

Dariusz Konrad Sikorski
Uniwersytet Gdański

„JASNOŚĆ BOLI GŁĘBIEJ” – O KULTURZE MIŁOSIERDZIA WEDŁUG KAROLA WOJTYŁY I JÓZEFA TISCHNERA NA PODSTAWIE WYBRANYCH TEKSTÓW

W 1957 roku ukazuje się artykuł Karola Wojtyły *Problem prawdy i miłosierdzia*. Pojawia się tam ważny aspekt antropologiczny, w kontekście rozumienia kategorii miłosierdzia. Należy dodać, że artykuł należy do serii tekstów z *Elementarza etycznego*¹. Autor, zanim przechodzi do fragmentu poświęconego miłosierdziu, pisze o sumieniu, stwierdzając, że istotowo ludzkie jest głębokie i rzetelne poznanie siebie. Po latach, jako papież, rozpocznie encyklikę *Fides et ratio* od kluczowej formuły, która wryta jest na architrawie świątyni w Delfach, a dotyczy ludzkiego sumienia: „poznaj samego siebie”. Jan Paweł II twierdzi, że to wezwanie „stanowi świadectwo fundamentalnej prawdy, którą winien uznawać za najwyższą zasadę każdy człowiek, określając się pośród całego stworzenia właśnie jako «człowiek», czyli ten, kto «zna samego siebie»”². Dla Ojca Świętego poznanie siebie, ale szerzej wiara w możliwość poznania prawdy jako wartości uniwersalnej, stanowi warunek autentycznego i szczerego dialogu między ludźmi³. Przypomnę także, że papież w wypowiedzi zamieszczonej między innymi w zbiorze *Przekroczyć próg nadziei* przywołuje znaczenie kategorii spotkania dla zrozumienia człowieka, wskazuje na takich autorów, jak Emmanuel Levinas, Martin Buber czy Franz Rosenzweig⁴. Dla tych filozofów niezwykle inspirująca jest relacja ludzkiego „ja” z boskim „Ty” i wynikające z tego rozmyślanie nad humanizmem bi-

¹ K. Wojtyła, *Problem prawdy i miłosierdzia*, „Tygodnik Powszechny” 1957, nr 33; dalej cyt. za K. Wojtyła, *„Aby Chrystus się nami posługiwał”*, wybór i układ J. Hennelowa, Kraków 2009.

² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Kraków [b.r.w.], p. 1, s. 7.

³ *Ibidem*, s. 104.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 155.

blijnym. Poznajemy samych siebie poprzez spotkanie z innym, komunikacja z innym ma w myśleniu Wojtyły zawsze charakter osobowy⁵.

Chciałbym tu jeszcze, przed analizą konkretnych tekstów, odwołać się do ważnej uwagi Jana Galarowicza. Twierdzi on, że „W filozofii Karola Wojtyły antropologia filozoficzna i etyka wzajemnie się implikują: jego prace o człowieku można traktować jako fragment badań etycznych [...]. Fundamentem antropologii adekwatnej Karola Wojtyły jest doświadczenie człowieka, a doświadczeniem będącym najodpowiedniejszym sposobem oglądu i wglądu w człowieka, jest doświadczenie czynu”⁶ – inaczej rzecz ujmując: „Opis i hermeneutyka czynu prowadzi Wojtyłę do zbudowania ontologii osoby ludzkiej”⁷. Sam papież zauważa, że zainteresowanie człowiekiem jako osobą było dla niego zainteresowaniem źródłowym i nie wiązało się ze sporem z marksistami (a że taki spór był, przyjdzie nam powiedzieć)⁸.

We wspomnianym tekście – *Problem prawdy i miłosierdzia* – poznanie siebie, miłosierdzie związane są z realizmem poznawczym, który pozwala rozróżnić dobro od zła. Wojtyła spostrzega, że miłosierdzie nie jest tolerancją zła⁹, a więc miłosierdzie jako relacja z inną osobą nie wyklucza oceny zachowań (czynu), nie wyklucza sprawiedliwości w ocenach moralnych. Można więc stwierdzić, że hermeneutyka czynu połączona jest z „poznaj samego siebie”, sprzeciwiaj się złu, a „miłosierdzie, jak czytamy, jest zawsze związane z poruszeniem od zła ku dobru”, ale, co ważne dla rozumienia kategorii miłosierdzia, „gdzie nie ma miłosierdzia, nie ustąpi zło”. W tym kontekście, chociaż tylko w dwóch zdaniach, pojawia się kategoria autentyzmu bycia sobą.

Przyjrzyjmy się jeszcze jednemu artykułowi z wczesnej publicystyki Wojtyły, czyli *Mission de France* zamieszczonym w 1949 roku w „Tygodniku Powszechnym”¹⁰. Publikację prasową można i należy badać na historycznym tle. Przypada ona na czas końca swobód obywatelskich, pod koniec 1948 roku powstaje totalitarna partia PZPR, która w imię „miłości” do robotników będzie budować system terroru, świat pozbawiony wolności. Robi to, powołując się na służbę klasie robotniczej, służbę wyzyskiwanemu ludowi miast i wsi. Działacze w imieniu pokrzywdzonych stają

⁵ Krzysztof Dybciak zauważa przejście myślenia Karola Wojtyły od fenomenologii doświadczenia mistycznego do „fenomenologii doświadczenia całego doświadczenia ludzkiego. [...] Zarówno w piśarstwie filozoficznym, jak i literackim w centrum zainteresowania Wojtyły znalazł się człowiek działający” – K. Dybciak, *Poetycka fenomenologia człowieka religijnego. (O literackiej twórczości Karola Wojtyły)*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd i in., Lublin 1983, s. 164.

⁶ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos” 1991, nr 1, s. 55.

⁷ *Ibidem*. Zob. J. Galarowicz, *Imię własne człowiek. Klucz do myśli i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1996.

⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, s. 149.

⁹ K. Wojtyła, *Problem prawdy...*, s. 163.

¹⁰ K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny” 1949, nr 9. Dalej cyt. za: K. Wojtyła, *„Aby Chrystus...*

się motorem dziejów – teoretycznie marksizm staje się obowiązkowym sposobem myślenia. 29-letni ksiądz, Karol Wojtyła, pisze artykuł o szacunku do człowieka, o szacunku do robotnika jako osoby – nie zbiorowości, ale każdego z osobna. Przyszły papież widzi Francję jako kraj z jednej strony o ciekawym zapleczu myśli katolickiej, z drugiej głęboko zateizowany. Masy nie potrzebują rewolucji, ale nachylenia się nad ich losem, uczestniczenia w ich losie – Wojtyła zauważa: „Ks. Godin był apostołem paryskich przedmieść, tam przyjął sposób życia ich mieszkańców, stał się do nich podobny we wszystkim. Różnił się tylko jednym: pełnym osobistym posiadaniem Ewangelii”¹¹. Stał się jednym z robotników, to znaczy żył Ewangelią wśród ludzi, a nie obok nich. Co to znaczy żyć Ewangelią? Życ radością wynikającą z doświadczenia miłosierdzia i poprzez miłosierdzie komunikować się z innym. Można więc powiedzieć, że kategoria miłosierdzia związana jest ze świadectwem, a więc czynem. Dlatego, jak dowiadujemy się z artykułu, parafia musi być wspólnotą świadków, a kapłani powinni żyć w duchu ubóstwa „i bezinteresowności w nowych parafiach”. Wojtyła pojmuje je jako „ustalenie własnej stopy życiowej na przeciętnym poziomie środowiska, raczej nieco poniżej”¹².

Poznanie samego siebie, bycie świadkiem (życie Ewangelią – dobrą nowiną o miłosierdziu) i życie we wspólnocie pozwala przełamywać wrogie nastawienie. Jak reagować na wrogość, jaką prowadzić walkę? Czytamy: „Nie jest to działalność oporu, sprzeciwu, działalność «anty» – przeciwnie, jest to działalność pozytywna, konstruktywna, dążąca do budowania”¹³. Jak po latach przeczytamy, ten sposób myślenia należy do wyobraźni miłosierdzia, a taka wyobraźnia pozwala człowiekowi zrozumieć samego siebie. Hermeneutyka czynu ułatwia kreowanie antropologii adekwatnej.

W dwóch krótkich przesłaniach na Tydzień Miłosierdzia – swoistych zadaniach do rozważenia – Karol Wojtyła skupia analizy ze studium *Osoba i czyn*, wprowadza miłosierdzie w przestrzeń człowieka, jak to świetnie ujął Janusz Pasierb. W przesłaniu na 31. Tydzień Miłosierdzia (1975 r.) wyróżnia społeczne oddziaływanie miłości¹⁴. Życie ludzkie można czynić bardziej ludzkim poprzez dzieła miłosierdzia, poprzez miłość – poznanie ich po tym, jak się miłują. W 1978 roku, w tekście przeznaczonym do druku w „Tygodniku Powszechnym” (22 października) wzywa do obrony życia w rodzinie. Jeszcze jako kardynał nawołuje do miłosierdzia dla każdego człowieka, dla każdej osoby, szczególnie najbardziej bezbronnych: „człowieka, który już począł się w łonie

¹¹ *Ibidem*, s. 8.

¹² *Ibidem*, s. 11.

¹³ *Ibidem*, s. 15.

¹⁴ 31 *Tydzień Miłosierdzia. Odezwa Metropolity Krakowskiego*, cyt. za: K. Wojtyła, „*Aby Chrystus...*”, s. 336-337.

matki, a jeszcze się nie narodził¹⁵. W książce *Miłość i odpowiedzialność* z 1960 roku autor napisze, że „Przykazanie miłości to [...] norma personalistyczna”¹⁶.

Komunikowanie się poprzez miłosierdzie jest więc konkretyzacją człowieczeństwa – człowieka jako osoby (siebie samego), ale i w komunikacji z innym (bliźniego swego). W podsumowaniu monografii *Osoba i czyn* podkreślone jest poznanie samego siebie w relacji z bliźnim, zdefiniowane jako „głębia uczestnictwa”. Jednocześnie odrzucenie układu odniesienia „bliźni” i „członek wspólnoty” prowadzi do alienacji:

u korzenia wszelkich alienacji człowieka poprzez układy odniesienia wynikające z rzeczy musimy założyć alienację wynikającą z samego człowieka. Wydaje się, że przykazanie „będziesz miłował” naprowadza na jej istotę. Korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik „bliźni” oraz związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasada najgłębszej wspólnoty¹⁷.

We wspomnianej monografii uściślone zostaje pojęcie bliźniego: „Pojęcie «bliźni» jest związane z człowiekiem jako takim oraz z wartością osoby bez względu na jakiegokolwiek odniesienia do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa”¹⁸.

Kiedy czytam *Brata naszego Boga* trudno mi nie myśleć o papieżu egzystencjalistów, którym był Jean-Paul Sartre, i o jego dramacie *Przy drzwiach zamkniętych* (1944 r.), gdzie pada znane stwierdzenie: „Piekło to są Inni”¹⁹. Nie sposób też nie przypomnieć, także w kontekście wymienionych już tekstów i *Brata naszego Boga*, pracy *Ecce homo* Fryderyka Nietzschego. Czytamy w niej, że odrzucenie bycia we wspólnocie, służby innym jest uderzeniem w „samolubstwo”²⁰ (wołę samostanowienia i wolności), czyli arcydzieło sztuki samozachowania. Siły witalne, jak pisze Nietzsche, moce geniuszu są „dzikie, pierwotne i **niemiłosierne**”²¹ [podkreślenie – D.K.S.].

Dramat *Brat naszego Boga* doczekał się wielu ciekawych interpretacji. Jest on także, jak wiadomo, ważnym artystycznym studium nad miłosierdziem. Spójrzmy na to dzieło, szczególnie na artystyczną wykładnię kategorii miłosierdzia razem z Józefem Tischnerem, przede wszystkim z jego pracą *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, z Hannah Arendt, do której Tischner się nie tylko odnosi, ale wiele od niej zapożycza,

¹⁵ *Słowo na Tydzień Miłosierdzia 1978*, [za:] K. Wojtyła, „*Aby Chrystus...*”, s. 348.

¹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 109.

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 334.

¹⁸ *Ibidem*, s. 330, 331.

¹⁹ J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych. Sztuka w jednym akcie*, tłum. J. Kott, [w:] *idem, Dramaty. „Muchy”. „Przy drzwiach zamkniętych”. „Ladacznica z zasadami”. „Niekrasow”*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1956, s. 176.

²⁰ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, reprint Warszawa 1989, s. 43.

²¹ F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Warszawa 1912, s. 238.

zestawiając miłosierdzie z rewolucją, oraz późniejszymi tekstami o miłosierdziu Jana Pawła II, szczególnie z jego programową (kolejną po *Redemptor hominis*) encykliką *Dives in misericordia*.

W encyklice o miłosierdziu został podjęty wysiłek zrozumienia słowa *miłosierdzie* poprzez historię jego użycia w tekstach źródłowych dla chrześcijaństwa. Nie tyle ukazanie różnicowań semantycznych wyrażenia *miłosierdzie* nas interesuje, ile przekonanie autora, że odczytanie historii pojęcia pozwoli na ukazanie doświadczenia społecznego, wspólnotowego, jak też indywidualnego i wewnętrznego, a „zrozumienie tych treści stanowi klucz do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia, co dla nas jest najważniejsze”²². Zrozumienie kultury miłosierdzia nie jest niczym innym, w tych rozważaniach, jak zrozumieniem kultury człowieka, sensu bycia człowiekiem. Nie przez przypadek wymieniłem wcześniej Sartre’a i Nietzschego, myślenie Wojtyły o miłosierdziu jako drodze do zrozumienia zagadki człowieka („poznaj samego siebie”) jest w konsekwencji także sporem cywilizacyjnym, mimo że jemu samemu nie tyle o spór chodzi, ile o fenomenologiczne odsłanianie rzeczywistości człowieka. Galarowicz w kontekście dyskusji Wojtyły z Maxem Schelerem napisze: „Rozpoczął się proces poszukiwania prawdy o człowieku. Nasz czas jest bez wątpienia – jak słusznie twierdzi Karol Wojtyła – «czasem wielkiego sporu o człowieka»”²³.

Wszyscy znamy pierwsze zdanie dramatu *Brat naszego Boga*: „Będzie to próba przeniknięcia człowieka”²⁴ i właśnie jako dramat utwór ten jest studium nad człowiekiem, a to co innego niż kreacja nadczłowieka²⁵. Takie założenie jest zgodne z koncepcją sztuki Wojtyły. Pisał on na przykład w *Miłości i odpowiedzialności*: „Artysta komunikuje w swym dziele własne myśli, uczucia, postawy, jakkolwiek dzieło to nie tylko temu służy. Służy ono prawdzie, ma bowiem uchwycić i przekazać jakiś fragment rzeczywistości w sposób piękny”²⁶. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa uważa, że *Brat naszego Boga* jest także wyrażeniem opinii na temat sztuki samego autora i podsumowuje: „Chociaż dyskusja została usytuowana w okresie Młodej Polski i biorą w niej udział artyści tego czasu, stanowisko parnasistów nie zostało uwzględnione. Ostatecznie główny bohater, Adam Chmielowski, porzuca malarstwo dla innej sztuki – staje się tworzywem, w którym Bóg-Miłość kształtuje swe podobieństwo, swój obraz”²⁷.

²² *Dives in misericordia*. Encyklika Ojca świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu, Warszawa 1981, p. 3, s. 13, 14. O hebrajskich etymologiach pojęcia miłosierdzie kilka słów w dalszej części pracy.

²³ J. Galarowicz, *Imię własne...*, s. 160, 161.

²⁴ K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, [w:] *idem, Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 125.

²⁵ Zob. np. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Toruń-Warszawa-Siedlce 1905, s. 96.

²⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 171.

²⁷ M. Ołdakowska-Kuflowa, *Piękno i sens. Świadomość poetycka twórców XX wieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2007, nr 4, s. 14.

Dla mnie ciekawe jest odniesienie do historycznej postaci Chmielowskiego, który przecież jako malarz i twórca obrazu *Ecce homo* tworzy w okresie, gdy duży wpływ na wyobraźnię artystów ma Nietzsche, autor „obrazu siebie samego”: *Ecce homo*. Ważne jest też, że dramat powstaje w konkretnej rzeczywistości doświadczenia autora – II wojna światowa, początek komunistycznego świata, pobyt w Rzymie. Autor utworu odwiedził Francję, zobaczył siłę ateistycznego humanizmu, jego przyciąganie. Marks, Nietzsche, ale także Sartre, zwolennik partii komunistycznej, to twórcy ważnego światopoglądu, postrzegający Boga chrześcijan jako wroga wolności, wroga człowieka, twórcy wpływowych nurtów myślenia o człowieku. Ważna książka dla Wojtyły – *Resentymen a moralność* Maxa Schelera – zaczyna się od odniesień do Nietzschego, jego rozumienia resentymen tu, z którego ukuł, jak pisał Scheler, *terminus technicus*²⁸. Moralnością niewolników będzie dla autora *Ecce homo* niemoc niezdolna do odpłaty zamieniona w dobroć, bojaźliwa małoduszność w pokorę; „gada się o miłowaniu nieprzyjaciół swoich, pisze Nietzsche, – oblewając się potem”²⁹. Miłość miłosierna, pokora, wyrzuty sumienia, jako praca nad poznaniem samego siebie, to dla Wojtyły droga ku wolności, dla Nietzschego element resentymen tu, efekt zakłamania moralnością chrześcijańską. Odnosząc się do Schelera, Wojtyła napisze, że resentymen tu to nie tylko fałszowanie dobra, ale deprecjonowanie tego, co powinno zasługiwać na uznanie, a więc w żadnym wypadku miłosierdzia jako sposobu bycia osoby i wyrazu jej tożsamości nie można uznać za resentymen tu³⁰.

Fryderyk Nietzsche nazywa ideę miłości chrześcijańskiej „najsztelniejszym wykwittem resentymen tu”³¹. Przeciwstawia się temu Scheler. Nic dziwnego, przecież opowieść o synu marnotrawnym, o postawie ojca miłosiernego, jest wymierzeniem policzka, co podkreśla Scheler, antycznemu pojęciu sprawiedliwości³². „Nieznajomy” z dramatu *Brat naszego Boga* jest w gruncie rzeczy obrońcą sprawiedliwości, krzywda wymaga gniewu i zemsty, wymaga czynu – doświadczenie krzywdy nie może zostać przemienione w resentymen tu, który jest mentalnością niewolników – to poglądy Nieznajomego.

Od teoretycznego napięcia między sprawiedliwością a miłosierdziem zaczyna się artykuł *Problem prawdy i miłosierdzia*, zagadnienie to podjęte jest też w encyklice Jana Pawła II o miłosierdziu. Przemyślenia z 1957 roku są bardzo jasne, rozwinięte

²⁸ M. Scheler, *Resentymen a moralność*, tłum. J. Garewicz, wstępem opatrzyła H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1977, s. 29.

²⁹ *Ibidem*, s. 33.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 129-130 (Wojtyła posługuje się pojęciem resentmentymen tu przy analizie czystości).

³¹ M. Scheler, *op. cit.*, s. 87. Scheler, nazywając wnioski Nietzschego w gruncie rzeczy za „zupełnie fałszywe”, jednocześnie docenia głębokość jego analiz.

³² *Ibidem*, s. 88.

później w papieskim nauczaniu. Sprawiedliwość Boga (Jego sąd) zgadza się zasadniczo z sądem sumienia, ono natomiast zmusza do samopoznania. To trud, któremu obce jest lenistwo, trud, który nie tylko nie jest resentymentem, ale drogą do wolności. Wojtyła pisze na temat związku resentymentu z lenistwem:

wyższa wartość domaga się większego wysiłku woli, jeśli chcemy ją osiągnąć lub zrealizować. Aby więc subiektywnie zwolnić się od tego wysiłku, aby przed samym sobą usprawiedliwić brak takiej wartości, pomniejszamy jej znaczenie, odmawiamy jej tego, co w rzeczywistości jej przysługuje, widzimy w niej wręcz jakieś zło, choć obiektywizm zobowiązuje do uznania dobra. Resentyment posiada, jak widać, znamienne cechy tej kardynalnej wady, jaką jest lenistwo³³.

W 1975 roku w swoim orędziu kardynał Wojtyła zauważa, że sprawiedliwość wymaga, by życie czynić bardziej ludzkim przez miłość³⁴. Autentyzm człowieczeństwa, który wymaga trudu, pracy nad sobą, w przestrzeni głodu sprawiedliwości musi objawiać się jako miłosierdzie.

Jeszcze jeden aspekt w związku z miłosierdziem warto tu podjąć, a mianowicie na scenie sprawiedliwości pojawia się zagadnienie sensowności i wartości bezradności (słabości). W 1978 roku hasłem na Tydzień Miłosierdzia (1-8 października) jest: „Ratujmy życie w rodzinie”. W rodzinie pierwsze doświadczenie słabości *par excellence* dotyka poczęcia. W rozumieniu Wojtyły, życie poczyną się jako człowieczeństwo w bezradności, ale jest w pełni sensowne. Bezradny domaga się sprawiedliwości, a jedyną możliwą sprawiedliwością jest miłosierdzie rodziców, które pomaga żyć człowiekowi, przebywającemu w przestrzeni słabości: „Musimy wciąż zdobywać się na miłosierdzie dla tego człowieka, który już się począł w łonie matki, a jeszcze się nie narodził”³⁵.

Na czym więc w tej perspektywie polega moc miłosierdzia, wola mocy bycia sprawiedliwym w swym człowieczeństwie, bycia sprawiedliwym wobec innego?

W encyklice *Dives in misericordia* przywołane są dwa wyrażenia hebrajskie na określenie miłosierdzia. *Hesed*, jak czytamy, „wskazuje na swoistą postawę «dobroci»”. Ważna tu jest postawa wierności – Bóg jest wierny Izraelowi, to jest jego sprawiedliwość (*hesed*). W tym wyrażeniu objawia się moc: „okazywał się tym, czym był od początku, to znaczy obdarowującą miłością potężniejszą niż zdrada i łaską mocniejszą niż grzech”³⁶. *Hesed* jest też zasadą odpowiedzialności, wierności samemu sobie, a ta sprzężona jest z miłością. Drugie wyrażenie określające miłosierdzie to *rahmim*, wiąże się ono z miłością matczyną (*rehem* – łono matczyne). W znaczeniu tym ujawnia się

³³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 129.

³⁴ Zob. *31 Tydzień...*, s. 336-337.

³⁵ *Słowo na Tydzień Miłosierdzia 1978*, s. 349.

³⁶ *Dives in misericordia...*, przypis nr 4, s. 17-18.

przymus serca, to związek matki z dzieckiem. W wyjaśnieniu znaczenia przywołany jest fragment z Izajasza: „Czyż niewiasta może zapomnieć o swym niemowlęciu, ta która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15). W pewnym sensie znaczenia tych dwóch słów mają coś z rodzicielskiej mocy Boga (stworzenie). Ludzka słabość jest więc sensowna, ona wypełniana jest mocą miłosierdzia – sprawiedliwością Boga, mocą przymierza. Sąd więc nad bezradnością człowieka musi ujawniać się w komunii z ubogim, to jest dar wolności.

Jeden z bohaterów dramatu *Brat naszego Boga*, Lucjan, opisuje drogę Adama między łózkami ogrzewalni, której towarzyszył wzrok nędzarzy – wzrok nienawiści i ciekawości³⁷. Autor wyraźnie wprowadza w nastrój biedy człowieka (słabości, która nie widzi sensowności istnienia), który nienawidzi tych, którzy mają więcej, ale zarazem jest ich ciekaw – ciekawość dla przybysza jest otwarciem drzwi na spotkanie. Sam Adam, który szuka swojego miejsca w świecie, opisuje zło – widzi chorobę społeczną, widzi rzeszę wydziedziczonych, niemających zakorzenienia. Jednocześnie, i to stanowi ważny moment rozpoznania siebie w kontekście biedy bliźniego, Wojtyła wkłada w usta Adama przeświadczenie, że stopniowe rozjaśnianie (metoda stałych przybliżeń jak u Gabriela Marcela), jasność pogłębiania boli, „za każdym razem boli głębiej”. Drugim bohaterem rozpoznającym rzeczywistość jest wspomniany Nieznajomy, to analityk sytuacji społecznej, rzeczoznawca – „krypto-Lenin”³⁸. Jego wniosek to odkrycie w artyście-Adamie geniuszu gniewu, który staje się dla niego zarzewiem buntu, a sam Adam – surowcem do ukształtowania. Człowieka można ukształtować, tylko jak: z jednej strony gniew, z drugiej miłość. Nieznajomy odrzuca miłosierdzie (traktowane jako dobroczynność), bo ono rozmiękcza siłę tłumu³⁹. Według niego, sprawiedliwość wobec biedy jest wyzwoleniem człowieka w gniewie. Jeśli ktoś chce stać się rzecznikiem ludu, powiada Nieznajomy, musi się utożsamić z ludem, z jego gniewem – winą człowieka jest, w tym języku, być obrazem Boga, który jest miłością. Właściwą warstwą człowieczeństwa jest więc gniew, nie miłosierdzie, która objawia się jako słabość. Ci, którzy żyją w świecie słabości – wyobraźni miłosierdzia – poniekąd żyją w resentymencie, bo nie mają odwagi podjąć czynu gniewu, stać się rzecznikami woli mocy ludu⁴⁰. Taki mniej więcej jest opis rzeczywistości instruktora rewolucji – promieniowanie ojcostwa rewolucji nie ma więc oparcia w miłosierdziu – słabość w języku rewolucji jest bezsensowna. Za grzech zdrady wobec pogardzanych w ogrzewalniach, zdrady wobec biedy robotników trzeba wymierzyć sprawiedliwość, ukarać

³⁷ K. Wojtyła, *Brat naszego...*, s. 133.

³⁸ *Ibidem*, s. 145. Zob. G. Weigl, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 150 – mówił o tym sam Wojtyła na spotkaniu z Weiglem.

³⁹ Zob. J.S. Pasierb, *Miłosierdzie i gniew w dramacie „Brat naszego Boga”*, „Communio” 1981, nr 1/2, s. 134-143.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Brat naszego...*, s. 177.

winych. Oparcie rewolucyjnej sprawiedliwości można odnaleźć tylko w woli ludu, która musi wyrazić się jako gniew i zemsta.

W tak skróconej perspektywie sięgnijmy do badań Józefa Tischnera nad miłosierdziem, z jego zapleczem terminologicznym zaczerpniętym z książki Hannah Arendt *O rewolucji*. Arendt pisze, że „Słowem kluczowym dla zrozumienia rewolucji francuskiej jest *le peuple* (lud)⁴¹, Tischner rozjaśnia pojęcie i mówi o Nędznikach (tytułowych bohaterach Wiktora Hugo). *Misérables* znaczy dokładniej „godni zmiłowania⁴². Arendt dalej stwierdza, że znaczenie tych pojęć zostało określone przez ludzi, „którzy odegrali eksponowaną rolę w widowisku cierpień ludu, aczkolwiek sami tych cierpień nie doznawali⁴³. Powiedziałbym, że byli rzecznikami ludu. Robespierre mawiał, że „lud, nieszczęśliwi, okłaskują mnie⁴⁴.

Tischner zauważa: „Dziś po wiekach możemy przedstawić sobie dwie symboliczne postacie miłosierdzia: Robespierre’a, który nie tylko praktykuje miłosierdzie, ale i pięknie o nim rozprawia, i coraz bardziej znaną św. Siostrę Faustynę Kowalską⁴⁵. Autor *Filozofii dramatu* pyta: Czym zatem było rewolucyjne miłosierdzie? Czym jest biblijne miłosierdzie? Czytamy w odpowiedzi: „Miłosierdzie u Robespierre’a wyraża się terrorem bez granic, u siostry Faustyny, rzeczniczki Boga: miłosierdzie, wyraża się przebaczeniem bez granic⁴⁶.

Terror, pisze dalej Tischner o działalności rewolucjonistów, staje się „koniecznością dziejową”. Im głębsza litość, tym bardziej bezwzględny terror. Kto płacze nad głodującym dzieckiem, ten nie może przechodzić obojętnie obok widoku sytych⁴⁷. Arendt podsumowuje działania rewolucjonistów: „Wkrótce okazało się, że litość, uważana za źródło cnoty, bywa okrutniejsza od samego okrucieństwa. «Przez miłość do ludzkości, bądźcie niehumani» – to przesłanie jednego z oddziałów Komuny Paryskiej, rzeczników ludu obowiązywała «współczująca gorliwość»⁴⁸. Autorka rozważań o banalności zła podnosi istotny element „współczującej gorliwości” wobec ludu, powołując się także na literaturę. Grzech Robespierre’a, ale i Wielkiego Inkwizytora Dostojewskiego polegał na tym, że dokonywali oni depersonifikacji cierpiących, czyniąc z nich jedną całość;

⁴¹ H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, posłowiem opatrzył P. Nowak, Warszawa 2003, s. 90.

⁴² J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2001, s. 31. Por. J. Tischner, *Między miłosierdziem a okrucieństwem* [Encyklika Jana Pawła II – *Dives in misericordia*], „Tygodnik Powszechny” 1981, nr 1, s. 1, 4. Temat wzajemnych wpływów Tischnera i Wojtyły wymaga gruntownego opracowania.

⁴³ H. Arendt, *op. cit.*, s. 90.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ J. Tischner, *Drogi i bezdroża...*, s. 30.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁸ H. Arendt, *op. cit.*, s. 90.

czyni tak też Nieznajomy z dramatu Wojtyły⁴⁹. „Dla Dostojewskiego, pisze Arendt (ale to przecież ważne także dla Wojtyły), oznaką boskości Jezusa była najwyraźniej Jego zdolność do współczucia każdemu człowiekowi z osobna, a nie cierpiącej ludzkości jako takiej”⁵⁰. Odpowiedzią na miłosierdzie w *Bracie naszego Boga* jest ważne zdanie o czynach Alberta wypowiedziane przez jednego z opuchlaków: „zrobił z nas ludzi”. A więc miłosierdzie nie tyle jest współczuciem, choć się z nim wiąże, ile sposobem odkrywania człowieka w człowieku. Miłosierdzie, w pracach Wojtyły, pozwala poznać samego siebie, ale również siebie wobec innych. Świadek miłosierdzia jest jednocześnie świadkiem wolności, a nie zniewolenia, wyrazem resentymentu jak chciał Nietzsche. W języku religijnym brzmi to prosto: człowiek jest drogą Boga.

W 2002 roku Jan Paweł II przybywa do Polski, by mówić o miłosierdziu w nawiązaniu do cywilizacji miłości. Jasno ocenia XX wiek, który mimo osiągnięć „w wielu dziedzinach, naznaczony był w szczególny sposób «misterium nieprawości»”⁵¹. Według papieża w XXI wieku „przed ludzkością jawią się nowe perspektywy rozwoju, ale równocześnie nowe, niespotykane dotąd zagrożenia”. Człowiek bowiem nierzadko, jak mówił, stawia siebie w roli Boga, zaczyna ingerować w tajemnicę życia ludzkiego: „Usiłuje decydować o jego zaistnieniu, wyznaczać jego kształt przez manipulacje genetyczne i w końcu określać granicę śmierci”⁵². Odpowiedzią na zagrożenie ma być kształtowanie „wyobraźni miłosierdzia”, takiej wyobraźni, która spowoduje, że człowiek wobec drugiego człowieka i samego siebie będzie „gotowy świadczyć sprawie człowieka”⁵³. Opis i hermeneutyka miłosierdzia prowadzą Wojtyłę przez całą jego twórczość do zbudowania ontologii osoby ludzkiej.

“BRIGHTNESS HURTS MORE DEEPLY”. THE CULTURE OF CHARITY BY KAROL WOJTYŁA AND JÓZEF TISCHNER – ON THE BASIS OF SELECTED TEXTS

Summary

For John Paul II self-knowledge or rather belief in the possibility to know the truth, as a universal value, is a condition for sincere and authentic dialogue between people. Mercy by Karol Wojtyła is a key anthropological category that defines nature of humanity. In early

⁴⁹ Zob. na temat napięcia między rewolucją a wolnością: K. Dybciak, *Rewolucja czy wybór większej wolności. Antropologiczno-społeczne podstawy „Brata naszego Boga”*, „Ethos” 1989, nr 2/3, s. 43-52.

⁵⁰ H. Arendt, *op. cit.*, s. 104.

⁵¹ Jan Paweł II, *Bądźcie świadkami Bożego miłosierdzia. Homilia Jana Pawła II podczas Mszy św. na krakowskich Błoniach*, [w:] *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Ojczyźnie 16-19 sierpnia 2002*, Kraków 2002, s. 102.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, s. 107.

texts of the future pope, especially in a drama *Brother of Our God*, we may find the key thesis that human life can be made more human through works of mercy, love. A man is recognized in his essence because he loves. Jozef Tischner showed that mercy lies at the antipodes of revolutionary thinking. He sets saint Faustyna Kowalska in opposition to Robespierre and claims: “Mercy according to Robespierre is expressed as terror without limits, according to Faustyna Kowalska, spokeswoman for God’s mercy, means forgiveness without limits”. For John Paul II and Jozef Tischner imagination of mercy is the key for building the human community.