

BÓG MOIM OJCEM

Czasy obecne są świadkiem poważnych przemian zarówno w teologii, gdzie się dokonuje prób reinterpretacji niektórych prawd, jak i w duszpasterstwie, gdzie poszukuje się bardziej skutecznych sposobów dotarcia do współczesnego człowieka. Nasuwa się jednak pytanie, czy w tych wysiłkach nie kładzie się zbyt wielkiego nacisku na znaczenie metod i osiągnięć z nauk eksperymentalnych, np. psychologii czy pedagogiki, jakby nie doceniając jednocześnie istotnej wagi i praktycznej przydatności samych prawd wiary. Obecny artykuł jest próbą ilustracji powyższej myśli na przykładzie prawdy o Bogu Ojcu.

Punktem wyjścia będzie ukazanie problemu Boga dzisiaj, by następnie przejść do aktualności tego zagadnienia w teologii moralnej. Zamknięciem artykułu będzie przedstawienie kilku przykładów praktycznego znaczenia idei Ojcostwa Boga dla życia chrześcijan.

1. Problem Boga dzisiaj

Ktoś powiedział, że w. XIX był wiekiem bez Boga. Wypowiedź tę tym bardziej można odnieść do obecnego wieku. Zasadność tego twierdzenia można widzieć w zataczającym szerokie kręgi ateizmie, niekiedy radykalnym, wojującym, „naukowym”. O tym też mogą w jakiejś mierze świadczyć nawet dyskusje teologiczne, w których zajmowano się „teologią śmierci Boga”, lub zagadnieniem „nieobecności Boga”, lub wręcz stawiano pytanie, kim właściwie jest Bóg¹.

Wyjątkowo groźnym zjawiskiem staje się obecnie obojętność i brak zainteresowania Bogiem w ogóle wśród szerokich kręgów chrześcijańskich społeczeństw². Trafnie zauważył R. Schnackenburg, że człowiek dzisiejszy czuje się panem świata, który sam sobie stworzył. Stąd świat inny, transcendentny jest mu niepotrzeb-

¹ Por. *Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Panzenberg*. Herderkorrespondenz 35 (1981) 182; J. C. Murray, *Das Gottesproblem gestern und heute*, Freiburg 1965, s. 100—133.

² Por. *Der Mensch Jesus und die Frage nach Gott*. w: *Jesus, Anfrage an uns*, Würzburg 1976, s. 29.

ny, a nawet nie umie go sobie przedstawić³. Bóg nie tylko stał się obojętny, ale i zbędny. Człowiek współczesny najczęściej stara się własną zapobiegliwością zaradzić swoim potrzebom, zabezpieczyć się przed chorobami i skutkami możliwych nieszczęść.

Dla wielu problemy religijne stały się życiowo nieważne. Dostrzega się tolerancyjną indyferencję wobec wszystkich wartości, przyznaje się jednakowe znaczenie wszelkim „katechizmom”, najczęściej także wybiera się światopogląd, który praktycznie do niczego nie zobowiązuje⁴.

Stan ten jest wynikiem długotrwałego procesu odchodzenia od Boga, stopniowego podnoszenia rozmaitych wątpliwości, podważania niektórych prawd, by następnie przejść do negacji, co w końcu znalazło swój wyraz w praktyce życia. Proces ten jest uwarunkowany wieloma przyczynami. Nie bez winy jest również uproszczony i naiwny obraz Boga ukształtowany w świadomości szerokich mas⁵. Można wysunąć także pewne zastrzeżenie co do niektórych koncepcji Boga w myśli filozoficzno-teologicznej, w jakich dostrzega się wpływy prądów kulturowych i społecznych w ciągu wieków⁶. Stawały się one powodem jednostronnego akcentowania niektórych aspektów, względnie spłyconego ujmowania Boga.

Ilustracją powyższego może być chociażby przedstawianie Boga w kategoriach zbyt filozoficznych, np. jako Absolutu, Bytu. Język filozoficznej abstrakcji nie jest zdolny ukazać Boga miłości w sposób pociągający. Poważne konsekwencje miało mówienie o Bogu głównie jako o Prawodawcy i Sędzim. Myśl ta słuszna i mająca solidne podstawy biblijne, zwłaszcza w Starym Testamencie, stwarza jednak uproszczony i jednostronny obraz Boga, jeżeli do tego tylko się ograniczy. Ewidentne przykłady tego nietrudno byłoby znaleźć m. in. w kaznodziejstwie lub w teologii moralnej.

Pomimo religijnego zobojętnienia, mówi się dzisiaj jednak wiele o Bogu i pojawiają się liczne publikacje na ten temat⁷. Podej-

³ K. H. Weger, *Die verdrängte Frage nach Gott. Zum Problem der religiösen Gleichgültigkeit*, Stimmen der Zeit 198 (1980) 32.

⁴ Por. tamże, 35, 39, 42.

⁵ Na ten temat por. trafne uwagi Johna A. T. Robinsona, *Spór o uczciwość wobec Boga*, Warszawa 1966, s. 33—40.

⁶ Ze zmianami w pojmowaniu Boga i zależności pojęć o Bogu od tendencji występujących w myśli ludzkiej zaznajamia zwięźle H. Bourgeois w dziełku: *Bóg chrześcijan*, tłum. Z. Włodkova, Warszawa, 1977, s. 77—149. Interesujące na ten temat uwagi można znaleźć w Concilium nr 6/7, 8 (1972), poświęconym w całości zagadnieniu przemian dotyczących problemu Boga (*Wandlungen der Gottesfrage*).

⁷ Nie miejsce tu na podawanie zestawu bibliograficznego dzisiejszej

muje się w nich m. in. próby zweryfikowania sposobu mówienia o Bogu. Napotyka to jednak na wiele trudności⁸. Z jednej strony powodem jest pluralizm w uprawianiu teologii, z drugiej zaś mentalność współczesnego człowieka, do której niełatwo jest dotrzeć z ideą Boga. Stąd nierzadko słyszy się o kryzysie mówienia o Bogu⁹.

Wobec tak rozmaitych prób ujęcia problemu Boga, można chyba nawet mówić o pewnego rodzaju zamieszaniu w tej dziedzinie¹⁰, stąd istotne będzie pytanie, gdzie i jakiego szukać wyjścia w sprawie o tak zasadniczej wadze. Wydaje się, że słuszne będzie pójdzie za sugestią wybitnego współczesnego teologa ewangelickiego W. Pannenberg. Twierdzi on mianowicie, że za wzorem starochrześcijańskiej teologii, która stała na stanowisku niesprzeczności prawdy objawionej i rozumu, należy wrócić do biblijnej i trynitarnej myśli o Bogu (...), aby dać jasną i wyraźną odpowiedź na pytanie, kim jest Bóg¹¹.

Należy więc wrócić przede wszystkim do tego, co głosił Jezus, który żyjąc rzeczywistością Boga i promieniując nią, objawił ludziom prawdę o Nim. On to przyniósł Dobrą Nowinę o Bogu jako Ojcu, który zniżył się do ludzi, by w nich założyć swoje Królestwo.

Szczególnie znamienne jest to, że Chrystus przedstawia tego Boga jako Ojca swego i zarazem Ojca ludzi. Aż 170 razy termin ten zachodzi w Nowym Testamencie, a Jezus modląc się nie posługuje się innym zwrotem¹². W Jego kerygmie Ojciec staje się imieniem własnym Boga¹³. W tym znaczeniu R. H. Kelly, opierając się na badaniach J. Jeremiasa¹⁴, jako najbardziej charakterystyczną cechę widzi w używaniu przez Chrystusa słowa „Abba”

problematyki Boga; kilka podstawowych pozycji podaje W. Beinert, *Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden*, Theol. prakt. Quartalschrift 127 (1979) 319 n.

⁸ Por. tamże, 321—324.

⁹ „Das Sprechen von Gott ist heute in eine Krise geraten”, W. Kasper, *Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus*, w: *Gottfrage und moderner Atheismus*, pr. zb., Regensburg 1974², s. 73. Por. także K. Hemmerle, *Sprechen von Gott*, w: *Die Botschaft von Gott*.

¹⁰ O różnym, niekiedy dziwnym i wywołującym mieszane uczucia sposobie ujmowania problematyki Boga, w tym wypadku Boga Ojca, świadczyć może Concilium, nr 3, 17 (1981). Spotykamy tam artykuły, w których zagadnienie Boga jest rozpatrywane z punktu widzenia m. in. psychoanalizy, zagadnienia feminizmu itp.

¹¹ Por. *Wie von Gott reden?*, art. cyt., 189.

¹² Por. R. H. Kelly, *Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu*, Concilium 17 (1981) 251.

¹³ Por. C. Geffré, „Vater” als Eigenname Gottes, Concilium 17 (1981) 204.

¹⁴ J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

Był to termin aramejski, którym posługiwały się w codziennym życiu rodzinnym dzieci, zarówno małe jak i dorosłe, w stosunku do ojca, wyrażając tym swoje przywiązanie i miłość, zaufanie i szacunek. Zdaniem tego autora, idea Ojcostwa stanowi istotne jądro najgłębszego odniesienia Jezusa do Boga. Dotyczy to zarówno Jego życia jak i całej nauki, co znalazło odbicie także w powielkanocnej kerygmie. Autor ten też stawia tezę, iż przeżycie ojcostwa (Abba) przez Jezusa stanowi klucz do zrozumienia teologii Nowego Testamentu i jej rdzeń. Według niego, idea ta stanowi także korzeń rozwoju całej późniejszej chrystologii¹⁵.

Jaką wagę posiadała ta prawda w późniejszej myśli teologicznej, świadczą chociażby badania Y. M. Congara, który pokazał, jak w nauce patrystycznej ojcostwo było uważane za absolutne źródło boskości¹⁶. Wystarczy też chyba poprzestać na wzmiance, jak dalece w refleksji trynitarnej idea Ojcostwa znajduje się u podstaw całej teologii Trójcy Św.

Powyższe uwagi z całą wyrazistością pokazują słuszność twierdzenia, iż idea Ojcostwa stanowi „nerw chrześcijańskiej nauki o Bogu”¹⁷. Twierdzenie to jednak powinno znaleźć należne miejsce w zwyczajnym nauczaniu i w praktyce życia chrześcijańskiego. Czy jednak te tak jasno sformułowane tezy znalazły należyte miejsce w praktycznej teologii, w przekazywaniu wiernym obrazu Boga w zwykłej kerygmie Kościoła?

2. Obraz Boga w teologii moralnej

Poważny dział teologii moralnej stanowią zagadnienia odniesienia człowieka do Boga. Problematyka Boga w teologii moralnej jednak nie ogranicza się do tych kwestii, gdyż Bóg dla niej jako dla etyki religijnej jest fundamentem, co jest wyrażone bądź *explicite*, bądź też zakłada się *implicite*. Problem Boga tak ostry i żywo dyskutowany dzisiaj dotyczy więc także i teologii moralnej, i to w sposób zasadniczy. Można powiedzieć, że zagadnienie Boga staje się dla teologii moralnej problemem istotnym, jeśli nie centralnym.

Istotną wagę zatem również dla teologii moralnej posiada sam obraz Boga. Kwestię tę podniósł Volker Eid, wskazując na jej aktualność¹⁸. Jego zdaniem, obraz Boga, jaki najczęściej podawa-

¹⁵ Por. R. H. Kelly, art. cyt., 249—255.

¹⁶ Por. *Le Père, source absolue de la divinité*, *Istina* 25 (1980) 237—246.

¹⁷ J. B. Metz — E. Schillebeeckx, *Vorwort*, *Concilium* 17 (1981) 173.

¹⁸ Por. *Befreiende Rede von Gott in der praktizierten Moraltheologie*.

ła dotychczasowa teologia moralna, był wręcz „irytujący” i działał alienująco¹⁹. Był to w dużej mierze Bóg-Prawodawca, któremu musi być okazane posłuszeństwo ze względu na jego autorytet. Przy tym powoływano się zwykle na wszechwiedzę i wszechobecność Boga, przedstawiając je często w sposób prymitywny, zarówno od strony teologicznej, jak i pedagogicznej. Stąd w tych ujęciach Bóg przybiera niekiedy postać kontrolera, który pilnuje i sprawdza, czy są zachowywane Jego prawa. Taki obraz Boga, jak twierdzi Eid powołując się na H. Marcuse’a, był „dowolnie skonstruowany, totalitarny i jednowymiarowy”²⁰.

Obraz Boga ma dlatego podstawowe znaczenie dla teologii moralnej, gdyż nie chodzi tutaj o twierdzenie z zakresu wiedzy teoretycznej, lecz o sprawę najwyższej wagi życiowej. Jest nią akceptacja Boga, przyjęcie w sposób wolny istotnych zobowiązań wobec Niego. Ma się to wyrazić w dokonaniu wyboru fundamentalnego, czyli określonego stylu życia. Dlatego Bóg, według Eida, musi być Bogiem „przynoszącym wolność”. Takie przedstawienie, właściwe dla teologii moralnej, można zdobyć — jego zdaniem — w doświadczeniu Boga za pośrednictwem konkretnych idei, zaczerpniętych ze stosunków międzyludzkich, takich jak miłość, wierność, zaufanie, solidarność, miłosierdzie, współczucie, bezinteresowność itp.²¹

Źródłem dla wytworzenia takiego obrazu Boga są wypowiedzi Jezusa o Bogu Ojcu i Jego nauka o Królestwie Bożym. Istotną wagę posiada tutaj myśl dotycząca Boga Ojca. Ona ma bowiem zdolność „sprowadzenia Boga z dystansu transcendencji do bliskości człowieka”²². Myśl tę warto rozwinąć w oparciu o kilka zasadniczych idei, pozostawiając bardziej praktyczne implikacje do następnego punktu.

Przede wszystkim idea Ojcostwa Boga przybliżyła nam zrozumienie miłości Boga. Zwykle mówi się o miłości Boga okazanej w dziele stworzenia, a jeszcze bardziej w dziele zbawienia. Oba te zbawcze wydarzenia rzeczywiście ukazują wyraziście ojcowską miłość Boga do człowieka. Tak więc w stworzeniu szczególnie dobitnie objawia się bezinteresowność miłości Boga i jej darmowość²³. Jeszcze mocniej przemawia miłość zbawiająca²⁴, w której objawia

Zur Überwindung eines autoritäres Gottesbildes, Theologische Quartalschrift 1975, 117.

¹⁹ Por. tamże, 119 nn.

²⁰ Por. tamże, 122 n.

²¹ Por. tamże, 126.

²² Por. tamże, 129.

²³ Por. H. Schmidt, *Geborgen in Vatergott*, Paderborn 1950³, s. 31—43.

²⁴ Por. tamże, s. 44—57.

się tak wielka moc, że ze względu na ludzi stała się „niemocą”. W kenozie (wyniszczeniu) i tapeinozie (ponizeniu) Syna Bożego dostrzegamy nie tylko bezkres Jego miłości do człowieka, ale także miłość Boga Ojca. Jego bowiem rola w dziele zbawienia nie jest czymś neutralnym, lecz nosi cechy pełnego udziału²⁵. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Można też powiedzieć za św. Pawłem o Ojcu, że „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32). W tym kontekście staje się zrozumiałe twierdzenie, że miłość nie jest przymiotem Boga, lecz podmiotem²⁶. I tak należy rozumieć wypowiedź św. Jana, że Bóg jest miłością (1 J 4, 10).

W ścisłym związku z ojcowską miłością Boga pozostaje Jego Miłosierdzie, które bardziej przemawia do słabego i grzesznego człowieka. Uwydatnił to Papież w encyklice „*Dives in misericordia*”, kreśląc obraz Boga Ojca Miłosiernego, zaznaczony już wyraźnie w Starym Testamencie. Najdobitniej ukazał Miłosierdzie Boże sam Chrystus w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-25). Chrystus, który przyszedł na ten świat, by zbawić grzeszników, w tej przypowieści szczególnie przedstawił ogrom miłosierdzia Boga jako najlepszego Ojca, który gotów jest przyjąć zawsze marnotrawne dzieci i udzielić im swego przebaczenia. Nie stanowi bowiem przeszkody charakter i wielkość wykroczeń, liczy się tylko szczerą wola nawrócenia.

Najgłębszą treścią idei Ojcostwa jest przekazywanie życia. Człowiek zawdzięcza swoje istnienie Bogu Ojcu, zgodnie z tym, co było przewidziane od wieków. Bóg też przewidział dla każdej istoty ludzkiej specjalne zadanie, jego powołanie, które ma swoją najgłębszą podstawę w stworzeniu go jako istoty rozumnej, wolnej, a więc zdolnej do rozwoju i przyjęcia wezwania Bożego. Jeszcze głębszy wymiar idei Ojcostwa odczytujemy w udzielaniu życia Bożego w chrzcie. Wtedy to chrześcijanin staje się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17), istotą zrodzoną z Boga (J 1, 12; 3, 1n; 1 J 3, 9; 4, 7; 5, 18), uczestnikiem Bożej natury (2 P 1, 4). Życie ludzkie zatem powinno być pogłębianiem i rozwijaniem nasienia Życia Bożego w człowieku (1 P 1, 23), ustawicznym upodabnianiem się do Boga i dążeniem do przeobstwienia (*theosis*) jako ostatecznego kresu.

Ścisłym odpowiednikiem idei ojcostwa jest idea dziecięctwa Bożego. Prawda ta jest głęboka biblijna i teologiczna. Bóg nie tylko

²⁵ Por. H. Schürmann, *Engagiert im Engagement Gottes. Besinnung auf die Mitte*, Geist und Leben 50 (1977) 177 n.

²⁶ Por. F. Varillon, *Pokora Boga*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1977, s. 79.

nazwał nas dziećmi Bożymi, ale rzeczywiście nimi uczynił (1 J 3, 1).

W ten sposób przewyciężony został dystans między Stwórcą i stworzeniem. Wprawdzie jest to synostwo z adopcji, tym niemniej jest to rzeczywiste zrodzenie życia Bożego w człowieku, którego istotę stanowi uczestnictwo w Bożej naturze.

Idea dziecięstwa Bożego jest szczególnie bliska sercu ludzkiemu, ma ona bowiem ogromną siłę oddziaływania, przybliżając człowiekowi Boga. Doskonałym przykładem tego jest duchowość franciszkańska, gdzie prawda ta wyjątkowo dobitnie jest uwypuklona²⁷

Dobłą ilustracją tego jest również przykład św. Teresy od Dzieciątka Jezus, która głosząc „małą drogę” stania się dzieckiem, które staje wobec Ojca z pustymi rękami i przychodzi doń z całą swoją słabością ale i z bezgraniczną ufnością, bardzo skutecznie spopularyzowała tę ideę. Wprawdzie myśl ta nie była ani nowa, ani oryginalna, gdyż wyrażała główne elementy duchowości Oratorium i Karmelu z XVII w., w przedstawieniu św. Teresy stała się jednak w naszych czasach bardzo pociągająca²⁸.

3. Implikacje praktyczne

Uwagi z dwu pierwszych punktów tak dobitnie sugerują praktyczne wnioski, że wydaje się zbędne ich wyraźniejsze formułowanie, by nie wydawały się truizmami, jeśli nawet nie banalnymi stwierdzeniami. Niekiedy jednak uprzytomnienie nawet najprostszych spraw jest konieczne, zwłaszcza gdy przyjął się i utrwalił w ciągu wieków inny sposób patrzenia i ujmowania zagadnień w teologii moralnej. Dotychczas traktowała ona przede wszystkim o normach życia chrześcijańskiego i ewentualnie o kształtowaniu odpowiednich postaw. Obecnie coraz bardziej w publikacjach teologicznomoralnych ujawnia się tendencja do przedstawiania problematyki życia chrześcijańskiego w jej pełnym wymiarze: teologicznym, eklezjalnym, społecznym i osobowościowym. Dlatego wydaje się rzeczą usprawiedliwioną wspomnieć w tym miejscu o kilku praktycznych implikacjach, potwierdzających poprzednie refleksje.

²⁷ Por. choćby książkę M. Müllera, *Gotteskinder vor dem Vater. Ihr Werden, Sein und Leben*, Freiburg 1938, w której autor, w oparciu głównie o pisma Bonawentury i Dunsza Szkota, ukazuje zarówno dogmatyczne podstawy idei dziecięstwa Bożego, jak i praktyczne implikacje z niej wynikające dla całokształtu zagadnień praktycznych życia chrześcijańskiego.

²⁸ Por. np. I. F. Görres, *Die „kleine” Therese. Das Senkorf von Lisieux*, Freiburg i. Br. 1964, s. 228—242.

Powszechna stała się w teologii ostatnich dziesięcioleci teza o dialogowo-responsorycznym charakterze religii, a co za tym idzie i działaniu chrześcijanina jako odpowiedzi na Boże powołanie. Ale przestawienie punktu ciężkości z zagadnienia norm i praw na osobę Boga, który stoi za tymi normami, nie tak łatwo się udaje, również w praktycznym nauczaniu duszpasterskim. Nie jest rzeczą łatwą przejść nad starym modelem, pokutującym jeszcze czasem w teorii, a silniej chyba w praktyce. Wydaje się, że idea Ojcostwa Boga zawiera pod tym względem szczególne możliwości, ukazując Boga nie tylko jako osobę, jako bliskiego „Ty” każdemu człowiekowi, ale też jako najbardziej idealnego partnera, „bliższego nam, niż my sobie sami jesteśmy”, gotowego nas zawsze zrozumieć i pomóc²⁹.

Dobłą ilustracją powyższego może być zagadnienie grzechu i pojednania. Chyba nigdzie nie odeszła teologia tak daleko od ducha Ewangelii, jak w nauce o grzechu i nawróceniu (pokucie), nacechowanej w znacznej mierze znamieniem legalizmu. O ileż łatwiej w świetle idei Ojcostwa miłującego Boga wyjaśnić, czym jest grzech jako negacja miłości Bożej, jako odmowna odpowiedź na miłość Ojca. Jeszcze wyraźniej rysuje się nauka o pojednaniu w perspektywie gotowości Boga-Ojca do przebaczenia, tak właściwej ojcu, który nigdy nie odtrąca dziecka, choćby ono było krnąbrne i niewierne, gdyż zawsze pozostaje dzieckiem umiłowanym. Ważne to jest także dzisiaj, gdy nie bez oporów realizuje się odnowa sakramentu pojednania; występują tu bowiem liczne trudności w oderwaniu się od nawyków ubiegłych stuleci, względnie w niektórych krajach obserwuje się daleko posunięty zanik praktyki tego sakramentu.

Nie ma potrzeby rozwijać też szerzej, w jak innym świetle jawi się w kontekście rozważanej idei zagadnienie modlitwy. Znaczenie modlitwy dla odrodzenia życia chrześcijańskiego stało się dzisiaj ewidentne; coraz bardziej rozwija się i pogłębia teologia modlitwy, rośnie zainteresowanie mistrzami modlitwy, w tym i jej formy mistycznej. Z drugiej strony jednak nigdy chyba nie było tak trudno zdobyć umiejętności modlitwy jak człowiekowi w świecie współczesnym, pozostającemu pod wpływem dzisiejszej cywilizacji (zwłaszcza środków masowego przekazu), która mąci jego spokój wewnętrzny. Pokutuje także wśród szerokich kręgów wierzących poprzestawanie na recytowaniu, najczęściej nieuważnym i bez-

²⁹ Interesujące myśli o Bogu jako o partnerze w odniesieniu do rozmaitych zagadnień życia chrześcijańskiego, można znaleźć w dziełku H. Friesa pt. *Von der Partnerschaft Gottes*, Freiburg 1975.

myślnym, wyuczonych formuł stereotypowych. Zrozumienie i pogłębienie idei Boga-Ojca ze wszystkimi jej implikacjami i konsekwencjami może dostarczyć nowych treści i impulsów do tej trudnej, ale i posiadającej istotną wagę funkcji życia chrześcijańskiego. Pamięć o tym z pewnością znacznie uaktywni i wzmoże egzystencjalny kontakt codzienny, tak przemawiającej do mentalności każdego, w relacji Ojciec — dziecko. Przykłady ożywienia i pogłębienia życia modlitewnego spotykane obecnie wśród wiernych wydają się potwierdzać to wyraźnie ³⁰.

Wspomnieć tutaj wypada o najtrudniejszym problemie, jakim zawsze dla człowieka był problem zła i cierpienia. Mimo „dobrodziejstw” techniki, człowiek nie tylko nie zdołał wyeliminować cierpienia, ale w wielu wypadkach wydaje się dzisiaj mieć więcej problemów i być dalej od prawdziwego szczęścia niż kiedykolwiek. Odnaleźć sens cierpienia, umieć je przyjąć i włączyć je w osobistą drogę życiową można jedynie przez zrozumienie sensu i potrzeby cierpienia Chrystusa, podjętych z woli Ojca i koniecznych także dla każdego człowieka ³¹. Tę konieczność — uzupełniania w swoim cielesnym cierpieniu Chrystusowym (Kol 1, 24) — wierzący jest w stanie dostrzec w perspektywie najgłębszej, eschatologicznej miłości Boga Ojca, pragnącego pełnego dobra i szczęścia dla dzieci, które bezgranicznie miłuje. W tym miejscu otwierają się horyzonty mistyki cierpienia.

Sprawa cierpienia prowadzi nas do szerszych zagadnień, wśród których na plan pierwszy wysuwa się problem Opatrzności Bożej. Nie ma potrzeby naświetlać dokładniej tu tej idei tak bardzo biblijnej i szczególnie mocno akcentowanej przez Chrystusa. Jednakże jest ona zawsze bliska człowiekowi, który w swej słabej i kruchej egzystencji, żyjąc i dzisiaj pod naciskiem wielorakich obaw i zagrożeń, odczuwa potrzebę trwałego i niezachwianie ufne go oparcia.

* * *

Powyższe myśli, zarysowane zwięźle i niemal przykładowo rzucone, nasuwają pewne głębsze refleksje. Wszelkie działanie moralne zakłada dobrowolny wybór i decyzję płynącą z przekonania. Współczesnemu człowiekowi nie da się narzucić norm w sposób

³⁰ Można się o tym przekonać sięgając do wypowiedzi ankietowych na temat modlitwy ogłoszonych w zbiorku pt. *Bezimienni mówią o modlitwie*, Kraków 1973.

³¹ Por. interesujące refleksje L. Scheffczyka, *Gott und das Leid* w jego *Glaube aus Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, s. 190—206.

wyłącznie autorytatywny i instytucjonalny. W przeszłości chyba upraszczano nieraz zbyt naukę o życiu chrześcijańskim i pedagogikę moralną, sprowadzając je głównie do podania norm i kładąc nacisk na konieczność ich zachowywania. Dzisiejszemu chrześcijaninowi to najczęściej nie wystarcza. Musi on zaakceptować i przyjąć jako swój własny, określony przez Zbawcę sposób postępowania ³². Nie inaczej zresztą stawiał swe wymagania sam Chrystus. Akceptacja ta umożliwia wierzącemu podjęcie wysiłku, by pójść za Chrystusem, zdobyć się na miłość i ofiarność. Tego rodzaju perspektywy rozłącza i takie możliwości stwarza idea Ojcostwa Bożego i jej korelat — idea dziecięstwa Bożego, rozwinięte i pogłębione w teologii moralnej ³³. Są one w stanie sprawić, że nie tylko ludzie będą wiele mówić o Bogu, lecz że ten Bóg będzie im rzeczywiście bardziej bliski. Człowiek bowiem wówczas nie tylko będzie mówił o Bogu, ale także będzie z Bogiem rozmawiał.

³² O dążeniu wiernych, by autonomicznie móc rozstrzygać swoje problemy, świadczy interesująca ankieta przeprowadzona w Szwajcarii. Por. jej krótkie omówienie. M. Schöbi, „Gewissen nicht im Pffarhaus oder in Rom abgeben”, *Orientierung* 45 (1981) 214.

³³ Warto tutaj zacytować zakończenie cytowanego artykułu V. Eida: „Unter moraltheologischen Aspekt ist der Gott Jesu für uns heute der Gott der kritischen Alternativen, weil sich die Rede von ihm am Bestehenden bewährt als Beweggrund schöpferischer Freiheit und befreiender Erlösung”, s. 131.