

Dwoje nieprzejednanych nieprzyjaciół naszej wyższej natury: grzech i śmierć, w ścisłym i nierozzerwalnym ze sobą związku, trzyma nas w swojej władzy. Dwom wielkim pragnieniom: nieśmiertelności i prawdy przeciwstawiają się dwa wielkie fakty: nieuchronne panowanie śmierci nad wszelkim ciałem i niezachwiana supremacja grzechu nad każdą duszą. My tylko pragniemy wznieść się nad resztę natury, ale śmierć zrównuje nas z wszelkim ziemskim stworzeniem, a grzech czyni nas gorszymi od niego – W. Sołowjow.

Przy analizie tego zagadnienia nieodzowne okazuje się zwrócenie osobnej uwagi na wpływy, jakie wywarła i wywiera w tym względzie filozofia współczesna, której znaczenia nie tylko nie należy lekceważyć, ale często trzeba je traktować w sposób o wiele poważniejszy, niż to zazwyczaj czynimy. Ludzką egzystencję kształtuje kultura, codzienne problemy, styl życia, wydarzenia, czyli to wszystko, co tworzy cywilizację danej epoki. Jak pokazuje studium historii obyczajów i moralności, kształt, jaki przybiera cywilizacja w poszczególnych epokach, wpływa także na rozumienie grzechu. Warto więc pytać się, jaka filozofia stoi u podstaw danej cywilizacji, usprawiedliwia ją i propaguje, gdyż już wielokrotnie w historii to właśnie określone filozofie dostarczały zasadniczych inspiracji do podejmowania przemian cywilizacyjnych (zarówno pozytywnych, jak i negatywnych) oraz tworzyły zręby nowych cywilizacji, stając się wyznacznikiem ich tożsamości.

Pokuta w życiu chrześcijańskim

Niniejsze rozważania zaczniemy od uznania za podstawową i bezpośrednią daną, iż życie chrześcijańskie wymaga pokuty. Pokuta ze swej strony nie jest rzeczywistością autonomiczną i wyizolowaną, ale w sposób bezpośredni przywołuje rzeczywistość grzechu. Pokuta jest „pokutą za grzechy”. To nie wyczerpuje oczywiście całej treści zawartej w rzeczywistości pokuty – przypomina ona także o dobru, które było kochane, ale w wyniku grzechu zostało utracone. Dzięki pokucie to utracone dobro odżywa w człowieku, który z bólem serca pragnie je odzyskać, by znowu móc się nim cieszyć i z niego korzystać. Pokuta rodząca się z żalu jest istotnym elementem nawrócenia (metanoia), to znaczy zmiany sposobu myślenia i działania w stosunku do dobra i do zła – dobro staje się przedmiotem poszukiwania i wyboru, a zło zostaje odrzucone. Żal jest uznaniem błędu w podejmowanych wcześniej wyborach i zdaniem sobie sprawy z upadku, jakiego doświadcza ludzkie ja w swoim egoizmie sprzeciwiające się Bogu. Pokuta jest więc ekspiacją za własny błąd i

zadowolenie, jakiego doświadczył własny egoizm, który utwierdził się w swojej pysze i zadowolił się dobrami tego świata poddanego przemijaniu.

W ramach niniejszych rozważań przyjmijmy również za oczywiste, że współczesny zachodni świat tkwi w materializmie praktycznym, czego niewątpliwie dowodzi konsumizm oraz inne zjawiska wywołane przez społeczeństwo w dziedzinie myślenia i działania, u podstaw których, jako naczelną, stoi kategoria dobrobytu. Negatywnym efektem wszystkich tych zjawisk społecznych i kulturowych, które dotyczą w sposób bezpośredni rzeczywistości religijnej, jest to, iż zostały skazane na wyeliminowanie z niej pojęcia takie, jak „cierpienie”, „ból”, „umartwienie”, „wyrzeczenie”, „ofiara”. Taka eliminacja w znaczącym stopniu już dokonała się w tych społeczeństwach, które wspięły się na najwyższy poziom rozwoju technologicznego. Objęła ona swoim zasięgiem także rzeczywistość żalu za grzechy i pokuty. Przebieg tego procesu jest dość łatwy do ustalenia. Skoro dobrobyt jest najważniejszy, skoro stanowi antidotum na cierpienie, ból, brak, to nie ma także wystarczających racji do mówienia o potrzebie pokuty i żalu, a więc i o zagadnieniu grzechu. Stąd przejście do utraty zmysłu grzechu jest już czymś bardzo prostym i niemal bezpośrednim.

Nie chodzi o określenie, jaki wpływ wywiera na stan moralny człowieka rozwój technologiczny i cywilizacja dobrobytu, gdyż jak do tej pory nie zostały sformułowane prawa, które umożliwiałyby jednoznaczne stwierdzenie takiego wpływu. Prowadzone aktualnie w tej dziedzinie refleksje mają charakter raczej opisujący niż definiujący.

Z naszej strony podejmujemy tutaj próbę określenia, jakie miejsce zajmuje rzeczywistość grzechu w tych filozofiach, które starają się kształtować i uzasadniać cywilizację współczesną zdominowaną przez technikę i technologię. Chodzić więc będzie tutaj o filozofie immanentne, które w centrum wszelkiej rzeczywistości postawiły człowieka, i uczyniły to w taki sposób, że stał się on jedynym arbitrem swojej własnej prawdy, a tym samym także swojej wolności.

Egzystencjalizm

W naszych rozważaniach skoncentrujemy się na egzystencjalizmie, który jest kierunkiem filozoficznym najbardziej zainteresowanym problemem zła i grzechu. Właściwie wszystkie kierunki filozoficzne o charakterze egzystencjalnym stwierdzają zachodzenie związku między egzystencją i grzechem, między wolnością człowieka i jego popadaniem w zło. Stwierdzenie

istnienia zła i grzechu oraz ich głębokiego związku z ludzką egzystencją nie oznacza jednak przyjęcia chrześcijańskiej koncepcji tych rzeczywistości oraz ich związków.

Istotą grzechu w koncepcji chrześcijańskiej jest ludzkie nieposłuszeństwo wobec prawa Bożego, to znaczy bunt woli stworzonej wobec woli Boga. To wypaczenie woli ludzkiej w stosunku do woli Bożej sprawia, że czyn ludzki zostaje zniekształcony moralnie. Grzech nie sprowadza się więc, jak często sądzi się banalnie, do pojawienia się w człowieku jakiegoś „braku biernego”, ale jest on „brakiem czynnym”, gdyż zakłada czyn oparty na w pełni świadomej i w pełni dobrowolnej decyzji, u podstaw której stoi alternatywa: dobro albo zło, a w którą człowiek angażuje całego siebie. Właśnie z tego powodu mówi się o odpowiedzialności człowieka za wybory, których dokonuje.

Egzystencjalizm uznaje, że ta ontologiczna funkcja wyboru, czyli wolnej decyzji, stanowi fundamentalne pryncypium ludzkiej egzystencji. Człowiek nie jest niezmienny; jest on rzeczywistością dogłębnie dynamiczną, gdyż realizuje się poprzez decyzje, wybory, działania, formy zaangażowania. Egzystencja ludzka „spełnia się” za pośrednictwem konkretnych wyborów, jakich człowiek nieustannie dokonuje. Wybory te mają znaczenie kwalifikujące dla jego bytu. Dzięki nim człowiek może być nazwany „ojcem siebie”, jak często stwierdza chrześcijańska tradycja moralna i duchowa. W Ewangelii ta sama ważna prawda została wyrażona przez Chrystusa w następujący obrazowy sposób: Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z ciernia albo z ostu figi? Tak każde dobre drzewo wydaje dobre owoce, a złe drzewo wydaje złe owoce. Nie może dobre drzewo wydawać złych owoców ani złe drzewo wydawać dobrych owoców (Mt 7,16-18).

Stwierdzając podstawowe znaczenie wyborów w ramach ludzkiej egzystencji, egzystencjalizm nie jest jednak tak samo jednoznaczny w interpretacji – można by powiedzieć – „zasięgu” tych decyzji. Kierunki egzystencjalizmu, jakie rozwinęły się w naszym wieku i których rola stała się konstytutywna dla filozofii naszych czasów, traktują byt jako wewnętrznie skończony, siłą rzeczy rzutując to przeświadczenie na ludzką wolność jako zasadę i cel egzystencji. W egzystencjalizmie można wyodrębnić kierunki o charakterze negatywnym, w których istnienie oznacza „wybór bycia sobą” bądź „wybór własnej skończoności”, który to wybór jest najbardziej podstawowy pośród ludzkich wyborów. Ten typ egzystencjalizmu eliminuje wszelką transcendencję metafizyczną, a tym samym pozytywną relację człowieka z Bogiem. Wśród jego

przedstawiciele należy wymienić przede wszystkim J.P. Sartre'a, K. Jaspersa, M. Heideggera.

W egzystencjalizmie można wyodrębnić także nurt pozytywny, to znaczy taki, który uznaje, iż egzystencja człowieka, mimo że ma charakter skończony, opiera się na jego relacji z transcendentnym i osobowym Bogiem, która nadaje jej (tzn. ludzkiej egzystencji) charakter transcendentny. Przedstawicielem tego typu egzystencjalizmu jest przede wszystkim S. Kierkegaard, który wywarł duży wpływ na współczesną teologię protestancką i na filozofię G. Marcela, która z kolei rzutowała w jakimś stopniu na teologię katolicką.

Egzystencjalizm o charakterze negatywnym głosi skończoność bytu i wyklucza możliwość rzeczywistej osobowej relacji człowieka z Bogiem. Ta skończoność jest traktowana w bardzo różny sposób, co wynika z bardzo różnego podejścia do ontologicznego określenia bytu. Elementem wspólnym różnych kierunków filozofii egzystencjalnej jest kategoria „podmiotowości”, uznana za czynnik podstawowy w stosunku do rzeczywistości obiektywnej. Ta ostatnia jest traktowana jako doświadczenie skończoności bytu, w którym urzeczywistnia się egzystencja, a więc doświadczenie „negatywności” egzystencji. Nacisk kładziony na negatywność bytu może być uznany za „punkt krytyczny”, który oddala tego typu egzystencjalizm od chrześcijaństwa, a nawet od podstawowych rzeczywistości duchowych uznanych za klasyczne w ramach różnych kultur.

Wpływ egzystencjalizmu na rozumienie grzechu

Przejdźmy teraz do krótkiego spojrzenia na ujęcia grzechu, jakie w naszym wieku zaprezentowali filozofowie z kręgów egzystencjalizmu negatywnego i jakie znacząco wpływają na współczesną etykę i teologię moralną, a także w wielu konkretnych przypadkach są wykorzystywane do eliminowania grzechu ze współczesnej świadomości moralnej oraz dzisiejszej kultury.

Jean Paul Sartre

Francuski egzystencjalista J.P. Sartre po prostu i radykalnie pozbawił zło i grzech wszelkiego rzeczywistego znaczenia w ramach ludzkiej egzystencji. Dokonał tego w charakterystyczny dla siebie sposób, to znaczy na bazie „kontrastu”, przedstawiając zło i grzech jako elementy konstytutywne samej istoty ludzkiej i jej egzystencji. Założenia takiej interpretacji przedstawił w swoim absurdalnym „arcydziele”, jakim jest *L'être et le néant* (1943). Wypracowane tam założenia konsekwentnie wprowadzał potem do swoich pism

literackich, w których nędza, ohyda, perwersje i wypaczenia w dziedzinie moralności są ukazywane i propagowane jako nieunikniona i jedynie możliwa sytuacja człowieka w świecie.

W swojej twórczości literackiej Sartre ukazał człowieka, który w swojej egzystencji dogłębnie zanurza się w grzech. Takie ujęcie w dużym stopniu jest prawdziwe i nie byłoby jeszcze czymś najgorszym, gdyby nie to, że egzystujący w grzechu człowiek Sartre'a jest całkowicie pozbawiony wszelkiej nadziei na jakiegokolwiek odkupiciela. To czyni go rzeczywiście tragicznym. Bohaterowie Sartre'a są wolni, ale jedynie po to, by poprzez zło doświadczane w swojej wolności sięgnąć jego dna. Wyrzuty sumienia są dla nich „absurdem wszelkich absurdów”; godne uznania są tylko pasje uwolnione od wszelkich ograniczeń i sankcji. W świecie, w którym dobro i miłość są tylko tragiczną chorobą ducha ludzkiego, nie ma oczywiście miejsca na żal, na pokutę, na nawrócenie, na oczyszczenie ducha, zaś zmysł grzechu nie ma sensu; a jeśli jest, to trzeba go raz na zawsze wyeliminować, gdyż byłby tylko czynnikiem jeszcze bardziej pogłębiającym negatywność egzystencji.

Karl Jaspers

W filozofii K. Jaspersa, wiernego w kwestii zła perspektywie filozoficznej Kanta, który ujmuje je jako „negację bytu”, a w dużym stopniu także Hegla, według którego grzech pierworodny jest tylko „mitem chrześcijańskim”, problem zła i grzechu nie jest interpretowany w sposób aż tak tragiczny, jak to miało miejsce u Sartre'a. W teorii „zła radykalnego” Kanta stwierdza się, że zło jest o tyle wrodzone, o ile znajduje się w woli człowieka, zanim zacznie on konkretnie korzystać ze swojej wolności. Także według Jaspersa człowiek nie może uniknąć zła i sytuacji zła, i dlatego należy mówić o jego „istotnej winie” (wesenhafte Schuld), która stanowi dla człowieka „sytuację graniczną”, w której doświadcza on antynomii swojego bytu, a zatem także „głębi” swojej wolności. Jaspers stwierdza: Sytuacje graniczne są nieuniknione. Nie możemy ich przekroczyć. Ale dopiero wstrząs, którego doznajemy, gdy sytuacje graniczne stają się naszym doświadczeniem, przywodzi nas jako możliwą egzystencję do nas samych. Przesłaniając je sobie, pozostajemy dla samych siebie, tak jak ciemnością pozostają dla nas wszelkie sprawy istotne. Wielkość człowieka polega na tym, czym staje się on w doświadczeniu sytuacji granicznych.

Graniczna sytuacja winy pozwala na uchwycenie głębi ludzkiej wolności, w której człowiek zostaje wyzwolony z wszelkich iluzji, pozbawiony wszelkiego

oparcia poza sobą oraz rzucony w kompletną beznadziejność. Według Jaspersa takie doświadczenie przeżyli ludzie religijni tej miary, co Augustyn, Pascal, Kierkegaard. Właściwie jedynym sposobem uniknięcia przez człowieka winy byłaby w tej sytuacji rezygnacja z działania, czyli zdystansowanie się od egzystencji poprzez samobójstwo. Etyka nie dopuszcza takiego rozwiązania, a więc antynomia pozostaje, a tym samym nie znika także wina każdego człowieka. Zdaniem Jaspersa człowiek musi więc wziąć na siebie etyczne poczucie winy, które nabiera charakteru „winy radykalnej”.

Ta „ostateczna wina” jest doświadczana przez człowieka tylko w samotności i w milczeniu, ale reakcje na tę graniczną sytuację winy nie są jednakowe u wszystkich. Dla dużej części ludzi, dogłębnie zaabsorbowanych codziennymi sprawami życia, problem w ogóle nie istnieje. Ludzie o nastawieniu doktrynerskim uważają, że rozwiązali problem w oparciu o wypracowane doktryny dotyczące natury winy i grzechu. Jaspers wskazuje w tym przypadku na szczególne znaczenie doktryny o przeznaczeniu, której nadaje interpretację dualistyczną: na mocy grzechu pierworodnego wszyscy w sposób nieodwracalny są pogrążeni w winie. Przez przeznaczenie ludzie są dogłębnie podzieleni między sobą: Bóg-stwórca (...) każdego człowieka przeznaczył na wieczne potępienie bądź wieczne błogosławieństwo. Nie od poszczególnego człowieka zależy, co się z nim stanie, lecz albo od gniewu Bożego, który potępieniem stwarza, kogo zechce, albo od miłującej litości Bożej, stwarzającego człowieka obdarzonego łaską, ku któremu zwraca się Bóg, tak iż zarazem ów człowiek może się zwrócić do Boga.

Zadanie człowieka polega więc na uznaniu woli Bożej oraz na poszukiwaniu kryterium służącego do określenia tego, do czego jesteśmy przeznaczeni. Łatwo zauważyć w tej koncepcji daleko idące wpływy luterńskiego pesymizmu, który rozdziela żywotny związek odpowiedzialności między wolnością i winą, by uczynić go wydarzeniem kosmicznym, do którego potem można odnieść ekspiację i odkupienie, chociaż człowiek nie może (...) być winny. Koncepcja ta oznacza przede wszystkim, że grzech i zło wpisują się dogłębnie w ludzką egzystencję, potwierdzając tylko jej skończoność, ale nie zawierają w sobie konkretnego momentu roszczenia w kierunku dobra. Takie ujęcie nie tylko nie uzasadnia potrzeby odpowiedzialności wobec zła moralnego, ale raczej sugeruje zepchnięcie go na margines życia, skoro już człowiek nie może się uchylić przed kwestią winy i nie może żyć poza dobrem i złem. To zepchnięcie może

dokonać się konkretnie przez zwrócenie się do transcendencji, chociaż nie może być widziane z pozycji transcendencji.

Takie ujęcie nie tylko powoduje wyeliminowanie idei grzechu w sensie teologicznym z pola zainteresowania człowieka, ale nawet sugeruje, można powiedzieć, aby „trzymać się od niej z daleka”, gdyż wprowadza ona w życie człowieka niepotrzebny niepokój i wywiera szkodliwe naciski na konkretną egzystencję. Stąd też wyłania się postulat likwidacji zmysłu grzechu w konkretnym życiu jako warunek „duchowego dobrobytu”.

Martin Heidegger

W innej perspektywie sytuuje się propozycja zawarta w egzystencjalizmie M. Heideggera, przede wszystkim w tak zwanym „ostatnim” okresie jego refleksji. Największy niemiecki egzystencjalista wyprowadził cały problem zła nie z „rozumu”, jak czyni Jaspers, ale z Bytu jako podstawy prawdy o bytach. W tym zwrocie nadał szczególne znaczenie kategorii „tego, co święte” (sacrum), na którym opiera się manifestowanie się Boskości, a więc i relacja Boga ze światem. Ta manifestacja może być uchwycona przez poezję, będącą dziełem tych poetów, których określa on mianem „istotnych”. W posłowniu do słynnego szkicu *Was ist Metaphysik?* Heidegger wprowadził rozróżnienie między filozofią i poezją: Myśliciel wypowiada bycie. Poeta nazywa świętość (das Heilige).

Jednak zaznacza równocześnie, że chociaż myśliciel i poeta mieszkają na sąsiadujących ze sobą górach, to mimo wszystko są to góry nieskończenie oddalone od siebie, tak że nic nie możemy powiedzieć o ich dialogu: Niejedno wiadomo o stosunku filozofii i poezji. Nic jednak nie wiemy o rozmowie poety i myśliciela, którzy „blisko mieszkają na otchłanią przedzielonych górach”. Wiemy, że sens bytu wyłania się jedynie z przemijania („stawania się”) historii. „To, co święte” jest uroczystą radością ze spotkania się człowieka z Boskością, które jednak nie znosi różnicy natur. To, co święte (to, co Boskie) nie ma w ujęciu Heideggera charakteru teologicznego, ale fenomenologiczno-ontyczny, jak w starożytnej poezji greckiej. Bóstwem zostaje nazwana ziemia, światło, dom..., czyli te rzeczywistości, które wyrastając z doświadczenia człowieka napełniają go pokojem i zapraszają do radości.

Stwierdzenia Heideggera nie pozwalają na utożsamienie tego, co święte z Bogiem. Święte jest to, co się jawi; jednak Bóg pozostaje daleko, a świat (natura), który ukazuje to, co święte, poświadcza równocześnie „brak Boga”.

Zdaniem Heideggera współczesna sytuacja świata jest właśnie sytuacją takiego braku: Brak Boga oznacza, że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i że nie obejmuje już, takim skupieniem, dziejów świata pozwalając w nich przebywać ludziom. Wszelako brakiem Boga daje o sobie znać coś gorszego jeszcze. Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach wygasł blask boskości.

Sacrum w tej interpretacji ma charakter ziemski i zamknięty, jest jakąś formą poczucia zależności od świata. Autentyczne poruszenie religijne i istota religijności, która daje podstawy relacji człowieka z Bogiem, domaga się bytowej otwartości człowieka na transcendentny i osobowy Absolut, a tego u Heideggera nie znajdujemy; jeśli mówi o „otwartości” człowieka to ma ona wyłącznie charakter immanentny. Wprawdzie jego „to, co święte” ma już coś z teologii negatywnej, czego nie da się powiedzieć o teorii Jaspersa, ale nie pozwala ono na przyjęcie możliwości relacji religijnej między człowiekiem i Bogiem osobowym. Wprawdzie „ostatni” Heidegger zaznacza, że istnieje różnica między horyzontem czysto ontologicznym i horyzontem metafizyczno-religijnym, oraz na tym tle pokazuje potrzebę powrotu do sacrum jako zasady zbawienia człowieka, ale jego filozofia nie pozwala na stwierdzenie, jak i kiedy takie zbawienie mogłoby się dokonać, by wyzwolić człowieka z nihilizmu. Jedyne ewentualne rozwiązanie, jakie zdaje się sugerować Heidegger, ma coś z gnostyckiego oczekiwania na oczyszczenie kosmiczne.

Filozofia Heideggera wywarła duży wpływ na teologię protestancką i katolicką. Wyrazem tego wpływu są między innymi tendencje immanentne i historycyzujące, jakie zauważamy w interpretowaniu działania ludzkiego w ramach etyki i teologii moralnej, czego wyrazem jest na przykład sytuacjonizm etyczny. Wizja Heideggera sprowadza działanie ludzkie do wymiarów tego świata, co jest oczywistą konsekwencją wyeliminowania z niego Boga. Działanie jest co najwyżej elementem „świata, który staje się światem”, które to ujęcie nie da się pogodzić z najbardziej podstawową wizją chrześcijańską działania ludzkiego. Co więcej, w takim ujęciu nie ma miejsca na grzech, który pozostaje „snem” oraz „banałem” egzystencjalnym, a nawet jeśli uznałoby się jego istnienie, to i tak w sposób bezpośredni nie dotyczyłoby ono człowieka.

Konsekwencje egzystencjalizmu w odniesieniu do grzechu

W egzystencjalizmie negatywnym dochodzi się co najwyżej do uznania egzystencjalnego pojęcia winy. Wina egzystencjalna, o której po Kancie mówi

egzystencjalizm niemiecki, polega na stwierdzeniu punktu granicznego w skończoności, jaką objęta jest egzystencja. Jest to po prostu wina bez winnych, a więc wina bez żadnej innej sankcji, jak tylko sama skończoność egzystencji, gdyż wina należy do struktury egzystencji, która jest jej „nośnikiem”. W takim ujęciu problemu winy nie ma miejsca na zagadnienie grzechu w sensie osobowym, grzechu wynikającego z błędnego wyboru między dobrem i złem, na gruncie ludzkiego egzystowania „wobec Boga”. Nie ma tu także miejsca na ekspiację i nie zachodzi potrzeba pojawienia się żadnego transcendentnego odkupiciela. Wynikiem takiego ustawienia problemu od strony filozoficznej jest między innymi pomniejszenie w naszych czasach znaczenia nadawanego poszukiwaniu sensu historii, które ma wielkie znaczenie dla całościowego interpretowania działania ludzkiego.

W egzystencjalizmie negatywnym, w którym dominującą rolę odgrywa „zasada świadomości”, jednostka jako taka jest podstawą i kresem swojej wolności. To owa zasada sprawia, że wina przestaje być kategorią relacyjną, utożsamiając się z sytuacją skończoności, jaka określa wolność w jej aktualizowaniu się w odniesieniu do siebie samej. To wyjaśnia, dlaczego wizja chrześcijańska tak bardzo broni „pryncypium bytu”, na tle którego ukazuje transcendencję Boga i Jego działania historycznego oraz transcendencję człowieka i jego działania osobowego. Tylko w ramach wizji, która sytuuje człowieka przed Bogiem, można w sposób sensowny mówić o winie i grzechu oraz zasłudze i karze. Takie ujęcie zagadnienia prezentuje na przykład egzystencjalizm pozytywny S. Kierkegaarda.

ks. Janusz Królikowski