

JAROSŁAW A. SOBKOWIAK MIC

SPRAWIEDLIWOŚĆ W KONTEKŚCIE NIERÓWNOŚCI PODMIOTÓW W ADHORTACJI „RECONCILIATIO ET PAENITENTIA”

Nawrócenie i pokuta są nieustannym wezwaniem dla mężczyzn i kobiet, niezależnie od okresu historycznego. Dlatego zatem – dodajmy, nie po raz pierwszy – Kościół podjął tę tematykę w adhortacji św. Jana Pawła II „Reconciliatio et paenitentia”? Potrzebę tę zrodziły takie argumenty, jak szeroko pojęta współczesność z jej dynamicznie zmieniającym się kontekstem kulturowym, zmiany w świadomości i języku opisującym istotę i przejawy bytu ludzkiego, wreszcie próba zrozumienia na nowo słów Zbawiciela: „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię”. Jest jeszcze dodatkowa przyczyna o szczególnej doniosłości, jaką jest próba zgłębienia tajemnicy dobra i zła, jako źródła lub zaprzeczenia istoty świadomego i wolnego aktu ludzkiego¹.

Znaczenie danego słowa już w swojej warstwie etymologicznej nie się pewne bogactwo. Podobnie ma się rzecz z odkrywaniem bogactwa słowa „pojednanie”, które jest kluczem zrozumienia przesłania prezentowanego artykułu. Słowo to pochodzi od łac. *reconciliatio*, co oznacza przywrócenie i pojednanie. Dokonując dalszego rozbioru słowa można wskazać na takie aspekty jak *conciliare* – zjednać, odzyskać, pogodo-

¹ Por. ReP 1. Celem adhortacji jest nie tylko (nie tyle) próba zdiagnozowania sytuacji współczesnego świata, co raczej zwrócenie uwagi na potrzebę nawrócenia w kontekście godności człowieka. To właśnie nawrócone serce prowokuje nawrócenie działania. W tym sensie przemianę dokonującą się w człowieku można rozumieć jako proces określany mianem *metanoia*.

dzić kogoś z kimś, doprowadzić do zgody. Przedrostek „re” oznacza zaś odnowienie pierwotnej jedności, ponowne doprowadzenie do zgody i w konsekwencji do spotkania².

Szczególne znaczenie nabiera to słowo w kontekście braku pokoju, jaki towarzyszył końcowi wieku XX, pozornie naznaczonego prawie półwiekowym względnym spokojem. To właśnie na to narastające rozdarcie w człowieku, rzutujące na konflikty w płaszczyźnie międzynarodowej, zwrócił uwagę papież Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostołskiej wieńczącej Synod Biskupów z 1983 roku, *Reconciliatio et paenitentia* (dalej cytowane jako ReP). Szczególny wymiar znalazło to przesłanie w kolejnych dokumentach: *Bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000 „Incarnationis Mysterium”* (IM) oraz w Liście Apostolskim *Tertio millennio adveniente* (TMA), przygotowującym do Wielkiego Jubileuszu. Na uwagę zasługuje też Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*³.

Należy jednak zauważyć, że charakter pojednania zaproponowany przez Jana Pawła II, odznacza się pewnym *novum* w stosunku do tego rodzaju aktów dokonywanych w historii Kościoła. Przebaczenie i pojednanie jest nierozdzielnie związane z tradycją jubileuszu, czemu początek dał papież Bonifacy VIII w 1300 roku. Niewątpliwym przełomem był pontyfikat Hadriana VI, który mówił o niegodziwościach, nadużyciach i zgorszeniach, których dopuścił się „dwór rzymski” (1522 rok). To wyznanie nie wyrażało jednak prośby o przebaczenie. Zdecydowanie dalej poszedł papież Paweł VI, który prosił o przebaczenie „Boga i braci odłączonych”. Sobór Watykański II dokonał ważnego rozróżnienia pomiędzy Kościołem jako Oblubienicą bez skazy a jego synami, grzesznikami⁴.

² Znaczenie słów przywołuję za *Słownik kościelny łacińsko-polski*, ks. dra Alojzego Jo u g a n a, Poznań-Warszawa-Lublin 1958.

³ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/pokoj_or_01012002.html - tłumaczenie za L'Osservatore Romano.

⁴ *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości*, Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej 2000, (tłum. J. Kr ó l i k o w s k i), Kraków 2000, pkt. I Zagadnienie: wczoraj i dziś, s. 8-10.

Celem niniejszego artykułu będzie jednak pojednanie w kontekście osobowej relacji Bóg-człowiek. Pominie się w nim wątki o zabarwieniu społecznym, próbując wydobyć wszystko to, co odnosi się do podmiotu, a ściślej nierówności dwóch podmiotów, jakimi w pojednaniu są Bóg i człowiek. Najpierw dokona się opisu człowieka jako podmiotu, by na tej podstawie uchwycić istotę sprawiedliwości, (bo przecież miłosierdzie nie przekreśla sprawiedliwości) jaka rozgrywa się pomiędzy wspomnianymi już podmiotami. W ostatniej części dokona się próby przewyciężenia impasu nie-pojednania.

1. CZŁOWIEK JAKO PODMIOT

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. 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 życia⁵.

Rodzi się jednak pytanie, czy nie można mówić o pojednaniu i pokucie pozostając na poziomie głoszenia niezmiennego orędzia o zbawieniu? Trafnie ujął to Edward I. Ziełiński w homilii na Mszy św. pogrzebowej śp. Profesora Jana Czerkawskiego. Mówił wtedy: *Chrystus nie jest zbawcą ani sędzią abstrakcyjnej ludzkości. Chrystus umarł za wszystkich pojedynczych, konkretnych ludzi, za każdego z nas z osobna.*

⁵ M. Vacquin, *Agir: à chacun sa vérité*, w: *Qu'est-ce que la vérité*, Paris 2007, s. 107n.

*W tym tkwi bodajże największy ładunek chrześcijańskiej nadziei: Chrystus jest moim Sędzią i moim Zbawicielem*⁶.

Należy odnotować, że w świadomości współczesnej (antropologicznej, socjologicznej, ale również teologicznej) zmienił się sens pojęcia grzechu. Mentalności współczesnej obcy jest katalog grzechów, grzech powszedni, śmiertelny. Podobnie pobrzmiewają czasem zaprzeszłym takie słowa jak sąd Boży, boski trybunał. W miejsce dawnego lęku pojawiła się nadzieja, w miejsce oczyszczenia – pojednanie, w miejsce indywidualnego grzechu – grzech kolektywny (społeczny), w miejsce świadomego odrzucenia Bożego prawa, mówi się o odrzuceniu Bożego wezwania, zamiast teocentrycznego rozumienia grzechu, pojmuje się go współcześnie jako antropologiczną skazę⁷. Również biologia z teorią ewolucji zrodziła nowe pytania o źródło grzechu, nie tylko jako świadomego aktu człowieka, ale podważając tradycyjną interpretację grzechu pierwotnego, stawia pytania w trzech wymiarach: istnienia jednostkowego Adama, monogenizmu, czy relacji pomiędzy życiem a śmiercią, upatrującej w grzechu pierwotnym źródła śmierci⁸.

Przestano mówić również o naturze człowieka. Do natury ludzkiej w jej filozoficznym rozumieniu nie dochodzi się bowiem drogą eksperymentu. Rozpad rozumu spekulatywnego, opisującego świat człowieka poprzez metafizykę i religię, zrodził nową opisową triadę: nauka, moralność i sztuka, które znalazły odzwierciedlenie w języku opisu poprzez takie słowa jak prawda, normatywna słuszność oraz autentyczność i piękno. Doprowadziło to ostatecznie do instytucjonalizacji opisu w oparciu o kryteria nauki, a w skrajnych podejściach do estetyzacji czy wręcz gustu⁹. Jednak postmodernistyczne ujęcia podmiotu jako słabego nie mogą przesądzić o konieczności odrzucenia tego pojęcia.

⁶ E.I. Zieliński, *Chrystus nie jest zbawcą abstrakcyjnej ludzkości, lecz każdego z nas z osobna*, w: P. Gutowski, P. Gut (red.), *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007)*, Lublin 2007, s. 24.

⁷ X. Thévenot, *Les péchés. Que peut-on en dire?*, Ed. Salvator, Paris 1997, s. 11-14.

⁸ J.-M. Maldamé, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris 2008, s. 259-260.

⁹ Por. J. Habermas, *Modernizm – niedopelniony projekt*, (tłum. A. Sobota), „Odra” 1987, nr 7-8, s. 47.

Na niebezpieczeństwo pozostania na poziomie podmiotowości w dyskursie o człowieku zwracał uwagę już Karol Wojtyła, czemu dał wyraz w ważnym eseju *Podmiotowość i „to co nieredukowalne” w człowieku*¹⁰. Doceniając myśl Arystotelesa, zauważał jednak, że Stagiryta w swojej koncepcji sprowadził zbyt mocno człowieka do świata, zacieśniając tym samym sprawiedliwość, czyli to co się należy człowiekowi w wymiarze *proprium*. To właśnie w tym kontekście Wojtyła zastąpił słowo podmiot, słowem osoba. Czy jednak trzeba odrzucić podmiotowość na rzecz osoby, by właściwie mówić o człowieku? Może raczej trzeba właściwie (słusznie, sprawiedliwie) mówić o człowieku, a wtedy wykorzystanie warstwy psychologicznej opisu bytu ludzkiego nie musi okazać się niebezpieczną pułapką. To właśnie dzięki temu otwarciu, zyskano nowe pojęcia takie jak *samoobecność* czy *autodeterminacja*¹¹.

Nie chodzi oczywiście o sprowadzenie osoby do aktu intencjonalnego zamkniętego w podmiocie umieszczonym w relacji podmiot-przedmiot. Bardziej chodzi o to, że otwarcie na innego domaga się *samoświadomości*, a że człowiek nie jest wyłącznie aktem świadomości, domaga się *samoobecności*. Trafnie ujął to G. Haefner: *Pytając o siebie samego, człowiek najpierw umieszcza siebie w pozycji poznawanego, jakby na zewnątrz znajdującego się przedmiotu, aby następnie z nim się utożsamić. Zatem antropologia filozoficzna ma postać samorefleksji. Jako podmioty działania, czynimy w niej siebie samych przedmiotami opisu, klasyfikacji i interpretacji, na wzór innych przedmiotów*¹². Nie można oczywiście zapomnieć, że człowiek jako przedmiot opisu nie jest bytem, ani też punktem wyjścia opisu. Opis jest tylko obrazem bytu. Gdyby o tym zapomnieć, wtedy podmiotowa „przemiana” prowadziłaby wyłącznie do wyobcowania. Podmiotowe „Ja” stałoby się niczym innym jak tylko podglądającym Innego w jego inności, by następnie wrócić do siebie jako innego. Nie byłoby to poszerzenie świadomości, lecz plagiowanie Innego zwalniające z poszukiwania prawdy o sobie

¹⁰ Całość artykułu można znaleźć w czasopiśmie „Personalizm” 4/2003.

¹¹ J.F. Crosby, *Filozofia osoby*, (tłum. B. Majczyna), Kraków 2007, s. 99-113.

¹² G. Haefner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, (tłum. W. Szymona), Kraków 2006, s. 18.

samym, co w koncepcji Freudowskiej oznaczałoby wyłącznie, że tam, gdzie było *id*, musi nastać *ego*¹³.

Powróćmy w refleksji do ewolucyjnej teorii człowieka. Jest prawdą, że pozornie ta teoria wydaje się szerokim i bardzo trafnym kontekstem rozpatrywania bytu ludzkiego, który w kosmicznej historii świata jest wydarzeniem zajmującym niewielką część dziejów. Należy jednak pamiętać, że człowiek stworzony przez Boga, chociaż podlega wszelkim naturalnym prawom ewolucji, jest jednocześnie bytem zdolnym do transcendencji świata naturalnego, dzięki możliwości otwarcia na świat duchowy. Należy też zauważyć, że ten biologiczny determinizm rozpatruje człowieka wyłącznie w kategoriach *co-existence*, nie uwzględniając drugiego wymiaru bycia człowieka w świecie, jakim jest *co-responsability*¹⁴.

Zatrącenie podmiotu w nihilizmie jest kolejną odsłoną słabości podmiotu. Mówiąc o nihilizmie w kontekście bytu można rozważać go dwójako: bądź jako nihilizm pasywny – negujący istnienie bytu, bądź jako jego przeciwieństwo, czyli nihilizm aktywny, akcentujący moc bezosobowego działania. Rodzi to konsekwentnie trzecią odmianę nihilizmu, którą można nazwać „mocą bez bytu”¹⁵. Jest to koncepcja bytu uwikłana w przeciwności – z jednej strony w potęgę działania, z drugiej w naiwną nieświadomość odpowiedzialności za działanie, co rozważane łącznie nie wyjaśnia fenomenu skuteczności bytu ludzkiego; można dopowiedzieć – również ludzkiej odpowiedzialności. Trudno zatem w takim kontekście mówić o odpowiedzialności podmiotu. Podmiot zostaje zatem uwikłany w następującą drogę: od ortopraksji do swoistego „rozbrojenia” podmiotu, a dalej od owej filozofii bezbronności do jurydycznej pragmatyki. Problemu nie rozwiązuje także prosty powrót do metafizyki, lecz raczej do tego, co jest jej podstawą bytu: jako jedności¹⁶.

¹³ D. Folscheid, *Współczesna alienacja podmiotowości: podmiotowość bez podmiotu i podmiot bez podmiotowości*, w: *Podmiotowa tożsamość*, (tłum. J. Migasiński), Warszawa 2001, s. 52 i 61.

¹⁴ J. Życiński, *Evolutionary anthropology, human culture and biological determinants*, w: P. Gutowski, P. Gut (red.), *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939-2007)*, Lublin 2007, s. 365-368.

¹⁵ P. Caye, *Morale et chaos. Principes d'un agir sans fondement*, Paris 2008, s. 60-61.

¹⁶ Tamże, s. 311n.

Personalizm nie przekreśla podmiotowości. Ukazuje raczej, że osoba to „ktoś podmiotowy”, zaś sama podmiotowość oznacza zapodmiotowanie kogoś (*sub-positus*, *sub-iectus*). Jak pisze Cz.S. Bartnik, *cała rzeczywistość zmierza ku osobie jako swemu „podmiotowi” (...) i osoba jest również „podmiotem czynnym”, podmiotem ad extra, czyli źródłem działania, życia, egzystencji. Strumień rzeczywistości w osobie odnajduje swoje „apriori”, swoją alfalność. W aspekcie idealnym osoba jest alfą i źródłem wszelkiej rzeczywistości. Dlatego najwyższą Alfą może być tylko Bóg (...)*¹⁷. Prowadzi to w konsekwencji do wniosku, że człowiek jako podmiot staje wobec rzeczywistości, ale również wobec Boga – najwyższego Podmiotu tej rzeczywistości. I w tym znaczeniu udział człowieka w rzeczywistości i odpowiedzialność za nią w wymiarze podmiotowym są z założenia współdzielone z Podmiotem Boskim.

2. SPRAWIEDLIWOŚĆ A NIERÓWNOŚĆ PODMIOTÓW

W adhortacji „*Reconciliatio et paenitentia*” znajdujemy bardzo wymowne słowa mówiące o owej nierówności podmiotów: *Człowiek – każdy człowiek – jest tym synem marnotrawnym ovladniętym pokusą odejścia od Ojca, by żyć niezależnie; ulegający pokusie; zawiedziony ową pustką, która zafascynowała go jako miraż; samotny, zniesławiony, wykorzystany, gdy próbuje zbudować świat tylko dla siebie; w głębi swej nędzy udręczony pragnieniem powrotu do jedności z Ojcem*¹⁸. Ów powrót nie jest jednak możliwy do zrealizowania w oparciu o własne siły. Pojednanie jest zawsze darem Boga i Jego inicjatywą, która dopełnia się w tajemnicy Chrystusa Odkupiciela¹⁹. Właśnie poprzez fakt Wcielenia i *Mysterium Crucis* człowiek rozumie dramat oddalenia się od Boga²⁰. Sprawiedliwość w kontekście nierówności podmiotów polega więc na tym, że *Bóg pozostaje wierny swemu odwiecznemu zamysłowi także wówczas, gdy człowiek popychany przez Złego i pociągnięty własną*

¹⁷ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 161-162.

¹⁸ ReP 5.

¹⁹ ReP 7.

²⁰ Tamże.

*pychą nadużywa wolności (...)*²¹. W tym dramacie człowieka-podmiotu nieodzowne staje się sumienie rozumiane jako podmiotowa norma moralności. Podmiotowa, gdyż nie przekreśla człowieka; dialogiczna, gdyż zakłada istnienie Innego Podmiotu zdolnego wyprowadzić człowieka z dramatu nędzy i upokorzenia. Owa dialogiczność nie zamyka się wyłącznie w relacji podmiot (człowiek) – Podmiot (Bóg). Sumienie oznacza również inny dialog: wolności (człowieka) z Prawdą (Chrystusem). Istota podmiotowości człowieka nie polega więc na wyzwoleniu się od osądów sumienia, lecz na wyzwoleniu się z przywiązania do własnej niemocy²². Właśnie dlatego, że sumienie jest głosem Boga w ludzkim sercu stanowi *podmiotową normę moralności*²³. Podmiot ludzki doświadcza również tego, że wolność nie polega jedynie na wyborze, ale dokonując wyboru człowiek decyduje zarazem o sobie samym (nie jako innym), lecz w kontekście Innego – Prawdy²⁴.

Z wolnością moralną ściśle powiązane jest dobro. Czym ono jednak jest w swojej istocie? Najprościej można powiedzieć, że jest tym, co pierwotnie dane, nie determinuje go inny element bytu, jest czymś, co samo świadczy o sobie i samo przez się jest zrozumiałe. Jak zauważa R. Guardini, istnieje jednak zjawisko, które można oddać terminem „samotność dobra”. Jest ono związane z prawdą, ale nie jest jej formą, lecz samo w sobie posiada wartość absolutną. W tym sensie ostatecznym fundamentem dobra jest Bóg²⁵. Ową samotność dobra wyraża jeszcze pełniej związek dobra z bytem. Podobnie jak nie można rozważać dobra bez bytu, nie można również myśleć o bycie bez odniesienia do dobra. Analogicznie, w relacji dobro – ludzkie działanie nie można mówić o działaniu moralnym bez odniesienia do dobra, ale nie można również rozważać dobra bez odniesienia do działania moralnego; w tym sensie dobro oderwane od działania byłoby wyłącznie dobrem abstrakcyjnym.

²¹ ReP 10.

²² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* 61.

²³ Z. Perz, *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne*, Warszawa 2001, s. 118-120.

²⁴ Tenże, *Actus humanus. Teologiczne aspekty działania moralnego*, Warszawa 1999, s. 30.

²⁵ Por. R. Guardini, *Wolność – łaska – los. Rozważanie o sensie istnienia*, (tłum. J. Bonowicz), Kraków 1995, s. 52.

Oznacza to, że Bóg jako zasada dobra inspiruje każde ludzkie działanie, ale konsekwentnie, każde ludzkie działanie w aspekcie moralnym nie oznacza jednak działania bez odniesienia do dobra²⁶. Należy tylko dopowiedzieć, że dobro i działanie moralne (płaszczyzna Boga i płaszczyzna człowieka) stanowią komplementarną jedność podmiotów, nie zacierając jednak istotnej (istotowej) różnicy pomiędzy nimi.

Przed zacieraniem tej różnicy ostrzega wspomniana adhortacja. Niebezpieczeństwa upatruje w sekularyzmie jako zespole poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania. Pojawia się zatem pytanie, co bardziej obraża (w kontekście podmiotowo odczytanego człowieka) – uznanie konieczności odniesienia do dobra (w konsekwencji uznania swojej grzeszności), czy też zanik poczucia grzechu?²⁷ Ludzkie „Ja” uwikłane w niekończące się refleksy własnej samoświadomości bez odniesienia do świata obiektywnego, do prawdy prowadzi w konsekwencji do swoistego impasu podmiotowości i podmiotowego „Ja”²⁸.

Pojawia się jednak pytanie, jak rozumieć dialogiczność podmiotów w kontekście po „śmierci Boga”? Cenne może okazać się odwołanie do książki ks. Józefa Tischnera, *Filozofia dramatu. Z jednej strony upatruje on dialogiczności człowieka w kontekście bytu „ze sceny”, człowieka otwartego na świat związków specyficznie ludzkich, ludzkich dramatów, gdzie w owej przestrzeni rozgrywają się również dramaty etyczne. Jak zauważa jednak Tischner, człowiek potrzebuje „uczłowiczenia”, otwarcia na drugiego. Idąc za M. Buberem, można powtórzyć, że w najmniejszym „Ja” pobrzmiewa zawsze jakieś „Ty”. W tym wymiarze dialogiczność człowieka oznacza transcendencję reguł „świata sceny”²⁹. „Nikt nie jest jednak samotną wyspą”³⁰. Nikt nie może być dobry w samotności i nikt nie może być dobry z konieczności³¹. Doświadczenie*

²⁶ Tamże, s. 53n.

²⁷ ReP 18.

²⁸ B. Bourguine, J. Famerée, P. Scolas (red.), *L'invention chrétienne du péché*, Ed. Cerf, Paris, Université Catholique de Louvain 2008, s. 75-76.

²⁹ Reminiscencje na podstawie książki J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

³⁰ Tenże, *Etyka solidarności oraz „Homo sovieticus”*, Kraków 2005, s. 12.

³¹ Tenże, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 343.

dobra w drugim może być momentem przełomowym, w którym czyn człowieka przestaje być sprawą prywatną, a staje się sprawą człowieka. Same zasady poznane rozumem nie czynią jeszcze z człowieka „człowieka sumienia”. Sumienie jest jednocześnie Darem i odpowiedzią na Dar. Dobro obdarowuje i w tym sensie chce, by człowiek stał się człowiekiem sumienia³².

Należy dopowiedzieć, że sama idea „śmierci Boga” jest metodologicznym błędem. Można oczywiście mówić o śmierci Boga w kontekście słabnącej wiary religijnej (jak F. Nietzsche – Bóg umarł, ponieważ zabili go chrześcijanie), nie można jednak mówić o śmierci Boga w sensie ontologicznym, gdyż Bóg jest duchem. Były oczywiście próby ocalenia w ramach teologii „śmierci Boga” przynajmniej Chrystusa i stworzenie swoistego połączenia światopoglądu ateistycznego z uznaniem Chrystusa jako egzystencjalno-etycznego wzorca. Jednak tego typu spekulacje pozbawione są głębszego sensu, a w wydaniu niektórych teologów pokazują zupełne niezrozumienie eschatologicznego wymiaru życia ludzkiego i eklezjologii³³.

Skąd zatem bierze się próba negowania istnienia Boga jako podmiotu ludzkich odniesień? W adhortacji znajdujemy opis pierwszej próby negacji Boga, jaką była symboliczna wieża Babel. Była to próba mająca na celu zbudowanie miasta bez Boga, czy wręcz wbrew Bogu. Był to pierwszy przykład ludzkiej solidarności w złu, próba wyłączenia Boga poprzez sprzeciwienie się Jego przykazaniu, rywalizacja z Nim, dążenie do bycia jak On. Owo „bycie jak On” jest próbą zerwania dialogicznej struktury bytu ludzkiego, pokazania, że wystarczy dialog człowieka

³² J. K r a s i c k i, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 103-106. Szerzej na temat doświadczenia dobra w drugim i przełomu w oparciu o postaci Dostojewskiego, tak bliskie twórczości J. Tischnera – por. praca magisterska pisana pod moim kierunkiem, I. R o j e k, *Pomiędzy dobrem a złem. Fenomen wolności w twórczości Fiodora Dostojewskiego*, Warszawa 2012 (mps Biblioteka Główna UKSW).

³³ S. K o w a l c z y k, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 88-90. Warto przywołać również karykaturalne idee Boga, które jednak obok pewnej gry pojęciowej nie mają zasadniczego znaczenia dla rozumienia idei Boga w świecie – przykładem może być: *Metafizyka obecnej Obecności* – Louis Lavelle; *Metafizyka nieobecnej Obecności* – René le Senne oraz *Metafizyka obecnej Nieobecności* – Jean Nabert.

z sobą samym, czy z podmiotami jemu równymi. Jest to zanegowanie dwóch fundamentalnych wartości: nierówności podmiotów – wymiar ontologiczny, oraz podważenia sprawiedliwości w znaczeniu oddania tego, co się komu należy – wymiar moralny³⁴.

Dotykamy w tym momencie „teologii kłamstwa”. Pierwszym jego wymiarem jest kłamstwo jako grzech. Oznacza to podważenie prawości języka prowadzące do wieloznaczności aksjologicznej. Prowokuje ona nie tylko kłamstwo wobec drugiego, ale również kłamstwo wobec samego podmiotu (autokłamstwo). Wyraża się ono w tym, że próbuje się zatrzeć element transcendencji człowieka ku nadnaturze, zbawieniu. Inną „ścieżką” prowadzącą człowieka na drogę grzechu jest nieład. Oznacza on sprzeczność prawdy i fałszu, które człowiek realizuje w życiu codziennym. Kłamstwo jako forma grzechu oznacza sprzeczność zarówno metafizyczną, jak i moralną w obrębie naszej postawy wobec innych i wobec siebie. Odrzucenie Boga jako podmiotu w celu uniknięcia świadomości nierówności podmiotów skutkuje postawą samotności. Jak zauważył W. Chudy, samotność w świecie ludzi powoduje izolację od Boga³⁵. Oznacza to zatem, że kłamstwo, niezależnie od kierunku – samotność izolująca od Boga czy też izolacja od Boga rodząca samotność – w świecie ludzi jest zawsze podważeniem fundamentalnej relacji człowiek–Bóg w wymiarze podmiotowym.

W tym właśnie miejscu dochodzimy do istoty zanegowania Boga jako podmiotu dialogu; tym elementem jest ludzka pycha. Niszczy ona nie tylko relacje z Bogiem, ale pustoszy również świat człowieka. Konsekwencją pychy są nienawiść, agresja i opór. Bez uznania prawdy o swoim świecie (prawda o człowieku) nie można połączyć starego świata pychy z nowym sposobem życia człowieka. Oznacza to, że nie można udawać nawrócenia (pojednania) bez prawdziwego odrzucenia tego, co tę drogę powrotu zaciera. Dobitnie wyrażają to słowa psalmu „kochacie marność i szukacie kłamstwa” (Ps 4, 3). W procesie autokłamstwa wstręt wobec grzechu przeradza się we wstręt wobec Boga³⁶.

³⁴ ReP 14.

³⁵ W. Chudy, *Filozofia kłamstwa*, Warszawa 2003, s. 351-356.

³⁶ Tamże, s. 356-361.

3. MOŻLIWE DROGI WYJŚCIA Z IMPASU

Jak zatem żyć sprawiedliwie, to znaczy oddać każdemu, co się jemu należy, zarówno Bogu, jak i sobie? Wydaje się, że pierwszą ścieżką jest ponowna interpretacja pojęcia natury. Według św. Tomasza z Akwinu zasadne jest pytanie o to, czy człowiek jest z natury dostatecznie wyposażony? Uważa on, że przyroda nie zawodzi człowieka co do rzeczy niezbędnych, a w tym, czym różni się człowiek od zwierząt (swoista bezbronność) został wyposażony w rozum i ręce zdolne wytworzyć to, co konieczne do obrony. Można zatem pytać, czy podobne uposażenie otrzymał człowiek do obrony przed złem w wymiarze duchowym? Inaczej mówiąc, czy Tomaszowa natura i nadnatura są w dyspozycji człowieka? Tomasz odpowiada, że natura nie wyposażyła człowieka w zasadę, która dałaby mu szczęśliwość. Za to wyposażyła go w wolną wolę, którą może zwrócić się do Boga jako źródła szczęścia³⁷. Prawdą jest zatem, że ze wszystkich stworzeń tylko człowiek zdolny jest uświadomić sobie ów nadprzyrodzony cel (szczęśliwość) jako własny. Trzeba jednak dopowiedzieć, że chociaż człowiek jest zdolny wykraczać poza naturę doprowadzając ją do jej pełni, to jednak wola akceptująca zasady owego wykraczania i cel jakim jest szczęśliwość, sama ich nie ustanawia³⁸.

Czym jest więc sama natura? Najprościej można powiedzieć, że jest tym, czym sama nie może siebie definiować. Jest bowiem antycypacją. Oznacza to, że mamy do wyboru monizm poznawczy (przywołany już ewolucjonizm czy biologizm) lub jesteśmy skazani na dwuznaczności w pojmowaniu natury człowieka. Jest jeszcze trzecia droga – droga jedności perspektyw, odwołująca się do czegoś więcej niż człowiek, będąca z jednej strony źródłem przyrody, z drugiej zaś celu człowieka³⁹. Przywołana jedność perspektyw (*reconciliatio*) nie jest jednak próbą zatarcia różnic, lecz raczej dostrzeżeniem, że albo konsekwentnie pozosta-

³⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, V, 3, ad 1.

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, III, 22.

³⁹ R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, (przygotowanie i przedmowa K. Michalski), Kraków 2006, s. 105-121.

nie nam monizm poznawczy, albo zostaniemy skazani na dwuznaczności, czy wręcz sprzeczności. Sprzecznościami można myśleć, nie można jednak nimi żyć, zwłaszcza w szerszej i dłuższej perspektywie.

Człowiek jest istotą religijną. Jak już wspomniano, łączenie ateizmu z Chrystusem jako egzystencjalno-etycznym wzorem wydaje się czymś absurdalnym (S. Kowalczyk). Człowiek jednak może połączyć w wymiarze swojej dialogiczności dwa pozornie wykluczające się podmioty (siebie i Boga). W adhortacji „*Reconciliatio et paenitentia*” ukazano dwie zasady, którymi powinien kierować się Kościół chcący pomóc człowiekowi w powrocie do Boga. Zasady te są pokłosiem dyskusji, jakie toczyły się podczas obrad Synodu w 1983 roku. Pierwsza z nich zakłada *współczucie i miłosierdzie*. Oznacza to, że nawet wobec człowieka, który chce „śmierci Boga”, Bóg nie chce jego śmierci, ale aby się nawrócił i żył. Owe współczucie i miłosierdzie mają jednak sens, jeśli nie zacierają zasady *prawdy i wierności*, wobec której Kościół nie może nazywać dobra złem i odwrotnie, ani też zacierać różnicy między nimi⁴⁰.

Kolejną drogą ukazującą sprawiedliwe wyjście w kontekście nierówności podmiotów jest połączenie antropologii z eklezjologią. Z antropologicznego punktu widzenia człowiek pozostanie sam dla siebie pytaniem, na które adekwatnej odpowiedzi może udzielić mu tylko Bóg. Zatem sama antropologia zakłada otwartość na komunię z Bogiem, zakłada „ryzyko” sprawiedliwego rozwiązania relacji nierównych podmiotów. Tę właśnie drogę kreśli nawrócenie i powrót do komunii z Bogiem. Z eklezjologicznego punktu widzenia tylko Kościół stanowi znak i ochronę transcendentnego charakteru osoby ludzkiej⁴¹.

Dalszym etapem rozwiązania problemu jest powrót do godności osoby i uznania wielkości ludzkiego intelektu. Wiara potrzebna do przyjęcia daru Boga (nierównego Podmiotu) nie uderza w godność człowieka, lecz ją wydoskonala. Podobnie rzecz się ma z „wierzącym intelektem”.

⁴⁰ ReP 34.

⁴¹ *Pojednanie i pokuta (1982)*, Relacja końcowa zatwierdzona *in forma specifica* przez Międzynarodową Komisję Teologiczną, w: J. Królikowski (red.), *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 152-156.

Niezależnie od faktu, że wiara jest darem, który oczekuje przyłgnięcia osoby, chodzi jednak o przyłgnięcie intelektem i wolą i to nie w wymiarze następczym. Wiara jest aktem decyzji, decyzja zaś jest owocem dialogu intelektu i woli. W nawróceniu chodzi o odkrycie prawdy i dobra. Te zaś są wpisane w wewnętrzną celowość wspomnianych władz człowieka: intelektu – prawda, woli – dobro. Nie przekreśla to faktu, że poznanie najwyższej Prawdy i najwyższego Dobra jest darem Boga, jednak jest to dar „zasadzony w umyśle człowieka”⁴²

Ostatnim tropem jest rozumienie odpowiedzialności jako odpowiedzi na powołanie. Odpowiedzialność osoby jako podmiotu nie jest wyłącznie odpowiedzialnością moralną za popełniony czyn grzeszny. Odpowiedzialność w pierwszym rzędzie dotyczy tego, co wskazuje na wielkość człowieka i jego przeznaczenie. Życie moralne nie dotyczy wyłącznie dobra moralnego, które powinno się czynić, ale także życia wiecznego⁴³. W tym kontekście jeszcze pełniej można zrozumieć zarówno pojednanie jako powrót (spełnienie) ostatecznego celu człowieka, jak również dar Ojca w stosunku do podmiotu, jakim jest człowiek; dar nie tylko pojednania, ale również sprawiedliwości, w której Bóg jest naszą sprawiedliwością (przywołana perspektywa jednocząca).

Na zakończenie pragnę przywołać słowa Josepha Ratzingera ukazujące istotę pojednania a jednocześnie jedyną drogę jej zrozumienia: *Przyjęcie grzechu przez Ukrzyżowanego pozostaje tajemnicą wiary, której żadna filozofia nie jest w stanie wyjaśnić jako „konieczną” czy jako „niemożliwą”. Dlatego też wyrok w sprawie grzechu przysługuje wyłącznie przebitemu Synowi Człowieczemu, któremu Ojciec „przekazał cały sąd” (J 5,22). „Nie sądzicie” (Mt 7,1)*⁴⁴.

⁴² W. Giertych, *Rachunek sumienia teologii moralnej*, Kraków 2004, s. 137n.

⁴³ W. Rzepa, *Odpowiedzialność moralna w kontekście ludzkiej wolności*, Lublin 2009, s. 113.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, (tłum. E. Adamiak), Poznań 1999, s. 63.

**Justice in the View of Inequality of Subjects in the
“Reconciliatio et Paenitentia” Exhortation
Summary**

The purpose of the present article is showing justice as acceptance of inequality of subjects (God and man) in the context of reconciliation. First man has been described as one of the subjects of reconciliation. In the second part the essence of justice is shown in the context of the divine mercy, which does not wipe out justice, but improves and deepens it. In the last part there are presented ways of overcoming the impasse of non-reconciliation. One of them is the necessity of reinterpreting the concept of nature, avoiding blurring the difference of perspectives and at the same time seeking their unity. Another way is combining anthropology with ecclesiology. One more element of overcoming the impasse of non-reconciliation is returning to reinterpreting personal dignity and recognizing the greatness of human mind. Finally, there is understanding responsibility as a response to a calling. Such response is expressed not only in accepting reconciliation, but also in accepting justice based on inequality of subjects, where God himself becomes our justice.