

Objawione miłosierdzie Boga

Bóg daje się poznać jako ciągle pragnący oparcia więzi z ludzką wspólnotą na łaskawości, na której buduje się przymierze. Nie akceptuje jednak przemocy zła, jaką wprowadza ludzki grzech, wykroczenie przeciw przymierzu. Bóg traktuje człowieka grzesznego z miłosierdziem po to, by się nawrócił, by przywrócić go do wspólnoty z Panem.



Bóg daje się poznać jako ciągle pragnący oparcia więzi z ludzką wspólnotą na łaskawości, na której buduje się przymierze. Nie akceptuje jednak przemocy zła, jaką wprowadza ludzki grzech, wykroczenie przeciw przymierzu. Bóg traktuje człowieka grzesznego z miłosierdziem po to, by się nawrócił, by przywrócić go do wspólnoty z Panem.

Traktujemy dość często miłosierdzie Boga jako „odkrycie” dwudziestowiecznego chrześcijaństwa. Od św. Faustyny Kowalskiej przez św. Jana Pawła II po papieża Franciszka rysuje się nam linia apostołów miłosierdzia, którzy przynoszą dzisiejszemu światu istotną nowość w spojrzeniu na Boga i religię. Trudno mówić, że powszechna jest postawa czyniąca z *Dzienniczka* polskiej zakonnicy nowe objawienie bardziej stosowne dla naszych czasów, niż archaiczna i aż nazbyt głęboko wrosnięta w kulturę Biblia. Ostatnimi osobami, które patrzyłyby w ten sposób, byłiby jednak owi „apostołowie miłosierdzia”.

Ważne jest też, by nie czynić z miłosierdzia Boga czegoś, co jest elementem specyficznym chrześcijańskim, co będziemy postrzegać w opozycji do teologii judaizmu czy Starego Testamentu, której Bóg jest sprawiedliwy, surowy i karzący lub wynagradzający według zasług.

Trzecim wreszcie przesądem na temat miłosierdzia Boga jest jego opozycja względem sprawiedliwości. Dopóki tego typu przekonanie funkcjonuje na poziomie pobożności ludowej lub kaznodziejstwa, można usprawiedliwiać je dydaktycznym celem i prymatem tegoż nad teologiczną precyzją. Pewien niepokój budzi natomiast obecność tego typu opozycji w dokumentach oficjalnych Kościoła[1]. Zachowując pełen szacunek dla nauczającego Kościoła, należy stwierdzić, że zadaniem teologa jest czuwanie nad integralnością orędzia głoszonego w Kościele, nawet jeśli Magisterium w konkretnej sytuacji uprzywilejowuje duszpasterskie cele stawiane sobie i całemu Kościołowi.

By podejść do kwestii miłosierdzia Boga w sposób uwzględniający trzy wymienione zastrzeżenia, chcemy w tej refleksji opartej na Piśmie Świętym skupić się na związku między objawieniem się Boga a Jego miłosierdziem. Nie jest to podejście oryginalne, bowiem już przed ponad półwieczem w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu* Soboru Watykańskiego II uznano ten związek za konstytutywny zarówno dla idei objawienia jak i miłosierdzia Bożego: „Przez (...) objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jako do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15)”[2]. Jak się słusznie zauważa, jest to kontrapunkt myśli zawartej w *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu* Soboru Watykańskiego I. O ile bowiem ta skupiała się na przymiotach Boga: „jego mądrości i dobroci”[3] jako motorach objawienia, o tyle *Dei Verbum* na plan pierwszy wysuwa samego Boga, co wzmacnia wymiar relacji osobowej, a nie poznawczej[4]. „Gdy Bóg daje się poznać człowiekowi, to nie udziela mu jakichś komunikatów o sobie; gdy On «się odsłania», objawia, to jednocześnie obdarowuje sobą, udziela się człowiekowi, wypełnia go sobą, swoim zbawieniem”[5].

Skupimy się jednak na elemencie, który w dokumencie soborowym został raczej w tle, niż na pierwszym planie tej refleksji. *Dei Verbum* mówi bowiem o objawieniu, które dokonuje się ze względu na nadobfitość Bożej miłości, podczas gdy my chcemy zająć się bardziej tą uprzedzającą jakiegokolwiek ludzkie dobro miłością, przez którą Bóg się objawia człowiekowi, swemu Ludowi Wybranemu i całej ludzkości. Ujmując to w prostych słowach, chcemy skupić się nie tyle na objawieniu, że Bóg jest miłosierny, ile raczej na miłosierdziu, przez które Bóg daje się poznać człowiekowi i dzięki któremu adresat tego objawienia staje się zdolny do oddawania Mu czci.

Wykazanie tego na podstawie Nowego Testamentu byłoby czymś naturalnym i nie wymagałoby szczególnych poszukiwań, a raczej starannej selekcji materiału, który chcielibyśmy wziąć pod uwagę. Zachodzi jednak obawa, że w ten sposób zostałby zmarginalizowany depozyt objawienia obecny w Starym Testamencie. Zauważmy, że z pełną premedytacją nie odwołujemy się wyłącznie do Biblii Hebrajskiej, bowiem nie chodzi nam o przyjęcie religijnej perspektywy dzisiejszego judaizmu, której wyznacznikiem i źródłem jest TaNaK (Tora-Nebiim-Ketibim czyli Biblia Hebrajska)[6], ale chcemy uwzględnić całe bogactwo tradycji judaizmu, które zostało ocenzone przez środowiska decydujące o kierunku, w jakim poszedł rozwój judaizmu po upadku Drugiej Świątyni[7]. Rabiniczny judaizm jest bowiem religią powstałą po chrześcijaństwie[8] i, jak się dziś słusznie przypuszcza, częściowo w reakcji na chrześcijaństwo. Jednak nie znaczy to, że zakładamy prostą opozycję między tą późną formą judaizmu a „judaizmem biblijnym”, którego obrazem byłaby Biblia Hebrajska. Raczej uznajemy, że przechowane przez chrześcijaństwo dziedzictwo różnych nurtów judaizmu mieści się tylko w chrześcijańskim Starym Testamencie. To właśnie on jest punktem odniesienia dla ciągłości objawienia. Nie można więc tego, co mówimy o teologii Starego Testamentu, przenosić mechanicznie na judaizm, ani też konfrontować z teologią współczesnego judaizmu.

Bóg objawia się jako miłosierny

Punktem wyjścia dla naszych rozważań jest w sposób bez mała obligatoryjny fragment Księgi Wyjścia (34,6-7). Jest to samoobjawienie się Boga Mojżeszowi nawiązujące do poprzedniego, w którym Bóg ujawnił mu swe imię (Wj 3,14). Mojżesz powołuje się już na to, co

otrzymał wcześniej, wzywając Boga po imieniu (Wj 34,5). Jednak w porównaniu z poprzednio odkrytym przez Boga istotnym rysem Jego wewnętrznego misterium mamy tu do czynienia z nowymi i istotnymi elementami wzbogacającymi i interpretującymi zarazem tę autorewelację. Wypowiedź Boga skierowana do Mojżesza – o czym nie można tu zapominać – jest swego rodzaju komentarzem do Dekalogu. Można by powiedzieć, odwołując się do terminologii wydawniczej, że jest przedmową do drugiego wydania tego fundamentalnego tekstu. Po raz drugi bowiem ma dojść do spisania tekstu, który pierwotnie został przez Mojżesza zniszczony, co przypieczętować by miało zerwanie ledwie zawartego przymierza między Ludem Wybranym a Bogiem (Wj 32,10). Jednak dzięki wstawiennictwu Mojżesza (ww. 31-32) Bóg zastąpił karę odnoszącą się do całej zbiorowości inną – mającą wymiar osobisty (ww. 33-35). W ten sposób zostaje przygotowane to, co słuszniej niż odnowieniem przymierza, nazwać możemy jego zawarciem na nowych zasadach. Nie zmieniają się klauzule, których zachowanie specyfikuje postawę strony przyjmującej zobowiązania w zamian za dobrodziejstwa świadczone przez stronę dominującą. Przymierze nie jest bowiem układem symetrycznym, choć ma charakter partnerski. Opiera się więc na podmiotowości układających się stron, ale nie na ich równości[9]. Dotyczy to także kompetencji dotyczących rewizji układu. Bóg definiuje swoją rolę, którą wcześniej określił w preambule Dekalogu (Wj 20,2), gdzie powołuje się na swe dzieło wyzwolenia Izraela. W Wj 34,6-7 jest natomiast autocharakterystyka Boga, antropomorfizując, można by powiedzieć, że odsłania On swe wnętrze. Podstawą jest dynamika wydarzeń po grzechu Izraela łamiącym fundamentalne zobowiązanie: „nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią” (Wj 20,3-4). Odwrót od egzekucji konsekwencji

złamania tego zakazu odkrywa coś, co nie objawia się jako układ wzorowany na traktacie politycznym. Bóg mówi o sobie, a nie o tym, co uczynił dla Izraela.

Bóg uczestniczy w akcie objawienia jako przemieszczający się w płaszczyźnie horyzontalnej (Wj 34,6 zaczyna się od czasownika „przeszedł”), podczas gdy wcześniej został ukazany jako zstępujący (w. 5). Bóg stanął na jednym poziomie z Mojżeszem i to On przechodzi „przed obliczem” człowieka. Objawienie nie odbywa się więc „odgórnie”, ale „twarzą w twarz”. Ta swoista choreografia towarzysząca aktowi objawienia nie jest faktem drugorzędym, ale istotnym składnikiem samego objawienia. Pozostaje w ścisłym związku z werbalną warstwą przekazu. Objawiając siebie samego, Jahwe na różne sposoby przywołuje swą postawę miłosiernej miłości wobec swego grzesznego i wciąż grzeszącego ludu. Posługuje się określeniami pozytywnymi („miłosierny i litościwy”, „bardzo łaskawy i dochowujący wiary”, „zachowujący łaskawość na tysiąc pokoleń”), ale też negatywnymi („daleki od gniewu”, „usuwający grzech”, karzący grzech do trzeciego i czwartego pokolenia)[10]. To bogactwo form jest ważne, ponieważ pokazuje, że Boże miłosierdzie ma też aspekt wychowawczy, negatywny. Dlatego Bóg objawia się jako miłosierny w obliczu zła, ale nie jako pobłażliwy czy lekceważący zło. Celem objawienia nie jest proklamowanie wielkości czy majestatu Boga, ale dobro człowieka polegające na prowadzeniu go do respektowania warunków przymierza.

Podobnie wychowawczy charakter ma przypomnienie tego motywu w związku z deklaracją miłosiernej postawy Boga w Pwt 4,31. Jest to tekst przypisany Mojżeszowi. Nawiązuje do grzechu bałwochwalstwa (Pwt 4,25) i kary za ten grzech: wygnania i rozproszenia (ww. 27-28). Kara ma odnieść skutek wychowawczy, czyli prowadzić do nawrócenia (ww.

29-30). Miłosierna postawa Boga polega na przyjęciu nawrócenia jako czynnika wystarczającego do przywrócenia więzi przymierza, tak jakby nie zostało ono złamane. Nie jest oczywiste, że Bóg chce uznać posłuszeństwo ludu, który złamał podstawową zasadę układu: lojalność wobec tego, kto zaproponował relację opartą na łaskawości, która jest przeciwieństwem przemocy.

Podobną naturę ma deklaracja miłosiernej postawy, jaką Bóg przez proroka Jeremiasza składa Izraelowi, czyli Państwu Północnemu ze stolicą w Samarii (Jr 3,12). To państwo, istniejące w latach 932-722 przed Chr., ukazywane z perspektywy Jerozolimy jako źródło wszelkiego zgorzenia i przykład odejścia od Jahwe, jest przez proroka wieszczącego upadek Miasta Dawidowego ukazane jako zdolne do powrotu do Boga. Ten zaś jest gotów przyjąć Izraela-Odstępcę właśnie dlatego, że jest miłosierny.

Miłosierdzie jest więc sposobem, w jaki Bóg istnieje i działa wobec grzechu swego ludu, który dotyka Jego samego i stosunku tego ludu do Niego. Nie rezygnuje z wymagań wobec ludzkiego partnera, ponieważ partnerstwo przymierza z Bogiem jest dobrem dla człowieka. Bóg daje się poznać jako ciągle pragnący oparcia więzi z ludzką wspólnotą na łaskawości, na której buduje się przymierze. Nie akceptuje jednak przemocy zła, jaką wprowadza ludzki grzech, wykroczenie przeciw przymierz. Bóg traktuje człowieka grzesznego z miłosierdziem po to, by się nawrócił, by przywrócić go do wspólnoty z Panem.

Człowiek wielbi Boga miłosiernego

To objawienie się Boga jako miłosiernego staje się przedmiotem aktów wdzięczności i uwielbienia ze strony człowieka. Przykładem tego może być Ps 103,8-10. Cały ten poetycko-modlitewny tekst ujęty jest w formę pochwalnej modlitwy (błogosławieństwa), o czym świadczą początkowe wezwania (Ps 103,1-2). Modlący się podmiot tego tekstu zwraca uwagę na miłosierną postawę Boga, który wybacza grzechy i leczy słabości (w. 3). Nawiązuje do objawienia danego Mojżeszowi i – przez niego – synom Izraela tu rozumianym jako wspólnota dwunastu plemion wywodzących się od synów Jakuba (w. 7). Istotą miłosierdzia Boga według oranta jest asymetria w postępowaniu Boga, zostawianie grzesznikowi czasu i możliwości nawrócenia się.

W podobnym duchu utrzymany jest inny tekst modlitewny, zaczerpnięty z narracyjnej Księgi Tobiasza, której strukturę budują też piękne modlitwy wpisane w tok jej fabuły. Pierwsza z nich jest niejako programowa: główny bohater dotknięty seriają niezasłużonych nieszczęść, wielbi i błogosławi Boga, który jest sprawiedliwy i miłosierny (Tb 3,2). Modlący się wygnaniec z pokolenia Neftalego (a więc z Państwa Północnego, a nie z Judy) świadom jest własnych win, mimowolnych wykroczeń i ciężącego na nim dziedzictwa swych przodków i swej wspólnoty (ww. 3-5). Liczy na to, że Bóg uwolni go (nawet jeśli przez śmierć, por. w. 6) od zła i jego skutków, ponieważ to nie ludzkie grzechy są podstawą Bożego działania, ale Jego sposób uczestniczenia w dziejach. W modlitwie starego Tobiasza, odpowiadającej kompozycyjnie prośbie Sary (3,11b-15), wyraźny jest ton świadomej sobie niewinności. Choć formalnie obecny, motyw miłosierdzia Boga służy do rozpoczęcia modlitwy w formie błogosławieństwa. Dalszy jej ciąg jest lamentacją, a śmierć, o którą prosi także młoda Izraelitka z Ekbatany, jest tylko przerwaniem pasma udręk (w. 15).

Warto jeszcze przywołać greckojęzyczny dodatek do Księgi Daniela. Znajduje się w nim modlitwa Azariasza, którą zanosi on do Boga w czasie, gdy wraz z dwoma innymi młodymi Judejczykami deportowanymi na dwór w Babilonie, został wrzucony do rozpalonego pieca, ponieważ nie chciał oddawać czci ufundowanemu przez króla Babilonu posągowi (Dn 3,15-18). Azariasz gotowy poświęcić życie, by dochować wierności Bogu, błogosławi Tego, któremu wierzy (ww. 24-45). Ta nierealistyczna scena nie jest jednak pozbawiona swoistego autentyzmu, bowiem pokazuje prawdziwą postawę tych, którzy wobec pokus epoki hellenistycznej, przyjęcia wierzeń i sposobu życia włączających w główny nurt globalizującego się świata, zachowują wierność nie tyle tradycjom ojczystym, ile żywemu Bogu. Wyznanie grzechów (ww. 29-30) oraz uznanie zasadności kary (ww. 31-34) poprzedzają prośbę skierowaną do Boga w imię Jego miłosierdzia, by nie zrywał przymierza zawartego z Patriarchami (w. 35).

Uwielbienie Bożego miłosierdzia jest powiązane ze świadomością własnych grzechów i odnosi się do szansy, jaką Bóg daje grzeszącym, by swą postawę zmienili. Ta modlitwa jest wyrażana w formie błogosławieństwa, a więc uznania i uwielbienia dobra, jakie Bóg objawia w sobie człowiekowi. Wychwalający Boże miłosierdzie człowiek to nie ktoś, kto tylko wznosi modły do dobrego Boga, ale świadom swej grzeszności i udziału w grzeszności społeczności, z którą się utożsamia, jest gotów do zmiany życia na lepsze zainspirowanej i umożliwionej przez miłosierdzie Boga.

Bóg nie ma miłosierdzia, nie okazuje go, ale jest nim. Nigdy nie był inny i nie poznaliśmy Go inaczej, niż przez miłość, z którą nas szuka. Okazuje nam swoją łaskawość z powodów nie mających nic wspólnego

z kreowaniem wizerunku, lecz dlatego, że kocha nas naprawdę, to znaczy chce dobra, do którego nas powołał, zapraszając do przymierza z sobą.

O. prof. Waldemar Linke CP

[1] „Jeśli Bóg zatrzymałby się na sprawiedliwości, przestałby być Bogiem i stałby się jak wszyscy ludzie, którzy przywołują szacunek dla prawa. Sprawiedliwość sama z siebie nie wystarczy, a doświadczenie uczy, że odwoływanie się tylko do niej niesie ze sobą ryzyko jej zniszczenia. Z tego też powodu Bóg przekracza sprawiedliwość miłosierdziem i przebaczeniem”. Franciszek I, Bulla *Misericordiae vultus*.

[2] DV 2.

[3] *Dei Filius* II,1 (*Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, I,42, s. 21; *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, 641, s. 260).

[4] W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania* (Podręcznik Teologii Dogmatycznej 1), Kraków 1998, s. 123-124; W. Knoch, *Bóg szuka człowieka. Objawienie – Pismo święte – Tradycja* (Amateca 4), Poznań 2000, s. 32-33.

[5] J. Majewski, „Wprowadzenie do teologii dogmatycznej”. w: *Dogmatyka*, t.1, Warszawa 2005, s. 13-234, s. 59.

[6] D. Vetter, „Inspiration. Jüdisch”. *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum – Christentum – Islam*, red. A.T. Khoury, Graz i in. 1987, s. 473-477, zwł. s. 476.

[7] J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni* (MT 36), Kraków 2002, s. 14-17.

[8] S.J.D. Cohen, „Judaizm do czasu opracowania Miszny (lata 135-220)”. w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, Warszawa 2013, s. 317-354, zwł. s. 344.

[9] J. Lemański, „Wybranie, lud Boży, przymierze”. w: *Teologia Starego Testamentu*, t. 1, *Teologia Pięcioksięgu*, red. M. Rosik, Wrocław 2011, s. 98-152, zwł. s. 121-123.

Tekst pochodzi z 35 nr. Teologii Politycznej Co Tydzień pt. Boże Miłosierdzie

[10] M. Szmajdziński, „’Miłosierny i łaskawy...’. Funkcjonowanie synajskiego wyznania wiary (Wj 34,6-7) w zbiorze Dwunastu Proroków”. w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s.71-96, zwł. s. 72-80.

Tekst pochodzi z 35 nr. Teologii Politycznej Co Tydzień pt. Boże Miłosierdzie