

Krzysztof Okopień

Pokraczne dziecko, czyli o grzechu refleksji

*Natura grzeszna jest, a duch to diabeł.
We dwoje niańczą zwątpienie, swe słabe,
Pokraczne dziecko, swój dwupłciowy płód.*
Goethe

Praca niniejsza poświęcona jest grzechowi pierwotnemu – co nie znaczy, że jest od niego bezpieczna. Przeciwnie, jest mu w pełni oddana i wpisuje się weń bez reszty. Wywodzi się z jego skażenia i w skażenie to wnika; postępuje za nim, a zarazem wlecze je ze sobą. Jest jego odbiciem, a ono – jej cieniem.

Praca niniejsza wiąże nas z Adamem i Ewą. Poprzez myślenie i poprzez pisanie. To znaczy: poprzez węzeł cierpliwej niecierpliwości i niecierpliwej cierpliwości. Myślenie jest niecierpliwe. Niecierpliwość nie pozwala nam cofnąć się do Adama i Ewy, a także nie pozwala nam od Adama i Ewy powrócić. Każe nam być w obu tych miejscach zarazem. Więcej: karze nas byciem w obu tych miejscach zarazem. Pisanie jest próbą cierpliwości. Jest próbą eksplikacji owego bycia i tu, i tu, owego skazania i kary. Jest próbą eksplikacji – choćby najbardziej zwężłej, to zawsze nazbyt rozwlekłej i choćby najbardziej rozwlekłej, to zawsze nazbyt zwężłej. Jest próbą, która niecierpliwości nie zadowala, a cierpliwości nie wynagradza.

I

„Cofnąć się do Adama i Ewy” – do czego wzywa ta formuła? I co znaczy to wezwanie? Nie znaczy to – pomyśleć o czymś jednostkowym: o pierwszym człowieku czy pierwotnym wydarzeniu. Tego zrobić nie sposób. Nie sposób też pomyśleć o czymś ogólnym: o istocie człowieka czy ludzkiej sytuacji. Dlaczego? Tłumaczy się pospolicie, iż tekst biblijny nie daje sposobności do żadnego z tych pomysłów, gdyż jest tekstem mitycznym, któremu odpowiada mityczna (czy mityzująca) mentalność – niezdolna do oddzielenia zdarzenia (faktu) od istoty czy idei („człowieka” z małej litery od „Człowieka” z dużej, „Adama”, który jest imieniem własnym od „Adama”, który jest terminem gatunkowym). Ta niezdolność ma być świadectwem i przejawem przedmiotowego bogactwa mitu biblijnego i odpowiadającego mu podmio-

towego geniuszu. Toteż owa niezdolność okazuje się wyzwaniem dla nas, którzy to, co jednostkowe, od tego, co ogólne, oddzielamy z najwyższą łatwością. W obliczu wyzwania mitu łatwość owa okazuje się niezdolnością do niezdolności.

„Cofnąć się do Adama i Ewy” – formuła ta sytuuje nas natychmiast wobec całego łańcucha czy raczej (w matematycznym sensie tego słowa) szeregu niemożności. Otóż nie możemy w swym duchu ożywić tego, co stało się udziałem Adama, kiedy poznał, że jest nagi. Nie możemy też reanimować pierwotnie naiwnej intencji mitycznej, która (nie wiedząc, że jest mityczna) tegoż Adama intencjonalnie ujmuje. Ale nie możemy też reaktywować źródłowej intencji demitologizującej, właściwej komuś, kto po raz pierwszy (kiedy to było? również *in illo tempore*) uprzytomnił sobie niemożność naiwnego czytania opowieści biblijnej, kto więc zamiast „wypnanie” powiedział „mit wypnania”, zamiast „Adam” – „symbol adamicki” *etc.* Ale przecież nie możemy też wypowiedzieć własnego słowa i znaleźć własnego – nie zajętego dotąd – miejsca w owym nieskończonym szeregu – nie zapewni nam tego formuła „mit mitu” („symbol symbolu”) czy jakakolwiek inna, choćby najbardziej złożona. Poszukując własnego punktu widzenia, znajdujemy zawsze nie-własny – tak jak poszukując cudzego, znajdujemy nie-cudzy. Gdzie więc jesteśmy? I kim jesteśmy – skoro poszukując siebie, spotykamy nie-siebie, a poszukując nie-siebie, spotykamy wciąż siebie?

Cofanie się do Adama, czyli do źródeł kultury (do których nie możemy dotrzeć), zwraca nas nieuchronnie ku refleksyjnie rozszerzającym się jej granicom (za których rozszerzaniem nie możemy nadążyć). Tak jak Adama nie możemy ożywić, tak owej refleksyjności nie możemy udźwignąć. Cofanie się do Adama (i Ewy, która jest początkowo jego częścią), czyli kulturowa retrospekcja, okazuje się nieuchronnie takąż prospekcją, która od Adama nieskończenie nas oddala. Tak też owe „retro-” i „pro-” okazują się nazywać dwie perspektywy równie niemożliwe. Równie bowiem nie sposób wziąć na siebie pychy, ciekawości i pożądania – a także wstydu, strachu i cierpienia – Adama, co krytycznej krytyki wszystkich dotychczasowych krytyk i interpretujących interpretacji wszystkich dotychczasowych interpretacji *Genesis*.

Lecz choć ani jednego, ani drugiego wziąć na siebie nie możemy – to obciąża nas przecież i jedno, i drugie zarazem; a owo „zarazem” definiuje najkrócej rzeczywistość, o którą nam idzie: rzeczywistość grzechu pierworodnego.

Spróbujmy to, o co nam idzie, wypowiedzieć najprościej, przy pomocy trzech topornych – z grubsza wyciosanych – tez. Dwie pierwsze są równie banalne, trzecia – nieco mniej. Po pierwsze, trudno jest mówić o Adamie. Po drugie, trudno jest być Adamem. Pierwsza trudność wiąże się z nadobfitością literatury przedmiotu, druga – z jej bezużytecznością. Po trzecie, obie te trudności zniesione zostają, gdy okazuje się, że mówić o Adamie, to dokładnie tyle, co być Adamem, tj. że uczestniczyć w kulturze (której Adam jest

przedmiotem), to dokładnie tyle, co uczestniczyć w grzechu (którego Adam jest podmiotem).

Wedle standardowej, Augustynowej, wykładni zło i grzech tłumaczy się – w nawiązaniu do *Genesis* – w sposób następujący. Po pierwsze, zło nie w bycie leży, ale w czynności, w szczególnym zwróceniu się (ku dobru niższemu niż Dobro Najwyższe – Bóg), słowem, w grzechu. Po drugie, pierwsze zło i pierwszy, Adamowy, grzech – korzeń i matryca wszelkich zł i grzechów – leży w zwróceniu się człowieka ku sobie samemu (ku „dobru osobistemu”), inaczej mówiąc, leży w relacji refleksyjnej.

Wykładnia ta skłania do następującego komentarza. Intencja refleksyjna, ku-sobie-zwrócona, nie jest po prostu jedną z wielu – lepiej lub gorzej, wyżej lub niżej skierowanych – intencji, ale stanowi – przynajmniej w postaci potencjalnej, „niestematyzowanej” (jakby rzekł fenomenolog) – drugi wymiar wszelkich możliwych intencji, stanowi tedy (żeby użyć innego języka) szczególnie ich „obciążenie” czy „skażenie”.

Formuły te – nieprzypadkiem – wprowadzają nas w centrum sporu o grzech pierwotny, a więc grzech, który – w odróżnieniu od uczynkowego – nie pochodzi z własnej decyzji człowieka. Na mocy czego nas więc obciąża? Obciążenia tego nie należy przecież rozumieć w terminach quasi-biologicznych, nie należy bowiem uprawiać fałszywej biologii, która sugeruje nie istniejącą dziedziczność. Nie należy go też oczywiście rozumieć w terminach quasi-prawnych, nie należy bowiem uprawiać ułomnego prawa, które imputuje nie istniejącą odpowiedzialność. Nie należy więc być więźniem fałszywej alternatywy – co dobitnie wykląda Paul Ricoeur² – co przypomina nam, z kolei, iż spór o grzech pierwotny od dawna już przestał być sporem, aby stać się ostrożnym poszukiwaniem właściwej drogi pomiędzy skrajnymi pozycjami, aby więc stać się – wymagającą nie lada sztuki – żegluga między dwoma potworami: Scyllą manicheizmu i Charybdą pelagianizmu. Pytanie o zło, którym obciąża nas grzech pierwotny, wyzwała się ze schematu „albo-albo” po to tylko, by wpisać się w binegacyjny schemat „ani-ani”: ani konieczność, ani odpowiedzialność; ani determinizm, ani woluntaryzm; ani gnoza, ani moralizatorstwo; ani Manicheusz, ani Pelagiusz; zło nie jest uniwersalną plagą kosmiczną, ale nie jest też indywidualnym odstępstwem; zło nie jest odziedziczone, ale nie jest też wybrane.

Skoro twierdzimy, że refleksyjność stanowi „obciążenie” człowieka, to idzie nam dokładnie o to, że nie jest ona ani wybrana, ani odziedziczona. Inaczej mówiąc (co stanowi tylko inny sposób polemiki z „albo-albo”), że jest wybrana i odziedziczona zarazem. Idzie nam wszakże nie o refleksyjność abstrakcyjną, ale kulturowo określoną, o refleksyjność kultury chrześcijańskiej,

¹ Św. Augustyn: *O wolnej woli*. Przekład A. Trombala. W: *Dialogi filozoficzne*. T. 3. Warszawa 1953, s. 162.

² Por. P. Ricoeur: *Grzech pierwotny – studium znaczenia*. Przekład A. Tatarkiewicz. W: *Podług nadziei*. Warszawa 1991.

opartej na lekturze i interpretacji Pisma. Dlaczego oto podejmujemy lekturę trzeciego rozdziału *Księgi Genesis*? Czy wybieramy ją, czy dziedziczymy? Jeśli wybieramy – to kulturowo, czyli dziedzicząc; jeśli dziedziczymy – to kulturowo, czyli wybierając.

Rozdział ów – jak wiadomo – formułuje *explicite* potrójne przekleństwo (można je nazwać przekleństwem cywilizacji) – obejmujące stosunek człowieka do ciała (cierpienie), do drugiego człowieka (panowanie–zniewolenie) oraz świata (prace). Lecz *implicite* zawiera ów rozdział przekleństwo wprost nie wyartykułowane, lecz fundamentalne, przekleństwo stosunku człowieka do samego siebie – które nazwać można przekleństwem kultury. Można je tak rozwinąć: Będziesz zastanawiał się nad sobą, pytał o to, kim jesteś, interpretując opowiedzianą tu historię, aktualizując zawartą w niej potencję symboliczno-mityczną, będziesz uprawiał egzegezę, krytykę i hermeneutykę...

W opowieści o Adamie jest mowa o zjedzeniu owocu i wygnaniu z ogrodu, jest mowa o tym, co uczynił Adam, i co z nim uczyniono; nie ma wszakże mowy o mechanizmie, na mocy którego wszystko to również nas dotyczy. Nie ma mowy o tym mechanizmie, albowiem jest on mechanizmem samej mowy. Jest to mechanizm uruchamiany przez powtarzanie i napędzający dalsze powtarzanie. Okazuje się on zgoła nie-mechaniczny, skoro owocuje rozwojem ducha. Cóż bowiem w tym powtarzaniu może być powtórzone? Nie sens słowa „Adam” („człowiek”), który siłą rzeczy się zmienia, ale pytanie o ten sens, pytanie, które z powtarzania się rodzi i dalsze powtarzanie inspiruje. Toteż powtarzanie pytania o to, kim jest człowiek, konstytuuje jedyną możliwą odpowiedź: człowiek jest tym, który pyta, kim sam jest. Człowiek jest w mocy refleksji. A to znaczy – w mocy grzechu.

Czy ci, których dusze Bóg własnym aktem dopiero co wykreował: nowonarodzeni (lub jeszcze nie narodzeni) – niewinni przecież i nieświadomi – skażeni są grzechem Adamowym? Św. Augustynowi (o czym pisze on w liście do św. Hieronima³) niełatwo pogodzić się z tą myślą. Lecz przecież godzić się z nią nie trzeba i można się z nią rozstać, unikając raf pelagiańskiego woluntaryzmu (których św. Augustyn obawia się najbardziej). Wystarczy uznać, że to ci, których wykreowała już ludzka kultura: niewinni, lecz świadomi – jak sam Augustyn, jak inni Ojcowie i Doktorzy – są w mocy grzechu pierwotnego, więcej, jego rozkrzewianiu służą. I przecież nie w dosłownym sensie (wedle wyrażenia św. Tomasza) przez „moc czynną nasienia”, lecz jako „wiedzący dobro i zło”, przez moc czynną nasienia wiedzy – w ramach wielkiego seminarium ducha. „Grzech tkwi przecież w duszy rozumnej”⁴. Aby Boga sprawstwem grzechu nie obarczać, tłumaczy Akwinata, że cielesne nasienie, określając ciało do przyjęcia duszy, ma zarazem (co pojąć trudno) określać samą

³ Por. Św. Hieronim: *Listy*. Przekład J. Czuj. T. 3. Warszawa 1954, s. 338–339.

⁴ Św. Tomasz z Akwinu: *Wykład Listu do Rzymian*. Przekład J. Salij. Poznań 1987, s. 83.

duszę przez jej „dopasowanie”⁵ do ciała. Jeśli wszelako cielesne nasienie taką moc zagadkową ma posiadać – to o ileż bardziej nasienie duchowe może duszę kształtować i plon swój w niej wydawać. Czyż nie jest to wszakże – rzekłby ktoś – plon cnót raczej a nie grzechu?

W rzeczy samej, czy wiedza jest cnotą? I czy cnotą jest samowiedza, którą – przynajmniej w filozofii – wiedza owocuje? Otóż kto twierdzi, że (samo)wiedza jest cnotą, ten idzie platońsko-heglowskim, szerokim i dobrze oznakowanym traktem – prowadzącym do samoubóstwienia Podmiotu. Kto wszakże tak postępuje, ten daje się zwieść węzowemu *eritis sicut dii*. Kto zaś poznał, że wąż to *diabolus*, czyli kłamca, który kłamstwem do grzechu namawia – ten uznać musi, że uroszczenia samo-wynoszącej się samowiedzy, to grzech raczej niż cnota. Czy więc tym sposobem spadkobiercami grzechu Adamowego pozostaną Hegel, Marks, który od Hegla pochodzi i cała tegoż Marksa diabelska progenitura – a uchyla się od jego dziedzictwa ci wszyscy (żeby nie szukać daleko), którym przewodzi Leszek Kołakowski: dzielni krytycy podmiotowych złudzeń auto-deifikacji i podmiotowych pretensji do samo-zbawienia? Wiemy, że diabeł nie może być zbawiony; ale czy dlatego bliżej do zbawienia nam – którzy przeczytaliśmy 27 *kazań*? Czy więc ostatecznie ten, kto grzech jako grzech poznaje, przez to, że go poznaje, zrzuca jego jarzmo i wyrwa się z jego kieratu? Jednego przecież grzechu poznanie leczyć nie może, a mianowicie samego grzechu poznania. I o niego właśnie tu idzie.

Dawniejsi autorzy, rozprawiając o grzechu Adamowym, żądze poznania wywodzili z aktu pychy. Czymże jest pycha? Spróbujmy rozwinąć jej pojęcie. „Grzech ten – powiada św. Augustyn – polega na tym, że dusza woli raczej naśladować Boga niż Mu służyć”⁶.

Imitatio dei zostaje tu opatrzona znakiem negatywnym – wprost przeciwnie niż w tych wszystkich archaicznych kulturach, w których pozytywne wartościowanie ludzkich czynności wywodziło się z zasady „Musimy czynić to, co bóstwa czyniły na początku”⁷. *Imitatio dei* jako zasada kultury może być wszakże potępiona w takiej tylko kulturze, która spojrzała na siebie refleksyjnie i przeciwstawiła samą siebie utraconej naturze, która zwróciła się ku sobie sentymentalnie i własną dojrzałość przeciwstawiła utraconej naiwności dzieciństwa: człowiek był dzieckiem Boga, a stał się jego małpą.

Refleksja św. Augustyna, przeciwstawiając „naśladowanie” „służeniu”, stanowi załączkową postać refleksji kulturolologicznej, która przeciwstawiając właściwą kulturze zasadę podobieństwa zasadzie przyległości właściwej naturze, artykułuje w ten sposób nieciągłość, czyli skok kulturowy. Otóż skok ów, czyli samowypędzające się ze stanu natury samostworzenia się człowieka,

⁵ Por. tamże, s. 84.

⁶ Św. Augustyn: *O muzyce*. Przekład D. Turkowska. W: *Dialogi i pisma filozoficzne*. Warszawa 1954, s. 57.

⁷ M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Przekład J. Wierusz-Kowalski. Warszawa 1966, s. 410.

większą jest zagadką niż stworzenie świata. Przyznaje to już sam św. Augustyn, uznając, że pytanie „dlaczego?” (dlaczego „dusza woli raczej naśladować Boga niż Mu służyć”?) wyklucza odpowiedź. „Przecież nie można wiedzieć o tym, czego nie ma”⁸ (tzn. o tym, co niesubstancjalne) – odpowiada zapytany o pochodzenie złej woli autor *De libero arbitrio*.

Pytanie o pochodzenie zła wyklucza odpowiedź. Ale tym samym ją zawiera. Albowiem zło pochodzi właśnie z owego wykluczenia, pochodzi z odżegnania się od przyczynowości, z odżegnania się od bytu – od Dobra stwarzającego i dobra stworzonego – od Boga i natury. Odżeganie to wydaje się wyrazem pobożności, która chce Boga usprawiedliwić, ale jest w istocie fundamentem bez-bożności, która bez Boga musi się obejść. Właściwa zła bez-bożność, czyli bez-przyczynowość, nie jest bowiem po prostu dana, ale jest nieustannie ustanawiana i wypracowywana. Można więc (co będzie odległą parafrazą Platńskiego *Eutyfrona*) powiedzieć: nie jest tak, że kultura tłumaczy się sama przez się, gdyż jest zła, przeciwnie, jest ona zła, gdyż wypracowuje takie stanowisko, gdzie się sama przez się tłumaczy.

Dokładnie tak samo, jak ciało nie jest przyczyną wstydu, lecz ukonstytuowanym przez wstyd przedmiotem, tak też – ogólniej rzecz ujmując – natura (byt) nie jest przyczyną kultury lecz jej wsteczną projekcją, właściwą postawie, która *ex definitione* nie może dociec własnych przyczyn, gdyż – jak Husserlowska „czysta świadomość” – wchłania i unieważnia wszelką odnoszącą się do niej przyczynowość, sprawiając, iż wszystko jest „dla-niej” i – ostatecznie – to ona w tym wszystkim jest „dla-siebie”. Owo „dla-siebie” filozofii kultury, które jest rozwiniętym „dla-siebie” pychy, stanowi o strukturze zła. Albowiem wypędza ono Boga.

Jakże jednak – spytałby ktoś polemicznie – można wypędzać Boga, a zarazem Go naśladować? Czyż „naśladować Boga” nie zakłada „znać Boga”; a „znać Boga” czyż nie jest celem prawdziwej pobożności, jak to formułuje Ewangelia Janowa (J 17, 3) i legion autorytatywnych autorów za nią podążających? Dlatego wyjaśnić musimy, iż wspomnianych formuł używamy w następującym znaczeniu: „Znać Boga” – znaczy „nie znać siebie” („znać Boga można bowiem tylko wtedy, kiedy nie zna się niczego poza Nim”⁹). Natomiast „naśladować Boga” – znaczy „znać tylko siebie”.

Tak też „Bóg naśladowany” nie jest niczym więcej niż wewnętrzną zasadą refleksji, zasadą jej własnego rozdwojenia: na to, co naśladowuję, i samo „naśladowuję”; na to, do czego zmierzam, i samo „zmierzam”; na zaspokojenie, którego pragnę, i „pragnę”, które jest niepokojem; na pewność, której szukam, i „szukam”, które jest wątpliwością. „Bóg naśladowany” jest więc tylko zasadą refleksji, która uczy: samoubóstwienie jest niemożliwe. Dlatego łatwiej wyrzec

⁸ Św. Augustyn: *O wolnej woli*, wyd. cyt., s. 163.

⁹ D. Bonhoeffer: *Wybór pism*. Przekład A. Morawska. Warszawa 1970, s. 137.

się pychy samoubóstwienia, trudniej – pychy samokrytycyzmu (gdzie „pycha” oznacza nieodmiennie separujące od Boga zwrócenie się człowieka ku sobie). Łatwiej wyrzec się złudzeń, trudniej – życia bez złudzeń. Łatwiej – tego, co zawinione przez podmiot, trudniej – tego, co konstytuujące go jako taki.

Skoro nie mogę utożsamić się z Bogiem, naśladować Go – chcę utożsamić się z Nim, służąc Mu (tj. wyrzekając się swej woli, aby stać się narzędziem jego woli). Ale tego – jak się okaże – też nie mogę. Jakby rzekł Sartre (Schiller): nie mogę stać się zarazem dla-siebie (kulturą) i w-sobie (naturą), ale też nie mogę stać się tylko w-sobie (naturą). Muszę pozostać dla-siebie (kulturą). Inaczej: nie mogę stać się więcej niż podmiotem, ale nie mogę też stać się mniej niż podmiotem. Muszę pozostać podmiotem. Ale to „muszę pozostać” zawiera też „usiłuję przestać być podmiotem”.

Chrześcijaństwo jest domeną takiego usiłowania. Jest domeną walki z podmiotowością. Walki – z założenia – nieskutecznej czy raczej przeciw-skutecznej. Walki, która żywi i wzmacnia to, z czym walczy. Walka ta – w gruncie rzeczy – jest wołaniem o pomoc. Jedynym bowiem nieklamany jej osiągnięciem jest nadanie wagi odwiecznej frazie – którą powtarzamy za Heideggerem – „Tylko Bóg mógłby nas uratować”.

Paradoksalny charakter chrześcijańskiej wojny z podmiotem sprawia, iż towarzyszy jej nieuchronnie długa parada złudzeń, z których głównym jest soliloquialne (jeśli tak rzec można) złudzenie augustianizmu, głoszące, iż to refleksja jest właściwą drogą do Boga. W istocie, jest ona właściwą drogą, o ile innej nie ma. Wszakże jako droga do Boga jest drogą do Boga, który jest nieobecny. Nie tylko wypędza człowieka stąd, gdzie mieszka Bóg, ale też wypędza Boga stąd, gdzie mieszka człowiek.

II

Pojawia się w tym miejscu kwestia nie do ominięcia. Co począć z potocznym i powszechnym przekonaniem, że chrześcijaństwo boryka się głównie z szatanami hedonizmu i konsumpcjonizmu, że walczy z grzechem pożądliwości, z owym „grzechem, który jest w członkach moich” (Rz 7, 23), krótko mówiąc, że to ciało, a nie refleksja jest jego właściwym wrogiem?

Otóż w walce z ciałem wystarczy odrobina refleksji. I walka ta okazuje się całkiem zbyteczna. Wystarczy bowiem zwalczyć pojęciowy zamęt wokół pojęcia ciała panujący.

Oświadcza Sobór Trydencki, że pożądliwość ciała nie jest sama grzechem, lecz „jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania”¹⁰. Zło nie leży

¹⁰ *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. J.M. Szymusiak. S. Głowa. V. 50. Poznań 1964.

więc w ciele ani w impulsach, które z niego płyną, ale w woli, o ile tylko – nie bacząc na nic innego – za impulsami tymi postępuje.

Stąd seria pytań: Postępuje – dlaczego? Czy bez powodu? (to czemu „postępuje za...”? – czy z konieczności? (to czemu „wola”?) Czy z czystej złośliwości? – czy z martwej bezsilności? Czy chce, bo chce? – czy chce, bo musi chcieć? A więc ostatecznie: wola? – czy nie wola?

Centrystyczne (właściwe zwłaszcza katolicyzmowi) formuły woli „zepsutej” czy „osłabionej” (bo przecież nie „martwej” – jak u Lutra) dostarczają rozwiązania, które ma alternatywę powyższą unieważnić. Formuły te doprowadzić mają do rozpoznania dwuznaczności woli, która jest zarazem wolą (w ścisłym – Kartezjańskim – sensie tego słowa) i nie-wolą, która jest zarazem moja („ja chcę”) i nie-moja („chce mi się”), wolna i uwarunkowana, duchowa i naturalna.

Czy natura jest zła? Czy duch? „Natura to grzech” – powiada Goethe (a raczej jedna z jego kreatur). „Duch to diabeł” – dodaje. Ale – konkluduje – jest jeszcze coś trzeciego: „ich obojcnacze dziecko” (*Zwitterkind*), czyli „wątpienie” (*Zweifel*)¹¹. Rozumiemy to następująco: Natura, o ile jest zła – to z konieczności. Duch, o ile jest zły – to z wyboru. Ich dziecko – człowiek – jest zły, gdyż zawiera dwoje w jednym i nie umie ich oddzielić.

Toteż konstrukcje takie jak „ciało” czy „pożądliwość” są jedynie wyrazem pewnego „dobrze by było”. Otóż dobrze by było oddzielić to, co nieoddzielalne. Dobrze by było zlokalizować zło. To znaczy: zło w sensie ścisłym (moralnym) – pomieścić w obszarze tego, co wybieram; zło w sensie pochodnym – pomieścić w obszarze tego, co (w postaci „wypaczonej natury”) otrzymuję. Jedno związać z wolnością, drugie – z uwarunkowaniem. Jedno ułokować w domenę „ja”, drugie – w domenę „się”. Dobrze byłoby więc stwierdzić: Są to dwa różne zła: za jedno sam odpowiadam, za drugie obwiniam Adama i Ewę. Wszelako stwierdzić trzeba: Są to dwa różne zła, lecz ich różność jest jedynie budulcem dla tego, co trzecie: dla supra-zła, które polega na ich splątaniu. Splątanie to czyni mnie zarazem winną ofiarą i niewinnym winowajcą, zarazem odpowiedzialnym w nieodpowiedzialności i nieodpowiedzialnym w odpowiedzialności; jeszcze inaczej: „ja”, które czerpie z „się”, i „się”, które promieniuje na „ja”.

Splątanie to czyni mnie... Ale czyż to ja nie czynię splątania – swoją nieszczerością i kręactwem? Na co odpowiedzieć trzeba: Czynię je w tej samej mierze, w jakiej ono czyni mnie – co stanowi tę samą figurę odtwarzaną i odtwarzającą się na wyższym poziomie refleksji. I tak *ad infinitum*. Refleksja nie oczyszcza więc od zła, lecz buduje nieskończenie wiele jego poziomów. Dlatego stanowi szczególne zło wszystkich zeł: zło nieskończoności.

¹¹ *Natur ist Sünde, Geist ist Teufel,
Sie hegen zwischen sich den Zweifel,
Ihr mißgestaltet Zwitterkind.*

(J.W. Goethe: *Faust*. Część II, akt I: *Kaiserliche Pfalz*).

Refleksja nie oczyszcza od zła – to znaczy (w porządku filogenezy, który obejmuje ontogenezę): kultura nie oczyszcza od zła. Innymi słowy, my, którzy czytamy *Symbolikę zła* Ricoeura, nie jesteśmy przez to więcej warci od Adama, który (uszami Ewy) słucha węzowej namowy. Ani doświadczając zagadkowej więzi z Adamem, ani pracując nad rozplątaniem węzła tej zagadki nie stajemy się lepsi: nadal grzeszymy czy – jak powiada Apostoł – „umieramy w Adamie”.

Praca rozplątywania nie może pominąć węza. Wąż jest bowiem figurą splątania. A splątanie to jest wielorakie. Po pierwsze, wąż jest symbolem – gdzie (co jest dla symboliczności symbolu konstytutywne) znaczące splata się ze znaczoną, forma z treścią, jawne z ukrytym. Po drugie, wąż jest symbolem, który „daje do myślenia” – gdzie to, co zastajemy, splata się z tym, co w interpretacji wytwarzamy. Po trzecie, wąż jest dającym do myślenia symbolem zła – gdzie zło, o którym myślimy, splata się ze złem samego myślenia. Po czwarte wreszcie, wąż jest dającym do myślenia symbolem zła – dla nas; dla Adama i Ewy natomiast jest węzem; otóż to, czym jest on dla Adama i Ewy splata się z tym, czym jest on dla nas. Czym więc jest? Rzec o nim można: ani dosłowny, ani symboliczny, ani zastany, ani wytworzony, ani obiektywny, ani subiektywny, ani wąż, ani nie-wąż. A to znaczy: i taki, i taki.

Wąż jest oto zarazem namową: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3, 5) i wymówką: „Wąż mnie zwiódł i jadłam” (Rdz 3, 13); jest zarazem nieodpartą pokusą i oszukańczym alibi (o czym pisze Ricoeur¹²). Jest więc (jeśli użyć Heideggerowskiej terminologii) zarazem nastrojeniem i projekcją: nastrojeniem wolności i projekcją pożądlivosti, nastrojeniem zaprojektowanym i projekcją nastrojoną...

Splot owego „zarazem” daje się rozwijać w nieskończoność. Skoro bowiem wolność jest nastrojona, u podłoża jej leży coś, co ją określa. Cóż się jednak dzieje, skoro to coś nazwać, skoro powiedzieć: to wąż, który mnie skusił, to ciało, które mnie za sobą „wlecze” (jak mawiał Platon, a właściwie jego tłumacz) czy też – inaczej mówiąc – to demon (może Amor, może Eris: obłęd miłości lub szal niezgody), który mnie opętał, ogarnął, opanował? Otóż wystarczy tak powiedzieć, aby z tego, co było określającym nastrojeniem, uczynić swobodny projekt (alibi czy wymówkę). Projekt ów wydaje się swobodny, dopóki nie zapytać, co – z kolei – leży u jego podstaw (za poduszczeniem jakiego to szatana drugiego rzędu rzucamy odpowiedzialność na szatana pierwszego rzędu). I tak *ad infinitum* – co świadczy, że liczba zastępów szatańskich zamieszkujących wewnętrzną przestrzeń podmiotu jest nieprzebrana. Jak widzimy, wąż stanowi splataną figurę, która po rozwinięciu okazuje się być nieskończonością refleksji.

¹² Por. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Przekład S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 241–246.

Staramy się tu uruchomić wewnętrzną logikę dwóch – rdzennie i centralnie – chrześcijańskich pojęć: zepsucia woli i niesubstancjalności zła. Tak też refleksja jedynie ujawnia to, co zawiera się w dwuznaczności pojęcia woli zepsutej, to mianowicie, że zarazem jest ona i nie jest zniewolona przez przyrodzoną pożydlwość. Otóż nie w „pożydlwość” i nie w „zniewoleniu”, ale w owym „jest i nie jest” (tzn. w generującym nieskończony ruch splątaniu owego „jest i nie jest”) kryje się niesubstancjalnie pojmowane zło. Nie ma tedy ucieczki od zła, skoro sama ucieczka – jako odmowa bycia substancjalnego – jest złem. Albowiem odmowa ta, jako taka, nie złu odmawia ostatecznie lecz Dobru. Odmowa ta – czy ucieczka – to inaczej mówiąc, zła wola, która nie tyle chce złego, ile sama jest zła jako nie określona i nie dająca się określić przez Dobro.

Lecz czymże jest wola określona przez Dobro? Czymkolwiek jest, jest okazją do sporu między chrześcijaninem a kantystą. Pierwszy powiada: to wola, której udaje się zaniknąć (obfitych tekstów na ten temat żywi się Chrystusowym „Nie wyście mnie wybrali, alem Ja was wybrał” – J 15, 16). Drugi powiada przeciwnie: to wola, która urzeczywistnia się i samookreśla, tj. – w prawie moralnym – chce sama siebie.

Cóż począć z owym sporem? Otóż można potraktować kantyzm jako przezwyciężenie chrześcijaństwa, ale można również chrześcijaństwo potraktować jako przezwyciężenie kantyzmu – szczególnie jeśli wziąć pod uwagę osobliwą przygodę samego Kanta, który w pracy o złu radykalnym dokonuje (i doznaje) swoistego samoprzezwyciężenia. Kantyzm, który wydawał się imponującą i nieskazitelną konstrukcją – wysoko wznoszącym się pomnikiem ludzkiej podmiotowości, okazuje się tu zaledwie półproduktem – materiałem, który daje pretekst do ponowienia odwiecznego lamentu nad ułomnością i niesamowystarczalnością tejże podmiotowości.

Czemu zawdzięcza człowiek zło – i to radykalne – które mu Kant przypisuje? Nie polega ono na negacji prawa moralnego, na bezwzględny kultywowaniu anty-prawa, złej zasady, nie polega więc na czystej złośliwości, która jest właściwością nie ludzką, lecz diabelską. Nie polega także na nieobecności prawa moralnego, na życiu podług przyrody, instynktów i popędów, co jest właściwością nie ludzką, lecz zwierzęcą. Czyż nie polega więc ono na tym, że prawo moralne jest uznawane, lecz nie jest przestrzegane, a więc na tym, co Arystoteles w VII księdze *Etyki Nikomachejskiej* nazwał nieopanowaniem i co odróżnił od nieumiarkowania (rozwiązłości)? Jeśli wszakże na tym zło polega – to czemuż nazywać je radykalnym, czemuż nie przyznać za Arystotelesem (który przemawia w tym miejscu tak, jakby był obywatelem Królewca), że „ludzie nieopanowani [...] lepsi są od ludzi nieumiarkowanych i nie są zli w bezwzględny tego słowa znaczeniu, bo nie zatracili tego, co najlepsze: najwyższej zasady”¹³?

¹³ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Przekład D. Gromska. Warszawa 1982, s. 263.

W rzeczy samej, gdyby można było uchronić najwyższą zasadę – można by uchronić się od zła radykalnego. Gdybyż więc można było pozostać kantystą, czyli kimś, kto i w słabości, i w występku zostaje zawsze w mocy rozumu, świadom prawa jako prawa i pewien różnicy między obowiązkiem (który nigdy nie daje szczęścia) a popędem (który nigdy nie prowadzi do cnoty). Gdybyż więc można było pozostać w mocy rozumu – który nie wymuszając cnoty, wymuszałby przecież coś nie mniej istotnego: wiedzę, iż cnota to cnota, szczęście to szczęście, a ich dysjunkcja to pewnik!

Otóż w pracy o złu radykalnym odkrywa Kant właściwą naturze ludzkiej przeciwną moc nieszczerości (gdzie indziej nazywa ją kłamliwością godną pogardy¹⁴), czyli (inaczej mówiąc) moc kulturowej mistyfikacji. Nie pozwala ona człowiekowi pozostać kantystą i czyni zeń osobliwą hybrydę: zarazem stoika i epikurejczyka, kogoś, kto bierze cnotę za szczęście i szczęście za cnotę, budując na ziemi – wbrew prawdzie dualizmu – fałszywą jedność fałszywego raj. Zło radykalne (powiada Kant) polega na nieszczeroci, polega więc (w naszej interpretacji) na tym, że człowiek nie może być kantystą, ale w konsekwencji polega ono (jeśli uczynić następny krok interpretacyjny) na tym, że sam Kant – w obliczu tak określonego człowieka – nie może pozostać kantystą, że on sam traci „najwyższą zasadę” swej antropologii.

Cóż się bowiem dzieje, skoro to błąd, nie zaś rozum (ani też nie zmysłowość), stanowi zasadę funkcjonowania człowieka? Otóż wola, która błądzi (a „błądzić można w sposób rozmaity...”¹⁵), pozostaje na tyle nieokreślona, iż traci oparcie sama w sobie (w swoim prawie) i wchłonięta zostaje przez otchłań jałowej alternatywy: Czy to ona określa usposobienie człowieka, czy też usposobienie ją określa? Czy człowiek jest tym, czym chce być, czy też chce być tym, czym jest? „Chcę” i „jestem”, wola i byt ulegają tu dyferencjacji, która wpędza je w kołowrót złej („zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone...”¹⁶) nieskończoności.

Otóż, jak się wydaje, zła nieskończoność może być ukrócona (uleczona i uśmiercona) jedynie za sprawą całkiem obcej jej i zewnętrznej wobec niej instancji, instancji nadprzyrodzonej, instancji (pora wypowiedzieć to słowo) łaski. To łaska określa wolę i byt człowieka. A także jego myślenie i mowę. Czy takie twierdzenie samo nie jest dowolną opcją? Nie – bo właśnie dla tej opcji dar łaski jest niezbędny. Ale czyż takie meta-twierdzenie znów nie jest dowolną opcją? *Et cetera*. Możemy więc pytać w nieskończoność, nie zapominając wszakże, iż dar łaski – czymkolwiek jest – jest na pewno darem, który pozwoliłby nam przestać pytać i zamilknąć.

„A zakon wkroczył, aby się upadki pomnożyły: gdzie zaś grzech się rozmnożył, tam łaska bardziej obfitowała” (Rz 5, 20). Prawo ludzkie (komentuje

¹⁴ Por. I. Kant: *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*. Przekład I. Krońska. W: T. Kroński: *Kant*. Warszawa 1966, s. 213.

¹⁵ Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, wyd. cyt., s. 58.

¹⁶ Tamże, s. 58.

to miejsce św. Tomasz) czyni ludzi (po arystotelesowsku rzecz ujmując) lepszymi, ale tylko zewnętrznie. „Dla prawa Bożego jednak grzechem są nawet wewnętrzne złe pożądania, które rosną, jeśli prawo ich zakazuje, a nie usuwa pożądliwości”¹⁷. W tym sensie prawo Boże czyni ludzi gorszymi, a przez to skazanymi na pomoc nadprzyrodzoną. Autorytet Pawłowy patronuje takiemu właśnie schematowi rozwojowemu obejmującemu całość indywidualnego i gatunkowego życia chrześcijańskiego. Proklamacja Prawa (które mówi: nie pożądaj!) roznieca pożądliwość ciała, którą tylko łaska (ściślej: wola odrodzona przez łaskę) może powstrzymać, czy – jak u Lutra – którą tylko łaska („płaszcz zasług Chrystusowych”) może przysłonić. Wszelako czyż proklamacja samej Łaski nie roznieca – trudniejszej do ugaszenia – pożądliwości ducha, pożądliwości interpretacji i refleksji? I cóż ją może powstrzymać czy choćby przysłonić? W roku 1607 Paweł V swym papieskim autorytetem nakazał milczenie w sporze o skuteczność łaski, prowadzonym przez dominikanów (tomistów) i jezuitów (molinistów). Nakaz taki wydaje się wszakże wobec myślenia równie zewnętrzny i nieskuteczny, co naturalna metoda (gdyby dosłownie potraktować apel *Kazania na górze*) okiełznania płciowości przez wyłupienie prawego oka.

Niebezpieczeństwa myślenia o łasce rodzą się z możliwości interpretacyjnych, jakie już same *Listy* św. Pawła (czy sam *List do Rzymian*) otwierają w nadobfitości.

Otóż jeśli Pawłowe (i Chrystusowe): Bóg „odda każdemu według uczynków jego” (Mt 16, 27; Rz 2, 6) interpretować próbujemy w świetle twierdzenia, iż Bóg „chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i ku znajomości prawdy przyszedli” (1 Tm 2, 4) – staczamy się nieuchronnie w stronę pelagianizmu, który – przy założeniu stałości i powszechności łaski, czyli woli zbawczej Boga („chce, aby wszyscy ludzie...” – los człowieka – jako nagrodę lub karę za „uczynki” – uzależnia ostatecznie od jego własnej woli (która wolę Bożą może przyjąć lub odrzucić).

Jeśli natomiast to samo „odda każdemu według uczynków jego” interpretować próbujemy w świetle twierdzenia, iż Bóg „nad kim chce, okazuje zmiłowanie, a kogo chce, przywodzi do zatwardziałości” (Rz 9, 18) – staczamy się nieuchronnie w stronę predestynacjonizmu, który los człowieka – i zbawienie, i potępienie – uzależnia ostatecznie od woli Boga (która wolę człowieka i w dobrym, i w złym określa).

Ale większy jeszcze błąd popełniamy, gdy próbując mechanicznie godzić wspomniane tu dwa ekstrema, powiadamy, iż los człowieka zależy od dwóch czynników – jego własnej woli i woli Bożej, które – razem wzięte – są do zbawienia niezbędne. Staczamy się w ten sposób (choć wydawać się może, że trwamy po środku) w nonsens synergizmu, z którego wynika, że jeśli

¹⁷ Św. Tomasz z Akwinu: *Wykład Listu do Rzymian*, wyd. cyt., s. 93.

choć jednego z tych „czynników” zabraknie, to człowiek zbawiony nie zostanie; a zatem, że istnieją potępieni z własnej woli (którzy odrzucili łaskę) obok potępionych, którzy łaski po prostu nie otrzymali; a zatem, że, niejako, jedni z własnej winy, a inni bez własnej winy w ów stan definitywny popadają – co samą ideę Najwyższej Sprawiedliwości wydaje na urągowsko.

Wszelako (ortodoksyjnie niepodważalna) konstatacja, iż woli ludzkiej i Bożej nie można sytuować na tej samej płaszczyźnie, prowadzi łatwo do (ortodoksyjnie niedopuszczalnego) wniosku, iż o człowieku i o Bogu zarazem mówić nie sposób, tj. iż naturalna i supra-naturalna perspektywa nie dają się pogodzić – tak iż dyskurs człowieka o sobie samym pozostaje tworem przyrodzonej skłonności, która każe wypędzać i wykluczać Boga; dyskurs o Bogu natomiast (którego tu nie próbujemy wszczynać) pozostaje w najgorszym razie – automistyfikacją, w najlepszym zaś – nadprzyrodzonym darem łaski, która pozwala pominąć i przemilczeć człowieka.

Konfuzję zrodzoną z pomieszania perspektyw obrazuje standardowe katolickie stanowisko, zgodnie z którym, aby uniknąć teorii predestynacji do złego, bez popadania w pelagianizujący woluntaryzm, powiada się: „dobrzy będą takimi dzięki Jego łasce i przez nią też otrzymają wieczne nagrody, a źli będą takimi przez własną złość”¹⁸, co współczesny – największy zapewne wśród współczesnych – teolog katolicki parafrazuje następująco: „człowiek wtedy, gdy mówi »nie«, spełnia własny czyn, a wtedy, gdy w sposób wolny mówi »tak«, zawdzięcza to, ponieważ jest to darem Bożym, samemu Bogu”¹⁹. Na pozór, ortodoksja katolicka zajmuje tu trzecie – środkowe i słuszne – stanowisko pomiędzy skrajnościami kalwinizującej i pelagianizującej heterodoksji. W istocie jednak popada w tryby osobliwego mechanizmu, którego obroty sprawiają, iż raz predestynacjonizm, a raz woluntaryzm bierze górę. Aby ten mechanizm uruchomić, wystarczy proste „dlaczego?”. Przyjmijmy oto, że „nie” zależy wyłącznie od człowieka, „tak” zaś – ostatecznie od Boga; wszelako o ile *tertium non datur* – to na pytanie: dlaczego człowiek rzekł „nie”, odpowiedzieć trzeba: gdyż Bóg nie wyrzekł w nim „tak” (wszystko więc – i „tak”, i „nie” – od Boga zależy). Na pytanie natomiast: dlaczego Bóg wyrzekł w nim „tak”, odpowiedzieć trzeba: gdyż człowiek nie rzekł „nie” (wszystko więc – i „nie”, i „tak” – zależy od człowieka).

Niezależnie od punktu wyjścia, pytanie „dlaczego?” uruchamia tu – wciąż tę samą – maszynę do mielenia nieskończoności, która przerabia i pochłania kategorie własnej i nie-własnej woli. Ani więc z własnej, ani z nie-własnej woli czynię tak dobro, jak i zło: i ani z własnej, ani z nie-własnej inicjatywy pytam: dlaczego czynię dobro? i: dlaczego czynię zło? I nie z wyboru, ani nie z przymusu doświadczam tym samym niesubstancjalnego ciężaru i przy-

¹⁸ *Breviarium fidei*, wyd. cyt., VII. 39.

¹⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*. Przekład T. Mieszkowski, P. Pachciarek. Warszawa 1987, s. 215.

gniatającej nieważkości refleksji, która obejmując wszystko, uniemożliwia pytania o swe własne źródła. Czy wypływa ona z mojej, czy z Boskiej woli; czy też nie z woli, lecz z natury (z Adama, który jest moją naturą); a jeśli z natury, to przez kogo (czy przez Stwórcę, czy przez pierwszy bunt stworzenia) określonej – wszystkie te pytania tracą sens w obliczu złej nieskończoności, która wchłania wszelkie możliwe instancje i zaprowadza tym samym wszechogarniającą bez-bożność.

Czy w obliczu tej nieskończoności pozostaje jeszcze coś, na co mogę czekać? I czy pozostaje w ogóle jakieś „mogę”, które może czekać?

Powiadają wielcy mistycy: Nie wystarczy czekać na dar łaski – trzeba wyjść jej na przeciw, potępiając to, co łaska ma uśmierzyć. Nie wystarczy czekać na ogień, w którym zogni się „ja” („Bóg nasz jest ogniem trawiącym” – Hbr 12, 29 – co najpiękniej rozwija św. Jan od Krzyża²⁰) – trzeba samemu go rozdmuchać. Nie wystarczy czekać aż nastanie „noc ciemna” – trzeba samemu gasić lampy rozumu, pamięci i woli. Dla mistrzów mistyki (o ile ustrzegli się kwietystycznego odchylenia) ludzka podmiotowość nie jest cieniem i pozorem, nie jest nierzeczywistym epifenomenem rzeczywistości Bożej. Przeciwnie: podmiotowość ludzka jest czymś tak rzeczywistym, iż jej rzeczywistość stanowi miarę potępienia, na jakie zaśuguje ona jako wykluczająca i niszcząca samego Boga. („Jeśli jednak jesteśmy nieprzygotowani, to niszczy my dar [Boga] i Boga wraz z darem [...] zadajemy Mu gwałt i czynimy krzywdę przeszkadzając Mu w Jego naturalnym działaniu”²¹).

Nikt wyraźniej niż Mistrz Eckhart nie sformułował owego albo-albo. I nikt dobitniej niż on nie wyraził antynomii podmiotowości; skoro apel o jej zniszczenie do niej samej jest kierowany, skoro dzieło jej zniszczenia ona sama ma podjąć – zatem to, co jej zaprzecza, zarazem ją potwierdza; to, co ją rujnuje, zarazem ją buduje; to, co ją osłabia, zarazem ją wzmacnia; to, co ją zubaża, zarazem ją wzbogaca: „Dopóki człowiek ma jeszcze tę cechę, że jego wolą jest chcieć spełniać najukochańszą wolę Bożą, dopóty człowiek taki nie posiadał jeszcze ubóstwa, o którym chcemy mówić; albowiem człowiek ten ma (jeszcze) wolę, która chce uczynić zadość woli Boga, a to nie jest prawdziwe ubóstwo”²².

Właśnie takie – jak powyższy – fragmenty twierdzić pozwalają, iż chrześcijaństwo w swym potępieniu refleksji jest o niebo bardziej refleksjorodne niż wszelkie – Apollińsko-Sokratejskie – *gnothi sauton*.

Cóż tedy wobec antynomii podmiotowości począć? Skoro powiedziano: nie wystarczy czekać – trzeba czynić; to powiedziane również być musi: nie wystarczy czynić – trzeba czekać. „Jedno przecież dzieło pozostaje [dla

²⁰ Por. Św. Jan od Krzyża: *Dzieła*. Przekład O. Bernard od Matki Bożej. T. 1. Kraków 1975, s. 462–466.

²¹ Mistrz Eckhart: *Kazania i traktaty*. Przekład J. Prokopiuk. Warszawa 1988, s. 84.

²² Tamże, s. 228.

człowieka] czymś słusznym i prawdziwie właściwym, to znaczy: zniszczenie samego siebie. Jednakże to zniszczenie i pomniejszenie samego siebie choćby nawet było największe, to i tak pozostaje niedostateczne, jeśli Bóg sam nie dopełni go [w człowieku]”²³. Owo „jeśli” wyraża w tym miejscu tyle, iż Bóg – kimkolwiek jest – stanowi granicę, którą wyznacza, nie mogąc jej przekroczyć, chrześcijańskie „nienawidź samego siebie”.

Przykazania nienawiści własnej nie należy uważać za wymysł mistycyzującego ekstremizmu. Jest ono chlebem powszednim oraz dobrem wspólnym chrześcijańskiej doktryny i znaleźć je można wszędzie: zarówno w traktatach Tomasza („nienawiść i wyrzeczenie samego siebie jest czymś koniecznym do zbawienia”²⁴), jak i w notatkach Pascala („Trzeba kochać jeno Boga, a nienawidzić jeno siebie”²⁵). Ma ono solidny rodowód ewangeliczny: „Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie i weźmie krzyż swój i naśladuje mnie” (Mk 8, 34; to samo: Mt 16, 24 i Łk 9, 23). „Chrystus jest »drogą« – wyjaśnia św. Jan od Krzyża w *Drodze na Górę Karmel* – droga ta to śmierć dla naszej natury, zarówno w jej części zmysłowej, jak i duchowej”²⁶.

Tak oto nienawidzę i wyniszczam samego siebie – ale przecież zarazem naśladuję samego Chrystusa. On to bowiem – poprzez wcielenie – wyniszczył w sobie Boga, aby stać się człowiekiem („wyparł się samego siebie, przyjął postać sługi” – Flp 2, 7). I On to – poprzez krzyż – wyniszczył w sobie człowieka, aby objawić Boga („uniżył samego siebie i był posłuszny aż do śmierci” – Flp 2, 8).

Psychoanalitik rzekłyby w tym miejscu: Wyniszczam samego siebie, tzn. chcę być Bogiem i zarazem pokutuję za to, że chcę być Bogiem. Wyniszczam samego siebie, tzn. pragnę śmierci Boga i zarazem pokutuję za to pragnienie. Wyniszczam samego siebie, tzn. naśladuję wyniszczenie Boga, którego pragnę i w naśladowaniu tym doznaję własnego wyniszczenia jako pokuty za to pragnienie.

Psychoanaliza nie jest tu niczym więcej niż refleksyjnym rozwinięciem sytuacji, która – zgodnie z wciąż tym samym modelem – zaokrąglą się w sobie: Pokutuję – i dlatego chcę być Bogiem; chcę być Bogiem – i dlatego pokutuję. Poniżam się – i dlatego mogę się wywyższyć; wywyższam się – i dlatego muszę się poniżyć. Pokuta rodzi grzech, pokora – pychę, rezygnacja – uroszczenia, co wymaga znów pokuty, pokory i rezygnacji. Jak widać pokuta (samo-potępienie i samo-wyniszczenie) samo-napędza się bez końca, tak iż w owym „bez końca” nie jest wyniszczeniem, ale realizacją modelu

²³ Tamże, s. 88–89.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu: *O doskonałości życia duchowego*. W: *Dzieła wybrane*. Przekład J. Salij. Poznań 1984, s. 228.

²⁵ B. Pascal: *Mysli*. Przekład T. Żeleński (Boy). Warszawa 1972, s. 315.

²⁶ Św. Jan od Krzyża: *Dzieła*, wyd. cyt., t. 1, s. 137.

refleksyjnej samokonstytucji człowieka jako człowieka – który na mocy tej samokonstytucji ani Bogiem, ani u Boga, ani przy Bogu być nie może.

Tym sposobem Piekło – jeśli jest separacją od Boga („zawinionym przez człowieka zamknięciem się w sobie”²⁷) – stanowi refleksyjne *perpetuum mobile*, któremu nie trzeba ognia i smoły, aby utrzymać właściwą temperaturę potępienia.

III

Chrześcijaństwo nie stanowi potępiącego lamentu nad nieobecnością Boga, ani grobowego milczenia po Jego wypędzeniu, ani nawet pokornego oczekiwania na Jego nadejście. Stanowi natomiast skomplikowaną sieć – jawnych i ukrytych – strategii, które mają zapobiec instauracji podmiotowości – tej podmiotowości, która skłonna jest lamentować, milczeć czy oczekiwać, lecz przy tym nieodmiennie zmuszona jest zastanawiać się nad sobą. Otóż dopiero w świetle reguł i zadań chrześcijańskiej wojny z podmiotem zapytać można o to, co zwie się – niezbyt ściśle – „chrześcijańskim systemem wartości”.

W rzeczy samej: systemowość tego „systemu” nie rzuca się w oczy, dopóki ograniczyć się do prostej obserwacji, która poucza, iż w kręgu oddziaływania chrześcijaństwa nader rozmaite rzeczy, zachowania czy postawy uchodziły za wartościowe. Rozmaitość ta ma zapewne jakieś granice, ale wystarczająco obszerne, by pomieścić choćby tak skrajne przypadki, jak figury „obrońców życia” z jednej strony, z drugiej zaś – *exemplum* sławnego opata z Béziers (radzącego krzyżowcom, którzy zdobyli to chrześcijańskie wprawdzie, lecz zainfekowane herezją miasto, aby – nie wdając się w odróżnianie odstępców od prawych katolików – zabili wszystkich, skoro – jak uczy Pismo – „zna Pan, którzy są Jego” – 2 Tm 2, 19).

Pierwsza regularność czy raczej cień regularności, który można w tej różnorodności dostrzec, wygląda następująco: Nic, co uchodzi za dobre, nie jest Dobrem, wszystko więc może okazać się nie-dobre. Wszystko bowiem może Dobro odsłaniać i wszystko może je przesłaniać, przywodzić ku niemu i od niego odwodzić. Wszystko więc może być ze względu na Dobro ugruntowane i wszystko podważone, uwierzytelnione i zdezurowane, do- i od-wartościowane.

Powtarzamy tu, podkreślamy i jak najpoważniej traktujemy słowo „wszystko” – i to mimo groźby aksjologicznego indyferentyzmu i zagubienia słusznej hierarchii wartości. Otóż jedynie słuszna hierarchia znana była już mitycznym siedmiu mędrcom greckim, którzy wiedzieli dokładnie, iż dobra duchowe stoją wyżej od zmysłowych, a praktykowanie cnoty – od uprawiania rozpusty.

²⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler: *Mały słownik...*, wyd. cyt., s. 276.

Myśl moralna chrześcijaństwa zwróciła natomiast uwagę na okoliczność następującą: praktykowanie cnoty rodzić może „próżną radość” i faryzejskie samozadowolenie, które sprawiają, iż świętoszek czuje się w swej świętoszkowości samowystarczalny i tym samym bardziej jest obcy Bogu niż jawnogrzesznica.

Toteż – mówiąc ogólnie – im wyższe dobro w hierarchii dóbr względnych i skończonych – tym większe niebezpieczeństwo, iż posiadanie jego odwróci i odwiedzie od Dobra Absolutnego. Dlatego im wyższe dobro w hierarchii dóbr względnych i skończonych, tym trudniej, a zarazem tym chwalebniej jest nie przywiązywać się do niego. („Im więcej coś kochamy z natury, tym większą doskonałością jest wzgardzić tym dla Chrystusa”²⁸.) W tym sensie „hierarchia dóbr” o tyle jest rzeczywista, o ile stanowi rzeczywistą pokusę zapoznania sensu Dobra Samego.

Bóg, czyli Dobro, nie jest przedmiotem, ani boskość – własnością jakiegokolwiek przedmiotu. Toteż każdy rzetelny poszukiwacz Boga – skazany na pośrednictwo świata przedmiotowego – mieć musi na uwadze dwie zarazem maksymy. Pierwsza głosi, iż nic (nawet eucharystyczny opłatek) nie jest samo w sobie boskie ani święte. Druga zaś – iż we wszystkim (nawet w zwykłym kawałku chleba) jest tego, co boskie, ślad. Powiedzieć to można inaczej (gwoili satysfakcji miłośników formuł grecko-łacińskich): poszukiwanie boskości to zarazem krytyka idolatrii i hermeneutyka *sacrum*. Diabeł wszakże siedzi w owym „zarazem” i każe powątpiewać, czy gruntowność krytyki pozostawia jeszcze jakikolwiek grunt dla hermeneutyki. Czy owo „zarazem” jest więc w ogóle możliwe?

Powtórzmy raz jeszcze: nic nie jest Bogiem – wszystko więc od Niego odwodzi; zarazem przecież wszystko może nań wskazywać (skoro jest przez Niego chciane czy co najmniej dopuszczone) – wszystko więc ku Niemu przywodzi. Ale czy owo „wszystko” może być wzięte w obu tych funkcjach zarazem? Więcej, czy cokolwiek może być wzięte w obu tych funkcjach zarazem? Czyż nie jest raczej tak: albo powiada się o czymś „tego chce człowiek” i tym samym wszczyna się krytyczną refleksję, która w nieskończonym poszukiwaniu motywów i motywów poszukiwania motywów podważa, roztapia i desakralizuje wszystko, czego się tknie; albo powiada się o czymś „tego chce Bóg” i tym samym implicite ustanawia się („się” oznacza tu najpewniej Magisterium Kościoła) nie wypowiedziany wprost zakaz refleksji, który ugruntowuje, scementowuje i uświęca wszystko, czego się tknie (czy raczej wszystko, czego tknąć się wzbrania)?

Lecz czy możliwy jest zakaz refleksji? I czy może on działać selektywnie? Czy mogą więc istnieć świętości w świecie, w którym refleksja wszczęła krytyczną robotę? Krytyka idolatrii, to, mówiąc prościej, walka z bałwo-

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu: *O doskonałości...*, wyd. cyt., s. 229.

chwałstwem. Walka ta ujawnia i demaskuje ludzkie pretensje do ustanawiania tego, co święte. Walka ta nie ukrywa niczego – prócz swego efektu. Jest nim rozbudzenie tego, co miało być okiełznane, intronizacja tego, co miało być zdetronizowane – ludzkiego podmiotu. Albowiem podmiot bałwochwalczy i dogmatyczny okazuje się jedynie pożywką, na której pleni się bez pomiarowania podmiot krytyczny i wąpiący.

Walka z bałwochwałstwem – walka chrześcijańska: w której celuje dwudziestowieczny protestantyzm – opiera się na twierdzeniu: Nic nie jest boskie czy święte: uczynki i ofiary, cnoty i sposoby życia, relikwie i sakramenty, biskupi i święci (choć tak się nazywają), wreszcie sam Kościół, a nawet samo Pismo (mówią najodważniejsi) – gdyż wszystko naznaczone i zarażone jest tym, co ludzkie. „Człowiek wciąż pogrąża się w grzechu, jakim jest obdarzanie jego niedoskonałego dobra fałszywą świętością, choć pochłania go także prawdziwie twórcze poszukiwanie dobra wyższego niż to, które posiada”²⁹ – to centralna maksyma z kręgu działania krytycznej „zasady protestanckiej”, rozwinięta w tym kręgu w szereg pięknych i mądrych tekstów. Lecz przecież historia Adama – ojca zasady krytycznej poucza: Wszystko jest dobre, święte i boskie: nawet człowiek – póki sam nie pyta o dobro i zło.

Jeśli pełen słusznej odrazy do tępego dogmatyzmu, który od wieków najskrajniej rozmaite uczynki kwituje i pieczętuje wciąż tym samym „Bóg tak chce”, zwracam się krytycznie ku sobie, ku swemu działaniu i swej woli, pytając „czy Bóg tak chce?” – to wpadam w studnię, w której nie ma już żadnego Boga. Poszukując dobrej woli, za którą stoi Bóg, odsłaniam złą wolę czy raczej zło woli, za którym nikt już nie stoi, gdyż jest ono nieskończonością samego pytania.

Pytanie „czy Bóg tak chce?”, czyli grzech refleksji („Czy rzeczywiście Bóg powiedział...?” – Rdz 3, 1) pojawia się wypędzając człowieka z raju, czyli jedynego miejsca, gdzie wola Boża jest – z definicji – dana. Chrześcijaństwo istnieje poza rajem i jeśli w ogóle istnieje – to tylko dlatego, że ciężar tego pytania trudny jest do udźwignięcia. Istnieje więc dopóty, dopóki stanowi zinstytucjonalizowany system zdejmowania z człowieka tego ciężaru, dopóki więc stanowi Kościół – przyjmujący ofiarę ludzkiej podmiotowości. Dlatego istnieć musi w postaci dogmatycznej „substancji katolickiej”, która o ile nie ulega dysocjacji pod wpływem krytycznej „zasady protestanckiej”, o tyle zapobiegać może zwątpieniu i rozpacz, jakie stosowanie tej zasady niesie.

Powtórzmy: Reguła „Bóg tak chce” jako warunek wartości wszystkiego, co wartościowe proklamowana jest *explicite* w ramach systemu, którego funkcjonowanie zawisło wszakże od innego *explicite* nie ujawnionego warunku, jakim jest stłumienie refleksji, czyli respektowanie nie wypowiedzanego zazwyczaj

²⁹ R. Niebuhr: *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*. Przekład A. Szostkiewicz. Kraków 1985, s. 48.

przykazania: „Nie pytaj, czy Bóg tak chce”. Można je rozwinąć następująco: Bądź posłuszny i nie pytaj: „komu jestem posłuszny – Bogu samemu czy jedynie Kościołowi?”; a jeśli już zapytasz i odpowiesz: „nie wiadomo komu” – bądź posłuszny w dwójnasób temu „nie wiadomo komu”; bądź więc posłuszny i nie domagaj się od Boga przywileju – na który nie zasłużyłeś – aby to właśnie Jemu być posłusznym. („Za większą doskonałość służi Bożego uważam, słuchać przełożonego swego jedynie dla czci i miłości Boga, niż słuchać Boga samego, gdyby to Bóg rozkazał”³⁰.)

Posłuszeństwo nie stanowi jednego z wielu elementów w rejestrze „wartości chrześcijańskich”, ale kardynalny warunek tego, aby rejestr ten mógł w ogóle funkcjonować. Jeśli więc o nazwanym po imieniu posłuszeństwie czytamy i w encyklikach, i w katechizmach coraz rzadziej, to jest to nie tyle znakiem „odwilży” i miarą „otwarcia”, dopuszczającego podmiot do głosu, ile raczej miarą i znakiem ideologizacji, czyli utajenia walki z podmiotem. Ideologizacja owa osiąga maksimum, gdy maksimum osiąga humanistyczno-personalistyczny pozór, wyrażający się w głoszeniu – przez nieposzlakowane w swej katolickiej ortodoksji aksjologicznej autorytety – najwyższej wartości i absolutnej godności osoby czy wręcz podmiotowości ludzkiej.

Jak wiadomo, katolicyzm współczesny w ramach dzieła afirmacji „osoby ludzkiej” większość czasu, miejsca i energii poświęca apologii „wartości życia” teje osoby, apologii dokonywanej wprost oraz pośrednio, poprzez pochwałę „rozumu”, którego zaletą najczęściej wzmiankowaną ma być zdolność do poznania wspomnianej „wartości życia” jako zakorzenionej w „prawie natury”. („Walka o prawo natury jest w faktycznej działalności Kościoła bodaj wyrazistsza niż walka o prawo łaski”³¹ – czytamy w *Elementarzu etycznym*).

„Życie” i „natura”, „wartość życia” i „prawo natury” – słyszymy to tak często, jakby nigdy nie napisano: „kto nienawidzi życia swego na tym świecie...” (J 12, 25) albo: „nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało...” (Mt 10, 28), jakby więc nie dokonało się niegdyś prze- i od-wartościowanie wszelkich „naturalno-życiowych” wartości. Czyżby nie napisano kiedyś *Ewangelii*? – zapytuje myśląca krytycznie publiczność (ta sama, która niedawno w podobnie retorycznym trybie zapytywała real-socjalistycznych czynowników: Czyżby Marks nie napisał *Uwag o cenzurze*?). Krytycznie myśląca publiczność ceni sobie, rzecz prosta, własną krytyczność, a nie Marksa czy *Ewangelię*, lecz dlatego właśnie podejrzewa nie bez racji, że katolicka apologia podmiotu jest w istocie próbą instalacji podmiotu fałszywego, podmiotu, który jest przedmiotem: który jako „życie” jest przedmiotem kontroli, a jako „rozum” – przedmiotem indoktrynacji ze strony władzy, która chce być nie tylko ideo-, ale i bio-władzą i która kardynalną wartość wymaganego przez nią

³⁰ Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu. Przekład L. Staff. Warszawa 1978, s. 192.

³¹ K. Wojtyła: *Elementarz etyczny*. Lublin 1983, s. 54.

posłuszeństwa przedstawia w osobliwym przebraniu respektu dla „wartości osoby”.

(„Wartość osoby uwydatnia się [...] w działaniu [...] w pełni zharmonizowanym z obiektywną celowością świata [...]”³². „Chodzi [...] o to, by inicjatywa osób ludzkich mieściła się w ramach tej »inicjatywy«, jakiej wyrazem jest stwórczy porządek ukonstytuowany przez Boga”³³).

Dlaczegoż to kościelne przepisy, które zabraniają antykoncepcji a dopuszczają szczepienie przeciw ospie, muszą przebierać się w szaty „stwórczego porządku”, „obiektywnej celowości” czy „prawa natury”? – zdumiewa się oświecona publiczność. Wszak już David Hume wyjaśnił był (w tekście ogłoszonym pośmiertnie w roku 1777), że wszystkie dokładnie czyny zarówno samobójstwo, jak i uprawa roli, gdzie „używamy władz umysłu i ciała po to, by wywołać pewną odmianę w naturalnym biegu rzeczy”, są – ze względu na ów „naturalny bieg rzeczy” – „albo jednakowo niewinne, albo jednakowo występné”³⁴. Po cóż raz jeszcze wyjaśniać to, co wyjaśniono dwieście z górą lat temu?

Otóż owa recydywa oświeceniowego krytycyzmu przypomina jedynie, że obracamy się w kulturowym kole refleksji, które wytwarza wciąż od nowa podmiotowość nie-posłuszną, zbuntowaną przeciw swemu ideologicznemu pojęciu. Wprost i wspaniale odczytujemy wciąż to samo równanie: podmiot, czyli osoba, czyli natura, czyli Bóg, czyli Kościół (który jako omega i alfa stoi i na końcu, i na początku owego szeregu twórców, służących mu za przesłonę i instrument zarazem). Krytyka ideologii pruje kolejne zasłony owego szeregu tak pracowicie, jakby były one szyte niewidzialnym ściąganiem, a nie wyraźnymi, bardzo grubymi nićmi. Cała robota nad ową ideologiczną szatą Penelopy poucza jedynie, że ideologia zawiera swą krytykę, generuje ją i animuje, innymi słowy, że ideologiczne zabójstwo podmiotowości stanowi ofiarę nie komu innemu, a samej podmiotowości wciąż składaną.

Extra Ecclesiam nulla salus – powiada Kościół Rzymski, starając się wszelkimi siłami zgładzić grzech pierworodny refleksji. Ale staranie to włącza go nieuchronnie w ideologiczno-krytyczny mechanizm kultury, który refleksję produkuje. Kiedy więc Kościół staje się momentem tego mechanizmu, to i w nim nie ma zbawienia. Albowiem nie ma żadnego „w nim”.

Czy można więc zachować nadzieję, oczekując czegoś spoza owej kulturowej sfery, której „wieczną terażniejszość” wypełnia ideologiczno-krytyczne szycie i prucie? Czyż jednak może być coś bardziej jałowego, czczego i pustego niż powtarzanie Heideggerowskiego „Tylko Bóg mógłby nas uratować”? I czyż może ono nie być puste, czcze i jałowe – o ile ma być prawdziwe?

³² K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 1986, s. 208.

³³ Tamże, przypis redakcji, s. 216.

³⁴ D. Hume: *O samobójstwie*. W: *Dialogi o religii naturalnej*. Przekład A. Hochfeldowa. Warszawa 1962, s. 229.

IV

Martin Heidegger nie mówi nic ponad „Tylko Bóg...”. Heideggeryzująca teologia protestancka usiłuje natomiast powiedzieć o wiele więcej. Usiłuje bowiem opisać o wiele więcej niż oczekiwanie. Wbrew wszelkiej tłumiącej wątplenie i narzucającej pewność instytucjonalizacji wiary – usiłuje opisać konstytutywne dla indywidualnej egzystencji odniesienie do Boga.

„Jeśli tylko egzystuje człowiek, w pewien sposób dokonuje się filozofowanie”³⁵ – mówił Heidegger (kiedy jeszcze używał słowa „filozofować”). Jeśli tylko egzystuje człowiek, w pewien sposób realizuje się wiara – zdaje się mówić Paul Tillich. Wiara jako „troska ostateczna” jest – jak utrzymuje autor *Dynamiki wiary* – właściwa egzystencji człowieka (czy chce on tego, czy nie i czy wie o tym, czy nie). A Bóg jako to, co ostateczne, jest „głębią i gruntem” tej egzystencji. Wiara nie jest więc religią (którą jako pewien zespół praktyk można uprawiać lub nie). A Bóg nie jest jej przedmiotem (do którego można się intencjonalnie odnosić lub nie). Wiara nie jest religią, która byłaby przeciwstawiona życiu świeckiemu jako zespół praktyk odznaczających się odświętnością (nie-powszedniością) czasu, miejsca i trybu. A Bóg nie jest przedmiotem, który byłby przeciwstawiony światu jako to, co niebieskie (nie-ziemskie), wieczne (nie-doczesne), cudowne (nad-przyrodzone) *etc.* Protestanckie odrzucenie zarazem „teizmu” i „religii” jest odrzuceniem intencjonalności, która, aby uchwycić specyficzny („boski”) przedmiot, musi spełniać specyficzne („religijne”) akty. W ten sposób protestantyzm współczesny kwestionować może zarazem przedmiotowe konstrukcje tradycyjnej teologii, jak i nie mniej tradycyjną „obronę obszaru religijności”³⁶ czy „posiadanie wydzielonej sfery świętej”³⁷. Lecz przecież broni on obszaru spotkania z Bogiem przez to właśnie, że nie ogranicza go do „obszaru religijności”, ale rozszerza do obszaru wiary, że nie partykularyzuje go zatem lecz uniwersalizuje, utożsamiając z obszarem egzystencji jako takiej.

Ale czy sama ta uniwersalizacja nie sprawia, iż ten, kto jej dokonuje, przemieszcza się nieuchronnie w inny obszar, obszar mówienia o..., gdzie już nie z Bogiem się spotyka, ale, co najwyżej, z innymi fabrykantami i wyrobnikami refleksyjnego dystansu?

Zróbmy krok wstecz i zapytajmy raz jeszcze: czym jest wiara? Odpowiada Paul Tillich, iż wiara – jako właściwe egzystencji odniesienie do Boga – nie trwa przy Nim bezpiecznie, pewnie i nieruchomo, ale nieustannie ku Niemu

³⁵ M. Heidegger: *Czym jest metafizyka*. Przekład K. Pomian. W: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 46.

³⁶ P. Tillich: *Protestanckie przepowiadanie i człowiek współczesny*. Przekład P. Lisicki. „Znak” 1992, nr 7, s. 47.

³⁷ Tamże, s. 51.

wykracza. Jest tedy – dokładnie – „stanem oscylacji”³⁸ między tym, co skończone, a tym, co ostateczne, między sakramentalną formą a mistyczną treścią, między konkretnością symbolu a absolutnością jego sensu. Jest więc stanem oscylacji, która nie unieruchamia człowieka w skamielinie określonej symboliki, ale która symbolikę, w jakiej znalazł się człowiek, otwiera na ostateczność Absolutu.

Czy tylko jedna jedyna symbolika (związana z nią kultura i zbudowana wokół niej wspólnota) może być miejscem takiego otwarcia? Czyż „jedna jedyna” nie znaczy: zabsolutyzowana, a więc nie otwarta lecz zamknięta na Absolut jako to, co inne niż ona sama? Czyż „jedna jedyna” nie znaczy: nadająca samej sobie fałszywą świętość? Czyż „jedna jedyna” nie znaczy ostatecznie „fałszywa”, podczas gdy przez wszystkie wieki chrześcijaństwa znaczyło odwrotnie: „prawdziwa”?

Odwaga tego pytania, do którego zbliża się współczesne chrześcijaństwo protestanckie, przekracza odwagę wszystkich innych pytań, lecz przecież prócz podziwu prowokuje następny krok w pytaniu: czy warto być odważnym? Czy wiara, która – aby kultywować uczestnictwo w mocy bycia – nie domaga się użycia tych właśnie a nie innych symboli, ale dopuszcza używanie symboli tych lub innych może jeszcze jakichkolwiek symboli używać i owo uczestnictwo w jakimkolwiek sposób kultywować? Czyż wiara refleksyjna nie jest wiarą martwą? Jakże bowiem pogodzić refleksję i uczestnictwo? Uczestnictwo jest dobrem rajskim. Aby poznać jego wartość, zapłacić trzeba równą jej cenę – cenę poznania, cenę dystansu, wygnania i separacji. Czy warto tę cenę zapłacić? Kto o to pyta, już ją zapłacił, niezależnie od tego, co odpowie.

Praca niniejsza kultywowała, demonstrowała i eksplikowała pogląd następujący: Refleksja ożywia, ale i zabija; ożywia poznanie, ożywia filozofię, ożywia grzech, zabija natomiast wiarę. Toteż poznanie, które powiada: „egzystencja jest poznaniem”, filozofia, która powiada: „egzystencja jest filozofią”, grzech wreszcie (grzech poznania i filozofii), który powiada: „egzystencja jest grzechem” – wszystkie one są w rozkwicie. Wiara natomiast, która powiada: „egzystencja jest wiarą”, popada w śmiertelne niebezpieczeństwo samozagłady.

Nietajny jest nam wszakże pogląd przeciwny: Wiara jest tak dalece wszystkim, że ogarnia również grzech i zagarnia jego refleksyjną strukturę. Lecz przecież wiara jest odniesieniem do Boga, które Go uobecnia. A grzech – samo-odniesieniem, które Boga wypędza. Czyż jednak Bóg nie uobecnia się nawet w grzechu? A może przede wszystkim w grzechu? Czyż nie uobecnia się nawet w grzechu, który Go wypędza? I przede wszystkim w nim? Czyż ostatecznie samo-odniesienie człowieka nie jest zawsze odniesieniem do Boga? „Czas poniechać złego teologicznego zwyczaju rzucania się ze świętym

³⁸ P. Tillich: *Dynamika wiary*. Przekład A. Szostkiewicz. Poznań 1987, s. 78.

oburzeniem na każde słowo, w którym pojawia się cząsteczka »samo-«³⁹. Albowiem „samo-” nigdy nie jest „samo-” – głosi Tillichowska rehabilitacja refleksji, oparta na Heideggerowskiej destrukcji jej pojęcia.

„Czy utrapienie, czy ucisk, czy prześladowanie, czy głód, czy nagość, czy niebezpieczeństwo, czy miecz... ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani potęgi niebieskie, ani teraźniejszość, ani przyszłość, ani moce, ani wysokość, ani głębokość, ani żadne inne stworzenie...” (Rz 8, 35–39) – do tego wszystkiego, co wedle Apostoła „nie zdoła nas odłączyć od miłości Bożej”, filozof pragnąłby dodać to jedno, co odłączać od niej musi – filozofię. Tylko bowiem filozof (gdyż to jego profesją jest czynić ze swej słabości siłę) powtarzać może: „Ten kto zdaje sobie sprawę, że jest odcięty od jakiegoś ostatecznego źródła, które daje sens wszystkiemu, składa dowód, samą tą świadomością, że jest w istocie nie tylko oddzielony lecz zarazem już połączony znowu”⁴⁰.

Dzieło Paula Tillicha zajmuje nas dlatego, iż daje najlepszy chyba asumpt do utożsamienia wszystkich określeń, które w niniejszej pracy staraliśmy się odróżniać. Tak oto rzecz można: separacja jest uczestnictwem; samo-odniesienie – odniesieniem do Boga; wypędzanie Boga – Jego uobecnianiem; auto-kreacja – darem łaski; samodzielność – poddaniem; grzech – wiarą. Można tak rzec, lecz czy tak brzmi ostatnie słowo?

Otóż, określenia powyższe o ile dają się odróżnić, o tyle też dają się utożsamić. Wszakże dzieło owego utożsamienia – skoro już się dokona – nazwać musimy raz jeszcze: separacją i samo-odniesieniem, auto-kreacją i własnym czynem człowieka, słowem: grzechem. I możemy oczekiwać, iż powie ktoś, że jest ono jednak wyrazem udziału w mocy, która je przewyższa i ocala... Oto część dyskursu, który nie zawiera żadnych argumentów – prócz argumentu swego istnienia i swej obecności, istnienia i obecności, których obejść nie potrafimy. Dlatego w ten właśnie dyskurs – miast w głębie „ostatecznego źródła” – jesteśmy włączeni.

Tak jak zaczęliśmy, musimy też skończyć – choć ani zacząć, ani skończyć niczego tu naprawdę nie możemy. Wszystko bowiem, co możemy tu powiedzieć, jest tylko dziecinną próbą przesylabizowania kilku – ani pierwszych, ani ostatnich – kwestii, wpisanych w nieskończone *soliloquium* grzechu.

³⁹ P. Tillich: *Męstwo bycia*. Przekład H. Bednarek. Paryż 1983, s. 90.

⁴⁰ P. Tillich: *The Lost Dimension*. Cyt. za A. Morawska: *Paul Tillich*. „Znak” 1965, nr 7–8, s. 994.