

Dobry Łotr, czyli miłosierdzie Boże wobec grzesznika w świetle komentarzy św. Augustyna do Łk 23, 39-43

Historia dobrego Łotra ukrzyżowanego na Golgocie wraz z Chrystusem, jest tylko niewielkim epizodem w opisie męki Pańskiej. Fragment prezentujący dialog, jaki zaistniał pomiędzy ukrzyżowanymi, znajduje się tylko w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 23, 39-43), pozostałe relacje zaś zupełnie go pomijają. Stał się on jednak przedmiotem zainteresowania zarówno autorów apokryfów, jak i Ojców Kościoła, a u jego źródeł znajduje się wciąż aktualne pytanie o zbawienie człowieka. Oto bowiem obok Chrystusa wisi na krzyżu dwóch ludzi, słusznie skazanych wyrokiem sądu za rzeczywiście popełnione przestępstwa, a tylko jednemu z nich w ostatnich chwilach jego życia, sam Zbawiciel obiecując miejsce w raju, podczas gdy drugi umiera w nienawiści, odwracając się od szansy zbawienia. Wobec tego trzeba zapytać: dlaczego zatem tylko jeden łotr został zbawiony?

Apokryfy, które nadają im imiona: Dyzma i Gestas, poszukują wyjaśnienia tego problemu we wcześniejszym życiu obydwu łotrów. Ewangelie dzieciństwa twierdzą zatem, że Gestas – zły łotr, był już takim od wczesnych lat swego życia. Miał on już jako dziecko bawić się z małym Jezusem i uderzyć Go w bok, który później, podczas męki, zostanie przebity włócznią rzymskiego żołnierza. Natomiast Dyzma miał być wychowywany przez Maryję. Obaj już jako ludzie dorośli byli bandytami rabującymi ludzi podróżujących przez pustynię egipską, z tą jednak różnicą, że dobry Łotr rozdawał zrabowane łupy biednym, grzebał ciała umarłych, a także uratował św. Rodzinę uciekającą przed Herodem do Egiptu, dając za nią okup złemu Łotrowi, który chciał ich zabić. Tego

rodzaju czyny miały świadczyć o ukrytej w sercu Dyzmy dobroci. Dzięki niej miał on w czasie swej męki wygłosić pełną ufności modlitwę i uwierzyć w Chrystusa, wyznając Go jako swego Stwórcę i Pana. Z kolei Jezus miał mu dać znak krzyża, po którym zostanie rozpoznany u bram nieba i dopuszczony do grona zbawionych¹.

W refleksji patrystycznej natomiast postaci dobrego i złego Łotra, choć nie odgrywają głównej roli, to jednak znajdują swoje istotne miejsce, zwłaszcza w kontekście toczącej się od IV wieku dyskusji o zbawieniu człowieka². Nawet wówczas jednak występują oni wyłącznie jako ilustracja dla przyjmowanych tez teologicznych³.

W tych opisach na pierwszy plan wysuwają się czyny dobrego Łotra i jego postawa, którą przyjął wobec Chrystusa. Istota tego wydarzenia, jakie miało miejsce na Kalwarii, tkwi jednak poza tym, co może uczynić dobry Łotr, i odsłania się w obietnicy Jezusa: „Dziś będziesz ze Mną w raju”. Dialog Chrystusa z dobrym Łotrem jest więc rozważany nie tylko jako spotkanie człowieka, który prosi o przebaczenie, z tym, kto przebacza, ale także okazuje się być spotkaniem grzesznego człowieka ze Zbawicielem, a grzechu z łaską Bożą. W swej istocie jest on zatem objawieniem Bożego miłosierdzia okazanego grzesznikowi.

¹ *Ewangelia dzieciństwa arabska* XXIII, 1-2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1980, 287; *Ewangelia Nikodemu* IX, 5 – X, 2, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, 433; *Opowiadanie Józefa z Arymatei* I, 1 – V, 4, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, 489-493.

² M. STAROWIEYSKI, *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Kraków 2015, 109.

³ Postać dobrego Łotra pojawia się w kontekście moralno - duchowym oraz podkreślającym zbawczą moc Chrystusa np. u św. Grzegorza z Nyssy (*Vita sanctae Macrinae* 24, SCh 178, ed. P. Maraval, Paris 1971, 218-224), św. Grzegorza z Nazjanzu (*Oratio* 33, 14, PG 36, 232; tamże 45, 24, PG 36, 656; tamże 29, 20, PG 36, 101). Orygenes (*Commentarius in Ioannem* 10, 245, SCh 157, ed. C. Blanc, t. 2, Paris 1970, 528) wspomina tę postać w kontekście zmartwychwstania i wejścia do raju. O postaci dobrego Łotra wspominają również np. św. Cyprian (*Epistula* 73, 22, CSEL 3/3, ed. G. Hartel, Vindobonae 1871, 795-796), Tertulian (*De pudicitia*, 22, 4, CCL 2, ed. E. Dekkers, Turngolt 1954, 1328-1329), św. Ambroży (*Epistula* 39, 5, CSEL 82/2, ed. M. Zelzer, Vindobonae 1990, 30; tamże 19, 8-9, CSEL 82/1, ed. D. Faller, Vindobonae 1968, 144-145; tamże 3, 10, CSEL 82/1, 24, tamże 31, 10, CSEL 82/1, 221), czy też św. Hilary z Poitiers (*Commentarius in Mathaeum* 33, 5, SCh 258, ed. J. Doignon, Paris 1979, 254; TENŻE, *De Trinitate* I, 32, SCh 443, ed. M. Figura – J. Doignon, Paris 1999, 260-262). Szerszy wykaz odniesień Ojców Kościoła do omawianej perykopy zob. *Biblia patristica*, ed. J. Allenbach – A. Benoit – D.A. Bertrand – A. Hanriot-Cousset – P. Maraval – A. Pautler – P. Pringent, t. 1, Paris 1986, 375; tamże t. 2, 320; tamże t. 3, Paris 1991, 307-308; tamże t. 4, Paris 1987, 255; tamże t. 5, Paris 1991, 301; tamże t. 6, Paris 1995, 242; tamże t. 7, Paris 2000, 167.

Refleksja patrystyczna, ukazując zatem to, co wydarzyło się pomiędzy ukrzyżowanymi na Golgocie w perspektywie Bożego miłosierdzia, podtrzymuje jednak pytanie o przyczynę zbawienia tylko jednego łotra. Rzecz dotyczy bowiem nie tylko ocalenia człowieka i możliwości jego nawrócenia nawet w ostatniej chwili życia, lecz także odsłania istotę miłosierdzia, jakie Bóg okazuje grzesznikowi. Ono wyznacza zatem kształt pytania o zbawienie człowieka i każe patrzeć na wydarzenie, które rozegrało się na kalwaryjskim wzgórzu, zarówno z perspektywy postawy człowieka, jak i z punktu widzenia łaski okazanej przez Boga grzesznikowi. Myślenie poszukujące objawionego na krzyżu miłosierdzia powinno więc najpierw zapytać o to, co tak naprawdę zrobił dobry Łotr i czy można mówić, że zasłużył on na dar zbawienia, by następnie móc spojrzeć na obietnicę Jezusa, zapowiadającą złoczyńcy udział w rajskiej szczęśliwości. Pytanie o miłosierdzie Boże i zbawienie tylko jednego z łotrów jest więc pytaniem o warunki możliwości tego, co wydarzyło się na kalwaryjskim wzgórzu i jako takie wyznacza ono pole badawcze, w którym porusza się myśl poszukująca na nie odpowiedzi.

Przewodnikiem na tak wyznaczonej drodze został wybrany św. Augustyn. W jego refleksji szczególne miejsce bowiem zajmuje kwestia zbawienia, ukazana zarówno w perspektywie dobrych uczynków człowieka, jak i łaski Bożej. Natomiast bazę badawczą będą stanowiły wypowiedzi biskupa Hippony, w których opisuje on postać dobrego Łotra i jego dialog z Chrystusem, umieszczone w kontekście nauczania Hipponczyka o łasce Bożej i miłosierdziu.

1. Postać dobrego Łotra

Podstawową perspektywą, z której św. Augustyn najpierw patrzy na postać dobrego Łotra, jest popełnione przez niego przestępstwo i związana z nim wina. Ona wyznacza bowiem jego rozumienie samego siebie i sytuacji, w jakiej się znalazł, a także opisuje jego relację do Chrystusa i drugiego, ukrzyżowanego wraz z nim, złoczyńcy oraz całej społeczności, w której on żył. Odniesienie do własnej winy jest również tym, co różnicuje ukaranych przestępców, pozwalając dzięki temu wyraźniej uchwycić i scharakteryzować istotne dla omawianego zagadnienia cechy dobrego Łotra. Posiada ono swoistą strukturę złożoną z przyznania się do winy, prośby o przebaczenie oraz wyznania wiary. Wyjaśnienie jej pozwoli jaśniej zrozumieć obraz dobrego Łotra, jaki obecny jest w myśli biskupa Hippony.

1.1. „My sprawiedliwie odbieramy słuszną karę na nasze uczynki”, czyli upomnienie i wyznanie winy

Biskup Hippony w pierwszym rzędzie podkreśla, że obaj złoścynicy zostali słusnie skazani przez sędziego za popełnione przez nich przestępstwa. Ponoszą więc karę odpowiednią do czynu, co sprawia, że ich sytuację można rozważać w kategoriach wypełniającej się sprawiedliwości⁴. Z powodu swych uczynków zostali oni znieawidzeni przez świat i wyrzuceni poza jego społeczność (*ab ipsa mundanorum quodammodo hominum societate alieni sunt*), gdyż własną złośliwością przekroczyli światowe uczucie umiaru (*excedunt enim mundi medieta-tem amplitudine malitiae*) oraz naruszyli ustalony porządek społeczny⁵. Słusność sędziowskiego wyroku oraz znoszone przez ukrzyżowanych złoścynców cierpienie, a w ostatecznym rozrachunku śmierć, wynikają więc wyłącznie z konieczności sprawiedliwej kary poniesionej za popełnione przestępstwo.

Sprawiedliwość ta oraz nienawiść świata, a nawet męka ukrzyżowania, nie mogą jednak oddać istoty opisywanego przez św. Augustyna fenomenu. Znajdują one bowiem swe dopełnienie i mogą być zrozumiałe dopiero w odniesieniu do przeżywanej przez skazanych przestępców winy. Św. Augustyn zdaje się bowiem podkreślać, że dopiero wówczas, gdy odłoni się przed ich oczyma ciężar zła, mogą oni zarówno ocenić moralną wartość swego czynu, jak i odkryć sprawiedliwość ponoszonej kary, czyli zrozumieć własną, aktualną sytuację. To zaś możliwe jest wyłącznie dzięki spojrzeniu na siebie w perspektywie, którą odślania świadomość i poczucie winy. Uznać własną winę oznacza zatem najpierw potwierdzić słusność ponoszonej przez siebie kary i przyjąć jej powód, czyli zrozumieć siebie jako przestępcę.

⁴ AUGUSTINUS, *De Baptismo contra Donatistas* IV, 22, 29, CCL 46, ed. A. Lombardi, Roma 1998, 430, Św. AUGUSTYN, *O chrzcie*, ŻMT 38, tłum. A. Żurek, Kraków 2006, 127; TENŻE, *Enarratio in Ps.* 34 (1), 14, NBA 25, 688-690, ed. A. Corticelli, NBA 25, Roma 1967, PSP 37, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 360.

⁵ TENŻE, *Enarratio in Ps.* 68 (1), 9, NBA 26, ed. V. Tarulli, Roma 1970, 648, PSP 39, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 200; TENŻE, *Sermo* 53A, 13, CCL 41Aa, ed. P.P. Verbraken – L. De Coninck – B. Coppeters’ t Wallant – R. Demeulenaere, Turnholti 2008, 122. Św. Augustyn nigdzie nie precyzuje tego, za jakie przestępstwo obaj złoścynicy zostali skazani na karę śmierci. Dla jego rozważań teologicznych nie ma to bowiem żadnego znaczenia. Rzeczą istotną jest wyłącznie sprawiedliwość poniesionej kary.

Te właśnie elementy składowe świadomości przyznającego się do przestępstwa złoczyńcy znajduje Hipponczyk w postawie ewangelicznego dobrego Łotra. On bowiem, reagując na szyderstwa z Chrystusa, jakich dopuszcza się jego towarzysz w cierpieniu, zwraca się do niego z upomnieniem (*compescere*), przypominając mu, że przeżywane przez nich cierpienia nie są bez powodu (*non gratis*). Co więcej, sam wobec Chrystusa przyznaje się do winy, oskarżając się (*accusare*) z własnej nieprawości (*iniquitas sua*)⁶. Wyznanie to św. Augustyn rozumie jako rodzaj sądu. Dobry Łotr, uznając się za winnego, pojmując popełnione przez siebie zło oraz oskarżając się z niego, wstępuje bowiem niejako przed „trybunał własnego umysłu” (*tribunal mentis tuae*) i w ten sposób sam dla siebie staje się sędzią (*iudex*)⁷.

Z kolei wyznanie winy, które staje się tym samym samooskarżeniem, dystansuje złoczyńcę wobec jego przestępstwa sprawiając, że niejako przestaje się on z nim utożsamiać. Popełnione złe czyny nie są już bowiem wyłącznie jego, w sensie nie tyle zakwestionowania ich autorstwa, gdyż to klóciłoby się z istotą przyznania się do winy, ile w znaczeniu odwrócenia się woli sprawcy od zła, do którego ona wcześniej przylgnęła. Zjawisko to św. Augustyn wyjaśnia ukazując postać dobrego Łotra w kontraście do jego towarzysza, wiszącego po drugiej stronie Chrystusowego krzyża. On bowiem, choć skazany za swe przestępstwa publicznym wyrokiem sądu, nie rozumie jednak własnej sytuacji i odmawia uznania swej winy, czyli – jak podkreśla biskup Hippony – nie dostrzega powodów swego cierpienia i sensu zbliżającej się śmierci. Dlatego też szydzi (*insultare*) z ukrzyżowanego Chrystusa, uznając, że skoro cierpi On jako niewinny, to samo cierpienie nie może być karą za złe czyny. Tego rodzaju niezrozumienie głębszego sensu własnej sytuacji egzystencjalnej sprawia jednak, że nie widzi on swej winy i we własnych oczach wydaje się sobie sprawiedliwym. Hipponczyk podkreśla przy tym, że nawet wówczas, gdy owego złoczyńcę niepokoi sumienie, zmuszając go do zastanawiania się nad popełnionymi występkami, to i tak nie chce się on przyznać do winy, czyli uznać, że cierpi słusznie, lecz usprawiedliwia się tłumacząc sobie, że jest przecież na świecie wie-

⁶ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 68 (1), 9, NBA 26, 648-650, PSP 39, 200.

⁷ Tamże 49, 28, NBA 25, 1286, PSP 38, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 268; TENŻE, *Sermo* 22, 3, CCL 41, ed. C. Lambot, Turnholti 1961, 292-293; M. TERKA, *O sumieniu. Przyczynki do synejdezjologii św. Augustyna*, w: *Być człowiekiem sumienia. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, red. R. Ceglarek – M. Sztaba, Częstochowa 2015, 162-177.

lu ludzi, którzy dopuszczają się gorszych rzeczy, a nie tylko wcale nie cierpią, lecz często żyją wygodnie i dostatnio. Tego rodzaju postawa nie jest jednak dla św. Augustyna świadectwem autentycznej niewinności, czyli sprawiedliwości wobec Boga, lecz raczej jest „sprawiedliwością przeciwko Bogu” (*iustus est contra Deum*), gdyż taki sposób rozumowania jest zarówno oskarżeniem skierowanym przeciwko Stwórcy, który zsyła na niego nieuzasadnione – jak mu się wydaje – cierpienie, jak również uniewinnianiem samego siebie⁸. Taka postawa sprawia jednak, że człowiek, który pragnie ustanowić sobie własną sprawiedliwość, czyli być sprawiedliwym we własnych oczach, zamyka się tym samym na łaskę Boga i w konsekwencji musi się spotkać z Jego sprawiedliwością⁹.

Postawa złego Łotra egzemplifikuje zatem fakt wskazujący na to, że człowiek, który nie uznaje swej winy, w zasadzie usprawiedliwia ją, stając się przez to „obrońcą własnej nieprawości” (*defensor peccatorum suorum*)¹⁰. Z kolei opowiedzenie się za popełnionym złem oznacza w zasadzie przyłgnięcie do niego, a poprzez to jeszcze większe utożsamienie się z nim. Analogicznie zatem, kiedy dobry Łotr przyznaje się do winy, to owo samooskarżenie pozwala mu stanąć niejako naprzeciw swego złego czynu, osądzić go i potępić. Oznacza to, że dzięki temu potępiającemu wyznaniu złoczyńca może stanąć w szeregu tych, którzy wydają na niego słuszny wyrok, czyli opowiedzieć się po stronie sprawiedliwości. Stąd też św. Augustyn, opisując przyznanie się do winy dobrego Łotra, stwierdza, że pozwoliło mu ono „wylać z siebie truciznę” (*effudit ex se saniem*), czyli „wyrzucić swoją nieprawość” (*exclusit iniquitatem suam*) i „pozbyć się jej” (*caruit ea*)¹¹.

⁸ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 122, 10, NBA 28, ed. V. Tarulli, Roma 1977, 54, PSP 41, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 393-394; TENZE, *Contra Iulianum* 6, 19, 59, PL 44, 858, Św. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/2, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, 210-211.

⁹ TENZE, *De civitate Dei* XXI, 24, CCL 48, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, 792, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, 892; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina w świetle „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, w: *Modlitwa i miłosierdzie w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, SCh. SN 5 (2007), 173-177.

¹⁰ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 39, 3, NBA 25, 932, PSP 38, 87; TENZE, *De spiritu et littera* 9, 15, PL 44, 208-209, Św. AUGUSTYN, *Duch a litera*, PSP 19/3, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, 80-81. Dlatego też św. Augustyn zauważa (*Sermo* 22, 3, CCL 41, 292-293), że konsekwencją takiej postawy złego Łotra jest to, iż cierpienia, jakie musi on znosić za swe przestępstwa, choć są w rzeczywistości karą wymierzoną mu przez Boga, pozostają w nim bezowocne (*infructuosa*) i nie przyczyniają się do jego poprawy.

¹¹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 68 (1), 9, NBA 26, 648-650, PSP 39, 200.

Należy przy tym zauważyć, że ów sąd, rozumiany jako oskarżające się wyznanie własnej winy dokonujące się przed „trybunałem własnego umysłu”, chociaż umożliwia zaistnienie różnicy aksjologicznej pomiędzy przestępcą a popełnionym przez niego złym czynem i jest opowiedzeniem się przestępcy za sprawiedliwością, to jednak nie posiada mocy usprawiedliwiania, tzn. wymazania nieprawości. Tego rodzaju władza przypisana trybunałowi ludzkiego umysłu, byłaby bowiem równoznaczna z samousprawiedliwieniem. Wydaje się nawet, że osądzające potępienie, pozwalając dostrzec i właściwie ocenić moralną wartość spełnianych uczynków, czyli zrozumieć wyraźniej skalę wyrządzonego zła, nie tylko przyczynia się do znacznie intensywniejszego przeżywania winy, ale także każe je przeżywać w samotności. W zakreślonym przez nią obszarze nie ma jednak żadnych możliwości na przebaczenie. Oznacza to, że analiza świadomości dobrego Łotra, chociaż konieczna ze względu na odsłaniające zło wyznanie, nie wystarcza do wyjaśnienia istoty tego, co wydarzyło się na kalwaryjskim wzgórzu, gdyż ujęta sama w sobie, zamykałaby go w świecie, wprawdzie sprawiedliwym, lecz przecież pozbawionym nadziei na ocalenie. Dlatego też nie tłumaczy ona do końca możliwości zaistnienia wyznania winy, ani tym bardziej aktu przebaczenia. Wobec tego ich istoty, a tym samym warunków ich możliwości, należy szukać poza nimi.

Skoro zatem wyznanie winy, jakie dokonało się na Golgocie, nie wyjaśnia się samo przez się, to oznacza to, że jego sensu należy poszukiwać poza nim, czyli w przebaczeniu. Ono zaś przychodzi do złooczyńcy z zewnątrz. Stąd też wyznanie winy, by mogło być sobą w pełni, musi przybrać formę prośby o przebaczenie, a tym samym posiadać strukturę dialogiczną, która ową prośbę umożliwia. Wydaje się zatem, że bliższe przyjrzenie się jej elementom składowym jest konieczne dla głębszego zrozumienia natury analizowanego wydarzenia.

1.2. „Jezu wspomnij na mnie...”, czyli prośba o przebaczenie i wyznanie wiary

Św. Augustyn podkreśla, że człowiek uznaje własną odpowiedzialność za popełnione przez siebie zło wówczas, kiedy staje przed „trybunałem własnego umysłu”. Wyrażenie to wskazuje na istnienie w najwyższej części ludzkiej duszy, za jaką biskup Hippony uważa umysł (*mens*)¹²,

¹² W. HANKEY, *Mente*, w: „Agostino Dizionario Enciclopedico” (ADE), ed. A. Fitzger-

jakiejś rzeczywistości większej od człowieka i niezależnej od jego woli. Trybunał, który zdolny jest osądzić czyny przestępcy, nie może bowiem podlegać jego decyzjom, gdyż wówczas przestałby być trybunałem, a jego sąd stałby się samousprawiedliwieniem. Trybunał przemawia więc zawsze z pewnej wysokości i wydaje wyrok, domagając się jego uznania. Wyrok ten posiada charakter aksjologicznego osądu, który dokonuje się poprzez spojrzenie złooczyńcy na swe czyny przez pryzmat światła ukazującego mu dobro i zło. Skoro jednak wyrok nie zależy od arbitralnego uznania i wolnej decyzji, to oznacza to, że źródło owego oceniającego światła znajduje się poza człowiekiem, a właściwie ponad nim, przychodząc do niego z góry¹³. Taką właśnie rolę pełni w Augustyńskiej antropologii sumienie, poprzez które człowiek poznaje prawdę o sobie, zaś źródłem jego światła, ukazującego dobro i zło, jest odwieczna Prawda, czyli sam Bóg zamieszkujący ludzkie serce (*cor*)¹⁴.

Wyznanie winy może zatem dokonać się wyłącznie w świetle trybunału sumienia, w którym rozbrzmiewa głos Boga. Oznacza to, że struktura owego osądu pozostaje otwarta i dlatego właśnie człowiek nie zostaje wydany jedynie w moc sprawiedliwego prawa moralnego, które oskarżając – pozostawia go samemu sobie z poczuciem winy i odpowiedzialnością za popełnione zło, lecz ma on zawsze otwartą przed sobą możliwość wyznania jej. Wyznanie winy jest więc zawsze wyznaniem

ald, ed. italiana L. Alici – A. Pieretii, Roma 2007, 939-944.

¹³ AUGUSTINUS, *De vera religione* 39, 72-73, PL 34, 154-155, Św. AUGUSTYN, *O wierze prawdziwej*, tłum. J. Ptaszyński, w: Św. AUGUSTYN, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. 4, Warszawa 1954, 131-132; TENŻE, *De magistro* XI, 36 – XIV, 46, CCL 29, ed. K.D. Daur, Turnholti 1970, 194-203, Św. AUGUSTYN, *O nauczycielu*, tłum. J. Modrzejewski, w: Św. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1953, 61-70. Por. M. TERKA, *O sumieniu*, 178-180; TENŻE, *Objawienie Logosu w nauczaniu św. Augustyna*, w: *Wczesne chrześcijaństwo i religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 517; M. JĘDRASZEWSKI, *Poznać Boga i człowieka. Augustyn, Marcel, Stein, Levinas*, Poznań 2007, 193-194.

¹⁴ J. RATZINGER, *Droga poznania religijnego według św. Augustyna*, w: J. RATZINGER, *Opera omnia*, t. I: J. RATZINGER, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki św. Augustyna i teologii Ojców Kościoła*, tłum. W. Szymona, red. K. Gózdź – M. Górecka, Lublin 2014, 490; M. TERKA, *O sumieniu*, 160-161; 178-193. O pojęciu „serce” (*cor*) w nauczaniu św. Augustyna zob.: I. BOCHET, *Cuore*, ADE, 524-534. B. STUDER, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus*, SEA 40 (1993), 101; V. GROSSI, *Duchowość łacińskich Ojców Kościoła*, w: T. ŠPIDLIK – I. GARGANO – V. GROSSI, *Duchowość Ojców Kościoła*, tłum. K. Stopa, t. 3B, Kraków 2004, 361-363; S. JAŚKIEWICZ, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, 147-148.

wobec kogoś i dlatego posiada strukturę dialogiczną. Tę jego cechę ukazuje Hipponczyk również poprzez porównanie popełnionego zła do choroby. Każde schorzenie mówi bowiem nie tylko o sobie, lecz nade wszystko odsyła poza siebie, każąc myśleć o lekarzu, któremu trzeba je powierzyć prosząc o pomoc¹⁵.

Patrząc z tej perspektywy na obraz dobrego Łotra, który kreśli biskup Hippony, można z łatwością zauważyć, że wyznaje on swoją winę w pierwszym rzędzie nie wobec zgromadzonych na Kalwarii ciekawskich ludzi, ani też przez obecnymi tam przedstawicielami władz żydowskich czy też rzymskich żołnierzy, ani nawet wobec siebie samego, lecz nade wszystko zwraca się do ukrzyżowanego obok Chrystusa, w Nim dostrzegając owego lekarza zdolnego ocalić go i uleczyć z choroby. Wobec tego jego wyznanie winy nie jest już tylko zwyczajnym uznaniem słuszności ponoszonej kary, lecz w głównej mierze zwróconą do Chrystusa prośbą o przebaczenie oraz o usprawiedliwienie. Prośba ta posiada jednak złożoną strukturę, której wydobycie z wypowiedzi Hipponczyka o dobrym Łotrze pozwoli na głębsze opisanie jego postaci¹⁶.

Dialogiczna struktura prośby o przebaczenie sprawia, że skruszony złoczyńca musi niejako zapomnieć o sobie, a zwrócić się ku Temu, kto może przebaczyć, czyli do Boga, który jest ostatecznym źródłem światła rozbłyskującego w jego sumieniu. Należy wobec tego zauważyć, że skoro skruszony złoczyńca zwraca się z taką prośbą do Chrystusa, to tym samym uznaje w Nim tego, kto może go usprawiedliwić, tzn. Boga. Stąd też św. Augustyn podkreśla, że uznanie słuszności ponoszonej kary i umożliwiająca je przyznanie się do winy, są w gruncie rzeczy uwarunkowane przez bardziej od nich podstawowy akt wiary, który dokonuje się najpierw w sercu dobrego Łotra, a następnie zostaje zewnętrznie wyrażony w prośbie skierowanej do Chrystusa: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (Łk 23, 42). Wyznanie winy jest więc w swej istocie najpierw wyznaniem wiary w moc Tego, któ-

¹⁵ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 55, 12, NBA 26, 146, PSP 38, 356; TENŻE, *De natura et gratia* 34, 39, PL 44, 266. Por. A.J. GIL, *Bóg wcielony. Tytuły chrystologiczne w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna (Psalmy I-L)*, w: *Tysiąc imion Chrystusa*, red. J. Pałucki, Lublin 1994, 80-81; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 130-134; M. TERKA, *O sumieniu*, 167-177.

¹⁶ Niektóre z warunków umożliwiających zaistnienie tej prośby ukazane zostały już w trakcie dotychczasowych rozważań, lecz obecnie zostają one ujęte już nie z perspektywy analizy świadomości dobrego Łotra, lecz określone przez obszar, w którym możliwe staje się spotkanie człowieka z Bogiem.

ry może przebaczyć. Gdyby bowiem nawrócony złoczyńca wcześniej nie uwierzył w Chrystusa, nie prosiłby go o usprawiedliwienie, którego przecież – jak zostało wyżej wspomniane – nie mógł sam wobec siebie dokonać¹⁷. Biskup Hippony, nawiązując do słów św. Pawła Apostoła traktujących o usprawiedliwianym wyznaniu wiary, wyjaśnia je w odniesieniu do postaci dobrego Łotra w następujących słowach: „Dźwięcz ustami, zbliżaj się sercem. «Sercem bowiem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami do zbawienia» (Rz 10, 10). Takim okazał się ów łotr wiszący na krzyżu wraz z Panem, uznający Pana na krzyżu. Inni nie rozpoznali działającego cuda, uznał go ten, który na krzyżu wisiał. Był przybity wszystkimi członkami. W rękach tkwiły gwoździe, stopy były przebite, całe ciało spoczywało na drzewie. Ciało jego nie miało spokoju w pozostałych członkach, jedynie język i serce, sercem uwierzył, ustami wyznał. «Wspomnij na mnie, Panie, rzekł, gdy przyjdiesz do swego królestwa»¹⁸.

Uznanie własnej winy nie jest więc tylko przyznaniem się do popełnionego zła, lecz jest wyznaniem go uczynionym przed Bogiem i ufundowanym na wierze w Boga. W ten sposób wina nie jest już tylko wewnętrznym przeżyciem zła i jakimś określonym stanem świadomości zakrytym przez innymi, ani nawet wyłącznie sprawą sumienia, lecz grzechem, czyli tym, co w pewien sposób określa relację człowieka do Boga. Poprzez to

¹⁷ AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV* 14, 5, CCL 36, ed. R. Willems, Turnholti 1954, 143, Św. AUGUSTYN, *Homilie na ewangelię św. Jana*, w: Św. AUGUSTYN, *Homilie na ewangelię i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/1, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, Warszawa 1977, 214. Św. Augustyn (tamże) stwierdza wobec tego, że wyznanie człowieka jest świadectwem jego pokory oraz przejawem miłosierdzia i wielkości Boga (*confessio hominis humilitas hominis, miseratio Dei, altitudo Dei*); TENZE, *De Baptismo* IV, 22, 29, CCL 46, 430, ŻMT 38, 127. Por. A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003, 145-146.

¹⁸ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps. 39*, 15, NBA 25, 954: „[...] sona labiis, propinqua corde. Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Qualis ille latro inventus est, pendens in cruce cum Domino, agnoscens in cruce Dominum. Alii non cognoverunt miracula facientem, agnovit ille in ligno pendentem. Erat ille confixus omnibus membris; manus clavis inhaerebant, pedes transfixi erant, totum corpus adiungebatur ligno; corpus illud non vacabat caeteris membris, lingua vacabat et cor: corde credidit, ore confessus est. «Memento mei, inquit, Domine, cum veneris in regnum tuum»”, PSP 38, 98. Por. TENZE, *Sermo* 22, 3, CCL 41, 293; TENZE, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2, 14, CCL 44, ed. A. Mutzenbecher, Turnholti 1970, 49-50; TENZE, *Contra adversarium legis et prophetarum* I, 20, CCL 49, ed. K.D. Daur, Turnholti 1985, 73; TENZE, *De spiritu et littera* 29, 51, PL 44, 232-233, PSP 19/3, 121-122; TENZE, *De Baptismo* IV, 22, 29, CCL 46, 430, ŻMT 38, 127.

wiara wyznacza więc inny sposób rozumienia siebie samego przez tego, kto dopuszcza się złych czynów, gdyż nie chodzi już wyłącznie o rozpoznanie siebie jako słusznie ukaranego przestępcy czy też winowajcy, ale nade wszystko o świadomość bycia grzesznikiem¹⁹. Sama świadomość popełnionego zła i zdystansowanie się wobec niego poprzez uznanie swej winy nie wystarcza bowiem jeszcze do zaistnienia prośby o przebaczenie. Ona realizuje się dopiero w relacji międzypersonalnej.

Określenie siebie jako grzesznika, czyli spojrzenie na siebie w świetle wiary, by mogło być elementem prośby o przebaczenie, musi – zdaniem biskupa Hippony – nie tylko wyrażać się w poznaniu i odrzuceniu popełnionego zła, co – jak wyżej zostało opisane – jest cechą świadomego swej winy i skruszonego przestępcy, lecz także powinno polegać wręcz na „obrzydzeniu się sobie samemu” (*displicere sibi*), czy też „wyklnięciu siebie” (*anathematio teipsum*)²⁰. Nie chodzi więc wyłącznie o ocenę moralną, ale o potępienie własnych złych czynów. Ono dopiero jest właściwą miarą wyznaczającą stosunek grzesznika do swego grzechu. Hipponczyk określa to obrazowo jako przywołanie do siebie grzechów w celu ich ukarania (*converte te ad punienda peccata tua*)²¹.

Owo potępienie popełnionego złego czynu determinuje postawę, którą św. Augustyn opisuje w sposób negatywny jako „nie bycie obrońcą własnych grzechów”²². To sugerowałoby istotne podobieństwo do opisanego wyżej świadomego odrzucenia zła, choć wyrażonego tym

¹⁹ Stąd też N. Cipriani (*Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, 277) zauważa, że wyznanie grzechów jest początkiem drogi nawrócenia. Por. D. ZAGÓRSKI, „*Commendavit nobis Dominus oves suas*”. *Pasterska troska o wiernych w świetle „Sermones” św. Augustyna*, Toruń – Pelplin 2013, 301-303; S. JAŚKIEWICZ, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, 79.

²⁰ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 41, 12, NBA 25, 1022, PSP 38, 132-133; W. KAMCZYK, *Tota paschalis sollemnitas. Teologia i duszpasterstwo w kazaniach i homiliach św. Augustyna*, SACH. SN 12 (2012), 256-257; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 174; M. TERKA, *O sumieniu*, 164-165.

²¹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 44, 18, NBA 25, 1100, PSP 38, 172. Użyty tutaj przez św. Augustyna termin *converto – ere, – verti, – versum* oznacza: „zwracać się do kogoś, zwracać się przeciw komuś, zwracać coś dokądś lub przeciw komuś, zwracać oczy, uwagę czyjąś na coś, zwrócić myśli ku czemuś, zawracać, wracać się, odwracać, przemieniać, zmieniać się” (M. PLEZIA, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, Warszawa 2007, 757-758). Słowo to zawiera więc w sobie zarówno ruch w kierunku podmiotu, jak i ruch odwrotny. Przywołanie swoich własnych grzechów do siebie dokonuje się zatem po to, by się od nich odwrócić. Te dwa elementy są składowymi jednego procesu nawrócenia. Por. W. KAMCZYK, *Tota paschalis sollemnitas*, SACH. SN 12 (2012), 251-253.

²² AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 39, 3, NBA 25, 932, PSP 38, 87.

razem na płaszczyźnie relacji religijnej względem Boga. Do uznania jednak, że postawa ta jest czymś więcej niż tylko zwyczajnym odrzuceniem grzechu, przekonuje Hipponczyk określając ją w innym miejscu jako brak ufności we własną sprawiedliwość²³, co w sposób pozytywny można wyrazić w kategorii świadomości własnej niewystarczalności, a jeszcze pełniej – w postawie pokory serca²⁴.

Św. Augustyn przestrzega jednak przed uznaniem, że poznanie i zrozumienie granic własnej mocy musi oznaczać wyłącznie rozmyślanie o własnej słabości. Nie ono jest bowiem jego celem, lecz nade wszystko wyzwolenie w człowieku pragnienia oczyszczenia własnego życia z grzechów²⁵. Dopiero dzięki niemu możliwe jest zaistnienie prośby (bo przecież prosić może ten, kto nie może pomóc sam sobie), która jest prośbą o przebaczenie (bo jest wyrażona przez grzesznika, który nie zgadza się na trwanie we własnym grzechu).

Uznanie się za grzesznika względem Boga konstituuje więc strukturę prośby o przebaczenie również z tego powodu, że umożliwia wyznanie popełnionych grzechów. Św. Augustyn podkreśla bowiem, że „studnia nieprawości” (*puteus iniquitatis*) dopiero wówczas zamyka się nad człowiekiem, gdy nie ma on już możliwości wyznania grzechów (*perdere aditum confessionis*), leżąc pogrążony w otchłani nieprawości (*profunditas iniquitatis*)²⁶. To zatem owa pokora serca umożliwia i zabezpiecza otwartość struktury wyznaczającej istotę prośby o przebaczenie. Staje się ona w ten sposób wprawdzie wyznaniem grzechów, lecz wyznaniem zwracającym się z wiarą ku Temu, kto posiada moc przebaczenia. W swej istocie jest więc ono prośbą o miłosierdzie, czyli o wyzwolenie ze zła, w które uwikłany jest grzesznik.

Zwrócenie się do Boga i wyznanie grzechów jest więc ufundowane na wierze w to, że On je przebaczy²⁷. Skoro bowiem grzesznik nie po-

²³ Tamże 31 (2), 1, NBA 25, 510-512, PSP 37, 271; TENŻE, *De Trinitate* V, 1, 2, NBA 4, ed. A. Trapè – M.F. Sciacca, Roma 2003, 234, Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, POK 25, tłum. M. Stokowska, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, 208-209.

²⁴ TENŻE, *Sermo* 53A, 13, CCL 41Aa, 122. Więcej o pokorze w nauczaniu św. Augustyna zob. A. ECKMANN, *Nauka św. Augustyna o pokorze jako podstawie ascezy chrześcijańskiej*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 83-97; TENŻE, *Symbol apostołski w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999, 157-170; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 300-302; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 274-278.

²⁵ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 1, NBA 25, 510-512, PSP 37, 271; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 787.

²⁶ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 68 (2), 1, NBA 26, 666, PSP 39, 208.

²⁷ Tamże 31 (2), 1, NBA 25, 510-512, PSP 37, 271; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miło-*

klada nadziei we własnej sprawiedliwości i potępia swoje złe czyny, to Bóg staje się jedynym przedmiotem, na którym może on oprzeć swoją nadzieję na ocalenie, czyli na zbawienie (*salus*). Ona właśnie jest cechą, za pomocą której św. Augustyn charakteryzuje dobrego Łotra i która w najgłębszy sposób tłumaczy jego dialog z Chrystusem²⁸. Hipponczyk podkreśla przy tym, że ten, który już potępił własne grzechy i odwrócił się od nich prosząc o przebaczenie, nie odwołuje się do surowego sędziego, lecz do Tego, kto wysłucha go z „najmiłosierniejszą dobrocią” (*misereticordissima bonitas*)²⁹. W prośbie nawróconego złoczyńcy chodzi więc przede wszystkim o ufność w Bożą dobroć, którą św. Augustyn określa również mianem najmiłosierniejszej woli (*misereticordissima voluntas*)³⁰.

Biskup Hippony, pisząc o tej nadziei pokładanej w miłosiernej dobroci Chrystusa, charakteryzuje ją poprzez ukazanie jej granic, widzianych oczywiście z perspektywy grzesznika, oraz przez wskazanie istotnej cechy, którą powinna się ona odznaczać. Autentyczna ufność w Bożą dobroć winna więc znajdować się – zdaniem św. Augustyna – w obszarze zakreślonym przez granice przebaczenia, którymi są: nadmierna ufność oraz samousprawiedliwienie się, czyli podkładanie nadziei w siebie samym. Obie te postawy zamykają człowieka na Boże przebaczenie. Zjawisko to Hipponczyk przedstawia następującymi, streszczającymi w sobie dotychczasowe rozważania, słowami: „Umysł bowiem ludzki jest niepewny i oscyluje pomiędzy wyznaniem słabości a zuchwałą pewnością. Stąd właśnie najczęściej dochodzi do tego, że w którąkolwiek stronę komu przydarzy się upadek, jest to upadek w przepaść. Zarówno, gdy całkowicie podda się własnej słabości, jak gdy twierdzi, że miłosierdzie Boże wybacza wszystkim grzesznikom. Wybacza niezależnie od tego, w jakich będą trwać grzechach. Wystarczy, aby uwierzyli, że ich Bóg wybawi, że im przebaczy. [...] Kto zatem powiada, że nikt taki nie zginie, na skutek złych myśli skłania się ku bezkarności grzechów. [...] Bóg jest nie tylko miłosierdziem, ale też sądem. Jeżeli spotka człowieka źle o Nim myślącego i nadużywającego miłosierdzia Bożego, tego z konieczności musi potępić. Otóż tego typu myślenie spycha człowieka w przepaść. Ale i odwrotnie. Zginie również każdy, kto przerażony ta-

sierdzie chrześcijanina, SCh. SN 5 (2007), 144-145.

²⁸ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 39, 15, NBA 25, 954, PSP 38, 98.

²⁹ Tamże 30 (4), 3, NBA 25, 488, PSP 37, 261; TENZE, *De natura et gratia* 5, 5, PL 44, 250; A.D. FITZGERALD, *Misericordia, opere di*, ADE, 951.

³⁰ AUGUSTINUS, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 10, PL 44, 577; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 788-789.

kim myśleniem zaufa swoim siłom i własnej sprawiedliwości. [...] Zginie ten, kto uważa, że w jego mocy jest własne życie oraz, że on nigdy nie upadnie, nigdy nie zabraknie mu dobrej woli, nigdy się nie zachwieje, nigdy nie otoczą go ciemności, a wszystko to przypisuje sobie i sile własnej woli. [...] A zatem kto rozważa i rozmyśla nad własną słabością i zdaje się tylko na miłosierdzie Boże, a nie dba o oczyszczenie własnego życia z grzechów, zatone w przepaści wszelkich czynów haniebnych, ten również zginie. Zbytnią ufność w sprawiedliwość to niczym prawica; myśli zaś o bezkarności grzechów to lewica. Posłuchajmy głosu Boga odzywającego się do nas: «Nie zbaczaj ani na lewo, ani na prawo» (Prz 4, 27). Nie sięgaj po królestwo z poczucia własnej sprawiedliwości; nie grzesz z ufności w miłosierdzie Boże³¹.

Św. Augustyn zauważa także, że ufność, którą pokłada w Bożej dobroci ukrzyżowany dobry Łotr, jest aktem o niezwykłym znaczeniu i intensywności ze względu na okoliczności, w których został on spełniony. On bowiem wówczas, gdy cierpi przybity do krzyża i zbliża się do chwili swej śmierci, wyraża swą ufność i wyznaje wiarę w Tego, który obok niego jest ukrzyżowany i umiera skazany wyrokiem tego samego sądu jako przestępca³². Co więcej, Łotr składa wyznanie wiary wobec Niezna-

³¹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 1, NBA 25, 510-512: „Anceps enim animus humanus, et fluctuans inter confessionem infirmitatis et audaciam praesumptionis, plerumque hinc atque inde contunditur, et ita impellitur ut ei in quamlibet partem cadere praecipitium sit. Si enim se infirmitati propriae omni ex parte donaverit, et in hanc cogitationem se inclinaverit, ut dicat, quia misericordia Dei omnibus peccatoribus, in quibuslibet peccatis perseverantibus, tantum credentibus quia Deus liberat, Deus ignoscit [...]. Qui ergo dicit neminem perire talium, cogitatione mala inclinatur in impunitatem peccatorum; et Deus ille iustus [...], non sola misericordia, sed et iudicium, invenit hominem male de se praesumentem, et ad interitum suum misericordia Dei abutentem, et necesse est ut damnet. Talis itaque cogitatio praecipitat hominem: quae quisque territus, si se in audaciam quamdam praesumptionis erexerit, et de suis viribus iustitiaque praesumpserit [...], atque in potestate sua se habere vitam suam, ut omnino nusquam labatur, nusquam deficiat, nusquam titubet, nusquam caliget, sibi hoc tribuat, et potentatui voluntatis suae [...]. Si considerans et cogitans infirmitatem suam et praesumens de misericordia Dei, neglexerit vitam suam mundare a peccatis suis, et se omni gurgite flagitiorum demerserit; et ipse cadit. Praesumptio de iustitia, quasi dextera est: cogitatio impunitatis peccatorum, quasi sinistra est. Audiamus vocem Dei dicentem nobis: «Ne declines in dexteram aut sinistram». Ne praesumas ad regnum de iustitia tua, ne praesumas ad peccandum de misericordia Dei”, PSP 37, 271-272. Por. S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 174-176; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 787.

³² B. Studer (*Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, SEA 40 (1993), 96-97) podkreśla, że w nauczaniu św. Augustyna wierzyć oznacza również pokładać

jomego wtedy, gdy Jego uczniowie, którzy należeli do grona Jego najbliższych przyjaciół, stracili nadzieję, że to On właśnie jest zapowiedzianym Mesjaszem, i uciekli spod krzyża. W ten sposób i dzięki temu dobry Łotr – jak podkreśla Hipponczyk – zwycięża Apostołów (*a latrone Apostoli victi sunt*), gdyż on wierzy w Chrystusa wówczas, gdy inni się załamują, oraz przyłącza się do Niego wtedy, gdy inni Go opuszczają³³.

Skoro dobry Łotr w takiej sytuacji pokłada ufność w Chrystusie, to oznacza to dla biskupa Hippony, że podobny jest on do ewangelicznych gwałtowników (*qui vim faciunt*), którzy zdobywają królestwo Boże (Mt 11, 12). Jego pełna ufności i skruchy prośba: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” jest właśnie owym gwałtem, przed którym otwiera się Boże królestwo. Dzięki zatem tej sile (*vis*), której nic nie potrafi się przeciwstawić, czyli – inaczej mówiąc – wierząc i ulegając wierze (*impellere credendo, et cedere fidei*), ten nawrócony złoczyńca okazuje się być – jak mówi św. Augustyn – „silniejszym w krzyżu niż w języku” (*fortior in cruce quam in fauce*) oraz tym, na kim w tak niezwykły sposób wypełniają się słowa Zbawiciela o tym, że to celnicy i nierządnicę wyprzedzą pyszniących się faryzeuszów w drodze do królestwa niebieskiego (Mt 21, 31). Te właśnie słowa przytacza biskup Hippony charakteryzując postawę dobrego Łotra³⁴.

Postawa zaufania Bożej dobroci i wyznania wiary w ukrzyżowanego Chrystusa nie znajduje jednak pełnego wyjaśnienia w samym akcie spełnionym przez dobrego Łotra. Wciąż bowiem aktualnym pozostaje pytanie o przyczynę jego nawrócenia oraz o źródło jego wiary.

ufność w Bogu i kochać Go.

³³ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 68 (1), 8, NBA 26, 646, PSP 39, 199; tamże 142, 9, NBA 28, 636, PSP 42, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 258; TENŹE, *Sermo* 22, 3, CCL 41, 293; TENŹE, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2, 14, CCL 44, 39; TENŹE, *In Iohannis evangelium tractatus* 109, 4, CCL 36, 620, Św. AUGUSTYN, *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana*, PSP 15/2, tłum. W. Szoldrski – W. Kania, Warszawa 1977, 294. Por. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* X, 67, SCh 462, ed. G.M. de Durand – G. Pelland – Ch. Morel, t. 3, Paris 2001, 280-282, Św. HILARY z POITIERS, *O Trójcy Świętej*, PSP 64, tłum. E. Stanula, Warszawa 2005, 354-355; AMBROSIIUS, *Epistula* 3, 10, CSEL 82/1, 24.

³⁴ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 86, 6, NBA 27, ed. T. Mariucci – V. Tarulli, Roma 1976, 14-16, PSP 40, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 117-118. Kolejną skrajnością, która dla św. Augustyna (tamże 146, 20, NBA 28, 800, PSP 42, 337) jest również grzechem przeciwko ufności w Boże miłosierdzie, jest rozpacz z powodu popełnionych grzechów, czyli brak zaufania dobroci Boga. Przykładem tego rodzaju postawy jest dla Hipponczyka Judasz, które rozpacz z powodu zdrady, jakiej się dopuścił, przywiodła go do samobójstwa.

Nie można tego wytłumaczyć nawet ekstremalnymi okolicznościami, w jakich składa on swoje wyznanie. Wydaje się, że aby móc to zrozumieć i tym samym wyraźniej jeszcze uchwycić myśl św. Augustyna, wyjaśniającą słynny dialog, jaki odbył się na kalwaryjskim wzgórzu, należy po raz kolejny wrócić do tego, co dzieje się w sercu ukrzyżowanego dobrego Łotra, by tym razem spojrzeć na nie od strony przebaczonego i usprawiedliwiającego Chrystusa oraz złożonej przez Niego obietnicy. Odkrycie tego, czego tak bardzo pragnie dobry Łotr, pozwoli bowiem nie tylko na uchwycenie przyczyn krótko zarysowanego wyżej procesu jego nawrócenia, ale także ukaże w jaśniejszym świetle jego spotkanie z Bożym przebaczeniem, a poprzez to odsłoni nieco z tajemnicy miłosiernej dobroci Boga.

2. „Dziś będziesz ze Mną w raju” – obietnica Chrystusa, czyli o miłosierdziu Bożym

Prośba o przebaczenie i usprawiedliwienie, jaką kieruje dobry Łotr do Chrystusa, zawierająca w sobie uznanie się za grzesznika, wyznanie wiary i złożenie ufności w Ukrzyżowanym, jest związana z oczekiwaniem na jej wypełnienie. Św. Augustyn uznaje, że w przypadku tego nawróconego złoczyńcy nie jest ono zbyt wielkie, gdyż ogranicza je świadomość własnej nędzy moralnej. Oczekiwanie to, wypływające przecież z nadziei i wiary w przebaczącą moc Boga, należy jednak do integralnej części prośby o usprawiedliwienie, więc domaga się jakiejś formy odpowiedzi ze strony Chrystusa. Ta zaś jest zaskakująca nawet dla tego, kto prosi o usprawiedliwienie. Św. Augustyn, pisząc o nadziei dobrego Łotra, charakteryzuje ją w następujących słowach: „Miał nadzieję, że po długim czasie uzyska zbawienie. Byłby zadowolony z otrzymania go nawet po długim czasie. Miał nadzieję nawet po długim czasie, a nawet o dzień tego nie odłożono. On wyrzekł: «Wspomnij na mnie, kiedy przyjdiesz do królestwa swego». On odpowiedział: «Zaprawdę powiadam ci: Dziś będziesz ze Mną w raju». «Dziś, wyrzekł, będziesz ze Mną w raju». Raj posiada drzewa szczęśliwe: dziś ze mną na drzewie krzyża, dziś ze mną na drzewie zbawienia”³⁵.

³⁵ Tamże 39, 15, NBA 25, 954: „Salutem suam longe futuram sperabat, et post longum tempus accipere contentus erat: in longum sperabat, dies non est dilatus. Ille dixit: «Memento mei, cum veneris in regnum tuum»: ille respondit: «Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso». «Hodie», inquit, «mecum eris in paradiso». Paradisus habet

Obietnica znacznie przekracza zatem jakiegokolwiek oczekiwania proszącego. Biskup Hippony podkreśla jednak, że nie chodzi w niej tylko o jej aspekt temporalny, czyli natychmiastowość darowanego zbawienia wyrażającą się w owym „dziś” (*hodie*), ale przede wszystkim o istotę tego daru, który polega w głównej mierze na byciu razem z Chrystusem, co oddają słowa: „będziesz ze Mną” (*mecum*). Dlatego też ów obiecany raj to nic innego, jak szczęśliwość wynikająca ze wspólnoty z Chrystusem³⁶.

Owo „więcej”, które jest zawarte w obietnicy danej dobremu Łotrowi, wydaje się być kluczem otwierającym rąbek tajemnicy Bożego miłosierdzia. Paul Ricoeur³⁷, charakteryzując ten sposób postępowania Boga, który udziela więcej niż proszący grzesznik spodziewa się otrzymać, nazywa go mianem logiki nadobfitości. Św. Augustyn to samo zjawisko charakteryzuje mówiąc o hojności Boga (*divitiae Deum*)³⁸ oraz nauczając o „przeobfitym miłosierdziu Pańskim” (*superabundantia Do-*

ligna felicia: hodie mecum in ligno crucis, hodie mecum in ligno salutis”, PSP 38, 98. Por. TENŹE, *Contra adversarium legis et prophetarum* I, 15, CCL 49, 54; 27, 47, TENŹE, *Quaestionum in Heptateuchum* 2, 105, PL 34, 634, PSP 46, 136; TENŹE, *Epistula* 164, 3, 8, PL 33, 712; TENŹE, *De gratia et libero arbitrio* 9, 21, PL 44, 893-894, ŚW. AUGUSTYN, *Łaska a wolna wola*, w: ŚW. AUGUSTYN, *Łaska, wiara, przeznaczenie*, POK 27, tłum. W. Eborowicz, Poznań – Warszawa – Lublin 1970, 124; B. STUDER, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, SEA 40 (1993), 227.

³⁶ AUGUSTINUS, *Sermo* 53A, 13, CCL 41Aa, 112-123; TENŹE, *Sermo* 67, 7, CCL 41 Aa, 426-427; TENŹE, *Enarratio in Ps.* 147, 17, NBA 28, 834, PSP 42, 354; TENŹE, *Contra adversarium legis et prophetarum* I, 15, CCL 49, 54. Por. HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* X, 60, Sch 462, 270, PSP 64, 351; tamże X, 34, Sch 462, 222-224, PSP 64, 335-336; TENŹE, *Epistula* 164, 3, 8, PL 33, 712. Biskup Hippony (*In Iohannis evangelium tractatus* 111, 2, CCL 36, 630, PSP 15/2, 306) wprowadza rozróżnienie pomiędzy: „być tam, gdzie Chrystus” (*ubi est ille*), co dotyczy wszystkich ludzi, nawet bezbożnych, bo nie można być poza władzą Chrystusa a „byciem z Chrystusem” (*mecum*), co jest możliwe wyłącznie dla wierzących i pobożnych (*fidelis et pius*). Św. Augustyn podejmuje również pytanie również o to, na czym będzie polegało owo spotkanie z Chrystusem i przebywanie w raju przed zmartwychwstaniem ciała, a przede wszystkim przed zmartwychwstaniem Chrystusa. Por. AUGUSTINUS, *Sermo* 53A, 13, CCL 41Aa, 112-123; TENŹE, *Quaestiones evangeliorum* 38, 5, CCL 44 B, ed. A. Mutzenbecher, Turnholti 1980, 92. Św. Augustyn (*Enarratio in Ps.* 102, 16, NBA 27, 616, PSP 40, 392) przeciwstawia także tę natychmiastową gotowość Zbawiciela do przebaczenia, usprawiedliwienia i zbawienia złooczyńcy postawie grzesznika, który zwleka z zerwaniem ze złem. Tych zatem, którzy ociągają się z nawróceniem porównuje do kruka, który woła: *Cras, cras* (łac. *jutro, jutro*). Por. D. ŻAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 309.

³⁷ *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz – M. Ochab, Warszawa 1986, 140-143.

³⁸ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 49, 30, NBA 25, 1290, PSP 38, 270; TENŹE, *Contra Iulianum* 3, 12, 24, PL 44, 714-715, ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/1, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, 197-198; TENŹE, *De natura et gratia* 12, 13, PL 44, 253.

mini misericordia), które wypełnia całą ziemię³⁹. Wielkość tego miłosierdzia polega bowiem na tym, że Bóg uwalnia wolną wolę człowieka z niewoli grzechu i śmierci, w jakiej znalazła się po upadku, czyli po grzechu pierworodnym⁴⁰.

Miłosierdzie okazane grzesznikowi posiada zatem w sobie pewien dynamizm, który charakteryzuje logikę nadobfitości, ukazuje jej elementy składowe oraz pozwala zrozumieć wielkość złożonej przez Chrystusa obietnicy, a tym samym głębiej pojąć na czym polega sens dialogu, który miał miejsce na kalwaryjskim wzgórzu.

2.1. Miłosierdzie jako łaska

Św. Augustyn, opisując Boże działanie względem grzesznika, podkreśla szczególnie jego zupełną darmowość. Wynika ona z tego, że miłosierdzie zostaje okazane człowiekowi bez żadnej zasługi z jego strony. Dobry Łotr, słusznie skazany wyrokiem sądu i przybity do krzyża, nie ma już żadnej możliwości zdobycia jakichkolwiek zasług, mogących zmazać jego poprzednie czyny i usprawiedliwić go w oczach Boga oraz społeczeństwa, które go potępiło. Dla ludzi jest on już bowiem zupełnie stracony i znieawidzony, a u Boga, ze względu na Jego sprawiedliwość, zasługuje jedynie na karę (*supplicium*)⁴¹.

Wobec braku jakichkolwiek zasług czy też tytułu do nagrody, pozostaje przed Bogiem jedynie wina człowieka, który nie ma nic na swoje usprawiedliwienie. Na tym tle, zatem tym wyraźniej ukazuje się właściwa Bożemu działaniu logika nadobfitości. Św. Augustyn dostrzega ją zwłaszcza w fakcie, że Chrystus umarł za bezbożnych⁴² i ich właśnie usprawiedliwia⁴³. Co więcej, okazuje się, że grzech bezbożnika jest wręcz warunkiem okazania miłosierdzia, gdyż staje się ono potrzebne

³⁹ TENŻE, *Enarratio in Ps.* 32 (3), 4, NBA 25, 582, PSP 37, 307.

⁴⁰ TENŻE, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate* 28, 106, CCL 46, ed. E. Evans, Turnholti 1969, 107, Św. AUGUSTYN, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952, 159.

⁴¹ TENŻE, *Enarratio in Ps.* 68 (1), 9, NBA 26, 648-650, PSP 39, 200; tamże 70 (2), 1, NBA 26, 760, PSP 39, 256.

⁴² Tamże 7, 10, NBA 25, 98, PSP 37, 85. Św. Augustyn (*Enchiridion* 25, 98, CCL 46, 101, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 152) określa w tym kontekście łaskę Bożą jako okazanie miłosierdzia niegodnemu (*miserordiam praestit indigno*).

⁴³ TENŻE, *Enarratio in Ps.* 49, 31, NBA 25, 1292, PSP 38, 270.

dopiero w zetknięciu się z nędzą ludzką (*miseria hominis*)⁴⁴. Ona wydaje się więc być naturalnym żywiołem, ku któremu wychodzi miłosierdzie Boga (*miseriordia Dei*). Wobec tego Hipponczyk zauważa, że obietnica przekraczająca pragnienia człowieka zostaje mu udzielona uprzednio (*praevenire*) do jakichkolwiek jego zasług, czyli dana mu właśnie jako bezbożnikowi i zamiast należnej mu ze sprawiedliwości kary⁴⁵.

Owo uprzedzające miłosierdzie (*praeveniente nos misericordia Domini*)⁴⁶ określa św. Augustyn jako okazaną grzesznikowi łaskę Bożą (*gratia Dei*), czyli dar dany zupełnie za darmo⁴⁷. Łaskawość Boga względem grzesznika biskup Hippony opisuje w słowach, które mogą być podsumowaniem dotychczasowych rozważań o logice nadobfitości: „Tak więc ten, kto zdaje sobie sprawę, że przynależy do porządku łaski, którą jest Chrystus i która jest własnością Chrystusa, wie, że potrzebuje łaski. Skoro łaska nazywa się darmo daną, to skoro została darmo dana, żadne twoje zasługi nie poprzedziły jej udzielenia. Gdyby bowiem wyprzedziły zasługi, zapłata nie byłaby przypisana łasce, ale należności. Jeśli zatem powiadasz, że twoje zasługi wyprzedziły łaskę, siebie pragniesz chwalić, a nie Boga. Zatem nie uznajesz Chrystusa, który przyszedł z łaską Bożą. Zwróć się zatem ku swoim zasługom, zobacz, że były one złe, że tobie nic innego się nie należy jak kara. Nie nagroda. A skoro zobaczysz, co ci się należy dzięki zasłudze, uznasz to, co zosta-

⁴⁴ Tamże 32 (3), 4, NBA 25, 582, PSP 37, 307; TENŹE, *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 39, PL 45, 1065; TENŹE, *De spiritu et littera* 33, 59, PL 44, 239, PSP 19/3, 132. Por. A.D. FITZGERALD, *Miseriordia, opere di*, ADE, 951.

⁴⁵ AUGUSTINUS, *De natura et gratia* 5, 5, PL 44, 250; TENŹE, *Enarratio in Ps.* 18 (2), 2, NBA 25, 244, PSP 37, 150; TENŹE, *Sermo* 67, 7, CCL 41Aa, 426-427; TENŹE, *Contra Iulianum* 3, 17, 33, PL 44, 719, ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/1, 206; TENŹE, *De correptione et gratia* XIII, 41, PL 44, 941-942, POK 27, 198.

⁴⁶ TENŹE, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 1, NBA 25, 510, PSP 37, 270; TENŹE, *De correptione et gratia* XIII, 41, PL 44, 941-942, POK 27, 198.

⁴⁷ TENŹE, *Enarratio in Ps.* 31 (1), 1, NBA 25, 506, PSP 37, 269; TENŹE, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2, 19, CCL 44, 50; TENŹE, *Quaestionum in Heptateuchum* 1, 129, PL 34, 585, ŚW. AUGUSTYN, *Problemy Heptateuchu*, PSP 46, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, 146; TENŹE, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 10, PL 44, 577; S. JAŚKIEWICZ, ŚW. Augustyn – poszukiwanie Boga, 79; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 788. Zagadnienie łaski w nauczaniu św. Augustyna jest zbyt obszernym tematem, by móc go rozwinąć w niniejszym artykule. Dlatego też zostaną w nim poruszone tylko te elementy charytologii biskupa Hippony, które bezpośrednio odnoszą się do omawianego zagadnienia. Więcej na temat łaski Bożej w nauczaniu św. Augustyna zob. np.: J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 784-795; V.H. DRECOLL, *Gratia*, „Augustinus-Lexicon”, vol. 2, hrsgr. C. Mayer, red. A.E.J., Grote, Basel 2004-2010, 181-241.

ło dane dzięki łasce. I ofiarą chwały oddasz cześć Bogu. Tam bowiem jest droga, na której poznasz Chrystusa, zbawienie Boże⁷⁴⁸.

Ujmując powyższą wypowiedź św. Augustyna w świetle dotychczasowych rozważań należy zauważyć, że na obecnym etapie podejmowanych analiz miłosierdzie Boże okazywane grzesznemu człowiekowi odsłania się przede wszystkim jako łaska, która jest darem należącym do Chrystusa (*gratia quod est Christi*) i przez Niego udzielanym. To zaś odsyła w pierwszym rzędzie do wymiaru łaski, który można nazwać jej aspektem przedmiotowym, traktującym o tym, co przynosi Chrystus w obietnicy danej dobremu Łotrowi na krzyżu.

Wydaje się, że patrząc w porządku logicznym jest to najpierw dar przebaczenia grzechów. Skoro bowiem miłosierdzie Boże dotyka człowieka, którego określono mianem bezbożnika, to po to przecież, by wy-

⁴⁸ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 49, 31, NBA 25, 1292: „Qui ergo ad gratiam se scit pertinere, quod est Christus, et quod est Christi, novit quia indiget gratia. Si gratia vocatur, gratis datur; si gratis datur, nulla merita tua praecesserunt ut detur. Nam si praecesserunt merita tua, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Si ergo dicis praecessisse merita tua, te vis laudari, non Deum: ideo non agnoscis Christum, qui venit cum gratia Dei. Converte ergo te ad merita tua, vide illa mala fuisse, ut non tibi deberetur nisi supplicium, non praemium. Et cum videris quid tibi per meritum debeatur, agnoscis quid per gratiam donetur; et sacrificio laudis glorificas Deum. Ibi est enim via, in qua noveris Christum salutare Dei”, PSP 38, 271. Por. TENŹE, *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 5, 10, PL 44, 577; A. ECKMANN, *Nauka św. Augustyna o pokorze*, 94-97; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijańskie*, SACH. SN 5 (2007), 174-177; S. JAŚKIEWICZ, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, 140; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 284-285. Powraca w tym miejscu myśl, która została już ukazana wcześniej, choć z perspektywy dobrego Łotra, a dotyczyła postawy, jaką grzesznik musi przyjąć, by mógł otworzyć się na Boże miłosierdzie tzn.: uznanie własnego grzechu, zaniechanie wszelkich prób usprawiedliwiania się przed Bogiem i położenie ufności w Jego dobroci. Patrząc na to samo wymaganie od strony udzielanej przez Boga łaski należy zauważyć, że wspomniana wyżej postawa jest ukazana jako wręcz warunek konieczny do tego, by móc otworzyć się łaskę Bożą, wzbogacony świadomością niezasłużonego dobrodziejstwa, jakie spływa na grzesznika od miłosiernego Boga. Można również zauważyć, że owa łaskawość Boga względem człowieka przychodzi do niego przez Chrystusa i wprowadza go w nową przestrzeń wypełnioną przez porządek łaski. Oznacza to, że warunkiem otwarcia się na miłosierną łaskę Boga jest wyznanie wiary w Chrystusa. Dlatego też św. Augustyn (*De civitate Dei* XVIII, 32, CCL 48, 623, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 722) w swej alegorycznej interpretacji omawianych postaci porównuje dobrego Łotra do Nowego Testamentu, czyli rzeczywistości określonej przez ekonomię łaski, zaś złego Łotra traktuje jako przedstawiciela Starego Testamentu, który odrzuca Chrystusa, pokładając ufność w uczynkach i własnej sprawiedliwości.

zwolić go z niewoli jego własnej nieprawości⁴⁹. Hipponczyk wyjaśnia to przebaczące działanie Bożej łaskowości następującymi słowami: „A ponieważ wszystko zależy od Jego łaski, a nie od naszych zasług: «Błogosławieni, którym zostały odpuszczone nieprawości, których grzechy są zakryte» (Ps 32, 1). Nie ci, u których nie znaleziono grzechu, ale których grzechy są zakryte. Zasłonięte zostały grzechy, zakryte, unicestwione. Jeśli Bóg zakrył grzechy, nie chciał ich widzieć. Jeśli nie chciał widzieć, nie chciał również dostrzec. Jeśli nie chciał dostrzec, nie chciał ich karać. Jeśli nie chciał karać, nie chciał uznać, wolał je przebaczyć»⁵⁰.

Przebaczenie jest więc wymazaniem (*delere*) grzechów⁵¹. Wyrażone jednak w sposób pozytywny jest ono nade wszystko usprawiedliwieniem (*iustificatio*) grzesznika⁵², co św. Augustyn rozumie w tym kontekście jako uczynienie dobrym (*bonum facere*) bez żadnych wcześniejszych zasług, czy też użyczenie mu własnej dobroci (*mihi largitur de bonitate sua*)⁵³. Usprawiedliwienie to jest z kolei związane z darem życia wiecznego (*vita aeterna*), czyli przebywaniem z Chrystusem w raju⁵⁴. To bowiem owo ustrzeżenie grzesznika na życie wieczne (*pro-*

⁴⁹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 24, 7-8, NBA 25, 322, PSP 37, 183; TENZE, *In Iohannis evangelium tractatus* 53, 11, CCL 36, 457, PSP 15/2, 78; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 302-303.

⁵⁰ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 9, NBA 25, 526: „Et quia totum gratiae eius imputatur, non meritis nostris: «Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata» non in quibus non sunt inventa peccata, sed quorum tecta sunt peccata. Cooperta sunt peccata, tecta sunt, abolita sunt. Si texit peccata Deus, noluit advertere; si noluit advertere, noluit animadvertere; si noluit animadvertere, noluit punire; si noluit punire, noluit agnoscere, maluit ignoscere”, PSP 37, 280. Tłumaczenie J. Sulowskiego zostało poprawione tam, gdzie zamiast słowa „Chrystus” w tekście łacińskim jest termin „Bóg”.

⁵¹ Tamże 58 (1), 19, NBA 26, 272, PSP 39, 18.

⁵² Tamże 33 (2), 24, NBA 25, 662, PSP 37, 347; TENZE, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2, 14, CCL 44, 49-50. Więcej o usprawiedliwieniu w nauczaniu św. Augustyna zob. np.: R. DODARO, *Giustizia*, ADE, 774-778; S. GRABOWSKI, *The Church. An Introduction to the Theology of St. Augustine*, New York 1957, 420-439; A.E. MCGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification. The Beginnings to the Reformation*, Cambridge 1986, 1-36.

⁵³ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 58 (2), 2, NBA 26, 280, PSP 39, 21; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 787.

⁵⁴ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 32 (2), 11, NBA 25, 576, PSP 37, 304; TENZE, *Sermo* 67, 7, CCL 41Aa, 426-427; TENZE, *De gratia et libero arbitrio* 9, 21, PL 44, 893-894, POK 27, 124; TENZE, *De correptione et gratia* XIII, 41, PL 44, 941-942, POK 27, 198; S. GRABOWSKI, *The Church*, 414-415; 420-421. Św. Augustyn podkreśla przy tym (*De diversis quaestionibus octoginta tribus* 62, CCL 44 A, ed. A. Mutzenbecher,

tegere semper in aeternam vitam) jest głównym – jak się wydaje – dziełem Bożego miłosierdzia⁵⁵.

Te właśnie elementy, tj. przebaczenie grzechów, usprawiedliwienie grzesznika oraz dar życia wiecznego, należą do przedmiotu łaski miłosierdzia ofiarowanej dobremu Łotrowi na krzyżu⁵⁶. Wielkość złożonej tam obietnicy jest więc wyznaczona wielkością udzielonego daru. Stwierdzenie to nie wyjaśnia jednak jeszcze tego, w jaki sposób stały się one udziałem dobrego Łotra, co jest równoznaczne z pytaniem o to, dlaczego Chrystus mu przebaczył, choć nie znalazł w nim nic godnego Jego łaski? Pytanie to staje się naglące zwłaszcza wówczas, gdy uwzględnione zostają inne wypowiedzi Hipponczyka, w których mówi on wprost o tym, że Bóg udziela łaski przebaczenia tym tylko, którzy się nawracają, a cierpliwy jest w stosunku do grzeszników dopóki się nie

Turnholt 1975, 132-135, Św. AUGUSTYN, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Kęty 2012, 157-159), że usprawiedliwienie dobrego Łotra dokonało się pomimo tego, że przecież nie przyjął on przecież sakramentu chrztu świętego. Tłumacząc przyczyny tego faktu biskup Hippony twierdzi, że choć dobry Łotr nie mógł otrzymać chrztu ze względu na odbywaną karę ukrzyżowania, to jednak dokonał się on niewidzialnie dzięki „niewysłowionej mocy i sprawiedliwości suwerennego Boga” (*ineffabili potestate dominantis Dei atque iustitia*) wówczas, gdy dar łaski i Ducha Świętego został udzielony wolnemu duchowi (*animo libero*), pomimo zniewolenia ciała. Wiara i nawrócenie serca rekompensuje wówczas brak sakramentu. Dzieje się tak wtedy, gdy przyjęcie chrztu wykluczają okoliczności, a nie odmowa kandydata. Por. AUGUSTINUS, *De baptismo* IV, 22, 29, NBA 15/1, 430-432, ŻMT 38, 127; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga w świetle nauczania św. Augustyna*, VoxP 34 (2014) t. 61, 419-420.

⁵⁵ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 99, 17, NBA 27, 476, PSP 40, 322; TENŻE, *Enchiridion* 28, 107, CCL 46, 107, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 159. Por. GREGORIUS NYSENSIUS, *Vita sanctae Macrinae* 24, SCh 178, 222; ORIGENES, *Commentarius in Ioannem* 10, 245, SCh 157, 528, ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, PSP 28/1, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, 261; S. JAŚKIEWICZ, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, 173-174.

⁵⁶ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 144, 11, NBA 28, 704, PSP 42, 291. Św. Augustyn mówi w tym kontekście, że do przedmiotu łaski miłosierdzia należy również dar miłości, dzięki której usprawiedliwiony człowiek może spełniać dobre uczynki. Ponieważ jednak ten dar w odniesieniu do ukrzyżowanego dobrego Łotra może oznaczać jedynie czyn wyznania wiary w Chrystusa i zaufania Mu do końca, gdyż z powodu rychłej śmierci nie mógł on spełnić innych czynów miłości, ten aspekt Bożej łaskawości zostanie pominięty, pomimo tego, że sam z siebie jest interesującym zagadnieniem. Por. AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 9, NBA 25, 526-528, PSP 37, 279-280; N. CIPRIANI, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede: La Ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino*, SEA 48 (1995), 12.

nawrócą⁵⁷. Zasada ta odnosi się również do dobrego Łotra, który przecież – jak to zostało wyżej wyjaśnione – właśnie na krzyżu odwraca się od swoich grzechów i z ufnością prosi Chrystusa o przebaczenie.

Pytanie więc o to, jak możliwe jest jego nawrócenie i dlaczego wyznaje on wiarę w Chrystusa, jest podjęciem po raz kolejny próby wyrażniejszego określenia tego, co zdarzyło się pomiędzy ukrzyżowanymi na kalwaryjskim wzgórzu, czyli zrozumienia na czym polega ofiarowany tam dar Bożego miłosierdzia. Wydaje się bowiem, że dotychczasowe odpowiedzi wyjaśniające ten problem uzupełnić może spojrzenie na to wydarzenie ze wspomnianej już wyżej, a dotąd nie omówionej jeszcze perspektywy łaski, w której nie chodzi już o jej zakres przedmiotowy, lecz o samego Chrystusa. Łaska miłosierdzia, którą On nie tylko przynosi, ale którą On jest (*gratia quod est Christus*)⁵⁸, może bowiem w największym stopniu odsłonić tajemnicę Bożego miłosierdzia oraz uzupełnić dotychczas ukazane elementy jej aspektu przedmiotowego.

2.2. Łaska nawrócenia, czyli spotkanie Boga z grzesznikiem

Św. Augustyn mówi z jednej strony, że Boże miłosierdzie jest udzielane grzesznikowi uprzednio i bez żadnych jego zasług, bo należy ono wyłącznie do dziedziny łaski, zaś z drugiej strony naucza o wymaganiach, które musi spełnić bezbożnik, by mógł otworzyć się na dar przebaczenia i usprawiedliwienia, a którymi są w głównej mierze wspomniane już wyżej nawrócenie, czyli uznanie własnych grzechów i odwrócenie się od nich⁵⁹. Chociaż zatem przebaczenie jest udzielane zupełnie bez zasług człowieka, to jednak konieczność jakiegoś otwarcia na Boga mogłaby sugerować, że chodzi tu o pewnego rodzaju dyspo-

⁵⁷ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 32 (2), 10, NBA 25, 574, PSP 37, 304; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 302-303.

⁵⁸ AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 19, 24, NBA 4, 552, POK 25, 375; TENZE, *Confessiones* X, 43, 68, PL 42, 808, Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, 254; TENZE, *De doctrina christiana* III, 33, 46, Św. AUGUSTYN, *O nauce chrześcijańskiej*, 165. Por. S. GRABOWSKI, *The Church*, 414-415; P. TURZYŃSKI, „*Christus totus*” w *myśli teologicznej świętego Augustyna*, w: *Kościół starożytny – królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziolkowska, Lublin 2010, 162-163; V. GROSSI, *Duchowość łacińskich Ojców Kościoła*, 363-364; A.D. FITZGERALD, *Misericordia, opere di*, ADE, 952.

⁵⁹ Więcej o nawróceniu w nauczaniu św. Augustyna zob.: J.O. RETA, *Conversione*, ADE, 473-477.

zycję ludzkiej woli, co już może być traktowane w kategoriach czynu uprzedniego wobec Bożej łaski. O tym jednak, że nie tak ma się sprawa z Bożym miłosierdziem, przekonuje sam biskup Hippony wielokrotnie powtarzając swą tezę o całkowitej darmości łaski⁶⁰.

Wydaje się więc, że rozwiązanie tego problemu, postawionego w kontekście nawrócenia dobrego Łotra, można odnaleźć w tym, co jest jego dyspozycją do przyjęcia darów Bożego miłosierdzia, czyli w prośbie o przebaczenie. Dlaczego zatem Chrystus przebacza winy skruszonemu złoczyńcy i obiecuje mu udział ze sobą w raj? Odpowiedź na to pytanie na pierwszy rzut oka wydaje się być banalna, bo najprostsza z możliwych i brzmi ona następująco: ponieważ o to poprosił. W niej jednak znajduje się klucz do zrozumienia więcej z tajemnicy Bożej łaski. Skoro bowiem obietnica Chrystusa – jak mocno akcentuje Hipponczyk – jest udzielona grzesznikowi za nic (*pro nihilo*)⁶¹, to właśnie wyłącznie dlatego zostaje mu ona ofiarowana, że Bóg pozwala się po prostu ubłagać (*Deus placabilis*) ze względu na swoje miłosierdzie⁶² i dobroć⁶³. Nie ma w tym żadnej ludzkiej zasługi, a wyłącznie Boża łaska.

Owa miłosierna dobroć Chrystusa znajduje się więc u podstaw okazanego przebaczenia, czyli tego, że wysłuchuje On prośby o przebacze-

⁶⁰ AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* 18, 36, PL 44, 987, POK 27, 299-300; tamże 7, 12, PL 44, 969-970, POK 27, 276; TENZE, *De correptione et gratia* XIII, 41, PL 44, 941-942, POK 27, 198. Przykładem tego zupełnego braku zasług i jednocześnie wolnego wyboru Boga jest dla św. Augustyna świadectwo Pisma Świętego, a szczególnie, ze względu na naukę o łasce, pisma św. Pawła Apostoła, które mówią o tym, że Bóg umiłował i wybrał Jakuba, a nie jego brata Ezawa (Rz 9, 11-13). Por. AUGUSTINUS, *Enchiridion* 25, 98, CCL 46, 101, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 151-152; tamże 24, 95, CCL 46, 99, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 148-149; TENZE, *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 141, PL 45, 1139-1140; TENZE, *De praedestinatione sanctorum* 18, 36, PL 44, 987, POK 27, 299-300.

⁶¹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 55, 12, NBA 26, 146, PSP 38, 356; TENZE, *De praedestinatione sanctorum* 14, 29, PL 44, 981, POK 27, 292; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 788-789.

⁶² AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 24, 10, NBA 25, 322, PSP 37, 183. Por. GREGORIUS NYSSENUS, *Vita sanctae Macrinae* 24, SCh 178, 222. Por. W. KAMCZYK, *Zagadnienie modlitwy w „Enarrationes in Psalmos” św. Augustyna*, SACH. SN 5 (2007), 75-80; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 143; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 788.

⁶³ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 30 (4), 3, NBA 25, 488, PSP 37, 261; TENZE, *Contra Iulianum* 6, 19, 59, PL 44, 858, Św. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/2/, 210-211; GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 33, 14, SCh 318, ed. C. Moreschini, Paris 1985, 188; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 788-789.

nie. Sugeruje to, że tego rodzaju działanie Boga nie jest tylko jakimś jednorazowym aktem wspaniałomyślności, będącym odstępstwem od reguły, lecz – jeśli można ująć to w ten sposób – pewną stałą dyspozycją Boga, rozumianą jako gotowość do przebaczenia. Ona to wyznacza prawo miłosierdzia.

W tym miejscu spotykają się więc ze sobą darmowa i uprzednia w stosunku do jakichkolwiek zasług łaska przebaczenia oraz otwarcie człowieka na Boże miłosierdzie, wyrażone w prośbie o zbawienie. Św. Augustyn ukazuje związek, jaki zachodzi pomiędzy miłosierdziem Bożym a wymogami sprawiedliwości w stosunku do każdego grzesznika zasługującego tylko na karę, tym bardziej więc wobec dobrego Łotra, który w żaden sposób nie może już wynagrodzić za wyrządzone przez siebie krzywdy, w następujących słowach: „Bóg jest wszechmocny i ani w miłosierdziu nie traci sądu, ani w sądzie miłosierdzia. Lituje się, zważa na swój własny obraz, przywołuje naszą słabość, nasz błąd, naszą ślepotę, nawróconym do siebie daruje grzechy, nie daruje zaś nienawróconym. Czy jest miłosierny dla nieprawych? Czyżby utracił sąd i czy nie powinien rozsądzać pomiędzy nawróconymi i nienawróconymi? Czy wydaje wam się słuszne, żeby zarówno nawróceni, jak i nienawróceni mieli jednakowo, by tak samo był przyjęty wyznawca jak kłamca, pokorny jak pyszałek? A więc posiada nawet sąd w miłosierdziu. A znowu podczas sądu będzie kierować się miłosierdziem. [...] Zatem podczas owego sądu będzie miejsce na miłosierdzie, ale nie bez sądu. Jeśli bowiem miłosierdzie zostanie okazane nie w stosunku do byle kogo, ale temu, który błagał o miłosierdzie, będzie ono sprawiedliwe, ponieważ nie będzie nieopatrne. Z pewnością trzeba miłosierdzia, aby grzechy zostały odpuszczone, ale też miłosierdzia trzeba, aby udzielić życia wiecznego”⁶⁴.

⁶⁴ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 32 (2), 11, NBA 25, 576: „Omnipotens est Deus, nec in misericordia amittit iudicium, nec in iudicio misericordiam. Miseretur enim, considerat imaginem suam, fragilitatem nostram, errorem nostrum, caecitatem nostram, et vocat: et conversis ad se donat peccata, non conversis non donat. Misericors est iniustus? Numquid et iudicium amisit, aut non debuit iudicare inter conversos et non conversos? An vobis iustum videtur, ut conversus et non conversus aequaliter habeantur; ut eo modo suscipiatur confitens et mentiens, humilis et superbus? Ergo habet et iudicium in ipsa misericordia. [...] Ergo in illo iudicio erit et misericordia, sed non sine iudicio. Si enim non in quemlibet, sed in eum erit misericordia, qui praerogavit misericordiam; et ipsa misericordia iusta erit, quia confusa non erit. Misericordia est certe ut dimittantur peccata, misericordia est ut tribuatur vita aeterna”, PSP 37, 304. Więcej o relacji miłosierdzia do sprawiedliwości Boga i sądu zob. np.: AUGUSTINUS, *De civitate Dei*

Powyższe słowa ukazują wyraźnie, że prośba o wybaczenie, z jaką zwraca się grzesznik do Chrystusa, doskonale wpisuje się w działanie Boże względem niego. Biskup Hippony podkreśla bowiem, iż Bóg daje się ubłagać prośbą o przebaczenie i udziela obietnicy zbawienia, czyli okazuje mu miłosierdzie (*miser cordia*) dlatego, że lituje się (*miseretur*) nad grzesznikiem i pragnie odnowić zatarty przez grzech swój obraz (*imago sua*) w ludzkiej duszy⁶⁵. Tym zaś, co przybliży Boga do człowieka, a właściwie, co sprawia, że Bóg się staje bliskim, bo przecież to On sam przybliżył się (*propinquare*) do bezbożnego grzesznika, jest skruszone serce (*obtritio cordis*), wyznające swoją nieprawość i proszące o przebaczenie⁶⁶. Akcent pada tu jednak na działanie Boga, a nie człowieka, który jest ukazany jako ten, kto oczekuje na obietnicę życia, lecz

XXI, 27, CCL 48, 800-805, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 899-905; TENŹE, *Contra Iulianum* 4, 3, 31, PL 44, 754, Św. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/2, 34; TENŹE, *Quaestionum in Heptateuchum* 1, 66, PL 34, 585, PSP 46, 39; TENŹE, *De praedestinatione sanctorum* 6, 11, PL 44, 968-969, POK 27, 275-276; tamże 8, 14, PL 44, 971, POK 27, 278-279; TENŹE, *De gratia et libero arbitrio* 23, 45, PL 44, 910-911, POK 27, 115-146; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 135-150.

⁶⁵ AUGUSTINUS, *Contra Iulianum opus imperfectum* 1, 39, PL 45, 1065; TENŹE, *De spiritu et littera* 33, 59, PL 44, 239-240, PSP 19/3, 133-134; tamże 27, 47, PL 44, 229, PSP 19/3, 116; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 138-139. S. Grabowski (*The Church*, 408-413) podkreśla, że ów obraz Boży, na który człowiek został stworzony, umożliwia mu uczestnictwo w Bożym życiu, czyli przebóstwieniu człowieka. Zagadnienie to św. Augustyn rozwija obszernie w swoim podstawowym dziele *De Trinitate*, jednak bliższa jego analiza zanadto wybiegałaby poza obrany w niniejszym artykule temat oraz znacznie przekraczałaby jego rozmiary. Ponadto nie wnosi ona nic istotnego do omawianego zagadnienia rozumianego w sensie ścisłym. Więcej o obrazie Bożym w duszy człowieka zob.: AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIV, 1, 1 – 19, 26, NBA 4, 562-612, POK 25, 379-406; A. ECKMANN, *Przebóstwienie człowieka*, 137-148; R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino da Tertuliano ad Agostino*, „Sussidi Patristici” 9 (1995), 83-119; G. BOLIS, *L'idolatria in S. Agostino. Una prospettiva antropologica*, Roma 2004, 150-157; S. GRABOWSKI, *The Church*, 408-412; N. CIPRIANI, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino*, „Augustinianum” 34 (1994), 253-312; G. BONNER, *Deificazione*, ADE, 538-539.

⁶⁶ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 11, NBA 25, 528-530, PSP 37, 281; tamże 39, 20, NBA 25, 960, PSP 38, 101; TENŹE, *Enchiridion* 19, 70, CCL 46, 87, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 132; R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino*, „Sussidi Patristici” 9 (1995), 90. Św. Augustyn (*De civitate Dei* X, 5-6, CCL 47, ed. B. Dombart – A. Kalb, Turnholti 1955, 276-279, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 361-364) podkreśla, że serce skruszonego grzesznika jest wówczas ofiarą (*sacrificium*) złożoną Bogu, poprzez którą umiera on dla świata, by żyć dla Boga (*mundo moritur ut Deo vivat*). Por. TENŹE, *De spiritu et littera* 27, 47, PL 44, 229, PSP 19/3, 116.

nie może jej w żaden sposób własnymi siłami osiągnąć. Dlatego też św. Augustyn oddaje istotę tej sytuacji korzystając z ewangelicznego porównania, w myśl którego Chrystus, kierując się miłosierdziem, podobny jest do dobrego pasterza szukającego zagubionej owieczki, która sama nie może wrócić do owczarni. Kiedy ją znajduje, bierze na ramię i znosi z powrotem, by mogła z Nim przebywać (Łk 15, 4-6)⁶⁷. Człowiek może bowiem – konkluduje Hipponczyk – sam się zgubić, lecz nie potrafi sam powrócić do Boga, o ile nie zostanie wezwany przez łaskę (*gratia revocatus*)⁶⁸. Działanie to św. Augustyn nazywa także miłosierdną pomocą (*misericors auxilium*)⁶⁹, a poszukiwanie grzesznika, będące wyrazem gotowości Boga do przebaczenia mu, określa jako „czas wezwania i łaski” (*vocatio et venia*)⁷⁰, lub nazywa „wielkim czasem miłosierdzia” (*magnum misericordiae tempus*)⁷¹.

Należy w tym miejscu zauważyć, że owo wezwanie człowieka do powrotu, by mogło być nim rzeczywiście, musi poprzedzać wszelkie akty ludzkiej woli, czyli być uprzednie nawet wobec takich, wydawałoby się pierwotnych rzeczy, jak: uznanie własnej winy, prośba o wyba-

⁶⁷ AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus* 7, 21, CCL 36, 79, PSP 15/1, 129-130; TENZE, *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 37, 43, PL 42, 203, ŚW. AUGUSTYN, *List, który nazywają podstawowym*, w: ŚW. AUGUSTYN, *Pisma przeciw manichejczykom*, PSP 54, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1990, 147; D. ZAGÓRSKI, *Comendavit nobis Dominus oves suas*, 31-38.

⁶⁸ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 77, 24, NBA 26, 1036, PSP 39, 392; tamże 118 (5), 3, NBA 27, 1148, PSP 41, 230; TENZE, *De praedestinatione sanctorum* 20, 41, PL 44, 990, POK 27, 303. S. Grabowski (*The Church*, 401) pisze: „He has elected us from the universal mass of perdition in order to make us by His grace the children of God and participants in the divine nature. We cannot be such, however, unless we are liberated from sin, and the grace of Christ which makes us children of God frees us from shackles of sins with which we cannot live in close proximity with God”.

⁶⁹ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 7, 10, NBA 25, 98, PSP 37, 85.

⁷⁰ Tamże 24, 8, NBA 25, 322, PSP 37, 183; TENZE, *In Iohannis evangelium tractatus* 7, 22, CCL 36, 80, PSP 15/1, 130.

⁷¹ TENZE, *Enarratio in Ps.* 32 (2), 10 NBA 25, 574, PSP 37, 304. Por. S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 139-140.

czenie⁷², a nawet wiara⁷³. Biskup Hippony stwierdza bowiem, że Bóg sam „daje to, co potrzebne dla ofiary, udziela sam tego, aby Go przebłagać”⁷⁴. W świetle tej tezy należy uznać, że to nic innego, jak tylko łaska Boża znajduje się u podstaw prośby o przebaczenie oraz całego procesu nawrócenia dobrego Łotra. Skoro bowiem Bóg jest jedynym źródłem wszelkiego dobra, jakie staje się udziałem człowieka, to oznacza to, że Jego moc musi także wyznaczać drogę duchowej przemiany, jaką przebywa dobry Łotr od wyroku sądowego aż do ofiarowanej mu przez Chrystusa obietnicy⁷⁵. Ta myśli św. Augustyna ustawia na właściwej płaszczyźnie i godzi ze sobą postawiony wyżej problem darmości łaski Bożej i konieczności nawrócenia grzesznika jako warunku uzyskania przebaczenia. Hipponczyk rozwiązuje go w prosty na pozór sposób, podkreślając, że to Bóg jest źródłem nawrócenia dobrego Łotra.

Św. Augustyn zauważa zatem, że u podstaw tego, co wydarzyło się na kalwaryjskim wzgórzu pomiędzy Chrystusem a dobrym Łotrem,

⁷² O relacji wolnej woli do łaski Bożej św. Augustyn (*Enchiridion* 9, 32, CCL 46, 67, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 102-103) pisze następująco: „Nie wystarczy sama wola człowieka, jeśli nie ma także miłosierdzia Bożego, i nie wystarczy samo miłosierdzie, jeśli nie ma także woli człowieka. [...] «Nie zależy to ani od tego, kto chce, ani też kto się ubiega, ale od litującego się Boga», aby całość Bogu oddać, który dobrą wolę człowieka i przygotowuje do wspomżenia, i przygotowaną wspiera. Dobra wola człowieka bowiem wyprzedza wiele darów Bożych, ale nie wszystkie, a których nie wyprzedza, w tych jest i sama. [...] Nie chcącego uprzedza, aby chciał, za chcącym idzie, by na darmo chciał”. Por. TENŻE, *De spiritu et littera* 33, 58, PL 44, 238-239, PSP 19/3, 130-131; TENŻE, *De peccatorum meritis* II, 18, 28, PL 44, 168; S. KOWALCZYK, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007, 98-102. Tematyka ta jest jednak zbyt obszerna, by móc ją szerzej lub w całości omówić w niniejszym artykule. Dla badanej problematyki rzeczą wystarczającą jest ogólne określenie relacji, jakie zachodzą pomiędzy wolną wolą człowieka a Bożą łaską, gdyż ona wyznacza w pewien sposób rozumienie działania Bożego miłosierdzia w ludzkiej duszy.

⁷³ AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum* 8, 15-16, PL 44, 971-973, POK 27, 279-280; TENŻE, *De doctrina christiana* III, 33, 46, PL 34, 83, Św. AUGUSTYN, *O doktrynie chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, 165; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 421-422

⁷⁴ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 32 (2), 10, NBA 25, 574: „[...] donat unde sibi sacrificetur, ipse tribuit unde placetur”, PSP 37, 304. Stąd też św. Augustyn (*Enchiridion* 22, 82, CCL 46, 95, Św. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 142), powołując się na opisaną w Ewangelii zdradę, jakiej dopuścił się Piotr, zauważa, że wprawdzie Apostoł poznał własny grzech i zapłakał nad nim, ale wcześniej jednak to Pan spojrział na niego, czyli okazał mu miłosierdzie.

⁷⁵ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 49, 30, NBA 25, 1288-1290, PSP 38, 269-270; TENŻE, *De civitate Dei* XV, 6, CCL 48, 459, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 554-555.

znajduje się wybór przez łaskę (*per electionem gratiae*)⁷⁶. Ona zaś nie jest dana za jakieś zasługi, gdyż jest wychodzeniem Boga ku grzesznikowi i poszukiwaniem go. Zanim zatem dobry Łotr odnalazł swego Zbawcę, Chrystus znalazł jego, zagubionego w ciemnościach nieprawości, jakich się dopuszczał⁷⁷.

Owo poszukiwanie i znalezienie grzesznika nie dokonuje się jednak jakąś mocą, która przychodziłaby z zewnątrz i w jakikolwiek sposób krępowała ludzką wolność, lecz musi oddziaływać na człowieka niejako od wewnątrz i w ten sposób, by to on sam wybrał Boga, który pozwala się znaleźć⁷⁸. Skoro zaś nawrócenie jest wydarzeniem, które rozgrywa się w sercu grzesznika wówczas, kiedy staje on – jak wyżej ukazano – przed trybunałem własnego umysłu, czyli gdy czeka na wyrok swego sumienia, to działanie miłosiernej łaski Bożej również musi dotyczyć tego właśnie obszaru. Sumienie jest bowiem tym „miejscem”, w którym człowiek jest „sobą u siebie”, czyli najbardziej własnym sposobem bycia, a jednocześnie „polem”, do którego dostęp posiada wyłącznie Bóg⁷⁹.

Patrząc zatem z tej perspektywy, proces nawrócenia i udzielenia dobremu Łotrowi łaski miłosierdzia jawi się w swej najgłębszej isto-

⁷⁶ TENŹE, *Enarratio in Ps. 77*, 24, NBA 26, 1038, PSP 39, 391; TENŹE, *Enchiridion* 25, 98, CCL 46, 101, ŚW. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 151; TENŹE, *In Iohannis evangelium tractatus* 107, 1, CCL 36, 613, PSP 15/2, 284; TENŹE, *De praedestinatione sanctorum* 10, 19, PL 44, 974-975, POK 27, 283-284. Por. S. GRABOWSKI, *The Church*, 401; J.B. RUSSEL, *Inferno, dannazione*, ADE, 829-831; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 422-423.

⁷⁷ W tym kontekście otwiera się bardzo interesujący, lecz także obszerny problem wyboru, jakiego dokonuje Bóg i związanej z nim kwestii przeznaczenia, co do którego sam św. Augustyn zmieniał zdanie. Kwestia ta jest jednak zbyt szeroka, by mogła być w całej rozciągłości rozwinięta w niniejszym tekście. Dlatego też poruszone zostaną tylko te jej obszary, które bezpośrednio dotyczą omawianego zagadnienia. Więcej na temat nauczania św. Augustyna o przeznaczeniu zob.: np. AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 959-992, POK 27, 265-305; TENŹE, *De correptione et gratia* XII, 34, PL 44, 936-937, POK 27, 19192-193; S. TUPAJ, *Miłosierdzie Boże i miłosierdzie chrześcijanina*, SACH. SN 5 (2007), 146-147; D. ZAGÓRSKI, *Commendavit nobis Dominus oves suas*, 299-300; J. WETZEL, *Snares of Truth. Augustine on Free Will and Predestination*, w: *Augustine and his Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, ed. R. Dodaro – G. Lawless, Routledge – London 2000, 124-141.

⁷⁸ Zagadnieniu relacji wolnej woli człowieka do łaski Bożej św. Augustyn poświęcił osobny traktat: *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881-912, POK 27, 109-147. Por. A. TRAPÈ, *Libertà e gratia*, SEA 24 (1987), 200-202; N. CIPRIANI, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede*, SEA 48 (1995), 7-17; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 422-426.

⁷⁹ M. TERKA, *O sumieniu*, 167-168.

cie jako spotkanie Boga z grzesznikiem na płaszczyźnie ludzkiego serca. Św. Augustyn dodałby tu jeszcze zastrzeżenie, że inicjatorem tego spotkania i głównym w nim działającym jest zawsze Bóg. Oznacza to, że dialog Chrystusa z dobrym Łotrem, prośba o przebaczenie i usprawiedliwienie go oraz nadspodziewana obietnica, posiadają swoją wewnętrzną, duchową płaszczyznę, decydującą o sensie wypowiedzianych słów i je warunkującą. W jej świetle można zatem lepiej zrozumieć, co stało się na wzgórzu Golgoty.

Zanim zatem dobry Łotr prosi o przebaczenie, sam Bóg odnajduje go i w swej łaskawości wzywa do powrotu z nieprawości. Św. Augustyn zauważa, że Zbawiciel najpierw okazuje miłosierdzie, a dopiero potem daje człowiekowi zdolność poznania popełnionego zła (*veritas post misericordiam*), ukazując mu jego grzechy⁸⁰. To zatem dzięki tej łasce wezwania grzesznik może stanąć przed trybunałem własnego umysłu i wsłuchać się w głos Boży rozbrzmiewający w jego sumieniu, a poprzez to poznać własną nieprawość⁸¹ oraz otworzyć się na dar wiary⁸².

Skoro jednak to poznanie prawdy o sobie jest aktem Bożego miłosierdzia, to nie może ono prowadzić do potępienia grzesznika. Dlatego też, chociaż najpierw kieruje go ono do oskarżenia siebie, czyli potępie-

⁸⁰ AUGUSTINUS, *De spiritu et littera* 6, 9, PL 44, 205, PSP 19/3, 73-74; TENZE, *Enarratio in Ps.* 83, 16, NBA 26, 1206, PSP 40, 71. Św. Augustyn zauważa, że w takim właśnie porządku dokonało się nawrócenie Szawła z Tarsu, który najpierw doświadczył łaski spotkania z Chrystusem, a dopiero w następnej kolejności poznał i zrozumiał złość swego postępowania.

⁸¹ Stąd też św. Augustyn (*De civitate Dei* XV, 6, CCL 48, 459, Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, 554-555) podkreśla, że to Bóg wewnętrzną łaską porusza ludzki umysł (*interiore gratia mentem regit antequam agit*) według własnego tajemniczego i sprawiedliwego rozporządzenia rozdziela dobro od zła (*occulta sed iusta dispensatio*). Dzięki temu człowiek nie godzi się na grzech, ale ulega woli Bożej.

⁸² AUGUSTINUS, *De spiritu et littera* 33, 58, PL 44, 238, PSP 19/3, 130-131. Św. Augustyn (tamże) pisze w związku z tym: „Wolna wola, którą Stwórca z natury obdarzył rozumną duszą, jest niezdeteminowaną siłą, przy pomocy której można się zwrócić do wiary lub skłonić do niewiary. Dlatego można powiedzieć, że człowiek sam z siebie nie ma woli wiary w Boga, lecz otrzymał ją, kiedy owa wola wiary powstała za wezwaniem Bożym z wolnej woli, którą człowiek otrzymał z natury w chwili stworzenia. Bóg zaś chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy (1 Tm 2, 4), jednak nie tak, by im odebrać wolną wolę, za której dobre i złe użycie będą podlegać najsprawiedliwшему sądowi”. A. Trapè (*Libertà e gratia*, SEA 24 (1987), 200-202) z kolei zauważa, że w nauczaniu św. Augustyna „miejscem”, które harmonijnie łączy w sobie wolną wolę i łaskę, jest miłość. Por. M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 422.

nia własnych złych czynów i odrzucenia ich, to jednak czyni to zawsze – jak podkreśla biskup Hippony – w kontekście nadziei, która wygląda własnego ocalenia i domaga się czystego sumienia⁸³. Kiedy bowiem złoczyńca pogrążony jest w przepaści własnej nieprawości, a może i poznawszy swe grzechy przeżywa dramat pokusy potępienia, zmagając się z własną nikczemnością, miłosierna łaska Boga wzbudza w nim pragnienie (*desiderium*), które, nie usuwając jeszcze doznawanych utrapień, budzi w nim tęsknotę za wyzwoleniem i wprowadza w horyzont jego świadomości możliwość ocalenia⁸⁴ oraz ufności⁸⁵. Równocześnie Bóg udziela mu także łaski cierpliwości oraz wytrwałości (*patientia et tolerantia*)⁸⁶, zwaną również darem wytrwania (*dono perseverandi*)⁸⁷, aby mógł on zwycięsko wyjść z tej próby, dostrzegając światło nadziei pośród mroków nieprawości.

By mogła zaistnieć prośba o przebaczenie, Bóg udziela człowiekowi także łaski wiary⁸⁸, dzięki której może on w ukrzyżowanym obok niego Człowieku rozpoznać i wyznać swego Zbawiciela, a także utwierdza ją, żeby nie mogła zostać złamana przez uderzenia rozmaitych przeciwności związanych szczególnie z przeżywanym cierpieniem i zbliżającą się śmiercią⁸⁹. Wraz z tą podporą wiary (*firmamentum fidei*)⁹⁰ skruszony

⁸³ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 31 (2), 5, NBA 25, 518, PSP 37, 275; R.J. DESIMONE, *Introduzione alla teologia del Dio Uno e Trino*, „Sussidi Patristici” 9 (1995), 90; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 324-329; I. BOCHET, *Cuore*, ADE, 525; M. TERKA, *O sumieniu*, 163-165.

⁸⁴ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, NBA 4, 524-526, POK 25, 360-361; TENZE, *Enarratio in Ps.* 68 (2), 1, NBA 26, 668, PSP 39, 209. Por. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 28-31; tamże, 300-302; J.P. BURNS, *Grazia*, ADE, 786. N. CIPRIANI (*Molti e uno solo in Cristo*, 29) zauważa: „Al desiderio della felicità si accompagna quello della verità. [...] Nel desiderio della felicità come è implicite il desiderio della verità, così è implicite il desiderio dell'immoralità”.

⁸⁵ O Chrystusie, który jest fundamentem i źródłem ludzkiej nadziei zob. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 204-207.

⁸⁶ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 33 (2), 24, NBA 25, 662, PSP 37, 347; S. JAŚKIEWICZ, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, 155. Stąd też św. Augustyn (*Enchiridion* 25, 98, CCL 46, 100, *Św. Augustyn, Pisma katechetyczne*, 151) stwierdza, że Bóg może odwrócić ludzką wolę od zła i nawrócić ją ku dobru.

⁸⁷ AUGUSTINUS, *De correptione et gratia* XIII, 40, PL 44, 941, POK 27, 197; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 424.

⁸⁸ AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* III, 33, 46, *Św. Augustyn, O nauce chrześcijańskiej*, 165.

⁸⁹ TENZE, *Enarratio in Ps.* 33 (2), 24, NBA 25, 662-664, PSP 37, 347. Por. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 45, 24, PG 36, 656.

⁹⁰ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 33 (2), 24, NBA 25, 662-664, PSP 37, 347.

grzesznik otrzymuje także moc zaufania w dobroć Boga⁹¹. W ten sposób Bóg, okazując mu łaskę miłosierdzia, przygotowuje jego dobrą wolę, by mogła przyjąć dar nawrócenia i wytrwać w nim⁹².

Te wymienione elementy, czyli: łaska wezwania, poznanie grzechów, dar wiary i ufności oraz dobrej woli, czyli miłości uzdalniającej do pełnienia dobrych czynów⁹³, do których w kontekście wydarzeń na Golgocie można zaliczyć wyznanie wiary, jakie złożył dobry Łotr, należą – jak się wydaje – do innych, niewymienionych dotychczas przedmiotowych aspektów łaski miłosierdzia. Są one bowiem darami Chrystusa, których udziela On, by nawrócić do siebie grzesznika oraz ofiarować mu przebaczenie, usprawiedliwienie i życie wieczne. Dlatego też św. Augustyn, podsumowując niejako tę drogę duchową, jaką przeszedł dobry Łotr, pisze o wydarzeniach z kalwaryjskiego wzgórza w następujący sposób: „Czy Bóg poprawi takiego człowieka, tak złego i przewrotnego? Nie wątp: zwracaj uwagę, kogo prosisz, a nie za kim się wstawiasz. Dostrzegasz rozmiary choroby, ale nie widzisz mocy lekarza. [...] «Za nic ich zbawisz». Tak ich zbawisz, jakby to było nic, czyli żaden trud. Dla ludzi są oni straceni, lecz słowem Twym Ty ich leczysz. Nie utrudzisz się lecząc, choć my widząc to, jesteśmy zdziwieni. Jest inny sens tego wiersza. «Za nic ich zbawisz»: zbawisz ich bez żadnych z ich strony zasług. [...] Nie przyprowadzą kozłów, baranów, wołów, nie przyniosą darów czy kadzidła do Twej świątyni, nie wyleją na ofiarę niczego płynącego z dobrego sumienia. Wszystko w nich szorstkie, szpetne, pogardy godne. A skoro oni Tobie nic nie przyniosą, jak mają być zbawieni: «Za nic ich zbawisz», to znaczy darmo z łaski Twojej. Co Mu przyniósł łotr na krzyżu? Od zbrodni na sąd, z sądu na drzewo, z drzewa

⁹¹ Tamże 88 (1), 1, NBA 27, 82, PSP 40, 136; TENZE, *Sermo* 53 A, 13, CCL 41 Aa, 122; HILARIUS PICTAVIENSIS, *De Trinitate* X, 61, SCh 462, 270-272, PSP 64, 351. Por. B. STUDER, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, SEA 40 (1993), 96-97; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 422-423.

⁹² AUGUSTINUS, *Contra duas epistulas Palagianorum* IV, 6, 13, PL 44, 618; TENZE, *De peccatorum meritis* II, 18, 31, PL 44, 169.

⁹³ TENZE, *Confessiones* X, 29, 40, PL 42, 796, Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, 236; TENZE, *De peccatorum meritis* II, 18, 28, PL 44, 168. Por. N. CIPRIANI, *L'autonomia della volontà umana nell'atto di fede*, SEA 48 (1995), 12; B. STUDER, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo*, SEA 40 (1993), 98; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 192-193; S. GRABOWSKI, *The Church*, 405-408. Stąd św. Augustyn (*Contra Faustum manichaeum* XV, 4, PL 42, 306, Św. AUGUSTYN, *Przeciw Faustusowi*, księgi I-XXI, PSP 55, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1991, 133) nazywa miłość pełnią prawa (*plenitudo legis charitas est*). Por. N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 219-220.

do raj. Uwierzył z powodu tego, co zostało powiedziane. Ale i tę wiarę kto mu dał, jeśli nie Ten, który obok zawisł na krzyżu?”⁹⁴.

Skoro zatem cała ukazana treść łaski miłosierdzia opiera się na czymś bardziej podstawowym niż wszelkie dary, gdyż ma swój fundament w łasce spotkania z Chrystusem, to patrząc w tej perspektywie na ofiarowane dobremu Łotrowi łaski należy podkreślić, że głównym ich celem jest sam Chrystus⁹⁵. Ostatecznie bowiem ku Niemu one są skierowane i w Nim mają swe źródło. Dane są one zaś tylko po to, by grzesznik, dzięki łasce Bożej i otrzymanej pomocy miłosierdzia, mógł poprosić o przebaczenie, oraz by Bóg pozwolił się ubłagać. Chociaż więc miłosierdzie Boże jest w swej istocie poszukiwaniem człowieka i pochyleniem się nad jego nędzą, by go z niej podnieść, to dzieje się to przecież wyłącznie po to, żeby usprawiedliwiony już grzesznik mógł najpierw usłyszeć, a następnie cieszyć się realizacją wielkiej obietnicy: „Dziś ze Mną będziesz w raju”. Ostatecznie bowiem po to Bóg okazuje łaskę miłosierdzia, by być z człowiekiem i po to udziela grzesznikowi

⁹⁴ AUGUSTINUS, *Enarratio in Ps.* 55, 12, NBA 26, 146: „Numquid et talem hominem Deus correcturus est, tam malum, tam perversum? Noli desperare: quem roges attende, non pro quo roges. Magnitudinem morbi vides, potentiam medici non vides? [...] «Pro nihilo salvos facies eos». Sic illos salvos facies, ut nihil tibi sit, id est, ut nullus labor tibi sit. Hominiibus desperati sunt, sed tu verbo curas: non laborabis in curando, quamvis nos stupeamus inspiciendo. Est alius sensus in hoc versu, «Pro nihilo salvos facies eos»: nullis eorum meritis praecedentibus salvos facies eos. [...] Non ad te afferent hircos, arietes, tauros, non dona et aromata afferent in templo tuo, non aliquid de conscientia bona libaminis superfundunt; totum in illis asperum, totum tetrum, totum detestandum: et cum illi ad te nihil afferant unde salventur, «Pro nihilo salvos facies eos», id est gratis data gratia tua. Quid ille latro attulerat ad crucem? De fauce in iudicium, de iudicio in lignum, de ligno in paradysum. Credidit, propter quod locutus est. Sed et ipsam fidem quis donavit, nisi qui iuxta pependit?», PSP 38, 356-357. Por. TENZE, *De natura et gratia* 34, 39, PL 44, 266; GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 29, 20, PG 36, 101; N. CIPRIANI, *Molti e uno solo in Cristo*, 300-301; M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 424.

⁹⁵ Dłatego też św. Augustyn (*De Trinitate* XIII, 19, 24, NBA 4, 552, POK 25, 375) nazywa Chrystusa, rozumianego zwłaszcza w tajemnicy Wcielenia, „najwyższą łaską” (*summa gratia*). N. Cipriani (*Molti e uno solo in Cristo*, 194) pisze w związku z tym: „Ecco dunque la grande forza della fede in Cristo: per la fede l'uomo non vive più in se stesso e di se stesso, ma vive in Cristo e del suo Spirito, che lo fa partecipare alla vita divina. Risulta chiaro, quindi, che la giustificazione nel pensiero di sant'Agostino è ben lontana dall'essere una semplice imputazione esterna della giustizia, come poi dirà Lutero. Per il vescovado Ippona la giustificazione è comunicazione della grazia spirituale: quanti credono in Cristo vengono giustificati in lui mediante una segreta comunicazione e infusione della grazia del suo Spirito”.

łaski nawrócenia oraz wyznania wiary, by ten zapragnął być z Bogiem⁹⁶. I to jest właśnie największym darem łaski miłosiernej dobroci Boga, na którą w żaden sposób człowiek zasłużyć nie może. Wielkość zaś tego daru polega na tym, że Bóg pragnie tego spotkania wówczas, gdy człowiek jest jeszcze tylko złączyńcą.

Zakończenie

Chociaż refleksja św. Augustyna dotycząca dialogu Chrystusa z dobrym Łotrem skupia się głównie na postaci nawróconego grzesznika, to jednak analiza jej treści każe uznać, że pierwszoplanowym jej przedmiotem jest w istocie ukrzyżowany Zbawiciel. On bowiem, okazując miłosierdzie wiszącemu na sąsiednim krzyżu bezbożnikowi, ofiaruje mu najpierw swą łaskę, udzielając mu daru skruszonego serca, wiary oraz ufności wyrażającej się w prośbie o przebaczenie, by następnie pozwolić się ubłagać i przebaczywszy mu popełnione grzechy, obiecać życie wieczne oraz przebywanie ze sobą w raju. Akt dokonany przez dobrego Łotra polega więc w głównej mierze na przyjęciu ofiarowanej mu łaski Bożej i podążeniu drogą, którą ona wskazuje. Biskup Hippony podkreśla jednak, że i to jest owocem miłosierdzia Zbawiciela, gdyż to On udziela nawróconemu złączyńcy łaski wytrwania oraz sprawia, że dokonany przez niego dobry czyn, czyli wyznanie wiary w Chrystusa, może być uznany za taki w oczach Bożych. Podstawowe znaczenie tego, co wydarzyło się na kalwaryjskim wzgórzu polega zatem na ocaleniu pogrążonego w nieprawościach człowieka, a jego istotą jest spotkanie Chrystusa z dobrym Łotrem, Zbawiciela z grzesznikiem, Boga z człowiekiem.

W ten sposób przedstawiona wyżej myśl św. Augustyna tworzy swoistą spiralę hermeneutyczną, gdyż ukazuje, że zrozumienie tego, co dzieje się w duszy nawróconego złączyńcy i jego wyznania wiary jest możliwe dopiero wówczas, gdy patrzy się na to z perspektywy Bożej łaski działającej w jego sercu. Nie można więc zrozumieć dobrego Łotra bez Chrystusa, a Bożego miłosierdzia – bez potrzebującego go i proszącego o nie grzesznika.

Dzięki temu analiza tego wydarzenia odsłania nieco z tajemnicy Bożego miłosierdzia, które okazuje się być litością okazaną grzesznikowi, pragnieniem wyzwolenia go ze zła, a nade wszystko wolą bycia z nim. Bóg miłosierny nie jest Bogiem biernym, który tylko oczekuje na

⁹⁶ M. TERKA, *Wiara jako poszukiwanie Boga*, VoxP 34 (2014) t. 61, 424-425.

nawrócenie tego, kto poprzez złe życie odwraca się od Niego, lecz jest Bogiem, który poszukuje grzesznika i nie pozwala mu zginąć w wiecznym potępieniu. Ta aktywność – co podkreśla św. Augustyn – nie zabiera jednak człowiekowi wolności, lecz właśnie umożliwia mu bycie prawdziwie wolnym. Dlatego też, chociaż to Bóg jest tym, który inicjuje spotkanie, udzielając łaski nawrócenia, to jednak dobry Łotr rozpoczyna dialog z Chrystusem, a dana mu obietnica wydaje się być odpowiedzią na jego prośbę o usprawiedliwienie i ocalenie. Miłosierdzie Boże jest zatem nie tylko w tym, że Bóg umożliwia człowiekowi wybór siebie, ale także w tym, że pozwala się wybrać, oczekując na wolną decyzję każdego grzesznika, który zechciałby odpowiedzieć na Boże pragnienie bycia z człowiekiem, czyli na odpowiedź miłości na ofiarowaną przez Boga miłość⁹⁷.

Św. Augustyn zdaje się jednak nie odpowiadać na jeszcze inne pytanie postawione na wstępie tych rozważań, a mianowicie na kwestię dotyczącą zbawienia tylko jednego z ukrzyżowanych z Chrystusem złoczyńców, tj. tylko tego, który prosi o przebaczenie. Biskup Hippony, pisząc bowiem o złym Łotrze, ukazuje głównie jego szydzenie z Chrystusa oraz oskarżanie Boga za ponoszone cierpienie, co Hipponczyk traktuje jako odmowę uznania własnej winy i przyjęcie postawy sprawiedliwego przeciwko Bogu, która prowadzi do potępienia⁹⁸. Św. Augustyn zdaje się więc sugerować, że za potępieniem złego Łotra stoi odmowa przyjęcia Bożego miłosierdzia. Co zatem mówi o Bożym miłosierdziu nie tylko to, że jeden złoczyńca przyjął łaskę ofiarowaną mu przez Chrystusa, ale również i to, iż drugi z nich odmówił jej akceptacji? Na to pytanie brakuje w pismach św. Augustyna wystarczającej odpowiedzi, gdyż z jednej strony nawet poszukiwanie jej w wolnym wyborze Boga, który zbawia tego, kogo chce, niewiele z zasadzie wyjaśnia, czego sam Autor nauki o przeznaczeniu wydaje się być świadomy, zaś z drugiej strony postawa pokornego serca, którą przyjmuje dobry Łotr, sama – jak zostało wykazane – domaga się wyjaśnienia w świetle

⁹⁷ O owej odpowiedzi miłości, która w nauczaniu św. Augustyna jest najintensywniejszą formą woli zob. G. BONNER, *The Desire for God and the Need for Grace in Augustine's Theology*, SEA 24 (1987), 203-215. Por. AUGUSTINUS, *Enchiridion* 25, 98, CCL 46, 100-101, ŚW. AUGUSTYN, *Pisma katechetyczne*, 151.

⁹⁸ Św. Augustyn (*Contra Iulianum* 4, 3, 31, PL 44, 754, ŚW. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/2, 34) pisze w tym kontekście o złym miłosierdziu (*mala misericordia*), które zaniedbuje sprawiedliwość ze względu na osobę biednego (*persona pauperis*). Przykładem tego jest król izraelski Saul, które wbrew rozkazom Boga, powodowany ludzkim uczuciem (*per humanum affectum*) oszczędził Agaga, króla Amalekitów (1 Sm 15, 1-12).

ofiarowanej mu łaski⁹⁹. Ciągłe więc otwarte pozostawałoby pytanie o jakieś uzasadnienie tego Bożego wyboru.

Dla powyższych analiz myśli św. Augustyna ważną rzeczą jest nie tylko to, co on mówi, ale również i to, o czym milczy. Jego milczenie odnoszące się do pytania o zbawienie tylko jednego ze złoczyńców ukrzyżowanych z Chrystusem, a potępienie drugiego, prowadzi do uznania własnej niewiedzy, a tym samym podprowadza do Bożego miłosierdzia rozumianego jako tajemnica, przed którą należy się zatrzymać i którą trzeba uszanować oraz przyjąć. W spotkaniu z Chrystusem nie wszystko jest bowiem zupełnie jasne i zrozumiałe, gdyż zabrakłoby wówczas miejsca na wiarę i zaufanie. Pomimo tego – i to wydaje się być ważną myślą św. Augustyna – rzeczą istotną jest tylko jedno – to, że Bóg chce być z człowiekiem. O tym właśnie mówi los dobrego Łotra i dana mu obietnica, zaś człowiek zawsze może to pragnienie przyjąć lub je odrzucić i tym samym zmarnować szansę na szczęśliwe życie – o czym mówi smutny los złego Łotra.

The Good Thief, in other Words the Divine Mercy
towards a Sinner in a Light
of St. Augustine's Commentaries on Lk 23: 39-43
Summary

St. Augustine commenting the dialogue of Christ with the Good Thief at Calvary, at first pays attention to the attitude of converted villain. In his reprimand directed to co-crucified criminal, the Bishop of Hippo discovers the Good Thief's realizing his guilt and confessing it. The pleading guilty is some kind of trial, when he can condemn his own bad acts, refuse them by the act of will, and by this, be in favour of justice. The crucial thing for the assessment of the Good Thief's attitude is his asking for forgiveness, which he directs to Christ, practising in the same time, his faith in Him and expressing his trust in His mercy and goodness.

However, the Good Thief's attitude can be understood only in the perspective of answer given him by Christ. In His promise of salvation, there is the essence of the Divine Mercy, which is a gift for free, so it is

⁹⁹ AUGUSTINUS, *Sermo* 53A, 13, CCL 41Aa, 122-123. Miłosierdzie Boże jest bowiem ofiarowane wszystkim ludziom. Por. TENŹE, *Contra Iulianum* 5, 13, 49, PL 44, 811-812, Św. AUGUSTYN, *Przeciw Julianowi*, PSP 19/2, 129-130.

favour. It contains not only forgiveness the sins, but also the justification of the sinner and the gift of life lies in the being in the community with Christ. The favour of mercy is the grounds for the conversion of the Good Thief, because by the moving his conscience makes him able to be contrite and to believe. Conclusively it says about the Divine Mercy which is based on the fact that God is the first who looks for the sinner, makes him able to look for God and let the sinner find Him. The essence of the Divine Mercy reveals definitely in crucifixion of Christ and is the meeting of God and the sinner.

Słowa kluczowe: Bóg, Chrystus, dobry Łotr, grzesznik, łaska, miłosierdzie, obietnica zbawienia, przebaczenie, ufność, usprawiedliwienie, wina, wyznanie wiary, życie wieczne

Keywords: God, Christ, The Good Thief, sinner, mercy, the promise of salvation, forgiveness, justifying, guilt, practising the faith, the eternal life

