

Wstęp

Nowożytność nauczyła nas myśleć indywidualistycznie. Z jednej strony dowartościowała jednostkę jako nosicielkę znaczenia, autonomiczny podmiot działania, który jest wolny, więc również odpowiedzialny za swoje losy. Z drugiej jednak strony indywidualizm ten od początku podszyty był utratą perspektywy jedności i wspólnoty, tak typowej dla myślenia średniowiecznego, gdzie wspólnota osadzona była w uniwersalistycznej wizji wspólnego pochodzenia i przeznaczenia ludzi do egzystencji w komunii ze Stwórcą i Zbawcą. Utrata zachodnioeuropejskiej zgody co do wizji Boga, jaka miała miejsce na początku ery nowożytnej wraz z Reformacją, i wyłonione wówczas częściowo (ale znacząco) rozbieżne wizje dróg zbawienia przyczyniły się do utraty przekonania o istnieniu wspólnego celu ludzkości, a nawet przekonania o możliwości solidarnego wspierania się na drodze zmagania z ludzką kondycją. Zgadzam się zatem z tezą Alasdaira MacIntyre’a, który łączy protestancki indywidualizm z zanikiem teleologicznego i wspólnotowego myślenia oraz działania w nowożytności². Utratę wiary w ludzki rozum, który mógłby odczytać celowość natury, przypisuje MacIntyre Kalwinowi, a kontynuację takiego stanowiska widzi w teoriach osób często lokujących się po dwóch różnych stronach spektrum refleksji filozoficznej, takich jak Immanuel Kant z jednej strony i David Hume z drugiej. Mimo znaczących różnic między tymi dwoma postaciami łączy ich — zdaniem MacIntyre’a, jak i wielu innych (Denisa Diderota, Adama Smitha, Sørena Kirkegaarda) — odrzucenie teleologicznej perspektywy postrzegania ludzkiej natury³. W sensie społecznym pojawienie się idei predestynacji usunęło możliwość braterskiej pomocy w osiąganiu dóbr zbawczych, ponieważ stan wybrania człowieka przez Boga był kwestią indywidualną i nie zależał od woli innej osoby. W konsekwencji tego korzystanie ze wspólnej puli dziedzictwa Kościoła stawało się również niemożliwe, jako że żaden wspólny

² Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Adam Chmielewski, przekład przejrzał Jacek Hołówka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

³ *Ibidem*, rozdz. V, zwłaszcza s. 113–117.

wysiłek ludzki nie mógł wpłynąć na stan wybrania przez Boga. W ten sposób losy jednostek zaczęły być postrzegane jako odseparowane, niezależne trajektorie bez wzajemnych powiązań.

Trend ten łączył się z dokonaniem wcześniej przez Wilhelma Ockhama⁴ przeformułowaniem pojęcia „wolna wola”. Zostało ono przyjęte w protestanckiej wizji Boga, którego wola nie mogła być ograniczona rozumem ani naturą, co wpłynęło na utratę możliwości prowadzenia racjonalnych debat nie tylko o świecie transcendentnym, ale także o dobrym uporządkowaniu świata społecznego, politycznego czy ekonomicznego w doczesności. Kwestią zasadniczego obowiązku stało się bowiem indywidualne rozeznanie arbitralnej woli Boga oraz podjęcie indywidualnej strategii odkrycia własnego statusu względem kwestii zbawienia, które nie mogło być ani racjonalnie wypracowane przez jednostkę, ani osiągnięte wspólnym wysiłkiem. Co ważne z socjologicznego punktu widzenia, wysiłek podjęty na tej indywidualnej drodze nie mógł też owocować stworzeniem dobrych systemów społecznych. Wszystko, na co można było mieć nadzieję, to jedynie ustanowienie podstawowych warunków przetrwania w strukturach społecznych, które pozostawały pogrążone w efektach grzechu pierworodnego, ale dostarczały środowiska do odkrycia statusu wybrania przez Boga i bycia obdarzonym łaską. Metodyczne działania protestantów prowadziły do racjonalizacji sfer życia społecznego, jak przedstawiał to Max Weber, ale pokazywał to on jako efekt uboczny praktyki zorientowanej na indywidualne rozeznawanie kwestii wybrania osoby przez Boga, czyli predestynacji⁵. Nie był to zamierzony efekt działań dążących do porządkowania czy ulepszania świata społecznego, gdzie zakładałoby się jego immanentnie racjonalny, rozumny, sensowny lub dobry charakter. Społeczeństwo, rozumiane jako kompleks struktur, systemów i instytucji, nie mogło być zbawione i nie mogło być zatem w pełnym sensie tego słowa dobre. Kwestia zbawienia dotyczyła wyłącznie jednostek traktowanych przez to jako będących w zasadniczej separacji.

Silny akcent, kładziony ostatecznie na odpowiedzialność za wyłącznie swoje życie, tworzył zatem pole do braku zainteresowania innymi i zaniku odpowiedzialności społecznej. Wprawdzie zakładano często, że niewidzialna ręka rynku zharmonizuje indywidualne działania nastawione na troskę o własny byt, można więc było mieć przekonanie, że koncentracja każdej jednostki na sobie jest najlepszym przejawem starań o budowanie wspólnoty, ale w praktyce takiej harmonii społecznej automatycznie nie osiągnano, a nawet gdy podejmowano odgórne starania w odpowiedzi na kryzysy ładu społecznego, nie przyjmowano już założenia o możliwości zaistnienia głębokiej wspólnoty międzyludzkiej.

⁴ Patrz: Servais T. Pinckaers OP, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. Agnieszka Kuryś, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1994.

⁵ Max Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, przeł. Dorota Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 410–482; Max Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. Jan Miziński, Wydawnictwo „Test”, Lublin 1994.

Totalitarne eksperymenty z kolektywistycznymi systemami XX wieku były radykalnymi i rozpaczliwymi próbami radzenia sobie z negatywnymi stronami indywidualizmu. W jakimś sensie stanowiły one przykłady ideologicznego indywidualizmu *à rebours*, ponieważ były nieudanymi próbami narzucenia sztucznej jedności przy uprzednim założeniu fundamentalnego konfliktu klasowego lub rasowego. Ironiczne pozostaje przy tym to, że przy swoim stanowisku narzucania sztucznej pseudojedności kolektywu ideologie tych systemów oskarżały o oszustwo propagatorów religii łączących ludzi w imię wspólnego pochodzenia od jednego Boga. W miejsce rzekomo fałszywego bytu transcendentnego systemy te umieszczały immanentne doczesne bóstwa kolektywne, których nazbyt abstrakcyjny charakter w rzeczywistości wywoływał konieczność kultu totalitarnych przywódców i niniejszym potwierdzał, że w nowożytności trwale utrzymuje się jedynie nominalistyczna wiara w byty jednostkowe.

Założenie o istnieniu społeczeństwa jako czegoś przekraczającego sumę jednostek powinna pewnie posiadać socjologia, ale ponieważ wyrosła na nowożytnej glebie pozytywizmu, zgodnie z którym fakty dostępne są dla badacza jedynie poprzez ich przejawy, a co do ich głębi i podobieństwa natury metafizycznej nie wolno spekulować, socjologiczny realizm będzie posiadał co najmniej domieszkę braku wiary w realną i głęboką jedność bytów społecznych. Nawet może najwybitniejszy realista w socjologii, jakim był Émile Durkheim, twierdził, że społeczeństwo żyje tylko w świadomościach jednostek i dzięki nim⁶, a jego siła bierze się z energii uczuć zbiorowych jako spotęgowanych, oddziałujących na siebie uczuć i świadomości jednostkowych⁷.

Skoro zatem dogmatem jest od kilku wieków propagowane w Europie Zachodniej przekonanie o głębokich i konfliktogennych różnicach między jednostkami, a praktyką były rozpętane w Europie na światową skalę dwie koszarne wojny i pasma mniej lub bardziej ostrych konfliktów o nie tylko politycznym charakterze, *podjęcie prób pojednania lub sensowne dywagowanie o nim wydaje się być nie tylko niemożliwością, ale wręcz skandalem*⁸. W perspektywie nieuniknionych i głębokich różnic mówienie o pojednaniu brzmi jak wzywanie do narzucenia mniej lub bardziej totalitarnej utopii. Może dlatego redaktorzy zbioru, pt. *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, Jacek Kurczewski i Aleksandra Herman stwierdzają relatywnie

⁶ Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. Anna Zadrożyńska, wstęp i red. nauk. Elżbieta Tarkowska, PWN, Warszawa 1990, s. 202.

⁷ Émile Durkheim, *Próba określenia zjawisk religijnych*, w: Durkheim, oprac. Jerzy Szacki, Seria „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1964, s. 203–204; Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, *op.cit.*, s. 200–201.

⁸ Skandal i skandaliczność rozumiem tu jako swoistą anomalię z powodu pewnej nieprzystawalności danej idei do ogólnie przyjętych lub dominujących ram rzeczywistości społeczno-kulturowej. Skandaliczność pojednania wiązałaby się z jego rzekomą utopijnością lub totalnością idei jedności wykraczającej poza dopuszczalne lub dominujące ramy indywidualizmu, różnicy i konfliktu wartości.

małą obecność tematu pojednania w nauce. „Pojednaniem zajmują się politycy, duchowni i publicyści, natomiast analiza pojęciowa jest prawie nieobecna, pomijana jest również teoria procesu”⁹. Politykom, duchownym i publicystom często przypisuje się bądź to dążenia do utopijnych kreacji, bądź to fałszywą świadomość. Naukowcom zaś nie przystoi zajmować się tematem, który wobec przyjętych współcześnie założeń wydaje się być mrzonką, stąd w zasadzie praktyczna nieobecność tematu pojednania w podręcznikach socjologii, podczas gdy obfitują one w rozdziały poświęcone kryzysom i konfliktom. Pierwotny cel socjologii, czyli tworzenie ładu społecznego, ciągle ogranicza się do diagnozowania rozłamów. Czy jednak na pewno można temat ten skazywać na status mrzonki, skoro wielokrotnie pojawia się on w życiu społecznym mimo tragicznych wydarzeń, wojen i konfliktów, które powinny ostatecznie rozwiązać jakiegokolwiek nadzieje na możliwość pojednania? Może praktycy i bezpośrednio uwikłani w tworzenie społecznej rzeczywistości aktywnie mówią coś ważnego swoim uporem w podejmowaniu tematu pojednania, a socjologowie jako badacze tej rzeczywistości mają prawo i nawet obowiązek zainteresować się zagadnieniem skandalicznym w swojej rzekomej nierealności, a jednak obecnym w publicznym dyskursie i w próbach pojednawczych społecznych inicjatyw. Właśnie wypełnieniu tej luki na polu naukowym służą wspomniana książka oraz nieznacznie wcześniej wydana *Socjologia pojednania* pod redakcją Jacka Kurczewskiego¹⁰. W obu publikacjach zebrani autorzy prezentują zarówno bogaty materiał empiryczny, jak i dokonują refleksji interpretacyjno-teoretycznej.

Moje zainteresowania wpisują się w ten drugi aspekt zagadnienia, dlatego w obu tych książkach moim wkładem są próby przyjrzenia się socjologicznemu znaczeniu teologicznego ujęcia pojednania według Jana Pawła II wraz z odniesieniami do praktycznego wymiaru inicjatyw pojednawczych podczas jego pontyfikatu. Ponieważ zgadzam się z zauważonym relatywnym brakiem dostatecznej analizy teoretycznej i pojęciowej tematu pojednania, wskazane wydało mi się pogłębienie obszaru moich analiz, zainicjowanych publikacją artykułów na temat kwestii pojednania w nauczaniu i praktyce w trakcie pontyfikatu polskiego papieża.

Celowi temu służyć ma niniejsza publikacja, w której analizuję wybrane wątki związane z szeroko rozumianym pojednaniem, obecnym w papieskim nauczaniu i inicjatywach praktycznych. Treść omawianych dokumentów ma wymiar teologiczno-filozoficzno-antropologiczny, ale przyglądam się jej przede wszystkim pod kątem znaczenia istotnego z socjologicznego punktu widzenia, bowiem treść ta dotyczy szeregu kwestii z zakresu relacji międzyludzkich oraz podejmuje refleksję o charakterze społeczno-strukturalnym. Zarówno

⁹ Jacek Kurczewski, Aleksandra Herman, *Wstęp*, w: *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, red. Jacek Kurczewski, Aleksandra Herman, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 8.

¹⁰ Jacek Kurczewski (red.), *Socjologia pojednania*, Nomos, Kraków 2012.

indywidualne postawy etyczne widziane są tam w perspektywie ich wpływu na otoczenie społeczne, jak też struktury społeczne postrzegane są jako realne czynniki określonych zachowań jednostek. Nie są zatem wolne od ocen moralnych, a często są bezpośrednim efektem inspiracji czerpanej z myśli i czynów papieża, jak ma to miejsce np. w odniesieniu do przedsięwzięć w ramach tzw. Nowego Feminizmu.

Pierwsze dwa rozdziały są głęboko zmodyfikowanymi i poszerzonymi wersjami artykułów zamieszczonych we wspomnianych wyżej książkach dotyczących pojednania: pierwszy skupia się na teoretyczno-teologicznych wątkach związanych z rozumieniem pojednania w wybranych papieskich dokumentach, a drugi zestawia i omawia sztandarowe przykłady praktycznych działań i publicznych wypowiedzi w kwestii pojednania z okresu pontyfikatu Jana Pawła II. Rozdział trzeci jest kumulacją i omówieniem najważniejszych argumentów papieskiego nauczania na temat kobiet i seksualności, które to nauczanie rozpatruję jako inspirację do swoistego pojednania przedstawicieli obojga płci. Rozdział czwarty jest przedstawieniem i analizą Nowego Feminizmu, czyli nurtu feministycznego zainspirowanego nauczaniem papieża na temat kobiet oraz bazującego na papieskiej teologii ciała, a precyzyjniej mówiąc, teologiczno-filozoficznej antropologii ludzkiej seksualności. Tak jak w przypadku pierwszych dwóch rozdziałów, trzeci i czwarty są więc, odpowiednio, analizą nauczania oraz jego konsekwencji poniekąd praktycznych w postaci nurtu czy załączków ruchu społecznego, jakim jest relatywnie mało w Polsce znany Nowy Feminizm. Rozdział czwarty jest zrekonstruowaną kompilacją fragmentów kilku publikowanych wcześniej artykułów, ale znacznie poszerzoną o nowe wątki dociekań.

Przedstawiona przez papieża wizja antropologiczna wydobywa głęboką relacyjność istot ludzkich podzielonych płciowo i dlatego potraktowana jest przeze mnie jako perspektywa pojednania kobiet i mężczyzn w obrębie wielu obszarów tradycyjnie lub stereotypowo postrzeganych jako antagonistyczne. Jest to w zasadzie nie tylko perspektywa pojednania ról i sfer życia przedstawicieli obojga płci, ale również wymiarów, które nie tylko w nowożytności, ale tam zwłaszcza, traktowane były i są jako przeciwstawne, np. ciała i ducha, natury i łaski, natury i kultury, płci biologicznej i płci społeczno-kulturowej, jednostki i społeczeństwa itd., jak przedstawiają to takie Nowe Feministki jak Michele M. Schumacher, Elizabeth Fox-Genovese, Jean Bethke Elshtain, Marguerite Léna czy Beatriz Vollmer Coles.

Społeczne implikacje tej perspektywy mają ciekawy potencjał socjologiczno-teoretyczny, bowiem dostarczają ważką argumentację prowspółnotową i antyindywidualistyczną, a zatem w nowożytności dość skandaliczną. Pojednanie w wymiarze społecznym oraz pojednanie wielu sfer, postrzeganych jako wykluczające się, sprzeczne czy co najmniej rozłączne, wydaje się być postulatem współcześnie dość szokującym. Otóż założona u podstaw Nowego Feminizmu i prezentowanej tu optyki pojednania relacyjność człowieka ma

charakter głęboki i wiąże się z typowym dla przednowożytności zorientowaniem teleologicznym. Charakterystyczna dla nowożytności wizja potencjalnie lub aktualnie skonfliktowanych wartości, którą w socjologii dobitnie wyrażał i prezentował Max Weber¹¹, nie przewiduje ontologicznie danej wyjściowej harmonii wartości ani wspólnego celu ludzkości. Sfery wartości czy porządku życia (*Lebensordnungen*), np. sfera polityczna, ekonomiczna, erotyczna czy religijna, pozostają względnie autonomiczne, kierują się wewnętrznymi zasadami, które między sferami tworzą napięcie, a nie zgodę.

Późnym echem takiego ujęcia jest teoria Niklasa Luhmanna¹², w której poszczególne systemy działają w oparciu o swoje indywidualne kody komunikacyjne, podczas gdy nie ma żadnego wszechogarniającego języka czy systemu ponad systemami, który regulowałby i podporządkowywał sobie działania podsystemów; nie ma hierarchii wartości spinającej ogólną ramą wielość różnorodnych systemów. Specyficzna integracja systemów jest efektem właśnie ich konfliktownego zróżnicowania, nieuchronnej wielości, wzajemnych nacisków i napięć, nieprzekładalności perspektyw, autopojetyczności, a więc samodzielnego tworzenia siebie i permanentnego strzeżenia własnych granic.

Można by zatem streścić naczelną zasadę nowożytności, włączając w to, śladem Anthony'ego Giddensa, późną nowoczesność, jako zasadę, zgodnie z którą współczesny świat wielością i konfliktem stoi, a więc nie tylko nie wymaga jedności, ale wręcz jakiegokolwiek próby pojednań (ludzi, społeczności, wartości) może traktować podejrzliwie jako przejawy fałszywej przednowożytnej świadomości, a nawet jako szkodliwe społecznie próby narzucenia jedności jako ukrytej dominacji opcji, która chce w ten sposób sprytnie egzekwować ideologiczną przemoc, „przemoc symboliczną”¹³, która przełożyć się może na inne rodzaje przemocy. W tym kontekście ujmowanie różnic jako komplementarnych, a nie antagonistycznych, jak ma to miejsce w analizie komplementarności płci u Jana Pawła II i w analizie tego zagadnienia u Grahama J. McAleera¹⁴, zdaje się być rzeczywiście wyjątkowe w zakresie wizji jedności i pojednania, które łączy w sposób najwyższy (wręcz miłosny i ekstazyjny), a nie niweluje różnic, tylko odkrywa w nich potencjał pozytywny. W tym

¹¹ Max Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. Piotr Egel, w: Max Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, wybór, opracowanie i wstęp Marek Dębski, przeł. Piotr Egel, Michał Wander, Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka”, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 40–60; Max Weber, „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, w: Max Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, wybór, wstęp i przekład Marian Holona, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s. 131–192, zwłaszcza s. 161–187.

¹² Niklas Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. Michał Kaczmarczyk, wstęp Grażyna Skąpska, Michał Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007.

¹³ Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. Elżbieta Neyman, wyd. II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

¹⁴ Graham James McAleer, *Ecstatic Morality and Sexual Politics. A Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York 2005.

sensie prezentowane i omawiane tu stanowisko jest alternatywą dla nowożytno-demokratycznej ekskluzji, na którą zwraca uwagę Charles Taylor¹⁵.

Jedność, a zatem i pojednanie, jest współcześnie skandalem, bo pobrzmiwa oszustwem, grozi nieuprawnionym panowaniem i uzurpacją praw do przemawiania w imieniu jakichś większych społecznych całości. Kościelne, ale zwłaszcza świeckie, inicjatywy pojednawcze, próby wychodzenia naprzeciw historycznym wrogom, ofiarom i krzywdzicielom, spotykały się z wyraźną i często ostrą krytyką społeczną. Apele i prośby o przebaczenie win z przeszłości, kierowane pod adresem określonych społeczności przez przedstawicieli instytucji, zbiorowości, wspólnot i społeczeństw, ściągały na głowy inicjatorów takich przedsięwzięć lawiny oskarżeń i, co znamienne, oskarżenia te padały z różnych ideowo obozów, np. ze strony konserwatywnych skrzydeł instytucji inicjujących przedsięwzięcia pojednawcze, jak również ze strony zewnętrznych oponentów tych instytucji, dla których to oponentów żadne przeprosiny nie mogły być wystarczającą rekompensatą krzywd doznanych przez ofiary.

Śmiem twierdzić, że u podstaw tych zróżnicowanych źródłowo krytyk leży jednak najczęściej nowożytne podejście indywidualistyczne, zgodnie z którym nikt nie ma prawa wypowiadać się w imieniu szerszych całości, o ile całości te nie zostały powołane do życia na zasadzie jakiejś społecznej umowy i obwarowane jasnymi przepisami dotyczącymi tego, co przysługuje ich reprezentantom. Z założenia też nie przewiduje się istnienia całości społecznych legitymizowanych istnieniem uprzednim wobec aktywnego udziału woli jednostek. Z tego zaś wynika, że nie ma tu miejsca dla zbiorowej odpowiedzialności, a tym bardziej nie ma racji bytu przepraszanie za winy przeszłych pokoleń. Ciągłość historyczna, jak i spójność więzi teraźniejszej uległy dramatycznemu nadwerżeniu, jeśli nie całkowitemu zerwaniu w czasach nowożytnych. A zatem po pierwsze skandalem jawić się może występowanie w imieniu całości, która nigdy współcześnie nie jest całością w pełnym tego słowa znaczeniu, bo wszystkie byty społeczne łączy jedynie zgoda tymczasowa i ograniczona umową, czyli zakresem wyraźnie sformułowanych zagadnień. Po drugie skandalem wydaje się być każda próba inicjowania pojednania głębszego niż wyłącznie powierzchownie rozumiana pokojowa egzystencja podmiotów funkcjonujących obok siebie, ale nie razem. Pojednanie odczytywane zgodnie ze swoim źródłosłowem, a więc pojednanie jako aktywne przywracanie utraconej jedności, nie wydaje się mieć obecnie, po zaniku optyki wspólnego pochodzenia i wspólnego celu, najmniejszej racji bytu i na tym zasadza się ostatecznie jego skandaliczność.

A jednak praktyka społeczna wskazuje istnienie przejawów życia wspólnotowego oraz przykłady podejmowania prób przebaczenia i pojednania w sensie więcej niż powierzchownym. Być może są to śladowe przeżytki z przeszłości,

¹⁵ Charles Taylor, *The Dynamics of Democratic Exclusion*, „Journal of Democracy”, Vol. 8, No 4, October 1998.

marginalne echa nie do końca wypartej tradycji i przyzwyczajenia do myślenia w kategoriach całościowo-ponadindywidualnych, myślenia przynajmniej po części życzeniowego. Może są to jednak dowody na zwycięstwo realnej wspólnotowej praktyki nad nominalistyczno-indywidualistyczną filozofią czy praktycznie wykazana przewaga filozofii realistycznej nad innymi tradycjami myślenia. Może rację ma w tym kontekście Charles Taylor, gdy twierdzi, że w naszych praktykach jesteśmy bardziej komunitariańscy niż w naszych teoriach. Jego zdaniem współcześni mówią językiem nieadekwatnie opisującym ich życie: nie artykułują dostatecznie tych dóbr wspólnych i tych relacji, które ich łączą¹⁶.

Komunitarianie, tacy jak MacIntyre czy Taylor, moim zdaniem celnie identyfikują problemy współczesności, ale sami wydają się prezentować zbyt mało alternatyw wobec negatywnie zdiagnozowanego stanu społeczeństwa. Omawiane w niniejszej publikacji stanowisko zawiera silniejsze przekonanie o możliwości istnienia w wymiarze wspólnotowym, stąd moje zainteresowanie sposobem argumentacji stojącym za wizją wielowymiarowych pojednań, obecną w teologii Jana Pawła II. Wydaje mi się, że kluczem do zrozumienia zagadnienia pojednania w jego teologii jest słowo „ekstaza”, rozumiana zgodnie ze swoim greckim źródłem (*extasis*) jako wyjście z siebie, czyli aktywna postawa miłości do drugiej osoby, przekroczenie granicy własnego „ja”. Papież używa tego określenia do analizy miłości między mężczyzną i kobietą, ale z powodzeniem dostrzec można ciągłość argumentacji na temat miłosego zjednoczenia i pojednania płci oraz pojednania w aspekcie społecznym i szerszym. Pora zatem przybliżyć drugą cechę, którą przypisuję pojednaniu, poza jego historycznie relatywną skandalicznością. Otóż moim zdaniem ekstatyczność pojednania, najogólniej rzecz biorąc, polega na metodzie aktywnego wychodzenia ku drugiemu poprzez wysiłek odbudowania nadszarpniętej przez jakąś krzywdę relacji z drugim człowiekiem.

Nie chodzi tu o ekstazę w rozumieniu, jakie proponuje Victor Turner, wykorzystujący koncepcje Arnolda van Gennepa, czyli o ekstazę jako stan liminalny, dostępny w czasie odświętnych rytuałów¹⁷. Jednakże nie jest to też ekstaza negatywna z typologii Jacka Kurczewskiego, przedstawiona jako „wyjście ze stanu ludzkiego zabójcy i ofiary”¹⁸. Kurczewski wprowadza rozróżnienie „świąt białych” i „świąt czarnych”¹⁹: te pierwsze oznaczają liminalne stany zjednoczenia wspólnoty na wzór ekstazy miłosej, te drugie zaś odnoszą

¹⁶ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

¹⁷ Patrz: Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Actions in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. 1974.

¹⁸ Jacek Kurczewski, *Zakończenie: anomia, pojednanie i tożsamość*, w: red. Jacek Kurczewski, *Socjologia pojednania, op.cit.*, s. 203.

¹⁹ Jacek Kurczewski, *Zakończenie*, w: *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, red. Jacek Kurczewski, Aleksandra Herman, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 423.

się do tych wydarzeń, w których dochodzi do masakry, mordu, fizycznego unicestwienia przeciwnika. Oba typy powiązane są z wyjściem ze stanu normalnego, więc słowo „ekstaza” znajduje w tym sensie swoje uzasadnienie. Oba typy powiązane są też z podnieceniem erotycznym: „Nie ekstaza erotyczna je różni, ale nastawienie wobec drugiego, którego raz się kocha po to, aby jemu oddać to, co dobre, a w drugim wypadku morduje po to, by samemu odczuć zaspokojenie”²⁰. Choć oba typy autor łączy z erotyką, jednak tylko jeden typ łączy z miłością. W drugim typie widzi jedynie egoistyczne zaspokojenie.

Tymczasem ekstaza w ujęciu Jana Pawła II nie jest ani przede wszystkim stanem nadzwyczajnym w sensie pozytywnym (choć nadzwyczajność może i czasem musi jej towarzyszyć), ani uczestnictwem w nieludzkiej masakrze. Jest ona raczej regularnym procesem i wysiłkiem wychodzenia z koncentracji na samym sobie w kierunku realizowanego na co dzień dobra wspólnego, a więc dawania siebie innym i przyjmowania ich osobowych i nieosobowych darów w postawie szeroko rozumianej miłości, czemu towarzyszyć mogą emocjonalne i nadzwyczajne uniesienia od czasu do czasu, ale które nie są jej warunkiem koniecznym ani powszechnym w toku działania. Wprawdzie spektakularne inicjatywy pojednawcze można widzieć w Turnerowskiej perspektywie wyjątkowości, dramaturgiczności społecznej, idąc tropem argumentacji Jacka Kurczewskiego: „W procesie pojednania, jako etapie rozpoczętym od wybuchu konfliktu, przejście ze stosunku wrogości do relacji miłości wymaga ponownego wejścia w stan liminalny, tym razem w ramach spektaklu pojednania jako święta pozytywnego”²¹.

Wyjątkowość takiego stanu ekstatycznego nie jest jednak sednem podejścia obecnego w papieskiej teologii pojednania. Chodzi tam bowiem nie o chwilowe uniesienie pojednawcze, które często może być nawet złudne, ale o proces dość mozolnego dochodzenia do jedności, której wyjątkowe doświadczenie liminalne może dodać energii, ale które nie zastąpi trudu ustawicznego odbudowywania więzi. Ważne też jest, że więź jest tu traktowana jako *odbudowywana*, wprawdzie odbudowywana na nowo, a nie przywracana do stanu pierwotnego, ale nie jest tworzona z niczego, bowiem początkiem drogi pojednania nie jest konflikt, ale wyjściowa zgoda i jedność, którą zburzył później występujący konflikt. Pojednanie i ekstaza są więc również pracowitym angażowaniem pamięci i pracą nad pewną ciągłością, która z liminalnością wyjątkowych doznań spotyka się tylko częściowo, o ile te doznania traktować można jako czasowe dojścia do stanu jedności dostępnego tylko w innym, transcendentym wymiarze świąt. Ekstaza w koncepcji teologicznej papieża, jako ciągła praca nad wychodzeniem z siebie ku drugiemu, ciągła praca nad postawą miłości wobec drugiego, wydaje się zatem wpisywać

²⁰ *Ibidem*, s. 423.

²¹ Jacek Kurczewski, *Zakończenie: anomia, pojednanie i tożsamość*, w: red. Jacek Kurczewski, *Socjologia pojednania, op.cit.*, s. 206.

liminalność w szeroko dostępną perspektywę zwyczajności. W jakimś sensie można chyba powiedzieć, że jest to perspektywa *pojednania zwyczajności i nadzwyczajności doświadczeń*.

Koncepcja ekstazy odgrywa szczególną rolę w papieskiej teologii seksualności²². W jego ujęciu problemu seksualności najgłębszym metafizycznym sensem podziału płciowego jest wskazanie społecznej natury człowieka, który w swoją naturę cielesną ma wpisaną relacyjność, wyrażoną przez różnicę otwartą na jej uzupełnienie przez przedstawiciela płci przeciwnej. Papieska egzegeza biblijnych opisów stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety prowadzi do ukazania reprezentantów obojga płci jako sobie równych w godności ludzkiej, ale zarazem różnych i komplementarnych płciowo, a więc wezwanych do przekraczania siebie na drodze ku drugiemu, ku innemu, w celu wzajemnego spełnienia na drodze przyjęcia i złożenia z siebie osobowego daru. Teologiczność tej optyki zasadza się na twierdzeniu, które mówi, że różnica płci i związane z nią wezwanie do relacji oddania się wzajemnego stanowią odbicie relacji miłosnej Osób wewnątrz Trójcy Świętej, ale interesującym mnie tu zagadnieniem nie jest ów teologiczny aspekt zagadnienia, a jedynie zawarty tam aspekt społeczny, który poprzez seksualną cielesność wpisany jest mocno w naturę człowieka.

Warto już tu na początku zaznaczyć kwestię, do której wrócę w dalszej części książki, a mianowicie to, że natura rozumiana jest w antropologii papieskiej zgodnie z ujęciem klasycznym w filozofii, a więc i jako coś danego, a nie konstruowanego, i jako metafizyczna esencja, istota danego bytu. W związku z tym nie jest ona ograniczona do determinacji biologicznej, ale traktowana jest jako wyposażona w pewien dany sens, który może, choć nie musi, być materiałem do indywidualnej i społecznej obróbki konstrukcyjnej. Nowożytny nurt filozoficzny na ogół nie tylko czynią wyraźne rozróżnienie natury i kultury/społeczeństwa, ale wręcz ostro przeciwstawiają te rzeczywistości jako, odpowiednio: daną i zdeterminowaną mechanicznie *naturę* oraz tworzoną, konstruowaną mniej lub bardziej dowolnie społecznie *kulturę*. Tymczasem w tradycyjnym ujęciu papieża kultura bazuje na naturze, a natura nie determinuje ściśle, ale zawiera cenne informacje i materiał do wolnego podjęcia aktów twórczych. Natura określa istotę bytów, ale istota ta nie ogranicza ludzi na wzór programowania przyrodniczego, a jedynie wskazuje na pewne wyposażenie, zdolności, wskazówki co do esencji i drogi spełnienia ludzi.

A zatem seksualność powiązana z ukazywaniem relacyjności ludzkiej, ludzkiej natury społecznej, która znajduje wyraz zarówno w miłości fizycznej, jak i w postawie i działaniach nakierowanych na dobro innych i dobro wspólne, przywraca naturę kulturze i społeczeństwu oraz wiąże intymność w pewnym sensie z tym, co intymne nie jest. Ujęcie to nie tylko odkrywa

²² Jan Paweł II, „*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*”. *Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1986.

wartość ludzkiej miłości fizycznej, ale też za jej sprawą w specyficzny sposób integruje dwie sfery ludzkich działań: sferę prywatną, do której nowożytność zepchnęła miłość jako kwestię prywatnych relacji intymnych i jako drogę kanalizacji indywidualnych, więc antyspołecznych popędów, oraz sferę publiczną, którą charakteryzowano odtąd jako domenę rozumu, a więc z której musiano wyrugować wyłącznie emocjonalnie pojmowaną miłość.

To swoiste pojednanie sfery prywatnej i publicznej, cielesności i rozumności, wreszcie indywidualności znajdującej swoje zaspokojenie w oddawaniu się drugiemu, w świetle społecznego znaczenia sensu odkrywanego w naturze cielesnej jest atrakcyjnym przełamaniem dychotomii znanych i powielanych w klasycznych ujęciach socjologicznych. Émile Durkheim uparcie przeciwstawił sobie rzekomo antyspołeczny charakter popędów tej części rozdwojonego człowieka, która poddawała się sile społecznych oddziaływań zdolnych do wyrwania ludzi ze szponów indywidualistycznej zwierzęcości i zamknięcia na drugiego. Freudowskie *libido* niosło w sobie siłę społecznie destrukcyjną, agresywną. O ile ojciec socjologii Auguste Comte traktował miłość jako najwyższą społecznie wartość etyczną, o tyle jednocześnie postrzegał popęd płciowy jako najbardziej egoistyczny z popędów, a zatem on również oddzielał miłość od jej strony biologicznej, oddzielał aspekt społeczny od natury.

Jak wspomniałam wyżej, w ujęciu Jana Pawła II i w inspirowanym jego teologią ciała Nowym Feminizmie nie ogranicza się natury do aspektów fizycznych i biologicznych, lecz naturę rozumie się szerszej, poniekąd jedną na powrót jej aspekt fizyczny i metafizyczny, i niniejszym czyniąc naturę punktem wyjścia do tworzenia i zrozumienia kultury i społeczeństwa. Analizy papieskie dotyczące tematu seksualności są zatem punktem wyjścia do intrygującego pojednania przez przenikanie sfer natury i kultury, jednostki i społeczeństwa, jak też mężczyzny i kobiety w ich wzajemnej komplementarności istotnej dla teorii Nowego Feminizmu. Pojednanie to jednak możliwe jest jedynie przy rezygnacji z nowożytnej wizji ostrego przeciwieństwa tych sfer czy aspektów rzeczywistości. Możliwe jest zatem jedynie przy akceptacji klasycznie holistycznej perspektywy, choć jej holizm nie jest oczywiście zlewaniem się tych aspektów w jednorodną masę, ale jedynie dostrzeganiem istniejących powiązań. Brak ich dostrzegania, typowy dla dyskursu nowożytnej nauki, przy jednoczesnym użyciu terminów „natura” i „kultura” może i często kreuje niepotrzebne nieporozumienia przy analizowaniu papieskiej antropologii przez przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych.

Papieska antropologia seksualności jest także otwarciem perspektywy pojednania recepcji i kreacji, ponieważ to, co tworzone przez człowieka, ukazane jest tam jako odpowiedź na to, co uprzednio dane. Rzeczywistości te nie są zatem sobie przeciwstawione, ale przedstawione jako powiązane. Kluczem do ukazania ich związku jest znów koncepcja ekstazy, która jako wyjście ku drugiemu musi zakładać otwarcie się drugiego na przyjęcie osobowego daru. Zaistnienie daru zakłada jego recepcję, tak jak kreacja zakłada przetwarzanie

tego, co pierwotnie stanowi darowaną materię i inwencję do jej przeróbki i obróbki. Komunikacja darów zasadza się w związku z tym na wzajemnej otwartości na drugiego i jednoczesnej umiejętności wychodzenia ku niemu.

Nowożytny akcent kładziony na produktywność niepotrzebnie redukował rozumienie ekstatyczności więzi społecznej do aktywnego tworzenia czy współtworzenia relacji, natomiast pomijał jednakowo ważny aspekt receptywności. Nowy Feminizm ponownie odkrywa receptywność jako wyraźniej (choć nie wyłącznie) ukazywaną przez kobiety, nieprzypadkowo zepchnięte u początku nowożytności do roli podrzędnej i do poniżanej sfery prywatnej, co np. Pia Francesca de Solenni wiąże z jednostronnie wypaczonym, wyłącznie kreatywnym pojmowaniem ludzkiej umysłowości²³. Dopiero uzupełnienie kreatywności receptywnością, a nawet postrzeganie tej drugiej jako rzeczywistości wyjściowej, stanowić może właściwe pojednanie obu sfer. Takie „ekstatyczne” pojednanie komplementarnie różnych rzeczywistości lub różnych aspektów rzeczywistości jest jednak współcześnie skandalem, bowiem od dawna przestano wierzyć w jego realną możliwość. Różnice stały się u progu nowożytności powodem do wykluczenia lub rozgraniczenia tego, co różne, a nie do wzajemnego uzupełniania się w ramach większej całości. Łączność między różnymi bytami została zakwestionowana przez coraz bardziej radykalnie rozumiany indywidualizm. Poszukiwaniem tego, co może spajać jednostki w większe społeczne całości, zajęła się zatem socjologia.

Sto lat temu Durkheim dostrzegał w religii pierwotną instytucję społeczną, ponieważ jako pierwsza wprowadziła ona do ludzkich umysłów ideę łączności między bytami i jako taka dała początek innym instytucjom oraz wyrażała spersonifikowany w bóstwie kult społeczeństwa. Widział on jednocześnie zwiastuny i oznaki sekularyzacji oraz zaniku wspólnych wartości, ostrzegał przed anomią społeczną i wskazywał na konieczność zastąpienia religii etyką. Tymczasem sto lat po Durkheimie znów najsilniejszy głos przekonania o możliwości pojednania różnych zwaśnionych stron konfliktów, zharmonizowania przeciwstawnie postrzeganych wartości i ponownego „pozszywania” rozdartych tkanek społecznych zdaje się płynąć z instytucji religii. Proces sekularyzacji wprawdzie postąpił dużo dalej niż za czasów Durkheima, a jednak religia nie tylko nie zanikła w świecie, ale w niektórych jego częściach jej siła społecznego wyznania i oddziaływania utrzymuje się na wysokim poziomie, a co najwyżej zmieniło się wiele jej form wyrazu²⁴. Pontyfikat Jana Pawła II

²³ Pia Francesca de Solenni, *A Hermeneutic of Aquinas's Mens Through a Sexually Differentiated Epistemology. Towards and Understanding of Woman as Imago Dei*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae 2000.

²⁴ Patrz np. José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. Tomasz Kunz, Nomos, Kraków 2005; José Casanova, *Religion and the Dynamics of Freedom: Poland, Europe, and the World*, w: *Values of Poles and the heritage of John Paul II: A social research study*, ed. Tomasz Żukowski, with the assistance of Paweł Gierech, transl. Agnieszka Waśkiewicz, Dawid Mnich, Centre for Thought of John Paul II, Warsaw 2009.

był tego dobitnym przykładem, o czym świadczyć może choćby inicjatywa międzyreligijnego spotkania duchowych przywódców w Asyżu w 1986 roku oraz spektakularnie tłumny pogrzeb papieża, który zgromadził pojednawczo nie tylko rzesze wiernych z całego świata, ale także liderów często zwaśnionych regionów czy krajów. W jakimś sensie Asyż stał się symbolem tego, że w miejsce prób dywagowania na temat możliwości pojednania warto przyjąć strategię spotkania, bycia razem, ze wspólną intencją modlitwy o pokój i wysiłkiem jego budowania wewnątrz własnych tradycji. Asyż był jak praktyczne rozcięcie gordyjskiego węzła sporów teoretycznych. Ponieważ nie kto inny, ale Jan Paweł II zaproponował i skutecznie zainicjował asyjskie spotkania modlitewne o pokój, nie sposób w refleksji socjologicznej pominąć rozważania nad dotyczącymi tej problematyki wybranymi wątkami jego myśli, nauczania, gestów i przedsięwzięć, czemu poświęcona jest niniejsza praca, a co w tym wstępie chciałam ogólnie uzasadnić.

Idąc tropem analiz Durkheima i zgodnie z jednym z wyjaśnień etymologicznych słowa „religia”, pochodzi ono od *religare*, czyli „związać”. Związanie czy integracja jest koncepcją pokrewną wobec pojednania, bowiem w tym ostatnim chodzi o ponowne nawiązanie zerwanej relacji, więzi. Przydatne wydaje się zatem być do analizy pojednania rozważenie nauczania prezentowanego zwłaszcza w tej religii, której centralnym punktem jest moment pojednania Boga z ludzkością oraz ludzi między sobą, czyli pojednania w wymiarze transcendentnym/wertykalnym/ponadczasowym oraz immanentnym/horyzontalnym/społecznym/doczesnym. Społecznie ważne zdanie z Drugiego Listu do Koryntian jest jednocześnie streszczeniem Ewangelii i przesłaniem pojednawczym, które zdaniem autora realizować powinni wyznawcy Chrystusa, popularyzując tę postawę wśród całej ludzkości: „W Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania (2 Kor 5,19)”. Znamienny przykład praktycznego zastosowania tego fragmentu znajdziemy w wydanym niedawno ważnym przesłaniu pojednawczym. Tym cytatem z Biblii rozpoczyna się mianowicie „Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji” wystosowane 17 sierpnia 2012 roku przez Przewodniczącą Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego, i przez Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryła. We wstępie tego dokumentu autorzy wyjaśniają początkowy cytat, wspierając go także odwołaniem do innych miejsc Ewangelii: „Wyznając prawdę, że Jezus Chrystus jest naszym pokojem i pojednaniem (por. Ef 2,14; Rz 5,11), i mając świadomość powołania powierzonego nam w duchu Chrystusowej Ewangelii, pragniemy wnieść swój wkład w dzieło zbliżenia naszych Kościołów i pojednania naszych narodów”²⁵. W niewyłoszonym przemówieniu śp. Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego,

²⁵ Komisja Episkopatu Polski, *Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji*, http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=2012817_0 (dostęp: 18.01.2013 r.).

napisanym na okoliczność obchodów 70. rocznicy zbrodni katyńskiej, zawarte było także odwołanie do prawdy jako koniecznej podstawy pojednania, a założenie to zostało pokazane jako zaczerpnięte z chrześcijaństwa: „My, chrześcijanie, wiemy o tym dobrze: prawda, nawet najboleśniejsza, wyzwala. Łączy. Przynosi sprawiedliwość. Pokazuje drogę do pojednania”²⁶.

Zadawać sobie można pytanie, skąd w chrześcijaństwie (a w tym wyraznie w katolicyzmie) bierze się tak silnie akcentowane dążenie do pojednania oraz jak wygląda chrześcijańska inspiracja do pogodzenia socjologicznie również ważnego dylematu związku między jednością i wielością jednostek. Wskazówka znajduje się w cytowanym w poprzednim akapicie zdaniu o pojednawczej misji Chrystusa, ale korzeni tej tendencji należy chyba szukać głębiej, bo wydaje się ona odwoływać do sedna objawienia na temat istoty Boga Trójjedynego: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty to zarazem jeden Bóg oraz trzy Osoby istniejące w komunikacji wzajemnej miłości. Co więcej, właśnie relacja dwóch, czyli Ojca i Syna, jest Osobą Ducha, a zatem Bóg jest osobą i relacją jednocześnie, łącząc w sobie jedność i wielość. Jako taki stanowić może teologiczny, ale też po prostu teoretyczny klucz i inspirację do sformułowania koncepcji bytów społecznych i społeczeństwa w ogóle. Przecież zasadniczo szczytem socjoteoretycznych dociekań jest poszukiwanie odpowiedniego ujęcia istoty więzi między jednostkami oraz charakteru rzeczywistości powiązania jednostek w byty ponad- czy międzyjednostkowe. Najbardziej ambitne cele stawiane sobie nie tylko przez klasyków socjologii łączyły się z próbą zrozumienia tego, jak możliwe jest współistnienie wielości jednostek w społeczeństwie, a zatem, jak możliwa jest wielość i jedność zarazem oraz jakiego charakteru jest to jedność, jak się tworzy i utrzymuje ład społeczny.

Ferdinand Tönnies twierdził, że „u początków jawnej i zrozumiałej wrogości można zawsze znaleźć jakąś przyjaźń i zgodę”²⁷. Słowo „jakąś” może mieć oczywiście różne znaczenia, bo może tu chodzić na przykład o zgodę bardzo płytką, ale Tönniesowi chodziło chyba jednak o zgodę pojmowaną głębiej, o rzeczywistość jakiejś pierwotnej jedności, bo pisał on też, że współżycie jest dane z natury, a odosobnienie wymaga wyjaśnień. Wolę organiczną fundującą wspólnotę określał też mianem woli naturalnej i sytuował ją jako dominującą w przeszłości. Z rozwojem społecznym wiązał raczej pojawianie się konfliktogennych różnic i sztucznie tworzoną jedność w ramach stowarzyszeń. Podmioty pojednane po rozpadzie wspólnot nie są już jednościami wspólnotowymi. W historii społecznej nie ma powrotu do tej samej rzeki, nie ma powrotu do jedności pierwotnej, jaka by ona nie była w mrokach przedhistorii lub relatywnej prostocie wspólnot historycznie i badawczo dostępnych.

²⁶ Lech Kaczyński, *Wolność i prawda*, przemówienie przygotowywane przez Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego na uroczystości 10 kwietnia 2010 roku, <http://www.rp.pl/artykul/463145.html?p=2> (dostęp: 27.06.2014 r.).

²⁷ Ferdinand Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1988, s. 43.

Czy analogiczna jest do tego nowotestamentalna narracja pojednania? Modlitwa Chrystusa z Ewangelii św. Jana odkrywa cel misji zbawczej. Słowa „aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy” (J 17,22b) wskazywać mogą na intencję odbudowania pierwotnej jedności rodzaju ludzkiego utraconej przez zerwanie więzi z Bogiem przez pierwszych rodziców, ale chodzi tu o budowanie więzi na wzór dotąd zarezerwowany tylko dla Boga. Prezentują one zatem taki wzór jedności, którego pierwsi rodzice jeszcze nie ucieleśniali, który dopiero po przyjsciu Zbawiciela jest ludzkości objawiony i za Jego pośrednictwem dostępny. Przedstawienie wyraźne Boga jako Trójcy dokonuje się dopiero w Nowym Testamencie i wezwanie do tego rodzaju jedności ludzkiej pojawia się dopiero wraz z perspektywą Odkupienia z grzechu przez Syna dla Ojca w jedności Ducha. Ucieleśniony Syn spełnia wolę Ojca, gdy w miłosnej ekstazie oddaje Siebie w ofierze za zbiorową ukochaną, czyli ludzkość, by w ten sposób na nowo zjednoczyć potomków pierwszego Adama. Nowa Ewa, Maryja, przyjmuje dar oraz współpracuje w dziele Zbawienia z nowym Adamem. Efektem tego dzieła jest tchnienie Ducha, który ożywiać ma całkowicie na nowo zbiorowe ciało Chrystusa, czyli wspólnotę tych, którzy uwierzyli w tę perspektywę i przyjęli Zbawienie. Odtąd św. Paweł będzie używał metafory ciała i jego członków do opisu Kościoła i wyznawców (por. 1 Kor 12,12–14.27), a potem metaforę tę wykorzysta organicznie nastawiona filozofia społeczna i socjologia, w tym nawet, a może zwłaszcza, inspirowana teorią ewolucji wersja argumentacji Herberta Spencera, który próbował będzie naukowo doprecyzować podobieństwa i różnice w funkcjonowaniu organizmów pojedynczych i zbiorowych.

Biblijna linia narracji prowadzi od pierwotnej, choć dopiero załączkowej jedności pierwszych ludzi z Bogiem i między sobą, poprzez rozbitcie tej jedności przez ludzi, do umożliwienia ponownego zjednoczenia na gruntownej podstawie inicjatywy Boga przy współpracy człowieka, w ofierze zjednoczonego Boga-Człowieka. Jako taka znajduje ona w pewnym sensie częściową analogię w teoriach społeczno-kulturowych, na przykład w Simmlowskiej próbie przedstawienia kultury jako drogi wiodącej od zamkniętej jedności, przez rozwiniętą różnorodność, do rozwiniętej jedności. Georg Simmel postrzega to jako proces, w którym subiektywne energie umożliwiają ludziom tworzenie obiektywnych form, które się od swoich twórców uniezależniają, alienują, ale potem są wciągnięte na nowo w subiektywne (podmiotowe) życie autorów dzieł w celu ich udoskonalenia²⁸. Ruch od jedności, przez różnorodną wielość, do jedności ma jakby charakter Heglowskiej dialektycznej spirali, bowiem jedność pierwotna jest inna od późniejszej, już rozwiniętej jedności, trochę podobnie jak jedność ludzkości po przyjęciu Zbawienia

²⁸ Georg Simmel, *The Concept and Tragedy of Culture*, w: *Simmel on Culture. Selected Writings*, red. David Frisby, Mike Featherstone, Sage, London 1997, s. 56, 68; Georg Simmel, *On the Essence of Culture*, w: *Simmel on Culture. Selected Writings, op.cit.*, s. 45.

może się realizować nieporównanie dojrzałej i pełniej niż przed grzechem pierwotnym w optyce biblijnej.

Innym towarzyszącym tej analogii podobieństwem jest swego rodzaju wykorzystywanie symboliki różnicy płci zarówno przez Simmla, jak i przez przykład egzegezy biblijnej w formie zaproponowanej przez Jana Pawła II w jego wspomnianej uprzednio teologii ciała. U Simmla kwestia ta wygląda następująco: tworzenie zobiektywizowanych i oddzielonych form kulturowych przypisywał on naturze męskiej, stawiając niniejszym mężczyzn po stronie świata podziałów, dualizmów i alienacji. Kobiecość zaś łączył z umiejętnością znoszenia alienacji (nawet jeśli poprzez ich niedostrzeżenie), brakiem podziałów²⁹, integracją, harmonią i spójnością, o czym podobno świadczy nawet kobiecy wygląd, immanentnie kompletny w swojej krągłości kształtów spójnie powiązanych z centrum³⁰. Mężczyzna zatem, produkując obiekty, które się od niego oddzielają, przede wszystkim odpowiedzialny jest za separację, a kobieta ze swej natury dąży do łączenia różnych elementów w całość. U Simmla jednak nie za wszystko odpowiedzialna jest natura. Jego zdaniem to współczesne społeczeństwo (pisał to na początku XX wieku) wymusza specjalizację, podział pracy, oddawanie energii jednej czynności³¹, czyli działalność i zachowanie typowo męskie. Powoduje to zepchnięcie kobiet na margines kultury, a co za tym idzie, niedostatek integracji ludzkiego świata, jego odhumanizowanie, czy jak kto woli odpersonalizowanie. (Skrajna specjalizacja jest bowiem skrajnie nieludzka). Simmel nie tylko więc ubolewa nad losem marginalizowanych w ten sposób kobiet, ale przede wszystkim współczuje samym mężczyznom owładniętym siłami wyłącznie zmaskulinizowanej kultury.

Wydaje się, jakoby posunięta daleko specjalizacja odpowiadała u niego drugiemu etapowi rozwoju kultury, która wyszła już z zamkniętej jedności i pogrążona jest w rozwiniętej różnorodności tworzonych masowo dóbr. Mając jednak w jakimś sensie dość towarzyszących jej podziałów, oczekuje z nadzieją na rozwiniętą jedność, której jeszcze osiągnąć nie jest w stanie. W diagnozie Simmla współczesna mu kultura ciągle pędzi w szalonej specjalizacji, ale zakłada on, iż ratunek nadejdzie ze strony kobiet. Feminizacja kultury, jak rozumie ją Simmel i zwięźle podsumowuje Guy Oakes we wstępie do pracy *Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love*³², to po prostu demodernizacja: ograniczenie podziału pracy i ograniczenie złożoności form kulturowych. Tylko taka powtórna integracja różnych przejawów życia, jego uproszczenie i bardziej ucłowieczone, całościowe nań spojrzenie ochronić może ciągłość

²⁹ Georg Simmel, *The Relative and the Absolute in the Problem of the Sexes*, w: *Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love*, przeł. i red. Guy Oakes, Yale University Press, New Haven–London 1984, s. 116, 118, 122.

³⁰ Georg Simmel, *Female Culture*, w: *Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love*, *op.cit.*, s. 70–71, 73, 88–89, 93.

³¹ Georg Simmel, *On the Essence of Culture*, *op.cit.*, s. 45.

³² Guy Oakes, *Introduction*, w: *Georg Simmel: On Women, Sexuality, and Love*, *op.cit.*, s. 54.

i spójność kultury. W jakimś sensie można by zatem Simmlowskie spojrzenie na kulturę nazwać wizją pojednania jej rozbieżnych lub antagonistycznych aspektów, wizją zintegrowania różnorodności form kulturowych bez utraty bogactwa tej różnorodności.

W drugiej połowie książki przedstawiam i poddaję analizie ten wątek nauczania Jana Pawła II na temat kobiet, który jest inspiracją dla teorii i praktyki Nowego Feminizmu i którego niejaki podobieństwo odnajduję w teorii Simmla na temat różnic i roli płci. Kwestia kobiecej relacyjności, nadmieniona wcześniej i rozwinięta w dalszej części pracy, jest u Jana Pawła II nie tyle przeciwstawiona męskości, co pokazana jako atrakcyjna i konieczna cecha ludzka w kontekście dynamicznej międzypłciowej komplementarności. Analogicznie do Simmlowskiej roli kobiet w integracji i humanizacji kultury, rozdzieranej podziałami i nadmierną specjalizacją, papież widział ich rolę jako promowanie ludzkiej kultury i budzenie w społeczeństwie wrażliwości na człowieka³³. W Nowym Feminizmie chodzi zatem nie tylko o pojednanie kobiet i mężczyzn czy też pojednanie biologicznego i społeczno-kulturowego sposobu rozumienia płci, ale o „pojednanie ludzi z życiem”³⁴, akceptację każdego człowieka, obronę jego prawa do życia, wreszcie o taką integrację i integralność społeczeństwa i ludzkości, która gwarantowałaby każdemu człowiekowi akceptację i godne miejsce pośród innych. W tym kontekście pojawia się papieskie określenie kultury lub cywilizacji miłości, bo sednem wyżej wymienionych pojednań jest najgłębiej rozumiana jedność jako miłość — postawa, która nie unicestwia żadnej z jednoczących się stron, ale prowadzi do zbliżenia w ramach autentycznego wspólnego dobra.

Trzeba tu wspomnieć o inspiracji, jaką papież czerpał z pism na temat kobiet autorstwa Edyty Stein (beatyfikowanej i kanonizowanej przez niego świętej Teresy Benedykty od Krzyża), która żyła nieco później niż Georg Simmel, ale ponieważ kształtowała się w kręgu niemieckiej filozofii fenomenologicznej, można powiedzieć, iż także reprezentowała humanistyczną i antypozytywistyczną myśl społeczną. Co ważne dla nas, aktywnie przemawiała w obronie praw kobiet z pozycji katolickiej, jest więc uważana za wczesną prekursorkę katolickiego feminizmu, a jej teksty o roli i naturze kobiet stanowią często odwołania dla Nowych Feministek. Ponieważ pochodziła z rodziny żydowskiej, a dość wcześnie stała się ateistką i poszukiwała prawdy w świeckiej filozofii, a zatem na podstawach czysto naturalnego rozumu, by potem doświadczyć swojego przebudzenia do wiary, przyjąć chrzest, wstąpić do klasztoru, a w efekcie prześladowań Żydów przez hitlerowskie Niemcy została wywieziona do obozu i zagazowana w Auschwitz, jej losy czynią z niej symbol wielorakiego pojednania.

Wprawdzie jej konwersja na katolicyzm może być i bywa przez Żydów oceniana jako odejście od wiary przodków, zatem uznanie jej jako świętej

³³ Patrz: Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 99.

³⁴ *Ibidem*.

przez Jana Pawła II i traktowanie jako osoby ucieleśniającej wiarę w spełnienie mesjańskich nadziei Izraela w Chrystusie spotkało się także z głosami krytycznymi; świadectwo jej życia i w pełni świadoma postawa wobec złożenia z siebie ofiary za jej naród (o czym świadczą relacje żegnających ją w klasztorze sióstr) potwierdzają zasadność postrzegania jej jako symbolu pojednania nie tylko chrześcijan i członków narodu wybranego. Jako osoba, która apelowała do papieża o potępienie antysemitki polityki Niemiec, i jednocześnie ofiara nazistowskiego antysemityzmu, może ona stanowić postać związaną z pojednaniem w tej niezwykle trudnej kwestii. Jej wywiezienie do obozu koncentracyjnego było efektem bezpośredniej odpowiedzi Niemiec na potępienie antysemityzmu przez biskupów holenderskich, co z kolei spowodowało powstrzymanie się od podobnego oficjalnego potępienia papieskiego, o które Stein się dopominała. Ofiara jej życia stanowi poniekąd wyjaśnienie motywów trudnej decyzji papieża.

Jako obywatelka wówczas niemieckiego Wrocławia może stanowić przykład godzenia wielorakich tożsamości pogranicza. Jako kobieta domagająca się poszanowania kobiet i umożliwienia im korzystania z należnych praw, a także jako zwolenniczka stanowiska esencjalistycznego feminizmu różnicy i komplementarności była ważną orędowniczką i prekursorką feministycznego pojednania kobiet i mężczyzn. Natomiast jako kobieta-filozof, której uniemożliwiono pisanie rozprawy habilitacyjnej i podjęcie pracy profesora na uniwersytecie, a która rozwijała pracę naukową w klasztorze, może być jeszcze widziana jako symbol pojednania wiary i rozumu, które to zagadnienie stanowiło ważny wątek nauczania Jana Pawła II³⁵, a także zajmuje istotne miejsce we współczesnej refleksji filozoficznej³⁶.

Wątki te obecne będą w drugiej połowie książki, lecz na końcu niniejszego wstępu wrócę do tematu wiodącego, a posłużę się tu właśnie cytatem ze wspomnianej Edyty Stein: „Cały cud ludzkości polega na tym, że jesteśmy wszyscy jednym”³⁷. Jest to zdanie wypowiedziane z głębi jej chrześcijańskich przekonań, a więc nie jest to jedność wschodnich filozofii, gdzie elementy zlewają się w jedno, niwelując różnice między sobą. Tym bardziej więc radykalnie brzmieć może to zdanie w uszach zachodniego socjologa, który tak głębokiego zjednoczenia rodzaju ludzkiego przy zachowaniu różnic osobowych nie przewiduje nawet w obrębie względnie homogenicznych społeczeństw.

Socjologicznie rozumiane pojednanie jest zbliżone do pogodzenia się w stanie relatywnie pokojowej koegzystencji. Tymczasem chrześcijańskie rozumienie

³⁵ Patrz: Jan Paweł II, encyklika *Fides et ratio*.

³⁶ Patrz np. Jürgen Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, w: Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2003, s. 103–115.

³⁷ Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), *Mysli, wyznania, rozważania*, wybór i oprac. Andrzej Wojnowski, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2003, s. 42.

pojednania (jak widać to będzie na przykładach jego rozumienia przez Jana Pawła II) łączy się ściśle z kwestią jedności, która nie tyle jest powrotem do stanu sprzed podziału, bowiem takiego powrotu być nie może, natomiast jest jeszcze głębszą jednością niż przed podziałem. W sumie skandaliczność pojednania wyraża się zatem i w wierze w jego możliwość, i w założeniu o jego głębi oraz jakości, która ma być lepsza niż przed rozłamem. (Stąd moje wcześniejsze zestawienie tej wizji pojednania i nieco dialektycznego toku argumentacji Simmla). Pojednanie wiąże się z mocno rozumianą integracją, scaleniem, a nawet po prostu z uspołecznieniem jako przeciwieństwem zerwanych więzi, odosobnienia i społecznego wyalienowania. Powinno jednak raczej użyć tu słów „proces dążenia do pojednania”, bowiem jeśli pojednanie powiązać można w jakimś sensie z jednością, nie jest ono osiągnięte w żadnej części ludzkości, a jedynie jest celem, ku któremu można zdążać lub od którego można się aktywnie odwracać, wywołując konflikty i wojny. Dążenie do pojednania ma zatem w sobie coś z Simmlowskiego procesu uspołecznienia (*Vergesellschaftung*³⁸), który dzieje się ciągle i który w zasadzie nie jest celem, ale stale dziejącym się społeczeństwem. Właśnie dlatego Simmel jako pierwszy postulował, by nie mówić o społeczeństwie w formie statycznej, biernej, ale w formie czynnej, w formie ujęcia procesualnego.

Jednakże nie jest przypadkiem fakt, że w dyskursie chrześcijańskim częściej używa się słowa „pojednanie”, a nie „pojednywanie” czy „proces pojednania”. Choć teologowie i duszpasterze zdają sobie sprawę z tego, że ludzkie tendencje i czyny antypojednawcze są najczęściej trudne do wyeliminowania, a praca nad nimi trwa na ogół całe życie, prawdopodobnie jednak z wiary w Boga, który „jedną ze sobą świat” (2 Kor 5,19), bierze się wiara w to, że choć pojednanie jest procesem, na jego końcu można oczekiwać, być może na końcu świata, ostatecznego stanu pojednania, a nie tylko ewolucyjnie rozumianego i nieskończonego procesu. Od strony teologicznej pojednanie jest nawet już dokonane za sprawą ofiary Chrystusa, a jednocześnie wymaga wysiłku i aktywnej odpowiedzi każdego człowieka, ale jest możliwe. Aby było skuteczne społecznie, pojednanie musi być rozumiane głęboko, a więc musi zakładać wewnętrzne pojednanie człowieka z samym sobą, czyli też na przykład integrację ciała i świadomości/duszy/psychiki.

Trzeba tu pamiętać, że o ile w przednowożytności rozróżniano w człowieku te elementy czy też aspekty osoby (a także zakładano odróżnienie duszy i ducha), o tyle były one postrzegane jako połączone i żaden z nich nie był radykalnie deprecjonowany. Dopiero u Kartezjusza dochodzi do wprowadzenia perspektywy ostrego dualizmu ciała i świadomości z wyraźną preferencją dla tej drugiej. Jacques Le Goff i Nicolas Truong piszą w swojej *Historii ciała w średniowieczu*, że „to nie średniowiecze dokonuje radykalnego rozdzielenia

³⁸ Georg Simmel, *Socjologia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 8–9, 32–35.

duszy i ciała, lecz klasyczny rozum XVII-wieczny³⁹. To oczywiście niejedyny podział, jaki przyniosła ze sobą nowożytność. Liczne są przykłady rozdzielania, alienacji i murów, które miały bronić autonomii tego, co rozdzielone⁴⁰, a jednak chyba zbyt często pogłębiły procesy społecznego wyobcowania i nie dość skutecznie broniły obszarów autonomii, której miały strzec. Może właśnie dlatego w późnej nowoczesności popularne stało się myślenie na sposób holistyczny, obowiązuje moda na integrację wielu sfer działania i bycia, włączając w to także integrację globalną polityczno-ekonomiczno-kulturową. Jednym słowem coraz częściej zdajemy sobie sprawę z potrzeby spojrzenia całościowego choćby dlatego, że nasze losy są już globalnie splecione i wzajemnie uzależnione.

A mimo to pojednanie chyba ciągle wydaje się współczesnym ludziom podejrzane, niewiarygodne, nierealne, budzące opory jako cel zbyt ambitny. Skoro jednak w tym samym czasie świat społeczny dostrzega zapotrzebowanie na myślenie całościowe i jednocześnie coraz większą popularnością cieszą się w naukach społecznych tematy związane z ciałem i cielesnością⁴¹, może pora zauważyć na nowo i zbadać te aspekty *ciała*, które w przeszłości wiązano z *całościowością*. Może pora wrócić do ciała po to, by odważyć się *inaczej postrzegać możliwość pojednania*? Tak, aby ewentualne pojednanie przestało być *nierealnym skandalem*. Bo to właśnie „ciało było tu, na ziemi, w średniowiecznym chrześcijaństwie, wielką metaforą opisującą społeczeństwo i instytucje, symbolem spoistości bądź konfliktu, ładu bądź nieporządku, ale przede wszystkim życia organicznego i harmonii”⁴².

Oczywiście wymagałoby to zbadania alternatywy w postaci głębszego rozumienia pojednania, o jakim wspominałam wcześniej. W zasadzie wymagałoby to po prostu rozważenia adekwatności i ewentualnej realności ideału postawy, jaką jest miłość jako alternatywa wobec dotąd przyjętej za wystarczającą i jedynie możliwą do urzeczywistnienia na skalę społeczeństwa postawy tolerancji. Jacek Kurczewski we wstępie do cytowanej już publikacji *Socjologia pojednania*

³⁹ Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. Ireneusz Kania, Czytelnik, Warszawa 2006, s. 30.

⁴⁰ Michael Walzer pisze o liberalnych murach oddzielających pewne sfery życia jednostek i tym samym gwarantujących ich wolność. Patrz np. Michael Walzer, *Liberalism and the Art of Separation*, „Political Theory”, Vol. 12, No. 3, August 1984; Michael Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. Michał Szczubińska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

⁴¹ Patrz np. podsumowanie rozwoju tej tematyki w: Chris Schilling, *Socjologia ciała*, przeł. Marta Skowrońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010. Szereg publikacji na temat ciała i cielesności, jakie ukazały się od lat osiemdziesiątych XX wieku, wskazuje ciekawy zwrot uwagi socjologów na tę problematykę. Z kolei wspomniana wcześniej teologia ciała, zawarta w zbiorze katechez Jana Pawła II, jest jednocześnie wskazówką tego, że publikacje z tej tematyki pochodzą z różnych stron i inspiracji ideowych, a zatem potwierdzają zbieżny stopień zainteresowania ciałem w różnych dyscyplinach i w ramach bogatego spektrum ideologicznego.

⁴² Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, *op.cit.*, s. 9.

wprowadza temat miłości do obszaru dociekań nad pojednaniem. Stwierdza bowiem, że kochamy uogólnioną ludzkość w każdym człowieku; z tego jednak powodu nikt nie ma prawa oczekiwać miłości od każdego⁴³. Zdaje się on zatem mocno oddzielać miłość uogólnioną, abstrakcyjną od miłości konkretnej, skierowanej na drugiego człowieka nie tylko z powodu jego człowieczeństwa. Mary F. Rousseau, której teorię przedstawię szerzej w części dotyczącej Nowego Feminizmu, prezentuje argumentację, zgodnie z którą żywotną alternatywą dla tolerancji i abstrakcyjnej miłości jest konkretna miłość osób. Twierdzi ona, że kochamy konkretne osoby i właśnie dlatego kochamy ludzkość, ale nie ogólnoludzką abstrakcję. Kurczewski traktuje również pojednanie ogólnie, a nie jako pojednanie między konkretnymi grupami. W swojej analizie wydobywa pojednanie jako „otwarcie się na uogólnionego innego”⁴⁴, co w optyce Mary F. Rousseau byłoby mgliste i w zasadzie mniej prawdopodobne w rzeczywistości niż autentyczne kochanie wszystkich, których spotykamy. Sądzę, że w świetle tez Nowego Feminizmu, którego reprezentantką była Mary F. Rousseau, zarysowane tu różnice stanowią przykład tego, jak kobiecy punkt widzenia jest potrzebny do korekty liberalno-oświeceniowego podejścia uogólnionego, które mimo głoszonego nadejścia postmodernizmu, a nawet w duchu ciągłości w tej kwestii w obu nurtach idei, ciągle stanowi normę społecznych odniesień.

Wracając do miłości jako podstawy i efektu pojednania, a jednocześnie komentując tezę Kurczewskiego dotyczącą nieistnienia prawa do miłości od każdego, należy wyjaśnić, że chrześcijańska perspektywa miłości, o czym była krótko mowa wcześniej, nie zakłada, że jest ona wyłącznie czy przede wszystkim uczuciem. Jest trwałą postawą, wyrobioną dyspozycją do okazywania troski o dobro osoby, jest postawą łączącą w czynach działanie rozumu, woli i zaangażowanie uczuciowe. Jest zatem wypracowaną cnotą, która jednak bazuje na skłonności natury do rozeznawania dobra, dostrzegania szczególnego dobra, jakim jest osoba, oraz do aktywnej odpowiedzi na to dobro. Nie może też być ona rozumiana w kategoriach obowiązku pojmanego na sposób Ockhama czy Kanta. Nie jest ani kwestią narzuconą przez wolę Boga, ani przez wolę autonomicznych jednostek posiadających rozum. Miłość jest poza nowożytnie wąsko pojętą perspektywą prawa i obowiązku, jest prawem w głębszym sensie, *jest w naturze osób istniejących, żeby kochać*⁴⁵. Boskie i naturalne prawo miłości wyrażone, odpowiednio, w biblijnym przykazaniu miłości i w naturalnej skłonności do afirmacji bytu jako dobra jest bardziej uznaniem

⁴³ Jacek Kurczewski, *Wstęp do socjologii pojednania*, w: red. Jacek Kurczewski, *Socjologia pojednania*, *op.cit.*, s. 20.

⁴⁴ Jacek Kurczewski, *Zakończenie: anomia, pojednanie i tożsamość*, w: red. Jacek Kurczewski, *Socjologia pojednania*, *op.cit.*, s. 212.

⁴⁵ Oczywiście chodzi tu o metafizyczne rozumienie natury, połączone z moralnym prawem natury, nie zaś z biologicznym determinizmem, choć cielesność ma oczywiście wskazówki i powiązania z naturą rozumianą metafizycznie, o czym będzie mowa dalej.

faktu istnienia naszej określonej natury nastawionej na tę afirmację i wezwaniem do jej uznania i praktykowania niż czymś narzuconym, co obowiązuje, determinuje i pociąga za sobą karę w przypadku niedopełnienia obowiązku kochania... Tradycyjna koncepcja kary służyła jako narzędzie „wychowawcze”, teologicznie zaś wykładnia na ten temat jest nieco inna, bowiem zakłada, że człowiek sam alienuje się od miłości i niniejszym konsekwentnie sam pozbawia się uczestnictwa w dobru, czyli sam siebie karze, przyjmując naturalne konsekwencje odejścia od dobra. Nie mógłby przecież jednocześnie pozostawać poza sferą dobra i cieszyć się dobrem. Fakt powszechnego niezrozumienia takiej koncepcji kary może brać się z niedostatecznego poziomu katolickiej katechezy, ale może też równie dobrze być efektem nowożytnego świeckiego postrzegania świata jako sfery obowiązywania woli, już nie narzuconej przez Boga, ale uzgodnionej przez ludzi, lecz nie mniej „twardej”, podzielonej na rozgraniczone prawa i obowiązki oraz przewidującej kary za niedostosowanie się do wspólnych społecznych przepisów.

Taka mechaniczna koncepcja świata z uzgodnionymi przez nas prawami i zasadami, a wyjąłowana z naturalnego, czyli danego dobra, jest na wskroś Weberowska i właśnie w jej ramach pojednanie na bazie natury (czyli esencji, sensu) świata, a nie wyłącznie na bazie społecznej i dowolnej konstrukcji, wydaje się skandalicznie niemożliwe. Skoro jednak z wielu stron słyszymy wezwania do pojednania, skoro jego potrzeba jawi się jako bardzo ważna i wreszcie skoro pewne przykłady rzeczywistych pojednań chyba są skuteczne i trwałe (choć o tym przesądza długa czasowo perspektywa, dlatego wolałam użyć ostrożnie słowa „chyba”), moim zdaniem właśnie dlatego warto prześledzić zarówno tok rozumowania znanego orędownika pojednania, jakim był Jan Paweł II, jak i jego wybrane praktyczne inicjatywy pojednawcze, skupiając się w drugiej części książki zwłaszcza na potencjalnie ważnych społecznie kwestiach obecnych w Nowym Feminizmie. Chciałabym, aby moje omówienie pojednania ukazało *skandaliczność* tej koncepcji w późnej nowożytności i jej paradoksalną atrakcyjność w kontekście potrzeby całościowego spojrzenia na społeczeństwo. Moja analiza wydobyc ma także zagadnienie *ekstatyczności* jako warunek skutecznego pojednania i jako użyteczne narzędzie do przybliżenia określonego sposobu rozumienia społeczeństwa i więzi społecznych w teorii i filozofii społecznej.