

Brat Thibault de Pompignan

Kontrowersje wokół "Tajemnicy miłosierdzia"

Salvatoris Mater 3/4, 235-247

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W ubiegłym roku na łamach kwartalnika „Salvatoris Mater”¹ o. Stanisław Celestyn Napiórkowski napisał recenzję książki *Tajemnica miłosierdzia*, której autorem jest o. Marie-Dominique Philippe OP². Podsumował ją następująco: *Trudno uwolnić się od niepokoju, że książeczka sytuuje się w nurcie maryjności nie dość biorącej pod uwagę realizm wcielenia Słowa. Czy nie trzeba mówić o swoistym monofizytyzmie w takiej maryjności?* I dodał: *Jeśli polecać komuś tę pozycję, to czytelnikom zaawansowanym w teologii oraz posiadającym łaskę krytycznego myślenia.* Naszym zdaniem, gwałtowność tej krytyki nie jest uzasadniona i świadczy raczej o tym, że Autor recenzji przeczytał książkę pobieżnie; niemniej jednak, stale waha się on między krytyką i uznaniem dla książki o. Philippe’a, mówiąc o autorze *niekonwencjonalnym i niebanalnym, przeciwnie – oryginalnym, który występuje z tezą i konsekwentnym jej rozwijaniem.* Faktem jest, że tej nadzwyczaj treściwej książki nie sposób powierzyć chownie przerzucić, dlatego przedstawiamy tutaj kilka elementów odpowiedzi na recenzję o. Napiórkowskiego.

Br. Thibault de Pompignan

Na początku Recenzent stwierdza, że *największą wartość książeczki leży właśnie w postawieniu tezy o związku Bożego miłosierdzia z niepokalanym poczęciem, ofiarowaniem Matki Bożej i zwiastowaniem Wcielenia*, uznając wręcz jej śmiały

charakter, prekursorski względem myśli rozwiniętych niedawno przez Magisterium Kościoła. Ostatecznie jednak wyraża sprzeciw wobec poglądów o. Philippe’a. Powód tego sprzeciwu jest sprawą zasadniczej wagi: chodzi mianowicie o to, czy naprawdę można patrzeć na Maryję, w Jej osobie i w Jej tajemnicy, jako na arcydzieło miłosierdzia Ojca. Czy tylko Jezus może dojść do samego kresu miłosierdzia, czy także i Maryja, a w ślad za Nią – czy również my, będący Jej dziećmi, jesteśmy powołani do miłosierdzia na właściwy nam sposób? Za tą dyskusją kryje się cała tajemnica Kościoła, cała tajemnica rządów Ojca nad ludźmi: czy Objawieniem miłosierdzia Ojca jest sam Jezus, czy też tajemnica Jezusa, która spełnia się wraz z posłaniem Parakleta, czyni źródło miłosierdzia przede wszystkim

Kontrowersje wokół „Tajemnicy miłosierdzia”

SALVATORIS MATER
3(2001) nr 4, 235-247

¹ „Salvatoris Mater” 2(2000) nr 3, 439-448.

² M.-D. PHILIPPE OP, *Tajemnica miłosierdzia. Niepokalane Poczęcie. Ofiarowanie Maryi. Zwiastowanie*, tł. z franc. Konstanty Brodzik OFMConv, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1998 (dalej: TM).

z Maryi, a wraz z Nią i w Niej – także i z nas? Takie jest podłoże teologicznej dyskusji, która się tutaj toczy. Czy Kościół jest wyłącznie Kościołem wcielonego Słowa, czy jest również – co wcale się wzajemnie nie wyklucza – Kościołem Parakleta, posłanego przez Jezusa i przez Ojca po to, abyśmy mogli żyć Ojcem wraz z ukrzyżowanym Jezusem, otaczającym Ojca chwałą?

Po pierwsze, o. Napiórkowskiego „wprawia w zakłopotanie” sposób, w jaki o. M.-D. Philippe definiuje miłosierdzie, opierając się na teologii św. Tomasza. Czyni mu przede wszystkim zarzut z łączenia miłosierdzia z wszechmocą³. Dla o. Napiórkowskiego jest to niewystarczające, bowiem *takie definiowanie miłosierdzia [...] weryfikuje się jedynie w odniesieniu do Boga*. Pozwolimy sobie zacząć od zacytowania owego tekstu św. Tomasza: *Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum subleuet; et hoc est maxime superioris. Unde et misereri ponitur proprium Deo [podkreślenie – T. de P.]: et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari*⁴.

To stwierdzenie nie wyklucza faktu, że inni mogą okazywać miłosierdzie, ale prawdziwie, właściwością Boga jest *zawsze* okazywać miłosierdzie, gdyż miłosierdzie samo w sobie wymaga, aby okazywał je ktoś „wyższy”⁵. O. Philippe pokazuje zresztą, w jaki sposób i my możemy okazywać miłosierdzie⁶: wszystkie nasze zalety, wszystkie nasze zdolności, oddając na służbę miłości. Bóg żąda od nas, byśmy pożytkowali nasze zalety zgodnie z Jego mądrością i Jego głębokim zamysłem Stwórcy i Ojca. Czyż pycha nie polega zawsze na relatywizowaniu miłości i poszukiwaniu prawdy przez panowanie, przez władzę? A wtedy grzech zniekształca obraz Boga. I przeciwnie, bycie miłosiernym polega na tym, że wszystkie nasze siły oddajemy na służbę miłości. W ten sposób działamy wedle obyczajów samego Boga, który pochyla się nad nami, oddając swoją wszechmoc na służbę swej dobroci.

Zatrzymajmy się nad tym, co o. Napiórkowski krytykuje najgwałtowniej, a co jego zdaniem stanowi „główną tezę” *Tajemnicy miłosierdzia*: że *faktycznie nie Chrystus, ale Maryja jest uosobieniem Bożego miłosierdzia*⁷. Pozwalamy sobie znowu przytoczyć tekst o. M.-

³ *Aby być miłosiernym, trzeba nie tylko być dobrym, ale nadto wszechmocnym w dobroci.* TM 12.

⁴ *Suma teologiczna* II-II, q. 30, a. 4; zob. także *Suma teologiczna* I, q. 21, a. 3 i 4.

⁵ Dokładnie taki jest sens tego stwierdzenia: *Aby naprawdę być miłosiernym, trzeba więc kochać miłością pierwszą [...]. Otóż to właśnie kontemplujemy w tajemnicy Ojca.* TM 12.

⁶ Por. TM 14-15.

⁷ Cytat z recenzji o. Napiórkowskiego, 441.

D. Philippe’a, z którym polemizuje o. Napiórkowski: *Powie ktoś: miłosierdzie uosobione – to Jezus. Odpowiadam: tak i nie. Trzeba dobrze rozumieć, że skoro Chrystus jest Bogiem, Jego tajemnica wykracza poza miłosierdzie. Ojciec złożył w Jezusie całe swoje upodobanie, ale św. Tomasz mówi nam, że w Jezusie Chrystusie natura ludzka, w sensie ścisłym, jest przybrana, nie jest więc stworzeniem (III, q. 16, s. 8 i a. 10, ad 3; q. 20, a. 1 ad 1). To pozwala nam zrozumieć, że Jezus, w sensie ścisłym, nie jest przedmiotem radykalnego miłosierdzia Ojca, ponieważ miłosierdzie radykalne ujawnia się względem stworzenia. Jezus Chrystus jest dla nas źródłem miłosierdzia, ale w swych intymnych relacjach z Ojcem jest jakby poza miłosierdziem, jest bowiem jedynym Synem Ojca; otóż względem Syna Ojciec przyjmuje postawę nie miłosierdzia, lecz miłości. Dlatego właśnie Jezus Chrystus może na krzyżu wykonać gest sprawiedliwości w pełnym tego słowa znaczeniu, to jest pełnego zadośćuczynienia za nasze winy, jest bowiem umiłowanym Synem. Jezusa Chrystusa łączy z Ojcem relacja synostwa. Otóż ta jedyna relacja synostwa zasadza się na odwiecznym pochodzeniu, na odwiecznym rodzeniu.*

Maryja zaś jest stworzeniem, w pełni stworzeniem (...). Jeśli zrozumiemy, dlaczego Maryja jest uosobieniem miłosierdzia Ojca względem nas, dlaczego jest arcydziełem tego miłosierdzia, zdobędziemy poniekąd klucz do wszelkiego miłosierdzia Ojca, do życia tym miłosierdziem. Nie można żyć miłosierdziem Ojca w sposób całkowity, pełny, jeżeli nie żyje się w Maryi, jeżeli nie praktykuje się ścisłego i pełnego z Nią zjednoczenia.

Miłosierdzie Ojca zostało jakby całkowicie przekazane Maryi. Jest rzeczą oczywistą, że przyczyna zawsze jest czymś więcej niż skutek. Maryja nie jest utożsamiana z Bogiem, ale ponieważ w Niej miłosierdzie mogło objawić się w całej pełni i mogło być Jej przekazane bez ograniczeń, możemy powiedzieć, że to wszystko, czym Bóg jest substancjalnie, w swoim własnym bycie, Maryja posiada przez łaskę uczestnictwa⁸.

Dla o. Napiórkowskiego jest to nie do przyjęcia i stawia on następujące pytanie: Czy [o. Philippe] zamierzył taki ogólny kierunek rozumowania [...], kto chce miłosierdzia Boskiego dostąpić, niech idzie do Maryi, a nie do Chrystusa, gdyż w Nim miłosierdzie Ojca nie mogło okazać się w całej pełni ze względu na Jego Bóstwo? O. Napiórkowski rozwija swą krytykę w trzech etapach, więc zatrzymajmy się kolejno nad każdym z nich.

⁸ TM 9-10.

1. Po pierwsze, odrzuca on następujące stwierdzenie o. M.-D. Philippe'a: *św. Tomasz mówi nam, że w Jezusie Chrystusie natura ludzka, w sensie ścisłym, jest przybrana* [powinno być: przyjęta – A.K.], *nie jest więc stworzeniem* (III, q. 16, s. 8 i a. 10, ad 3; q. 20, a. 1 ad 1). Według o. Napiórkowskiego, nie tylko nie jest to myśl św. Tomasza, ale przede wszystkim jest to twierdzenie herezji monofizytyzmu. Przeanalizujmy więc ściśle znaczenie terminu „przyjęcia” i różnicę, jaka istnieje między nim a pojęciem „stworzenia” u św. Tomasza.

Jak mówi św. Tomasz, „przyjęcie” to *quasi ab alio ad se sumptio*⁹: przyjęcie kończy się na tym, kto przyjmuje¹⁰; i to ściśle wyraża tajemnicę Wcielenia, gdyż Wcielenie kończy się na osobie Słowa. Ludzka natura Chrystusa zostaje przyjęta przez Słowo i trwa w Nim. To określenie jest całkowicie precyzyjne i ortodoksyjne, stanowi wręcz klucz do traktatu św. Tomasza o Wcieleniu¹¹. Nie należy oczywiście mylić „przyjęcia” z „przybraniem”, jak to wyraźnie robi o. Napiórkowski, który przechodzi od jednego do drugiego. Jeśli bowiem można słusznie mówić o „przyjęciu” w odniesieniu do Wcielenia, to przeciwnie, użycie pojęcia „przybrania” jest herezją¹². Rzeczywiście, przybranie, w odróżnieniu od przyjęcia, dotyczy osoby, a nie natury: przybrać można osobę. Twierdzenie, że Chrystus został przybrany, oznaczałoby wprowadzenie do Chrystusa dwóch osób, co jest sprzeczne z wiarą. Syn Boży z natury nie może być jednocześnie synem przybranym¹³. Zresztą, krytykując o. M.-D. Philippe'a, o. Napiórkowski używa określenia „Jego [Chrystusa] ludzka natura jest przybrana”. O. M.-D. Philippe nie posługuje się takim określeniem, i w rzeczywistości nie ma ono tego samego znaczenia. W tym przypadku należałoby powiedzieć: „osoba przybrana”. Czy to niedostrzegalne przechodzenie od „przyjęcia” do „przybrania” nie świadczy raczej o tym, że o. Napiórkowski nie dość precyzyjnie rozróżnia *naturę i osobę*?

Jeśli termin „przyjęcie” świetnie pasuje do rozważania tajemnicy Wcielenia, to przeciwnie, pojęcie „stworzenie” jest bardziej sub-

⁹ *Suma teologiczna*, III, q. 2, a. 8.

¹⁰ *Assumptio determinat terminum et a quo et ad quem...* (tamże).

¹¹ To mu pozwala uporządkować swój traktat, od kwestii 3 do 15: rozpatruje kolejno osobę, która przyjmuje (q. 3) i przyjętą naturę (q. 4-15).

¹² [Niektórzy zepsuci ludzie] uważali, że był On Synem Bożym tak samo jak inni ludzie, w duchu przybrania [adoption]” (*Summa contra Gentiles*, IV, 4). Przypomnijmy, że monofizytyzm jest herezją przeciwstawną: *Aby utrzymać [...] jedność osoby w Chrystusie, Eutyches powiedział, że także w Chrystusie istnieje jedna natura* (tamże, IV, 35). Nie można zarzucać ojcu M.-D. Philippe, że jest jednocześnie adopcjonistą i monofizytą; to się wzajemnie wyklucza...

¹³ *Suma teologiczna*, III, q. 23, a. 4.

telne i może wprowadzać zamieszanie. Faktycznie, stworzenie sytuuje się na poziomie *esse*¹⁴ i właściwie kończy się na istniejącej¹⁵, nowej¹⁶ rzeczywistości. Tymczasem właśnie Wcielenie nie kończy się właściwie na nowej istniejącej rzeczywistości, ale na hipostazie Słowa, które jest niestworzone. Św. Tomasz jest całkowicie świadom, że pojęcia „stworzenie” należy używać w odniesieniu do Wcielenia bardzo rozważnie, tylko w pewnym aspekcie: *Non est absolute dicendum quod Christus sit creatura, vel minor Patre; sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam*¹⁷. Powiedzieć, że jest to tylko natura jako natura, która jest stworzona w Chrystusie, to bardzo szczególne stwierdzenie, św. Tomasz jest tego świadom, gdyż normalnie, to nie natura zostaje w sensie właściwym stworzona, ale hipostaza, osoba istniejąca¹⁸, a tak nie jest w przypadku Chrystusa. Faktycznie, w artykule 10. tegoż zagadnienia precyzuje on, że jeśli mówi się, że Chrystus jako człowiek jest stworzeniem, to trzeba bardzo uważać, żeby nie rozumieć „człowieka” w znaczeniu podmiotu (*suppositum*), wówczas bowiem twierdzenie będzie fałszywe. Jeśli natomiast przyjąć „człowieka” w znaczeniu ludzkiej natury, trzeba raczej *dopuszczyć* niż odrzucić to twierdzenie. Zauważmy przy okazji, że o. Napiórkowski, cytując w swej recenzji ten sam tekst św. Tomasza, tłumaczy go źle i przypisuje mu treść wręcz przeciwną¹⁹.

Gdy już przyjrzeliliśmy się znaczeniu pojęć „przyjęcie” i „stworzenie” w teologii Wcielenia, możemy wywnioskować, że twierdzenie o. M.-D. Philippe’a: *św. Tomasz mówi nam, że w Jezusie Chrystusie natura ludzka, w sensie ścisłym, jest przyjęta, nie jest więc stworzeniem*, jest całkowicie precyzyjne i ortodoksyjne. Faktycznie, z jednej strony – co widzieliśmy przy św. Tomaszu – lepiej mówić o przyjęciu niż o stworzeniu, jest to bardziej precyzyjne. A z drugiej strony, jeśli użyć terminu „stworzenie”, trzeba sprecyzować: czy chodzi o naturę ludzką jako o naturę ludzką, *ratione naturae*? Czy w jej podmiocie, *ratione suppositi*? A właśnie tak rozumie to M.-D. Phi-

¹⁴ *Esse to propriam rationem obiecti creationis*. TAMZE, I, q. 45, a. 4, ad 1.

¹⁵ *Illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus*. TAMZE, I, q. 45, a. 4.

¹⁶ *Creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quaedam novitate seu incoptione*. TAMZE, I, q. 45, s. 3, ad 3.

¹⁷ TAMZE, III, q. 16, a. 8.

¹⁸ Por. TAMZE, I, q. 45 a. 4.

¹⁹ Pisze on: „Jeśli przyjmiemy, że *secundum quod homo* – jako człowiek wskazuje na człowieka w znaczeniu podmiotu – *suppositum*, należy temu raczej przytaknąć, niż zaprzeczyć: *Chrystus jako człowiek, jest stworzeniem*”. Tymczasem św. Tomasz napisał dokładnie odwrotnie: *Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa: Christus secundum quod homo, est creatura* (*Suma teologiczna*, III, q. 16, a. 10).

lippe, pisząc w tym zdaniu: „*w Jezusie Chrystusie natura ludzka...*”. W *Jezusie Chrystusie*, czyli w Jego podmiocie, jakim jest Boska hipostaza; a co do istnienia natury ludzkiej w jej podmiocie, trzeba wyraźnie powiedzieć, jak zobaczyliśmy, że nie jest ona stworzona. Jeśli natomiast jest to natura ludzka Chrystusa *jako natura ludzka*, to należałoby przyznać, że jest ona stworzona.

Można by nam jeszcze zarzucić, że św. Tomasz w q. 16, a. 10, rozpatruje określenie: „*Chrystus jako człowiek [...] ratione suppositi vel ratione naturae...*”, a nie jak o. M.-D. Philippe: „w Jezusie Chrystusie *natura ludzka...*”. Należy jednak patrzeć na znaczenie, a nie na słowa, gdyż ważne jest, czy *formalnie* mowa o naturze, czy o podmiocie. Wreszcie, w tym zdaniu ojciec M.-D. Philippe nie neguje, że w pewnym sensie można by powiedzieć, że ludzka natura Chrystusa jest stworzona, ale bardziej „ściśle” jest mówienie o przyjęciu niż o stworzeniu. Oczywiście, zawsze można różnie interpretować jakieś zdanie i przypisywać mu treść, której w nim nie ma. Zwłaszcza że, w przeciwieństwie do tego, co twierdzi o. Napiórkowski, o. M.-D. Philippe nigdy nie mówi o przybraniu ludzkiej natury²⁰.

2. Skoro już uściśliliśmy ten aspekt doktrynalny, możemy przejść do drugiego etapu krytyki o. Napiórkowskiego. Czy można powiedzieć za ojcem M.-D. Philippe, że *Maryja jest naprawdę uosobieniem miłosierdzia Ojca*²¹, podczas gdy niezupełnie tak jest z Chrystusem, który *w swych intymnych relacjach z Ojcem jest jakby poza miłosierdziem*?²²

Jak widzieliśmy wcześniej, osoba (hipostaza) Chrystusa jest osobą nie stworzoną, Słowem. Dlatego w ścisłym znaczeniu nie jest „miłosierdziem” (w znaczeniu miłosierdzia, które jest *okazywane*, w znaczeniu skutku miłosierdzia Ojca). Jego Osoba Boska jest nieskończenie większa od miłosierdzia okazywanego przez Boga, gdyż jest źródłem wszelkiego miłosierdzia. I Jego Osoba nie jest przedmiotem miłosierdzia, gdyż jest Boską hipostazą, a Bogu nie można okazywać miłosierdzia²³. Inaczej jest w odniesieniu do Maryi: Jej osoba nie jest Boska, lecz stworzona, i z tego tytułu jest owocem miłosierdzia Ojca. Dlatego, gdy rozumiemy osobę w znaczeniu hipostazy, subsystemy,

²⁰ W żadnym z przytoczonych przez Philippe’a miejsc św. Tomasz nie uczy, że ludzka natura Chrystusa nie jest stworzeniem, ani nie argumentuje, że nie jest stworzeniem, ponieważ jest przybrana, pisze ojciec Napiórkowski (s. 444). Jednakże św. Tomasz twierdzi, że ta natura *w swym podmiocie* ma Boską, niestworzoną subsystemę: subsystemę Słowa. Co więcej, o ile św. Tomasz nie argumentuje na podstawie „przybrania”, o tyle o. M.-D. Philippe także tego nie robi.

²¹ TM 9.

²² TAMŻE.

²³ Miłosierdzie można okazywać tylko temu, kto ma jakąś nędzę. Por. *Suma teologiczna*, I, q. 21, a. 3.

osoba Maryi jest „miłosierdziem”, jakie okazuje Ojciec, a takim miłosierdziem nie jest Osoba Chrystusa. Dlatego M.-D. Philippe twierdzi, że to właśnie Maryja jest uosobionym miłosierdziem, w tym znaczeniu, że wszystko w Niej jest miłosierdziem, okazanym Jej miłosierdziem obejmującym Jej osobę: *w Maryi miłosierdziem Boga jest Ona sama. Chcę przez to powiedzieć, że wszystko w Niej jest miłosierdziem*²⁴.

3. Następnie, nie całkiem zrozumiałe jest przeciwstawienie, jakie o. Napiórkowski wprowadza między twierdzeniami o. M.-D. Philippe’a a encykliką *Dives in misericordia*²⁵ – jest to jakby trzecim etapem krytyki o. Napiórkowskiego. Istotnie, Ojciec Święty stwierdza, że Chrystus *sam je* [miłosierdzie Boże] *wciela i uosabia. Poniekąd On sam jest miłosierdziem*²⁶. Po prostu, Ojciec Święty ma zupełnie inny zamysł niż o. M.-D. Philippe. W istocie, Ojciec Święty nie twierdzi, że *osoba* Chrystusa jest miłosierdziem w znaczeniu, w jakim owo miłosierdzie miałoby być owocem miłosierdzia Bożego (byłoby to fałszywe, jak bowiem widzieliśmy, w Chrystusie jest tylko jedna osoba, Osoba Boska, która nie jest owocem miłosierdzia), *ale staje się w Chrystusie i przez Chrystusa szczególnie widzialny Bóg w swoim miłosierdziu*²⁷. A nade wszystko na Krzyżu i w tajemnicy Zmartwychwstania: *Oto Syn Człowieczy, który w swoim zmartwychwstaniu w sposób radykalny doznał na sobie miłosierdzia: owej miłości Ojca, która jest „potężniejsza niż śmierć”. I zarazem ten sam Chrystus, Syn Boży [...] okazuje siebie jako źródło niewyczerpalne miłosierdzia*²⁸.

Według Ojca Świętego, to zmartwychwstanie jest „miłosierdziem” względem Chrystusa, a nie Jego Osoby, która jest Boska. Chrystus uosabia miłosierdzie, gdyż uwidacznia miłosierdzie Ojca; w swym zmartwychwstaniu sam tego miłosierdzia doświadcza i jest jego niewyczerpanym źródłem dla nas. Jan Paweł II i o. M.-D. Philippe nie przeczą sobie, gdyż nie sytuują się na tym samym poziomie: dla Jana Pawła II Chrystus „uosabia” Boże miłosierdzie w tym znaczeniu, że jest „ostatecznym wcieleniem miłosierdzia”²⁹, podczas gdy dla o. M.-D. Philippe’a, Maryja jest „uosobionym” miłosierdziem Ojca, gdyż jest owocem miłosierdzia Ojca nawet w swej osobie, *doznaje* tego miłosierdzia we wszystkim, czym jest. Chrystus nie *doznaje* Boże-

²⁴ TM 9.

²⁵ *Jesteśmy w innej niż Philippe sytuacji. Mamy encykliki o Bogu Ojcu, Synu i Duchu, a także o Matce Bożej. Encyklika Dives in misericordia...* (s. 444).

²⁶ *Dives in Misericordia*, I, 2. Zauważmy, że ojciec Napiórkowski, cytując to zdanie w swoim artykule, pominął słowo *poniekąd*.

²⁷ TAMŻE.

²⁸ TAMŻE, V, 8.

²⁹ TAMŻE. *Sam je wciela i uosabia*. TAMŻE I, 2.

go miłosierdzia we wszystkim, czym jest; w swej Osobie jest On „przed” miłosierdziem.

Jak się wydaje, o. Napiórkowski nie uchwycił zamysłu ojca M.-D. Philippe’a, skoro w swej recenzji zapytuje, czy to znaczy, że *Maryja jest bardzo, wyjątkowo, nieporównywalnie... miłosierna*. Tymczasem o. M.-D. Philippe nie mówi tutaj, że Maryja okazuje miłosierdzie (jest miłosierna), lecz mówi o Maryi, która w całym swoim życiu nieustannie i w pełni *doznaje* miłosierdzia Ojca: *to wszystko, czym Bóg jest substancjalnie, w swoim własnym bycie, Maryja posiada przez łaskę uczestnictwa. Innymi słowy, Ona tym żyje. Maryja żyje tym wszystkim, czym jest Ojciec*³⁰.

Próbowaliśmy sprecyzować główne punkty krytyki o. Napiórkowskiego, nie omawiając szczegółowo 17 fragmentów *Tajemnicy Miłosierdzia*, które uznaje on za „dziwne”; teraz zwróćmy uwagę jeszcze na dwa szczególnie ważne punkty.

1. O. M.-D. Philippe pisze: *Podstawowy element Kościoła – to chwila, w której zaczyna się on organizować, to właśnie ta tajemnica dziewiczej konsekracji. Tutaj Maryja współpracuje w skuteczny i podstawowy sposób z miłosierdziem Ojca*³¹. O. Napiórkowski komentuje: *Co na to eklezjolodzy? Słyszeli kiedykolwiek taką naukę o początkach Kościoła? Jeśli już konsekwentnie chcemy myśleć po tej linii (maryjna geneza Kościoła), to konsekwentniej byłoby wskazywać na niepokalane poczęcie niż na ofiarowanie Maryi*. Na początku podkreśliły, że o. Philippe sam stawia to pytanie i *precyzyjnie* na nie odpowiada: *Tajemnica Niepokalanego Poczęcia to wielki Ojcowski wybór, ale to jeszcze nie Kościół. Podstawowy element...*³². Znaczy to, że tajemnica Kościoła obejmuje nie tylko darmość miłosierdzia Ojca, ale w swej istocie obejmuje odpowiedź, współdziałanie człowieka. A jeszcze przed tajemnicą Wcielenia Maryja skutecznie współdziałała z pełnym miłosierdzia prowadzeniem Jej przez Ojca, oddając siebie, konsekrując się temu miłosierdziu. Czyż nie jest to - jak wyklada w tym fragmencie o. Philippe - tajemnica Tradycji w jej najbardziej fundamentalnym wymiarze? W tym znaczeniu jest to jutrzenka Nowego Przymierza i *podstawowy element* tajemnicy Kościoła.

Tę wizję o. M.-D. Philippe’a możemy zresztą porównać z nauczaniem encykliki *Redemptoris Mater*. Ojciec Święty nie patrzy w niej na Kościół w sposób wyłącznie „historyczny”, ale stara się odkryć

³⁰ TM 10.

³¹ TAMŻE, 46-47.

³² TAMŻE, 46.

jego podstawowy element przed zesłaniem Ducha Świętego³³: *U podwalin tego, czym Kościół jest od początku – tego, czym wciąż ma się stawać z pokolenia na pokolenie pośród wszystkich narodów ziemi – znajduje się Ta, «która uwierzyła, że spełni się słowa powiedziane Jej od Pana» (por. Łk 1, 45). Ta właśnie [...] heroiczna wiara Maryi «wyprzedza» apostolskie świadectwo Kościoła i trwa stale w Jego sercu, utajona jako szczególne dziedzictwo objawienia się Boga³⁴.*

Poszukiwania o M.-D. Philippe’a dotyczące pierwszej odpowiedzi, jakiej Maryja udzieliła Ojcu w tajemnicy ofiarowania, idą w kierunku wskazanym przez Ojca Świętego. Skoro już w odpowiedzi wiary Maryi przy zwiastowaniu, Ojciec Święty widzi akt, który wyprzedza apostolskie świadectwo i pozostaje ukryty w sercu Kościoła, to także i na dziewiczą konsekrację Maryi pod tchnieniem Ducha Świętego można patrzeć jako na Jej osobistą odpowiedź na tajemnicę niepokalanego poczęcia, uprzedzające miłosierdzie Ojca, ojcowską inicjatywę Boga dla Maryi.

2. Następnie o Napiórkowski zarzuca o M.-D. Philippe nazbyt „wyłączne” spojrzenie na rolę Maryi. Na przykład: *Tylko z Maryją i przez Maryję [...] to jest jedyny sposób uniknięcia [...] prześladowania [szatana] (s. 446); Tylko Maryja może sprawić, że stary człowiek, który jest w nas... (s. 447); abyśmy jedynie w Niej, a nie sami przez siebie samych dokonali tego gestu... (s. 447).* O Napiórkowski zadaje pytanie: *A Jezus? Gdzie Jezus? Gdzie miłosierny Jezus? Czy nie stajemy tutaj przed zrozumiałym owocowaniem swojego wyeliminowania Chrystusa jako uosobienia miłosierdzia Ojca? (s. 446-447).*

Co w takim razie powiedziałby o Napiórkowski na tekst (jeden z licznych) św. Ludwika Marii Grignon de Monfort, autora, na którego zresztą powołuje się ojciec M.-D. Philippe?: *Bóg oddał tylko Maryi klucz do piwnic dostalego wina Bożej miłości, Jej jednej dał zdolność przenikania najwznioslejszych i najzawilszych szlaków doskonałości oraz wtajemniczania w nie innych. Jedna tylko Maryja otwiera nędznym dzieciom wiarołomnej Ewy wrota ziemskiego rajy, by w nim mile przechadzali się z Bogiem (Rdz 3, 8), by znaleźli w nim schronienie niezawodne przed nieprzyjaciółmi Jego³⁵.*

W *Tajemnicy miłosierdzia* o M.-D. Philippe nigdy nie zamierza umniejszać miejsca Jezusa. Wręcz przeciwnie, stwierdza, że *miłosier-*

³³ „Moment Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie został przygotowany nie tylko przez Krzyż, ale także przez moment zwiastowania w Nazarecie”. RM 26.

³⁴ TAMŻE, 27.

³⁵ ŚW. L. M. GRIGNON DE MONFORT, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tł. Jan Rybalt, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1997, 36.

dzie Jezusa [jest] objawieniem miłosierdzia Ojca³⁶. Wobec cudzołożnej kobiety *Chrystus – Miłosierdzie – pozostaje sam z nędzą*³⁷. Widzimy tutaj język bardzo bliski temu, jakim posługuje się encyklika *Dives in Misericordia*. Zresztą o. M.-D. Philippe, tak samo jak Jan Paweł II, zaczyna swe rozważania od refleksji nad tajemnicą Ojca jako źródła miłosierdzia.

W dalszej części *Tajemnicy miłosierdzia* możemy przeczytać, że łaska Jezusa jest miłosierdziem czystej darmowości. *Jest to więc miłosierdzie niemal materialne w porządku nadprzyrodzonym*³⁸. Niepokalane poczęcie nie jest widziane poza Chrystusem: *wszystko w Maryi zostało naprawione w łasce Chrystusa*³⁹. W tajemnicy niepokalanego poczęcia istnieje *bardzo wyraźne i niepowtarzalne ukierunkowanie ku tajemnicy Chrystusa*⁴⁰. A przy zwiastowaniu, miłosierdzie Ojca to właśnie *dar, który czyni On dając swojego Syna*⁴¹. Dar złożony przez Ojca ze swego Syna „przedłuża się w Sercu Maryi” i przyjmuje „szczególną formę miłosierdzia”⁴².

A zatem nie ma tutaj żadnego „wyliminowania” Chrystusa. Przeciwnie, o. M.-D. Philippe stwierdza, że Chrystus jest „Miłosierdziem”⁴³ (jako źródło wraz z Ojcem), zaś Maryja jest z kolei „uosobionym” miłosierdziem, ale w odmiennym znaczeniu: nie jako źródło, lecz jako Ta, która wszystko *otrzymuje* od Ojca, Ta, której miłosierdzie zostało okazane w sposób doskonały i pełny, gdyż jest Ona stworzeniem i została wybrana przez Ojca na Matkę Jego umiłowanego Syna: *Miłosierna wszechmoc Ojca udzielana jest Maryi w Jego Synu, jest ona naprawdę jakby wydana Maryi*⁴⁴.

Uważam, że książka *Tajemnica miłosierdzia* nie tylko jest ortodoksyjna, ale ponadto wyraża głęboką i bardzo precyzyjną myśl, całkowicie zgodną z Tradycją Kościoła i z aktualnymi encyklikami Ojca

³⁶ TM 16.

³⁷ TAMŻE.

³⁸ TAMŻE, 24. (... *rodzimy się w drugim miłosierdziu Bożym [...], w śmierci [...]* Chrystusa, TAMŻE, 25).

³⁹ TAMŻE, 26.

⁴⁰ TAMŻE, 29.

⁴¹ TAMŻE, 73.

⁴² TAMŻE, 76-77. *Istotnie, jeżeli Ojciec daje swojego Syna stworzeniu, to tylko w ten sposób, aby ten dar był jednocześnie gestem miłosierdzia.* TAMŻE, 77.

⁴³ TAMŻE, 16.

⁴⁴ TAMŻE, 93. Odnotujemy tutaj ostatnie krytyki o. Napiórkowskiego: 14. „*Maryja zagłębiła się w substancjalną ciszę Trójcy Przenajświętszej*” (TM 89). *Co to może znaczyć?* – pyta o. Napiórkowski.

Świętego. Nie można wykluczyć, że przekład z języka francuskiego na język polski spowodował pewne niejasności. Można jednak ubolewać nad tym, że o. Napiórkowski najwyraźniej nie rozumiał ani perspektywy, ani zamysłu tej pracy. Sam zresztą zadaje sobie pytanie: „O co chodzi Autorowi?”, uskarżając się na brak „zakończenia całości”... W rzeczywistości nie chodzi tutaj ani o „koncertowanie na obie ręce” między Pismem świętym a św. Tomaszem, ani o „dogmatykę”, ani o „quasi-teologiczną psychologię”, według określeń o. Napiórkowskiego, lecz o *teologię mistyczną*. Zaś teologię mistyczną można pojąć tylko w świetle przyczyny celowej (a nie wyłącznie przyczyny formalnej) i w spojrzeniu na osobę (a nie na naturę). W tej perspektywie już nie

O. M.-D. Philippe sam wyjaśnia, że cisza jest „owocem kontemplacji”, podczas gdy „hałas jest następstwem ruchu” (por. TM 88-89). Tylko Bóg jest substancjalnie kontemplacją (por. *Suma teologiczna*, I, q. 14, a. 4), a zatem substancjalnie ciszą. Człowiek jest człowiekiem kontemplacji i ciszy tylko chwilami, ponieważ jego byt jest w stawaniu się, związanym z ruchem przez jego ciało. Jednakże tajemnica Bożego macierzyństwa Maryi obejmuje dar z Osoby Słowa, przyjętego w wierze. Przez kontemplacyjny wymiar swego macierzyństwa, Maryja jest w pewien sposób „na obrzeżach Trójcy Przenajświętszej”.

15. „Poznanie wiarą jest poznaniem uczuciowym” (TM 91). *Jak to!?* - pyta o. Napiórkowski – *Nie potrzeba czytać i brać serio „Fides et ratio”? Przesztarzała się koncepcja teologii jako „fides quaerens intellectum”?*

Na początku zacytujmy zdanie z Pisma świętego: *Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach* (Ef 3, 17). I rzeczywiście, jak odnotowuje św. Tomasz, akt wiary obejmuje nie tylko umysł, ale to miłość skłania nas do przyjęcia wiary: *alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam* (*Suma teologiczna*, II-II, q. 1, a. 4); por. TAMŻE, q. 2, a. 2 ad 3 i q. 4, gdzie miłość (*caritas*) jest uznana za formę wiary. Dla św. Tomasza, wola jest wyraźnie przede wszystkim pożądaniem (*appetitus*), którego podstawowym aktem jest miłość (*Suma teologiczna*, I, q. 20, a. 1). Po co to przeciwstawianie *Fides et ratio*? Czyżby o. Napiórkowski chciał powiedzieć, że miłość jest rywalką poznania?

16. „*Miłosierdzie Ojca zamurówuje umysł ludzki...*” (TM 93). *Jak to zrozumieć*, pyta o. Napiórkowski?

Autor sam to wyjaśnia: mówiąc o pustelnikach i pustelnicach, których zna Kościół, pokazuje, że powinniśmy ich rozumieć jako widzialne znaki znacznie głębszej rzeczywistości wewnętrznej: rzeczywistości prymatu wiary i kontemplacji, która ukrywa nasz umysł w Bogu, w oczekiwaniu na widzenie uszczęśliwiające. Właśnie przez kontemplację jesteśmy „odosobnieni” w Bogu.

17. „*Jak popraunnie zrozumieć np. zdanie, że Maryja godzi się na swoją bezużyteczność, bo nie będzie miała władzy nad swoim Synem?*” (por. TM 97).

Maryja jest bezużyteczną służebnicą i nie ma żadnego prawa do swojego Syna. Faktycznie, Jej macierzyństwo spełnia się na *Osobie Słowa*, która jest Bogiem. Maryja nie ma żadnego prawa do Boga: przyjmując Go, przyjmuje Go w darmości miłości Ojca i w skrajnym ubóstwie; Jezus jest od Niej zależny tak, jak maleńkie dziecko jest zależne od swej matki, ale na poziomie wiary, to Maryja jest całkowicie od Niego zależna: On jest Jej Bogiem. Św. Tomasz wyraża to w kategoriach teologii, mówiąc, że relacja między Maryją i Jej Synem jest rzeczywista, ale w pewnym aspekcie, relacja Syna do Maryi jest *solum secundum rationem*, gdyż *Osoba* Syna nie jest zależna od Maryi: por. *Suma teologiczna*, III, q. 35, a. 5.

istnieje żadne przeciwstawienie Chrystusa i Maryi, jakie wprowadza o. Napiórkowski. Jeśli Maryja jest uosobionym miłosierdziem Ojca, to nie kosztem Chrystusa; przeciwnie, pokazuje to nadmiar łaski Chrystusa: chce On nie tylko nas zbawić, ale uczynić z nas źródła światłości, miłości i miłosierdzia dla naszych braci. Nie znajdujemy się tu już jednak na poziomie naukowej *konieczności* wniosków teologicznych, lecz na poziomie *darmowości* celowości i mądrości, a ostatecznie – *darmowości* mądrości Krzyża. Oczywiście, jeśli przyczynowość celowa przestaje być pojmowana w swym realizmie na poziomie bytu⁴⁵, to teologii mistycznej grozi przerodzenie się w „psychologię quasi-teologiczną” i „literaturę pobożnościową”. Czyż nie właśnie w tej mistycznej perspektywie franciszkanin z Niepokalanowa, św. Maksymilian Maria Kolbe, twierdzi: *uosobieniem* [miłosierdzia Bożego] *jest właśnie - Niepokalana*⁴⁶; *Możemy poniekąd mówić, że Niepokalana jest wcieleniem Ducha Przenajświętszego*⁴⁷. Czy teolog powinien odsunąć te „intuicje” Świętego, wyrażone właściwym dla mistyki językiem miłości? Czyż wręcz przeciwnie, nie są one bardzo ważne dla teologa, który naprawdę chce stać się uczniem Ducha Świętego i stara się dążyć, pod tchnieniem Parakleta, „do całej prawdy” (J 16, 13)? Czyż teologia mistyczna, która próbuje odkryć tajemnicę objawioną z punktu widzenia miłości i celowości, nie jest konieczna, aby dojść do samego kresu mądrości teologicznej?

Czyż w teologii mistycznej te trzy tajemnice miłosierdzia - niepokalane poczęcie, ofiarowanie Maryi i zwiastowanie - nie powinny być ostatecznie kontemplowane pod Krzyżem, kiedy Maryja, pod tchnieniem Parakleta, zjednoczona ze zranionym Sercem Baranka, wraz z Nim oddaje chwałę Ojcu i staje się naszą Matką? Pod Krzyżem Niepokalana pojmuje grzech świata: niewiarę w Jezusa; pod Krzyżem zostaje ofiarowana Ojcu poprzez ukrzyżowanego Jezusa, nową Świątynią⁴⁸. Pod Krzyżem Maryja, rodząca Niewiasta (Ap 12, 4), poznaje ostateczne zwycięstwo nad Smokiem. W swoim *fiat*, w przyjęciu bolesnego zwiastowania *Niewiasto, oto syn Twój* (J 19, 26), razem z Jezusem poznaje nową płodność⁴⁹. Czyż nie tego uczy

⁴⁵ Dla św. Tomasza cel jest „przyczyną nad przyczynami” (*causa causarum*) (zob. zwłaszcza *Suma teologiczna* I, q. 5, a. 2). Przyczyna celowa nabiera charakteru metafory od czasu Dunska Szkota: jest to poważnym błędem, który zaprowadził całą scholastykę w ślepej uliczce, a przede wszystkim uniemożliwił rozwój prawdziwej teologii mistycznej, sprowadzając ją do rzędu duchowości czy literatury pobożnościowej.

⁴⁶ Zob. MAKSYMILIAN MARIA KOLBE, *Wybór pism*, ATK, Warszawa 1973, 539 (art. 328, przed czerwcem 1925).

⁴⁷ Konferencja z 5 lutego 1941, w: *Konferencje ascetyczne. Notatki słuchaczy z przemówień ojca Maksymiliana Kolbego*, Niepokalanów 1976, 428.

⁴⁸ *On zaś mówił o świątyni swego ciała* (J 2, 21).

⁴⁹ Płodność winnicy: por. J 15.

nas Jezus na temat Parakleta: *On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzą; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony* (J 16, 8-11). Maryja pod Krzyżem „uzupełnia” i doprowadza do końca Mękę Chrystusa; jest Ona „*complementum Sanctissimae Trinitatis*, tj. dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej”, jak pisze ojciec Kolbe⁵⁰.

Brat Thibault de Pompignan
Communauté Saint Jean

42 590 Saint Jodard
France

Przełożyła Agnieszka Kuryś

Nota od tłumaczki:

Źródłem części nieporozumień jest polski przekład *Tajemnicy miłosierdzia*:

1. W *Tajemnicy miłosierdzia* czytamy: *W Jezusie Chrystusie natura ludzka, w sensie ścisłym, jest przybrana* [w oryginale: *assumée*], *nie jest więc stworzeniem* (III, q. 16, s. 8 i a. 10, ad 3; q. 20, a. 1 ad 1) (s. 9). U św. Tomasza „*assumptio*” to przyjęcie, zaś przybranie to „*adoptio*”; w polskim przekładzie *Summy teologicznej* „*adoptio*” jest tłumaczone wręcz jako „*adopcja*”. Słusznie więc pisze autor odpowiedzi, że „ojciec M.-D. Philippe nigdy nie mówi o przybraniu ludzkiej natury”. Twierdzenie, że natura ludzka w Jezusie została „*przybrana*”, nie jest herezją ojca Philippe’a, ale inwencją tłumacza.

2. W *Tajemnicy miłosierdzia* czytamy: *Poznanie wiarą jest poznaniem uczuciowym* [affective] (s. 91). Określenie „*connaissance affective*” zostało tu przełożone jako „*uczuciowe*”, a termin „*uczuciowy*” („*emocjonalny*”) używany jest w języku psychologii i odnosi się nie tyle do sfery poznania, co do sfery odczuwania. W filozofii i teologii jest używany termin „*poznanie afektywne*”, co można by też przetłumaczyć jako „*poznanie oparte na miłości*”, „*niesione przez miłość*” (rozumianą w głębokim znaczeniu, a nie na poziomie uczuć, emocji).

3. W *Tajemnicy miłosierdzia* czytamy: *Oddanie się Bogu jest jeszcze jedynym* [unique] *sposobem uniknięcia pokus złego ducha* (s. 58). Polskie słowo „*jedyny*”, użyte przez tłumacza jeszcze w paru innych miejscach, sugeruje wyłączność. O. Philippe stosując słowo „*unique*”, najczęściej używa go w znaczeniu „*niepowtarzalny, jedyny* w swoim rodzaju, szczególny”, a niekoniecznie „*wyłączny*”.

4. W *Tajemnicy miłosierdzia* określenie „*la miséricorde personnifiée*” jest tłumaczone jako „*uosobienie miłosierdzia*”; wierniejsze oryginałowi byłoby „*uosobione miłosierdzie*”, z akcentem na „*miłosierdzie*”.

⁵⁰ List z 28 lipca 1935 do br. Salezego Mikołajczyka. Na temat tego wyrażenia, por. M.-D. PHILIPPE, *L'Etoile du matin*, Le Sarment-Fayard, Paris 19952, 217-218, przypis 33; M.-D. PHILIPPE, *La maternité divine de Marie et la Très Sainte Trinité*, „*Aletheia*” nr 17, czerwiec 2000, 9-22.