

Ks. Józef WARZESZAK

Ks. Stanisław WARZESZAK

TEOLOGIA I PRAKTYKA MIŁOSIERDZIA

Propozycje i postulaty Waltera Kaspera

Treść: 1. Doktrynalny punkt wyjścia; 2. Teologia miłosierdzia; 3. Aplikacje moralne.

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, miłosierdzie Boże, praktyka miłosierdzia.

Keywords: Family, Marriage, Divine Mercy, Praxis of Mercy.

W czasie nadzwyczajnego konsystorza, który odbył się w dniach 20-21 lutego 2014 r. na Watykanie, na prośbę papieża Franciszka kard. Walter Kasper przedstawił problematykę teologiczną i pastoralną rodziny i małżeństwa. Uczynił to w perspektywie zapowiedzianego synodu biskupów poświęconego rodzinie. Kolegium kardynałów mogło zapoznać się z głębokim i rzeczowym ujęciem teologii małżeństwa i rodziny, ale także z wyraźnymi postulatami i oczekiwaniami, które pojawiają się na tle aktualnego położenia wielu małżeństw i rodzin. Kard. Kasper domagał się lepszego dostrzeżenia szczegółowych problemów, jakie przeżywają współczesne rodziny. Akcentując wyzwania dla współczesnego Kościoła zwrócił uwagę na nadzieje, jakie wielu katolików formułuje w odniesieniu do potrzeby uporządkowania swojej relacji do komunii sakramentalnej. W przekonaniu kard. Kaspera zbliżający się Synod powinien poszukiwać rozwiązań, które pod kierownictwem Ducha Bożego i przy uwzględnieniu racji miłosierdzia mogłyby wyznaczyć właściwą praktykę Kościoła, możliwą do przyjęcia przez wiernych.¹ Pod wpływem tej sugestii wywołała się dyskusja, pokazująca rzeczywistą złożoność problemów. Tę złożoność potwierdził także Synod Nadzwyczajny Biskupów w październiku 2014 r. Jego postulaty znajdziemy w *Relatio synodi* przekazanej papieżowi Franciszkowi,² jako podstawie także do dalszej dyskusji, którą podejmować będzie Synod Zwyczajny Biskupów w październiku 2015 r. W tej perspektywie warto przyjrzeć się głównym przesłankom argumentacji formułowanej przez kard. Kaspera, zwłaszcza wiodącego przesłania, jakie jego zdaniem powinno wypływać z *Ewangelii rodziny* oraz duszpasterskiego miłosierdzia chrześcijańskiego.

¹ Por. W. KASPER, *The Gospel of the Family*, New York / Mahwah, NJ: Paulist Press 2014, 2-5. Obszerny skrót tego przemówienia znajdziemy w *Tygodniku Powszechnym* (4 IV 2014).

² Por. "Wyzwania duszpasterskie związane z rodziną w kontekście ewangelizacji", *L'Osservatore Romano* 35(2014) nr 11/366, 8-18.

1. Doktrynalny punkt wyjścia

Nawiązanie do *Ewangelii rodziny* w wykładzie kard. Kaspera rzutuje z razu na sposób podejścia do zagadnienia – jego teologiczny, ale także głęboko ludzki wymiar. Celem, który przyświeca prelegentowi, jest zwrócenie uwagi na aktualne wyzwania pastoralne rodziny w kontekście ewangelizacji jako stałej działalności Kościoła. Spojrzenie na tę działalność nie może dokonywać się inaczej jak na gruncie Ewangelii i misji ewangelizacyjnej Kościoła, do której przeznaczeni są wszyscy ochrzczeni. Dlatego należy ich wziąć pod uwagę także wtedy, gdy problemy małżeństwa i rodziny, będące udziałem wielu współczesnych chrześcijan, są traktowane przez pasterzy Kościoła. Wystąpienie kard. Kaspera miało na celu podkreślenie znaczenia doświadczenia tych chrześcijan, którzy pozostają w szczególnych trudnościach życia małżeńskiego i rodzinnego. Nie chodziło o to, podkreślał prelegent, by z góry sugerować odpowiedź Synodu, lecz raczej by wywołać pytania i przygotować ich uzasadnienie. Jeszcze bardziej chodziło o ukazanie problemów w kontekście ewangelicznego orędzia Jezusa, o podejmowanie wspólnej refleksji pod działaniem Ducha Świętego oraz w atmosferze otwartości i gotowości do szczerej wymiany doświadczeń.

W przekonaniu kard. Kaspera Międzynarodowy Rok Rodziny stanowi okazję do szczególnego zaangażowania Kościoła w obronie fundamentalnych wartości, jakie przedstawia sobą małżeństwo i rodzina. Sytuacja, w której znalazła się rodzina, pozostając pod silnym wpływem kryzysu kulturowego, powoduje wyraźne osłabienie więzi społecznych i wspólnoty ludzkiej. Kryzys zachodnich społeczeństw prowadzi do dezintegracji tkanki społecznej, co widoczne jest najwyraźniej w życiu małżeństwa i rodziny. Oprócz przemian kulturowych i społecznych szczególnie znaczenie posiada kryzys antropologiczny oraz towarzyszący mu indywidualizm i konsumeryzm. Warunki ekonomiczne życia społecznego mają także decydujący wpływ na kształt rodziny i niejednokrotnie jej dramatyczne położenie. Uwzględniając najszersze pojęte uwarunkowania życia współczesnej rodziny kard. Kasper widzi pilną konieczność kierowania się postulatami Jana Pawła II, jego stwierdzeniem, że „rodzina jest drogą Kościoła”³. Niemniej jednak odnotowuje ogromną przepaść między nauczaniem Kościoła na temat małżeństwa i rodziny, a rzeczywistymi przekonaniem i praktyką wielu chrześcijan. Odnosi się niekiedy wrażenie, że chrześcijanie żyjący świadomie nauczaniem Kościoła stanowią mniejszość, a ich życie zupełnie nie przystaje do praktyki życia, którą proponuje świat. Nie jest to jednak powód do tego, by szukać sposobów przystosowania do aktualnej sytuacji społecznej i kulturowej – dążąc do liberalizacji obyczajów – gdyż chrześcijaństwo od samego początku głosiło naukę, która nie przystawała do istniejących praktyk życia małżeńskiego i rodzinnego.

Powstaje więc pytanie, w jaki sposób Kościół powinien służyć rodzinie i małżeństwu w zmieniających się wciąż uwarunkowaniach społecznych. Odpowiedź, którą daje kard. Kasper jest oryginalna, a zarazem całkowicie typowa dla chrześci-

³ Jan Paweł II użył tego stwierdzenia (2 lutego 1994 r.) w nawiązaniu do Encykliki *Redemptor hominis* (1979), gdzie sformułował twierdzenie: „Człowiek jest drogą Kościoła” (RH 8?).

jaństwa: należy zawsze wracać do Ewangelii jako źródła radykalizmu życia i obyczajów.⁴ Inaczej mówiąc, chodzi o wyrażenie na nowo Ewangelii rodziny, która zawsze jest ta sama i zarazem ciągle nowa (EG 1). Nadchodzący Synod powinien postawić sobie takie samo zadanie: wyrazić na nowo Ewangelię rodziny. W przekonaniu niemieckiego hierarchy Synod powinien być wspólnym podążaniem biskupów drogą uważnego słuchania, wymiany myśli i modlitwy, a zarazem odważnego podejmowania aktualnych problemów. Celem synodu jest bowiem połączyć wiele głosów w jedną symfonię dźwięków i znaczeń. Nie chodzi bowiem tylko o przypomnienie nauczania Kościoła na temat rodziny, lecz o ponowne wydobycie Ewangelii rodziny, gdyż w niej jest źródło zbawczej prawdy i zasad moralnych.

2. Teologia Miłosierdzia Bożego w ujęciu W. Kaspera

Formułowane przez Waltera Kaspera postulaty znajdują szerszą perspektywę w kontekście teologii miłosierdzia.⁵ Jego publikacja na temat miłosierdzia stanowi interesującą pastoralnie, a także teologicznie koncepcję przymiotu Boga, która powinna inspirować człowieka w jego działaniach. Od razu można powiedzieć, że Kardynał Kasper nie podważa, a wręcz stara się wykazać słuszność tezy, jaką spotykamy w *Dzienniczku św. Faustyny*, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Autor wyraża zdziwienie, że podręczniki teologiczne nie ukazywały wcześniej miłosierdzia Bożego w taki sposób, lecz jedynie w cieniu innych przymiotów Bożych.⁶ Przyjrzyjmy się bliżej przeprowadzonej argumentacji.

Rzeczywiście, teologia scholastyczna przedstawia miłosierdzie Boga nie jako przymiot określający Jego istotę samą w sobie, lecz jako przymiot należący do tzw. przymiotów opisujących działanie Boga na zewnątrz, czyli jako przymiot czynnościowy. Tymczasem – zwraca uwagę W. Kasper – według świadectwa Starego i Nowego Testamentu miłosierdzie jest przymiotem Boga, który w historiozbawczym samoobjawieniu się Boga zajmuje pierwsze miejsce. Stąd nie może być przedstawiane, jak w dotychczasowych dogmatycznych podręcznikach, jako przymiot obok innych przymiotów. Nie jest też całkowicie przymiotem wynikającym z metafizycznej istoty Boga, którą jest – według św. Tomasza z Akwinu – samoistne istnienie. Jeśli się je w taki sposób przyporządkowuje, to zostaje jedynie wymienione gdzieś na marginesie. W. Kasper nawiązuje do św. Bonawentury, który uważa, że istotą Boga jest Jego dobroć. W takim ujęciu miłosierdzie przedstawia się raczej na zewnątrz jako widzialna i działająca strona istoty Boga, który jest miłością (1 J 4,8.16); miłosierdzie odsłania istotę Boga światu i ludziom, w łaskawej przychylności i historycznym wciąż na nowo zwróceniu ku stworzeniom, wyraża właściwą istocie Bożej

⁴ Por. W. KASPER, *Christliche Ehe*, w: WKGS 10: *Liturgie der Kirche* (423-531), Freiburg i.B.: Herder 2010 (tł. *Il matrimonio cristiano*, tł. G. Francesconi, GDT 373, Brescia: Queriniana 2014).

⁵ W. KASPER, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg, Basel-Wien: Herder 2012, ss. 252. (tł. *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań: Wyd. Św. Wojciecha 2014). Recenzję tej książki J. Warzeszak opublikował w WST 25/2/2012, 289-298. Niektóre jej treści zostały tu ponownie przytoczone. Paginacja w przypisach tego artykułu odnosi się do wersji oryginalnej, niemieckiej.

⁶ Tamże, 94.

dobroć i miłość. Ono jest zawsze Boga *caritas operativa et effectiva*.⁷ Należy więc pojmować miłosierdzie jako podstawowy przymiot Boga. Jeśli jednak istotą metafizyczną jest przymiot, który nie wynika z innych przymiotów, ale z którego wynikają inne przymioty, to należy zgodzić się ze św. Tomaszem, że podstawą pojmowania miłosierdzia Bożego musi być istnienie Boga: trzeba najpierw być, żeby być dobrym, miłosiernym. Oczywiście, w Bogu jest jedność natury – przymiotów i działania, i dlatego Bóg, który jest, objawia się jako miłość miłosierna.

Zanim przejdziemy do szczegółowego omówienia tematów poruszonych przez W. Kaspera, przyjrzyjmy się głównym założeniom zagadnienia miłosierdzia.

Autor omawia aktualność tematu miłosierdzia, kreśląc zarys poruszanych zagadnień w swej książce. Jest to właściwie obszernie wprowadzenie, zwłaszcza do części teoretycznej; spotykamy tam tezy, które zostaną rozwinięte w dalszej części książki. Następnie autor przedstawia kontekst filozoficzno – religioznawczy zagadnienia, a więc zapoznaje czytelnika z tym, co niektórzy filozofowie powiedzieli na temat postawy współczucia oraz co czynią i mówią wielkie religie (hinduizm, buddyzm, islam) w zakresie opieki nad potrzebującymi. Autor omawia także starotestamentalne objawienie miłosierdzia Boga. Stawia tezę, że miłosierdzie Boga było założeniem historii zbawienia, które objawiało się sukcesywnie poczynając od miłosierdzia okazanego Adamowi i Ewie, poprzez patriarchów, proroków, psalmy. Autor wykazuje, że objawienie imienia Jahwe ujawnia, iż do istoty Boga należy Jego miłosierdzie. Następnie miłosierdzie Boga ukazuje jako bycie Boga całkowicie innym; dalej rozważa je w kontekście świętości, sprawiedliwości i wierności Boga. Na tym tle autor analizuje orędzie Jezusa, a także autorów Nowego Testamentu o Bożym miłosierdziu. Wreszcie ujmuje miłosierdzie Boga od strony systematycznej, które jest jednocześnie ujęciem historycznym. Takie ujęcie budzi największe zainteresowanie dogmatyka. Tu bowiem W. Kasper formułuje argumenty na rzecz swej głównej tezy, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Tutaj też ukazuje miłosierdzie jako lustro Trójcy Świętej, które odbija Trójosobowego Boga w człowieku. Interesujące okazuje się to, czy autor ukazał wewnątrztrynitarnie życie Boga – pochodzenia Osób Boskich i relacje – w kategoriach miłosierdzia. A wreszcie, czy ukaże również to życie jako miłosierdzie? Otóż W. Kasper przedstawia życie trynitarze Boga jako miłość samo-udzielającą się, która wyraża się w działaniu miłosiernym poszczególnych Osób Boskich wobec człowieka.

W drugiej części swej książki Walter Kasper wykazuje, że wyznawcy Chrystusa są powołani do czynienia miłosierdzia. W rozdziale zatytułowanym „Błogosławieni, którzy czynią miłosierdzie” przedstawia miłość jako podstawowe przykazanie. Pisze o nakazie Chrystusa, abyśmy sobie nawzajem przebaczyli; omawia uczynki miłosierdzia co do ciała i co do duszy. Zwraca uwagę, że miłosierdzie chrześcijańskie nie jest pseudo-miłosierdziem; w ubogich spotykamy Chrystusa.

Omawiając miłosierdzie świadczone przez społeczność Kościoła, autor przekonuje, że Kościół jest sakramentem miłości i miłosierdzia Bożego. Przedstawia przepowiadanie miłosierdzia Bożego w Kościele. Prowadzi refleksję nad tym, na

⁷ Tamże, 94.

ile prawo kościelne może okazywać miłosierdzie. W końcu także omawia wymiar społeczny miłosierdzia zachęcając do budowania kultury miłosierdzia: społeczeństwo winno mieć kulturę miłosierdzia. W. Kasper kończy swe rozważania o Bożym miłosierdziu ukazując Maryję jako Matkę miłosierdzia.

Powróćmy do biblijno-teologicznego uzasadnienia podstawowej tezy W. Kaspera, jakim jest miłosierdzie Boga jako podstawowy przymiot Boski. Jednym z ważnych argumentów jest imię Boga Jahwe (Wj 3,14). Widać to wtedy, gdy czytelnik przyjrzy się hebrajskiemu rozumieniu bytu. Otóż w tym pojmowaniu byt nie oznacza bycia spokojnego, lecz dynamiczne; nie oznacza tylko „istnieć”, ale „być tu”, mianowicie „być z” i „być dla innych”. Stąd odpowiedź Jahwe dana Mojżeszowi: „Jestem, który dla was tu jest, który jest z wami i u was”. Imię Boga jest więc przyrzeczeniem i zapowiedzią.⁸ Według myśli hebrajskiej byt nie jest żadną spokojną, lecz dynamiczną wielkością; jest działający, posiadający moc działającą (*Dasein*).

Jednak to objawienie na Horebie nie mówi o miłosierdziu Boga, dopiero objawienie na Synaju. Dokonuje się ono w dramatycznej sytuacji, kiedy to przymierze, jeszcze do końca nie zawarte, zostało przez Izrael zerwane (Wj 20,1-21; Pwt 5,6-22). Wybrany naród okazał się szybko niewierny, poszedł za obcymi bóstwami, tańczył wokół złotego cielca. Na znak zerwania przymierza Mojżesz rozbił tablice dziesięciu przykazań – znak przymierza (Wj 32). Jednak Mojżesz przypomina Bogu o Jego obietnicy, prosi o łaskę i zmiłowanie: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę”. Dochodzi do drugiego objawienia imienia. „[Jahwe] odpowiedział: Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię Jahwe, gdyż Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33,19). Bóg zleca zrobienie nowych tablic. Nie porzuca swego ludu, pomimo jego niewierności i twardości karku, nie pozwala popaść w pustkę i nieszczęście. Odnawia przymierze i czyni to z czystej wolności i łaskawości.

Wreszcie dochodzi do trzeciego objawienia imienia. Bóg zstępuje ku Mojżeszowi w chmurze jako znaku swej pełnej tajemnicy obecności i woła do niego: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny (*rachum*) i litościwy (*henun*), cierpliwy, bogaty w łaskę (*hesed*) i wierność (*emet*)” (Wj 34,6). W tym trzecim objawieniu imienia miłosierdzie jest nie tylko wyrazem suwerenności i wolności Boga, ale też wyrazem Jego wierności.

Walter Kasper podkreśla, że biblijne wypowiedzi o istocie Boga, Jego łaskawości i miłosierdziu, nie są wypowiedziami spekulatywnymi lub wynikiem doświadczenia mistycznego, lecz wypowiedziami wiary wywodzącej się z historycznego samoobjawienia się Boga. W historii Bóg objawia swą ukrytą istotę. O tym zaś można mówić nie w formie spekulatywnej, lecz narracyjnej. W tym znaczeniu formuła ta jest syntezą starotestamentalnej samodefinicji Boga.⁹

Inne jest też starotestamentalne ujęcie transcendencji i immanencji Boga. Walter Kasper ukazuje tę inność w oparciu o tekst Oz 11,8n. Tutaj miłosierdzie Boga jest suwerennym „byciem innym”. Otóż, grzechy Izraela są tak liczne i ciężkie, że

⁸ Tamże, 90.

⁹ Tamże, 57.

Jego serce obraca się przeciwko niemu. Jednak miłosierdzie pokonuje w Bogu sprawiedliwość, gdyż „jestem Bogiem, a nie człowiekiem, świętym pośrodku ciebie. Dlatego nie przychodzę w płomieniu gniewu” (Oz 11,8). Wynika z tych słów, że świętość Boga, Jego całkowicie inne bycie wobec tego, co ludzkie, przejawia się nie w sprawiedliwym gniewie, ani nie w transcendencji niedostępnej człowiekowi, lecz w miłosierdziu. Miłosierdzie jest wyrazem Jego Boskiej mocy. Widać z tego, że Bóg Starego Testamentu nie jest Bogiem gniewu i sprawiedliwości, jak chciał Marcjon, lecz Bogiem miłosierdzia. Nie jest też Bogiem apatycznym, który króluje ponad wszelką nędzą i grzechem świata; jest Bogiem, który ma serce, które zapala się w gniewie, ale zmienia się także w miłosierdzie.¹⁰

Bóg objawia się zupełnie inny niż człowiek; objawia się jako święty, jako całkowicie inny. Jego określenie istoty, która Go całkowicie odróżnia od ludzi i wynosi ponad ludzi – to miłosierdzie. Ono jest Jego wzniosłością i suwerennością, Jego świętym bytem. Suwerenność Boga przejawia się przede wszystkim w przebaczeniu i darowaniu win. Przebaczać może tylko ten, kto stoi nie pod, ale ponad żądaniami czystej sprawiedliwości i dlatego może wymierzać sprawiedliwą karę i zapewniać nowy początek. W ten sposób miłosierdzie jest objawieniem Jego transcendencji ponad wszystkim co ludzkie i ponad wszystkim co po ludzku jest obliczalne. W miłosierdziu objawia się Bóg jako całkowicie inny, a równocześnie jako paradoksalnie nam bliski.¹¹

W Starym Testamencie obserwujemy ścisły związek pomiędzy świętością a miłosierdziem Bożym. Hebrajskie słowo *qadosz* – święty oznacza pierwotnie: wyjęty, oderwany, odcięty. Stąd świętość wyraża radykalną różnicę i Jego wzniosłość wobec wszystkiego, co jest światowe i ponad wszelkim złem.¹² Wyraził to prorok w sposób szczególny w wizji tronu (Iz 6,3-5). Na mocy swej świętości Bóg może się zła jedynie przeciwstawiać. Biblia nazywa to gniewem Bożym. Nie chodzi tu jednak o wściekłość i pełne złości znęcanie się, ale przeciwstawianie się, jakie Bóg podejmuje wobec grzechu i niesprawiedliwości. Gniew jest aktywnym i dynamicznym wyrażeniem Jego świętej istoty. Toteż orędzie o sądzie Bożym nie może być źle interpretowane.

Następnie świętość Boga odpowiada Jego sprawiedliwości (*zedakah*). Myśl o prawie lub sprawiedliwości jest dla Starego Testamentu centralna. Sprawiedliwość Boga jest dla starotestamentalnego człowieka pobożnego podstawowym założeniem i nie podlegającym dyskusji. W oparciu o Jego świętość nie może On inaczej jak karać zło i dobro wynagradzać. Przekonanie o tym jest źródłem nadziei. Człowiek pobożny oczekuje na objawienie się powszechnej sprawiedliwości Boga (Ps 5 – 9; 67,5; 96,13; 98,9) i apeluje do tej sprawiedliwości (Ps 71,15). Eschatologiczna nadzieja kieruje się ku przyjsciu sprawiedliwego Mesjasza (Iz 11,4). Czyn sprawiedliwości jest w świecie niesprawiedliwym dziełem miłosierdzia dla ludzi pozbawionych praw i uciśnionych. Bóg oczekuje od ludzi czynienia Prawa i sprawiedliwości (Am 5,7,24; 6,12). A zatem orędzie o miłosierdziu nie stoi w

¹⁰ Tamże, 58.

¹¹ Tamże, 59.

¹² Tamże, 60.

sprzeczności z orędziem o sprawiedliwości. Raczej w swym miłosierdziu Bóg wycofuje swój gniew. Czyni to, aby dać człowiekowi szansę na nawrócenie. Miłosierdzie Boga udziela grzesznikowi czasu łaski i chce jego nawrócenia. Świadczy o tym Iz 54,7-10. Miłosierdzie Boga jest kreatywną, twórczą sprawiedliwością. W ten sposób stoi ponad żelazną logiką winy i kary, ale nie zaprzecza sprawiedliwości; raczej stoi w służbie sprawiedliwości. Przy tym Bóg nie jest związany z obcym i nadrzędnym prawem. Nie jest sędzią, który sądzi sprawiedliwie według nadanego prawa, a tym bardziej nie jest funkcjonariuszem, który wypełnia rozporządzenia kogoś innego. On suwerennie ustanawia prawo.¹³

Ta suwerenna wolność nie jest żadną samowolną wolnością, ale wyrazem wierności Boga (*emet*). W słowie „met” tkwi rdzeń „aman”, który znaczy tyle, co trwać mocno, mieć twardą postawę. Dlatego miłosierdzie odpowiada wierności Boga; zawarte z Nim przymierze z wolnej Jego łaskawości jest pewne, godne zaufania. Miłosierdzie Boga jest wyrazem wolnego i łaskawego, wewnętrznego zobowiązania Boga wobec siebie i wobec wybranego przez Niego ludu. Bóg w swej absolutnej wolności jest jednocześnie absolutnie godny zaufania; Jemu można ufać, na Nim w każdej sytuacji można budować, w Nim jest absolutna niezawodność.¹⁴

Starotestamentalne orędzie o miłosierdziu Bożym to nie tylko orędzie czysto duchowe, lecz orędzie o życiu. Poprzez grzech człowiek zasłużył na śmierć, ale w swym miłosierdziu Bóg udziela mu na nowo życia i przestrzeni życia. Bóg nie jest Bogiem umarłym, lecz Bogiem żywym, który nie chce śmierci, lecz życia. Bóg nie ma upodobania w śmierci grzesznika, lecz w tym, by się nawrócił i żył (Ez 18,23; 33,11). Pan Jezus podjął to orędzie, kiedy powiedział, że Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych (Mk 12,27; Mt 22,32; Łk 29,38). W ten sposób Boże miłosierdzie jest udzielającym życia, jest chroniącym je, podtrzymującym, na nowo je stwarzającym i odbudowującym. Rozbija logikę ludzkiej sprawiedliwości, która ukierunkowuje na karanie i śmierć grzesznika; miłosierdzie Boże chce życia w wierności przymierzu ze swym ludem. Przywraca więź z Bogiem zniszczoną przez grzech i gwarantuje na nowo trwałe więzi życiowe.¹⁵

Miłosierdzie Boga jest opcją Boga dla życia. Pismo św. mówi wyraźnie, że Bóg nie jest, jak twierdził Nietzsche, wrogiem życia. On jest mocą (Ps 27,1) i źródłem życia (Ps 36,10); jest przyjacielem życia. Szczególnie Bóg jest zatroskany o słabych i ubogich. W Izraelu był zakaz uciskania i wykorzystywania obcych, wdów i sierot (Wj 22,20-26). Był obowiązek obrony ubogich przed sądem (Wj 23,6-8). Szabat był dniem odpoczynku wszystkich ludzi i zwierząt, a co siedem lat nawet ziemi.¹⁶

Interesujące jest również to, że W. Kasper odnosi się do różnych kwestii teologicznych dyskutowanych dzisiaj, mających także związek z teologią miłosierdzia. Należy do nich kwestia, nad którą dyskutuje się w ostatnim czasie w Niemczech,

¹³ Tamże, 61.

¹⁴ Tamże, 62.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, 63.

czy w słowach przeistoczenia winno być „za wielu”, czy za wszystkich. Benedykt XVI opowiedział się za formułą „za wielu”, jako formułą biblijną. Po tej linii idzie również W. Kasper.

Rozważa on ten problem w kontekście zastępstwa Chrystusa.¹⁷ Jak rozumieć słowa „za wielu” (*typer pollon*) przelał krew (Mt 14,24; Mt 26,28; por. Mk 10,45). Stwierdza, że choć różnie są relacjonowane słowa Chrystusa z ostatniej wieczerzy, to jednak centralne słowa „za was” (Łk 22,19n; 1 Kor 11,24) lub „za wielu” (Mt 26,28; Mk 14,24) są wszędzie przytaczane. W ujęciu św. Łukasza i św. Pawła to „bycie – za – was” wyrażone jest w sensie drugiej pieśni Sługi Jahwe jako wydającego się w zastępstwie za życie i śmierć. W ten sposób autor ukazuje, że centrum życia Jezusa było bycie dla nas i dla wszystkich, była Jego proegzystencja. *Pro nobis* było sensem Jego istnienia tutaj i Jego wydania się na śmierć. Jest to element centralny teologii Nowego Testamentu.¹⁸

Szeroko przyjmowane jest przekonanie, że greckie „za wielu” odpowiada hebrajskiemu sposobowi mówienia „za wszystkich”.¹⁹ To jednak nie mówi, że „za wszystkich pojedynczych”, lecz „za całość”, tzn. „za nie dającą się policzyć ilość”. Ta całość oznacza w Nowym Testamencie nie tylko całość Izraela, ale całość Żydów i pogan, całość ludzkości. W tym sensie rozumie się słowo w 1 Tm 2,6, gdzie powiedziano wyraźnie: „który swe życie oddał na okup za wszystkich” (*hyper panton*). Ta powszechność zostaje potwierdzona przez nowotestamentalną tradycję (J 6,51; Rz 5,18; 2 Kor 5,14; Hbr 2,9). Nie może być żadnej wątpliwości co do powszechnej woli zbawczej Boga i co do powszechnej intencji – zamiaru poświęcenia życia za wszystkich.

Z intencji Jezusa, by oddać swe życie za całość, nie można wyprowadzać teorii o odkupieniu wszystkich i nie można wnioskować, że wszyscy pojedynczy są faktycznie zbawieni. Zastępstwo jest na tyle ekskluzywne – wykluczające, że Jezus jest jedynym i jednym pośrednikiem zbawienia. Z drugiej strony jest ono inkluzywne, na ile wciąga ono nas w swoje samooddanie. Nie jest to tego rodzaju zastępcze działanie, które zastępuje to, co my właściwie sami moglibyśmy i musielibyśmy uczynić. Ono nie zastępuje własnej odpowiedzialności człowieka, lecz daje jej wolność; na nowo odnawia tę wolność, po tym, jak została przegrana przez grzech, umożliwia ją na nowo i stawia na nowo wymagania. Uwalnia nas do nowego życia i czyni nas nowym stworzeniem. Stąd możemy powiedzieć w wierze, że Jezus oddał swe życie za wszystkich, a więc i za mnie osobiście. Tak to rozumie św. Paweł.²⁰

Niektórym jednak zastępstwo wydaje się sprzeciwiać własnej odpowiedzialności człowieka za jego własne działanie. Ponadto wielu nie rozumie, jak Bóg mógł dopuścić do śmierci własnego Syna. Jednak według biblijnego rozumienia grzesznik poprzez swój grzech traci swe życie i zasługuje na śmierć (Rz 6,23).²¹ Zgodnie

¹⁷ Tamże, 80.

¹⁸ Tamże, 78.

¹⁹ Tamże, 81.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, 79.

ze społecznym rozumieniem człowieka dotyczy to nie tylko jednostki, ale szeroko pojętej społeczności, czy nawet całej ludzkości. Pojedynczy człowiek wciąga poprzez swój występki całość ludzi, tak że wszyscy popadają w śmierć. Tylko w kontekście tego korporatywnego rozumienia można zrozumieć myśl zastępstwa. W oparciu o wspólne uwikłanie w grzech i wspólne popadnięcie w śmierć, żaden pojedynczy człowiek nie może się wyciągnąć własnymi siłami. Przede wszystkim jako śmiertelni ludzie nie możemy sobie własnymi siłami przywrócić życia. My możemy jedynie z grzechu i śmierci zostać wyrwani, ale tylko Chrystus, ten, który jest Panem życia i śmierci, który swym miłosierdziem chce życia a nie śmierci, tylko On może wybawić człowieka ze śmierci.

Jednak Bóg nie może ignorować zła w historii, jakby było bez znaczenia. Byłaby to tania łaska i nie byłoby to prawdziwe miłosierdzie, które bierze poważnie człowieka i jego działanie. Bóg chce w swym miłosierdziu również zadośćuczynić sprawiedliwości. Dlatego Jezus bierze zastępczo dobrowolnie wszystkie grzechy na siebie, On stał się dla nas grzechem (2 Kor 5,21). Ale ponieważ jest Synem Bożym, dlatego śmierć nie może Go zwyciężyć; to On zwycięża śmierć; Jego śmierć jest śmiercią śmierci. Przez to stał się dla nas miejscem eksplozji życia. W Nim Bóg objawił się jeszcze raz i to ostatecznie jako Bóg pełen miłosierdzia (Ef 2,4n), umożliwił nam nowy początek i w swym miłosierdziu na nowo nas zrodził (1 P 1,3).²²

A więc przy zastępstwie nie chodzi o to – jak to szeroko się sądzi – że rozwścieczony Bóg potrzebuje ofiary, aby Jego gniew został zaspokojony. Przeciwnie, przez to, że Bóg ze zmiłowania chce śmierci swego Syna, cofa swój gniew i daje miejsce swemu miłosierdziu i przez to życie; przez to, że On w swym Synu występuje na naszym miejscu, bierze na siebie niszczące działanie grzechu, aby nam na nowo udzielić życia. Jeśli ktoś jest w Chrystusie, wówczas jest nowym stworzeniem. Stare minęło, przyszło nowe” (2 Kor 5,17). To nie my możemy Boga z sobą pojednać; to On się z nami pojednał (2 Kor 5,18). Bóg jedna nas z sobą tak, że odbudujemy na nowo więź przymierza.²³

W. Kasper podejmuje problem powszechnego zbawienia. Przytacza teksty, które mówią o powszechnym zbawieniu (1 Tm 2,3). Ale przypomina też o tzw. wypowiedziach sądowych i tekstach mówiących o karze piekła.²⁴ Pisze, że wytworzyły się dwie tendencje: straszenie piekłem i banalny optymizm zbawienia, wyrażający się w powiedzeniu „jakoś to będzie”, Pan Bóg nie może ludzi karać piekłem, wszyscy pójdziemy do nieba. Stąd powstaje pytanie: czy nauka o piekle nie zaprzecza nauce o miłosierdziu Bożym, lub czy nie będzie miała miejsca w czasach ostatecznych apokatastaza? (Dz 3,21).

Powierzchnowe rozumienie miłosierdzia zaprzeczałoby sprawiedliwości i świętości Boga. Nie miałyby nic wspólnego z surową rzeczywistością krzyża. Optymizm, który lekceważy powagę ludzkiej odpowiedzialności i ludzkiej winy, zwal-

²² Tamże, 80.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, 109.

nia z winy przestępców, taki optymizm wyrządza ofiarom nową niesprawiedliwość. Dla nich orędzie o sądzie nie jest przesłaniem strachu, ale nadziei. W czasie sądu opadną wszystkie maski, wszyscy będą równi i wszystkim zostanie udzielona sprawiedliwość.²⁵

Sprawa apokatastazy wciąż budzi emocje. W naszych czasach miałby być jej zwolennikiem Hans Urs von Balthasar. Jego próbę interpretacji sprowadza się do banalnego stwierdzenia: „piekło istnieje, ale jest puste”. Stąd W. Kasper postanowił przedstawić właściwie rozumianą koncepcję. Otóż w Piśmie św. mamy dwie grupy wypowiedzi, które musimy razem rozważyć. Obie grupy wypowiedzi nie są raportami uprzednimi w stosunku do tego, co ma się wydarzyć przy końcu świata. Wszystkie wypowiedzi dotyczące powszechności zbawienia są wypowiedziami nadziei dla wszystkich, ale nie są to wypowiedzi o faktycznym zbawieniu wszystkich pojedynczych ludzi. I odwrotnie, wypowiedzi o sądzie i o piekle nie mówią o żadnym człowieku lub o większości ludzi, że oni faktycznie zostaną strąceni do piekła. Nie zostało nam objawione potępienie żadnego konkretnego człowieka i Kościół nie orzekł o żadnym człowieku, że jest potępiony, nawet o Judaszu.²⁶ Wypowiedzi biblijne nie stwierdzają faktów, ale wzywają do podjęcia decyzji. Z jednej strony zachęcają do odważnego zaufania miłosierdziu Bożemu, a z drugiej strony pilnie wzywają do nawrócenia. Toteż słowa mówiące o piekle wzywają do nawrócenia. Stawiają piekło jako rzeczywistą możliwość przed oczyma słuchaczy: rzeczywiście istnieje możliwość wiecznego niepowodzenia i całkowitego niezrealizowania sensu ludzkiego życia. Obie grupy wypowiedzi winny być brane poważnie, gdyż Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, ale nie bez ich udziału, o czym świadczy Pwt 30,15.19.²⁷ To jednak nie upoważnia do tego, by przyjmować równoważność pomiędzy ratującym miłosierdziem, a potępiającą sprawiedliwością. Miłosierdzie ma pierwsze i ostatnie słowo. Jezus Chrystus, który będzie sędzią żyjących i zmarłych, umarł za wszystkich na krzyżu. Stąd możemy mieć nadzieję, że jest sędzią łaskawym. Do miłosierdzia Bożego należy to, że nie niszczy ludzkiej wolności (Augustyn 102). Jednak miłosierdzie Boże apeluje do odpowiedzialności człowieka. Bóg w swym miłosierdziu zachowuje otwartą możliwość zbawienia dla każdego człowieka, który zasadniczo ma wolę nawrócenia i żałuje za swe grzechy, choćby jego wina była wielka i jego dotychczasowe życie było zmarnowane.

Znakiem tego nieskończonego miłosierdzia i cierpliwości Boga wobec tych, którzy odwrócili się od Niego jest rzeczywistość czyśćca. Czyściec nie jest miejscem ani obozem koncentracyjnym do odbycia kary; ostatecznie jest stanem spotkania ze świętym Boga i ogniem jego oczyszczającej miłości, którą możemy jedynie biernie odcierpieć i poprzez którą stajemy się gotowi do pełnej wspólnoty z Bogiem. On jest całkowitym dziełem miłosierdzia Bożego i ostatnią szansą daną człowiekowi.²⁸

²⁵ Tamże, 111.

²⁶ Tamże, 112.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, 114.

Następnym zagadnieniem niezwykle interesującym, poruszonym przez W. Kaspera jest zagadnienie odniesienia pomiędzy kultem Serca Jezusowego a kultem miłosierdzia Bożego. Jest takie mniemanie, że kult miłosierdzia Bożego wyparł kult Serca Jezusowego. Sercu Jezusowemu oddawano cześć w pierwsze piątki miesiąca, a jaki dzień jest zarezerwowany na oddawanie czci miłosierdziu Bożemu? Jakie stanowisko zajmuje W. Kasper? Otóż wykazuje on, że kult Serca Jezusowego był w rzeczywistości kultem miłosierdzia Bożego. Jeśli bowiem wyjdzie się z założenia, że w Chrystusie i Jego krzyżu objawiła się pełnia miłosierdzia Bożego, to również w oddawaniu czci Sercu Jezusowemu oddawano cześć miłosierdziu Bożemu.²⁹ Dzisiaj kult Serca Jezusowego stał się na Zachodzie obcy człowiekowi. Zdaniem W. Kaspera, przyczyniły się do tego różne czynniki, m.in. obrazy z XVIII i XIX w. przedstawiające Jezusa z przeszitym, często okrażonym cierniową koroną sercem, które wydają się być dzisiejszemu człowiekowi niedyskretne, bez smaku i kiczowate. Są też problematyczne teologicznie, gdyż koncentrują się na fizycznym sercu Jezusa, zamiast rozumieć serce jako symbol całego człowieka i jako ośrodek człowieka. Dlatego też autor ukazuje pokrótce biblijne korzenie tego kultu i jego rozwój historyczny.

Słowa proroka Zachariasza 12,10 przejął Jan Ewangelista: „Będą patrzeć na tego, którego przebili” (J 19,37). W tej zapowiedzi przebite Serce Jezusa jest symbolem całego człowieczeństwa Jezusa.³⁰ Spojrzenie na przebite serce kieruje wzrok na objawioną w Nim miłość Boga. Św. Bonawentura napisał: „Poprzez widzialne rany widzimy rany niewidzialnej miłości”. W sercu Jezusa rozpoznajemy, że Bóg sam ma serce (*cor*) dla nas ubogich (*miseri*), a więc, że jest *misericors* – miłosierny. W ten sposób serce Jezusa jest obrazem miłości Boga, która stała się w Jezusie Chrystusie wcielonym miłosierdziem Bożym.

Według Soboru Efeskiego (431), a potem drugiego powszechnego Konstantynopolitańskiego (553) w Jezusie przynależy bóstwu i człowieczeństwu jedna jedyna modlitwa, tak że modlitwa skierowana do bóstwa nierozdzielnie jest związana z modlitwą do człowieczeństwa. Dlatego dotyczy serca Jezusa jako konstytutywnej części i jako symbolicznego ośrodka człowieczeństwa Jezusa (*cultus latraie*). W świetle tej chrystologii dogmatycznej wczesnych soborów trzeba przyjąć, że serce Jezusa cierpiące dla nas i dla naszego zbawienia było cierpieniem samego Syna Bożego. W sercu Jezusa Chrystusa bije i cierpi serce samego Syna Bożego. Stąd Pius XI określił kult Serca Jezusowego jako określenie całej religii.³¹

Św. Bonawentura tłumaczył rany w boku Jezusa jako rany miłości, ponieważ ten, kto kocha, zostaje przez miłość zraniony. W ten sposób może się nasze biedne, często otepiałe serce zranić, gdyż któż mógłby temu sercu nie odwzajemnić się miłością. Bonawentura: „Serce Jezusa staje się naszym sercem”.³²

²⁹ Tamże, 116.

³⁰ Tamże, 117.

³¹ Tamże.

³² Tamże, 118.

W. Kasper pisze, że tę teologię podjęli mistycy i mistyczki Średniowiecza. W czasach nowożytnych rozszerzyła ten kult dzięki wizjom św. Małgorzata Alacoque w Paray-le-Monial. Wskutek tego wprowadzono święto Serca Jezusowego. Wymienia papieży XX w., którzy promowali kult Serca Jezusowego. Pisze, że „nowy impuls dały temu zapiski Dzienniczka polskiej mistyczki św. Siostry Faustyny Kowalskiej, która napisała, że miłosierdzie jest najwyższym i największym przymiotem Boga”.³³ Zaś Jan Paweł II rozumiał to przesłanie jako ważne orędzie na XXI w.

W. Kasper podjął też temat możliwości cierpienia Boga.³⁴ Pisze, że teologia scholastyczna odrzucała możliwość – zdolność Boga do cierpienia. Już starożytna filozofia była przekonana o niezdolności Boga do cierpienia (*apateia*). Przejęła to teologia. Twierdziła, że cierpienie nie da się pogodzić z transcendencją i absolutną naturą Boga, Jego wzniosłością ponad świat i ludzi. Ponadto doskonałość Boga wyklucza wszelki brak, także cierpienie, które oznacza tenże brak. Bóg nie może jak człowiek zostać wydany na cierpienie i doznawać cierpienia bezbronne.³⁵

Jednak już Stary Testament żywił przekonanie, że Bóg nie jest Bogiem apatycznym. Według Biblii Bóg ma serce do ludzi, cierpi z nami, raduje się i smuci razem z nami. Według Nowego Testamentu ten, który był Bogiem i stał się człowiekiem przyjął postać niewolnika i unżył samego siebie (Flp 2,6n). On może z nami czuć, jest nam podobny we wszystkim oprócz grzechu (Hbr 4,15). Encyklika Piusa XII *Haurietis Aquas* (1956) cytuje Ojców Kościoła i przez to podkreśla, że na gruncie zjednoczenia hipostatycznego drugiej Osoby Boskiej z człowieczeństwem afekty i cierpienia ludzkiej natury Jezusa są również afektami i cierpieniami Boskiej Osoby. A więc cierpienie Jezusa jako człowieka jest równocześnie cierpieniem Boga. Jak pisze J.M. Scheeben w Jezusie Chrystusie Bóg stał się człowiekiem, aby miłosierdziu nie brakowało podobnego współcierpienia. W człowieczeństwie Jezusa Bóg może i chce z nami i dla nas cierpieć. Gdyby na krzyżu sam Bóg nie cierpiał dla nas i gdyby na krzyżu dla nas sam Bóg nie umarł, wówczas śmierć Jezusa byłaby tylko śmiercią człowieka i zostałaby zgładzony jako człowiek, tak jak wielu innych, wówczas Jego śmierć byłaby dla nas jedynie przykładem, ale nie miałyby znaczenia zbawczego. Tylko jeśli w Nim sam Bóg, który jest nieśmiertelny i Panem życia i śmierci, cierpiał i umarł, mógł On w śmierci śmierć zwyciężyć.³⁶

Przekaz biblijny jak i tradycja patrystyczna nie stoi więc w sprzeczności z tym, co tradycyjna teologia szkolna twierdzi, wychodząc od metafizycznego rozumienia Boga. A to dlatego, że dla Biblii współcierpienie Boga nie jest wyrazem niemocy, niedoskonałości, słabości, lecz przeciwnie, wyrazem Boskiej wszechmocy. Należy to do suwerennej miłości Boga, że stając się człowiekiem zgodził się zostać sługą. On nie został złamany przez cierpienie, On sam dobrowolnie wydał się na cierpienie i śmierć, jako sam w sobie niezdolny do cierpienia i nieśmiertelny Bóg. To właśnie w ten sposób mógł On postąpić, gdyż jest mocniejszy od śmierci: w śmierci pokonać

³³ Tamże, 118.

³⁴ Tamże, 121.

³⁵ Tamże, 122.

³⁶ Tamże, 123.

śmierć. „Przez Jego śmierć zniszczył naszą śmierć i poprzez zmartwychwstanie na nowo stworzył życie”. Bóg w śmierci Jezusa nie zrezygnował ze wszechmocy, lecz raczej działał wszechmocnie. Można za Kierkegaardem powiedzieć: Należy do wszechmocy, a nawet to jest wszechmoc miłości, pozwolić się pokonać cierpieniu, nie będąc na nie wydanym. Albowiem Bóg, który byłby miłosierny, a nie byłby wszechmocny, nie byłby Bogiem. Bóg, który byłby tylko wszechmocny, a nie byłby miłosierny, byłby despotą godnym lekceważenia. Trzeba nam zauważyć, że w modlitwie Kościoła jest mowa, iż Boska moc objawia się przede wszystkim w zmiłowaniu i oszczędzaniu. Nie można zatem dopuścić, by dla obrony miłosierdzia Bożego zaprzeczyć Boskiej wszechmocy i wydać Boga niemocnego cierpieniu. Przez to myśl o Bogu byłaby zniszczona, gdyż niemocny Bóg nie byłby prawdziwym Bogiem. Bóg dlatego nie może pasywnie, wbrew swej woli zostać dotknięty cierpieniem i być pokonanym, ale w swym miłosierdziu pozwala się w sposób suwerennie wolny dotknąć przez ból i cierpienie. W swym miłosierdziu objawia się Bóg jako suwerennie wolny; Jego miłosierdzie nie jest uzależnione od nędzy i cierpienia człowieka.³⁷ Jest to łaskawy wybór Boga – pozwolić się dotknąć przez ból i cierpienie ludzi. Tak mówią dziś teologowie wszystkich trzech wyznań. Dalej autor przytacza wypowiedź Orygenesusa, św. Bernarda z Clairvaux, którzy mówili o możliwości współcierpienia przez Boga. Benedykt XVI powiedział: „Człowiek jest dla Boga tak bardzo wartościowym, że stał się człowiekiem, aby móc z człowiekiem współcierpieć... Patrząc z tej strony w całym ludzkim cierpieniu jest współcierpiący, współznoszący cierpienie. Stąd w każdym cierpieniu możemy odnaleźć pocieszenie; pociechę współcierpiącej miłości Boga obecnej w naszym cierpieniu. I przez to weszła nam gwiazda nadziei”.³⁸

Jak już o tym wspomniano, określenie miłosierdzia, jako podstawowego przymiotu Boga, posiada konsekwencje dla opisanie związku miłosierdzia ze sprawiedliwością i wszechmocą Boga. Jeśli miłosierdzie jest podstawowym przymiotem Boga,³⁹ wówczas nie może być konsekwencją sprawiedliwości, lecz raczej powinno być odwrotnie: to sprawiedliwość winno się interpretować wychodząc od miłosierdzia. Wówczas miłosierdzie jest właściwą Bogu sprawiedliwością. Było to zasadnicze spojrzenie, które stało się u podstaw porozumienia w nauce o usprawiedliwieniu pomiędzy Kościołem katolickim a Luteranami (1999)⁴⁰ – zaznacza Walter Kasper i przeprowadza następujące uzasadnienie biblijnie. Otóż św. Paweł przemyślał zaślęstwo Chrystusa i napisał, że przyjął On na siebie przekleństwo grzechu i prawa, po tym jak grzesznik zasłużył na śmierć.⁴¹ On stał się nawet dla nas grzechem (2 Kor 5,21). On, który był niewinnym, dobrowolnie wypełnił na naszym miejscu, zamiast nas i na naszą korzyść, żądanie sprawiedliwości (Rz 8,8; Ga 3,13). To rozumienie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest dla Pawła podstawowe, dla

³⁷ Tamże, 124.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, 95.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, 83.

jego zrozumienia sprawiedliwości Boga (*dikaiošyne Theos*).⁴² Według ludzkiej logiki sprawiedliwość oznaczałaby dla nas jako grzeszników wyrok śmierci. Teraz jednak sprawiedliwość oznacza wyrok uwalniający do życia. Żądanie prawa nie zostało przez to zniesione, lecz raczej Chrystus wypełnił żądanie sprawiedliwości dla nas i na naszym miejscu. Odebrał nam samousprawiedliwienie; On sam stał się dla nas sprawiedliwością (1 Kor 1,30). W ten sposób objawiona w Chrystusie sprawiedliwość Boga, nie wydająca wyroku, nie jest sprawiedliwością karzącą, lecz sprawiedliwością czyniącą nas sprawiedliwymi przed Bogiem z czystej łaski, bez naszych zasług, nawet pomimo braku naszych zasług, raczej win; zostaje nam ona przydzielona nie na gruncie naszych zasług – dzieł – uczynków, lecz na gruncie wiary (Rz 1,17; 3, 21n. 28; 9,32; Ga 2,16; 3,11). Ona jest usprawiedliwiającą człowieka i czyniącą go sprawiedliwym Bożą sprawiedliwością.

W ten sposób Bóg udziela nam ostatecznie na krzyżu objawionego miłosierdzia, nam, którzy zasłużyliśmy na sąd i śmierć; udzielił nam w sposób niezasłużony na nowo życia i ożywił nas; udziela nadziei wbrew nadziei (Rz 4,18). Czyni przestrzeń dla życia i dla wolności człowieka. To miłosierdzie nie niszczy ludzkiej wolności i jej nie wyłącza. Przeciwnie, nowa sprawiedliwość przywraca naszą wolność, abyśmy się stali owocni w dziełach sprawiedliwości i w zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości w świecie (2 Kor 9,10; Kol 1,10). W taki oto sposób W. Kasper uzasadnia orędzie o nowej sprawiedliwości udzielającej wolność przez wiarę chrześcijańską (Ga 5,1.13).⁴³

Pogląd, że sprawiedliwość Boga nie jest karzącą sprawiedliwością, ale usprawiedliwiającą grzesznika, W. Kasper uważa za wielkie odkrycie reformacji Marcina Lutra, odkrycie, które go uwolniło od konsekwencji grzechu i ciężaru oskarżeń sumienia. Takie rozumienie spotykamy w patrystycznej (św. Augustyn)⁴⁴ oraz średniowiecznej tradycji (św. Bernard z Clairvaux). Niestety stało się kością niezgody w XVI w. i później wojen religijnych. Dopiero w XX w. teologowie katolicy i luterkańscy podpisali porozumienie na temat pojmowania usprawiedliwienia, którego przesłaniem jest: nie bójcie się! Sprawiedliwość Boga jest Jego miłosierdziem, a Jego miłosierdzie jest Jego sprawiedliwością. Ona uwalnia was z wszelkiego strachu egzystencji do nowego życia, do nowej nadziei, do nowego życia z miłości i dla miłości. Bóg się wycofuje, aby dać miejsce swemu miłosierdziu i przez to życiu. W Nowym Testamencie myśl ta zostaje zradykalizowana: Bóg wchodzi w swe przeciwieństwo – zaprzeczenie, bierze na siebie śmierć i poddaje się mocy śmierci. Bóg sam umarł. Jednak ponieważ Bóg jest nieśmiertelny, dlatego śmierć nie mogła Go zatrzymać. Śmierć na krzyżu sama uległa śmierci. Stąd śmierć Jezusa na krzyżu jest śmiercią śmierci i zwycięstwem życia (1 Kor 15,54).⁴⁵

Dla wielu ludzi dzisiaj patrzenie na krzyż i ukrzyżowanego jest nieznośne; nie dopuszczają obecności krzyża w pomieszczeniach publicznych i żądają jego usu-

⁴² Tamże, 39.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, 84.

⁴⁵ Tamże, 86.

nięcia. Jednak winni sobie postawić pytanie: czy cierpienie nie ma już miejsca w świecie dobrobytu? Wierzyć w Syna ukrzyżowanego oznacza wierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że jest silniejsza od nienawiści i przemocy, mocniejsza od zła, w które ludzie są uwikłani. „Wierzyć w tę miłość, oznacza wierzyć w miłosierdzie”⁴⁶.

Myśl Waltera Kaspera jest ważnym wkładem teologicznym w rozwój idei Bożego miłosierdzia. Znaczące jest to, że stanął nie po stronie tradycyjnej teologii szkolnej, lecz po stronie teologii biblijnej i uznał tezę, można by rzec rewolucyjną, spotkaną u św. Faustyny, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Zaznaczmy, że już dawno tak postąpił wielki scholastyk polski Ignacy Różycki. Dzieło Kard. Kaspera opiera się na niezwykle solidnym studium doktrynalnym, bogatym w treści biblijne, teologiczne i historyczne. Autor często prostuje różne obiegujące opinie. Cenne są aluzje ekumeniczne i naświetlenia aktualnie dyskutowanych tematów teologicznych czy pastoralnych. Wkład niemieckiego teologa powinien przyczynić się na Zachodzie do promocji teologii i kultu miłosierdzia Bożego.

3. Duchowe wymiary Bożego miłosierdzia

Prawda o miłosierdziu Bożym zobowiązuje do przełożenia języka miłosierdzia na praktykę życia chrześcijańskiego. Zwróćmy najpierw uwagę, że miłosierdzia Bożego nie można rozpatrywać bez uwzględnienia wezwania do nawrócenia i pokuty. To wezwanie stanowi istotę posłannictwa Syna Bożego i Jego Wcielenia. Można rzec, że podstawą Odkupienia jest Wcielenie, w którym wyraziło się posłuszeństwo Syna Bożego, polegające na przyjęciu zobowiązania do głoszenia prawdy i piętnowania niesprawiedliwości. Jednocześnie wezwanie do nawrócenia i czynienia pokuty było przyczyną prześladowania i śmierci krzyżowej. W konsekwencji Odkupienie musiało dokonać się przez udrukę Krzyża – jednak nie z woli Boga, lecz z powodu zatwardziałości człowieka i zniewolenia przez grzech. Ostatecznie śmierć Jezusa nie była warunkiem Odkupienia, ale Bóg dopuścił i przyjął śmierć Syna, jako narzędzie Odkupienia. Bóg dopuścił, ale nie chciał śmierci swego Syna – jednak wolność i opór człowieka, a wreszcie jego decyzja doprowadziły do skazania Jezusa na śmierć. Przybicie do krzyża było przejawem ludzkiej nienawiści – torturą i zbrodnią, na którą Bóg nie mógł się zgadzać, ale dopuścił ją, aby uszanować wolność człowieka.⁴⁷

Narzuca się ewidentnie paradoks wolności: Bóg pozwala najpierw grzeszyć człowiekowi, a potem zadawać cierpienie i śmierć Bogu. Okazuje się, że tak samo dzisiaj konieczna jest śmierć niewinnych, bo ludzie nie podejmują wezwań do nawrócenia. Wezwanie do wiary w Ewangelię zakłada, by stanąć w prawdzie – w świetle, jakie rzuca na życie ludzkie prawda Ewangelii, zasada miłości. Kluczowe pytanie, jakie pojawia się w tym kontekście: czy jest to wezwanie do wiary w

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. A. SANTORSKI, "Soteriologiczne inspiracje w nauczaniu Jana Pawła II", WST 14(2001) 149-166.

Ewangelię miłości czy sprawiedliwości? Zwykle mamy tendencję przyjmować jedno albo drugie rozwiązanie. W rzeczywistości Ewangelia odzwierciedla porządek miłości, a nie tylko zwykłej sprawiedliwości. Według św. Anzelmia z Canterbury Bóg domaga się zadośćuczynienia sprawiedliwości, bo został obrażony przez człowieka, przez jego nieposłuszeństwo. Tymczasem pap. Jan Paweł II twierdzi, że usprawiedliwienie człowieka dokonuje się na drodze przywracania porządku sprawiedliwości, ale bardziej jeszcze na drodze miłości ofiarnej i miłosiernej, co też potwierdza, że Bóg chce ratować człowieka za każdą cenę. Miłość miłosierna jest istotą Ewangelii, bo odpowiada jej najgłębsze pochylenie się Boga nad człowiekiem – z wysokości Krzyża. Miłość miłosierna stanowi najważniejszą treść Ewangelii i czyni ją Ewangelią nadziei zbawienia.

Miłosierdzie jest ostatecznie źródłem Odkupienia i wyrasta z wielowymiarowej teodramatyki. Bóg nie godzi się na potępienie człowieka, na jego wieczne oddalenie, a jednocześnie nie może go zbawić bez jego dobrowolnego przyzwolenia i pozytywnej odpowiedzi. Pojawia się tutaj swoisty dramat, który polega na tym, że z jednej strony Bóg nie chce potępienia człowieka i szuka wszelkich sposobów, aby go zbawić, a z drugiej strony liczy się z tym, że Syn Boży zostanie odrzucony i skazany na śmierć. Pojawia się więc pytanie: Jak zatem miłujący Ojciec może godzić się na śmierć Syna?⁴⁸ Odpowiedź jest możliwa, jeśli twierdzić, że miłosierdzie wyrasta z wewnętrznego dramatu Boga, dramatu wierności Boga wobec człowieka i planu jego zbawienia oraz niewierności człowieka wobec Boga i powołania do zbawienia. Miłosierdzie daje nadzieję, że mimo grzechu człowiek ma szansę się zbawić: „Jestem grzesznikiem, ale odkupionym, odkupionym mocą miłosiernej miłości”. W kontekście miłosierdzia powstaje także pytanie: czy sąd rozstrzygający o zbawieniu człowieka będzie sądem według sprawiedliwości czy miłosiernej miłości? Nadzieję dają słowa skierowane do proroka Ezechiela: „Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz aby się nawrócił i żył” (Ez 33, 11).

Prawda o miłosierdziu rzuca światło na ludzką wolność w perspektywie możliwości jej nadużycia. Grzesznik mógłby stwierdzić: nieszczęsny dla mnie okazał się dar wolności. Faktycznie, bez miłosierdzia Bożego wolność byłaby przekleństwem. Miłosierdzie okazało się konieczne, aby człowiek mógł być wolny, także w przypadku możliwości popełnienia grzechu. Bez wolności grzech byłby niemożliwy, a miłosierdzie niepotrzebne. Miłosierdzie Boże ocala człowieka, ocala Boży zamysł wobec świata i gwarantuje wolność bycia człowiekiem. Bez miłosierdzia Boży projekt świata i człowieka poniósłby kompletną klęskę. Dlatego w miłosierdziu jest nadzieja. Objawienie miłosierdzia św. Faustynie Kowalskiej świadczy o tym, że Bóg nie godzi się na całkowitą klęskę człowieka i świata, dając mu zawsze kolejną jeszcze szansę na nawrócenie i zbawienie. W miłosierdziu Bóg pozostaje wierny sobie: stwarzając człowieka rozumnym i wolnym, liczy się z nieposłuszeństwem, ryzykiem odwrócenia od dobra absolutnego. Dlatego pozostawia człowiekowi jeszcze jedną możliwość, by przy odrobinie dobrej woli, mimo grzechu, mógł się zbawić dzięki łasce miłosierdzia.

⁴⁸ Zwraca na to uwagę Hans Urs von Balthasar w swej wielotomowej *Teodramatyce*, t. 1-4 (Kraków: WAM 2005-).

4. Aplikacje moralno-pastoralne

Czy można zatem grzeszyć, skoro tak wielkie jest miłosierdzie Boże wobec człowieka? Zadną miarą! Jezus mówi o grzechu przeciw Duchowi Świętemu, który nigdy nie będzie odpuszczony. W swej encyklice *Domīnum et Vivificantem* (46) Jan Paweł II stwierdzał: to prawdziwy dramat, gdy ofiara Chrystusa zostaje odrzucona przez człowieka – to bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu czyli łasce Odkupienia. Mimo otrzymanej łaski, człowiek grzeszy, tj. trwa w grzechu, odwrócony od Boga, świadomie odrzucając Odkupienie. Miłosierdzie jest ściśle związane z nawróceniem człowieka. Ma charakter absolutnie darmowy, jako grzesznicy nie zasługujemy na miłosierdzie. Jednak Bóg okazuje miłosierdzie, gdy jesteśmy gotowi przyjąć wezwanie do nawrócenia. Miłosierdzie stanowi wówczas syntezę miłości i sprawiedliwości. Powstaje jednak pytanie: jak te dwie rzeczywistości łączyć i nimi się kierować? Należy pamiętać, że sprawiedliwość polega na przyjęciu prawdy o własnej kondycji moralnej w świetle zasad Ewangelii, w akcie wiary. Sprawiedliwość domaga się uznania własnej winy, by doprowadzić ostatecznie do spotkania z miłością miłosierną.

W praktyce życia chrześcijańskiego ważnym zadaniem pozostaje świadczyć o miłosierdziu jak również świadczyć miłosierdzie. Praktyka miłosierdzia zakłada jednak przyjęcie obiektywnej prawdy o moralnej wartości ludzkich czynów. Tej praktyce powinna towarzyszyć konieczność formacji sumienia zgodnie z nauczaniem moralnym Kościoła lub w ogóle takiej nauki moralnej, która stawia w rzeczywistej prawdzie i prowadzi do miłosierdzia. W pewnych sytuacjach konieczne będzie przyjęcie na siebie wymagań moralnych i ich konsekwencji w duchu sprawiedliwości, przy rezygnacji z „taniego miłosierdzia”, stanowiącego jedynie pobłażliwość dla grzechu i ludzkiej słabości. Prawdziwym aktem miłosierdzia będzie solidarność z tymi, których sytuacji moralnej w danej chwili zmienić nie można, ze względu na wymagania prawa moralnego, na przykład osób żyjących w związkach niesakramentalnym. Chrześcijanina obowiązuje solidarność z grzesznikiem, jednak nie z jego grzechem – zgodnie z zasadą św. Augustyna: *Diligite peccatores, interficite errores*. Praktyka miłosierdzia dotyczy przede wszystkim grzesznika, który się nawraca, który zrozumiał swój grzech i pragnie się od niego odwrócić. Nadużycie miłosierdzia byłoby tam, gdzie ktoś domaga się miłosierdzia poza sprawiedliwością. Kto chce podążać za sprawiedliwością, a więc realizować to, co służy rozwojowi duchowemu i moralnemu, powinien stanąć w prawdzie, bo sprawiedliwość jest kwestią prawdy, tego, co słuszne i właściwe dla osobistego spełnienia. „Tylko człowiek sprawiedliwy potrafi być miłosierny i tylko człowiek miłosierny potrafi być sprawiedliwy, gdyż takim jest nasz – bogaty w miłosierdzie – Bóg”⁴⁹.

Doświadczeniu miłosierdzia powinno towarzyszyć osobiste nawrócenie. Daje temu wyraźną sugestię tekst brewiarzowy: „Usiłujmy należeć do tych, którzy teraz dziękują Bogu, że za życia byli Jego sługami. Ja sam, choć jestem wielkim grzesznikiem i dotąd nie wyzbyłem się pokus, ale obracam się ciągle pośród zasadzek szatana, staram się podążać za sprawiedliwością, bym przynajmniej mógł zbliżyć się do niej, bo się lękam przyszłego sądu”⁵⁰. Rozpowszechniona dziś w nauczaniu moralnym tzw. opcja fundamentalna nie zwalnia z odpowiedzialności moralnej za grzech. Niektóre grzechy zawierają bowiem w sobie zło (*malum intrinsece*), które nie daje się usprawiedliwić dla zad-

⁴⁹ K. NYCZ, "Wstęp", w: J. TISCHNER, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków: AA 1999, 8.

⁵⁰ Homilia anonimowego autora z II wieku, *Liturgia Godzin IV*, 416.

nych racji, np. antykoncepcja małżeńska. Także pozycie w niesakramentalnym związku małżeńskim nie daje się usprawiedliwić w sumieniu dla racji osobistych. Podobnie rzecz się przedstawia w niektórych obszarach grzechu strukturalnego. Można jednak mówić o różnym stopniu odpowiedzialności moralnej w każdej z wymienionych sytuacji – w zależności od świadomości i dobrowolności popełnionych czynów.

Praktyka chrześcijańskiego miłosierdzia wypływa bezpośrednio z rzeczywistości Kościoła ewangelicznego, który żyje duchem wiary i wspólnoty wierzących. Wiara ludzi Kościoła wspiera tych, którzy nie mają wiary, by przyjąć Boga w sakramentach świętych. Kościół ewangeliczny żyje także wiarą swoich pasterzy, których życie powinno „umacniać braci w wierze”. Papież Franciszek mówiąc o nawróceniu duszpasterskim sugeruje pasterzom Kościoła zmianę sposobu odniesienia do duszpasterstwa, a więc nawrócenie na ewangeliczną optykę duszpasterstwa i misji Kościoła (*Evangelii gaudium* 25-26). Należałoby zatem zmienić duszpasterski sposób myślenia, aby było bardziej otwarte na wymiar chrześcijańskiego miłosierdzia. Nie może to być jednak „duszpasterstwo relatywistyczne”, w konsekwencji którego człowiek odchodzi od Boga, traci horyzont ewangeliczny, ale odważna ewangelizacja, śmiało i bez lęku – podkreśla pap. Franciszek zwracając się do duszpasterzy wielkich miast. Powinna mu odpowiadać zasada *działania inkluzyjnego* (włączającego), a nie *ekskluzyjnego* (wykluczającego) – zgodnie ze wskazaniem Jezusa: „kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9, 40). Odpowiada temu konieczność wyjścia na peryferie kultury, współczesnej cywilizacji z nastawieniem misyjnym, a nie defensywnym. Konieczna jest wreszcie duszpasterska kreatywność, której będzie towarzyszyć inicjatywa i odpowiedzialność, wyrażająca się poprzez miłość duszpasterską i miłosierdną.

Odkrycie tajemnicy miłosierdzia pozwala nam przeżyć nadchodzący jubileusz chrztu Polski w nowym duchowym wymiarze, którego nie mieli jeszcze Polacy 50 lat temu. Mamy go dzisiaj dzięki odkryciu i pogłębieniu tajemnicy miłosierdzia przez św. Jana Pawła II, z inspiracji św. Faustyny Kowalskiej. Perspektywa roku miłosierdzia, który zapowiedział pap. Franciszek, pozwala nam głębiej spojrzeć na wewnętrzną tajemnicę życia Kościoła jako wspólnoty żyjącej Ewangelią miłosiernej miłości Boga.

LA THÉOLOGIE ET LA PRATIQUE DE LA MISÉRICORDE

Propos et postulat du Cardinal Walter Kasper

Résumé

L'activité théologique récente du Cardinal Walter Kasper se manifeste à travers les recherches sur la question de la miséricorde. Cette approche paraît être très importante, ayant vue ses applications pratiques et surtout ses références aux questions de l'éthique conjugale. Les auteurs proposent ici une analyse du problème comme il est présenté dans les publications de ce théologien allemand bien renommé, pour apprécier son contenu théologique mais en même temps questionnant ses applications pratiques erronées. Les questions de l'éthique conjugale ont reçu ici une appréciation nouvelle, dans laquelle le jugement moral n'est ni simplifiant ni rigide, mais bien équilibré parce que nourri de la justice d'une part et de la charité d'autre part.