



1. Hans Memling, *Sąd Ostateczny* (część centralna tryptyku), Muzeum Narodowe w Gdańsku.





2. Hans Memling, (prawe skrzydło tryptyku *Sąd Ostateczny*),  
Muzeum Narodowe w Gdańsku.



## OD REDAKCJI

### OD FILOZOFII ADWENTU DO TEOLOGII NADZIEI

Wina i kara należą do mrocznej i tragicznej sfery człowieczeństwa. Choć niechętnie o nich myślimy, to jednak autentyczna refleksja na temat spraw ludzkich nie może unikać mierzenia się z pytaniem o winę i karę. Realistyczny namysł filozoficzny musi bowiem całość ludzkiego doświadczenia egzystencjalnego i moralnego traktować z właściwą intelektualną powagą, współmierną do powagi samej rzeczy.

Przeżycie winy powoduje wstrząs tożsamości podmiotu. Jeśli termin „alienacja” ma jakiś najbardziej podstawowy sens, to odnosi się on niewątpliwie do tego, kim podmiot siebie czyni, popełniając zło. Niezrównanie wyrazisty zapis tego doświadczenia odnajdujemy w Owidiuszowym wyznaniu: *video meliora proboque, deteriora sequor*. Czy to nie absurd czynić co innego, niż wskazuje mi moje rozeznanie? Nie chodzi tu bynajmniej o błąd, o pomyłkę, lecz o winę. O ile błąd wskazuje na ułomność i zawodność władz poznawczych człowieka, wina ujawnia pęknięcie w samym człowieku, spowodowane przez podmiot rozdwojenie w samym sobie.

Wina narusza ład, który powinien trwać nienaruszony. Ponieważ ma ona swój obiektywny wymiar, wykracza daleko poza subiektywne przeżycie. Ciężar winy nie zależy przecież od głębokości przeżywanego smutku i bólu; jest zupełnie odwrotnie – to ranga zawinienia domaga się istotnej głębi przeżycia podmiotowej sprawczości własnej winy. Nie zawsze podmiot od razu uświadamia sobie pełnię swej winy, co staje się potem motywem jeszcze większego żalu, gdy wina zostaje przezeń odkryta na drodze własnego dojrzewania bądź za pośrednictwem konscjentyzacyjnego oddziaływania innych. Zaślepienie winowajcy i jego przebudzenie to fenomeny odsłaniające, jak głęboko wina tkwi we wnętrzu człowieka, i – jednocześnie – że dotyczy ona czegoś bardzo ważnego w realnym świecie, w którym człowiek żyje i działa jako świadomy i wolny sprawca.

W centrum doświadczenia winy znajduje się paradoks wielkości i upadku. Wątek ten ma bogatą literaturę niemal w całej kulturowej spuściźnie ludzko-



ści, jest to bowiem doświadczenie powszechne, przekraczające w pewien sposób ramy systemów religijnych i etycznych. Należy jednak podkreślić wyjątkowość, z jaką do tego wymiaru doświadczenia ludzkiego podchodzą judaizm i chrześcijaństwo. Narracja o wielkości człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga i o jego upadku wskutek grzechu stanowi jądro biblijnej antropologii.

Doktryna chrześcijańska ujmuje to tragiczne dla kondycji ludzkiej doświadczenie w kategorii grzechu pierworodnego, za sprawą którego człowiek dąży do ustanowienia świata poza Bogiem i wbrew Bogu. Według Hegla grzech pierworodny jest początkiem ludzkich dziejów, pozwala on człowiekowi stać się wyłącznym protagonistą historii. Trudno nie zdumieć się tym, że oświeceniowa próba życia poza Bogiem, według założenia *etsi Deus non daretur*, wynika z negacji grzechu pierworodnego i jednocześnie staje się jego monstrualną egzemplifikacją w historii i w kulturze. Wszystkie ludzkie rozdroża zdają się sprowadzać do najbardziej pierwotnej pokusy zajęcia miejsca Boga przez człowieka. Objawienie judeochrześcijańskie ontologiczny fundament ludzkiej winy i jej fenomenologię sytuuje w przestrzeni Bosko-ludzkiego dramatu. W świetle doświadczenia winy antropologia bez teologii pozostaje niedokończona, co więcej, staje się niezrozumiała.

Wina i kara są tak podstawowymi fenomenami ludzkiego życia, towarzyszącymi człowiekowi w ciągu całych dziejów, że zrozumiale staje się, iż problematyka ta znajduje żywe odzwierciedlenie w tekstach religijnych oraz w literaturze pięknej. Ta ostatnia dostarcza wstrząsających opisów zarówno aktów, które obciążają człowieka winą, jak i opisów kary, jaka go za to spotyka. W literaturze nie brakuje także wnikliwych przedstawień procesu odkrywania i uznawania winy.

Począwszy od starotestamentalnych Psalmów, poezja potrafi wyrazić błaganie grzesznika o miłosierdzie. W błagalnym głosie Psalmisty, podobnie jak w głosie skruchy i prośby wyrażanej przez poetów różnych epok, grzesznik może rozpoznać swój własny głos. Poznawczej, katartycznej i pokutnej roli słowa nie sposób przecenić. Mówienie o winie i karze z konieczności musi zaczynać się od wypowiedzi w pierwszej osobie i nie może ono być monologiem bez adresata. Emblematycznym przykładem tego typu ewokacji jest psalm *De profundis*.

Z głębokości wołam do Ciebie, Panie,  
o Panie, wysłuchaj głosu mego!  
Nakłoń swoich uszu  
ku głośnemu błaganu mojemu!  
Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie,  
Panie, któż się ostoi?  
Ale Ty udzielasz przebaczenia,  
aby Ci służono z bojaźnią.



W Panu pokładam nadzieję,  
nadzieję żywi moja dusza,  
czeka na Twe słowo.

Dusza moja oczekuje Pana  
bardziej niż strażnicy świtu,  
bardziej niż strażnicy świtu.

Ps 130, 1-6

Tematyka winy i kary w ujęciu obiektywizującym staje się z kolei przedmiotem zainteresowania licznych dyscyplin opisowych, takich jak: historia, kulturoznawstwo, psychologia i socjologia, oraz nauk normatywnych: prawa i pedagogiki. Bogata wiedza empiryczna i normatywna na temat winy i kary domaga się osadzenia jej na fundamencie mądrościowym, uwzględniającym sedno ludzkiego dramatu, jako niezbędna jawi się refleksja filozoficzna i teologiczna. Problematyka winy i kary nie tylko niesie interesujące szczegółowe kwestie do rozważenia przez filozofię i teologię, ale jej aktualność, wypływająca ze stałego – ciągle obecnego i niezmiennie niepokojącego – doświadczenia winy, przesądza o aktualności samego dyskursu filozoficznego i teologicznego, którego celem jest pełniejsze poznanie człowieka.

Pytanie o winę i karę staje się również pytaniem o filozofię i teologię. Jaka filozofia i jaka teologia dysponują kluczem do adekwatnego traktowania tej problematyki? Narzucająca się korelacja winy i kary skłania do ściślejszego zbliżenia filozofii i teologii, które umożliwia próbę syntezy światła rozumu i światła wiary przy rygorystycznym zachowaniu niezależności obydwu źródeł sapiencjalnego poznania, penetrującego obszary metaempiryczne (transfenomenologiczne), zakorzenione głęboko i istotnie w rdzennym doświadczeniu człowieka.

Budując etykę w polu doświadczenia moralnego, ks. Tadeusz Styczeń dochodzi do ukazania ukrytego w filozofii wymiaru nadziei i dlatego nie waha się nazwać samej etyki filozofią adwentu. W unikalny sposób łączy on koncepcję etyki niezależnej z koncepcją otwartości etyki na teologię<sup>1</sup>.

Aby rozpoznać i uzasadnić normy moralne, wystarczy analiza doświadczenia powinności moralnej i implikowanej przez nie prawdy o człowieku. Etyka już w punkcie wyjścia, w którym określa swój przedmiot, a także dalej, na etapie formułowania treściowych norm, jest niezależna od światopoglądu. Jej epistemologiczna i metodologiczna autonomia stanowi o jej naukowości i uniwersalności, dzięki czemu może ona zostać zastosowana także do racjonalnej i koherentnej interpretacji danych Objawienia. Etyka jako narzędzie teologii moralnej nie traci swej autonomii, ponieważ w tym punkcie spotkania etyki z teo-

<sup>1</sup> Zob. np. T. S t y c z e ń SDS, *Normatywna moc prawdy, czyli: Być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, „Ethos” 19(2006) nr 4(76), s. 24-36.



logią moralną to teologia moralna korzysta z etyki – bez wprowadzania do samej etyki nowych treści.

Dopiero analiza ludzkiej winy pozwala odkryć głębsze treściowe powiązanie etyki z teologią moralną. Kiedy etyka, penetrując do głębi doświadczenie moralne, dostarcza diagnozy moralnego upadku człowieka i stawia pytanie o możliwość jego podźwignięcia się z upadku, przybiera ona charakter soteriologii moralnej. Uznanie winy polega na zobaczeniu przez człowieka w sobie czegoś nieludzkiego, na uznaniu swojej moralnej słabości powodującej upadek i jednocześnie na uznaniu swojej ontologicznej słabości, która czyni go niezdolnym do radykalnego wyzwolenia się ze zła.

Czy jest to sytuacja bez wyjścia? Można samemu człowiekowi przypisać moc autosoteriologii, jak czynią starożytny pelagianizm i nowożytny racjonalizm, ale stanowisko to kruszy się już w swym założeniu, sprzecznym z podstawowym doświadczeniem ludzkim, jakim jest nieuleczalna w granicach natury skłonność do czynienia zła. Stanowisko to zdaje się wyrastać z antropologicznego optymizmu, który jednak – wobec niemożliwości spełnienia swej obietnicy – prowadzi do pesymizmu, a niejednokrotnie wręcz do rozpacz.

Myślenie religijne nie czyni człowieka samotną wyspą i nie skazuje go na ontologiczną przegraną. Ks. Tadeusz Styczeń, nie porzucając pola doświadczenia moralnego, przywołuje pytanie św. Anzelma z Aosty: *Cur Deus homo?* Dlaczego Bóg człowiekiem? Pytanie to implikuje dalsze pytanie o stosunek Boga do grzesznika<sup>2</sup>. Chyba nie tylko poetycki entuzjazm, ale przede wszystkim głębia wglądu w istotę łaski paschalnej płynącej ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa pozwoliły starożytnemu autorowi *Exsultetu* posłużyć się niesłychanym oksymoronem: *O felix culpa!* Szczęśliwa wina to wina Adama, której owocem stało się zbawcze odrodzenie człowieka przez Chrystusa.

Owo paschalne orędzie płynie z wiary. Zanim jednak usłyszemy budzące wiarę słowo Ewangelii, już realistyczne poznanie skandalu upadku człowieka, zrozumienie unicestwiającej człowieka siły winy, sprawia, że oczekiwanie na łaskę odkupienia staje się racjonalne. Etyka nie rości sobie pretensji do zastąpienia teologii, może ona spełnić zaledwie rolę filozofii adwentu. Trudno jednak nie zauważyć, że jej treściowy kognitywny minimalizm jest maksymalizmem w porządku nadziei, otwierającej nowy horyzont, niedostępny w granicach czysto naturalistycznego myślenia o człowieku. Sama etyka nie zna jeszcze kategorii nadprzyrodzoności, łaski, nadziei, odkupienia i miłosierdzia, wolno jej jednak posunąć się najdalej jak to możliwe, aby znaleźć się na progu Objawienia, w świetle którego sprawa człowieka staje się sprawą samego Boga. Filozofii zaangażowanej w tragiczną kondycję ludzką wolno pytać o Odkupiciela człowieka.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 36.



Filozofia i teologia posługują się różnymi zakresami pojęcia nadziei. Podczas gdy w filozofii jest to kategoria, której treść pozostaje niewypełniona, otwarta na fakt, którego się oczekuje, to teologia głosi spełnienie się w dziejach zbawienia odkupienia człowieka. Podczas gdy etyka może zaledwie pytać o możliwość odkupienia, teologia zakotwiczona w realizmie Objawienia, patrząc na bezgraniczną Bożą miłość do człowieka, nie może nie rozwijać wizji nadziei powszechnego zbawienia. Pionierskie prace kard. Hansa Ursa von Balthasara i ks. Wacława Hryniewicza, pomimo odmienności niektórych akcentów, budują wspólny szlak teologii nadziei, w której pełniej do głosu dochodzi istota chrześcijańskiej antropologii, odczytującej więź Boga z człowiekiem jako więź miłości.

W epoce naznaczonej totalitaryzmem i nihilizmem, za sprawą których ludzkość znalazła się na skraju katastrofy antropologicznej, nieoczekiwanie myśl i modlitwa wielu ludzi zaczęły zwracać się ku „iskrze Bożego Miłosierdzia”, która jeszcze nie w pełni została rozniecona nawet w umysłach religijnych. Do dziedzictwa Jana Pawła II należy wytrwale szerzenie kultu Bożego Miłosierdzia, zgodnie z mistycznym przekazem św. Faustyny Kowalskiej. Duchowości tej nie można sprowadzić do płytkich wymiarów sentymentalnych, kryje się w niej bowiem głębia humanizmu. Kategoria miłosierdzia, chociaż jest coraz lepiej przyswajana, wciąż zdumiewa swą nowością i trafnością. Chodzi w niej koniec końców o to, aby człowiek spojrział na siebie tak, jak patrzy nań Bóg, który stał się człowiekiem. „W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”<sup>3</sup>.

A. M. W.

---

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 6.