się do innych i do wspólnoty, ale także, i to przede wszystkim, odwrotnie: wspólnotowa „otoczka” mojego postępowania obciąża mnie na stałe „winą”, której zasięgu nie jestem w stanie pojąć i której nawet nie uświadamiam sobie w pełni, albowiem istnieje ona bez wyraźnego „przewinienia” z mojej strony.

Mówiąc o tak pojętej „winie” wynikającej ze społecznych struktur postępowania mamy coś więcej na myśli, aniżeli na przykład to, co Rousseau i Kant²⁵ uwypuklali, mając na uwadze społeczny nacisk na moje osobiste decyzje, który powoduje, że stają się one nieodwołalnie złe. W naszym przypadku chodzi o coś zgoła innego, co można by nazwać *tragiczną* i ponadosobową postacią winy. Podobnie jak w opowiadaniu o raju wąż zjawia się przed każdym ludzkim grzechem i podobnie jak Edyp bez własnej winy zostaje obciążony ciężkim przewinieniem, tak człowiek staje się sam osobiście winnym lub współwinnym niesprawiedliwości społecznej, nie mogąc nic zmienić ani pomniejszyć tego tragicznego powikłania. I podobnie jak za — lub przed — w pełni spersonifikowanym pojęciem „winy” (*culpabilité*) stoją pojęcia „skazy” i „grzechu”, zawierające w sobie także możliwość tragicznego, nie połączonego z odpowiedzialnością osobistą wplątania się w winę, tak też ponad czysto osobistym pojęciem winy dochodzimy obecnie do czegoś w rodzaju społecznej, strukturalnej winy, która pozwala ukazać coś niecoś z *tajemniczego charakteru* każdej winy.

Wobec tego *mysterium iniquitatis* zawodzi wszelka próba racjonalnego wyjaśnienia oraz jakakolwiek dobrodusznym recepta lekarska. „Zmiana struktur” w sensie większej sprawiedliwości społecznej pozostaje zawsze koniecznością; spodziewać się jednak, że przy jej realizacji uda się usunąć wszelką niesprawiedliwość społeczną, oznaczałoby przynajmniej wielką naiwność. Niemniej

²⁵ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 3. Stück, *Einleitung*: „zazdrość, żądza władzy, posiadania i inne związane z nimi żądze szturmują natychmiast jego samowystarczalną naturę... i wcale nie jest rzeczą konieczną, by ją zaraz pograżyły w złu...; wystarcza, że są obecne, że ją osaczają... by ją prowadzić do złego” (Akad. Ausg. VI, s. 93—94).

można pokonać tego rodzaju winę na czysto osobistej płaszczyźnie, bądź to umywając ręce w niewinności, bądź też poddając również taką winę absolucji sakramentalnej. Jak struktury społeczne nie dają się sprowadzić do układów dialogowych, tak też trudno w ramach jednej spowiedzi omówić całą niesprawiedliwość strukturalną, mimo najlepszej woli i prawdziwej chęci nawrócenia i pokuty. Bardziej dostosowane do tej strukturalnej winy społecznej są ryt y p o k u t n e, za pomocą których od dawien dawna religie starały się zadośćczynić tragicznemu uwikłaniu się w skazę i grzech. Faktycznie też widzimy, że w naszym zeświecczonym społeczeństwie strukturalne bezprawie stają się okazją wielu parareligijnych rytów, takich jak manifestacje, demonstracje, protesty, a nawet rewolucja dla samej rewolucji. A przecież na skutek swego p a r a r e l i g i j n e g o charakteru ryt y te muszą z konieczności okazać się bezskuteczne, albowiem nie są adresowane do żadnej autentycznej instancji zbawczej.

„Zbawienie” byłoby w gruncie rzeczy jedyną logiczną drogą wyjścia z tego uwikłania się w winie strukturalnej; z b a w i e n i e czyli ratujące i wybawiające wkroczenie Boga, który w swej wszechmocy jako Rządca świata dałby życiu wspólnotowemu całkowicie nowe struktury i normy prawne. Byłoby to wówczas coś w rodzaju zaprowadzenia „Królestwa Bożego” na ziemi. Takie całkowicie odnowione społeczeństwo ludzkie, w którym nie byłoby już żadnego bezprawia, może być jedynie przedmiotem naszej n a d z i e i, która wciąż na nowo przenika serca ludzkie. Tam jednak, gdzie — jak to ma miejsce w Objawieniu chrześcijańskim — odkupienie zostało p r z y o b i e c a n e przez samego Boga, nadzieja ta przemienia się w b ł a g a n i e o wypełnienie obietnicy.

Błaganie to nadaje zarówno wspólnotowemu, jak osobistemu wyznaniu winy nowe wymiary. Oba ukazują się — ponieważ prośbę o odpuszczenie winy adresuje się w pierwszej linii do Boga — nie tylko jako właściwe ryt y p o k u t n e, ale równocześnie i przede wszystkim jako usilna prośba o odkupienie. Gdy błagam o przebaczenie dla siebie (wyrażając równocześnie gotowość przebaczenia), uświadamiam zarazem sobie, że przebaczenie nie zmaże całej winy, a więc, że to przebaczenie staje się równocześnie wskazaniem na ostateczne, wiele ogarniające wymazanie winy w odkupieniu światowym, oraz zaliczką tegoż odkupienia. Do tego też całkowitego odkupienia kieruje się moja prośba o przebaczenie w swym ostatecznym wymiarze; w niej wyrażam gotowość wypełnienia, przynajmniej z mojej strony, wszystkich niezbędnych do uzyskania przebaczenia warunków. Kiedy zaś taką prośbę i tę gotowość wyrażamy wspólnie w społeczności Kościoła, stajemy

się wówczas błagającymi ustami całej wspólnoty ludzkiej. Jasną jest więc rzeczą, że faktycznie przyznawane od czasu do czasu boskie przebaczenie ma ostatecznie na oku całą rodzinę ludzką, co więcej, jest udzielane właśnie ze względu na to wszechogarniające zbawienie. Dlatego to sakrament pokuty jest sakramentalnym znakiem nie tylko odpuszczenia osobistej winy, ale także i to w pierwszym rzędzie znakiem powszechnego odkupienia.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC