

# *Laudis canticum*

**Włodzimierz Mocydlarz**

---

*Laudis canticum*

**Teologia hymnów  
świętego Serca Jezusa**

TOM III



**Wydawnictwo**

**Włodzimierz Mocydlarz - „NOE & Spółka”**

**Warszawa 2025**

## Nota wydawnicza

Książka jako całość została ukończona w kwietniu 2019 roku. Jej manuskrypt, po dziesięciu latach żmudnych poszukiwań - jak zaznaczono we wstępie, w pierwotnym zamysle został przygotowany jako praca naukowa.

Tom trzeci stanowi teologię systematyczną sformułowaną na podstawie zarówno tomu pierwszego, wydanego niedawno w 2025 roku, pt.: „Laudis canticum. Historia hymnodii święta Serca Jezusa”, jak również, będącego kontekstem historycznym, źródłowego drugiego tomu („Laudis canticum. Hymnodia święta Serca Jezusa”, ed. 2022 r.). Aktualny tom, poświęcony teologii hymnów święta Serca Jezusa, wydaję także we własnym zakresie w formie e-booka, by udostępnić zarówno zwykłemu czytelnikowi jak i badaczom finalne owoce mojej pracy w formie refleksji teologicznej opartej na historii tej hymnodii, która jako złożone zjawisko religijne związane z kultem Serca Jezusa powstawała w całym swym bogactwie i różnorodności w ciągu wieków, jak również na teologicznej myśli wydobytej z głębi materiału źródłowego korpusu hymnów poświęconych Sercu Jezusa w Liturgii Godzin.

Konsultacja naukowa (2009-2018):  
prof. Bogusław Nadolski  
prof. Tadeusz Wołoszyn

Redakcja, korekta, skład, łamanie, okładka:  
dr Włodzimierz Mocydlarz

Na okładce:  
płaskorzeźba z klasztoru Monte Cassino  
(zbiory prywatne)

© **Copyright by** Włodzimierz Mocydlarz, [2019] 2025  
(prawa do korzystania z książki - na licencji CC BY-NC)

**ISBN: 978-83-961217-3-8**

Wydawnictwo Włodzimierz Mocydlarz - „NOE & Spółka”



# Spis treści

<b>Wykaz skrótów</b> . . . . .	<b>8</b>
Dokumenty źródłowe . . . . .	8
Dokumenty Magisterium Kościoła . . . . .	8
Inne skróty bibliograficzne . . . . .	8
<b>Wstęp</b> . . . . .	<b>9</b>
<b>1. Teologiczne treści hymnów Oficjum ku czci Serca Jezusa</b>	
- wprowadzenie . . . . .	15
<b>2. Zakorzenie badanych hymnów w teologii trynitarnej</b> . . . . .	<b>21</b>
2.1. Trynitarne treści omawianych hymnów . . . . .	21
2.2. Podsumowanie trynitarnych treści hymnów . . . . .	23
2.3. Obraz Trójcy Świętej w teologii historycznej Josepha Ratzingera	25
2.4. Karl Rahner – Trójca Święta w życiu religijnym chrześcijan . . . . .	30
2.5. Trójca Święta jako wspólnota miłości w myśli Hansa Ursa von Balthasara . . . . .	36
2.6. Yves Marie Joseph Congar – teolog Ducha Świętego . . . . .	41
<b>3. Chrystologia sześciu źródłowych hymnów w ujęciu</b>	
<b>współczesnych teologów</b> . . . . .	<b>52</b>
3.1. Chrystologiczne treści omawianych hymnów . . . . .	52
3.2. Podsumowanie chrystologicznych treści hymnów . . . . .	56
3.3. Joseph Ratzinger – Chrystus jako „Mowa Boga” i Człowieka . . . . .	60
3.4. Karl Rahner – Wcielenie Słowa samoudzielaniem się Boga w Jezusie Chrystusie . . . . .	69
3.5. Hans Urs von Balthasar – chrystologia w kluczu inkarnacyjnym i paschalnym . . . . .	76
3.6. Chrystologia personalistyczna Romano Guardiniego . . . . .	88
<b>4. Historiozbawcza perspektywa hymnów o Sercu Jezusa</b>	
<b>we współczesnej teologii</b> . . . . .	<b>91</b>
4.1. Historiozbawcze treści badanych hymnów . . . . .	91
4.2. Podsumowanie historiozbawczych treści hymnów . . . . .	94
4.3. Prolog do teologii Historii Zbawienia według Josepha Ratzingera	98

4.4. Interpretacja historiozbawcza w myśli Josepha Ratzingera . . .	100
4.5. Historiozbawcze aspekty w teologii Karla Rahnera . . . . .	134
4.6. Historia Zbawienia w teologicznej twórczości Hansa Ursa von Balthasara . . . . .	135
4.7. Zbawienie jako „Całość” w myśli Henri de Lubac’a . . . . .	145
<b>5. Akcenty pasyjne badanych hymnów ucieleśnieniem Bonawenturiańskiej oraz posoborowej myśli teologicznej . . . .</b>	<b>148</b>
5.1. Teologiczne treści omawianych hymnów w perspektywie pasyjnej . . . . .	148
5.2. Podsumowanie teologicznych treści hymnów w perspektywie pasyjnej . . . . .	150
5.3. Przejawy duchowości pasyjnej życia chrześcijańskiego na przestrzeni wieków . . . . .	154
5.3.1. Od pojęcia „re-velatio” do symboliki pasyjnej . . . . .	161
5.3.2. Naśladowanie uniżenia Jezusa Chrystusa – przyjęcie krzyża	162
5.3.3. Zmartwychwstanie kluczem dostępu do Męki (zbawczej logiki) Chrystusa . . . . .	164
5.4. Motywy pasyjne w teologii posoborowej . . . . .	166
5.5. «Passio Christi» według Karla Rahnera – «Spójrz, oto Serce!» .	172
5.6. <i>Mysterium Crucis</i> jako miejsce i źródło zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara . . . . .	176
5.6.1. Mysterium Męki i śmierci krzyżowej na tle teologicznej trylogii Balthasara . . . . .	176
5.6.2. Elementy pasyjne <i>Mysterium Crucis</i> w ujęciu Balthasara . . .	178
5.6.3. Hans Urs von Balthasar a problem cierpienia Boga . . . . .	180
<b>6. Od antropologii „hymnicznej” do posoborowej wizji człowieka w teologii . . . . .</b>	<b>186</b>
6.1. Antropologiczne treści omawianych hymnów . . . . .	186
6.2. Podsumowanie antropologicznych treści hymnów . . . . .	189
6.3. Elementy posoborowej wizji człowieka . . . . .	192
6.3.1. Poznawcze możliwości człowieka . . . . .	192
6.3.2. Poznanie na płaszczyźnie wiary . . . . .	193
6.3.3. Podobieństwo do Boga – analogia wiary . . . . .	194
6.4. Antropologia Josepha Ratzingera . . . . .	202

---

6.5. Karl Rahner – antropologia transcendentualno-egzystencjalna . . . . .	218
6.6. Antropologia dramatyczna Hansa Ursa von Balthasara . . . . .	222
6.6.1. Człowiek istotą niedefiniowalną . . . . .	222
6.6.2. Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa klamrą antropologii chrześcijańskiej . . . . .	224
6.6.3. Antropologiczne skutki kenozy Wcielonego Słowa w myśli Hansa Ursa von Balthasara . . . . .	225
6.7. Antropologia personalna Romano Guardiniego . . . . .	227
<b>Zakończenie . . . . .</b>	<b>231</b>
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>239</b>
1. Źródła . . . . .	239
1.1. Pismo Święte . . . . .	239
1.2. Nauczanie Magisterium Kościoła . . . . .	239
1.3. Źródła liturgiczne . . . . .	240
1.4. Źródła patrystyczne i scholastyczne . . . . .	240
2. Literatura przedmiotu . . . . .	240
3. Pomoce metodologiczne i inne narzędzia . . . . .	248

# Wykaz skrótów

## Dokumenty źródłowe

- BT *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. 5. wyd. (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2007)*
- MR 2010 *Mszał rzymski dla diecezji polskich, wyd. II. poszerzone (Poznań: Pallottinum)*

## Dokumenty Magisterium Kościoła

- KL *Konstytucja o Liturgii świętej Sacrosanctum Concilium, Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski. Nowe tłumaczenie (Poznań: Pallottinum, 2002)*

## Inne skróty bibliograficzne

- ĆD *Ignacy Loyola, Ćwiczenia duchowne, tłum. Mieczysław Bednarz, 2010. wyd. (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002)*

# Wstęp

**P**o wieloletniej pracy badawczej, która zaowocowała ukazaniem się kolejno - najpierw drugiego tomu, pt. „*Laudis canticum. Hymnodia święta Serca Jezusa*” (2022 r.), a potem pierwszego tomu, pt. „*Laudis canticum. Historia hymnodii święta Serca Jezusa*” (2025 r.), oddajemy do rąk czytelnika ostatni, trzeci tom poświęcony teologii hymnów święta Serca Jezusa. Po więcej informacji dotyczących początków, inspiracji, badań nad źródłowymi tekstami oraz metodologii pierwszego i drugiego tomu, odsyłam do not i wstępów tych woluminów.

Jeśli chodzi o obecnie publikowany trzeci tom, to poświęcamy w nim cały nasz wysiłek na rzecz odnowionej „teologii Serca Bożego”, o czym już tutaj możemy lojalnie uprzedzić czytelnika. Dzięki przeprowadzonym przez nas uprzednim badaniom (tom I i II), możemy aktualnie nie tylko postawić tezę, lecz także w pełni ukazać i udowodnić, że teologia ta wywodzi się właśnie z danych źródłowych korpusu hymnów liturgicznych dedykowanych Sercu Jezusa oraz historycznych form syntagmatycznych odnalezionych w trakcie naszych prac badawczych, które to formy i związki legły u podstaw źródłowej hymnodii, stając się jej inspiracją dla hymnografów tworzących ku czci Serca Jezusa na przestrzeni wieków.

Wszystko to, co zostało powiedziane we wstępach do pierwszego i dru-

giego tomu tej publikacji, w jeszcze większym stopniu zachowuje swoją wagę także i w ostatnim tomie, spinającym jakby klamrą wszystkie wysiłki i osiągnięcia badawcze w nich zamieszczone, ze względu na fakt, iż bez nich nie byłaby możliwa odnowiona, pogłębiona refleksja teologiczna dotycząca hymnografii i hymnodii święta Serca Jezusa w dedykowanym mu Oficjum. Chodzi więc o wyniki badań nad historią formowania się przedmiotowych syntagm i ich związków, jak również źródłowych form syntagmatycznych zawartych w korpusie badanych hymnów, które weszły do „kanonu” (zbioru hymnów, por. KL 93) przedsoborowej i soborowej *Liturgia Horarum* oraz aktualnej *Liturgii Godzin*. Takie syntagmatyczne syntezy (podsumowania) zostaną przedstawione w obecnym woluminie w odniesieniu do każdego hymnu mającego dla nas charakter źródłowy, ale w formie tematycznej, która odzwierciedli aspekt formalny pracy, a tym samym plan i jej podział, tj.: aspekt trynitarny syntagm i ich związków, dalej, aspekt chrystologiczny, historiozbowczy, pasyjny oraz antropologiczny (zawarty w naszych hymnach) w perspektywie, na tle posoborowej wizji człowieka. Te pięć wymiarów, naszych teologicznych obszarów badawczych, pozwoli nam ukazać recepcję syntagmatycznych treści badanych hymnów we współczesnej teologii uprawianej w dużej mierze w duchu Ratzingerowskim.

Cały, powstały w ten sposób *thesaurus hymnologicus* zebrany z historycznych form syntagmatycznych i ich związków oraz z form źródłowych, które odkrywamy w zbiorze posoborowym, stały się nie tylko fundamentem odnowionej hymnodii, ale również podstawą naszej refleksji teologicznej oraz próby odkrycia, zdefiniowania na nowo - czy i w jaki sposób można by mówić o teologii Serca Jezusa, względnie - Serca Bożego?

W ten sposób pragniemy nie tylko włączyć się w *Laudis canticum*, ale i przedstawić teologiczną treść hymniczną wyłaniającą się zarówno ze wspańałego (*mirabile*) Zbawczego Dzieła Misterium Paschalnego Chrystusa będącego *ipso Facto* i w najwyższym stopniu *Pieśnią Chwały* względem Ojca dla zbawienia człowieka i świata całego. Nasza pieśń stanowi aktywne włączenie się w Jego Hymn (por. KL 83), a zarazem jest refleksją teologiczną będącą wyrazem kontemplacji Jego Dzieła, dziękczynieniem za Jego Serce, z którego płyną wszelkie zbawcze treści z pożytkiem dla naszego owocowania w Nim, dla pełniejszego rozumienia tego, co w Nim odnajdujemy. To

Serce wraz z treścią swej *Pieśni Chwały* pozwala nam wszystkim lepiej odkrywać i rozumieć treści Objawienia jako takiego. Niewątpliwie posłużyła temu decyzja, którą podjął Drugi Sobór Watykański w konstytucji „Sacrosanctum Concilium” poświęconej Liturgii, gdy bardzo mocno wyakcentował konieczność przekazania, powierzenia księgi Liturgii Godzin także wiernym świeckim w taki sposób, by korzystali z niej „obficie i łatwo”, w duchu „participatio actuosa” (por. KL 90, 99-100), a nie jak było do tej pory, że sprawowanie jej należało tylko do duchownych i osób konsekrowanych. Jest to więc w sensie ścisłym wspólnotowa modlitwa całego Kościoła („Ecclesia orans”), która przynależy wszystkim wiernym na mocy Chrztu świętego (por. OWLG 20 i 28), co najlepiej widać, gdy jest w nim śpiewana. Rolę otwierającą i nadającą jej szczególny charakter w formie ukierunkowania na konkretny cel posiadają właśnie hymny, dlatego ich teologiczne przesłanie ma niebagatelne znaczenie, co też w konsekwencji zostanie mocno uwypuklone w niniejszej pracy.

Przywołamy w niej dorobek i stanowiska poszczególnych wielkich teologów, którzy - choć nie wprost i niekoniecznie intencjonalnie *in expressis verbis* - mówią o Bogu i o człowieku słowami oraz w taki sposób, że uprawiana przez nich teologia wypełnia się syntagmami i ich związkami odkrytymi przez nas w hymnografii Oficjum święta na przestrzeni wieków oraz w zbiorach, które przetrwały do Soboru. Potem także była ubogacana nimi, gdy bywały czerpane z tych hymnów, które zostały dopuszczone do użytku po Soborze, a zwłaszcza te najbardziej nośne w teologiczne treści, a odnajdywane w hymnodii stosowanej podczas uroczystości *Sacratissimi Cordis Iesu*.

Spośród najwybitniejszych przedstawicieli teologii około- i po-soborowej należy wymienić: Karla Rahnera, Hansa Ursa von Balthasara, Yves’a Marie Josepha Congara, Josepha Ratzingera, Romano Guardiniego oraz Henri de Lubac’a.

Dlatego też, opierając się w tym tomie na ich dorobku i uwzględniając ogromny wpływ jaki wywarli na rozwój teologii posoborowej, trzeba stwierdzić, że nie ma prawdopodobnie lepszego i bardziej komplementarnego sposobu na zaprezentowanie zakresu tematycznego „Pieśni chwały” jako *teologii hymnów święta Serca Jezusa*, niż ten, który spróbuje ukazać ją

jako teologiczne treści tychże hymnicznych syntagm i ich związków właśnie w perspektywie myśli wyżej wymienionych teologów.

W ostatniej więc części naszych prac badawczych, na podstawie opracowanego i wyselekcjonowanego materiału syntagmatycznego z pierwszego tomu (tj. materiału pierwotnego wydobytego z twórczości hymnograficznej na przestrzeni wieków) oraz z drugiego tomu (zawierającego źródłowe syntagmy sześciu hymnów i ich związków, tj. badaną przez nas hymnodię święta Serca Jezusa: „En, ut superba crimum”, „Auctor beate saeculi”, „Quicumque certum quaeritis”, „Cor, arca legem continens”, „Iesu, auctor clementiae”, oraz „Summi Parentis Filio”), skupimy się na ukazaniu jak głęboko i skutecznie dokonała się recepcja źródłowych treści hymnodii we współczesnej teologii posoborowej, jak również - do jakiego stopnia stały się nośnikami istotnych treści teologicznych dla kultu Serca Jezusa.

Na początku ostatniego, trzeciego tomu, a więc w kontekście dwóch poprzednich, powinniśmy także postawić kilka pytań, na które postaramy się udzielić odpowiedzi w trakcie obecnej pracy:

- (1) pierwsze dotyczy owoców prac badawczych, które doprowadziły nas do tego miejsca, tj. syntetycznie ujętych materiałów syntagmatycznych i ich związków - ciekawe, które z nich były najbardziej nośne i w jaki sposób je usystematyzować, bo one nie tylko wpłynęły na formowanie się i ostateczny kształt hymnodii, lecz także stały się siłą oddziaływania, wręcz inspiracją dla uprawiania teologii Serca Bożego.

Następne pytanie łączy się w pewien sposób z pierwszym, idzie krok dalej i ma wpływ na sposób ukształtowania i procedowania od strony formalnej naszej koncepcji oraz planu pracy trzeciego tomu.

- (2) Jakie syntagmy i ich związki będące nośnikami wybranych treści euhologijnych ze źródłowego tezauryśa znacząco wpływają na teologiczne treści o charakterze trynitarnym, chrystologicznym, historiozbawczym, pasyjnym i antropologicznym w refleksji posoborowej?

Dwa ostatnie, wiążące się z poprzednim, dotyczą wybitnych autorów i ich myśli oraz sposobu uprawiania teologii:

- (3) Jacy przedstawiciele współczesnej teologii i w jaki sposób najbardziej przemawiają komunikatywnym i odnowionym językiem w duchu „aggiornamento”, który wyłania się z hymnodii Serca Jezusa? Czy można

mówić o teologii w duchu Ratzingerowskim?

– (4) Czy i w jaki sposób można by mówić o teologii Serca Jezusa, względnie - Serca Bożego, u najważniejszych przedstawicieli teologii posoborowej?

W naszych aktualnych badaniach posłużymy się metodą systematyczną, a bibliografię, podobnie jak w dwóch poprzednich tomach, podzielimy na kilka klasycznych sekcji i z ogromnego bogactwa istniejącej literatury zamieścimy w nich tylko odpowiednio wyselekcjonowane pozycje, a szczególnie takie, które podkreślają charakter naszej pracy badawczej jako przyczynku do odnowionego uchwycenia, ujęcia perspektywy, odzwierciedlenia i syntetycznego wyrażenia posoborowej myśli jako teologii Serca Bożego. Chodzi tutaj o literaturę pomocną dla zrealizowania celów postawionych w temacie pracy tegoż ostatniego tomu.

Natomiast, wnioski badawcze dla tego woluminu, jak również - dla podkreślenia integralności całego dzieła - te zebrane z dwóch poprzednich tomów, zostaną podane w zakończeniu.

Na koniec pragniemy wyrazić mocne przekonanie, iż w dobie pomieszczenia pojęć – nie tylko teologicznych – powinniśmy się trzymać, i to postaramy się uczynić, uprawiania teologii w duchu przede wszystkim Ratzingerowskim. W rozważaniach i wnioskach teologicznych pragniemy pójść ścieżką Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) nie tylko dlatego, że był on wybitnym, przenikliwym umysłem analitycznym i genialnym teologiem, lecz również z tego powodu, że jako jeden z pierwszych w dwudziestym wieku zaczął stosować metodę historyczno-krytyczną w swoich badaniach jako spuściznę szkoły Tybińskiej (niem. *Eberhard Karls Universität in Tübingen*) i tamtejszej katedry teologii dogmatycznej, a przez to wraz z innymi wielkimi postaciami posoborowej odnowy wyciągnął teologię z zapaści, w jakiej się znalazła od czasów modernizmu, racjonalizmu, fideizmu, nihilizmu i innych nurtów, które podważały nauczanie Kościoła.

Kult i teologia Serca Bożego doskonale odnajduje się w systemie i stylu uprawiania teologii w duchu Ratzingerowskim, ale nie tylko, ponieważ znajduje też swoją recepcję chociażby w myśli H. U. von Balthasara, K. Rahnera, Y. M.-J. Congara, R. Guardiniego, H. de Lubaca, czy też teologów całego nurtu odwołującego się do tradycji pasyjnej.

---

Posoborowa myśl teologiczna wyżej wymienionych oraz innych teologów będzie dla nas inspiracją i tłem, na którym będziemy mogli lepiej i głębiej odczytać treści hymnodii Najświętszego Serca Jezusa, a jednocześnie - jak ufamy - będzie dla przyszłych badaczy jakby kluczem do pełniejszego otwarcia jej bezcennego, nigdy niewyczerpanego, niezgłębionego i nieprzemijającego „thesaurusa”.

## 1. Teologiczne treści hymnów Oficjum ku czci Serca Jezusa - wprowadzenie

**N**apisanie „na nowo”, albo lepiej „odnowionej” teologii Serca Bożego nie jest łatwe. Do tej pory mieliśmy do czynienia albo z opracowaniami dogmatycznymi, albo w przeważającej większości z pięknymi „traktatami” ascetyczno-moralnymi, czy też mistycznymi, jak również w odpowiedniej proporcji dziełami badającymi aspekt liturgiczny kultu Serca Jezusa. Istnieje dzisiaj pilna potrzeba ukazania jego teologiczno-liturgicznych treści w odnowionym ujęciu, stanowiącym owoc Drugiego Soboru Watykańskiego oraz posoborowej myśli teologicznej. Nasz wysiłek obejmie z konieczności bardzo ograniczony zakres, bo skupiony na samych hymnach, ale dlatego, że to właśnie one stanowią najlepszą „próbkę badawczą” ukazującą jak w soczewce połączenie liturgii jako celebrowanego misterium z dogmatem (szerzej - teologią) i życiem.

W przypadku teologii treści hymnicznych dotykamy więc natury specyficznej formy modlitwy, która pierwotnie była związana z pewną normą, tradycją, a potem także zwyczajem i prawem modlenia się, które w końcu zostało przez Kościół uznane i przypisane do prawa (normy) modlitwy (*lex orandi*). Stanowiąc część liturgicznej modlitwy Kościoła wiąże się to prawo z normą wiary (*lex credendi*) wyrażoną przez żywy, wielbiący Boga Kościół, kontemplujący dane Jego Objawienia właśnie w dogmacie, a następnie w systematycznej refleksji teologicznej po to, by ostatecznie stały się one razem także normą życia (*lex vivendi* lub *lex agendi*) dla całej wspólnoty wierzących. Znajdujemy się więc tutaj w sercu zagadnień dotyczących miejsca liturgii jakie ona zajmuje w życiu Kościoła. Uzależnienie od tego miejsca zajmowanego przez nią w refleksji teologicznej, ma wpływ na prawdę teologiczną, bo

z natury powiązania *lex credendi* – *lex orandi* – *lex vivendi* wynika, że musi istnieć wewnętrzny (dwukierunkowy, zwrotny, wzajemnie się uzasadniający) związek pomiędzy teologią, liturgią i życiem, który nie może zostać zapoznany, zniekształcony lub niedoceniony. Dlatego też, słusznie stwierdza B. Nadolski, że liturgia jest ucieleśnieniem i formą dogmatu, a dogmat stanowi duszę liturgii, która z kolei jest żywą obiektywnością, przemieniającą uczestników liturgii, zbawiającą całego człowieka (*lex vivendi, lex agendi*), bo związaną z obecnością Chrystusa, a także z odpowiedzialnością za braci i siostry<sup>1</sup>.

W tym związku liturgii (jako miejsca teologicznego i wspólnego – *locus theologicus* i *locus communis*) z wiarą antyczny Kościół Wschodni wprowadzał pewne rozróżnienie, a nawet stopniowanie, ponieważ liturgię traktował jako „teologię pierwszą”, bo tu wyrażała się i urzeczywistniała wiara Kościoła wielbiąca Boga (tak charakterystyczna na przykład dla hymnów), a wtórny wysiłek teologiczny prowadzący do sformułowania dogmatów sytuował na poziomie refleksji nad wiarą w sferze intelektualnej. Chodziło o refleksję zarówno co do przedmiotu i treści wiary, jak i co do postaw i aktu wiary, a więc w sferze obiektywnej (*fides quae creditur*) oraz subiektywnej (*fides qua creditur*), czyli treści Objawienia przyjmowane aktem wiary i przeżywane przez wierzących w liturgii Kościoła, a potem przyswajane w codziennym życiu<sup>2</sup>.

W przypadku hymnów, których recepcja do wnętrza modlitwy chrześcijańskiej napotykała na zrozumiałe opory i obawy przed herezją gnostycką, zwłaszcza na przełomie II i III w., a także później, gdy nawet wydano zakaz ich śpiewania (w Laodycei, w drugiej połowie IV w., czy na synodzie w Braga w 563 r.)<sup>3</sup>, trzeba stwierdzić, że problem weryfikacji ich ortodoksyjności był i nadal jest uzasadniony. W tym przypadku ortodoksję należałoby rozumieć

1 Por. Bogusław Nadolski, *Liturgika. Tom pierwszy: Liturgika fundamentalna*, wyd. II. uzup., t. 1 (Poznań: Pallottinum, 2014), 170–72 i 176; Karl Lehmann, „Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie”, *Liturgisches Jahrbuch* 30, nr 4 (1980): 198.

2 Por. Bogusław Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, *Myśl Teologiczna* 42 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 239, 244–46; Gerhard Lukken, „La liturgie, moyen d’expression irremplaçable de la foi”, *Concilium* 82 (1973): 22–23; Lehmann, „Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens”, 197.

3 Por. Dominik Ostrowski, *Uświęcenie i kult. Liturgia Godzin w perspektywie soborowej definicji liturgii* (Adalbertus - Wydawnictwo WSD Diecezji Świdnickiej, Świdnica, 2013), 180 i 186.

jako prawowierne chwalenie Boga, które dokonuje się w celebrowanej liturgii. Co więcej, jako takie, od swego początku jest także liturgicznym wyznaniem wiary, które ma tak naprawdę – jak mówi G. Lukken – charakter hymniczny<sup>4</sup>.

Skoro formuły modlitewne (euchologiczne) są nośnikami prawd wiary, także tych ujętych w dogmat od czasów pierwszych soborów trynitarnych i chrystologicznych, to dotyczy to również tych syntagm, które zostały zawarte w formach hymnicznych. Korzystając z analizy tych form, postaramy się uzupełnić lukę dotyczącą właściwego miejsca liturgii w teologii, tj. traktowania jej tekstów jako źródła, które należy uznać za „teologia prima”, za nośnik treści wiary. Chociaż pierwszym dokumentem, który został ustalony podczas obrad Soboru i umiejscowiony w dokumentach wydanych po jego zakończeniu była konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, to jednak w oczekiwaniu na wprowadzenie reform soborowych, a także już po ich implementacji, powstał dziwny treściowy rozdział (*hiatus*), pewna emocjonalna wyrwa, a w opracowaniach tematycznych pewna luka, która sprawiła, że liturgia – zamiast być tematem centralnym – stała się *tematem zapomnianym*<sup>5</sup> w teologii systematycznej, albo przynajmniej zepchniętym na margines, a w konsekwencji – źródłem drugorzędym, lub niekiedy w ogóle nieobecnym.

Tymczasem, tak jak teksty natchnione Pisma Świętego, podobnie i teksty euchologiczne używane w Liturgii celebrowanej, będące nośnikami i przekaznikami wiary, powinny stanowić punkt odniesienia, a nawet inspiracji dla teologii dogmatycznej. Wyjątek stanowią tutaj teologia mistyczna, teologia duchowości oraz teologia związana z kultem Najświętszego Serca Jezusa, którą możemy nazwać teologią Serca Bożego. Wystarczy sięgnąć po jej bogatą bibliografię, własny język, metodę i źródła, narzędzia hermeneutyczne stosowane w tekstach liturgicznych, by się przekonać, że można tu mówić o teologii Serca Bożego<sup>6</sup>.

4 Por. Nadolski, *Wprowadzenie*, 170; Lukken, „La liturgie, moyen d'expression irremplaçable de la foi”, 12, 18 i 22.

5 Por. Klemens Richter, „Einführung. Die Liturgie - zentrales Thema der Theologie”, w *Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie?*, red. Klemens Richter, *Quaestiones Disputatae* 107 (Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986), 9–27.

6 Por. Roberto Tucci, „Storia dell letteratura relativa al culto Sacro Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni. Saggio storico-bibliografico”, w *Cor Jesu. Commentationes*

Trzeba dzisiaj usilnie przypominać, że liturgia jest „teologia prima”, trzeba pokazywać wzajemne relacje „lex orandi” z „lex credendi”, chociażby właśnie w oparciu o wybrane teksty hymnów stanowiących element Liturgii Godzin po to, by móc pełniej odkryć wieloaspektowe ujęcia dogmatyczne współczesnych teologów posoborowych. Chodzi nam także o to, by sprawdzić, czy współczesna teologia czerpie z treści zawartych w syntagmach tekstów liturgicznych, a przynajmniej „gdzie”, „czy” i „w jaki” sposób mogłaby to czynić. Dlatego opracujemy syntagmatyczne treści z wybranych hymnów ku czci Serca Jezusa, ukazując je w świetle teologicznych badań Ratzingera, oraz jego inspiratorów, a także jemu współczesnych, czyli największych osobistości, autorytetów w dziedzinie teologii krótko przed i już po Drugim Soborze Watykańskim – tak, aby pełniej wydobyć liturgiczno-teologiczne treści badanych hymnów w kontekście i odniesieniu do szerokiej perspektywy myśli odnowy posoborowej.

Dawniej uprawiano i rozwijano teologię św. Bonawentury, albo św. Tomasza (tomistyczną), która chętnie była spisywana i „zamykana” w wielu tomach tworzących *Summy*, które miały charakter czysto spekulatywny i nie zawierały wprost odniesień do Biblii, czy tekstów liturgicznych, choć niewątpliwie opierały się na ich medytacji i je zakładały. Dzisiaj, niespełna sześć dekad po Soborze i Konstytucji o Liturgii Świętej wydaje się, że należy sięgać do myśli i dorobku papieża Benedykta XVI, a więc uprawiać teologię w stylu Ratzingerowskim, bardzo otwartą na inspiracje i tematy płynące z głębi ducha Liturgii. Stąd też w dużej mierze będziemy się tutaj posiłkować tym, co do teologii wniósł J. Ratzinger i jego koledzy, czyli posoborowe pokolenie wielkich teologów, którzy stali się autorytetami w swojej dziedzinie dla późniejszych pokoleń. Współcześnie, niektórzy specjaliści od liturgiki i duchowości, np. tacy jak o. Mark Daniel Kirby uważają Benedykta XVI za najlepszego znawcę tematyki Serca Jezusowego i określają go mianem „teologa Serca Jezusa”<sup>7</sup>. J. Ratzinger, zanim jeszcze został papieżem, kontemplując Boskie Serce Zbawiciela stwierdził, że w przebitym Sercu Ukrzyżowanego

---

*in litteras encyclicas Pii pp. XII «Haurietis aquas». Pars historica et pastoralis*, red. Augustinus Bea i in., t. 2 (Roma: Herder, 1959), 501–638; Włodzimierz Mocydlarz, *Serce Jezusa w liturgii* (Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2009).

<sup>7</sup> Por. Mark Daniel Kirby, „Serce Jezusa w teologii Benedykta XVI”, *L'Osservatore Romano* 27, nr 3[281] (2006): 49–52.

tak naprawdę trzeba dostrzec otwarte Serce samego Boga<sup>8</sup>, bo jest Ono tożsame z Ukrzyżowanym. Stąd też wiemy, Kim On jest, że jest Boskim Wybawicielem, Bogiem, „który ma Serce”<sup>9</sup>. Co więcej, Ratzinger podkreśla z mocą, że Jezusowe Serce „nie jest ocaleniem samego siebie, lecz oddaniem się. Ocala ono świat przez to, że się otwiera. To wyniszczanie się otwartego Serca jest treścią tajemnicy wielkanocnej. To Serce zbawia, ale zbawia przez to, że się ofiaruje. Tak oto w Jezusowym Sercu ukazuje się nam centrum chrześcijaństwa”<sup>10</sup>. Dzisiaj niestety zbyt rzadko mówi się o tym Sercu tak jak J. Ratzinger, a pomimo zauważalnego już odrodzenia, tylko sporadycznie w pogłębiony sposób porusza się temat teologii przebitego Serca Jezusa, choć leży on w samym sercu Historii Zbawienia oraz teologii biblijnej, zwłaszcza Janowej, czy też soteriologii, a przez to ma ogromne znaczenie dla wiary, duchowości i mistyki chrześcijańskiej.

Należy wspomnieć, że podejście J. Ratzingera do kwestii Objawienia, i jego wykład Historii Zbawienia, został ukształtowany w szkole Gottlieba C. Söhngena (promotora pracy), a zwłaszcza Michaela Schmausa (recenzyta), który odrzucił jego pierwszą wersję habilitacji (zaś rada wydziału nie odrzuciła, lecz skierowała do poprawki), i z którym młody Ratzinger – jak wyznał – miał najwięcej problemów. Recenzent bowiem, zarzucił jego pracy zbyt nowoczesne podejście do pojęcia objawienia oraz niezbyt wierne ukazanie myśli św. Bonawentury (teologii historycznej), a korekta wskazanych przez Schmausa poprawek zajęłaby habilitantowi całe lata pracy. Wobec tego młody Ratzinger, gdy zauważył, że ostatnia część jego habilitacji – poświęcona teologii historii Bonawentury – nie była w ogóle kwestionowana, szybko przedstawił tylko tę część do powtórnej recenzji, i ku jego zdziwieniu, została od razu przez wszystkich członków rady wydziału, łącznie ze Schmausem przyjęta z zadowoleniem i skutecznie obroniona (21 lutego 1957 roku w Monachium)<sup>11</sup>. To trudne wydarzenie miało niebagatelny

8 Por. Joseph Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. Eliza Pieciul (Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2002), 45.

9 Tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, red. Henryk Witczyk, tłum. Jolanta Płoska, 1. wyd. (Kielce: Jedność, 1994), 58 i 61.

10 Por. tamże, 65.

11 Por. Tenże, *Moje życie: autobiografia Benedykta XVI*, red. Witold Wiśniowski i Krzysztof Łapiński, 3. wyd. (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013), 80–90.

wpływ na rozwój Ratzingera jako teologa i jego historiozbowczą koncepcję Objawienia.

Bez kontekstu osobistej historii i pewnego nawet jej dramatu, w którym rodziło się to naukowe dzieło młodego i wrażliwego J. Ratzingera, jak również przedsoborowej gorączki poszukiwania w duchu ożywionego dialogu nowego ujęcia rozumienia Objawienia w teologii uwzględniającej dyskurs historyczny, nie można w pełni zrozumieć sensu i odpowiedzialnej pracy nowego wykładowcy teologii rozpoczynającego swą drogę we Freising, a następnie w Monachium. Albowiem, w całej tej przedsoborowej otoczce tworzącej nowe możliwości spotkania, a często także przyjaźni na polu akademickim i naukowym sprawiły, że młody profesor teologii fundamentalnej, a następnie dogmatycznej wszedł w świat wielkich postaci, autorytetów ówczesnej teologii, z którymi jego droga życia się skrzyżowała i którzy utkwiłi w jego pamięci, m.in. Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Romano Guardini, Henri de Lubac, Louis Bouyer, Jean Daniélou, Gérard Philips, kard. Joseph Richard Frings<sup>12</sup>. Ponieważ były to dla profesora Ratzingera ważne osoby w środowisku teologicznym, jak również dla całego Kościoła na krótko przed drugim Soborem Watykańskim, jak również długo po nim, w trakcie jego wdrażania w życie liturgiczne, eklezjalne i pastoralne, dlatego będziemy starali się do niektórych z nich często nawiązywać.

Wydaje się, że jeszcze jednym, bardzo ważnym faktorem hermeneutycznym dla samego Ratzingera, a więc także i dla nas – ze względu na przyjęte założenie (wiodący „klucz” teologiczny) w tym tomie naszego dzieła – jest to rozróżnienie, które tkwi w tle całego wysiłku naukowego w tamtym czasie pisania przez niego pracy. Otóż, na podstawie jego badań i tego faktu, że jego profesor zlecił mu zajęcie się teologią Bonawentury (gdyż myśl św. Augustyna ukazał w doktoracie) można wyciągnąć wniosek, iż nie tylko ten pierwszy był zaniedbany, nieodkryty i niezrozumiany do końca, ale również, że Bonawentura jakby uzupełnił Tomasza, co ukazał zresztą sam Ratzinger, doskonały znawca św. Augustyna: „Miałem natomiast trudności z dostępem do Tomasza z Akwinu, którego kryształowa logika wydawała mi się zbyt

---

12 Por. wymieniam ich kolejno oddzielając średnikiem, w: tamże, 77, 84, 90, 102–3, 119, 126; 67, 118–20; 94, 119; 44, 55, 121; 67, 81, 94, 118–20; 118, 120; 94; 94; 61, 91–94, 101, 103–4.

zamknięta w sobie, za mało personalistyczna i zbyt poszufladkowana<sup>13</sup>. Faktycznie, głównym wysiłkiem Tomasza było pytanie o byt: „quid sit” – „co to jest”, o to, co się staje, ostatecznie – Kim jest Bóg i jego stworzenia. Natomiast Bonawenturę interesowała egzystencja – „utrum existit” - „czy (jak, które) istnieje”. Nie pyta więc o istotę, ale o sposób istnienia, o warunki możliwości istnienia, w jaki sposób się ono dokonuje (staje, istnieje), zwłaszcza stworzenie w obliczu i wobec Boga, a nawet odwrotnie – Bóg dla i wobec człowieka. Mamy więc już tutaj warunki możliwości przejścia od rozważania na temat bytu do sposobu i realizacji historii zbawienia. Tak postawiony problem jest otwartym polem do rozważań na temat objawienia i historii zbawienia, teologii trynitarnej, chrystologii i soteriologii, czy antropologii i in., a zwłaszcza w hymnicznym kontekście naszych badań.

## **2. Zakorzenie badanych hymnów w teologii trynitarnej**

### **2.1. Trynitarne treści omawianych hymnów**

Na wstępie pragniemy wykazać, które hymny i jakimi syntagmami przemawiają do nas teologicznymi treściami wyrażającymi rzeczywistość Trójcy Świętej.

W syntagmatycznej warstwie trynitarnych treści omawianych hymnów odnajdujemy 39 różnych odniesień, czyli o jedną trzecią mniej, niż w sekcji chrystologicznej (61), pasyjnej (60) oraz antropologicznej (62). Syntagmy te (39), które najczęściej występują na początku i na końcu hymnu (doksologia), tworzą teologiczną perspektywę wyrażającą prawdy dogmatyczne o Bogu Jedynym w Trójcy (Trójjedynym), ze wskazaniem na konkretne Osoby Boże, często z właściwą tytulaturą lub po prostu innymi przymiotnikami. Podajemy je według liczby wystąpień w porządku zstępującym: (-) Pater (8x); (-) Spiritus (7x) (+ almus 4x); (-) Filio (5x); (-) Parenti (5x) (+ Decus 3x; + Parenti et Filio 1x); (-) Deus (3x) (+ verus 1x); (-) artifex (1x); (-) auctor (1x); (-) Paraclito (1x).

---

13 Por. tamże, 50, 64, 85 i 88, 106.

W odniesieniu do poszczególnych hymnów teologiczne treści przekazywane przez wyżej wymienione syntagmy w perspektywie trynitarnej wyglądają następująco (wraz z ich najbliższym kontekstem):

Hymn (1) „En ut superba crimum” (w polskim przekładzie zatytułowany „Oto ludzie przeniwierce”): (–) „Jesu, tibi sit gloria, Qui Corde fundis gratiam, Cum Patre et almo Spiritu In sempiterna saecula” – w polskim przekładzie – „Jezu, co Serca Twojego Łaski wylewasz obficie, Chwała niech będzie Ci wieczna Z Ojcem i Duchem Najświętszym”; następnie, (–) „Hoc, Christe, nobis, hoc, Pater, Hoc sancta, dona, Spiritus, Quibus potestas, gloria Regnumque in omne est saeculum” – po polsku – „Daj to, Ojcze! Daj to, Chryste, Duchu spraw, niech się to stanie; Wam wielbienie wiekuiste, Wam na wieki królowanie”.

Hymn (2) „Auctor beate saeculi”, którego tytuł w polskich przekładach oddaje się na dwa sposoby: „Najświętszy Stwórco wszechświata”, albo w innej, nieco luźniejszej wersji – „Sprawco świata miłościwy”, zawiera następujące syntagmy: (–) „Auctor beate saeculi, Christe, Redemptor omnium, lumen Patris de lumine Deusque verus de Deo” – po polsku w pierwszym przekładzie – „Najświętszy Stwórco wszechświata, O Chryste, Zbawco ludzkości, Światłością jesteś ze światła I z Boga Bogiem prawdziwym” – w drugim – „Sprawco świata miłościwy, Wszystkich Zbawicielu, Chryste, Z Boga Ojca Bóg prawdziwy, I ze światła światło czyste!”; dalej, (–) „Jesu, tibi sit gloria, qui corde fundis gratiam, cum Patre et almo Spiritu in sempiterna saecula” – pierwsza wersja tłumaczenia – „O Panie, który swym Sercem Objawiasz bezmiar dobroci, Niech Tobie z Ojcem i Duchem Podzięka będzie i chwała”, natomiast w drugiej, zamiast tłumaczenia, mamy tekst klasycznej, choć trochę zmodyfikowanej doksologii – „Chwała Ojcu i Synowi, Sława, moc i królowanie, Razem Świętemu Duchowi Niech na wieki nie ustanie”; na koniec, umieszczono inną wersję dodatkowej doksologii: (–) „Decus Parenti, et Filio, Sanctoque sit Spiritui, Quibus potestas, gloria Regnumque in omne est saeculum” – „Chwała (cześć) niech będzie Ojcu, i Synowi, i Duchowi Świętemu, którym władza, chwała i Królestwo na wieki wieków” (tłum. własne).

Hymn (3) „Quicumque certum quaeritis” – „Ktokolwiek szuka pociechy”: (–) brak syntagm o charakterze trynitarnym, a nawet brak klasycznej doksologii.

Hymn (4) „Cor, arca legem continens” – posiada on, podobnie jak drugi hymn wyżej omawiany, dwa tłumaczenia zatytułowane: „Serce najśodsze Jezusa”, albo „Serce, Arko, w tobie prawo”, które wydaje się być – przynajmniej w tytule, wierniejszą wersją oryginału. Jednak, tak nie jest, ponieważ każda z tych prób przekładu ma swoje mankamenty i nieścisłości. Oto jego syntagmy: (–) „Iesu, tibi sit gloria, qui corde fundis gratiam, cum Patre et almo Spiritu, in sempiterna saecula” – w polskim przekładzie w pierwszej wersji – „Jezu, co Serca Twojego Łaski wylewasz obficie, Chwała niech będzie Ci wieczna Z Ojcem i Duchem Najświętszym”, natomiast w drugim, zwykła, zmodyfikowana doksologia – „Chwała Ojcu i Synowi, Sława, moc i królowanie, Razem Świętemu Duchowi, Niech na wieki nie ustanie”.

Hymn (5) „Iesu, auctor clementiae” („Jezu, dawco przebaczenia”): tylko dodana doksologia, stosowana także w innych hymnach: (–) „Decus Parenti, et Filio, Sanctoque sit Spiritui, Quibus potestas, gloria” – „Chwała (cześć) niech będzie Ojcu, i Synowi, i Duchowi Świętemu, którym władza, chwała i Królestwo na wieki wieków” (tłum. własne).

Hymn (6) „Summi Parentis Filio” („Boży Synie, światła zdroju”): (–) „Summi Parentis Filio, Patri futuri saeculi, Pacis beatae Principi” – po polsku – „Boży Synie, światła zdroju, Ojcie przyszłych wieków świata, Xiążę błogiego pokoju”; dalej, (–) „Semper Parenti, et Filio, Sit laus, honor, sit gloria, Sancto simul Paraclito In saeculorum saecula” – w polskim tłumaczeniu – „Zawsze Ojcu i Synowi, Niech będzie cześć, chwała, sława, Z nimi Świętemu Duchowi Niech na wieki nie ustawa”; na końcu, podobnie jak w poprzednim hymnie, (–) „Decus Parenti, et Filio, Sanctoque sit Spiritui, Quibus potestas, gloria” – „Chwała (cześć) niech będzie Ojcu, i Synowi, i Duchowi Świętemu, którym władza, chwała i Królestwo na wieki wieków” (tłum. własne).

## 2.2. Podsumowanie trynitarnych treści hymnów

Podsumowując trynitarnie treści wyżej wyjęte z pięciu spośród sześciu omawianych przez nas hymnów (zob. tom drugi naszego dzieła), stwierdzamy, że zawierają i wyrażają w pełni prawdę o Bogu Jedynym w Trójcy (Trójjedynym), ponieważ w każdym z nich nie tylko dołączono doksologię,

ale dodatkowo także w samym korpusie niektórych z kompozycji nawiązuje się do poszczególnych działań Osób Trójcy – zwłaszcza Ojca i Syna.

I tak, w pierwszym utworze („En ut superba...”) mamy nawiązanie do teologii łaski, która z Serca Jezusa – jak ze źródła – jest obficie wylewana, za co autor tekstu każe wychwalać Ojca i Syna i Ducha najświętszego. Następnie prosi o poszczególne dary po kolei każdą z Osób Bożych przypisując im bez różnicy takie same Boskie sprawstwo, wiekuiste uwielbienie i królowanie.

W drugim hymnie („Auctor beate...”) przywołuje się Boga jako miłościwego, Najświętszego Stwórcę wszechświata, ale natychmiast także wzywa się Chrystusa, podkreślając Jego rolę jako Zbawiciela ludzkości. Wyakcentowano tutaj mocno równość drugiej Osoby w Bóstwie i fakt, że jest ono prawdziwe. Tekst pierwszej strofy nawiązuje do wyznania wiary (Credo), w którym występuje określenie „Światłość ze światłości”. Rzeczywistość zawierająca się w Sercu Jezusa nabiera cech nieskończonych i określana jest jako „bezmiar dobroci” w kontekście trynitarnym, ponieważ zaraz po tej synytagmie dodano dodano doksologię. W drugiej wersji tłumaczenia wzmocniona jest ona poprzez triadę Boskich przymiotów „Sława, moc i królowanie”, które nie ustają. Podobnie w końcowej doksologii „Decus Parenti...”, gdzie mowa jest o wiecznej „władzy, chwale i Królestwie”.

Czwarty z kolei hymn („Cor, arca...”) utożsamia Serce Jezusa z Arką Przymierza, która zawiera w sobie łaski i wylewa je obficie na swych czcicieli. Z faktem tym wiąże się wezwanie o charakterze trynitarnym, do czci i oddania Mu wiecznej chwały równej Ojcu i Duchowi. W następnym hymnie („Iesu auctor...”) pojawia się znowu już wspomnianą doksologia „Decus Parenti...”.

W szóstym hymnie „Summi Parentis Filio” już w samym tytule Jezus Chrystus nazywany jest Bożym Synem, z którym związana jest przyszłość i czas, wieki świata, które do Niego należą. Obdarza się Go mesjańskim tytułem Księcia Pokoju, a także zdrojem światła, nawiązującym do początków stworzenia i znanego już tradycyjnego wyznania „Światłość ze światłości” stosowanego do Syna Bożego. W następnej strofie mamy wezwanie w formule trynitarniej do oddania chwały, czci i sławy zarówno Ojcu jak i Synowi i Duchowi Świętemu. Do tego dochodzi – jak wyżej – doksologia „Decus Parenti...”, która już nie raz się pojawiła w naszych hymnach.

Wszystkie te treści, zawarte w syntagmach hymnicznych o charakterystyce trynitarnej będą stanowić dla nas podstawę do wnikliwej analizy teologicznej, do poszukiwań na polu posoborowej teologii współczesnej. Pragniemy odkryć w jaki sposób w posoborowej teologii zostały wyrażone te trynitarne treści, które pojawiły się w omawianych hymnach o Sercu Jezusa.

### 2.3. Obraz Trójcy Świętej w teologii historycznej Josepha Ratzingera

J. Ratzinger dostrzega w nauczaniu św. Bonawentury i wydobywa z niego jako rzecz pierwszoplanową „Mowę Boga”, która stanowi dla niego istotę objawienia. Fakt, że Bóg nie tylko przemówił w określonym czasie (*kairos*) łaski do człowieka, ale że nieustannie mówi sprawia, że mamy do czynienia z wydarzeniem i osobowym procesem objawienia. Ono dokonuje się w historii między Bogiem a człowiekiem, co nie pozostaje bez wpływu na różne przejawy i działania Kościoła w świecie. Ale, teolog franciszkański widząc w „Mowie Boga” zdarzenie metafizyczne, a nawet kosmiczne, odpowiednio uzasadnia wszelką spekulację dotyczącą objawienia, sięgając aż do samego centrum swego nauczania o Trójcy Świętej<sup>14</sup>.

Trzeba jasno stwierdzić, że kiedy Bóg mówi do człowieka, to wtedy mówi do niego cała Trójca, która jest Autorem Objawienia. Chodzi o to, że Jezus Chrystus nie tylko jako Syn Boży, lecz także samo Jego Wcielenie jako wyraz historiozbawczego procesu objawienia, stanowi nieodłączny element spekulacji o Logosie, a przez to w konsekwentnie również metafizyki Trójcy Świętej. Dlatego mówienie o Logosie ujętym w określone formuły historiozbawcze, które możemy Mu przypisać dzięki inicjatywie Boga Trójjedynego, tak samo jak mówienie o samej Trójcy jako takiej, ma podobny wydźwięk i powinno być postrzegane „w świetle historii zbawienia”<sup>15</sup>.

Trójca immanentna i transcendentna, ekonomiczna, biorąca udział w historii zbawczej, to Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, który przemówił do

14 Por. Joseph Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, red. Krzysztof Gózdź i Marzena Górecka, tłum. Jarosław Merecki, t. 2, Joseph Ratzinger. Opera omnia (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 111.

15 Por. tamże, 2:113–14.

człowieka. Przemówił do niego jako prawdziwy Człowiek, ale też jako prawdziwy Bóg, który najlepiej wyraża się otwartym Sercem Syna. Ta historiozbawcza prawda harmonizuje z treściami, i otwarta jest na te syntagmy, które zawierają się w naszych tekstach hymnicznych.

Według Ratzingera Bonawentura badał także relacje między Osobami w Trójcy i wydaje się, że w swych poszukiwaniach szedł bardziej za ujęciem greckim tychże relacji, które cechuje idea podporządkowania, niż za ujęciem Augustyna, który opisuje je jako koordynację. Jednak, uznając to niezwykle otwarcie się Boga na zewnątrz, i to w tak sposób bardzo radykalny, jednocześnie w kwestii wyżej wymienionych dwóch ujęć, duchowy syn św. Franciszka poszedł o wiele dalej, rozwijając bardzo mocno koncepcję triadyczną, nie tylko Boga żyjącego w wewnętrznych relacjach Osób, ale również podobną koncepcję w stosunku do świata. Bonawentura staje się tym samym „trynitarnym myślicielem średniowiecza”, bo podejmuje się dość skutecznie „w chrześcijański sposób skorygować starożytną dwoistość zasad”<sup>16</sup>.

Warto przy tym dodać, że w odniesieniu do teologii Serca Bożego, nie wystarczy mówić o Bóstwie i Człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, trzeba mocno podkreślać, że jako Bóg i Człowiek jest Drugą Osobą Bożą, która pełni misję wykonując pracę jakby zleconą, w harmonii z tą, jaką cała Trójca spełnia w swoich zbawczych zamiarach dla ocalenia każdego człowieka. Chodzi tu o wysiłek, o służbę kochającego nas Boga, który pracuje dla dobra i zbawienia człowieka, działając także i „dla mnie” jak ktoś pracujący, wykonując tę pracę „we wszystkich rzeczach stworzonych”<sup>17</sup>. Można więc pomyśleć, jak wielkie ma Bóg Serce do zbawczej pracy na rzecz całego stworzenia, a zwłaszcza, że każda z Osób Bożych aktywnie się w nią angażuje.

Według Ratzingera można dostrzec w tekstach Bonawentury analizy o ogromnym znaczeniu, które opierają się na autorytecie św. papieża Grzegorza oraz św. Anzelma, a które tworząc pewne grupy utożsamień docelowo stawiają znak równości pomiędzy mówieniem a widzeniem, a w dalszej perspektywie, między słowem a światłem. Można też wyodrębnić u Bonawentury inną grupę utożsamień, która wypływa z przekazów Tradycji dotyczących pojęcia analogii stworzenia oraz rozumienia nauki

16 Por. tamże, 2:116–18.

17 Por. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. Mieczysław Bednarz, 2010. wyd. (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002), nr 236, pkt. 3.

o Trójcy Świętej. Biorąc pod uwagę, że samo Pismo Święte cechuje różnorodność i unikanie wszelkiej formy jednostronności, chociażby w odniesieniu do określeń przypisywanych Chrystusowi, Ratzinger przypomina naukę Bonawentury o Trójcy Świętej, dlatego właśnie, że skupia się on wyraźnie „na problemie relacji tych trzech imion drugiej Osoby Boskiej” wydobywając z Pisma trzy znane określenia Chrystusa – „*hyios*”, jak również „*logos*” i „*eikon*”, w których to najwyraźniej jak tylko można „odzwierciedlają się trzy różne myślowe światy”<sup>18</sup>.

W ten sposób ukazuje Jezusa Chrystusa w oparciu o trzy imiona Drugiej Osoby Boskiej (Syn – Słowo – Ikona) wymieniane w spekulacjach teologicznych na podstawie samego Pisma, zgodnie ze scholastycznym przekonaniem, iż znajdziemy w nim tylko to, co konieczne do zbawienia. Oto świat myślowy Syna Bożego, Słowa Bożego i ludzkiego oraz Ikony Boga, człowieka i świata. Takiego Boga pragnie człowiek, któremu jako taki całkowicie wystarcza, Boga, którego Bonawentura określał jako „*sufficiencia* człowieka”, które to sformułowanie stanowiło dla niego istotny element nauki o „*desiderium naturale*”<sup>19</sup>.

Gdy mówimy o Sercu Bożym i je kontemplujemy, często sięgamy do otwartego „z natury” skarbcza pełnego „pragnień”, które rodzą się i tkwią głęboko w ludzkim sercu, a które całkowicie może zaspokoić tylko Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, Bóg Osobowy, pełen miłości, odnajdywany, odkrywany i spotykany w Synu Bożym, w Słowie Ojca, w Ikonie Serca Jezusa, które jest wypełnione Boską Miłością rozlewana w naszych sercach przez Ducha Świętego.

Wypowiedziane przez Boga Słowo (*Verbum*), a następnie poczęte przez Dziewicę jest wewnątrz przez Nią przyjętym obrazem (*imago*), a zarazem podobieństwem (*similitudo*), które po Wcieleniu nadal pozostaje Drugą Osobą Bożą, Osobą Słowa (Logosem). Dlatego, mówiąc o Sercu Boga i człowieka, ciągle musimy pamiętać, że odsyła nas Ono do Osoby Słowa Wcielonego. Mamy w tej trynitarnej nauce Bonawentury do czynienia z jego ekspresjonizmem, poprzez który wyraża on precyzyjnie „samoprezentację Boga w Jego Synu”, a gdy mowa o Logosie, to także oznacza on

18 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:123–25.

19 Por. tamże, 2:125, przyp. nr 46.

„samoprezentację Boga”, ale już „w dziele Jego stworzenia”, natomiast, jeśli rozważamy kwestie poznawcze, to chodzi nam o „wynik i przeciwieństwo *impressio*”. W taki sposób według Gilsona Bonawentura ściśle wyraża naukę o Trójcy Świętej<sup>20</sup>.

Idąc tym tokiem myślowym, możemy powiedzieć, że najlepszą samoprezentacją Boga w Jego Synu, oraz w Jego stworzeniu i w sposobie poznania (*impressio*), które odcisnęło na Nim i na nas swój znak miłości było i jest przebite Serce Boże, które nas umiłowało do końca i pozostaje nadal otwarte na oścież, odciskając piętno swej miłości na każdym stworzeniu.

Bóg, którego uwielbia psalmista w Jego zbawczych zamiarach względem nas (Ps 32 – *Cogitationes Cordis eius*), to objawiająca się nam z miłości do nas Trójca Święta, w Drugiej Osobie Bożej, w Jezusie Chrystusie, który ma Serce, bo nie tylko o Nim usłyszeliśmy, nie tylko nam o Nim powiedziano, ale Go zobaczyliśmy, i „dotykały Go nasze ręce” (1J 1,1-2). A „wyraz” (*expressio*) Jego Serca jako Boga został wspaniałomyślnie uwidoczniiony i odcisnięty („obraz”) na Krzyżu, w Sercu Syna. Ono w pełni emanuje Miłością Boga, przedstawiając, uosabiając Ją samą jako „obraz” tejże miłości i wydarzenie zbawcze. A my, dzięki temu jesteśmy w stanie ją poznać i doświadczyć, bo mając „czynną moc” uzdalnia nas ona do wejścia w ten ekspresyjny i poznawczy krąg aktywnej miłości Syna<sup>21</sup>.

Trudno wyobrazić sobie bardziej wyrazisty znak niż Serce Boże. Niewątpliwie, wymownym znakiem Trójcy Świętej, która się „wyraża” („*species expressa*”) na zewnątrz wywołując trwale „wrażenie” („*species impressa*”), a przez to stanowi w Synu „wyrazny obraz” Bożej Miłości, jest Krzyż Syna i Jego przebite Serce. Można więc powiedzieć, że sprzeciw wobec tego znaku dotyczy nie tylko krzyża jako takiego, ale Tego, kto na nim wisi z otwartym Bokiem i Sercem. Przypominają się tu słowa starca Symeona, który wywołał zdziwienie rodziców Jezusa: „A Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono. Symeon zaś błogosławił Ich i rzekł do Maryi, Matki Jego: «Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiac się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu»” (Łk 2,33-35).

20 Por. tamże, 2:125-26.

21 Por. tamże, 2:129.

Wyraźny obraz Trójcy, dzięki któremu daje nam się Ona poznać na drodze stopniowego procesu, jak dowodzi Ratzinger, doznaje u Bonawentury swoistej interpolacji, tj. przenosi się w jego rozważaniach o logosie z płaszczyzny szeregu zjawisk zachodzących w ludzkim poznaniu, na poziom opisujący proces samopoznania Boga oraz poznania przez Niego świata. Proces ten dotyczy ludzkiej mowy, z której słowo wewnętrzne, gdy emanuje to staje się poznawalne, wyrażone jako obraz, który przedstawia przedmiot i jest zdolny niejako do wytwarzania tego obrazu u innych. Chodzi tu więc o słowo zdolne do zrealizowania się w formie zewnętrznej, pełnej wyrazu i stanowiące już wyobrażenie tego, co możemy uznać jako końcowe stadium tegoż procesu, czyli obraz. Dlatego Ratzinger podsumowując stwierdza, że „wyobrażenia „słowa” i „obrazu” spotykają się jednak w spekulacji o Trójcy Świętej i w interpretacji wewnętrznego słowa ludzkiego. Dopiero stąd *expressio* wędruje w obszar zewnętrzny, gdzie słowa i obraz rozchodzą się”<sup>22</sup>.

Chociaż Bóg objawia nam swoje wewnętrzne życie trynitarnie najpełniej i w sposób bardzo wyrazisty jako życie Trzech Osób w relacji Miłości, to jednak najwyraźniej jesteśmy w stanie go doświadczyć i poznać jako wyraz (*expressio*), realizację zbawczego dzieła, którego obrazem jest przebite Serce Jego Syna. Można też powiedzieć, że w Bogu jako Trójcy Słowo i potencjalny obraz (zbawczy zamiar mający się ucieleśnić) stanowią jedno, natomiast, gdy zostało już Ono wypowiedziane, „rozeszło” się, by mogło wyrazić się w unii hipostatycznej. Przy czym, zarówno Bóstwo, jak i Człowieczeństwo zachowało jednocześnie, w całkowitej unii w Osobie Słowa („bez rozdzielienia”), swoją tożsamość („niezmieszanie”) dokładnie tak jak to definiują sobory chrystologiczne<sup>23</sup>. Dzięki temu lepiej rozumiemy, co to znaczy, że Bóg ma Serce, a zarazem, że czuje i kocha Sercem ludzkim. Oto pełna ekspresja Objawienia się Słowa Boga, które stało się Człowiekiem w taki sposób, byśmy mogli Go poznać, pokochać i przyjąć. Dlatego też to Objawienie do nas dociera, jesteśmy pod jego „wrażeniem” (*impressio*), a przyjęte, staje się nam wewnętrzne, w miarę możliwości przyswajalne dla nas, a ostatecznie – możemy stać się w pełni jego uczestnikami.

22 Por. tamże, 2:129–30.

23 Por. „Sobór Chalcedoński”, w: Gerald O’Collins i Edward G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. Jan Ożóg i Barbara Żak, 2 zm. i uzup. (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002), 302–3.

## 2.4. Karl Rahner – Trójca Święta w życiu religijnym chrześcijan

Biorąc pod uwagę fakt, że życie każdego chrześcijanina ma od początku wymiar i dynamikę trynitarną, a więc wydaje się czymś oczywistym, że także jego życie liturgiczne oraz modlitwa, zarówno wspólnotowa, jak i osobista powinna mieć charakter trynitarny. Niepokoi więc spostrzeżenie Rahnera poczynione w jego *Uwagach na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate”*<sup>24</sup>, że „chrześcijanie, przy całym ich ortodoksyjnym wyznaniu wiary w Trójcę świętą, są prawie niemalże wyłącznie „monoteistami” w ich religijnej egzystencji”<sup>25</sup>.

Jak tłumaczy niemiecki teolog – nie wystarczy nawet argumentacja oparta o naukę o Wcieleniu Syna Bożego, by twierdzić, że „Trójca święta jest zawsze i wszędzie „obecna” w życiu religijnym chrześcijan”, gdyż brakuje w tym stwierdzeniu wyraźnego utożsamienia Drugiej Osoby Bożej z Osobą Logosu. Można by nawet, idąc za lekko ironicznym stwierdzeniem naszego autora powiedzieć, że gdyby usunąć naukę o Trójcy jako rzekomo błędną, to większość literatury chrześcijańskiej mogłaby zasadniczo pozostać niezmieniona w swych „monoteistycznych” ujęciach Trójcy<sup>26</sup>.

Z drugiej strony, Rahner uważa, że współczesny „tryteizm” – jako przeciwstawna skrajność – stanowi dla współczesnych wiernych ogromne niebezpieczeństwo ze względu na popolite, a zarazem nieadekwatne pojmowanie nauki Kościoła o Trójcy<sup>27</sup>, której istota doznaje takiego podziału, że zaczyna się już mówić o trzech bogach<sup>28</sup>. Zwykle nie dziwimy się temu, a jednak chyba powinniśmy, ponieważ typowa pobożność chrześcijańska, jak mówi

24 Por. tytuł oryginału: Karl Rahner, „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»”, w *Schriften zur Theologie. Bd. 4, Neuere Schriften*, t. 4 (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1960), 103–33. Dalej, w uwagach do tego tekstu będę się posługiwał tłumaczeniem G. Bubela (zob. następny przypis).

25 Por. tamże, 105; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, tłum. Grzegorz Bubel (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005), 187.

26 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 105–6; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 187–88.

27 Por. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, „Trójca Święta”, w *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 505.

28 Por. tamże, 507.

o współczesnych sobie Rahner, koncentrując się na fakcie Wcielenia oraz wyznając, że „Bóg” stał się Ciałem (człowiekiem), to jednocześnie nie wypowiada się tym samym wystarczająco i jednoznacznie o Trójcy, jakby Ten, który stał się człowiekiem nie był Drugą Osobą Boską. Autor nasz, zaraz dodaje, że taka pobożność odzwierciedla się nie tylko w dogmatyce, ale również w pewnej mierze odczuwa się jej powyższe sprzeczności także „wobec skostniałych w swym wymiarze sakralnym formuł starożytnej liturgii”<sup>29</sup>.

Jakże ważne wobec zarzutów Rahnera są wypowiedzi Magisterium Kościoła odnoszące się do kultu Serca Bożego, a zwłaszcza w enc. „*Haurietis aquas*” Piusa XII, w której wprost mówi się o Drugiej Osobie Bożej, o tym, że Serce Jezusa jest symbolem Miłości Osoby Słowa Wcielonego, a zarazem osobowej „Ojca i Syna w łonie Trójca Przenajświętszej” oraz, że ta Boża Miłość „rodzi się z Ducha Świętego”<sup>30</sup>.

Następnie, jeszcze wyraźniej uwypukla się wielkość tej miłości, gdy mówi się, że w krwi przelanej na Krzyżu przez Chrystusa „Tajemnica Odkupienia jest nadto tajemnicą współczującej miłości Trójcy Przenajświętszej i Boskiego Zbawiciela wobec wszystkich ludzi, którzy w żaden sposób nie są zdolni wystarczająco zadośćuczynić za swoje grzechy”<sup>31</sup>.

A ostatecznie, by rozwiać wszelkie wątpliwości, Pius XII powołując się na Sumę św. Tomasza pisze, że „miłość Trójcy Przenajświętszej jest początkiem ludzkiego odkupienia, ponieważ przepelniając ludzką wolę i Serce Jezusa Chrystusa, miłość ta skłoniła Go do wylania Krwi dla wybawienia nas z niewoli grzechu”<sup>32</sup>. Czyżby więc K. Rahner się mylił? Nie, on tylko potwierdza nie wprost i daje nam więcej argumentów na to, że kult Serca Jezusa jest potrzebny, by przezwyciężyć zagrożenie trynitaryzmu i odseparowania zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa od zbawczych zamiarów Trójcy Świętej względem człowieka i świata. A wiemy, że dla teologa monachijskiego

---

29 Por. Rahner, „Bemerkungen”, 106–7; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 188–89.

30 Por. Pius XII, *Encyklika „Haurietis aquas” i komentarz - „Summa teologiczna teologii dogmatycznej pasterskiej i życia duchownego, zawarta w kulcie N. Serca P. Jezusa jak go pojmuje encyklika «Haurietis aquas»*”, red. Stanisław Nawrocki, tłum. Bolesław Dyduła (Kraków: [b.d.], 1980), 4 i 24.

31 Por. tamże, 12.

32 Por. tamże, 25.

Trójca Święta w swej Trójjedności („*der dreifaltige Gott*”) jest transcendentną „Praprzyczyną” („*Urgrund*” – dosł. „Prapodłożem”) Historii zbawienia<sup>33</sup>.

Pojawia się też problem, który rodzi liczne pytania – jak mówić o Trójcy, oraz jak i w jakiej kolejności wykładać traktat o Bogu Jedynym i traktat o Trójcy, by radykalnie ich nie rozdzielić? Jakimi treściami je wypełnić, by ukazać koherencję między nimi? Jak przewyciężyć lęk przed wysiłkiem poszukiwania analogii i intuicji przygotowujących do obu traktatów, a pojawiających się poza chrześcijaństwem oraz w Starym Testamencie – i czy w ogóle (albo w jakim stopniu) stosowanie ich jest dopuszczalne?

Na pierwsze dwa pytania Rahner odpowiada tak: „Kierując się Biblią i świadectwem Ojców greckich, właściwe byłoby rozpoczęcie refleksji od jedynego, absolutnie niemającego początku Boga, który jest również wtedy Ojcem, nawet gdy nie wiemy jeszcze, że jest On tym, który zradza (*der Zeugende*) i który udziela tchnienia (*der Hauchende*), ponieważ wiadomo, że jest On jedną hipostazą absolutnie niemającą początku, którą nie należy pojmować *pozytywnie* jako „absolutną” nawet wtedy, gdy nie jest ona jeszcze poznana *explicite* jako rzeczywistość relacyjna”<sup>34</sup>. Autor nasz świadom, że istnieje rozwój Objawienia („od objawienia natury do objawienia Osób”), oraz że w tradycji łacińskiej oddzielano oba traktaty (*De Deo Uno* et *De Deo Trino*), co nie zawsze trzeba traktować jako błąd, stwierdza ostatecznie, że wszystko zależy od treści, którymi wyrazi się i ukaże „związek między oboma traktatami”<sup>35</sup>.

Na ostatnią kwestię – co do lęku powodującego odrzucenie wskazania konkretnych analogii, Rahner nie podaje wprost odpowiedzi, lecz konstatuje niewspółmierność wszelkich prób i porównań, oraz zauważa, że „niewielka jest skłonność do *pozytywnej* oceny wszelkich podobieństw i analogii

---

33 Por. Karl Rahner, „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte”, w *Die Heilsgeschichte vor Christus*, red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, t. 2, *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967), 317 nn.

34 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 110–11; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 192–93.

35 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 110, 113–14; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 192, 195–96; szerzej o tym odseparowaniu obu traktatów w trynitologii oraz pobożności chrześcijan, zob.: Tenże, „Der dreifaltige Gott”, 319–23.

w historii religii oraz w Starym Testamencie”<sup>36</sup>. Dlatego też, dystansując się od tych opisanych wyżej lęków, trzeba tym bardziej wskazywać wszelkie teksty – nie tylko prorockie, mówiące o tym, że Bóg ma Serce, którym umiłował człowieka, że posłał swojego Syna, który z wysokości Krzyża pociągnął wszystkich do Siebie, do swego przebitego Serca, które symbolizuje Miłość Boga mającą swe źródło w miłości Trójcy.

Wydaje się, że dalsze rozważania trynitarne Rahnera idą w tym kierunku, ponieważ stwierdza, że Trójca stanowi dla chrześcijan pierwotne misterium, do którego wszystkie rzeczywistości zbawcze powinny być odnoszone i w jego świetle uwydatniane, aby pełniej mogły zostać zrozumiane. Co więcej, „Trójca jest misterium *zbawczym*” (absolutnym!) dla nas, inaczej „nie byłaby przedmiotem Objawienia” i jako taka „Trójca „ekonomii” zbawienia jest Trójcą immanentną, i odwrotnie”<sup>37</sup>.

Ta ostatnia teza jest podstawową tezą Rahnera, która łączy pomiędzy sobą różne traktaty uwypuklając odpowiednio misterium trynitarne, oraz prawdy stosowane w chrystologii. I tak, „Jezus nie jest po prostu Bogiem w ogólności, lecz Synem; druga Osoba Boska, Logos Boży jest człowiekiem, właśnie On i tylko On. Istnieje więc przynajmniej jedno „posłannictwo”, jedna obecność w świecie, jedna rzeczywistość „ekonomii” zbawienia, która nie jest jedynie przypisana pewnej określonej Osobie Boskiej na mocy apropiacji, lecz jest właściwa dla niej”<sup>38</sup>. W tym kontekście lepiej (choć zachowując należyłą ostrożność) rozumiemy określenie „Bóg ma Serce” oraz historiozbawczy fakt, który dokonał się w porządku „ekonomii” zbawienia dzięki „posłannictwu” z łona Trójcy Przenajświętszej, gdy Druga Osoba Boża (Logos) przyjęła ludzkie ciało, stała się człowiekiem i jako Syn Boży, a zarazem prawdziwy Człowiek dokonała zbawczego dzieła naszego Odkupienia. Jezus Chrystus, posłany od Ojca w mocy Ducha, umarł jako człowiek na Krzyżu i w przebitym swym Sercu ukazał nam wewnętrzną treść swoich uczuć do nas, tych, które były zbawczymi zamysłami Miłości

36 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 114–15; Tenże, *Pisma wybrane*. T. 1, 196.

37 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 115; Tenże, *Pisma wybrane*. T. 1, 197; szerzej o tym podstawowym aksjomacie („Grundaxiom”) Rahnera dotyczącym jedności Trójcy „transcendentnej” i „immanentnej”; a następnie o Trójcy jako absolutnym Misterium zbawczym, zob.: Tenże, „Der dreifaltige Gott”, 327–29; 349.

38 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 115–16; Tenże, *Pisma wybrane*. T. 1, 197.

Boga samego. A jako Zmartwychwstały, ukazując wszystkie ślady swej Męki, nieustannie prowadził uczniów drogą, która zmierzała prosto do Ojca, by mógł im posłać od Niego i od Siebie – po swym odejściu – Ducha Świętego. Oto misterium zbawcze całej Trójcy Świętej.

Jednak – jak mówi Rahner – to, że wypowiadamy się o unii hipostatycznej, że powołujemy się na fakt, iż Syn Boży stał się Człowiekiem, nie uprawnia nas z góry, nawet hipotetycznie do tego, by traktować tę unię „jako paradygmat dla podobnych wypowiedzi, które niejako „otwierałyby” Trójcę *ad extra* i z których wynikałaby końcowa teza o identyczności Trójcy immanentnej i Trójcy „ekonomii” zbawienia”<sup>39</sup>. Powód wydaje się być prosty, tłumaczy autor, ponieważ tylko w przypadku Wcielonego Syna Bożego (Logosu) możemy mówić o unii hipostatycznej. A opierając się na tej prawdzie – co możemy powiedzieć, albo wydedukować w formie zasady o innej Osobie Bożej, skoro każda z pozostałych Osób „może mieć właściwą dla siebie relację do świata”<sup>40</sup>?

Idąc dalej w swych rozważaniach, Rahner przeciwstawia się drugiej hipotetycznej trudności, jakoby każda z Osób Bożych mogła stać się człowiekiem i wyraźnie na nią odpowiada przecząco: „to założenie nie opiera się na żadnych argumentach i jest fałszywe”, ponieważ nawet najstarsza tradycja – ta sprzed Augustyna nigdy nie brała takiej możliwości pod uwagę, wręcz przeciwnie, bo tylko „druga Osoba Boska jest podmiotem funkcji hipostatycznej w stosunku do ludzkiej rzeczywistości Jezusa”<sup>41</sup>. Prawda ta ma ogromne konsekwencje dla teologii Serca Bożego, ponieważ ogólnie możemy powiedzieć, że „Bóg ma Serce” w odniesieniu do Bóstwa wspólnego wszystkim Osobom Trójcy, mając na myśli biblijne określenia Jego Miłosierdzia, „wnętrzałości”, „łona” Trójcy, ale tylko w odniesieniu do Drugiej Osoby Bożej, która jest Wcielonym Słowem Bożym, zjednoczonym z ludzką naturą unią hipostatyczną (*podmiot funkcji hipostatycznej*), tylko w odniesieniu do Jezusa Chrystusa powieszono na drzewie Krzyża możemy powiedzieć, że ma „przebite Serce” i że jest

39 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 117; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 199.

40 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 117; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 199; Autor dostrzega pewną „Osobliwość” unii hipostatycznej, więcej, zob.: Tenże, „Der dreifaltige Gott”, 330–32.

41 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 118, 119–21; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 200, oraz 201–3.

to Boskie Serce Jezusa (Boże Serce), bo to On umarł na krzyżu, a nie Ojciec (zob. *patrypasjanie*), ani tym bardziej Duch Święty.

Ostatnią z powyższych trudności, która dotyczy pojęcia „niezmieszania” natur wyznanego przez Sobór Chalcedoński, Rahner stara się wyjaśnić poprzez aluzję do słów Jezusa „Filipie, kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,6.9), aluzję przeniesioną na samego Jezusa „Kto mnie *widzi*, widzi *mnie*”. To porównanie oznacza, że w Jezusie jest możliwe zobaczenie czegokolwiek, co mówi o Nim jako o Logosie. Konsekwentnie „jest On Słowem Ojca, w którym Ojciec może wyrazić samego siebie i – w wolności – objawić siebie *ad extra* w przestrzeń tego, co Nie-Boskie. Gdy ma to miejsce, zaczyna istnieć to, co nazywamy ludzką naturą”, która nie jest tylko „zewnątrzną maską” ukrywającą Syna Bożego, ale „na mocy swego pochodzenia, konstytutywnym, realnym symbolem samego Logosu” – oto przestrzeń, w której może zaistnieć człowiek, którą jest właśnie „wypowiedzenie Logosu *ad extra*”<sup>42</sup>. Dopiero w świetle tego dyskursu jesteśmy w stanie lepiej pojąć, co to znaczy, że Serce Jezusa jest symbolem Miłości Drugiej Osoby Boskiej do człowieka.

Na koniec rozważań o Trójcy Rahner powraca do zasadnej tezy odnośnie do Osób Boskich, które udzielają się jako takie człowiekowi, każda w odmienny sposób, specyficzny dla Jej bycia Osobą, a to udzielanie siebie jest darem łaski płynącym z wolności tych Osób. Autor tych rozważań utożsamia to udzielanie z zamieszkiwaniem Boga, z łaską niestworzoną przekazywaną nie tylko z natury Boskiej, lecz przede wszystkim jako wolne „udzielanie się samych „osób””, stanowiące podstawę „życia łaski w człowieku i ... bezpośredniego widzenia Osób Boskich w wieczności”. Rahner traktuje to za oczywistość, bo „to samoudzielanie (*Selbstmitteilung*) Osób Boskich dokonuje się odpowiednio do ich specyficznych właściwości jako Osób, tzn. według i na mocy wzajemnej relacji między Nimi” – w immanentnej komunikacji „od Ojca do Syna i Ducha”, jako „absolutny dar Miłości”, dar z Siebie<sup>43</sup>.

---

42 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 121–23; Tenże, Rahner, *Pisma wybrane. T. 1*, 203–5; szerzej o tożsamości Logosu „immanentnego” z „ekonomicznym”, zob.: Tenże, „Der dreifaltige Gott”, 334–36.

43 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 124–25; Tenże, Rahner, *Pisma wybrane. T. 1*, 206–7; więcej o istocie, formie i konieczności, jak również sposobach „Samoudzielania się” Boga, zob.: Tenże, „Der dreifaltige Gott”, 370–81.

Ostatecznie, nasz autor pyta: „Co oznacza więc dla traktatu „De Trinitate” fakt, że przyjmujemy... tezę, że Trójca „ekonomii” zbawienia *jest* Trójcą immanentną i odwrotnie?” – Po pierwsze, odpowiada, że „na tej podstawie możemy szukać dostępu do nauki o Trójcy w historycznym doświadczeniu wiary i zbawienia Jezusa i jego Ducha w nas. Już tu *jest* obecna Trójca immanentna. (...) Obie tajemnice, ta naszej łaski oraz tajemnica Boga, są bowiem jednym i tym samym misterium, którego nigdy nie zgłębimy. (...) To właśnie egzystencjalne zainteresowanie tajemnicą zbawienia sprawia, że traktat o Trójcy jest rzeczywistością „żywą”... (...) Jeśli jednak uznajemy, że rzeczywistość Trójcy jako takiej jest nam udzielona w historycznym doświadczeniu zbawienia i łaski, które jest dane w Jezusie i w Duchu Bożym działającym w nas, to wtedy możemy zawsze postrzegać doktrynę trynitarną w świetle tego doświadczenia. (...) Moglibyśmy wręcz powiedzieć, że im bardziej doktryna trynitarna jest przedstawiana w perspektywie „ekonomii” zbawienia, tym bardziej jest w stanie wyrazić to, co istotne na temat Trójcy immanentnej...”<sup>44</sup>. Stosując tę zasadę, wolno nam pisać o wydarzeniu zbawczym, które dokonało się na krzyżu, łącznie z przebiciem i otarciem Serca Jezusa, a jednocześnie odnosić to wydarzenie do zamysłów i zamiarów Bożego Serca, Boga, w którym są pragnienia ocalenia człowieka, pełne miłości miłosiernej.

## 2.5. Trójca Święta jako wspólnota miłości w myśli Hansa Ursa von Balthasara

Dla Bazylejskiego teologa Byt jest miłością i to trójjedyną (Ojca i Syna w Duchu), dlatego też miłość oznacza sens Bytu rozumianego w odniesieniu do stosunków interpersonalnych w kontekście prawdy, którą pojmuje on jako samootwarcie się Bytu związanego z tworzeniem wspólnoty osób, za pomocą fenomenu komunikacji darem języka<sup>45</sup>. Prawda dokonuje się, jest doświadczana wtedy, gdy ma miejsce objawienie się Bytu. Tylko w Trójcy jest możliwe w wolności głębsze przybliżenie się do tajemnicy miłości umożliwiające doświadczenie misterium objawienia, które przekazuje nam klucz

44 Por. Tenże, „Bemerkungen”, 128–29; Tenże, *Pisma wybrane*. T. 1, 210–11.

45 Por. John Joseph O’Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. Andrzej Wałęcki (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005), 26–27 i 196.

interpretacyjny naszej historii oraz ludzkiej egzystencji. Trójca „ekonomiczna”, o której dowiadujemy się z historii na podstawie Wcielenia, pozwala nam zrozumieć wewnętrzne życie Trójcy „immanentnej”, a jest Ona postrzegana przez Balthasara jako wspólnota miłości, bo pochodzenie Syna od Ojca jest wewnętrznym życiem Trójcy rozumianym w kategoriach miłości oraz, ściśle rzecz biorąc – jest pochodzeniem miłości w jednoczącym Duchu Świętym. Jego zaś pochodzenie następuje na sposób *hojności daru* (*szlachetności*, lub *szczodropliwości* = łac. *per modum liberatilitatis*)<sup>46</sup>.

Natomiast, bardzo ciekawą, choć nie nową, jest koncepcja Bazylejczyka, który idąc za F. X. Durrwellem, Syna Bożego nazywa „Eucharystią”<sup>47</sup>. Balthasar ujmując w ten sposób wewnątrztrynitarne relacje Syna do Ojca, ukazując Go jako Osobę, która w swej postawie jest „eucharistia”, jest nieustannym przyjmowaniem miłości Ojca, bo w swej istocie Syn jest wiecznym „dziękczynieniem” („eucharistia”) względem Ojca jako Prapoczątku. Reakcją na całkowitą kenozę Ojca względem Syna jest całkowite oddanie się, zwrotny Dar z Siebie (*Rückgabe*), wieczysta wdzięczność Syna. Bazylejczyk oddał ten nieustanny proces ofiarowywania i przyjmowania w „łonie” Boga, krążącego „strumienia” Bożej miłości w dynamice Ducha Świętego określeniem, które stanowi u niego prapojęcie Eucharystii<sup>48</sup>. Ponadto, umiejscawiając ją niejako w łonie samej „immanentnej” Trójcy Świętej, zdecydowanie zmienia Jej postrzeganie, Balthasar jakby obliguje nas do tego, by traktować Eucharystię jako rzeczywistość dziejącą się w tej immanentnie trynitarnej, która jednocześnie wyraża się w Trójcy „ekonomicznej”<sup>49</sup>.

---

46 Por. tamże, 197–98; Balthasar najbardziej skłania się tutaj do stanowiska św. Bonawentury, por. Hans Urs von Balthasar, *Teologika. 2. Prawda Boga*, tłum. Juliusz Zychowicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 150–51 i 154–55.

47 „Odpowiednio... również Syn tylko w Duchu jest Synem i w Duchu oddaje samego siebie Ojcu. Czyni to jako Wcielony, a najwyższym aktem tego oddania w «Duchu wiecznym» (Hbr 9,14) jest Jego śmierć na krzyżu. Że to samooddanie jest zarazem eucharystią Syna wobec Ojca i świata, jest rzeczą jasną”, zob.: Tenże, *Teologika. 3. Duch Prawdy*, tłum. Juliusz Zychowicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005), 48–49.

48 Por. Ignacy Bokwa, „Trynitarne wymiar Eucharystii według Hansa Ursa von Balthasara”, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 4, nr 1(06) (2005): 10–14.

49 Por. tamże, 5.

Ponieważ każde stworzenie pochodzące od Boga w jakimś stopniu Go przypomina, jest w relacji podobieństwa do Niego, dlatego Balthasar – idąc za filozofią E. Przywary, trzymał się w teologii zasady analogii bytu interpretowanej na sposób dynamiczny, zwłaszcza w dyskusji z protestanckimi teologami, a przede wszystkim Karlem Barthem<sup>50</sup>. Tak pojęta dynamicznie analogia stanowiła dla teologa z Bazylei idealną pomoc w próbie ujęcia wewnętrznego życia Trójcy. Balthasar przedkładał nad model augustyńsko-tomistyczny ten, który zaproponował w „De Trinitate” Ryszard ze św. Wiktora, opierając go na ekstatycznej miłości. Bóg (Kochający), który jest miłością, pragnąc osiągnąć wspólnotę miłości, potrzebuje drugiej Osoby, równorzędnej Sobie (Kochany, godny Partner), ale to nie wystarczy, gdyż nie może dojść do egoistycznego zamknięcia się między Osobami. Stąd konieczność otwarcia się prawdziwej miłości, podzielenia się nią z trzecią Osobą – Duchem, który jest zwany przez Ryszarda *condilectus* (ukochany ze wzajemnością przez Ojca i Syna). Oto płodna, na wzór małżeństwa (dynamiczna analogia), ekstatyczna specyfika życia Bożego dzięki obecności Ducha. Oto model Trójcy, do którego przylgnął Balthasar, a dzięki któremu możemy odczytać sens świata, także i czasu, a ostatecznie całej historii. W tym sensie świat, całe stworzenie z Trójcy wypływa, z Niej wychodzi i na powrót do Niej zmierza<sup>51</sup>.

Podobnie jako to było u K. Rahnera, niezwykle istotna była także dla H. U. von Balthasara ignacjańska inspiracja, która stanowi klucz do zrozumienia jego paschalnej, dramatycznej koncepcji teologii, a zwłaszcza teologii trynitarnej, znajdującej swe odzwierciedlenie przede wszystkim w kontemplacji *Ad amorem*, gdzie wszystkie stworzenia, które wychodzą od Boga potem spływają na człowieka jako dar, bo wszystkie są darem Jego Miłości danym po to, by wszelkie stworzenie mogło powrócić do miłującego je Boga w Trójcy Jedyne, skoro jako takie od Niego wyszło. Szczególnym

50 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 23–24; Hans Urs von Balthasar, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, red. Zdzisław Józef Kijas, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo M, 2006), 303–5, zwłaszcza 307–308.

51 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 198–200; teolog z Bazylei poszukując analogii ziemskich, odwołuje się do obrazu płodności małżeńskiej, a następnie przechodzi od „imago Trinitatis” do koncepcji „condilectus” u Ryszarda, zob. Balthasar, *Teologika. 2. Prawda Boga*, 55–58.

wyrazem tej inspirującej kontemplacji jest modlitwa oddania ułożona przez św. Ignacego – *Zabierz Panie i przyjmij*<sup>52</sup>.

Ponieważ dla teologa z Bazylei Bóg jest ciągle większy (*semper maius*) niż wszystko to, co stworzone, stara się więc być mu posłuszny w sprawach wyboru swej misji, którą ma do spełnienia w duchu ignacjańskich *Ćwiczeń duchowych* nakierowanych na odkupienie z grzechów, uświęcenie świata i zbawienie człowieka, a także zorientowanych na troskę o dusze, zbawczy wymiar walki duchowej i wybór misji Chrystusowej. Bazylejczyk stara się więc być „kontemplatywny w działaniu”, włączony w misję Trzech Osób Boskich, które w stworzeniu pracują dla zbawienia człowieka, doprowadzając go do uzyskania miłości w relacji wolności osobowej<sup>53</sup>.

Na tej drodze, wszystkie trudności można pokonać według Balthasara tylko „przez powrót do serca chrześcijańskiego Objawienia”, gdzie w centrum tętni życie Trójcy, które jako takie jest „jednością kontemplacji i działania”. Na czym ona polega? Otóż „Trzy Osoby istnieją w nieprzerwanym wejrzeniu miłości, a jednocześnie są jak najbardziej aktywne w swoim wzajemnym oddawaniu siebie. Co więcej, kontemplacyjne wejrzenie miłości Osób w Trójcy pozostaje niezienne w Ich posłaniach ku światu”. Ale również te treści płynące z wnętrza dynamicznych relacji między Osobami Trójcy wypełniały życie Jezusa osiągając „swoją szczyt na krzyżu”<sup>54</sup>.

Ta wspańska i wielka wizja *Misterium Trinitatis* ma konsekwencje po stronie „ekonomii” zbawczej i pociąga za sobą kenozę Trójcy oraz kwestię udziału chrześcijanina w życiu trynitarnym, zatem można powiedzieć, że w nim ta wizja znajduje swoje głębsze uzasadnienie i pełniejsze wyjaśnienie, a nawet – według Balthasara, w jego dynamicznym ujęciu analogii Bytu – ciąg dalszy i spełnienie w oddawaniu się, byciu darem, właściwemu wewnętrznemu życiu Trójcy.

Tematem tym zajął się D. Kowalczyk, który wychodząc od pojęcia kenozy trynitarnego wyjaśnia, że dotyczy ona koncepcji Osób Boskich stanowiących

52 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 213; Loyola, *CD*, nr 230–237, 149–152, a zwłaszcza modlitwa Ignacego, nr 234, 151.

53 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 215–16; Balthasar, *Teologika. 2. Prawda Boga*, 254–55; Tenże, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, 157–59 i 292.

54 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 218; ten „szczyt na krzyżu”, kontempluje Ignacy, por. Balthasar, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, 50.

trzy relacje jednej Boskiej istoty, którą Balthasar rozumie jako miłość rezygnującą z siebie, jako miłość wyrażającą się w sposób wolny w samooddaniu się innej Osobie Trójcy. I tak, Ojciec – będąc odwiecznym źródłem, rodzi Syna w akcie oddania siebie (*samowylania*) i przekazuje Mu swą Boskość. Syn zaś jest w relacji posłuszeństwa do Ojca, co stanowi objawienie kenozy Syna w Trójcy, jak również to, że wszystko otrzymuje od Ojca i odwzajemnia Mu swą miłość. Natomiast Osoba Ducha Świętego stanowi kenotyczną relację miłości, która stała się Osobą, miłości, która jako relacja jest *novum* w Trójcy w sensie obiektywizacji miłości Ojca i Syna, przypieczętowanie Ich wzajemnego samooddania się. Jego kenoza polega na autowyznaczeniu się ze swego jestestwa, by być tylko „My” w Trójcy, wyrażając, orzekając i proklamując miłość Ojca i Syna, bo według Balthasara Duch sam z siebie „nie ma twarzy” (własnej tożsamości), gdyż pragnie być anonimowy, bez imienia – jako Duch Boży, a przecież Bóg właśnie jest Duchem<sup>55</sup>.

Oczywiście, nasze życie trynitarnie byłoby niemożliwe bez zbawczego dzieła Chrystusa, w którym zostaliśmy zanurzeni, a przez to także zjednoczeni z jego misją podczas Chrztu świętego. Wtedy każdy chrześcijanin zostaje włączony w życie Boskich Osób Trójcy Świętej, a przez to także w Ich kenozę, ucząc się od początku tego samego, osobowego i miłosnego oddania, przez doświadczenie samooddawania się w miłości swojego życia innym, najpierw przyjąwszy tę kenozę od Osób Bożych zanurzającą neofitę w misterium paschalnego sakramentu Chrztu. Ponieważ mowa tu o miłości oddania, Balthasar zakłada, że dokonuje się i pozostawia inicjatywie Boga w wolnym akcie oddania po to, by On przemienił go, upodobnił do swego Syna. Można więc powiedzieć, że w ten sposób teolog Bazylejski wyraża znaną prawdę o tym, w jaki sposób człowiek zostaje przemieniony w Chrystusa (Ga 4,19: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje”; por. Flp 3,20-21), jak chrześcijanin staje się *alter Christus*. Podstawą tego upodobnienia do Chrystusa jest życie według Ducha, życie zgodne z wolą wspólną wszystkim trzem Osobom Boskim, a więc (w Jezusie

---

55 Por. Dariusz Kowalczyk, „Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 17 (2004): 89–91; o kenozie pisze także: Bokwa, „Trynitarny wymiar Eucharystii”, 7, 9–10.

Chrystusie, którego wola ludzka jest doskonale uzgodniona z wolą Bożą) życie wspólne życiu trynitarnemu<sup>56</sup>.

Całe misterium Trójcy, trynitarna-osobowa miłość oddania, kenoza Trójcy dokonująca posłania i kenozy Słowa Wcielonego, dramatyczna kenoza Krzyża, posłuszeństwo woli, oraz paradygmat paschalny, to wszystko, co wyżej powiedzieliśmy w temacie trynitarnym jest obecne i przeżywane w Sercu Jezusa, Sercu Słowa Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego Pana, dzięki któremu mamy czynny udział w życiu Trójcy Świętej. Jeśli Syna Bożego w Trójcy „immanentnej” Balthasar nazywa „Eucharystią”, to tym bardziej od strony teologicznej nie tylko wydaje się być, ale jest uzasadniona praktyka tworzenia formularzy mszalnych i oficjum, np. o Eucharystycznym Sercu Jezusa, czy też pielęgnowanie różnych form kultu Serca Jezusa zorientowanych na cześć eucharystyczną (np. spowiedź i pierwsze piątki miesiąca, Komunia Święta zanoszona chorym w pierwsze piątki miesiąca, procesje teoforyczne w uroczystość Serca Jezusa, i in.).

## 2.6. Yves Marie Joseph Congar – teolog Ducha Świętego

W książce zatytułowanej „Duch człowieka, duch Boga”, Yves Congar porusza kwestię postrzegania, zasilania i doskonalenia naszego życia w relacji z Bogiem teologalnym. Chodzi mu o dynamizm życia wiarą, nadzieją i miłością, o ufną i czynną wiarę w Boga, o to, czy jest Duch Święty jest obecny w naszym życiu i czy On nim tak naprawdę kieruje pełniąc także wobec nas funkcję „Pocieszyciela”. Sięgając do historii Izraela i Kościoła zauważa obecność Boga i Jego działanie w naszym życiu przez Moc, która nigdy do niczego nie przymusza, a tą Mocą jest właśnie Święty Duch. Yves Congar daje na to wiele przykładów wyjętych z historii Izraela oraz historii Kościoła, w której wymienia przykładowo dwa wielkie świadectwa – św. Ireneusza i św. Patryka, których wypowiedzi poruszały tematykę obecności, liczne inicjatywy zbawczego, inspirującego działania i przemieniającej życie roli, jaką pełni w Kościele oraz życiu osobistym każdego z nas Duch Święty.

<sup>56</sup> Por. Kowalczyk, „Teologiczna koncepcja uczestnictwa”, 96–98; Bokwa, „Trynitarny wymiar Eucharystii”, 8; teksty biblijne cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich*, 5. wyd. (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2007).

Nasz teolog i ekspert soborowy mocno podkreśla jednorodność tych wszystkich świadectw niezależnie od różnorodności ich uwarunkowań, a ponadto fakt, który da się bez trudu zauważyć – co według niego jest istotną częścią wyznawanej przez nas prawdy, że działalność Ducha nie ogranicza się do widzialnych i oficjalnych granic Kościoła. W ten sposób wyszczególnia tutaj dwie cechy obecności i działania Ducha – Jego jednorodność (zawsze działa z Mocą szanującą naturę człowieka), oraz wolność („Wiatr wieje, kędy chce i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd pochodzi i dokąd zdąży. Tak jest z każdym, kto narodził się z Ducha” – J 3,8)<sup>57</sup>.

Źródłem trudności, podejrzliwości i wątpliwości w mówieniu o Duchu Świętym, według Y. Congara jest spuścizna XVIII wiecznej myśli oświeceniowej, która była nacechowana ogromną nieufnością do transcendentnej przyczyny, której nie da się ludzkim umysłem zweryfikować na drodze empirycznego doświadczenia. Autor zauważa także, że historia Kościoła nosi na sobie znamiona ambiwalencji, ponieważ jest on Kościołem świętych grzeszników. Niezależnie od doświadczenia grzeszności, która nieraz przeważała w jego historii, jednak owocowanie Ducha, w różnym stopniu intensywne, okazuje się być znakiem prawdy o obecności świętości w nim. Wobec obaw niektórych o przerost irracjonalności dotyczącej zachowań w Kościele przenikniętych pewnym zaurroczeniem działania Ducha Świętego, ojciec Congar stawia granice temu, co racjonalne w imię całej prawdy o człowieku po to, by mógł on odzyskać sferę swego serca i prowadzić głębokie życie duchowe, także w radosnych uniesieniach. Ze swoich badań pneumatohagijnych wyciąga on jeden wniosek – to, co da się uchwycić najbardziej, to związek Ducha Świętego ze Słowem Bożym. Dlatego też, przywołując św. Ireneusza, porównuje się podobieństwo Słowa i Tchnienia do dwóch dłoni Boga kształtujących człowieka jak glinę. Przestrzega przed irracjonalnym spirytyzmem pogardzającym tym, co racjonalne, natomiast popiera starania o taki spirytyzm, który wychodzi poza ramy racjonalności ze względu na istnienie i otarcie wobec głębi, której samoświadomy swych ograniczeń rozum po prostu nie ogarnia i do niej nie dociera<sup>58</sup>.

57 Por. Yves Marie Joseph Congar, *Duch człowieka, duch Boga*, tłum. Anna Foltańska, Parakletos: seria pneumatologiczna (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1996), 5–8, 53–54.

58 Por. tamże, 9–11.

Ojciec Congar na zarzut F. Nietzschego jakoby chrześcijaństwo pogardzało ciałem i czerpaniem z radości życia, szczerze przyznaje mu rację, że faktycznie istniała pewna dualistyczna wizja w ascezie, którą utożsamia z pozostałością po jansenizmie, a która mogła wpłynąć na to, deprecjonowano w duchowości chrześcijańskiej wartość samego ciała, także przyjemności z niego płynące, a nawet radość i swobodną twórczość, czy też zniekształcano biblijną duchowość Ducha Pańskiego, sensu życia duchowego w kontekście niewłaściwego rozumienia słów św. Pawła: „jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli” (por. Rz 8,12-13).

W tym kontekście nasz Autor porusza bardzo poważny problem możliwości autentycznego naśladowania Chrystusa (tzw. *sequela Christi*). Jak więc można wchodzić w Jego ślady, iść za Nim w zjednoczeniu z Nim jako Bogiem, do którego jesteśmy przecież pociągani przez Ducha Świętego? – pyta Y. Congar... W odpowiedzi na ten problem neguje utożsamienie świętości z nietzscheańskim mitem o nadczłowieku, ponieważ święty to ktoś, kto ma udział w Krzyżu Jezusa Chrystusa, a potem także udział w Jego chwale oraz życiu wiecznym. Idąc dalej tym tokiem myślowym, stwierdza, że może się tak zdarzać, że chrześcijańskie doświadczenie Ducha jako Tchnienia Boga staje się akceptowalnym przez nas, psychologicznym mechanizmem alienacji, projekcją własnych pragnień, doznań, pomysłów, czy też skłonności (np. *glosolalia*; oraz tzw. wylania Ducha), przypisywanym Innemu, nazywanemu przez nas Duchem. Soborowy teolog nie widzi w tym problemu, jeśli te przypadki i fakty podlegają rozeznawaniu. Nie możemy się temu dziwić, ponieważ człowiek tak naprawdę przekracza sam siebie i jest otwarty na nieskończoność poznania, pragnienia, i jak duch „na wszelką dającą się wyrazić prawdę”. Znakiem tego przekraczania siebie w człowieku jest noszenie w sobie obrazu Trójcy Świętej, czego przykładem są zaszczerpione w nas cnoty teologalne wiary, nadziei i miłości, a szerzej – sama możliwość działania w nas Ducha i obdarzania nas przez Niego swoimi darami. Św. Paweł mówi o tym Jego działaniu, że wypływa ono z faktu, iż Duch został nam dany, „został wysłany do naszych serc” (por. Ga 4,6). Autentyczność tych darów Ducha mamy nieustannie rozeznawać zgodnie z zachętą św. Pawła i jego wskazaniami, co do korzystania z charyzmatów, oraz słowami przestrogi św. Jana,

by „badać duchy” i uwzględniać kryterium autentyczności Wcielenia Jezusa Chrystusa, (por. 1Tes 5,19-22; 1Kor 12,10; 14,1-33; 1J 4,1-3). Dary te mają służyć dobru, zbudowaniu, i wymaganiom miłości całej wspólnoty wiernych, a ich autentyczność ma być poddana osądowi Kościoła<sup>59</sup>.

W tradycji katolickiej wszechobecność Ducha dostrzegana jest przede wszystkim w dziele uświęcania, albo ożywiania czy też inspirowania poszczególnych osób, a także Kościoła jako wspólnoty, mniej zaś w tym, co dotyczy dzieła przyrody, które odnosimy do Stwórcy, ponieważ dzieło to przypisuje się prawie że wyłącznie Bogu Ojcu. Ojciec Congar przestrzega przed panteistycznym oraz stoickim pojmowaniem Ducha, bo jak pisze – trzeba rozróżnić *działanie* przyczynowe Ducha, związane z Jego zwyczajną obecnością, od tej, która jest darem zamieszkiwania w nas Ducha i Jego łaski uzdalniającej nas do bycia w komunii z Bogiem, w bliskiej relacji i zażyłości więzów z Nim. Pomimo tych zastrzeżeń i rozróżnień, dominikański teolog potwierdza zarówno kosmiczną obecność Ducha, jak i Jego wyjątkową rolę o odniesieniu świata, a nawet jego ewolucji, ale w tym sensie, że trzeba postrzegać Boga jako energię duchową, transcendentną i osobową, jako wolę miłości i *zmysł komunii*. Poza tym, wszystko to, co posiadamy jako stworzenia jest tak naprawdę darem Ducha, podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o prawdę. Nasz paryski teolog wskazuje na konieczność poszukiwania dojrzałej i oświeconej wiary w kontekście stawianych pytań (*cogitatio*) odnośnie do Ducha Świętego, który jest źródłem życia dla poszczególnych osób jak i dla całej wspólnoty Kościoła, jak również pytań przynależących do wiary, które w postawie prostoty wyrażałyby wewnętrzne pragnienia i potrzeby, ów głód Trójcy i Ducha Świętego posyłanego do naszych serc, stanowiących nasze osobiste sanktuarium<sup>60</sup>.

Właściwym wyrazem naszego człowieczeństwa jest gest modlitwy, a chrześcijański jej charakter zapewnia nam właśnie Duch Święty inspirując nas do podjęcia modlitewnej relacji z Jezusem i pozwalając nam nazywać Jego Ojca („Abba”) swoim Ojcem, zaś Jezusa naszym Panem. Co więcej, tym Duchem modlącym w się w nas, wzbudzającym w nas modlitwę, jest ten sam Duch, w którym modlił się Jezus. Według najstarszych świadectw modlitwa

59 Por. tamże, 11–16.

60 Por. tamże, 19–24.

chrześcijańska miała charakter trynitarny, ponieważ było to „dziękczynienie Bogu przez Syna-Chrystusa, w Duchu. (...) To pozostało jako głęboki sens liturgii”, a zwłaszcza modlitw eucharystycznych, które właśnie zamyka trynitarna doksolgia<sup>61</sup>.

Ojciec Congar w kontekście rozważań dotyczących Ducha Świętego porusza także kwestię wolności, której jest On Źródłem, oraz wewnętrznego i duchowego wyzwolenia, które On nam przynosi w darze. W Pawłowym ujęciu chodzi tu o wolność dokonującą się przez wiarę w Chrystusa, ale już u św. Augustyna, czy św. Tomasza mamy do czynienia z powinnością, która stanowi określony zewnętrzny przymus.

Tymczasem, jak zauważa nasz Autor, Duch Święty nie uwalnia nas od tego, co stanowi treść Prawa, to znaczy dobro, lecz ujawniając na zewnątrz nakaz miłości i łaski, uwalnia nas od samego przymusu powinności, by od-tąd dobro mogło pochodzić od nas jako nasz spontaniczny i wolny odruch. Do tego trzeba, jak wskazuje Y. Congar, podjęcia wyzwania do nawrócenia w wymiarze osobowym i ściśle jednostkowym, oraz w wymiarze społecznym. Wyzwolenie jest darem i owocem działania Ducha Świętego, a dotyczy problemu odkupienia odnoszącego się także do ludzkiego ciała, zwaną przez Apostoła jako wolnością i chwałą dzieci Bożych (Rz 8,21-23; por. Ef 4,30). Poza tym trzeba pamiętać, że wyzwolenie dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego duchowej, wewnętrznej sfery, a więc całego *stworzenia*, które oczekuje objawienia się synów Bożych, to znaczy ich przemienienia w chwałę i w chwalebna wolność, czyli wyzwolenia. Tak pojęty ideał życia chrześcijańskiego w Duchu, aby mógł być przyjęty, zakłada całkowicie rozumną wiarę w stworzenie.

Nawet liturgia święta skupia naszą uwagę na Księdze Rodzaju zaraz początku Wielkiego Postu przygotowującego nas do Świąt Wielkanocnych, a następnie powraca do treści tej Księgi w czasie samej Wigilii paschalnej, stanowiącej święto życia w Chryście Zmartwychwstałym. Duch Święty, który przebywa w duszy, zamieszkuje ją, stanowi zarazem jej moc, wzmacnia jej wolność, co wykazuje Y. Congar na przykładzie starożytnych i współczesnych męczenników (świętych Perpetuy i Felicyty, oraz świętego już dziś arcybiskupa Romero). Krew męczenników zawsze była posiewem nowych

61 Por. tamże, 24–26.

chrześcijan i zawsze rodziła świadków Ewangelii na wzór Chrystusowego zwycięstwa. Prawdziwa wolność, będąca darem Ducha, zawsze powinna pozwolić Jemu się prowadzić i do Jego wskazań się stosować (por. Ga 5,16.25)<sup>62</sup>.

Specyficzna zdolność Kościoła do nieustannego reformowania się (*Ecclesia semper reformanda*) także jest owocem działania i wolności Ducha Świętego. Ojciec Congar zauważa, że nawet, jeśli impulsy do reformy płyną ze środowisk protestacyjnych czy reformatorskich, to nie powinno się ich z góry odrzucać, bo one są reakcją na wszelkie przejawy klerykalizmu. Kościół winien być jednak wolny od ducha tego świata, od tego, co wywołuje w nim swoistą ociężałość po to, aby był zdolny do nieustannego reformowania się. A jeśli taka reforma inspirowana jest Duchem Bożym, to nie zniszczy ona jedności Kościoła, lecz ją ożywi, bo Duch jest zasadą komunii, jedności i różnorodności. Duch Święty nie tylko uwewnętrznia i personalizuje wszelkie dobra wiecznego życia otrzymane od Chrystusa, lecz także je upowszechnia. Duch jest głęboko związany ze Słowem Bożym i dlatego nie da się Go od Słowa oddzielić. Duch bowiem nadaje dynamikę i żywotność temu Słowu. W tym kontekście także, nasz Autor przywołuje problem ducha ekumenicznego, którym żył Sobór Watykański II, dając impuls, choć w sposób jeszcze niedoskonały, do eklezjologii komunii i pneumatologii. Zwrócił on uwagę na powszechne w świecie działanie Ducha Świętego, oraz, że więzią łączącą wszystkich chrześcijan nie żyjących w pełnej komunii jest właśnie więź w Duchu Świętym, który hojnie daje dary swojej łaski oraz działa jako Ten, który uświęca wszystkich tych, którzy działają na rzecz ekumenicznej jedności z dobrej swej woli (w duchu „już” i „jeszcze nie”). To samo, choć w innej skali, odnosi się do tematu jedności małżeńskiej, albowiem Duch Święty jest źródłem życia w nas dlatego, że obdarowuje nas charyzmatami i w ten sposób pobudza do wzrostu życia i komunii (*koinonia*) całe Mistyczne Ciało Kościoła, a dla Pawła największym jego charyzmatem jest miłość (por. 1 Kor 13), między innymi także w kontekście małżeństwa<sup>63</sup>.

W książce Y. Congara zatytułowanej „*Kościół jaki kocham*” odnajdujemy bardzo ciekawy motyw odnoszący się do Drugiej Osoby Bożej w kontekście Wcielenia, w którym w sposób wyjątkowy był aktywny Duch Święty.

62 Por. tamże, 26–31.

63 Por. tamże, 32–37.

Autor pisze, że w Bóg w swoim Synu, Jezusie Chrystusie odnalazł serce i wolę człowieka doskonale i w pełni zjednoczone z Jego wolą. Dlatego też Jego postawa była postawą Sługi, którą nieustannie odkrywał i pogłębiał na modlitwie, a zwłaszcza wtedy, gdy poznawał okoliczności Męki związane z koniecznością podjęcia drogi krzyża. Przyjmował je z miłością synowską i posłuszeństwem względem Ojca.

W kontekście tego wyjątkowego, synowskiego posłuszeństwa ojciec Congar powraca do tematu Wcielenia, który według niego wszystko wyjaśnia. Nasz paryski teolog wyjaśnia, że w momencie i dniu, kiedy właśnie Druga Osoba Trójcy Przenajświętszej, czyli Syn Boży przyjął ludzkie ciało z Maryi Dziewicy i w ten sposób złączył się nie tylko z ludzkim Jej ciałem, ale i ludzkim losem, wtedy właśnie w naszym świecie zaczęło bić w sposób doskonały Jego synowskie Serce, wtedy także pojawiła się Jego ludzka świadomość oraz wolność całkowicie otwarta na Ojca i Jemu oddana. Nasz Autor wiąże z faktem Wcielenia mocą Ducha Świętego także problem kultu, ponieważ według niego świat zyskał wtedy prawdziwe centrum i szczyt modlitwy, a ściślej rzecz biorąc adoracji i zjednoczenia człowieka z tajemnicą Boga oraz działania Jego zbawczej łaski. Congar nazywa Jezusa jedynym Kapłanem i „wielkim Celebransem świata” działającym w świątyni, którą jest Jego Ciało i Jego Ofiara z Siebie<sup>64</sup>.

W swoim trzytomowym dziele pod tytułem „Wierzę w Ducha Świętego”, Yves M.-J. Congar poświęca wiele miejsca dyskusji z główną tezą K. Rahnera wyrażoną w jego podstawowym aksjomacie (*Grundaxiom*) o tym, że Trójca ekonomii, która się objawia człowiekowi, jest jednocześnie Trójcą immanentną (i odwrotnie – *umgekehrt*). Paryski teolog nawiązuje do tego aksjomatu, by zaraz potem spytać, w jaki sposób wiąże się on z Wcielonym Słowem, oraz gdzie jest i jaka przypada tutaj rola Duchowi Świętemu. Zauważa, zgodnie z Rahnerem, że w historię zbawienia zaangażowana jest cała Trójca, ale jedna określona „misją” (Wcielenie) przypisywana jest określonej Osobie Boskiej i stanowi odtąd Jej historię w ekonomii zbawczej w odróżnieniu od innych Osób. A więc, jest to nie tylko historia samoobjawienia się Boga, lecz także historia Jego samoudzielania się człowiekowi w Duchu Świętym

64 Por. Tenże, *Kościół, jaki kocham*, red. Michał Romanek, tłum. Arkadiusz Ziernicki, Żywa Wiara. Myśl Chrześcijańska 9 (Paryż - Kijów - Kraków: Cerf - Kairos - Wydawnictwo M - Znak, 1997), 102–4.

i jego przebóstwienia, a w konsekwencji konkretnych skutków zbawczych w stworzeniu<sup>65</sup>.

Ojciec Congar akceptując w ogólności stanowisko Rahnera, idzie dalej i pyta się, czy można tak po prostu utożsamiać tajemnicę Trójcy ekonomicznej zależnej od wolnej decyzji Boga z tajemnicą immanentnej Trój-jedności Boga na zasadzie odwrotności (*umgekehrt*)? Dlatego też, przypomina stanowisko niektórych Ojców Kościoła zwalczających arianizm (jak np. św. Atanazy), którzy twierdzili, że stworzenia nie istnieją koniecznie, że mogłyby ich nie być, mogłyby nie istnieć, a niezależnie od tego Bóg i tak byłby Trójcą, czyli Ojcem, Synem i Duchem Świętym, ponieważ fakt stworzenia wypływa z wolnego aktu woli Boga, a pochodzenie Jego Osób związane jest z Jego Naturą Bożą. W związku z tym zagadnieniem, Congar stawia ważne pytanie – czy Bóg, kiedy się Objawia i angażuje się z dziełem zbawczym w swoje stworzenie, czy wtedy w tym swoim „samoudzielaniu się” ludziom objawia całą swoją tajemnicę? To pytanie stawia po to, by podjąć polemikę z Pietem Schoonenbergem, który przedstawił swoje twierdzenia chcąc w prosty sposób jakby przedłużyć przedstawione wyżej tezy Rahnera.

Według o. Congara – P. Schoonenberg nieformalnie głosi apofatyzm w odniesieniu do poznania wewnętrznego życia Trójcy, czyli Ojca, Syna i Ducha Świętego, że jest On trójosobowym, troistym, w Trzech Osobach Bogiem tylko dla nas (!), tylko w porządku „ekonomii” i historii zbawienia. Duch Święty dla Schoonenberga staje się Parakletem, ponieważ jako mający tę samą naturę co Ojciec i Syn analogicznie jakby przynosi nam wspólnotę wiernych, ponieważ jest rozlewany na Kościół. Congar zastrzega, że Schoonenberg pojmuje „osoby” Trójcy, Ojca i Syna i Ducha w sposób nowożytny, tzn. na wzór ludzkiego sposobu istnienia, że zakłada świadomość takiej osoby, jej wolność, a także stosunki międzysobowe. Zastrzega przy tym sobie z naciskiem, żeby nie naruszać realności *ludzkiej* osoby poprzez mówienie w odniesieniu na przykład do Chrystusa o Jego boskiej Osobie, czy też preegzystencji. Nie precyzuje przy tym, czy chodzi mu o samego Boga, gdy porusza się w tym zakresie, który wyznacza mu jedynie ekonomia

<sup>65</sup> Por. Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie* (Ap 22,1), red. Sergiusz Gajek, Kazimierz Pek, i Andrzej Czaja, tłum. Lucyna Rutowska, t. 3, Parakletos. Seria pneumatologiczna (Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1996), 27–29.

zbawcza. Tymczasem paryski teolog ratuje prawowierność Schoonenberga w tym, że dostrzega u niego klauzulę, w której zachowuje on otwartość na nieznanne oraz niepoznawalne misterium immanentnej Trójcy Świętej. Nie popiera jednak tego, że autor ten staje właściwie poza tradycyjną refleksją, która opiera się na natchnieniu objawionych świadectw Pisma. Ojciec Congar potwierdza, że K. Rahner tak nie czynił, chociaż na koniec porównuje ich i stwierdza, że zarówno Rahner jak i Schoonenberg „posługują się kategorią osoby mówiąc o „ekonomii”, a modalnością mówiąc o odwiecznej Trójcy”. Natomiast, przy okazji mówienia o samoudzielaniu się (*kondescendencji*, albo uniżenia się jako *kenozy*) odwiecznej Trójcy i Osób Boskich Ojca, Syna i Ducha Świętego, Y. Congar podkreśla, że musimy stwierdzić, iż tak naprawdę Duch Święty nie ma w ogóle swojego oblicza i stąd często był nazywany Bogiem nieznanym<sup>66</sup>.

Dominikański teolog nie unikał trudnych tematów, które miały przeciwstawić się pewnemu prymatowi męskości w triadologii i eklezjologii, dlatego też nie wahał się zająć problemem macierzyńskiego elementu w Bogu, albo żeńskości w Bogu, a w konsekwencji kwestią żeńskiego charakteru Ducha Świętego wraz z wpływem takiego ujęcia na podejście do nauki o Kościele. Ojciec Congar od razu na wstępie rozważań przypomina, że kanoniczne księgi Pisma Świętego unikają wszelkich form seksualizowania Jahwe, a pomimo tego, że w państwach ościennych, z którymi graniczył Izrael, były obecne żeńskie bóstwa, to w Narodzie Przymierza nie było do pomyślenia, aby u boku żywego Boga mogła zasiadać jakakolwiek żeńska postać bogini ze względu na czysty monoteizm. Po tym wstępnym założeniu, paryski teolog sięga do starożytnej tradycji Ojców Kościoła (Metodego z Filipi i Anastazego z Synaju), by dać przykład w opracowaniu A. Orbe, odnoszący się w kontekście Wcielenia Syna Bożego do roli Ducha Świętego w tym tak ważnym akcie zbawczym podjętym przez Boga na rzecz człowieka. Mówi się w tym opracowaniu o Duchu Świętym w rodzaju żeńskim porównując Go, co może nas dzisiaj szokować, do matki, albo siostry, a nawet i córki mającej swe wyjątkowe, centralne miejsce w tym wylaniu się nieśmiertelnego Ojca dla Syna, który w tym momencie otrzymuje ludzkie istnienie. Jest to pewna interpretacja historyczna nawiązująca do stworzenia Ewy i odnosząca się pośrednio

66 Por. tamże, 3:30–34.

w sensie typologicznym według A. Orbe do relacji Chrystusa i Kościoła. Nawiązuje się przy tym do znanego obrazu typicznego z prehistorii biblijnej, gdzie Ewa w akcie stworzenia jest wyprowadzana przez Boga z boku śpiącego Adama i ofiarowana mu za żonę. Obraz ten jest bezpośrednio przenoszony na relację Wcielonego Słowa do Kościoła, bo na Krzyżu, podobnie jak to było ze śpiącym Adamem, z przebitego Boku Jezusa po Jego śmierci został wyprowadzony, wyszedł siedmioraki Duch prawdy po to, by mógł powstać Kościół, Oblubienica Nowego Adama-Chrystusa. Tak oto Pan nabył sobie za cenę swojej Krwi, która wypłynęła do końca z Jego przebitego Serca, swoją małżonkę, czyli Oblubienicę-Kościół, który jest tutaj utożsamiany z Duchem jako duchowym Adamem i Ewą<sup>67</sup>.

Za pewną przeszkodę w rozwoju pewnych prób w kreacji teologii kobiety, Y. Congar uznał dwie prace, które ukazały się w języku niemieckim, autorstwa – po pierwsze Matki Maury Böcler; – a po drugie Williego Molla. Problemem M. M. Böcler było uznanie, że Ewa jest obrazem Ducha Świętego, a więc Maryi w zastępstwie Ewy, a potem Kościoła, który daje ciało Duchowi Świętemu. A ostatecznie, że z boku Jezusa uderzonego włócznią na krzyżu, w następstwie Pięćdziesiątnicy, Wcielone Słowo otrzymało Kościół, czyli nową Ewę utożsamianą z Duchem Świętym żyjącym w ludzkiej egzystencji. Natomiast w przypadku W. Molla było to twierdzenie wiążące charakter kobiecy z Duchem Świętym jako Miłością ukazywaną w trzech sytuacjach-zadaniach, jakie pełni kobieta, to jest: jako dziewica (funkcja przyjmowania, albo otrzymywania), jako oblubienica (funkcja jednoczenia), oraz jako matka (funkcja przekazywania życia). W tym ostatnim zwłaszcza przypadku Ojciec Congar pyta: „Czy te rysy, które w najwyższym stopniu realizuje Maryja, naświetlają teologię Ducha Świętego i pierwiastek żeński w Bogu, który należałoby Mu przypisać?” I dodaje z pewną nutą nadziei i otwartości na rozważany problem odnośnie roli Ducha Świętego, iż „Jest pewne, że Tradycja przyznaje Mu pewną funkcję macierzyńską”<sup>68</sup>.

Jedną z ostatnich kwestii, którą porusza nasz dominikański teolog jest problem roli Ducha Świętego w odniesieniu do przyjmowania przez nas Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa, a więc w najważniejszym aspekcie

67 Por. tamże, 3:185 i 189–90.

68 Por. tamże, 3:194–95.

naszego duchowego życia wiary. Mówimy tutaj oczywiście nie tylko o epiklezie konsekuracyjnej, dzięki której mocą Ducha Świętego Chrystus staje się obecny w swoim Ciele i Krwi uświęcając tym samym zgromadzenie liturgiczne, lecz także o epiklezie komunijnej zapewniającej jedność pomiędzy wiernymi i owocowanie w ich wewnętrznym życiu łaską. Z pomocą przychodzą nam tutaj także aleksandryjscy Ojcowie Kościoła, który komentują tekst Pawłowy (1Kor 10,3-4), który wyraża prawdę o nierozzerwalnym związku Chrystusa z Duchem Świętym nie tylko we Wcieleniu, lecz także w odniesieniu do Eucharystii, gdy mówią wprost, że pijemy samego Chrystusa i w ten sposób jesteśmy napojeni Duchem Świętym, a nawet, że Bóg Ojciec dokonuje wszystkiego mocą tegoż Ducha. Nigdy nie rozdzielają Wcielonego Słowa i posyłającego Go Ojca od Ducha Świętego, a tym bardziej w odniesieniu do tego wspólnego duchowego pokarmu i napoju, który wszyscy spożywamy i pijemy, jak kiedy Izraelici pili z Chrystusa utożsamianego z duchową skałą u wód Meriba i Massa (por. Wj, 17,1-7; Lb 20,1-11). Dlatego też o. Congar pyta jaka jest rola Ducha Świętego w odniesieniu do Ciała Jezusa Chrystusa, które tworzymy i którym jesteśmy? Zanim odpowie na to pytanie przyjmuje podstawowe założenie, że aby w ogóle móc żyć Chrystusowym Duchem, to najpierw trzeba po prostu być i żyć w tym Chrystusowym Ciele, być ożywianym mocą Jego Ducha poprzez miłość, którą otrzymujemy, gdy spożywamy Jego Ciało i pijemy Jego Krew. To jest warunek udziału w Duchu Świętym, którego dostępujemy przez żywą wiarę wyznawaną w Chrystusie. Duch Świętym nam w tym pomaga poprzez swe wewnętrzne interwencje, gdy modli się w nas i żarliwie woła w nas, przyczynia się za nami (por. Rz 8,26), obdarowuje miłością, zachowuje w nas jednomyślność, komunikację wspólnotową i miłość paschalną<sup>69</sup>.

Pod koniec swoich rozważań nasz paryski teolog jeszcze raz nawiązuje do liturgicznej perspektywy obecności Chrystusa eucharystycznego mocą Ducha Świętego, która objawia się w szczytowym momencie każdej Modlitwy Eucharystycznej, gdy główny celebrans głosi cześć i chwałę Boga Ojca Wszechmogącego ofiarując uroczyście Jego Syna wraz z potwierdzeniem Ludu Bożego („Amen”). Wtedy właśnie oznajmia się podczas aktu liturgicznego całego Zgromadzenia, że to, co dokonało się dla naszego

69 Por. tamże, 3:301-4.

zbawienia, stało się „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie... w jedności Ducha Świętego”. Widać tu ścisłą więź między Eucharystią a całym Ciałem Mistycznym Chrystusa, którym jest Kościół. Ta więź jest dziełem miłości Ducha Świętego, która realizuje się w wydarzeniu paschalnym, eklezjalnym i eschatycznym, czyli w kierunku realizacji, doprowadzenia do pełni Królestwa Jezusa Chrystusa. To Duch Święty zapewnia skuteczne owocowanie dzieła Chrystusa, Wcielonego Słowa, dając swoje namaszczenie i tchnienie tam, gdzie konieczne jest uobecnienie Jego zbawczego dzieła, gdzie trzeba wypełnić Zgromadzenie liturgiczne Jego ogniem i dynamizmem, bo On jest ożywicielem i uświęcicielem; ale, również jest Duchem, który przekonuje świat o grzechu po to także, by doszedł on do pełni prawdy o Chrystusie (por. J 16,8–11). I nawet, jeśli jest prawdą – a jest, że w Komunii Sakramentu Ciała i Krwi przyjmujemy samego Jezusa Chrystusa, to Congar podkreśla, że jest to Chrystus paschalny przeniknięty Duchem Świętym, którego działanie sprawia, że Kościół stanowi jedność pomiędzy poszczególnymi członkami oraz pomiędzy całym Mistycznym Ciałem (komunijnym) a Jego Głową, którą jest sam Pan<sup>70</sup>.

### 3. Chrystologia sześciu źródłowych hymnów w ujęciu współczesnych teologów

#### 3.1. Chrystologiczne treści omawianych hymnów

Na początku tego punktu trzeba podać, jakimi syntagmami wyraża się chrystologiczna rzeczywistość zawarta w poszczególnych hymnach.

W syntagmatycznej warstwie chrystologicznych treści omawianych hymnów, podobnie jak w sekcji pasyjnej (60) oraz antropologicznej (62), odnajdujemy 61 różnych odniesień, które tworzą teologiczną perspektywę o wymowie chrystocentrycznej i soteryjnej. Podajemy je według liczby wystąpień w porządku zstępującym: (–) Cor (20x) w różnych formach

<sup>70</sup> Por. tamże, 3:310–11; o Duchu Świętym przekonującym nas o grzechu pisze Congar w drugim tomie swojej trylogii, do którego nawiązuje w swoim artykule, por. Michał Kosche, „Duch Święty jako największy dar miłości miłosiernej Chrystusa”, *Teologia w Polsce* 12, nr 2 (2018): 185.

(podobnie następane syntagmy) (+ arca 2x; + mite 2x; deliciae 1x; verae 1x); (-) Iesu (14x) (+ dilectio, dilectissime 2x; + Domine 1x); (-) Christe (5x) (+ lumen 3x; + sacerdos 1x); (-) Redemptor (2x); (-) agnus (2x); (-) bonus (2x); (-) summa (2x) (+ benignitas) 1x; + Summi Filio 1x); (-) auctor (1x) (+ clementiae 1x).

W odniesieniu do poszczególnych hymnów teologiczne treści przekazywane przez wyżej wymienione syntagmy w perspektywie chrystologicznej wyglądają następująco (wraz z ich najbliższym kontekstem):

Hymn (1) „En ut superba criminum” („Oto ludzie przენiewierce”): (-) „Cor sauciavit innocens Merentis haud tale Dei!” – w polskim przekładzie – „Przeszywa niewinne serce Swego Ojca, Zbawcy, Boga”; dalej, (-) „Ex Corde scisso Ecclesia, Christo jugata, nascitur; Hoc ostium arcae in latere est Genti ad salutem positum” – w tłumaczeniu – „Krwią rodzi Serce rozdarte Kościół święty w swym potoku; To drzwi arki, co otwarte Na zbawienie świata z boku”; następnie, (-) „Ex Hoc perennis gratia, Ceu septiformis fluvius, Stolas ut illic sordidas Lavemus Agni in sanguine” – po polsku – „Łaska w siedmiorakie zdroje Płynie z serca bez ustanku; Byśmy mogli szaty swoje W Twej omywać krwi, Baranku”; dalej, (-) „Turpe est redire ad crimina, Quae Cor beatum lacerent” – w przekładzie – „Hańba wznawiać win zarody, Ranić serce w Boskem łonie”; a na koniec dwie doksologie: (-) „Jesu, tibi sit gloria, Qui Corde fundis gratiam, Cum Patre et almo Spiritu In sempiterna saecula” – „Jezu, Tobie niech będzie chwała, który z Serca udzielasz łaski” (tłum. własne); dalej, (-) „Hoc, Christe, nobis, hoc, Pater, Hoc sancta, dona, Spiritus, Quibus potestas, gloria Regnumque in omne est saeculum” – w przekładzie – „Daj to, Ojcze! Daj to, Chryste, Duchu spraw, niech się to stanie; Wam wielbienie wiekuiste, Wam na wieki królowanie”.

Hymn (2) „Auctor beate saeculi” („Najświętszy Stwórco wszechświata”, albo „Sprawco świata miłościwy”): (-) „Auctor beate saeculi, Christe, Redemptor omnium, lumen Patris de lumine Deusque verus de Deo” – w pierwszej wersji polskiego przekładu – „Najświętszy Stwórco wszechświata, O Chryste, Zbawco ludzkości, Światłością jesteś ze światła I z Boga Bogiem prawdziwym”, natomiast w drugiej – „Sprawco świata miłościwy, Wszystkich Zbawicielu, Chryste, Z Boga Ojca Bóg prawdziwy, I ze światła światło czyste!”; w następnej strofie czytamy: (-) „Amor coegit te tuus mortale corpus

sumere, ut, novus Adam, redderes quod vetus ille abstulerat” – w tłumaczeniu pierwszej wersji – „To miłość Ciebie skłoniła, Byś przyjął ciało śmiertelne, A przez to, nowy Adamie, Naprawiasz błędy dawnego”, natomiast w drugiej – „Miłość wziąć zagniła Ciebie Ciała ludzkiego ciężary; Nowy Adam wsparł w potrzebie, Powrócił co stracił stary”; w trzeciej zwrotce czytamy: (–) „Ille amor, almus artifex terrae marisque et siderum, errata patrum miserans et nostra rumpens vincula”, co oddano po polsku w pierwszej wersji w następujący sposób – „Ta miłość niebo stworzyła, Głębiny morza i ziemię, Przebacza winę praojcom I nasze więzy rozcina”, w drugiej – „Świat stwarza z nicości łona, Ta miłość Twórczyni święta; Nędzą człowieka wzruszona, Zrywa niewolnicze pęta”; następuje: (–) „Iesu, tibi sit gloria, qui corde fundis gratiam, cum Patre et almo Spiritu in sempiterna saecula” – zamiast tłumaczenia tego tekstu zamieszczono w pierwszej polskiej wersji taką oto doksologię – „O Panie, który swym Sercem Objawiasz bezmiar dobroci, Niech Tobie z Ojcem i Duchem Podzięka będzie i chwała”, a w drugiej – „Chwała Ojcu i Synowi, Sława, moc i królowanie, Razem Świętemu Duchowi Niech na wieki nie ustanie”, a tłumaczenie powinno być następujące tłumaczenie: „Jezu, Tobie niech będzie chwała, który z Serca udzielasz łaski” (tł. własne); potem, (–) „Decus Parenti, et Filio, Sanctoque sit Spiritui, Quibus potestas, gloria Regnumque in omne est saeculum” – w przekładzie – „Chwała (cześć) niech będzie Ojcu, i Synowi, i Duchowi Świętemu, którym władza, chwała i Królestwo na wieki wieków” (tłum. własne).

Hymn (3) „Quicumque certum quaeritis” („Ktokolwiek szuka pociechy”): (–) „Jesu, qui, ut agnus innocens, Sese immolandum tradidit, Ad cor reclusum vulnere, Ad mite cor accedite” – w polskim przekładzie czytamy: „Wgłąb serca raną odkryty Przebiegaj w serce dobroci; Baranek, co był zabity, Każdego z trosk ogołoci”; dalej, (–) „Quid Corde Jesu mitius? Jesum cruci qui affixerant Excusat, et Patrem rogat Ne perdat ultor impios” – w tłumaczeniu – „Gdzież jest łagodne tak serce, Co znacząc krzyża cierpienie, Wymawia własne mordce I błaga o przebaczenie”; następnie, (–) „O Cor, voluptas Coelitem, Cor, fida spes mortalium, En hisce tracti vocibus, Ad te venimus supplices” – co w polskim przekładzie oddano – „O serce, nieba roskoszo, Ucieczko w naszej potrzebie, Czyny twe dobroć Twą głoszą, Z prośbami biegniemy do Ciebie”; w ostatniej strofie, (–) „Tu nostra terge vulnere Ex te fluente sanguine Tu da

novum cor omnibus Qui te gementes invocant” – po polsku mamy – „Ulecz nam rany grzechowe, Zmyj krwią swoją duszy plamy, Stwórz w nas wszystkich serce nowe, Którzy Cię jęcząc wzywamy”.

Hymn (4) „Cor, arca legem continens” („Serce najśodsze Jezusa”, albo „Serce, Arko, w tobie prawo”): (–) „Cor, arca legem continens non servitutis veteris, sed gratiae, sed veniae, sed et misericordiae” – w pierwszym polskim przekładzie – „Serce najśodsze Jezusa, W Tobie jak w arce zamknięto Prawo litości i łaski, Różne od prawa niewoli”, a w drugim – „Serce, Arko, w tobie prawo, Nie dawnego ugniecenia, Lecz miłości, co łaskawą Daje siłę przebaczenia”; dalej, (–) „Cor, sanctuarium novi intemeratum foederis, templum vetusto sanctius velumque scisso utilius”, co w pierwszym tłumaczeniu oddano w następujący sposób – „Serce, Nowego Przymierza Z Bogiem najświętszy przybytku, Jego zasłono, potrzebna Bardziej niż dawna, rozdarta”, a w drugim – „Serce, w Chrześcijaństwa ciele Tyś świątynią niesplamioną; Świętszy, niż dawny, Kościele, Droższa od zdartej zasłono”; następnie, (–) „Hoc sub amoris symbolo passus cruenta et mystica, utrumque sacrificium Christus sacerdos obtulit” – po polsku w pierwszej wersji – „Ty jesteś znakiem ofiary Świętej wieczerzy i krzyża, Której dokonał z miłości Chrystus, nasz Kapłan wieczysty”, a w drugiej – „Kiedyś cierpiał ciałem, Chryste, Cierpiałeś i duchem, Panie; Takeś ofiary dwoiste Dał, ofiary i kapłanie”; w przedostatniej strofie czytamy: (–) „Quis non redemptus diligit (...) haerere Christo gestiat?” – w tłumaczeniu na język polski w pierwszej wersji – „Kto z odkupionych nie zechce W Sercu Chrystusa przebywać?”, a w drugiej – „Czci nie dać zbawczej ofierze? (...) W takim sercu nie obierze?”; w ostatniej zwrotce czytamy: (–) „Iesu, tibi sit gloria, qui corde fundis gratiam, cum Patre et almo Spiritu, in sempiterna saecula”, a w pierwszym przekładzie – „Jezu, co Serca Twojego Łaski wylewasz obficie, Chwała niech będzie Ci wieczna Z Ojcem i Duchem Najświętszym”, a w drugim – „Chwała Ojcu i Synowi, Sława, moc i królowanie, Razem Świętemu Duchowi, Niech na wieki nie ustanie”.

Hymn (5) „Iesu, auctor clementiae” („Jezu, dawco przebaczenia”): (–) „Iesu, auctor clementiae, totius spes laetitiae, dulcoris fons et gratiae, verae cordis deliciae” – w polskim przekładzie – „Jezu, dawco przebaczenia, Źródło łaski nieprzebranej I rozkoszy serc prawdziwa, W Tobie radość i nadzieja”; dalej, (–) „Mane nobiscum, Domine, Mane novum cum lumine, pulsa

noctis caligine mundum replens dulcedine” – w tłumaczeniu – „Panie, racz pozostać z nami, Kiedy nowy dzień jaśnieje, By rozpraszać nocne mroki I przenikać świat weselem”; następnie, (-) „Iesu, summa benignitas, mira cordis iucunditas, incomprehensa bonitas, tua nos stringit caritas”, a w polskim przekładzie – „Tyś jest samą łagodnością I cudownym serc pokojem, Tyś dobrocią niepojętą, Co przygarnia nas do siebie”; na końcu hymnu czytamy zamiast doksologii: (-) „Iesu, flos Matris virginis, amor nostrae dulcedinis, laus tibi sine terminis, regnum beatitudinis” – po polsku – „Jezu, Synu czystej Matki I najmiłsze ukojenie, Tobie chwała nieskończona Niech w królestwie Twoim będzie”.

Hymn (6) „Summi Parentis Filio” („Boży Synie, światła zdroju”): (-) „Summi Parentis Filio, Patri futuri saeculi, Pacis beatae Principi, Promamus ore canticum” – po polsku – „Boży Synie, światła zdroju, Ojcie przyszłych wieków świata, Xiążę błogiego pokoju Niech Cię pieśń nasza dolata”; dalej, (-) „O fons amoris inclyte! O vena aquarum limpida, O flamma adurens crimina! O cordis ardens caritas!” – w polskim przekładzie – „O źródło rajskiej pociechy, O czysty życia strumieniu, Ogniu, co wypalasz grzechy Miłości serca płomieniu”; następnie, (-) „In Corde, Jesu, jugiter Reconde nos, ut uberi Dono fruamur gratiae, Coelique tandem praemiis” – po polsku – „W serce Twoje włóż nas, Panie, Niech się Twą łaską, obficie Karmim tu i na mieszkanie Pójdziemy w niebieskie życie”; na końcu hymnu, doksologia: (-) „Semper Parenti, et Filio, Sit laus, honor, sit gloria, Sancto simul Paraclito In saeculorum saecula”, oddana po polsku w taki oto sposób: „Zawsze Ojcu i Synowi, Niech będzie cześć, chwała, sława, Z nimi Świętemu Duchowi Niech na wieki nie ustawa”.

### 3.2. Podsumowanie chrystologicznych treści hymnów

W podsumowaniu chrystologicznych treści analizowanych hymnów należy podkreślić, że przede wszystkim niesione są one przez pokąźną liczbę syntagm, a ponadto zawierają one i wyrażają istotne prawdy dla tematyki Serca Bożego. Najpierw, w „En ut superba...” dowiadujemy się, że chodzi o „przeszycie niewinnego Serca”, które należy do „Ojca, Zbawcy, Boga” i że jest Ono Sercem ludzi, którzy Jemu okazali niewierność. Dalej, ma

miejsce nawiązanie do znanej myśli patrystycznej o narodzinach świętego Kościoła z przebitego Serca Chrystusa, z którego to popłynęła potokiem Jego Krew. Fakt ten staje się okazją do porównania otwartej rany Serca i Boku Chrystusa do „drzwi arki”, której celem było ocalenie ludzkości, podobnie jak w przypadku Arki Noego. A więc, mamy tu biblijną intuicję zastosowaną do sceny po śmierci Jezusa, gdy żołnierz przebił włócznią Jego Bok. Jest to także otwarcie eklezjologicznej perspektywy dzięki wydarzeniu chrystologicznemu, które dotyczyło samego Pana i Jego zbawczej śmierci. Zresztą, w konsekwencji interpretacji chrystologiczno-eklezjologicznej pojawia się wątek sakramentalny – oto z Bożego Serca płyną „siedmiorakie zdroje” łask i to „bez ustanku”. Mamy więc istotne potwierdzenie ciągłego dostępu do łask sakramentalnych dzięki otwarciu drzwi Arki Serca Bożego, a wymiar tego faktu ma charakter zbawczy, ocalający. Pojawia się też tutaj akcent apokaliptyczny – obmycia szat we Krwi Baranka, a przez to lektura chrystologiczna wydarzeń zbawczych wybiega w kierunku eschatologii. Mowa jest także o haniebnie zranionym „Boskim łonie” – jest to pewna intuicja i delikatne nawiązanie do „wnętrznosci”, z których wypływać miały strumienie wody żywej, o czym mówił sam Pan (J 7,37-39). Autor hymnu wychwala za te dary i jednocześnie prosi o nie Ojca, Chrystusa i Ducha, podkreślając równą ich Boską godność, uwielbienie i królowanie na wieki.

W drugim hymnie – „Auctor beate...”, Chrystus w sposób oczywisty nazywany jest Zbawcą ludzkości, Światłością ze światłości i Bogiem prawdziwym z Boga, co podkreśla nie tylko równość w Bóstwie, lecz także relację pochodzenia od Ojca – Światłości. Chrystus jest również określany Autorem, Stwórcą niebios i świata, głębin morza i ziemi, Sprawcą miłośnym, Odkupicielem wszystkiego, który do czynu zbawczego skłoniła miłość, dzięki czemu Wcielił się i przyjął tym samym śmiertelne ciało stając się Nowym Adamem i w ten sposób naprawił to, co zepsuł stary Adam, pierwszy człowiek. Tutaj chrystologia ma odniesienie do soteriologii w kontekście i nawiązaniu do wątków poruszanych w protologii. Dotyka się także tematu przebaczenia, rozcięcia więzów, a wiemy, że tylko sam Bóg może przebaczać grzechy, a dowiadujemy się o tym z wydarzenia uzdrowienia paralityka przez Jezusa (por. Mk 2,3-12). Jezus także nazywany jest Panem, który „swym

Sercem Objawia bezmiar dobroci” Boga Ojca w Duchu Świętym, bo z Serca udziela łaski, jak Bóg.

Trzeci hymn („Quicumque...”) nawiązuje do tematyki niewinnego, paschalnego i apokaliptycznego Baranka, który został zabity i nosi na sobie ślady Męki, zwłaszcza przebity Bok, który jest odkryty. Autor zachęca do tego, by wejść w głąb Tego Serca pełnego dobroci, Serca łagodnego, cichego i pokornego. Jest On bowiem naznaczony cierpieniem i krzyżem, a pomimo to modli się za swoich oprawców. Mówimy więc o ofierze przebłagalnej i zastępczej, która oddała za nas swoje życie, a jej Serce stało się miejscem ucieczki dla grzeszników, z którego to mogą czerpać przebaczenie, uleczenie, dobroć, rozkosz, i znaleźć spełnienie swoich pragnień oraz prośb. Hymn nawiązuje też do proroctw mesjańskich mówiących o obmyciu duszy z grzechów (por.: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna” Iz 1,18), jak również o darze nowego serca (por.: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała”, Ez 36,26). Te wszystkie funkcje zbawcze i obietnice prorockie miał wypełnić Mesjasz, a ponieważ spełniły się one w Jezusie Chrystusie jako niepokalanym, ofiarowanym za nas Baranku, możemy powiedzieć, że treści, które przekazuje ten hymn mają wymiar chrystologiczny.

Jeszcze bardziej, niż w poprzednim, w czwartym z kolei hymnie („Cor, arca legem...”) odsłaniają się przed nami tajemnice samego Chrystusa, bo oto mówi się w nim o Sercu Jezusa jako o Najświętszym Przybytku Boga z zasłoną „rozdartą”, ukazującą jej wnętrze; dalej, mówi się o Nim jako o Arce zawierającej w sobie Nowe Przymierze, Nowe Prawo Miłości, które zostało w Nim zamknięte jako „prawo miłosierdzia i łaski”, „przebaczenia”, a nie prawo „dawnego ugniecenia”, czy „ucisku” i „niewoli”. Chrystus w tym hymnie przedstawiony jest jako Znak „ofiary Świętej wieczerzy i krzyża”, której dokonał On z miłości do nas jako nasz wieczny Kapłan. Oprócz tematu kapłaństwa Chrystusowego pojawia się też tematyka o wymiarze dogmatycznym dotycząca Jego cierpienia cielesnego i duchowego, dwoistej kapłańskiej ofiary. Mówi się tu o autentycznym człowieczeństwie, a jednocześnie nazywa Jezusa Chrystusa Panem. W tym kontekście pojawia

się pragnienie odkupionych przebywania w takim Sercu Chrystusa oraz doksologia podkreślająca równość Jego Bóstwa z Bóstwem Ojca i Ducha.

Następny, piąty hymn („Iesu, auctor...”) koncentruje naszą uwagę na tematyce przebaczenia. Jezus jawi się tu jako Dawca właśnie przebaczenia, źródło wszelkich łask, prawdziwa rozkosz serc, radość i nadzieja. Wszystkie te dary przypisywane są Jezusowi jako Panu i Bogu, bowiem w strofie „Mane nobiscum...” wprowadzeni jesteśmy w atmosferę paschalną, w kontekst Zmartwychwstania – „Panie, racz pozostać z nami, Kiedy nowy dzień jaśnieje...”. Tekst tej modlitwy stanowi jakby dopełnienie i odpowiedź na modlitwę wieczorną uczniów idących do Emaus: „Lecz przymusili Go, mówiąc: «Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił». Wszedł więc, aby zostać z nimi”. Kontekst tej prośby uczniów, zresztą jak wiemy – wysłuchanej, jest nie tylko paschalny, ale i już otwarty na ten eucharystyczny. Chodzi więc o stałą i trwałą obecność Zmartwychwstałego, przywoływanego prośbami uczniów, by został ze swoim Kościołem.

Rozumiemy więc, dlaczego następne syntagmy tego hymnu dostrzegają w Jezusie samą łagodność i cudowny pokój serca, dobroć niepojętą, która wszystkich przyciąga do Siebie – nie tylko na Krzyżu, ale i po swoim Zmartwychwstaniu.

Podobnie, nie możemy się dziwić, że doksologia ma charakter maryjny, ponieważ już z Krzyża Jezus powierzył Kościołowi swoją Matkę, a po Zmartwychwstaniu była Ona ze wspólnotą uczniów w Wieczerniku oczekując Zesłania Ducha Świętego. Chrystologia tego utworu jest więc otwarta na wymiar eklezjalny i mariologiczny.

Ostatni hymn („Summi Parentis...”) zawiera tytuły własne Pana, którymi obdarzał Go rodzący się Kościół odczytując tajemnicę tożsamości Chrystusa. Są nimi oczywiście „Syn Boży” oraz „Księżę Pokoju”, natomiast pozostałe wynikają już z pobożności zrodzonej pod wpływem kultu Serca Jezusa – „świata zdroju”, „źródło rajskiej pociechy”, „czysty życia strumieniu”, „ogniu”, który „wypala grzechy”, czy też „Miłości serca płomieniu”. W kontekście następującej po nich doksologii, nabierają one przymiotów i atrybutów uzupełniających te pierwotne i główne tytuły chrystologiczne, będące wyrazem humanizacji Słowa Bożego, skutkiem Wcielenia i radykalnego przybliżenia się Boga do człowieka.

### 3.3. Joseph Ratzinger – Chrystus jako „Mowa Boga” i Człowieka

Nawiązanie Ratzingera do teologii Janowej oraz pierwotnego pojęcia „logosu” (nie tylko od strony filozoficznej, ale także teologicznej), stanowi punkt wyjścia do postawienia pytania o znaczenie istotowej równości Bogu Syna Bożego, który został nazwany „słowem”<sup>71</sup>. Jak wiemy, *Prolog* do Ewangelii według św. Jana zawiera pierwotne pojęcie teologiczne odnoszone do preegzystującego Logosu, oraz do Logosu – Słowa, które stało się Ciałem, do Tego, który określanym jest przedwieczną i prawdziwą Światłością. Kiedy św. Jan rozważa to Słowo, dodaje, że w Nim było życie, które otrzymaliśmy w obfitości, łaskę po łasce (por. J 1,16). Zawsze pozostaje też pytanie, czy doceniamy wartość Słowa, w którym jest Życie, a w Słowie Wcielonym to Życie, które ukazało się na Krzyżu jako Słowo wzgardzone, jako Słowo wierne, będące najwyższym wyrazem Miłości, a jednak – także Sercem zdradzonym przez nas i odrzuconym.

Nierzadko spotykamy się ze sprzeciwem wobec Bożej Miłości, czy wobec Wcielonego Słowa Bożego, a nawet spisane Słowa Bożego. Przyczyną może być traktowanie Słowa jako coś mało znaczącego, upatrując w Nim przemijalność, kruchość, a w konsekwencji nawet bezsilność. Tymczasem, według Ratzingera, Bonawentura nawiązywał do Augustyna, który rozróżniał „trzy stopnie bytu słowa ludzkiego” będące stopniowaniem „podobieństwa między tym słowem i wiecznym Logosem”. Doktor Seraficki przyznaje za Augustynem istnienie „*verbum intelligibile*”, które można zidentyfikować „w czystej głębi ducha” i utożsamić z myślowym zarówno „procesem” jak i „przyswojeniem sobie rzeczy”. Natomiast „*verbum sensibile*” wiąże on z tym, co jako myśl jest obwieszczane, zmysłowo wyjawiane. Na końcu pozostaje „*verbum medium*”, jako tworzące powiązania między dwoma powyższymi, w tym procesie wewnętrznego ucieleśniania się postaci słowa w sferze „myślenia mówienia”<sup>72</sup>.

Bóg wybrał to, co słabe i głupie w oczach świata, by zawstydzić mędrców, oraz by zbawić nas przez słabość Słowa. Ta kruchość Słowa, głupstwo w oczach pogan i kamień obrazy dla Żydów, stała się mocą i Mądrością dla

71 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:111.

72 Por. tamże, 2:112.

nas. Ta kruchość Słowa i jednocześnie moc Mądrości Objawiła się w Sercu, które kryje w sobie wszelkie skarby Mądrości i umiejętności oraz jest dla nas skałą ucieczki, „pomostem” („*verbum medium*”) między Niebem a ziemią. To Serce Jezusa połączyło nas z Ojcem i przez nie wchodzimy do Domu Ojca. Odkrywamy to w Jego głębokości i w naszej „w czystej głębi ducha”. Jezus nie tylko mówi („*verbum intelligibile*”) to, co Ojciec ma nam przez Niego do przekazania, ale i w Nim – jak Filip – widzimy Ojca, bo te dzieła, które Jezus ma do wykonania, otrzymujemy – Jezus nam je daje jako „*verbum sensibile*” – tzn. to, co obwieszczane zmysłowo wyjawia i w ten sposób nam daje.

Innymi słowy, mamy tutaj także do czynienia z „analogią do wiecznego Słowa” nie tylko „w sensie... inteligibilnym”, lecz także w „sensybilnej” postaci istnienia słowa ludzkiego i tej określonej jako „medium”. Obie formy słowa są słabsze od pierwszej, a wszystkie razem („potrójna postać”) stanowią odzwierciedlenie potrójnej postaci „istoty wiecznego Słowa”, które w pełni odsłania się przed nami w Objawieniu Wcielonego Syna Bożego, który dla naszego zbawienia stał się człowiekiem: „We Wcieleniu wieczne Słowo Boga przechodzi proces analogiczny do tego, jaki przechodzi ludzka myśl, stającą się słowem: to, co duchowe, jednoczy się z tym, co można ująć zmysłowo”. Ale nie wolno zapominać, jak podaje Ratzinger, że jest to odwieczne Słowo Ojca jest najpierw Jego Synem – „wiecznie ujmującą siebie głębią Boga” i dlatego „prawzorem świata” (*archetypus mundi*), oraz, że nie pozostaje tylko „wiecznym myśleniem-samego-siebie przez Boga”, lecz w odniesieniu do stworzenia jest „zarazem Bożym zamysłem świata”, który został wypowiedziany „na zewnątrz”<sup>73</sup>.

Jak mówi psalmista: „Zamysły Jego Serca z pokolenia w pokolenie” – „*Cogitationes Cordis eius in generatione et generationem*” (Ps 32,11); albo już w nowotestamentalnym tekście: „swoje miłosierdzie na pokolenia i pokolenia [zachowuje] dla tych, co się Go boją. Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje – jak przyobiecał naszym ojcom – na rzecz Abrahama i jego potomstwa na wieki” (Łk 1,50.54-55). A więc, „zamyśl” zbawczy Boga trwa i się realizuje. Jednocześnie, realizacja tego „zamyśłu” w Sercu Jego Syna, wyraża najgłębsze zjednoczenie z każdym człowiekiem, by odąd myśli ludzkie stały się myślami Bożymi i by człowiek zaczął chodzić

73 Por. tamże, 2:113.

Bożymi ścieżkami, by wszedł i postępował drogą zbawienia. Narzędziem tego zbawienia stało się Człowieczeństwo Chrystusa obdarzone określeniem „*archetypus mundi*”. Dostrzegamy w tym chrystologicznym zwrocie ciekawy wątek antropologiczny – Jezus Chrystus jest tutaj pra-wzorem człowieka i świata. Ten „archetyp” – Jezus Chrystus będący objawieniem „tajemnicy Ojca i Jego miłości”, w dekretach Drugiego Soboru Watykańskiego zostanie nazwany „*novissimus Adam (...) homo perfectus*”, czyli „nowy Adam (...) człowiek doskonały” (*Gaudium et spes*, 22). Stąd właśnie, możemy z całą mocą podkreślić, że argument antropologiczny ma swe „źródło i szczyt” bezpośrednio w tym zbawczym i chrystologicznym.

Dotykamy w tym miejscu nie tylko argumentacji w sensie chrystologicznym, lecz także i trynitarnym, ponieważ możemy tutaj ją wykazać na poziomie ekonomii zbawczej, gdy Bonawentura mówi o ukierunkowaniu Boga-Logosu na objawienie, na Wcielenie, na wyrażanie siebie, oraz na obwieszczanie prawdy Słowa wiecznego, zwłaszcza „przy pytaniu o relację trzech określeń: *verbum – imago – filius*”. To ukierunkowanie według niego, „które jest właściwe ludzkiemu słowu, staje się tradentem analogii do Słowa wiecznego”. I to jest coś całkowicie nowego, że Doktor Seraficki ludzkie słowo „uznaje za analogon Boga-Logosu”<sup>74</sup>.

W oparciu o te myśli, które Ratzinger odnalazł u swojego Teologa, można uznać w odniesieniu do Serca Bożego, że Ono tak właśnie jak to zostało wyżej powiedziane, wyraziło prawdę o Sobie wobec innych, czyli wobec nas. Idąc do Źródła – to Trójca Święta jest nim właśnie, bo wyraziła prawdę o Sobie wobec nas przez Wcielenie odwiecznego Logosu – drugiej Osoby Bożej, działającej w mocy Ducha Świętego, i końcu, poprzez Synowskie Serce Jezusa Chrystusa, przebite i otwarte na oścież („na zewnątrz”) dla grzeszników na Krzyżu, cała Trójca dała wyraz Miłości miłosiernej Boga, która wypłynęła z Niego jak ze Źródła. Aspekt trynitarny przeplata się tutaj z argumentacją chrystologiczną, co wydaje się oczywiste.

Rozwijana przez Bonawenturę koncepcja teologii Słowa zmierzająca w kierunku obwieszczania „wszelkiej prawdy” jest dla niego celem („telosem”), a nie tylko „ostatnim etapem” rozważań, ponieważ to ukierunkowanie „wyraża się w słowie *reductio*”, które jest sensem i spełnieniem się świata polegającym na

74 Por. tamże, 2:114–15.

„olbrzymim *ruchu* okrężnym, który wychodzi od Boga i do Niego powraca”. Innymi słowy – „*reductio*” jest powrotem, albo sprowadzeniem do domu Ojca. Temat ten utożsamiany przez Bonawenturę z „wyrażaniem siebie” jest traktowany przez niego na serio, jako prawdziwy temat „historii świata... w pełnym sensie, tj. nie tylko jako historia człowieka, lecz jako dzieje kosmosu, wszelkiego bytu w ogóle”. Ten powrót („*re-ductio*”) ma na celu proces kosmiczny, o czym mówił św. Paweł – aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (zob. 1 Kor 15,28), czyli – by Bóg mógł się wyrazić we wszelkim stworzeniu, ponieważ „od początku jest otwarty na całkowite wyrażenie się słowa we Wcieleniu Syna, które stanowi zarazem punkt zwrotny tego procesu, jego przemianę w *reductio*”. Ta koncepcja Bonawentury ma sens i wymiar nie tylko istotowy (bytowy), lecz także historiozbowczy. Syn Boży w Duchu Świętym prowadzą człowieka i wszelkie stworzenie do Boga, dlatego są określeni mianem „*re-ducuentes ad Deum*”. Tę koncepcję można ujmować nie tylko chrystologicznie, lecz również trynitarnie oraz historiozbowczo<sup>75</sup>.

Ratzinger mówił o „*Re-ductio*”, które oznacza proces, ruch powrotny, drogę powrotną, jak w tej diadzie określeń, które stosuje M. Kunzler, tj. „*katabasis*” (*Herabstieg*) rozumiane jako wyjście zbawcze Boga, zniżenie się do człowieka, pochylenie się nad stworzeniem, Boże zstępowanie w czasie (także w sensie „anamnesis”), natomiast „*anabasis*” (*Aufstieg*) to dla niego uwielbienie Boga przez człowieka (kult)<sup>76</sup>.

„Proces objawiającej mowy Boga” opisywany przez Bonawenturę to pewien etap i proces „wyrażania się” Boga względem całego stworzenia, a w sposób szczególny to moment zniżania się Boga do człowieka, Jego „*katabasis*”, czyli „zstępowania”, a zarazem dobrowolnego „ogołocenia” i „uniżenia się”, tj. „*kenosis*” Syna Bożego, odwiecznego Logosu (Słowa Bożego). W ten sposób Bóg mówi do nas, wyraża i objaśnia nam samego Siebie, z tym zastrzeżeniem, że „lecz całe stworzenie jest „prawdziwie słowem”, każde dzieło Boga jest słowem” manifestującym Jego samego. Dlatego w teologii „redukcji” (powrotu) Bonawentury podkreślona jest jedność Objawienia: „objawienie świata i objawienie historii zbawienia” stanowią dwa sposoby

<sup>75</sup> Por. tamże, 2:115–16.

<sup>76</sup> Por. Michael Kunzler, *Liturge sein: Entwurf einer Ars celebrandi* (Paderborn: Bonifatius, 2007), 125–28; zob. szerzej, Tenże, *Liturgia Kościoła*, red. Lucjan Balter, t. 10, Amateca: podręczniki teologii katolickiej (Poznań: Pallottinum, 1999), 104 nn.

tego „samowyróżnienia” się Boga. Natomiast Wcielenie jest przede wszystkim „odwróceniem procesu wyrażania się”, pewną formą i „wykładnią wyrazu” sprowadzającą go do samego źródła, wskazującą przez sam fakt „wyrażenia się” Boga przez Wcielenie na jedno i to samo źródło objawiające<sup>77</sup>.

Analogicznie rzecz biorąc, Serce Boże jest więc wykładnią „wyrazu” prowadzącą do źródła jedności objawienia świata i objawienia historii zbawienia – czyli „samowyróżnieniem się Boga” poprzez Słowo Boże, jest dziełem zbawczym Boga, który w tym Sercu najdoskonalej wyraził siebie, zmanifestował swą miłość i okazał głębię swego Miłosierdzia.

Wracając do tematu „Mowy Boga”, ale już z perspektywy subiektywnej, zauważamy, że dla Bonawentury istnieją trzy różne „formy Mowy Boga”, które odnajduje w akcie zewnętrznym oraz w dwóch wewnętrznych warstwach Słowa Bożego, tj. w skutecznym akcie stworzenia („*Bóg rzekł... i stało się tak*”, zob. Rdz 1) oraz w mówieniu Boga do konkretnej osoby. Innymi słowy i w innym kontekście są u Bonawentury teksty, na podstawie których można stwierdzić, że Doktor Seraficki, pod wpływem „metafizyki świata” i dzięki przyjętemu przez siebie sposobowi interpretacji pojęć, utożsamia ze sobą w pełni „słowo i światło, Boże mówienie i oświecenie”, podobnie też „słyszanie i widzenie” oraz „mówienie i widzenie”<sup>78</sup>.

Bóg Objawił się nam jako Trójjedyny. Ojciec Światłości, w mocy Ducha przemówił do nas przez swego Jednorodzonego Syna, odwieczne Słowo (Logos), przemówił do człowieka bardzo konkretnie we Wcieleniu Syna, dlatego św. Jan mógł napisać – „*A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas i oglądaliśmy Jego chwałę*” (J 1,14), „*W Nim było życie, a życie było światłością ludzi*” (J 1,4), oraz „*Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi*” (J 1,9). To przyjście Światłości było tak bardzo konkretne, że jedni ją przyjęli inni odrzucili: „*Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi*” (J 1,11-12).

Czyż nie moglibyśmy stwierdzić, że mówienie Serca Bożego w znaku Jego Miłości i we wszelkich formach „wyrażania się” tej Miłości i Mądrości Bożej, oraz, z drugiej strony różne przejawy Jego człowieczeństwa, nasłuchiwanie

77 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:119–20.

78 Por. tamże, 2:122–24.

Jego bicia, Jego Męka i agonia, Jego przebicie i wylanie Krwi i wody, czyż nie jest to „Mowa Boga” i Człowieka (Wcielonego Słowa Bożego), dla której, jak już zauważyliśmy w sensie Bonawenturiańskim „mówienie”, „widzenie” i oświecenie”, a także „słowo i światło”, oraz „słyszzenie i widzenie” to dokładnie to samo? Przecież czytamy, że „będą patrzeć na Tego, którego przebili” (por. Zach 12,10; J 19,37; Ap 1,7). Jezus Chrystus, Serce Boże przemawia do nas całą swą Bosko-ludzką potęgą tak, byśmy Go usłyszeli – bo mówi z głębi swego Jestestwa; byśmy Go zobaczyli – bo został przebity za nasze grzechy; byśmy przyjęli Go jako Słowo – bo z Krzyża wypowiada siedem słów; byśmy pozwolili Jemu się oświecić – bo Zmartwychwstały oświecił ich umysły Apostołów, a serca zaczęły im pałać wiarą; a to wszystko oznacza wieloraką, zbawczą Jego „Mowę”, którą należy przyjąć.

Jedność Objawienia według Bonawentury polega na tym, że „objawienie w świetle” (dzieło stworzenia – „*opera conditionis*”) dopiero wtedy nabiera sensu („otrzymuje swoją wykładnię... redukcję do sensu”), gdy staje się „objawieniem... przez wydarzenie zbawcze”. To „zbawcze dzieło Boga” (dzieło odnowienia, naprawy – „*opera restaurationis*”) – i tylko ono – stanowi dla Bonawentury właściwy i wąski przedmiot teologii jako proces „w ruchu sprowadzenia z powrotem dynamiki świata”, powrotu do Boga, odnowienia wszystkiego w Bogu, oddania i konsekracji świata Bogu, ale także i scalenia podzielonej ludzkości w jedno w Chrystusie<sup>79</sup>. Ten proces przypomina to, o czym pisał Paweł w Liście do Efezjan, gdy Apostoł tłumaczył im na czym polega „tajemniczy plan zbawienia” – „*W Nim mamy odkupienie przez Jego krew - odpuszczenie występków, według bogactwa Jego łaski. Szczodrze ją na nas wylał (...) aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi*” (Ef 1,7-8.10); oraz dalej, w następnym rozdziale, gdy opisuje rolę Chrystusa w zjednoczeniu pogan i Żydów w jedno, które dokonało się w Nim, w Jego Ciele – „*On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań,... aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka*” (tamże, 2,14-15).

---

79 Por. tamże, 2:120.

W kwestii jedności Objawienia nie możemy zapominać, że Bonawentura odniesieniu do świata i historii zbawienia mówi o dwóch stopniach objawienia. Natomiast, J. Ratzinger w duchu i stylu uprawiania teologii przez Bonawenturę, wychodząc od strony uwarunkowań historycznego sporu z protestantami (*sola Scriptura*), rozpatruje i stawia kwestię sposobu obecności objawienia Bożego, tj. w jaki sposób ono jest obecne dzisiaj, jak mamy rozumieć zasadę tej obecności we wzajemnym uzupełnianiu się Pisma i Tradycji, w ścisłej więzi między nimi a Kościołem? I daje nam odpowiedź odrzuciwszy wpiery „teorię dwóch źródeł” tak samo jak to uczynił Drugi Sobór Watykański, że można ostatecznie przyjąć tezę, iż „Pismo Święte i Tradycja są dwoma źródłami poznania objawienia”, dwoma sposobami jego poznania, lub dwoma nurtami jednego i tego samego źródłowego Objawienia, albo jeszcze inaczej – w ujęciu eklezyjalnym, że „Pismo Święte jest objawieniem Bożym tylko w żywym Kościele”<sup>80</sup>.

Gdyby w ten sposób spojrzeć na przebity Bok i Serce Jezusa, z którego wypływa Krew i woda – to trzeba by stwierdzić, że jest to jedno źródło, z którego wypływa i rodzi się w mistyczny sposób zarówno Kościół, jak i sakramenty. Serce Jezusa jest oczywiście takim szczególnym miejscem doświadczenia „*opera restorationis*”, taką Świątynią, gdzie każdy może się odnowić jak u źródeł wód życia. Dopiero w Nim także podzielona ludzkość jest w stanie na nowo zejść się razem i doświadczyć jedności, bo to Serce kocha każdego człowieka i na wszystkich jest otwarte i pełne miłości miłosiernej i przebaczenia. Tylko Ono może na nowo poświęcić i oddać cały świat, ludzkość i każdego z nas osobno i razem Ojcu. W Sobie bowiem, w swoim Miłującym Sercu zburzył wszystkie podziały i wrogie mury ludzkości. Tylko On mógł dokonać prawdziwego „*opera restorationis*”, gdyż ceną naszego zbawienia jest Jego Krew przelana na Krzyżu wylana hojnie „według bogactwa Jego łaski”. Skarbem tego bogactwa łaski jest przebite i otwarte na oścież Serce Boże, z którego wypływa Krew odkupienia i woda oczyszczenia.

Dla Doktora Serafickiego, który stawia Chrystusa w centrum historii w kontekście tak uprawianej przez niego teologii, nasz Zbawiciel jest

80 Por. Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym, rozdz. II., O przekazywaniu Bożego Objawienia, (nr 7-10), w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum, 2002), 344–45; Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:54–58 i 120.

ośrodkiem, centrum, punktem odniesienia tejże historii i w ogóle wszechczasów. Bonawentura oddaje tę prawdę w siedmiu określeniach, które kolejno oznaczają, że: 1) Chrystus jest pośrednikiem i ośrodkiem wszelkich istot (*medium essentiae*), prawzorem wszystkich bytów; 2) Chrystus stoi w centrum natury (*medium naturae*), a w sposób szczególny naszego człowieczeństwa jako „nowy Adam”; 3) Chrystus jest pomostem między Bogiem a człowiekiem, który pokonuje „oddalenie” (*medium distantiae*), tę przepaść (rozziw – „hiatus”), czyli skutek grzechu pierworodnego, łączy Niebo z ziemią; 4) Chrystus, z racji Zmartwychwstania stoi w centrum badań teologicznych, jest swoistym przedmiotem logiki (*medium doctrinae*); 5) Chrystus jest prawzorem wszelkich cnót, takich jak umiarkowanie, skromność, posłuszeństwo i obyczajowość (*medium modestiae*), a więc pośrednikiem zbawienia, które dokonało się przez posłuszeństwo Syna Bożego; 6) Chrystus jest prawdziwą wykładnią i wypełnieniem Prawa i wzorem wszelkiej sprawiedliwości (*medium iustitiae*), wykonującym i zaspokajającym (*satisfactio*) w pełni sprawiedliwość Bożą; 7) Chrystus jest naszym pojednaniem, zwornikiem pomiędzy Bogiem a ludźmi, zasadą jedności i harmonii międzyludzkiej (*medium concordiae*)<sup>81</sup>.

W tak ujętej przez Bonawenturę, a przybliżonej nam przez Ratzingera koncepcji Chrystusa jako centrum całej historii, precyzyjnie wyrażonej w wyżej wymienionych siedmiu określeniach, łatwo można odnaleźć i ujrzeć, jak odbicie w lustrze, pewną rozwiniętą praxis stanowiącą owoc teologii Serca Bożego, która ukazuje Chrystusa i Jego przebite Serce jako źródło wszelkich cnót moralnych oraz wzór doskonałości chrześcijańskiej, a realizowanej w wielu dobrze znanych i już sprawdzonych ascetycznych praktykach kojarzonych z pobożnością i kultem do Najświętszego Serca Jezusa.

Odkupieńcza, zbawcza *sofia* – mądrość Boga, oraz realna logika rzeczywistości Krzyża Chrystusa, przeciwstawia się zgubnej, szatańskiej, *sofistycznej* logice „przebiegłości mocy ciemności”, logice fikcji zła, którą jest „perfidia” i oszukańcza „propositio” diabła. Jezus Chrystus, który „jest substancjalną *similitudo Dei*” (Logosem tożsamym z Bogiem) przyjmuje (*assumptio*) ludzką naturę, by mógł dokonać tajemnicy Krzyża. A to zwieńczenie Jego zbawczego dzieła na Krzyżu polega na tym, że Logos „do tożsamości z Bogiem... dodaje

81 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:209–10.

tu ostateczną tożsamość z człowiekiem, prawdziwe człowieczeństwo wraz z jego spowodowaną przez grzech nędzą”.

Druga Osoba Boża prawdziwie przyjmuje człowieczeństwo aż do końca na swe ramiona, aby jako Bóg zgładzić grzech i pokonać jego głównego sprawcę, tj. szatana. W Zmartwychwstaniu zaś Chrystus reasumuje całe zbawcze dzieło i jako wszechmocny, a zarazem potrzebujący, „tożsamy z Bogiem i narażony na cierpienie”, triumfuje nie poprzez ludzką „słabość i brak”, lecz dzięki swej mocy i chwale. W ten sposób „cała historia świata i historia zbawienia”, historia człowieka i ludzkiego cierpienia, słabości i poniżenia, w które zechciał wejść Syn Boży, dopiero w Nim uzyskują swój głęboki i właściwy sens, bo wraz z Nim całe stworzenie zostało wywyższone (por. Flp 2,6 nn.).

Cały ten proces zbawczy Logosu jako Wcielonego Słowa nie tylko rozpoczyna pewien zwrot (*regressus*) ludzkości ku Bogu, ale wskazuje kierunek i daje realną nadzieję na dopełnienie, na skuteczne zwieńczenie całkowitego i ostatecznego powrotu (*reductio*) do domu Ojca.

Bonawentura podsumowuje ten temat jednym retorycznym pytaniem: „Czy nie widzicie, że *assumptio theologica* urzeczywistnia pełny sens *assumptio logica*, że wszelka logika staje się w pełni sobą w teo-logice?”. Podobnie, jak stwierdza Doktor Seraficki, ta głębia sensu ukazuje się w relacji boskiej i ludzkiej natury Chrystusa, gdy „ta natura ludzka, która sprawia, że Chrystus mówi: Pater *maior* me est” (por. J 14,28). A pełny sens tej relacji widać w tym „medium”, którym jest dla historii świata zbawcze wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa, które stało się źródłem sensu dla całej ludzkości i całego świata. Można powiedzieć za Bonawenturą, że Bóg „wyraził się” (zob. sens podstawowego pojęcia „*exprimere*”) we Wcieleniu, Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu Pana, a następnie „doprowadził” (zob. sens „*reducere*”) „zbląkaną ludzkość” z powrotem „do królestwa niebieskiego” (por. 2. Prefacja o Narodzeniu Pańskim. Wcielenie odnawia wszechświat). Taka parafraza słów i koncepcyjnych pojęć Bonawentury jest uzasadniona, ponieważ „Bonawentura z całą powagą wierzy, że logika pojęć jest tylko słabym odbiciem logiki rzeczywistości”<sup>82</sup>.

---

82 Por. tamże, 2:210–13.

### 3.4. Karl Rahner – Wcielenie Słowa samoudzielaniem się Boga w Jezusie Chrystusie

Przewodni motyw teologii K. Rahnera można upatrywać w pojęciu samoudzielania się Boga człowiekowi w Jezusie Chrystusie, a także w pojęciu nadprzyrodzonego egzystencjału rozumianego jako powołanie człowieka do życia łaską, do życia Bożego<sup>83</sup>. W odniesieniu do Wcielonego Słowa Bożego, w rozumieniu monachijskiego teologa trzeba stwierdzić, że chrystologia jest ściśle związana z antropologią, a ich wzajemne i nierozzerwalne powiązania Rahner ujął w formie twierdzenia, że chrystologia stanowi nie tylko początek, ale i koniec antropologii, a ta pierwsza jest wiecznie trwającą teologią<sup>84</sup>, a dokładnie: „*Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie*”<sup>85</sup>. Tak ujęta chrystologia zawsze jest rozpatrywana w odniesieniu do antropologii, a bez niej, bez doświadczenia egzystencji ludzkiej, trudno byłoby o niej mówić.

Rahner traktuje chrystologię jako uzasadnienie antropologii, a Boże Objawienie, które dokonało się przez Wcielenie Odwiecznego Słowa, czyli Syna Bożego, rozumie w taki sposób, że stawia je w optyce stworzenia, wyjaśniając je w funkcji Wcielenia. Bóg podjął więc dzieło stworzenia po to, by mogło dokonać się Wcielenie Syna Bożego, by mógł dokonać zbawczego samoudzielenia się stworzeniu (człowiekowi) w Jezusie Chrystusie, nie ze względu na grzech, ale z miłości do człowieka. Ponieważ Bóg miłuje świat,

83 Por. Ignacy Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera”, *Studia Theologica Varsaviensia* 31, nr 2 (1993): 27.

84 Por. Karl Rahner, „Probleme der Christologie heute”, w *Schriften zur Theologie*. Bd. 1, 7. wyd. (Einsiedeln: Benziger, 1964), 205; Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 28.

85 Teolog monachijski w różnych miejscach, z pewnymi modyfikacjami wypowiada to samo zdanie, cyt. zacerpnałem z t. IV.: zob. Karl Rahner, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, w *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. *Neuere Schriften*, 5. wyd. (Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag, 1967), 151; por. Tenże, „Zur Theologie des Symbols”, w *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. *Neuere Schriften*, 5. wyd. (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967), 296; Tenże, „Theologie und Anthropologie”, w *Schriften zur Theologie*. Bd. 8 (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1967), 43–44; Brigitta Kleinschwärzer-Meister, *Gnade im Zeichen: katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners*, t. 26, Studien zur systematischen Theologie und Ethik (Münster: Lit, 2001), 197.

dlatego też posłał swojego Syna, by go zbawić i udzielić mu Samego Siebie. W tym sensie Jezus – w chcianej przez Boga historii zbawienia – staje się jedyną nadzieją i jedynym Pośrednikiem, Wykonawcą całej zbawczej woli Boga<sup>86</sup>.

Jedynie Jezus Chrystus jest w stanie nie tylko spełnić nadzieje ludzkie, lecz także wyczerpać najgłębsze pokłady, potencjalności człowieczeństwa. Z drugiej strony, jedynie człowiek spośród stworzeń jest bytem otwartym na transcendencję Boga, dlatego jest w stanie przyjąć samoudzielanie się Boga. Stąd też spełniło się ono w Jezusie Chrystusie, który poprzez Wcielenie stał się doskonałą i najgłębszą samowypowiedzią Boga, „eks-presją jego immanentnego Słowa” w stosunku do człowieka, a Jezus jako Człowiek jest „samoobjawieniem się Boga sam w sobie, a nie tylko poprzez swoje słowa”, które wypowiedział do człowieka<sup>87</sup>. Jezus Chrystus, chociaż jest wyrazem objawienia się nieogarnionej tajemnicy (*unumfaßbares Geheimnis*) Boga, staje się sensem Misterium pełni Jego miłości, a także spełnieniem każdego pytania o sens ludzkiej egzystencji<sup>88</sup>.

Ukazywanie możliwości, przyczyn i celu Wcielenia się Syna Bożego stanowi podstawę dla wykładu prawdy chrystologicznej, którą Rahner chce przetransponować, przełożyć w prosty sposób na ludzką rzeczywistość, na egzystencję człowieka. Formę uprawiania przez niego dyskursu teologicznego w tej materii nazywa się „chrystologią transcendentalną” (oddolną) wyprowadzoną od doświadczenia egzystencji ludzkiej, z którą poprzez Wcielenie łączy się Syn Boży. Jest to więc chrystologia bazująca na możliwości natury ludzkiej bycia transcendowaną przez Boga, możliwości przyjęcia Wcielającego się i samoudzielającego się Boga. Fakt stworzenia uzdalnia człowieka do przyjęcia zbawienia<sup>89</sup>.

86 Por. Karl Rahner, „Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen”, w *Schriften zur Theologie*. Bd. 8 (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1967), 230–31; Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 30–31; Rahner, *Pisma wybrane*. T. 1, 328–29.

87 Por. Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, red. Paweł Pachciarek, tłum. Tadeusz Mieszkowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 184; Dariusz Gardocki, „Cel wcielenia Syna Bożego i jego znaczenie dla człowieka”, *Studia Bobolanum*, nr 2 (2018): 7; Elżbieta Adamiak, „Chrystologia”, w *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki (Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 206–7.

88 Por. Karl Rahner, „Jesus Christus - Sinn des Lebens”, *Geist und Leben* 53, nr 6(277) (1980): 407–9; Tenże, *Pisma wybrane*. T. 1, 242–44.

89 Por. Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 31.

W swoim dyskursie chrystologicznym Rahner chętnie odwołuje się do Ojców Kościoła, by pokazać jakie było ich rozumienie wydarzeń z życia Jezusa dlatego, że traktowali je oni jako misteria zbawcze. Ważne więc było nie tylko samo wydarzenie paschalne, w którym odkupieńczy krzyż stoi w centrum, lecz także wszystkie pozostałe słowa i czyny Jezusa podczas całego Jego ziemskiego życia. Teolog jezuicki był przekonany, że w chrystologii trzeba przybliżać doświadczenie człowieczeństwa Jezusa dla pełnego obrazu rzeczywistości Wcielenia, ponieważ zbyt trudno przychodzi chrześcijaninowi wyznaczyć Bóstwo Chrystusa, podczas gdy wyznanie prawdziwego i pełnego Jego człowieczeństwa nie stanowi większego problemu. Nie może być tutaj dysproporcji. Trzeba mistagogicznego pogłębienia, by człowiek mógł świadomie opowiedzieć się za Jezusem jako swym Panem i Zbawicielem, w pełni Bogiem i Człowiekiem<sup>90</sup>.

Chrystologia Rahnerowska z wydarzeniem Wcielenia się Syna Bożego (Inkarnacji Słowa) w centrum, stanowi dla teologa z Monachium nie tylko klucz hermeneutyczny, ale także wypełnienie antropologii, jej punktem dojścia. Dzieje się to, gdy samoudzielenie się Boga w Jezusie Chrystusie spotyka się z *potentia oboedientialis* człowieka, który jako stworzenie został przygotowany do przyjęcia łaski. Boża miłość jest tak dynamiczna i gwałtowna, pragnąca się udzielić, że w szczytowym momencie następuje pełnia jej realizacji w Jezusie Chrystusie, w hipostatycznym spotkaniu Miłości Boga i otwartości człowieka, w unii Bóstwa i Człowieczeństwa<sup>91</sup>.

Chrystologia Karla Rahnera nie tylko transcenduje samą siebie, lecz także antropologię, w sposób radykalny i doskonały powtarza antropologię, przewyższając ją zarazem w najlepszy z możliwych sposobów, gdy tymczasem antropologia, choć realizuje chrystologię, czyni to w sposób niedoskonały: „*Ist die Christologie, ..., die radikale und überbietende Wiederholung der Anthropologie, so daß nachinkarnatorisch Anthropologie immer als defiziente Christologie und Christologie immer als Ziel und Urgrund der Anthropologie gelesen werden müssen...*”<sup>92</sup>. Wydarzenie Wcielenia Chrystusa, On sam jest źródłem i szczytem stojącym wewnątrz Historii zbawienia człowieka, dlatego

90 Por. tamże, 32.

91 Por. tamże, 32–33.

92 Por. Karl Rahner, „Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie”, w *Die Heilsgeschichte vor Christus*, red. Johannes Feiner i Magnus

też chrystologia jest kryterium i najwyższą miarą antropologii. Tylko dzięki chrystologii (Chrystusowi) możemy zrozumieć antropologię (człowieka), ale też dzięki człowiekowi, w którym doświadczamy spotkania z Chrystusem, możemy zrozumieć Kim On jest, że jako Bóg jest też prawdziwym Człowiekiem<sup>93</sup>.

Wydawałoby się, że skoro Rahner jest teologiem Wcielenia, to będzie mówił tylko o unii hipostatycznej oraz tajemnicy samoudzielania się Boga w Jezusie Chrystusie. Nic bardziej mylnego, gdyż Wcielenie jest warunkiem możliwości i wiarygodności Zmartwychwstania, a z kolei powstanie Jezusa Chrystusa z martwych zakłada uprzednio realność Wcielenia, oraz męki i śmierci Pana<sup>94</sup>. Dla Rahnera tajemnica Wcielenie jest nie tylko bramą, możliwym punktem dostępu do tajemnicy Boskiej Trójcy, ale także stanowi dla Kościoła odniesienie, dzięki któremu możemy powiedzieć, że tajemnica Kościoła jest „poszerzeniem (*Weiterung*) tajemnicy Chrystusa”<sup>95</sup>. Należy jednak pamiętać, że Kościół nie jest fizycznym przedłużeniem Wcielenia Słowa Bożego.

Rahner pyta o znaczenie tego faktu, że Słowo stało się człowiekiem, co przez to wydarzenie rozumiemy, gdy mówimy, że „Słowo Boże przyjęło pojedynczą naturę ludzką i w ten sposób stało się człowiekiem”<sup>96</sup>.

Bóg jest niepojęty, a z kolei nasza transcendencja jest nieskończenie uboga, a mimo to, we Wcieleniu następuje przyjęcie przez Boga naszej natury z całym jej ubóstwem jako własnej natury. Teolog niemiecki tak to komentuje: „to widzenie przyjętej w *miłości* tajemnicy jest samo w sobie szczęściem stworzenia i przemienia to, co poznane jako tajemnicę, w nigdy niespalający się krzew wiecznego płomienia miłości”<sup>97</sup>.

---

Löhner, t. 2, *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967), 417.

93 Por. Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 34.

94 Por. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, „Wcielenie” oraz „Zmartwychwstanie Jezusa”, w *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 528–33, 568–71.

95 Por. Rahner, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, 1967, 137; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 298.

96 Por. Tenże, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, 1967, 139; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 298–99.

97 Por. Rahner, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, 1967, 140–41; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 300–301.

Rahner, gdy mówi o Wcieleniu Słowa Bożego, o przyjęciu naszej ludzkiej natury, o jej możliwości – otwartości na to zbawcze wydarzenie, używa takich pojęć jak: wspomniana wyżej „*potentia oboedientialis*” w odniesieniu do unii hipostatycznej; o darmowym spełnieniu się istoty człowieka i jego czystym powierzeniu Bogu („*die reine Übereignetheit*”); zaznacza, że „Wcielenie nie jest jedynym w swym rodzaju cudem („*Wunder*”)”; mówi, że Wcielenie nie jest w sobie spotkaniem lub istotowo inną bliskością Boga, lecz obdarowaniem taką formą Jego bliskości, którą przewiduje się „dla każdego człowieka na mocy łaski jako *Visio beata*”<sup>98</sup>.

Kiedy teolog monachijski mówi o Wcieleniu Słowa, które „stało się Ciałem” (J 1,14), to zaznacza, że Druga Osoba Boża, że Absolut uczynił to w absolutnej wolności od „konieczności wszelkiej relacji” („*Unbezüglichkeit*”), czyli że nie musiał, ale chciał przyjąć ludzką naturę „ogłoćając siebie, wydając siebie”, by „stać się tym, co skończone” („*das Endliche*”). Tylko Logos mógł stać się człowiekiem i w ten sposób jako immanentne Słowo stał się „wy-powiedzeniem” („*Aus-sage*”) siebie, co zresztą przysługiwało tylko Jego Osobie. Rahner lubuje się tutaj w precyzowaniu tego faktu Wcielenia, używając specyficznych określeń odwołujących się do uniżenia się – *kenozy* i *genezy* – stawania się Boga samego, samoogłocenia się (*Selbstentäußerung*), faktu, który traktuje jako pierwotny fenomen naszej wiary: „Człowiek ten jako taki jest wyrażeniem („*Selbstäußerung*”) samego Boga w Jego samo-wyrzeczeniu („*Selbstentäußerung*”), ponieważ Bóg wyraża wtedy siebie („*sich äußert*”), gdy ogołaca samego siebie („*sich entäußert*”). Bóg obwieszcza siebie samego jako miłość, gdy ukrywa majestat tej miłości i ukazuje siebie w najzwyczajniejszy sposób jako człowiek”<sup>99</sup>.

Wcielone Słowo Boże, Logosa, który stał się człowiekiem – Synem Człowieczym oraz ludzi, którzy istnieją tylko ze względu na Jego zaistnienie we Wcieleniu, Rahner nazywa „ukrytym kodem („*Chiffre*”) wskazującym na

98 Por. Tenże, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, 1967, 142–45; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 302–5; „dopiero w bezpośrednim widzeniu Boga niepojmowalność Boga zostaje ujrzana w swjej radykalności jako nieskończoność Boga, która właśnie sprawia, że Bóg jest Bogiem i w ten sposób przedmiotem rzeczywistej szczęśliwości”, zob. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, „Widzenie Boga”, w *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 541.

99 Por. Rahner, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, 1967, 148–49; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 308–9.

Boga”. W tym kontekście także trzeba powiedzieć, że nie tylko Jezus Chrystus jako Człowiek, ale również człowiek w Nim, oraz człowiek sam w sobie jako stworzenie, jest tajemnicą („*das Geheimnis*”)<sup>100</sup>.

Natomiast ze Zmartwychwstaniem Chrystusa według Rahnera wiąże się problem wiarygodności rozważany na różnych poziomach (ontologicznym, antropologicznym i teologicznym). Jezus Chrystus Zmartwychwstał, to znaczy, że jako Ukrzyżowany po swej śmierci został uwiarygodniony przez Boga, przyjęty i ocalony w sposób trwały i potwierdzony na wieki. Jezus Chrystus nie jest po prostu umarłym, który powrócił do poprzedniego życia. W tym kontekście dla Rahnera „jest oczywiste, że problem, czy było możliwe dotknięcie Zmartwychwstałego, czy mógł On jeść itd., jest kwestią absolutnie drugorzędną”<sup>101</sup>.

Teologowi monachijskiemu chodzi o to, że rzeczywistość Zmartwychwstałego Pana jako taka („w sobie samej”) jest na zupełnie innym poziomie i nie wolno dokonywać prostych „transpozycji”, nie tylko z powodu naszej niewiedzy czy braku wiary, ale ze względu na „wewnętrzny sens, obecny w samym nauczaniu dogmatycznym”, który nie pozwala nam z dostępnych naszej egzystencji modeli „plastycznie odmalować, jak wygląda wieczność”, czy też Zmartwychwstanie Pana. Co więcej, nie jesteśmy w stanie w adekwatny sposób stwierdzić, „czy przemienione rany cielesności Jezusa istnieją aktualnie, czy też nie w osobie Zmartwychwstałego „w sobie samym” (*An sich*)<sup>102</sup>.

Ostatecznie, dla Rahnera ważna jest możliwość dania odpowiedzi na pytanie, „w jaki sposób uczniowie właściwie doświadczyli w samym centrum tego doświadczenia paschalnego tę egzystencję Jezusa, która uratowana od śmierci posiada w pewnym sensie obowiązującą i trwałą wartość w Bogu” – czyli „w jaki sposób” doświadczyli spotkania ze Zmartwychwstałym i Jego egzystencji? Ci Apostołowie, którzy historycznie Go spotkali po

100 Por. Tenże, „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”, 1967, 150 i 154; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 310 i 314; o tej świętej tajemnicy i poszukiwaniu sensu w odniesieniu do Misterium niepojętego Boga, por. referat wygłoszony do lekarzy: Tenże, „Jesus Christus - Sinn”, 409.

101 Por. Tenże, „Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik”, w *Schriften zur Theologie. Bd. 9* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1970), 219–20; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 275–76.

102 Por. Tenże, „Kirchliche Christologie”, 220–22; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 276–78.

Zmartwychwstaniu zrozumieli, że pomimo tego, iż mogli poddać Ocalonego „weryfikacji” przez dotknięcie Go rękami, albo „przekonanie się o ranie w Jego boku” („über eine Seitenwunde zunächst einmal verifizieren kann”), to jednak jest On tak radykalnie INNY („nie należy On bowiem do tego świata, który doświadczamy” – „*Er gehört nicht unserer Erfahrungswelt an*”), że o Jego egzystencji popaschalnej tak naprawdę nic nie mogą powiedzieć – podobnie, jak i my. Pytamy więc, jak, „w jaki sposób” Go doświadczali? – Rahner odpowiada, że jeśli mogliby eksperymentalnie zbadać, zmierzyć, zważyć, dotykać powstałego z martwych Pana tak jak to czynimy w dzisiejszych czasach, „to nie byłoby to wcale prawdziwe doświadczenie definitywnego stanu, w jakim znalazł się po zmartwychwstaniu Jezus jako człowiek”. Im bardziej bowiem uczniowie chcieliby to czynić tak jak dzieje się to dzisiaj w świecie nauki eksperymentalnej, „tym mniej doświadczyliby w istocie, na czym polega istota zmartwychwstania” – definitywnego ocalenia człowieka przez Boga<sup>103</sup>.

W krótkim podsumowaniu można powiedzieć, że chrystologia Rahnera jest rozpostarta w wielkim napięciu pomiędzy otarciem się łona Trójcy na Wcielenie i kenozę Słowa Bożego z jednej strony, a otwarciem – na zasadzie *potentia oboedientialis* – człowieka z drugiej strony. Wszystko, co dzieje się od Wcielenia do Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, dzieje się ze względu na Niego i dlatego, że wcześniej Bóg przygotował Mu drogę w takim ukształtowaniu człowieka, by był zdolny przyjąć dar odkupienia, i by w nim dokonało się dzieło Misterium Paschalnego Chrystusa. Chrystologia teologia z Monachium jest nakierowana na wszelkie potencjalności zbawczej realizacji Wcielenia w egzystencji człowieka. Wcielenie i Zmartwychwstanie jest wyrażeniem Miłości Boga w egzystencji radykalnie ocalonego człowieka. W tym właśnie kluczu trzeba także patrzeć na chrystologiczny aspekt teologii Serca Bożego, by dostrzec w Nim, i na Jego wzór, możliwość radykalnej ofiary oraz przemiany, a więc otwarcia się na łaskę Boga, który jest Miłością, i na nadzieję zbawczą człowieka ukrytą w każdym ludzkim sercu.

---

103 Por. Tenże, „Kirchliche Christologie”, 222–23; Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 278–79.

### 3.5. Hans Urs von Balthasar – chrystologia w kluczu inkarnacyjnym i paschalnym

Chrystologia Balthasara jest oparta na teologii Słowa św. Jana Ewangelisty, która ze względu na metodę zwana jest chrystologią odgórną skupiającą się dynamicznie ruchu zstępowania oraz wstępowania – tak jak opisał ją Jezus w nocnej rozmowie z Nikodemem (J 3,13). Jezus określa tutaj cel zstąpienia Słowa z Nieba, a jest nim powrót całej ludzkości z Synem Człowieczym właśnie do Nieba. W Jezusie została więc uosobiona misja samego Ojca – by wszyscy mogli powrócić na łono Ojca. Jezus jest świadomy swej tożsamości, wie, że pochodzi od Ojca, że pełni Jego dzieło i ma misję od Niego, że jest przez Niego posłany. W ujęciu chrystologicznym Balthasara samo Wcielenie jest nierozzerwalnie i bezpośrednio powiązane z misterium paschalnym. Wcielenie ma miejsce po to, by Jezus mógł umrzeć za nas i dla nas. Ono jest procesem zstępowania do nas jak do krainy umarłych. Dlatego też to Jego misterium jest także drogą powrotu do Ojca dla nas, wyprowadzenia nas z krainy umarłych do domu żyjącego Ojca<sup>104</sup>.

Teolog z Bazylei bardzo mocno podkreśla wolność Bożą w akcie Wcielenia przeciwstawiając się wszelkim koncepcjom wskazującym na konieczność samoogółocenia („kenosis”) Boga w Jego procesie przychodzenia na świat (zob. hymn z Flp 2,5-11)<sup>105</sup>. Ale, zaznacza także, że w rzeczywistości coś jednak z Logosem się stało w momencie Wcielenia. Staje więc pośrodku dwóch skrajności – wolności i niezmienności Boga w odniesieniu do aktu Wcielenia. Sam Logos się nie zmienia, bo ciągle jest Odwiecznym Słowem, ale jako Słowo Wcielone jawi się nam jako pozbawione swej chwały na mocy wolnego aktu samoogółocenia, pełniące dalej swą misję w przyjętej postaci Sługi. Kenoza Syna odsyła nas do odwiecznej kenozy każdej z trzech Osób

104 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 74–75; Wcielenie Syna Bożego ukierunkowane jest na misterium męki, a nasze zbawienie rozstrzyga się „w hiatusie śmierci”, a nie tylko w samym fakcie Wcielenia, por. Hans Urs von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. Eligiusz Piotrowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), 10–14; Marek Pyc, „Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara”, w *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 10 (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 2001), 159–61.

105 Autor przyznaje rację tym, którzy w „kenozie” rozumianej jako „samoograniczenie” oraz „samorezygnację”, widzą potwierdzenie wolności Boga, por. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 34–35.

Trójcy dokonującej się na płaszczyźnie miłości i Ich wzajemnego oddania. Dla Bazylejczyka kenoza Boga ukazuje Jego nowy obraz. I chociaż temat ten jest trudny nie tylko dla egzegetów, czy też badaczy tradycji, a zwłaszcza dla chrystologów, to jednak bez kompleksowego, wieloaspektowego wyjaśnienia teologii hymnu Pawłowego nie da się ukazać w pełni Misterium paschalnego Chrystusa<sup>106</sup>.

Balthasar zgodnie z tradycją – na pytanie o tożsamość Chrystusa – odpowiada, że Jezus Chrystus jest w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem, ale jednak podmiotem działającym jest Osoba Boska w Nim, a nie ludzka. Dlatego też dla bazylejczyka pojęcie osoby jest tu ściśle związane z misją, którą wykonuje. W tym kontekście, jako człowiek Jezus staje w autentycznej postawie adoracji przed Bogiem, czyli jest pierwszym i najdoskonalszym Adoratorem Boga<sup>107</sup>. Dzieje się tak, ponieważ Jego człowieczeństwo jest ściśle związane z Logosem, należy do Niego, uczestniczy w pełnej otwartości w samoświadomości Syna Bożego, i to tylko dlatego, że naprawdę jako taki istnieje w Bogu. Dlatego też można stwierdzić, że nie tylko Jezus Chrystus jest nowym Adamem, ale tym, kim Bóg chce, aby także człowiek w Nim był, czyli doskonale dostrojoną odpowiedzią na Słowo Boga (mowę Bożą), by stał się żywą chwałą Boga oraz ikoną „Boga niewidzialnego”<sup>108</sup>.

A skoro Słowo (mowa) Boga, to także wchodzi tutaj w grę takie elementy języka jak ludzki podmiot, który w sposób świadomy posiada siebie, a także wolność i dialog (ja – ty), które według Balthasara są możliwe dlatego, że człowiek partycypuje w darze, którym jest Słowo Boga. Ale, człowiek nie tylko jest uczestnikiem Słowa, lecz także Jego adresatem – Bóg mówi („Wort”), a człowiek odpowiada („Antwort”). Jest to dialog, w którym słyszemy Ojca, poprzez Jego ludzkie „Echo”, czyli Syna, który jako Człowiek stojący na szczycie całego świata przedstawia Ojcu całą kosmiczną liturgię,

106 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 76–77; obszerne studium nauki o kenozie Boga wraz z omówieniem literatury, zob. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 23–38 i 39–44; dla teologów wschodnich kenoza stanowi objawienie się całej Trójcy Św., por. Włodzimierz N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. Maria Sczaniecka (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989), 127–28.

107 Por. Bogusław Nadolski, „Wewnętrzna struktura liturgii cd.”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 21, nr 3 (1968): 168.

108 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 77–80; Balthasar, *Teologika. 2. Prawda Boga*, 207, 240 i 249.

a z nią ściśle jest związane Słowo<sup>109</sup>. W związku z tym, każdy człowiek, ze swej strony jest świadomy, że nie jest słowem pierwotnym („*Urwort*”)<sup>110</sup>. Jednak, pomimo tego, jego odpowiedź jest możliwa, gdyż jest wpisana w ludzkie istnienie mające charakter komunikatywny. Oto punkt styyczny chrystologii z antropologią. Jezus Chrystus jest takim doskonałym Słowem („*Wort*”), a Balthasar nazywa Go „listem Boga do nas”<sup>111</sup> – a zarazem Odpowiedzią („*Antwort*”) daną Bogu przez nas, zwłaszcza, że Jezus przeżywając w czasie poszczególne etapy swego życia, napędliał je rzeczywistością i mocą swego Bóstwa, obdarzał je swą mocą zbawczą, byśmy i my mogli z Niego czerpać zbawienie. Powoli więc w Jego ukrytym człowieczeństwie odsłaniało się Jego Bóstwo dla naszego zbawienia<sup>112</sup>.

Jezus Chrystus poprzez unię hipostatyczną ucieleśnia w sobie „zarówno Całość (Bóg, Byt sam w sobie), jak i konkretność” („*universale concretum*”),

---

109 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 81–82; Hans Urs von Balthasar, *Verbum Caro*, Skizzen zur Theologie 1 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), 98; szczególną osobą, która po „odpowiedzi” Adama i Ewy, dała Matka Odkupiciela i Matka Kościoła, por. Tenże, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 2. Osoby w Chrystusie*, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo M, 2008), 268–71, 273–74 i 284–85.

110 Por. Marek Pyc, „Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara”, w *Poznańskie Studia Teologiczne*, t. 9 (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 2000), 162.

111 A dokładnie chodzi o „Ausdruck (Brief) Gottes” - określenie to rozumiane jest w kontekście relacji między Bogiem a człowiekiem (chrześcijaninem, wspólnotą Kościoła), gdzie fundamentem jest dialogujące Słowo Boga (Jezus Chrystus), Objawienie Chrystusa w mocy Ducha: „In seinem Innern ist der Mensch Ausdruck (Brief) Gottes, indem ihm der Geist als erster Anteil am verheißenen Neuen Leben ins Herz geschrieben ist (vgl. 2Kor 1,22)”, por. szerszy kontekst tego zdania, w: Stefan Altmeyer, *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck: zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen*, t. 78, *Praktische Theologie heute* (W. Kohlhammer Verlag, 2006), 253; sam Balthasar zdaje się potwierdzać taką interpretację, nazywając Boga, który stał się Człowiekiem „Wyrzem...”, Tłumaczeniem Bożego Misterium: „Wenn Gott Mensch wird, so wird der Mensch als solcher Ausdruck, gültige und authentische Übersetzung des göttlichen Mysteriums”, zob. Balthasar, *Verbum Caro*, 74.

112 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 82–84; ta odpowiedź człowieka musi i może być dana Bogu tylko w wolności, jako wybór Miłości, por. Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963), 255–56; człowiek jest prawdą i wyrazem całego Boga, por. Tenże, *Teologika. 2. Prawda Boga*, 34; Bóg głęboko ukryty w człowieczeństwie, por. Tenże, *Verbum Caro*, 90–91.

albo „concretissimum”<sup>113</sup>, którą odkrywamy u Jezusa z Nazaretu. W oparciu o to założenie, Balthasar wyjaśnia słowa skierowane do Filipa: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9), a więc tylko w ciele Jezusa zbliżyło się do nas Słowo, ponieważ w Nim właśnie stało się widzialne, postrzegane zmysłami w swej konkretności<sup>114</sup>.

Należy podkreślić, że chrystologia szwajcarskiego teologa, a zwłaszcza jej inkarnacyjny aspekt, jest nierozdzielnie związana z jego teologicznym ujęciem misterium paschalnego Chrystusa (w tym także, a może przede wszystkim Zmartwychwstania Pana). Nie da się u niego rozdzielić tych dwóch rzeczywistości.

Wcielenie, a w konsekwencji także i krzyż Jezusa Chrystusa usytuowane są w hermeneutycznym kluczu misji i posłania Syna przez Boga, który jest wierny swojemu przymierzowi miłości, które zawarł z człowiekiem. Misja Syna wyraża się nie tylko we Wcieleniu, ale równocześnie i w krzyżu. Balthasar, podobnie jak niegdyś św. Grzegorz z Nyssy i papież Leon Wielki powtarza,

113 Szwajcarski teolog idzie tutaj za myślą Maksyma Wyznawcy i mówi o „universale concretum” Boga-człowieka, który „skupia w sobie wszystko”, por. Tenże, *Teologika. 2. Prawda Boga*, 173–74; szerzej komentuje to określenie Balthasara przysługujące wyłącznie Chrystusowi tłumacząc je jako „konkretną powszechność”, albo „konkretną analogię bytu”, por. Ignacy Bokwa, „Metoda teologii Hansa Ursy von Balthasara”, *Studia Theologica Varsaviensia* 34, nr 2 (1996): 5, 16–17; badacze zwracają uwagę, iż pojęcie „universalne concretum” (albo „Absolutum concretissimum” oraz „Universalissimum”) pochodzi od Mikołaja z Kuzy, por. Magdalena Józwick, „Hermeneutyka podstawowych pojęć chrystologicznych w teologii Hansa Ursy von Balthasara”, *Teologia w Polsce* 7, nr 2 (2013): 150–51; por. także, Jan Perszon, „Jedność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich”, *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* 2 (2007): 130; Silouane Ponga, „Le Christ Universale Concretum chez Hans Urs von Balthasar”, *Nouvelle revue théologique* 127, nr 4 (2005): 587–88; w księdze trzeciej „De docta ignorantia” poświęconej chrystologii czytamy: „To, co powszechne, jak np. natura ludzka, istnieje tylko jako poszczególne jednostki lub, używając wyrażen właściwych Mikołajowi z Kuzy, człowieczeństwo «może istnieć tylko kontrakcyjnie - w tym lub owym [człowieku]». Z tego właśnie względu zjednoczenie natury ludzkiej z naturą Boską mogło się dokonać jedynie w tym oto konkretnym człowieku, którym jest Jezus Chrystus” - oto przykład zastosowania „universale concretum”, por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, red. Karol Tarnowski, tłum. Ireneusz Kania, Filozofia i religia (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997), 34–35; sam Autor pisze: „Schon beim Kusaner sieht man den Grund: der Christus des letzten Buches der «Docta Ignorantia» in seiner ganzen personalen Konkretheit, ja Historizität ist einfach die Weltvernunft...”, zob. Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, 187.

114 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 85; Balthasar, *Teologika. 2. Prawda Boga*, 240 i 272.

że Syn Boży wcielił się i narodził ze względu na śmierć, czyli po to, aby mógł zostać przybity gwoźdźmi do drzewa krzyża, a potem – jak mówi Hipolit za Ireneuszem, by mógł w sposób widzialny Zmartwychwstać<sup>115</sup>.

W nierozzerwalnej łączności z innymi tajemnicami Misterium paschalnego trwa Eucharystia i jej kontekst Ostatniej Wieczerzy. W samym jej sercu pojawiają się dwa konstytutywne elementy, przez które Pan zawarł z uczniami Nowe Przymierze we Krwi swojej, tj. posiłek – uczta („Bierzcie i jedzcie”) i ofiara („Krew przymierza, wylana na wielu”). Jezus staje się cierpiącym Sługą Jahwe, który w ofierze przelewa za nas, dla naszego zbawienia, swoją własną krew aż do ostatniej kropli, oddaje Siebie Ojcu w całkowitej ofierze za nas, ustanawiając ją jako Nowe Przymierze podczas ostatniego posiłku paschalnego z uczniami. Ta ofiara Jezusa, ten dar w obliczu zbliżającej się Jego męki, to samooddanie się, samoofiarowanie się jako Sługi czyni z uczniów jedno – *communio*, łączy ich w jedno ciało wspólnoty Pana<sup>116</sup>.

Oprócz tego, istnieje jeszcze jeden bardzo ważny element, który szwajcarski teolog rozpatruje w *Teodramatyce*, gdy analizuje istotę przedstawicielstwa Jezusa i jego skuteczności. Według niego umożliwia ją Eucharystia, ponieważ ujawnia się w niej realne członkostwo, udział w mistycznym Ciele Pana, oraz realizuje się w niej poprzez Ciało i Krew Chrystusa święta wymiana (*commerium*), gdyż Pan daje nam to, co „wziął od nas i w sobie przemienił”. W tym kontekście Baltasar dodaje: „na skrzyżowaniu tego wcielenia się elementu duchowego i cielesnej rzeczywistości będącej wspornikiem ducha znajduje się nabożeństwo do Serca Jezusa, w którym – w całej tradycji tego nabożeństwa – serce jawi się jako osobowe centrum i nośnik całej rzeczywistości Odkupiciela”<sup>117</sup>. Oto Misterium Eucharystii głęboko osadzone w Misterium Trójcy oraz Misterium Paschalnym, z którego wyłania się centrum Miłości Boga ukazane nam w Boskim Sercu Jezusa w szczytowym momencie dramatu paschalnego. Baltasar idąc za Ratzingerem postuluje, by na nowo wydobyć z nabożeństwa do Serca Jezusa „przedstawicielstwo”

115 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 118–19; więcej świadectw Ojców, por. Baltasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 19–20.

116 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 119–20; Baltasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 88–93.

117 Por. Tenże, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 2. Osoby w Chrystusie*, 229–30.

jako kategorię Objawienia biblijnego, nabożeństwa wraz z bogatym zapleczem myśli i twórczości teologicznej, które traktuje jako literaturę budującą wolną od Anzelmiańskiego rysu prawniczego<sup>118</sup>.

Na tej linii paschalnej ofiary leży także trwoga konania Jezusa i modlitwa dialogowana z Ojcem, która miała miejsce w Ogrodzie Oliwnym wraz ze znakiem gęstych kropli Krwi (Łk 22,44) uprzedzających niejako mękę drogi Krzyżowej. Jednak najważniejszym znakiem tej próby, modlitwy i osamotnienia w obliczu nadchodzącej godziny męki była zgoda Jezusa na „ten kielich” (Mk 14,36) – zgoda, która wyraziła Jego synowskie posłuszeństwo względem Ojca i Jego zbawczych planów względem człowieka. Jezus w pokorze przedłożył wolę Ojca ponad swoją, by tak zrealizować sens Jego zbawczej woli<sup>119</sup>. W misję i samooddanie się Jezusa włączony jest więc najważniejszy motyw zbawczego działania – posłuszeństwo względem Ojca.

Do tego Jezusowego posłuszeństwa dołącza następny hermeneutyczny klucz chrystologii Balthasara, a mianowicie wolność realizującą się w miłości do Ojca – „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca»”<sup>120</sup>. Gdy spojrzymy więc na temat „wydania” Jezusa w perspektywie Ewangelii Janowej, a także świadectwa św. Pawła („samego siebie wydał za mnie”, Ga 2,20b), to wtedy zupełnie inaczej rozumiemy teksty mówiące o okolicznościach tegoż *wydania* (przekazania – gr. *paradidonai*; łac. *tradere*) przez Judasza, o poniżeniu, wydaniu Jezusa w ręce grzeszników, o tym, że Bóg wydał swego Syna (Rz 1,24.26.28), że „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8,32); dalej, teksty przekazujące relację o krzyku osamotnienia Jezusa na krzyżu, albo o tym, że Syn „przekazał” w ręce Ojca swojego ducha (Łk 23,46). Ale, nawet pomimo przytoczenia tekstów ukazujących wolność Jezusa i wzajemną miłość Syna do Ojca oraz Ojca do Syna, to jednak samo „wydanie” Jezusa na krzyżową mękę pozostaje Misterium wiary, tajemnicą, którą można usprawiedliwić

118 Por. tamże, 231–32.

119 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 120–21; Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 93–100.

120 Zob. J 10,17-18, *Biblia Tysiąclecia*, podobnie następne teksty akapitu cyt. według BT.

tylko w perspektywie trynitarnej. Spotkanie Boga Miłości, który wydaje swego Syna z miłości do człowieka, by ofiarować mu zbawienie, to spotkanie Miłości z ludzką zdradą, które musi zostać uzupełnione i oparte o pełne aktywności, świadome i wolne samooddanie się Jezusa Chrystusa wychodzące wprost z łona Trójcy Świętej. Albowiem nie wystarczy tutaj samo „wydanie”, czy też nawet „posłanie” i „ofiarowanie” w formie daru. Inaczej Jezus nie byłby autentycznym, aktywnym (nie biernym) podmiotem działania, a więc prawdziwym i Jedynym Zbawicielem jako Druga Osoba Boża realizująca w nas dzieło zbawcze Boga Ojca i Syna i Ducha w konkretnym, historycznym wydarzeniu Misterium paschalnego<sup>121</sup>.

Z całego okrutnego i stopniowego doświadczenia różnych elementów męki mających doprowadzić skazańca na ukrzyżowanie, Balthasar wychwytuje szczególnie te, które podkreślają znaczenie chrystologiczne wydarzeń związanych z apogeum Misterium paschalnego Pana. Jest nim niewątpliwie ukazanie samego Krzyża jako: – elementu sądu przede wszystkim „nad zebranym w Synu, ujawnionym i przecierpianym „grzechem” (2Kor 5,21)”; – „wyrok potępiający grzech” (Rz 8,3) wydany w ciele posłanego Syna Bożego; – przyjście Jezusa nie po to, by sądził, lecz zbawił (J 3,17; 12,47); – wywyższenie Jezusa i „sąd nad tym światem” (J 12,31); – krzyż, z którego Duch będzie dowodził niewinności Jezusa wobec świata (J 16,7 n.); – proklamacja zbawczego miłosierdzia Boga; – „godzina” Jezusa jako „obiektywny sąd”, „w której Bóg „uwielbi” (J 12,28) sam siebie albo swoje „imię” (w swojej miłującej sprawiedliwości), i to uwielbi siebie w Synu, który ucieleśnia jego sąd”; – „godzina” składania świadectwa; „godzina”, w której Jezus ma wypić „kielich” (J 18,11 par.); – „chrzest”, który przyjmuje Jezus (Mk 10,38-39); – wywyższenie krzyża, na którym Jezus „wszystkich przyciągnie do siebie” (J 12,32). Oto czynniki świadczące o zbawczej misji i posłaniu Jezusa jako Mesjasza, z których Balthasar kształtuje chrystologiczny, jak również soteriologiczny obraz oparty na Misterium paschalnym Chrystusa<sup>122</sup>.

121 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 121–22; Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 100–105.

122 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 122–24; Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 112–19. Same słowa Jezusa z krzyża, czy wydarzenia związane z fizycznym umieraniem Pana, jak również symbolicznymi wydarzeniami i słowami Jezusa zwanymi Testamentem z krzyża, należą już do aspektu historiozbawczego, pasywnego i antropologicznego.

Przechodząc do kwestii Wielkiej Soboty, z którą tradycja wiąże zstąpienie Jezusa Chrystusa do Otchłani, a Balthasar ukazuje jako *hiatus (rozziw)* pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielkanocą. Właśnie w tym dniu zstępowania w otchłań śmierci Jezus jawi się już jako Zwycięzca pokonujący śmierć w bezpośrednim starciu się z nią, wykonujący drogę paschalną (*przejścia*) przez Szeol i przeprowadzenia nas przez otchłań tej śmierci do strefy i rzeczywistości świata życia. Oto misterium Wielkiej Soboty. Teolog z Bazylei nawiązuje tutaj do biblijnej koncepcji i perspektywy odrzucenia Izraela, który złamał Przymierze, do opuszczenia przez Boga w obrazie uchodzenia chwały Bożej ze Świątyni (Ez 10,18n; 11,22n) oraz – co gorsze – groźby, że sam Bóg miałby stać się wrogiem występującym przeciwko swojemu ludowi (Lm 2,5), który odtrącił i na który się gniewa (Lm 5,22). Według Balthasara, w zstąpieniu do Szeolu Jezus tego wszystkiego doświadczył zamiast Izraela, wziął to na swoje barki, a – jak czytamy w homilii chrzcielnej (1P 3,19), jako Cierpiący Sługa Jahwe i Mesjasz tym wszystkim duchom, które były zamknięte w Otchłani jak w więzieniu ogłosił zbawienie. To zejście Jezusa do krainy śmierci nie ma charakteru triumfalnego jak Zmartwychwstanie, ale ma już charakter odkupieńczy mocą obecności zmarłego Pana, który darował swe życie za wszystkich na Krzyżu<sup>123</sup>. Tam doświadczył nie tylko opuszczenia, czy odrzucenia, ale też beznadziei sytuacji grzesznika<sup>124</sup>, czyli – według naszego teologa – „piekła”. Natomiast orężem Jezusa w tej śmiertelnej walce było posłuszeństwo „aż do śmierci” (Flp 2,8), by użyć tu szokującego określenia balthasariańskiego – „posłuszeństwo trupa” (zob. kontekst tego motywu<sup>125</sup>). Ale, ważniejsze dla bazylejskiego teologa jest

123 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 125–29; teolog szwajcarski ukazuje Misterium związane z Wielką Sobotą jako drogę „zstępowania” Jezusa Chrystusa do zmarłych, por. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 139–44 i 166, szerzej na ten temat „drogi do zmarłych” w Nowym Testamencie, 144–152.

124 Jezus jednoczy się z nami we wszystkim, oprócz grzechu, a więc doświadcza lęku, trwogi konania, poczucia opuszczenia w ludzkiej naturze ze strony Ojca, ogromnego bólu i wszelkiej formy cierpienia, dlatego też we Wcieleniu i Męce solidaryzuje się z cierpiącą ludzkością i nadaje nowy sens tym doświadczeniom cierpienia i lęku w zjednoczeniu ze Sobą w miłości, ponieważ źródłem tych nieszczęść jest odłączenie od Boga, por. Andrzej Jastrzębski, „Inspiracje teologii Hansa Ursy von Balthasara”, w *Osoba i doświadczenie mistyczne (1)*, red. Krzysztof Stachewicz, t. 13, Filozofia Chrześcijańska (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2016), 128–29.

125 Chociaż Balthasar w innym miejscu powoła się na Franciszka z Asyżu, to jednak trzeba pamiętać, że był jezuitą, a więc prawdopodobnie inspiracja użycia tego terminu pochodzi

prawda chrystologiczna polegająca na tym, że oddalenie Syna od Ojca, to głębokie doświadczenie nocy, pustki, cierpienia i opuszczenia, które nie da się z niczym porównać, stanowiło dla Syna w duchowym wymiarze piekło<sup>126</sup>. Taką wizję posłuszeństwa wydawałoby się ślepego (nic bardziej mylnego), albo biernego – według M. Pycy – sam Balthasar modyfikuje postulując koncepcję „roszczenia w posłuszeństwie”, w którym chodzi Jezusowi tak naprawdę to, by być jedynym i ostatecznym Słowem Ojca danym ludzkości, a ściślej – jedynym wysłannikiem autoryzowanym i posłanym przez Ojca, który nieustannie Mu to potwierdza, czyniąc Syna wiarygodnym. Oprócz posłuszeństwa, Jezusowemu roszczeniu towarzyszy także ubóstwo i dobrowolny dar wywłaszczający z siebie w śmierci na krzyżu<sup>127</sup>.

Niezmiernie ważnym tematem dla Balthasara jest solidarność „Umarłego na krzyżu z wszystkimi zmarłymi ludźmi”, czyli „bycie duszy Jezusa wśród zmarłych”<sup>128</sup>, ale o wiele bardziej intrygującym problemem jest poruszona przez bazylijczyka chrystologiczna kwestia „bycia umarłym Syna Bożego”. Próbując ją wyjaśnić argumentuje, że solidaryzując się z wszystkimi zmarłymi jako Jedyny Zbawiciel wziął w zastępstwie na Siebie to wszystko, co miało spaść na nas, a co było związane ze śmiercią („*poena dammi*”), przekraczając („wykraczając ponad”) granicę śmierci i głębi otchłani. Balthasar podkreśla, że nie wolno zawężać tego solidaryzowania się Jezusa z grzesznikami do samego aktu Jego decyzji oraz momentu wydania swego życia za nas, ponieważ, aby śmierć Jezusa mogła obejmować wszystkich (inkluzywny charakter odkupieńczy), musi się odróżniać od zwykłej śmierci każdego człowieka, a więc musi być zarazem wyjątkowa (charakter ekskluzywny), czyli mieć moc sprawczą, moc niepowtarzalnego zastępstwa. O tym wykraczaniu „w byciu od: Ignacy Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), nr 547.1, 195-196; tutaj wprost wymienia Franciszka z Asyżu, Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 168.

126 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 129–30. Pozostawiamy w tym miejscu na boku kwestię, którą rozważał Balthasar, czy dla chrześcijan istnieje piekło i czy wszyscy będą zbawieni, ponieważ zajmujemy się tym problemem przy omawianiu jego ujęcia historiozbawczego.

127 Por. Marek Pyc, „Posłuszeństwo Chrystusa w pismach Hansa Ursa von Balthasara”, *Colloquia Theologica Ottoniana*, nr 2 (2017): 160–63 i 168.

128 Por. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 152–58.

umarłym” Syna Bożego teolog szwajcarski mówi w potrójnym aspekcie: (1) rozwijając temat doświadczenia „drugiej śmierci” (grzechu jako takiego i jego realności!; „visio mortis”; zob. pojęcie piekła w Nowym Testamencie), (2) temat doświadczenia grzechu jako takiego, oraz (3) ukazując to „wykraczenie” jako trynitarne (zbawcza misja Syna otrzymana od Ojca) – tak jak każdą inną sytuację zbawczą życia i Misterium paschalnego Chrystusa<sup>129</sup>. Syn jako Wcielony zostaje przez Ojca „wprowadzony także do „piekła”... Jednak Syn może być prawdziwie wprowadzony do piekła tylko jako umarły w Wielką Sobotę”, jako Ten, Któremu dla ratowania świata Ojciec przekazał „cały sąd” (J 5,22), oraz by umarli usłyszeli „głos Syna Bożego” i by żyli jako słyszący ten głos (J 5,25). Jezus jako Zmartwychwstały Pan może nas o „przedpiekle” pouczyć, ponieważ sam poznał krainę „zmarłych” („piekło”) w Wielką Sobotę i pozostając w ten dzień „wśród umarłych jest wolny”, a jako Taki może dokonać Zbawienia w otchłani, a więc wyzwolenia z „więzów” (uwolnienia)<sup>130</sup>.

Samo wydarzenie Zmartwychwstania Pana Balthasar umieszcza w kontekście Misterium Paschalnego, nazywając je „Drogą do Ojca” dlatego, że nie jest ono tylko drogą prowadzącą przez Otchłań, aby następnie powrócić do życia, lecz przede wszystkim drogą powrotną do chwały i wspaniałym uwielbieniem Ojca poprzez wypełnienie Jego zbawczej woli na drodze posłuszeństwa Ojcu. Ze strony Ojca zaś, zmartwychwstanie jest nie tylko wzajemnym uwielbieniem Syna, ale i najlepszą odpowiedzią na posłuszeństwo okazane Mu przez Syna.

Wraz z Karlem Barthem, Balthasar postrzega naturę Zmartwychwstania Pana jako wydarzenie bez precedensu, unikatowe (także co do przyszłości), a nawet „nie mające z niczym analogii”. Teolog z Bazylei „nazywa je wydarzeniem metahistorycznym”, czyli takim, które wydarzyło się w historii, i dlatego jest obiektywne, a zarazem tę historię przekracza, pozostając jednak wydarzeniem uchwytnym tylko poprzez wiarę. Balthasar podkreśla, że Pisma Nowego Testamentu kładą szczególny nacisk na prawdę Zmartwychwstania

129 Por. tamże, 161–62 oraz 162–70. Zgadając się z Mikołajem z Kuzy, Autor dodaje: „Całe światło zbawienia pochodzi wyłącznie od Solidarnego aż do końca. Może On być pośrednikiem światła, ponieważ sam zastępczo z niego rezygnuje” (tamże, s. 166).

130 Por. tamże, 167 i 169–70; o wyzwoleniu z otchłani, także starego Adama, por. tamże, s. 170–178.

Jezusa, Jego teofanii wobec uczniów, na obiektywność i wiarygodność tego wydarzenia, które rzeczywiście się dokonało, a którego Autorem jest sam Bóg wskrzeszający Syna swego z martwych. Bazylejczyk zauważa, że sama rzeczywistość wymyka się historycznym metodom, ponieważ tylko wiara ma do niej przystęp. Powiedzielibyśmy językiem współczesnym, że nie znajdziemy historycznych śladów po umarłym, który zmartwychwstał, a więc nie weźmiemy po Nim próbek relikwii po to, by je zbadać i wstawić za szkło gabloty w muzeum, gdyż Jego Zmartwychwstanie nie jest „historisch”, lecz – jak mówi Balthasar – „geschichtlich”. Natomiast historyczność (w sensie *Geschichtlichkeit*) Zmartwychwstania Pana polega na tym, że przemienia ono naszą historię, bo ją tworzy (jako odnowioną, wszystko czyni nowym) i wypełnia sensem, czego doświadczyli apostołowie, bo Jezus ukazując się im przez czterdzieści dni, pozwolił im dotykać się ukazując swe rany, jadł przy nich i przekonywał ich, że żyje (Łk 24,36-43; Dz 1,2; 1J 1,1)<sup>131</sup>.

Warto zauważyć, że chrześcijaństwo nie jest wspomnianiem czegoś, co minęło; nie jest także ideologią głoszącą sprawę Jezusa niezależnie od tego czy istniał, czy też nie; nie jest też emocjonalnym przeżyciem wypełnionym wizjami, ani nawet obietnicą dóbr przyszłych bez związku z teraźniejszością; nie jest również wyjątkowym, spektakularnym wydarzeniem, których dzisiaj na świecie nie brakuje, bo wielkie rzeczy dzieją się w ciszy... Skoro tak, to chrześcijaństwo – jak mówi Balthasar – polega na spotkaniu z Chrystusem Zmartwychwstałym, jego istota tkwi w doświadczeniu przemieniającym życie całego człowieka mocą spotkania z Osobą Chrystusa Zmartwychwstałego. Tak było z uczniami idącymi do Emaus, których spotkał Pan, ukazując się im „w obcej postaci” sam z Siebie, z własnej inicjatywy, doprowadzając do pałania ich serc, a potem łamiąc dla nich Chleb (Łk 24,32). Tak było z Piotrem (Łk 24,34), z Marią Magdaleną (J 20,16) i wielu innymi, gdy byli zgromadzeni razem, a On ukazał im przebite ręce, nogi i Bok (J 20,20). Spotkania te prowadziły zasadniczo do powrotu, do podjęcia na nowo misji, a także do nawrócenia, bo ci, którzy Go spotkali odkrywali prawdę o sobie – jak Tomasz wyznający swą niewiarę (J 20,28), czy prześladowca uczniów Pańskich – Szaweł, który stał się Pawłem (Dz 9,4-5). A nawet

131 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 133–35; wydarzenie Wielkanocne „musi być zarazem «ponadhistoryczne» czy też «przed-historyczne» i historyczne”, por. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 179–80.

Piotr, który swoje trzykrotne wyrzeczenie znajomości z Panem podczas Jego męki, musiał oczyścić przez potrójne wyznanie miłości do Chrystusa Zmartwychwstałego podczas Jego trzeciego ukazania się uczniom nad brzegiem Morza Tyberiadzkiego (J 21,15-19). Wszystkie słowa, gesty, miejsca, okoliczności i czyny ukazującego się Jezusa pomagały uczniom w poznaniu prawdziwej tożsamości Zmartwychwstałego Pana – doświadczył tego Tomasz (J 20,28), także niewiasty (Mt 28,9).

Chrystofanie Jezusa przełamywały również lęk uczniów i wyzwalały w nich radość oraz wyznanie Bóstwa obecnego, żyjącego Kyriosa-Pana. Podobne doświadczenie i związane z nim reakcje, powiedzielibyśmy w duchu balthasariańskim, przeżył również umiłowany uczeń Pański – Jan, który jako pierwszy rozpoznał Pana z łodzi stwierdzając: „Pan jest” (*Ὁ κύριός ἐστιν*) (tekst grec. J 21,7). Sens tych słów Janowych jest taki, że odkrywają one tożsamość stojącego na brzegu nieznanego, a przez to obecność Jezusa Zmartwychwstałego („Pan jest obecny, Pan naprawdę żyje), a nie, że Jan zwyczajnie miałby tylko w geście wskazującym skierować na Niego palec mówiąc – „to jest Pan”. Tym bardziej, że jak zauważa Bazylejczyk, Pan przyrzekł im swą obecność do końca świata (Mt 28,19-20), ale to przyrzeczenie było związane z uprzednim wysłaniem ich na misję odważnego świadectwa o Nim jako Zmartwychwstałym<sup>132</sup>.

Podsumowując, teologiczne ujęcie Balthasara dotyczące Zmartwychwstania Pana, zamyka się w trzech aspektach: (1) Zmartwychwstanie jest wypełnieniem Wcielenia Logosu, widocznym chociażby w tzw. „materializacji” opowiadań o spotkaniach Pana z uczniami (Łk 24,43); (2) chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie prowadzi nas do otwarcia się na nowe rozumienie czasu, tj. że przyjście Jezusa na ziemię oznacza pojawienie się oczekiwanego Syna Bożego, że On jest Tym, który miał przyjść, tak jak Go ukazuje Autor Listu do Hebrajczyków (13,8); (3) Balthasar wyraźnie wskazuje na trynitarny wymiar zmartwychwstania, że w to wydarzenie zaangażowane są wszystkie Osoby Boskie – sam Syn (J 11,25), Ojciec (J 5,26; Rz 6,4), oraz Duch Święty

---

132 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 137–39; Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 214–23; Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanym, por. Tenze, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980), 337–42.

(Rz 8,11; 1Tm 3,16; 1Kor 15,45), a więc Zmartwychwstanie jest dziełem nieskończonej miłości całej Trójcy Świętej<sup>133</sup>.

W ten oto skrótowy sposób przedstawiliśmy chrystologię Balthasara osadzoną w samym sercu Misterium paschalnego Chrystusa, z którego wyłania się dynamizm i moc Wcielonego Słowa, które wydało się na Mękę z Miłości do nas, a jako Syn Boży posłany od Ojca w mocy Ducha nie tylko umarł, ale i Zmartwychwstał dla naszego zbawienia.

### 3.6. Chrystologia personalistyczna Romano Guardiniego

Niemiecki teolog włoskiego pochodzenia, R. Guardini stawia Jezusa Chrystusa jako osobowo bosko-ludzki wzór dla każdej osoby ludzkiej, ponieważ dopiero w Osobie Jezusa Chrystusa osoba ludzka może odnaleźć swą autentyczną pełnię ją kształtującą. A ten wzór dla osoby ludzkiej to Jezus Chrystus jako droga, prawda i życie. Dzięki temu życie każdego człowieka dążące do swej pełni ma szansę upodobnić się do inkarnacyjno-paschalnej drogi Chrystusa. Dla Guardiniego źródłem takiej wizji Chrystusa i człowieka jest głębokie osadzenie przedstawionej koncepcji chrystologii w Biblii, z której wyłania się zbawcze dzieło zaangażowania w egzystencję człowieka właśnie dzięki Osobie Wcielonego Słowa oraz całemu paschalnemu Misterium Jezusa Chrystusa, Jego Męce, śmierci i Zmartwychwstaniu. Dlatego, odpowiedź wiary osoby ludzkiej także musi mieć wymiar inkarnacyjny i paschalny<sup>134</sup>.

Guardini jako jeden z ważniejszych prekursorów odnowy eklezjologicznej i liturgicznej Soboru Watykańskiego II, zawsze postrzegał świat głęboko zakorzeniony w Jezusie Chrystusie, który stanowi dla niego swoisty pryzmat, poprzez który łączył on życie świata z jego życiem wiary. Dlatego można

133 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 139–41; Eligiusz Piotrowski we wstępie mocno podkreśla, że „Misterium Paschalne to Męka i śmierć Jezusa, ale też Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego”, dlatego nie może nas dziwić, że dla Balthasara, który idzie śladem koncepcji Janowej, Zmartwychwstanie jest jednocześnie udzieleniem Daru Ducha, por. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, XIV.

134 Pojęcie „universale concretum” spotykamy po raz pierwszy u Mikołaja z Kuzy. Rozwijał je H. U. von Balthasar, a potem poszerzył J. Szymik i K. Góźdź, por. przypis 6, jak podaje Krzysztof Szwarz, „Chrystus Romano Guardiniego: Osoba i czyn”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 19 (2006): 234.

powiedzieć, że na życie nieustannie patrzył on oczami Chrystusowymi. Dzięki temu można powiedzieć, iż monachijski teolog opierając się na Jezusowej autodeklaracji (por. J 14,6 – *Droga-Prawda-Życie*) cały czas buduje chrystologię udzielającą odpowiedzi na życiowe pytania oraz wątpliwości człowieka. By je odnaleźć postuluje on konieczność powiązania naukowej refleksji (eklezjologii, chrystologii, teologii liturgii) z głęboką, osobową relacją z Chrystusem (życiem duchowym)<sup>135</sup>.

Chrystocentryzm chrystologii Guardiniego polega na postrzeganiu Jezusa Chrystusa obecnego swą Osobą i poprzez oddziaływanie swego zbawczego dzieła w rzeczywistości człowieka i świata jako Drogi (egzystencji świata), Prawdy (pełni chrześcijańskiego Objawienia) i Życia (nowego sposobu istnienia, otwarcia na wieczność człowieka i świata), które stanowią dla niego *universale concretum* boskiej i ludzkiej jedności, jak również stanowią zachętę do wejścia w osobową relację z Nim jako podstawy wiary, nadziei i Miłości. Jego Osoba i zbawcze Dzieło są podstawą i istotą chrześcijaństwa. Chrystologiczna propozycja w teologii Guardiniego stanowi ukazanie relacji i powiązania Bosko-ludzkiego życia z *Drogą-Prawdą-Życiem* jako źródłem „antropologicznej nadziei na spełnienie i pojednanie człowieka i świata z Bogiem”, ponieważ Jezus Chrystus stanowi jedyną szansę na pełną humanizację życia człowieka<sup>136</sup>.

Wspaniale oddają tę chrystologiczną rzeczywistość humanizacji Słowa Wcielonego i życia człowieka słowa rozważania o Wcieleniu Romana Guardiniego: „Uczył to mocą swej suwerennej decyzji i na zasadzie całkowitej wolności. Odwieczny, wolny Bóg nie ma losu; los ma tylko człowiek w ramach historii. Otóż Wcielenie oznacza, że Bóg wstąpił w historię i przyjął na siebie *los*”; i dalej: „To miłość sprawia takie rzeczy”<sup>137</sup>.

Niewątpliwie największym ucieleśnieniem tego chrystologicznie pojętego *universale concretum*, pozwalającym na zjednoczenie z Chrystusem jest dla Guardiniego Eucharystia, jako uobecnienie osobowej miłości Osoby

135 Por. tamże, 229–31.

136 Por. tamże, 229, 231–33, 236–38; dla pogłębienia chrystologii personalistycznej w wydaniu R. Guardiniego odsyłam do szerszej publikacji (doktoratu) tegoż samego Autora, por. Tenże, *Jezus Chrystus - osoba i czyn: Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL (Wydawnictwo KUL, 2008).

137 Por. Romano Guardini, *Bóg: nasz Pan Jezus Chrystus - osoba i życie*, tłum. Juliusz Zychowicz, Biblioteka Frondy (Warszawa: F, 1999), 24.

Wcielonego Słowa, wydającego się za nas i oddającego się nam na pokarm Syna Bożego. Eucharystia jednocząca nas z Umiłowanym stanowi źródło i szczyt życia chrześcijańskiego, a w nim miłości i relacji międzysobowej. Miłujący Chrystus oddaje nam Siebie jako owoc zbawczej Ofiary dla dobra osoby każdego za nas, ponieważ poszukuje nas i pragnie nas mieć blisko Siebie, pociąga nas do Siebie. Dzięki temu Pokarmowi, którym jest On sam, nie tylko odżywa naszą miłość, ale umożliwia integralny wzrost każdej osoby Jemu oddanej.

Można by tu zacytować proroka Izajasza: „Lecz On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53,5). Są to rany Jego Człowieczeństwa związanej unią hipostatyczną z Osobą Syna Bożego, są to rany poniesione z miłości do nas, w których odnajdujemy nie tylko troskę o nas, ale i uleczenie z naszych grzechów. Łącząc nas z Sobą łączy nas także między sobą tworząc z nas wspólnotę Mistycznego Ciała, która żyje Jego Miłością, która staje się znakiem komunii i narzędziem zbawienia dla innych. Ale, by tym się stała, musi się najpierw upodobnić do Osoby Jezusa Chrystusa *Drogi-Prawdy-Życia*.

Jezus Chrystus jest więc nie tylko osobowym źródłem i szczytem miłości, lecz także Ofiarą Miłości Osoby Wcielonego Słowa, oraz Pokarmem Ciała i Krwi wydanym dla naszego zbawienia przez Osobę Jezusa Chrystusa<sup>138</sup>. Dlatego też jest Bogiem bliskim, Bogiem Objawienia i ludzkim, żywym Bogiem Miłości, którego widzieliśmy na własne oczy, którego dotykały nasze ręce (por. 1J 1,1), i którego także spożywamy jako pokarm<sup>139</sup>.

---

138 Por. Krzysztof Szwarz, „Eucharystia jako osoba miłującego Chrystusa w świetle teologii Romano Guardiniego”, *Teologia w Polsce* 6, nr 1 (2012): 115–16, 118, 121, 125–26.

139 Por. Mateusz Dudkiewicz, „Romano Guardiniego podstawy teo-logii”, *Teologia w Polsce* 11, nr 2 (2017): 188, 192, 195–98, 200–201; dogłębnie temat pokarmu ukazuje Guardini w swoim rozważaniu pt. „Chleb życia”, por. Guardini, *Bóg: nasz Pan Jezus Chrystus - osoba i życie*, 198–206.

## 4. Historiozbawcza perspektywa hymnów o Sercu Jezusa we współczesnej teologii

### 4.1. Historiozbawcze treści badanych hymnów

W syntagmatycznej warstwie historiozbawczych treści omawianych hymnów, odnajdujemy aż 104 różne odniesienia, a liczba ta prawie dwukrotnie przewyższa pozostałe sekcje (trynitarna – 39, chrystologiczna – 61, pasyjna – 60, oraz antropologiczna – 62). Sekcja historiozbawcza ze swym syntagmami tworzy teologiczną perspektywę opartą o doświadczenie płynące z Historii Zbawienia, która stanowi przekaz Objawienia Bożego i jego nośnika, jakim jest Słowo Boże. Nawet, jeśli zaliczamy do tej sekcji także cnoty wlane, boskie, to dlatego, że dą one dane dla naszego zbawienia w porządku ekonomii zbawczej, albo wprost dotyczą Boga i Jego aktywnej, zbawczej Miłości okazanej w dziejach zbawienia. Podajemy tutaj syntagmatyczne treści tej sekcji według liczby wystąpień w porządku zstępującym: (–) saecula, saeculi (11x) w różnych formach (podobnie następne syntagmy); (–) amor (10x); (–) gratia (9x) (+ corde, + fundis gratiam 3x); (–) gloria (8x); (–) sancta, sanctius, sanctuarium (7x); (–) regnum (5x); (–) beate, beatitudinis (4x); (–) caritas (+ ardens 1x; cordis 1x) (4x); (–) dono (+ fruamur gratiae) (4x); (–) potestas (4x); (–) spes (4x) (+ laetitiae 1x); (–) dulcedine (3x) (+ fons et gratiae); (–) fons (3x); (–) premit (3x); (–) sempiterna (3x); (–) Coelique (2x); (–) diligat (+ redemptus) diligunt (+ amantem) (2x); (–) laus (2x); (–) miserans, misericordiae (2x); (–) voluptas (2x); (–) iucunditas (1x); (–) salutem (1x); (–) suavissimis (1x); (–) remissionis (1x).

W odniesieniu do poszczególnych hymnów teologiczne treści przekazywane przez wyżej wymienione syntagmy w perspektywie historiozbawczej wyglądają następująco (wraz z ich najbliższym kontekstem):

Hymn (1) „En ut superba criminum” („Oto ludzie przენiewierce”): (–) „Cor sauciavit innocens Merentis haud tale Dei” – w tłumaczeniu – „Przeszywa niewinne serce Swego Ojca, Zbawcy, Boga”. Szczególnie ważna jest dla nas cała trzecia zwrotka: (–) „Ex Corde scisso Ecclesia, Christo jugata, nascitur; Hoc ostium arcae in latere est Genti ad salutem positum”

– w przekładzie – „Krwią rodzi Serce rozdarte Kościół święty w swym potoku; To drzwi arki, co otwarte Na zbawienie świata z boku”; dalej, podobnie jak wyżej, także cała czwarta strofa: (–) „Ex Hoc perennis gratia, Ceu septiformis fluvius, Stolas ut illic sordidas Lavemus Agni in sanguine” – co oddano słowami – „Łaska w siedmiorakie zdroje Płynie z serca bez ustanku; Byśmy mogli szaty swoje W Twej omywać krwi, Baranku”; następnie (–) „Turpe est redire ad crimina, Quae Cor beatum lacerent” – „Hańba wznowiać win zarody, Ranić serce w Boskem łonie”; dalej, (–) „Jesu, tibi sit gloria, Qui Corde fundis gratiam” – „Jezu, Tobie niech będzie chwała, który z Serca udzielasz łaski” (tł. własne).

Hymn (2) „Auctor beate saeculi” („Najświętszy Stwórco wszechświata”, albo „Sprawco świata miłościwy”): (–) „Christe, Redemptor omnium, w pierwszej wersji tłumaczenia – „O Chryste, Zbawco ludzkości”, albo w drugiej – „Wszystkich Zbawicielu, Chryste”; (–) „Amor coegit te tuus mortale corpus sumere, ut, novus Adam, redderes quod vetus ille abstulerat” – w pierwszym przekładzie – „To miłość Ciebie skłoniła, Byś przyjął ciało śmiertelne, A przez to, nowy Adamie, Naprawiasz błędy dawnego”, albo w drugim – „Miłość wziąć znagliła Ciebie Ciała ludzkiego ciężary; Nowy Adam wsparł w potrzebie, Powrócił co stracił stary”; (–) „Ille amor, almus artifex terrae marisque et siderum, errata patrum miserans et nostra rumpens vincula” – w pierwszej wersji tłumaczenia mamy – „Ta miłość niebo stworzyła, Głębiny morza i ziemię, Przebacza winę praojcom I nasze więzy rozcina”, natomiast w drugiej – „Świat stwarza z nicości łona, Ta miłość Twórczyni święta; Nędzą człowieka wzruszona, Zrywa niewolnicze pęta”; (–) „Non corde discedat tuo vis illa amoris inclyti: hoc fonte gentes hauriant remissionis gratiam” – w pierwszym przekładzie – „Niech w Twoim Sercu nie gaśnie Potęga owej miłości, A z tego źródła narody Niech czerpią łaskę zbawienia”, a w drugim – „Z serca nie wyszły Ci, Boże, Twórcze miłości Twej zdroje; W tem źródle świat czerpać może Łaski i szczęścia napoje”; a pod koniec hymnu czytamy: (–) „Ad hoc acerbam lanceam passumque ad hoc est vulnera, ut nos lavaret sordibus unda fluente et sanguine” – co oddano w pierwszej wersji polskiego tekstu – „Przez włócznie Serce zranione Cierpiało ranę okrutną, By krwi i wody strumieniem Przywrócić czystość

grzesznikom”, albo w drugiej – „Na to serce znosi włócznie, Na to okrywa się raną, By nas omyć Twoje ucznie Wodą swą i krwią przelaną”.

Hymn (3) „Quicumque certum quaeritis” („Ktokolwiek szuka pociechy”): (-) „Jesu, qui, ut agnus innocens, Sese immolandum tradidit, Ad cor reclusum vulnere, Ad mite cor accedite” – w polskim przekładzie – „Wgłąb serca raną odkryty Przebiegaj w serce dobroci; Baranek, co był zabity, Każdego z trosk ogołoci”; (-) „Auditis ut suavissimis Invitet omnes vocibus” – „Najsłodsze wezwanie swoje Serce brzmi przez całą ziemię”; (-) „Quid Corde Jesu mitius? Jesum cruci qui affixerant Excusat, et Patrem rogat Ne perdat ultor impios” – „Gdzież jest łagodne tak serce, Co znacząc krzyża cierpienie, Wymawia własne morderce I błaga o przebaczenie”; dalej, „O Cor, voluptas Coelitem, Cor, fida spes mortalium, En hisce tracti vocibus” – „O serce, nieba roskoszo, Ucieczko w naszej potrzebie, Czyny twe dobroć Twą głoszą”; (-) „Tu nostra terge vulnera Ex te fluente sanguine Tu da novum cor omnibus Qui te gementes invocant” – „Ulecz nam rany grzechowe, Zmyj krwią swoją duszy plamy, Stwórz w nas wszystkich serce nowe, Którzy Cię jęcząc wzywamy”.

Hymn (4) „Cor, arca legem continens” („Serce najśodsze Jezusa”, albo „Serce, Arko, w tobie prawo”): (-) „Cor, sanctuarium novi (...) velumque scisso utilius” – w pierwszej wersji przekładu na język polski – „Serce, Nowego Przymierza (...) Jego zasłono... Bardziej niż dawna, rozdarta”, natomiast w drugiej mamy – „Serce, w Chrześcijaństwa ciele (...) Droższa od zdartej zasłono”; (-) „Te vulneratum caritas ictu patenti voluit, amoris invisibilis ut veneremur vulnera” – w pierwszym tłumaczeniu – „Miłość zechciała, byś włócznie Było widzialnie przebite, Byśmy w tej ranie ujrzeli Żar, który w Tobie jest skryty”, a w drugim – „Tobie w walce tryumfalnej, Z woli Boga, cios zadany, By miłości niewidzialnej, Przez widzialną, odkryć rany”; dalej, (-) „Hoc sub amoris symbolo passus cruenta et mystica, utrumque sacrificium Christus sacerdos obtulit” – w pierwszym przekładzie – „Ty jesteś znakiem ofiary Świętej wieczerzy i krzyża, Której dokonał z miłości Chrystus, nasz Kapłan wieczysty”, w drugim – „Kiedyś cierpiał ciałem, Chryste, Cierpiałeś i duchem, Panie; Takeś ofiary dwoiste Dał, ofiario i kapłanie”; a w przedostaniej strofie hymnu czytamy: (-) „Quis non redemptus diligit (...) haerere Christo gestiat?” – w pierwszym tłumaczeniu – „Kto

z odkupionych nie zechce W Sercu Chrystusa przebywać?”, a w drugim – „Jak... Czci nie dać zbawczej ofierze?”, a w drugim – „Kto... W takim sercu nie obierze?”; a w ostatniej zwrotce przybierającej formę zmodyfikowanej doksologii: (-) „Jesu, tibi sit gloria, qui corde fundis gratiam” – w pierwszym przekładzie mamy – „Jezu, co Serca Twojego Łaski wylewasz obficie”, natomiast w drugim brakuje tego tekstu, ponieważ zamiast odpowiedniego tłumaczenia, pojawia się po prostu klasyczna doksologia.

Hymn (5) „Jesu, auctor clementiae” („Jezu, dawco przebaczenia”): (-) „Jesu, auctor clementiae, (...) dulcoris fons et gratiae” – „Jezu, dawco przebaczenia, Źródło łaski nieprzebranej”; dalej, (-) „Jesu, spes paenitentibus” – „Tyś ufnością pokutników”; następnie, (-) „O Jesu dilectissime, spes suspirantis animae” – „O umiłowany Jezu, Celu pragnień ludzkiej duszy”; a na końcu hymnu czytamy: (-) „Jesu, flos Matris virginis, (...) laus tibi sine terminis, regnum beatitudinis” – „Jezu, Synu czystej Matki (...) Tobie chwała nieskończona Niech w królestwie Twoim będzie”.

Hymn (6) „Summi Parentis Filio” („Boży Synie, światła zdroju”): (-) „Qui vulneratus pectore Amoris ictum pertulit” – w polskim, archaicznym tłumaczeniu czytamy: „Twojej miłości postrzały Poraniły Twoje łono”; dalej, (-) „Jesu, doloris victima, Quis te innocentem compulit, Dura ut apertum lancea Latus pateret vulnere?” – „Jezu boleści ofiaro, W miłości nieogarniony! By zasłonić nas przed karą Twój bok włócznie otworzony”; następnie, (-) „O fons amoris inclyte! O vena aquarum limpida, O flamma adurens crimina!” – „O źródło rajskiej pociechy, O czysty życia strumieniu, Ogniu, co wypalasz grzechy”; (-) „In Corde, Jesu, jugiter Reconde nos, ut uberi Dono fruamur gratiae, Coelique tandem praemiis” – „W serce Twoje włóż nas, Panie, Niech się Twą łaską, obficie Karmim tu i na mieszkanie Pójdziemy w niebieskie życie”.

#### 4.2. Podsumowanie historiozbawczych treści hymnów

W podsumowaniu historiozbawczych treści analizowanych hymnów po pierwsze musimy zauważyć, że zawierają i wyrażają przesłanie o wielkich dziełach, które Bóg zdziałał wchodząc w historię ludzkości, stając się jednym z nas, oraz oddając swoje życie dla naszego zbawienia, a w końcu obdarowując nas

nowym życiem w swoim Synu Zmartwychwstałym. Mówimy więc o Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa, które jest Źródłem i Szczytem zbawczego Dzieła, całej *Historia Salutis*, która okazała się największym Znakiem aktywnej Miłości Boga względem człowieka, czyli łaską Miłosierdzia. W centrum tego dzieła Miłości Boga umiejscowione zostało Bosko-ludzkie Serce Jezusa Chrystusa, symbol Miłości Drugiej Boskiej Osoby naszego Pana i Zbawiciela, oraz prawdziwego, zjednoczonego z Bóstwem człowieczeństwa Jezusa.

Nie pomijając Bóstwa, hymny są tutaj bardzo konkretne w opisywaniu wszelkich aspektów historiozbawczego działania człowieczeństwa Jezusa w łączności z Jego Bóstwem, jako skutek Wcielenia, unii hipostatycznej, ale także – jak to ma miejsce np. w pierwszym hymnie („En ut superba...”), w dyskretnym korzystaniu z zasady „*Communicatio idiomatum*” („Przeszywa... serce Swego Zbawcy, Boga”, gdzie wiadomo, że zakłada się z góry unię dwóch Natur w Jezusie Chrystusie, a w zdaniu mówi jakby o jednej). Podobnie, gdy mówimy o rodzeniu świętego Kościoła przez potok rozdartego Serca Jezusa, to dzieje się to oczywiście w perspektywie historiozbawczej, ponieważ tłem dla tego wydarzenia jest porównanie tegoż Serca do drzwi Arki Noego, a wiemy, że należy ona do elementów prehistorii biblijnej, tworzącej początki całej Historii Zbawienia.

W drugim hymnie („Auctor beate...”) pojawiają się określone tytuły względem Chrystusa, a mianowicie – „Redemptor”, czyli Odkupiciel (w polskim przekładzie – Zbawca) ludzkości (wszystkich), po czym autor hymnu przechodzi do wyliczania racji, dla której Stwórca świata „z nicości łona” powołał do życia morze i ziemię, oraz dla której Zbawiciel przyjął ludzkie, śmiertelne ciało stając się nowym Adamem, przebaczył praojcom winę i zerwał nasze więzy niewoli. Tą jedyną racją jest Miłość, która przynagliła Go do działania na rzecz zbawienia człowieka i odzyskania tego, co stracił „stary” człowiek (Adam). Po tym wskazuje się na źródło potęgi tej Miłości, łaski zbawienia dla narodów, oraz strumienia krwi i wody przywracających czystość grzesznikom, którym jest Serce Jezusa. Otwarcie tego źródła, jak podkreśla autor dokonało się w momencie historiozbawczym zadania rany okrutnej i przebicia Serca Jezusa włócznią żołnierza.

Trzeci hymn („Quicumque...”) jakby kontynuuje tę tematykę zgłębiając dobroć, łagodność i słodycz Serca przebitego, a zarazem odkrytego Serca

zabitego Baranka Bożego. W tekście tego utworu wskazuje się na postawę Jezusa na Krzyżu, który pomimo swych cierpień modlił się do Ojca, błagając o przebaczenie dla swych niczego nie świadomych oprawców. Podkreśla się w ten sposób realizację Jezusowych słów, które odniósł do samego Siebie, że jest „cichy i pokorny Sercem” oraz ukojeniem dla dusz naszych (por. Mt 11,28-30), że gdy zostanie „nad ziemię wywyższony”, przyciągnie „wszystkich do siebie” (por. J 12,32). Ponadto, w błagalnych syntagmach hymnu można dostrzec też aluzję do zapowiedzi nowego stworzenia, daru nowego serca dla wierzących (por. Ez 36,26), jak również uleczenia grzesznych, zranionych serc, naszej egzystencji przez cierpiącego Sługę Jahwe - „On obarczył się naszym cierpieniem (...) On był przebity za nasze grzechy... a w Jego ranach nasze zdrowie” (por. Iz 53,4-5). Ktokolwiek więc „szuka pociechy”, powinien ją znaleźć w paschalnym dziele zbawczym, które dokonało się we właściwym momencie Historii zbawienia, oraz w osobistym zwróceniu się do zbawczego źródła, którym jest głębia dobroci, przebaczenia i uleczenia otwartego Serca Jezusa.

Natomiast w czwartej hymnicznej kompozycji („Cor arca...”) spotykamy się z połączeniem dwóch przeciwieństw – języka prawniczego i mistycznego. Jest to możliwe tylko w ujęciu historiozbawczym: „Serce najśłodsze Jezusa” oraz „Serce, Arko, w tobie prawo”. Tym nowym Prawem Przymierza jest oczywiście Prawo Miłości, po którym uczniowie Jezusa mają być rozpoznawani. To Prawo zostało przed uczniami odkryte jako „znak ofiary Świętej wieczerzy i krzyża” (por. J 13,34-35), dlatego też zostało przypieczętowane na Krzyżu, ponieważ, jak czytamy w hymnie: „Miłość zechciała, byś włócznie Było widzialnie przebite, Byśmy w tej ranie ujrzeli Żar, który w Tobie jest skryty”. To, co wyczuł umiłowany uczeń Pański spoczywający na Sercu Jezusa podczas Wieczerzy (por. J 13,23), zostało udowodnione wobec całego Izraela na Krzyżu poprzez fakt historiozbawczy – na Golgocie, w określonym miejscu i czasie, gdy wybiła Godzina Jezusa. To, co wcześniej było niewidzialne, w czas łaski (*kairos*), stało się odkryte i widzialne poprzez ranę Boku i Serca Jezusa. W tym momencie „On sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym” (por. Pref. Wielkanocna nr 5), ponieważ za nas wszystkich – „On wywyższony na krzyżu w swojej nieskończonej miłości ofiarował samego siebie...” (por. Pref. O Najświętszym Sercu Jezusa nr 48). Pytanie – „Jak... Czci

nie dać zbawczej ofierze?” – z gruntu historiozbawczego otwiera przed nami wymiar kulturowy, a więc także i liturgiczny.

Piąty hymn („Iesu, auctor...”) stanowi kompozycję głęboko przenikniętą ufnością i nadzieją, jaką w Jezusie dawcy przebaczenia pokładają pokutujący. On jest umiłowanym celem ludzkich pragnień, gdyż dla każdej duszy jest Źródłem łask nieprzebranych. Może On być takim celem tylko jako nasz Pan i Zbawiciel, który się Wcielił, oddał za nas swoje życie, umarł i Zmartwychwstał. Dlatego, wymiaru historiozbawczego możemy się dopatrywać w syntagmach nawiązujących do macierzyństwa niepokalanej Maryi („Synu czystej Matki”), jak również w przypisywaniu Jezusowi nieskończonej chwały w Jego królestwie, co w konsekwencji ma swe źródło w Jego Bóstwie.

W ostatnim, szóstym utworze („Summi Parentis”) czytamy, że powodem, dla którego zostało zranione Serce Jezusa (dosł. w tłum. „Syna Najwyższego Ojca... łono”), jest Miłość, która tutaj nabiera cech aktywnych poprzez fakt zranienia Serca (*pectus* – klatka piersiowa, serce, w pol. tłum. arch. – łono). Jezus stał się więc ofiarą własnej, nieogarnionej, Boskiej Miłości, boleści tejże Miłości, która zasłoniła nas (= idea zastępstwa) przed ciosem włóczni, a ta, zamiast nasze, przebiła Jego Bok i Serce, otwierając je na oścież. Odtąd stanowi Ono źródło życia płynącego czystym strumieniem dla nas i drogę do „rajskiej pociechy”. W Nim też autor upatruje źródło Ducha Świętego, czyli Ognia wypalającego nasze grzechy. To nawiązanie do aktywnego Ognia stanowi aspekt historiozbawczy, mający swe źródło w Sercu Jezusa. Ponadto jest nim także prośba, aby Pan umieścił nas w swym Sercu, ze względu na to, że w Nim jest łaska, którą możemy się karmić, oraz miejsce, w którym możemy zamieszkać – czyli Niebo. Dostrzegamy tu aluzję do Chrztu i Eucharystii (rodzące się z Serca Jezusa, podobnie jak i Kościół), oraz intuicję przypominającą obietnicę Jezusa przygotowania mieszkania w Niebie (por. J 14,2-3). Jest ona otwarta na wymiar eschatyczny.

Widzimy więc, że omawiane przez nas hymny głęboko są osadzone w ekonomii zbawczej i uwzględniają z własnej perspektywy całą Historię Zbawienia. Kluczem do jej interpretacji jest oczywiście wydarzenie przebicia Bogu i Serca Jezusa, oraz historiozbawcze ujęcie oraz pojmowanie kontekstu tego, co się dokonało na Golgocie z Jezusem Chrystusem Ukrzyżowanym dla naszego zbawienia, jak również z Jego najbliższymi – Matką, umiłowanym

uczniem i obecnymi tam kobietami – którzy zostali niejako wciągnięci w tą soteryjną dramaturgię ostatniej Godziny Paschy Jezusa.

### 4.3. Prolog do teologii Historii Zbawienia według Josepha Ratzingera

W rozważaniach wstępnych, wprowadzających w temat studiów „Josepha Ratzingera nad Bonawenturą”, Marianne Schlosser zauważa, że „Bonawenturze udało się przyjąć – tak brzmi jeden z wniosków *Teologii historii* – eschatologiczny impet Joachima w taki sposób, że Chrystus – i to jako ukrzyżowany – nie stracił swojego centralnego miejsca jako *medium et mediator*. Nowe Przymierze jest i pozostaje Wiecznym Przymierzem, w obrębie którego Kościół musi zmierzać ku swemu spełnieniu”<sup>140</sup>.

Historycznej jednorazowości „Wydarzenia Chrystusa” oraz ponadczasowej niezmienności „treści objawienia”, jak również każdorazowej nowej aktualności „objawionego zwracania się Boga do każdego wierzącego” – odpowiada według Bonawentury synteza podwójnego charakteru „procesu objawienia”, który wyraża się w zewnętrznym słuchaniu oraz odpowiadającym mu wewnętrznym oświeceniu łaski. Przyjęcie objawienia jest równoznaczne z otwarciem się „na tajemnicę Chrystusa, Wcielonego Słowa”<sup>141</sup>.

„Problemy, które Joseph Ratzinger badał w nauce Bonawentury, istota objawienia i Tradycji, rozwój historii zbawienia, miały go ponownie zająć niedługo potem podczas jego pracy jako teologa soborowego i pozostały punktem centralnym jego teologicznej pasji – do dzisiaj”<sup>142</sup>.

M. Schlosser w swej krótkiej *praefatiuncula* stwierdza, że w tzw. „późnych” dziełach duchowych, takich jak *Itinerarium*, dla których Bonawentura – nie jako „chłodny scholastyk”, ale jako „namiętny myśliciel” – był przez wieki podziwiany, „wyraźne jest takie rozumienie teologii, z jakim... nie spotykamy się nigdzie indziej. Teologia jest oczywiście nauką, ożywianym przez *intellectus fidei* trudem myślenia i przepowiadania; jest ona jednak ostatecznie możliwa dlatego, że opiera się na mowie Boga. Wiara i poznanie

140 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:27.

141 Por. Tenże, tamże, 2:27–28.

142 Por. tamże, 2:28.

wiary oznacza spotkanie z osobowym Słowem, Chrystusem, który oddał swoje życie za zbawienie grzeszników. Bez takiego spotkania z Chrystusem i relacji z Nim w wierze i naśladowaniu nie istnieje prawdziwa „mądrość” – ani w sensie kontemplacyjnej zażyłości z Bogiem, ani jako rozumienie historii<sup>143</sup>.

Bonawentura jako teolog wiedział i chciał pokazać „co rozum znaczy dla wiary, oraz co objawienie może dać rozumowi”. Dowodził, że „przyjęcie słowa Bożego oznacza nie tylko „oświecenie” w odkrywaniu prawdy, lecz zarazem bycie poruszonym przez piękno i miłość, a tym samym „przemienionym”. W terminologii Bonawentury: wszelka łaska wraz ze światłem niesie również ciepło, wręcz ogień. Jeśli teologia wyrasta z miłości do treści wiary, to niesie nie tylko poznanie, lecz daje też „niewysłowioną radość”<sup>144</sup>.

Ratzinger, w 1985 roku przytoczył też własną ocenę pojęcia teologii Bonawentururowej, w której dostrzega on u Doktora Serafickiego dwie podstawowe odpowiedzi na pytanie o zasadność próby „rozumienia przesłania biblijnego metodami myślenia filozoficznego”. Pierwsza odpowiedź zasadza się na „klasycznym toposie” stanowiącym uzasadnienie średniowiecznej teologii systematycznej (1P 3,15), gdzie pytanie o „logos nadziei” dla wierzącego zyskiwało odpowiedź w apologii, tzn. przyswojony logos stawał się apologią, albowiem chrześcijanin jest zainteresowany logosem, jego obroną i świadectwem wiary w niego, gdyż „wiara nie jest czystym decyzyonizmem”. Chodzi o to, że „wiara chce i może uzasadnić siebie. Chce wyjaśnić siebie innemu”, by stać się i dla niego logosem. Drugie uzasadnienie polega na dylemacie „świętego”, który zakłada i „przyznaje, że istnieje przemoc rozumu, której nie da się uzgodnić z wiarą”. Dlatego „istnieje pytanie”, które może mieć inną podstawę: „może być tak, że wiara chce rozumienia z miłości do tego, komu uwierzyła... Miłość poszukuje rozumienia. [...] Miłość jest pragnieniem wiedzy i dlatego poszukiwanie poznania może być wymaganiem miłości”. Z tych dwóch ujęć wynika dwojakie rozumienie teologii u Bonawentury – pierwsze to „apologia”, „samo-uzasadnienie wiary”, a drugie – to „wiara poszukująca rozumienia z miłości” do Umilowanego, do Tego, Komu zawierzyła<sup>145</sup>.

143 Por. tamże, 2:29.

144 Por. tamże, 2:29.

145 Por. tamże, 2:29–30.

#### 4.4. Interpretacja historiozbowcza w myśli Josepha Ratzingera

Jak podaje Ratzinger, Bonawentura nazywany jest przez Gilsona, w swym dziele poświęconym temu wielkiemu myślicielowi, mistrzem mistyki i strażnikiem „historiozbowczej Tradycji”<sup>146</sup>.

W początkowym momencie swoich rozważań nad istotą objawienia, zależną od rozumienia samego objawienia i jego historii w dyskusji pomiędzy teologami katolickimi i protestanckimi, Joseph Ratzinger zwraca uwagę, że strona katolicka podkreśla mocno, że mówienie Boga ma charakter odsłaniania przed człowiekiem nadprzyrodzonej warstwy objawienia po to, by poznał on jego prawdę. Dlatego też Autor rozprawy, powołując się na Garigou-Lgrange stwierdza, że Bóg mówi w działaniu, a Jego nauczanie realizuje się, spełnia się w historycznym czynie na rzecz zbawienia człowieka. Święty i łaskawy Bóg pochyla się nad ludzkością, która jest zagubiona w grzechu i pogrążona w śmierci, by ją obdarzyć życiem w Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym. Rozwijając dalej tę myśl, Ratzinger stwierdza, że Boże działanie w stosunku człowieka oznacza więc osobową i aktualną relację do niego, stanowiąc jednocześnie nie tylko dotykanie bytu, ale tym samym i jego „wyniesienie” na wyższy poziom, jego „przemianę”, czyli „ontologiczną *qualitas divina* człowieka”<sup>147</sup>.

Pochylenie się Boga w swoim Synu nad każdym człowiekiem przywołuje na myśl obraz miłosiernego Samarytanina, który napotkanemu bliźniemu, napadniętemu przez zbójców w drodze z Jerozolimy do Jerycha, aktywnie okazuje miłosierdzie i opatruje jego rany (por. Łk 10,30-37; ). Ale nie tylko to, bo po swym Zmartwychwstaniu pozwala także dotykać swych ran. Nie wiemy, czy Tomasz to uczynił, ale sam fakt zachęty i otwartości Jezusa starającego się przekonać Apostołów, że żyje, jest czymś, co musiało na nich wywrzeć ogromne wrażenie. Jest to figura typiczna ukazująca miłosierne Serce samego Jezusa, który jak dobry Samarytanin pochyla się nad naszymi zranieniami, bierze nas na swe ramiona i każe wspólnocie Kościoła mieć o nas staranie. Ceną człowieka („*qualitas divina*”), a także tej troski Jezusa

146 Por. tamże, 2:52–53.

147 Por. tamże, 2:47–52.

o nas jest Jego zbawcza Krew wylana za nas na Krzyżu. Ona nie może zostać zmarnowana, lecz jest wyzwaniem dla wspólnoty Kościoła i każdego jej gospodarza, by troszczył się o ubogich, chorych, zranionych, cierpiących na duchu i ciele.

Ogromne znaczenie dla naszych rozważań ukazujących historio-zbawczy wymiar objawienia w ujęciu Bonawentury ma specyfikacja słowa „revelatio” i ukazanie jego różnych zakresów oraz granic znaczeniowych, co wykazał w swej pracy badawczej Joseph Ratzinger. Może ono dotyczyć zarówno Boga, jak i aniołów, a także wyniesionych na ołtarze świętych, czy też zwykłych ludzi, a zdarza się – widzimy to u samego Bonawentury, że odnosi on to słowo nawet do diabła. Mamy więc różne „revelatio” – oprócz tego Bożego, pojętego w sensie ścisłym, gdy „dusza zostaje oświecona przez łaskę” i odpowiada wiarą, aby Chrystus w niej zamieszkał, istnieje również takie rozumienie „revelatio”, którego nie poprzedza żadne uprzednie oświecenie człowieka i wtedy mówimy o „praedictio”. Może ono wychodzić także od świętych, albo stanowić posłannictwo Ducha, tj. być dane „prorokom przez Boże oświecenie”, a wtedy jest to tzw. „revelatio” wśród ludzi (np. „voluntatis”) mające według Bonawentury rys profetyczny. Możliwe jest nawet i dopuszcza się istnienie pseudo-„revelatio” oraz tzw. „miracula” diabła, czy też jego „(pseudo)objawienia”<sup>148</sup>.

Podobne rozróżnienia mamy u św. Pawła, który daje przykład możliwości podszywania się diabła, jako „przedrzeźniacza” Boga („*perversus imitator Dei*”) pod samego anioła światłości (por. 2Kor 11,14), a także u św. Ignacego Loyoli w *Regułach o rozeznawaniu duchów*. Chcemy jednak wskazać tutaj przede wszystkim na ten pierwotny moment, w którym jedynie samemu Bogu w Trójcy Jedynemu przynależy prawdziwe „revelatio” i to w tym najgłębszym teologicznym sensie. Gdy chodzi o tą wyłączną prerogatywę Boga, który sam może wchodzić do duszy w taki sposób, który jest właściwy tylko Bogu<sup>149</sup>, to podobnie możemy także powiedzieć w odwrotny sposób, że jedynie Serce

148 Por. tamże, 2:70–77.

149 Por. Reguły drugiego tygodnia; Reguła 2.: „Sam tylko Bóg, Pan nasz, daje duszy pocieszenie bez [jakiegokolwiek] poprzedzającej przyczyny; bo tylko Bogu właściwą jest rzeczą wchodzić do duszy, wychodzić z niej, sprawiać w niej poruszenia, pociągając ją całą do miłości swego Boskiego Majestatu. Mówię «bez przyczyny» – bez żadnego odczuwania czy poznania uprzedniego jakiegoś przedmiotu, dzięki któremu przyszłoby takie pocieszenie za pośrednictwem aktów własnych rozumu i woli”, w: Loyola, *CD*, 216–17, nr 330.

Jezusa jest dla każdego grzesznika takim miejscem ucieczki, w którym może się schronić, do którego może się odwołać, jak również jest także uprzywilejowanym miejscem mistycznego spotkania, o którym często pisali Jego uczniowie, a zwłaszcza wielcy mistycy średniowiecza (Bernard i Guglielm, a także Mechtylda, a szczególnie Gertruda z Helfty, oraz Katarzyna ze Sieny) i czasów nowożytnych (Maria Małgorzata Alacoque, Klaudiusz La Colombière)<sup>150</sup>.

To jedyne właściwe objawienie, które dokonuje się za sprawą i należy do Boga, jako takie jest „Mową” Boga do człowieka i wywołuje w nim „oświecenie”, a stając się w nim „światłem” wywołuje określone skutki zbawcze. Jakikolwiek inne „revelatio”, np. anielskie, jest tylko uczestnictwem w tym Bożym działaniu i jego swoistą interpretacją. Z punktu widzenia człowieka taka „revelatio” jest pochylaniem się Boga nad nim, widzialną misją, posłaniem – „missio visibilis” lub „apparitio”, którego celem jest „manifestatio”, odsłonięcie się, uwidocznienie określonej Osoby Boskiej poprzez akt (czyn) zbawczy dla i wobec konkretnej osoby ludzkiej, a tym samym obwieszczenie jej dzieła zbawienia<sup>151</sup>.

„Misja widzialna” – „ukazanie się” – „zamanifestowanie” obecności Osoby Bożej (teofania) – „objawienie”, to inicjatywa, która należy wyłącznie do Boga i jest znakiem potwierdzającym autentyczność „Mowy” Boga co do formy i treści. W Sercu Bożym dostrzegamy znak widzialny ukazany po to, by „patrzyli na Tego, którego przebili”, musimy także uznać w nim radykalizm „manifestacji” Miłości Boga aż do końca, a więc – w konsekwencji także „odsłonięcie” tajemnicy Jego wnętrza. Całość doświadczenia takiej „Mowy” Boga składa się nie tylko na sam akt, ale również odsyła nas szerzej – do całego zamysłu dzieła zbawczego Boga.

Zgodnie z przypisywanym przez Bonawenturę miejscem objawienia w historii i obiektywnej ciągłości „revelatio” jako wydarzenia, Ratzinger ukazuje je w nurcie całej myśli Doktora Serafickiego jako „samodsłonięcie się Boga w swoim Synu”, który stanowi tutaj centrum objawienia rozumianego tutaj jako „revelatio” – „manifestatio”. Oto niewidzialny Bóg stał się widzialny dla człowieka („*ut intelligibile fieret sensibile et manifestum*”) i objawił mu („ukazał” – „*apparitio*”) swoje Bóstwo w hipostatycznie zjednoczonej z Nim

150 Por. Mocydlarz, *Serce Jezusa w liturgii*, 170–72 i 208.

151 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:81–85.

ludzkiej naturze swego Syna Jezusa Chrystusa, aby dokonać wyniesienia człowieka i sprowadzić go z powrotem do domu Ojca. Dokonało się to w asyście Ducha Świętego, którą Bonawentura dostrzega w Jego potrójnym „ukazaniu się” („*apparitio*”) podczas Chrztu Pana w Jordanie, w spotkaniu Zmartwychwstałego z Apostołami (gdy „tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego!...»” na odpuszczenie grzechów- J 20,22n.) oraz w ognistych językach daru Ducha w dzień Pięćdziesiątnicy.

Ratzinger przytacza bardzo ciekawą i inspirującą tezę Bonawentury, według którego „uczniowie mogli zarazem widzieć Jezusa i wierzyć w Niego”, czyli że w odniesieniu do Jezusa, którego widzieli, „*visio*” i „*fides*” nie wykluczały się, bo wiara nie była niwelowana przez widzenie i mogły być one uczniom dostępne jednocześnie, ponieważ mają one różne „przedmioty formalne”, tj. widzenie uczniów miało dostęp („*visio*”) nie tylko do człowieczeństwa („*humanitas*”) Jezusa, ale również – w wyjątkowych momentach dzięki „samoobjawieniu się” Jezusa – do Jego Bóstwa („*divinitas*”) na płaszczyźnie wiary („*fides*”), gdyż Ono „odsłania się” tylko w objawieniu („*revelatio*”). Można więc powiedzieć, że obecność Bóstwa złączonego doskonale z Człowieczeństwem umożliwiło uczniom poznanie także tego w Jezusie, co jest dostępne tylko na płaszczyźnie wiary, a to wszystko dzięki Jego łasce „ukazania wewnętrznego wydarzenia samoobjawienia się Bóstwa”. Dlatego też Ratzinger, oprócz historycznego „*apparitio*” człowieczeństwa („*humanitas*”) wraz z „*visio*” uczniów, wyróżnia w nurcie myśli Bonawentury i przyporządkowuje do niego również „*revelatio*” Bóstwa („*divinitas*”) wraz z „*fides*”. Dopiero to „samoobjawienie się Bóstwa” stanowiącego prawdziwe otwarcie się Boga wobec człowieka, jest dla Doktora Serafickiego ścisłym objawieniem, któremu przypisuje takie określenia jak: „*revelatio*, *inspiratio*, *illuminatio*”. Ono jest prawdziwym wyzwaniem dla naszego ducha i rozumu przygotowującym to właściwe „objawienie”, a po tym fakcie, inspiracją pobudzającą nas do miłości.

Dla dopełnienia tych myśli Bonawentury, trzeba jeszcze uściślić, że „objawienie” jako wydarzenie zawsze dokonuje się i stanowi historyczne Boże przesłanie („widzialne” i „niewidzialne”) w podwójnym sensie: Słowa Wcielonego („*verbum incarnatum*”) i Słowa natchnionego („*verbum inspiratum*”), dzięki czemu staje się dla nas nieustannie nowym promieniowaniem

„Bożego światła”, co zapewnia nam ciągle „aktualność” wydarzenia zbawczego płynącego z „objawienia”<sup>152</sup>.

Podsumowując te refleksje Ratzingera odnośnie do miejsca objawienia w historii i obiektywnej ciągłości Objawienia jako zbawczego wydarzenia, które polega na „samoodśłonięciu się Boga w swoim Synu, np. we Wcieleniu, w Jordanie, na Krzyżu, czy w spotkaniu Zmartwychwstałego z uczniami, trzeba powiedzieć, że to otwarcie się Boga na człowieka jest faktycznie „*nieustannie nowym promieniowaniem „Bożego światła”*”. A ponieważ „*apparitio*” jest uwidocznieniem zmysłowego znaku obecności posłanej Drugiej Osoby Bożej, a „*revelatio*” wewnętrznym dopełnieniem „*apparitio*”, objawieniem dokonującym się zawsze w nim i nigdy bez niego, i ponieważ w konsekwencji co do „*manifestatio*” możemy uznać, że jest ono dla Boga Jego *stanem* bycia objawionym, albo – inaczej rzecz ujmując – objawieniem zrealizowanym w człowieku, tzn. ludzkim przyjęciem Bożego objawienia.

Na to „samoodśłonięcie się Boga w swoim Synu” powinniśmy jeszcze spojrzeć jako na otwarcie się, odśłonięcie Serca Boga i zarazem Boga w Sercu Syna dla nas. Nie może nam umknąć także „*apparitio*” Ducha Św. – nie tylko w Jordanie, ale trzeba dodać – w konaniu Jezusa na Krzyżu, gdy tchnął pierwociny Ducha, gdy wydał („wyzionął”) ostatnie tchnienie. Jednoczesne widzenie „*visio*” - zob. przebity Bok i Serce, Krew i woda – a potem Zmartwychwstały ukazuje im Boskie Serce, Ranę Boku, a Tomasz wyznaje Go jako Pana i Boga swego; – Słowo Wcielone i natchnione jest nieustannie „aktualne”, bo jest żyjącym i działającym Bożym światłem, które jest oświeceniem dla chrześcijanina oraz inspiracją do wyznania wiary w Bóstwo Jezusa.

„Objawienie” w odniesieniu do „światła” i „słowa” ukazuje się w swej głębi chociażby w aksjomacie „*luminis est manifestare*” – *lumen* („światło”) jawi się tutaj jako uniwersalne źródło poznania przyporządkowane do „słowa” (*verbum*). Natomiast „objawienie” (*manifestatio*) jest skutkiem podstawowej struktury świata jaką stanowi „światło”, które samemu „objawieniu” jest podporządkowane i od niego zależy, tworząc z nim nierozzerwalną więź. „*Manifestatio*” i „*lux*” jawią się w „metafizyce światła” Bonawentury prawię jako synonimy. Natomiast w kontekście jego teologii naturalnej trzeba

152 Por. tamże, 2:85–92.

stwierdzić, że cały świat jest przenikany przez Boga, będąc wobec Niego jakby „przezroczysty”, ale z drugiej strony wszystkie rzeczy i istoty są nakierowane na Boga i na Niego wskazują, stanowiąc istotny akt „światła”, a przez to „objawienie ukrytego światła” („manifestatio occulti luminis”) lub inaczej „promieniowanie i odsłanianie się ukrytego pierwotnego światła” Boga, tj. jego źródła. W refleksji Bonawentury nad aktem stworzenia pojawiają się bardzo ważne stwierdzenia: *„W stworzeniu zdolnego do grzechu człowieka wyraża się moc, mądrość i miłosierdzie, w posłaniu aniołów „objawia się” Boża miłość, we Wcieleniu widoczna jest ponownie moc, mądrość i dobro, w Ofierze życia Syna objawia się przede wszystkim Boże miłosierdzie, podobnie jak chrzest, dany nam przez Boga „środek zaradczy” na naszą chorobę, ukazuje „słodycz Bożego miłosierdzia”. W końcu zaś odsłonięcie tajemnic ludzkiego serca w Dniu Ostatecznym jeszcze raz objawi Boże miłosierdzie i sprawiedliwość”*<sup>153</sup>.

Reasumując te rozważania Bonawentury nad aktem stworzenia, które oscylują wokół pojęć „światła” i „słowa”, tworzących więzi pomiędzy „manifestatio” i „lux”, trzeba podkreślić, że Boski akt stworzenia w całej swej komplementarności ujawnia swą moc, mądrość, dobro i Boże Miłosierdzie, jego słodycz i sprawiedliwość, niezależnie do kogo jest ten akt adresowany. Wszystkie te przymioty odnajdujemy w Sercu Jezusa, gdyż Ono jest pełne mocy, mądrości, wszelkiego dobra, niezgłębionego w swej słodyczy i sprawiedliwości Bożego Miłosierdzia, a przede wszystkim jest otwarte dla każdego stworzenia – dla grzeszników (*„Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemię lekkie”*, Mt 11,28-30; *„A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony<sup>12</sup>, przyciągnę wszystkich do siebie”*, J 12,32), a nawet dla aniołów, którzy na pustyni Mu usługiwali, albo w smutku i trwodze konania pocieszali to Serce w Ogrójcu (*„Wtedy opuścił Go diabeł, a oto aniołowie przystąpili i usługiwali Mu”*, Mt 4,11 ; *„Czterdzieści dni przebył na pustyni, kuszony przez szatana. Żył tam wśród zwierząt, aniołowie zaś usługiwali Mu”*, Mk 1,13; *„Wtedy ukazał*

---

153 Por. tamże, 2:103–6.

*Mu się anioł z nieba i umacniał Go. Pogrążony w ud ręce jeszcze usilniej się modlił, a Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię*, Łk 22,43-44).

Pojęcie „manifestatio” sięgające aż do „sedna” – „serca” teologii, odróżnia się od „revelatio” i uzupełnia je, bo sięga nawet tam, gdzie ono jako fachowe pojęcie „byłoby zbyt wąskie”, a nawet nieadekwatne. Tymczasem, refleksja teologiczna w ujęciu historiozbowczym nakierowana jest na całego człowieka, a więc także na jego duszę, bowiem Bóg pragnie zbawić całego człowieka. Dlatego, gdy pada pytanie o granice poznawcze złego ducha w stosunku do ludzkiej duszy na bazie rozważań o „manifestatio”, widzimy, że Bonawentura podchodzi do tego problemu wychodząc od sfery intymnej, która przysługuje „każdej istocie duchowej”. Mówi, że taka sfera „jest przezroczysta tylko dla niej i dla Boga”. Inne zaś istoty duchowe, choćby anioły, czy demony mają do niej dostęp „tylko przez manifestację”. Dlatego, przy tej okazji odróżnia „manifestatio naturalis” od „manifestatio voluntaria” (Boża „revelatio”). Temu pierwszemu bardziej odpowiada pojęcie „lux” (*manifestatio* w sensie ścisłym), natomiast w drugim przypadku odpowiada ludzkiej „revelatio” przyporządkowanej do osoby (*persona*). Dlatego Ratzinger stwierdza, że dla Bonawentury „*manifestatio* jest po prostu promieniowaniem Bożej jasności, *revelatio* jest osobową mową Boga do Jego stworzeń”. Jeszcze inaczej, można powiedzieć, że „manifestatio” stanowi poziom nadrzędny i „punkt dojścia” dla „apparitio – revelatio”, które to będąc dwojakim „zdarzeniem” zmierza wprost właśnie do „manifestatio” i w takim „akcie obwieszczenia” staje się jego wyrazem, ponieważ w porządku ekonomii zbawczej (stworzenie – zbawienie) „wyraża istotną funkcję (...) pierwotnego światła Bożego”, a zarazem „osobowego działania”<sup>154</sup>.

Syntagmy „lumen”, „lux”, „verbum” – czy one są tożsame? Jakie są ich zadania we wzajemnej ich relacji do „objawienia”? Bez „objawienia” nie widać źródła światła. „Verbum” i „lux” w odniesieniu do Serca Bożego w kontekście stworzenia mocą Słowa oraz Wcielenia Syna Bożego w porządku ekonomii Zbawienia. „Objawienie” przyporządkowane do „światła” i do „słowa” jako podstawowe struktury tego świata i warunki poznania. Światło i Słowo łączą się w wydarzeniu, które opisuje Ewangelista – „*W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś*

154 Por. tamże, 2:106–10.

jest spragniony, a wierzy we Mnie - niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,37-39). Mamy tutaj nawiązanie do obrzędu celebrowanego w ostatni z ośmiu dni Święta Namiotów, gdy kapłan zaczerpnąwszy wody z sadzawki Siloam, wylewał ją na ołtarz całopalenia znajdujący się na wewnętrznym dziedzińcu świątyni. Dla Jezusa była to okazja do stwierdzenia w formie proklamacji, że On w spełni tę zapowiedź mesjańską o wylaniu Ducha Świętego, o której mówiło Pismo. Smaku tej scenie opisaną przez Ewangelistę dodaje fakt, że Świątynia na pamiątkę jej poświęcenia cała była oświetlona. Gdy więc Jezus wygłasza swą mowę, mamy do czynienia ze Słowem Bożym, któremu towarzyszy światło upamiętniające wydarzenie poświęcenia Świątyni przeznaczonej wyłącznie do kultu Bożego<sup>155</sup>.

W tym momencie rozważań warto nadmienić, że wprawdzie nie można mówić o całkowitej tożsamości pojęć *imago* i *similitudo*, które jest ogólniejsze i mniej wyraziste – „podczas gdy utożsamienie słowa ze światłem, mówienia z oświeceniem, słuchania z widzeniem jest przynajmniej możliwe. Idąc w tym kierunku nasz teolog ukazuje sposób, w jaki traktuje analogię stworzenia. Bonawentura mówi zarówno to, że w relacji do Boga stworzenie jest „słowem”, jak i to, że ślady Boga „odbijają” się w stworzeniu”<sup>156</sup>.

„W Jego ranch nasze zbawienie”, „oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma”, „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca”, „Jest Nim Ten, który mówi do ciebie” - do niewidomego od urodzenia – Oto objawienie = wyrażenie się Serca, które udziela się światłem poznania i objawienia Ojca i przebaczenia oraz uleczenia.

Gdy przypatrzymy się bliżej kwestii relacji pomiędzy wiarą a historią w początkowym procesie rozwoju teologii historii u Bonawentury w ujęciu Ratzingera, to pojawiają się pytania o moment historycznego faktu „samoobjawienia się Boga przed ludzkim światem”, jak również o to kiedy

155 Por. Paul J. Achtemeier, „Święto Namiotów; Święto Poświęcenia Świątyni”, w *Encyklopedia biblijna*, red. Waldemar Chrostowski, Prymasowska Seria Biblijna (Warszawa: Vocatio, 2004), 1224–25.

156 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:126.

w historii miało miejsce „stawanie się i wzrastanie objawienia”, czy też samej „przyporządkowanej mu wiary”?

Scholastycy, w oparciu o tezy św. Augustyna wnioskowali całkowite zniknięcie indeksu czasowego z wiary, a sama „wiara odnosiłaby się po prostu do tego, co jest dane, do „wcielenia”, „zmartwychwstania” itd., niezależnie od ich rzeczywistości historycznej, z jej przechodzeniem od przeszłości przez teraźniejszość do przyszłości”. Przy takim ujęciu kwestii relacji wiary i historii „przedmiotem wiary musiałoby być zatem niezależne od historii „to, co jest dane” (*res*)”, tj. następuje tutaj reifikacja wiary wyobcowanej z historii<sup>157</sup>.

Jeśli by przyjąć takie stanowisko, to mielibyśmy do czynienia z radykalnym ujęciem przedmiotowym wiary, a gdyby iść tym torem i konsekwentnie rozważać fakty dotyczące naszej wiary, to musielibyśmy zajmować się na przykład tylko „przebitym sercem” Jezusa jako przedmiotem, w oderwaniu od jego myśli, uczuć, całej historii Jego dzieciństwa, wzrastania i dojrzewania Jego relacji do Boga Ojca, do Opiekuna Józefa, do Matki Maryi, oraz do ludzi Jemu współczesnych.

Z pomocą przychodzi tutaj Ratzinger, który wprawdzie podkreśla, że „określoność historyczna należy do treści wiary nie substancjalnie, lecz przypadłościowo”, ale jednak kładzie w opozycji do owej wyzutej z aspektu historycznego wiary pewną nieprzezwycięzalną trudność po to, by uchronić religię chrześcijańską przed niebezpieczeństwem zniszczenia jej historycznego charakteru. Chodzi mu o różnicę w podejściu chrześcijan i Żydów do rzeczywistości wcielenia (*incarnatio*) jako objawionego stanu faktycznego. Polega ona w istocie na tym, że dla chrześcijan „Wcielenie już się dokonało”, natomiast „żydzi wciąż na nie oczekują”. Ktokolwiek by chciał zniwelować tę różnicę i usunąć moment historyczności faktów z obszaru wiary, jednocześnie zniósłby różnicę, „między chrześcijanami a żydami”. Dodatkowo taki błąd „co do czasowego momentu wydarzeń zbawczych” byłby również rozminięciem się „z istotą aktu wiary”. Z tego wynika, że czasowa określoność historyczna stanowi element wspólny „przedmiotu wiary” i dlatego nie można od niej abstrahować nie narażając tym samym chrześcijaństwa na historyczne wyjąłowanie grożące tym, że chrześcijaństwo przestałoby być wydarzeniem<sup>158</sup>.

157 Por. tamże, 2:137–39.

158 Por. tamże, 2:139–40.

Innymi słowy – uznanie konieczności prawdy co do czasowego momentu różnych wydarzeń zbawczych należy do istoty aktu wiary, jest dzieleniem z nim wspólnoty, przynależy do niego i ma związek z Bożym „kairos”, a więc jest znakiem czasu. Przykładowo, gdy mówimy o Wcieleniu, to wiemy, że dokonało się w pełni czasu, w określonym miejscu i okolicznościach, które wszystkie razem składają się na Bożą interwencję i stanowią moment wydarzenia zbawczego. Gdyby to zbagatelizować, to można by się rozminąć z wydarzeniem zbawczym.

Podobnie, gdy chodzi o moment przebiccia Boku Jezusa – nastąpiło ono po Jego śmierci i ten fakt ma wymowę zbawczą. Nie przed, ale po śmierci, nie przed ukrzyżowaniem, ani nie po zdjęciu z krzyża lub złożeniu do grobu. To wszystko stanowi ważne przesłanie teologiczne. Mówi bowiem o dobrowolności oddania życia przez Jezusa oraz o tym, że dokonało się ono w pełni i to na Krzyżu.

Mówi także o autentyczności Jego człowieczeństwa oraz samej śmierci, tzn. przebiccie Boku jest jego świadectwem. Nikt przy tym nie manipulował (nie przyspieszył, ani nie dokonał z przesunięciem czasowym), ale wszystko dokonało się zgodnie z Pismem. Nikt z uczniów przy Matce i przy św. Janie oraz innych niewiastach by się na to nie odważył, a tym bardziej po tym, gdy pieczę nad ciałem położyli Rzymianie i gdy trzeba było prosić Piłata o wydanie ciała, a w końcu, gdy Grób opieczętowano i nadto jeszcze postawiono przy nim strażę. Wiemy, że Józef z Arymatei zatroszczył się, by Ciało Pana pochować zgodnie ze zwyczajem żydowskim grzebania umarłych.

Dzięki tym konkretnym czynnościom, które dokonały się w oznaczonym czasie, wypełniły się proroctwa oraz została zachowana w pełni symbolika faktu, m.in. przebiccia Boku i pogrzebania Ciała Pańskiego. Usunięcie lub modyfikacja tego właściwego i naturalnego momentu (podobnie jak i innych), stwarzałoby różne możliwości deformacji i manipulacji faktami oraz przesłaniem zbawczym Ewangelii, zresztą – jak wiemy, Żydzi po śmierci Jezusa próbowali płatnej dezinformacji w odniesieniu do tych wydarzeń, a w czasach modernizmu XVIII-XIX wiecznego także sięgano do podobnej socjotechniki manipulacji faktami i ich interpretacją, co było pewną próbą zniekształcenia chrześcijaństwa wydarzenia i wciśnięcia go w ramiona ideologii. Takie ujęcie także zaprzeczyłoby relacji zamysłu zbawczego Boga

(*Cogitationes Cordis eius*), tj. „ogólnej woli zbawczej Boga”, która zawsze jednak realizuje się w konkretnej propozycji zbawczej przedkładanej w danym miejscu, okolicznościach i czasie poszczególnym jednostkom i zbiorowościom ludzkim.

Relacja pomiędzy wiarą a Kościołem, pomiędzy Objawieniem a Tradycją, to kwestia dotycząca horyzontu naszego poznania teologicznego<sup>159</sup>. Kościół stanowi swoistą panoramę poznania teologicznego, płaszczyznę hermeneutyczną, umożliwiającą proces poznania Objawienia, które przychodzi z inicjatywy Boga i dociera do człowieka. Kościół pośredniczy w tym Objawieniu i daje jego autentyczną wykładnię. Objawienie spisane powstaje w łonie Kościoła i staje się po pewnym czasie kryterium dla Tradycji, która historycznie poprzedzała tekst Pisma, który cieszy się autorytetem z racji natchnienia i stoi ono na szczycie piramidy miejsc teologicznych. Do Pisma Świętego i Tradycji dołącza także Magisterium Kościoła (Urząd Nauczycielski Kościoła, a tak naprawdę sam Chrystus nauczający w Kościele), dalej, zgodne nauczanie teologów (*consensus theologorum*) oraz zmysł wiary wierzących (*sensus fidei fidelium*).

To z przebitego Boku Chrystusa na Krzyżu rodzi się Kościół, to z Serca Jezusa, jedyne i czyste źródło zbawczej Krwi i wody, wypływa strumień Ducha prawdy i mądrości, strumień Objawienia Bożej Miłości Ojca, który obmywa w rzece Miłosierdzia całą ludzkość, a zwłaszcza tych, którzy zanurzając się w wodach chrzcielnych (*aqua lustrationis*), zostają obdarowani przybraniem synostwem Bożym. To „przybranie” w wymiarze eklezjalnym i Macierzyńskim, w wyjątkowy sposób jest też wolą i inicjatywą umierającego Jezusa, Jego Testamentem z Krzyża. Jezus powierza Matkę uczniowi, który od tej pory bierze Ją do siebie, a z kolei umiłowanego ucznia – a przez to cały Kościół, oddaje w macierzyńską opiekę swojej ukochanej, najświętszej i niepokalanej Matki (por. J 19,25-27).

Naoczny świadek wydarzeń, w których uczestniczyła Matka Bolesna – Maryja, okoliczności związanych z narodzinami Kościoła z Boku i Serca Ukrzyżowanego na Górze Kalwarii – św. Jan Apostoł, umiłowany uczeń Pański, jest nie tylko świadkiem prawdomównym, ale zarazem uczniem, który łączy „rozum i wiarę” (*fides et ratio*). To on po śmierci Pana i po dobrej

159 Por. tamże, 2:149–51.

wieści, jaką przyniosła Maria Magdalena, razem z Piotrem biegł do Grobu, by razem „urzędowo” stwierdzić fakty, dokonać lustracji miejsca i zdarzenia. Jan, jako młodszy, przybył pierwszy do Grobu, zajrzał do środka, ale sam nie wszedł, „ujrzał i uwierzył”, to znaczy, gdy ujrzał – zrozumiał, co zobaczył i w to uwierzył, czyli przyjął do „serca”, jego wola zaakceptowała to, co rozum pojął. W ośrodku wolitywnym, w „sercu” dokonał się wybór. U Jana zadziałał rozum oświecony wiarą, a fakty, które naocznie potwierdził, przyjął z wiarą, dokonał dojrzałego aktu wiary, „skoku wiary”. Był to jednoczesny akt podstawowych władz człowieka – rozumu i woli, co oczywiście stanowi unaocznienie relacji pomiędzy wiarą a rozumem (*fides et ratio*), że jest to *wiara poszukująca zrozumienia (fides quaerens intellectum)*, i to nieustannie poszukująca głębszego zrozumienia treści objawionej i wyznawanej wiary, a zarazem można powiedzieć, że „dwie zasady spotykają się, tworząc jedność: *wiara* zostaje uformowana w słowo przez *rozumiejącego ducha*”<sup>160</sup>.

Jan wniósł w relacje rozumu i wiary element naocznego świadectwa o realizmie Wcielenia, jak również ostatecznego spełnienia w postaci przebicia Boku i Serca Jezusa, w które Apostoł wraz z Matką Zbawiciela z bólem się wpatrywał. Tymczasem Piotr jest tym, który swoją obecnością w pustym Grobie Jezusa wnosi „autorytet” (*auctoritas Romani ponteficis*) „urzędowego” orzeczenia (nawet jeśli jest milczące, albo tylko związane z postawą akceptacji), ponieważ jako stojąca na czele kolegium Apostołów oddziela to, co można nazwać „prywatnym jawieniem”, od tego, co on jako Piotr uznaje w imieniu Kościoła za autentyczne Objawienie, lub wydarzenie bezpośrednio z nim związane<sup>161</sup>.

Podobna sytuacja, jeśli chodzi o relację wiary i rozumu, Objawienia i ustnego przekazu, miała miejsce u uczniów idących do Emaus, którzy po spotkaniu w gospodzie z przygodnym „Podróżnym”, którego rozpoznali jako Pana, szybko wrócili do Jerozolimy. Oto „Nieznajomy”, który się do nich dołączył w drodze do wsi Emaus, wyjaśniał im Pisma, a potem, zaproszony przez nich do gospody – jak się wydaje najpiękniejszą modlitwą

160 Por. Jan Paweł II, Encyklika „*Fides et ratio*”, do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem (Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1998), akap. 13; Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:174.

161 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:158.

wieczorną Kościoła: „Zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił” (Łk 4,29), wszedł tam z nimi i połamał dla nich chleb. Po tym znaku Go rozpoznali, a wtedy On zniknął im z oczu. Ale wpierw, jak mówi Ewangelista – „zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27). Dlatego, po tym spotkaniu wspominali zdumieni tym, co w nich samych się stało – „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?” (Łk 24,32). Podobnie Jezus czyni w stosunku do innych uczniów, krótko przed swym odejściem, gdy udziela im ostatnich pouczeń – „Wtedy oświecił ich umysły, aby rozumieli Pisma” (Łk 24,45).

W tym doświadczeniu uczniów idących do Emaus poznanie poprzedza wyznanie. Najpierw jednak, Pismo Święte pomaga w zrozumieniu Objawienia, a potem w jednym momencie następuje rozumny i dojrzały akt wiary, który prowadzi do decyzji o natychmiastowym powrocie do wspólnoty, by odnaleźć jedność wiary, dzielenia się nią i wyznania Jezusa jako Pana i Zbawiciela. Poznanie to, jak widać, zawiera te trzy elementy „Scriptura – ratio – revelatio”. Pismo, które wykłada Zmartwychwstały uczniom daje fundament, rozum zaś wzrost wiary, a „objawienie” stanowi dopełnienie tego procesu, który kończy się aktem wiary, wspólnego wysiłku rozumu i woli. Bez rozumu, który łączy do Serca Jezusa, jako do źródła poznania Objawienia, nie ma „nowego poznania teologicznego”. Ale, sam rozum nie wystarczy, gdyż do prawdziwego wniosku teologicznego (*conclusio theologica*) trzeba inicjatywy Boga, która z kolei nie wykracza „poza historyczne objawienie Jezusa Chrystusa”. Rolą teologa jest więc nie tylko odsłaniać „to, co niezgłębione i ukryte” (Dn 2,22), lecz przede wszystkim ukazywać tajemnice „wielkość istoty Bożej, porządek Bożej mądrości”, oraz całą pełnię objawienia „Bożej mocy i słodycz Bożego miłosierdzia”<sup>162</sup>.

Powstaje pytanie – komu Bóg może dać objawienie (= jawienie), przy uwzględnieniu tak wielorakich form rozumienia tego pojęcia, jak wykazał to J. Ratzinger? Według niego, Bonawenturowa teoria rozumienia „revelatio” ma swój kontekst historyczny, oparty na dwóch źródła spornego ujęcia terminu „revelatio”, gdzie pierwsze można wskazać u św. Pawła (1Kor 14,30), na które powołuje się św. Bernard z Clairvaux, a drugie odnajdujemy w *Regula*

162 Por. tamże, 2:151–52 i 160–61.

św. Benedykta. Dla Bonawentury bowiem, to Kościół jako „zgromadzenie mnichów jawi się tu jako wspólne przebywanie ἐκκλησία, w którym Pnema udziela swoich objawień tak, jak chce”. Dlatego też, nawiązując do tej *Reguły*, przywołuje słynny aksjomat Benedykta, który mówi, że „Bóg objawia młodszemu to, czego nie ‚objawia’ starszemu”. Idea ta stanowi pewną formę nawiązania do wywyższenia „młodszego” brata Jakuba nad „starszego” Ezawa, który temu pierwszemu sprzedał swój przywilej pierworództwa (Rdz 25,29-34), a z kolei młodszy Jakub podstępem wyłudził od starego ojca Izaaka błogosławieństwo przeznaczone dla starszego swego brata Ezawa (Rdz 27,1-40). To opowiadanie biblijne stało się dla scholastyków okazją do tworzenia nowych koncepcji historiozbawczych dotyczących nie tylko powstania Kościoła i przejścia przez pogan roli żydów, lecz także dalszej historii Kościoła. Z tym, że dla scholastyków Ojcowie Kościoła (*patres*) górują nad „młodszymi” (*moderni*), ponieważ w ich „oczach są oni bliżsi źródłu i uczestniczą w jego nienaruszalności i świętości”. Dla Bonawentury jednak Kościół na przestrzeni historii rozumiany jest jako „wspólnota pneumatyczna w sensie Benedyktyńskim, wspólnota, w której w różnych miejscach i czasach przemawia Duch, w młodszych pokoleniach tak samo jak w starszych”<sup>163</sup>.

Tym młodszym byłby św. Jan Apostoł, przedstawiciel młodego, dopiero co rodzącego się Kościoła – Nowego Izraela, w opozycji do starej Synagogi, starej wspólnoty Izraela. Poza tym, św. Jan stojący pod Krzyżem, jest najbliższej „źródła” i uczestniczy w „Jego nienaruszalności i świętości”, czerpie z Serca Jezusa jak z niezmałconego źródła i staje się prawdomównym świadkiem Godziny i zbawczego Wydarzenia Jezusa – przebicia Boku i Serca Pana, szczytowego momentu Objawienia Miłosierdzia Boga w Synu Bożym na Górze Kalwarii. Stąd Apostoł będzie czerpał prawdziwe „*illuminatio*” i „*revelatio*”, gdy będzie pisał listy do siedmiu Kościołów, które znajdowały się w Azji (Ap 1,4-20): do Efezu, który odstąpił od swojej „pierwotnej miłości” (Ap 2,4); do Smyrny, by jako Kościół nie lękał się nadchodzących cierpień i prześladowania (Ap 2,10); do Pergamonu, od którego domagał się nawrócenia (Ap 2,16); do Tiatyry, Kościoła dającego się zwodzić fałszywej prorokini (Apv2,20); do Sardes, który także powinien się nawrócić, bo zachowuje się jak Kościół umarły, choć powinien żyć, być czujny i umacniać resztę (Ap 3,2-3); do Filadelfii,

163 Por. tamże, 2:161-69.

który jako jedyny Kościół zachował nakaz Pański i wytrwał (Ap 3,10); oraz do Laodycei, który był tak letnim Kościołem, że Pan chciał go „wypluć” z ust swoich (Ap 3,16). Pan żyje, i ze swym przebitym Sercem (jako Baranek żyjący a jednak przebity) przechadza się pośród siedmiu („świeczników”) Kościołów (Ap 1,12-13; 2,1), jest w nich nieustannie obecny, żyje i pragnie bardziej niż dotąd żyć w ich życiu, by swe światło czerpały z Niego, jak od Paschału. Z tego opisu Apokalipsy ukazującego relacje pomiędzy Chrystusem a poszczególnymi eklezjalnymi wspólnotami widać, że owa podstawowa więź pozostaje nienaruszona, a jeśli nawet jakoś zachwiana, to Chrystus pragnie nieustannie ją odnawiać, umacniać, by rosła jako więź „*revelatio* z *apparitio*, z historycznym wydarzeniem Chrystusa”. Nienaruszalna pozostaje podobnie i dla nas tak samo jak „jedność i jedyność wydarzenia Chrystusa”<sup>164</sup>.

Kościół wszystkich wieków zawsze, jak z głębi Serca Bożego – tak i swego serca („skarbcza”) jako centrum Mistycznego Jego Ciała, wydobywa rzeczy „stare” i „nowe”, odwołuje się raz do „starych”, raz do „nowych”, raz do Tradycji spisanej, raz do Tradycji ustnej, które stanowią nierozdzielny całość. Tymi treściami żyje i bije serce Kościoła. Dlatego, podobnie jak w wczesnym rozwoju historii Kościoła, obok wielkich świętych Ojców („starszych”) z pierwszych kilku wieków, także w późniejszym okresie, w średniowieczu oraz w czasach nowożytnych pojawią się tacy święci („młodszy”) jak św. Benedykt, św. Bonawentura, św. Franciszek z Asyżu, czy św. Tomasz z Akwinu, a następnie św. Ignacy Loyola, św. Maria Małgorzata Alacoque (powierniczka i apostołka (*ob-*)*jawień* Serca Jezusa), św. Klaudiusz La Colombière, św. Jan Eudes, św. Ludwik Grignon de Montfort, czy nam współcześni – św. Faustyna Kowalska, czy św. Jan Paweł II.

W czasach Bonawentury istniała potrzeba uzasadnienia, a właściwie usprawiedliwienia kwestii wprowadzenia obrazów w przestrzeń kultyczną Kościoła. J. Ratzinger tłumaczy, że Doktor Seraficki znalazł tutaj dwie racje odwołujące się do pojęcia Objawienia – „*ratio* i *revelatio*”, czyli, że wejście obrazów w przestrzeń życia religijnego Kościoła dokonało się jako pewnego rodzaju przedłużenie „historii zbawienia wkraczającej w dzieje Kościoła” już w czasach apostołskich, również nie bez racji rozumowych (*non absque rationabili*), ale przede wszystkim przez „historyczną decyzję Boga” (*dispensatione*

164 Por. tamże, 2:170.

*Dei*). Oczywiście nastąpiło to „poza przestrzenią Pisma”, ale takie postawienie problemu pozwoliło Bonawenturze skonfrontować problem obrazów z pojęciem objawienia. Do tego trzeba dodać, że daje on potrójne uzasadnienie wyjaśniające fakt wejścia obrazów do Kościoła: – po pierwsze, zaczęły one funkcjonować jako „pismo w obrazach i figurach” („*verbum visibile*”; „*Biblia pauperum*”), stając się „słowem unaocznionym”, pomocą katechetyczną dla niewykształconych; – po drugie, były też lekiem dla ludzki opóźnionych lub niedorozwiniętych w uczuciach; oraz – po trzecie, były łatwym punktem odniesienia dla tych, którzy mieli krótką pamięć. To uzasadnienie w sumie daje argumenty pomocne dla prostych ludzi, którzy dzięki obrazom otrzymywali zrozumiałą katechezę co do treści tajemnic zbawczych, które mogli łatwo odczytać – dla nich „słowo i obraz są tu zamiennie”, a nawet „obraz” kroczy przed „słowem”, doń prowadzi, a słowo ujawnia swą zrozumiałą dla nich treść. W obrazie zawarta jest zrozumiała dla nich teologia, która umożliwia ich rozwój w wierze<sup>165</sup>.

Do tych racji przedstawionych przez Bonawenturę według analizy Ratzingera należy dodać jeszcze jedno uzasadnienie związane z przekazem apostoelskim (uwzględniając rozróżnienie pojęć: „*traderē*”, „*traditio*” i „*traditiones*”), a mianowicie to twierdzenie, które mówi, że „apostołowie „przekazali” wiele rzeczy, które nie zostały zapisane”. Chodzi tutaj o to, że „po raz pierwszy obok aktowego pojęcia przekazania pojawia się treściowe pojęcie przekazywania”, a wiemy, że chociażby Pismo Święte zostało przekazane nie tyle przez ludzkie dociekania, co przez Boże Objawienie („*non per humanam investigationem tradita, sed per divinam revelationem*”) i na tym polega jego autorytet („*auctoritas*”). Zadaniem tego przekazu, który odbywa się za pośrednictwem ludzi i różnych środków, jest „inicjacyjna *traditio instrumentorum*”, dzięki którym następuje zbawczy skutek wtajemniczenia chrześcijańskiego przekazywanego w postaci zbawczej treści („z ręki do ręki”) oraz przez sam akt („z góry”) zbawczego wydarzenia<sup>166</sup>.

W tym miejscu można by się zapytać o to, jaki miało wpływ na kształtowanie się nabożeństwa do Najświętszego Serca Jezusa chociażby wprowadzenie emblematów jako znaków rozpoznawczych czcicieli Serca Jezusa? Skąd

165 Por. tamże, 2:170–72.

166 Por. tamże, 2:178–83.

w ogóle pojawiła się taka potrzeba i sama idea? – Czyż świadectwo ukrzyżowania podane z wieloma szczegółami w Ewangelii św. Jana, a zwłaszcza Testamentu z Krzyża, a potem przebicia Boku Pana, nie było pierwszą próbą emblematyzacji zbawczych treści? Już w czasach apostołskich, a na pewno po-apostołskich, mamy do czynienia z symbolem rozpoznawczym chrześcijan w postaci „krzyża”, monogramów Chrystusa, czy też dwóch ryb i innych<sup>167</sup>.

Słyszymy także w opisach Męki Pana o chuście Weroniki, na której odbija się oblicze cierpiącego Chrystusa, a również i sam całun okrywający po śmierci Jego ciało, stanie się później symbolem poświadczającym ogrom i szczegóły Jego Męki odcisniętej na płótnie stanowiącym relikwię, oraz katechezę dla przyszłych pokoleń.

W wieku wielkich mistyków średniowiecznej Europy, a potem w czasie rodzącego się kultu Serca Jezusa, zwłaszcza we Francji pojawią się pierwsze małe „ołtarzyki” ku czci Serca Jezusa (zbudowała je sama M. M. Alacoque), obrazki, pierwsze „małe szkaplerze Serca Jezusa” (z materiału), a następnie emblematy Serca Jezusa<sup>168</sup> (związane z rytym intronizacji), a później medalik szkaplerzny Serca Jezusowego (1900-10)<sup>169</sup>, co więcej, samo Serce stanie się symbolem Osoby Jezusa Chrystusa, Bożej Miłości, która przepełniona Miłosierdziem stanie się nie tylko odpowiedzią na chłód jansenizmu, czy lękliwe oddalenie się ludzi od Boga, ale przede wszystkim nadzieją zbawienia, miejscem ucieczki dla grzeszników, a nawet elementem chroniącym przed złem na wzór innych oznak kultu chrześcijańskiego. Podobnie będzie, jeśli chodzi o obrazy Serca Jezusa i poświęcenie się całych rodzin, a nawet państw Bożemu Sercu, czy też publiczne akty ofiarowania całego świata Sercu Jezusa dokonywane już od 1899 roku i potem nieustannie ponawiane<sup>170</sup>.

167 Por. Dorothea Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. Wanda Zakrzewska i in. (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990), 33–40.

168 Symbolika Serca Bożego, pięciu świętych ran Chrystusa, por. tamże, 358–60; por. Jean Vincent Bainvel, „Coeur Sacré de Jésus (Dévotion au)”, w *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, red. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, i Émile Amann (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1938), 328–29 i 344–45.

169 Por. Jan Hojnowski, *Słownik kultu Serca Jezusowego* (Kraków: Wydawnictwo „M”, 2000), 149.

170 Por. Leon XIII, „Litterae Encyclicae «Annum Sacrum», de hominibus Sacratissimo Cordi Iesu devodendis”, *Acta Sanctae Sedis XXXI* [1898-1899] (1899): 646–51, a zwłaszcza

Wracając do tego przekazu wielu „rzeczy, które nie zostały zapisane”, a którego beneficjentami byli uczniowie Apostołów, a potem cały Kościół w formie „Tradycji”. Tym razem Bonawentura skupia się relacji Pisma Świętego i Tradycji, wychodząc od rozważania osobliwego przykładu opartego na niezgodności formuły konsekracji chleba i wina używanej podczas Mszy św. z tą, która została przekazana przez Pismo Święte. Przykład ten stanowi dla Doktora Serafickiego punkt wyjścia do ukazania autorytetu Kościoła rzymsko-katolickiego, dla którego sposób postępowania jest miarą poprawności liturgicznej, przysługującej mu „tylko dlatego, że za jego *auctoritas* stoi *auctoritas apostolorum*”. I dodaje: „Kościół otrzymał pouczenie od samych apostołów, a zatem to, co robi, opiera się na ich autorytecie”. Formuła, o którą chodzi, powinna być przyjęta w kanonie Mszy św., ponieważ jej przekaz dotarł do nas jako taki „w formie jej *ustanowienia*, a nie formie *opowiadania*” („*traditur non per modum narrationis, sed institutionis*”). Czyli podstawą przyjęcia tekstu tej formuły jest przekaz przyjęty od apostołów, a nie ten, który opisali ewangelicści, którzy skupili się na opowiedzeniu słów (i czynów) Pana, a zwłaszcza na ich sensie, a nie dosłownym brzmieniu. Formuła apostołów taka, jaką oni otrzymali od Pana jest tutaj kluczowa dla wiary wyrażającej się w liturgii. Dla Bonawentury nie istnieje Objawienie bez wiary, bowiem stanowią nierozzerwalną jedność. Odróżnienie objawienia, które „jest dane”, od wiary człowieka przyjmującego dane objawienia (akt wiary) jest dopiero dziełem tomizmu (*revelatio obiectiva – revelatio subiectiva*)<sup>171</sup>.

Dlatego też nie możemy się dziwić, że Kościół ma władzę nad sposobem udzielania sakramentów, a nie nad samą ich istotą, gdyż to z ustanowienia Chrystusa powstały, a nie Kościoła. Natomiast Kościół może określać, co należy do ich formy, w jaki sposób udzielać, by były ważne i godziwie sprawowane. Podobnie, jeśli chodzi o powstawanie ksiąg liturgicznych, czy też poszczególnych kanonów Mszy św., formularzy mszalnych, czy tekstów Liturgii Godzin. Nie dziwi więc, że istniało w ciągu wieków ok. trzydziestu formularzy mszy o Najświętszym Sercu Jezusa, a obecnie korzystamy tylko z dwóch – na uroczystość i na wotywę. Podobnie rzecz ma się z tekstami hymnów o Sercu Jezusowym. Ich powstawanie i zmienianie, dopuszczanie do

---

649-650.

171 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:184–90.

użytku i usuwanie z ksiąg liturgicznych wypływa z autorytetu Kościoła. Stąd także ich mnogość, różnorodność form, poziom poetycki oraz teologiczny, ich głębia albo przeciętność, konieczność korekty, dodania nowych i usunięcia starych, czy też obowiązek zachowania tych, które są wybitnymi pomnikami kultury, muzyki, sztuki, arcyzmu, ascezy lub pobożności.

Logos, wszechmocne Słowo i czyn Boga, według Bonawentury ma nie tylko „charakter czynu w prawdzie” („*veritas*”), ale jest także wyrazem potęgi, mocy i skutecznej siły („*virtus*”) Boga. Natomiast ludzkie słowo upodabnia się do Bożego tylko wtedy, gdy zarazem staje się myślą oraz „wypełnione jest mocą miłości i odniesione do czynu”. Chodzi o to, by Słowo dzięki „miłości i mocy” mogło dojść do pełni swego kształtu, ponieważ jako takie powinno być „integralnym wyrazem całej osobowej głębi człowieka”, prawdy o człowieku. Dlatego, kto narusza Bożą prawdę, to jednocześnie wykracza przeciwko dobroci Boga pełnego majestatu. W dość oryginalny i nowoczesny sposób Doktor Seraficki stwierdza: „Przekonanie o tym, że Chrystus za nas umarł, zmusza człowieka do miłości, o ile nie jest on zatwardziały w grzechach”<sup>172</sup>.

Wydaje się, że mamy tutaj swego rodzaju przykład pełnego wyrazu Bonawenturowego ujęcia miłości Boskiego Serca i głębi jestestwa Osoby Słowa Bożego doskonale złączonego z pełnym Człowieczeństwem Jezusa. Zarazem, trzeba nieustannie być świadomym tego, że Serce Jezusa nie zmusza nikogo do miłości. Bóg okazując swą miłość szanuje wolną decyzję stworzenia. On nie chce, by człowiek był zmuszony Go kochać, bo to nie byłaby prawdziwa miłość, lecz przymus.

Bonawentura był człowiekiem wyznającym zasadę złotego środka, pewnej stabilności i umiaru, dlatego kontynuując temat miłości, „na płaszczyźnie *intellectus – affectus*”, w relacji pomiędzy rozumieniem (intelektem, rozumem – „*ratio*”) a sferą afektywną (uczuciem, wolą – „*voluntas*”), postuluje konieczność zaistnienia cnoty („*virtus*”) oraz przejścia z aspektu psychologicznych rozważań na poziom teologiczny. Odwołując się przy tym do św. Augustyna, Doktor Seraficki „definiuje cnotę jako *amor ordinatus*” i stwierdza, że „wszelka cnota jest zatem miłością i zasadą porządkującą ludzką miłość”. Jednak nie ogranicza wiary i miłości tylko do intelektu, ponieważ traktuje człowieka integralnie, gdy mówi, że „w pojęciu cnoty, podobnie jak

172 Por. tamże, 2:195–96.

poprzednio w zakorzenieniu wiary w wolnej woli, uznaje się już, że wiara obejmuje całego człowieka”. Rozróżnia przy tym w akcie wiary człowieka jego aspekt materialny („słuchanie” treści wiary) i formalny („wlanie” z góry i sposób wyrażania wiary): „Rozum ujmuje materialne treści wiary, ale dopiero przyłgnięcie woli do stojącej za tymi treściami osoby objawiającego się Boga „formuje” tę materię w jedność postawy, która nazywa się „wiarą””. Tym samym, Bonawentura ukazuje „prawdziwą teologiczną głębię” wiary w jej zjednoczeniu z objawieniem. Mamy tutaj do czynienia ze ścisłą relacją i powiązaniem podwójnego aktu „zewnątrznego pouczenia i wewnętrznego oświecenia, w którym dokonuje się Boże objawienie”. Niemniej, historyczna ciągłość wiary i zewnętrzna jej poprawność zagwarantowana jest „jednak dopiero dzięki objawiającej sile afektywnego zetknięcia się z Bogiem”. Wtedy to wiara nabiera mocy prawdziwie uzdrawiającej i „staje się „cnotą”, tj. osobową postawą (*amor ordinatus!*)”. Nie chodzi jemu tutaj o wyuczenie się pewnych treści, lecz o ukazanie istoty wiary, do której należy właśnie „przyswojenie sobie żywych postaw”. W tym miejscu nauczania Bonawentury, J. Ratzinger przywołuje trudność, która była „kamieniem obrazy” reformatorów – „fides informis” (wiara pozbawiona formy), i tłumaczy, że „wierze pozbawionej formy nie brakuje wszelkiej formy, lecz jedynie stanowiącej ostateczne spełnienie formy *gratia gratum faciens*” (łaski darmo danej, czyniącej miłym Bogu). Wyjaśnia, że nawet taka wiara posiada akt formalny, tj. „znajduje się pod oświecającym wpływem Boga”, że nawet przy takiej wierze człowiek jest w stanie odpowiedzieć Bogu pozytywnie ze względu na Niego samego i na pouczenie od Niego otrzymane, ponieważ „w niej również współdziałają rozum i wola, gdyż także w niej nie tylko rozum otrzymuje pouczenie, lecz cały człowiek zostaje pociągnięty do Boga” i może też w pełni osobowy sposób zwrócić się do Boga<sup>173</sup>.

Jezus mówił o swojej śmierci na Krzyżu, że gdy zostanie podwyższony, pociągnie wszystkich do Siebie. Przyłgnięcie do Jezusa oznacza przyswojenie (*appropriatio*) sobie treści wiary objawionej i prowadzi do postawy („cnoty”) osoby, która kieruje się w swym życiu „miłością uporządkowaną”, ukierunkowaną. Jej życie staje się zintegrowane z wyznawaną wiarą. W przypadku kultu Serca Jezusowego, powyższe omawiane treści poruszają kwestię formacji

173 Por. tamże, 2:203–8.

według słów wezwania modlitewnego: „Jezu, cichy i pokorny Sercem, uczyn serca nasze według Serca Twego”. Możemy tak Go prosić, ponieważ sam Jezus zachęcał: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo na siebie i ućcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11,28). Słowa te są niewątpliwie planem formacji ciągłej dla wszystkich czcicieli Serca Jezusa, są też pewną drogą dojścia do doskonałości chrześcijańskiej. Być ukształtowanym na wzór Serca Jezusa, oto pragnienie ucznia Jezusa, które realizuje się najpełniej w całkowitym zawierzeniu i oddaniu się Sercu Jezusowemu. Stąd idea poświęcenia osobistego, rodzinnego, społecznego i powszechnego (oddania Jemu całego świata). Taką także formę ma praktyka *pierwszych Piątków miesiąca*, która nie polega na mechanicznym wykonywaniu pewnych czynności ascetycznych, czy też próbie zapewnienia sobie zbawienia na przyszłość, „na wszelki wypadek”, lecz na dbałości o czystość serca, na szczególnej trosce o nieustanne trwanie w łasce uświęcającej, uzdalniającym do bycia „miłym Bogu”, na byciu nieustannie przyciąganym do Boga, a od strony formacyjnej, polega na ukształtowaniu takich postaw i cnót, które utrwala dbałość o wielką zażyłość obcowania z Bogiem już od najmłodszych lat. Czasami także może okazać się dobrą formą powrotu do pierwotnej gorliwości i pomocą w nawróceniu.

Ujęcie historii zbawienia koncentrujące się na pytaniu o istotę objawienia w kontekście jego historyczności, obecne już u Bonawentury w pewnej pierwotnej formie, było wspólne dla tych teologów średniowiecza, którzy uważali się za teologów chrześcijańskich, jednak samo pojęcie historii zbawienia – jak podaje Ratzinger – zostało w pełni rozwinięte dopiero w Erlangen w XIX wieku. Spośród tych, którzy w dotychczas interesowali się istotą i historycznością objawienia, można wyróżnić „trzy odmienne kierunki historyczno-teologiczne”. Jedni opracowywali temat tylko „z perspektywy gnozeologicznej”, gdzie samo „wydarzenie historyczne” było przypisywane „zewnątrznemu procesowi objawienia”; drudzy zajmowali się tą kwestią tak, że wpisywali historię Jezusa Chrystusa „w spekulację ontologiczną”, traktując to z perspektywy ruchu całego bytu, „którego centrum stanowi postać Jezusa Chrystusa”; natomiast jeszcze inni, podobnie jak i sam Bonawentura, czerpali swe intuicje z teologii Joachima z Fiore, w której można natknąć się

„na ideę historii zbawienia”, która miałyby dalej trwać w Kościele na sposób dynamiczny, wyrażając się w alternatywie pytania: „Czy Jezus Chrystus jest końcem, czy też centrum czasów?”<sup>174</sup>.

Jezus Chrystus jako Alfa i Omega, jako centrum historii i wszech czasów. Serce Jezusa jako centrum wydarzeń, które dokonywały się na Kalwarii oraz jako istota Objawienia Ojca – Objawieniem Osoby Bożej, Chrystusa Pana w Jezusie umierającym na Krzyżu. Przebite Serce Jezusa jako przerwana historia życia Jezusa z Nazaretu, który powierza się swemu Ojcu... i jako Serce ożywione Duchem Bożym, ciągle Serce Bosko-ludzkie, które zachowuje ślady Męki, ale przemienione jest mocą Zmartwychwstania – „powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6,9).

Jak zauważa J. Ratzinger, już od momentu swego narodzenia, od swego początku, religia nasza była wydarzeniem historycznym, dlatego teologowie chrześcijańscy od XIII wieku zmagali się u poprawnym ukształtowaniu sposobu metafizycznego myślenia o niej jako historycznej religii, co wyrażało się w relacyjnym napięciu pomiędzy tym, co należy do „natury” oraz tym, co jest „nadprzyrodzone” („nadanaturalne”), pomiędzy metafizyką a historią zbawienia. Tak postawiony problem prowadzi do analiz i sporów, którymi zajmowano się od czasów Tomasza i Bonawentury, poprzez kontrowersje XVI-XVII wieczne M. Bajusa i C. Janseniusza, a potem R. Bellarmina i F. Suareza, trwające aż do czasów nowożytnych, związanych z „naturą czystą” („*natura pura*”) oraz tematyką relacji „natury” do przeciwstawianej jej „nadprzyrodzoności” („*łaski*”), którym zajął się H. De Lubac, Juan Alfaro, K. Rahner, a także H. Urs von Balthasar<sup>175</sup>.

Do tej dyskusji włącza się także J. Ratzinger, a przywołując analizę historyczno-terminologiczną dotyczącą „natury” i „nadanatury” zauważa, że „przedmiotem „nauki o naturze” jest przecież *cursus naturalis*”, czyli „zgodny z prawami bieg rzeczy”. Konsekwentnie jednak dodaje, w oparciu o stanowisko Bonawentury odnośnie tej relacji między naturą a Bogiem

174 Por. tamże, 2:219–21.

175 Por. Andrzej Perzyński, „Natura czysta; natura i łaska”, w *Encyklopedia katolicka*, red. Feliks Grylewicz (Lublin: TN KUL, 2009), 806–8; więcej na ten temat, zob. Luis F. Ladaria, „Natura i nadprzyrodzoność”, w *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. Bernard Sesboué, t. 2, Historia dogmatów (Kraków: Wydawnictwo M, 2001), 321–53.

Stwórcą, że ciągle jeszcze zastrzega On sobie to właściwe Mu „prawo i moc do interwencji w naturalny bieg rzeczy, przeciwstawiając „*cursus naturalis*” swój „*cursus supernaturalis sive mirabilis*”, czy też raczej uzupełniając jeden drugim i spełniając go”. Doktor Seraficki nie ma przy tym wątpliwości, że twierdzenie o poddaniu „natury osobowej mocy Boga Stwórcy” leży głęboko w duchu „czysto chrześcijańskim”. A wiemy z pracy H. De Lubaca, że przed św. Tomaszem „natura” zazwyczaj nie była przeciwstawiana „nadnaturze” lub „łascé”, lecz przede wszystkim była stawiana jako przeciwieństwo „ducha” lub „woli”. Dlatego też u Bonawentury pojawia się – w kontekście prób pojednania Arystotelesa z Biblią – zestawienie takich pojęć jak „*desiderium naturale, amor naturalis*”, oraz „*voluntas naturalis*”, natomiast para „natura – persona”, gdzie „natura” ma u niego „sens czysto historyczny”, była używana za Anzelmem w kontekście „nauki o grzechu pierworodnym”. Trzeba tu wspomnieć także o tym, że M. Luter mówił o dogłębnym (całkowitym) zepsuciu natury („*natura corrupta*”), co wyraził w swoich tezach poprzez aksjomat „*simul iustus et peccator*” (człowiek usprawiedliwiony pozostaje nadal, jednocześnie „sprawiedliwym i grzesznikiem), który stanowił swoisty „tradent zepsucia” do tego stopnia, że Chrzest miałby leczyć tylko „personę”, a nie „naturę”, gdyż jej pożądlivość (utożsamiana z grzechem) zostaje, uznając tym samym całkowitą niezdolność człowieka do tego, by skutecznie zostać usprawiedliwionym przez Chrzest święty. Odpowiedzią na tezy Lutera był traktat o usprawiedliwieniu Soboru Trydenckiego. Dlatego też Joseph Ratzinger zestawia z tym pojęciem luterzańskim użycie pojęcia „natury” u Bonawentury, które odróżnia się od tego reformacyjnego brakiem „jakiegokolwiek wyłączości”. Stąd też „w chrystologii podkreśla się, że Chrystus mógł przyjąć prawdziwą *natura humana*, nie przyjmując jednocześnie grzechu; trzeba bowiem – idąc za polemiką Augustyna i Tertuliana z manichejczykami – odróżnić, oddzielić *natura od vitium*”. W ten sposób, dzięki temu rozróżnieniu, można w grzesznej naturze ocalić „zasadniczą dobroć ludzkiej natury również po grzechu”<sup>176</sup>.

Jaki jest więc zamysł Boga w kwestii powołania człowieka do nadprzyrodzoności, w kontekście stworzenia go, następnie w perspektywie Wcielenia Syna Bożego, oraz w obliczu Męki, Śmierci i Zmartwychwstania?

176 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:222–34.

– Jakie znaczenie i jakiego sensu nabiera w przebicie Boku i Serca Jezusa?  
– Serce Jezusa pełne życia i świętości, które od Wcielenia, aż po śmierć i Zmartwychwstanie pozostaje bez grzechu pierwородnego i żadnego grzechu osobistego, bo jest Świątynią Boga samego, niewyczerpanym źródłem, z którego czerpiemy wszelkie skarby zbawienia (por. Litania do Serca Pana Jezusa). Można by zapytać – jak w Sercu Jezusa wyrażają się tezy Trydentu jako lekarstwo na tezy reformacji? Otóż, po pierwsze – skutkiem grzechu Adama dla niego samego było nie tylko to, że natychmiast stracił świętość i ściągnął na siebie śmierć, lecz także, że, „co do ciała i co do duszy zmienił się na gorsze; po drugie – grzech Adama nie tylko jemu zaszkodził, lecz także i jego potomstwu, bo dziedziczymy jego grzech i skutki (cierpienie i śmierć); po trzecie – lekarstwem na grzech pierwородny jest chrzest; po czwarte – zaraz po urodzeniu dzieci należy chrzcic naprawdę dla odpuszczenia grzechów (w tym odziedziczonego grzechu pierwородnego wskutek narodzin); po piąte – łaska Jezusa Chrystusa udzielona na chrzcie gładzi winę grzechu pierwородnego i odpuszcza wszelkie grzechy, nie zaś, jakoby miała tylko „zacierać” lub sprawiać, że nie są one „dalej poczytywane jako wina”; poza tym „u odrodzonych... Bóg niczego nie ma w nienawiści”; oraz „pożądliwość” lub „zarzewie” nie może być utożsamiana z grzechem i Kościół katolicki nigdy tak tego nie rozumiał, „ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania”<sup>177</sup>.

Konsekwencje tego sporu o łaskę i traktatu o usprawiedliwieniu są przeogromne, fundamentalne i brzemiennie w skutki na okres ponad 300 lat, zwłaszcza w odniesieniu do ujęcia historiozbowczego, a więc także teologii Serca Bożego. Jezus Chrystus umierając na Krzyżu, żeby użyć już słów *Vaticanum II.*, jako „*homo novissimus*” (KDK 22), jako jedyny Zbawiciel świata jest tym, który „co do ciała i co do duszy” radykalnie zmienia człowieka na lepsze, co więcej – „przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2Tm 1,10). Nie tylko przewyciężył śmierć pierwszego Adama, ale stał się nowym Adamem podobnym do nas we

177 Por. Vittorino Grossi, „Grzech pierwородny i grzech początków: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej”, w *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierwородny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. Bernard Sesboüé, t. 2, Historia dogmatów (Kraków: Wydawnictwo M, 2001), 202–12.

wszystkim oprócz grzechu, miłosiernym, współczującym nam (Rz 5,12-20; Hbr 2,10.17-18; 4,15; 5,2.7-9), który odkupił całe potomstwo Adamowe, całą ludzkość będącą dotąd w niewoli szatana. Dlatego, trzeba jasno podkreślić, że Jego Bosko-ludzkie Serce jest nie tylko ucieczką dla nas grzeszników, ale także naszym uświęceniem, źródłem wód zbawczych, źródłem Miłosierdzia i ocalenia, oraz źródłem naszego udoskonalenia. Odkąd Jezus umarł za nas i wylał za nas do końca swą Najświętszą Krew i wodę z przebitego włócznią żołnierza Boku, dziedziczenie grzechu i jego skutków (cierpienia i śmierci) nie są już dla nas wyrokiem, gdyż to On przyjął go na Siebie za nas i przekleństwo zmienił w błogosławieństwo, o ile my sami Jemu się oddajemy i poświęcamy.

Także dzieci, które umierają bez Chrztu są zanurzone w Jego zbawczej łasce i ukryte w Jego Sercu (bo niewinne, bez grzechów osobistych), Bóg zaś patrzy na nie z miłością, a Kościół otacza je swą modlitwą. Niezależnie od tego, Kościół chrzci dzieci jak najszybciej, wskutek dziedzictwa grzechu pierworodnego, by skutecznie uleczyć dzieci i ich serca z pierworodnej zmazy, zanurzając je w pełni Misterium Paschalnego Chrystusa, w samym Jego źródle, w Sercu Jezusa.

W kontekście potęgi Misterium Pana, trzeba powiedzieć, że Jezus nie przykrywa tylko grzechów – jak mówili reformatorzy, nie ukrywa ich przed wzrokiem Ojca, nie sprawia dla pozoru, by były one „nie poczytane jako wina”, nie „zaciera” rzeczywistości grzechu, lecz przeciwnie – odkrywa, ujawnia i gładzi nasze grzechy, realnie umierając i do końca oddając za nas swoje życie, a potem pozwalając wylać dla naszego ocalenia do końca treść zbawczej zawartości swego Bosko-ludzkiego Serca. Jezus zawsze grzech nazywał grzechem, natomiast „pożądliwość” ludzką leczył jako potencjalne „zarzewie” i pozostałość grzechu. Dlatego Serce Jezusa było i jest dla nas nieustannie wzorem doskonałości i pełnią wszelkich cnót, a zwłaszcza pełnią, która uczy nas *caritas discreta* (miłości roztropnej) ocalającej grzesznika, a gładzącej jego grzech (zob. Jezus i kobieta przyłapana na cudzołóstwie – J 8,1-11; Jezus i nawrócona grzesznica w domu Szymona faryzeusza – Łk 7,36-50). Jezus wystawiany na próbę przez faryzeuszy i innych przeciwników, zawsze wykazuje się roztropnością Serca jednocześnie pełnego miłości miłosiernej. Gdyby ktoś jeszcze pytał, jak ocalić zasadniczą dobroć

ludzkiej natury również po grzechu? To odpowiedź jawi się sama – w taki sposób, jaki mógł to uczynić tylko Jezus Chrystus, który udowodnił, że warto oddać życie za człowieka, Ten, który nie zawahał się nawet na chwilę i pokazał jak cenni jesteśmy dla Niego. Mamy więc w Nim ufność, skoro wykupił nas niewolników i zgładził naszą „szczęśliwą winę”, skoro zmazał nasz „dłużny zapis starodawnej winy” – On, Jezus Chrystus „tak wielki Odkupiciel”, „Zwycięzca”, który „wyszedł z otchłani” uprzednio „skruszywszy więzy śmierci”, Jednorodzony i Wcielony Syn Boży, powieszony na Krzyżu, umarły, a po trzech dniach Pan Zmartwychwstały, co „oświeca ludzkość swoim światłem”<sup>178</sup>.

W perspektywie wysiłków Soboru Trydenckiego, który usiłował odpowiedzieć na kontrowersje i kryzys spowodowany reformacją, z wielką pomocą i doskonałym narzędziem, jako środkiem zaradczym także na bajaranizm i jansenizm, przyszli w pierwszym stuleciu po soborze pierwsi promotorzy pobożności i kultu Serca Jezusa, który później w XVII - XVIII i następnym wiekach został zaaprobowany przez Stolicę Apostolską jako oficjalny, publiczny kult, także w formie liturgicznej, gdy w 1765 roku ogłoszono Święto Serca Jezusa wraz ze Mszą i Oficjum. Zwieńczeniem tych wysiłków były m.in.: aprobata praktyki przyjmowania częstej Komunii św., poświęcenie przez Leona XIII całego świata Sercu Jezusa (1899), encyklika Piusa XII *Haurietis aquas* (1956), a w końcu – po Drugim Soborze Watykańskim – Mszał Pawła VI i msza *Cogitationes* z dwoma formularzami: na uroczystość i wotywę Najświętszego Serca Jezusa (*Sacratissimi Cordis Iesu*)<sup>179</sup>.

Ratzinger w rozważaniach Bonawentury dotyka jeszcze od innej strony „newralgicznego punktu problemu” wtedy, gdy analizuje wielozakresową relację, a zarazem opozycję pojęć „*natura – voluntas*”. Te przeciwstawne rzeczywistości natury i woli są odnoszone „nie tylko do człowieka, lecz również do Boga” Stwórcy, ponieważ również w Nim „istnieje podwójna przyczynowość: przyczynowość woli i przyczynowość natury”. Rozważania te prowadzą do konsekwentnego wniosku, że świat dzięki wolnej decyzji

178 Por. „Exsultet”, czyli Orędzie Wielkanocne, w formie dłuższej i krótszej, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich, wydanie drugie poszerzone*, 2 poszerz. (Poznań: Pallottinum, 2010), 154–67.

179 Niektórzy doliczyli się w latach 1672-1840 aż 30 formularzy mszy o Sercu Jezusa, por. Bogusław Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas. T.2* (Poznań: Pallottinum, 2013), 219–23.

Boga żyjącego w Trójcy Osób swe istnienie „zawdzięcza... woli Bożej”. To, co dla Boga leży w sferze wolitywnej, dla nas staje się rzeczą w porządku natury („*Quod est Deo voluntarium, nobis est naturale*”), a to oznacza, że skoro świat zaistniał, to dlatego, że Bóg tak chciał, że (ze)chciał go stworzyć. Jednak Bonawentura do tej diadzie pojęć („*natura – voluntas*”) nadał charakter „bardziej chrześcijański”, jasno wykazując, że „wszelka natura jest stworzona i w tym sensie zakorzeniona jest w *woli* Boga. Taka stworzona natura może jednak zostać poddana specjalnemu określeniu przez nową interwencję Bożej woli, co dokonuje się przez łaskę i w sakramentach”<sup>180</sup>. One z kolei, jak i sam Kościół, mają swoje źródło w przebitym Boku i Sercu Jezusa, z którego obficie wypłynęły szerokim strumieniem łaski.

Relacja „*natura – voluntas*” (nawet, jeśli będąca w opozycji według powyższego ujęcia Bonawentury) ciągle powinna być postrzegana w perspektywie koncepcji historiozbawczej, bo dotyczy zbawczej woli Boga względem nas. Mówi się, że dzięki *communicatio idiomatum*<sup>181</sup> na przykład dzieci mogą powiedzieć – „Jezus stworzył świat”. Z kolei, znany reżyser (M. Gibson) w scenie spotkania Jezusa z Matką w swojej wizji „*Pasji*”, wkłada słowa Zasiadającego na tronie: «Oto czynię wszystko nowe» (Ap 21,5), w usta Jezusa oznajmiającego swojej Rodzicielce, że «*Słowa te wiarygodne są i prawdziwe*» (tamże). Następny zaś werset tej samej księgi mówi: „I rzekł mi: «*Stało się. Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia*»” (Ap 21,6). Można więc powiedzieć, że intuicja ta sprawdza się w relacji „*natura – voluntas*”, bo oto Ten, który jako Stwórca skutecznie stwarza Słowem, teraz w odniesieniu do naszej natury stwarza nas na nowo, i naprawdę chce tego w swoim Synu. Każdy, kto chce przyjąć Jego zbawczą wolę, otrzyma „*za darmo pić ze źródła wody życia*”. Jezus Chrystus, Wcielone Słowo Boże, który umiera na Krzyżu, zbawia całego człowieka (także odrodzić, przemienić „*naturę*”), i pragnie go napoić swoim życiem. W tej perspektywie relacja „*natura – voluntas*” to wyraźnie kwestia Jego Bosko-ludzkiego Serca, nie tylko z powodu unii hipostatycznej, ale także nieskończonego bogactwa zbawczych zamiarów i uczuć tegoż Serca. Ponieważ więc ośrodek wolitywny u Jezusa utożsamiany jest z Jego Sercem,

180 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:234–36.

181 Łac. „wzajemna wymiana przymiotów”, por. O’Collins i Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, 2002, 54.

a doskonale ze sobą zjednoczone natura Boska i ludzka współdziałały ze sobą, dlatego ludzka – choć jest naturą w pełni wolną, to jednak była mocno zakorzeniona w woli Boga w tym sensie, że uzgadniała wszystko z wolą Osoby Słowa jako podmiotem obydwu natur (Boskiej i ludzkiej) na zasadzie „synergii (współdziałania)”, a nie buntu, oporu, czy „przeciwstawienia”. Jezus Chrystus jako człowiek, z ludzką wolą właściwą Jego naturze, posiadający jednak jedną *wolę osobową*” Wcielonego Logosu, wybierał zawsze wolę Ojca w swoim działaniu („energia”), ponieważ ona była Jego „pokarmem” (J 4,34), a On zawsze czynił to, co się Ojcu „podoba” (J 8,29), i dlatego wypełnił do końca to *dzieło*, które Ojciec dał Mu *do wykonania* (J 17,4). Obie natury działały w Jezusie Chrystusie w doskonałym zjednoczeniu, w tym samym kierunku (celu – „telos”), nic nie tracąc ze swojej tożsamości, nie zlewając się ze sobą, ani się ze sobą nie rozdzielając. Tę jedność natur w spełnieniu woli Ojca, a jednocześnie wolność w procesie wyboru, widać było w pełni właśnie w Sercu Jezusa, zarówno w Ogrójcu na Górze Oliwnej<sup>182</sup>, jak i po śmierci Jezusa, w Jego wydaniu się za nas wszystkich do końca, po przebiciu Jego Boku oraz Serca. Dlatego może być Ono dla nas doskonałym przykładem, jak dokonywać wyboru i jakie podejmować działania w realizacji własnego powołania, oraz jak utrzymywać kierunek tej raz podjętej opcji fundamentalnej, by dojść do celu, jakim jest zbawienie własne i innych braci i sióstr<sup>183</sup>.

Poznajemy Boga dzięki temu, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, bo człowiek jest Jego naturalnym obrazem („*imago naturalis*”). Bonawentura mówi tutaj o jedności „stworzenia i łaski”. A skoro tak jest, bo człowiek nie może sam siebie wyzwolić z winy zaciągniętej przez grzech względem Boga, ponieważ – właśnie ze względu na tę jedność – „*potrzebna jest interwencja Bożej miłości, która przywraca życie, (...) potrzeba łaski Bożej miłości*”, zmiłowania się Bożego nad tą naszą naturą („supra naturam”). Nie można więc w odniesieniu do grzechu stosować bezpośrednio porównania do przewyciężenia choroby własnym wysiłkiem natury, ponieważ tylko i wyłącznie łaska Boga, bezinteresowny dar Jego miłosiernej miłości jest

182 Na temat modlitwy Jezusa, a zwłaszcza woli Jezusa i woli Ojca, także w Liście do Hebrajczyków, por. Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Część II. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. Wiesław Szymona (Kielce: Jedność, 2011), 166–80, a zwłaszcza 174–175.

183 Cel stworzeń oraz Fundament ćwiczeń, por. Loyola, *ĆD*, 27–28 [nr 23].

w stanie nam przywrócić życie Boże, wyprowadzając nas z sytuacji śmierci. A tej łaski nie da się po prostu „wyprowadzić z czystej natury”<sup>184</sup>.

Konieczne więc było przyjście Chrystusa, Jego Męka, śmierć i Zmartwychwstanie, ale w tej śmierci także było konieczne, jako dowód wyjątkowej Bożej miłości, tzn. umiłowania nas do końca – przebicie Boku i Serca Jezusa, stanowiące dowód bezwarunkowego, autentycznego i całkowitego oddania za nas swego życia przez Zbawiciela – albowiem „do końca nas umiłował” (J 13,1).

Młody teolog Ratzinger w swojej wnikliwej pracy przytacza stanowisko Hugona od św. Wiktora w kontekście rozwoju pojęcia teologii, którego dzieło wysoko ceniła sobie szkoła franciszkańska. Hugon w swoich wywodach o istocie teologii kontestował „jedną mądrość pogan” traktując ją jako „głupotę”, przeciwstawiając jej „również jedną mądrość chrześcijan, która człowiekowi wierzącemu objawiona jest w krzyżu Chrystusa”. Twierdził bowiem, zgodnie z przekazaną mu spuścizną, że „istniał rodzaj mądrości, która wydawała się mądrością ludziom nie znającym prawdziwej mądrości. [...] Bóg uczynił jednak głupotą mądrość tego świata, gdyż nie można w niej było znaleźć mądrości Bożej, i ukazał inną mądrość, która zdawała się głupotą, ale nią nie była: dzięki niej miała zostać odnaleziona prawdziwa mądrość. Głoszono Chrystusa ukrzyżowanego, tak aby pokora dała dostęp do prawdy”<sup>185</sup>.

Widać wyraźnie, że w tym ujęciu Hugona mamy nawiązanie do tematu mądrości chrześcijańskiej i do tekstów św. Pawła, który krzyż Chrystusa traktuje jako moc i mądrość Bożą. W Liście do Rzymian zwraca się z uwielbieniem do Boga: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga” (Rz 11,33). Z kolei, w Pierwszym Liście do Koryntian przedstawia prawdziwy traktat o Mądrości Bożej, którą identyfikuje z głoszoną przez siebie z wielką pokorą Ewangelią Chrystusa i to tak właśnie, „by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża”. Poganie Pawłową naukę o krzyżu traktują z pogardą jako „głupstwo”, chrześcijanie zaś jako Słowo głoszone z „mocą Bożą”. Dlatego Paweł odwraca sytuację i pokazuje, że to Bóg mądrość świata uczynił głupstwem, bo dzięki takiej „mądrości” świat nie poznał Boga, któremu właśnie spodobało się, by upokorzyć pysznych tego świata, „zawstydzić mędrców”, i przez Apostolskie

184 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:236–38.

185 Por. tamże, 2:341.

głoszenie Chrystusa ukrzyżowanego, „przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących”. Oprócz mądrości, Paweł przypisuje Chrystusowi jeszcze inne tytuły, gdy wskazuje wiernym, że „przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (por. 1Kor 1,17-31).

W następnym rozdziale tego samego listu Paweł przedstawia się jako apostoł mądrości krzyża, który przyszedł do Koryntian jak do braci nie po to, „aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże”, lecz po to, by doświadczyli i przekonali się, że dla niego liczy się tylko poznanie Jezusa Chrystusa „i to ukrzyżowanego”. Paweł nie chciał ich zwodzić, głosząc mądrość tego świata, lecz – wraz z innymi Apostołami – głosić im „tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej”. Apostoł narodów konstatuje, że gdyby mędracy tego świata pojęli tę Bożą mądrość „nie ukrzyżowaliby Pana chwały”, lecz by Go umiłowali tak jak sam Paweł i ci, którzy w Pana uwierzyli, albowiem dla miłujących Boga przygotował On „wielkie rzeczy”, co zresztą objawił przez Ducha Świętego. Paweł zaświadcza, że dzięki temu on i inni głoszący Ewangelię poznali „zamyśl Pana... zamyśl Chrystusowy” (por. 1Kor 2,1-16). W następnym rozdziale Paweł dodaje: „Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga. Zresztą jest napisane: On udaremnia zamysły przebiegłych lub także: Wie Pan, że próżne są zamysły mędrców” (1Kor 3,19-20). Ostatnie, ważne Pawłowe pouczenie co do mądrości napotykamy w Liście do Kolosan, gdy Apostoł wyznaje, iż toczy o adresatów „wielką walkę”, pragnąc pokrzepić ich serca, by doznali także pouczenia „w miłości” dla osiągnięcia „całego bogactwa pełni zrozumienia, ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga - [to jest] Chrystusa. W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2,1-3). To ostatnie zdanie Pawła w kontekście całego jego nauczania, a zwłaszcza o mądrości, może być doskonałym przykładem ukazującym Serce Boże jako skarbiec mądrości i umiejętności, jako źródło Bożej Mądrości.

W tym samym duchu także możemy odczytać dzieło św. Ludwika Marii Grignion de Montfort jako przedstawiciela nowożytnej mistyki chrześcijańskiej<sup>186</sup>. W rozdziale trzynastym św. Ludwik streszcza niewymowne boleści,

186 Więcej na temat okoliczności powstania tego dzieła we wprowadzeniu (wraz z planem całości), a także wstępie do „pierwovozoru” wydania z 1929 roku pióra H. Huré, por. Ludwik Maria Grignion de Montfort, *Miłość Mądrości Przedwiecznej*, red. Hanna

jakie Zbawiciel (Mądrość Przedwieczna) zechciał „wycierpieć z miłości do nas” i wylicza je: „Nasz najdroższy Zbawiciel cierpiał bóle we wszystkich członkach swojego ciała: Jego głowa została ukoronowana cierniami, włosy i broda wyrwane, policzki zbite, twarz pokryta plwocinami, szyja i ręce skrępowane sznurami, ramiona przygniecione i obtarte ciężarem krzyża, nogi i ręce przebite gwoźdźmi, bok i serce otwarte włócznią, a całe ciało okaleczone bez litości ponad pięćmioma tysiącami uderzeń bata, tak że widać było kości na w pół odarte z ciała”<sup>187</sup>. Zadziwia wnikliwość i realizm opisu Męki Pańskiej utożsamianej z męką Przedwiecznej Mądrości, która ofiarowała się z miłości do człowieka, choć na to nie zasługiwał. Trochę dalej, autor *Miłości Mądrości Przedwiecznej*, nawiązując do słowa Jezusa na Krzyżu wyrażającego pragnienie („Pragnę!”), zacytował przy tym słowa św. Wawrzyńca Justyniana z dziełka *De triumphali Christi agone*, i wskazał, że to słowo Jezusa „pochodziło z żarliwej Jego miłości, ze źródła i obfitości Jego miłosierdzia. Pragnął nas, i pragnął oddać się nam i cierpieć dla nas”<sup>188</sup>. Natomiast w rozdziale czternastym, będącym uwielbieniem tryumfu misterium wcielonej „Mądrości Przedwiecznej na Krzyżu i przez Krzyż”, św. Ludwik podkreśla przede wszystkim umiłowanie Krzyża przez tę Mądrość od samego dzieciństwa, „gdy przyjęła go w łonie swojej Matki z rąk Ojca Przedwiecznego, i złożyła go w swoim sercu, by tam panować”<sup>189</sup>. Przedstawia więc nam wizję krzyża wpisanego w Serce Jezusa, nierozzerwalnie z Nim złączonego, Krzyża, dzięki któremu mogły zostać ujawnione nie tylko zbawcze zamysły Jego Serca, lecz także wszystkie Jego zbawcze skarby w Nim złożone i z Niego wypływające na świat cały.

Nie dziwi więc stanowisko J. Ratzingera, który podkreśla, iż u podstaw teologii stanowiącej część mądrości chrześcijańskiej „znajduje się trafna intuicja, że w obrazie stworzenia odbija się Stwórca” (czyli natura i Łaska), albo że „obrazem łaski było... Słowo, które stało się Ciałem”, przy czym „obydwa obrazy przedstawiały Boga, ale w obydwu nie został On rozpoznany”. Dlatego potrzeba było szczególnego znaku Bożej Miłości, w którym byłaby Ona

Woźnicka-Gierlasińska i in., tłum. Aleksandra Frej (Warszawa: PROMIC - Wydawnictwo Księży Marianów MIC, 2017), 7–13.

187 Por. tamże, 153–54 (nr 162).

188 Cyt. za, tamże, 157–58 (nr 165).

189 Por. tamże, 159–65 (nr 167-172).

rozpoznana, przez który mogłaby i potrafiłaby oświecić oczy „obserwatora”. Tym znakiem i zarazem „lekarstwem” niewątpliwie było „Człowieczeństwo Odkupiciela”, a zwłaszcza to Człowieczeństwo Ukrzyżowane z przebitym Bokiem i Sercem, „dzięki któremu ślepi mogli otrzymać światło”. Można też konsekwentnie powiedzieć, że stało się ono także „nauką, przez którą jako widzący mogli poznać prawdę”<sup>190</sup>. To spojrzenie na przebity Bok i przebitą Miłość Zbawiciela, którą wyraża mocniej niż słowa Jego otwarte dla grzeszników Serce, jest skutecznym lekarstwem kruszącym ludzkie serca i leczącym ich znieczulicę, oziębłość, oschłość i każdą niewierność.

J. Ratzinger przedstawia także swój punkt widzenia dotyczący współczesnego sporu interpretacyjnego tekstów historiozbowczych i metafizycznych Bonawentury, wskazując na najlepszą koncepcję pojęcia teologii zawartą w jego kazaniu „O Chrystusie, jedynym nauczycielu”. Doktor Kościoła z Bagnoregio, kończąc to kazanie upominał, „by słuchać i radzić się Chrystusa”. Natomiast w pierwszej części tego kazania to wezwanie ma swoje uzasadnienie w teologicznym twierdzeniu, że Chrystus, którego zawsze uznawał jako Drogę, Prawdę i Życie („*Christus via – veritas – vita*”), jest „źródłem wszelkiego poznania”. Tenże Chrystus, w sercu wiary, będąc Słowem nie stworzonym i Wcielonym („*Verbum increatum i incarnatum*”), na którego nakierowana była cała mistyka chrześcijańska, starała się Go poznawać zawsze w dwóch kierunkach – „zarówno wstępowania, jak i zstępowania”, podobnie jak to było u św. Augustyna, na wzór obrazu drabiny Jakuba. To poznanie może się dokonać „tylko w jedności z wiarą”, a wtedy prowadzi do mistycznego „wglądu”, inaczej skutkuje błędami, zamiast prowadzić do oczekiwanej prawdziwej mądrości chrześcijańskiej<sup>191</sup>.

Wgląd w tajemnice Serca Pana mają i mogą je zgłębiać jedynie ci, którzy są uczniami Jego Serca na wzór św. Jana Apostoła i tych, którzy będą w stanie właściwie zrozumieć Jego misję. Tak było z synami Zebedeusza, których skorygował, gdy Pan dał im poznać swój los przyszłej Męki i pozytywnie odpowiedział na ich prośbę, tj. że oni także będą pić z Jego kielicha, jednak sam nie połączył picia kielicha męki z możliwością zasiadania po Jego prawicy w Królestwie Niebieskim, lecz zostawił to w gestii Ojca (por.

190 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:341–42.

191 Por. tamże, 2:350–54.

Mt 20,22-23). Jezus mówi też o drabinie Jakuba w dialogu z Natanaelem, którego przyprowadził do Niego Filip. Jezus wyzwala wiarę u Natanaela w oparciu o poznanie jego osobistej sytuacji, stąd przyszły uczeń wyznaje „*Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela!*”. Ale Jezusowi chodzi o coś więcej i dlatego pogłębia i oczyszcza ten załączek wiary Natanaela: „*Odparł mu Jezus: «Czy dlatego wierzysz, że powiedziałem ci: Widziałem cię pod drzewem figowym? Zobaczysz jeszcze więcej niż to». Potem powiedział do niego: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ujrzyście niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego»*” (por. J 1,49-51). Chodzi o wiarę, która będzie potrzebna uczniom w dobie Jego Męki, gdy Jezus będzie łączył Niebo z ziemią, gdy będzie jedna osoba z Bogiem, gdy zobaczą Go oddającego swego ducha Ojcu, gdy przebiją Jego Bok, a z Serca wypłynie cała Jego zbawcza Krew. Jezus nie raz w toku swej ziemskiej działalności będzie umacniał uczniów na tę Godzinę Syna Człowieczego. Dlatego też bycie Jego prawdziwym uczniem oznaczać będzie chodzenie za Mistrzem, bycie w Jego szkole, słuchanie i radzenie się Jego Serca, a nawet spoczywanie na Jego piersi podczas Ostatniej Wieczery (J 13,23.25; 21,20).

Według Bonawentury, który zawsze był „wierny tradycyjnemu ideałowi *sapientia christiana*”, teologia powinna być przede wszystkim użyteczna, czyli „musi prowadzić do *wypełnienia dzieła*”, do pogłębionego poznania dzieła zbawczego Boga, jak i do kształtowania życia chrześcijańskiego, czyli – jej celem jest „*ut boni fiamus*”. Chodzi o to, by teologia prowadziła nas do świętości, by wpływała „z jedności ludzkiego życia i ludzkiego celu”, a nie zamykała nas w sferze abstrakcyjnej, teoretycznej. Dlatego Doktor Seraficki idąc wiernie drogą tradycji „za ostateczną miarę wysiłku naukowego uznaje mądrość, która pozwala *poczuć*, a nie tylko *wiedzieć*, „jak słodki jest Pan” (Ps 34,9)”<sup>192</sup>.

Wobec Janowej teologii krzyża, w której zawarta jest scena dialogu Jezusa z Matką i uczniem, oraz przebiccia Boku i Serca, trzeba powiedzieć, że nie wystarczy patrzeć, poznać, wiedzieć, czy rozumieć, ale – według Bonawentury trzeba jeszcze „poczuć” i doznać „jak słodki jest Pan” (Ps 34,9). A to oznacza podjęcie, które zostało podjęte przez Ignacego Loyolę – „*Nie obfitość*

192 Por. tamże, 2:358–59.

wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadawała i nasycła duszę” (ĀD, 2), natomiast radość spójnego życia osiąga się wtedy, gdy jest ono odpowiedzią na powołanie Boga, bo „człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył” (ĀD, 23). A w czwartym tygodniu Āwiczeń rekolektant cały wysiłek ma włożyć w to, by „uzyskać miłość” (ĀD, 230 nn.). Wziąwszy pod uwagę także modlitwy „Zabierz Panie i przyjmij” (ĀD, 234), jak również „Duszo Chrystusowa” (ĀD)<sup>193</sup>, musimy stwierdzić, że dziełko Ignacego było doskonałym narzędziem odnowy życia religijnego i duchowego, które w dużym stopniu przyczyniło się do pomocy duchowej nie tylko ludziom poszukującym właściwej drogi powołania, lecz stanowiło zwłaszcza dobre narzędzie rozeznania dla tych, którzy byli promotorami kultu Serca Jezusa, np. posługa św. Klaudiusza La Colombière’a SJ (1641-1682) jako kierownika duchowego Marii Małgorzaty Alacoque (1647-90)<sup>194</sup>.

Dla Bonawentury w samym centrum teologii leży zbawczy czyn Boga, który miał na celu nasze usynowienie, nasze wywyższenie („reductio” – „sprowadzenie do tego, co najwyższe”), czyli „uczynienie z nas synów Bożych”. Pierwszym takim aktem względem ludzi było włączenie nas „we Wcielenie Logosu prawdziwego, jednorodzonego Syna” – wtedy właśnie zostaliśmy włączeni w odkupiające nas człowieczeństwo Syna Bożego i w Synu staliśmy się synami. Dlatego Doktor Seraficki stwierdził, że „nasze dziecięstwo Boże jest zatem dziecięstwem Bożym *per reductionem*”, bo zostaliśmy wyniesieni („sprowadzeni”) do tego, co najwyższe, czyli nasza natura została wywyższona w ludzkiej naturze Syna Bożego<sup>195</sup>.

Bóg od Wcielenia swojego Syna mógł już spoglądać na nas przez pryzmat Synowskiego Serca Wcielonego Słowa, a więc z aktywną, Miłosierną Miłością zanurzoną w Sercu Syna.

193 Por. Uwagi wstępne. Uwaga druga (nr 2); Zasada pierwsza i podstawowa [Fundament Āwiczeń] (nr 23); Kontemplacja [pomocna] do uzyskania miłości (nr 230 nn.); „Zabierz Panie i przyjmij” (nr 234); „Duszo Chrystusowa” (s. 6), w: Loyola, ĀD, 8, 27, 149–51, 6.

194 Por. Marek Sokołowski, *Klaudiusz la Colombière*, WLK Wielcy Ludzie Kościoła (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002), 67–68, 71; Tenże, *Chrystocentryzm życia duchowego w rozumieniu św. Klaudiusza La Colombière’a*, Seria Bobolanum 2 (Warszawa: Bobolanum, 2002), 278–90.

195 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:361–62.

Wszystko – cała rzeczywistość, a więc wszelki byt i jego historia, w Czołwieczeństwie Jezusa Chrystusa, dzięki Jego łasce Odkupienia, Jego historiozbawczemu czynowi, na nowo odzyskuje jedność i ma „możliwość sprowadzenia” („*reductio*”) do Boga, do swego pierwotnego Źródła, co realizuje się zgodnie z formułą Pawłową: „*Per Christum in Spiritu Sancto ad Patrem*” (Ef 2,18)<sup>196</sup>. Inaczej mówiąc – przez Serce Chrystusa, z Sercem Chrystusowym i w Sercu Chrystusa możemy wrócić do Źródła, być „sprowadzeni” do domu Ojca, uznani za synów w Synu Bożym.

#### 4.5. Historiozbawcze aspekty w teologii Karla Rahnera

Temat historii zbawienia potraktujemy tutaj dość zwięźle, ponieważ jest zbyt obszerny sam w sobie i mógłby być przedmiotem osobnego opracowania. Rahner rozróżnia tutaj pojęcie w ogólnym i w węższym znaczeniu. Po pierwsze, ogólnie, oznacza fakt zbawczy polegający na tym, że Bóg na mocy swej woli zbawienia i łaskawości chce ogarnąć całą historię ludzkości i w jej całości zaofiarować wszystkim ludziom zbawienie. Po drugie, zbawienie, łaska Boga i Jego usprawiedliwienie już się dokonało w konkretnych, historycznych doświadczeniach, które były udziałem całej ludzkości, zarówno przed przyjściem Chrystusa, jak i po nim. Ten konkretny czas przed, był ukierunkowany na to przyjście Pana, na czas (kairos) zbawienia, który dokonał się w Jezusie Chrystusie. Cała historia ludzka była otwarta na tę łaskę przyjścia i sama łaska ma konkretny, historyczny wymiar. Z tematem historii zbawienia wiąże się także temat Objawienia. Natomiast, w węższym sensie, historia zbawienia oznacza różne zbawcze doświadczenia, konkretyzacje wyodrębniające się z historii powszechnej, które mają wymiar i formę wydarzeń zbawczych: (1) przymierze Jahwe na Synaju z Mojżeszem, które tak naprawdę rozpoczyna się w tradycji biblijnej od stworzenia ludzkości aż do przymierza Mojżeszowego; (2) rozróżnia się także historię zbawienia zbiorową oraz indywidualną pojmowaną według poszczególnych kategorii (np. Kościół, Stary Testament, Nowy Testament); (3) specyficzny moment historii zbawienia, który jest jego dialogowa struktura – Bóg wzywa człowieka jako jednostkę, w jego wolności do wiary, pod warunkiem, że ta jego

196 Por. tamże, 2:362–65.

wolność dozna wyzwolenia w łasce Bożej. Historia zbawienia nie jest czymś metahistorycznym, ale współlistnieje ze świecką historią, przenika ją, transcenduje, o czym pisze Rahner w swoim podstawowym wykładzie wiary<sup>197</sup>.

Rahner uświadamia nam, że historia zbawienia jest tak naprawdę historią samego Boga, a nawet momentem pojęcia samego Boga, ale stawia przy tym pytanie, czy faktycznie, samo urzeczywistniające się Objawienie w tej zbawczej historii daje nam odpowiednią informację o aktualnej fazie jaką ta historia osiągnęła? Na to pytanie Monachijczyk odpowiada twierdząco ukazując ją jako otwarty dialog wolności rozgrywający się pomiędzy wolnością Boga a skończoną wolnością człowieka. Ta otwartość dotyczy kresu tej zbawczej historii, która zakończyć się może albo zbawieniem albo potępieniem, choć zbawienie zostało zaofierowane całej ludzkości jako takiej. Do tego momentu, tj. zanim dobiegnie końca historia całej ludzkości, nie rozstrzyga się co do szczęścia poszczególnych wolności ludzkich. Ważne więc są ludzkie wybory, tym bardziej, że to sam Bóg w sposób nieodwołalny zaofierował w swoim odwiecznym planie możliwość zbawienia, która dokonuje się w ludzkiej historii, nie wyeliminował jej, lecz po prostu w swej wolności przekroczył z tą ofertą ludzką wolność w swoim samoudzielaniu się jako Boga, w swoim samoofiarowaniu się (*Selbstangebot*). Ta realizacja oczekuje zawsze decyzji człowieka<sup>198</sup>.

#### 4.6. Historia Zbawienia w teologicznej twórczości Hansa Ursa von Balthasara

Dla szwajcarskiego teologa pisma Biblii Hebrajskiej zawierają zbiór figur nakierowanych na przyszłość, które układają się w pewien sensowny klucz

197 Por. Karl Rahner i Herbert Vorgrimler, „Historia zbawienia”, w *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 142–43; Rahner, *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, 120–25. Autor mówi o też o kategoryjnej, historycznej stronie objawienia, tamże, 145 n; Tenże, „Geschichtstheologisches: Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, w *Schriften zur Theologie. Bd. 5. Neuere Schriften*, 2. Aufl. (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1964), 115–19.

198 Por. Tenże, *Pisma wybrane. T. 1*, 164–66; ze względu na kontekst, odsyłam do całego artykułu, por. Tenże, „Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs”, w *Schriften zur Theologie. Bd. 15. Wissenschaft und christlicher Glaube*, red. Paul Imhof (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1983), 185–94.

typologiczny i znajdują swoje wypełnienie oraz pełne wyjaśnienie w Objawieniu, które dokonało się w Chrystusie. Dopiero On całą zbawczą historię Izraela, która wypełniona jest Słowem Bożym i w której pojawia się postać cierpiącego Sługi Jahwe, spaja w jedną interpretacyjną całość. Chrystus jest pieczęcią, którą przez Niego Bóg postawił na całej zbawczej historii jako dowód swojej wierności, pomimo ludzkiej niewierności i grzechu. Droga odkupienia w Chrystusie jawi się jako znak Bożej wierności, uszanowania wolności swojego Ludu oraz wyboru drogi cierpienia w figurze Sługi Jahwe zachowującego Prawo przymierza oraz przyjaźni z Bogiem. Dla Balthasara to Jan Chrzciciel jest figurą reprezentantem Starego Przymierza, który jako świadek i poprzednik Mesjasza, wskazuje na godniejszego od siebie i ustępując Mu miejsca jako nadchodzącemu we własnej Osobie Nowemu Przymierz, ostatecznie wskazuje na Tego, na którym spoczywa Duch Pański (J 1,33). Jednak, dla samego Jezusa, jak stwierdza bazylejczyk, nie tyle świadectwa historyczne, czyli prorockie Starego Przymierza były niezbędne, lecz przede wszystkim świadectwo dane przez Ojca było Jezusowi konieczne, albo wprost z Nieba (Jordan), albo przez czyny i słowa Jego poprzednika – Jana Chrzciciela<sup>199</sup>.

Balthasara interesuje pytanie – skąd wypływa i na czym polega autorytet Jezusa? Nie chodzi tylko o to, Kto Go autoryzuje, ale również o to jak Jezus przemawia (jak ktoś kto ma władzę: Mt 7,28-29) i co czyni (znaki, cuda), skąd u Niego wyjątkowa mądrość, skąd On to wszystko ma (Mk 6,2). Wydaje się, że wobec autorytetu i Osoby Jezusa stoi przed człowiekiem wiary konieczność dokonania wyboru, podjęcia decyzji na płaszczyźnie wiary. Nasz teolog jednak precyzuje, że bardziej niż o sam wybór chodzi tutaj o zgodę na przyjęcie Jezusa jako Tego, który decyduje o naszym zbawieniu, a nawet potrafi czytać w ludzkich sercach. Sam je znał i wiedział co się w nich kryje, dlatego też nie potrzebował, by ktokolwiek Mu o nich mówił (J 2,24-25) – tak było z Szymonem Piotrem, czy chociażby z Samarytanką. Dla Balthasara, podstawą autorytetu Jezusa było całkowite Jego otwarcie się w wypełnianiu misji na Ojca, bo od Niego ją otrzymał i dla Niego ją wypełniał do samego końca. Teolog szwajcarski, rozważając kwestię pełni autorytetu Jezusa jako czegoś wyjątkowego w Osobie Wcielonego Słowa i jego misji, co wywoływało reakcję

199 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 62–64; Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Bd. 1. Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), 592–93 i 595–96.

sprzeciwu i agresji u przywódców Izraela – zarówno w czasie publicznej działalności jak i samego już procesu w dobie Męki Pana – stwierdza, że ten autorytet ma u swojej podstawy świadomość Jezusa, który ogłasza się ostatecznym słowem Boga skierowanym i przeznaczonym dla zbawienia i osądu nie tylko Ludu Starego Przymierza (Izraela), lecz także całej ludzkości<sup>200</sup>.

Jezus w swojej misji przychodzi do Ludu Izraela jako ubogi, by wszystkich „swym ubóstwem ubogacić” (2Kor 8,9), przychodzi jako ubogi, który staje w autentycznej postawie modlitewnej ufności przed Ojcem, jako wzór człowieka spodziewającego się zbawienia tylko od Boga. Jezus swoją postawą ukazuje nam, że tylko Duch Boży jest źródłem odnowy całego stworzenia, dlatego sam Siebie oddaje Ojcu „przez Ducha wiecznego” (Hbr 9,14). Jezus jest wypełnieniem figury wiary Abrahama i Izaaka, ponieważ w dobie próby, nocnej modlitwie Ogrodu Oliwnego i podczas męki Krzyża oddaje się Ojcu z tak wielką ufnością, że ta Abrahamowa wydaje się być tylko cieniem. To, co nie dokonało się w ofierze Izaaka, gdy jego ojciec wypełniał polecenie Jahwe, to wypełniło się na Jezusie. Dlatego też Jezus nie tylko realizuje treść figury Izaaka, ale przede wszystkim dzieło Ojca zapowiedziane w figurze Abrahama, a przez to także naszej „wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12,2). U podstawy tego zbawczego dzieła Ojca oraz wypełnienia misji Jezusa w całym Misterium paschalnym leży Miłość Ojca i Syna, oraz posłuszeństwo Syna, które wyznaczało Mu granice poznania, samoograniczenia się i uniżenia się aż do śmierci krzyżowej. Ta miłość i posłuszeństwo w ekonomii zbawczej są treścią relacji pomiędzy Ojcem i Synem. Stanowi także archetyp i paradygmat wiary dla każdego wierzącego – tak jak to wyraził św. Paweł (Ga 2,20)<sup>201</sup>.

Trzeba zaraz dodać, że Jezusowy autorytet wyrażający się w pełni władzy oraz radykalne ubóstwo ujawniające całkowitą bezsilność spaja w sobie całkowite i bezwarunkowe zdanie się Jezusa na Ojca, określane przez Balthasara terminem „Überlassung” („opuszczenie”). Jest to postawa Jezusa, która najlepiej wyraża się w Jego życiu, zwłaszcza w tajemnicy Wcielenia, miłość Boga Ojca do świata. Teolog z Bazylei oddaje tę tajemnicę w Janowych

200 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 64–67; „ist er der Lehrer der Wahrheit, der mit göttlicher Autorität spricht, wobei die Mahnung, mit verständigen Ohr zu hören”, por. Balthasar, *Theodramatik*. Bd. 3. *Die Handlung*, 214.

201 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 67–70; Balthasar, *Theodramatik*. Bd. 3. *Die Handlung*, 222–23.

słowach, że Jezus jest egzegezą (exegesis) Ojca (J 1,18), czyli że najdoskonalej objaśnia tajemnicę Jego zbawczych zamiarów względem człowieka, jak również Objawia samo Boże istnienie, tzn. że Bóg w Trójcy żyje w Jedności Osób – Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlatego też Syn oddając się z miłości w posłuszeństwie do dyspozycji Ojca w mocy Ducha, sam z Siebie tak czyni dla naszego zbawienia w całkowitej wolności (J 10,17-18), ale też na sposób radykalnej decyzji, której konsekwencją będzie śmierć. Dzięki niej, Jezus Chrystus zasypie przepaść dzielącą nas od Jego Ojca, który ma moc wskrzesić Go, a przez to także i nas obdarzyć życiem swojego Syna Zmartwychwstałego. W ten sposób we Wcieleniu zawiera się już ziarno życia, które rozkwitnie w Zmartwychwstaniu<sup>202</sup>.

Balthasar koncentruje się w swojej teologii odkupienia przede wszystkim na motywie przymierza, w którego centrum stawia ideę zaślubin Boga (Nieba) z Izraelem (ludzkością, ziemią). Bóg jest zawsze wierny swojemu Przymierzu, wierny sobie (2Tm 2,13), pomimo niewierności Izraela. Cała dramaturgia Bożego dylematu polega na tym, że Bóg nie może nie być wierny Przymierzu, które zawarł ze swym Ludem, bo Bóg przysięgał na samego Siebie. Pojawia się więc tutaj napięcie pomiędzy Bożym miłosierdziem, a Bożą sprawiedliwością. Mimo wszystko, z tego napięcia rodzi się zbawcze działanie Boga, który robi wszystko, by przywrócić, by naprawić, odnowić Przymierze, które Izrael nieustannie jednostronnie łamie. Choć po ludzku patrząc Bogu się to nie opłaca, to jednak Bóg podejmuje wszelkie wysiłki, by z jednej strony uszanować wolność człowieka, a z drugiej strony, by znaleźć taki sposób dokonania odkupienia rodzaju ludzkiego, w którym wszyscy mogliby z niego skorzystać, podjąc je z własnej woli i owocnie przyjąć. To jedyne, a zarazem najlepsze rozwiązanie, które Bóg znalazł godząc ze sobą miłosierdzie i sprawiedliwość, Objawił nam w swoim Jednorodzonym Synu, który stał się Człowiekiem i dokonał naszego odkupienia w pełnej wolności jako wierny Partner Przymierza. Nie dlatego, by uśmierzyć gniew Boga Ojca (*satisfactio*), czy zmienić Jego plany (bo On zawsze czynił wolę Ojca), lecz dlatego, by wypełnić wolę Ojca, czyli wykonać do końca Jego zbawcze dzieło miłosierdzia. Oto dlaczego Bóg stał się człowiekiem (Anzelmiańskie – *Cur*

202 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 70–73; Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 221; „Armut des Kreuzes”, „göttliche Armut”, por. Tenze, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, 236–37.

*Deus homo?*). Balthasar wskazuje na pięć podstawowych określeń wyjętych z Nowego Testamentu, które doskonale ujmują rzeczywistość odkupienia rodzaju ludzkiego: (1) odkupienie to wzajemne oddanie się Ojca i Syna, tzn. że Ojciec oddaje („nie oszczędził” – Rz 8,32) własnego Syna za nas wszystkich (jako zbawczą ofiarę: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi” – Rz 3,25); dalej, (2) odkupienie stanowi wzajemną wymianę („*admirabile commercium*”) pomiędzy Synem Bożym a grzesznikiem, czyli że Jezus zajął nasze miejsce – On umiera za nas (uczyniony grzechem – 2Kor 5,21), byśmy my nie musieli ginąć, a zamiast śmierci, byśmy odziedziczyli synostwo w Bożym Synu. A więc, Bazylejczyk wprowadza temat naszej adopcji; następnie, (3) odkupienie jest oswobodzeniem, wykupieniem z niewoli (Mk 10,45: Jezus daje „swoje życie na okup za wielu”), wyzwoleniem z mocy Prawa (Rz 7,4), ciemności (Kol 1,13), z mocy diabła (J 8,44), czy też żywiołów tego świata (Kol 2,20); dalej, (4) odkupienie należy też rozumieć jako wyzwolenie „ku” czemuś, a konkretnie wyzwolenie, dzięki któremu zostajemy uzdolnieni, a przez to włączeni do życia Bożego; a w końcu, (5) źródło i przyczyna naszego odkupienia tkwi tylko i wyłącznie w Bożej miłości, w miłości Boga Ojca, który nie po to posłał swego Syna, by nas potępić, lecz po to, by z miłości przez Niego i w Nim nas zbawić (J 3,16-17)<sup>203</sup>.

Przy tej okazji Balthasar podejmuje problem stanowiący samo serce doktryny odkupienia – mianowicie pytanie, którym zajmowali się Ojcowie Kościoła – do jakiego stopnia Chrystus identyfikuje się z grzesznikiem? Czy Jezus jedynie stał się ofiarą za grzechy człowieka przyjmująca na siebie konsekwencje grzechu, czy też rzeczywiście (jak twierdzi Paweł) stał się grzechem (2Kor 3,25)?<sup>204</sup>.

Aby odpowiedzieć na te pytania, teolog z Bazylei ostro polemizuje z Lutrem. W jednym tylko zbliża się on do Balthasara, a mianowicie, w postawieniu w centrum soteriologii dramatycznej wydarzenia Krzyża. Dla

203 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 144–46 i 147–49; Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 224–30 i 235–41.

204 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 146–47; Autor „Teodramatyki” cytuje św. Augustyna, który twierdzi, że Jezus stał się jedynie ofiarą za nasze grzechy: „*invenit (Christus) nos iacentes in culpa et poena, suscepit solam poenam, et culpam solvit et poenam*” („Chrystus odnalazł nas obciążonych winą i karą, On przyjął karę i oddalił winę i karę”), por. Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 231–32.

Lutra jednak Bóg stał się grzechem po to, abyśmy my mogli stać się Nim, czyli Bożą sprawiedliwością. Dlatego według niego Jezus został naprawdę opuszczony przez Boga i doświadczył Jego gniewu na Krzyżu po to, aby ten gniew nie wylał się na nas grzeszników, czyli, że w konsekwencji Jezu stał się zarazem usprawiedliwionym jak i grzesznikiem, a nawet potępionym. Dla Lutra nasze grzechy pozostają, tylko Bóg – ze względu na odkupieńcze dzieło i łaskę Jezusa nie patrzy na nie, co oznacza, że Jezus istnieje jednocześnie jako *święty i grzesznik – potępiony* („simul justus et peccator” – „damnatus”). Jeśli Luter miałby rację, to w Jezusie byłyby dwie osoby, dwie twarze Boga – sprawiedliwa i gniewna, a tak nie jest. Balthasar ostro protestuje i mocno podkreśla, że Bóg w Jezusie Chrystusie jest bezgraniczną miłością, a Jego posłuszeństwo na Krzyżu jest Synowskim oddaniem Miłości w ręce kochającego Ojca w mocy Ducha. Także w przypadku nauki o usprawiedliwieniu. Teolog szwajcarski w polemice z Lutrem unikającym w swym nauczaniu kwestii „czynów usprawiedliwiających”, wyraźnie stwierdza, że nie wystarczy być usprawiedliwionym w darze (*donum*), ale ten dar trzeba jeszcze bardzo pielęgnować<sup>205</sup>.

Balthasar wchodzi także w konfrontację z antropologiczną koncepcją Rahnera w odniesieniu do kwestii soteriologicznych. Autor „Teodramatyki” zarzuca Rahnerowi, że jego koncepcja Wcielenia i krzyża niczego nie dodają ludziom do łaski stworzenia, gdy tymczasem wydarzenie Krzyża jest totalnym odwróceniem biegu historii ludzkości dlatego, że Jezus wziął na Siebie cały ciężar grzechów całego świata i przygwoździł go krzyża (Kol 2,14). Według Balthasara Rahner w swojej teologii nie docenił skuteczności śmierci Jezusa Chrystusa na Krzyżu i zredukował ją tylko do poziomu wzorca, moralnego przykładu do naśladowania. A tymczasem do wydarzenia zmieniło zmienilo w procesie dramatycznym relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem<sup>206</sup>.

Przechodząc już od pozycji polemicznej do soteriologii w ujęciu samego Balthasara można dostrzec, że największym jego wkładem do koncepcji odkupienia jest ukazanie miejsca, w którym rozgrywa się pierwotny jego dramat, a którym jest wewnętrzne życia Boga. Szwajcarski teolog odcina się

205 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 149–52; w polemice z radykalizmem Lutra, por. Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 263–69.

206 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 152–53; polemiczny ekskurs odnośnie soteriologii Karla Rahnera, por. Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 253–62.

od dwóch skrajnych koncepcji, z jednej strony od pozycji heglowskiej oraz moltmannowskiej, by uniknąć utożsamienia Boga ze światem, a z drugiej, od przesadnego akcentowania niezmienności Boga, które nie pozwala Mu solidaryzować się i dzielić doświadczenia z człowiekiem. Dla Bazylejczyka dramatyczne i dynamiczne wydarzenie krzyża rozgrywa się jak najbardziej w samym wewnętrznym życiu Boga i dotyczy odwiecznego samooddania się Osób Trójcy. Ojciec chce Syna i daje Mu swe istnienie, a Syn odwiecznie odpowiada Ojcu zwracając Mu to życie w Miłości Ducha, który zwraca się całkowicie i do Ojca i do Syna. Trójkę łączy Miłość nieskończonej tajemnicy oddalenia i bliskości. Samooddanie się Osób Boskich ma wymiar kenotyczny. Historia zbawienia i dramat odkupienia, jako dzieło Boskich Osób, nabiera tego samego wymiaru od Wcielenia Syna, aż po krzyż i doświadczenie opuszczenia przez Boga mające swe źródło także w wewnętrznym życiu Trójcy, gdzie następuje wymiana między Osobami polegająca na dzieleniu się Boskością.

Całość soteriologicznej koncepcji Balthasara dopełniają cztery kwestie: (1) reprezentacji, czyli zastępstwa, które Jezus podjął stawiając Siebie w nasze miejsce, stając się za nas grzechem, aby świadomie oraz dobrowolnie (J 10,17-18) wejść w Mękę i oddać swoje życie za grzechy świata; (2) pojawia się najtrudniejsza kwestia relacji Ojca do Jezusa podczas Jego Męki, gdy czyni On Jezusa grzechem człowieka. Bazylejczyk odróżnia tutaj karę Bożą od Bożego gniewu umiejscawiając go w kontekście miłosierdzia. Wyjaśnia relację Ojca do Syna wiążąc gniew Boży z Miłością Boga. Dla Balthasara one są nierozdzielne. Bóg jest po trzykroć Święty, jest Miłością i dlatego nienawidząc grzechu, z którym nie ma nic wspólnego, musi go odrzucić. Brak miłości wzbudza też Jego gniew, który tak naprawdę w stosunku do grzesznika jest narzędziem jego ocalenia, gdyż ma u niego wzbudzić nawrócenie i zaowocować jego zbawieniem; (3) opuszczenie Jezusa przez Boga na Krzyżu, w kontekście uczynienia Go grzechem, a motywowane Jego posłuszeństwem, stanowi wyraz czystej miłości do Ojca; (4) jad grzechu, całe jego zło, w Jezusie Chrystusie zostaje przewyciężone, zniszczone, pochłonięte w akcie miłości względem Ojca, która uprzednio przeszła przez doświadczenie oczyszczenia (*katharsis*) w tym, co ludzkiego Jezus przyjął na Siebie. Zaowocowało to eksplozją życia objawioną w chwale Zmartwychwstania.

W Nim także i my przyjmujemy owoce życia trynitarnego, które są dla nas dostępne w Misterium paschalnym Jezusa, łącznie z Darem Ducha Świętego. Przez to Misterium zostajemy także włączeni w życie Kościoła, w którym otrzymujemy owoce zbawczego dzieła Chrystusa. Życie i śmierć Chrystusa stanowi dla nas klucz do naszej śmierci i naszego życia w Zmartwychwstałym Panu. On jest sensem naszej śmierci i pełni naszego życia w Nim<sup>207</sup>.

Omawiając historiozbawczą koncepcję teologii H. U. von Balthasara nie sposób pominąć jego kontrowersyjnego ujęcia nadziei powszechnego zbawienia oraz różnorodnej argumentacji, którą używa na potwierdzenie swego stanowiska. Burzliwą dyskusję na ten temat wywołał swoim artykułem, którego tytuł był jednocześnie stwierdzeniem faktu, iż Kościół nigdy nie ogłasza, że ktoś został potępiony, a jedynie wynosi na ołtarze poszczególnych świętych ogłaszając tym samym, że są już zbawieni. Całość tego tematu opracował M. Raczyński-Rożek. Bezkrytyczne, tj. bez koniecznego objaśnienia, przyjęcie też Bazylejczyka mogło nieść ze sobą poważne konsekwencje duszpasterskie. Środowiska teologiczne, a także bezpośrednio związane z duszpasterstwem zarzucały mu, że zamiast być słuchaczem Słowa Bożego będącego nośnikiem Objawienia, uzależnia je od własnego rozumowania, stawiając je ponad Nim. Ponadto, atakowano go za to, że wbrew Pismu mówi, iż potępienie wieczne jest tylko możliwością, a nie rzeczywistością<sup>208</sup>.

Balthasar bronił się stosując w pierwszym rzędzie metodologię K. Rahnera w odniesieniu do przypowieści o sędzie (Mt 25,31-46), która według niego nie jest „reportażem” pochodzącym z zaświatów, lecz pytaniem Boga o miłość do każdego człowieka, włącznie z wrogiem. Drugą linią jego obrony było przywoływanie równoległych grup wypowiedzi pochodzących z Nowego Testamentu mówiących o zbawieniu wszystkich ludzi, a także tych mówiących o wiecznym potępieniu, których nie powinno się używać w celu dokonania syntezy z pierwszą grupą tekstów. Balthasar stanowczo protestuje przeciwko mieszaniu tych nowotestamentalnych wypowiedzi. Jego stanowisko polega

207 Por. O'Donnell, *Klucz do teologii*, 156–64; Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 295–305.

208 Zob. Maciej Raczyński-Rożek, „Kościół ogłasza świętych, nie potępionych. Najważniejsze argumenty H.U. von Balthasara za nadzieją zbawienia dla wszystkich”, w *Jest nadzieja, bo jest życie wieczne*, red. Bogdan Kulik i Waldemar Jan Pałęcki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 107–8.

na postulacie oczekiwania w napięciu do czasu sądu, trwaniu w takim zawieszaniu, które rozgrywa się pomiędzy lękiem przed potępieniem a nadzieją na powszechne zbawienie ludzi. Nie można, jak twierdzi, mieć pewności wiedzy co do rzeczy ostatecznych. Według niego Pismo Święte nie lekceważy możliwości wiecznego potępienia, ale też nie odbiera możliwości zbawienia dla wszystkich ludzi, skoro Chrystus umarł za wszystkich i stał się Odkupicielem, którego zbawcza moc obejmuje wszystkich. Mamy tu do czynienia z dramatem ludzkiej wolności<sup>209</sup>.

Według szwajcarskiego teologa tą możliwość zbawienia wszystkich potwierdza także liturgiczna modlitwa Kościoła stanowiąc dla wszystkich taki powszechny znak nadziei<sup>210</sup>. Dla tego wybitnego teologa jest czymś niedopuszczalnym rozdzielenie tak głęboko ze sobą związanych przymiotów Bożych jak sprawiedliwość i miłosierdzie, ponieważ Bożą sprawiedliwość utożsamia on ze zmiłowaniem – ona jest „*modusem* Bożego zmiłowania”<sup>211</sup>.

Innym argumentem potwierdzającym istnienie piekła i potępionych, a wytaczanym przeciwko stanowisku Balthasara, były postawy i wizje poszczególnych wiernych, a także świętych i mistyków. W odpowiedzi na te trudności znowu stwierdza, że ich wizje nie były „reportażem” z zaświatów, lecz pobudzały do modlitwy, a nawet postaw wstawiennictwa i zastępstwa, budziły reakcje, które chciały też uczynić nieprawdziwym to, co ujrzeli. Nie godzili się z tym, jakoby nie można było dla nich już nic zrobić, by ich ocalić, dlatego często za tych, których ujrzeli, ofiarowali swe cierpienia. Ich postawa

---

209 Por. tamże, 108–12; „O wyniku sądu ostatecznego nie można jednak przesądzać”, zob. Ignacy Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, *Roczniki Teologiczne* 63, nr 7 (2017): 30; Historia zbawienia w przestrzeni, którą jest „teatr świata”, dzieje się podczas spotkania dwóch wolności - absolutnej wolności Boga z jednej strony, oraz odpornej i skończonej wolności człowieka, nacechowanej brakiem miłości z drugiej strony, dlatego Krzyż Chrystusa ukazuje nieskończoną dobroć Boga jednającego świat ze sobą w swoim Synu, por. Ignacy Bokwa, „Zbawienie jako dramat według Hansa Ursa von Balthasara”, *Studia Theologica Varsaviensia* 37, nr 2 (1999): 113; o analogii pomiędzy Bożą i ludzką godnością, a więc także Bożą i ludzką wolnością w kontekście Janowej „Chwały” Bożej (*Herrlichkeit*), która obecna jest jako „ukryta Miłość” (*Verborgene Liebe*), a zarazem Miłość odrzucona przez ludzi, por. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Bd. 3/2. Theologie. Tl. 2, Neuer Bund* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969), 349–59.

210 Por. Raczyński-Rożek, „Kościół ogłasza świętych, nie potępionych”, 112–16.

211 Por. Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, 31.

wyrażała powszechną postawę Kościoła pragnącego doprowadzić wszystkich do zbawienia włączając ich w ofiarę Chrystusa<sup>212</sup>.

Należy podkreślić, że Balthasar jednak stanowczo rozróżnia pomiędzy teorią apokatastazy, a możliwością dania nadziei zbawienia dla wszystkich, dlatego bezkompromisowo stwierdza, że Odkupienie dokonane w Jezusie Chrystusie dotyczy wszystkich ludzi, stąd też powinni oni wpatrywać się w krzyż Zbawiciela jako znak zbawienia, podczas gdy to odkupienie i związana z nim nadzieja nie dotyczy upadłych duchów, a więc i Szatana. Oto różnica stanowiska balthasariańskiego od tych związanych z apokatastazą<sup>213</sup>. Nie można więc powoływać się na Balthasara, by usprawiedliwiać w procesie duszpasterskim brak racji dla podejmowania wysiłku nawrócenia, czy też lekceważenia własnych grzechów i deprecjonowania miłosierdzia Bożego<sup>214</sup>.

Konsekwentnie, lekkomyślną postawą wykazywaliby się ci, którzy by twierdzili, że piekło jest „dla innych”, że taka możliwość osiągnięcia innych, a mnie ona nie grozi, bo przecież – jak często mówią naiwni – „nie jestem Hitlerem”. Z drugiej strony, gdyby ktoś twierdził w sposób fatalistycznie pesymistyczny, że skoro piekło jest tak pełne, że prawie wszyscy doń trafiają, stąd praktycznie nikt nie może się zbawić (prócz nielicznych jednostek), także by błędził, zwłaszcza pozostając beczynnym w kwestii zbawienia i szczęścia wiecznego. Dlatego Balthasar stawia poważne pytanie odnoszące się do szczęścia – jak można by być szczęśliwym w Niebie, gdyby jakaś z bliskich i kochanych przeze mnie osób znalazła się w piekle? Podobnie w przypadku tych, których nie znam, a którzy chcieli w swym życiu naśladować Chrystusa. Dlatego właśnie nasz szwajcarski teolog skłania się ku postawie świętych i mistyków mających nadzieję wbrew wszelkiej nadziei, zwłaszcza, że św. Paweł

212 Por. Raczyński-Rożek, „Kościół ogłasza świętych, nie potępionych”, 116–20; Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, 32.

213 Balthasar odrzuca „tanią nadzieję” apokatastazy, por. Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, 30; por. Raczyński-Rożek, „Kościół ogłasza świętych, nie potępionych”, 120–21; szerzej na ten temat mówi Bazylejczyk używając określenia „Die befreite Freiheit”, a więc uwolniona wolność, która w tym właśnie sensie całkowitej świadomości decyzji przeciw Bogu uniemożliwia to, co z kolei jest określane jako „Theorie des Loskaufs der Sünder von Satan”, por. Balthasar, *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*, 342–344 n.

214 Problem napięcia pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem Bożym właśnie w kontekście nadziei zbawienia dla wszystkich, o której mówił Balthasar, por. Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, 27–29.

w Liście do Tytusa tak wyraźnie o niej mówi: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom”<sup>215</sup>.

#### 4.7. Zbawienie jako „Całość” w myśli Henri de Lubac’a

Zasadą jednoczącą myśl zawartą we wszystkich dziełach francuskiego jezuita i przedstawiciela teologii historycznej, jest niewątpliwie wyrażanie treści własnych poglądów za pośrednictwem nauczania Ojców Kościoła oraz teologów średniowiecza. H. de Lubac w swojej twórczości lubował się w korzystaniu ze skarbcza katolickiej tradycji, w czerpaniu z tekstów źródłowych i dzięki temu tworzeniu oryginalnych syntez teologicznych. Jest to niewątpliwie historyczna inspiracja dla teologii H. de Lubac’a<sup>216</sup>. Wynika z niej fakt, że Bóg objawia się w historii człowieka i pozwala mu odkryć jego własne misterium w Kościele, a przez to także kontemplować misterium Chrystusa działającego w nim jako Wcielone Słowo. Stąd misterium człowieka stworzonego na obraz Boga zawiera się w misterium Boga samego, w tym, co stanowi nadprzyrodzoność<sup>217</sup>.

Francuski teolog z Lyonu jest przeświadczony o wspólnym zbawieniu ludzkości, a więc takim, które dokonuje się w wymiarze społecznym,

215 Por. Raczyński-Rożek, „Kościół ogłasza świętych, nie potępionych”, 121–25; nadzieja w ujęciu balthasariańskim ma charakter eschatologiczny i chrystologiczny, nie przeczy realizmowi piekła, podobnie i Boże Miłosierdzie nie osłabia możliwości utraty zbawienia przez człowieka, por. Bokwa, „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”, 29–30 i 33–34; w polemice z Lutrem i Kalwinem, powołując się na Mikołaja z Kuzy, szerzej pisze o piekle (Hölle) nasz szwajcarski teolog w kluczu kenotycznym i eschatologicznym (zniszczenia wroga, jakim jest śmierć, por. 1 Kor 15,26), ale także w nawiązaniu do tekstów starotestamentalnych mówiących o „Bogu żyjących”, jak również w odniesieniu do solidaryzowania się Jezusa z grzesznikami, a ostatecznie mocy Jego Zmartwychwstania i życia w Chrystusie jako celu, do którego jesteśmy powołani. Inaczej, jak mówi teolog - „Hölle müsste dort Schicksal des Menschen sein”, por. Balthasar, *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik. Bd. 3/2. Theologie. Tl. 2, Neuer Bund*, 211–17, zwłaszcza, 116–117.

216 Por. Marek Wójtowicz, *Henri de Lubac, Wielcy Ludzie Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 30–34.

217 Por. Łukasz Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubac’a”, *Studia Salvatoriana Polonica* 3 (2009): 78–79; według teologa z Lyonu, odrzucenie pojęcia korelatu natury ludzkiej jaki stanowi „nadprzyrodzoność”, byłoby zarazem odrzuceniem podstaw wiary chrześcijańskiej, a więc tajemnicy Wcielenia oraz Odkupienia, a więc zbawienia, por. Henri de Lubac, *O naturze i łasce* (Kraków: Znak, 1986), 13.

a przez to dotyka poszczególnych jednostek, co wyraźnie uwypuklił w swoim pierwszym, programowym i najważniejszym dziele pt. *Katolicyzm*. Gdy mówi o zbawieniu ma na myśli odkupienie, zjednoczenie w Chrystusie, zebranie w całość rozproszonej ludzkości. Autorem zbawienia jest Chrystus Odkupiciel, który każdemu z nas je umożliwi i sam jest tym zbawieniem „Całości”. W Jego dziele chodzi o osobisty wybór i potwierdzenie przynależności do Chrystusa, by nie zostać odłączonym, oddzielnym od tejże „Całości”<sup>218</sup>. Pobrzmiewa tutaj echo zakończenia ignacjańskiej modlitwy „Zabierz, Panie, i przyjmij (...) I nie dozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie”<sup>219</sup>.

Ta pełna jedność, która jest wyrazem „Całości”, wiąże się z jednością Mistycznego Ciała, czyli Kościoła, która zakłada stworzoną przez Boga jedności ludzkości jako całości. Łaska buduje na naturze, a więc Bóg pomyślał pełnię przyszłej jedności stwarzając mężczyznę i niewiastę jako jeden rodzaj ludzki. Obrazem ludzkiej natury, którą Jezus Chrystus nosi na swych ramionach dostrzega H. de Lubac w obrazie Dobrego Pasterza (a jak wiemy jest to temat bliski kultowi Serca Jezusa)<sup>220</sup>.

Bez zbawienia biblijnego Adama nie istnieje dla niego zbawienie całego rodzaju ludzkiego jako początkowej „Całości”. Dlatego, dopiero miłosierdzie Boga dokonuje dzieła zebrania na nowo w jedno podzielonej i rozproszonej poprzez grzech, oraz odłączonej od Boga ludzkości, zebrania w ponowną „Całość” dzięki koniecznemu przyjsciu Odkupiciela i Zbawiciela na świat dla dokonania dzieła odnowy<sup>221</sup>.

Największy cud jaki się dokonał na Górze Kalwarii, gdy Chrystus umarł na Krzyżu polegał na wypełnieniu prorocтва najwyższego kapłana, że Jezus

218 Słowo Wcielone, Chrystus przyjmując nasze człowieczeństwo zawarł w sobie całą naszą naturę, aby w ten sposób ofiarować nam Zbawienie. Dlatego osobiste zatwierdzenie tej propozycji zbawczej zapobiega odcięciu się od tej „Całości”, por. Henri de Lubac, *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*, tłum. Maria Stokowska, 2. wyd. (Kraków: Znak, 1988), 23; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 80–81; Wójtowicz, *Henri de Lubac*, 50–51.

219 Por. Loyola, *ĆD*, nr 234, 151.

220 Por. Lubac, *Katolicyzm*, 25; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 81–82; Podczas tzw. trzeciej probacji, o. H. de Lubac mieszkał w Paray-le-Monial, gdzie Pan Jezus objawiał M. M. Alacoque tajemnice swego Boskiego Serca, por. Wójtowicz, *Henri de Lubac*, 15–16.

221 Por. Lubac, *Katolicyzm*, 18; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 82–83.

miał umrzeć za cały naród po to, by „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,51-52; por. Mt 23,37), by zburzyć mur, który dotąd dzielił ludzkość (por. Ef 2,14). Ceną zbawienia i odnowy świata jest krew Chrystusa, a narzędziem zbawczym dla Wcielonego Słowa – według H. de Lubac’a – jest Jego człowieczeństwo, a nawet cała natura ludzka, która została poniesiona na Kalwarię, a potem w Panu doznała zmartwychwstania. Francuski teolog ujmując zbawienie w duchu teologii Janowej i Pawłowej. Wszyscy stajemy się w Chrystusie nowym stworzeniem, nowym człowiekiem, a On jest naszą Głową, Głową Ciała, którym jest Kościół. Aby tak się stało, Chrystus przenika historię całej ludzkości w czasie i modli się *ut sint unum*<sup>222</sup>.

Ponadto, H. de Lubac rozważa rzeczywistość zbawienia jako „Całości” w potrójnym wymiarze: (1) eklezjalnym – oznacza powszechne zjednoczenie przez Kościół i w Kościele wszystkich w jedną całość, jak również zjednoczenie z Oblubieńcem, łączność z Głową społecznego i mistycznego Ciała Kościoła, którym jest Chrystus<sup>223</sup>; (2) sakramentalnym – oznacza to, że nie tylko Kościół jest „znakiem i narzędziem” (KK 1), lecz przede wszystkim sakramenty święte traktowane są jako środki zbawienia i narzędzia służące do budowania w integralną „Całość” jedności społeczności Kościoła – *communio* świętych, a w sposób szczególny służą temu celowi chrzest i Eucharystia („sacramentum unitatis ecclesiae”)<sup>224</sup>; oraz, (3) eschatycznym – w wymiarze tym chodzi o wspólnotową nadzieję na życie wieczne oraz zjednoczenie całej społeczności zbawionych w niebieskim Jeruzalem jako „Całości”, dla której źródłem radości i szczęścia będzie wspólnota zgromadzona wokół apokaliptycznego Baranka, chodzi więc tutaj o specyficzną, „triumfującą Powszechność”, o ponadosobową i rzeczywistą jedność – Chrystus czeka na powrót wszystkich do Niego w duchu nawrócenia, by mógł się radować i weselić nimi w swoim Królestwie<sup>225</sup>.

222 Por. Lubac, *Katolicyzm*, 22–23 i 25–27; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 83–86.

223 Por. Lubac, *Katolicyzm*, 40–42, 50–51 i 55; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 86–87.

224 Por. Lubac, *Katolicyzm*, 69–70, 72, 75, 80 i 84; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 88–89.

225 Por. Lubac, *Katolicyzm*, 94–96, 98, 101, 106; Kleczka, „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”, 89–92; Sobór Watykański II, „Konstytucja dogmatyczna o Kościele

Na koniec, w kluczu zbawienia pojmowanego jako „Całość”, także w wymiarze eschatycznym, trzeba dodać, że H. de Lubac dostrzegał jeden z wielu paradoksów przeżywanych przez człowieka w relacji do Boga, a mianowicie paradoks, jaki się dokonuje pomiędzy misterium wcielenia a eschatologią. Dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa „pierwotny paradoks człowieka zostaje wzmocniony, ale zarazem przewyższony we wcieleniu Boga i zależnej od niego ekonomii zbawczej, by dopiero na końcu czasów objawić się jako czysta harmonia”<sup>226</sup>.

## 5. Akcenty pasyjne badanych hymnów ucieleśnieniem Bonawenturiańskiej oraz posoborowej myśli teologicznej

### 5.1. Teologiczne treści omawianych hymnów w perspektywie pasyjnej

W syntagmatycznej warstwie pasyjnych treści omawianych hymnów, prawie identycznie jak w sekcji chrystologicznej (61) oraz antropologicznej (62), odnajdujemy 60 różnych odniesień, które tworzą teologiczną perspektywę o charakterze dolorystycznym. Podajemy je według liczby wystąpień w porządku zstępującym: (-) vulnera, vulneratus, vulnere (9x) w różnych formach (podobnie następne syntagmy); (-) fluente, fluvius (6x); (-) sanguine (6x); (-) lancea (5x); (-) lavaret (5x); (-) passus (5x); (-) unda (4x); (-) innocens (3x) [+ sauciavit; cor, agnus, compulit]; (-) percussum (3x); (-) latere, Latus (2x) [+ apertum]; (-) patenti, pateret (2x); (-) piae [+ lacrimae], pius [+ es petentibus] (2x); (-) cruenta et mystica (1x); (-) sacrificium (1x); (-) pectore (1x); (-) cruci (1x); (-) doloris (1x); (-) victima (1x); (-) [Sese +] immolandum [+ tradidit] (1x); (-) vena [+ aquarum limpida] (1x). W odniesieniu do poszczególnych hymnów teologiczne treści przekazywane przez wyżej wymienione syntagmy w perspektywie pasyjnej wyglądają następująco (wraz z ich najbliższym kontekstem):

---

«Lumen gentium», w *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 1, 104.

226 Por. Andrzej Persidok, „Paradoks w teologii według Henri de Lubac’a”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 18, nr 2 (2015): 114–15.

Hymn (1) „*En ut superba criminum*” („Oto ludzie przemieszani”): (–) „*saeva nostrorum cohors Cor sauciavit innocens*”, czyli w poetyckim ujęciu – „Rzesza grzeszna, pyszna, sroga, Przeszywa niewinne serce” [Boga]; (–) „*Ex Corde scisso Ecclesia, Christo jugata, nascitur; Hoc ostium arcae in latere est*”, co w poetyckim, starym tłumaczeniu oddano w ten sposób – „Krwią rodzi Serce rozdarte Kościół święty w swym potoku; To drzwi arki, co otwarte... z boku”; (–) „*ut illic sordidas Lavemus Agni in sanguine*” – w tym samym przekładzie czytamy – „Byśmy mogli szaty swoje W Twej omywać krwi, Baranku”; dalej, „*Turpe est... Cor beatum lacerent*”, czyli – „Hańba... Ranić serce w Boskim łonie”.

Hymn (2) „*Auctor beate saeculi*” („Najświętszy Stwórco wszechświata”, albo „Sprawco świata miłościwy”) – jego syntagmy o pasywnym zabarwieniu zawierają się w jednej tylko zwrotce: (–) „*Ad hoc acerbam lanceam passumque ad hoc est vulnera, ut nos lavaret sordibus unda fluente et sanguine*”, co się tłumaczy – „Przez włócznię Serce zranione Cierpiało ranę okrutną, By krwi i wody strumieniem Przywrócić czystość grzesznikom”, albo w drugiej wersji tłumaczenia, starej i bardziej poetyckiej, ale przez to też odrobinę bardziej oddalonej od oryginału: „Na to serce znosi włócznię, Na to okrywa się raną, By nas omyć Twoje ucznie Wodą swą i krwią przelaną”.

Hymn (3) „*Quicumque certum quaeritis*” („Ktokolwiek szuka pociechy”), oraz jego dorysystyczne syntagmy: (–) cała druga strofa: „*Jesu, qui, ut agnus innocens, Sese immolandum tradidit, Ad cor reclusum vulnere, Ad mite cor accedite*”, która została oddana w taki oto poetycki, aczkolwiek niesymetryczny sposób: „Wgłąb serca raną odkryty Przebiegaj w serce dobroci; Baranek, co był zabity, Każdego z trosk ogoloci”; podobnie, (–) cała czwarta zwrotka: „*Quid Corde Jesu mitius? Jesum cruci qui affixerant Excusat, et Patrem rogat Ne perdat ultor impios*”, którą w trochę archaicznym języku polskim oddano w następujący sposób: „Gdzież jest łagodne tak serce, Co znacząc krzyża cierpienie, Wymawia własne morderce I błaga o przebaczenie”; (–) na koniec prośba, która odwołuje się do argumentu wynikającego z pasji: „*Tu nostra terge vulnera Ex te fluente sanguine*” – „Ulecz nam rany grzechowe, Zmyj krwią swoją duszy plamy”.

Hymn (4) „*Cor, arca legem continens*” („Serce najśodsze Jezusa”, albo „Serce, Arko, w tobie prawo”). Oto syntagmy trzeciej i czwartej zwrotki, które

mają charakter pasyjny, ofiarniczy i mistyczny: (-) „Te vulneratum caritas ictu patenti voluit, amoris invisibilis ut veneremur vulnera” – w pierwszym tłumaczeniu: „Miłość zechciała, byś włócznie Było widzialnie przebite, Byśmy w tej ranie ujrzeli Żar, który w Tobie jest skryty”, oraz drugim: „Tobie w walce tryumfalnej, Z woli Boga, cios zadany, By miłości niewidzialnej, Przez widzialną, odkryć rany”; dalej, (-) „Hoc sub amoris symbolo passus cruenta et mystica, utrumque sacrificium Christus sacerdos obtulit”, co oddano w taki oto sposób w pierwszej wersji: „Ty jesteś znakiem ofiary Świętej wieczerzy i krzyża, Której dokonał z miłości Chrystus, nasz Kapłan wieczysty”, oraz w drugiej: „Kiedyś cierpiał ciałem, Chryste, Cierpiałeś i duchem, Panie; Taksę ofiary dwoiste Dał, ofiaro i kapłanie”.

Hymn (5) „*Iesu, auctor clementiae*” („Jezu, dawco przebaczenia”) zawiera tylko dwa delikatne akcenty dolorystyczne: (-) „Iesu, spes paenitentibus”, co przetłumaczono „Tyś ufnością pokutników”; oraz (-) „te quaerunt piae lacrimae”, czyli „Ciebie nasze łzy szukają”.

Hymn (6) „*Summi Parentis Filio*” („Boży Synie, światła zdroju”) także posiada elementy pasyjne i pokutne: (-) „Qui vulneratus pectore Amoris ictum pertulit”, co w bardzo archaicznym polskim tłumaczeniu brzmi: „Twojej miłości postrzały Poraniły Twoje łono”; dalej, cała strofa: (-) „Jesu, doloris victima, Quis te innocentem compulit, Dura ut apertum lancea Latus pateret vulneri?”, którą ten sam przekład tak oddaje: „Jezu boleści ofiaro, W miłości nieogarniony! By zasłonić nas przed karą Twój bok włócznie otworzony”; a pod koniec hymnu czytamy tekst o podłożu ascetycznym i pokutnym: (-) „O vena aquarum limpida, O flamma adurens criminal!”, który przetłumaczono – „O czysty zycia strumieniu, Ogniu, co wypalasz grzechy”.

## 5.2. Podsumowanie teologicznych treści hymnów w perspektywie pasyjnej

Wszystkie hymny o Sercu Jezusa, za wyjątkiem piątego, bardzo oszczędnego w treści przez nas tutaj poszukiwane, zawierają bogate syntagmy nacechowane teologicznymi elementami wyrosłymi z pobożności dolorystycznej i kultu o wymiarze pasyjnym. To, co jest tutaj dla nas najcenniejsze, to fakt, że są one powiązane i wyrastają wprost z kultu Najświętszego Serca Jezusa.

Pozostaje otwartym pytanie, jak i czy mają swoje przełożenie, w jaki sposób i czy zostały one wyrażone we współczesnej teologii, oraz czy mają swoje głębsze źródła w tradycji i teologii dawnej.

Pasyjne treści badanych hymnów zawierają przede wszystkim przesłanie płynące z teologicznej i pobożnościowej interpretacji Męki Pańskiej, które to są obciążone historyczno-teologicznymi uwarunkowaniami wielu wieków, podczas których w różny sposób przeżywano rzeczywistość krzyża i pasji Jezusa Chrystusa. Temat ten rozwiniemy później, a najpierw dokonamy próby wnikięcia w pasyjne treści analizowanych kompozycji.

W pierwszym hymnie „*En ut superba...*” – podobnie jak to było dobie Męki Pańskiej, „rzesza grzeszna, pyszna, sroga”, czyli po prostu tłum, zarówno gapiów, jak i tych, co aktywnie przyczyniali się do wzrostu cierpień Skazanego, przeciwstawiona jest niewinnemu Sercu Boga, niewinnego Baranka, który – jak mówi Pismo – był zmiądzony cierpieniem i dręczony przez swoich prześladowców, „lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (por. Iz 53,7.10). Na koniec tego wszystkiego jeszcze przeszły Jego niewinne Serce, ale dzięki Krwi wylanej całym potokiem z tego źródła rozdartego włócznią, zrodziło Ono Kościół święty, w którym każdy może obmywać swe szaty we Krwi Baranka (por. Ap 7,14). Oto Kościół narodził się w cierpieniu z otwartego Boku Jezusa, jakby z otwartych drzwi Arki Nowego Przymierza, oczyszcza się nieustannie dzięki owocom Jego krwawej Męki. Dlatego też, jakby „memento” brzmi to zdanie, które wyraża „hańbę” z powodu ranienia Serca Bożego.

Natomiast akcenty pasyjne pojawiające się w drugim hymnie „*Auctor beate...*”, skoncentrowane zostały w jednej tylko zwrotce i są jakby odbiciem treści z poprzedniej kompozycji. Należy tu odnotować obecność włóczni, która zraniła Serce Jezusa, jak również Krwi i wody. Cierpienia umęczonego Jezusa przypisywane są tu cierpieniom Serca, które przecież zostało zranione włócznią żołnierza dopiero po śmierci Pana, a jednak „cierpiało ranę okrutną”. W tym kontekście pojawia się także strumień wody przywracający „czystość grzesznikom”. Ale, nie wolno zapominać, że ona występuje zawsze w łączności z Krwią Zbawiciela, a więc nasze oczyszczenie strumieniem wody z Serca Jezusa zawdzięczamy wpierw Jego Męce i przelanej Krwi.

Oto pełny wymiar pasyjny jednej tylko strofy tego hymnu, która ze swym pasyjnym zabarwieniem została wkomponowana w szerszy kontekst Historii Zbawienia.

W trzecim hymnie „*Quicumque certum...*” jak echo powraca Baranek zabity, Serce odkryte raną, oraz wezwanie do wejścia w głąb tego Serca pełnego dobroci. Niewątpliwie rana Serca i fakt dotyczący śmierci Baranka, który został „zabity” stawia nas przed okrutnym faktem dokonany, tworzącym śmiertelną rzeczywistość wynikającą bezpośrednio z Męki Jezusa. Wobec tego faktu pojawiają się pytania mające wymiar trenu, jakby lamentu duszy wchodzącej we współczucie Umęczonemu i Zabitemu, pytania przede wszystkim: o to, gdzie On jest, gdzie jest to Serce tak łagodne, tak bardzo miłujące nawet swych morderców, że pomimo zadanych Mu przez nich cierpienie Krzyża, błagało swego Ojca o przebaczenie im tych win. Doznane cierpienia podczas całej Męki, przed i w trakcie drogi Krzyżowej, nie stanęły Jezusowi na przeszkodzie w okazaniu Miłosierdzia względem grzeszników. Pod koniec znowu napotyamy wspomniany już wyżej motyw uleczenia naszych ran zadanych nam przez własne grzechy, które jest możliwe tylko w Jego ranach niosących nam zdrowie.

Czwarty hymn „*Cor, arca legem...*”, jak już wyżej zaznaczyliśmy, łączy w sobie treści o charakterze zarówno pasyjnym, ofiarniczym, a także i mistycznym. Serce Jezusa przyrównane do Arki zawierającej nowe Prawo Miłości jest ośrodkiem woliwnym podejmującym z miłości decyzję („Miłość zechciała”), by włócznie zostało „widzialnie przebite”. Tekst ten przypomina nam słowa samego Jezusa jako Dobrego Pasterza – „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,17-18). Przez tę ranę, która otworzyła Serce – Arkę zawierającą nowe Prawo Miłości, mamy dostrzec ukryty tam żar gorliwości pasterskiej, miłości Pasterza, który oddaje swe życie za umiłowane owce. Oto samoofiarowanie się Boga, znak „ofiary Świętej”, która dokonała się w mocy Kapłaństwa Chrystusowego od Ostatniej Wieczerzy (antycypowana „duchem”) aż po krzyż (dopełniona „ciałem”). Albowiem, pasyjne misterium Jezusa Chrystusa stanowi całość, a zapowiedzi Jego Męki pojawiają się już zaraz po Narodzeniu, podczas Ofiarowania w świątyni (Symeon). Jednak

ich spełnienie przychodzi wraz z Ostatnią Wieczerzą, Męką Chrystusa na Golgocie (przebicciem rąk, nóg i Boku) oraz zachowaniem śladów zadanych Mu ran przez samego Zmartwychwstałego. Jedno i drugie było suwerenną decyzją Boga.

Jedynie piąty hymn „*Iesu, auctor...*” jest bardzo ubogi pod względem syntagm pasyjnych, bo zawiera tylko dwa elementy nawiązujące do pobożności dolorystycznej, która kierowała do Jezusa westchnienia typu „Ciebie nasze łzy szukają”. Głównym akcentem pasyjnym jest sam nagłówek hymnu - „Jezu, dawco przebaczenia”, i dalej – „Tyś ufnością pokutników”, a właściwie trzeba by przetłumaczyć- „nadzieją pokutników”. A więc, grzesznicy, którzy czynią pokutę jedyną swą nadzieję pokładają w Jezusie pełnym miłosierdzia i dobroci („*auctor clementiae*”), której to udziela hojnie tym, którzy Go wzywają i w nadziei, ze łzami Go szukają.

W szóstym hymnie „*Summi Parentis...*” również możemy wyróżnić syntagmy pasyjne i pokutne, poczynając od faktu, że dotyczą one – jak w tytule – Syna Ojca Najwyższego, czyli Syna Bożego. Tym, co zraniło Serce („*pectus*” - pierś; w pol. tłum. „łono”) Syna była Jego Miłość. Mamy więc tutaj do czynienia z językiem mistycznym. Jezus jest więc ofiarą „boleści”, cierpienia, którego źródłem jest Jego własna Miłość. Co więcej, ona jest niepojęta, bezkresna, bo Jezus w niej jest „nieogarniony”, dlatego też jedynie jej bezmiar mógł Go doprowadzić do tego, że zasłonił nas swoją pierś, swoim Sercem („łonom”) przed karą. Zamiast nasze serce, nasz bok, został ugodzony i otwarty Jego Bok (i Serce) włócznią żołnierza. Na Siebie przyjął naszą karę za nasze grzechy, abyśmy my nie musieli umierać. Jego cierpienie, śmierć i przebicie Boku oraz wylanie całej treści Serca (życia) stało się naszym ocaleniem i źródłem, z którego czerpiemy życie. Bo to On jest czystym strumieniem i ma w sobie Ogień (Ducha), który wypala nasze grzechy, wpierw oczyszczając nas ze starodawnej winy. To oczyszczanie dla każdego grzesznika może być związane z cierpieniem, ale wtedy staje nam On sam przed oczami, by przypomnieć nam, że On pierwszy za nas „przecierpiał krzyż”, a my jeszcze nie opieraliśmy się złu „aż do przelewu krwi” (por. Hbr 12,1-3), oraz, że jeśli będziemy dobrze postępować, to przetrzymamy cierpienia (por. 1P 2,19-25), bo On sam nas umocni i przyjdzie z pomocą, ponieważ nas rozumie (Hbr 2,18).

Po tym krótkim podsumowaniu poszczególnych syntagm w ich kontekstualnym usytuowaniu oraz po omówieniu pasyjnych treści każdego z sześciu hymnów, przejdziemy do różnych form ich zastosowania i wykorzystania w teologii współczesnej, a jeśli trzeba, to także nawiążemy do historii dla lepszego wyjaśnienia właśnie posoborowych idei pasyjnych.

### 5.3. Przejawy duchowości pasyjnej życia chrześcijańskiego na przestrzeni wieków

Niewątpliwie największym znawcą tematu i w ogóle nurtu pasyjnego w Polsce na tle rozwoju religijności w średniowiecznej Europie był ks. Jerzy Józef Kopeć, dlatego nie sposób nie odwołać się do jego badań nad duchowością dolorystyczną, jej początkami, począwszy od IX i X wieku na Zachodzie, oraz nad jej dynamicznym rozwojem, aż po XIII i XIV wiek. Z jego niezwykle wnikliwego, autorskiego opracowania nurtu pasyjnego średniowiecznej religijności dowiadujemy się, że Męka Pańska wysunęła się w nim na pierwszy plan i znalazła swoje odbicie, „zwłaszcza w modelu pobożności ludowej”.

Autor, jako „pasjonista” – członek Zgromadzenia Męki Pańskiej (*Congregatio Passionis Iesu*), obdarzony wiedzą i niezwykłym wyczuciem omawianych problemów zauważa, że istnieje pewna różnica np. w postrzeganiu i akcentowaniu tematów wielkopostnych. Posoborowa myśl teologiczna, a zwłaszcza liturgiczna, kładzie nacisk na przygotowanie do przeżycia Paschy, jak również podkreśla wagę związanego z nią sakramentu chrztu, a także szeroko rozumiany temat pokuty. Gdy tymczasem w przedsoborowej historii pobożności chrześcijańskiej z wielkim skupieniem koncentrowano się na rozważaniu Męki Pańskiej – zwłaszcza w wiekach średnich – krzyża i cierpień Chrystusa. Ten charakterystyczny rys pobożności znamy ze śpiewu pieśni pasyjnych, gorzkich żali, nabożeństwa drogi krzyżowej, czy adoracji Chrystusa w kaplicy przechowania Najświętszego Sakramentu (tzw. „Grób Pański”) w Wielki Piątek. Ale, ks. Kopeć zdaje sobie doskonale sprawę, że takie przedstawienie kwestii w oparciu o same fenomeny byłoby zbyt uproszczeniem złożonej tematyki tej pobożności. Dlatego też, dla lepszego zgłębienia ewolucji kultu pasyjnego stawia w swoim artykule zasadnicze pytania: po pierwsze – o jego

źródła, czy „wywodzi się z pobożności liturgicznej”, czy jego rozwój był równoległy, niezależny?; po drugie – kiedy i jakie czynniki sprawiły, że kult ten osiągnął znany nam dzisiaj kształt? Następnie, przechodząc już na nasz rodzimy obszar badawczy polskiej religijności, pyta, próbując ustalić „jaki jest najstarszy profil pasyjny naszej duchowości” i czy w nim możliwe jest stwierdzenie „*passio gloriosa*” („chwalebnej wizji męki” Pańskiej). Przy tej okazji próbuje też wykazać w niej obecność dominujących akcentów określanych jako *realistyczno-uczuciowe*<sup>227</sup>.

W pierwszym punkcie swoich badań ks. Kopec szkicuje więc konsekwentnie ewolucję nabożeństwa do krzyża i męki Pańskiej oraz ukazuje rolę tego typu pobożności w życiu rodzącego się chrześcijaństwa w Polsce (X w.) na podstawie analogicznych danych o pojęciach i zwyczajach z innych terenów ówczesnej Europy, korzystając przy tym z „metody retrogresji” w oparciu o późniejsze źródła. Wiemy, że wczesnośredniowieczne ramy kultu krzyża opierały się na chrześcijańskim przekonaniu dostrzegającym „w męce Chrystusa teofanię Jego mocy zbawczej” i to nie tylko „na krzyżu”, ale również „w chwale zmartwychwstania”. Taki stosunek chrześcijanina do tajemnic pasyjnych wynikał z jego osobistej modlitwy oraz ze związanej z nią relacji do osoby Chrystusa. Nie wolno też zapominać, że szczególnie podkreślanie Jego Bóstwa było antidotum i reakcją na herezję ariańską.

Jak słusznie zauważa Autor sytuacja, w której nowe ludy i narody weszły do Kościoła, wymagała nowych, bardziej konkretnych symboli i form wyrazu tej samej wiary i kontaktu z Chrystusem, i taką funkcję m.in. „spełnił w znacznym stopniu krzyż z wizerunkiem Ukrzyżowanego” oraz jego kult o charakterze dewocyjnym. Był on dla neofitów bardziej zrozumiały, realny jako punkt odniesienia w modlitwie, a przez to także łatwiejszy do przyjęcia. Ale, jednocześnie na Zachodzie mnisi benedyktyńscy pozdrawiali krzyż skierowani ku wschodowi, a na krzyżu uwielbia się hieratycznego Chrystusa „w modlitwie kierowanej wprost ku Niemu”, uwydatniając Jego godność oraz władzę jako Boga i Pana królującego z mocą z wysokości krzyża.

Ks. Kopec podkreśla, że w takim duchu właśnie powstały sławne hymny Wenancjusza Fortunata ku czci krzyża i weszły do oficjalnego kultu Kościoła

<sup>227</sup> Por. Jerzy Józef Kopec, „Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej”, w *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. Henryk Damian Wojtyśka i Jerzy Józef Kopec (Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1981), 38–39.

(„*Pange lingua gloriosi*”; „*Vexilla regis prodeunt*”) przyczyniając się wydatnie do rozwoju poezji hymnicznej sławiącej tajemnicę krzyża, tj. krzyż jako narzędzie odkupienia, a przede wszystkim samo dzieło zbawienia, które na nim się dokonało.

Następnie, krzyż stał się symbolem walki ze złem i ochrony przed nim, środkiem skutecznego uwolnienia od grzechu, znakiem i symbolem życia, zbawienia dokonanego przez Boga-Człowieka, triumfu życia, wiary w zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią przez Jego Zmartwychwstanie, a ostatecznie także – znakiem wielkiego Miłosierdzia Bożego. Trzeba tu także wspomnieć, że za sprawą Amalarego z Metz († 857) pojawia się zwyczaj rozważania nie tylko poszczególnych tajemnic życia, lecz także całej Męki Pańskiej, próbując dostrzegać i identyfikować jej elementy w konkretnych momentach bezkrwawej ofiary. Ta metoda wyjaśniania poszczególnych części Mszy świętej została nazwana symboliczną.

W ślad za tym pojawiały się coraz liczniejsze prywatne modlitwy kierowane do Jezusa Ukrzyżowanego, a św. Anzelm († 1109) sformułował swoją teorię satysfakcji, wyjaśniając przyczynę Wcielenia, rację dla której Bóg stał się Człowiekiem („*Cur Deus homo?*”), oraz samej ofiary na Krzyżu jako formy zadośćuczynienia względem Boga za grzechy całej ludzkości.

Po nim św. Bernard zaczyna śledzić dzieje Słowa Bożego, które stało się Ciałem odczytując w kontemplacji Jego historyczny wymiar. Bernard był jednym z ostatnich przedstawicieli swojej epoki, który jeszcze rozważał człowieczeństwo Jezusa Chrystusa opierając się na liturgii, w kontekście konkretnych obchodów liturgicznych, a zarazem – jako świadek wypraw krzyżowych, otwiera nowy rys pobożności koncentrującej się na obrazach dla człowieka bliskich i bardziej zrozumiałych – „Dzieciątka Jezus, Chrystusa dobrego Pasterza czy Ukrzyżowanego”, zastępując dotychczas upowszechniony obraz Boga straszliwego (*mysterium tremendum*) takim, który bardziej przyciąga i fascynuje (*mysterium fascinosum*), bo jest bardziej uchwytny. Według Opata z Clairvaux, krzyż Pański odsyła nas do cierpień Jezusa, ale już owoce Jego Męki wskazują wyraźnie na samo dzieło Odkupienia.

Jak wskazuje ks. Kopeć, „kult krzyża i wizja męki w religijności polskiej XI i XII w.,” które odnajdujemy „w formułach liturgii i pobożności osobistej oraz niektórych zwyczajach, nie odbiega zasadniczo od linii rozwojowych

nabożeństwa na Zachodzie. Są one zorientowane ku Chrystusowi, który nawet na krzyżu nie przestaje objawiać się w roli zwycięzcy nad grzechem i piekłem”, oraz stanowi nadzieję na odpuszczenie grzechów i łaskę dziecięstwa Bożego. Modlitwy „pod krzyżem”, którymi wtedy żył pobożny lud, czy rozumienie cierpienia i śmierci Pana, stanowiły przejawy i zapowiedź „nabożeństw... do ran, krwi i narzędzi męki”, jak również wymowne „świadectwo Jego zwycięstwa i miłości”<sup>228</sup>.

W drugim etapie swoich naukowych poszukiwań nasz Autor-pasjonista poddaje analizie główny rys duchowości pasyjnej XIII i XIV wieku, którego nowe oblicze zawdzięczamy geniuszowi św. Franciszka z Asyżu i osobistemu dialogowi z Ukrzyżowanym – umiłowanym Mężem Bolesci. Tym rysem charakterystycznym ówczesnej duchowości była idea współcierpienia z Chrystusem. Tym, który przejął po Franciszku pasyjną duchowość był św. Bonawentura, nazwany potem „Doktorem Pasyjnym” lub „Doktorem Słowa Ukrzyżowanego”. Jego metoda na drodze spotkania z Bóstwem Jezusa Chrystusa polegała na kontemplacji „płomiennej miłości Ukrzyżowanego” oraz duchowym stanięciu „pod krzyżem Chrystusowym” po to, by całkowicie „upodobnić się” do Niego. Całą tę drogę rozważania (*meditatio*) i naśladowania Chrystusa (*imitatio Christi*) zawarł w dwóch dziełach o tematyce pasyjnej – „Drzewo życia” (*Lumen vitae*) i „Traktat o Męce Pańskiej” (*Vitis mistica*). W podobnym duchu wywodzącym się z tradycji franciszkańskiej Jacopone da Todi napisał „Stabat Mater”, gdzie na plan pierwszy wysuwa się współodczuwanie (*compassio*) z Matką Bolesną. Tym tropem odtwarzania we własnym życiu Męki Pańskiej pójdą także liczne mistyczki franciszkańskie na Zachodzie (np. Małgorzata z Kortony), a w Polsce, m.in. bł. Kinga. Należy tutaj dodać, że kult człowieczeństwa Jezusa Chrystusa jednocześnie połączony z żywą czcią umęczonego i ukrzyżowanego Zbawiciela był bardzo bliski św. Mechtyldzie i św. Gertrudzie Większej – mistyczkom niemieckim z Helfty koło Eisleben. Ta głęboko emocjonalna relacja miłości do Zbawiciela miała swój wyraz w czci pięciu ran, w tym Serca Jezusa Chrystusa, a przez to była do pewnego stopnia jakby odwzorowaniem wielu specyficznych elementów duchowości franciszkańskiej.

---

228 Por. tamże, 39–44.

Ks. Kopeć wskazuje także na istnienie „śladów czci tajemnic pasyjnych, zwłaszcza ran i narzędzi męki Pańskiej” (np. korony cierniowej Chrystusa) w duchowości dominikańskiej już przed poł. XIII wieku. Należy tutaj też podkreślić wrażliwą na kult eucharystyczny twórczość św. Tomasza z Akwinu. Propagowanie tajemnic Męki Jezusa Chrystusa znalazło w odbiorze i pobożności ludowej swój pasyjny wyraz w postaci ruchu biczowników (*flagellatorów*), który był zjawiskiem złożonym, wielokrotnie powracającym, ale – po odpowiednim rozeznaniu przez Kościół, został zakazany (bullą Klemensa VI w 1349 r., a potem na Soborze w Konstancji w 1417), ze względu na fałszywe przekonanie z nim związane, jakoby biczowanie samo z siebie miało moc odpuszczania grzechów. Natomiast tymi, którzy chyba jako pierwsi zaczęli mówić o boleściach duszy Chrystusa obciążonej ludzkimi grzechami, byli niemieccy mistycy z Nadrenii: Mistrz Eckhart (niem.: E. von Hochheim), Jan Tauler (niem.: Johannes Tauler) oraz Henryk Suzo (niem.: Heinrich Seuse).

Najważniejszą jednak, z naszego punktu widzenia, przedstawicielką uczuciowego nurtu w mistyce pasyjnej była wielka reformatorka Kościoła, włoska wizjonerka i stygmatyczka, św. Katarzyna Sieneńska († 1380), znana z wielkiego nabożeństwa do bezcennej krwi, ran i Serca Ukrzyżowanego Zbawiciela. Jej doświadczenie uczy nas jak poznać siebie i jak stać się „alter Christus” (drugim Chrystusem) postępując na drodze życia „śladami Ukrzyżowanego”. Na gruncie polskim pojawia się w duchu „devotio moderna” przykład życia i doświadczenie zażyłego związku z Jezusem Chrystusem w Eucharystii z akcentem na zdecydowany prymat miłości, pokuty oderwania od świata włącznie z *rekluzją* u bł. Doroty z Mątowów, której religijność miała surowy rys pokutno-pasyjny<sup>229</sup>.

Natomiast w ostatnim, trzecim punkcie swego artykułu nasz Autor – ks. Kopeć, zajmuje się różnymi formami dewocyjnymi i ich akcentami dolorystycznymi w polskiej religijności późnego średniowiecza, których celem było wzruszyć odbiorcę i wywołać u niego przeżycie religijne. Charakterystycznym rysem tej epoki był niepokój o zbawienie. Stąd też częste i intensywne próby poruszenia wyobraźni i fantazji, korzystanie z realistycznych i drastycznych opisów męki Pańskiej jako artystycznej formy wyrazu. Związek akcentów pasyjnych i eucharystycznych pobożności dolorystycznej wraz z jej ludowymi

229 Por. tamże, 44–53.

przejawami stanowiły charakterystyczny wyróżnik polskiej pobożności w XV wieku, co znalazło swe odzwierciedlenie także w liturgicznych księgach tego okresu (formularze o tematyce pasyjnej, podobnie oficja brewiarzowe). Stąd w późnym średniowieczu ma miejsce rozwój tendencji koncentrowania się bardziej na medytacji – od strony obiektywnej – uniżenia się Chrystusa podczas Męki, jak również różnych form cierpienia, które zostało Mu zadane (niż Jego paschalnego triumfu), a od strony subiektywnej – na wzmocnieniu pragnienia współcierpienia z Nim, udziału w Jego pasji. Podobny proces można zaobserwować w przypadku propagowanego przez bożogrobowców z Miechowa (od 1168 r.) kultu Grobu Pańskiego w duchu paschalnym, który w późniejszym okresie (XV w.) zaczął się koncentrować bardziej nie na wymiarze paschalnym, lecz na czci umęczonego Ciała Pana składanego do Grobu.

Według ks. Kopia, stopniowy rozwój kultu pasyjnego, wraz z jego bogactwem i atrakcyjnością, już od XIII wieku najpełniej zaowocował w kulcie pasyjnych relikwii i w związanych z nimi dedykowanych uroczystościach. Szczególnym pietyzmem cieszyły się wtedy: cierniowa korona wraz z okazjonalnym świętem *Spinae Coronae Christi*), włócznia, która przebiła bok Pana oraz gwoździe, którymi przybito Go do Krzyża (*Lanceae et Clavorum Christi*), jak również inne narzędzia męki Pańskiej (*arma Christi*).

Od połowy XIV wieku w Niemczech i Czechach obchodzono liturgiczne święto, które posiadało teksty wychwalające ofiarniczą śmierć Zbawiciela, gdzie szczególną czcią otaczano Jego rany, a zwłaszcza przebitą bok. Autor nasz stawia tezę, z którą trzeba się zgodzić, że kult ten stworzył podstawę dla liturgicznej czci i kultu Serca Jezusowego. Zresztą, potwierdza to fakt, że pobożność i cześć dla ran i boku Jezusa znane już były w Polsce pod koniec XIV w., ponieważ w mszałach śląskich istniała już wtedy msza wotywna przewidziana na takie wspomnienie.

Zgodnie z duchem epoki, a zwłaszcza już u schyłku średniowiecza, cierpienia Zbawiciela miały budzić głęboką litość, dlatego w tym celu tak układano formularze mszy ku czci pięciu ran Chrystusa, aby modlący się nim mogli lepiej wejść w ogrom tajemnicy Jego Męki, oraz, by zmarli dzięki temu znaleźli skuteczną pomoc na drodze oczyszczenia. W tradycji wrocławskiej istniała także msza o uniżeniu Chrystusa (*de Humiliatione Christi*), która prócz nazwy

nie różniła się od wyżej wspomnianego formularza mszalnego (*de Quinque Vulneribus Christi*). Do tego wrocławskiego formularza, jak zaznacza ks. Kopeć, dołączono wyjątkową sekwencję (*Ad Jesu Christi gloriam*), ponieważ pojawiło się w niej silne przekonanie o tym, że finałem kończącym zbawczą Mękę było przebicie włócznią boku i Serca Jezusowego. Stąd już bardzo było blisko do kultu Serca Jezusa, stanowiącego symbol miłości Jego Boskiej Osoby, która dzięki Wcieleniu nierozzerwalnie zjednoczyła się z Człowieczeństwem, tej samej miłości, która oddała się za zbawienie każdego z nas i całego świata. Na koniec, nasz Autor i znawca omawianej tematyki, wylicza teksty pasyjne włączone wtedy do średniowiecznej liturgii, do których zaliczył m.in.: (–) w pierwszej grupie: formularze mszalne stanowiące psychologiczną analizę cierpienia Chrystusa (*in honore Omnium Poenarum*; oraz *de Passione Domini*); (–) formularze z okresu przedtrydenckiego z terenu Polski (*de Misericordia Domini*; oraz *de Facie Domini seu de Veronica* związany z kultem św. Oblicza Jezusa); (–) teksty z motywem „gregoriańskiego Męża Boleści” z przypisaną nazwą *Misericordia Domini*; i inne<sup>230</sup>.

We wnioskach Autor wskazuje na następujące elementy duchowości pasyjnej: powszechność nabożeństwa do krzyża i męki Pańskiej u Polaków; następnie, świadomość objawionej w krzyżu mocy zbawczej (tzw. *passio gloriosa*), triumf Zbawiciela nad grzechem człowieka, śmiercią, a zwłaszcza nad złym duchem. Podkreśla także odmienne podejście do faktu krzyża w kaznodziejstwie misyjnym zakonów żebraczych ukazujących go w kategoriach uczuciowo-sensytywnych, aby przybliżyć mękę i wzbudzić *compassio* u słuchaczy, a przez to doprowadzić do większego utożsamienia się z cierpiącym Panem (w skrajnych przypadkach tak, jak to było udziałem stygmatyków). Uwypukla także dwa elementy ściśle związane z nabożeństwem do krzyża – konieczność pokuty i obowiązek zadośćuczynienia (i wynagradzania) za grzechy, które były bardzo bliskie religijności człowieka epoki średniowiecza, opartej na stanowisku św. Anzelma i scholastyki. Krzyż więc stał się w ten sposób prawie że jedynym przedmiotem miłości i rozważania, tylko sporadycznie pojawiała się w pobożności misterium zmartwychwstania jako wynik

230 Por. tamże, 44–59; szerzej na temat kultu relikwii Męki Pańskiej (św. Włócznie i Gwoździ Pana, oraz cierniowej korony Chrystusa), por. Tenże, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia* 3 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975), 215–62.

przejścia Ukrzyżowanego ze śmierci (pusty Grób) do życia, ze skutkiem realnej obecności tego misterium w liturgii Kościoła<sup>231</sup>.

### 5.3.1. Od pojęcia „re-velatio” do symboliki pasyjnej

Urzeczywistnianie się procesu Bożego objawienia w historii rozwija się z początku samodzielnie wychodząc powoli od słowa „velum” („zasłona”), aby następnie dołączyć, a nawet zespolić się z objawieniem i nadać mu nową formę „re-velatio” oznaczającą usunięcie „velum”, czyli grzechu. Wyjaśnia to Bonawentura na przykładzie Adama opisanym w prehistorii Izraela i kwestii danego mu poznania Boga, które według niego było czymś pośrednim „pomiędzy widzeniem a wiarą”. Twierdzi, że Adamowe poznanie Boga w raju, chociaż było poznaniem wiary „w zwierciadło”, to jednak było „jasne”, nie było oglądaniem Bożej substancji „twarzą w twarz” („bez zwierciadła, bez zagadek”), ale jednak było czymś więcej, niż nasze poznanie wiary. Bonawentura rozróżnia bowiem aż „cztery sposoby poznania Boga: *fides – contemplatio – apparitio – aperta visio*” i spośród nich Adamowi przypisuje „contemplatio”, które było także dostępne wybranym przez Boga mistykom. Nasze niegdyś czyste „zwierciadło” zostało zabrudzone przez grzech przyrównany tutaj do „velum” („zasłony”), która przykryła naszą ludzką „duchową twarz”. Tymczasem Adam w stanie niewinności poznawał Boga, oglądał Jego chwałę i wpatrywał się w jasność Pańską poprzez zwierciadło „z odsłoniętą twarzą”. To go przemieniało, a jego twarz była „*facies revelata*”. Tymczasem po grzechu pierworodnym jego oczy i twarz były „przesłonięte”, „zaciemnione”. „Re-velatio” u Bonawentury oznacza w tym kontekście zdjęcie tej zasłony, „ukazanie”, „odsłonięcie” wcześniej zaciemnionego, czy też zasłoniętego ludzkiego oblicza i przywrócenie stanu pierwotnego. Dlatego „re-velatio” odnosi się w pierwszym rządzie do „zasłony” („velum”), a nie do „objawienia” („revelatio”). To już nie jest tylko „zasłona” spoczywająca na narodach, lecz także „re-velatio” odnoszące się do chrześcijan.

231 Por. Tenże, „Nurt pasyjny”, 59–60; szerzej na temat kultu Grobu Pańskiego, zwłaszcza paschalnego charakteru jego czci u bożogrobowców z Miechowa, por. Tenże, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, 268–92; szerzej o duchowości pasyjnej ujętej w kontekście wynagradzania, zwłaszcza w kulcie Najświętszego Serca Jezusowego, por. Stanisław T. Zarzycki, „Duchowość pasyjna dawniej i dziś”, *Roczniki Teologii Duchowości* 3(58) (2011): 153–56.

Doktor Seraficki prowadzi nas prosto do coraz większej jasności („a claritate ad claritatem”), do prawdy o chrześcijańskim objawieniu, które nie jest już tylko ustalonym stanem „raz na zawsze *fides historica*”, ale naprawdę żywą i ożywiającą „dynamis”, tj. mocą duchową („*intelligentia spiritualis*”), która „odsłania” nasze oblicza jako chrześcijan. Oto mistyczny wymiar pojęcia „objawienia” u Bonawentury.

Pozostaje jeszcze jego interpretacja „*revelatio*” w Starym Przymierzu. W tym miejscu robi on przejście od „*revelatio*” do symboliki pasyjnej. Analogicznie do tego, było powiedziane – dla Doktora Serafickiego „Nowy Testament jest *revelatio* Starego Testamentu”. Wyjaśnia to w obrazie winogron niesionych na drągu symbolizujących samego Chrystusa na krzyżu. W sensie duchowym – jak tłumaczy – niosły go dwa ludy (Stary i Nowy Testament). Pierwsi byli nieświadomi Tego, Kogo nieśli. Drudzy wiedzieli, bo po Jego przyjściu przyjęli Go we wierze wraz z całą tajemnicą cierpienia Chrystusa. Dodaje też, w odniesieniu do tej tajemnicy, że w sposób obiektywny „po objawieniu jej wewnętrznego sensu, ich poznanie nie jest zakryte”<sup>232</sup>.

Bonawentura przechodzi od wyjaśnienia pojęcia „*revelatio*” do symboliki krzyża, która związana jest bezpośrednio z teologicznymi treściami o tematyce pasyjnej, zob. kontemplacja przebitego Boku i Serca Jezusa. „*Revelatio*” i „*revelatio*” - „będą patrzeć na Tego, którego przebili. To oglądanie Jego odziera nas ze złudzeń, zdziera z nas zasłonę przybytku, welon śmierci, widzimy skutki swego grzechu, ale także Serce Boga, w którym odnajdujemy sanktuarium ucieczki, ocalenia, przebaczenia, i całe morze Łaski Miłosierdzia. Pojawia się tu obraz pasyjny „winogron niesionych na drągu”, który umieszczony jest w kontekście historii zbawienia, w której Bóg przekazuje objawienie.

### 5.3.2. Naśladowanie uniżenia Jezusa Chrystusa – przyjęcie krzyża

Z tematem pasyjnym wiąże się wszystko to, co dotyczy problematyki krzyża, cierpienia, uniżenia się Jezusa („*kenozy*”), jak również – z naszej strony jako uczniów Pańskich – Jego naśladowania oraz „przyjęcia krzyża” (apropriacji krzyża) we własnym życiu jako narzędzia zbawienia.

232 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:92–99.

Bonawentura porusza kwestię jednorazowości zbawczego wydarzenia Męki Pańskiej i jego trwania w historii w kontekście także jednorazowości grzechu Adama. Zarówno „grzech Adama”, jak i „odkupieńczy czyn Jezusa Chrystusa” zawierają w sobie – jak „w zarodku”, całą ludzką historię, historię działania każdego człowieka, który ze swej strony wchodzi w relację, albo – jak mówi Bonawentura „ustanawia relację z tymi pra-sylogizmami”. Ma tutaj na myśli, z jednej strony „sylogizm Chrystusa” (logikę zbawczą), a z drugiej „sylogizm diabła”. Jak tłumaczy, na sylogizm Chrystusa składają się poszczególne, jednorazowe wydarzenia zbawcze mające wpływ na historię. Człowiek ze swej strony może przyjąć („*assumptio*”) albo odrzucić – zarówno pierwszą, jak i drugą „logikę”, może w niej „uczestniczyć”, albo nie brać w niej udziału. Przyjęcie „logiki Chrystusa” oznacza poddanie się „krzyżowi i cierpieniu”, a więc dzielenie wspólnego losu z Chrystusem, oraz w konsekwencji otrzymanie uczestnictwa w Jego chwale. Na wzór św. Pawła, który umarł „*dla Prawa... aby żyć dla Boga*”, a także „*razem z Chrystusem*” został „*przybity do krzyża*” po to, by już więcej nie żył jak do tej pory, lecz by żył w Nim Chrystus, który umiłował go i „*samego siebie wydał*” za niego, by mógł żyć „*życiem wiary w Syna Bożego*” i tak dojść do chwały (por. Ga 2,19-20). Jak pisze Ratzinger: „w ten sposób przyjęcie krzyża”, czyli „naśladowanie uniżenia Chrystusa”, „prowadzi do zbawiającego *assumptio*”. Męka Chrystusa niesie ze sobą konkretne owoce, zasługi miłości, która powinna ze strony tego, kto Jego kocha wywołać „odpowiedź miłości”, ponieważ zostały mu „odpuszczone grzechy”. Ten akt miłości Jezusa względem grzesznika „polega na wymianie miłości”, która – jak z ufnością możemy stwierdzić rozważając Jego Mękę i to, co działo się już po Jego śmierci, gdy żołnierz przebił Jego Bok – wypływa prosto z Serca Jezusa Chrystusa<sup>233</sup>.

Sylogizm Jezusa Chrystusa a sylogizm szatana. Aby zrozumieć, co kryje się pod tym „sylogizmem”, możemy odwołać się do tego, co mówił św. Ignacy o „dwóch sztandarach” w medytacji pod tym właśnie tytułem, gdzie przedmiotem rozważania jest sztandar Chrystusa i sztandar szatana. Tak określa on dwie propozycje, przed którymi stoi każdy odprawiający *Ćwiczenia duchowe* człowiek, a zarazem dwie propozycje, spośród których musi on dokonać wyboru tej jednej, właściwej, od której zależy jego zbawienie. Sztandar

233 Por. tamże, 2:214–15.

Chrystusa to sztandar krzyża<sup>234</sup>, tj. sam Krzyż jako narzędzie zbawienia na drodze naśladowania Mistrza (upodobnienia się do Niego, wchodzenia w Jego ślady).

Mamy więc do czynienia z dwoma propozycjami (sposobami) na życie, na zdobycie życia i to niezniszczalnego. Propozycja Jezusa stoi w opozycji do oferty szatana (pod jego sztandarem), będącej tak naprawdę ukrytym oszustwem, inaczej – jego „krypto-reklamą”, bo zły duch co innego obiecuje, a co innego daje (albo, raczej „nie” daje).

Natomiast propozycja Jezusa wypływa wprost z Jego przebitego, Miłosiernego Serca, które jest pełne przebaczenia dla każdego skruszonego grzesznika, dla tego, kto „bardzo umiłował” (na wzór nawróconej grzesznej kobiety – Łk 7,47). Miłość bowiem, jak zauważa św. Ignacy, polega na obopólnej wymianie dóbr pomiędzy osobą miłującą a miłowaną<sup>235</sup>.

To Boże Serce chce się nam ludziom nieustannie (wy)dawać, bo Ono jest pełne unżenia oraz ofiarnej i przebaczącej miłości, która pragnie być przyjęta w wolności, ponieważ jest gotowa nawet na odrzucenie ze strony człowieka.

### 5.3.3. Zmartwychwstanie kluczem dostępu do Męki (zbawczej logiki) Chrystusa

Zmartwychwstanie Chrystusa jest właściwym „Objawieniem”, ponieważ daje nam, śmiertelnikom nową perspektywę, ponieważ stanowi dla nas nową, nieznaną nam dotąd informację rozsadzającą nasz śmiertelny (skończony) świat. „Zmartwychwstanie poucza bowiem człowieka i daje mu pewność co do Bóstwa Chrystusa”, stanowi otwarcie zamkniętej dotąd dla nas „księgi życia” (Ap 5,5) i Objawienia ukrytej przed nami Tajemnicy. Dla Bonawentury, podobnie zresztą jak i dla Abelarda, Piotra Lombarda i Aleksandra z Hales, odkupienie dokonało się przez śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu, w którym objawiła się moc Jego Boskiej Miłości, stanowiąc po pierwsze „dowód

234 Rozmyślanie o Dwóch sztandarach, por. Loyola, *ĆD*, 92–97, nr 136-148.

235 „Miłość polega na obopólnym udzielaniu sobie, a mianowicie na tym, aby miłujący dawał i udzielał umiłowanemu tego, co sam posiada, albo coś z tego, co jest w jego posiadaniu lub w jego mocy; i znów wzajemnie żeby umiłowany [udzielał] miłującemu”, Kontemplacja [pomocna] do uzyskania miłości, uwaga 2, por. tamże, 149, nr 231.

miłości” („exemplum”), a po drugie, odkupienie realizuje się także przez pouczenie („doctrina”) będące zarazem pewnością co do „naszego celu i naszej drogi”, jak również przez to pouczenie, które zostało nam dane w samym Zmartwychwstaniu Pana stanowiąc „zwieńczenie dowodu Jego Bóstwa”. Ten odkupieńczy krzyż Jezusa Chrystusa jest naszym ocaleniem, bo objawiona dzięki niemu Miłość domaga się i „wywołuje w nas odpowiedź miłości w stosunku do ukrzyżowanego Boga”, a przez to „wprowadza nas w stan miłości”. Cierpienia swego Mistrza, którego uczniowie ujrzeli na Krzyżu wzbudziły u nich wielkie wątpliwości i niewiarę, natomiast spotkania ze Zmartwychwstałym Panem sprawiły, że to wszystko ich opuściło, że brak wiary ustąpił wobec radości i pokoju płynącego z przebaczenia, którego doznali od Pana. Nie można też lekceważyć, czy pomijać idei odkupieńczych zasług Chrystusa (*merita Christi*), a więc pojęcia „obiektywnego odkupienia”, które ma swój odpowiednik w subiektywnym aspekcie „obdarzenia przez pouczenie”. W tym ujęciu „Męka Chrystusa przyporządkowana została do obiektywnej części odkupienia, która wypracowuje zbawcze *merita*, podczas gdy zmartwychwstanie budzi wiarę i w ten sposób daje dostęp do tych zasług”. Sam Bonawentura ulegał wpływom tych idei, interpretując Zmartwychwstanie Pana jako objawienie, manifestację tajemnic Bożych („*manifestatio mysteriorum*”), uznając w tym powrocie Chrystusa do nowego, niezniszczalnego życia za „pośrednika pouczenia” („*medium doctrinae*”)<sup>236</sup>.

Doskonałym kluczem interpretacyjnym rozważań Bonawentury o Męce Chrystusa w perspektywie i świetle Zmartwychwstania jest znany fragment św. Pawła z Listu do Koryntian: „*A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara (...) Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach. Tak więc i ci, co pomarli w Chrystusie, poszli na zatracenie. Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli*” (1Kor 15,14.16-19.20). Wyraźnie widać, że dla Apostoła kluczem interpretacyjnym Męki i Śmierci Chrystusa jest Zmartwychwstanie, które stanowi zwieńczenie, pieczęć całej

236 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:215–18.

Paschy Pana, a w Nim także i śmierci chrześcijanina. Bardzo dobrze obrazuje również zasługi Męki Pańskiej rozmowa zwana „Kolokwium pod Krzyżem”, gdzie św. Ignacy każe się pytać Chrystusa wiszącego na nim – *Co On uczynił dla mnie?* (dosł.: „jak to on, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy?”), oraz – niejako w odpowiedzi każe pytać samego siebie: *„Com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Com powinien uczynić dla Chrystusa?”*. Rozmowa ta stanowi swoisty dialog rekolektanta z Ukrzyżowanym celem uświadomienia sobie nie tylko odkupieńczych zasług Chrystusa, ale również niewystarczalności odpowiedzi ze strony człowieka stojącego pod Krzyżem Pana<sup>237</sup>. Oczywiście, także i w tym przypadku, do pełni świadomości tego, co Bóg uczynił w Chrystusie dla naszego zbawienia dochodzimy dopiero wtedy, gdy wraz z Ignacym wchodzimy w kontemplację „*Ad amorem*”, w czwartym tygodniu *Ćwiczeń* poświęconym tematyce Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wtedy staje się jasne, że wszystkie dary stworzenia, odkupienia i podjętego przez nas procesu dzieła zbawczego dokonującego się w Chrystusie, że to wszystko spływa na nas „z góry”, że wszystko jest darem aktywnej Miłości Boga, bo „Miłość winno się zakładać więcej na czynach niż na słowach”<sup>238</sup>.

#### 5.4. Motywy pasyjne w teologii posoborowej

Pierwszym i najważniejszym motywem pasyjnym z pewnością jest Krzyż, na którym oddał życie Jezus, a który nie tylko był głównym narzędziem Jego Męki zgotowanej Mu przez oprawców, lecz także i wywyższenia. Na ten motyw Męki Pańskiej utożsamiany z Krzyżem składają się oczywiście jeszcze inne elementy, takie jak: wyszydzenie i biczowanie, korona cierniowa, gwoździe, pięć Ran, włócznia, przebity Bok i Serce, Krew Pańska, żółć i ocet, i in. Wymienione elementy były w historii inspiracją dla powstających różnych form pobożności. Ogromnym wkładem do refleksji na temat krzyża (a w konsekwencji Krzyża Pańskiego) i różnych form jego przepowiadania w praktyce była publikacja ks. Henryka Sławińskiego. W pierwszym rozdziale

237 Por. Loyola, *ĆD*, 49–50, nr 53–54.

238 Por. tamże, 149–52, nr 230–237.

Autor ukazuje sam krzyż i rzeczywistość ukrzyżowania jako jedną z najokrutniejszych form egzekucji stosowaną w starożytnym świecie, przybliżając czytelnikowi jak wyglądały poszczególne etapy krzyżowania skazańca. Odnosi to także do Pisma wydobywając z niego różne znaczenia pojęciowe słowa „krzyż” i „krzyżować”. Drugi rozdział został poświęcony ewangelijnym relacjom świętych Marka, Mateusza, Łukasza i Jana mówiącym o ukrzyżowaniu Jezusa. W następnym rozdziale podjęte zostały dwa teologiczne aspekty dotyczące kerygmatu krzyża stanowiącego drogę do chwały oraz wezwanie do jego dźwigania. Dwa ostatnie rozdziały zostały poświęcone przepowiadaniu krzyża w kazaniach pasyjnych, oraz ich krytycznej ocenie wraz z propozycją odnowy głoszenia tychże kazań tak, by bardziej uwzględniano w nich rolę Słowa Bożego. Trudne do przyjęcia dla człowieka orędzie misterium krzyża wychodzi mu naprzeciw po to, by zostało przez niego przyjęte z tą wiarą, dzięki której życiodajna śmierć Jezusa na drzewie krzyża i Jego zmartwychwstanie zaowocuje w słuchaczu tego orędzia zbawieniem.

Jak zauważa Autor omawianego opracowania, z czym trudno się nie zgodzić, „brakuje... naukowego opracowania ewangelicznych opisów ukrzyżowania Jezusa w przepowiadaniu soborowym... także w polskiej literaturze biblijnej jest niewiele monografii o męce i śmierci Jezusa”. Wymienia jednak dzieła autorstwa H. Langkammera, R. Bartnickiego, czy F. Gryglewicza. Podobnie trzeba powiedzieć nie tylko o biblistach, ale w ogóle o współczesnych teologach, że w ostatnich dziesięcioleciach tematyka krzyża, czy ogólnie „pasyjna”, nie jest tak chętnie poruszana od strony naukowej jak przed ostatnim Soborem, czy zaraz po jego zakończeniu (zob. bibliografia – „Komentarze”). Dlatego, tym cenniejszy jest wkład do refleksji na temat krzyża dzięki pracy H. Sławińskiego. Jednym z problemów, które podjął Autor jest „próba określenia, na ile i w jaki sposób posoborowe kaznodziejstwo pasyjne w Polsce wykorzystuje ewangeliczne opisy ukrzyżowania Jezusa i ich teologię”. Stąd oczywiście wynika problematyka szczegółowa związana z realiami ukrzyżowania, z terminami biblijnymi „krzyż” i „ukrzyżowanie”, z cechami ewangelicznych opisów ukrzyżowania Jezusa, z ewangelicznym kerygmatem i teologią krzyża, czy też z dominującymi tematami posoborowego przepowiadania pasyjnego<sup>239</sup>.

<sup>239</sup> Por Henryk Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża* (Warszawa: Wydawnictwo Antyk, 1997), 13–18.

Spśród bogatej, szczegółowej problematyki opracowanej przez H. Sławińskiego, naszą uwagę zwróciła zwłaszcza historia kary krzyża i fakt, że jako pierwsi z powodów religijnych wprowadzili ją na listę kar stosowanych Persowie z królem Dariuszem na czele (Babilon, 519 r.). Wiemy, że stosowały ją powszechnie ludy pogańskie, a rozpowszechnili ją Fenicjanie, od których przejęta została przez Kartagińczyków, a od nich z kolei, po dwóch wojnach punickich (264-241 oraz 218-201 przed Chr.) zaczęli ją stosować w całym Imperium Rzymianie, do tego stopnia, że przyjęło się mniemanie o ukrzyżowaniu jako typowym, rzymskim sposobie egzekucji. Jak podaje nasz Autor – „karę tę stosowano tak względem osoby żyjącej jak i już martwej, uśmierconej wcześniej w inny sposób” celem krańcowego upokorzenia i pohańbienia ofiary, jak również odstraszania innych, a nawet dostarczenia wyrafinowanej rozrywki, np. podczas igrzysk. Niewątpliwie, efekt wykonywania wyroku przez ukrzyżowanie był tak odrażający, że – jak zaświadcza M.T. Cycero – nawet w świadomości starożytnych budził on „trwogę i niesmak”. H. Sławiński powołuje się na „Historię Kościoła” Euzebiusza, by wykazać, że w przypadku chrześcijan łączono tą najsurowszą, najokrutniejszą i hańbiącą karę „ukrzyżowania z wystawieniem na rozszarpanie przez dzikie zwierzęta”. Jak podaje Autor na podstawie opracowania M. Hengela, Izydor z Sewilli (560-636) zaświadcza, że w miejsce ukrzyżowania po czasach Konstantyna, który go zakazał w 319 r., zaczęto stosować zawieszenie na szubienicy jako karę „istotnie bardziej humanitarną i łagodniejszą”, gdyż ofiara wieszana na szubienicy nie doznawała tortur przez tak długi czas jak na krzyżu, lecz szybko, prawie natychmiast traciła życie<sup>240</sup>.

Wracając do kary ukrzyżowania, Autor wymienia, że była ona stosowana względem rozbójników, piratów, niewolników („*servile supplicium*”), buntowników, a także do wyzwolenców, jak również przybyszów, czy też wobec uprawiających nielegalne w Imperium kultury, a nawet, choć bardzo rzadko, stosowano ją w stosunku do obywateli rzymskich, np. za akt zdrady stanu lub inne poważne przestępstwa. Wobec Jezusa, jak wiemy, adwersarze zastosowali przed Piłatem oskarżenie o podłożu politycznym, „o wzniesienie buntu” (por. Łk 23,2.14), co wystarczyło do skazania na ukrzyżowanie. Warto też sobie uświadomić, że bicowanie i dźwiganie z trybunału na miejsce

240 Por. tamże, 21–26.

stracenia „krzyża”<sup>241</sup> na karku i barkach, z ramionami przywiązany do niego, w całym procesie i przebiegu egzekucji były traktowane jako cierpienia wpisane w etap poprzedzający śmierć na krzyżu. Do kary podstawowej więc, którą było ukrzyżowanie „dołączano dodatkowe różnorodne cierpienia i szyderstwa”, zależne od fantazji, „kaprysów i sadyzmu katów”. Dlatego, wydaje się rzeczą niemożliwą podanie jednej, uniwersalnej formy ukrzyżowania, a ponadto, jak zaświadcza Seneka krzyże, które on sam widział były różnie zrobione, na wiele sposobów, np. tak, że ofiary były wieszane głową w dół, albo miały uszkodzone różne części ciała dla zadania dodatkowego cierpienia, czy też „miały ramiona rozciągnięte wzdłuż patibulum”, albo przybijano je do krzyża dla zabawy w różnych położeniach i podpalano podczas zachodu słońca, by po zmroku świeciły jak pochodnie. Do tego należy jeszcze dodać fakt, że zawsze przed skazańcem niesiono tabliczkę (czasami sam ją niósł zawieszoną na szyi) z jego imieniem oraz tytułem („titulus”) sentencji, powodem zasądzonej śmierci, a herold idący za centurionem ogłaszał wszystkim winę potępionego. Jak wiemy z opisów ewangelicznych, także podczas męki Jezusa znajdowała się tabliczka z szyderczo wypisanym tytułem Jego „królewskiej” godności oraz winy. Oprócz różnych form krzyża stosowanych w tamtych czasach<sup>242</sup>, należy nadmienić, że stosowano upokorzenie skazańca w formie marszu ekspiacyjnego, a już na miejscu kaźni dołączano do niego obnażenie z szat (i biczowanie, jeśli wcześniej go nie było). H. Sławiński zauważa jeszcze dwa ważne szczegóły – pierwszy, że „krótkotrwałość konania Chrystusa Pana” dopuszcza w dużym stopniu prawdopodobieństwo braku podpórki („sedile”) na Jezusowym krzyżu; drugi – że Jezusowi zostawiono odzienie na biodrach, ponieważ Rzymianie na ogół respektowali kodeks żydowski, który takowe przewidywał<sup>243</sup>.

Jeszcze inną, bardzo ważną dla nas kwestią, którą uwzględnił nasz Autor, jest sposób zawieszania skazańca na krzyżu. Powstaje bowiem pytanie, czy Pan Jezus najpierw był przybity do „patibulum” na ziemi, a dopiero potem

241 A raczej poprzecznej belki „patibulum” nakładanej na pionowy pal „stipes”, albo mocowanej do niego przy zakończeniu. Zob. przypis poniżej, tamże.

242 Rzadko spotykany był pal („krzyż”) wysoki – „crux sublimis”, albo „sublimor”, powszechnie zaś stosowano pal („krzyż”) niski – „crux humilis”. Zob. przypis poniżej, tamże.

243 Por. Tenże, *Przepowiadanie...*, 34–35, 38–43.

zawieszony na pionowym „stipes” („palu”), czy też tak, jak to czyniono najczęściej, gdy najpierw ofiarę przywiązywano linami do belki, a potem, po wzniesieniu do góry wraz z „patibulum” i umocowaniu do „stipes” (albo nałożeniu go na sam jego szczyt – jak gr. litera ‚*Tau*’) przybijano gwoźdźmi najpierw ręce, a potem nogi. Niektórzy (np. E. Dąbrowski) twierdzą, że w stosunku do Jezusa zastosowano ten drugi sposób. Podobnie nie ma zgodności co do ilości gwoździ. Współcześnie autorzy przyjmują, choć nie można tego stwierdzić z całą pewnością, że do rąk użyto dwóch gwoździ, a przebicia obu nóg dokonano jednym. Fakt, że użyto gwoździ, a nie samych lin (a takie sytuacje też się zdarzały), potwierdza nam św. Jan przytaczając słowa niedowierzającego Tomasza do innych Apostołów przekonujących go, że widzieli Pana, że przyszedł do nich oraz, gdy umiłowany uczeń Pana opisuje spotkanie Tomasza z Panem Zmartwychwstałym w następną niedzielę, gdy już Apostoł był razem ze wszystkimi pozostałymi uczniami w Wieczerniku (J 20,24-29). Przy tej okazji pozostaje jeszcze do rozważenia możliwość ocalenia i „przywrócenia” do życia skazańców przybitych do krzyża gwoźdźmi. Autor powołuje się tu na świadectwo J. Flawiusza, który zwrócił się z prośbą do Tytusa oblegającego Jerozolimę, by ułaskawił trzech jego przyjaciół spośród tych, których ujęto i ukrzyżowano. Przybici do krzyża gwoźdźmi, ze względu na upływ krwi, zaburzenia krążenia, gorączkę, głód, pragnienie, wycieńczenie, różne urazy, cierpienia, zeszywnienie mięśni i duszenie się, zazwyczaj szybko umierali. Tym najwytrwalszym i najodporniejszym łamano golenie, by przyspieszyć zgon. Spośród trzech przyjaciół J. Flawiusza zdjętych z krzyży przeżył tylko jeden. Ten fakt historyczny jest o tyle ważny, że w przypadku Jezusa nie łamano mu goleni, bo żołnierze stwierdzili już zgon, a dla pewności jeden z nich włócznią przebił Mu bok. Warto nadmienić, że po pierwsze – skuteczność krzyżowania Rzymianie opanowali do perfekcji; po drugie – żołnierze nie opuścili by skazańca przed śmiercią; i ostatecznie, dlatego też prawdopodobieństwo zdjęcia przez uczniów ciała Jezusa z krzyża jeszcze z oznakami życia i reanimowanie Go, wobec powyższego nie wchodzi w ogóle w rachubę<sup>244</sup>.

W opracowaniu relacji Janowej o ukrzyżowaniu Jezusa, H. Sławiński wyodrębni sześć scen, które rozegrały się na Golgocie: - 1. Droga krzyżowa Jezusa i Jego ukrzyżowanie pośrodku dwóch innych skazańców (19,16b-18); - 2. Napis

244 Por. tamże, 44–46.

na tabliczce podający królewski tytuł i winę Jezusa (19,19-22); - 3. Podział szat Jezusa między żołnierzy rzymskich (19,23-24); - 4. Testament Jezusa z wysokości krzyża (19,25-27); - 5. Śmierć Jezusa (19,28-30); - 6. Przebicie boku Jezusa potwierdzające Jego zgon (19,31-37). My zajmiemy się tą ostatnią sceną fragmentu o ukrzyżowaniu Zbawiciela. Przebicie boku Jezusa wpisuje się we wszystkie relacje ewangeliczne i dostarcza nowych reakcji świadków patrzących na ukrzyżowanego Pana, jak również wiele nadzwyczajnych znaków, które pojawiły się w związku ze śmiercią Jezusa: u Marka – rozdarcie zasłony świątynnej (15,38); – u Mateusza – trzęsienie ziemi, pęknięcie skał, a nawet zmartwychwstanie Sprawiedliwych (27,51-53); natomiast u Łukasza – jeszcze zanim umarł Jezus nastąpiło rozdarcie zasłony świątynnej (23,45). Janowa Ewangelia znaków, dlatego stanowi pewną odpowiedź, a także dopełnienie tych nadzwyczajnych znaków zapisanych u Marka, Mateusza i Łukasza – zostały one wyrażone w ukazaniu sensu i znaczenia oraz w skutkach śmierci Jezusa, zapisanych i umiejscowionych w Jego umęczonym ciele, przebitych rękach, nogach i boku. Wypłynięcie krwi i wody z przebitego boku i Serca Jezusa stanowi chrystologiczną podstawę hermeneutyki śmierci Jezusa, która w koncepcji Jana miała miejsce w czasie, gdy w świątyni zabijano baranki na Paschę (15 dnia miesiąca Nisan), która akurat już po Jego śmierci zbiegała się z szabatem, a więc w dniu Przygotowania Paschy („parasceve paschae”) przed szabatem (19,31). Dlatego właśnie Żydzi spieszyli się z usunięciem ciała z krzyży, by nie naruszyć szabatu. W teologicznym ujęciu Jana chodziło więc o nowe stworzenie dokonujące się w śmierci Jezusa, po którym miał nastąpić nowy szabat, analogicznie do opisu dzieła stworzenia z księgi Rodzaju. Tak więc, to w związku z czasem zbliżania się tego wielkiego święta, jakim był szabat, połamano golenie skazańcom ukrzyżowanym wraz z Jezusem, natomiast w przypadku Jego samego wypełniło się Pismo (zob. Wj 12,46) i żadna kość, podobnie jak u baranka paschalnego, nie została złamana.

Św. Janowi ten tekst o wypełnieniu się proroctwa posłużył za przejście do apologii autentyczności człowieczeństwa i udowodnienia śmierci Jezusa przeciwko tym, którzy ją kwestionowali: „tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda” (19,34). Jan jest świadkiem prawdomównym, a przebicie włócznią żołnierza boku (i Serca) Jezusa, oraz wypłynięcie krwi i wody, jest równoważne ze stwierdzeniem niepodważalnego

faktu i potwierdzeniem przez świadków zweryfikowanego zgonu Jezusa. Do tego dochodzi jeszcze soteriologiczna, chrzcielna, sakramentologiczna, eklezjologiczna i apologetyczna, chrystologiczna, a nawet pneumatologiczna symbolika śmierci Jezusa oraz towarzyszących jej znaków, która przychodzi jako wtórne zjawisko interpretacyjne w Kościele: „krew i woda” jako znak odkupienia, sama „woda” to znak oczyszczenia; dalej, mówi się o chrzcie wody i krwi, o sakramencie chrztu i Eucharystii; o powstaniu, uformowaniu się Kościoła z przebitego boku Pana, a także o przebitym boku jako świadectwie autentyczności człowieczeństwa Jezusa. Z kolei sama „krew” jako znak śmierci wskazuje na Jezusa, natomiast „woda” wypływająca z Jego wnętrza odsyła nas do daru Ducha Świętego, który za życia w Nim „spoczywał”. Po śmierci zaś Jezus stał się dla wierzących „źródłem Ducha”, źródłem, z którego „wypływają strumienie wody żywej” (por. J 7,37-39). Ostatnim zaś elementem sceny ukrzyżowania, która ukazuje to, co dokonało się po śmierci Jezusa jest spełnione prorocтво Zachariasza, zacytowane przez umiłowanego ucznia Pana: „*Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym*” (12,10). Ciekawe, że u proroka osadzone jest ono na fundamencie „wylania Ducha”. Ten sam kontekst odnosi się do sceny Janowej. Owocem tego „patrzenia” na Przebitego będzie nawrócenie, boleść, płacz i skrucha, żal, który można porównać do straty pierworodnego i związanego z nią żalu, jaki odczuwa matka lub ojciec, których dotknęło takie właśnie doświadczenie cierpienia. Z takiego właśnie nawrócenia popłynie obfitość daru życia, którego źródłem jest zbawcza ofiara przebitego Baranka paschalnego, który życie daje sam od Siebie, bo jest Panem życia, bo żyje jako Zmartwychwstały<sup>245</sup>.

### 5.5. «Passio Christi» według Karla Rahnera – «Spójrz, oto Serce!»

Można powiedzieć, że tytułem artykułu «*Siehe dieses Herz!*» Karl Rahner<sup>246</sup> czyni aluzję do tzw. wielkiego (prywatnego) (ob)jawienia Jezusa, które było

<sup>245</sup> Por. tamże, 123–24, 138–42.

<sup>246</sup> Karl Rahner, „*Siehe dieses Herz!*». Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung”, w *Schriften zur Theologie*. Bd. 3. *Zur Theologie des geistlichen Lebens* (Einsiedeln,

udziałem Marii M. Alacoque 16.VI.1675 roku, gdy usłyszała m.in.: „Oto Serce, które tak bardzo umiłowało ludzi, a w zamian za to otrzymuje wzgardę i zapomnienie”<sup>247</sup>.

Rahner jawi nam się tutaj jako wielki teolog Słowa i Jego Wcielenia, a przez to także teolog Serca Bożego i to w kontekście liturgicznym (!), ponieważ na początku swoich rozważań od razu umiejscawia ten temat (będący przedmiotem kultu Najświętszego Serca Jezusa) w okresie Wielkiego Postu i pasji, czyli postaci cierpiącego Pana. Co więcej, przekonuje jednocześnie, że Osoba Wcielonego Słowa, która jest podmiotem tej pasji całkowicie określa bieg zdarzeń naszego życia nie tylko liturgicznego, ale także osobistego życia religijnego. Uzasadnia także, że jest to szczególna rola Kościoła, by spośród przeobfitych misteriów Pańskich wybierać tylko niektóre i podawać je ludowi Bożemu do rozważania, wyjaśniania i głębszego ukazywania znaczenia tak, jak to jest w przypadku Męki Pańskiej i tajemnicy Serca Pana Jezusa, które krwawi i pozostając nieustannie otwarte dla człowieka. Tej właśnie tajemnicy Rahner przypisuje największe znaczenie, ponieważ jest ona najbardziej ukryta ze wszystkich tych, które rozważamy podczas Męki Pana, dlatego także, iż jest ona rzeczywistym i źródłowym powodem, dla którego Jezus wszedł w Mękę. Chodzi więc o to, że tajemnica otwartego i krwawiącego Serca Pana jest punktem dojścia Męki, że jest powodem, dla którego Wcielił się i przyszedł, by wejść w głębię przepaści swej Męki nasz Pan Jezus Chrystus. By wyjaśnić tę niewypowiedzianą tajemnicę, Rahner posługuje się teologią słowa i struktur

1961), 379–90.

247 Cała treść przesłania Jezusa wraz z żądaniem ustanowienia Święta zadośćuczynienia w pierwszy piątek miesiąca po Oktawie Bożego Ciała i obietnicą szczególnych łask dla czcicieli Jego Serca w oryginale brzmi następująco: «*Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour et pour reconnaissance je ne reçois de la plupart que des ingratitude, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce Sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du saint Sacrement soit dédié à une fête particulière pour honorer mon Cœur, en communiant ce jour-là, et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable, pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels. Je te promets aussi que mon Cœur se dilatera pour répandre avec abondance les influences de son divin amour sur ceux qui lui rendront cet honneur, et qui procureront qu'il lui soit rendu*». Zob. François-Léon Gauthey, red., *Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque. Tome deuxième. Oeuvres*, 3. wyd. (Paris: Ancienne Librairie Poussielgue J. de Gigord, 1915), 102–3.

języka ludzkiego pokazując w niej to, co tkwi w relacji oblubieńczej – osoba kochająca i kochana, tylko one potrafią – wiedząc, co mówią – wypowiedzieć słowo „serce”, a więc z pełnym ze zrozumieniem. Podobnie, tylko chrześcijanin mający osobistą relację do Chrystusa wie o co chodzi, gdy mowa o „Sercu Jezusa”. To prasłowo „serce” jest kluczem otwierającym nie tylko drogę, ale i samą rzeczywistość Serca Pana, które krwawi dla nas, pozostając ciągle otwarte, by przyciągnąć – zgodnie z zapowiedzią i obietnicą – wszystkich do Siebie. To pierwotne słowo „serce”, zwłaszcza wymawiane jako „Serce” Pana, nigdy nikogo od Siebie nie izoluje, lecz wręcz przeciwnie, robi wszystko, by z Sobą każdego połączyć<sup>248</sup>.

Nasz Autor przekonuje, że w tym najgłębszym sensie prasłowa „serce”, tylko człowiek, tylko o nim możemy powiedzieć, że faktycznie ma serce jako byt podarowany, rozumiejący sam siebie i drugiego człowieka, ale też – mogący niestety siebie porzucić, oddalić się od siebie, albo siebie odnaleźć. Tym właśnie człowiek różni się od zwierząt. Stąd też Monachijczyk stwierdza, że to słowo „serce” jest niepowtarzalnym prasłowem należącym do człowieka i jakby go stanowiącym, wypowiadającym. Człowiek najlepiej wypowiada się przez serce. Dlatego też Bóg najlepiej wypowiedział się do człowieka właśnie poprzez przebite, pozostające wciąż na oścież otwarte i krwawiące Serce Syna. To słowo „serce” przynagla człowieka, by postawił sobie piękne i bardzo głębokie, apelujące do centrum poczucia własnej tożsamości pytanie: „do kogo należysz, moje serce?”<sup>249</sup>.

Teolog monachijski woli mówić o człowieku jako całości, o „sercu”, a nie o centrum duchowej osoby, a więc o czymś, czego człowiek doświadcza w bezpośrednim oglądzie działania własnej egzystencji, ponieważ człowiek to taka istota, która zanim zobaczy to „serce”, już wie, że je ma, co więcej – ma to „serce” w sposób transparentny do tego stopnia, że doświadczany

248 Teolog monachijski mówi o Sercu Pana, że „Es ist das verborgenste aller Geheimnisse der Passion, ihrer aller eigentlicher Quellgrund”, por. Rahner, „Siehe dieses Herz!”, 379.

249 Por. tamże, 382–83; szerzej, na temat samego pojęcia „serce”, por. Tenże, „Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung”, w *Schriften zur Theologie. Bd. 3. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, t. 3 (Einsiedeln, 1961), 391–94; odpowiedź na pytanie o przynależność serca („do kogo”), jest odpowiedzią związaną z teologicznym odczytaniem sensu czci Najświętszego Serca Jezusa, szerzej, por. Tenże, „Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu”, w *Schriften zur Theologie. Bd. 7. Zur Theologie des geistlichen Lebens* (Einsiedeln, 1961), 481–90.

jako sakramentalny znak, aby właśnie mieć serce, które stanowi jakby bramę, po wejściu do której doświadczamy tego, co tam spoczywa, czyli nasze zbawienie<sup>250</sup>.

Zdanie „Spójrz, oto Serce!”, Rahner przywołuje jako efekt wstrząsającego doświadczenia Historii zbawienia, a więc pasji, czyli Męki, śmierci i Zmartwychwstania, doświadczenia, które – choć wcześniej nie zawsze tak było po stronie człowieka, dzisiaj jest symbolem Miłości Boga do człowieka, z Jego strony zawsze wiernej. Natomiast człowiek, który został obdarowany „sercem” jako absolutną tajemnicą, którą tylko Bóg jest w stanie zgłębić, niejednokrotnie doświadczał, że to ludzkie serce ma skłonność do wyboru zła, a nawet bezdennej otchłani, do pogrążania się w niegodziwości, co zawsze skutkowało odmową miłości samemu Bogu. Z drugiej strony, człowiek doświadczał też ambiwalentnie odmiennych stanów swego serca, jako rzeczywistości pięknej, dążącej do doskonałości miłości. Dzisiaj już wiemy, co potwierdza teolog monachijski, że tej najgłębszej miłości człowiek może doświadczać tylko w kochającym Sercu Jezusa, który na nie wskazuje i do niego nas przygarnia. W tym kontekście wydarzenia pasyjnego, które dokonało się w Osobie Wcielonego Słowa, jasnym staje się fakt, że Jego fizyczne Serce stało się wewnętrznym symbolem Serca Syna Bożego (a nie tylko jego żywym obrazem, choć do niego się odwołuje). Mówimy więc tutaj o najgłębszym centrum Jezusa Chrystusa jako Boga-Człowieka, który nie tylko w swoim Sercu coś obiecuje, ale to wypełnia w darze zbawienia<sup>251</sup>.

W oparciu o to, co do tej pory powiedziano, trzeba za Rahnerem stwierdzić, że dla człowieka serce jest czymś najistotniejszym i niezastąpionym, nie tylko by wybijało rytm życia w nim, albo by było muzą dla poetów, ale w głębszym sensie, by mógł chwalić Boga, mówić o tym zranionym, otwartym i krwawiącym Sercu Jezusa jako o Przyjacielu, który wydał samego Siebie za mnie, bym mógł żyć i kochać sercem, by Duch mógł wylać łaskę przebaczenia do mojego serca i uczynić je nowym. Ostatecznie, Bóg je widzi przez pryzmat Serca swojego Syna. On, Odwieczny Logos Boga ma ludzkie serce, które doświadczyło wszystkiego, co każde inne ludzkie serce, oprócz grzechu. Ten grzech świata przebił je niemiłosiernie. To Serce doświadczyło nawet

250 Por. Tenże, „Siehe dieses Herz!”, 384–85.

251 Por. tamże, 386–87; „Spójrz, oto Serce!” - na temat samych obietnic z Paray-le-Monial, Autor mówi krótko, por. Tenże, „Einige Thesen”, 414–15.

ogromu niemocy swojej miłości na Krzyżu, ponieważ zostało odrzucone, Bóg w Nim został odrzucony. Ale właśnie jako takie stało się wiecznym, bijącym, krwawiącym i otwartym sercem świata, ponieważ tak bardzo ukochało wszystkich ludzi<sup>252</sup>.

## 5.6. *Mysterium Crucis* jako miejsce i źródło zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara

### 5.6.1. *Mysterium Męki i śmierci krzyżowej* na tle teologicznej trylogii Balthasara

Tajemnica Męki oraz śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa jest dla Balthasara w pierwszym rzędzie skutkiem Wcielenia (*Menschwerdung*) Syna Bożego (*kenozy*) i dlatego też wyjaśniana jest przez niego w potrójnej perspektywie (trylogii) własnej koncepcji teologicznej: (-) ukazanie misterium mocy Boga ukrytej w dramacie krzyża (*Theodramatik*); (-) objawienie misterium prawdy (*Theologik*) płynącej z mądrości Boga w tym, co dla pogan według św. Pawła jest „głupstwem” krzyża; oraz, (-) objawienie się chwały Boga (*Herrlichkeit*) w tym, co zostało odebrane przez świadków jako „zgorszenie” albo „skandal” krzyża<sup>253</sup>. Przez pryzmat tych trzech elementów trylogii stanowiących całość Balthasar postrzega tajemnicę krzyża i w ogóle pasji Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka.

Aktualizacja Historii zbawienia dokonuje się w otwartej w Jezusie Chrystusie dramatycznej przestrzeni, którą stanowi Jego umęczone Ciało, w którym jako Zbawiciel świata doświadcza On dramatycznej śmierci na krzyżu, uznanym za znak pozbawiony mocy, a więc całkowicie słaby i bezsilny. Paradoks tego znaku polega na tym, że w Nim właśnie objawiła się moc Boga, który przemienia ten dramat kenozy Syna w ostateczne Jego zwycięstwo, a przez Niego – w nasze zbawienie<sup>254</sup>. Krzyż jest nie tylko centrum Historii zbawienia,

252 Por. Tenże, „Siehe dieses Herz!”, 388–90; można tutaj też postawić pytanie, czy w związku z pasją, powinniśmy „pocieszać” Pana? Na ten temat, por. Tenże, „Einige Thesen”, 409–14.

253 Por. Marek Pyc, „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, *Teologia i Człowiek: półrocznik Wydziału Teologicznego UMK* 17 (2011): 61–62.

254 Por. Hans Urs von Balthasar, „Mysterium Paschale”, w *Das Christusergebnis*, red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, t. 3/2, *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher*

lecz także wydarzeniem, do którego zmierzały wszystkie wysiłki zbawcze Boga opisane w Biblii w księgach Prawa i u Proroków. Dlatego właśnie, w kluczu chrystologicznym są one odczytywane przez natchnionych autorów Nowego Testamentu, dla których krzyż stanowi apogeum *Historiae Salutis*, szczyt życia i misji Jezusa dla której stał się Człowiekiem<sup>255</sup>, ponieważ przyszedł właśnie dla tej dramatycznej „godziny krzyża”, by w nią wejść i przez nią przejść, dobrowolnie dopełniając ofiary z własnego życia na drzewie krzyża. Do tego momentu zmierzała cała ludzka (złączona z Osobą Boską) egzystencja życia Jezusa jako Syna Boga Ojca zesłanego i *wydanego* dla naszego zbawienia w ludzkim ciele, a nawet uczynionego za nas *grzechem* (2Kor 5,21) i to całego świata. Od wolności człowieka została uzależniona przez Boga możliwość Wcielenia się Jego Syna, a przez to także przyjęcia na siebie przez Jezusa grzechu całego świata. Z tym faktem wiąże się także doświadczenie cierpienia Jezusa w zderzeniu z otchłanią ludzkiej odmowy, z aktem wolnej woli wyrażonej w buncie, w ludzkim „nie” z jednej strony, a z drugiej – z wszechogarniającym doświadczeniem miłości Boga wyrażonej w męce Jezusa oraz Jego ukrzyżowaniu, odkupieńczej śmierci, oddania życia za nas i darze pojednania nas z Bogiem. Dramat krzyża kończy się ostatecznym zwycięstwem dzięki nieograniczonej mocy Boga Ojca, która objawiła się w Jego Synu posłusznym z miłości swemu Ojcu aż do końca<sup>256</sup>.

Według przekonania szwajcarskiego teologa bardzo trudno jest przeniknąć dostrzegalny paradoks misterium śmierci Jezusa na krzyżu wraz z dramatycznym doświadczeniem tajemniczego ukrywania się Boga, chociażby z tego powodu, że *logika krzyża* – zwłaszcza wyrażona w słowach prośby<sup>257</sup> skierowanej do Ojca o wybaczenie dla nieprzyjaciół – w sposób radykalny różni się od logiki świata. Tajemnica tej logiki Jezusa oraz prawdziwy sens krzyża mogą zostać poprawnie zrozumiane jedynie dzięki Duchowi Prawdy i jego interpretacji zgodnej z mądrością i zbawczym zamysłem Boga. Duch Święty

---

Dogmatik (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1969), 138 i 185.

255 Por. Balthasar, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, 57–58.

256 Por. Pyc, „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, 62–67; wolność pomiędzy absolutnym „tak” człowieka i przynajmniej w zamierzeniu - jego całkowitym „nie”, por. Balthasar, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, 114.

257 Das «Wort vom Kreuz» und seine Logik, por. Balthasar, „Mysterium Paschale”, 161–64.

ukaże i w pełni zinterpretuje, w kluczu trynitarnej logiki miłości, zarówno Misterium Wcielenia, jak i całe Misterium paschalne Jezusa, a w konsekwencji wykaże niewinność Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, wobec całego świata<sup>258</sup>.

W przekonaniu Bazylejczyka, całe Misterium paschalne, a szczególnie samo dramatyczne wydarzenie (podwyższenia) Krzyża Jezusa (J 3,14) jest szczególnym miejscem epifanii Boga, ponieważ już w momencie śmierci Jezusa promieniuje z Niego chwała Boża, pomimo to, że w swej pełni ujawnia się ona dopiero w chwalebny Jego Zmartwychwstaniu, które jest prawdziwym wywyższeniem (uwielbieniem) Ukrzyżowanego<sup>259</sup>.

### 5.6.2. Elementy pasyjne *Misterium Crucis* w ujęciu Balthasara

Dla szwajcarskiego Autora paschalnych rozważań Krzyż jawi się jako gwałtowne zanurzenie w otchłań lęku – „drżenie i odczuwanie trwogi” (Mk 14,33), natomiast śmierć Jezusa przeżywana jest w poczuciu głębokiego opuszczenia przez Ojca i oddalenia od Niego tak jak tego doświadczają grzesznicy. Skutki grzechu ludzi ucieleśniły się na całym człowieczeństwie Jezusa. Doświadczył bowiem na sobie gniewu Boga, który był skierowany przeciwko grzesznej nieprawości, oraz Bożego sądu nad grzechem, wpływającego tak naprawdę z Miłości Boga jako daru Krzyża, który gdy przyjęty obdarza niewinnością i obdarza życiem Bożym<sup>260</sup>.

Z wysokości Krzyża Jezus przyciągnął wszystkich do siebie (J 12,32-33), ponieważ był nie tylko w pełni Człowiekiem, ale i Bogiem, ikoną chwały samego Boga (J 19,32) ukazującą w swoim otwartym Boku i przebitym Sercu chwałę Miłości Boga samego, który wspaniałomyślnie oddał swego Syna jako milczącego Baranka prowadzonego na ofiarę przebłagalną za

258 Por. Tenże, *Teologika. 3. Duch Prawdy*, 59–67; Pyc, „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, 67–70.

259 Skutki niesprawiedliwości ludzkiej namacalnie widoczne na Krzyżu rozpadły się w nieskończonej prawości Boga, a zaplanowane w Bożych zamiarach ostatecznie uniżenie (tj. upokorzenie) Jezusa wraz z całą Jego Męką, stało się przyczyną Jego ostatecznego wywyższenia, intronizacji jako kosmicznego Kyriosa (Pana), por. Balthasar, „Mysterium Paschale”, 212; Pyc, „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, 70–73.

260 Por. tamże, 65–66; Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 112–19; „Das Kreuz als Gericht”, zob. Tenże, „Mysterium Paschale”, 208–12.

nasze grzechy (Jr 11,9; Iz 53,7), aby przez Jego posłuszeństwo względem Ojca cały świat został zbawiony. Miłość Jezusa umęczonego i umierającego na Krzyżu, biorącego na siebie wszelkie nasze nieprawości i brudy grzechu, a nawet nienawiść do Boga, oskarżenia względem Niego i wszelką niewiarę, tak naprawdę uczyniła wiarygodnymi Jego wcześniejsze gesty, gdy umywał uczniom nogi, gdy leczył serca złamane i ludzkie dusze. To pomaga teraz naszej wierze dostrzec w umęczonym i poniżonym obliczu Ukrzyżowanego chwałę trynitarnej miłości Boga do nas<sup>261</sup>.

Z wysokości Krzyża, z ust Jezusa padły bardzo ważne słowa, o których tradycyjnie mówi się i wylicza jako siedem słów z Krzyża. Można je uznać za najważniejsze elementy pasyjne, które wyrażają samoświadomość Jezusa Chrystusa umierającego na drzewie, któremu oddajemy dzisiaj cześć i o którym śpiewamy, że zawisło na nim Zbawienie świata. Słowa te wyrażają wszystkie te prawdy teologiczne, które dokonały się w Misterium paschalnym Pana, a które Balthasar rozważa w całej *Teodramatyce* i innych częściach swojej trylogii. Do słów wypowiedzianych przez Jezusa w godzinie Jego konania i śmierci należą następujące logia: (1) krzyk opuszczenia wyrażony donośnym głosem i słowami: «*Eloi, Eloi, lema sabachthani*», które zostały przytoczone przez ewangelistów Mateusza (27,48) i Marka (15,34); następnie, (2) słowo pragnienia przytoczone przez św. Jana (19,28), które zostało wypowiedziane przez Jezusa świadomego, że wypełniły się już Pisma odnoszące się do Niego. Oto źródło wody życia, którym jest Jezus pozwalający wszystkim czerpać wodę życia wiecznego, teraz na krzyżu sam usycha z pragnienia, bo wylał dla innych swą życiodajną treść do końca. Zamiast wodą, poją go octem podanym za pomocą gąbki i wyszydają Jezusa jako Tego, który kiedyś pomagał innym, leczył ich, uzdrawiał, a teraz Sobie pomoc nie może (Mt 27,42; Łk 23,35); potem, (3) następują słowa tzw. Testamentu z Krzyża, Jezusa przekazującego swoją Matkę Janowi, umiłowanemu uczniowi Pana, który podczas Ostatniej Wieczery spoczywał na piersi Pana (J 13,23-25; 21,20). Wydarzenie to historycznie jest bardzo wiarygodne i uzasadnione; (4) prośba o wybaczenie (Łk 23,34a) ukazuje Krzyż Jezusa jako sąd łaski, co potwierdzają nie tylko słowa setnika (Łk 23,48), lecz także same tłumy, które zaczynają się bić w piersi na znak skruchy; (5) dziwne i ciekawe, że Balthasar nie wspomina o słowie

261 Por. Pyc, „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”, 71–73.

obietnicy skierowanej do Dobrego Łotra, zapewniającym go, że „dziś” jeszcze wraz z Jezusem znajdzie się w raju (Łk 23,43); przedostatni logion, (6) słowa powierzenia, albo złożenia („oddaję” - J 19,30) swojego ducha w ręce Ojca; a zaraz potem, (7) Jezus wypowiada ostatnie słowo, które wieńczy całe dzieło zbawcze Jezusa, jest znakiem świadczącym o świadomości Jezusa wypełnienia swojej misji względem Ojca („*consummatum est*” - J 19,30a). Oprócz ostatnich siedmiu słów Jezusa, najważniejszym wydarzeniem związanym z Krzyżem jest pośmiertne przebicie Jego Boku (i Serca), a świadectwem tego są nie tylko ci, co stali pod Krzyżem, lecz także „woda i krew”, która wypłynęła z wnętrza Zbawiciela. O tym teologicznie doniosłym wydarzeniu napisano i powiedziano już wiele, więc na tym poprzestaniemy<sup>262</sup>.

### 5.6.3. Hans Urs von Balthasar a problem cierpienia Boga

Ostatnim z elementów *pasyjnych* wiążących się z Misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, a w tym szczególnie *Misterium Crucis* jest kwestia cierpienia Boga, która była dotąd roztrząsana na różne sposoby przez filozofów, biblistów, patrologów przytaczających wypowiedzi Ojców Kościoła oraz teologów zajmujących się rozstrzygnięciami dogmatycznymi na przestrzeni wieków. Także nasz szwajcarski teolog dotyka tego problemu, ale zanim zaprezentujemy jego stanowisko, aby zrozumieć dlaczego w tym miejscu umieszczamy ten punkt, a nie w innym, przytoczmy ujęcie tego problemu według dwóch jezuitów – G. O’Collinsa i E.G. Farrugii. Problem cierpienia Boga dla nich to: „Pytanie, czy na widok ludzkiej nędzy Bóg może cierpieć i czy rzeczywiście cierpi, czy też pozostaje *niewzruszony*. Chociaż Bóg w swej Bożej naturze nie może się zmieniać ani cierpieć, Syn Boży, mając ludzką naturę, cierpiał i umarł na krzyżu. Ta przerażająca śmierć wskazuje, że Bóg w pełen miłości sposób rozumie ból i cierpienie ludzi i że się z nimi solidaryzuje”<sup>263</sup>.

262 Por. Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, 119–25; Tenże, „Mysterium Paschale”, 212–16. Szerzej na ten temat w kontekście eklezjalnym - „Das offene Herz”, zob. tamże, 216–219.

263 Zob. Gerald O’Collins i Edward G. Farrugia, „Cierpienie Boga”, w *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. Jan Ożóg i Barbara Żak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002), 53.

Dlatego też w innym miejscu ci sami autorzy podają, że chociaż „(...) Bóg jako Bóg nie może cierpieć, możemy jednak przyjąć, że zjednoczenie natury boskiej z ludzką w jednej Osobie Jezusa Chrystusa usprawiedliwiało wyznanie wiary tych mnichów scytyjskich, którzy po przybyciu do Rzymu około roku 519 oświadczyli, że *jedna Osoba Trójcy Przenajświętszej za nas cierpiała w ciele*”<sup>264</sup>. Mówimy więc tutaj o jednym z elementów pasyjnych dotyczących Osoby Słowa Wcielonego, związanych z Jego naturą ludzką doskonale zjednoczoną z naturą Bożą, dlatego też rozważamy tę kwestię tutaj, a nie w sekcji antropologicznej, czy też trynitarnej.

Propozycję samego H.U. von Balthasara dotyczącą rozwiązania kwestii cierpienia Boga przedstawił teolog pochodzący z kręgu paryskiego – J.-P. Batut. W *motto* do swojego opracowania nawiązuje on do słów H.U. von Balthasara, który twierdzi, iż tylko przekraczające odwieczne wydarzenie miłości od zawsze zawiera w sobie każde uniżenie się Boga, które przynależy do porządku zbawczej ekonomii. Na wstępie swych rozważań stawia trudne pytania odnośnie problemu cierpienia Boga (*mysterium doloris* i *mysterium Dei*) oraz przypomina wypowiedzi m.in. Orygenesisa, które mówią o wzruszeniu miłości (*passio caritatis*) Zbawiciela podejmującego dzieło Wcielenia (wzruszył się, zstąpił i pozwolił nam się ujrzyć), wszedł w bolesną mękę i śmierć na Krzyżu ze względu na ogarniającą Go litość nad ludzkością<sup>265</sup>.

Propozycja Balthasara, który pragnie uniknąć posądzenia o antropomorfizm czy też próbę przypisywania Bogu przygodności (stawania się), polega na tym, że obiera on za punkt wyjścia Objawienie i to, co ono nam mówi i czego uczy nas o Bogu żyjącym w trynitarnej jedności Osób, zamiast w pierw

264 Zob. Tenże, „Spór o cierpienie Boga”, w *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. Jan Ożóg i Barbara Żak (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002), 317.

265 Por. Jean-Pierre Batut, „Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga”, tłum. Lucjan Balter, *Communio: międzynarodowy przegląd teologiczny* 24, nr 2(140) (2004): 46–47; podobne pytania o to, „czy Bóg Stwórca i Odkupiciel może cierpieć, będąc niezmienny, czy Bóg Trynitarny cierpi w cierpiącym Jezusie Chrystusie, Synu Bożym?” postawił w swoim artykule: Stanisław Mycek, „Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara”, *Communio: międzynarodowy przegląd teologiczny* 24, nr 2(140) (2004): 87–88. Ks. Stanisław Mycek doktoryzował się pod kierunkiem ks. prof. Manfreda Hauke w 2002 r. (UKSW w Warszawie) na podstawie rozprawy pt. „Teodramatyczne wymiary posłania według Hansa Ursa von Balthasara”.

wychodzić od tego, co ludzkie i na tej podstawie wysuwać hipotezę o boskim uczuciu czy też boskiej *apatheia*<sup>266</sup>. Nie znaczy to oczywiście, że szwajcarski teolog je neguje, ale obiera jedynie inny punkt wyjścia.

J.-P. Batut przypomina pierwsze twierdzenia, które się pojawiły na temat boskiego *pathosu* podejmujące walkę z patrypasjonizmem (Synod Rzymski, 382 r.), a następnie tezy chrystologiczne Cyryla Aleksandryjskiego odnoszące się do unii hipostatycznej, w której podmiotem wszelkich cierpień oraz czynów Jezusa jest Osoba Słowa Bożego doskonale zjednoczonego z naturą ludzką, że to Ona cierpiała na zasadzie *communicatio idiomatum* w ciele Jezusa i w nim także to Osoba Wcielonego Słowa (a więc *Jeden z Trójcy*, a nie cała Trójca) zostało ukrzyżowane stając się „Pierworodnym z umarłych” (Kol 1,18)<sup>267</sup>.

Dopiero po tym odniesieniu do Tradycji nawiązuje do nurtu apofatycznego próbującego wyjaśnić znaczenie tzw. boskiej *nieczułości* w myśli Ojców Kościoła, która jest zarazem jedną z najmocniejszych jak również i najtrudniejszych kwestii wiary chrześcijańskiej. Dowodem tego są pierwsze, ostro zwalczane przez Hipolita Rzymskiego i Tertuliana, herezje modalistyczne, które zacierały różnice między Osobami w Trójcy i przypisywały Ojcu cierpienie (ukrzyżowanie) lub współcierpienie z Synem na krzyżu, nie mówiąc już o swego rodzaju *wygnaniu* Ducha Świętego Pocieszyciela, pozbawionego właściwej sobie roli w dziele zbawczym Jezusa. Natomiast nurt katafatyczny zdołał jednak pogodzić boski *pathos* (*doświadczenie, uczucie, namiętność, cierpienie*) z potęgą Boga, akcentując jednocześnie *apatheia* (*beznamiętność, niewrażliwość*; albo: *panowanie nad namiętnościami*). J.-P. Batut zauważa, że nie można z góry założyć, że Bóg jest niezdolny do cierpienia, skoro według przemyśleń Orygenesusa, sam Bóg może tego pragnąć, tak jak np. w Słowie Wcielonym doświadczył smutku w Ogrójcu, albo okazywał ludziom współczucie. Paryski teolog powołuje się przy tym na Orygenesusa, który wyraźnie dostrzega, że byłoby czymś nie do przyjęcia pozbawiać Jezusa ludzkiego nastawienia *cierpienia miłości*, które wprost wiąże się bardziej z boską właściwością możliwą od odkrycia w człowieku, a nie właściwością ludzką, która byłaby do przerwania na Boga. Najlepiej tę kwestię syntetyzuje św. Augustyn, gdy stwierdza, że w Słowie Wcielonym każda słabość – a zwłaszcza Krzyża, jest

266 Por. Batut, „Cierpiący Ojciec?”, 47–48.

267 Por. tamże, 48–49.

dziełem, aktem Jego mocy (por. J 19,17-18) najlepiej ujawnionym w Jego Zmartwychwstaniu<sup>268</sup>.

Nasz paryski Autor przypomina dwie klasyczne zasady, którymi teologowie kierowali się w podejściu do problemu cierpienia Boga: (1) zasadę wypuklającą wspólne działanie *ad extra* każdej z trzech Osób Bożych (wydarzenie trynitarnie: Syn cierpi i umiera na krzyżu, wydaje się za nas, Ojciec Go wydaje za nas, itd.); oraz (2) zasadę utrzymującą, iż każda relacja Boga do świata jest odniesieniem myślnym (nie rzeczowym), nie dotyczącym Boga jako takiego; a z kolei w przypadku relacji świata (stworzeń) do Boga mamy do czynienia z odniesieniem realnym (rzeczowym, całkowicie nakierowanym na Boga), to znaczy dotyczącym istoty struktury świata. W samym centrum tych odniesień i świata staje Krzyż Chrystusa w swoją soteriologiczną wymowę jako znak miłości Ojca do Syna i do całej ludzkości<sup>269</sup>.

J.-P. Batut, by dojść do koncepcji pasyjnej Balthasara, nawiązuje także do heglowskiej spuścizny pochyłającej się nad boskim *pathosem*, gdzie wobec shoah narodu żydowskiego – według żydowskiego autora, Hansa Jonasa – dochodzi do skandalu, który nazywa on radykalnym zakwestionowaniem idei Boga Izraela, jaką Żyd posiada o Nim (na podstawie znajomości Biblii) jako o *Panu Historii*, ponieważ sam akt stworzenia zawierałby w sobie nową ideę Boga, która nazywa się boskim cierpieniem, a w heglowskim sensie *kenozą*, cierpieniem Boga w stworzeniu, które wpływa na Jego własny byt (jest troskliwy i dobry, dlatego też w konsekwencji – nie wszechmocny). Jonas próbuje „ocalić” Boga Biblii od spuścizny greckiej, platońskiej i arystotelesowskiej,

268 Por. tamże, 49–51; „Wcielenie Syna Bożego rozpoczyna kenotyczne posłanie odnajdywania każdego człowieka, który sam dla siebie pozostaje otwartym pytaniem, dramatycznie poszukującym sensownej odpowiedzi”. Przychodzi ona w Jezusie Chrystusie, który jest „ikoną osobowej miłości Boga” jako „kenotyczna inwersja trynitarniej «Agapè»”, por. Mycek, „Otwarta miłość”, 89–91.

269 Por. Batut, „Cierpiący Ojciec?”, 51–54; „Krzyż Chrystusa to ekonomiczna egzegeza immanentnej miłości Trójcy, w której jest jedność substancjalna, jedność istoty oraz różnicowanie osobowe (jest to teodramatyczna określonej na Soborze Florenckim zasady «In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»). Krzyż to Słowo/Niesłowo (Wort, Unwort) miłości i w miłości Syna do Ojca jest to Słowo/Niesłowo/Milczenie do człowieka, to Słowo/Milczenie Boga o człowieku. Soteriologiczna komunია krzyża to jedność/bliskość/immanencja osobowej miłości oraz jej zróżnicowanie/dystans/transcendencja («Boże mój, Boże mój czemuś Mnie opuścił» - Mt 27,46; «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego» - Łk 23,36)”, zob. Mycek, „Otwarta miłość”, 91–92.

a więc narzuconych Mu obcych przymiotów, takich jak ponadczasowość, nieczułość i niezmienność. Niestety, sam wpada przez to w nie tyle biblijne, co bardziej gnostyckie schematy myślowe, w których to człowiek pozwala Bogu dojść do swej pełni, a nie odwrotnie. Natomiast Joseph Moingt zajmujący chrześcijańskie stanowisko, opiera się na obrazie Boga Ojca, o którym dowiadujemy się z przekazu Objawienia. Według niego teologia powinna nie tylko oczyścić się i pogłębić swoje pojęcia oraz treści, lecz ostatecznie przyjąć pod swój dach dwa paradoksy cierpiącego Boga, zarówno w pełni przyjętej tajemnicy Wcielenia, a następnie Krzyża, jak i Boga Stwórcy, którego niemoc pojawia się również jako Autora słabości stworzenia i natury (bytu w *pasji*). Moingt czyni z Krzyża miejsce odniesienia do interwencji Boga w historię ludzi i świata, które ma wymiar dwuznaczności i mówi o „opuszczeniu Boga w śmierci Jego Syna”, gdzie z jednej strony oznacza ono „śmierć” Boga, a z drugiej dochodzi w Nim do narodzin „ojcowskiej tożsamości”, a więc, chodzi tu o dawny obraz Ojcostwa niemocnego i nowy, prawdziwy, objawiony obraz Bożego ojcostwa w Jezusie Chrystusie. Pod wpływem dialektyki Hegla stwierdza Moingt, że Bóg stał się faktycznie Ojcem dopiero w komunii z cierpiącym i umarłym na Krzyżu Synem<sup>270</sup>.

Tymczasem, H.U. von Balthasar – a na jego propozycji nam tutaj najbardziej zależy – przeciwstawia się neo-hegeliańskim autorom, starając się powrócić do interpretacji cierpienia Boga przekazanej nam przez Ojców Kościoła wiernych lekturze Pisma Świętego. Szwajcarski teolog przenosi wprost intuicję J. Maritaina o boskim przymiocie odtwarzającym według zasad analogii ziemskie cierpienie w Bogu, na płaszczyznę życia trynitarnego. Pomogła mu w tym także idea J. Galota mówiąca o tym, że istnieje więź miłości mająca odniesienie do cierpienia oraz jako podstawę zażyłość więzi Osób w Trójcy Świętej. Balthasar uważa, że mające niekiedy miejsce wydarzenia (zniżenia) uniżenia się Boga są możliwe dzięki odwiecznej wymianie dokonującej się pomiędzy poszczególnymi Osobami Bożymi w Trójcy Świętej, która stanowi o różnicy wewnątrz Niej, jak również w odniesieniu do świata. Ta różnica jest podstawą do oddzielenia Boga od śmierci na krzyżu. J.-P. Batut dystansuje się i ostrzega (może zbyt lekko) przed mówieniem – jak czynił to sam szwajcarski teolog, o (wewnątrz boskiej) ponad-*kenozie* w łonie Trójcy Świętej. Uważa,

270 Por. Batut, „Cierpiący Ojciec?”, 54–59.

że należałoby się raczej od tego typu refleksji wstrzymać, czego nie zrobił H. Jonas i J. Moingt, a nawet Balthasar idący na Bułgakowem, by uniknąć dwuznaczności językowych (np. biblijnych). Trzeba odróżnić ponad-kenozę, która dokonuje się pomiędzy Osobami jako wewnętrzna wymiana w Bogu Trójjedynym (Ojciec sam zatracający się w Synu i wzajemnie – Syn w Ojcu), od kenozy wewnątrz-historycznej, którą ta pierwsza umożliwia i czyni możliwe mówienie o możliwości śmierci, ale również o Zmartwychwstaniu w Bogu. Dlatego jest Ono możliwe, że Bóg jako źródło życia wchłania swą Boską mocą śmierć, a w paschalnej drodze przez cierpienie Krzyża zwycięża ją i wydaje z Siebie tylko życie (por. J 10,17-18)<sup>271</sup>.

Pod koniec swoich rozważań nad koncepcją cierpienia Boga w ujęciu Balthasara, paryski teolog pyta się o istotę i sens tego, co według Bazylejczyka dokonało się na Krzyżu. W jego koncepcji dramatu Boga, Jezus doznał na Krzyżu opuszczenia, które miało swoje źródło w utracie własnej tożsamości (zarówno własnej – jako Syna, jak i tej substancjalnej z Ojcem) z powodu całkowitego utożsamienia się z grzechem i z nami jako grzesznikami. W tym utożsamieniu właśnie, czyniącym różnicę między Nim (na Krzyżu) a Ojcem, a przecież nigdy nie przestał być Bogiem (bytowo zjednoczonym z Ojcem), w tym przeżyciu różnicy (jako Inny od Ojca) Jezus doświadczył cierpienia i opuszczenia. Skutkiem grzechu właśnie jest nasze oddzielenie (separacja) od Boga, dlatego wejście w nią Jezusa było doświadczeniem poza-trynitarnej różnicy (oddzielenia-separacji) od Boga jako skutku grzechu, a więc, w konsekwencji – cierpienia<sup>272</sup>.

Proces Odkupienia możliwy jest do przeprowadzenia wychodząc od wewnętrznej (pierwotnej) jedności i tożsamości płynącej z miłości, która istnieje pomiędzy Ojcem i Synem. Stąd dla Balthasara podstawą cierpienia Boga i grzesznika jest doświadczenie różnicy i oddzielenia (separacji) od Boga, opuszczenia, które płynie z grzechu. Przewycięzenie tego stanu płynie z natury jedności i miłości pomiędzy Ojcem i Synem w mocy Ducha, a prawozorem przewycięzenia cierpienia, o którym mowa, jest wydarzenie tajemnicy paschalnej, w którym dokonało się dobrowolne oddanie się Jezusa Chrystusa w ręce stworzeń wyposażonych w wolność, które w dramatycznym

271 Por. tamże, 60–62.

272 Trynitarne interpretacja lub raczej anty-trynitarne interpretacja onologii zła, grzechu, cierpienia i oddalenia, por. Mycek, „Otwarta miłość”, 94–96.

wydarzeniu posłały Syna Bożego na Krzyż. Bóg w wewnątrz-boskim odniesieniu Ojca i Syna i Ducha podjął decyzję o swym *zniżeniu się* (na poziomie *ponad-kenozy*), a uczynił to w pełnej wolności przez Wcielenie Słowa, wszedł w doświadczenie cierpienia w porządku *kenozy ekonomicznej* powodowany miłością, a nie grzechem, czy innym przymusem, dlatego też Balthasar może odnieść się do stanowiska Orygenesusa i stwierdzić, że mamy tu do czynienia z odwiecznym wydarzeniem zwanym *Passio caritatis* – Cierpieniem miłości<sup>273</sup>.

## 6. Od antropologii „hymnicznej” do posoborowej wizji człowieka w teologii

### 6.1. Antropologiczne treści omawianych hymnów

W syntagmatycznej warstwie antropologicznych treści omawianego hymnu, podobnie jak w sekcji chrystologicznej (61) oraz pasyjnej (60), odnajdujemy 62 różne odniesienia, które tworzą teologiczną perspektywę o wymowie antropocentrycznej, głęboko związanej z tym, co ludzkie, co przynależy do „humanum”. Podajemy je według liczby wystąpień w porządku zstępującym: (-) nos, nobis (13x) w różnych formach (podobnie następujące syntagmy); (-) omnium, omne (7x); (-) sordibus (5x); (-) crimen, crimina (5x); (-) novum (4x); (-) quaerunt (3x); (-) mortale (+ sumere, corpus) (3x); (-) amantem (2x); (-) gentes (2x); (-) mentis (2x); (-) scisso (2x); (-) venimus, venite (2x); (-) vocibus (2x); (-) culpa (+ mordet, anxia) (1x); (-) Ecclesia (1x); (-) hauriant (1x), (-) mundum (1x); (-) peccata (1x); (-) paenitentibus (1x).

W odniesieniu do poszczególnych hymnów teologiczne treści przekazywane przez wyżej wymienione syntagmy w perspektywie antropologicznej wyglądają następująco (wraz z ich najbliższym kontekstem):

Hymn (1) „*En ut superba criminum*” („Oto ludzie przენiewierce”): (-) „*En ut superba criminum Et saeva nostrorum cohors Cor sauciavit innocens*” – w tłumaczeniu – „Oto ludzie przენiewierce, Rzesza grzeszna, pyszna, sroga, Przeszywa niewinne serce”; (-) „*Vibrantis hastum militis Peccata nostra dirigunt, (...) Mortale crimen acuit*” – „Zamachu włócznie żołnierza Złość

<sup>273</sup> Por. Batut, „Cierpiący Ojciec?”, 62–64; można też mówić o „kenotycznym” i „dialogicznym «Agapè»”, por. Mycek, „Otwarta miłość”, 96–101.

nasza w ciosie przewodnia; (...) Zaostrza śmiertelna zbrodnia”; (-) „Ex Corde scisso Ecclesia, Christo jugata, nascitur; (...) in latere est ” – „Krwiań rodzi Serce rozdarte Kościół święty w swym potoku; (...) z boku”; o Jezusie jako Baranku paschalnym: (-) „Lavemus Agni in sanguine” – „W Twej omywać krwi, Baranku”; (-) „Turpe est redire ad crimina, Quae Cor beatum lace- rent: Sed aemulemur cordibus” – „Hańba wznawiać win zarody, Ranić serce w Boském łonie; Lecz bieżmy sercem w zawody”.

Hymn (2) „*Auctor beate saeculi*” („Najświętszy Stwórco wszechświata”, albo „Sprawco świata miłościwy”): (-) „Christe, Redemptor omnium” – w pierwszym tłumaczeniu – „O Chryste, Zbawco ludzkości”, a w drugim – „Wszystkich Zbawicielu, Chryste”; dalej, cała druga strofa: (-) „Amor coegit te tuus mortale corpus sumere, ut, novus Adam, redderes quod vetus ille abstulerat” – w pierwszym przekładzie – „To miłość Ciebie skłoniła, Byś przyjął ciało śmiertelne, A przez to, nowy Adamie, Naprawiasz błędy daw- nego”, a w drugim – „Miłość wziąć znagliła Ciebie Ciała ludzkiego ciężary; Nowy Adam wsparł w potrzebie, Powrócił co stracił stary”; (-) „Ille amor (...) errata patrum miserans et nostra rumpens vincula” – w pierwszym tłu- maczeniu – „Ta miłość (...) Przebacza winę praojcom I nasze więzy rozcina”, a w drugim – „Ta miłość... Nędzą człowieka wzruszona, Zrywa niewolnicze pęta”; (-) „Non corde discedat tuo vis illa amoris inclyti: hoc fonte gentes hau- riant...” – w pierwszym przekładzie – „Niech w Twoim Sercu nie gaśnie Potęga owej miłości, A z tego źródła narody Niech czerpią...”, natomiast w drugim – „Z serca nie wyszły Ci, Boże, Twórcze miłości Twej zdroje; W tem źródle świat czerpać może...”; (-) „Ad hoc acerbam lanceam passumque ad hoc est vulnera, ut nos lavaret sordibus unda fluente et sanguine” – w pierwszej wersji przekładu – „Przez włócznię Serce zranione Cierpiało ranę okrutną, By krwi i wody strumieniem Przywrócić czystość grzesznikom”, natomiast w drugim – „Na to serce znosi włócznię, Na to okrywa się raną, By nas omyć Twoje ucznie Wodą swą i krwią przelaną”.

Hymn (3) „*Quicumque certum quaeritis*” („Ktokolwiek szuka pociechy”): (-) „...Rebus levamen asperis: Seu culpa mordet anxia, Seu poena vos premit comes” – „...Na wszystkie życia ciężary, Kiedy go trapią czy grzechy, Czy, ich towarzyszy kary”; (-) „Jesu, qui, ut agnus innocens,... Ad cor reclusum vulnere” – „Wgłąb serca raną odkryty... Baranek, co był zabity”; (-) „Venite

quos gravat labor Premitque pondus criminum” – „Chodźcie, których cisną znoje, I grzechów ugniata brzemię”; (-) „Quid Corde Jesu mitius? Jesum cruci qui affixerant Excusat, et Patrem rogat Ne perdat ultor impios” – „Gdzież jest łagodne tak serce, Co znacząc krzyża cierpienie, Wymawia własne morderce I błaga o przebaczenie”; (-) „Cor, fida spes mortalium, En hisce tracti vocibus, Ad te venimus supplices” – „Ucieczko w naszej potrzebie, Czyny twe dobroć Twą głoszą, Z prośbami biegniem do Ciebie”; (-) „Tu nostra terge vulnera Ex te fluente sanguine Tu da novum cor omnibus Qui te gementes invocant” – „Ulecz nam rany grzechowe, Zmyj krwią swoją duszy plamy, Stwórz w nas wszystkich serce nowe, Którzy Cię jęcząc wzywamy”.

Hymn (4) „*Cor, arca legem continens*” („Serce najśodsze Jezusa”, albo „Serce, Arko, w tobie prawo”) : (-) „Te vulneratum caritas ictu patenti voluit, amoris invisibilis ut veneremur vulnera” – w pierwszym tłumaczeniu – „Miłość zechciała, byś włócznie Było widzialnie przebite, Byśmy w tej ranie ujrzeli Żar, który w Tobie jest skryty”, natomiast w drugim – „Tobie w walce tryumfalnej, Z woli Boga, cios zadany, By miłości niewidzialnej, Przez widzialną, odkryć rany”; (-) „Hoc sub amoris symbolo passus cruenta et mystica, utrumque sacrificium” – w pierwszym przekładzie – „Ty jesteś znakiem ofiary Świętej wieczerzy i krzyża, Której dokonał z miłości”, a w drugim – „Kiedy cierpiał ciałem, Chryste, Cierpiałeś i duchem, Panie; Takeś ofiary dwoiste”.

Hymn (5) „*Iesu, auctor clementiae*” („Jezu, dawco przebaczenia”) : (-) „Iesu, spes paenitentibus, quam pius es petentibus, quam bonus te quaerentibus; sed quid invenientibus?” – „Tyś ufnością pokutników, Hojnie spełniasz nasze prośby; Jesteś szczęściem szukających, Czymże będziesz, gdy Cię znajdą?”; (-) „Tua, Iesu, dilectio, grata mentis refectio, replet sine fastidio, dans famem desiderio” – „Twoja miłość, dobry Jezu, Odpoczynkiem jest dla myśli, Bez przesyty ją napelnia I rozbudza głód wciąż nowy”; (-) „O Iesu dilectissime, spes suspirantis animae, te quaerunt piae lacrimae, te clamor mentis intimae” – „O umiłowany Jezu, Celu pragnień ludzkiej duszy, Ciebie nasze łzy szukają I przyzywa głębia serca”; (-) „Iesu, flos Matris virginis, amor nostrae dulcedinis” – „Jezu, Synu czystej Matki I najmiłsze ukojenie”.

Hymn (6) „*Summi Parentis Filio*” („Boży Synie, światła zdroju”) : (-) „Qui vulneratus pectore Amoris ictum pertulit, Amoris urens ignibus Ipsum qui amantem diligunt” – „Twojej miłości postrzały Poraniły Twoje łono, I Twej

miłości zapały W kochających Ciebie płoną”; (-) „Jesu, doloris victima, Quis te innocentem compulit, Dura ut apertum lancea Latus pateret vulnere?” – „Jezu boleści ofiary, W miłości nieogarniony! By zasłonić nas przed karą Twój bok włócznią otworzony”.

## 6.2. Podsumowanie antropologicznych treści hymnów

Podsumowując wyeksponowane wyżej syntagmy w ich własnym kontekście, musimy stwierdzić, iż antropologiczne treści analizowanych hymnów zawierają i wyrażają przesłanie, że Bóg się Wcielił nie dlatego, że grzech Go zmusił, ale dlatego by zbawić człowieka, ponieważ w Nim samym jako posłanym Synu Bożym (Logosie, Słowie) tkwi ta zdolność, by komunikować się z człowiekiem, a w człowieku, by Go przyjąć. A więc, Bóg w Jezusie Chrystusie chciał się z nim podzielić swym życiem. Podobnie rzecz się ma, gdy patrzymy na Bosko-ludzkie Serce Zbawiciela. On sam zechciał i pozwolił dla nas je otworzyć, bo Ono jest pełne Miłości, którą chce okazać nam wszystkim i nas wszystkich do Siebie pociągnąć. Nie grzech, ale Miłość Jego jest pierwszą i główną przyczyną faktu, że Bóg stał się człowiekiem, że przemówił ludzkim głosem, byśmy Go rozumieli, oraz, że miał i okazał nam wszystkim swoje Serce. Miłością wieczną i ludzką nas umiłował i wydał za nas samego Siebie.

W pierwszym hymnie „*En ut superba...*” dostrzegamy, że ludzie grzeszni i pyszni, pozbawieni wyrozumiałości i litości, ludzie okrutni, którzy okazali się wiarołomni, tj. niewierni Bogu, posunęli się do tego, że wydali niewinnego człowieka Rzymianom i ich rękami Go ukrzyżowali, a po Jego śmierci żołnierz przeszył Mu włócznią Serce. Tym samym, „zamach włóczni żołnierza” i cios nią zadany, odkrył wobec Jezusa, świadków pod krzyżem stojących i całego świata prawdziwe zamiary sprawców kaźni oraz ich podstawową złość, tj. ostrze śmiertelnej zbrodni, misternie i z premedytacją zaplanowanej. Oto zderzyły się tu ludzkie zamysły z Bożymi, zbawczymi zamysłami Jego Serca. Te ostatnie okazały się tymi rodzącymi nowe życie, nowe Mistyczne Ciało Chrystusa – oto z przebitego Jego Boku rodzi się w potoku wylanej Krwi i wody Kościół oraz sakramenty. Ofiara Jezusa okazuje się być ofiarą paschalnego i jednocześnie apokaliptycznego Baranka, którego krew obmywa członków nowo narodzonego Kościoła, nowego Jeruzalem. Tej zbawczej Krwi

nie wolno marnować. Autor nazywa to hańbą i przestrzega przed wznawianiem ran tego Boskiego Serca („łona”).

W drugim hymnie „*Auctor beate...*” Najświętszemu, miłociwemu Sprawcy (Stwórcy) całego świata, a zarazem jego Zbawcy wraz z całą ludzkością, Autor hymnu przypisuje przyczynę celową (teleologiczną), tkwiącą w Nim samym, dla której coś się dzieje nie przez przypadek, ale ze względu na zbawczy zamiar (zamyśl) Bożego Serca (Wcielonego Syna Bożego), bo jak czytamy, że „To miłość Ciebie skłoniła, Byś przyjął ciało śmiertelne, A przez to, nowy Adamie, Naprawiasz błędy dawnego”. Dalej, wyjaśnia jej naturę i cel działania, że przebacza winy starodawne i zrywa więzy grzechu, pęta niewoli, bo wewnętrznie Serce Boże wzrusza się głęboko z powodu nędzy człowieka. Przypomina się tu przypowieść o Miłosiernym Ojcu, którzy „wzruszył się głęboko”, gdy powrócił jego marnotrawny Syn, ten, który „zmarnował” tyle i tak wielką Jego Miłość (por. Łk 15, 11-32). Bóg z całego swego Serca kocha człowieka i daruje mu tę miłość na nowo, w pełni, bo cieszy się z całego Serca z każdego ludzkiego powrotu do Niego, z każdego powrotu do życia, do jego pełni. Oto potęga Miłości Bożej, która przywraca do życia tego, który był umarły, a dzięki niej ożył. Bóg chce, by z tego źródła, źródła Bożej Miłości czerpały wszystkie narody, a nie tylko jednostki. Każdy, kto się stanie Jego uczniem może dzięki cierpiącemu i dla nas zranionemu włócznią Sercu Jezusa, dostać się do strumienia Jego Krwi i wody, by obmyć się z grzechów. Po pierwsze jednak, musi pamiętać, że zanim pomyśli o swej grzeszności, powinien pomyśleć i doświadczyć Miłości Serca Jezusa, by w niej mogło dokonać się całkowite oczyszczenie i uleczenie.

Dlatego, „Ktokolwiek szuka pociechy”, jak czytamy w trzecim hymnie („*Quicumque certum...*”), nie bacząc na własne utrapienia, ciężary, grzechy, czy nawet kary, powinien – jak zachęca Autor tej kompozycji – jak najszybciej udać się w głąb Serca Jezusa, odkrytego przez ranę Serca Baranka, który żyje jako zabity (por. 3Pref. Wielkanocna nr 22; oraz Ap 5,6.9–14). Tylko Ten, który dzielił z nami ludzki los, zna nasze potrzeby, prośby; okazał się być dla nas łagodny, cichy, pokorny jak Baranek, może nam współczuć i dlatego jako Bóg mógł unieść brzemień naszych grzechów. Okazał wyrozumiałość i przebaczenie nawet dla swych prześladowców i tak nauczył nas miłować naszych nieprzyjaciół, po czym mamy dać się rozpoznać jako Jego uczniowie. Tak może czynić tylko ktoś, kto od Niego otrzymał nowe serce z ciała.

W czwartym hymnie „*Cor, arca legem...*”, podobnie jak w drugim („*Auctor beate...*”), odnajdujemy cel, przyczynę i rację, dla której Serce noszące w sobie nowe Prawo Miłości, pozwoliło na widzialne (domyślnie: dostrzegalne dla zmysłów, cielesne) przebicie włócznią. Tą antropologiczną racją było urealnienie w konsekwencji Wcielenia samej śmierci Jezusa. Przyczyną sprawczą było przyzwolenie wolnej decyzji Pana, a celem było to, „byśmy w tej ranie ujrzeli Żar, który” w Sercu był skryty, by człowiek poznał zamysł zbawczy Serca Boga, który dotyczy i obejmuje całego człowieka, by cały człowiek został ogarnięty Miłością Boga, by to, co niewidzialne dzięki ciosowi włóczni, który odkrył wewnątrz Serca Bosko-ludzkiego, Miłość Jego stała się widzialna i możliwa do przyjęcia. Ta realność śmierci Jezusa na Krzyżu i jej dowód w postaci przebicia Boku, wypłynięcia Krwi i wody, stała się znakiem rzeczywistej i dokonanej ofiary duchowej i cielesnej, tej z Ostatniej Wieczerzy i tej, o której Jezus powie na Krzyżu – „wykonało się” (por. J 19,30), a było to ostatnie Jego ludzkie Słowo wypowiedziane przed śmiercią, wieńczące całe zbawcze dzieło.

Piąty hymn „*Iesu, auctor...*” uwypukla dar przebaczenia, który chyba jest najbardziej oczekiwanym darem każdego człowieka, który doświadcza własnej słabości i grzeszności, dlatego też Jezus chcąc nauczyć swoich uczniów modlitwy, rozpoczyna ją zwróceniem się w kierunku Ojca naszego, który jest w niebie, zamyka ją koniecznością przebaczenia przewinień bliźnim, aby samemu móc doświadczyć przebaczenia ze strony Ojca Niebieskiego (por. Mt 6,14-15). Każdy z nas potrzebuje także dobroci, stąd hymn zwraca się do Jezusa – „*auctor clementiae*”. Każdy człowiek także może przejść najcięższe doświadczenia w życiu, pod warunkiem, że będzie żywił nadzieję, której w takich chwilach nie może stracić, ani nikt nie może mu jej odebrać. Dlatego czytamy w hymnie – „*Tyś ufnością pokutników*”. Jeśli, jako śmiertelnicy o coś Go prosimy, to dlatego, że Mu ufamy i w Nim pokładamy nadzieję, którą tylko On sam może zaspokoić, ponieważ nasze serca są niespokojne, póki w Nim nie spoczną (por. św. Augustyn). Gdy Jego Miłość znajdziemy, wtedy głód serca doznaje w Nim zaspokojenia, a myśli nasze w końcu mogą odpocząć, bo On sam spoczywa w głębi ludzkiego serca. Bardzo mocnym akcentem antropologicznym jest końcowe przywołanie obecności i roli Maryi, niepokalanej Matki w życiu Jezusa. Ta myśl też daje ukojenie, ponieważ jest bliska każdemu człowiekowi. W życiu Jezusa stała się Ona nie tylko Bożą Rodzicielką, ale

także Współcierpiącą na drodze Krzyża oraz Współpracującą w dziele Syna Odkupiciela (por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium* nr 52-58; oraz Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*)<sup>274</sup>.

Tekst szóstego hymnu „*Summi Parentis...*” idzie w tym samym kierunku, co poprzednie – przyczyną zranienia, a więc i cierpienia człowieczeństwa, a więc także Serca („pectus” – pierś, serce, w pol. tłum. „łono”) Jezusa jest wyłącznie Jego Miłość, motywy tejże Miłości, w której zresztą odnajduje się także miłość tych, którzy kochają „Bożego Syna, światła zdroj” i łączą się w bólu z „boleści ofiarą”, której Miłości nie da się ogarnąć. Bo któż może pojąć jej wielkość, gdy uświadomi sobie, że pośród własnej boleści zasłonił nas swym Ciałem, którego Bok został przebity i otwarty włócznią zamiast naszego ciała. Ocalił nasze, a dał przebić swoje, jak dobry ojciec lub matka, którzy potrafią zasłonić własnym ciałem swoje dziecko przed groźącym mu ciosem, niebezpieczeństwem. Ale wydać własnego Syna, by ocalić grzeszników? Pozwolić, by spadły na Niego wszelkie cierpienia ludzkości, by ocalić ją przed nimi? To potrafi tylko Miłujący Ojciec i Syn w Duchu Świętym – stąd właśnie tak celny tytuł kompozycji – „*Summi Parentis Filio*”.

Mamy tutaj poniżej na myśli charakterystykę i przejście od specyficznej antropologii zawartej w analizowanych hymnach do tego antropologicznego ujęcia i wizji człowieka, które jest obecne u Ratzingera i w ogóle w posoborowej teologii.

### 6.3. Elementy posoborowej wizji człowieka

#### 6.3.1. Poznawcze możliwości człowieka

Przypominając kontekst rozumienia „pojęcia Bożego posłannictwa”, jeśli chodzi o pojęcie i treść objawienia, J. Ratzinger podkreśla, że obok „*apparitio*” i „*revelatio*” często pojawia się u Bonawentury słowo „*manifestatio*” mające w konkretnych zastosowaniach dużą ilość różnorodnych odcieni znaczeniowych. Ale, z nich wszystkich fundamentalne znaczenie posiada „*manifestatio*”

<sup>274</sup> Szerzej na temat roli Maryi w odkupieńczym dziele swojego Syna, por. Wojciech Życiński, „Nauczanie Kościoła a «nauczania» w Kościele: za czy przeciw piątemu dogmatowi maryjnemu?”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 18 (2002): 139–50.

Ojca”, które identyfikuje się z *Logosem* i tym samym stanowi cel spotykany „w samym sercu teologii”, do którego podąża „*apparitio*” i „*revelatio*” jako do swego właściwego centrum nadającego im sens. Tam, gdzie „*manifestatio*” się dokonuje, powstaje dla Bonawentury pytanie, czy człowiek jako stworzenie jest w stanie ze swej istoty poznać Boga? I tutaj – za Aeropagitą – Bonawentura rozróżnia twierdząc, że owszem – dusza może poznać Boga przez czyste ujęcie („*per apprehensionem*” – „przez odsłonięcie prawdy” o Bogu), bo ma w stosunku do Niego relację „odpowiedniości”, ale jednocześnie nie może Go całkowicie objąć („*per comprehensionem*” – „przez całkowite uchwylenie” Boga), bo nie jest Mu równa (równorzędna), bo przerasta On „*ratio*” człowieka, ponieważ Bóg się mu wymyka. Człowiek z natury może poznać istnienie Boga, ale nie jest on w stanie tym poznaniem całkowicie Boga objąć. Bóg nieskończenie przerasta „*ratio*” człowieka. Dlatego „*apparitio-revelatio*” ma za swój właściwy cel unaoczniające „*manifestatio*” ze strony Boga<sup>275</sup>.

Czy człowiek był w stanie sam z siebie, ze swej natury poznać Serce Boga? – czym jest więc dla i względem człowieka „*manifestatio*” Serca Bożego? To pytanie należące do ujęcia antropologicznego powinno nas nieustannie nurtować. Czym innym jest ukazanie przebitego boku i Serca Pana, a czym innym Objawienie i odkrycie przed nami zbawczych zamysłów Jego Serca. Jedno prowadzi do drugiego, w głąb Miłości Boga-Człowieka.

### 6.3.2. Poznanie na płaszczyźnie wiary

Bonawentura, podobnie jak św. Paweł uznaje, że wiara rodzi się ze słuchania Słowa Chrystusa (por. Rz 10,17). Ale, człowiek poprzez widzenie otwarty jest na otaczającą go rzeczywistość, a słuchając „nauki” (*doctrina*) objawienia, przyjmuje ją z wiarą bądź „uchem cielesnym”, pouczony przez drugiego człowieka, bądź „uchem serca”, oświecony przez Ducha Świętego. Dlatego, według Doktora z Bagnoregio istnieją dwa obszary tego procesu objawienia: zewnętrzny – stanowiący proces nauczania i przepowiadania („słuchanie” i „słowo”) oraz wewnętrzny („widzenie” i „światło”), identyfikowany z mową Boga, „która jest bardziej widzialna niż słyszalna”. Stąd też, takie pojęcia jak

275 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:100–103.

„słowo” i „światło”, choć są tutaj w aspekcie poznawczym bardzo sobie bliskie, prawie że zamienne, to jednak nie są ze sobą tożsame<sup>276</sup>.

Światło – obszar widzialny bardziej niż słyszalny – aspekt procesu objawienia, czyli mowy Boga – to Serce Boga, które „ogłądaliśmy” jako „przebite”, z którego widzialnie wypłynęła „Krew i woda” i bardziej przemawiała „niż krew Abła” – była to swego rodzaju „mowa” Boga w aspekcie wewnętrznym procesu objawienia poprzez Serce Syna. Bóg mówił tu w ciszy odkupieńczej śmierci Syna – a „zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe” – Jan. On widział w tym miłość Boga („apparitio” i „contemplatio”), który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” na życie wieczne. To „widzenie” Jana i „światło”, którego doznał najpierw poprzez „słuchanie słowa” i bicia Serca Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, a następnie „widzenie” otwartego Jego Serca na Krzyżu, było (i stało się) przekonującym świadectwem, a następnie nauczaniem i przekazem *revelatio* Boga o Logosie, Wcieleniu, Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa.

### 6.3.3. Podobieństwo do Boga – analogia wiary

Ratzinger podaje, że Bonawentura, aby odpowiedzieć na pytanie – „Jak to możliwe, że Bóg do nas mówi?”, zakłada trzy rodzaje podobieństwa: uczestnictwa, naśladowania i „wyrazu”. W pierwszym przypadku stwierdza, że ono „nie może zachodzić między Bogiem a stworzeniem, gdyż nie mają one nic wspólnego”; w drugim owszem, dostrzega podobieństwo naśladowania, ale istnieje ono „tylko w małym stopniu”, a zarazem nawet i tutaj „niepodobieństwo pozostaje zawsze większe niż podobieństwo”; natomiast w ostatnim przypadku, gdy mówi o podobieństwie „wyrazu”, podkreśla jego najwyższą intensywność, ponieważ „cały świat jest „wyrazem” Boga, który jako odwieczna prawda jest „wyrażalny” (*expressiva*) i który wyraził sam siebie w świecie”<sup>277</sup>.

Tutaj możemy mówić o człowieczeństwie i Bóstwie Chrystusa, oraz na jakiej podstawie (*Communicatio idiomatum*) i jakiego wewnętrznego uzasadnienia możemy ludzkie pojęcia przenosić na Boga? Czy nasze mówienie

276 Por. tamże, 2:130–33.

277 Por. tamże, 2:134–35.

o Bogu nie jest czymś, co „przypomina raczej gaworzenie dziecka niż wyczerpujący wykład”<sup>278</sup>.

Bóg mówi do człowieka jako pierwszy, zawsze uprzedza go, pierwszy wychodzi z inicjatywą jako Stwórca (cały świat jest Jego „wyrazem”) i jako Ojciec posyłający swego Syna, Odwieczne Słowo. Nasze mówienie do Boga i o Bogu jest wtórne, bo „ jest ponownym odnoszeniem, reinterpretacją, „sprowadzaniem” rzeczy do ich pierwotnego sensu”. Dlatego w duchu analogii wiary trzeba stwierdzić, że „człowiek nie mówi do Boga na swój sposób, lecz tylko za pomocą tych pojęć, które dał mu Bóg, aby poprzez rodzącą się z tych pojęć myśl prowadzić go z powrotem do siebie”. Tak też dostrzegamy, że dopiero Chrystus jako Słowo Boże stojące u początku wszystkiego, istnienia świata i mowy człowieka, nadaje sens temu całemu ruchowi, ogromnemu sposobowi wyrażania Boga przez świat, „*przemieniając go w ruch powracający ku „Ojcu światel”*”<sup>279</sup>.

Mamy tutaj do czynienia z mową Boga i mową człowieka, oraz z wyrażaniem się (świadectwem) świata o Bogu Stwórcy. Najlepszym „wyrazem” mowy Boga człowieka jest Bosko-ludzkie Serce Jezusa, które najdoskonalej potrafiło „wyrazić” Boga i człowieka we wzajemnej relacji i jedności, a także to, że świat Jemu poświęcony w Męce, śmierci i Zmartwychwstaniu, został w tym Sercu ukryty. Podobnym aktem dokonany przez Kościół w oparciu o dokonane dzieło zbawcze było poświęcenie świata Sercu Jezusa przez papieża Leona XIII w 1899 r.

Trzeba jeszcze zapytać – Czyż Bóg przez Serce swojego Syna nie wypowiedział tego wszystkiego, co istnieje w świecie, czyż wylewając całą treść swego Serca nie odnowił całego tego stworzenia? A więc, czy to odnowienie nie było niejako stworzeniem na nowo człowieka i świata, a przynajmniej zapoczątkowanie tego procesu, który nieustannie trwa i wypełnia się w Kościele, który narodził się z Serca Jezusa? Z pewnością. A dodatkowo Bóg wypowiadając swe stwórcze i odkupieńcze słowo, przekazał człowiekowi nową rzeczywistość, a w niej nowe pojęcia komunikujące miłość, odnawiające dialog i łączność

278 Jan Paweł II, „Przemówienie do studentów i profesorów siedemnastu uniwersytetów i instytutów papieskich. 16 października 1979”, „Documentation Catholique” 1979 nr 76, s. 954, por. cyt za: Stanisław Celestyn Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię* (Wrocław: Tum, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991), 82.

279 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:136.

z Bogiem – „miłujcie się wzajemnie tak, jak Ja was umiłowałem”. W ten sposób została otwarta synowska droga powrotu do domu „Ojca światel”, czyli *anabasis* przemienionego i usynowionego w Chrystusie człowieka do Boga.

Szczególnie istotne znaczenie w ujęciu antropologicznym ma dla nas nauka Bonawentury o naturalnym pragnieniu („desiderium naturale”) „nadprzyrodzonego zbawienia”, który prawdopodobnie jako pierwszy wyraził ją w jasnych pojęciach. Według Doktora Serafickiego dusza ludzka, która została przez Stwórcę obdarzona rozumem, jak również obrazem („*imago*”) i podobieństwem Bożym, „jest zdolna do uczestnictwa w owym dobru, które jest prawdziwie wystarczające”. A ponieważ sama z siebie nie jest autonomiczna, tj. „nie wystarcza sama sobie”, dlatego Bonawentura wnioskuje, że jest „pusta i naznaczona brakami”, a więc to właśnie z tego powodu „z natury dąży do rzeczywistej szczęśliwości”. Dlatego stawia tutaj dwa twierdzenia – po pierwsze, jedynym, prawdziwym „z natury” celem człowieka, do którego dąży i który poznaje, jest szczególna szczęśliwość, dla której został stworzony; – po drugie, ona „jest tylko jedna” i oznacza „*zjednoczenie z Bogiem, gdyż „On sam wystarcza”*”. W ten oto sposób temat „*imago Dei*” stał się centralnym punktem antropologii Bonawenturiańskiej, chętnie nawiązującej do koncepcji św. Augustyna. Dla Bonawentury człowiek jest „*capax Dei*”, czyli *zdolny* do przyjęcia Boga – co więcej, można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że z natury nie tylko ma możliwość, ale że *jest zdolnością* przyjęcia Boga<sup>280</sup>, dlatego też Doktor Seraficki „wraz z nieskończoną *capacitas* człowieka przyjmuje zarazem jego nieskończone pragnienie”. Ono przekracza wszelkie nasze ludzkie ograniczenia i z natury swej poszukuje sensu poza granicą niewystarczalności

280 Rahner mówi o otwartości transcendencji istoty człowieka na Boga w akcie stworzenia, oraz o jej „*potentia oboedientialis* dla samoudzielania się Boga”, por. Rahner i Vorgrimler, „Mały słownik”, 1987, kol. 530; „*potentia*” rozumiana jako „możność”, „zdolność recepcji”, otwartość na Boga, por. „*Potentia Oboedientialis*”, tamże, kol. 347; Rahner wspomina także o poglądzie Tertuliana na temat „*anima naturaliter christiana*”, jak również o pierwotnym ukierunkowaniu człowieka na absolutną tajemnicę zwaną „stałym egzystencjałem”, czy też o duchowym oświeceniu i darze transcendencji dla człowieka, by mógł przyjąć to Boże osobowe samoudzielanie i samootwarcie we wszystkich możliwych wymiarach, a zwłaszcza we Wcieleniu; bo – jak mówi – „człowiek «ze swej natury», z istoty, jest możliwością świadomej siebie transcendencji”; natomiast, mówiąc o Wcieleniu – „*Logos*” nazywa „«skróconym» Słowem Bożym”, „szyfrem Boga”, por. Rahner, *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, 47–50, 144–45, 147, 165, 185; Więcej na ten temat, por. Tenże, „*Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung*”, w *Schriften zur Theologie. Neuere Schriften*, t. 4 (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1962), 137–55; Tenże, „*Theologie und Anthropologie*”, 45–65.

kruchej i słabej ludzkiej istoty. Dlatego, według niego, jedynie to może nasycić i zaspokoić pragnienia ludzkiej duszy, co przekracza jej przyrodzone możliwości („*nihil sufficit animae nisi eius capacitatem excedat*”), bo z natury swej jest otwarta na nieskończoność i nadprzyrodzoność<sup>281</sup>.

Z całą pewnością trzeba powiedzieć, że takie ujęcie antropologiczne jest doskonałą podstawą do rozwoju teologii Wcielenia. Gdyby człowiek nie miał z natury możliwości poznania i przyjęcia Boga, nie byłoby możliwe Wcielenie Syna Bożego, Jego Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie.

W tym kontekście także trzeba jasno podkreślić kwestię unii hipostatycznej oraz wszystkich dogmatów chrystologicznych broniących prawdziwego Bóstwa i Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, odcinających się od monofizytyzmu, monoteletyzmu i monoenergizmu. Dopiero wtedy w pełni ukazuje się piękno i głębia historiozawczca obrazu oraz symboliki Serca Bosko-ludzkiego Syna Boga Ojca, a zarazem Syna Bożej Rodzicielki Maryi. On jest Bogiem i Człowiekiem, a zatem doskonałą Ikoną Boga, Jego Obrazem a zarazem Jego Źródłem. Obraz-Ikona doskonale zjednoczona i tożsama ze swym Źródłem. To wszystko symbolizuje i wyraża Serce Jezusa Chrystusa, które jest początkiem, Pra-źródłem i pełnią wszelkiej *capacitas* człowieka, ponieważ Ono samo przebite włócznią żołnierza otworzyło nam drogę do Serca Boga, pojednania z Nim i odnowienia naszego zniekształconego grzechem pierworodnym „*imago Dei*”. W tym przebitym Sercu zostały także odkryte uprzednio utajone wszelkie pragnienia i myśli ludzkie, a zwłaszcza te, które przekraczają wszelkie słabości i ograniczenia wpływające z ludzkiej natury, a sięgają tego, co nieskończone, doskonałe i piękne, święte i prawdziwe, nadające wszelkiemu stworzeniu sens, tj. pragnienia Boga samego.

J. Ratzinger wskazał na źródła i poszczególne komponenty teologicznych treści nauki Bonawenturiańskiej o „desiderium”, a są nimi „*acceptatio*” oraz wspomniane już „*imago Dei*”. Zestawia tutaj ze sobą nauczanie św. Pawła i jego odpowiednik, w formie początkowej wyrażony u Bonawentury przez pojęcie „akceptacji”, a w końcu także poprzez w pełni rozwiniętą, dojrzałą doktrynę „*acceptatio divina*” u Dunsza Szkota<sup>282</sup>.

281 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:254–56.

282 Por. tamże, 2:256.

Musimy tutaj na chwilę skierować naszą uwagę na nauczanie św. Pawła, by w pełni zrozumieć stanowisko Bonawentury. Stanowisko antropologiczne Pawła wyjaśnia Joachim Gnilka, przedstawiając nauczanie Apostoła narodów, który w swoich listach ukazuje pełną strukturę człowieka, a w niej także, między innymi zawiera się pojęcie „*imago Dei*”. Paweł oczywiście wychodzi od faktu stworzenia, w którym człowiek (mężczyzna i kobieta) jest „potomkiem” protoplasty rodzaju ludzkiego, czyli Adama – pierwszego człowieka (1Kor 15,45), który został powołany do życia bezpośrednio przez samego Boga. Nauka o stworzeniu posłużyła Pawłowi do argumentacji wobec korynckich zwolenników uwolnienia się od cielesności, a tym samym i przeciwników prawdy o zmartwychwstaniu ciał. Apostoł przekonuje, że choć „jako potomkowie Adama jesteśmy słabi śmiertelni, stworzeni z ciałem”, które stanie się prochem, to jednak „jako należący do Chrystusa możemy żywić nadzieję na zmartwychwstanie”, gdyż przyoblecemy się w nieśmiertelność na wzór ciała Chrystusowego, nowego Adama (1Kor 15,45-49). I tutaj właśnie pojawia się wyrażenie „*imago*” – „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [Człowieka] niebieskiego” (15,22.47.49). I tak jak pierwszy Adam był „*duszą żyjącą*” dzięki tchnieniu życia od Boga, tak też drugi, „ostatni Adam” stał się „*duchem ożywiającym*” (1Kor 15,45).

Drugim elementem, który podkreśla autor w analizie antropologii Pawła jest fakt, że śmiertelność każdego człowieka wypływająca z sukcesji grzechu w potomstwie Adamowym, ujęta jest przez Apostoła pod kątem teologicznym, a nie biologicznym: „wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5,12). Samą zaś śmierć traktuje jako zapłatę za grzech Adama, a w nim także wszystkich jego potomków, przy czym nie jest to „niezasłużone dziedzictwo”.

Obok nieposłuszeństwa Adama stawia Paweł „grzechy wszystkich” jego potomków. Struktury grzechu pochodzą od człowieka, który jest ich autorem, bo jego świat, w który on wchodzi wraz ze swymi narodzinami, to świat, w który wszedł grzech, a w konsekwencji i śmierć. Natomiast, gdy św. Paweł mówi o obrazie, który nosi w sobie Adam i jego potomkowie, to rozumie przezeń „obraz istoty” ziemskiej, powstałej z prochu ziemi (1Kor 15,49). Dlatego też, noszenie w sobie obrazu Chrystusa, który według Apostoła jest „obrazem Boga” (2Kor 4,4) oznacza dla człowieka nie tylko odzyskanie

utraconego podobieństwa do Stwórcy, lecz także osiągnięcie prawdziwego człowieczeństwa oraz osiągnięcie życia wiecznego.

Można więc wyciągnąć wniosek, że kto się upodobnił do Chrystusa staje się więc *alter Christus*, a za Księgą Mądrości wolno nam stwierdzić, że stworzenie człowieka przez Boga uczyniło go „obrazem” Jego „własnej wieczności” (por. Mdr 2,23). Św. Paweł, owszem, przyjmował możliwość pomniejszenia przez grzech „podobieństwa Bożego” w człowieku, ale nie głosił i „nie brał pod uwagę” – nawet potencjalnie – całkowitej jego utraty (por. 1Kor 11,7; Rz 3,23), ponieważ o wiele ważniejszy był dla niego fakt, że w Chrystusie człowiek może odzyskać „pełną godność”, albo też nabyć taką godność, która nieporównanie przewyższa „godność pierwszego człowieka”<sup>283</sup>.

Joachim Gnilka opisał także w dogłębny sposób Pawłową naukę o usprawiedliwieniu, która została zawarta najpierw w Liście do Galatów w formie bardzo polemicznej jako „usprawiedliwienie z wiary”, a następnie, jej systematycznemu rozwinięciu od strony pozytywnej poświęcił Apostoł sporo miejsca w Liście do Rzymian, jak również pewne refleksy tej doktryny zamieścił w swej korespondencji do Koryntian. Dla Apostoła Pawła człowiek zbawiony to człowiek usprawiedliwiony przez jedynego pośrednika zbawienia między Bogiem a człowiekiem, tj. przez sprawcę tegoż zbawienia – Jezusa Chrystusa. Stąd doktryna o usprawiedliwieniu jest u Pawła tylko elementem o wiele szerszej rzeczywistości zbawienia, ale jednocześnie doskonale ją wyraża. W Chrystusie staliśmy się „sprawiedliwością Bożą” dlatego, że On wziął na Siebie nasze grzechy, choć sam był niewinny – bez grzechu. Nawet Paweł mówi, że został On dla naszego zbawienia uczyniony „grzechem”, abyśmy my w Nim mogli się stać właśnie „sprawiedliwością” przed Bogiem (por. 2Kor 5,21), staliśmy się „nosicielami sprawiedliwości Bożej”, podczas gdy On nosił nasze grzechy i odczuwał ich niszczyielską moc na krzyżu. Widać tutaj wyzwalający wymiar „sprawiedliwości Bożej”.

283 Oprócz tego „imago Dei”, człowiek wraz z aktem stworzenia nabył także określone zdolności duchowe i psychiczne, jak również zdolność do życia w ciele, co u Pawła dopełnia całej jego struktury antropologicznej, jednak tymi elementami tutaj się nie zajmujemy. Por. Joachim Gnilka, *Paweł z Tarsu: Apostoł i świadek*, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo „M”, 2001), 279–84; Ten sam autor w innym dziele mówi o obrazie człowieka, który można dostrzec u tych, którzy spotykali się z Jezusem, a zwłaszcza u uczniów, por. Tenże, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. Wiesław Szymona (Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002), 212–18, 276–81.

Natomiast w Rz 3,24-26 ukazana została perspektywa krzyża Chrystusowego jako dzieła samego Boga, gdzie wymiar usprawiedliwienia został wyrażony przez ustanowienie Jezusa Chrystusa „przebłaganiem mocą Jego krwi” (por. aluzja do przebłagalni z Kpł 16,11-17, gr. *hilasterion*). W ten oto sposób Bóg wykazał się swoją „sprawiedliwością” skutkującą odpuszczeniem grzechów. Jednak, treściowo – poprzez ekspiacyjny wymiar krwi Jezusa – ta sprawiedliwość zbliża się w sposób niewyobrażalny do Miłosierdzia Boga i staje się synonimem „tronu łaski”. A więc, nie chodzi tutaj o Anzelmiańską, prawniczo rozumianą karzącą sprawiedliwość, lecz o łaskę, która spływa na człowieka będącego w sytuacji skazańca – nagle, bez żadnej naturalnej racji i przyczyny, ocalonego – ułaskawionego. Należy więc odrzucić sens prawniczy, który z Boga czyniłby kogoś, kto się mści, albo syci widokiem zastępczej kary wymierzonej Synowi tylko po to, by uśmierzyć własny gniew. Takie ujęcie doprowadziłoby do totalnej deformacji obrazu Miłosiernego Boga i Ojca. Bóg jest sprawiedliwy, bo jest łaskawy i pełen Miłosierdzia, a Jego łaska nad nami stanowi niezgłębione źródło Bożej cierpliwości i jest także wyrazem Jego Opatrzności. Jednak, koncepcja usprawiedliwienia rozwija się u Pawła począwszy od polemicznych tekstów skierowanych do Galatów, a skończywszy na rzeczowym stwierdzeniu z Listu do Rzymian: „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego” (3,10), a to dlatego, że dla Pawła jedynie Bóg „jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa” (3,26). Dla Apostoła istnieje tylko jedna alternatywa – albo Prawo, albo wiara i łaska. Jeśli ktoś chce powracać do Prawa, wtedy wypada z łaski (por. Ga 5,4). A więc, nie z czynków płynie usprawiedliwienie, lecz z wiary w Jezusa Chrystusa. Jednak to w Liście do Rzymian Paweł pogłębia – jak już zaznaczyliśmy – naukę o „usprawiedliwieniu”, gdyż „Sprawiedliwość Bożą” utożsamia z wydarzeniem Objawienia (por. 1,17 i 3,21).

Poprzez krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa Bóg wyszedł z ukrycia i objawił swoją „sprawiedliwość”, która odtąd jest dostępna dla wszystkich. Dlatego – podsumowując Pawłowe rozumienie „usprawiedliwienia” – jest ono czymś „więcej, niż tylko odpuszczeniem grzechów”, gdyż jest także „objawieniem” mającym „moc stwarzania nowego człowieka” i naprawy zepsutej naszej relacji z Bogiem, jak również wzięcia w opiekę człowieka, który przez chrzest doznał usprawiedliwienia. Jest ono także objawieniem wierności Boga zawartemu

z nami Przymierzu (por. Rz 3,3-5), która jako wyraz Jego „sprawiedliwości” przeciwstawia się każdej własnej, ludzkiej „sprawiedliwości”, opartej na pełnieniu „uczynków” płynących z nakazów Prawa.

Paweł w ogóle stara się piętnować wszelkie formy „samoodkupienia”. W końcu także „usprawiedliwienie” pojmowane jest przez Apostoła jako wyzwolenie – oto ktoś, kto był niewolnikiem, staje się wolny i odtąd służy sprawiedliwości oraz świętości. Natomiast, realizację w pełni tak rozumianej przez Pawła sprawiedliwości należy złożyć w nadziei (por. Ga 5,5), która ukazuje eschatyczny wymiar „usprawiedliwienia” w ujęciu Apostoła<sup>284</sup>.

Na tle przedstawionej wyżej antropologii Pawłowej w zakresie pojęcia „imago Dei” i tematyki „usprawiedliwienia”, która ma wymiar „przyjęcia” („acceptatio”) człowieka do „tronu łaski” Boga pełnego Miłosierdzia, możemy teraz powrócić do przerwanych przez nas rozważań Ratzingera właśnie o Bożej „acceptatio” oraz „imago Dei”. Stwierdza on, że „każde stworzenie... potrzebuje Bożej akceptacji”, co oznacza, iż „jeśli dany byt dobrze wypełnia swoją bytowość, wówczas jest „akceptowalny” przed Bogiem i dla Boga”, i dlatego też podoba się Bogu. Według Ratzingera – dla Bonawentury nie istnieje taki hipotetyczny stan określany jako *natura pura*, dla którego Bóg mógłby nas „akceptować” tylko na jej podstawie bez szczególnej łaski. Dlatego, człowiek jako istota obdarzona z natury „tęsknotą” („desiderium”) za Bogiem (Dobrem pełnym i najwyższym, także za „Wcieleniem Logosu”), powołana do szczęśliwości nadnaturalnej, oraz „jako istota obdarzona duchem jest przeznaczony do *acceptatio specialis*”, daru łaski płynącego spoza natury, nieskończenie ją przewyższającego, mającego swe źródło w „niedostępnej światłości”. Oto wizja antropologiczna Doktora Serafickiego, ukazująca nasze głębokie ukierunkowanie na Boga, postrzegana z punktu widzenia „podobieństwa” do Niego, stanowiąca podstawę naszej duchowości, wizja ukazująca prawdę o „imago Dei”, które stanowi nasze „odbicie” pozostające „w poznawczej i miłująco-tętniącej relacji do swego pierwowzoru”. Człowiek, który poznał tą miłość Boga wie, że tylko On sam jest w stanie mu wystarczyć i nic, ani nikt inny odtąd nie może mu dać „wystarczającego” szczęścia oraz zaspokoić jego pragnienia, jak tylko Bóg w Trójcy jedyny<sup>285</sup>.

284 Por. Gnilka, *Paweł z Tarsu: Apostoł i świadek*, 329–39; Tenże, o usprawiedliwieniu, por. *Teologia Nowego Testamentu*, 94–104.

285 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:256–60.

Tym miłująco-tętniącym pierwowzorem relacji Stwórcy do stworzenia, Syna – Obrazu Ojca do usynowionych dzieci, Wcielonego Syna Bożego do swoich odkupionych braci, jest niewątpliwie Serce Bosko-ludzkie Zbawiciela, który odnowił w nas synostwo, „przybranie” i „obraz” Boży i „podobieństwo” na skutek łaski odkupienia. Tylko Bóg objawiający swą miłość w Sercu Syna może w pełni zaspokoić pragnienia każdego ludzkiego serca.

#### 6.4. Antropologia Josepha Ratzingera

Ratzinger, będąc świadomym tego, iż nauka Bonawentury o „acceptatio” daje mu „punkt oparcia” dla idei „*desiderium naturale*”, która z kolei stanowi dla niego „miarę” dla „pojęcia ducha”, dlatego mocno krytykuje fakt, że wraz z wystąpieniem jansenistów „próbuje się od trzech wieków wykluczyć z teologii naukę o naturalnym pragnieniu Boga przez człowieka”, utożsamianym tak naprawdę z „*beatitudo*” bycia z Bogiem, czyli z naturalnym celem życia człowieka, z prawdziwą ludzką szczęśliwością. Podobne stanowisko zajmuje H. de Lubac, który – przywołując biblijną scenę z dwoma matkami roszczącymi sobie prawo do jednego i tego samego dziecka, a zarazem oczekujących rozstrzygnięcia dylematu przez Salomona (1Krl 3,26) – udowadnia, że nie da się podzielić „człowieka na *natura pura i supernatura*”. Bonawentura stoi na stanowisku, że trzeba zachować jedność (nierozdzielność) rzeczywistości „ducha i Boga”, a więc „ducha i łaski”<sup>286</sup>.

Albowiem, także Jezus jako człowiek odnalazł pokój Serca swego dopiero wtedy, gdy Jego duch spoczął w Bogu – słyszymy bowiem Jego modlitwę zanoszoną z wysokości Krzyża: „*Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha*” (Łk 23,46). W tym historiozbawczym momencie ziemskiego życia Jezusa dostrzegamy, że nicią łączącą „*desiderium naturale*” z historią zbawienia każdego człowieka jest właśnie pojęcie „ducha”. Ono także łączy nas z tym, co „nadnaturalne”, bo te dwie rzeczywistości są nierozdzielne. Najwyraźniej widzimy to w nierozdzielnej jedności hipostatycznej dwóch natur Jezusa Chrystusa, a na Krzyżu w przebitym Jego Sercu, oddaniu swego ducha Ojcu i ostatnim tchnieniu (pierwocin Ducha za zbawienie świata) podczas swej agonii na Kalwarii.

286 Por. tamże, 2:261–63.

Na bazie pojęcia „supernaturalis” w jego Augustyńskiej interpretacji, gdzie „Bóg jest światłem, które świeci „ponad” ludzkim duchem, światłem, które oświeca go „z góry””, Doktor Seraficki w zgodzie także ze scholastycznym ujęciem „ludzkich oświeceń”, aplikuje to słowo do procesu i istoty relacji poznawczej, dokonującej się na płaszczyźnie pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Bonawentura rozróżnia tutaj od trzech do czterech elementów tego procesu: poznanie („światło”), które otrzymuje człowiek może być „ponad nim” („*lumen superius*”) – „w nim” – „poza nim” i „poniżej niego” („*supra – intra – extra – infra*”). Tym, szczególnym, specjalnym oświeceniem i poznaniem jest to pierwsze, „wyższe światło” określane światłem „łaski i Pisma Świętego”. U Bonawentury leży ono nawet blisko pojęcia „*supra naturam*” – „nadnaturalnego” (np. Wcielenie Chrystusa lub przemiana i uwielbienie ciała przez Zmartwychwstanie”), w odróżnieniu od pojęcia cudu („*miraculum*” – np. uzdrowienie niewidomego od urodzenia, wskrzeszenie Łazarza), a więc zdarzenia przeciw naturze („*contra naturam*”), czyli przeciw biegowi natury. Dlatego, przy tym rozróżnieniu możemy stwierdzić, że to, co „nadnaturalne” stanowi w swej istocie możliwe, a w przypadku ingerencji Boga, także faktyczne, bezpośrednie otwarcie się stworzenia na swego Stwórcę, Boga i Zbawiciela, jak również to, co stanowi wyłącznie własne dzieło Boga<sup>287</sup>.

Wydaje się, że jest to doskonały moment, by mówić o elementach naturalnych w liturgii oraz o teologii sakramentów, np. o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa w Eucharystii (proces zwany „nadprzyrodzonym”), czy poświęceniu wody chrzcielnej, albo o oświeceniu nadprzyrodzonym światłem Słowa Bożego („*lumen superius*”, „*lumen gratiae et sacrae scripturae*”), które też ujmuje się w kategoriach sakramentu. Jeśli więc Kościół narodził się z przebitego Boku Chrystusa, to także i sakramenty jako owoc i treść przebitego Serca Jezusa. Jest On Pra-Sakramentem (*Ur-Sakrament*) Ojca, jest Przedwiecznym Słowem-Logosem Boga, a Jego Człowieczeństwo (a więc i Serce) jest „Materią” tego Przedziwnego Sakramentu, widzialnego Znak, który oznacza zbawczą Miłość Boga do człowieka, oznacza niewidzialną łaskę i ją rzeczywiście daje. Dlatego też to Bonawentura prawdopodobnie po raz pierwszy użył w swym nauczaniu aksjomatu „*gratia praesupponit naturam*”. Faktycznie, aby z Boku i Serca Jezusa mógł się narodzić Kościół, a z Jego

287 Por. tamże, 2:263–72, 274–75.

wnętrza – jak z narożnika Świątyni – mogły wypłynąć sakramenty, musiało mieć miejsce Wcielenie, a następnie Męka, Śmierć i Zmartwychwstanie, aby uczniowie w spotkaniu z Panem mogli doświadczyć świadectwa Jego pięciu ran, oraz by łaska przebaczenia w mocy tchnienia Ducha mogła na nich spłynąć z całą mocą i obfitością.

W podsumowaniu tego, co powiedzieliśmy, należy dodać, że według J. Ratzingera to, co łączy naturę i łaskę w systemie Bonawentury, można sprowadzić do trzech rodzajów dzieł Boga w odniesieniu do sposobu Jego obecności w rzeczach stworzonych, a mianowicie, gdy mówi on o tych dziełach, „które wychodzą od Niego”, albo tych, „które są w drodze powrotnej do Niego”, jak również, gdy chodzi o to wszystko, „co obejmuje i spełnia obydwie te stopnie wówczas, gdy już jest w Bogu”. Dla Doktora Serafickiego wszystko, co dotyczy natury i łaski („natura – supernaturale”) rozgrywa się w ogromnym kolistym ruchu pomiędzy stworzeniem – czyli „wyjściem” od Boga a powrotem tegoż stworzenia w Chrystusie Jezusie w skończonej już formie do Niego. W momencie powrotu następuje „unio”, bo „w Chrystusie Bóg i człowiek, Stwórca i stworzenie stanowią jedno i w ten sposób zamyka się w Nim wielki krąg rzeczywistości”, która wchodzi do chwały Boga<sup>288</sup>.

W to szczególne wyjście od Boga Wcielonego Słowa, które określamy kenozą, albo „katabasis” Boga (wymiar zstępujący i uświęcający), wpisuje się też cały ruch dokonujący się w Liturgii aktualizującej tajemnice celebrowane Misterium Paschalnego Chrystusa, w których w pełni uczestniczy cały Lud Boży. Tam dokonuje się Dzieło Zbawcze Ojca i posłanego Syna w mocy Ducha Świętego na trzech etapach: „Misterium” (jego *memoria* – pamiątka), „Actio” (*anamneza* – uobecnienie) i „Vita” (uświęcenie i kult). W Liturgii obejmującej swym działaniem całego człowieka, całą społeczność Kościoła i świat cały, zaczyna się w Chrystusie „anabasis” człowieka (wymiar wstępujący, kultyczny, latreutyczny). Na tej drodze przemiany całej rzeczywistości w Chrystusie ma miejsce powrót do domu Ojca. To wszystko, cały ten proces „wyjścia” i „powrotu” dokonuje się już w Sercu Jezusa na Krzyżu, gdyż to On pierwszy dokonał autentycznego „katabasis” (wyjścia, zejścia, uniżenia się) oraz „anabasis” (powrotu, uwielbienia i oddania chwały) Człowieka w kierunku Boga, bo to On jest *Homo novissimus* (LG, 22). W Bosko-ludzkim Sercu

<sup>288</sup> „Gratia inchoata – consumata – gloria” = „natura – gratia – gloria”, por. tamże, 2:276, przyp. 165.

Jezusa, które jest Ikoną Boga i Nowego Człowieka wszystko to się dokonało (na Krzyżu) i nieustannie dokonuje (w Liturgii) dla naszego zbawienia.

Miejsce antropologii Bonawentury w rozumieniu Ratzingera postrzegano jako stojącą w konflikcie, w sporze „pomiędzy myśleniem metafizycznym i historiozbawczym” (mowa o *imago naturalis i supernaturalis* – oraz – *imago creationis i recreationis (reformationis)*) właśnie ze względu na pojęcie „*imago Dei*”, które według niego ma „decydujący wpływ na obraz człowieka, na ujęcie jego istoty. W opozycji do Bonawentury, a także i Tomasza rozróżniającego w człowieku „naturalny i niezniszczalny oraz nadprzyrodzony i zniszczalny obraz Boga”, oczywiście stało nauczanie Reformacji, której przedstawiciele wysunęli „twierdzenie o jedności i jedyności obrazu Boga w człowieku”. Tak oto powstały dwa zwalczające się obozy – przedstawiciele „katolickiego dogmatu o nieutralności „naturalnego” obrazu Boga w człowieku oraz – reformatorscy adwersarze głoszący tezę o całkowitym „zniszczeniu tego obrazu Bożego przez grzech”. Niektórzy, pisząc o nauczaniu Bonawentury, jak zaświadcza Ratzinger, oprócz tej nieutralnej właściwości obrazu Boga w człowieku, dopatrywali się także istnienia wielu „stopni w upodabnianiu się duszy do Boga” będącej przeciw „obrazem Boga”, dlatego dopuszczali możliwość jego całkowitego „wyblaknięcia”, albo jego „wymazania”, a zwłaszcza, gdy dusza człowieka „odwraca się od Boga i od siebie samej i zwraca się ku materii”. Natomiast ten byt, ta dusza, która żyje w relacji „poznania i miłości do Boga”, otwarta całym swym jestestwem na Niego, zwrócona całą sobą ku Niemu, coraz bardziej też upodabnia się do Boga, a tym samym jest w stanie bardziej „ująć Boga w poznaniu i miłości”. Dynamika życia takiego człowieka, wraz z tym, co dzieje się w jego duszy, wyraża się w ogromnej tęsknocie za Bogiem i realizacji procesu całkowitego zjednoczenia z Nim. Bonawentura, gdy mówił o „podobieństwie do Boga” w człowieku, to lokalizował je dokładnie wskazując, że „mieszka ono w „wyższym obszarze” duszy, czyli w tej części, której spojrzenie kieruje się ku górze, ku Bogu”, uzależniając to „podobieństwo” od ukierunkowania „aktu ludzkiego ducha” – ujmował więc je dynamicznie, a nie statycznie (substancjalnie). Ale, gdy chodzi o sam „obraz”, to dosłownie wskazywał, że „istnieje... we władzach duszy” nakierowanych na Boga, inaczej – jeśli Bogiem i duszą się nie zajmują, lecz czymś niższym, to „nie są już obrazem, lecz tylko śladem Trójcy”. W związku z tym,

gdy badacze tekstów Bonawentury stawiają problem „utratalności Bożego obrazu” (w strukturze swej – analogii obrazu Trójcy), to jednak J. Ratzinger przestrzega przed taką ich interpretacją, która sugerowałaby odrzucenie słów Augustyna (a za nim i Lombarda), że „*Imago tamen permanet*” („obraz niemniej jednak pozostaje, trwa”). Doktor Seraficki, podobnie jak i Tomasz, głosił, że „obraz Boży” w duszy jest (i pozostaje), „o ile jest ona w akcie” poznania i miłości, a także dlatego, że w sposób habitualny jest ona uzdolniona do takich aktów<sup>289</sup>.

Pozostaje nam w tym momencie jedynie zastanowić się, jak to trwanie „obrazu Bożego” w Człowieczeństwie doskonale zjednoczonym z Bóstwem wyglądało u Jezusa? Ze względu na doskonale zjednoczenie Bóstwa z Człowieczeństwem, niewątpliwie „obraz” ten nie tylko był trwały, ale musiał doskonale odzwierciedlać jedność Ojca z Synem w doskonałej relacji miłości i mocy Ducha Świętego. Dzięki temu Ojciec w asyście Ducha znajdował pełne „upodobanie” w swoim Wcielonym Synu nie tylko jako równemu Sobie w Bóstwie, ale również w Jego Człowieczeństwie doskonale złączonym z Bóstwem, i dlatego mógł odtąd także życzliwie patrzeć na nas przez Serce swojego umiłowanego Syna noszące w swym wnętrzu „obraz” (Trójcy).

Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na pewną pozorną sprzeczność, która może rodzić wątpliwości, a co do której Bonawentura czyni odpowiednie rozróżnienia, by ich pozory rozwiać i wyjaśnić wszelkie trudności. Przekonuje bowiem, że „obraz Trójcy Świętej” w duszy będącej „odbiciem Boga” zostaje, bo ona „została zrodzona” właśnie po to, „aby to uczynić”, tj. odnosić się „do Boga w poznaniu i miłości”. Co więcej, „obraz” ten pozostaje nawet „w grzesznikach, którzy odwrócili się od Boga”, a nawet „w przypadku potępionych”. Dzięki temu rozróżnieniu Bonawentura potwierdza, że on „pozostaje” („imago permanet”), a jednocześnie – „nie polega na zwróceniu się do Boga”, bo gdyby tak było, to w potępionych by zupełnie zanikł. Kluczem do zrozumienia tego wyводу Doktora Serafickiego jest określenie, na którym mu zależy najbardziej – „zasadnicze zwrócenie się ku Bogu”, czyli „zdolność do”, i dla jasności podaje przykład: „podobnie jak człowiek z okaleczonymi nogami jest zasadniczo zdolny do chodzenia, nawet jeśli rzeczywiście nie jest do tego zdolny”. A więc, Bonawentura nie upiera się i nie twierdzi, że

289 Por. tamże, 2:278–83.

„obraz” jest tam, gdzie są zdolności duszy (w nich samych, „o ile *rzeczywiście* są zwrócone do Boga”), ale, kładzie akcent na ich potencjalności - „o ile one *zasadniczo* takie są”. Dlatego też, zgadzając się z Akwinatą, uznaje i potwierdza, że obraz Boży trwa, jednak postuluje stany pośrednie: „może być on tak wyblakły (*obsoleta*), że na dobrą sprawę już go nie ma (*ut paene nulla sit*)”, albo, jeśli chodzi o grzeszników – „obraz jest zaciemniony i zniekształcony”. Jedynie u „sprawiedliwych” jest on „jasny i wspaniały”<sup>290</sup>.

Jakże wspaniały, czysty i jaśniejący „obraz” musiał być u samego Jezusa, a zwłaszcza w kontekście Jego doskonałego zjednoczenia z Ojcem. W wyjątkowy sposób musiał on jaśnieć w Nim podczas Męki na Krzyżu, w chwili ciemności i trwogi konania, a w sposób jednorazowy, niepowtarzalny w momencie przebicia Boku i Serca Jezusa, kiedy poprzez Jego „jaśniejące rany” (zob. Liturgia poświęcenia Paschału, Liturgia światła podczas Wigilii Paschalnej) ukazało się światu Jego wewnętrzne źródło Światła, które pochodzi z odwiecznej Światłości, a z tegoż Źródła obfitymi strumieniami Krwi i wody spłynęło na nas samo Życie. Drugą kwestią, którą warto tutaj poruszyć, jest „zdolność do” – otóż, Jezus na Krzyżu z przebitymi rękami, które nie mogły już błogosławić, z przebitymi nogami, które nie mogły nieść już pomocy proszącym, by przyszedł im na ratunek, z koroną cierniową na głowie sprawiającą tak wielki ból (podobnie jak i całe ciało ubiczowane), że trudno o kimkolwiek innym myśleć, paradoksalnie więcej mógł zrobić dla innych, niż przed Męką. Zaslugi całkowitej Ofiary Krzyża dla zbawienia ludzkości i radykalizm modlitwy za innych podczas agonii Pana, nabierają swej mocy w perspektywie Zmartwychwstania i pomimo unieruchomienia na Krzyżu, Męki i Śmierci, a zwłaszcza przebicia Boku i Serca po śmierci, Jezus Chrystus mocą swego Bóstwa dokonał odkupienia rodzaju ludzkiego dzięki całkowitej Ofierze ze swego życia. Każda kropla Jego Krwi wylana za nas jest bezcennym Darem życia.

Rzeczywistością przypisaną przez Tomasza do „natury duchowej jako takiej”, a przyjmowaną także przez Bonawenturę, i zarazem bezpośrednio związaną z „imago” jest „podobieństwo do Boga przez łaskę” („*similitudo*”). Pojęcie to jest nadrzędne, szersze niż posiadające węższą specyfikację „imago”, i zdecydowanie góruje nad nim, a dzisiaj, gdy mówi się o „*similitudo*” to

290 Por. tamże, 2:283–84. O różnicach w temacie „imago” pomiędzy Tomaszem a Bonawenturą, tamże, 284–289.

mamy na myśli „nadprzyrodzony obraz Boży”. Obie rzeczywistości mieszczą się w stwierdzeniu Bonawentury, które ustawia ich wzajemną relację i właściwą hierarchię, a które można oddać w następujący sposób: „obraz” zawiera się w tym, co płynie z natury, a „podobieństwo” w tym, co z łaski („*Imago in naturalibus, similitudo in gratuitis*”), co oczywiście można by jeszcze zestawzić z historiozbowczym ujęciem tychże rzeczywistości – „*imago creationis i recreationis*”. A więc, „podobieństwo do Boga” („*similitudo*”) jawi się tutaj jako wielkie zbawcze dzieło Boga, którego dokonał On i nieustannie dokonuje mocą swej łaski w człowieku. Patrząc na to dynamiczne działanie Boga w człowieku przez pryzmat Chrystusa, możemy dostrzec bliskie pokrewieństwo (jak nie tożsamość) pojęcia „podobieństwo” do „upodobniania człowieka do Boga” w taki sposób, by nieustannie przekształcać jego „obraz” celem uzyskania jeszcze wyraźniejszego „podobieństwa” i żywego odniesienia do pierwowzoru Wcielonego Syna Bożego. Chodzi więc tutaj tak naprawdę o autentyczną i żywą relację z Bogiem, a ostatecznie – całkowite zjednoczenie z Nim. „Podobieństwo” jako dzieło Boże w człowieku jest więc nieustanną pracą łaski Boga, którą wykonuje On w człowieku i dla człowieka, a jak wiemy ludzka natura, otwarta na możliwą relację z Nim. Bóg i Jego łaska ciągle, wytrwale pracuje nad naszym wzrastaniem w łasce, nad upodobnieniem się do Niego, a to „podobieństwo” jest czymś więcej, jest trafniejszym określeniem niż „obraz nowego stworzenia”, ponieważ jest bardziej konkretne i lepiej wyrażające relację z Bogiem, bo mówimy – być „upodobnionym”, „upodobnić się” do Niego<sup>291</sup>. Ta praca Boga ma też wymiar liturgiczny – bo jest ruchem „wychodzącym” od Niego („*katabasis*”), przemianą naszego życia w łasce Chrystusowej, która działa w Liturgii, oraz powrotem do Niego, mającym charakter latreutycznego uwielbienia, laudacji („*anabasis*”) ze strony człowieka zjednoczonego z Człowieczeństwem Chrystusa. Mówiliśmy już o tym wyżej, w troszkę innym kontekście, a tutaj chcemy podkreślić mocniej jeden z elementów triady „*Misterium-Actio-Vita*” – a mianowicie „*Vita*”. Życie w Bogu, przemienione mocą Ducha, upodobnienie się do Boga, zawsze jest owocem wiary wyznawanej i przemodlonej – czyli realizacją prawa wiary „*lex credendi*”, którego źródło tkwi w „*lex orandi*”, i jeśli jest autentycznie przeżywane, zawsze owocuje „*lex vivendi*”.

291 Por. tamże, 2:289–93.

Modlimy się często, błagając Pana: „Jezu, cichy i pokornego Serca, uczyni serca nasze według Serca swego”. Możemy więc też wskazać na fakt zwracania się do Pana z taką prośbą, że „podobieństwo” jako „upodobnianie”, „czynieniem podobnym”, ma swoje źródło i Sprawcę, tj. istnieje Ktoś, kto to sprawia i którego dotyczy to w sposób szczególny. W sposób wyjątkowy dokonuje się to w Jezusie Chrystusie, a dokładniej w Jego Sercu. Chociażby w kontekście zapowiedzi Ezechiela dotyczącej daru nowego serca, ma to „podobieństwo” wyjątkowe znaczenie. Jak wyglądała „dynamika” podnoszenia tego naszego „podobieństwa” na wyższy poziom (wywyższenia) u Jezusa? – To było widać w agonii i oddaniu się Ojcu, jak również w chwale ran „jaśniejących” (zob. poświęcenie Paschału), które Pan ukazał swym uczniom po Zmartwychwstaniu – przebity Bok i ręce i nogi. W tym właśnie umiłowanym Synu namaszczonego na Mesjasza podczas teofanii w rzece Jordan, Ojciec znalazł sobie wyjątkowe „upodobanie” ze względu na odnajdywanie nieskończonego „podobieństwa” do Siebie u swego Syna (równego tożsamości w naturze Boskiej), jak również relacji jedności w Miłości Osoby Ojca z Osobą Wcielonego Słowa w pełni mocy Osoby objawiającego się Ducha.

Skoro w „podobieństwie” („*similitudo*”) chodzi o wejście w ścisłą relację z Bogiem na płaszczyźnie łaski, o całkowite upodobnienie się do Niego w Jezusie Chrystusie tak, by stać się „alter Christus”, to trzeba mówić także o relacyjnym charakterze łaski, czym zresztą Bonawentura w swoim nauczaniu się zajmuje, ale w sposób specyficzny, gdyż interpretuje łaskę w biblijnym kontekście „oświecenia”, a dokładniej – jego pierwotnego źródła, którym jest „światło” Boga (por. J 1,5). Porównuje działanie łaski do światła emitowanego przez słońce, które podobnie jak ona „oświeca nasze życie cielesne”. W ogóle, niektórzy badacze twierdzą, że „światło jest dla Bonawentury podstawową zasadą metafizyczną..., radykalną podstawą wszelkiej rzeczywistości, pierwotną formą, która sprawia, że byt jest bytem”, stanowi jakby „piąty element” („*quinta essentia*”) i wspólną podstawę wszelkiego bytu. Mówiąc o łasce jako o świetle płynącym ze źródła światła Boga samego, Bonawentura w swym nauczaniu przenosi je „do sfery duchowej”, próbując dzięki temu dać podstawę dla „teologii światła”, które według niego nieustannie się staje jako coś, co ciągle dokonuje się, odwiecznie rodzi się, żyje i pulsuje między Dawcą łaski a człowiekiem. Niestety, św. Tomasz przyjmując terminologię i tłumacząc byt

łaski w duchu ontologii arystotelesowskiej („łaska... jako *qualitas supernaturalis* duszy, jako „forma”, która ma w duszy *esse completum*”), doprowadził do upadku „teologię światła” Bonawentury. Ratzinger zauważa, iż pomimo tego, że w czasach Bonawentury jedynie filozofia oparta na kategoriach arystotelesowskich trafnie wyjaśniała rzeczywistość, a w konsekwencji założenia Doktora Serafickiego musiały zostać uznane za fałszywe, to jednak wysuwa tezę, że „pojęcia Bonawentury znacznie lepiej niż pojęcia Tomasza wyrażają rzecz, o którą chodzi”. Dlatego też, chąc dać nowe uzasadnienie ideom sformułowanym przez Bonawenturę, Ratzinger stawia dzisiaj przed teologią systematyczną poważne zadanie, a zarazem pytanie: „Czy nie nadszedł czas, aby pomocnicze pojęcie *supernaturalis* umieścić ponownie w jego granicach i... zastąpić pojęciami bardziej adekwatnymi?”. Ratzinger wskazuje, że słowo „*supernaturalis*” zamiast zapobiegać „naturalizacji pojęcia łaski”, to jeszcze bardziej mu sprzyja sprowadzając ją do „części ludzkiego bytowania”, a co ważniejsze, „nie jest w stanie wyrazić relacyjnego charakteru łaski”, ani jej zależności od Boga, który jest jej Dawcą. Tymczasem, Bonawentura wyraźnie umieszcza łaskę w ramach poszczególnych, konkretnych etapów historii zbawienia, które jako nośniki łaski mają otwarty, „aktowy” charakter, czyli w ramach poszczególnych aktów interwencji zbawczych Boga<sup>292</sup>.

Wydaje się, że pewnym teologicznym „światłem” pomocnym do uniknięcia „naturalizacji pojęcia łaski” może być właśnie ukazanie Serca Jezusa – Boga i prawdziwego Człowieka – jako znaku i symbolu Osoby Słowa, który doskonale jest w stanie wyrazić Jego bycie w relacji do swego Ojca, a zarazem wejście przez Wcielenie („Emmanuel” – „Bóg z nami”) w bezpośrednią relację każdym człowiekiem. Chodzi tu więc o historiozbawcze i personalistyczne ujęcie Jezusa Chrystusa, który poprzez Wcielenie, Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie, a zwłaszcza w przebitym Boku i Sercu swoim, a potem w ranach rozpoznawanych przez uczniów w paschalnym doświadczeniu, pomógł im poprzez łaskę przebaczenia darowaną w relacji spotkania z Sobą jako Żyjącym Barankiem zabitym, by rozpoznali Go jako Jezusa przedpaschalnego i utożsamili Go z Tym, który ukazywał się im po swej Śmierci. To właśnie wtedy ta możliwość (nie wiemy czy spełniona) badania, dotykania ran, w tym Rany Boku i Serca, stała się kluczowa, choć nie jedyna, w procesie Jezusowego przekonywania

292 Por. tamże, 2:293–300.

uczniów, że On – ich Mistrz żyje. To przed i popaschalne historiozbowcze doświadczenie wpisuje się w odkrywany przez uczniów relacyjny charakter łaski, jak również proste, ale jakże głębokie doświadczenie przebaczenia i miłości, którą na nowo ofiarował im Pan, a którą wyraził poprzez rozmowę, wspólny posiłek, nowy połów ryb, spotkania w różnych miejscach z różną ilością siostr i braci, swoich uczniów, przypominające o Jego tożsamości (Galilea, Ogród Oliwny, Jezioro Genezaret). Możemy także, w sposób uzasadniony, ujmować tę kwestię w odniesieniu do potocznego rozumienia relacji. Jeśli ktoś ma z kimś relację, to dotyczy ona także sfery „serca”, uczuć, wspólnej historii, doświadczeń, prób, wierności, prostoty i prostolinijności, szlachetności „serca” i stałości woli. Myślę, że tym bardziej, w o wiele głębszym sensie powinniśmy tak rozważać i kontemplować szlachetne, prawdziwie ludzkie i Boskie cnoty, których Źródłem jest Serce Jezusa. Ono jest także Dawcą wszelkich łask w zbawczej relacji do nas. Ono także jest Bożym „światłem” na naszych drogach, a zwłaszcza wtedy, kiedy spowite są ciemnościami grzechu.

Pozostaje jeszcze wskazanie miejsca wyżej omówionego „podobieństwa” do Boga w człowieku. Tomasz, odpowiadając na tę kwestię, odwołuje się do analogii bytu naturalnego, który jest zbudowany „z substancji i władz, z natury i wynikających z niej skutków” – to samo odnosi do bytu łaski. Doktor *Angelicus* postuluje konieczność przemiany i wyniesienia ludzkiej natury jako takiej (*essentia hominis*) „do nowego „Bożego” rodzaju bytu”, ale chodzi mu nie o „nadnaturę”, lecz o to, by stała się „nadprzyrodzona”, by doznała podniesienia, wywyższenia („*elevatio*”) i miała uczestnictwo w naturze Bożej („*participatio divinae naturae*”). Weryfikuje się tutaj adagium scholastyczne – „*gratia supponit naturam*”, przy czym chodzi tutaj o łaskę odróżnioną od cnót teologicznych, a także nie utożsamianą z „*caritas*”. Tymczasem Bonawentura w sposób nierozłączny wiąże łaskę z faktycznym nawróceniem człowieka, czyli jego „zwróceniem się do Boga”, a nie z abstrakcyjną sferą bytu, tj. jego istoty. Porządek łaski wiąże on z tą płaszczyzną człowieka, w której ma miejsce, dokonuje się jego grzech, a więc miejsce wymagające od niej uzdrowienia. Dlatego też dla Bonawentury „łaska należy do porządku woli” („*voluntas*”), czyli osobowego ośrodka decyzyjnego, który rozstrzyga o kierunku działania człowieka, o zwróceniu się do Boga, albo wprost przeciwnie – odwróceniu się od Niego. Nie jest to więc porządek natury, lecz „wolnej woli” – oto według

Doktora Serafickiego „właściwy „punkt zaczepienia” łaski”. A kiedy ona oddziałuje na „naturalny obraz Boga” (na pamięć, rozum i wolę), to człowiek zwracający się ku Bogu przez poznanie i miłość, wznosi się dzięki łasce w akcie wiary, nadziei i miłości („caritas”) zostając obdarowany przywróceniem właściwej postawy duchowej, bowiem łaska przywraca „duchowi jego pierwotny kierunek” – ku Bogu i sprawia, że staje się on Jego autentycznym obrazem. Warto pamiętać, że jako człowiek uformowany w duchu franciszkańskim, Bonawentura nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że „miłość znajduje się ponad poznaniem, podobnie jak wola ponad rozumem, i że w związku z tym łaska ma swój „punkt ciężkości” właśnie w miłości”. Potrafił on zatem zestawić ze sobą i pogodzić dwie tradycyjne formuły antropologiczne: pierwszą, która stawiała naprzeciw siebie „obraz w poznaniu” i „podobieństwo w umiłowaniu” (*imago in cognitione – similitudo in dilectione*), jak również drugą, która prowadziła od „obrazu w rzeczach naturalnych” do „podobieństwa w tych z łaski” (*imago in naturalibus – similitudo in gratuitis*). Dlatego też Doktor Seraficki początkowo przyjmował i formułował tezę, iż „przejście od stanu natury do stanu łaski jest... zarazem i z konieczności przejściem od postawy człowieka poznającego do postawy człowieka kochającego”. Jednak szybko ją skorygował, być może lekko wystraszony konsekwencjami takiego stanowiska antropologicznego i ostatecznie odróżnił „łaskę od miłości”, podobnie zresztą uczynił w przypadku „zasad sprawczych” cnót teologalnych („wiara, nadzieja i miłość”), które oddzielił od zasady „łaski darmo danej”, albo „czyniącej miłym Bogu” („*gratia gratum faciens*”). Pomimo takiej autokorekty samego Bonawentury, po jego śmierci teologowie franciszkańscy zaczęli utożsamiać łaskę z miłością w duchu wcześniejszego stanowiska swego mistrza<sup>293</sup>.

Poznać, aby ukochać, a dzięki temu umiłowaniu przez poznanie (doświadczenie w osobistej relacji z Jezusem) „bardziej”, „więcej” („magis”) i lepiej naśladować Pana, wchodzić w Jego ślady – używając podobnych słów, jak miał to w zwyczaju, św. Ignacy Loyola każe prosić w swoich *Ćwiczeniach duchowych*, w pierwszej kontemplacji o Wcieleniu „o dogłębne poznanie Pana, który dla mnie stał się człowiekiem, abym go więcej kochał i więcej szedł w jego ślady”<sup>294</sup>. Całe *Ćwiczenia* przeniknięte są tą myślą i dynamiką,

293 Por. tamże, 2:300–305.

294 Wprowadzenie nr 3; podobnie w addycji 2(74), gdy zachęca, by rekolektant „pragnąc poznać coraz więcej Odwieczne Słowo Wcielone”, by właśnie Jemu „więcej służył i bardziej

tym duchem osobistej relacji z Chrystusem i Jego wyborem na swego Mistrza i Pana (II tydzień), a następnie upodobnienia się do Niego nawet w Męce (III tydzień), a przede wszystkim głównym celem *Ćwiczeń* jest doprowadzenie rekolektanta do takiej przemiany życia (I tydzień), by wszedłszy w doświadczenie miłości Chrystusa i uzyskawszy ją w darze na końcu tej drogi (IV tydzień) zbawił siebie i innych (*Fundament*, I tydzień). Droga Ignacego to poznanie w miłości i towarzyszenie Jezusowi całym sobą (natura-ciało, uczucia-psychika i dusza-duch), które nazywa służbą, a która znalazła swój wyraz w *adagium* – „*kochać i służyć we wszystkim*”<sup>295</sup>.

Na naukę o poznaniu w systemie Bonawentury ma oczywiście wpływ jego antropologia z jej odniesieniami do historii zbawienia i metafizyki. W tej antropologii kluczem poznawczym prowadzącym do oświecenia jest „idea obrazu Bożego”. Jeśli chodzi o wzajemną relację poznania „naturalnego” i „nadprzyrodzonego”, to w nauczaniu Doktora Serafickiego punktem wyjścia jest fakt „podobieństwa człowieka do Boga” oraz teologiczne pojęcie „*imago Dei*”, które dotyczy nauki o poznaniu. Jeśli ktoś doświadczając drugiego człowieka pominie fakt o jego „*imago*”, to nie będzie w stanie „trafnie ująć” jego istoty, podobnie jak i jego zdolności poznawczych, w tym także jego zdolności percepcji i różnych doznań. To Stwórca wyposażył człowieka w te zdolności poznawcze i komunikacyjne, dlatego też możemy stopniować te elementy, które odzwierciedlają Jego działanie w nas: Dla „śladu” Bóg jest tylko przyczyną, dla „obrazu” jest poznany przedmiotem, dla „podobieństwa” – wlanym darem”. Są one także miarą dla stopnia współdziałania Boga ze swoim stworzeniem. Zależnie od tego, jak człowiek odzwierciedla w sobie Boże działanie i obecność – czy jest to Jego „ślad”, „obraz”, czy też „podobieństwo”, w takim też stopniu Bóg może z nim współdziałać („*succursus divinus*”). W ten sposób Bonawentura ukazuje trójstopniowość Bożego wsparcia w człowieku, a jego „ducha” sytuuje pomiędzy „naturą a łaską” nadając mu charakter pojęcia pośredniego, aczkolwiek dla niego kluczowego w nauce o „oświeceniu”. Doktor Seraficki widział potrzebę nieustannego uzupełniania i pogłębiania tego pojęcia tak, by ono „całkowicie stopiło się z ideą podobieństwa do Boga”. Tutaj wchodzimy już we własny system nauki

---

go naśladował”, por. Loyola, *CD*, 76 i 87, nr 104 i 130.

295 Kontemplacja (pomocna) do uzyskania miłości (Ad amorem), por. tamże, 149–50, nr 233.

Bonawentury o oświeceniu, która zakłada, że „ludzka dusza nie jest obrazem Boga w swojej całości, lecz niejako częściowo”, stąd też poznanie dla niej jest możliwe i „dokonuje się... nie tylko poprzez Boże oświecenie” (forma poznania – element formalny), ale także dzięki temu, że potrafi ona niejako dotknąć właściwych, „wiecznych racji” tegoż poznania, oraz „podobieństw”, które również umie ona wyabstrahować z odmienności „ich przedmiotów” (treść, przedmiot poznania – element materialny)<sup>296</sup>.

„Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa” – głębię tych Pascalowskich słów, podjętych przez Sobór Watykański II, a przypomnianych 2 czerwca 1979 roku na Placu Zwycięstwa w Warszawie przez Jana Pawła II (pierwszy raz w *Redemptor hominis*), we właściwym kontekście uwydatnił i upowszechnił o. Jacek Salij OP. Wykazał, że dopiero człowiek oświecony przez Chrystusa, a zwłaszcza w doświadczeniu Jego miłości jako jedyne Zbawiciela i Odkupiciela, jest w stanie zrozumieć siebie i sens swojego istnienia, to kim jest i dokąd zmierza, a przede wszystkim w dopiero w Chrystusie odkrywa swoją wielką i właściwą godność. W miejscu i czasach, w których Jan Paweł II wypowiedział te słowa do rodaków żyjących w systemie opresyjnym, ich sens był jednoznaczny: „Ludzie dostrzegli w nich ukryte oskarżenie porządku społecznego, z którego Chrystus miał być z całym rozmysłem wykluczony”<sup>297</sup>.

Tak więc w porządku indywidualnym, jak i społecznym, nie można wykluczać obecności Chrystusa. Można powiedzieć, że Serce Jezusa uczy nas harmonii i ładu indywidualnego oraz społecznego, a także miłości do ojczyzny. W tym kontekście rozumiemy uzasadnione ofiarowania osobiste, rodzinne, całych społeczności (czy miast, np. Marsylia w czasie epidemii dżumy), czy całe narody, a nawet państwa (Portugalia, Kolumbia) Sercu Jezusowemu. Podobnie jak pomniki, które były symbolem wdzięczności za odzyskaną wolność, np. przed drugą wojną światową w Poznaniu (1932-1939). Te akty wypływają m.in. stąd, że to Serce jest „ciche i pokorne”, że uczy nas jak „uczynić nasze serca według Jego Serca”, bo Jezus – Jego Boska Osoba – ma w sobie

296 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:307–13.

297 Por. Jacek Salij, „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”, *Ethos* 7, nr 4(28) (1994): 89–95; Papież pisze o człowieku, że nawet sam siebie nie może zrozumieć bez Chrystusa i Jego miłości, por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1980), akap. 10.

nieskończony potencjał dydaktyczny i moralny. On jest przecież Rabbim dla uczniów, Torą (Pouczeniem, Prawem), ale także Jemu przypisujemy tytuł *Didascalos*, bo On jest Mistrzem i Nauczycielem. Stąd też słusznie, to co kryje się w Jego Sercu, a co ujawnia nauczając, możemy traktować jako oświecenie, pouczenie, nowe prawo miłości. Taką nową miłością na wzór Jego miłości mają kierować się Jego uczniowie, społeczności, narody, państwa. To wszystko zawiera się oczywiście w Nauce Społecznej Kościoła.

Ostatnią kwestią w antropologii Bonawentury, która jest kontynuacją tematu Bożego oświecenia jako wsparcia poznania ludzkiego w duchu prowadzącym do „stopienia się z ideą podobieństwa do Boga” – jest rozróżnienie oświecenia „naturalnego” i jego odpowiednika, tj. oświecenia „nadprzyrodzonego”. Ratzinger potwierdza, iż zdarzało się, że wysuwano wątpliwość co do teorii oświecenia Doktora Serafickiego opierającą się na tym, że „według tej nauki każde poznanie płynęłoby z wiecznych racji”. W konsekwencji takiego naukowego założenia dotyczącego oświecenia „wszelkie poznanie byłoby poznaniem prorockim lub poznaniem płynącym z objawienia”. W odpowiedzi na tą wątpliwość Bonawentura zauważa, iż „Boże zwierciadło poznania ma nie jedną, ale dwie formy reprezentacji”, gdyż jak mówi św. Paweł w Liście do Rzymian „*To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich*” (1,19-20, wg BT). Stąd też wniosek, że „istnieje odzwierciedlenie, które jest dostępne zawsze i dla wszystkich, które niejako należy do porządku natury”, oraz że „Istnieje też jednak ukryte i właściwe samoobjawienie się Boga” określane jako „*supernaturalia et futura*”, poznawalne nie inaczej jak tylko przez dar objawienia wyższego rzędu. Podobne jest stanowisko tomizmu, który twierdzi, że „to, co naturalne” jesteśmy w stanie poznać „rozumem naturalnym”, natomiast „to, co nadprzyrodzone” poznajemy przez „objawienie” będące całkowicie „wolnym aktem Boga”. Wiemy, że Bonawentura inaczej rozumie pojęcie „objawienia”, niż Tomasz, czy nawet my dzisiaj, utożsamiając je z „wewnętrznym procesem między Bogiem i ludzkim przedmiotem, osobistym dotknięciem człowieka przez jego Boga”, podobnie też jak i to, co „nadnaturalne” (*supernaturale*) rozumie on we właściwy dla siebie sposób jako „bezpośrednie i osobowe działanie Boga”. Bonawentura nie rozstrzyga i nie definiuje treściowo w odniesieniu do innych teologów własnej nauki o tym, czym byłoby oświecenie nadprzyrodzone, ale podaje „swego rodzaju

pojęcie negatywne”, w którym określa je na podstawie własnego pojęcia „ducha” jako „ograniczenie i przekroczenie tego procesu oświecenia, który przysługuje każdemu człowiekowi na mocy jego duchowej natury”. Co więcej, to on jako pierwszy, jeszcze przed Tomaszem z Akwinu, odróżnił na płaszczyźnie metafizycznej oświecenie naturalne od nadprzyrodzonego. Oznaczało to także, iż poznanie płynące z wiary i to naturalne przynależne rozumowi „nie rozchodzą się z racji historycznej sytuacji grzesznego człowieka”, ponieważ już w punkcie wyjścia i u swej podstawy należą do dwóch różnych obszarów, a są nimi: z jednej strony „rozum naturalny”, a z drugiej „to, co jest ponad rozumem”. Abyśmy mogli poznać wewnętrzne życie Boga w Jedności Trzech Osób, zostaliśmy obdarowani potrójnym świadectwem – księgą stworzenia, Pisma oraz życia. Bonawentura tłumaczy, że jeśli chodzi o poznanie, to księga stworzenia ujawnia jakby słabość ludzkiego oka oraz zaciemnienie „zwierciadła stworzenia”. Druga księga – Pismo – tylko usuwa ten „obiektywny brak”, ale nie brak „subiektywny”. Doktor Seraficki konstatuje, że „temu brakowi nie można zaradzić przez nowe zewnętrzne świadectwa, lecz tylko przez nowe wewnętrzne światło”. A tym światłem jest oświecenie pochodzące od samego Boga, stanowiące część „procesu ludzkiego poznania”, czyli księga życia (*liber vitae*), „która w pewien sposób świeci już w tym życiu”. Jak tłumaczy J. Ratzinger, „za szyfrem *liber vitae* kryje się Bonawenturowa teoria oświecenia”, wraz z wyraźnie odróżnionym podwójnym („naturalnym” i „nadprzyrodzonym”) oświeceniem, które zostało tutaj przeciwstawione pierwotnemu podziałowi, rozpoczynającemu się w „historii zbawienia”. Należy pamiętać, że dla Bonawentury wyłącznie wewnętrzne oświecenie ma charakter decydujący, ponieważ to w nim „Bóg zwraca się do jednostki”, wchodzi z nią w relację, natomiast Pismo Święte „tylko zewnętrznie prowadzi do wiary”. Ponadto, faktycznie różniące się od siebie, ale przecież nie radykalnie, oświecenia – „naturalne” i „nadprzyrodzone”, ponieważ „pochodzą z tego samego źródła: z wiecznego światła Bożej prawdy”, traktowane są jak dwa stadia – „początek i zwieńczenie” – tej samej drogi. Mamy tu do czynienia z treściową wyjątkowością „poznania płynącego z objawienia u Bonawentury”, w którym prawdziwa relacja „obydwu oświeceń” dopełniana jest przez dar płynący ze światła owej najwyższej, odwiecznej i źródłowej prawdy „w nowej fali Bożej miłości”, czyli interwencja

Bożej miłości (zwłaszcza po grzechu). Ale, przyjmując, że „chrześcijańskie poznanie wiary” jest procesem wewnętrznym, Bonawentura podkreśla w nim tę unikalną, zewnętrzną i wewnętrzną parę elementów pochodzącą z wysoka – „pisma” i płynące z łaski „światło wlane” („*scripta* i *lumen infusum*”), które oczywiście stawiane są ponad wszelkie elementy (pary) „naturalne”. Wracając w tym miejscu do „księgi życia” (*liber vitae*), możemy zrozumieć, dlaczego jest ona określana jako „wieczne świadectwo” Boga pomocne w poznaniu życia Trójcy w Jedności Osób, swoisty Testament, uzupełniający wewnętrznie zarówno „księgę pisma” (*liber scripturae*), jak również „księgę stworzenia” (*liber creaturae*)<sup>298</sup>.

Można powiedzieć, że serce każdego z nas jest taką zapisaną historią naszego życia, bo wszystko w niej się zawiera, czego doświadczyliśmy. Tym bardziej do Serca Jezusa możemy odnieść to porównanie – Ono jest „księgą stworzenia”, bo jest najpiękniejszym Stworzeniem, Logosem, który przyjął ludzkie ciało z Maryi Dziewicy; Jemu także możemy przypisać określenie „Księgi Pisma”, ponieważ jest Słowem Bożym w sensie ścisłym oddziałującym na nas swym zbawczym orędem w mocy i z natchnienia Ducha; Jemu ostatecznie, w najwyższym stopniu przysługuje określenie „Księgi Życia”, bo jest Źródłem i Dawcą, oraz Panem Życia wiecznego i niezniszczalnego jako Zmartwychwstały.

Tytułem podsumowania tych antropologicznych rozważań dochodzimy wraz z J. Ratzingerem do wniosku, że od momentu, gdy Tomasz z Akwinu zaczął ujmować „objawienie tylko i wyłącznie obiektywnie, tj. jako „zewnętrzny fakt”, a przez to także jego wpływ jako teologa stawał się coraz bardziej radykalny i skuteczny, to od tej chwili „ostatecznie rozwiązanie Bonawentury stało się niezrozumiałe” (np. twierdzenie, że „w stanie pierwotnym wystarczało stworzenie”, a dopiero „grzech sprawił” konieczność drugiego objawienia wyrażonego „w Piśmie”), a w związku z tym także niemożliwe było dłużej do utrzymania. Problem polegał także na tym, że jego rozwiązanie było w gruncie rzeczy o wiele znacznie subtelniejsze, niż to wydawało się na pierwszy rzut oka. Albowiem, łączyło ono w sobie „w prawdziwą syntezę aspekt historiozbawczy z metafizycznym,... odróżniając porządek objawienia wewnętrznego i zewnętrznego”. Owszem, przyznamy, że Tomasz zmuszony przez swoją teorią

298 Por. Ratzinger, *Rozumienie objawienia*, 2:314–23.

poznania przyjąć „dla obydwu okresów zbawienia... podwójność objawień zewnętrznych”, jednocześnie uratował „autentyczność porządków metafizycznych”. Ale, jak zauważa Ratzinger, tym samym utracił te rozróżnienia, które przynależą już do „historii zbawienia”. W drugą skrajność popadła teologia w dobie Reformacji, podobnie jak i jej spadkobiercy, którzy uznawali „tylko historiozbawczy proces zbawienia”, nie dostrzegając – przynajmniej na tyle, na ile byłoby to konieczne – problemu i „sposobu przełomu w naturze”. Dlatego tak cenne jest tutaj spostrzeżenie Ratzingera, który wydobywa z myśli Bonawentury charakterystyczny rys jego ujęcia całej tej kwestii: „widać, jak ważna rzeczywistość kryje się dla Bonawentury za słowem *contemplatio*. Wszędzie, gdzie ma ono miejsce, świeci promień utraconego rajy i na chwilę przewycięża ciemności wygnania, w których zamknęła nas nędza grzechu”. Stąd w jego antropologii, gdzie „to przede wszystkim człowiek jest podmiotem historii”, możemy dostrzec apologię „naturalnego oświecenia” (*lumen inditum*), „która z nieutralności bycia obrazem Boga wyprowadza wniosek o nieutralności Bożego oświecenia pomimo wszelkich ciemności grzechu”. Jest to więc antropologia, w której cała historia zbawienia „obraca się wokół” człowieka, w którym to właśnie „spotykają się byt historyczny i byt metafizyczny”. W oparciu o analizy Ratzingera odnoszące się bezpośrednio do antropologicznych ujęć w teologii Doktora Serafickiego z całą pewnością możemy stwierdzić, że w całym bogatym dziele jego teologicznej twórczości na tym właśnie polu, „elementy historiozbawcze i metafizyczne tworzą subtelną syntezę”. Tymczasem u Tomasza, jego filozoficzne założenia i przekonania tak wpłynęły na cały system uprawianej przez niego teologii, że „rozdzielenia historiozbawcze powoli odsuwał coraz bardziej na marginesy”<sup>299</sup>.

### 6.5. Karl Rahner – antropologia transcendentualno-egzystencjalna

Jak już mówiliśmy w przypadku chrystologii Rahnera, tak samo trzeba przypomnieć w odniesieniu do jego antropologii, że u jej początku stoi właśnie chrystologia, a jeśli myślimy o Wcieleniu się Słowa Bożego, to w takim rozumieniu antropologii jest ona „wiecznie teo-logią” (*ist in Ewigkeit*

<sup>299</sup> Por. tamże, 2:323–27.

*Theologie*), otwarciem się i dialogiem z Wcielonym Odwiecznym Słowem, wypowiedaniem Słowa. W Jezusie Chrystusie, człowiek jako stworzenie mające relację do łaski, a tym samym do Boga, jest nieustannie i koniecznie, egzystencjalnie nakierowany na Niego, co uwidacznia się zwłaszcza wtedy, gdy człowiek dokonuje aktu wiary w Boga<sup>300</sup>.

K. Rahner nigdy nie rozdzielał rzeczywistości Boga od człowieka ze względu na fakt Wcielenia, który namacalnie ją umożliwił naszemu człowieczeństwu i w hipostatycznym zjednoczeniu z nim w pełni tą rzeczywistość zrealizował. Bóg stworzył człowieka w taki sposób, aby mógł Go przyjąć. Dzięki temu Bóg mógł podzielić się z nim swoim wewnętrznym (immanentnym) życiem posyłając swojego Syna, który zjednoczywszy się z naszym człowieczeństwem wydoskonił naszą miłość tak, byśmy w Nim znowu mogli autentycznie kochać Boga i oddawać Mu cześć. Bez przyjęcia tej Miłości Boga we Wcielonym Słowie człowiek nie jest w stanie adekwatnie odpowiedzieć Bogu na ten wspaniały dar. Jak podaje K. Gózdź, antropologia Rahneriańska określana jest mianem transcendentalnej z tego powodu, że wyrażana jest w niej specyficzna i niepowtarzalna relacja „człowieka jako ducha” w odniesieniu do Boga, zresztą zgodnie z transcendentalną koncepcją teologii Rahnera, która traktowana jako kategoria wyznacza człowiekowi w jego konkretnej egzystencji nie tylko odniesienie do Boga, lecz także i do świata<sup>301</sup>.

Ta koncepcja Rahnera stanowi dla niego antropologiczny fundament, który jest zorientowany chrystocentrycznie i oparty na kategorii transcencji zdolnej przeniknąć całe stworzenie, a w sposób szczególny samego człowieka. Wszelkie stworzenie – człowiek zanurzony w świecie jako istota duchowa i zdolna do słuchania Słowa, a także świat ze swą historią – ma więc strukturę transcendentalną, umożliwiającą samorealizację Objawienia Bożego. Człowiek ma w świecie wyjątkowe miejsce, ponieważ jest wyposażony w nadprzyrodzoną zdolność, egzystencjał dający mu otwartość na

---

300 Por. Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 28; dla Rahnera antropologia jest miejscem teologii w jej wymiarze transcendentalno-antropologicznym, por. Rahner, „Grundsätzliche Überlegungen”, 405–7.

301 Por. Krzysztof Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006), 225.

samoobjawiającego się Boga, który przez człowieka także objawia się światu, by podtrzymać jego historię i napełnić swą treścią<sup>302</sup>.

Antropologia Rahnera, jego wizja człowieka koncentruje się dwóch elementach, które ją tworzą – na duchowej obecności i aktywności człowieka w świecie („duch w świecie” – „Geist in Welt”) oraz na zdolności człowieka do słuchania Słowa Boga i drugiego człowieka („słuchacz słowa” – „Hörer des Wortes”). Ze względu na tę specyficzną swoją strukturę bytową, człowiek według Rahnera nie tylko może, ale koniecznie jest zwrócony ku Bogu, jest na Niego nakierowany jako na Byt absolutny, który jako niezgłębiona Tajemnica, zapewnia mu istnienie i je nieustannie podtrzymuje. Bez relacji do Niego człowiek nie może być człowiekiem, bo Bogu zawdzięcza swą tożsamość<sup>303</sup>.

Człowiek jako „duch w świecie” jest istotą myślącą i ma do swej dyspozycji narzędzie fenomenologicznego procesu poznania, dzięki któremu właśnie odkrywa sam siebie jako tego, który istnieje w świecie na sposób ducha zdolnego do transcendowania tegoż zastanego przez siebie świata. Może go przekraczać nawet ku samemu Bogu i odkrywać Go jako podstawę i zasadę wszelkiego bytu. Co więcej, dzięki swym zmysłom posiada także zdolność do przekraczania siebie, a więc odkrywania tego, co (stworzenie) i kto (bliźni) jest poza nim (otwarcie się na drugiego), jak również Tego, który jest ponad Nim, czyli Boga Stwórcę. To otwarcie jest wielką, dynamiczną, ludzką potencjalnością, tendencją i dążeniem człowieka wszelkiemu ku dobru (także Najwyższemu), jest formą urzeczywistniania się jego wolności. Ta otwartość naszego ludzkiego ducha według Rahnera nie ogranicza się do bycia „słuchaczem Słowa”, ale przede wszystkim konkretyzuje się na możliwości przyjęcia Słowa Bożego (w duchu i) w historii, a więc Wcielenia, które staje się ostatecznie odpowiedzią Boga na ludzkie pragnienia oraz na ludzkie „tak” dane Bogu przez „słuchacza Słowa” („Hörer des Wortes”). Dla Rahnera jest to otwarcie człowieka na nadprzyrodzoną, nadnaturalną rzeczywistość łaski (nazywane przez niego *nadprzyrodzonym egzystencjałem* – *übernatürliches Existential*) stanowi owoc Odkupienia, a także szczególnie wyraz i dowód

302 Por. tamże, 226–27; człowiek według Rahnera to transcendencja otwarta ku Bogu, por. Leszek Kuc, „Antropologia chrześcijańska Karla Rahnera”, *Studia theologica Varsaviensia* 23, nr 1 (1985): 44–47.

303 Por. Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 29.

uzdolnienia człowieka („słuchacza”) do przyjęcia Bożego Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie – Wcielonym Słowie Boga, które człowiek jest ze swej natury „pamięcią” (*memoria Christi*)<sup>304</sup>.

Dostrzegamy tu duże podobieństwo do antropologii Bonawentury, na którą powoływał się J. Ratzinger, za którą także idzie K. Rahner, według której człowiek jest otwarty na Boga, jest otwarciem się na Boga (*Homo capax Dei*), potencjalnością, czyli zdolnością przyjęcia Boga, a więc i możliwością Wcielenia się Słowa, oraz – jak już wyżej wspomnieliśmy – „szyfrem Boga” i możliwym „bratem Chrystusa”<sup>305</sup>.

Historia człowieka rozumiana i ukierunkowana przez (starszego) Rahnera personalnie, nie tylko stanowiła dla niego przestrzeń, która umożliwia pośrednictwo między przekraczającym siebie (samotranscendującym się) człowiekiem a Bogiem wchodzącym w nią ze swoim zbawczym działaniem, lecz historia jest także dla Rahnera przestrzenią, nad którą człowiek jako podmiot świadomy siebie ma władzę<sup>306</sup>. Dlatego też może w sposób wolny powierzyć się Bogu z całą swoją historią. Jezus Chrystus, a konkretnie Jego Wcielenie jest sensem tej konkretnej ludzkiej historii, a dokładnie jej „universale concretum”, ponieważ w Nim nabiera ona charakteru uniwersalnego i rekapitulującego wszystko (skupiającego w Sobie). W tym sensie także chrześcijaństwo, jego antropologiczna wizja narusza także wszelki humanizm, podnosząc go do miary, którą wyznacza Wcielenie Jezusa Chrystusa<sup>307</sup>.

304 Por. tamże, 29–31; ponieważ „stworzenie człowieka dokonało się ze względu na Inkarnację Boga”, zob. Góźdz, *Teologia człowieka*, 339; na tą samą rzeczywistość, którą wyraża egzystencjał, Rahner używa jeszcze innego tradycyjnego określenia „*potentia oboedientialis*” w kontekście Unii hipostatycznej, definicji człowieka oraz możliwości bycia bratem Chrystusa: „Dann aber ist der Mensch in ursprünglicher Definition: das mögliche Bruder Christi. Gerade wenn die *potentia oboedientialis* für die hypostatische Union und für die Gnade nicht Potenzen neben andern, sondern die Natur selbst sind, und wenn diese Natur als *potentia oboedientialis* aus ihrem Akt erkannt wird, dann enthüllt sich ihr tiefstes Geheimnis in ihrem höchsten Akt: das Andere Gottes selbst zu sein”, por. Rahner, „Grundsätzliche Überlegungen”, 416.

305 Bokwa, „Relacja chrystologii i antropologii”, 33; Antropologia jest również kluczem hermeneutycznym chrystologii, por. Góźdz, *Teologia człowieka*, 296–99.

306 Por. Rahner, „Theologie und Anthropologie”, 285.

307 Góźdz, *Teologia człowieka*, 253 i 255; podobnie rzecz się ma, gdy Rahner mówi o chrześcijańskim humanizmie, o podejściu do człowieka, o konkretnym, humanistycznym dialogu wewnątrz chrześcijaństwa, którego „*Concretissimum*” jest Jezus Chrystus wymykający

Misterium człowieka zostało ostatecznie wyrażone w Jezusie Chrystusie jako Wcielonym Słowie, ponieważ ono w ogóle ukazało cel i sens ludzkiej egzystencji, która zmierza do celu jakim jest życie w Bogu, a nawet odwraca tę sytuację – by tak mogło stać się z człowiekiem, to Bóg jako pierwszy w nim się „pogrzyżył” jako istocie nakierowanej na Niego<sup>308</sup>.

## 6.6. Antropologia dramatyczna Hansa Ursa von Balthasara

### 6.6.1. Człowiek istotą niedefiniowalną

Człowiek jawi się jako realna istota, jako konkretny „partner” Boga, a obdarzony skończoną wolnością stoi wobec swego Stwórcy, który jest Wolnością Nieskończoną. Dla Balthasara, który patrzy na człowieka będącego w procesie swojej dramatycznej egzystencji, istnieje tylko jedna i to dramatyczna antropologia, bo odnosi się do trzech stanów („aktów”) ludzkiej natury, których ona doświadczała i nadal doświadcza, a które wzajemnie się nie wykluczają: (1) statusu natury integralnej (*integrae*) – integralnego modelu bytu, (2) natury upadłej (*lapsae*) albo zepsutej (*corruptio naturae*), oraz (3) natury odnowionej (*reparatae*) albo odkupionej. Bazyleczyk stawia przy tym pytanie – co z tej pierwszej „istoty” człowieka do dziś się zachowało, dostrzegając przy tym, że ta ludzka egzystencja nabiera coraz bardziej zróżnicowanych i niezwykle dramatycznych rysów, bo w swej wolności zależy coraz bardziej od instynktów, popędów, a nawet od przemocy. Ten stan osobistej wolności człowieka doskonale wyraża św. Paweł, który z goryczą stwierdza, że czyni to, czego nie chce, a nawet nienawidzi (Rz 7,15), że w człowieku jest pełno ukrytych i nieprzewidywalnych sprzeczności (Rz 7,23). A więc, możemy tu

się wszelkim nie przystającym do Niego ujęciom humanistycznym: „Denn - und das ist das Entscheidende - das Christentum als solches ist die in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein aufhebende Infragestellung jedes konkreten Humanismus, weil sein Concretissimum, das es allein zu vertreten hat, Jesus Christus ist, der als der den Tod annehmend Erleidende für uns die Unmittelbarkeit zu Gott ist, so und nicht anders, und die Kirche als die Erwartung des ausstehenden Reiches Gottes, das nich identisch ist mit jenem Humanismus, den wir selbst hergestellt haben oder nächstens herstellen werden. Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent...”, zob. Rahner, „Theologie und Anthropologie”, 248–49.

308 Por. Góźdz, *Teologia człowieka*, 257 i 295.

dostrzec pewien etyczny paradoks, że człowiek jest całkowicie zanurzony w świecie pod względem cielesnym i zmysłowym, a jedynie władza duchowa jest tą, która potrafi nad nimi zapanować<sup>309</sup>.

Człowiek ze swoją skończoną wolnością jest postawiony w świecie jako układzie otwartym, który stanowi dla niego pewien „materiał”, z którego wcale nie wyłaniają się jakieś normy a priori, dlatego właśnie stąd płynie trudność stawianego pytania o to, skąd bierze się, jakie jest źródło norm, które by mogły służyć do samorealizacji człowieka. Tym bardziej jest to pytanie nie dające spokoju, że człowiek faktycznie rzucony w ten materialny świat z tą swoją skończoną wolnością, nieustannie odnajduje odniesienia do wolności nieskończonej, że wszystko odsłania mu tę relację do niej jako do jedyne go źródła możliwego rozwiązania męczącej tajemnicy o sobie samym, a także tego, na jakiej drodze może on dojść do samorealizacji. Ale wtedy człowiek odkrywa, że sam jest zadaniem dla siebie, ponieważ owej Nieskończonej Wolności nie może potraktować instrumentalnie, by zrealizować samego siebie, bo wtedy zaprzeczyłby własnej wolności i niegodnie potraktował tą Nieskończoną.

Stąd też Balthasar stwierdza wprost, że „człowieka nie da się określić przez jakieś zewnętrzne odniesienie; może on, a nawet musi sam siebie określić”, co więcej – człowiek nie ma czasu na zastanowienie, bo dramat trwa dalej, bo żyje w napięciu między stanem natury integralnej, a także upadłej, a w końcu i odkupionej (*ostatni akt*). To, jak człowiek biorący udział w akcji dramatu określi się, ciągle pozostaje sprawą otwartą. Jest niedefiniowalny z zewnątrz, sam musi to zrobić względem siebie, ponieważ to jest jego zadanie. Stąd też, człowiek nigdy nie może się zwalniać z obowiązku formacji siebie, kształtowania własnej osobowości, ponieważ wie w jakim kierunku zmierza i dlatego powinien uczynić wszystko, by ten cel osiągnąć. Balthasar, kreśląc szkic teodramatyki chrześcijańskiej stwierdza, że tylko antropologia chrześcijańska może dostarczyć nam zadowalającą, integralną wizję człowieka, ponieważ ona włącza człowieka w proces dramatycznego dialogu z Bogiem ukazując mu jednocześnie jego ostateczny cel, do którego mają zmierzać wszystkie jego wysiłki<sup>310</sup>.

309 Por. Balthasar, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, 322–24.

310 Por. tamże, 328–30.

### 6.6.2. Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa klamrą antropologii chrześcijańskiej

Bóg jest Panem i Stwórcą zarówno świata jak i człowieka, któremu oddał do dyspozycji przestrzeń i stworzenia żyjące w tym świecie, by nad nimi w Jego Imię panował. Ponadto Bóg jest także Dawcą łaski, dzięki której człowiek, a przez niego wszystkie stworzenia na mocy woli Boga mogą i mają w Nim zamieszkać. Przede wszystkim chodzi o to, by człowiek mógł się stać tym, kim od początku w zbawczym zamyśle Boga być powinien, a czego sam z siebie osiągnąć nie może – jak mówi Balthasar – „dramatis persona” (osoba dramatu). Otóż, według niego, dar stworzenia i dar łaski są tymi elementami, które jak klamry spinają całą antropologię, a od strony teologicznej można je i trzeba sprowadzić do przyjęcia Jezusa Chrystusa jako takiej zasady rekapitulującej całe stworzenie w Sobie, do utożsamienia Go z tą Klamrą. Przecież to On jest „Pierworodnym wobec wszelkiego stworzenia” (Kol 1,15n) jako Jednorodzony Syn Boży (J 1,18) dający w Sobie nam wszystkim (i całemu stworzeniu) uczestnictwo i współdziedziczenie Boga (Rz 8,17-23). Jednak ta Klamra spinająca dar Stworzenia i Łaski dochodzi do swej pełni dopiero wtedy, gdy w dramacie człowieka krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa obejmie swoim działaniem cały wymiar obszaru grzechu ludzkiego i tej przestrzeni, w której rozgrywa się życie chrześcijańskie<sup>311</sup>.

Od strony czysto formalnej Bazylejczyk rozważa tutaj trzy możliwe antropologie interpretujące kondycję człowieka i ukazujące ją z perspektywy: – (1) przedchrześcijańskiej (a dokładniej „przedbiblijnej”), gdzie człowiek stanowi w relacji do natury po prostu cząstkę całego kosmosu i dlatego jest duchem i ciałem, uczyniony mężczyzną i kobietą („dwoistą jednością”), żyjący jako jednostka w społeczności; – (2) chrześcijańskiej, która jest perspektywą wnoszącą zasadnicze *novum* do wizji człowieka, z jednej strony potęgującą dawne napięcia, a z drugiej równoważącą je w Chrystusie jako Bogu-Człowieku (punkcie oparcia i centrum antropologii), a ostatecznie wyznaczającą jej nowy rytm; w końcu, z perspektywy – (3) postchrześcijańskiej mamy do czynienia z eskalacją gnostyckiej wizji człowieka, w której nie stawia się mu żadnych granic (*człowiek bez miary*), zaś kosmos zostaje zdesakralizowany,

311 Por. tamże, 330–31; mów się też o paschalnym wymiarze chrześcijańskiej egzystencji, por. Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, XV–XVI.

a Chrystusa nie przyjmuje się już za miarę człowieka i w konsekwencji także historię pozbawia się jej stworzonego rytmu. W takiej wizji panuje zasada tytanizmu kwestionująca wszelkie prawa Boskie, a na piedestał w miejsce istniejącego Boga wynosi się to, co jest „Wiecznie-Powstające”. Z takiej wizji wyłania się zupełnie inne oblicze świata i człowieka, uciekające przed interpretacją chrześcijańską, a powracające do nurtu pogańskiego<sup>312</sup>.

### 6.6.3. Antropologiczne skutki kenozy Wcielonego Słowa w myśli Hansa Ursa von Balthasara

O kenozie Wcielonego Słowa pisaliśmy już wyżej, ale w aspekcie chrystologicznym, natomiast trzeba jeszcze mocniej uwydatnić jej antropologiczny wymiar. Balthasar mówi o kenozie Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego, czy też kenozie Trójcy. Ale, na tym etapie rozważań interesuje nas przede wszystkim kenozą człowieka, a źródłowo patrząc skutki kenozy Wcielonego Słowa Bożego dla zbawienia człowieka i świata. Immanentna kenozą Trójcy jest źródłem najpierw aktu stworzenia, a w pełni czasu także posłania Syna, czyli Wcielenia się Odwiecznego Słowa Bożego, którego uniznienie się owocuje podjęciem walki na krzyżu o zbawienie człowieka i ujawnieniem Jego miłości do człowieka. Dokonuje się to w wolności (suwerenności) zarówno aktu Osoby Słowa, która nie narzuciła nic naturze ludzkiej Jezusa, ale w miłości i jedności unii hipostatycznej, w posłuszeństwie z miłości do Ojca akt ten został dokonany. Dlatego również w życiu Jezusa będącego w pełni człowiekiem został on podjęty w nierozdzielnej jedności z Osobą Słowa Wcielonego (352). Dzięki temu mogło się spełnić posłanie Jezusa przez Ojca i spełnienie własnego istnienia jako człowieka (355), a także ujawnić w pełni miłość Boga Ojca do każdego człowieka przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym (357), a szczytem tej miłości jest wypowiedź Syna jako Słowa Ojca, która dokonała się poprzez tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Jej owocem jest zniszczenie grzechu i ocalenie człowieka (358). Istnienie człowieka, które zawsze jest związane z posłannictwem (niepowtarzalną misją), Bazylejczyk przyrównuje do zaciągnięcia długu (pożyczki) w Bożym skarbcu. Domyślnie wiąże się ono z koniecznością dania wolnej odpowiedzi

312 Por. Tenże, *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*, 331–33, 342, 351–52 i 369–370n., 381–82, 384–85, 392–95, 397–402, 402–3, 406–7, 411–12.

Temu, który wzywa i posyła, a następnie z realizacją misji otrzymanej od Posyłającego, które dokonuje się na drodze realizacji swego powołania poprzez akt kenotycznego oddania, całkowitego zdania się na wolę Boga. To zaufanie i oddanie się Bogu ma wymiar ofiarowania się miłości gotowej na całkowite ogołocenie się w celu realizacji misji, w odpowiedzi na Miłość Boga obdarowującego posłanego (358-360). Można by się pytać Balthasara, czy tym skarbem, o którym mówi, nie jest właśnie Serce Boże?<sup>313</sup>.

Kiedy pytamy się o skutki kenozы Syna Bożego dokonanego przez zbawcze Wcielenie, to musimy cofnąć się do samego aktu stworzenia człowieka, który zaistniał na obraz i podobieństwo Boże<sup>314</sup>. Można by rzec, że względu na przyszłe Wcielenie Słowa. Dlatego, konsekwentnie trzeba stwierdzić, że człowiek jest ze swej natury kenotyczny, że jest osobą z natury swej będącą w posłannictwie na wzór Syna Bożego, który stał się człowiekiem w zbawczej misji. Skutkiem kenozы Boga jest więc nie tylko wypowiedzenie się Jego względem człowieka, który może to Słowo przyjąć, ale również poznanie przez Boga Objawionej prawdy o samym człowieku i świecie, w którym on żyje. Solidaryzowanie się Boga z człowiekiem, przyjęcie jego losu słabego i kruchego ciała, największy ból aż po okrutną śmierć, wywłaszczenie się ze sposobności bycia na równi z Bogiem, to wyraz kenotycznego oddania się całkowicie człowiekowi (jako Sługa) z miłości do niego i w posłuszeństwie do Ojca jako Syn i prawdziwy człowiek. Taka postawa Słowa – Sługi jest jednocześnie zaproszeniem człowieka do uczestnictwa w Jego Synostwie i kenotycznej miłości, która ma wymiar zbawczy, jest też zaproszeniem do spełnienia celu istnienia człowieka, do szczęścia możliwego do osiągnięcia

313 Por. Krzysztof Szwarz, „Wewnątrztrinitarna kenozа Boga źródłem i możliwością kenozы człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, nr 2 (2011): 352, 355, 357–60.

314 Balthasar chętnie powoływał się na św. Augustyna, ale w przypadku stworzenia na „obraz i podobieństwo” Trójcy (a dokładnie - „imago trinitatis”) opowiada się za takim obrazem raczej w przypadku relacji interpersonalnych, a nie w jakiejś pojedynczej duszy. Nie powinno nas to dziwić tym bardziej, że posłanie i kenozа Trójcy dokonuje się poprzez akt stworzenia, a następnie posłanie Syna i Jego zjednoczenie z konkretną egzystencją człowieka, który mając wzór w Bogu Osobowym nawiązuje relacje z innymi ludźmi. Do takiej dynamiki w sposób szczególny wewnętrznie przynagla człowieka Jezus Chrystus, który daje mu wzrost, uświęcenie i przeobstwienie, por. Zdzisław Józef Kijas, „Statyczność czy dynamiczność człowieka?: teologia «obrazu i podobieństwa» u H. U. von Balthasara”, *Analecta Cracoviensia: [studia philosophico-theologica edita a professoribus Cracoviae]* 27 (1995): 191.

w realizacji swego powołania. Naśladowanie Jezusa przez człowieka ma także wymiar prewencyjny, ponieważ może uchronić go przed pychą, przed chęcią bycia tym, kim człowiek w zamyśle Bożym nie jest, a więc przed zniweczeniem we własnym i cudzym życiu zbawczych skutków dokonanych w kenotycznym Misterium Wcielnego Słowa<sup>315</sup>. Dlatego też możemy i powinniśmy mówić o nierozzerwalnym, kenotycznym związku pomiędzy śmiercią człowieka ze śmiercią Chrystusa i Jego Zmartwychwstaniem<sup>316</sup>.

### 6.7. Antropologia personalna Romano Guardiniego

Około pięćdziesiąt trzy lata swoich badań i dociekań poświęcił Guardini tematyce człowieka po to, by przeciwstawić się wszelkim formom poniżania i negocjowania godności osoby każdej istoty ludzkiej, próbując przy tym odpowiedzieć na podstawowe pytania z nią związane. Czynił to jako kapłan, wychowawca i nauczyciel, opierając na fenomenologii i związanej z nią filozofii „żywego konkretnego” (*das Lebendig-Konkrete*), konkretnego życia, a więc refleksją uwarunkowaną przez wielkie i konkretne wydarzenia, które miały miejsce w Europie (dwie wojny światowe), a także w samym Kościele (Sobór Watykański II i odnowa liturgiczna, eklezjologiczna i pastoralna). Guardini w swoich wysiłkach badawczych stał się doskonałym obserwatorem fenomenu korzystającym nie tylko z rozumu, ale i z intuicji po to, by powiązać go z wiarą, a przez to także na żywo doświadczać głębi prawdy, którą jest sam Bóg, jak również w Nim także człowiek<sup>317</sup>.

Guardiniańska metoda witalistyczno-fenomenologiczna wpływa znacząco na możliwość utworzenia konkretnego, osobistego spojrzenia na świat i na samo życie, czyli na tworzenie „żywego” światopoglądu w człowieku, który byłby miarodajną wizją rzeczywistości, a nie czymś abstrakcyjnym. Dla niego człowiek jest jednością duszy i ciała. Aby poznać prawdę, człowiek jako osoba

315 Por. Szwarc, „Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara”, 360–63.

316 Por. Tenże, „Kenotyczny związek śmierci człowieka ze śmiercią Chrystusa w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 20, nr 1 (2011): 313–14 i 330–32.

317 Por. Gózdź, *Teologia człowieka*, 115–16 i 121–24.

korzysta ze wszystkich władz swego umysłu, zarówno z rozumu, jak i z intuicji. Jest w stanie poznać to, co naturalne, jak i to, co dotyczy Boga w sferze ponadracjonalnej. Teolog niemiecki poprzez prymat konkretności, uwarunkowuje całe poznanie od żywotności, dzięki której osoba ogląda świat i drugą osobę we właściwy sposób, przez swoją konkretność. Guardini przezwycięża dualizm podmiotu i przedmiotu dzięki żywemu konkretowi, wprowadza też pojęcie żywego bytu, oraz osadza go „w misterium samego człowieka jako rekapitulacji bytu w ogóle”, a w końcu uznaje życie za „misterium jedności w dwoistości”, a największym żywym konkretem bytu jest dla niego Osoba Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka<sup>318</sup>.

W pierwszym swoim okresie twórczości Guardini opiera się na filozofii przeciwieństw i uprawia antropologię teologiczną w ujęciu klasycznym budując podstawowe struktury antropologii takie jak: relacja ciało – dusza, jednostka – społeczność, czy wolność – posłuszeństwo. Na tych elementach, których centrum stanowi osoba, ukształtowane są takie struktury jak rozumienie człowieka, jego relacja do wspólnoty i funkcjonowanie w niej. Wyrastają one znowu z konkretności jakim jest środowisko historyczne i zmierzają dzięki osobie do utworzenia fenomenologicznego oglądu, pewnej całościowej wizji świata. Dla niemieckiego filozofa i teologa człowiek to cielesno-duchowa rzeczywistość w takim sensie w jakim rozumiała go scholastyka. Natomiast dusza, jako duchowa substancja, w swoim istnieniu zależy od ciała, ale w swojej istocie ma dla niego znaczenie pryncypialne, bo jest ontologicznym nośnikiem i „żywym konkretem” dla ciała. To właśnie dzięki duszy, która jest w bezpośredniej relacji do Boga, człowiek może usłyszeć Jego głos, a co najważniejsze – dać odpowiedź na Jego wezwanie, czynić to przez całe swe życie. Najlepszym tego sprawdzianem są wszelkie formy uczestnictwa człowieka w liturgii i wszystkie jego akty religijne, których jest aktywnym autorem. Podobnie jeśli chodzi o pełny zakres możliwości, relacji i udziału człowieka jako jednostki w życiu wspólnotowym, czy też szerzej – życiu społecznym. Dla Guardiniego czym nowym jest tutaj relacja człowieka wierzącego i jego udział w życiu wspólnoty eklezyjalnej na wzór życia wspólnoty Osób Bożych w Trójcy Świętej. Relacja ta opiera się na darze samooddania oraz na możliwości zachowania swojej tożsamości (samozachowania prawa, godności, nienaruszalności ludzkiej osoby,

318 Por. tamże, 137–39.

a także zachowania samodzielności jako indywiduum). Trzecim elementem tej antropologicznej struktury jest dla Guardiniego konkretna relacja jednej osoby do wspólnoty innych osób określona poprzez ich konkretny sposób życia na płaszczyźnie wolności (przynależności do siebie) i posłuszeństwa, przy czym to drugie ma aspekt teologiczny i zakłada to pierwsze, bo bez wolności by się nie rozwinęło, zwłaszcza w swym wyjątkowym odniesieniu do Boga. Człowiek więc tylko wtedy może odnaleźć sam siebie, gdy całkowicie odda się Bogu (por. Mt 10,39). Dlatego, gdy człowiek w swoim życiu moralnym, często pogubiony, staje wobec Boga jako autorytetu (Prawodawcy), może się odnaleźć dzięki darowi wolności, która wykonuje akt moralnego posłuszeństwa, a ostatecznie – akt bezgranicznego zaufania i adoracji Boga<sup>319</sup>.

Treść teologicznej antropologii personalistycznej Guardiniego z okresu berlińskiego (skrypt pt. *Der Mensch*) który był okresem protestu wobec zagrożenia zagładą osoby ludzkiej – sprawia, że można ją zaliczyć do nurtu witalistyczno-egzystencjalnego. Zawarł w niej rozważania na temat człowieka jako bytu skończonego, mającego jako stworzenie swój początek i koniec, dlatego egzystencjalnie zależnego od swego Stwórcy. Jednak, właśnie dzięki tej swojej kondycji jako osobowego bytu stworzonego, człowiek jest wyposażony w nieporównywalną z niczym innym zdolność do wchodzenia w trwałą relację i życie z Bogiem dające mu możliwość spełnienia się w swoim ludzkim bycie. Dlatego właśnie człowiek jest wyjątkową istotą, że bierze od Niego swój początek, pochodzi bezpośrednio od Boga (*von Gott her*) Stwórcy (Źródła) przez Jego zawołanie, by być potem ciągle utrzymywany w istnieniu tym Jego wołaniem, i ostatecznie – jest na Boga wiecznie ukierunkowany (*auf Gott hin*), może dawać Mu swoją autonomiczną, pozytywną odpowiedź<sup>320</sup>.

Centrum antropologii R. Guardiniego z okresu tzw. szczytu berlińskiego nauczania, zawarta w dziele *Welt und Person*, stanowi osoba człowieka, która nieustannie doświadcza bycia wzywaną przez transcendentnego Boga. Ponieważ każda osoba jest bytem niepowtarzalnym, dlatego też to wezwanie (*Anruf*) skierowane do człowieka także jest niepowtarzalne i posiada w sobie także wymiar moralnego zobowiązania, a więc odpowiedzialności za cały świat realizowanej w świadomej sobie wolności. Człowiek jest

319 Por. tamże, 140 i 157–58.

320 Por. tamże, 159 i 175–76.

żywym i osobowym duchem (*lebendiger und personaler Geist*), który dzięki temu ma relację, albo lepiej – jest zdolny do takiej relacji z Bogiem, takiego odniesienia do Niego, które nosi znamiona bezpośredniości. Dzieje się to wtedy, kiedy Bóg w swoim orędziu (wezwanie) mówi (*Wort*), a człowiek na to wezwanie odpowiada (*Antwort*). Człowiek jako stworzenie Boże noszące nadane mu przez Niego imię cieszy się wolnością wyboru, może o sobie suwerennie decydować. Chociaż Panem i Stwórcą tego świata, w którym żyje człowiek jest Bóg, to jednak dzięki wezwaniu Bożemu jest on otwarty na całe stworzenie, i co więcej, jest on koroną stworzeń, zajmuje pośród nich szczególne miejsce, dlatego, że Bóg tak zechciał i umożliwił mu, by w swej potencjalności (otwartości na Boga – *capax Dei*) bezpośrednio mógł ze Stwórcą dialogować. A gdy słucha wezwania Bożego, to jednocześnie poprzez swoją odpowiedź może realizować wolę Boga (tkwiącą w imieniu człowieka), czyli pójść za Jego wezwaniem. Na tym stwierdzeniu opiera się antropologiczny aksjomat Guardiniego, który polega na tym, „że człowiek jedynie wtedy się odnajdzie, gdy odejdzie od siebie i pójdzie tam, dokąd jest wezwany. Suwerenność i prawdziwą wolność człowieka Guardini dostrzega w fakcie bycia wezwanym przez Boga, ponieważ to wezwanie umożliwia człowiekowi stanie się tym, kim on naprawdę jest w zamysle Bożym. Być naprawdę wolnym, być i pozostać sobą, to być wezwanym przez Boga i oddać Mu się w postawie otwarcia. Jesteśmy więc darem Boga, danym i jednocześnie zadaniem, by zrealizować w pełnej i świadomej wolności Jego wezwanie noszone we własnym imieniu, czyli zamysł Jego zbawczej woli<sup>321</sup>.

---

321 Por. tamże, 177 i 221–22.

# Zakończenie

**W**temacie naszej pracy nawiązaliśmy do pierwszych słów „Laudis canticum” („Pieśń chwały”), oraz staraliśmy się skierować uwagę czytelnika na Serce Jezusa nieustannie bijące w samym sercu Kościoła, w samym jego centrum, które stanowi Eucharystia, jak również – co było podstawowym przedmiotem naszych badań – w nakierowanej bezpośrednio na nią modlitwie liturgicznej i publicznej całej wspólnoty Kościoła, czyli w „Liturgii Godzin” („Liturgia Horarum”).

Ponieważ tym zakończeniem obejmujemy nie tylko ten trzeci tom, ale również całość naszej pracy, to w niektórych jego akapitach będziemy odsyłać do poprzednich dwóch tomów, by się nie powtarzać, albo wprost zamieścimy wnioski dotyczące konkretnej kwestii w danym tomie - jeśli tego wcześniej jeszcze nie uczyniliśmy.

Celem naszego badawczego wysiłku było opracowanie tego wyjątkowego wyrazu, skarbcza *pieśni chwały* Kościoła zanoszonego w nim do Boga Ojca przez Jego Syna Jezusa Chrystusa, jakim przez całe wieki były i nadal są hymny, a zwłaszcza te znajdujące się w hymnodii poświęconej czci Najświętszego Serca Jezusa, ujawniającej Wcieloną miłość Syna Bożego do swojego Ojca oraz do człowieka, któremu w Misterium Paschalnym ofiarowuje swoje Zbawienie.

Pragniemy wyrazić przekonanie, że cel naszej pracy nakreślony w jej temacie został osiągnięty. Ukazaliśmy bowiem na przestrzeni wieków, w jaki sposób ta „Pieśń chwały” jako osobista postawa Jezusa względem Ojca i wzorzec dla nas, a zarazem pewien mandat i Jego wezwanie względem Kościoła do nieustannej modlitwy była realizowana, a zwłaszcza, w tym interesującym nas zakresie, jakim było zjawisko hymnografii w ogólności, oraz w wąskim zakresie, jakim było formowanie się hymnodii ku czci Serca Jezusa. Pierwszy element, zgodnie z tym, co wykazaliśmy, łączył się z historią twórczości poezji hymnicznej ku czci Serca Jezusa, natomiast drugi odnosił się bezpośrednio do korpusu hymnów (hymnodii) użytych do liturgicznej modlitwy godzin Kościoła. Używając słowa „święta” odnośnie do celebracji tego oficjum, celowo staraliśmy się uniknąć nieporozumień co do zakresu historycznych badań, które podjęliśmy w tym opracowaniu. Chodziło nam bowiem nie tylko o dzisiejszą uroczystość, lecz jak dowiedliśmy w naszym opracowaniu materiału źródłowego – wszystkie jej poprzednie przejawy (związane z rangą tegoż święta oraz jego Oficjum) od momentu zatwierdzenia i włączenia do „Breviarium Romanum” w 1765 roku aż do oficjum posoborowego – w „Liturgia Horarum” oraz w polskim tłumaczeniu „Liturgii Godzin”.

Udało nam się także, zgodnie z naszymi zamierzeniami i przeprowadzonymi badaniami, odnaleźć i utworzyć kompleksowy „thesaurus” złożony z historycznych syntagm i ich związków obecnych w procesie rozwoju „Officium Divinum”, a następnie „Breviarium Romanum” i w końcu „Liturgia Horarum”. Był to ważny etap naszych prac, wykonany po to, byśmy mogli dowieść w jaki sposób i w jakim stopniu były one materiałem dla twórczości hymnograficznej autorów hymnodii poświęconej czci Serca Jezusa.

Następnym, istotnym zadaniem, którego podjęliśmy się w naszej pracy i z którego wywiązaliśmy się w źródłowym drugim tomie było szczegółowe i wyczerpujące opracowanie sześciu hymnów, które w swej istocie były i są związane z historycznym Oficjum Serca Jezusa.

Wykazaliśmy, że wraz z nim stanowią one osobliwy „thesaurus” syntagm i ich związków, który powstał nie tylko na bazie historycznego materiału pierwotnego, do którego sięgnęliśmy się w historycznych syntagmach i ich różnych wariantach oraz modyfikacjach zamieszczonych w pierw-

szym tomie, ale, co więcej, „thesaurus” ten zawiera także syntagmy zupełnie nowe, które są nośnikami nowych treści teologicznych.

Dlatego właśnie, w ostatniej części naszych badań, na podstawie opracowanego i wyselekcjonowanego wcześniej materiału badawczego skupiliśmy się – i to był najważniejszy cel pracy – na ukazaniu i recepcji treści hymnodii Serca Jezusa we współczesnej teologii posoborowej. Z tego ostatniego zadania wywiązaliśmy się dobierając stanowiska wybranych, wybitnych teologów dwudziestego wieku, których twórczość była i jest charakterystyczna dla odnowy liturgicznej i teologicznej, czyli w okresie tzw. recepcji Soboru Watykańskiego II.

Dzisiaj nawet rodzi się w nas, a w debacie teologicznej dwudziestego pierwszego wieku powinno być stawiane pytanie, czy nie powinniśmy w związku z tym mówić o teologii liturgicznej opartej o kult Serca Bożego? Patrząc bowiem na jej źródła bibilijne, patrystyczne, liturgiczne i historyczne, uważamy, że jak najbardziej, że trzeba do nich wracać, a następnie je zgłębiać, bo bez odkrywania tego skarbcza, teologia może bardzo zubożeć, albo z czasem wypłukiwać się sama z istotnych, zbawczych treści.

Dlatego też, na postawione we wstępie pytania możemy teraz udzielić odpowiedzi dzięki faktycznym badaniom przeprowadzonym na historycznym materiale pierwotnym, tym wydobytym z okresu hymnografii (zob. pierwszy tom), jak również dzięki badaniom nad źródłowymi tekstami hymnodii Serca Jezusa (zob. drugi tom) oraz analizom, które stanowiły owoc dokonanych na nich opracowań, jak również systematyczno-krytycznych wniosków, wpływających z odkrytych (metodą hermeneutyczną) w poezji hymnicznej treści teologicznych, których nośnikami były syntagmy i ich związki tworzące hymnodię ku czci Najświętszego Serca Jezusa.

Treści te, jak wiemy, stały się także inspiracją dla współczesnych teologów i ich wypowiedzi w różnorodnych publikacjach, które wzbudziły naukową dyskusję oraz stanowiły ważny fundament dla późniejszych odniesień wielu nurtów myśli posoborowej w tych aspektach, które między innymi zostały przez nas wybrane i podjęte w tej publikacji. Pozwoliły nam one rozstrzygnąć istotne kwestie dotyczące teologicznych treści hymnodii ku czci Serca Jezusa i dać na nie oczekiwaną odpowiedź. Jeśli chodzi o wspomniane już pytania postawione we wstępach pierwszego i drugiego tomu, to odsy-

łamy czytelnika do zakończeń tych woluminów, natomiast teraz postaramy się dać odpowiedzi na cztery pytania postawione we wstępie tego tomu:

Ad. 1. i 2. – Najbardziej nośne są syntagmy trynitarne (i ich treści) ze względu na odniesienie do Tradycji, a zwłaszcza do jej źródła, czyli do Misterium Paschalnego, fundamentu celebracji Chrztu świętego, gdzie symbolika wody i krwi ma swoją wagę w kontekście katechumenatu i bezpośrednio także Misterium Krzyża, na którym zawisł Zbawiciel pozwalając Sobie przebić Bok, z którego właśnie wypłynęła krew i woda. W tym kontekście dzieło zbawienia ukazuje się nam jako Dzieło Trójcy, gdzie na pierwszy plan wybija się tajemnica Stwórcy, także Tego, który jest Autorem dzieła nowego Stworzenia w Chrystusie. Podobnie, a nawet jeszcze bardziej nośne są syntagmy chrystologiczne i historiozbawcze, ukazujące teologiczne treści dotyczące tajemnicy samoudzielającego się Boga w Jezusie Chrystusie, począwszy od tajemnicy Wcielonego Słowa stanowiącego „Mowę Boga” do człowieka, poprzez Jego Mękę, śmierć i zmartwychwstanie, a realizującą się w pełni, w swej zbawczej „Całości” właśnie w kluczu Historii Zbawienia z Chrystusem jako centrum, tj. w kluczu inkarnacyjnym, paschalnym i personalistycznym (dramatycznym). Jednak najważniejsze dla nas i najbardziej treściwe były syntagmy nacechowane wielorakimi odniesieniami i akcentami pasyjnymi, które otworzyły przed nami „skarbiec” Bożego Serca. Kluczem do tego „thesaurusa” było i ciągle pozostaje Zmartwychwstanie Pana, ponieważ dopiero w Nim wyjaśnia się i dopełnia „Passio Christi” i samo „Misterium Crucis” z przebitym Sercem Jezusa jako centrum, do którego przyciągany jest każdy, który spojrzy na Niego z wiarą. W tym kluczu także wyjaśnia się tajemnica i problem cierpienia Boga, jak również odkrywa się przed nami integralna wizja człowieka odczytana w Tajemnicy Paschalnej, jako podstawa właściwej i pełnej posoborowej antropologii personalnej, gdzie człowiek pozostaje do końca istotą niedefiniowalną. Możemy także stwierdzić, że wspomniane tutaj grupy wyakcentowanych syntagm i ich wzajemne związki, będące nośnikami wybranych treści euhologijnych wyjętych i opracowanych ze źródłowego „thesaurusa”, znacząco wpłynęły na opracowane teologiczne treści o charakterze trynitarzym, chrystologicznym, historiozbawczym, pasyjnym i antropologicznym w refleksji posoborowej, co staraliśmy się uwypuklić

w trzecim tomie, który mógł powstać tylko dzięki nim, czyli jako owoc ich klasyfikacji, powiedzielibyśmy nawet – ich typologii.

Ad. 3 i 4. – Spośród przedstawicieli współczesnej teologii, którzy w sposób najbardziej komunikatywny dla posoborowego czytelnika (także dla teologa) posługiwali się „odnowionym” językiem (w duchu „aggiornamento”), który zarazem wyłonił się z przebadanej przez nas hymnodii Serca Jezusa, należy wymienić: jednak K. Rahnera (choć niektórych może to szokować!), H. U. von Baltasara zwracającego się do ludzi o wrażliwości mistycznej, także Y. Congara ogniskującego swe wypowiedzi na temacie Trójcy (a tutaj: często pomijanego Ducha Świętego), zwłaszcza R. Guardiniego uprawiającego teologię w trudnych czasach wojny, czy H. De Lubaca próbującego połączyć na nowo rzeczywistość natury i łaski.

J. Ratzinger (a potem papież Benedykt XVI) posługujący się (podobnie przecież jak i Rahner) trudnym teologicznie językiem, stanowi dla wielu nie lada wyzwanie. Jednak, stoimy na stanowisku, że trzeba uprawiać teologię w duchu Ratzingerowskim, tzn. w takim, *aby nie utracić oblicza Chrystusa* pochylając się nad tekstem natchnionym (Pisma Świętego), aby pamiętać, że Objawieniem jest przede wszystkim sam Jezus Chrystus, Osoba Słowa Wcielonego. Egzegeza tego tekstu nie może być tylko literalna, lecz musi uwzględniać *egzegezę kanoniczną*, bo tekst natchniony przez Boga jest dziełem Kościoła i dla Kościoła, stąd musi być osadzony w jego wierze. A skoro tak, to teologia Serca Bożego uprawiana w duchu Ratzingerowskim byłaby także teologią uwzględniającą *egzegezę kanoniczną* tekstu liturgicznego, powstałego i żyjącego w celebrowanej we wspólnocie wierze Kościoła, jako jedno z istotnych, liturgicznych źródeł tej teologii, które nie powinno być omijane (zapoznane i zapomniane), lekceważone, czy też deprecjonowane przez teologów. Teksty liturgiczne są swoistym, ale też istotnym wyznaniem wiary Kościoła, a więc także hymny święta Serca Jezusa mające swe miejsce w całym zaaprobowanym korpusie hymnodii.

Podobnie, na zasadzie analogii, celebrowana liturgia wraz z czcigodnymi tekstami swych ksiąg, musi się stawać coraz bardziej liturgią teologiczną, aby nigdy nie popadła w mechaniczny i bezduszny (by nie powiedzieć bezrozumny) rytualizm. Wszystko zgodnie z zasadą - *credo ut intelligam, intelligo ut credam*, bo wiara musi być rozumna, podobnie jak każdy jej

akt - przede wszystkim właśnie ten liturgiczny - musi być rozumny, aby był pełny i dojrzały, tzn. musi on być jednoczesnym aktem wiary i rozumu (jak u św. Jana, który „ujrzał i uwierzył”, zob. J 20,8).

W naszej pracy udowodniliśmy, że wybrani teologowie w taki właśnie sposób żyli i traktowali uprawianą przez siebie teologię, sięgając do źródeł także tych liturgicznych. Można również powiedzieć, że nie tylko sami korzystali z syntagm i ich związków, także tych pochodzących z tradycji poświęconej czci Serca Jezusa, lecz także stawali i wciąż stają się inspiracją dla późniejszych pokoleń.

Przechodząc do podsumowania naszej pracy w kontekście jej struktury w odniesieniu do dwóch poprzednich tomów (jak powiedziano wyżej - aby się nie powtarzać) odsyłam do ich zakończeń. Natomiast, co do tego tomu, należy podkreślić, iż jego struktura warunkuje i ukazuje, a zarazem jest owocem jego koncepcji teologicznej.

Trzeci i ostatni już tom rozpoczęliśmy od uwypuklenia syntetycznego i odpowiednio tematycznie uporządkowanego wyboru syntagm wyjętych z poszczególnych hymnów i omówienia ich od strony teologicznych treści. A praktycznie, na początku każdego wielkiego punktu trzeciego tomu zostały wymienione poszczególne syntagmy i ich związki celowo wydobyte z wyselekcjonowanego zbioru utworzonego z badań dokonanych w pierwszym i drugim tomie. Dzięki takiemu szczegółowemu, tematycznemu omówieniu wyznaczają one nie tylko sam tytuł, ale przede wszystkim zakres tematyki, którą zajęliśmy się w każdej teologicznej kwestii (*quaestio*) wyznaczonej w trzecim tomie, na które składają się następujące aspekty teologicznych treści badanych hymnów: trynitarny, chrystologiczny, historiozbowczy, pasyjny, oraz antropologiczny.

W każdym z nich, w oparciu o tematycznie wyselekcjonowane, źródłowe związki syntagmatyczne, zamieściliśmy opracowania stanowisk znanych współczesnych teologów. Kryterium ich doboru była Ratzingerowska koncepcja teologii historycznej i preferowanych przez niego wielkich – oprócz niego samego, jemu współczesnych przed i posoborowych teologów: Karla Rahnera, Hansa Ursa von Balthasara, Yvesa M.-J. Congara, Henri de Lubaca oraz Romana Guardiniego. Wykazaliśmy w ten sposób, jak dokonała się recepcja syntagm hymnodii święta Najświętszego Serca Jezusa do tekstów teo-

logicznych oraz w jakim stopniu nastąpił rozwój teologicznych idei bliskich tematyce i kultowi Serca Jezusa, która pojawia się też w hymnodii, oddając ich harmonię i koegzystencję.

Można więc przyjąć, że recepcja tych treści hymnicznych stała się podstawą umożliwiającą nam także i dzisiaj świeże spojrzenie na odnowę kultu Serca Jezusowego oraz uaktualnienie podstaw teologicznych, które kiedyś wyznaczył już na tej płaszczyźnie Pius XII w swojej encyklice „*Haurietis aquas*”, całkowicie poświęconej Sercu Jezusowemu. Wydaje się, że są podstawy do stwierdzenia, iż zaprezentowane ujęcie opracowujące teologiczne treści przebadanych przez nas sześciu hymnów w świetle minionej historii oraz współczesnej teologii, może stanowić bezcenny „thesaurus” dla odnowionej teologii Serca Bożego.

Nie jest to jakaś zakurzona XVIII wieczna teologia, według niektórych – nieprzystająca do dzisiejszych czasów, ale jak wykazał Benedykt XVI, może stanowić w nurcie teologii historii klucz interpretacyjny dla współczesnej teologii, która tak bardzo potrzebuje realnego odniesienia do Paschalnego Misterium Chrystusa, tak bardzo potrzebuje odkrycia na nowo zagubionego oblicza Chrystusa, który wisząc na Krzyżu, z miłości do nas pozwolił po śmierci żołnierzowi przebić nawet swój bok i Serce. W ten sposób na nowo okryta i ujęta teologia jako teologia Serca Bożego może i powinna stać się bardziej teologią liturgiczną, teologią odnawianą w żywej celebracji, oraz na odwrót – Liturgią, z której każdy uczestniczący wychodzi szukając głębszego zrozumienia celebrowanego Misterium w zdrowej refleksji teologicznej, tj. opartej na źródłach – także liturgicznych.

Na koniec warto zauważyć, że autor tego opracowania w najmniejszym stopniu nie rości sobie tytułu do stwierdzenia, iż wyczerpał omawianą tematykę badawczą w zakresie hymnodii Serca Jezusowego, ponieważ jest ona zbyt bogata, by komukolwiek udało się to uczynić. Raczej, ma ono stanowić zachętę do dalszych poszukiwań badawczych i mogłoby być punktem odniesienia dla takich badań, zarówno historycznych, źródłowych (liturgicznych), jak i systematycznych (teologicznych).

W następnych poszukiwaniach badawczych należałoby jeszcze zwrócić uwagę na innych przedstawicieli współczesnej teologii i wskazać, w jakim stopniu i zakresie przebiega u nich recepcja badanych przez nas teologicz-

nych treści hymnicznych poświęconych Sercu Jezusa zawierających się w ich syntagmach i związkach syntagmatycznych. Można by tu wymienić m.in. takie autorytety jak Louis Bouyer, czy Jean Daniélou, albo Marie-Dominique Chenu. Ze względu na potencjalne przekroczenie zaplanowanej objętości tej pracy wstrzymaliśmy się z opracowaniem wypowiedzi i stanowisk tych teologów.

Wykazaliśmy materialną recepcję historycznych syntagm i ich związków do tekstów hymnodii ku czci Serca Jezusa, która miała miejsce w sposób bardziej lub mniej świadomy ze strony hymnografów, a nawet należy przyjąć, że być może w niektórych przypadkach nieświadomy na zasadzie czerpania z szczególnego dobra wspólnego, takiego *Sondergut* przekazów Tradycji, podobnie jak to było u Synoptyków (Ewangelistów). Ale, otwartą kwestią pozostaje formalne udowodnienie, jeśli komuś by się udało znaleźć odautorskie potwierdzenie, na ile istniało w przypadku poszczególnych anonimowych hymnów świadome czerpanie przez konkretnych autorów z historycznych źródeł, celem skomponowania danych utworów ku czci Serca Jezusa. W odniesieniu do znanych autorów jest to oczywiste, w innych przypadkach wykazaliśmy recepcję materialną historycznego materiału, natomiast mamy świadomość, że odnalezienie dokumentacji potwierdzającej świadomą recepcję autorów nieznanych, graniczyłoby z historycznym odkryciem.

Zjawisko to dotyczyło oczywiście hymnografów. Natomiast, analogicznie trzeba by mówić także o posoborowych teologach w kwestii ich bardziej lub mniej świadomego czerpania z przytoczonych i omówionych przez nas historycznych syntagm, ich związków, oraz źródłowej hymnodii, a w końcu także teologicznych treści wydobytych z liturgicznych tekstów poświęconych czci Serca Jezusa. Niektórzy, na pewno czerpali z tego *thesaurusa* świadomie i intencjonalnie, używając go w konkretnym celu oddania czci Sercu Jezusa, inni zaś używali go, bo był po prostu obecny w teologicznym „krwioobieg” ich posoborowych czasów. Warto, by i dziś zaczął on krążyć i wybijać rytm bicia Serca Kościoła, który od początku, od sceny z Krzyżą (przebicia boku i Serca Jezusa), jest przecież Mistycznym Ciałem Chrystusa.

# Bibliografia

## 1. Źródła

### 1.1. Pismo Święte

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. 5. wyd. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2007.

### 1.2. Nauczanie Magisterium Kościoła

Jan Paweł II. *Encyklika „Fides et ratio”, do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

———. *Encyklika „Redemptor hominis”*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1980.

Leon XIII. „Litterae Encyclicae «Annum Sacrum», de hominibus Sacratissimo Cordi Iesu devotendis”. *Acta Sanctae Sedis XXXI* [1898-1899] (1899): 646–51.

Pius XII. *Encyklika „Haurietis aquas” i komentarz - „Summa teologiczna teologii dogmatycznej pasterskiej i życia duchownego, zawarta w kulcie N. Serca P. Jezusa jak go pojmuje encyklika «Haurietis aquas»*”. Red.

Stanisław Nawrocki. Tłum. Bolesław Dyduła. Kraków: [b.d.], 1980.  
 Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum, 2002.

### 1.3. Źródła liturgiczne

*Mszal Rzymski dla diecezji polskich, wydanie drugie poszerzone*. 2 poszerz.  
 Poznań: Pallottinum, 2010.

### 1.4. Źródła patrystyczne i scholastyczne

Mikołaj z Kuzy. *O oświeconej niewiedzy*. Red. Karol Tarnowski. Tłum. Ireneusz Kania. Filozofia i religia. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.

## 2. Literatura przedmiotu

Altmeyer, Stefan. *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck: zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen*. T. 78. *Praktische Theologie heute*. W. Kohlhammer Verlag, 2006.

Balthasar, Hans Urs von. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963.

———. *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*. Bd. 1. *Schau der Gestalt*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.

———. *Herrlichkeit: eine theologische Ästhetik*. Bd. 3/2. *Theologie*. Tl. 2, *Neuer Bund*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969.

———. „Mysterium Paschale”. W *Das Christusereignis*, red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, 3/2:133–326. *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1969.

———. *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 1. Człowiek w Bogu*. Red. Zdzisław Józef Kijas. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.

———. *Teodramatyka. 2. Osoby dramatu. Część 2. Osoby w Chrystusie*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2008.

———. *Teologia Misterium Paschalnego*. Tłum. Eligiusz Piotrowski. Kraków:

- Wydawnictwo WAM, 2001.
- . *Teologika. 2. Prawda Boga*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- . *Teologika. 3. Duch Prawdy*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- . *Theodramatik. Bd. 3. Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980.
- . *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.
- Batut, Jean-Pierre. „Cierpiący Ojciec? Nowsze sugestie i propozycja H.U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga”. Tłum. Lucjan Balter. *Communio: międzynarodowy przegląd teologiczny* 24, nr 2(140) (2004): 46–64.
- Bokwa, Ignacy. „Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara”. *Studia Theologica Varsaviensia* 34, nr 2 (1996): 51–74.
- . „Nadzieja powszechnego zbawienia jako postać Bożego Miłosierdzia”. *Roczniki Teologiczne* 63, nr 7 (2017): 27–45.
- . „Relacja chrystologii i antropologii jako model interpretacyjny teologii Karla Rahnera”. *Studia Theologica Varsaviensia* 31, nr 2 (1993): 27–37.
- . „Trynitarny wymiar Eucharystii według Hansa Ursa von Balthasara”. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 4, nr 1(06) (2005): 5–17.
- . „Zbawienie jako dramat według Hansa Ursa von Balthasara”. *Studia Theologica Varsaviensia* 37, nr 2 (1999): 111–26.
- Congar, Yves Marie Joseph. *Duch człowieka, duch Boga*. Tłum. Anna Foltańska. Parakletos: seria pneumatologiczna. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1996.
- . *Kościół, jaki kocham*. Red. Michał Romanek. Tłum. Arkadiusz Ziernicki. Żywa Wiara. Myśl Chrześcijańska 9. Paryż - Kijów - Kraków: Cerf - Kairos - Wydawnictwo M - Znak, 1997.
- . *Wierzę w Ducha Świętego. Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*. Red. Sergiusz Gajek, Kazimierz Pek, i Andrzej Czaja. Tłum. Lucyna Rutowska. T. 3. Parakletos. Seria pneumatologiczna. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1996.
- Dudkiewicz, Mateusz. „Romano Guardiniego podstawy teologii”. *Teologia w Polsce* 11, nr 2 (2017): 183–202.
- Gardocki, Dariusz. „Cel wcielenia Syna Bożego i jego znaczenie dla człowie-

- ka". *Studia Bobolanum*, nr 2 (2018): 5–21.
- Gauthey, François-Léon, red. *Vie et oeuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque. Tome deuxième. Oeuvres*. 3. wyd. Paris: Ancienne Librairie Poussielgue J. de Gigord, 1915.
- Gnilka, Joachim. *Paweł z Tarsu: Apostoł i świadek*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2001.
- . *Teologia Nowego Testamentu*. Tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Gózdź, Krzysztof. *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2006.
- Grossi, Vittorino. „Grzech pierworodny i grzech początków: od Soboru Trydenckiego do epoki współczesnej”. W *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. Bernard Sesboüé, 2:193–231. Historia dogmatów. Kraków: Wydawnictwo M, 2001.
- Guardini, Romano. *Bóg: nasz Pan Jezus Chrystus - osoba i życie*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Biblioteka Frondy. Warszawa: F, 1999.
- Jastrzębski, Andrzej. „Inspiracje teologii Hansa Ursa von Balthasara”. W *Osoba i doświadczenie mistyczne (1)*, red. Krzysztof Stachewicz, 13:121–34. Filozofia Chrześcijańska. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2016.
- Jóźwik, Magdalena. „Hermeneutyka podstawowych pojęć chrystologicznych w teologii Hansa Ursa von Balthasara”. *Teologia w Polsce* 7, nr 2 (2013): 141–55.
- Kijas, Zdzisław Józef. „Statyczność czy dynamiczność człowieka?: teologia «obrazu i podobieństwa» u H. U. von Balthasara”. *Analecta Cracoviensia: [studia philosophico-theologica edita a professoribus Cracoviae]* 27 (1995): 173–92.
- Kirby, Mark Daniel. „Serce Jezusa w teologii Benedykta XVI”. *L'Osservatore Romano* 27, nr 3[281] (2006): 49–52.
- Kleccka, Łukasz. „Zbawienie w myśli teologicznej Henri de Lubaca”. *Studia Salvatoriana Polonica* 3 (2009): 75–92.
- Kleinschwärzer-Meister, Brigitta. *Gnade im Zeichen: katholische Perspektiven zur allgemeinen Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf*

- der Grundlage der Theologie Karl Rahners*. T. 26. Studien zur systematischen Theologie und Ethik. Münster: Lit, 2001.
- Kopeć, Jerzy Józef. *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasywnymi motywami i tekstami liturgicznymi*. Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia 3. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975.
- . „Nurt pasywny w średniowiecznej religijności polskiej”. W *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. Henryk Damian Wojtyska i Jerzy Józef Kopeć, 38–60. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1981.
- Kosche, Michał. „Duch Święty jako największy dar miłości miłosiernej Chrystusa”. *Teologia w Polsce* 12, nr 2 (2018): 179–91.
- Kowalczyk, Dariusz. „Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 17 (2004): 89–108.
- Kuc, Leszek. „Antropologia chrześcijańska Karla Rahnera”. *Studia theologica Varsaviensia* 23, nr 1 (1985): 5–29.
- Kunzler, Michael. *Liturge sein: Entwurf einer Ars celebrandi*. Paderborn: Bonifatius, 2007.
- Lehmann, Karl. „Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und dogmatischer Theologie”. *Liturgisches Jahrbuch* 30, nr 4 (1980): 197–214.
- Lubac, Henri de. *Katolicyzm: społeczne aspekty dogmatu*. Tłum. Maria Stokowska. 2. wyd. Kraków: Znak, 1988.
- . *O naturze i lasce*. Kraków: Znak, 1986.
- Lukken, Gerhard. „La liturgie, moyen d'expression irremplaçable de la foi”. *Concilium* 82 (1973): 11–23.
- Łoski, Włodzimierz N. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. Maria Szczaniecka. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- Mocydlarz, Włodzimierz. *Serce Jezusa w liturgii*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2009.
- Montfort, Ludwik Maria Grignon de. *Miłość Mądrości Przedwiecznej*. Red. Hanna Woźnicka-Gierlasińska, Iwona Wesołowska, Bogusław Widła, i Krzysztof Kurek. Tłum. Aleksandra Frej. Warszawa: PROMIC - Wydawnictwo Księży Marianów MIC, 2017.
- Mycek, Stanisław. „Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno-chryś-

- ologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara". *Communio: międzynarodowy przegląd teologiczny* 24, nr 2(140) (2004): 87–105.
- Nadolski, Bogusław. „Wewnętrzna struktura liturgii cd.” *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 21, nr 3 (1968).
- Napiórkowski, Stanisław Celestyn. *Jak uprawiać teologię*. Wrocław: Tum, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1991.
- O'Donnell, John Joseph. *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*. Tłum. Andrzej Wałęcki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- Ostrowski, Dominik. *Uświęcenie i kult. Liturgia Godzin w perspektywie soborowej definicji liturgii*. Adalbertus - Wydawnictwo WSD Diecezji Świdnickiej, Świdnica, 2013.
- Persidok, Andrzej. „Paradoks w teologii według Henri de Lubac'a”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 18, nr 2 (2015): 100–117.
- Perszon, Jan. „Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich”. *Biblioteka Teologii Fundamentalnej* 2 (2007): 115–37.
- Ponga, Silouane. „Le Christ Universale Concretum chez Hans Urs von Balthasar”. *Nouvelle revue théologique* 127, nr 4 (2005): 587–603.
- Pyc, Marek. „Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthasara”. W *Poznańskie Studia Teologiczne*, 9:145–66. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 2000.
- . „Posłuszeństwo Chrystusa w pismach Hansa Ursa von Balthasara”. *Colloquia Theologica Ottoniana*, nr 2 (2017): 157–77.
- . „Tajemnica krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara”. *Teologia i Człowiek: półrocznik Wydziału Teologicznego UMK* 17 (2011): 61–74.
- . „Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara”. W *Poznańskie Studia Teologiczne*, 10:159–72. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 2001.
- Raczyński-Rożek, Maciej. „Kościół ogłasza świętych, nie potępionych. Najważniejsze argumenty H. U. von Balthasara za nadzieją zbawienia dla wszystkich”. W *Jest nadzieja, bo jest życie wieczne*, red. Bogdan Kulik i Waldemar Jan Pałęcki, 107–26. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Rahner, Karl. „Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 4, Neuere Schriften*, 4:103–33. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1960.

- 
- . „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”. W *Schriften zur Theologie. Neuere Schriften*, 4:137–55. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1962.
- . „Christologie. Zur Theologie der Menschwerdung”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 4. Neuere Schriften*, 5. wyd., 137–55. Einsiedeln - Zürich - Köln: Benziger Verlag, 1967.
- . „Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte”. W *Die Heilsgeschichte vor Christus*, red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, 2:317–401. *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967.
- . „Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 8*, 218–35. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1967.
- . „Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 7. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, 481–90. Einsiedeln, 1961.
- . „Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 3. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, 3:391–418. Einsiedeln, 1961.
- . „Geschichtstheologisches: Weltgeschichte und Heilsgeschichte”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 5. Neuere Schriften*, 2. Aufl., 115–35. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1964.
- . „Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie”. W *Die Heilsgeschichte vor Christus*, red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, 2:405–20. *Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger, 1967.
- . „Jesus Christus - Sinn des Lebens”. *Geist und Leben* 53, nr 6(277) (1980): 405–16.
- . „Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik”. W *Schriften zur Theologie. Bd. 9*, 197–226. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1970.
- . *Pisma wybrane. T. 1. Tłum. Grzegorz Bubel*. 2 t. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- . *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*.

- 
- Red. Paweł Pachciarek. Tłum. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- . „Probleme der Christologie heute”. W *Schriften zur Theologie*. Bd. 1, 7. wyd. Einsiedeln: Benziger, 1964.
- . „«Siehe dieses Herz!»». Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung”. W *Schriften zur Theologie*. Bd. 3. *Zur Theologie des geistlichen Lebens*, 379–90. Einsiedeln, 1961.
- . „Theologie und Anthropologie”. W *Schriften zur Theologie*. Bd. 8, 43–65. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1967.
- . „Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs”. W *Schriften zur Theologie*. Bd. 15. *Wissenschaft und christlicher Glaube*, red. Paul Imhof, 185–94. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1983.
- . „Zur Theologie des Symbols”. W *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. *Neuere Schriften*, 5. wyd., 275–311. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1967.
- Ratzinger (Benedykt XVI), Joseph. *Jezus z Nazaretu. Część II. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*. Tłum. Wiesław Szymona. Kielce: Jedność, 2011.
- Ratzinger, Joseph. *Duch liturgii*. Tłum. Eliza Pieciul. Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2002.
- . *Moje życie: autobiografia Benedykta XVI*. Red. Witold Wiśniowski i Krzysztof Łapiński. 3. wyd. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013.
- . *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*. Red. Krzysztof Gózdź i Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki. T. 2. Joseph Ratzinger. Opera omnia. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- . *Tajemnica Jezusa Chrystusa*. Red. Henryk Witczyk. Tłum. Jolanta Płoska. 1. wyd. Kielce: Jedność, 1994.
- Richter, Klemens. „Einführung. Die Liturgie - zentrales Thema der Theologie”. W *Liturgie - ein vergessenes Thema der Theologie?*, red. Klemens Richter, 9–27. Quaestiones Disputatae 107. Freiburg - Basel - Wien: Herder, 1986.
- Salij, Jacek. „Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”. *Ethos* 7, nr 4(28) (1994): 89–95.

- Sławiński, Henryk. *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*. Warszawa: Wydawnictwo Antyk, 1997.
- Sokołowski, Marek. *Chrystocentryzm życia duchowego w rozumieniu św. Klaudiviusza La Colombière'a*. Seria Bobolanum 2. Warszawa: Bobolanum, 2002.
- . *Klaudiusz la Colombière*. WLK Wielcy Ludzie Kościoła. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- Szwarc, Krzysztof. „Chrystus Romano Guardiniego: Osoba i czyn”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 19 (2006): 229–40.
- . „Eucharystia jako osoba miłującego Chrystusa w świetle teologii Romano Guardiniego”. *Teologia w Polsce* 6, nr 1 (2012): 115–26.
- . *Jezus Chrystus - osoba i czyn: Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*. Kolekcja Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL. Wydawnictwo KUL, 2008.
- . „Kenotyczny związek śmierci człowieka ze śmiercią Chrystusa w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara”. *Łódzkie Studia Teologiczne* 20, nr 1 (2011).
- . „Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, nr 2 (2011): 351–64.
- Tucci, Roberto. „Storia dell'letteratura relativa al culto Sacro Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni. Saggio storico-bibliografico”. *W Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Pii pp. XII «Haurietis aquas»*. Pars *historica et pastoralis*, red. Augustinus Bea, Hugo Rahner, Henri Rondet, i Friedrich Schwendimann, 2:501–638. Roma: Herder, 1959.
- Wójtowicz, Marek. *Henri de Lubac*. Wielcy Ludzie Kościoła. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Zarzycki, Stanisław T. „Duchowość pasyjna dawniej i dziś”. *Roczniki Teologii Duchowości* 3(58) (2011): 141–66.
- Życiński, Wojciech. „Nauczanie Kościoła a «nauczania» w Kościele: za czy przeciw piątemu dogmatowi maryjnemu?” *Seminare. Poszukiwania naukowe* 18 (2002): 139–50.

### 3. Pomoce metodologiczne i inne narzędzia

- Achtemeier, Paul J. „Święto Namiotów; Święto Poświęcenia Świątyni”. W *Encyklopedia biblijna*, red. Waldemar Chrostowski, 1224–25. Prymasowska Seria Biblijna. Warszawa: Vocatio, 2004.
- Adamiak, Elżbieta. „Chrystologia”. W *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki. Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”, 2002.
- Bainvel, Jean Vincent. „Coeur Sacré de Jésus (Dévotion au)”. W *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, red. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, i Émile Amann, 3/1 (Clarke-Constantinople):271–351. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1938.
- Forstner, Dorothea. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Tłum. Wanda Zakrzewska, Ryszard Turzyński, Paweł Pachciarek, i Tamara Łozińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.
- Hojnowski, Jan. *Słownik kultu Serca Jezusowego*. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2000.
- Kunzler, Michael. *Liturgia Kościoła*. Red. Lucjan Balter. T. 10. Amateca: podręczniki teologii katolickiej. Poznań: Pallottinum, 1999.
- Ladaria, Luis F. „Natura i nadprzyrodzoność”. W *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. Bernard Sesboüé, 2:321–53. Historia dogmatów. Kraków: Wydawnictwo M, 2001.
- Loyola, Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Tłum. Mieczysław Bednarz. 2010. wyd. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- . *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Nadolski, Bogusław. *Liturgika. Liturgia i czas. T. 2*. Poznań: Pallottinum, 2013.
- . *Liturgika. Tom pierwszy: Liturgika fundamentalna*. Wyd. II. uzup. T. 1. Poznań: Pallottinum, 2014.
- . *Wprowadzenie do liturgii*. Myśl Teologiczna 42. Kraków: Wy-

- 
- dawnictwo WAM, 2004.
- O'Collins, Gerald, i Edward G. Farrugia. „Cierpienie Boga”; „Communicatio idiomatum”; „Sobór Chalcedoński”; „Spór o cierpienie Boga”. W *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. Jan Ożóg i Barbara Żak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- Perzyński, Andrzej. „Natura czysta; natura i łaska”. W *Encyklopedia katolicka*, red. Feliks Grylewicz, 13:806–8. Lublin: TN KUL, 2009.
- Rahner, Karl, i Herbert Vorgrimler. „Historia zbawienia”; „Potentia Oboedientialis”; „Trójca Święta”; „Tryteizm”; „Wcielenie”; „Widzenie Boga”; „Zmartwychwstanie Jezusa”. W *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski i Paweł Pachciarek, 142-3, 501-7, 528-33, 540-41, 568-71. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.