

**MIŁOSIERDZIE BOŻE  
JAKO «NAJWIĘKSZY PRZYMIOT BOGA»  
W DOGMATYCE PRZEŁOMU XIX/XX W.**

Teologia miłosierdzia Bożego przeżywa okres wyjątkowego rozkwitu od czasu wydania przez Jana Pawła II encykliki o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* (1980) i wyniesienia na ołtarze Siostry Faustyny Kowalskiej (beatyfikacja 1993). Treść objawień prywatnych św. Siostry Faustyny stanowi dla teologii niewątpliwie ważne wyzwanie. Jednym z nich jest szczególne wyróżnienie miłosierdzia Bożego spośród innych przymiotów Bożej natury.

Św. S. Faustyna otrzymała bowiem następujące polecenie: "Powiedz, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Wszystkie dzieła rąk moich są ukoronowane miłosierdziem" (*Dzienniczek* 301). Naszym zadaniem jest więc odpowiedź na pytanie, czy wśród przymiotów natury Bożej można wyróżniać "mniejsze" lub "większe" przymioty, a jeśli tak, to w jakim znaczeniu jeden z nich może być "największy"? Z teologicznego punktu widzenia przedkładanie jednego przymiotu nad inny wydaje się nieuzasadnione, ponieważ jedna z podstawowych zasad teologicznych mówi, że w Bogu wszystko jest jednym z wyjątkiem przeciwnych relacji<sup>1</sup>. Oznacza to, że nie ma rzeczowej (realnej) różnicy między przymiotami Bożej natury a samą naturą. Jeśli zatem każdy z przymiotów jest tożsamy z naturą Bożą, to żaden z nich nie jest ani większy, ani mniejszy, wszystkie są sobie równe.

Równocześnie zdajemy sobie sprawę z tego, że mamy do czynienia z tajemnicą Bożej natury, niedostępną dla ludzkiego umysłu, której nie można wyrazić przy pomocy ludzkich pojęć. Przypominał o tym już papież Hormizdas, który w liście do cesarza Justyna pytał: "Któż więc

---

<sup>1</sup> [...] trium est [...] una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio (DS 1330, DSP 3, s. 580, nr 6.3).

(...) próbuje (...) niedostępne tajemnice Boże poddać pod rachunek ludzkiego prawa"<sup>2</sup>.

Poszukiwanie odpowiedzi na postawione wyżej pytanie nie jest wyrazem przeceniania zdolności ludzkiego umysłu, ale pragnienia poznania prawdy. Dlatego teologowie w swej dociekliwości starają się wydobyc z publicznego objawienia Bożego możliwie jak najwięcej treści, opierając się na podstawowym fakcie wyrażenia go w ludzkim języku.

### *Poszukiwanie najważniejszego przymiotu*

Mając na uwadze wspomniany stan rzeczy od XV w. teologowie zaczęli poszukiwać takiego przymiotu Bożego, który (1) pozwoliłby jak najdobitniej wyrazić różnicę między Bogiem i Jego stworzeniem oraz (2) zawierałby wszystkie inne przymioty Bożej natury<sup>3</sup>. Wyniki badań okazały się różne, w zależności od szkoły teologicznej. Nominaliści uważali, że wspomniane dwa warunki spełnia substancja, która jest ukonstytuowana przez sumę wszystkich doskonałości. Skotyści uważali natomiast, że takim przymiotem jest nieskończoność we wszystkich możliwych wymiarach. Wreszcie tomiści doszli do przekonania, że może nim być Boża umysłowość, albo *aseitas* (samoistność), albo też *perseitas* (subsystemacja)<sup>4</sup>. Oznacza to, że z punktu widzenia samej natury Bożej rozumianej absolutnie ani miłość, ani miłosierdzie nie są traktowane jako przymioty najważniejsze.

W refleksji nad przymiotami Bożej natury trzeba jednak pamiętać, że można je systematyzować z różnych punktów widzenia: z punktu widzenia natury Bożej i z punktu widzenia ich wewnętrznej treści. Z pierwszego punktu widzenia można powiedzieć za Augustynem, że "w Bogu tym samym jest być sprawiedliwym i być szczęśliwym, a być duchem znaczy zupełnie to samo, co być dobrym, sprawiedliwym i szczę-

---

<sup>2</sup> Quis ergo (...) temptet (...) divini arcana mysterii revocare ad calculum moris humani? (DS 367).

<sup>3</sup> C. Toussaint, *Attributs divins*, [w:] É. Amann (red.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Librairie Letouzey et Ané 1931, t. 1/2, wyd. 4, kol. 2228.

<sup>4</sup> Toussaint, *Attributs...*, kol. 2229.

śliwym"<sup>5</sup>. Jednak z drugiego, formalnego punktu widzenia (wewnętrznej treści), przymioty Bożej natury nie mogą być utożsamiane ze sobą, ponieważ wyrażają ludzki sposób jej pojmowania. Wskutek tego nie można przymiotów traktować jak synonimy (tak jak chcieli eunomianie i nominaliści), czyli nie można na przykład utożsamiać sprawiedliwości Bożej z miłosierdziem Bożym. Każdy z tych przymiotów ma swoje uzasadnienie i właściwe sobie znaczenie<sup>6</sup>. W konsekwencji nie można także utożsamiać miłosierdzia Bożego z Bożą miłością, choć równocześnie, parafrazując przytoczone wyżej zdanie Augustyna, można powiedzieć, że w Bogu tym samym jest miłować i być miłosiernym.

Dalszy, bardziej szczegółowy sposób rozróżniania przymiotów Bożej natury, zaczerpnięty z francuskiego "Słownika teologii katolickiej" z 1931 r.<sup>7</sup>, odwołuje się do czterech głównych idei wyrażających (1) sposób ich poznania (*mode de connaissance*), (2) ich przekazywalność (*communicabilité*), (3) ich aktywność (*activité*) i (4) ich relacyjność (*relativité*).

Ze względu na sposób ich poznania (1) rozróżnia się przymioty negatywne i pozytywne. Negatywne są to przymioty, które poznajemy przez negację niedoskonałości i ograniczeń istniejących w stworzeniach, np. bezwzględna prostota Boga. Przymioty pozytywne poznajemy poprzez doskonałości stworzeń z pominięciem ich ograniczeń, np. bycie, prawda, dobro. Ze względu na przekazywalność (2) rozróżniamy przymioty przekazywalne i nieprzekazywalne. Przymioty przekazywalne to takie, które Stwórca przekazuje stworzeniom i które w nich istnieją na sposób im właściwy, np. bycie. Nieprzekazywalne natomiast to takie przymioty, które są właściwe wyłącznie Bogu i podkreślają Jego transcendencję, np. nieskończoność. Przymioty przekazywalne są tożsame z pozytywnymi, a nieprzekazywalne - z negatywnymi. Przymioty możemy

---

<sup>5</sup> Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków: Znak 1996, s. 468 (in Deo idem sit justum esse quod bonum, quod beatum, idemque spiritum esse quod justum et bonum et beatum esse, *De Trinitate* XV 5, PL 42, 1063).

<sup>6</sup> Il n'est donc plus permis, sous ce rapport formel, *in sensu formali*, de substituer indifféremment un attribut à un autre et de dire, par exemple, la miséricorde divine est la justice (Toussaint, *Attributs...*, kol. 2234).

<sup>7</sup> A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Librairie Letouzey et Ané 1931, wyd. 4, t. 1. Słownik odzwierciedla stan wiedzy teologicznej z przełomu wieków XIX i XX, bowiem często odwołuje się także do publikacji wydanych tuż przed końcem XIX w.

dzielić także ze względu na aktywność natury Bożej (3), czyli ze względu na jej czynności. Można więc wyróżnić przymioty statyczne albo metafizyczne i przymioty czynne. Do metafizycznych można zaliczyć np. jedyność, zaś przymioty czynne można z kolei podzielić według rodzaju czynności, a więc na intelektualne i wolitywne. Do intelektualnych można zaliczyć wszechwiedzę Boga, do wolitywnych zaś Jego wszechmoc. Wreszcie ze względu na relacyjność (4), czyli stosunek do stworzeń w ogóle, przymioty można podzielić na relacyjne i na absolutne. Pierwsze opisują relacje *ad extra*, czyli relacje Boga do wszystkiego, co Nim nie jest, zaś absolutne - wszystkie inne istniejące w Bogu niezależnie od stworzenia, np. wszechmoc jest przymiotem właściwym naturze Bożej niezależnie od tego, czy ją objawia w akcie stworzenia, a następnie w miłosierdziu, czy też nie<sup>8</sup>.

Przedstawiony podział jest dość skomplikowany i wyraża złożoność problematyki związanej z ludzkim wyrażaniem się o Niewypowiedzianym (por. Ps 147, 5). Współczesna teologia dogmatyczna nieco prościej systematyzuje to zagadnienie<sup>9</sup>. Naszym zadaniem jest jednak zwrócić uwagę na stan wiedzy teologicznej z czasów, w których żyła św. Faustyna. Dlatego zadajemy sobie pytanie, gdzie w tym gąszczu rozróżnień znajduje się miejsce na przymiot miłosierdzia Bożego?

### *Miejsce miłosierdzia Bożego według św. Tomasza z Akwinu*

Jeśli za najbardziej podstawowe przyjąć Tomaszowe rozumienie miłosierdzia jako "usunięcie jakiegokolwiek braku" (*remotio cuiuscumque defectus*)<sup>10</sup>, miłosierdzie Boże jest przymiotem relacyjnym wyrażającym czynność Boga w stosunku do stworzeń. Jest więc czynnością woli z zaangażowaniem wiedzy, ponieważ usuwanie braków zakłada ich uprzednią znajomość stanu rzeczy, a także znajomość sposobu właściwego do skutecznego ich usunięcia. Stąd warto zwrócić choćby pobież-

---

<sup>8</sup> Toussaint, *Attributs...*, kol. 2227n.

<sup>9</sup> Por. np. Breuning, *Nauka o Bogu...*, s. 98-107; J. D. Szczurek, *Trójjedny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków: WN PAT 2003, wyd. 2, s. 231-291.

<sup>10</sup> (S. th. I, q. 21, a. 4).

nie uwagę na podejście św. Tomasza do zagadnienia miejsca miłosierdzia jako przymiotu natury Bożej.

Przypisując Bogu miłosierdzie św. Tomasz nie nazywa go najważniejszym przymiotem Bożej natury, choć uważa, że jest ono w każdym dziele Bożym, podobnie jak sprawiedliwość<sup>11</sup>. Jego zdaniem jest ono obecne w ten sposób, że z obfitości swej dobroci Bóg daje konkretnemu stworzeniu znacznie więcej, niż mu się należy ze sprawiedliwości, czyli zgodnie z jego naturą<sup>12</sup>. Trzeba tu zauważyć, że miłosierdzie w wielu dziełach Bożych jest tożsame z dobrocią, co wynika także z samej definicji miłosierdzia użytej w tym kontekście przez św. Tomasza: "przez miłosierdzie rozumie się usunięcie jakiegokolwiek braku"<sup>13</sup>. Równocześnie przyznaje, że nie każdy brak jest nieszczęściem. Jest nim brak doświadczany przez rozumną naturę, ponieważ tylko taka natura jest zdolna do szczęścia<sup>14</sup>. Zatem mamy tu do czynienia z szerszym rozumieniem miłosierdzia.

Św. Tomasz z Akwinu za najwyższą ze wszystkich cnót uważa jednak miłość: miłość dotyczy Boga samego jako w Nim samym pozostająca, dlatego miłość przewyższa wiarę i nadzieję, a w konsekwencji wszystkie inne cnoty<sup>15</sup>. Choć w tym kontekście powołuje się on na Pawłowe stwierdzenie "trwają wiara, nadzieja, miłość - te trzy: z nich zaś największa jest miłość" (Kor 13, 13). Oznacza to, że miłosierdzie tak powinno być pojmowane, aby nie naruszało tej pozycji miłości. Poza tym należy także pamiętać o Janowym zdaniu "Bóg jest miłością" (1 J 4, 8), które również ma swą teologiczną doniosłość nie tylko dla rozumienia relacji Boga do stworzeń, ale także relacji wewnątrztrynitarnych.

---

<sup>11</sup> Akwinata mówi o tym w artykule zatytułowanym: "Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia" (S. th. I, q. 21, a. 4).

<sup>12</sup> Zob. niżej o relacji sprawiedliwość-miłosierdzie.

<sup>13</sup> Misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipiatur (S. th. I, q. 21, a. 4).

<sup>14</sup> S. th. I, q. 21, a. 4 corp.

<sup>15</sup> Caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo *caritas est excellentior* fide et spe; et per consequens *omnibus virtutibus* (S. th. II-II, q. 23, a. 6 corp.)

## *Szerokie rozumienie miłosierdzia (L. Lessius)*

Duży wpływ na teologię miłosierdzia w omawianym okresie miał Leonhard Lessius (Leys, 1554-1623), uczeń F. Suáreza, teolog o orientacji molinistycznej w nauce o łasce i przeznaczeniu<sup>16</sup>. Do jego nauki odwołują się nie tylko tacy teologowie jak Ad. Tanquerey, J. Pohle, a przede wszystkim M. Sopoćko, o których będzie mowa niżej. Swoją naukę o miłosierdziu Bożym wyłożył w dziele poświęconym doskonałościom Bożym<sup>17</sup>, które w głównej mierze ukształtowało poglądy Sopoćki. Księga XII tego dzieła jest poświęcona miłosierdziu Bożemu i składa się z XXII rozdziałów poświęconych miłosierdziu w różnych działaniach Bożych włącznie z wcieleniem i odkupieniem.

Na szczególną uwagę zasługuje sposób pojmowania miłosierdzia przez Lessiusa. Miłosierdzie najogólniej pojęte definiuje on w następujący sposób: "Miłosierdzie jest cnotą pobudzającą wolę do niesienia pomocy w cudzej niedoli i do jej oddalenia"<sup>18</sup>. Autor zadaje sobie pytanie o różnicę między miłosierdziem i innymi cnotami, szczególnie miłością. Po dość długim dociekaniu dochodzi do wniosku, że właściwie cała miłość bliźniego sprowadza się do dzieł miłosierdzia<sup>19</sup>.

Miłosierdzie jako przymiot Boga Lessius rozumie dwojako, mianowicie albo jako działanie, które z życzliwości usuwa niedolę, albo jako takie, które przez wstręt do niej i niezadowolenie z tego nieuporządkowania w naturze rozumnej jej przeciwdziała<sup>20</sup>. Ze względu na motyw, pierwsze działanie w rzeczywistości nie różni się od miłości, drugie jest właśnie odrębną cnotą miłosierdzia. Oba te działania w sposób najdoskonalszy są w Bogu, ponieważ jako ostateczne źródło i szafarz wszel-

---

<sup>16</sup> R. Bäumer, *Lessius*, LThK 6, kol. 981n,

<sup>17</sup> L. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, [w:] *Opuscula*, Parisiis: Lethielleux 1881, t. 1, ss. 588.

<sup>18</sup> Misericordia est virtus inictans voluntatem ad opitulandum alienae miseriae, eamque depellendam (Lessius, *De perfectionibus...*, s. 201).

<sup>19</sup> Hinc fit ut dilectio proximi fere tota consistat in operibus misericordiae (Lessius, *De perfectionibus...*, s. 203).

<sup>20</sup> Sive misericordia spectetur, ut ex affectu benevolentiae miseriam tollit [...], sive ut ex odio et displicentia illius inordinationis in natura rationali [...], ipsa est perfectissime in Deo (Lessius, *De perfectionibus...*, s. 204).

kiego dobra, doskonałości i szczęścia jest On także likwidatorem wszelkiej niedoli<sup>21</sup>.

W dziełach miłosierdzia Bożego Lessius wyróżnia trzy jego postacie: stworzenie i podtrzymywanie przy istnieniu (miłosierdzie pierwsze), wyniesienie do nadprzyrodzoności (miłosierdzie drugie) i odkupienie (miłosierdzie trzecie). Miłosierdzie pierwsze, w przekonaniu Lessiusa, przejawia się najpierw w dziele stworzenia. Wprawdzie przyznaje, że stworzenie wszystkiego na początku i z niczego jest dziełem nie tyle miłosierdzia, które oddała biedę (*depellit miseriam*), co raczej dobroci, która jest źródłem wszelkiego dobra stworzonego. Stworzenie przed swoim zaistnieniem nie było poddane żadnej biedzie ani żadnemu złu, bo zło jest brakiem należnego dobra, zatem jego istnie zakłada istnienie podmiotu, w którym ono istnieje. Jeśli jednak zło i biedę rozumiemy bardziej ogólnie jako to, przed czym wzdryga się każda natura, to nie-bycie (*non esse*) nie jest małym złem, ani skromną biedą, wręcz przeciwnie, jest największą niedoskonałością i największym brakiem, brakiem całego dobra danej natury, przed którym najbardziej się wzdryga. Stąd istoty żywe, a zatem i człowiek, nie chcą znosić największego zła, jakim jest zniszczenie - coś najgorszego i najbardziej żalosnego<sup>22</sup>.

Choć miłosierdzie pierwsze jest wspaniałe, to jednak wspanialsze jest miłosierdzie drugie, którego dziełem jest wyniesienie natury do porządku nadprzyrodzonego. Lessius podkreśla, że nieskończenie doskonałą jest łaska niż natura, stan nadprzyrodzony niż stan naturalny, u-

---

<sup>21</sup> Lessius, *De perfectionibus...*, s. 204.

<sup>22</sup> Prima autem rerum productio [...] non tam misericordiae [...] quam bonitati seu benignitati [...] adsignanda videtur. cum enim creatura penitus non esset non erat proprie misera aut ulli malo subiecta [...]. Si tamen malum et misericordiam non ita stricte accipiamus, sed generalius pro quovis positivo, privato, aut negativo, a quo natura abhorret; sic non esse non parvum est malum nec modica miseria: est enim summa imperfectio, summusque defectus totum bonum exhauriens, a quo omnis natura rerum vehementissime abhorre, nihil enim natura ita refugit ac sui interitum. Unde et animalia et homines gravissima mala perpeti malunt, quam subire interitum, quasi hoc sit peius et miserabilius (Lessius, *De perfectionibus...*, s. 206 [n. 8]). Na ten tekst powołuje się Sopoćko wprowadzając szersze (niewłaściwe) rozumienie miłosierdzia Bożego - por.: M. Sopoćko, *De misericordia Dei deque eiusdem festo instituendo. Tractatus dogmaticus ac liturgicus*, Varsaviae: Zakład Salezjański 1947, s. 9 (n. 3c); M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, Londyn: Veritas 1959, s. 20 (rozdz. 5, 1).

dzielanie Bożych darów od udzielania darów naturalnych<sup>23</sup>. Miłosierdzia pierwszego ani drugiego Autor nie opisuje w odrębnych rozdziałach, ale odsyła do księgi IX, poświęconej dobroci i miłości Bożej<sup>24</sup>.

Od miłosierdzia drugiego nieskończenie wspanialszym jest miłosierdzie trzecie. Objawiło się ono, jak przypomina Lessius, w tym że natura Boże została zjednoczona z naturą ludzką w jednej osobie. Przez nie dane nam zostało odkupienie, odpuszczenie grzechów i wszelkie dobro<sup>25</sup>. Temu miłosierdziu Lessius poświęca całą resztę księgi XII, a więc rozdziały od III do XXI. Omawia w nich tajemnicę wcielenia i odkupienia oraz niektóre sposoby udzielania łaski. Konkretniej, stara się wykazać, w jaki sposób samo wcielenie Syna Bożego, a w jaki sposób Jego publiczna działalność objawiają nieskończone miłosierdzia Boże oraz w jaki sposób realizuje się ono przez tajemnicę Eucharystii. Godnym uwagi jest to, że sakramentowi pokuty Lessius nie poświęca wiele miejsca (jedynie fragment X rozdziału)<sup>26</sup>.

Spośród trzech przedstawionych form miłosierdzia problem stanowi pojęcie miłosierdzia pierwszego. Przedstawione rozumowanie uzasadniające wyrażenie dzieła stworzenia jako dzieła miłosierdzia daje się sprowadzić do następującego sylogizmu: Dzieło miłosierdzia polega na usuwaniu braków. Nieistnienie stworzeń, czyli nicość jest brakiem. Zatem dzieło stworzenia jest dziełem miłosierdzia. Zawiera ono, jak się wydaje, błąd logiczny nazywany w logice klasycznej błędem czterech terminów (*quaternio terminorum*), który jest szczególną postacią błędu ekwiwokacji<sup>27</sup>. W tym konkretnym przypadku polega on na wieloznaczności terminu "brak". Brak, któremu ma zaradzać miłosierdzie, jest brakiem w bycie istniejącym, brakiem spowodowanym przez przyczyny wewnętrzne albo zewnętrzne w stosunku do tego bytu (np. przez grzech w przypadku bytów rozumnych i wolnych, albo przez krzywdę wyrządzoną mu przez inny taki byt). Jest to właściwe rozumienie braku używane w definicji miłosierdzia. W tym samym rozumowaniu występuje

---

<sup>23</sup> Lessius, *De perfectionibus...*, s. 206 (n. 9b).

<sup>24</sup> Liber IX. De Benignitate et Amore Dei (Lessius, *De perfectionibus...*, s. 102-112).

<sup>25</sup> Lessius, *De perfectionibus...*, s. 206 (n. 9b).

<sup>26</sup> Lessius, *De perfectionibus...*, s. 207-334.

<sup>27</sup> Por. Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, wyd. 20, s. 139 i 176.



jednak drugie rozumienie braku, jakim jest nieistnienie, a który nie jest przez kogokolwiek spowodowany. Jeśli nieistnienie (nicość) jest brakiem oczekującym na miłosierdzie, to oznacza to, że przed stworzeniem świata Stwórca odczuwał jakiś brak, który Go skłonił do działania, do stworzenia. Brak czegoś przynależnego konkretnemu bytowi i brak samego bytu jako takiego są więc różnymi pojęciami i nie mogą być używane zamiennie w tym samym rozumowaniu. Poza tym trzeba zauważyć, że omawiane rozumowanie może prowadzić do wniosku, że Stwórca nie był całkowicie wolny w akcie stworzenia, był bowiem poniekąd "zobowiązany" do przeciwdziałania brakowi, jakim miałyby być "istniejąca" poza Nim nicość.

Zresztą, jeśliby nawet zgodzić się na szersze rozumienie miłosierdzia, to pojawia inny problem o charakterze egzystencjalnym, mający wpływ na życie duchowe istot wolnych doznających wielorakiej niedoli. Nieistnienie nie jest dziełem niczyjej woli, nie zostało przez nikogo zawinione, dlatego ze strony stworzenia nie ma motywu o jego zabieganie, ani nie ma powodu do postawy pokory. W akcie stworzenia "miłosierdzie" dokonuje się bez udziału stworzenia, natomiast miłosierdzie właściwie pojęte jest odpowiedzią Boga na świadomie i dobrowolnie popełnione zło i staje się owocne dla tych wszystkich, którzy świadomie i dobrowolnie oraz ze skruchą je przyjmują. Pomijanie (bądź eliminowanie) udziału wolnej woli stworzenia w dziele miłosierdzia wydaje się niebezpieczne, ponieważ może prowadzić do bierności i rezygnacji z walki z grzechem, do której wzywa nas Autor Listu do Hebrajczyków (por. Hbr 12, 4).

Ponadto nie wydaje się, aby rozszerzanie pojęcia miłosierdzia na inne działania Boże miało podkreślać doskonałość i wyjątkowość tego przymiotu. Miłosierdzie jako przymiot relacyjny jest największym przymiotem właśnie dlatego, że zaradza niedoli zawinionej przez samo stworzenie, niedoli, która w znacznym stopniu pomniejsza jego naturalne dobro przekazane mu w akcie stworzenia. Nie ma więc powodu do "sztucznego" poszerzania jego zakresu.

*Miłosierdzie najpiękniejszym i najmiłszym przymiotem (M. J. Scheeben)*

Choć Lessius oddziaływał na poglądy wielu teologów przełomu XIX i XX w., to jednak inny, bardzo znany i do dziś cytowany niemiecki teolog M. J. Scheeben (1835-1888)<sup>28</sup>, pozostał samodzielny w nauce miłosierdziu Bożym. W swoim traktacie o łasce wzywa on chrześcijan do czynienia miłosierdzia, zwracając uwagę na związek łaski z miłosierdziem. Według niego, jeśli chrześcijanin nie poczuwa się do niesienia pomocy bliźnim i do pocieszania ich, to nie jest wart łaski, bo łaska jest miłością, a miłość przynagła do miłosierdzia<sup>29</sup>. W ten sposób Scheeben wyraża relację miłości do miłosierdzia, mianowicie miłość jest źródłem miłosierdzia. W ten sposób nawiązał do Tomaszowego rozumienia relacji miłosierdzia do miłości.

W podręczniku teologii dogmatycznej w części dotyczącej nauki o Bogu M. J. Scheeben poświęca sporo uwagi miłosierdziu Bożemu w paragrafie zatytułowanym "Najważniejsze szczegółowe cnoty Bożej woli: miłosierdzie, prawdomówność i odpłacająca sprawiedliwość"<sup>30</sup>. Autor wyjaśnia, że po omówieniu trzech głównych Bożych przymiotów (cnót), jakimi są dobroć, prawdziwość i sprawiedliwość, pragnie bliżej zająć się tymi, które w relacjach Boga z człowiekiem odgrywają szczególną rolę, a w Piśmie Świętym i w nauczaniu Kościoła są szczególnie podkreślone. Wszystkie wspomniane przymioty Scheeben zalicza do przymiotów Bo-

---

<sup>28</sup> Jego podręcznik dogmatyki zawierający naukę o przymiotach Bożych po raz pierwszy został opublikowany w 1875 r. pod tytułem *Gotteslehre oder Theologie im engeren Sinn*. Został wznowiony jeszcze w 1948 r. Był teologiem, którego trudno zakwalifikować jako neoscholastyka, albo egzystencjalistę. Dla niego naczelną zasadą było *sentire cum Ecclesia*. Por. J. Höfer, *Matthias Joseph Scheeben*, LThK 9, 376.

<sup>29</sup> Wenn du [mein Christ] dich nicht bewogen fühlst, zu helfen und zu trösten, wo du kannst, dann trägst du mit Unrecht den Namen eines Christen, dann bist du nicht mehr wert, die Gnade Gottes zu besitzen; denn die Gnade ist Liebe, und Liebe drängt zur Barmherzigkeit (M. J. Scheeben, *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen*, Freiburg: Herder 1949, wyd. 4, s. 262).

<sup>30</sup> M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne*, Freiburg: Herder 1948, wyd. 3, t. 2, s. 264-271 (*Gesammelte Schriften IV*).

żego życia, w odróżnieniu od przymiotów Bożego bytowania (np. niepodzielność, jedność)<sup>31</sup>.

Najbardziej ogólnym przymiotem kształtującym relacje Boga do człowieka jest *humanitas* (*Menschenfreundlichkeit*), czyli życzliwość albo filantropia (filanqrwpi,a) w jej najbardziej podstawowym znaczeniu (od greckich słów φιλο, i ανθρωπος - "przyjazny" i "człowiek")<sup>32</sup>. Boża życzliwość wobec człowieka, zdaniem Scheebena, przejawia się w dwu postawach i odpowiadających im działaniach: *liberalitas* (hojność, szczodroblivość) i *miser cordia* (miłosierdzie). Przymiotem Bożego działania jest hojność, ponieważ On jest niewyczerpanym źródłem niezastużonych i obficie udzielanych dóbr. Miłosierdzie zaś cechuje Jego działania w sytuacji, kiedy On uwalnia albo zachowuje stworzenie od nędzy i od zła, największym zaś złem jest grzech i jego następstwa. W swym miłosierdziu Bóg jednak nie rezygnuje ze swej sprawiedliwości zrzekając się pewnych roszczeń w stosunku do stworzenia<sup>33</sup>. Łatwo zauważyć, że mamy tu do czynienia z podstawowym określeniem pojęcia miłosierdzia, mianowicie, że miłosierdzie oznacza relację Boga do stworzenia cierpiącego niedostatek, a przede wszystkim do stworzenia grzesznego. Warto także podkreślić, że Scheeben odróżnia miłosierdzie od hojności (szczodroblivości), przez co chroni miłosierdzie przed zbytnim rozciąganiem jego znaczenia i osłabianiem jego wyrazistości.

W przekonaniu Scheebena miłosierdzie jest wyróżniającym się przymiotem, bo jego zdaniem, jest ono najbogatszym w treść, najpiękniejszym i najmiłszym przymiotem, ponieważ zawiera w sobie treści wspomnianych przymiotów, a nawet poza nie wykracza<sup>34</sup>. Miłosierdzie w doskonały sposób wyraża wielkoduszność, łaskawość, hojność. Na usługach miłosierdzia jest także szeroko rozumiana hojność (*liberalitas*),

---

<sup>31</sup> Zob. tytuły podrozdziałów: Scheeben, *Handbuch...*, s. 56 (*Die Attribute des Seins resp. der Wesenheit Gottes*) i s. 161 (*Die Attribute des Lebens resp. der Natur Gottes*).

<sup>32</sup> R. Rogowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Voctio 1965, n. 5214.

<sup>33</sup> Die Barmherzikeit (*miser cordia*), [...] die Kreatur vom Elend oder vom Übel, namentlich von dem größten Übel, der Sünde und deren Folgen, befreit oder davor bewahrt (Scheeben, *Handbuch...*, s. 265).

<sup>34</sup> Von allen diesen Namen ist der der Barmherzigkeit der inhaltreichste, schönste und lieblichste, weil er die Bedeutung aller übrigen in sich vereinigt und neue Momente hinzufügt (Scheeben, *Handbuch...*, s. 265).

ponieważ: przez swoje dary likwiduje braki istniejące w stworzeniu; następnie przyczynia się do jego rozwoju pod względem godności; wreszcie z niezasłużonymi darami łączy także przeciwdziałanie ich złemu wykorzystaniu, a nawet ich utracie. Miłosierdzie Boże odróżnia się od hojności rozumianej jako ochrona Jego dzieł tym, że nie tylko nie pozwala stworzeniu zginąć z powodu jego winy, ale tej winie jako następstwie ułomności stworzenia z przezornością zapobiega i przez wyrozumiałość (*indulgentia*) uchyla skutki jej działania<sup>35</sup>.

Ta "część" miłosierdzia, którą Scheeben nazywa wyrozumiałością (*Nachsichtigkeit*) w stosunku do grzeszników, w Piśmie Świętym jest określana jako łaskawość (*clementia*, np. Jon 4, 2), łagodność (*mansuetudo*, np. Dn 3, 42) i cierpliwość (*longanimitas*, np. Ps 103, 8nn). Za najpiękniejszy i najpełniejszy opis Bożego miłosierdzia Scheeben uważa tekst z Księgi Mądrości (Mdr 11, 23-12, 18)<sup>36</sup>. Autor natchniony zwraca uwagę na różne aspekty miłosierdzia Bożego i podkreśla, co jest szczególnie godne uwagi, związek miłosierdzia z wszechmocą Bożą, który widać szczególnie wyraźnie w następujących stwierdzeniach: "Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twojej mocy" (Mdr 11, 23) oraz "Potęgą władasz, a sądzisz łagodnie" (Mdr 12, 18).

Związek miłosierdzia Bożego z wszechmocą sprawia, że jest ono nieskończone. Według Scheebena oznacza to, że nie ma takiego czynu miłosierdzia, którego Bóg nie byłby w stanie spełnić. Z tego jednak nie wynika, że w przypadku konkretnego stworzenia miłosierne działanie nie podlega żadnym ograniczeniom. W konkretnym przypadku Bóg nie musi okazywać swego miłosierdzia w takiej mierze, w jakiej jest w stanie to czynić. Każdy akt miłosierdzia zatem jest równocześnie aktem Bożej wolności i Bożej mądrości. Nieskończoność Bożego miłosierdzia nie oznacza także, że Bóg okazuje je każdemu stworzeniu w równej mierze. Już sam plan objawienia miłosierdzia jako takiego i jego całkowicie wolne okazywanie skłaniają P. Boga do tego, aby okazywać więcej miłosierdzia jednemu stworzeniu niż innemu, zgodnie zresztą ze słowami św. Pawła, który mówi, że Bóg "komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym" (Rz 9, 18). W kontekście cytowanego stwierdzenia nie można oczekiwać, aby Bóg przez swe miłosierdzie oddalał każde zło, albo przynajmniej to niezawinione. Przy tej okazji Sche-

---

<sup>35</sup> Scheeben, *Handbuch...*, s. 265.

<sup>36</sup> Scheeben, *Handbuch...*, s. 266.

eben przestrzega przed takim oczekiwaniem. Gdyby bowiem P. Bóg działał w ten sposób, to sprawiedliwość pokrywałaby się z miłosierdziem i zmieniałoby jego istotę. Równocześnie podważyłoby to świadomość stworzeń o tym, że w ogóle wolność od zła zawdzięczają miłosierdziu Bożemu. Byłoby to ze szkodą dla pobożności i mogłoby skłaniać do złych zachowań. W ten sposób w imię nieskończoności Bożego miłosierdzia mogłoby dojść do jej zaprzeczenia, a nawet do bluźnierstwa<sup>37</sup>.

### *Zbawcze znaczenie miłosierdzia (J. Pohle i A. Tanquerey)*

Do znanych w swoim czasie teologów dogmatyków przełomu XIX i XX należy J. Pohle (1852-1922) o orientacji molinistycznej, który był także filozofem<sup>38</sup>. W klasyfikacji przymiotów Bożych według Pohle'a miłosierdzie jest jednym z dwu przymiotów (cnót) woli Bożej, obok sprawiedliwości. Również on za Scheebenem uważa, że miłosierdzie jest wyróżniającym się przymiotem, bo jest najbogatsze w treść, najpiękniejsze i najmiłsze<sup>39</sup>. Samemu miłosierdziu nie poświęca on wiele uwagi, zauważa natomiast, że doniosłość miłosierdzia jawi się w pełnym świetle w nauce o woli zbawczej Boga (*voluntas salvifica*)<sup>40</sup>. Podkreślenie związku miłosierdzia z wolą zbawczą ma tę zaletę, że czyni je mniej abstrakcyjnym, a w konsekwencji bliższym konkretnemu człowiekowi, który potrzebuje zbawienia. Równocześnie jednak pozwala lepiej zrozumieć ścisły związek przymiotów Bożej natury z konkretnymi działaniami Boga w świecie.

Jeden z najpopularniejszych podręczników teologii dogmatycznej używany w omawianym okresie to synopsa (zarys) dogmatyki autorstwa Adolpha Tanquerey'a (1854-1932), wielokrotnie wznawiana<sup>41</sup>. Zagad-

---

<sup>37</sup> Scheeben, *Handbuch...*, s. 267.

<sup>38</sup> J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik. Neuberarbeitet von M. Gierens*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1931, t. 1, s. 230n. Pierwsze wydanie było w 1902 r.

<sup>39</sup> Pohle, *Lehrbuch...*, s. 231. Autor cytuje przytoczone wyżej zdanie Scheebena: Scheeben, *Handbuch...*, s. 265.

<sup>40</sup> Pohle, *Lehrbuch...*, s. 231.

<sup>41</sup> Pierwsze wydanie: Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, Paris-Romae: Desclée 1894-1896, t. 1-3.

nieniu miłosierdzia Bożego nie poświęca on wiele miejsca. Opisuje je w kontekście dobroci Boga i traktuje je jako właśnie jej przejaw. Naukę na ten temat wyraża w krótkim twierdzeniu: "Bóg jest nieskończenie dobry i miłosierny"<sup>42</sup>. Dobroć jest tu rozumiana jako dobroć relacyjna, która polega na udzielaniu dóbr innym bytom. Przejawia się ona w miłości do stworzeń. Podobnie jak Scheeben, na którego wyraźnie się powołuje, wyróżnia różne postacie dobroci, wśród których jest miłosierdzie Boże rozumiane jako zapobieganie niedoli<sup>43</sup>. Tanquerey nie przypisuje więc miłosierdziu Bożemu jakiegoś szczególnego miejsca wśród przymiotów Bożych, choć zaznacza, że w Piśmie Świętym jest ono bardzo obficie poświadczane, nie tylko poprzez konkretne teksty, ale poprzez opisane tam wydarzenia. Jako przykłady podaje przypowieść o dobrym pasterzu, a także sposób postępowania P. Jezusa z samarytanką, z Marią Magdaleną, z Zacheuszem, z dobrym łotrem. Miłosierdzie Boże najbardziej widoczne jest w tym, że "Bóg własnego Syna nie oszczędził" (Rz 8, 32)<sup>44</sup>.

#### *Miłosierdzie jako najwyższa relacyjna doskonałość Bożą (M. Sopoćko)*

Wśród teologów polskich podkreślających doniosłość miłosierdzia Bożego na pierwszym miejscu należy oczywiście wymienić Michała Sopoćkę (1888-1975). Był niestrudzonym propagatorem miłosierdzia Bożego i zwolennikiem ustanowienia jego liturgicznego święta. Był, jak wiadomo, duchowym przewodnikiem św. Siostry Faustyny, beatyfikowany 28. 09. 2008 r. W swej teologii miłosierdzia<sup>45</sup> jest on w dużej mierze zależny od wspomnianego wyżej Lessiusa.

W przekonaniu Sopoćki spośród wszystkich doskonałości Bożych P. Jezus wyróżnił jedną: właśnie miłosierdzie Boże<sup>46</sup>. Wyróżnił je w ten sposób, że w swoich wezwaniach do naśladowania Ojca niebieskiego miłosierdzie wspomina zamiennie z ogólnie pojętą doskonałością. Do-

---

<sup>42</sup> Deus est infinite bonus et misericors (Ad. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae*, Romae-Tornaci-Parisiis: Desclée 1922, wyd. 19, t. 2, s. 265).

<sup>43</sup> Haec divina bonitas varia accipit nomina: [...] misericordia, quando miseris succurrit (Tanquerey, *Synopsis...*, s. 264n).

<sup>44</sup> Tanquerey, *Synopsis...*, s. 265n

<sup>45</sup> Sopoćko, *De misericordia Dei...*, ss. 57; Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, ss. 224.

<sup>46</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 11.

kładniej, uszczegółowieniem wezwania zanotowanego w Ewangelii według św. Mateusza "Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48) jest wezwanie z Ewangelii według św. Łukasza: "Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 36). Właściwie tylko w tych dwu przypadkach możemy być podobni do Ojca naszego, w pozostałych takie podobieństwo zachodzi tylko między Ojcem i Jego własnym Synem (J 5, 26; 15, 9; 20, 21).

Dlatego, chcąc podkreślić wyjątkowość miłosierdzia Bożego, Sopoćko stara się pokazać, że właściwie wszystkie działania Boże skierowane na zewnątrz Bożego bytu są dziełami miłosierdzia. Poczynając więc od stworzenia świata omawia poszczególne dzieła Boże wskazując na obecne w nich miłosierdzie. Najpierw jednak trzeba zwrócić uwagę na samo jego rozumienie miłosierdzia i jego relację do miłości.

Na temat samego pojęcia miłosierdzia Sopoćko mówi, że "miłosierdzie Boga jest to doskonałość Jego działalności, skłaniającej się ku bytom niższym w celu wyprowadzenia ich z nędzy i uzupełnienia i uzupełnienia ich braków, - jest to Jego wola czynienia dobrze wszystkim, którzy cierpią jakieś braki i sami nie są w stanie ich uzupełnić"<sup>47</sup>. W tak określonym pojęciu miłosierdzia Bożego dają się wyróżnić następujące elementy: skierowanie miłosierdzia ku bytom niższym, ich bycie w stanie domagającym się pomocy, stan ten polega na istnieniu jakichś braków, byt (stworzenie), byt dotknięty takimi brakami nie jest w stanie sam sobie pomóc. Drugi i trzeci element występuje właściwie w każdej definicji miłosierdzia. Wśród tych elementów brakuje, jak się wydaje, wskazania na źródła istniejących braków w bycie, na przyczyny nędzy, niedoli, w jakiej znajduje się dane stworzenie, a najczęściej taką przyczyną jest grzech (np. według Scheebena). Braki w nim istniejące i związana z nimi nędza mogą bowiem być konsekwencją jego wolnych działań, bądź działań, innych stworzeń, bądź też być konsekwencją posiadania natury o ograniczonych możliwościach, np. brak skrzydeł u człowieka. Trzeci przypadek nie jest traktowany jako brak mogący być przedmiotem miłosierdzia.

Na uwagę zasługuje także pierwszy element omawianego pojęcia: skierowanie miłosierdzia ku bytom niższym. Wyodrębnienie tego elementu ma na celu odróżnienie miłości od miłosierdzia. Według Sopoćki bowiem miłość jest skierowana ku bytom wyższym. Dlatego w kwestii

---

<sup>47</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 13.

relacji miłości i miłosierdzia utrzymuje on, że "u ludzi najwyższą cnotą jest miłość, która stanowi istotę ich doskonałości. Ale Bóg nie ma nad sobą nikogo, komu by się mógł poddawać przez miłość, dlatego Jego najwyższą doskonałością odnośną jest miłosierdzie"<sup>48</sup>. Doskonałość "odnośna" to doskonałość relacyjna, czyli taka, która określa relacje do innych osób. W zestawieniu ze św. Tomaszem widać, że Sopoćko inaczej pojmuje doskonałość miłości jako cnoty, mianowicie wśród doskonałości relacyjnych stawia ją niżej od miłosierdzia. Swoje stanowisko uzasadnia zdaniem św. Tomasza, według którego miłość łącząca człowieka z Bogiem, jest ważniejsza niż miłosierdzie, przez które zaradza się niedostatkom u bliźnich. Jednak ze wszystkich cnót, które odnoszą się do bliźnich, miłosierdzie jest najważniejsze<sup>49</sup>.

Tak pojęte miłosierdzie Boże Sopoćko nazywa "najwyższą doskonałością Bożą odnośną"<sup>50</sup>. Swoje przekonanie opiera na nauce ojców Kościoła i teologów. Wśród przytoczonych przez niego opinii ojców Kościoła nie ma takiej, w której by występowało to właśnie określenie miłosierdzia. Natomiast wśród opinii teologów znajduje się przykład Melkerbacha, który twierdzi, że "miłosierdzie rozpatrywane w sobie jest największą doskonałością [...] właściwą Bogu, w którym nie różni się od bezinteresownej miłości"<sup>51</sup>. Sens określenia "największa doskonałość" dość dobrze oddaje sformułowanie użyte przez Sopoćkę w jego łacińskim dziełku o miłosierdziu Bożym, gdzie pisze, że "Miłosierdzie Boże jest największym przymiotem dla nas ze względu na to, że w obecnym stanie natury czerpiemy najwięcej korzyści"<sup>52</sup>. Podkreślić tu należy względny charakter tego przymiotu, który jest największy "dla nas", a nie absolutnie. Jest on największy dla nas najpierw dlatego, że w żaden sposób nie zasługujemy wyrażaną przezeń dobroć, a następnie dlatego,

---

<sup>48</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 17. Sopoćko powołuje się tu na S. th. II-II, q. 30, a. 4, c.).

<sup>49</sup> "Caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quae ad proximum pertinent potissima est misericordia..." (S. th. II-II, q. 30, a. 4, c.).

<sup>50</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 19.

<sup>51</sup> Cyt. za: Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 18.

<sup>52</sup> *Misericordia Dei maximum attributum est pro nobis, in quantum ex ea in praesenti statu naturae maximum commodum capimus* (Sopoćko, *De misericordia Dei...*, s. 8, n. 2b).



że obecny stan naszej natury jest stanem natury upadłej, stan zawiniony przez pierwszych ludzi, stan oddalenia od Boga, źródła życia wiecznego.

Wielkość miłosierdzia Bożego wyrażają m.in. słowa psalmu: "Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła" (Ps 145, 9). "Wszystkie dzieła" jest rozumiane przez teologów bardzo szeroko i oznacza, jak to już wyżej zostało zaznaczone, dzieło stworzenia wraz z nieustannym podtrzymywaniem wszystkiego w istnieniu, następnie wywyższenie natury do nadprzyrodzoności i wreszcie zbawienie dokonane przez wcielnego Syna Bożego<sup>53</sup>.

Najwięcej wątpliwości, jak się wydaje, budzi rozszerzanie miłosierdzia na samo dzieło stworzenia. Sopoćko za Lessiusem rozumuje w ten sposób: "Największym brakiem i najstraszniejszą nędzą, przed którą wzdryga się każda istota żyjąca, jest brak istnienia, czyli nicość, w jakiej był pogrążony świat widzialny i niewidzialny, zanim go stamtąd nie wydobyl Stwórca [...]. Dlatego wyprowadzenie świata z nędzy nicości i usunięcie braku, jakim jest niebyt, stanowi dzieło miłosierdzia Bożego"<sup>54</sup>. Sopoćko przyjmuje takie rozumienie miłosierdzia, bo jego zdaniem św. Tomasz z Akwinu "przypisuje stworzenie miłosierdziu Bożemu w obszerniejszym znaczeniu"<sup>55</sup>. O tym, że cytowane rozumowanie pochodzi od Lessiusa wynika z odniesienia do niego w łacińskiej wersji dzieła Sopoćki o miłosierdziu Bożym, bowiem w wersji polskiej brak takiego odniesienia<sup>56</sup>. O rozumowaniu Lessiusa była już mowa wyżej i tam też zostały sformułowane uwagi krytyczne.

Przy tej okazji warto zauważyć, że "wzdryganie" się każdej istoty żyjącej przed nicością kieruje nasz umysł raczej ku innej czynności Bożej niż stwarzanie, mianowicie ku podtrzymywaniu stworzenia w istnieniu, zgodnie ze słowami Autora natchnionego: "[Syn] podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi" (Hbr 1, 3). Podtrzymywanie stworzenia

---

<sup>53</sup> Sopoćko, *De misericordia Dei...*, s. 8-9 (n. 3); Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 20-23 (rozdz. 5).

<sup>54</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 20.

<sup>55</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 21. Autor odwołuje się do: S. th. I, q. 21, a. 4, ad 4. Jednak św. Tomasz tam nie twierdzi, że stworzenie jest dziełem miłosierdzia, ale jedynie, że w stworzeniu przejawia się miłosierdzie i w dodatku zakłada ono uprzednią wiedzę Boga o tym, co ma być stworzone, a polega na obfitości udzielanych darów. Poza tym nie można zapominać, że Akwinata i wielu późniejszych teologów (np. Scheeben) w kontekście miłosierdzia mówią też o sprawiedliwości.

<sup>56</sup> Por. Sopoćko, *De misericordia Dei...*, s. 9, n. 3c (przypis 11).

przy istnieniu jest uznawane przez Sopoćkę za dzieło miłosierdzia Bożego<sup>57</sup>, co wydaje się zrozumiałe, szczególnie w stosunku do stworzeń ulegających grzechowi.

Podniesienie do nadprzyrodzoności jest dziełem miłosierdzia Bożego, ponieważ w przypadku człowieka istnieje napięcie między władzami cielesnymi i duchowymi, które sprawia, że często zwyciężają władze cielesne. To pogłębia jego nędzę jako istoty rozumnej. Chcąc jej zapobiec Bóg postanowił obdarzyć człowieka nowym życiem polegającym na uczestnictwie w swoim wewnętrznym życiu dającym pełnię szczęścia. Do takiego życia człowiek nie ma żadnego prawa, ani nie jest w stanie takiego prawa nabyć. Sopoćko podkreśla, że "Bóg w swym nieskończonym miłosierdziu [...] udzielił człowiekowi łaski uświęcającej, przez którą człowiek stał się uczestnikiem Boskiej natury, zdolnym osiągnąć Boga bezpośrednio przez uszczęśliwiające widzenie"<sup>58</sup>.

Otrzymanie łaski uświęcającej jest możliwe dzięki zbawczemu działaniu Chrystusa, poprzez które w różnorodny sposób objawia się niewysłowione miłosierdzie trójjedynego Boga. Sopoćko bardzo szeroko wyjaśnia, w jaki sposób się to dokonuje w różnych czynach Zbawiciela. Konkretniej, miłosierdzie Boże jest więc najpierw w obietnicy odkupienia, a następnie w przybraniu ludzi z synów Boga, oraz w tajemnicy wcielenia. Z kolei w tajemnicy wcielenia jest ono obecne już w samym narodzeniu się Zbawiciela, w Jego objawieniu się Mędrcom, w Jego chrzcie w Jordanie, w jego spotkaniach z Nikodemem, z Samarytanką, w Jego wyborze Apostołów, w Jego nauczaniu, w Jego czynieniu cudów, w Jego męce, w ustanowieniu sakramentów Eucharystii i kapłaństwa oraz w wielu innych Jego czynnościach. W sumie Sopoćko omawia aż 56 takich "miejsz", w których jest obecne miłosierdzie Boże<sup>59</sup>. Pod tym względem idzie on za Lessiusem, o którym była mowa wyżej, a który jednak mniej ich wyszczególnia. Trzeba więc zauważyć, że Sopoćko rozbudowuje opis dzieł miłosierdzia Bożego zaprojektowany przez Lessiusa.

---

<sup>57</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 21.

<sup>58</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 22.

<sup>59</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 23-221.

## *Miłosierdzie i sprawiedliwość*

Przedstawione dotąd dociekania traktują miłosierdzie Boże w ode-  
rwananiu od innych przymiotów, chociaż - jak to zostało przypomniane  
wyżej - jest jednym z wielu przymiotów Bożej natury. Istnieje jeden  
przymiot, który w sposób wyjątkowy jest związany z miłosierdziem,  
mianowicie sprawiedliwość Boża. Sprawiedliwość i miłosierdzie są w  
wyjątkowej relacji, ponieważ na pierwszy rzut oka zdają się wzajemnie  
wykluczać: jeśli Bóg jest sprawiedliwy i za zło karze, to nie ma miejsca  
na miłosierdzie; jeśli zaś Bóg jest miłosierny, to nie powinien nikogo za  
nic karać. Nasz zmysł wiary podpowiada nam, że w tym rozumowaniu  
jest ukryty jakiś błąd, "któż bowiem z ludzi rozezna zamysł Boży albo  
któż pojmie wolę Pana?" (Mdr 9, 13). Tę pozorną sprzeczność Mikołaj z  
Kuzy (Kues) nazywa zbieżnością przeciwieństw (*coincidentia oppo-  
sitorum*)<sup>60</sup>. Niestety, zagadnienie relacji miłosierdzia do sprawiedliwości  
jest zagadnieniem mogącym stanowić przedmiot odrębnego referatu i nie  
może tu być szczegółowo analizowany<sup>61</sup>.

Jednak z punktu widzenia samego pojęcia miłosierdzia ważne jest  
także ujęcie jego relacji do sprawiedliwości. Możliwe są w tej kwestii  
przynajmniej dwa różne podejścia: jedno, w którym sprawiedliwość i  
miłosierdzie wzajemnie na siebie oddziałują, i drugie, w którym są opi-  
sywane rozłącznie. Przykładem pierwszego jest nauka św. Tomasza i  
Scheebena, drugiego - Lessiusa i Sopoćki. Według Akwinaty sprawie-  
dliwość i miłosierdzie w Bożych działaniach przejawiają się w ten spo-  
sób, że Bóg obficie daje swoje dary, niż wymaga tego natura danej rze-  
czy<sup>62</sup>. Miłosierdzie więc przejawia się w tym, co stworzenie otrzymuje  
więcej w stosunku do tego, co należałoby mu się ze sprawiedliwości.  
Komentując ujęcie relacji między sprawiedliwością i miłosierdziem  
przez św. Tomasza D. Ansorge zauważa, że rozpada się ono na dwa uję-

---

<sup>60</sup> W. Breuning, *Nauka o Bogu*, Kraków: Wydawnictwo M 1991, s. 103 (W. Beinert, *Galubenzugänge. Lehbuch der Katholischen Dogmatik*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh 1995, t. 1, s. 251).

<sup>61</sup> Współczesne ujęcie relacji miłosierdzia w stosunku do sprawiedliwości, zob.: A. Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg im Breisgau: Herder 2009, ss. 639.

<sup>62</sup> [...] ea quae alicui creaturae debentur, Deus, ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei (S. th. I, q. 21, a. 4, c.).

cia: jedno w ramach nauki o Bogu i drugie w ramach nauki o zbawieniu<sup>63</sup>. Podobnie jak Tomasz sądzi również Scheeben, mówiąc, że przez swe miłosierdzie Bóg może łagodniej postępować z grzesznikiem niż miałby do tego prawo ze względu na dokonaną przez niego obrazę nieskończonego majestatu<sup>64</sup>. Według drugiego podejścia reprezentowanego przez Lessiusa sprawiedliwość działa jakby niezależnie od miłosierdzia, a najwyraźniej objawia się w karaniu grzeszników, tak że nawet kara wieczna za jeden grzech śmiertelny nie sprzeciwia się Bożej sprawiedliwości<sup>65</sup>. Sopoćko natomiast omawia sprawiedliwość jako zasadę postępowania dla ludzi ogłoszoną w Kazaniu na górze (Mt 5, 3. 10) i egzekwowaną na Sądzie ostatecznym (Mt 25, 46)<sup>66</sup>.

Rozważanie miłosierdzia Bożego w kontekście sprawiedliwości Bożej pozwala pełniej zrozumieć samo miłosierdzie. Otóż miłosierdzie może być rozumiane nie tylko jako stosunek Boga do istot rozumnych podlegających grzechowi, ale także jako łagodność w sądzeniu grzeszników i nadobfitość darów dla każdego stworzenia, czyli hojność. Taka łagodność i hojność dodatkowo podkreślają wyjątkowość miłosierdzia Bożego i każą pamiętać o tym, aby nie oddzielać miłosierdzia od sprawiedliwości.

\* \* \*

W wyniku przeprowadzonych dociekań można z całą pewnością stwierdzić, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga z punktu widzenia człowieka dotkniętego nieszczęściem grzechu. Dlatego za Scheebenem można powiedzieć, że jest ono najbogatszym w treść, najpiękniejszym i najmiłszym nam przymiotem Bożej natury.

Następnie należy podkreślić związek miłosierdzia ze sprawiedliwością. Choć te przymioty zdają się wzajemnie wykluczać, to jednak w Bogu istnieją harmonijnie i sprawiają, że działania Boga w świecie są wyrazem jego życzliwości w stosunku do człowieka.

Wreszcie nasuwa się następująca sugestia: rozwój teologii miłosierdzia należy skierować ku pogłębieniu natury miłosierdzia, czym ono

---

<sup>63</sup> Ansorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit...*, s. 302.

<sup>64</sup> Scheeben, *Handbuch...*, s. 270.

<sup>65</sup> Lessius, *De perfectionibus...*, s. 463-469.

<sup>66</sup> Sopoćko, *Miłosierdzie Boga...*, s. 104-107; 187-190.

jest i co oznacza dla konkretnego człowieka, a unikać rozszerzania jego zakresu na obszary, które tradycyjnie były opisywane przez takie pojęcia jak dobroć, czy miłość. Chodzi więc o rozwój miłosierdzia w głąb, a nie w szerz. Jest to możliwe, jak się wydaje, poprzez powrót do teologii łaski. Bez wykorzystania wielowiekowego dorobku teologii w zgłębianiu tajemnicy łaski, której nie da się oddzielić od wolności, ryzykujemy spłaszczenie i strywializowanie tego największego i najmilszego nam przymiotu Bożej natury.