

Słowa kluczowe: doświadczenie duchowe, papież Franciszek, miłosierdzie, Duch Święty

Keywords: spiritual experience, Pope Francis, mercy, Holy Spirit

O. Marek Kotyński CSsR

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE
COLLEGIUM JOANNEUM

MIŁOSIĘRDZIE W TEOLOGII DUCHOWOŚCI

W liście na stulecie wydziału teologicznego Uniwersytetu Katolickiego Argentyny papież Franciszek wyraził myśl prowokującą teologów do głębszej refleksji nad ich misją:

Nauczanie i studiowanie teologii oznacza życie na pewnej granicy, gdzie Ewangelia spotyka się z potrzebami ludzi, którym trzeba ją głosić w sposób zrozumiały i znaczący. Powinniśmy strzec się teologii, która wyczerpuje się w akademickiej dyspucie bądź spogląda na ludzkość z wysokości zamku ze szkła (*Lettera del Santo Padre Francesco*, 2015).

Słowa te, wbrew pozorom, nie podważają wartości dyskursu akademickiego w teologii, nie pomniejszają rangi naukowej refleksji, usiłującej zrozumieć i wyrazić precyzyjnym językiem tajemnice chrześcijańskiej wiary. Już II Sobór Watykański postulował bowiem, aby teologia zakorzeniona w Biblii i Tradycji Kościoła towarzyszyła przemianom społeczeństwa i kultury, rzucając światło Objawienia na sprzeczności i konflikty przeżywane w świecie i w Kościele przez ludzi zakotwiczonych w aktualnej rzeczywistości, mocno nacechowanej przygodnością i fragmentarycznością (zob. Sobór Watykański II, 1965, nr 3)¹.

1 Teologia katolicka winna podążać drogą zapoczątkowaną przez Sobór, który chciał okazać „całej rodzinie ludzkiej [...] swoją solidarność, szacunek i miłość”.

Aby spełnić pragnienie Franciszka i uprawiać teologię „na granicy”, tzn. w obszarze problemów egzystencjalnych współczesnych ludzi, oraz wyrażać ją w sposób prosty acz nieobojętny, trzeba spełnić przynajmniej dwa warunki. Pierwszy dotyczy języka teologicznego: z jednej strony – jego przystępności, a z drugiej – jasności jego pojęć i sformułowań. Czesław Miłosz, poeta nie stroniący od kwestii zajmujących autorów traktatów teologicznych, wyraża radykalną wątpliwość, co do możliwości połączenia w języku teologii logicznej precyzji z komunikatywnością, o którą apeluje papież. Afirmując możliwości języka poezji, stwierdza, że: „To, co najgłębsze i najgłębiej we własnym życiu doświadczony, przemijalność ludzi, choroba, śmierć, marność opinii i poglądów, nie może być wyrażone w języku teologii, która od wielu stuleci zaokrąglą odpowiedzi w gładkie kule, łatwe do toczenia, ale jakby nieprzenikalne”. W tym kontekście autor zwraca uwagę na potencjał tkwiący w poezji i sugeruje: „Poezja dwudziestego wieku, w tym, co w niej najbardziej istotne, jest zbieraniem danych o rzeczach ostatecznych w kondycji ludzkiej i wypracowuje po temu swój język, który teologia może wykorzystać lub nie” (Miłosz, 2011, s. 35).

Trudno, przynajmniej po części, nie zgodzić się z noblistą, mając na uwadze osobiste doświadczenie każdego naukowca. Chcąc jak najlepiej określić rzeczywistość, usiłuje on opisać ją językiem „gęstym” i precyzyjnym, tym samym zmuszając czytelnika do długiego i forsownego jego przyswajania. Myślenie teologiczne stawia uczonego przed podobnym dylematem: albo tekst będzie treściwy, wykorzystujący stwierdzenia adekwatne do opisywanej rzeczywistości, albo przystępny, lecz określanej raczej jako publicystyczny. Chociaż w praktyce ta alternatywa nie się musi okazać bezwzględna, z pewnością artykułuje poważne wyzwanie, stojące przed współczesnymi teologami².

Drugi warunek konieczny do spełnienia postulatów Franciszka, to podjęcie przez teologię wyzwań prawdziwie aktualnych, zakorzenionych w ludzkiej egzystencji, nacechowanej – zwłaszcza obecnie – poczuciem niepewności wobec przygodności bytów, prywatyzacją ambiwalencji i epizodycznością ludzkiego losu. Zdaniem kontrowersyjnego myśliciela, Zygmunta Baumana, to przede wszystkim socjologia, obok poezji i historii, ma szansę zaspokoić nieugaszone pragnienie człowieka, by wyjaśnić rzeczywistość, w której żyje:

2 Zwracając uwagę na walory językowe książki R. J. Woźniaka *Sekret Credo* (Kraków 2014), Michał Lewandowski stwierdza: „O teologii pisać można z poetycką wręcz plastycznością, która pokazuje, jak bardzo ważna jest sprawa języka, gdy piszemy (mówimy) o rzeczach najważniejszych”. [...] Myliłby się jednak ktoś, kto podejrzewałby, że za prostym, ale jednocześnie wyszukany i precyzyjnym językiem [Autora] kryje się jakiegokolwiek spłylenie treści. Już samo wspomniane wprowadzenie do książki pokazuje, z jak precyzyjną teologiczną myślą mamy tutaj do czynienia” (Lewandowski, 2014).

Zrozumieć swój los to uświadomić sobie, że jest on czymś różnym od przeznaczenia. Zrozumieć swój los to także poznać skomplikowaną sieć przyczyn, które nadają kształt temu losowi i uczyniły go różnym od przeznaczenia. Żeby działać w świecie (a nie tylko poddawać się działaniu świata), trzeba wiedzieć, jak działa świat (Bauman, 2006, s. 327).

Podejmując tę myśl (z rezerwą, płynącą ze świadomości odrębności przedmiotów nauk teologicznych oraz socjologii), trzeba przyjąć za fakt, że teologia posoborowa, zakorzeniona w Objawieniu i Tradycji Kościoła, jeśli nie chce zostać zepchnięta na zupełny margines ludzkich zainteresowań, winna „towarzyszyć przemianom kulturowym i społecznym, także tym trudnym. Nie może zatem unikać konfliktów: nie tylko tych, których *d o s w i a d c z a m y* [podkr. M.K.] w Kościele, ale również tych, które dotyczą całego świata czy też widocznych na ulicach Ameryki Łacińskiej” (*Lettera del Santo Padre Francesco*, 2015). Dlatego Franciszek wzywa uparcie:

Nie zadowalajcie się teologią uprawianą przy stoliku. Niech miejscem waszej refleksji będą granice. I nie ulegajcie pokusie, by te granice zamalowywać, perfumować czy z lekka korygować bądź oswajać. Także od dobrych teologów, niczym od dobrych pasterzy, czuć ludem i ulicą, a dzięki swojej refleksji mają oni łać oliwę i wino na ludzkie rany (tamże).

Papieskie wezwanie, aby unikać niwelowania granic, oznacza otwarcie się teologa i teologii na niewygodną, bo objawiającą się w sprzecznościach i konfliktach, a więc trudną do uchwycenia, opisu i analizy obecność tajemnicy Bożej Opatrzności. Jeśli, jak wierzymy, misterium żywej obecności Najwyższego prawdziwie i nieustannie towarzyszy ludzkim losom i poszukiwaniom, to przede wszystkim sam teolog musi mieć jego bezpośrednie i osobiste doświadczenie, zdobyte w bezpośrednim i osobistym kontakcie z wyzwaniem jego czasów. Z biegiem lat doświadczenie to kształtuje wewnętrzną wrażliwość uczonego i przynosi charakterystyczne otwarcie, poszerzające w istotny sposób horyzont teologicznych dywagacji. W pewnych sytuacjach implikuje ono nawet zgodę na milczenie i swoistą bezradność teologii wobec niektórych wydarzeń czy sytuacji, z jakimi mierzy się współczesny człowiek. W takich przypadkach, owo „milczenie i bezradność” mogłyby urastać do rangi specyficznych kategorii teologicznych, podobnie jak ma to miejsce choćby w hermeneutyce tzw. teologii apofatycznej.

W przytoczonej wyżej wypowiedzi papież Franciszek nie pozostaje jednak na poziomie ogólnikowego apelu i idzie krok dalej, ogniskując swą myśl na

samej istocie uprawiania nauk teologicznych. Przypomina, że zgodnie z duchem ostatniego soboru teologia ma być nie tyle popisem erudycji czy ekspresją karkołomnych dywagacji, ile wyrazem życia Kościoła, którego niezbywalną misją jest zbawienie i uzdrawianie świata. Jej uprawianie winno się zatem artykułować „w kluczu miłosierdzia”. W miłosierdziu bowiem nie należy postrzegać wyłącznie prostego gestu dobroci czy postawy duszpasterskiej, jest ono „samą istotą Ewangelii Jezusa”. W oczach papieża miłosierdzie urasta do istotnego klucza hermeneutycznego wszelkich rozważań teologicznych, jest perspektywą, poza którą teologia odrywa się od życia chrześcijańskiego i staje się coraz bardziej sztuką dla sztuki. Miłosierdzie winno być zatem rzeczywistością centralną w różnych dyscyplinach teologicznych: „Bez miłosierdzia, nasza teologia, nasze prawo, nasza posługa pastoralna, popadają w niebezpieczeństwo biurokratycznej małoduszności bądź w ideologię, która ze swej natury chce oswoić tajemnicę. Pojmować teologię to pojmować Boga, który jest Miłością” (tamże)³.

CENTRALNE MIEJSCE DOŚWIADCZENIA WIARY

Starając się wyjść naprzeciw wezwaniu papieża Franciszka, trzeba przypomnieć, że teologia jest refleksją nad Bożym Objawieniem, które Kościół przyjmuje przez wiarę jako powszechną prawdę zbawczą. Święty Paweł w Liście do Rzymian tłumaczy, że owa „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10, 17). Człowiek staje się chrześcijaninem, gdy „mocą Ducha Świętego” (Rz 15, 19) przyjmuje za prawdę słowa Chrystusa, głoszone przez tych, którzy zostali posłani, by je głosić i wzbudzać wiarę (por. Rz 10, 14-15). Teologia jest nauką, która przypatruje się właśnie owej wierze, rodzącej się ze słuchania słowa. Katechizm zaznacza przy tym, że w oczach chrześcijanina, wiara nie jest „religią Księgi”, w rzeczywistości chrześcijaństwo jest bowiem „religią »Słowa« Bożego, nie słowa spisane i milczącego, ale Słowa Wcielonego i żywego” (Benedykt XVI, 2010, nr 7; KKK, nr 108).

Na przestrzeni ludzkiej historii Bóg przemawiał do człowieka „wielokrotnie i na różne sposoby” czy to przez stworzenie, czy przez proroków, czy przez święte Pisma, aby ostatecznie przemówić do niego przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, Słowa, które stało się ciałem (por. Hbr 1, 1-2). Aby słowa Pisma Świętego nie pozostawały martwą literą, trzeba, by Chrystus,

3 „Senza la misericordia la nostra teologia, il nostro diritto, la nostra pastorale corrono il rischio di franare nella meschinità burocratica o nell'ideologia, che di natura sua vuole addomesticare il mistero. Comprendere la teologia è comprendere Dio, che è Amore”.

wieczne Słowo Boga żywego, oświecił ludzkie umysły przez Ducha Świętego, aby słuchający „rozumieli Pisma” (Łk 24, 45).

Każda osoba może i powinna dać własną odpowiedź w dialogu rozpoczętym przez Boga w dziele stworzenia i dopełnionym przez pełne miłości odkupienie, dokonane przez Chrystusa na krzyżu. Ponieważ Słowo Boże stało się ciałem w Osobie Chrystusa, także ludzka odpowiedź, jakiej Słowo to oczekuje, musi być osobista. Ma to być odpowiedź wiary, w której człowiek zdaje się na Boga całkowicie, w dobrowolnym akcie pełnego poddania umysłu oraz woli objawiającemu się Bogu (Paweł VI, 1965, nr 2). Wypływa ona z głębi ludzkiego serca i zmierza do wyznania wiary w słowach wyrażających najgłębszą postawę człowieka: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10, 9–10). Wiara, o której tu mowa, jest zatem wielowymiarowym doświadczeniem Boga, które obejmuje Jego poznanie i prowadzi człowieka do zbawienia (por. 2Tes 2, 13).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna rozszerza i jednocześnie pogłębia rozumienie owego doświadczenia wiary:

Przez wiarę ludzie otwierają uszy na słuchanie słowa Bożego, i usta, aby ofiarować Mu modlitwę i uwielbienie: otwierają serce, aby otrzymać miłość Boga, która jest przelewana w nich przez dar Ducha Świętego (Rz 5, 5); i są bogaci w nadzieję „mocą Ducha Świętego” (Rz 15, 13), nadzieję, która „zawieść nie może” (Rz 5, 5). Przez żywą wiarę możemy więc rozumieć taką wiarę, która obejmuje zarówno nadzieję, jak i miłość (*Teologia dzisiaj*, 2012, s.19).

Wielu filozofów i teologów zauważało konieczność powrotu do bezpośredniości doświadczenia opartego na oczywistości postrzegania i od dawna postulowało przywrócenie związku między teologią a doświadczeniem życiowym, między refleksją teoretyczną a przeżywaniem wiary na co dzień. Myśląc o tym, czym jest doświadczenie, M. Heidegger stwierdza: „Doświadczać czegoś, niezależnie od tego, czy będzie to rzecz, człowiek, czy też Bóg, znaczy, że to coś wychodzi nam naprzeciw, zaskakuje nas, spotyka się z nami” (Heidegger, 1962, s. 159). Doświadczenie jawi się zatem jako bezpośrednie zderzenie z rzeczywistością w pewnej globalnej percepcji duchowej, gdzie spotykają się jednocześnie poznanie, wola i uczucie. Tak ujęte doświadczenie, które nie jest efektem działania podmiotu, nie abstrahuje jednak również od konkretności, zamyka przystęp do rzeczywistości,

która się jawi jako taka wyłącznie w tymże doświadczeniu (Sicari, 1999, s. 12). Hans Urs von Balthasar zauważa jeszcze, że właśnie w teologii katolickiej „idea doświadczenia [...] staje się niezbędna o tyle, o ile wiara jest spotkaniem całego człowieka z Bogiem. A Bóg chce mieć przed sobą całego człowieka” (von Balthasar, 1975, s. 203). W gruncie rzeczy doświadczenie chrześcijańskie wyprzedza (ontologicznie) refleksję teologiczną i to ono otwiera przed nią horyzonty, a nie odwrotnie. Jako studium krytyczne i systematyczne teologia nie może bowiem stworzyć chrześcijańskiego doświadczenia, gdyż rodzi się właśnie na bazie perspektyw wypływających z takiego doświadczenia i musi się do nich nieustannie odwoływać (zob. Scola, 1990, s. 5).

Teologia duchowości jest szczególnie zainteresowana doświadczeniem tak pojętej wiary i fakt ten stawia ją w rzędzie dyscyplin, które mogą (i powinny) adekwatnie spełniać wskazania Franciszka⁴. Jest ona powołana do schodzenia w głąb doświadczeń ludzkich, które w świetle słowa Bożego mogą być odczytane jako doświadczenia religijne, chrześcijańskie, po to, by rozumem oświeconym wiarą studiować je, opisywać ich stopniowy rozwój, poznawać ich struktury i rządzące nimi prawa (Bernard, 1987, s. 70). Chrześcijańskie doświadczenie duchowe stanowi w istocie przedmiot specyficzny teologii duchowości i pojmowane jest jako przeżycie wewnętrzne, obejmujące wszystkie wymiary człowieczeństwa, na czele z jego racjonalnością, dzięki której, jak podkreśla św. Paweł w Liście do Galatów, wierzący „Boga poznali i, co więcej, Bóg ich poznał” (Ga 4, 9; por. 1 J 4, 16). Prawda objawiona przez Boga i przyjęta w wierze nie jest bowiem czymś nieracjonalnym, lecz daje początek „kultowi duchowemu [*logike latreia*]”, który według Apostoła pociąga za sobą odnowę umysłu (por. Rz 12, 1-2) (por. tamże, s. 20).

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Osoba ludzka odznacza się zdolnością do przekraczania własnych ograniczeń oraz rozszerzania horyzontów poznawczych przez doświadczenie. Jest ono najwyższą biernością, chłonnością i zarazem najwyższym wysiłkiem człowieka, w którym musi on zapanować nad niezmierną rozciągłością i głębokością przestrzeni, z której wychodzą mu naprzeciw byty i domaganie się sensu. Ogólnie przez doświadczenie rozumie się poznanie osiągnięte przez podmiot w sposób

4 Warto zauważyć, że poczynając od II Soboru Watykańskiego, teologia przeżywa tzw. zwrot antropologiczny, swoiste przesunięcie punktu zainteresowań badawczych z postępowania dedukcyjnego na indukcyjne i empiryczne, zwłaszcza od sławnego kongresu teologicznego w Brukseli (1970), który określił teologię jako „refleksję chrześcijan nad swoją wiarą i własnym *doświadczeniem chrześcijańskim* w określonym czasie i w określonej kulturze” (por. Nossol, 1973, s. 95).

bezpośredni, w przeciwieństwie do poznania, które osiąga się przez autorytet zewnętrzny. Teolog, Leo Scheffczyk, opisuje doświadczenie jako „pewną formę wiedzy, która reaguje na bezpośrednie doznania oraz przekazuje duchowi ludzkiemu (powiązanemu z ciałem) treść doświadczenia wprost i zgodnie z odczuciami, tak że zostaje on dotknięty głębiej i intymniej aniżeli w motywacjach racjonalnych czy doktrynalnych wyjaśnieniach” (Scheffczyk, 1977, s. 363).

Nie istnieje jednak jedna pojęciowa definicja ludzkiego doświadczenia i trzeba stwierdzić, że jest to raczej zjawisko wymykające się ścisłym określeniom. Światowej sławy filozof, H.G. Gadamer, uznał nawet „doświadczenie” za jedno z pojęć najmniej wyjaśnionych w ogóle („einer der unaufgeklärtesten Begriffe”) (Gadamer, 1960, s. 359). Mimo wszystko można i trzeba je analizować i opisywać, tak jednak, „aby ostrożnie pominąć wszelkiego rodzaju ograniczające założenie o charakterze racjonalnym, empirycznym, idealistycznym czy fenomenologicznym. Takie uprzednie założenia sprowadziłyby bowiem rozważania teologiczne na pozycje bardzo dyskusyjne, obciążone założeniami systemów filozoficznych, nacechowanych dobrze znanymi ograniczeniami wewnętrznymi” (Bardoni, 1995, s. 132).

Australijski jezuita, Gerald O’Collins, stwierdza, że od strony przedmiotowej, oprócz wskazanej wyżej bezpośredniości, o doświadczeniu można mówić wtedy, gdy zawiera się w nim pewien sens (znaczenie) oraz gdy ukierunkowuje ono podmiot na jakiś cel. Musi również wносить pewną nowość oraz stanowić rzeczywistość wielopoziomową i poliwalentną. Przy tym każde doświadczenie można rozpatrywać zarówno od strony subiektywnej jak i obiektywnej: z jednej strony jako proces zdobywania wiedzy, z drugiej jako jej skutek. Można też patrzeć na nie jako na czynny lub bierny akt podmiotu (O’Collins, 1981, s. 33–39).

W refleksji nad doświadczeniem szczególną uwagę kieruje się dziś jednak na jego stronę podmiotową (przeżyciową). Składają się na nią takie elementy, jak: rozróżnienie, interpretacja, przekaz ustny lub zapis, trwanie doświadczenia w pamięci i transcendentność (Kiermacz, 1999, s. 57–76). Jak to zostało wspomniane wyżej, w doświadczeniu rzeczywistość narzuca się podmiotowi bezpośrednio, inaczej niż przy dedukcji czy wyciąganiu logicznych wniosków w procesie myślowym. Jednakże doświadczenie wymaga jeszcze od podmiotu rozróżnienia ze względu na uwarunkowania podmiotu pochodzące z presupozycji i wcześniejszych doświadczeń oddziałujących na podmiot, a także ze względu na symboliczny charakter całej rzeczywistości oraz niejednoznaczność samego przedmiotu doświadczenia, będącego jej składową. Aby doświadczyć czegoś, podmiot musi również dokonać interpretacji, przez którą możliwe jest rozpoznanie doświadczenia i odkrywanie jego znaczenia na horyzoncie percepcji danego podmiotu.

Horyzont, o którym mowa, jest formowany na przestrzeni całego życia z idei, pytań, oczekiwań podmiotu, jego doświadczeń wcześniejszych oraz jego wrażliwości. To właśnie dzięki interpretacji uwidacznia się swoista dynamika istniejąca między doświadczeniami przejętymi z przeszłości i doświadczeniami nowymi, z których pierwsze umożliwiają percepcję, ocenę i wyróżnienie nowości, a drugie modyfikację tradycji otrzymanej z przeszłości. O'Collins zwraca specjalną uwagę na wartość przekazu ustnego bądź też zapisu, które umożliwiają przenoszenie doświadczeń z poziomu przeżycia bezpośredniego i jednostkowego na poziom pośredni i uogólniony za pomocą różnorodnych środków wyrazu. Słowa i pismo umożliwiają kształtowanie i organizację doświadczeń i ostatecznie obiektywizują je i systematyzują. Właśnie język stanowi optymalny, choć nie wyłączny, środek wyrazu przeżywanych treści.

Chociaż trwanie doświadczeń w czasie prędzej czy później ustaje, to jednak pozostają one przez pewien czas w ludzkiej pamięci zależnie od ich głębokości, nieraz nawet przez całe życie. Przez pamięć mogą być one przywoływane, opowiadane, a nawet uobecniane dzięki zdolności narracji. Kumulowane w pamięci doświadczenia tworzą bagaż doświadczeń (pozytywnych bądź negatywnych dla rozwoju osoby), z którego można czerpać na różnych etapach życia. Przy tym zapamiętane doświadczenia nie są przeżyciami od siebie oderwanymi, lecz wzajemnie na siebie oddziałują, wpływając na sposób interpretacji przeżyć przeszłych bądź aktualnych oraz na programowanie nowych.

Z punktu widzenia teologii duchowości najbardziej istotny jest fakt, że według Australijczyka ludzkie doświadczenia mają charakter transcendentálny i absolutny, gdyż w styczności z różnymi treściami poznawczymi czy wolitywnymi nieustannie je przekraczają, pozostając otwartymi na ostateczny widok bytu (por. Waldenfels, 1993, s. 9)⁵. W tej właśnie ostatecznej perspektywie, człowiek styka się przez doświadczenie z misterium boskości i właściwie można stwierdzić, że każde ludzkie doświadczenie (uświadomione czy nie) nosi znamiona transcendentalności, ma wymiar religijny – jest doświadczeniem Boga (O'Collins, 1993, s. 121).

Myśl Geralda O'Collinsa podąża tu za innym jezuickim teologiem, Karlem Rahnerem, który wyrażał przekonanie, że wszelkie akty poznawcze i wolitywne,

5 Pojmowanie teologii przez O'Collinsa jest bliskie wspomnianej intuicji papieża Franciszka („działanie na granicy”) oraz wizji Hansa Waldenfelsa, uchwyconej w wyrażeniu „stanie na progu domu”. Określona w ten sposób swoista „pozycja hermeneutyczna” umożliwia jednoczesną obecność na zewnątrz i wewnątrz. Chodzi o przyjmowanie wyzwań zewnętrznych, pochodzących z uwarunkowań życia ludzi współczesnych oraz ich artykulację w kategoriach nauk społecznych, humanistycznych, zwłaszcza historycznych i filozoficznych, po to, by w udostępnić je następnie wewnątrz, czyli poddać analizie teologicznej.

a także wszystkie działania człowieka naznaczone są pierwotnym, apriorycznym otwarciem na nieskończoność, będącym konieczną i nieusuwalną strukturą podmiotu doświadczającego (Rahner, 1961, s. 153–154). Dlatego też każde ludzkie przeżycie pozwala z jednej strony doświadczyć siebie, a z drugiej otwiera osobę na nieograniczony widnokrąg bytu, „absolutny duchowy horyzont, jakim jest Bóg” (O’Collins, 1993, s. 50).

Jezuita zaznacza przy tym słusznie, że ów duchowy widnokrąg nie może zostać poddany przez podmiot adekwatnej interpretacji czy obiektywizacji. Człowiek może najwyżej doświadczyć go w sposób „transcendentalny” ze względu na to, że, transcendując wszelkie czynności podmiotu i przekraczając wszelki konkretny akt woli bądź umysłu, horyzont, o którym mowa, pozostaje absolutnie niezależny od ich treści. Takie doświadczenie może być zatem określone jako transcendentalne i podlega afirmacji doświadczającego podmiotu zawsze, choćby nawet on sam bezpośrednio mu zaprzeczał. Należy je rozumieć jako samo-komunikację Boga, będącą Jego nadprzyrodzonym darem, w którym człowiek spotyka zbawczą tajemnicę Bożej obecności.

Jeśli, jak twierdzi Gerald O’Collins, w odniesieniu do porządku transcendentalnego, każde ludzkie doświadczenie obejmuje wymiar religijny, stając się doświadczeniem religijnym a priori (transcendentalnym), to należy w takim razie zbadać konteksty i wskazać kryteria, dzięki którym ludzkie doświadczenie może być postrzegane jako religijne a posteriori (historycznie), zwłaszcza, że różne religie pretendują do rozeznawania na swym gruncie takich doświadczeń.

Szukając wyznacznika, pozwalającego rozpoznać autentyczny wymiar religijny konkretnego doświadczenia, O’Collins sięga po klasyczną kategorię teologiczną – „nasiona Słowa” (*semina Verbi, logos spermatikos*), zaczerpniętą z doktryny św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego, zaktualizowaną i rozwiniętą w teologii posoborowej (Jan Paweł II, 1979, nr 11)⁶. Kategoria ta próbuje uchwycić część Pełnego Logosu w każdej ludzkiej istocie, a jezuicki teolog wzmacnia ją dodatkowo jeszcze o kilka kryteriów uszczegóławiających.

Kryterium głębi (*profundity*) odnosi się do różnych sytuacji granicznych, które zdarzają się w życiu człowieka, dając mu przeżyć własną słabość i przemijalność, jak/lub też doświadczyć mocy i wartości, która płynie z łaskawego obdarowania. Tego rodzaju przeżycia umożliwiają odczucie ostatecznego sensu

6 Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice pisze: „Słusznie Ojcowie Kościoła widzieli w różnych religiach jakby refleksy jednej prawdy »semina Verbi«, które świadczą o tym, że na różnych wprawdzie drogach, ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga – a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga - pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego”.

życia, „nawet jeśli nie jest on wprost utożsamiany z Bogiem” (Kiermacz, 1999, s. 73). Kryterium następstw (*consequences*) wskazuje natomiast na fakt, że poza odkryciem ostatecznego sensu ludzkiej egzystencji, doświadczenie religijne musi wpływać na przemianę życia osobowego. Człowiek doświadczający sacrum, choć nie zawsze staje się od razu osobą wierzącą w życie po śmierci, wzmacnia jednak w sobie rodzącą się z nadziei fundamentalną orientację na życie, artykułującą się w przekonaniu o jego sensie i celowości.

Następnym warunkiem uznania doświadczenia za religijne jest jego orientacja chrystologiczna (*christological orientation*), bazująca na historycznej auto-komunikacji Boga, która dokonała się w Jezusie Chrystusie. Aby dane doświadczenie można było uznać za religijne, musi odznaczać się ono wewnętrznym podobieństwem do Misterium Paschalnego Chrystusa, to jest nosić znamiona kreatywnej, objawieńczej i zbawczej obecności oraz mocy Zbawiciela. W sensie ścisłym rzeczywistość ta związana jest z konkretną historią samo-komunikacji Boga w Jezusie z Nazaretu, który jest jedynym Pośrednikiem łaski sakramentalnej. Jednak kryterium to można zastosować również do ogólnej historii objawienia i zbawienia, w stopniu, w jakim religie pozachrześcijańskie ujawniają światu znaki przesłania Chrystusa.

Czwartym z kolei warunkiem, pozwalającym rozpoznać konkretne doświadczenie jako chrześcijańskie doświadczenie religijne, jest kryterium formy trynitarniej (*Trinitarian shape*). Prawdziwe doświadczenie duchowe musi bowiem mieć charakter trynitarny, w myśl łacińskiej maksymy – *ubi Deus, ibi Trinitas*. O'Collins stawia tezę, że ślad Trójcy Świętej odbija się wyraźnie w triadycznej strukturze ludzkiego doświadczenia. Każdy człowiek żywi bowiem trzy najważniejsze pragnienia: pragnienie życia, pragnienie sensu oraz pragnienie miłości. Za ich antytezę można by uznać śmierć. Jednak w tym kontekście jezuita widzi w śmierci nie tyle zwykłe ustanie biologicznej egzystencji, ile zogniskowanie wszystkich życiowych braków i „strat”, takich jak: zaprzepaszczenie talentów i życiowych szans, utratę bliskich osób, bolesne rozstania itp. Poszukiwanie sensu stanowi zatem niezwykle moc w codziennej walce z absurdem, pojawiającym się we wskazanych przejawach śmierci i umierania. Pozwala ono podtrzymywać życie w istnieniu, wspiera wolę przetrwania. Chęć życia i pragnienie sensu scalają się z kolei dzięki pragnieniu miłości. Przez miłość, człowiek zdolny do nieograniczonej asymilacji, potrafi przesycać życie sensem.

Ludzkie doświadczenie postrzegane w perspektywie owych trzech pierwszorzędnych pragnień człowieka, ujawnia – według teologa – konfigurację trynitarną, objawia zakotwiczone w człowieku pragnienie Trójjedynego Boga. Teolog twierdzi, że w Bogu Ojcu człowiek przyjmuje ostateczne i niewyczerpalne źródło

życia, uznaje „Boga żywych” (Mk 12, 27). W Jezusie Chrystusie odnajduje ostateczny sens: Mądrość Bożą, która nadaje kapitalne znaczenie przemijalnej ludzkiej egzystencji. Natomiast prawdziwej miłości człowiek doświadcza w Duchu Świętym, który jest Miłością Bożą rozlaną w ludzkich sercach (Rz 5, 5). Duch objawia nam głębię miłości Ojca względem każdego człowieka, uzdalniając ludzi do odpowiedzi na tę miłość i do tworzenia wspólnoty.

Aby umożliwić głębsze wnikięcie w sens ostatniego kryterium, autor *Fundamental Theology* odsyła czytelnika dodatkowo do Tomaszowego pojęcia *Vestigium Trinitatis* (wypracowanego już w starożytności przez Ojców Kościoła), jako znaku Trójcy *per modus imaginis* uobecnionego w człowieku, a także do augustyńskiej „psychologicznej teorii Trójcy Świętej”, postrzegającej ludzkie akty poznania i miłości w analogii do wewnętrznych relacji rodzenia Syna oraz tchnienia Ducha, zachodzących w Trójjedynym Bogu (por. O’Collins, Farrugia, 1993, s. 285).

Jeśli, jak twierdzi O’Collins, wszystkie ludzkie doświadczenia w odniesieniu do porządku transcendentnego są doświadczeniami *a priori* religijnymi, a doświadczenia, zdarzające się w osobistej historii człowieka, gdy spełniają wyżej omówione kryteria, mogą być uznane *a posteriori* za doświadczenia prawdziwego obcowania z Bogiem, warto przyjrzeć się pod tym względem doświadczeniu miłosierdzia.

DOŚWIADCZENIE MIŁOSIERDZIA

Według różnych myślicieli, np. E. G. Colombo, zadaniem teologii jest „doświadczenie wiary, przeżyte we wspólnocie chrześcijańskiej i potwierdzone przez magisterium, uczynić przemyślaną i uporządkowaną świadomością, nieustannie weryfikowaną w jej principium, jakim jest objawienie potwierdzone przez Biblię” (Colombo, 1980, s. 41). Dlatego, podobnie jak papież Franciszek, postulują oni w teologii konieczność rozpoczynania refleksji właśnie od doświadczenia przeżytej wiary, po to, aby ją kompetentnie eksplorować i wyświetlić przez wskazanie różnych jej wymiarów, charakterystyk i najważniejszych jej aspektów oraz jej wewnętrznej racjonalności, tak by stała się „przemyślaną, krytyczną i systematyczną, i mogła w ten sposób służyć za podstawę do zaszczepienia teologii (a w szczególności teologii duchowości)” (Sicari, 1999, s. 10).

Na gruncie biblijnym czy patrystycznym można by pokusić się o sprecyzowanie określenia czy podanie definicji miłosierdzia, jak czynią to encyklopedie czy słowniki (Słomka, 2002, s. 522–523). Jest to jednak trudne, gdyż słowo to odnosi się przede wszystkim do przeżytego doświadczenia życiowego i należy do

tw. wypowiedzi performatywnych, a więc do szczególnego rodzaju aktów mowy, będących zarazem działaniami (zob. Austin, 1993). Lepiej jednak charakteryzuje ją siedem określeń, które wskazują, że rzeczownik *miłosierdzie* nie definiuje, lecz nazywa, i nie tyle odnosi się do rzeczy, ile do relacji.

Miłosierdzie nie jest rzeczą, chociaż konkretyzuje się przez rzeczy – nawet przez zwykły kubek wody (por. Mk 9, 41). Jednak na pierwszym miejscu odnosi się ono do relacji, a zwłaszcza do ich jakości, wyraża więc pewien „styl” międzyosobowych związków, sposób ich przeżywania i ich jakość. (Ma to swoje niebagatelne znaczenie także dla myślenia teologicznego, zwraca uwagę na styl jego uprawiania). Tym bardziej że miłosierdzie charakteryzuje się też doskonałą dwukierunkowością: miłosierdzia się doświadcza i się je okazuje, i działa ono z jednakową siłą w obu kierunkach. Przedmiot aktu miłosierdzia może stać się w lustrzanym odbiciu tego ruchu podmiotem itd. W dodatku w Ewangelii, Jezus stawia siebie w pozycji doskonale obustronnej między Ojcem i ludźmi: nie posiada większej komunii z Ojcem niż ma ją z ludźmi (por. J 17, 11). Poza tym, akt miłosierdzia ma charakter wewnętrznego procesu: może być powtarzany w nieskończoność, ale nigdy nie jest powtarzany z takiej samej pozycji. Ponieważ jest wypowiedzią performatywną – czyni to, co mówi, sprawia, że ten dany przedmiot i ten dany podmiot stają się innymi, zmienia ich, wpisując ich w sytuację różną od poprzedniej, i tak w nieskończoność. Każda poprzednia zmiana zmienia przedmiot i podmiot, dlatego każdy nowy akt miłosierdzia jest zawsze nowy!

Miłosierdzie jest wartością wybitnie praktyczną, co dobrze ilustruje fakt, że dużo trudniej je wyjaśnić niż je uczynić. Dobrze wyraża to powiedzenie: „Kto umie robić – robi. Kto nie umie robić – uczy innych”. Teoretyzowanie na temat miłosierdzia to zabieg długi i skomplikowany, natomiast w praktyce przeciwnie, jest to doświadczenie intuicyjne. Wie o tym dobrze zwłaszcza ten, kto uprawia teologię: cała precyzyjna i dobrze wyartykułowana teoria świata nie wystarczy przecież, aby wyjaśnić życie ludzi wierzących. Dlatego miłosierdzie ma zawsze charakter historyczny. Miłosierdzie jest poza tym kategorią integrującą, czyli jest zarazem jednostkowe i uniwersalne. Każde doświadczenie miłosierdzia (okazywanego czy otrzymywanego) jest typowym przeżyciem ludzkim, związanym z czymś niezwykle konkretnym i niepowtarzalnym. Jednocześnie doświadczenie to jednoczy wszystkich ludzi i można je spostrzec w każdej epoce, w każdym miejscu i kulturze. Podobnie, jak nie można doświadczyć Kościoła powszechnego poza jego wspólnotą lokalną, która jednak nigdy nie wyczerpuje powszechności Kościoła, tak nie można doświadczyć powszechnego miłosierdzia poza konkretnym jego doświadczeniem. Miłosierdzie jest także przeżyciem pozbawionym jakiegokolwiek przynależności – kulturowej, wyznaniowej, politycznej itp. Nie może

być całkowicie przywłaszczone nawet przez jakiegokolwiek systemy czy struktury sakralne, czy też ruchy sekularyzacyjne, ponieważ w pewnym sensie jest przeżywane jako kategoria boska: otwierając się na drugiego, ujawnia w sobie pewien komponent transcendentny. Miłosierdzie jest też przestrzenią, w której działanie i emocje produkują myśl. Aby dokonać aktu miłosierdzia, potrzeba inteligencji, która weźmie pod uwagę wielką ilość zmiennych, jakie mogą się pojawić w relacji do innej osoby. Trzeba umieć wczuć się i postawić w jego konkretnej i złożonej sytuacji, „wejść w jego buty”. Trzeba umieć zmierzyć się z sytuacją, w której emocje i działania nie przeszkodzą, ale – przeciwnie – zaowocują myślą (Morra, 2015, s. 106–109).

Jednak z punktu widzenia wiary trudno definiowalne doświadczenie miłosierdzia, w swej najgłębszej istocie jest doświadczeniem Ducha Świętego i ma charakter jednocześnie ontyczny i empiryczny. Na pierwszym miejscu jest doświadczeniem łaski, synostwa względem Boga jako miłującego Ojca. Uległy Duchowi, wydanemu przez Syna na krzyżu i wylanemu w dzień Pięćdziesiątnicy na pierwszą wspólnotę Kościoła, człowiek doświadcza wtedy, czym jest sam w sobie i czym jest dla świata żywy Bóg miłości. Objawia On swoją istotę i zaprasza człowieka do uczestnictwa w niej przez to, że daje światu swego Syna, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu za nasze grzechy, dla naszego zbawienia.

Wsparty otrzymaną łaską chrześcijanin, może i powinien stanąć świadomie wobec tej formy objawienia oraz tajemnicy, która jest jego treścią, i w niej zapuścić korzenie własnego życia, dostosowując się do niej wszystkie swoje władze i całą osobowość. Trzeba podkreślić, że nie istnieje dla niego żadna inna droga, która może prowadzić do doświadczenia Boga w sobie, poza drogą naśladowania Chrystusa, dokonującego się przez dar Ducha Świętego i pod Jego przewodnictwem. Rozróżniamy, oczywiście, doświadczenie Boga, takim jaki jest On sam i przeżycie Go takim, jaki jawi się On człowiekowi w codziennej aktualizacji swojej woli, zwłaszcza w przykazaniu miłości bliźnich, jednak obie te rzeczywistości są ze sobą nierozzerwalnie związane, stanowią jakby dwie strony tego samego medalu.

Spełniając wiernie w Duchu Świętym zwykle obowiązki i zadania, zarówno w relacjach międzyludzkich czy w odniesieniu do rzeczy, chrześcijanin uczestniczy w życiu Bożym, które – będąc intensywnością czy też ukrytym charakterem doświadczenia Boga – urzeczywistnia się właśnie w taki sposób. Żyjąc wiarą, pełną nadziei i miłości, pilnie naśladowując Chrystusa i wsłuchując się w natchnienia Ducha, powoli

przekonuje się, że Jego dary rozlewają się w nim i że w ten sposób zdobywa on swego rodzaju wewnętrzną świadomość spraw Bożych, która

w tradycji (szczególnie przez św. Bernarda i jego naśladowców) uważana była za subtelnie powiązaną z darem mądrości (*sapientia* od *sapere* – mieć wycucie czegoś) (von Balthasar, 1979, s. 271).

W doświadczeniu miłosierdzia, dokonującym się w Duchu Świętym, człowiekowi przekazywane jest bowiem także najgłębsze doświadczenie samego siebie, gdyż Święty Pocieszyciel jest Duchem Objawienia, przemawiającym do ducha ludzkiego jako Obecność immanentna, i rozjaśnia mu to, kim jest w najgłębszej swej naturze i jak bardzo jest obdarowany. W duchowym wołaniu: Abba, Ojcze! „sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi”. Z czego Apostoł Narodów wyprowadza: „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8, 16). Dlatego teolog doświadczający własnej grzeszności, słabości i jednocześnie Bożego miłosierdzia jest szczególnie otwarty na dar Ducha Świętego i przez Niego zostaje właściwie wyposażony do uprawiania teologii. Zyskuje jaśniejsze światło, dar mądrości, które wzmacnia jego umysł i wpływa na sposób poznania i wyrażania prawd Bożych.

Jawi się tu pytanie, ważne zwłaszcza w epoce sekularyzacji, o świadomość/pewność człowieka, że działa w nim Duch Święty. Już Sobór Trydencki wstępnie rozjaśnił tę kwestię:

Nie należy twierdzić, że ci, którzy prawdziwie zostali usprawiedliwieni, winni bez żadnej wątpliwości samych siebie zapewniać, iż zostali usprawiedliwieni [...] jak gdyby ten, kto w to nie wierzy, wątpił w obietnice Boże i skuteczność śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jak bowiem nikt bogobojny nie powinien wątpić w Boże miłosierdzie i w zasługę Chrystusa oraz w moc i skuteczność sakramentów, tak każdy, kto patrzy na siebie samego, na własną słabość i brak usposobienia, może drzeć i lękać się o swoją łaskę, gdyż nikt nie może wiedzieć z nieomylną pewnością wiary, że otrzymał łaskę Bożą (Bokwa i in. oprac., 2007, s. 189).

Święty Tomasz z Akwinu zauważa dodatkowo, że Duch Pocieszyciel może działać tylko wtedy, gdy mamy już w sobie moc miłości stworzonej:

W ten sposób nie wyklucza się, że Duch Święty, który jest Miłością niestworzoną, w człowieku, który posiada miłość stworzoną, może poruszać duszę do jakiegoś czynu, tak jak Bóg porusza wszystkie istoty do czynów, do jakich są one predysponowane na bazie własnej natury.

W taki sposób łagodnie kieruje On wszystkim, dając wszystkim (naturalną) moc i siłę, która skłania ich do tego, ku czemu On sam ich kieruje, tak aby zmierzali ku temu nie pod przymusem, lecz spontanicznie (Tomasz z Akwinu, wyd. 1994, q. un., a. 1, c. in fine).

Człowiek nie potrafi jednak rozróżnić w sposób pewny, czy akt miłości, który spełnia, zostaje dokonany na podstawie własnej naturalnej dyspozycji, czy też opiera się na jakimś ponadnaturalnym impulsie pochodzącym od Ducha Świętego. Potwierdza to św. Tomasz: „Ktoś, kto posiada nadprzyrodzoną miłość, może na podstawie prawdopodobnych znaków przypuszczać, że posiada miłość [...], jednak nikt nie może być tego pewien, chyba, że sam Bóg mu to objawi” (tenże, wyd. 1999, 10, 10c). Nawet *delectatio*, z jaką chrześcijanin pełni czyn miłości, nie jest wystarczającym dowodem na działanie pod wpływem specjalnego bodźca pochodzącego od Trzeciej Osoby Boskiej. Nikt bowiem nie może być definitywnie i absolutnie przekonany, że porusza nim w danym momencie *caritas* pochodząca od Ducha, a nie jest to jedynie *spiritus acquisitus* (por. tamże, ad 3).

Szczególnie interesujące jest spojrzenie na problem doświadczenia miłosierdzia, które jest doświadczeniem Ducha Świętego, wspomnianego wcześniej K. Rahnera. Twierdzi on mianowicie, że w swej istocie, takie doświadczenie nie dokonuje się przez pojedyncze doświadczenia obecne w czyjejś świadomości, lecz zawiera się w

wynikającej z łaski radykalizacji transcendencji człowieka (w sumieniu i w wolności) w kierunku bezpośredniej bliskości Boga w dziele Jego samoobjawiania się przez łaskę. Dlatego doświadczenie Ducha Świętego, nie stanowi jakiegoś, pochodzącego „z zewnątrz”, pojedynczego wpływu Boga na ducha ludzkiego, uznawanego za będącego w gotowości przyjęcia go, lecz konstytuuje je fakt polegający na tym, że to Bóg, uczestnicząc w Sobie samym (Łaska niestworzona), zawsze i wszędzie czyni się konstytutywnym początkiem ducha ludzkiego w jego transcendentalności (Rahner, 1978, s. 54)⁷.

Cały Kościół, a chrześcijanin uprawiający teologię w szczególności, odczuwa ciągłą potrzebę interpretacji słowa Bożego. Nie może to być jednak in-

7 W takim ujęciu istnieje pewne niebezpieczeństwo sprowadzenia oryginalności i transcendencji wolnej ingerencji Ducha Świętego w historię i życie ludzi, wyłącznie do tego, co ogólnoludzkie, już wcześniej obecne i znane, przynajmniej implicite, jako powrót do „natury” człowieka, por. Sicari, 1999, s. 58.

interpretacja oparta wyłącznie na naturalnych zdolnościach ludzkiego umysłu, ale przede wszystkim na świetle i mocy Ducha Świętego, zgodnie z tym, co twierdzi św. Paweł: „Nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i [działanie] Ducha Świętego [...] A wy, przyjmując słowo pośród wielkiego ucisku, z radością Ducha Świętego, staliście się naśladowcami naszymi i Pana” (1Tes 1, 5-6). W praktyce oznacza to postępowanie w ciemnościach wiary, w „zwierciadle i tajemnicy”, gdyż – jak twierdzi J. Mouroux: „Doświadczamy Ducha tylko za pośrednictwem Jego znaków [...]. Istnieje fundamentalna relacja między udzielonym Duchem Świętym a duchem, który Go otrzymuje, a stanowi ją istniejąca między nimi jedność duchowa” (Mouroux, 1956, s. 157).

Znakiem rozpoznawczym działania Ducha Świętego, który najbardziej autorytatywnie interpretuje Chrystusa, pozostaje na pierwszym miejscu świadectwo – *martyrion*, gdyż to nie entuzjaści, ale męczennicy są duchowym miejscem, w którym w sposób najbardziej autentyczny można przeżyć doświadczenie Ducha w Kościele Chrystusa (Le Guillou, 1976). Drugi znak został wskazany przez J. Moltmanna, który opisuje go jako

doświadczenie wzbudzające w człowieku eschatologiczne pragnienie realizacji zbawienia, odkupienia naszej egzystencji i odrodzenia wszystkich rzeczy. Poruszeni Duchem, chrześcijanie wołają: „Przyjdź Panie Jezu!” (Ap 22, 20). To właśnie doświadczenie Ducha czyni chrześcijan ludźmi niecierpliwymi i pozbawionymi obywatelstwa w każdej społeczności, ponieważ skłania ich do szukania Królestwa Bożego (Hbr 13, 14), a także dlatego, że jest to właśnie doświadczenie, które prowadzi ich do negacji i zaparcia się złego świata opanowanego przez przemoc i śmierć. Niezależnie od ich ubóstwa i osamotnienia w tym przewrotnym świecie Duch czyni ich bogatymi w doświadczenie i nadzieję (Moltmann, 1994, s. 92).

Miłosierdzie jako pojęcie teologiczne, jest w optyce nauczania papieża Franciszka, „kategorią generującą” (Morra, 2015, s. 17), czyli bardzo szczegółną i specyficzną formą czy spojrzeniem na całokształt doświadczenia chrześcijańskiego, w jego widzialności i w jego przeżywaniu. Należy do tych podstawowych kategorii, od których kształtuje się dalsze pojęcia i w ramach których należy mierzyć się z problemami życia Kościoła. Miłosierdzie nie jest jednak kolejnym tworem teoretycznej myśli Kościoła, mimo, że tkwi głęboko w duchu nauki II Soboru Watykańskiego, lecz jest raczej doświadczeniem tajemnicy obecności Ducha

Świętego, które nie daje się sprowadzić do jednowymiarowych przeżyć człowieka i wymyka się jednowymiarowym określeniom. Papież Franciszek wzywa teologów do zejścia właśnie na poziom takiego bezpośredniego doświadczenia Ducha, udzielającego się w przeżyciu miłosierdzia Bożego, gdyż jest ono generatorem Bożego światła, mądrości, która otwiera i uzdalnia do sprawowania w Kościele posługi myślenia i odkrywania nowych dróg Bożych. Czasem oznacza ono zgodę na swoistą bezradność oraz pełne niecierpliwości i niepokoju milczenie, które staje się pokornym świadectwem podążania drogami wyzwania, jakie stawiają przed chrześcijanami obecne czasy, często w ciemności wiary, pełnej nadziei i miłości.

Bibliografia:

- Austin, J. L. (1993). *Mówienie i poznawanie*. Warszawa.
- Bardoni, M. (1995). *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*. Brescia.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*. Wydawnictwo Literackie: Kraków.
- Benedykt XVI. (2010). Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*. Watykan.
- Bernard, Ch. A. (1987). *Teologia spirituale*. Milano.
- Bokwa, I., Gacia, T., Laskowski, S., Wojtowicz, H. (oprac.). (2007). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań.
- Colombo, G. (1980). *Perché la teologia*. Brescia.
- Gadamer, H.G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen.
- Heidegger, M. (1962). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen.
- Jan Paweł II. (1979). Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1992). Poznań: Pallottinum (KKK).
- Kiermacz, M. (1999). Koncepcja doświadczenia w pismach G. O'Collinsa. W: St. C. Napiórkowski, K. Kowalik (red.), *Doświadczam i wierzę*, Lublin.
- Le Guillou, M.J. (1976). *Les témoins sont parmi nous. L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*. Paris.
- Lettera del Santo Padre Francesco al Gran Cancelliere della "Pontificia Universidad Católica Argentina" nel Centesimo Anniversario della Facoltà di Teologia*. (2015). dal Vaticano, 3 marzo 2015. Pobrane z: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2015/documents/papafrancesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html.
- Lewandowski, M. (2014). *Poetycko o teologii*. Pobrane z: <http://teologia.deon.pl/poetycko-o-teologii/#2txt>.
- Miłosz, Cz. (2011). *Piesek przydrożny*. Kraków.

- Moltmann, J. (1994), *Lo Spirito della Vita. Per una pneumatologia integrale*. Brescia.
- Morra, S. (2015). *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*. Bologna.
- Mouroux, J. (1956). *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*. Brescia.
- Nossol, A. (1973). Potrzeba antropologicznej interpretacji w teologii. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 21, nr 2.
- O'Collins, G. (1981). *Fundamental Theology*. New York.
- O'Collins, G. (1993). *Retrieving Fundamental Theology*. London.
- O'Collins, G., Farrugia, E. (1993). *Vestigia Trinitatis*. W: *Zwięzły słownik teologiczny*. Kraków.
- Paweł VI. (1965). Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Watykan.
- Rahner, K. (1961). Teologia a antropologia. *Znak*, 21, nr 12.
- Rahner, K. (1978). *Teologia dell'esperienza dello Spirito*. Roma.
- Scola, A. (1990). Esperienza cristiana e teologia. W: *Teologi in rivolta*. Roma.
- Scheffczyk, L. (1977). Die Frage nach der „Erfahrung“ als theologischem Verifikationsprinzip. W: *Dienst der Vermittlung*. Leipzig.
- Sicari, A.M. (1999). *Życie duchowe chrześcijanina*. Poznań.
- Słomka, W. (2002). Miłosierdzie Boże. W: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*. Lublin-Kraków.
- Sobór Watykański II. (1965). Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Watykan.
- Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. (2012). Kraków.
- Tomasz z Akwinu. (1994). *De Caritate*. Warszawa.
- Tomasz z Akwinu. (1999). *De Veritate*. Lublin.
- von Balthasar, H. U. (1975). *Gloria. Un'Estetica teologica*. Tom I: *La percezione della forma*. Milano.
- von Balthasar, H.U. (1979). *Lo spirito e l'Istituzione*. Brescia.
- Waldenfels, H. (1993). *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście naszych czasów*. Katowice.

MERCY IN SPIRITUAL THEOLOGY

SUMMARY

Pursuant to the teachings of Pope Francis, mercy – as a theological term – constitutes a “generating category” which in other words ought to be understood as a specific form or yet an approach manifested in the perception of the general Christian Experience as well as recognition of its visibility and witnessing it. The article indicates that mercy is most of all a spiritual experience that allows to witness the mystery of the presence of the Holy Spirit. Thus, it cannot be limited to one-dimensional human experiences as it reaches far beyond any one-dimensional definitions. Pope Francis calls upon theologians to ascend to the level of such direct experience of the Spirit that ought to contribute to the witnessing of God’s mercy for it is the sole generator of God’s light and knowledge. Therefore, it allows to open and fulfill in the Church the ministry of pondering and discovering new ways of God. Sometimes it constitutes consent to one’s personal helplessness and silence that is filled with impatience and unrest that becomes the humble proof of following the path of challenges that are set upon Christians in this day and age, often leading to darkness of faith, full of hope and love.