

TOMASZ WĘCŁAWSKI

Miłosierdzie: jak ludzie znajdują się w Bogu

Zamierzamy przyjrzeć się jednemu z kluczowych pojęć i doświadczeń nauczania i życia Jana Pawła II – pojęciu i doświadczeniu **miłosierdzia**. Nie będziemy jednak odnosić się tu bezpośrednio do słów i dzieł zmarłego Papieża. Ośmielę się w związku z tym zacytować trafiającą w sedno rzeczy myśl Krzysztofa Michalskiego: „Największą cześć, jaką można oddać (...) wielkiemu myślicielowi (...) oddaje mu się, zaczynając myśleć samemu”. (Michalski 1998, s. 256).

Do bardziej szczegółowego wyjaśnienia tematu powrócę nieco dalej. Tu chciałbym natomiast krótko scharakteryzować postać mojego wywodu. Będzie to nie tyle nakreślony z pewnego dystansu, a więc od zewnątrz, obraz fenomenu miłosierdzia, ile raczej próba zrozumienia miłosierdzia jako wydarzenia łączącego Boga i człowieka, czyli próba myślącego znalezienia się wewnątrz tego wydarzenia. Skupię dlatego uwagę szczególnie na tym, co do owego „wewnątrz” prowadzi.

Nie jest to zapewne z punktu widzenia zwyczajnego „zdystansowanego” myślenia postępowanie typowe, jednakże trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że i pojęcie, i doświadczenie miłosierdzia, którego ma ono dotyczyć, nie jest tylko jednym z wielu „zwyczajnych” pojęć – a przynajmniej nie jest tak, jeśli chcemy sięgnąć do ostatecznego zakorzenienia tego pojęcia w sprawie między człowiekiem a Bogiem.

Wprowadzenie

Chcemy odwołać się w punkcie wyjścia do doświadczenia obecności i działania Boga, a zarazem doświadczenia człowieka, który znalazł się w Bogu – i to do takiego doświadczenia, które można będzie rozumieć jako spełnioną i w tym sensie zupełną postać Bożej obecności (królowania) w ludzkim świecie. Chodzi o **miłosierdzie Boże, które staje się udziałem ludzi** i zarazem o **miłosierdzie ludzkie, które oznacza udział ludzi w obecności (królowaniu) Boga**. Jedno i drugie ma źródło w Bogu i zarazem znajduje **jedyny** uchwyt i doświadczalny dla nas kształt w ludzkim doświadczeniu i działaniu. Ściśle biorąc, nie jest to zresztą „jedno i drugie”, nie są to dwa różne,

Ks. prof. dr hab. Tomasz Węcławski, Warszawa, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Skrócona wersja tego tekstu została wygłoszona 22 kwietnia 2005 podczas Konferencji „Miłosierdzie w filozofii i religiach”, zorganizowanej przez Zakład Oświaty Dorosłych Wydziału Studiów Edukacyjnych UAM oraz Zakład Pedagogiki Chrześcijańskiej i Dialogu Wydziału Teologicznego UAM.

choć powiązane ze sobą doświadczenia, ale w istocie jedno, które skutecznie łączy Boga i ludzi.

Punktem wyjścia i pierwszym odniesieniem jest teraz to, co wychodząc od sedna wiary chrześcijańskiej można powiedzieć o Bożym ratunku dla człowieka. Ratunek ten ukazuje się najpierw się w życiu człowieka Jezusa jako Dobra Nowina dla tych, którzy chcą słuchać, w szczególności zaś dochodzi do głosu w przypowieściach Jezusa, których wewnętrzną zasadą jest analogia między przypadkami ludzkiego życia (dla każdego możliwymi i dostępnymi) a Bogiem, przychodzącym w Jezusie życiu temu na ratunek. W Jezusie spotykamy dotykalnie miłość Boga Stwórcy i Zbawiciela do przemijających ludzkich spraw i słów, czynów i rozmów – to znaczy, do wszystkiego, co jest lub może być życiem człowieka. Ta właśnie ucieleśniona miłość przemawiająca w Jezusie-Synu sprawia, że po każdym wypowiadającym ją słowie widać, jak bardzo słowo to jest kochane, a po każdym ujawniającym tę miłość czynie, że jest czynem wolności. W takim spotkaniu królowania Boga i wolności stworzenia objawia się Duch Jezusa, w którego obecności i za którego sprawą (każdy) człowiek i jego świat, każda rzecz i każde zdarzenie w tym świecie, każde i całe stworzenie, staje się w pełni sobą – to znaczy: tym właśnie, czym **może** i czym **ma** być. Najprościej i zarazem najdobitniej wyraża to doświadczenie i wyrastające z niego pojęcie **miłosierdzia**. Dlatego to ono właśnie staje teraz w centrum naszej uwagi.

Musimy tu równocześnie zwrócić uwagę na kwestię pewnej szczególnej analogii między tym, co wydarza się w Bogu, a tym, co może się wydarzyć między ludźmi (i odwrotnie). Nazywam ją „analogią przebaczenia” lub „analogią miłosierdzia”. Pozwala ona w nowy sposób podjąć kwestie poznania Boga i samopoznania człowieka w stworzonym przez Bożą łaskawość odniesieniu do Boga i bliźnich. Ponieważ wobec upadku człowieka Bóg spotyka się z człowiekiem jako Ten, który przychodzi mu na ratunek, dlatego też daje się człowiekowi poznać właśnie **w doświadczeniu miłosierdzia: zmiłowania nad upadającym człowiekiem, z którego wyrasta zmiłowanie tegoż człowieka nad drugim**. Kwestia ta zostanie tu jednak podjęta jedynie bardzo skrótowo, bowiem szerzej rozwinąłem ją na innym miejscu (Węclawski 2005, s. 194-201). Można i trzeba wyprowadzić stąd przekonanie, że Bóg, który tak przychodzi, ma coś, czego człowiek nie ma (w przeciwnym razie człowiek mógłby wyratować sam siebie), ale równocześnie i tym bardziej trzeba dostrzec rzecz nierównie istotniejszą: że Bóg najpierw przyjmuje i uznaje człowieka takiego, jakim ten jest – spotyka go bowiem na poziomie jego życia i w jego prawdziwym stanie, także wtedy, kiedy jest to stan sprzeciwu wobec Bożego wezwania – noc grzechu. Ta sprowadzona przez człowieka noc, przeświecona teraz przez nową obecność Boga, otrzymuje „uświęcającą siłę”, *sanctificationem* (= uświęcenie, odkrycie przynależności do Boga – darowanej wszystkim rzeczom, a tym bardziej wszystkim ludziom), która *odrzuca zbrodnie, z przewin*

obmywa, przywraca niewinność upadłym a radość smutnym, odrzuca nienawiść, usposabia do zgody i łamie imperia – jak to wyraża liturgiczne wydarzenie nocy paschalnej (*Ozędzie Paschalne*, por. Węclawski, 2003, s. 176, 184, 191, 199, 204).

Dopiero, kiedy to widzimy, zdajemy sobie sprawę z całej siły i zakresu tego, co bardzo nieporadnie możemy teraz nazwać „analogią miłosierdzia”.

Miłosierdzie – istota chrześcijaństwa

Myślenie o miłosierdziu każe nam raz jeszcze spojrzeć na Boga jako na Tego, który jest dla człowieka całą jego przyszłością. Dlatego też odniesienie do miłosierdzia otwiera przed człowiekiem nowy świat. Pokazuje rzeczywistość, w której da się żyć („zanim doświadczyłem miłosierdzia, nie mogłem żyć, a teraz mogę”). Zarazem „miłosierdzie” jest słowem i doświadczeniem, które pokazuje, jak ludzie znajdują się w Bogu. Słowa „znajdują” używamy w tym wypadku w dwojakim sensie – że w Nim „przebywają” (w duchu Pawłowego „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” – Dz 17,28) i zarazem, że w Nim „są odnalezieni, uratowani” – dla samych siebie i dla innych.

To podwójne doświadczenie „znajdowania się człowieka w Bogu” jest najprostszym i dlatego najpowszechniej dostępnym wyrazem istoty chrześcijaństwa. Żeby w nim uczestniczyć, nie potrzeba bynajmniej zdawać sobie sprawy ze wszystkich jego źródeł i odniesień, a tym bardziej nie potrzeba patrzeć na nie z dystansu – jak to czynimy teraz. Jeśli jednak zaczynamy sobie z niego zdawać sprawę, zaczyna się też przed naszymi oczyma odsłaniać powszechność i zupełność tego doświadczenia, a to znaczy zarazem: powszechność i zupełność chrześcijaństwa, obecnego także tam, gdzie ludzie nie zdają sobie z tego sprawy. Sedno tego odkrycia można w największym skrócie ująć następująco: **Istotą chrześcijaństwa jest doświadczenie obecności całej sprawy każdego człowieka w sercu Boga i zarazem odkrycie możliwej obecności całej sprawy Boga w sercu każdego człowieka.**

Miłosierdzie – postać doświadczenia

Trzeba zarazem zdawać sobie sprawę z granicy możliwości obecności całej sprawy jednego człowieka w sercu drugiego. Nikt nie jest po ludzku zdolny do przyjęcia **całej** sprawy drugiego. Jak więc miałyby to być możliwe?

Źródło takiej możliwości odkrycia i wyrażenia istoty chrześcijaństwa tkwi jednak w samym doświadczeniu miłosierdzia (w samej jego doświadczeniowej strukturze) – nawet jeśli w konkretnej postaci tego doświadczenia nie widzimy i nie rozumiemy jego związku z Bogiem i przyjmujemy je jako coś, co jest możliwe między ludźmi, czy szerzej w stosunku człowieka do wszystkiego, co go spotyka i wszystkiego, co on spotyka w tym świecie. **Miłosierdzie to jest w istocie obecność w czyimś sercu całej sprawy kogoś drugiego.**

To zdanie nie powinno być odczytywane sentymentalnie, np. jako słowo opisujące emocjonalną więź współczucia w stosunku do drugiego. „Cała czyjaś sprawa” to jest bowiem cały los człowieka, a więc także jego strony ciemne i bolesne czy wprost tragiczne. Dlatego właśnie słowo o „całej czyjejś sprawie obecnej w sercu drugiego” trzeba rozumieć radykalnie: bowiem „cała sprawa” kogoś drugiego może zawierać i zazwyczaj zawiera także nieszczęście drugiego – niezawinione i zawinione, to znaczy także całą jego winę i związaną z nią nienawiść do siebie i do innych.

Trzeba zarazem zdawać sobie sprawę z granicy możliwości obecności całej sprawy jednego człowieka w sercu drugiego. Nikt nie jest po ludzku zdolny do przyjęcia **całej** sprawy drugiego. Jak więc miałyby to być możliwe? Inaczej mówiąc, czy takie określenie miłosierdzia i, co ważniejsze, taka jego konsekwencja jest w ogóle możliwa? Stosunkowo łatwo narzuca się tu odpowiedź: „U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe”. (Mk 10,27). Powinniśmy jednak być bardzo ostrożni także z taką odpowiedzią. W żadnym razie nie powinna ona być rozumiana jako swego rodzaju zastępstwo: gdzie człowiek nie może i jest bezradny, tam wkracza Bóg. To słowo jest raczej komentarzem do tego, co jest „u Boga”. Inaczej mówiąc: „u Boga” jesteśmy tam, gdzie się okazuje, że cała sprawa kogoś drugiego może być teraz obecna w naszym sercu. Spróbujemy teraz choćby tylko zauważyć najtrudniejszą część odpowiedzi na to pytanie: jak?

Miłość – wolność – samotność

Punktem wyjścia jest *adagium*, powtarzane czasem za dawną tradycją mniszą, ale dziś rzadko do końca rozumiane: „*o beata solitudo, o sola beatitudo*” – „o szczęśliwa samotności, o ty sama szczęśliwości”. Słowo to najczęściej przytacza się jako motto Bernarda z Clairvaux. Można je znaleźć jako napis na bramach i w krużgankach wielu klasztorów – zwłaszcza pustelniczych zakonów mnisich. Związało się w ten sposób z dobrowolnie wybraną samotnością pustelni czy wręcz pustyni, zwykle rozumianą jako wymagająca praktyka ascetyczna dla wybranych. Zapewne o takiej samotności też (pierwotnie) mówi. Z pewnością można i trzeba zatem słowo to odnosić do wyboru samotności jako wysiłku przewyciężenia siebie i własnych naturalnych skłonności i pragnień. Jednakże zarazem sięga ono o wiele szerzej i głębiej: samotność, o której tu mowa, nie jest jedynie dobrowolną rezygnacją z życia rodzinnego, towarzyskiego czy społecznego, z rozmowy, gestów i dotknięć, w imię pewnego ascetycznego ideału, i nie jest tylko odcięciem się od wielu rzeczy zewnętrznych, angażujących i pochłaniających człowieka, by mógł się zwrócić ku rzeczom wewnętrznym, a ostatecznie ku spotkaniu z Bogiem, dokonującemu się w ciszy.

Z racji, o której powiedzieliśmy przed chwilą, samotność, o której tu mowa, nie tylko nie odrzuca i nie niszczy tych spotkań, relacji i więzi, których źródłem, oparciem

i przestrzenią jest królowanie Boga, i z których buduje się Kościół jako społeczność ludzi wolnych, ale przeciwnie: ujawnia całą ich powagę i sens. Zarazem jednak ujawnia całą ich niejednoznaczność i trudność – i właśnie w ten sposób pozwala nam wejrzeć w coś, co w zwykłym porządku mówienia o wierze w miłość (czasem zbyt łatwo entuzjastycznym) łatwo też bywa przeoczone i przykryte przez łatwe obietnice. Słowo „łatwo” pojawia się tu trzykrotnie nie przypadkiem – ale jako **przeciwieństwo** pewnej właśnie **zbyt łatwo zapominanej i lekceważonej trudności**. Zanim więc przejdziemy do objaśnienia sensu słowa o „szczęśliwej samotności”, spróbujmy uchwycić i uczciwie nazwać tę trudność. (Nawiązujemy tu do rzeczy powiedzianych wcześniej – por. Węclawski 1995, s. 72-77).

Najtrudniejszym pytaniem, które musi postawić, kto jako człowiek wierzący Bogu pyta o miłość, jest pytanie o związek tej miłości, którą jest Bóg sam, z tą, którą można poznać i której można doświadczać, żyjąc w tym świecie. Jest to więc zarazem pytanie o związek tej miłości, która jest Bożym darem i łaską dla każdego człowieka, z niezwykle wielością kształtów, przeżyć i wymagań miłości ludzkiej.

Jak trudne jest to pytanie, możemy sobie uświadomić, kiedy zdamy sobie sprawę z wątpliwości, jakie może budzić powszechny i bynajmniej nie przeciwny Ewangelii sposób mówienia o czynnej miłości chrześcijańskiej. Skoro Jezus mówi: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili* i nieco dalej *Czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i mnie nie uczynili* (Mt 25,40.45), nietrudno wyprowadzić stąd najgłębszy motyw miłości i służby drugiemu: robię to dla kogoś potrzebującego, bo w nim służę teraz Jezusowi, mojemu Panu. Ten motyw do głębi przenika i kształtuje aż po dziś dzień dobre i miłosierne dzieła wielu chrześcijan. Jednak z punktu widzenia człowieka, o którego w tej miłosiernej służbie chodzi, taki właśnie motyw miłości, można i trzeba umieć nazwać wątpliwym. Ten, kto byłby kochany tylko w taki sposób, miałby mianowicie prawo powiedzieć: nie chcę, żeby mi ktoś wyświadczał dobro dlatego, że w ten sposób służy komuś innemu; nawet jeśli sam także kocham Jezusa i cieszę się z serca, kiedy ktoś Mu służy, nie chcę, żeby ktoś mnie kochał (tylko) ze względu na Niego, chcę być kochany ze względu na mnie samego.

Nie należy zbyt szybko i zbyt łatwo odpowiadać na taką wątpliwość. Łatwo jest odpowiedzieć: kto kocha cię ze względu na Niego, ten dopiero kocha cię naprawdę – albo nawet: tylko ten, kto kocha cię ze względu na Niego, kocha cię też naprawdę ze względu na ciebie samego. Bez Niego nie można nikogo do końca zrozumieć, ani ty sam, ani nikt inny nie zrozumie cię i dlatego też nie ukocha cię do końca bez Niego.

To jest prawda przynajmniej w tym sensie, że nikt nie znajduje się w Bogu sam, a kto się w Nim znajduje, znajduje się w Nim nie bez tego Człowieka, w którego życiu i śmierci Bóg sam powiedział i mówi każdemu, jak bardzo jest dla niego: nie bez Jezusa-Syna. Jednak nawet w takich słowach pozostaje coś, co nie potrafi do końca sprostać

bólowi, na który miałyby one być odpowiedzią. Takie słowa można bowiem zrozumieć także w ten sposób: jeśli to wszystko dzieje się naprawdę (tylko) dzięki Niemu, jeśli rzeczywiście kochamy kogokolwiek dzięki Jezusowi, to przecież ktoś tak kochany nigdy nie będzie wszystkim: to Jezus jest wszystkim. Zostaje wtedy przekreślony nie tylko pewien nieroztropny i nierealny pomysł na bycie wszystkim: żebym to ja sam mógł wszystko osiąść, wszystko zebrać w sobie samym i siebie samego odnaleźć we wszystkim. Zostaje wtedy przekreślony także ten najzupełniej możliwy i wyobrażalny pomysł na bycie wszystkim, który ma na myśli ktoś, kto mówi: chcę być wszystkim dla ciebie, ja dla ciebie chcę być wszystkim.

To właśnie jest źródło i sedno wątpliwości, którą teraz rozważamy. Czy kiedy w ten sposób mówię komuś „chcę dla ciebie być wszystkim”, musi to znaczyć: nie chcę, żeby był dla ciebie ważniejszy ktokolwiek poza mną, nie chcę, żeby był ktoś obok – nawet jeśli miałby to być ktoś taki jak Jezus? Oczywiście nie musi. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że kiedy ktoś tak właśnie myśli i tego właśnie żąda, nie musi to też wcale być wyrazem jego zachłanności i samolubstwa. Wszystko zależy bowiem od tego, co w takim wyznaniu miłości naprawdę znaczy małe słówko **ty** – i konsekwentnie, co znaczy: **dla ciebie** chcę być wszystkim.

Może się w pierwszej chwili wydawać, że są tu tylko dwie możliwości. „Chcę być dla ciebie wszystkim” to może znaczyć rzeczywiście: nie chcę, żeby istniał dla ciebie ktoś inny, nie chcę żeby istniało coś poza mną – chcę, żebym to ja był twoim jedynym światem (ale wtedy, jeśli to pragnienie się ziści, będę już naprawdę jedynie ja sam, a ty tylko we mnie i dzięki mnie). To samo słowo może jednak znaczyć również: chcę dać ci wszystko – chcę, żeby wszystko, co masz i czym jesteś, było ode mnie i żeby wszystko, co ja mam, było twoje (a wtedy ja sam nie będę już niczym, będę tylko w tobie). Ta pierwsza możliwość wyda się nam zapewne natychmiast zupełnie nie do przyjęcia jako wyraz samolubnej zachłanności i przybranego w szatę miłości subtelnego egoizmu. Znacznie trudniej jest zauważyć, że tak samo może (choć nie musi) być i z tą drugą. Jest tak dlatego, że w jednym i drugim wypadku wciąż jeszcze nie zostało powiedziane do końca: „Ty – nie Ja”. Wciąż jeszcze Ja może przesłonić i zaciemnić sobą Ty, wciąż jeszcze nie jest do końca wolne od niebezpieczeństwa takiego zaciemnienia. Kiedy zatem takie niebezpieczeństwo znika naprawdę i do końca?

Być może zupełnie do końca nie znika nigdy, przynajmniej, jeśli chodzi o miłość ludzką. Można jednak odkryć taki sposób powiedzenia „Ty” w miłości, który zdoła nas uwolnić od tego niebezpieczeństwa. Druga z tych możliwości powiedzenia „tylko Ty” i „wszystko moje dla ciebie”, o których mówimy, zbliża się najwyraźniej do takiego właśnie odkrycia. Dokonuje się ono bowiem właśnie wtedy, kiedy ktoś rzeczywiście może powiedzieć: ja sam nie będę już niczym, chcę być tylko w tobie. Ale kto i kiedy naprawdę może to powiedzieć? Jak długo ktoś tylko tak mówi, nic jeszcze nie jest po-

wiedziane i rozstrzygnięte do końca. Rozstrzygnięciem tej sprawy nie są i nie mogą być słowa. Rozstrzygnięciem tej sprawy jest jasna, zupełnie trzeźwa, spokojna i realna zgoda na własną śmierć. Taka właśnie zgoda okazuje się zaskakująco możliwa, kiedy ktoś kocha. Jej serce stanowi ta właśnie szczęśliwa samotność, o której chcemy tu mówić.

Kiedy ktoś kocha, może wierzyć, że śmierć ma poza sobą (por. Jünger 1977, 2001, s. 446). Każdy, kto naprawdę kocha, może wierzyć i wie to jedno: że śmierć ma już poza sobą. To jest prawda – i to prawda o wiele bogatsza niż to, co najpierw odczuwamy i przeżywamy, kiedy zaczyna do nas przemawiać to zaskakujące zdanie. Co ono zatem może znaczyć?

Najpierw zapewne tyle, że kto kocha, czuje się wolny, że jest wreszcie uwolniony od lęku o siebie samego – i dlatego może się już nie bać niczego, nawet śmierci. *W miłości lęku nie ma, ale pełna miłość odrzuca lęk, jako że lęk to skarcenie, a kto się lęka, nie doszedł w miłości do pełni* (1 J 4,18). Można jednak spojrzeć na to samo zdanie o śmierci, którą ma za sobą kochający, również inaczej – mniej przeżyciowo, a bardziej fundamentalnie: kto kocha, wie dobrze, gdzie jest źródło jego życia, wie, gdzie jest jego serce, wie czym, i wie skąd żyje. **Wie, że jego życie, takie, jakie teraz jest, a więc „w miłości”, jest mu naprawdę w całości darowane, i że dlatego zaskakuje go, przewyższa i stawia wobec czegoś niepodległego – to jest: wobec darowanej mu wolności drugiego i za jej sprawą wobec jego własnej wolności. Dlatego jest to zarazem doświadczenie samotności – mocniejszej i nierównie bardziej zasadniczej niż wszelkie zewnętrzne osamotnienie.**

Wciąż jednak nie wiemy, czy to, o czym tu mowa, można wypowiedzieć wyraźniej i zrozumieć tak, jak rozumieć należy, jak to się zazwyczaj robi w dyskursie, nawet jeśli – jak ten – nie jest on uporządkowanym i systematycznym przekazem już istniejącej, zdobytej wiedzy, a tylko próbą znalezienia się w samym środku rzeczy i objaśnienia ich z tego właśnie miejsca, czyli od środka. Być może nie będziemy tego wiedzieli nigdy – a zatem nigdy też nie powiemy. Być może więc intuicja, z którą mamy tu do czynienia, pozostanie nienazwana. To przecież bynajmniej nie znaczy, że ona w ogóle nie przemawia. Czy to nie ona zatem przemawia z ostatnich wierszy Drugiej Elegii Duinejskiej Rainera Marii Rilkego, kiedy czytamy:

Byśmy i my weszli w to czyste, skryte, ściśle
ludzkie, i w naszą tylko pięć żyznej ziemi
między potok i głaz. Bo nasze własne serce bardziej jest
niżli my i tamte. I nie zdołamy już w nic
więcej wejrzeć, ani w obraz, którym się koi,
ni w boskie ciała, w których przewyższa swą miarę.

(przekład TW)

Kluczowe jest słowo o „naszym własnym sercu, które jest bardziej niż my i tamci” (dosłownie: *übersteigt uns* = przewyższa nas). Przedtem, w tej samej Elegii, zaczyna-

jącej się od słów: „Każdy anioł jest straszny”, mowa o tym, „co jest sprawą Bogów” – i tym silniej owo „bardziej niż my i tamte” wyraża sedno „szczęśliwej samotności” serca, o której mówimy. **Szczęśliwa jest tylko taka samotność, która jest wolnością, skoro spotkała wolność. Jednak bynajmniej nie jest tak, że wystarczy spotkać wolność i znaleźć (lub zachować) przez nią wolność własną, by samotność okazała się szczęśliwa. Jest jeszcze coś, czego nikt nie ma (nie posiada) ani w sobie, ani poza sobą, ale zarazem też, bez czego nikt nie jest ani nie jest wolny, bo być nie może.** Imieniem, którym to nazywamy, kiedy już do nas przemówi, jest: **łaska**.

Zarysowuje się teraz przed nami splot odniesień i kwestii, po części już poruszanych, po części dopiero do poruszenia, dotyczących samego sedna sprawy królowania Boga i wolności człowieka, o której wciąż na nowo tu mówimy – w szczególności zaś dotyczących relacji między tym, co już jest, i jest nam tak czy inaczej znane, a tym, co nas z istoty swej przewyższa, co jest „bardziej niżli my i tamte”, skoro dopiero ma przyjść. I nie chodzi tu o proste klasyczne pojęcie transcendencji (czy to rozumianej jako auto-transcendencja człowieka, czy też wprost jako Transcendencja, z której przychodzi Bóg), bo **to, co ma przyjść, nie jest inaczej, jak teraz, tutaj z nami, a zarazem jest zupełnie niepodległe i bardziej wolne, niż cała wolność, którąśmy już poznali.**

Kiedy mowa tu o „miejscu w człowieku i zarazem w Bogu”, słowo „miejsce” nie oznacza przecież niczego, co można zwyczajnie wskazać i zidentyfikować. To nie jest miejsce wśród miejsc. Nie jest to nawet „miejsce miejsc” – a więc takie, które jako transcendentalne odniesienie pozwalałoby identyfikować wszystkie inne miejsca, rzeczy i zdarzenia. Dotykamy intuicji podejmowanej już wielokrotnie (por. Węclawski 2004, s. 57-61, 66-69 i 83-87). W „zwykłym” wykładzie teologicznym intuicja taka musi pozostać nienazwana – nie dlatego, żeby mu się sprzeciwiała, bo jest wprost przeciwnie: wskazuje ona na jego sedno – ale właśnie dlatego, że mówi o czymś, co jest „zupełnie niepodległe i bardziej wolne niż cała wolność, którąśmy już poznali”. Inaczej mówiąc, intuicja ta, do której dochodzimy tu przez filtr objaśnień tego, co przemawia z wiary Kościoła, sama musi być osiągalna i musi być do opisanego na innej zasadzie, niż ta, która rządzi przedkładanym tu wykładem. Autor tego wykładu śledzi z wielką uwagą powstający wykład metafizyki unitarnej Leszka Nowaka (Nowak 1998 i Nowak 2004) w przekonaniu, że stanowi on wolny od teologicznego „filtru” opis tej właśnie intuicji – dla teologicznego wykładu pomyślanego jak ten, który tu przedkładamy, bezwzględnie kluczowej.

Miłosierdzie jest nadzieją

W kontekście naszego pytania szczególne znaczenie ma to właśnie, że wszystkie „znaki królowania Boga” otwierają się na przyszłość – i to taką, która zawsze przekracza ludzkie pragnienia i oczekiwania. Wierzącym w miłosierdzie wspólne jest najpierw to jedno: że nie mogą chcieć, żeby było tak, jak jest; że wciąż na nowo nie godzą się znosić

tego, co teraz dzieje się z nimi i wokół nich – i dlatego tak bardzo czekają i wybiegają ku temu, co dopiero ma być. Miłosierdzie okazuje się nadzieją.

Można wobec tego zapytać, czy to właśnie, że ktoś całym sobą wybiega ku czemuś innemu niż to, co dotąd było i jest, jest istotą wiary w nadzieję? Odpowiedź brzmi: nie (jakkolwiek mamy do czynienia z rzeczywistością, która nadziei stale towarzyszy). Nadzieja i wiara w nadzieję rodzi się w ludziach, ale nie z ludzi; nie rodzi się pierwotnie z bólów i pragnień, które są w człowieku, ale raczej do każdego przychodzi zawsze i z zasady od kogoś innego.

Oznacza to, że **nadzieja przychodzi też do czyjegoś życia zawsze z kimś innym**. Można wtedy powiedzieć zarówno, że ów inny wnosi w czyjeś życie nadzieję, jak też, że to ona wnosi w czyjeś życie innego. To ostatnie stwierdzenie ma szczególne znaczenie wtedy, kiedy chodzi o kogoś, kto w czyimś życiu i doświadczeniu nie może być dotykalny inaczej jak za sprawą nadziei – a tak jest (w tym życiu) zawsze w odniesieniu człowieka do Boga.

Analogia: doświadczenie Boga w ludzkim doświadczeniu przebaczenia

Jakkolwiek całe przedstawione tu dotąd rozumowanie może się wydać mocno spekulatywne i abstrakcyjne, w istocie wskazuje ono na miejsce doświadczenia bliskości Boga dostępne dla każdego człowieka, właśnie dlatego, że mówi o rzeczywistości, w której każdy człowiek uczestniczy osobiście i bezpośrednio – a zatem sam też może mówić o swoim w niej uczestnictwie. Wobec rzeczywistości tego uczestnictwa spekulatywno-teologiczna strona tego rozumowania jest całkowicie wtórna i względna. Ważniejsze jest, że mamy tu do czynienia z pewną szczególną i niezwykłą odmianą analogii, która umożliwia prawdziwe poznanie Boga.

Niezwykłość tej analogii polega na tym, że nie jest ona w żadnym razie intelektualną konstrukcją teoretyczną, którą w związku z tym można by opisywać od zewnątrz i z dystansu, ale pierwotnie jest sytuacją, w której każdy człowiek tkwi i w której sam określa się i rozpoznaje jako ten, kim w istocie jest – zarówno w relacji do Boga (jako grzesznik obdarzony przebaczeniem i przebaczenie to przyjmujący lub nie), jak też w relacji do innych ludzi (jako ten, który jest zdolny przebaczać i przyjmować przebaczenie).

Z natury rzeczy analogia ta działa, poczynając od tego, co bliższe doświadczeniu człowieka z samym sobą i z innymi (a więc poczynając od przebaczenia dokonującego się między ludźmi) i w ten sposób pośredniczy w poznaniu Boga i w nie wprowadza. Jednakże trzeba zauważyć natychmiast, że jest to analogia od początku do końca umożliwiana przez Boga samego i że jest ona Jego darem: jeśli człowieka można określić jako istotę zdolną do wybaczenia, a zdolność tę jako prawdziwie ludzką, to przecież zdolność ta nie wyjaśnia się nigdy całkowicie w samym człowieku, ale zawsze przekracza to, czego można by się spodziewać po nim samym. Dlatego wolno powiedzieć: źródło i oparcie możliwości przebaczenia między ludźmi jest w Bogu.

Warto zdać sobie sprawę z tego, jak silny jest związek między zdolnością do wybaczenia a obecnością Boga w ludzkim życiu. Wyraża się to z jednej strony w ten sposób, że tam, gdzie dokonuje się świadome odrzucenie Boga albo tylko postępujące zapomnienie o Nim, sens wybaczenia staje się coraz trudniej uchwytne, a w końcu zupełnie zanika. Widać to w postaci teoretycznych i praktycznych skutków nowożytnego zapomnienia o Bogu. To, że kto nie widzi Boga, nie może też dostrzec (sensu) przebaczenia, dochodzi do głosu w empirycznym zdaniu: „Natura (przyroda) nigdy nie wybacza” (pojawia się ono zazwyczaj jako komentarz do katastrof wywołanych przez ludzki brak odpowiedzialności w obcowaniu z przyrodą, ale także jako komentarz do autonomicznych i samoobjaśniających się „praw przyrody”). Jednakże ten sam zanik zmysłu przebaczenia jeszcze bardziej dramatycznie daje się obserwować w życiu społecznym – tam, gdzie Bóg (cokolwiek miałoby znaczyć to słowo) nie jest już odniesieniem tego, co dzieje się między ludźmi, zasadą życia społecznego, może być tylko układ zrównoważonych interesów, a gdzie równowaga interesów poszczególnych podmiotów życia społecznego zostaje naruszona, wkracza prawo i odszkodowanie, a nie przebaczenie. Z drugiej strony jednak można też powiedzieć, że tam, gdzie przetrwał sens przebaczenia, tam też przetrwało odniesienie do Boga, choćby było ono tylko milczące, choćby Boże Imię już się nie pojawiało wprost i wyraźnie w dialogu ludzi.

Mamy zatem do czynienia z czymś, co najpierw jest przez wielu doświadczane i dlatego zrozumiałe i wyrażane intuicyjnie, a dopiero wtórnie (i niekoniecznie) staje się częścią teologicznej teorii poznania.

Wszystko to oznacza jeszcze jedną rzecz istotną, a w kontekście klasycznego rozumienia zasady analogicznego mówienia o Bogu bynajmniej nie oczywistą. Mamy tu mianowicie do czynienia z analogią, która pozwala mówić zarówno o podobieństwie działania stworzeń do działania Boga, jak też o podobieństwie działania Boga do działania stworzeń – inaczej niż klasyczna analogia bytu, która jest z istoty swojej asymetryczna: *Nawet jeśli można powiedzieć, że stworzenie jest jakoś podobne do Boga, to przecież nie można powiedzieć, że Bóg jest w jakimkolwiek sensie podobny do stworzenia. Bowiem o wzajemnym podobieństwie można mówić tylko w stosunku do rzeczywistości należących do tego samego porządku.* (S.Th. I, q. 4, a. 3, ad 4). Analogia do Bożego dzieła przebaczenia, z którą mamy do czynienia tam, gdzie dokonuje się przebaczenie między ludźmi, zachowuje zasadę tej asymetrii: „stworzenie jest bez reszty zdane na Boga i całkowicie różne od Niego”, a równocześnie pozwala tę asymetrię przekraczać, skoro w działaniu ludzi odnajduje dzieło Boże: przebaczenie i pojednanie, które dokonuje się między ludźmi, pozostając ich ludzkim dziełem, ma bowiem źródło i oparcie w Bogu przebaczącym – i dlatego **uobecnia** Boga w Jego relacji do człowieka, a nie tylko wskazuje na Niego na mocy podobieństwa stworzeń do Stwórcy.

Jakkolwiek trzeba tutaj zachować wielką roztropność i zdrowy rozsądek, żeby niefrasobliwie nie przenosić na Boga pewnych przeżyciowych i emocjonalnych właściwości wybaczenia, dokonującego się między ludźmi, to przecież przeniesienie takie dotyczy przynajmniej jednego wymiaru przebaczenia, który z całą pewnością przekracza i przełamuje to, co dzieli ludzi od Boga. Chodzi o to, że **przebaczenie dokonuje się zawsze i z istoty rzeczy wobec czegoś, czego ten, kto przebacza, nie może chcieć. Dotyczy to Boga tak samo jak człowieka.** Dlatego też taki stan rzeczy pozwala z całą ostrożnością i pokorą mówić o doświadczeniu Boga ujawniającym się w ludzkim doświadczeniu przebaczenia.

Podsumowanie

Zwróćmy na koniec uwagę na jeszcze jeden ważny wymiar odkrywania wnętrza miłosierdzia. Jest nim związany z takim odkryciem koniecznie „moment negatywny”. Tworzy go nie tylko punkt wyjścia, którym jest upadek człowieka (i w zwyczajnym przypadku idąca za tym osobista wina), ale także, co wydaje się szczególnie ważne, moment wymagania zawarty w ujawnieniu (gotowości) miłosierdzia. Tworzy go nie tylko punkt wyjścia, którym jest upadek człowieka (i w zwyczajnym przypadku idąca za tym osobista wina), ale także, co wydaje się szczególnie ważne, wspomniany właśnie moment wymagania zawarty w ujawnieniu (gotowości) przebaczenia. Związana z takim wymaganiem odpowiedzialność pozwala m.in. rozumieć perspektywę, w jakiej można mówić o nadziei zbawienia dla wszystkich, i zarazem uniknąć zarzutu naiwnego optymizmu czy wręcz głoszenia fałszywej obietnicy zbawienia, który pojawia się w sporze o powszechność tej nadziei ze strony tych, którzy obawiają się, że banalizuje ona zło i ludzką za nie odpowiedzialność.

Rzeczy już powiedziane warto dopełnić odniesieniem do liturgii Kościoła. Odniesieniem tym jest modlitwa, wypowiedzana na początku liturgii Męki Pańskiej w Wielki Piątek, a więc w sercu Triduum Paschalnego, w godzinie, w której Kościół staje wobec krzyżowej śmierci Jezusa-Zbawiciela. Liturgia Męki Pańskiej zaczyna się od znaku – w milczeniu, zanim padnie jakiegokolwiek słowo, biskup, prezbiterzy i diakoni padają twarzą do ziemi, a wszyscy pozostali trwają na klęczkach – na znak upadku człowieka i zarazem na znak czci wobec tajemnicy ratunku z tego upadku danego nam w Jezusie Ukrzyżowanym. Ten właśnie znak zostaje wypowiedziany w modlitwie, w której wyraża się samo serce tajemnicy. W pierwotnej klasycznie zwięzłej, wręcz surowej formie (zapewne z V/VI stulecia) brzmi ona następująco:

Deus, qui peccati veteris hereditariam mortem, in qua posteritatis genus omne succerserat, Christi tui, Domini nostri, passionem solvisti: da, ut conformes eidem facti; sicut imaginem terrenaе naturae necessitate portavimus, ita imaginem caelestis gratiae sanctificationem portemus. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

To jest:

Boże, Ty przez mękę Twojego Chrystusa, naszego Pana, usunąłeś śmierć, którą po starodawnym grzechu odziedziczyły wszystkie pokolenia; spraw, byśmy stali się tacy, jak On: jak z konieczności nosiliśmy obraz ziemskiej natury, tak mocą uświęcenia nosili obraz niebiańskiej łaski. Przez Chrystusa Pana naszego. Amen.

Ta szczególna chwila modlitwy jest zarazem wyjątkowo mocnym przykładem tego, co z ostateczną jasnością możliwe jest tylko w liturgii – że już się nie liczy żadna ludzka samo-prezentacja i samo-potwierdzenie, że nie jest już do niczego potrzebne udawanie czy demonstrowanie czegokolwiek, i pozostaje tylko prawda: o nieszczęściu grzechu i o wielkości zmiłowania. Przyszłość otwiera się tak, że śmierć jest już wobec niej bezsilna. Im mocniej i czytelniej zdajemy sobie z tego sprawę, tym bardziej wiemy, jak ludzie znajdują się w Bogu.

Literatura

- Jüngel, E. (1977, 2001), *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen.
- Michalski K., (1998), *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa.
- Nowak L., (1998), *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Tom I: *Nicość i istnienie*, Poznań.
- Nowak L., (2004), *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Tom II: *Wieczność i zmiana*, Poznań.
- Węclawski T., (1995), *W teologii chodzi o Ciebie. Przewodnik po źródłach i skutkach teologicznej wyobraźni*, Kraków.
- Węclawski T., (2003) *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań.
- Węclawski T., (2004), *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań.
- Węclawski T., (2005), *Język teologii: słowo i doświadczenie*, [w:] *Pojęcia podstawowe. Część I. Miasto języka*, pod red. Michała Staniszewskiego, Poznań, s. 189-201.

Mercy: How people find themselves and each other in God

The article analyses one of the key concepts and experiences of the teaching and life of John Paul II – the concept and experience of mercy. The focus, however, is not on the analysis of the words of the late Pope. It is rather an attempt to understand mercy as an event uniting God and man by reflectively finding oneself inside the event. The thesis is: The essence of Christianity is the experience of the presence of the whole cause of each man in the heart of God, and a simultaneous discovery of the possible presence of the whole cause of God in the heart of each man. Mercy is essentially the presence in one person's heart of the whole cause of another. The thesis is developed in a number of existential and experiential perspectives: in relation to hope, loneliness, quest for sense, forgiveness, the experience of God, and freedom.

Key words: mercy, hope, loneliness, forgiveness, essence of Christianity, freedom