

O. JAROSŁAW KUPCZAK OP

ANTROPOLOGICZNA TREŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MIŁOSIERDZIA W ŚWIETLE ENCYKLIKI *DIVES IN MISERICORDIA* JANA PAWŁA II

Bogaty *corpus* nauczania Jana Pawła II, wyrażony w encyklikach, homiliach i przemówieniach, odczytywać można na wiele sposobów. W swojej biografii Papieża pt. *Świadek nadziei* George Weigel zwraca uwagę na zamiar Jana Pawła II, aby udzielić chrześcijańskiej odpowiedzi na nowożytny kryzys humanizmu, co powinno się dokonać poprzez odsłonięcie pełnej prawdy o człowieku – tworzenie chrześcijańskiej antropologii¹. W połowie lat 60. ubiegłego wieku kardynał Karol Wojtyła pisał o tym pragnieniu do zaprzyjaźnionego z nim jezuickiego teologa Henri de Lubaca: „Bardzo rzadkie wolne chwile wykorzystuję na pracę, bliską mojemu sercu, poświęconą metafizycznemu sensowi i tajemnicy osoby. Wydaje mi się, że dzisiaj debata toczy się na tej płaszczyźnie. Zło w naszych czasach w pierwszym rzędzie polega na pewnego rodzaju degradacji, nawet zniszczeniu, fundamentalnej jedyności każdej osoby ludzkiej. To zło leży nawet bardziej w porządku metafizycznym i moralnym. Tej dezintegracji, planowanej czasami przez ideologie ateistyczne, musimy zamiast jałowych polemik przedstawić coś w rodzaju »rekapitulacji« nienaruszalnej tajemnicy osoby [...]”².

Podczas wypełniania posłannictwa biskupa Rzymu Jan Paweł II pozostał wierny podjętemu kilkadziesiąt lat wcześniej zamiarowi „rekapitulacji nienaruszalnej tajemnicy osoby”. Możemy śledzić zmierzający w tym kierunku twórczy wysiłek Papieża na kartach wielu jego dokumentów. W sposób niezwykle ciekawy, obja-

¹ George Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 222-23.

²Cyt. za: tamże, s. 223.

wia się on także w encyklice o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* z 1980 roku. Ważne prawdy chrześcijańskiej antropologii zostały przedstawione w tym dokumencie w kontekście stosunku między sprawiedliwością i miłosierdziem.

MIŁOSIERDZIE A SPRAWIEDLIWOŚĆ

W swojej prezentacji teologii miłosierdzia Starego Testamentu Jan Paweł II zwraca uwagę, że Izrael odwoływał się do Bożego miłosierdzia zawsze, kiedy rodziła się w nim świadomość niewierności wobec przymierza z Bogiem i przekroczenia zasad sprawiedliwości zawartych w Bożym prawie (DM, 4). W ten sposób Papież kontynuuje refleksję teologa sprzed siedmiu wieków, św. Tomasza z Akwinu, który podkreślał, że przyczyną, która pobudza Boże miłosierdzie do działania, jest zło – ludzki grzech³. Czytamy w encyklice: „Miłosierdzie jest bowiem nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji wobec rzeczywistości zła, które jest w świecie” (DM, 7)⁴. Dlatego też, zdaniem Papieża, fragmentem Pisma Świętego, który najpełniej oddaje istotę Bożego miłosierdzia, jest przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32). W tej przypowieści tajemnica Bożego miłosierdzia zostaje wypowiedziana jako „głęboki dramat rozgrywający się między miłością ojca i grzechem syna” (DM, 5).

Najpełniejszą odpowiedzią Bożego miłosierdzia na zło i grzech człowieka jest Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Dlatego też Jan Paweł II podkreśla, że misterium paschalne Chrystusa jest najpełniejszym objawieniem Bożego miłosierdzia – również w kontekście jego stosunku do sprawiedliwości. Czytamy w encyklice: „w męce i śmierci Chrystusa [...] znajduje swój wyraz absolutna sprawiedliwość, gdyż męki i krzyża doznaje Chrystus ze względu na grzechy ludzkie” (DM, 7). Grzech człowieka naruszył porządek sprawiedliwości w relacji stworzenia do Stwórcy w sposób tak poważny, że dopiero śmierć Syna Bożego dokonuje odbudowy tego porządku – dokonuje usprawiedliwienia grzesznika, gdy „grzechy człowieka zostają »wyrównane« ofiarą Boga-Człowieka” (DM, 7). Nieco dalej Papież pisze, że misterium paschalne przywraca sprawiedliwość „w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku, a przez człowieka w świecie” (DM, 7).

Zdaniem Jana Pawła II, perspektywa sprawiedliwości nie jest ostatecznym kontekstem teologii Krzyża, gdyż „sprawiedliwość ugruntowana jest w miłości, wyra-

³ Por. Sth II-II, 30, 1.

⁴ W końcowej części encykliki Papież raz jeszcze powraca do tego tematu: „Właśnie dlatego, że w świecie, który Bóg tak umiłował, »że Syna swego Jednorodzonego dał«, istnieje grzech, Bóg, »który jest miłością«, nie może objawiać się inaczej niż jako miłosierdzie” (DM, 13).

sta z niej niejako i ku niej zmierza” (DM, 7). Sprawiedliwość wyrasta z miłości, gdyż jej źródłem jest trynitarna miłość Ojca i Syna objawiająca się w ludzkiej historii w miłości Boga do człowieka. Sprawiedliwość zmierza też ku miłości, gdyż „boski wymiar odkupienia nie urzeczywistnia się w samym wymierzeniu sprawiedliwości grzechowi, ale w przywróceniu miłości, tej twórczej mocy w człowieku, dzięki której ma on znów przystęp do owej pełni życia i świętości, jaka jest z Boga” (DM, 7).

PERSONALISTYCZNY CHARAKTER MIŁOSIERDZIA

Zdaniem Papieża, zasadnicza różnica między sprawiedliwością i miłosierdziem może być opisana przez porównanie: przedmiot – podmiot; sprawiedliwość dotyczy bowiem dóbr przedmiotowych, miłosierdzie zaś ma wymiar głęboko personalistyczny – dotyka w sposób głęboki jakiejś najważniejszej prawdy o człowieku: „jeśli sprawiedliwość sama z siebie zdolna jest tylko roz-sądzać pomiędzy ludźmi, roz-dzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą, to natomiast miłość, i tylko miłość (także owa łaskawa miłość, którą nazywamy »miłosierdziem«) zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi” (DM, 14). Jan Paweł II opisuje szerzej tak zarysowaną różnicę między sprawiedliwością i miłosierdziem w swojej analizie przypowieści o synu marnotrawnym, która dla Papieża jest opowieścią o utraconej przez grzech i odzyskanej przez miłosierdzie godności człowieka.

Jan Paweł II zwraca uwagę, że powracający do rodzinnego domu marnotrawny syn jest przekonany, że jego grzeszne postępowanie pozbawiło go synowskiej godności i że odtąd w domu swego ojca będzie musiał zajmować znacznie niższą niż dawniej pozycję; stąd jego wyznanie: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem, uczyni mnie choćby jednym z najemników” (Łk 15,18-19). Do takiego wniosku doprowadziło marnotrawnego syna prawidłowo przeprowadzone rozumowanie w kategoriach dotyczącej konkretnych dóbr sprawiedliwości; zmarnotrawił on powierzone mu rodzinne dobra i powinien być ukarany, jeśli chodzi o jego przyszły status majątkowy. Ojciec syna marnotrawnego nie myśli jednak w tak wąsko zakreślonej perspektywie sprawiedliwości. On wie, że żadne wydarzenie nie może odjąć jego dziecku godności syna, a jego pełne miłosierdzia przyjęcie powracającego do domu młodego człowieka ma mu tę fundamentalną prawdę uświadomić. Papież przenikliwie tłumaczy, że podczas gdy syn, marnotrawiąc rodzinny majątek, zapomina o swojej synowskiej godności, ojciec „jest wierny swojemu ojcostwu, wierny tej swojej miłości, którą obdarzał go jako syna” (DM, 6)⁵ Kiedy ojciec z radością wita skruszonego

⁵ Wierność sobie jest jednym z istotnych znaczeń hebrajskiego słowa oznaczającego miłosierdzie, *chesed*; por. DM, 4.

syna, „jest świadom, że ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa jego syna” (DM, 6). Miłosierdzie ojca dociera do jakiejś istotowej prawdy o człowieku w sposób znacznie pełniejszy, niż może to uczynić sprawiedliwość: „relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa. [...] W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku” (DM,6).

Stwierdzenie Papieża, że miłosierdzie ma charakter podmiotowy, sprawiedliwość zaś dotyczy jedynie dóbr przedmiotowych, może wzbudzić wątpliwości i prowadzić do nieporozumień. W tradycji prawnej Zachodu sprawiedliwość dotyczyła bowiem zawsze także dóbr podmiotowych takich, jak na przykład honor i dobre imię człowieka. Dla tradycji chrześcijańskiej reprezentatywna jest pozycja św. Tomasza z Akwinu, który uważał, że grzechy wymierzone przeciw wymienionym powyżej dobrom są grzechami przeciw sprawiedliwości⁶. Wydaje się, że dokonane przez Papieża utożsamienie sprawiedliwości z porządkiem przedmiotowym należy interpretować w kontekście porównania sprawiedliwości z miłosierdziem, w którym miłosierdzie okazuje się rzeczywiście bardziej personalistyczne, „ludzkie”, współczujące w dokonywaniu oceny człowieka, ponieważ bierze pod uwagę jego sytuację po grzechu pierworodnym – uwikłanie w zło i bezsilność wobec grzechu. Miłosierdzie jest bardziej personalistyczne, gdyż – bez negacji konieczności i wagi określenia sprawiedliwych norm w porządku społecznym, jak też wychowawczej roli stawiania sprawiedliwych wymagań innym ludziom – ma większą moc przemiany człowieka; „wydobywa dobro spod wszelkich nawarstwień zła” (DM, 6) i „przywraca człowieka samemu człowiekowi” (DM, 14)⁷.

MIŁOSIERDZIE DOTYKA LUDZKIEGO GRZECHU

Ponieważ miłosierdzie zwraca się ku grzesznemu człowiekowi, do tego, aby właściwie ocenić wartość miłosierdzia, konieczne jest, aby wcześniej wyraźnie ujrzeć destrukcyjne dla osoby konsekwencje grzechu. W swojej książce *Drogi i bez-*

⁶Por. STh II-II, 72-76. Por. także: J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995, t. II/2, s. 324-55; C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 217-19.

⁷Papieska próba tłumaczenia różnicy między sprawiedliwością i miłosierdziem poprzez przeciwstawienie przedmiot – podmiot może być pełniej rozumiana w kontekście tradycji filozoficznej, w której dojrzewały poglądy Jana Pawła II. Dla antropologii i etyki Karola Wojtyły fundamentalne znaczenie miało kantowskie rozróżnienie rzecz – osoba. Wielokrotnie w pismach Wojtyły odnajdujemy tezę, że o ile przeznaczeniem rzeczy jest służenie jako środek do osiągnięcia celu, o tyle stosu-

droża miłosierdzia Józef Tischner porównuje dwa radykalnie różniące się od siebie sposoby patrzenia na miłosierdzie: siostry Faustyny Kowalskiej i Robespierre'a, jednego z twórców Rewolucji Francuskiej⁸. Zdaniem Tischnera, przy porównaniu tych dwóch sposobów rozumienia miłosierdzia na plan pierwszy wysuwa się pytanie: kto i dlaczego godny jest miłosierdzia? Tischner tak pisze o odpowiedzi, jakiej na to pytanie udziela siostra Faustyna: godni miłosierdzia „są przede wszystkim ci, którzy marnują przeznaczone dla nich skarby miłosierdzia Bożego. Nie są nimi ani chorzy przez to, że są chorzy, ani słabi przez to, że są słabi, ale wszyscy przez to, że są synami marnotrawnymi, nie poszukującymi dróg powrotu”⁹. Dla Robespierre'a i wielu jego nowożytnych naśladowców godny miłosierdzia jest przede wszystkim żyjący w nędzy materialnej lud. Odwołując się do rozważań Hanny Arendt z jej głośnego dzieła *O rewolucji*, Tischner ukazuje, że rewolucyjne miłosierdzie dla niesprawiedliwie uciskanego ludu stawało się często usprawiedliwieniem dla niebywałych okrucieństw popełnianych w imię miłosierdzia i rewolucji. Podsumowując rozważania Tischnera, możemy stwierdzić, że realizm chrześcijańskiego miłosierdzia polega na tym, że dotyka ono grzechu człowieka i jego uwikłania w zło, a nie jego stanu posiadania i statusu społecznego.

Jan Paweł II wypowiadał się na temat skutków grzechu wielokrotnie w swoich homiliach i dokumentach. Przejmujący obraz człowieka zniewolonego i niszczonego przez pożądliwość cielesną znajdujemy w jednej z katechez środowych o teologii ciała, gdzie Papież poddaje analizie fragment Księgi Syracha:

„Namiętność gorąca jak ogień płonący
nie zgaśnie, aż będzie zaspokojona;
człowiek nieczysty wobec swego ciała
nie zazna spokoju, aż go ogień spali;
rozpustnik, dla którego każdy chleb słodki,
nie uspokoi się aż do śmierci.
Człowiek popełniając cudzołóstwo
mówi do swej duszy: »Któż na mnie patrzy?
Wokół mnie ciemności, a mury mnie zakrywają,
nikt mnie nie widzi: czego mam się lękać?

nek do osoby powinien być określony przez normę personalistyczną: osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i środek do celu; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 23-44. Innymi słowy, właściwym sposobem traktowania drugiej osoby jest jedynie miłość, czy też – mówiąc językiem encykliki *Dives in misericordia* – miłosierdzie; por. J. Kupczak, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, s. 79-88.

⁸J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 27-52.

⁹Tamże, s. 71.

Najwyższy nie będzie pamiętał moich grzechów«. Tylko oczy ludzkie są postrachem dla niego, A zapomina, że oczy Pana nad słońce dziesięć tysięcy razy jaśniejsze, patrzą na wszystkie drogi człowieka i widzą zakątki najbardziej ukryte”

(Syr 23,17-19).

Jan Paweł II zwraca uwagę, że cytowany powyżej tekst wyróżnia podstawowe, najbardziej destrukcyjne dla człowieka skutki grzechu pożądania cielesnego. Namiętność cielesna jest porównana do ognia, który ogarniając stopniowo całego człowieka, tłumi wewnętrzny głos sumienia i zastępuje poczucie odpowiedzialności przed Bogiem przez powierzchowny wstyd przed ludźmi. Namiętność niesie ze sobą również niepokój ciała i zmysłów oraz ujawnia swoją destrukcyjną moc jako „natarczywe dążenie do zaspokojenia”. Czytamy w papieskiej katechezie: „Zaspokojenie to nie sięga jednakże do źródeł wewnętrznego pokoju, przebiega ono tylko w wewnętrznej warstwie człowieczeństwa. I tu autor biblijny z ogromną trafnością stwierdza, że człowiek w tym zaspokojeniu zmysłowym nie uspokaja się, nie odnajduje siebie, ale wręcz przeciwnie sam »się spala«. Namiętność dąży do zaspokojenia niejako na ślepo, bez odniesień do sumienia, a w tym dążeniu sama się »zużywa«. Nie ma ona w sobie żadnego źródła niezniszczalności. Właściwy jest dla niej natomiast dynamizm użycia aż do zużycia”¹⁰.

Innym dokumentem, gdzie Jan Paweł II pisze o destrukcyjnych skutkach grzechu, jest encyklika o Duchu Świętym *Dominum et Vivificantem* z 1986 roku. Papież podkreśla, że w dziele stworzenia człowiek został obdarowany szczególnym obrazem i podobieństwem do Boga poprzez „rozumność i wolność jako konstytutywną własność natury ludzkiej”, „zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako »ja« i »ty«” oraz zdolność do przymierza i przyjaźni z Bogiem (DV, 34). Czytamy w encyklice: „W świecie stworzonym Bóg pozostaje pierwszym i suwerennym źródłem stanowienia o dobru i złu poprzez wewnętrzną prawdę bytu, będącą odbiciem Słowa, które jest współistotnym i odwiecznym Synem Ojca. Stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwowzór, który jest zarazem Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i świecie” (DV, 36). Zdaniem Papieża, każdy ludzki grzech jest przede wszystkim nieposłuszeństwem i odwróceniem się od źródła; jest zamknięciem się ludzkiej wolności

¹⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 157.

wobec Boga i otwarciem się na „ojca kłamstwa” To odwrócenie się człowieka od Boga niesie poważne konsekwencje dla każdego sprawcy grzechu; najpoważniejszym z nich jest zakłamanie. Papież pisze: „Znajdujemy się tutaj w samym centrum tego, co można nazwać »anty-Słowem«, czyli »przeciw-Prawdą«. Zostaje bowiem zakłamana prawda o tym, kim jest człowiek, jakie są nieprzekraczalne granice jego bytu i jego wolności. Ta »przeciw-Prawda« jest możliwa dlatego, że równocześnie zostaje dogłębnie »zakłamana« prawda o tym, kim jest Bóg. Bóg-Stwórca zostaje postawiony w stan podejrzewania, głębiej jeszcze: w stan oskarżenia w świadomości stworzeń” (DV, 37).

Jan Paweł II podkreśla, że najpoważniejszym skutkiem grzechu jest fałszywa antropologia i fałszywa teologia; zakłamanie prawdy o tym, kim jest człowiek i kim jest Bóg. Papież pisze o uruchamianej przez grzech dynamice podejrzeń i oskarżeń, która przedstawia Boga, absolutne Dobro i stwórczą Miłość, jako „przeciwnika człowieka, jako źródło niebezpieczeństwa i zagrożenie dla człowieka” (DV, 38). Relacja między człowiekiem i Bogiem staje się wtedy polem konfliktu, konfrontacji i walki: „człowiek został wyzwany, aby stał się przeciwnikiem Boga” (DV, 38), aby walczył z religią, która jest źródłem jego ograniczenia i alienacji.

BÓG CIERPIĄCY – MIŁOSIERDZIE PRZEKREŚLA MIT PROMETEJSKI

Można powiedzieć, że obraz miłosiernego ojca z ewangelicznej przypowieści o marnotrawnym synu jest najbardziej radykalną formą polemiki z obrazem Boga, który jest przeciwnikiem i rywalem człowieka. Opisany przez ewangelistę Łukasza miłosierny ojciec rezygnuje z wszelkich form przewagi nad powracającym do domu skruszonym synem, które może zawdzięczać swojej pozycji w rodzinie, władzy czy majątkowi. Dobry ojciec staje po stronie grzesznego syna. Zdaniem Jana Pawła II, biblijnym wyrazem tego jednoznacznego opowiedzenia się Boga po stronie grzesznika jest obecne w Starym i Nowym Testamencie objawienie faktu, że kochający Bóg cierpi z powodu grzechu człowieka.

Jan Paweł II wielokrotnie zwraca uwagę, że pierwszą reakcją Boga na grzech człowieka nie jest gniew, pragnienie wymierzenia surowej sprawiedliwości czy chęć zemsty, ale ból. W encyklice *Dominum et Vivificantem* Papież, rozważając słowa z Ewangelii św. Jana o Duchu, który „przekona świat o grzechu” (J 16,7), pyta retorycznie: „Czyż więc »przekonywać o grzechu« nie musi równocześnie znaczyć: objawiać cierpienie? Objawiać ból, niepojęty i niewyraźalny, jaki z powodu grzechu w jego antropomorficznej wizji Księga święta zda się dostrzegać w »głębokościach Bożych«, w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy? [...] Pojęcie Boga jako Bytu absolutnie doskonałego wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w »głębokościach Bożych« jest miłość ojcowska, która w języku biblijnym wobec grzechu człowieka posuwa się aż

do słów: »żał mi, żem stworzył człowieka«. [...] Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany »ból« Ojca zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka” (DV, 39). Kochający ludzi Bóg odczuwa ból, patrząc na cierpienie człowieka, które jest skutkiem grzechu. Cierpienie Boga jest odpowiedzią na cierpienie człowieka, a najpełniejszym objawieniem tej rzeczywistości jest zbawcza śmierć Jezusa Chrystusa¹¹. Bóg, który z miłości dobrowolnie przyjmuje w siebie, w swoją doskonałość, cierpienie człowieka, nie może równocześnie być jego rywalem i przeciwnikiem. Boże miłosierdzie przekreśla mit prometejski: możliwość przedstawiania Boga jako zazdrosnego o ludzkie szczęście nieprzyjaciela człowieka¹².

Jeden z najlepszych opisów nowożytnego prometeizmu, zarówno w jego wymiarze metafizycznym, jak historycznym, odnajdujemy w książce Alberta Camusa *Człowiek zbuntowany*¹³. Analizy Camusa wykazują zastanawiające podobieństwo z refleksją Jana Pawła II o miłosiernym Bogu, który cierpi z powodu grzechu człowieka. Camus zwraca uwagę, że jedną z motywacji buntu przeciw Bogu jest pragnienie, aby Bóg cierpiał, skoro w stworzonym przez niego, niesprawiedliwym świecie człowiek cierpi. Zbuntowany człowiek „wciąga więc wyższą istotę w upokorzenie, którego sam doświadcza, skoro jej daremna władza tyle samo jest warta co nasz daremny los. Podporządkowuje ją naszej sile odmowy, każe jej z kolei ugiąć się przed tym, co w człowieku nieugięte, włącza siłą do naszej absurdalnej egzystencji, wydziera ją wreszcie z wieczności, by wprowadzić do historii, z dala od owej stałości niewzruszonej, którą mogłaby znaleźć tylko w jednomyślniej zgodzie ludzi”¹⁴. Camus zdaje sobie sprawę z tego, że ostateczną odpowiedzią na bunt człowieka jest cierpienie Boga: „Chrystus przyszedł, aby rozwiązać dwa problemy zasadnicze, które są właśnie problemami zbuntowanych: zła i śmierci. Jego rozwiązanie polegało przede wszystkim na tym, że doświadczył obu. Bóg-człowiek cierpi także, i cierpi bez skargi. Nie można obarczyć go winą za zło i śmierć, skoro jest rozdarty i umiera. [...] Odpowiedzią na każdy samotny krzyk buntu było największe z cierpień”¹⁵

¹¹ O tym, że encyklika *Dives in misericordia* Jana Pawła II przedstawia Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa jako najpełniejsze objawienie Bożego miłosierdzia, pisałem na początku tego artykułu.

¹² Cenną analizę teologii cierpienia Boga w myśli Jana Pawła II można znaleźć w książce Józefa Majewskiego *Miłość ukrzyżowana. Nad teologią cierpienia Jana Pawła II*, Warszawa 1998. Por. także moją krytyczną ocenę zawartych w tej książce uproszczeń i jednostronności: J. Kupczak, *Teologia cierpienia Jana Pawła II*, „Znak” 5/2000, s. 103-111.

¹³ Warszawa 1998.

¹⁴ Tamże, s. 34-35.

¹⁵ Tamże, s. 42-44. Johann Baptist Metz mówi o „autorytecie cierpiącego”, któremu muszą podporządkować się wszystkie inne autorytety i który jest warunkiem etyki oraz religii: „Posłuszeństwo

SPOŁECZNY WYMIAR MIŁOSIERDZIA

Jan Paweł II podkreśla, że krytyczne uprzedzenia na temat miłosierdzia często biorą się z niedocenienia jego personalistycznego charakteru oraz patrzenia na miłosierdzie wyłącznie „od zewnątrz”. W takim zewnętrznym i przedmiotowym patrzeniu na miłosierdzie na pierwszym planie ukazuje się przede wszystkim stosunek nierówności między tym, który daje, i tym, który bierze. Zdaniem Papieża, z takiej obserwacji łatwo wyciągnąć pochopny wniosek, że „miłosierdzie uwłacza temu, kto go doznaje, że uwłacza godności człowieka” (DM, 6). Jan Paweł II zauważa, że autentyczne miłosierdzie umacnia poczucie godności człowieka, gdyż właśnie eliminuje relację nierówności: wyższy – niższy, dający – biorący: „miłość miłosierna we wzajemnych stosunkach ludzi nigdy nie pozostaje aktem czy też procesem jednostronnym. Nawet w wypadkach, w których wszystko zdawałoby się wskazywać na to, że jedna strona tylko obdarowuje, daje – a druga tylko otrzymuje, bierze (jak np. w wypadku lekarza, który leczy, nauczyciela, który uczy, rodziców, którzy utrzymują i wychowują swoje dzieci, ofiarodawcy, który świadczy potrzebującym), w istocie rzeczy zawsze również i ta pierwsza strona jest obdarowywana. A w każdym razie także i ten, który daje, może bez trudu odnaleźć siebie w pozycji tego, który otrzymuje, który zostaje obdarowany, który doznaje miłości miłosiernej, owszem, doznaje miłosierdzia” (DM, 14). Podobnie jak w relacji miłosiernego Boga do grzesznego człowieka, tak też i w relacjach między ludźmi miłosierdzie radykalnie wyklucza możliwość poczucia swojej wyższości czy pierwszeństwa; jest bowiem staniem nie „naprzeciwko” drugiego człowieka, ale „po jego stronie”. Bardzo precyzyjnie pisze o tym w swoich duszpasterskich refleksjach ojciec Mirosław Piłśniak OP: „Pojawia się tu taka zasada: jeśli ktoś okazuje miłosierdzie, to jednocześnie oczekuje odpowiedzi, czyli przyjęcia miłosierdzia. To przyjęcie jest obdarowaniem tego, kto okazał miłosierdzie. Czyn jest wtedy aktem miłości miłosiernej, kiedy żywimy głębokie przekonanie, że okazując miłosierdzie, jesteśmy w jakiś tajemniczy sposób obdarowani. Bez przekonania o dwustronności miłości miłosiernej nie można mówić o wewnętrznym nawróceniu, przemienieniu, do którego przygotowuje nas Chrystus. Czyn jednostronny pozostawia dystans pomiędzy dawcą i biorcą, a miłosierdzie nie chce pozostawić dystansu pomiędzy tym, który przyjmuje, a tym, który daje. Wymierzenie sprawiedliwości rozwiązuje problem, ale pozostawia dystans między osobami. Miłość nie tylko przywraca sprawiedliwość, ale przywraca człowieka człowiekowi. Obie strony są obdarowywane – ten, który był gorszy, i ten, który był lepszy – ten, który okazał przebaczenie,

i ten, który zawinił. Obaj w jakiś sposób utracili godność i obaj otrzymują ją na nowo. Warunkiem bardziej ludzkiego świata jest właśnie wzajemne przywracanie sobie godności, które jest świadectwem miłości potężniejszej niż grzech i potężniejszej niż zło”¹⁶.

Papieską refleksję na temat błędu wyłącznie zewnętrznego patrzenia na miłosierdzie i biorących się stąd uprzedzeń możemy wykorzystać w polemice z najbardziej przenikliwym nowożytnym krytykiem chrześcijańskiego miłosierdzia, Fryderykiem Nietzsche. Zdaniem Nietzschego, źródłem miłosierdzia jest psychiczne zjawisko resentymetu. Tak istotę zjawiska resentymetu i stanowisko Nietzschego opisuje Tischner: „Naturę resentymetu najlepiej wyłożyć za pomocą przypowieści o lisie, który miał apetyt na słodkie winogrona. Cóż z tego, gdy winogrona wisiały zbyt wysoko. Lis tak wysoko nie sięgał. Aby się jakoś pocieszyć, wmówił sobie, że winogrona są kwaśne. Wszystkich zaś, którzy twierdzili, że jest inaczej, uznał za kłamców. Resentyment polega na odwróceniu – »przewrocie« – porządku wartości. Wartości wyższe zostają uznane za wartości niższe, a niższe za wyższe. [...] Zdaniem Nietzschego, kult miłosierdzia, litości, współczucia jest w chrześcijaństwie wynikiem przewrotu w królestwie wartości. Ponieważ chrześcijanom nie jest dostępna siła i moc – chrześcijanie to słabi i bezradni wojownicy – ponizają wartości, do których sięgnąć nie są w stanie, a wywyższają te, które są im potrzebne: miłosierdzie, pokorę, nadstawianie drugiego policzka. Niemoc, która nie szuka odwetu, staje się dla nich »dobrocią«, »trwożliwa niskość« jest »pokorą«, uległość wobec tych, których nienawidzą, zwą »posłuszeństwem«, z »przymusu czekania i tchórzostwa« tworzą cnotę cierpliwości, a »niemożliwość zemsty« jest dla nich przebaczeniem”¹⁷. Zdaniem Nietzschego, z tak rozumianego zjawiska resentymetu rodzi się chrześcijańska „moralność niewolników”, którą przeciwstawia on dostojnej „moralności panów”

Chrześcijańska antropologia zawarta w encyklice *Dives in misericordia* jest przeciwieństwem antropologii Nietzschego. Zdaniem Jana Pawła II, miłosierdzie umożliwia trwałe przekroczenie sytuacji konfliktu i walki między ludźmi, która jest paradygmatem światopoglądu Nietzschego i na którym wyrosła teoria przeciwstawiająca „moralność panów” „moralności niewolników”. Chrześcijańskie miłosierdzie umożliwia pokonanie dystansu między ludźmi, rzeczywiste zrozumienie drugiego i pojednanie oraz przekreślenie w ten sposób sytuacji wrogości i nieprzyjaźni.

Papieska refleksja nad przyczynami powstawania uprzedzeń wobec miłosierdzia jest bardzo cenna również z tego powodu, że pomaga ona zidentyfikować

¹⁶M. Piłśniak, *Miłosierdzie nie daje poznać drugiemu, jak wielką jest łaską. Na marginesie encykliki Jana Pawła II Dives in misericordia*, „List” 3/2002, s. 7.

¹⁷J. Tischner, dz. cyt., s. 58-60.

działania i postawy ludzkie, które tylko pozornie i zewnętrznie są aktami miłosierdzia. Nieraz jesteśmy bowiem świadkami zachowań, w których pod pozorem miłosierdzia kryje się ludzka pycha i egoizm, rzeczywista chęć uzależnienia bądź poniżenia potrzebującego człowieka, czy też pragnienie egocentrycznego uspokojenia swojego sumienia. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na interesującą zbieżność myśli Papieża z poglądami św. Tomasza z Akwinu. W swojej refleksji na temat chrześcijańskiej miłości (*agape*), Tomasz wyróżnił zewnętrzne i wewnętrzne owoce, skutki miłości. Do tych pierwszych zaliczył: upomnienie braterskie, życzliwość i jałmużnę; do owoców wewnętrznych zaś oprócz miłosierdzia: pokój i radość¹⁸. Przy pobieżnej analizie wydawać by się mogło, że miłosierdzie powinno być określone jako zewnętrzny owoc miłości; to bowiem, co ma znaczenie przy ocenie moralnej ludzkiego działania, to zewnętrzny akt miłosierdzia, konkretny uczynek, pomoc udzielona drugiemu człowiekowi. Ta konkretność i wymierzalność skutków ludzkiego działania strzeże nas przecież przed subiektywizmem i solipsyzmem własnej uczuciowości oraz pomyleniem miłosierdzia z jakimś sentymentalnym i krótkotrwałym wzruszeniem na widok ludzkiej biedy. Tomasz jednak zdawał sobie sprawę – zauważamy tu istotną zbieżność z myślą Papieża – że miłosierdzie, w odróżnieniu od każdej innej formy altruizmu i działalności dobroczynnej, jest przede wszystkim postawą serca oraz sposobem patrzenia na siebie i innych ludzi; w tym tkwi jego wyjątkowa wartość. Nie oznacza to, że przy uczynkach miłosierdzia mało istotne są ich zewnętrzne owoce; chodzi raczej o to, że miłosierdzie to coś znacznie więcej niż dobroczynny gest, który przecież może być uczyniony z pogardy dla biedaka, chęci pozbycia się natręta czy też chłodnych kalkulacji ekonomicznych i politycznych. Na takie właśnie pogłębione rozumienie miłosierdzia wskazuje łacińska etymologia tego słowa: *miseriordia* to *miseris cor dare*, czyli „dać serce nieszczęśliwym”

Fakt istnienia chrześcijańskiego miłosierdzia ukazuje więc, że tym, co w sposób najgłębszy świadczy o człowieku, jest jego wnętrze, duch, postawa jego serca. To właśnie ten wewnętrzny początek ludzkiego czynu (*actus internus*) decyduje ostatecznie o wartości etycznej ludzkiego postępowania. Postawa serca odróżnia filantropa od człowieka, który świadczy miłosierdzie.

POLITYCZNE I EKONOMICZNE ZNACZENIE MIŁOSIERDZIA

Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że wartość miłosierdzia powinna być doceniana i obecna również w życiu społeczeństw i narodów. W encyklice odnajdujemy wyraźne ostrzeżenie, że powinniśmy odnosić się z nieufnością do programów politycznych i rozwiązań prawnych, które odwołują się wyłącznie do idei sprawie-

¹⁸ STh II-II, 28-33.

dliwości: „bardzo często programy, które biorą początek w idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi, ludzkich grup i społeczeństw, ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne, negatywne siły takie, jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności staje się istotnym motywem działania; jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu” (DM, 12). Papież przypomina, że historyczne doświadczenie człowieka zrodzone z obserwacji działań, które podjęte w imię sprawiedliwości doprowadziły do niebywałych okrucieństw i krzywd – a prawdziwe jest to z całą pewnością dla najbardziej zbrodniczego w historii ludzkości XX wieku – doprowadziło do sformułowania zasady: *summa jus – summa injuria* (najwyższa sprawiedliwość – najwyższa niesprawiedliwość). To powiedzenie przypomina, że „sprawiedliwość sama nie wystarcza, że – co więcej – może zaprowadzić do zaprzeczenia i zniweczenia samej siebie, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach owej głębszej mocy, jaką jest miłość” (DM, 12)¹⁹.

Celem tego artykułu nie jest identyfikacja programów, które w powyższej wypowiedzi krytykuje Papież. Dla pełniejszego zrozumienia myśli Papieża warto niemniej zwrócić uwagę na pewne współczesne zjawiska społeczne, które wydają się odpowiadać powyższemu opisowi. Jednym z nich jest narastająca w niektórych krajach (między innymi w Polsce) fala postulatów, aby przywrócić karę śmierci. Pewną nowością w dzisiejszej dyskusji na temat kary śmierci jest porzucenie przez zwolenników kary głównej niekonkluzywnego argumentu dotyczącego odstrasżającego charakteru kary śmierci i większa koncentracja na znaczeniu kary śmierci jako koniecznego warunku zachowania zasady sprawiedliwości w społeczeństwie²⁰. Papieska przestroga przed absolutyzacją zasady sprawiedliwości może służyć jako wyjaśnienie obecnego stanowiska Kościoła, które podważa celowość stosowania kary śmierci w dzisiejszych społeczeństwach²¹.

W dziedzinie ekonomii miłosierdzie odgrywa również istotną rolę. Wydaje się, że właśnie w perspektywie chrześcijańskiego miłosierdzia należy rozumieć na przy-

¹⁹Warto przypomnieć, że tradycyjnie jednym ze źródeł nowożytnego buntu przeciwko Bogu było zarzucenie mu niesprawiedliwości w urządzaniu świata oraz próba stworzenia sprawiedliwszego porządku bez Boga czy też wbrew Bogu; por. A. Camus, dz. cyt., s. 67.

²⁰Dobre przedstawienie tego stanowiska możemy znaleźć w artykule profesora Ryszarda Legutko: *Sprawiedliwa, słuszna i skuteczna*, „Życie” 30 IX 1997. Por. także: P. Bartula, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Kraków 1998, s. 132-154; oraz T. Ślipko, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 136-138.

²¹Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 2266-67; *Evangelium vitae*, 56.

kład związane z Jubileuszem Roku 2000 apele Jana Pawła II o darowanie długów finansowych krajom ubogim²². Papież, uzasadniając swój apel, odwołuje się bowiem do biblijnej, obecnej już w Starym Testamencie tradycji darowania długów przy okazji świąt religijnych²³.

UWAGI KOŃCOWE

W pojęciu chrześcijańskiego miłosierdzia zawarta jest realistyczna koncepcja osoby ludzkiej. Z jednej strony, miłosierdzie ukazuje, że każdy człowiek jest narażony i „zarażony” przez zło i grzech; z drugiej zaś, miłosierdzie objawia, że nie jest to sytuacja nieodwracalna i bez wyjścia. Dzięki darowi wolności, miłosierdziu Bożemu i ludzkiemu człowiek może podnieść się z grzechu i odwrócić się od zła. Nawracający się grzesznik powraca też do prawdy o sobie i Bogu, kiedy odkrywa ograniczoność swojej stworzonej autonomii, granice wolności oraz fakt nieusuwalnej zależności swojej egzystencji od Boga, który jest nie rywalem człowieka, ale niewyczerpanym źródłem życia i miłości.

Dzięki miłosierdziu możliwe jest także pokonanie grzechu społecznego: przekroczenie sytuacji wrogości i niechęci między ludźmi, która często ma swoje źródło w nierówności i postawie niesprawiedliwego panowania czy dominacji jednych nad drugimi. Miłosierdzie, w odróżnieniu od sprawiedliwości, jest w stanie przekroczyć różnice między ludźmi i zniwelować istniejący dystans poprzez doknięcie tego, co w każdym człowieku jest identyczne – godności osoby.

Kończąc, warto zwrócić uwagę na metodę zastosowaną przez Papieża w encyklice *Dives in misericordia*. Papieska koncepcja osoby ludzkiej wyłania się w tym dokumencie niejako etapami, w trakcie rozważań etycznych nad miłosierdziem Boskim i ludzkim. Postawa chrześcijańskiego miłosierdzia staje się niejako „oknem”, przez które autor patrzy na podmiot działania – osobę²⁴. Patrząc razem z Janem Pawłem II przez „okno” chrześcijańskiego miłosierdzia, odkrywamy podstawowe tezy chrześcijańskiej antropologii: prawdę o osobie, która jest zdolna do przyjęcia Bożego miłosierdzia i świadczenia tego miłosierdzia innym.

²² *Tertio millennio adveniente*, 51; *Tertio millennio ineunte*, 14. 49-50. Por. J. Mazur, *Problemy ekonomiczne świata a Wielki Jubileusz Chrześcijaństwa*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” t. V, s. 31-37.

²³ *Tertio millennio adveniente*, 11-13; por. także: K. Sokołowski, *Tradycja lat jubileuszowych*, Częstochowa 2000, s. 11-14.

²⁴ Warto zauważyć zbieżność tak opisaną teologiczną metodologią encykliki *Dives in misericordia* z filozoficzną metodą Karola Wojtyły, która znalazła swoje zastosowanie przede wszystkim w książce *Osoba i czyn* (Kraków, 1968). W dziele tym osoba również oglądana jest przez „okno” czynu; por. J. Kupczak, *W stronę wolności*, s. 55; tenże, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington (D.C.) 2000, s. 142-43.

Summary

John Paul II provides in his papal teaching a coherent vision of realistic, Christian anthropology. Some of the fundamental statements of this anthropology are clearly expressed in John Paul II' theory of God's mercy, especially in his encyclical *Dives in Misericordia* written in 1980. Papal theory of mercy reveals that every human person is susceptible to evil and sin but also has always a chance to rise from the fall. In the process of conversion, a sinner returns to the truth about himself while discovering the borders of his autonomy, the limits of freedom and the fact of total dependence on God who is not a rival of man but a source of life and love. Mercy has also an important social dimension because, unlike strict justice, it is able to transcend the hostility and insensibility between people and build true community. The article provides also some examples (taken from the papal teaching) of the importance of mercy in the political and economic life.