

Czytając wielkich, na początku drogi

Romano Guardini,
Hans Urs von Balthasar,
Joseph Ratzinger,
Gerald O'Collins
w pracach młodych teologów

WTL UŚ



Czytając wielkich,
na początku drogi

Czytając wielkich, na początku drogi

Romano Guardini,
Hans Urs von Balthasar,
Joseph Ratzinger,
Gerald O'Collins
w pracach młodych teologów

Autorzy prac:
Anna Wieluniecka
Magdalena Józwik
ks. Wojciech Iwanecki
M. Chiara Burzyńska SSND

Redakcja i wstęp:
ks. Jacek Kempa
ks. Jerzy Szymik

Katowice 2014

© 2014, Emmanuel

Recenzja wydawnicza:

ks. dr hab. Sławomir Zieliński

Opracowanie graficzne i skład:

Katarzyna Solecka

Projekt okładki:

Michał Korzeniec

Zdjęcie na okładce

fragment płaskorzeźby z drzwi kościoła w Paderborn

ISBN 978-83-63757-49-6

Wydawnictwo Emmanuel

ul. ks. bp. Bednorza 5

40-384 Katowice

tel./fax (32) 204 87 00

www.emmanuel.pl

emmanuel@emmanuel.pl

Zapraszamy do naszej księgarni internetowej:

www.sklep.emmanuel.pl

Słowo promotorów

„Cechą teologii jest (...) pokora, pozwala ona «dotknąć się» Bogu, uznaje swoje ograniczenia w obliczu Tajemnicy i stara się badać z dyscypliną właściwą rozumowi niezgłębione bogactwo tej Tajemnicy”.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*
(29 czerwca 2013 r.), nr 36

„Dear Sister Chiara, this is very good news. Yes, please receive my blessing [for the authors and readers – Ch.B.] and warmest thanks for the project, and print a notice of my blessing as well. I am honoured by this initiative. In the good Lord”.

Gerald O'Collins, z listu do Siostry Chiary
(31 października 2013 r.)

Teologia jest nauką szczególną; *scientia sui generis* – mówi się o niej i to z wielu względów. Tu podkreślmy jeden: jest wiedzą duchową, która nie da się uprawiać (rozwijać, wyklądać i studiować) poza kontekstem odpowiadającej jej praktyki duchowej i z gotowością jej pojmowania jako życiowego wyzwania, któremu musi odpowiadać życiowe morale. Już prawie 30 lat temu kardynał Ratzinger pisał: „jak nie da się uczyć pływania bez wody, ani studiować medycyny bez kontaktu z chorymi, tak też nie można nauczyć się teologii bez przeżycia duchowego, jakim ona sama żyje”¹. Stąd arcyważne pytanie – i dla nas, promotorów, nauczycieli teologii, i dla naszych studentów: „jak powinno się ustawić w pełni sensownie studium teologii tak, by

¹ J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tł. L. Balter, w: *Podstawy wiary – Teologia* (Kolekcja Communio 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 221.

nie podlegało ono akademickiej neutralizacji, w której teologia jako taka stałaby się w końcu przeciwieństwem samej siebie”²?

W naszym głębokim przekonaniu jeden z ważnych elementów odpowiedzi brzmi: studiując prawdziwych mistrzów. I tak też rozumiemy wielkie zadanie promotora: pokazać naszym studentom prawdziwie mistrzowskie ścieżki teologii. Tu zaś mistrzami mogą być ci tylko, którzy swoje przesiedzieli i przeżyli, siedząc u stóp Mistrza, przysłuchując się „Jego mowie” (Łk 10,39). Bowiem „jeden jest tylko wasz Mistrz, Chrystus” (Mt 23,10)³...

Bo też zgłębianie teologii można i należy rozumieć jako długi, życiowy proces. I to proces naznaczony pokorą uczenia się od innych (patrz: motto z *Lumen fidei* Franciszka). Pomaga w nim 5 lat wytężonej pracy studenta na kierunku „teologia”. Ale z całą pewnością nie na tym ów proces się kończy. Jak w wielu dziedzinach podkreśla się dziś potrzebę ciągłego kształcenia, tak w teologii – traktowanej z powagą wynikłą z wiary – jasne jest, że wykształcenie zdobyte na uczelni to dopiero początek drogi. Chodzi przecież o odkrywanie Tego, który Jest, i o rozumienie siebie i świata przed Jego Obliczem. Kto odczuwa tu tchnienie wieczności, ten staje się teologiem, który nie zatrzyma się na uzyskaniu dyplomu studiów wyższych. Dobrze jest, gdy na początku drogi teologicznego myślenia znajdzie się dobrych przewodników – wielkich teologów, którzy uczą szacunku wobec Tajemnicy Boga i uczciwości w poszukiwaniach. Poświęcone im badania mają szansę wyźłobić w umyśle i sercu adepta teologii ścieżki rzetelnego myślenia i bystrej obserwacji świata, połączonych z kontemplacją chrześcijańskiego misterium.

Prezentowane w niniejszej książce treści to owoc takiego spotkania młodych teologów ze znanymi i uznanymi autorami, którzy bez wątpienia zasługują na miano mistrzów-autorytetów w teologii. O’Collins i von Balthasar, Ratzinger i Guardini to nie tylko wielcy erudyci, sięgający w ogromne połacie teologicznej i szerzej jeszcze, ogólnohumanistycznej wiedzy (fundamentalna, dogmatyka, etyka, nauki kulturoznawcze, muzykologia, literaturoznawstwo etc.), ale też ludzie o niesłychanej duchowej wrażliwości. Guardini był duszpasterzem akademickim i człowiekiem prześladowanym przez nazizm, Ratzinger/Benedykt XVI duszpasterzem całego katolickiego świata, von Balthasar mistykiem i geniuszem w jednej osobie, a słowa O’Collinsa skierowane przy okazji tej publikacji do Siostry Chiary (patrz: motto drugie) mówią same za siebie: tylko najwięksi są w stanie napisać studentce, że wydanie badań jego twórczości (na magisterskim poziomie, w nieznanym mu języku) oraz cała niniejsza publikacja są dla niego „prawdziwie

² Tamże.

³ Por. J. Szymik, *Teologia w krainie pepsi-coli*, Warszawa 1999, s. 87-96; tenże, *O teologii dzisiaj. Zadania, piękno, przyszłość*, Pelplin 2006, s. 119-132.

dobrą nowiną”, że dziełu błogosławi, najcieplej za nie dziękuje i jest zaszczycony tą inicjatywą. Klasa, po prostu.

Spotkanie naszej czwórki młodych badaczy z Czwórką Wielkich Teologów zaczęło się być może od pierwszej ulotnej fascynacji pozornie przypadkową lekturą. Miało jednak szansę dojrzeć, czego dowodem jest zwieńczenie go pracą magisterską. Szczegóły tej historii pozostaną tajemnicą autorów, choć jej rąbka odsłonią oni w swoich wstępach, przygotowanych na potrzeby tejże publikacji, uwolnionych nieco od formalnych rygorów wstępu do pracy naukowej.

Poszczególne cztery części stanowią obszernie fragmenty prac magisterskich czwórki absolwentów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Łączy je obszar zainteresowań: teologia dogmatyczna dwudziestego wieku. Ponadto upodabnia je struktura badań. Każdy z Autorów przedstawił i scharakteryzował wybrany wątek w teologii jednego wybitnego myśliciela. Na głębszym już poziomie treści prace te, jak się zdawać może, idą w różnych kierunkach. Każda z nich w oczywisty sposób przekazuje potencjał myśli omawianego wielkiego teologa, ale też zarazem ujawnia własny wkład intelektualny każdego z Autorów. Wspólnie postaraliśmy się o jednolity kształt niniejszej pracy. Stąd każda z czterech części rozpoczyna się krótką notką biograficzną dotyczącą omawianego teologa, a kończy wskazówkami bibliograficznymi, które stanowią skrót pierwotnie przygotowanych pełnych spisów bibliografii. Cenny dodatek w tym układzie stanowi pełna bibliografia prac Geralda O’Collinsa za lata 2000–2013, którą s. Chiara Burzyńska, autorka rozdziału o tymże teologu, otrzymała w darze od Daniela Kendalla SJ wraz ze zgodą O’Collinsa na jej publikację.

Z wielką radością to czynimy.

ks. Jacek Kempa

ks. Jerzy Szymik

Katowice, 21 grudnia 2013 r.

Anna Wielunicka

ROMANO GUARDINIEGO
POJĘCIE PRAWDY W TEOLOGII

BIOGRAM

Romano Guardini to niemiecki ksiądz katolicki, pochodzenia włoskiego, wybitny teolog i filozof religii, ceniony profesor. Urodził się 17 lutego 1885 r. w wiosce Isola Vincentina koło Werony. Jego rodzina rok później przeprowadziła się do Moguncji, gdzie jego ojciec sprawował funkcję konsula Włoch. R. Guardini studiował nauki przyrodnicze, a także chemię, medycynę i ekonomię polityczną. W roku 1905 przeżył głęboki kryzys wewnętrzny, który zaowocował powołaniem kapłańskim. Świecenia kapłańskie przyjął w 1910 r. W roku 1923 został profesorem Wydziału Teologii Katolickiej na uniwersytecie we Wrocławiu. W tym czasie, na prośbę niemieckiego ministra kultury C.H. Beckera, zaczął tworzyć katedrę filozofii religii i światopoglądu chrześcijańskiego na Uniwersytecie im. Humboldta w Berlinie. W 1939 r. został zmuszony przez reżim nacjonalistyczny do opuszczenia katedry. Jednakże w 1945 r. powrócił do pracy uniwersyteckiej. Najpierw otrzymał katedrę światopoglądu chrześcijańskiego w Tybindze, a następnie, w 1948 r., w Monachium. Gdy przeszedł na emeryturę, jego następcą na katedrze został Karl Rahner. Guardini zmarł trapiiony bolesną chorobą, 1 października 1968 r., przeżywszy 83 lata. Został pochowany w Monachium na małym cmentarzu przy kościele pw. św. Wawrzyńca, co było jego życzeniem¹.

Pozostawił on po sobie bardzo bogatą spuściznę literacką – około 60 pozycji książkowych i kilkaset artykułów. Na olbrzymi dorobek naukowy Guardiniego składają się prace z zakresu teologii, filozofii, pedagogiki, nauk społecznych, a nawet poezji.

Był też prekursorem Soboru Watykańskiego II².

Do jego czołowych dzieł należą:

- *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*
- *O duchu liturgii*
- *Koniec czasów nowożytnych*
- *Objawienie*
- *O istocie chrześcijaństwa*

¹ M. Wolicki, *Wprowadzenie*, w: R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 12, 13, 16, 17, 18, 19, 34.

² Por. tamże, s. 30.

WSTĘP

Wraz z nasileniem się wpływów postmodernistycznych rozpowszechnił się pogląd, że prawda jest tylko relatywną opinią i ma charakter subiektywny. Niejednokrotnie też pojawiał się argument, że to, co proponuje chrześcijaństwo, jest tylko jedną z wielu możliwych opcji. Odparcie tych tez stało się dla mnie możliwe dzięki lekturze dzieł wielkiego dwudziestowiecznego teologa Romano Guardiniego. Stawił on czoło wielu problemom, które wynikały z wyobcowania się świata od Objawionej prawdy. Cała twórczość teologiczna i filozoficzna Guardiniego wyrosła z egzystencjalnej potrzeby poznania prawdy i znalezienia odpowiedzi na najistotniejsze pytania³.

Głównym zadaniem tej pracy uczyniłam przeanalizowanie w myśli Guardiniego, na czym polega chrześcijański sposób rozumienia prawdy. Teolog ten nie stworzył jednego syntetycznego wykładu na temat prawdy, ale w swoich jakże licznych dziełach podejmował tę kwestię w różnych kontekstach i w różnych okolicznościach. Dlatego podjęłam się wyłowienia z polskojęzycznych tłumaczeń dzieł Guardiniego istotnych wątków dotyczących prawdy i spójnego ich połączenia w konkretną całość.

Celem tej pracy jest przedstawienie zagadnień, w kontekście których Guardini umieścił prawdę, analiza jej obecności i roli w różnych obszarach rzeczywistości, a także kwestii poznania prawdy i jej wyrażania na drodze realizacji, a ostatecznie wyciągnięcie wniosków i dojście do określenia pojęcia prawdy w teologii, jakie wyłania się z dzieł autora.

Niniejsza praca stanowi skróconą wersję mojej pracy magisterskiej pt. „Romano Guardiniego pojęcie prawdy w teologii”, napisanej pod kierunkiem promotora ks. dr hab. Jacka Kempy, obronionej dnia 28 czerwca 2013 r. Dla potrzeb niniejszej publikacji przeredagowany został wstęp oraz nieliczne zdania w końcówce rozdziału trzeciego, skróceniu uległo zakończenie oraz pominięte zostały podsumowania rozdziałów: pierwszego i trzeciego.

³ Por. tamże, s. 20.

I

ŚRODOWISKO DZIAŁANIA PRAWDY

Przedmiotem analizy jest tu rzeczywistość, w której objawia się prawda. Świat – czy właściwie rzeczywistość – u Guardiniego to coś, co jest wobec człowieka zewnętrzne, ale i to, co jest najbardziej osobiste, wewnętrzne. Prawda pojawia się, obok dobra i piękna, jako jeden z trzech filarów rzeczywistości⁴. Rzeczywistość ta, choć zawsze pojmowana całościowo, rozumiana jest jako rozpięta między dwoma przeciwnymi biegunami:

„Przeciwieństwem nazywamy ten szczególny stosunek, kiedy to dwa momenty wzajemnie się wykluczają i zarazem są ze sobą związane, a nawet (...) wzajemnie się zakładają”⁵.

Biegunowość, z którą tu mamy do czynienia, nazywamy dialektyczną. Istnieją w rzeczywistości „zjawiska komplementarne, którymi rządzi prawo wzajemnej dialektyki”⁶. Znaczy to, że istnieją zjawiska, które ze swej istoty posiadają przeciwny biegun. Obok nich istnieją tzw. kategorie obowiązujące, czyli istniejące same w sobie i nieposiadające odpowiadającego im przeciwieństwa. Do tych kategorii, obok wspomnianych już dobra i piękna, należy także prawda⁷.

1. Sfera zewnętrzna

Zakres zewnętrzny rzeczywistości sugeruje nam, że istnieje granica, która ten zakres określa. Jednak granica, o którą tu chodzi, „nie jest ostatecznie zjawiskiem z kategorii natury, lecz zjawiskiem należącym do kategorii wartości”⁸. Guardini wyjaśnia, że chodzi tu o granicę świata istnienia i że owo „od zewnątrz” tak naprawdę jest granicą wytyczoną „od góry”: „Ta granica została ustanowiona przez potęgę, która jest «wyżej» niż świat, bo ona świat stworzyła”⁹. Rzeczywistość w sferze zewnętrznej jest zatem czymś więcej, niż tylko światem rozumianym jako otoczenie, środowisko życia człowieka.

⁴ Por. tenże, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1975, na prawach rękopisu, W. Śl. Sem. Duchowne w Krakowie, s. 51, 52.

⁵ Tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Koźbial, Poznań 1991, s. 26.

⁶ Tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 146.

⁷ Por. tamże, s. 113, 144; tenże, *O duchu...* (1975), s. 51.

⁸ Tenże, *Koniec...*, s. 143.

⁹ Tamże.

„Rzeczywistość jest (...) złożona i powinna być (...) postrzegana z dwóch stron, które znajdują się w opozycji (napięciu), ale nie są ze sobą sprzeczne. Według logiki arystotelesowskiej elementy sprzeczne wykluczają się nawzajem, a według filozofii heglowskiej tworzą wyższą syntezę. Tymczasem Guardini, mówiąc o opozycji, chce podkreślić, iż różne elementy rzeczywistości pozostają w twórczym napięciu; należy je rozróżniać, ale nie oddzielać, ani nie ujednolicać w jakiejś pozornej syntezie”¹⁰.

Dialektyczne rozumienie rzeczywistości jest punktem wyjścia dla zrozumienia zewnętrznej struktury rzeczywistości i roli, jaką w tej rzeczywistości odgrywa prawda.

1.1. Struktura rzeczywistości

Rzeczywistość, która otacza człowieka, jest dla niego w bezpośrednim dostępie niezrozumiała. Naturalna i przyrodzona dążność w kierunku jej rozeznania rozjaśnia to, co nie tylko mogło wydawać się trudne czy bezsensowne, ale wręcz stawiające pewien opór. Stąd dążność do zrozumienia rzeczywistości wynika nie tylko z samego motywu rozwoju intelektualnego, ale z pewnej konieczności mającej swe korzenie w samym istnieniu:

„Każdy byt jest czymś więcej niż tylko sobą. Każde wydarzenie oznacza coś więcej niż samo jego dokonanie. Wszystko odnosi się do czegoś, co jest ponad nim albo poza nim. I dopiero stamtąd otrzymuje swą pełnię. Bez tego rzeczy (...) tracą swój sens”¹¹.

Byt zatem nie kończy się na własnym istnieniu, sięga poza siebie i dlatego prawdy szukać trzeba dalej. Tak więc istnienie jest koniecznym, aczkolwiek nie ostatnim, ogniwem prowadzącym trop dalej w kierunku odnalezienia prawdy i zrozumienia rzeczywistości. Zatem w jaki sposób byt wskazuje na prawdę?

„Byt wprawdzie istnieje, ale sam w sobie nie znajduje uzasadnienia, wywołuje pytania, na które nie odpowiada własnym istnieniem, co więcej, odpowiedzieć na nie nie potrafi”¹².

Guardini, czerpiąc ze św. Augustyna, odwołał się do „symbolicznego charakteru rzeczy”¹³, co znaczy, że prawda nie tkwi w rzeczach. A więc prawda ta jest obecna gdzie indziej: „Ten byt istotny, stojący poza rzeczami i ponad rzeczami przenika przez nie, i uobecnia się”¹⁴. To oznaczałoby, że prawda

¹⁰ D. Kowalczyk, *Rozmowy o Bogu*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 150, Warszawa 2003, s. 118.

¹¹ R. Guardini, *Koniec...*, s. 79.

¹² Tenże, *Objawienie*, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957, s. 47.

¹³ Tamże, s. 28.

¹⁴ Tamże, s. 31.

rzeczy tkwi w ideach. „Byt ten nadaje każdej rzeczy decydujący, głęboki sens, a przecież nie wyczerpuje się w tej treści”¹⁵. A zatem istnieje kolejny krok w wędrówce ku prawdzie. „To, o czym myślimy jest jeszcze poza ideą. Jest to ten byt, którego idea jest jeszcze symbolem”¹⁶. Można mieć wrażenie, że do tego miejsca jest to raczej platoński sposób rozumowania. Dla Platona ponad wszystkimi ideami stoi Dobro, które oznacza boskość¹⁷. Jednak nie mamy tu nic konkretnego, tylko przecucie, że jest coś więcej. Tego, co jest fundamentalne i definitywne w poszukiwaniu prawdy, nie można przypisać już żadnemu filozofowi ani mędrcom. Nie jest to krok ludzkiej myśli w kierunku pierwotnego arche, w kierunku Nieznanego. Wszelki ludzki wysiłek, ruch, napotyka granicę „bycia w świetle”, poza którą nie może sięgnąć. Nie oznacza to jednak, że jest to granica, która byłaby wiecznym postawionym pytaniem domagającym się odpowiedzi, która miałaby nigdy nie paść. Za tą granicą jest Ten, który dla Platona był pożądanym, ale ciągle niedostępnym.

„Ostatecznym fundamentem dobra jest Bóg. (...) Dobro Boga ma szczególny charakter (...), żywej boskości, nie abstrakcyjnej, pierwiastkowej boskości, lecz konkretnej, objawionej”¹⁸.

Ten moment jest kulminacją rzeczywistości. Najważniejszy ruch w kwestii prawdy wykonał Bóg. Owa dobroć bowiem znalazła swój najszczególniejszy wyraz w relacji Boga do świata – Bóg się objawił. Bóg się wypowiedział i tym samym prawda stała się osiągalna. Mowa Boga jest całkowicie fundamentalna dla zrozumienia, czym jest rzeczywistość i co znaczy być prawdziwym.

„Od Słowa Boga pochodzą wszystkie rzeczy i same noszą charakter słowa. (...) Są słowami mówiącego Stwórcy, skierowanymi ku temu, który «uszy ma ku słuchaniu». (...) Świat sam jest słowokształtny; z mowy się rodzi i istnieje jako wypowiedziany”¹⁹.

To oznacza, że nie istnieje żadna inna rzeczywistość, ani żadna inna prawda, prócz tej wypowiedzianej przez Boga. Tym samym dochodzimy do konkretnej postaci rzeczywistości, która istnieje stworzona przez wypowiedzenie – wypowiedziana jako „niech się stanie” u początku historii i wypowiedziana „w pełni czasów” we wcielonej obecności Słowa. Wcielenie Boga stanowi przełomowy moment – wraz z tym momentem „świat zyskał swój sens i prawzór wszelkiego stworzenia”²⁰. Przyjście Boga na świat zmieniło wszystko. Przyjęcie tego faktu stanowi istotę chrześcijaństwa.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tenże, *Koniec...*, s. 254.

¹⁹ Tamże, s. 193.

²⁰ Tenże, *Objawienie...*, s. 146.

Wobec tego, co zostało powiedziane, nasuwa się niejako samorzutnie pytanie o to, czy rzeczywistość *par excellance* chrześcijańska to już cała rzeczywistość, czy przypadkiem nie pomijamy czegoś, co stałoby być może „poza” tym, co chrześcijańskie.

Chrystus głosił prawdę „jako mający władzę” (por. Mt 7,29) – z pozycji autorytetu Boga. Jego prawo do głoszenia pełnej prawdy wynika z tego, Kim jest – „jest Słowem, Mówiącym i zarazem tym, co mówi”²¹. Jest Przekazicielem i treścią, Objawiającym i Objawieniem. A zatem Jego prawda jest czymś więcej niż prawda Sokratesa czy Platona:

„[Chrystus] jest nie tylko nauczycielem – choćby największym, który jednak wraz ze wszystkimi nauczycielami podlega powszechnemu kryterium prawdy – lecz (...) to On jest prawdą. Prawda świętej rzeczywistości zaczyna się od Niego”²².

Z przesłanek takiej sytuacji Guardini odkrywa charakterystyczną strukturę rzeczywistości. Uważa, zdawać by się mogło paradoksalnie, za błędne jej chrystocentryczne ujęcie. Chrystus obejmuje w sobie całe istnienie jako Logos – nie jest centrum, ale jest Pośrednikiem – drogą, prawdą i życiem²³. Nie istnieje zatem jakiś węzłowy schemat rzeczywistości, ale jej żywe ujęcie, w którym sytuacja upadłego stworzenia napotyka nowy początek – „Logos, który wciąga stworzenie w sferę swej egzystencji”²⁴. Jest to teza chrześcijańska, ale przecież równocześnie z gruntu egzystencjalna. A zatem mamy do czynienia nie tylko z chrześcijaństwem, ale z ludzkością w ogóle. Przyjście Chrystusa oznacza nowy początek i cała rzeczywistość będzie odąd już zawsze w ścisłej relacji do Niego. Ta relacja jest charakterystyczna:

„Chrystus nie przyszedł, aby przynieść to, co nieskończone, ale to, co bezwarunkowe, nie to, co stale nowe, ale co rozstrzygające, nie to, co niewyczerpanie różnorodne, ale co jedynie konieczne.(...) To, czego On chce należy do całkowicie innej skali – należy do Prawdy, pochodzącej od Boga”²⁵.

Wyodrębniają się więc tu trzy cechy prawdy: to, co bezwarunkowe, rozstrzygające, konieczne. Widać tu wyraźnie, że to, co „przynależy” do prawdy i co ją określa, nie posiada swojego bieguna przeciwnego. Istnieją oczywiście pojęcia będące antynomiami, ale nie są one przeciwieństwami, lecz sprzecznościami, a sprzeczności przeciwstawiać nie można, gdyż wzajemnie się wykluczają²⁶:

²¹ Tenże, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 249.

²² Tamże, s. 290.

²³ Por. tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2000, s. 64.

²⁴ Tamże, s. 197.

²⁵ Tenże, *Objawienie...*, s. 126, 127.

²⁶ Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 26.

„«Górze», która zbiega się z pełnią wartości, nie należy przeciwstawiać «dołu». (...) Jeżeli się tak dzieje, natychmiast powstaje dualistyczna polaryzacja, za pomocą której chce się ocalić dla całości sferę zła”²⁷.

Guardini przestrzega tu przed tendencjami manicheistycznymi, gdzie dobro i zło współistnieją ze sobą jako przeciwne i równoważne wartości. Nie osiąga się w ten sposób równowagi, ale podnosi się, niesłusznie, zło do rangi koniecznego elementu rzeczywistości. Tymczasem zło pojawiło się jako skutek wolności stworzeń i istnieje jako coś, co jest, ale czego być nie powinno, jako coś, co zostało pokonane przez Wcielony Logos.

„[Chrystus] dotarł do tej nicości, z której miało się dokonać Nowe Stworzenie: *re-creatio*, (...) – ponowne stworzenie tego, co już istnieje, ale popada w nicość, ku nowemu istnieniu: ku Nowemu Człowiekowi, Nowemu Niebu i Nowej Ziemi”²⁸.

Rzeczywistość istnieje więc jako odkupiona i przynależna do Boga.

1.2. Historyczność rzeczywistości

Rzeczywistość realizuje się w ramach historii. By właściwie przeanalizować jej historyczną strukturę, trzeba odwołać się do dwóch kluczowych momentów. Pierwszym był grzech pierworodny. Rzeczywistość doznała wtedy wstrząsu. Drugim momentem było przyjście Mesjasza. Królestwo Boże miało być wprowadzone właśnie przez Niego. Przełom jednak był uzależniony od „tak” wypowiedzianego przez naród wybrany, od pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boga. Nastanie nowego istnienia miało się rzeczywiście wydarzyć (por. Iz 11,1-9)²⁹. Miało nastąpić całkowite przeobrażenie rzeczywistości, tak, że lew i cielę miały się paść razem. Tak się nie stało. Mesjasz został odrzucony³⁰. By móc pójść krok dalej, trzeba w tym miejscu sięgnąć do komentarza Guardiniego dotyczącego Listu św. Pawła do Rzymian. Najpierw jednak należałoby wyjaśnić kilka pojęć. Słowo Boże jest wezwaniem. Nie jest czymś, co zostało tak sobie powiedziane. Nie może też być pojęte w dowolnym czasie³¹: „Ono samo wyznacza czas, kiedy chce być usłyszane. Jeśli nie znajduje chętnego ucha, usuwa się”³². Jeżeli nie zostaje przyjęte, ta „godzina” przemija. Jednak nie chodzi o to, że się dezaktualizuje, ale że „ten, kto nie chce słyszeć, nie może go już usłyszeć”³³. Guardini, komentując List do Rzymian, zwraca szczególną uwagę na „dziwnie tajemniczy rozdział

²⁷ Tenże, *Koniec...*, s. 113.

²⁸ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 393.

²⁹ Por. tamże, s. 96, 97.

³⁰ Por. tenże, *Objawienie...*, s. 152.

³¹ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 175.

³² Tamże, s. 175.

³³ Tamże.

jedenasty”³⁴. Okazuje się bowiem, że „Bóg może ową «godzinę» rozciągnąć w czasie – a nawet przywrócić”³⁵. Dla człowieka „zanurzonego” w historii, zaprzepaszczona „godzina” jest już nie do odtworzenia, ale dla Boga, będącego Panem historii, wszystko jest możliwe. Jego działanie w ramach historii nie łamie jej praw, ale poddaje je służbie dla Królestwa. Pytanie, które jest Bożym wezwaniem, zostanie postawione ponownie. Kiedyś, na pytanie to w imieniu ludzkości negatywnie odpowiedział Adam, potem lud izraelski – Guardini nazywa to „drugim upadkiem w grzech”³⁶. Zostanie ono postawione raz jeszcze, gdy liczba powołanych spośród pogan będzie pełna³⁷. Jest jasne, że Guardini nie umieszcza tej sytuacji w kontekście eschatologicznym – pozaczasowym, lecz historycznym, gdyż wymagana odpowiedź jest odpowiedzią wiary, jest dokonaniem wyboru, który nie ma swej racji istnienia, gdy już się widzi „twarzą w twarz”. Ponadto Guardini łączy wspomniane wydarzenia w ramach pojęcia dziejów, które niewątpliwie mają znaczenie wyłącznie historyczne (a nie pozaczasowe, eschatologiczne). Ewentualna pozytywna odpowiedź nie oznacza oczywiście możliwości przeobrażenia rzeczywistości w tę, którą przewidywał prorok Izajasz. Jest to już niemożliwe³⁸. Jednakże „rozciągnięcie” godziny już nie jest niemożliwe. Więcej, jest zapowiedziane przez św. Pawła (por. Rz 11). A zatem istnieje trzeci historyczny kluczowy moment dla rzeczywistości, nie licząc oczywiście momentu, w którym cała historia dobiegnie swego kresu. W dziejach świata istnieje oscylacja – bliskości i oddalenia od Boga³⁹. W ramach tej oscylacji wydają się takie momenty, których amplituda osiąga swoje maksimum. Są to momenty w najszczególniejszy sposób „obfitujące” w prawdę, tzn. „godziny”, które cechuje ewangeliczny „nadmiar” (por. Mt 14,20; J 10,10), ale i radykalność ewangelicznych wymagań. Historyczna struktura rzeczywistości nie jest więc „gotowa”, ale jest stale w stanie „oczekiwania”, „czuwania”, by gdy „godzina” znów nadejdzie, bezpowrotnie nie przeminęła.

³⁴ Tamże, s. 212.

³⁵ Tamże, s. 176.

³⁶ Por. tamże, s. 97, 99, 158, 185, 328, 342. Wyjaśnić należy, że oczywiście byli ludzie, którzy uwierzyli Chrystusowi, którzy Go przyjęli – Jego Matka, św. Józef, apostołowie i inni uczniowie, ale odpowiedź dana Bogu przez naród izraelski (przywódców, kapłanów i lud) w imieniu całej ludzkości, była odpowiedzią negatywną, a ranga tego wydarzenia została określona przez Guardiniego jako „drugi upadek w grzech”.

³⁷ Por. tamże, s. 213.

³⁸ Por. tenże, *Objawienie...*, s. 152,153; tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 185.

³⁹ Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 91.

1.3. Rola Kościoła w rzeczywistości

Ponieważ Chrystus został odrzucony, dlatego też „odkupienie nie dokonało się w erupcji wiary i miłości, i przemieniającego wszystko Ducha”⁴⁰, lecz przez śmierć Jezusa, który w ten sposób stał się ofiarą przebłągalną. Odtąd człowiek znalazł się w nowej sytuacji – stał się człowiekiem,

„na którym ciążyła wina za śmierć Chrystusa; człowiek po drugim upadku w grzech, (...) i który znajdował się w twardej rzeczywistości nie przemienionych dziejów”⁴¹.

Chociaż nie nastąpiła przemiana dziejów, to wymagania Chrystusa pozostały aktualne. „Chrystus podtrzymuje swoje wymagania. Ale stawia coś obok nich – (...) Kościół. Kościół pozostaje w jak najściślejszym związku z Chrystusem”⁴². Kościół odgrywa niebagatelną rolę w kształtowaniu rzeczywistości. Jest on „kontynuacją Wcielenia w dziejach”⁴³ i ma on jeszcze jedną rolę, a mianowicie „konfrontuje on (...) Boże wymaganie z tym, czym ludzie realnie są”⁴⁴. Wybrzmiał tu egzystencjalny wymiar roli Kościoła, a więc, co znów trzeba jasno powiedzieć, wymiar uniwersalny⁴⁵. Spotkanie ludzkiej egzystencji z prawdą jest konfrontacją prowadzącą człowieka ku Bogu. Akt zbliżania się człowieka do Boga to zawsze akt liturgiczny. Liturgia jest aktem spotkania Boga i człowieka, ale spotkanie nie oznacza tu po prostu zwykłej komunikacji między dwoma podmiotami, „wprowadza ona do modlitwy całą pełnię prawdy. Jest ona właściwie niczym innym, jak przemodloną prawdą”⁴⁶. Człowiek zostaje skonfrontowany z prawdą. Prawda zaś w swej pełni weryfikuje się tylko przed Bogiem. Liturgia zatem posiada bardzo tylko dla niej samej charakterystyczny atrybut – wprowadza pełnię prawdy dzięki obecności Chrystusa wśród swojego ludu.

R. Guardini w dziele *O duchu liturgii*, odnosząc się do kwestii obecności prawdy w Kościele, napisał:

„Kościół stawia Prawdę, dogmat, jako fakt bezwarunkowy, autonomiczny, który nie potrzebuje żadnego uzasadnienia z dziedziny moralności albo użyteczności praktycznej. Prawda jest Prawdą, ponieważ jest Prawdą”⁴⁷.

A zatem prawda została Kościołowi przekazana i powierzona. Kościół nie stoi ponad prawdą, lecz jej strzeże i odgranicza ją od wszelkiego zafałszowania. Prawda nie zależy od świata, więcej, prawda nie potrzebuje świata, by się

⁴⁰ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 97.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Patrz rozdział I, punkt 1, podpunkt 1.1.

⁴⁶ R. Guardini, *O duchu...* (1975), s. 8.

⁴⁷ Tamże, s. 65.

uwierzytelnić (nie potrzebuje uzasadnienia), gdyż jest wobec niego autonomiczna. Guardini ujmuje to jeszcze dosadniej, pisząc, że istnieje zasadniczy związek między Prawdą i Kościołem, „który ma boską wiedzę o Prawdzie”⁴⁸. Prawda ta nie jest po prostu nauką, ale Osobą w Jezusie Chrystusie. Można by w tym miejscu usłyszeć zarzut, że Kościół tworzą ludzie ułomni i grzeszni, a tym samym i prawda, którą głosi Kościół, mogłaby spotkać się z zarzutem ułomności. Jednak istnienie Kościoła nie zależy od kondycji człowieka:

„Piekło zwyciężyłoby, gdyby postać i Ewangelia Pana straciły w Kościele swoją zbawczą wolność. A to nie zdarzy się nigdy. W tym (...) objawiona przez Jezusa prawda o opatrności zyskuje swą właściwą doniosłość”⁴⁹.

Chodzi o to, że ta wolność, z którą Jezus Chrystus działał i która była obecna w całym Jego życiu aż po krzyż, została bez uszczerbku zachowana w Kościele. Wobec tej zbawczej woli Boga, wolność człowieka nie zachowuje żadnej mocy sprawczej – może tylko tę wolę przyjąć lub ją odrzucić. Nie może natomiast jej odwołać.

Należałoby w tym miejscu, by oddać prawdę o rzeczywistości, zaznaczyć, że

„rzeczywistość religijna różni się od wszelako uwarunkowanej rzeczywistości ziemskiej do tego stopnia, że uwidacznia się dzięki rozbijaniu ziemskich mierników”⁵⁰.

Z reguły słyszy się o tym, że w rzeczywistości ziemskiej liczą się inne wartości niż w rzeczywistości religijnej. Guardini wskazuje na pierwotniejsze niż to rozróżnienie – na mierniki. Mierniki są wzorcami, dzięki którym wartości zostają uszeregowane w hierarchię. I jak okazuje się, żaden wzorzec ziemski nie nadaje się sam z siebie do tego, by wykonać to zadanie poprawnie⁵¹. Mierniki ziemskie, o ile pretendują do bycia wiarygodnymi, podlegać muszą kryterium prawdy. Zaś prawda i jej kryterium podlegają Chrystusowi. Dlaczego jednak mierniki ziemskie rozumieć trzeba jako będące stale w konfrontacji z rzeczywistością religijną?

„Bóg objawienia jest równocześnie Bogiem stworzenia, dlatego porządek rzeczy jest porządkiem Jego woli. (...) Porządek świata został zakłócony przez grzech i człowiek wobec Boga jest w opozycji. Tak więc Objawienie obala porządek świata”⁵².

Tych zaś, którzy przyjmują prawdę i dla imienia Jezusa Chrystusa, nawet wobec prześladowań, nie wchodzi w kompromisy ze złem, Chrystus podniósł do rangi błogosławionych. A więc błogosławiony to nie wyznawca jakiegś religii, ale człowiek, który wybiera dobro. Chrześcijanin to nie człowiek, który

⁴⁸ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 453.

⁴⁹ Tenże, *Objawienie...*, s. 166.

⁵⁰ Tenże, *O istocie...*, s. 108.

⁵¹ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 76.

⁵² Tenże, *Objawienie...*, s. 115.

przywłaszcza sobie monopol na prawdę, ale to każdy, kto przyjmuje prawdę objawioną przez Boga – słucha Słowa i daje Mu odpowiedź, która to mieści się, w całej pełni, w chrześcijaństwie. Prawda bowiem zawsze będzie domagać się pełni. Słuszne jest, że niejednokrotnie wyszczególnia się w prawdzie pewne akcenty, gdyż to w niczym nie przeszkadza, by prawda pozostawała w swej pełni. Prawda, którą uczyniono częściową, ze swej istoty wołać będzie o swe uzupełnienie⁵³ – o to, co bezwarunkowe, rozstrzygające, konieczne. Istnieje tylko jedna okoliczność, w której owe trzy cechy są spełnione, czyli kiedy możemy mówić o pełni prawdy tj. „bycie przed Bogiem”. To „bycie” oznacza znajdowanie się „w zasięgu” wzroku Boga. To, że Bóg widzi, znaczy, że działa. Działanie to jest Jego Opatrznością⁵⁴:

„Wszystko w świecie zachowuje swoją istotę, swoją rzeczywistość, ale służy czemuś Najwyższemu, ponad cały świat miłującej woli Boga. Opatrzność dokonuje się twórczo na podstawie (...) wolności Bożej, a także naszej małej wolności ludzkiej”⁵⁵.

Jest to bardzo istotny moment. Wyłania się bowiem przed nami niezwykle plastyczny obraz rzeczywistości. Nie istnieją żadne determinujące wszystko tryby rzeczywistości, pomiędzy którymi człowiek gimnastykowałby się, próbując zmagać się z losem. Człowiek współtworzy rzeczywistość, współpracując z wolą Ojca i przyjmując Jego twórczą miłość. Rzeczywistość, która dotąd nie troszczyła się o człowieka, „gromadzi się” wokół niego, jest na niego skierowana⁵⁶:

„Opatrzność jest bezpośrednim wyrazem rzeczywistości. Jezus Chrystus daje nam klucz do urzeczywistniania Opatrzności: «starajcie się naprzód o Królestwo Boga i jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane» (Mt 6,32)”⁵⁷.

Chodzi o to, że gdy człowiek zatroszczy się o to, co faktycznie jest istotne, wszystko inne zostaje mu dodane. Różnym sferom rzeczywistości odpowiadać powinna różna uwaga ze strony człowieka, różna hierarchia w staraniu się o nie. Wtedy wszystko jest na swoim miejscu:

„Opatrzność to porządek, który od Ojca spływa na tego, kto Mu siebie powierza. Tworzy się wokół niego nowy porządek istnienia, w którym «wszystko dzieje się dla jego dobra»”⁵⁸.

Nie oznacza to oczywiście, że rzeczywistość osiągnie przez to stan sprawiedliwości, ale że to, co w niej niesprawiedliwe, może zostać zwyciężone, że zło, choć działa w świecie, zostało rozbrojone przez Jezusa Chrystusa. „Gdy

⁵³ Por. tenże, *O duchu...* (1975), s. 8.

⁵⁴ Por. tenże, *O Bogu żywym*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987, s. 21.

⁵⁵ Tamże, s. 16, 17.

⁵⁶ Por. tenże, *Modlitwa Pańska*, tłum. M. Labiś, Kraków 2003, s. 98.

⁵⁷ Tenże, *O istocie...*, s. 113.

⁵⁸ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 178.

przyjdzie zginąć, [człowiek] wie, że to, co w nim istotne, jest nienaruszalne⁵⁹.

Trzeba więc stwierdzić, że rzeczywistość Kościoła Pana daje wyraz Jego Opatrzności, a ta zaś jest w swej istocie zaczynem, którego sens spełnia się wyłącznie, gdy trwa w rzeczywistości jako zakwas w cieście. Dialektyka tego faktu jest zrozumiała tylko w kontekście pełni. Warto zaznaczyć, że Guardini, będąc komentatorem listów św. Pawła, w swoich dziełach bardzo chętnie sięga do jego teologii. Termin „pełnia” (gr. *pleroma*) zaczerpnięty jest z dwóch Pawłowych listów: Ef 1,23 i Kol 1,18-19. Oba fragmenty łączą osobę Jezusa Chrystusa z Jego Ciałem – Kościołem. Jest więc jasne, że gdy u Guardiniego mowa jest o liturgii, to chodzi o modlitwę Kościoła, w której w pełni uobecnia się prawda.

Rzeczywistość rozumiana jako „sfera zewnętrzna” jest zatem środowiskiem dla działania prawdy. Prawda ta ma swe jedyne źródło w Bogu, a On przekazał nam ją w postaci Objawienia. Kościół katolicki wiernie stoi na straży nienaruszalności przekazanego mu depozytu prawdy. Prawda ta przenika zarówno tajemnice wiary, jak i rzeczywistość wyrażającą się przez byt:

„Dzieło stworzone posiada (...) swą powagę autentyczności, (...) bo zostało stworzone przez Tego, kto nie tylko zna prawdę, lecz sam ją ustanowił”⁶⁰.

2. Sfera wewnętrzna

„Chrystus stał się najbardziej własną istotą (...) człowieka, tak iż zdanie św. Pawła: «już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus», może znaleźć kontynuację w innym: «i teraz dopiero staję się właściwie sobą»”⁶¹.

Ten fragment wprowadza nas w zakres zagadnień dotyczących rzeczywistości wewnętrznej. Od razu widać, że na pierwszym planie umieszczony jest Bóg i człowiek – istota stworzona przez Boga jako byt osobowy.

„Porządek osobowy nie da się sprowadzić do kategorii rzeczowych – gatunku, praw przyrody. Osobliwość bytu ludzkiego odsłania się najpełniej w źródłowym doświadczeniu religijnym: «osobowa natura człowieka została stworzona przez wezwanie» – człowiek «sam, w całej swej egzystencji, jest odpowiedzią»”⁶².

Rzeczywistość egzystencji człowieka nie zamyka się jednak w ramach tego bytu, ale pozwala jej w dynamiczny sposób współdziałać z całością świata stworzonego.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tenże, *Koniec...*, s. 100.

⁶¹ Tenże, *O istocie...*, s. 77.

⁶² E. Wolicka, *Romano Guardiniego lekcja wiary żywej*, „Znak” 44,446 (1992), s. 137.

„W całości świata człowiek jest ogniwem, częścią, ledwie zauważalnym drobiazgiem – a jednak ta całość jest ukierunkowana na niego, jest «ze względu na niego». Tam, gdzie jest konkretny człowiek – tam właśnie, w nim jest środek świata. Zarazem jednak środek ten leży «naprzeciwko» człowieka, w świecie jako całości»⁶³.

Jak więc widać, wewnętrzna struktura rzeczywistości nie zamyka się wewnątrz człowieka. Tkwi ona dialektycznie w nim i poza nim jednocześnie:

„Człowiek i otaczający go świat w swoim stosunku tworzą elipsę, która ma jak wiadomo dwa ogniska. Jedno z nich leży we wnętrzu jednostki jako punkt docelowy całości odnoszącej się do niego; drugie ognisko jest położone na zewnątrz człowieka, w całości, do której ze swej strony odnosi się człowiek»⁶⁴.

2.1. Struktura człowieka

Człowiek jest istotą, o której można powiedzieć, że istnieje w nim świat wewnętrzny. Wynika to ze „struktury” bytu człowieka, który ma naturę cielesno-duchową:

„Ciało i dusza stanowią dwa integralne elementy składowe człowieka. Człowiek jest tą istotą, w której duch się urzeczywistnia w określony sposób. Dzięki temu człowiek jednocześnie należy do świata, jak też i przekracza go»⁶⁵.

Analizując ten fragment, trudno jednoznacznie ustalić, czy mamy do czynienia z dychotomiczną, czy raczej z trychotomiczną strukturą człowieka. Samo w sobie może byłoby to sprawą drugorzędną, ale biorąc pod uwagę fakt, że istnieje ścisła relacja między człowiekiem i prawdą, trzeba precyzyjnie określić, gdzie w człowieku prawda znajduje zakotwiczenie i czy jest to relacja konieczna, czy fakultatywna. Elementami konstytutywnymi są ciało i dusza – co do tego nie ma wątpliwości. Sprawą sporną pozostaje tylko duch:

„Duch przekracza ciało, stanowi zawsze coś więcej niż ciało. Duch jest zależny od ciała pod względem swoich funkcji, nigdy jednak jego istota nie jest zależna od ciała»⁶⁶.

Duch jest czymś definitywnie człowieka określającym, ale z drugiej strony, go przekraczającym. Duch nie mieści się w żadnych kategoriach, które można by jednoznacznie sklasyfikować. Jeszcze wyraźniej widać to w podanej przez Guardiniego definicji ducha:

⁶³ R. Guardini, *Bóg daleki...*, s. 137.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tenże, *Koniec...*, s. 270.

⁶⁶ Tamże, s. 269.

„Opieramy zatem pojęcie ducha nie na przesłankach metafizycznych, co do których nie możemy mieć pewności, czy w ogóle istnieją. Opieramy go na naszym realnym doświadczeniu życiowym. Ten szczególny element, umożliwiający nam realizowanie wolności, nazywamy «duchem»”⁶⁷.

Duch jest więc tym, co w ogóle umożliwia bycie człowiekiem – istnienie, życie, jest fundamentem wolności. Warto w tym miejscu zauważyć, że wolność nie jest czymś, co swoje pochodzenie miałoby po prostu w naturze. Wolność została człowiekowi дарowana⁶⁸. Rozpina się tu swoiste napięcie dialektyczne – wolność jest to dar, który chroni godność osoby ludzkiej, do tego jednak stopnia, że staje się niezbywalny. Guardini napisał, że wolność jest dla człowieka zastrzeżona jako decydująca o jego wielkości, ale i na niego nałożona jako nieuniknione przeznaczenie człowieka⁶⁹. Można więc wnioskować, że duch, który wolność umożliwia, jest obecny w człowieku nie na zasadzie istoty, ale daru, który jednak jest konstytutywny na sposób nieodwołalny. Jest to niezwykle istotne, gdy chodzi o prawdę.

„Życie ducha – na tym polega jego istota – znajduje swoje zabezpieczenie nie tylko w jego własnym bycie, ale także i w ostatecznej instancji – w tym, co poza nim ma moc obowiązującą: w prawdzie i dobru”⁷⁰.

Istnieje ścisła relacja między duchem człowieka a prawdą. I nie jest to bynajmniej relacja metafizyczna, ale egzystencjalna. Prawda wraz z dobrem, jeśli zostaną odrzucone, mają realne konsekwencje, a mianowicie – duch zostaje zakwestionowany: gdy nie uznaje się prawdy, albo z niej się rezygnuje, albo podporządkowuje się ją jakiemuś celowi, duch staje się chory⁷¹. Człowiek może odrzucić prawdę, co ma swoje egzystencjalne konsekwencje. Prawda ma swoje zakotwiczenie w duchu człowieka. Gdy zostaje zakwestionowana, duch odrywa się od swego fundamentu, odpada od tego, co go zabezpiecza, w rezultacie sam zostaje zakwestionowany. Guardini sam stwierdza, że opiera się tu na augustiańskiej koncepcji ducha. Zanegowanie wartości redukuje rzeczywistość istnienia ducha, ale – ze względu na to, że swoje istnienie otrzymał od Boga – nie może dokonać aktu samozniszczenia. Dokonuje się wtedy jedynie jego spadanie w kierunku nicości, której nigdy nie osiągnie. Oznacza to, że negując wartości, zanegował siebie, ale w taki sposób, że stał się nosicielem błędu – potępienia i rozpacz⁷². Guardini stwierdza, że choroba ducha może odbić się na sferze psychicznej człowieka i doprowadzić do zaburzeń klinicznych. Jednak psychiatra jest w takiej sytuacji bezsilny. Konieczne jest w tej sytuacji nawrócenie rozumiane jako rzeczywista

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. tamże, s. 242, 270, 321.

⁶⁹ Por. tamże, s. 270.

⁷⁰ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 28.

⁷¹ Por. tamże; tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 490.

⁷² Por. tenże, *Koniec...*, s. 178, przypis 45.

zmiana przekonań. Choroba ducha jest sytuacją, w której możemy mówić o zagrożeniu osoby.

U Guardiniego pojęcie osoby odgrywa kluczową rolę. Człowiek, którego istnienie ma swój fundament w prawdzie, jest zobowiązany do zakotwiczenia się w niej. Jeśli się tak nie dzieje, osoba ludzka nie tylko staje się zagrożona, ale i groźna⁷³. Guardini stwierdza, że na pytanie: czym jest twoja osoba, nie można odpowiedzieć, że to moje ciało, moja dusza, mój rozum, moja wola, moja wolność, mój duch. To wszystko to zaledwie budulec⁷⁴. Osoba

„jest (...) sposobem, w jaki wszystko to utrzymuje się w sobie samym. Osoba jest czymś oczywistym, a jednocześnie czymś, czego nie sposób uchwycić środkami logiki”⁷⁵.

Osób nie da się policzyć, tak jak to można zrobić, np. gdy się ma do czynienia tylko z jednostkami⁷⁶. Jednakże, aby dojść do kwestii prawdy dotyczącej osoby, trzeba uznać to, co zostało dotąd powiedziane, za niewystarczające. Otóż pojęcie osoby nie dotyczy tylko człowieka, ale co jest ważniejsze, dotyczy Boga. Guardini zauważa:

„Między Nimi [Ojcem i Synem] musi być coś, czego nie ma między ludźmi: coś, co sprawia, że mogą one rzeczywiście być dwiema oddzielnie istniejącymi Osobami, a przecież tylko jedną Istotą i jednym życiem; całkowita, tylko tutaj występująca otwartość”⁷⁷.

Chodzi mianowicie o to, że człowiek nie jest pełnym własnym „ja”. Do tego, by być w pełni osobą, musi nieustannie dążyć. Wewnątrz niego istnieje bowiem napięcie – z jednej strony, pragnie on pełnej wspólnoty z kimś drugim, ale z drugiej strony, nie może tego dokonać, bo nie może w pełni oddać siebie, gdyż jego tożsamość rozpląnęłaby się w „ja” drugiego człowieka. A zatem mówimy tu o relacji „ja – nie ty”. Jest to zamknięcie człowieka w samym sobie, a więc brak całkowitej otwartości. U Boga jest inaczej:

„Pneuma zaś jest właśnie ową całkowitą otwartością istnienia, a zarazem niezawodną wolnością osoby, która jest zdolna do doskonałej miłości: bezwarunkowego zjednoczenia przy absolutnej tożsamości dwóch podmiotów: «ja» i «ty»”⁷⁸.

Człowiek stworzony na podobieństwo Boga pragnie uwolnić się od swego zamknięcia, ale możliwe się to staje dopiero za sprawą Ducha Świętego⁷⁹, który stworzył „w człowieku wewnętrzną przestrzeń, w którą (...) Pan [Jezus]

⁷³ Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 29, 30.

⁷⁴ Por. tamże, s. 31.

⁷⁵ Tenże, *O istocie...*, s. 155.

⁷⁶ Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 31, przypis 5.

⁷⁷ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 426.

⁷⁸ Tamże, s. 426, 427.

⁷⁹ Por. tamże, s. 427.

mógł wstąpić”⁸⁰. Jest to wydarzenie, które coś rozpoczęło, coś człowiekowi umożliwiło, ale się jeszcze nie spełniło, bo przecież ciągle ta święta otwartość napotyka na opór. Jeśli jednak zostanie on przewyciężony, przestaje istnieć relacja „ja – nie ty” bez jakiegokolwiek uszczerbku z tego tytułu dla tożsamości⁸¹. Teraz dopiero zaczyna wyłaniać się prawdziwy obraz człowieka. Jest to coś zupełnie nowego, coś, co redefiniuje człowieka jako osobę,

„coś nowego pochodzącego od Boga, co przekracza logikę samego tylko rozróżnienia i połączenia [osób] – nową możliwość istnienia: miłość Ducha Świętego między ludźmi”⁸².

Wydaje się, że do definicji osoby wprowadzony został przez to element tajemnicy. Jak to już zostało powiedziane, człowiek jest osobą, ale na podobieństwo Boże. W Bogu osoba jest ze swej istoty tajemnicą⁸³. W człowieku ów odblask tajemnicy zdaje się także być obecny – jednak ani na zasadzie natury, ani nawet na zasadzie świętości życia człowieka. Owa tajemnica trwa we wspólnocie Kościoła, w którym człowiek, na sposób organiczny, staje się członkiem „Ciała Chrystusa”⁸⁴. Jest to więc silniejsza niż więzy krwi. Jezus Chrystus nazywa tę więź wolą Ojca⁸⁵:

„Tą wolą jest prawda; nienaruszalna konieczność wykraczająca poza wszystko, co może wymyślić człowiek – a jednocześnie wolny dar, który budzi uszczęśliwiające zdumienie, jak możliwy jest taki cud”⁸⁶.

Widać teraz, jak w tajemnicy osoby, łączą się ze sobą duch i prawda, jak łączy się to, co konieczne i wolne, podarowane. Tkanką łączną jest wola Boga – gdzie jest wypełniana, tam człowiek żyje w Chrystusie, tam jest Kościół⁸⁷.

2.2. Realność człowieka

Gdy wola Ojca wypowiada swoje „teraz” i zastaje człowieka otwartym – czuwającym, nastaje „godzina”⁸⁸. Otwiera się w ten sposób nowa perspektywa. Jak to już zostało powiedziane, Duch Święty daje nową możliwość istnienia – wyraża się w tym wewnętrzna dynamika dążenia do jedności przy równoczesnym pozostawaniu sobą. Siłą tego dążenia jest miłość:

⁸⁰ Tamże, s. 428.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Por. tamże, s. 427, 432.

⁸⁴ Por. tamże, s. 428, 452; tenże, *Kościół Pana*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988, s. 141; tenże, *O duchu...* (1975), s. 18, 19.

⁸⁵ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 111.

⁸⁶ Tamże, s. 112.

⁸⁷ Por. tamże.

⁸⁸ Por. tamże, s. 113.

„Może miłość uzyska taką głębię, jakiej jeszcze nie znamy. Coś, co wyrażają słowa, będące wypowiedzią Chrystusa o Opatrzności, że człowiekowi, który stara się naprzód o królestwo Boga i Jego sprawiedliwość, wszystko będzie dodane (Mt 6,33)”⁸⁹.

Co by to mogło znaczyć? Królestwo Boże staje przed jednostką jako warunek – dotychczasowe wewnętrzne „pewniki”, na których opierało się życie, zostają zakwestionowane jako niewystarczające i poddane pod osąd prawdy, którą wolność musi teraz wybrać lub odrzucić. Wybranie zaś polega na jej umiłowaniu. Człowiek zostaje doprowadzony do egzystencjalnie definitywnego momentu, od którego zależy, czy Królestwo Boże będzie odtąd w nim wzrastać. To, co wysuwa się na pierwszy plan, to fakt, że człowiek nie może pozostać wobec prawdy neutralny. Może ją przyjąć lub może ją odrzucić, a to znaczy, że każda jego decyzja należy z konieczności do jednego z tych wariantów. Niezmiernie istotne jest, że ta decyzja, obok aktu stwórczego Boga, współodpowiada za istnienie człowieka⁹⁰. Ten fakt, od czasu grzechu pierwotnego, przynosi określone skutki:

„Całość życia zniszczył grzech. Był on wolą życia z samego siebie, autonomicznie «jak Bóg». (...) Wszystko się zawaliło. (...) Tak więc życie stało się rzeczywiste i nierzeczywiste zarazem, stało się porządkiem i chaosem, istnieniem i przemianami”⁹¹.

Widać więc, że istnieje ścisły związek między osobą ludzką i jej działaniem a prawdziwością istnienia. Zatem grzech, gdy chodzi o egzystencję, wywołuje w człowieku stopniową utratę realności. Pojęcie „człowieka nierzeczywistego” nie prowadzi do mitologizacji bytu, ale określa stan człowieka, który zmitologizował własną wolność, czyniąc z niej – nieistniejące w rzeczywistości – bóstwo. Byt może, jako wolny, zdecydować, że chce „przebywać” poza obszarem Bożej miłości. Takie „bycie” jednak nie jest już istnieniem pożądanym, lecz zbędnym:

„Na zasadzie tego, co stanowiło zasadniczy charakter jego «ja», (...), człowiek otrzyma swoją wieczną postać. (...) Jeśli zaś ostatecznie zamknął się przed Bogiem (...) pozostanie wiecznym zaprzeczeniem postaci i będzie żył wiecznym zaprzeczeniem życia – «drugą śmiercią»”⁹².

Jest to wewnętrzna decyzja o zaprzeczeniu własnej racji istnienia – własnej rzeczywistości. Należy jednak rozumieć, że decyzja przeciwna, decyzja o odrzuceniu zła, nie jest jeszcze tożsama z przywróceniem czy wręcz kreacją

⁸⁹ Tenże, *Koniec...*, s. 85, 86.

⁹⁰ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 210.

⁹¹ Tamże, s. 233.

⁹² Tamże, s. 518.

własnej realności. Jest to niewątpliwie decyzja konieczna, ale niewystarczająca, by człowiek mógł stać się rzeczywisty. To zależy od Boga:

„Realność człowieka rośnie w miarę jak ruch Boga w jego kierunku przybiera na sile. Ten ruch stwarza miejsce, w którym może się zatrzymać. Ale tylko wtedy, kiedy człowiek Go przyjmie. To, czy człowiek stanie się w pełni prawdziwy i rzeczywisty, zależy od niego samego”⁹³.

Człowiek musi chcieć być celem Bożej miłości. Tylko Bóg może o sobie powiedzieć: istnieję sam z siebie. Człowiek istnieje przez Niego - nie przez swoją istotę, ale z Jego łaski. Istnienie człowieka nie jest pierwotne, ale polega na udziale w istnieniu Boga. Człowiek nie istnieje inaczej niż „przed Bogiem”⁹⁴. Guardini doprowadza tę prawdę do ostateczności: „Albo jestem w Bożej miłości – albo w sensie ostatecznym – nie ma mnie wcale”⁹⁵. Zatem warunkiem prawdziwego istnienia jest miłość. Gdy człowiek nie kocha, traci kontakt z prawdą, a co za tym idzie, traci również swą realność. Jednak gdy człowiek kocha, dokonuje się rozwój, który wspierany i kierowany przez Ducha Świętego jest zawsze większy niż to, czego spodziewa się człowiek. Więc „może miłość uzyskać taką głębię, jakiej jeszcze nie znamy”⁹⁶. Może człowiek będzie w stanie wewnętrznie otworzyć się na Boga – podjąć decyzję o umiłowaniu prawdy, która jest wolą Ojca. Jest to równocześnie ten warunek, który stawia przed człowiekiem Królestwo Boże – aby człowiek się o nie troszczył, a wtedy wszystko będzie mu dodane.

Warto zauważyć, że ta sytuacja, dotycząca niewątpliwie wewnętrznej sfery życia człowieka, wpisana jest w kontekst dziejowy i nie może istnieć jako od niego oderwana. Każdy człowiek, żyjący w dowolnej chwili dziejowej, nie może mocą swej decyzji osiągnąć to czy tamto. Guardini wyraźnie uzależnia starania człowieka od całkowitej suwerennej decyzji Boga, od nastania „godziny”. Sam człowiek nie wystarczy. Guardini posuwa tę myśl dalej. Stwierdza on mianowicie, że bycie chrześcijaninem to coś więcej niż bycie człowiekiem:

„Chrystus potrafi wejść w człowieka, czyniąc go całego materiałem do zbudowania czegoś wyższego – człowieka chrześcijańskiego. (...) Bycie chrześcijanina zbudowane jest z bycia człowiekiem w taki sposób, że Chrystus ogarnia to ostatnie, będąc w nas jakby obrazem wewnętrznym i siłą sprawczą i poddaje nas twórczej przemianie”⁹⁷.

⁹³ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 132.

⁹⁴ Por. tamże, s. 123.

⁹⁵ Tamże, s. 131.

⁹⁶ Tenże, *Koniec...*, s. 85.

⁹⁷ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 133.

W człowieku chrześcijańskim spotykają się na nowo motywy wolności i rzeczywistości⁹⁸. Wolność nie jest już więcej mitem, bo została uwiarygodniona przez prawdę. Na tym polega Królestwo Boże, że wolność powierzyła się Bogu, a stworzenie zostało wyzwolone do bycia sobą⁹⁹. Człowiek chrześcijański nie stoi po prostu na czele drzewa genealogicznego, ale jest wynikiem owego „wezwania”, przez które osobowa natura człowieka została stworzona i poprzez które w wolności zmierza dzięki Prawdzie Drogą ku Życiu. Człowiek chrześcijański w swojej egzystencji jest odpowiedzią na ruch Boga w jego kierunku. Jest to tym razem ruch człowieka w stronę Boga:

„istnienie człowieka (...), prawdziwe i rzeczywiste, (...) jest ruchem skierowanym na Boga. Człowiek nie istnieje jako coś skończonego. (...) Im bliżej Boga się znajduje, tym bardziej staje się rzeczywisty. (...) Ta droga (...) jest spełnieniem się woli Boga”¹⁰⁰.

Guardini, komentując listy św. Pawła, mówi jeszcze dokładniej, na czym to polega. Przytacza użyty przez Apostoła zwrot: ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ i wyjaśnia, że jest to zwrot nieprzetłumaczalny, a znaczy tyle, co być prawdą w miłości, nie potrafić istnieć inaczej, niż kochając Boga, a miłość ta jest wolnością¹⁰¹. Zamyka się więc tu jak gdyby klamra: człowiek staje się osobą, na ile w swojej wolności miłuje prawdę, która jest wolą Bożą. To umiłowanie jest możliwe tylko dzięki Bogu, który zbliżając się ku człowiekowi, czyni go realnym, a przez to i jego aktom nadaje wartość istotności. A człowiek, zbliżając się do Boga, staje się otwartym – *capax Dei* – otrzymuje nową możliwość istnienia. Wypełnia się wtedy „godzina”, nastaje ten moment, którego logika już nie obejmuje, bo wola Ojca wykracza poza wszystko, co może wymyślić człowiek¹⁰².

Granica wytyczona logice nie odgranicza człowieka pojętego całościowo jako osoba, bo przecież właśnie teraz staje się on *capax Dei*, przekraczającym granice bycia w sobie, człowiekiem, którego „ja” odnajduje swą pełnię w Bogu. Otwarcie człowieka na Boga umożliwia modlitwa. Guardini mówi o wewnętrznej przestrzeni modlitwy, która w zasadzie nie jest ani wewnątrz, ani na zewnątrz, ale „w Duchu Świętym”. Bóg przychodzi do modlącego się człowieka, a on trwa „przed Bogiem” i to jest właśnie święta przestrzeń. Prawdziwe ludzkie „ja” rodzi się właśnie dopiero „przed Bogiem”. Uaktywniają się wtedy w człowieku głębokie warstwy jego jestestwa. Jest to święte spotkanie. Bycie „przed Bogiem” to bycie w pełni rzeczywistości¹⁰³. Dzieje się tak, gdyż „bycie przed Bogiem” to adoracja Boga, która jest wyrazem prawdy¹⁰⁴.

⁹⁸ Por. tenże, *Koniec...*, s. 78, 79.

⁹⁹ Por. tenże, *Modlitwa...*, s. 70.

¹⁰⁰ Tamże, s. 85.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 81.

¹⁰² Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 112.

¹⁰³ Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 120-123.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 489.

II

POZNANIE PRAWDY

„Poznanie szuka prawdy”¹⁰⁵. Ta myśl Guardiniego wprowadza nas w obszar poznania prawdy. Sugeruje ona, że prawdę da się poznać, ale zakłada też jej poszukiwanie. Poznanie jest niewątpliwie jednym z tych aktów, które dotyczą każdego człowieka. Zdawać więc by się mogło, że w zasadzie każda antropologia powinna sobie z tym zagadnieniem poradzić. A jednak Guardini dodaje: „W sposób pełny poznaje wyłącznie ten, kto żyje w Kościele”¹⁰⁶. Dlaczego więc poznanie chrześcijańskie miałoby być pełniejsze niż poznanie w ogóle?

Osobną kwestią jest charakter poznania. Jak to już wcześniej zostało powiedziane, rzeczywistość charakteryzują zjawiska dialektyczne¹⁰⁷. Czy więc można zaryzykować twierdzenie, że poznanie będzie miało – przez analogię – dialektyczny charakter? I w jaki sposób można poznać prawdę, która, co już też było powiedziane, jest kategorią obowiązującą¹⁰⁸, czyli nie jest natury dialektycznej?

Wiadomo też, że prawda nie jest dana w bezpośrednim oglądzie, gdyż poznanie jej dopiero szuka. Jakie zatem muszą zająć okoliczności, by poznać prawdę? Czy można mieć pewność, że przedmiotem poznania jest właśnie prawda?

I wreszcie, czy systematyczne metody naukowe gwarantują poznanie prawdy, a co za tym idzie, jaką rolę wśród nauk odgrywa w tej kwestii teologia?

1. Poznanie i jego związek z prawdą

Na samym początku nasuwa się pytanie, czym jest poznanie i jaką odgrywa rolę.

„[Poznanie] daje nam rozeznanie kształtu rzeczywistości, jej zachowania się, korzyści i szkód, które nam przynosi. Uczy, w jaki sposób mamy się z tą rzeczywistością obchodzić. Rozeznanie to (...) oznacza, że rozumiemy sens i istotę rzeczywistości”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Tenże, *O rzeczach ostatecznych*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004, s. 64.

¹⁰⁶ Tenże, *Pismo Święte i nauka wiary*, tłum. K. Czuba, Kielce 2002, s. 61.

¹⁰⁷ Patrz rozdział I, punkt 1.

¹⁰⁸ Patrz rozdział I, wprowadzenie.

¹⁰⁹ Tenże, *Koniec...*, s. 247.

Poznanie jest zatem sposobem „komunikacji”, jaki zachodzi między rzeczywistością i obecną w niej prawdą a podmiotem poznającym.

„Poznanie jest aktywnym ruchem realnego człowieka w stronę przedmiotu; spotkanie człowieka i przedmiotu w tym poruszaniu się i spotykaniu objawia jednak znaczenie przewyższające konkretne wydarzenie: prawdę”¹¹⁰.

Tak więc poznanie jest ukierunkowane na poszukiwanie i odnajdywanie prawdy. Czy jednak proces ten przebiega „automatycznie”? I czy zawsze zakończony jest powodzeniem?

„Poznanie jest trafne w sposób bezwzględny (...), ale nie przymusza”¹¹¹. Gdy dokonuje się poznanie, umysł powinien otworzyć się na prawdę. Może się jednak zdarzyć, że pomimo właściwego ujęcia zjawiska przez rozum, zostaje ono zakwestionowane przez wolę i wówczas rozum kapituluje. W konsekwencji dokonuje się coś, co tylko wydaje się być poznaniem, ale nim nie jest – jest tylko „samopotwierdzeniem woli”¹¹². Okazuje się więc, że procesy myślowe nie są tak obiektywne jak się zdaje, że kryją się za nimi różne lęki, sympatie, zamiary¹¹³. Ich konsekwencją jest akt będący tylko symulacją poznania, czy tak zwanym poznaniem negatywnym. U podstaw tego zjawiska stoi fakt, że poznaniu towarzyszą pewne założenia¹¹⁴. Może się jednak zdarzyć, że będą one błędne. Dzieje się tak, gdy poznanie ma w założeniu np. dążenie do pozyskania korzyści. Takie poznanie będzie negatywne. Prawda zostaje w takim wypadku podporządkowana kryteriom, które niszczą jej najistotniejszy sens¹¹⁵.

„Tymczasem prawda ma swój sens sama w sobie. Prawdziwe jest nie to, co daje korzyść, lecz to, co jest prawdziwe bez względu na skutki. (...) Decydujące znaczenie ma dla życia nie to, co jest mu służebne, lecz to, czemu życie musi służyć, czemu życie musi się pokłonić i to nie z przymusu czy dla korzyści, lecz dla samego majestatu tego, czemu się kłania. Tylko takie pojmowanie poznania może człowieka doprowadzić do prawdy. Przy każdym innym sens bytu pozostanie przed nim zakryty”¹¹⁶.

Poznanie nie jest więc techniczną umiejętnością, której można by się wyuczyć lub wypracować jako swego rodzaju „rzemiosło”. Poznanie, aby było pozytywne, wymaga pewnej postawy. Z tego, co już zostało powyżej

¹¹⁰ Tenże, *Pismo...*, s. 7.

¹¹¹ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 16.

¹¹² Tamże, s. 16.

¹¹³ Por. tamże, s. 16.

¹¹⁴ Por. tenże, *Pismo...*, s. 7; tenże, *Objawienie...*, s. 117n.

¹¹⁵ Por. tenże, *Koniec...*, s. 247.

¹¹⁶ Tamże, s. 247.

powiedziane, widać, że poznaniu towarzyszyć musi swoista pokora¹¹⁷, „pokłon życia”:

„Pokora (...) nie postępuje z dołu ku górze, lecz z góry na dół. Nie oznacza ona, że mniejszy uznaje wyższość większego, lecz że pochyla się z szacunkiem przed mniejszym od siebie”¹¹⁸.

Guardini przytacza tu, na potwierdzenie, ewangeliczny fragment mówiący o tym, że Bóg zakrył rzeczy święte przed mądrymi i roztropnymi, a objawił je prostaczkom (por. Łk 10,21)¹¹⁹. Człowiek niejednokrotnie widziałby siebie albo jako twórcę prawdy, albo jako jej „właściciela”, kogoś, kto bez umiaru mógłby manipulować normami według samowolnie określonych reguł. Jest to jednak tylko uzurpacja, w której poznanie nie miało miejsca. Chodzi bowiem o to, że każdemu przedmiotowi powinna towarzyszyć odpowiednia postawa poznawcza, która jest konieczna, jeśli poznanie ma być pozytywne. Jeśli chodzi o przedmioty „neutralne”, postawa ta polega na pragnieniu obiektywizmu. Kiedy jednak przedmiot zaczyna mieć związek z godnością obserwatora, gdyż jego poznanie domaga się osobistego wkładu, wtedy konieczna jest egzystencjalna gotowość. Powinna być tym większa, im ważniejsza jest sprawa, o którą chodzi. Jeśli gotowości zabraknie, to „oko nie widzi, chociaż istnieje to, co należy zobaczyć, a myśl nie pojmuje, chociaż jest słuszna”¹²⁰.

Człowiek nie posiada władzy nad „kluczami poznania”. Ten fakt nie redukuje możliwości poznawczych człowieka, wskazuje tylko na uwarunkowania, „założenia”, bez uwzględnienia których samo poznanie traci swój sens. Bez egzystencjalnej gotowości, w której zawarta jest pokora, człowiek na próżno będzie się starał uczynić ze swojej wiedzy czy talentu klucz poznania.

„[Pokora oznacza] pochylenie się człowieka z całym poczuciem jego zdrowia, urody, mocy, talentu, rozumu, kultury i wszelkimi innymi wspaniałościami przed Tym, który do cna zdaje się być pozbawiony tego wszystkiego: przed Chrystusem pod krzyżem”¹²¹.

Już teraz staje się sygnałem to, że kierunek poszukiwania prawdy, to kierunek poszukiwania Boga. Istotne wydaje się jeszcze pytanie o skutki niewłaściwego (negatywnego) poznania. Z uwagi na to, że istnieje ścisły związek, który wiąże poznanie z bytem, nieprawdziwe poznanie będzie miało silny i destruktywny wpływ na podmiot, który się myli:

¹¹⁷ Por. tenże, *Modlitwa...*, s. 49.

¹¹⁸ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 323.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 323.

¹²⁰ Tenże, *Objawienie...*, s. 60.

¹²¹ Tamże, s. 324.

„Gorzej (...) gdy nieprawdę bierze się za prawdę. Wówczas człowiek wikła się w sprzeczności, a pozornie odkryty sens zwodzi go i sprowadza na manowce”¹²².

Jest to swoiste zaplecze grzechu, niewidoczne na pierwszy rzut oka. Wydaje się, że w warunkach szeroko pojętej tolerancji, możliwość akceptacji wszelkiego poznania rodziłaby spektrum i bogactwo spostrzeżeń. Niejednokrotnie wprowadzone zostaje w takiej sytuacji pojęcie pluralizmu, który jednakże nie określa już różnorodności, ale chaos, gdyż „równouprawiania” on poznanie negatywne, podnosząc je do tej samej rangi, jaką posiada poznanie pozytywne. W różnorodności wielość ubogaca. Chaos wprowadza elementy zbędne i szkodliwe. Człowiek uwikłany w takie poznanie uznaje rację elementów sprzecznych. Rodzi to niewyobrażalne skutki w życiu jednostki i społeczeństwa:

„[Człowiek] może bowiem utracić pasję rozróżniania między fałszem i prawdą, dobrem i złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością. Miejsce obiektywnie obowiązującej prawdy może zająć prawda subiektywna lub czysta rzeczowość czy wręcz utylitaryzm. Różnorodne uzależnienia i pełnione funkcje mogą przyćmić jednoznaczność sądów «tak» lub «nie», a wtedy cały świat traci powagę”¹²³.

Powaga odgrywa w poznaniu zasadniczą rolę. Chodzi o to, że „podmiot poznający o tyle uświadamia sobie sens zjawiska, o ile traktuje sprawę «poważnie»”¹²⁴. O tyle poznaje, o ile w to poznanie zaangażuje własną osobę. Człowiekowi obojętnemu brak powagi. Wypowiada on jakieś treści, ale nie zależy mu na prawdzie. Zaangażowanie własnej osoby ceni powagę prawdy, w której to owa osoba jest zakorzeniona¹²⁵.

W rozdziale pierwszym wskazano na istnienie w rzeczywistości zjawisk dialektycznych¹²⁶. Poznanie okazuje się być odpowiadającym temu procesem, który funkcjonuje w tym wypadku także w kluczu dialektycznym.

„Proces poznawczy u Guardiniego opiera się na strukturze przeciwieństwa i posiada dwie warstwy – najpierw (...) w rzeczy zostaje uchwycony element wspólny dla całego gatunku – poznanie dociera do tego, co jest w przedmiocie statyczne, stałe (...), następnie zostaje uchwycone to, co się zmienia (...) – nie można tego oddać w kategoriach pojęciowych, lecz (...) jako akt intuicji. Żywy konkret może być ujęty tylko wówczas, gdy jest uchwycony przez pojęcie i intuicję. Napięcie «pojęcie – intuicja» tworzą konkretny akt poznawczy”¹²⁷.

¹²² Tenże, *Koniec...*, s. 247.

¹²³ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 43.

¹²⁴ Tamże, s. 40.

¹²⁵ Por. tamże.

¹²⁶ Patrz rozdział I, punkt 1.

¹²⁷ K. Szwarz, *Jezus Chrystus – Osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008, s. 36, przypis 87.

Guardini dokonuje w ten sposób próby znalezienia pełniejszego stanowiska, w którym dwa przeciwstawne sposoby poznawania dążyłyby do jednego celu – do uchwycenia żywej, konkretnej rzeczywistości. Ten sposób poznania trzeba by u Guardiniego nazwać superracjonalizmem¹²⁸.

W rozdziale pierwszym zostało także przedstawione, w jaki sposób prawda jest obecna w różnych stopniach rzeczywistości¹²⁹. Poznanie również odbywa się na poszczególnych stopniach (obszarach) rzeczywistości. Guardini wyróżnia: obszar mechaniczny – martwy, obszar biologicznie i psychicznie żywy, intelektualny – osobisty, duchowy – nadprzyrodzony. Na końcu, poza tą grupą, jest Bóg¹³⁰. Poznanie w tych obszarach nie jest jednolitym, zawsze jednakowym procesem, ale zależy właśnie od tego, na jakim stopniu rzeczywistości się odbywa. Więc jak się ono dokonuje?

Poznanie na najniższym szczeblu rzeczywistości obejmuje przedmioty „martwe”. Takie przedmioty są w stanie „gotowym”. Poznanie ich dokonuje się albo przez odkrycie jakiegoś niezauważonego dotąd składnika całej struktury, albo przez zaobserwowanie nieznanego wcześniej stosunku tego przedmiotu do innych składników i do całości¹³¹. Jest to obszar, który eksplorują nauki techniczne, ścisłe. Poznanie, z którym mamy tu do czynienia jest poznaniem nieegzystencjalnym. Istnieje wiele rzeczy, które można zbadać bez odwoływania się do egzystencji badacza. Jednak nie sposób oderwać obszaru, w który zaangażowany jest człowiek, od kategorii ludzkiego bytu. Fizyka sama mówi, w określonych sytuacjach, o uzależnieniu wyników pomiarów od sytuacji obserwatora (badacza)¹³². Na czym polega tu więc odkrywanie, poznawanie prawdy? Guardini pisze, że gdy chodzi o rzeczy, nie mają one żadnego celu, ale mają sens. Pod względem celu rzeczy po prostu włączają się w porządek istniejący poza nimi. „Cel i sens są to dwie formy faktu dającego bytowi podstawę i prawo do posiadania własnego istnienia i istoty”¹³³. W tym wyraża się jego biegunowość:

„Pod względem celu, włącza się dana rzecz w porządek transcendentny, wychodzący poza nią, pod względem zaś sensu, istnieje sama dla siebie. (...) Sens rzeczy polega na tym, że ona jest i że jest odbiciem nieskończonego Boga”¹³⁴.

Podobnie rzecz ma się z nauką. Wiedza nie ma celu. Co prawda pragmatyzm usiłuje podsunąć tu swe treści, przekonując o tym, że wiedza sprzyja rozwojowi człowieka i że czyni go moralnie lepszym. Jednak oznaczałoby to

¹²⁸ Por. J.W. Kowalski, *Nowe kierunki w teologii – Romano Guardini*, „Znak” 5,3 (1950), s. 198.

¹²⁹ Patrz rozdział I, punkt 1.

¹³⁰ Por. R. Guardini, *Pismo...*, s. 8.

¹³¹ Por. tenże, *Objawienie...*, s. 16.

¹³² Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 40.

¹³³ Tenże, *O duchu...* (1975), s. 41.

¹³⁴ Tamże.

przyjęcie niezależności poznania, co byłoby błędem, gdyż, o czym już była mowa, poznanie jest przecież uwarunkowane:

„Nauka nie ma żadnego celu, ale ma ona sens, a ten sens leży w niej samej: jest nim Prawda. Działalność ustawodawcza ma cel: chce ona w życiu państwowym dokładnie określić zasady postępowania. Wiedza prawnicza natomiast nie ma żadnego celu; pragnie ona tylko w problemach prawnych poznać prawdę. Taka jest też wszelka autentyczna nauka. Ze swej strony jest ona poznaniem Prawdy, służbą Prawdzie”¹³⁵.

Kolejny obszar rzeczywistości wiedzie nas ku bytom żyjącym. Daje się tu pewne rzeczy naukowo zbadać, ale gdybyśmy badali np. skład nieznanego jeszcze ziarna, to nie da to żadnej odpowiedzi na pytanie, jaka roślina się w nim kryje. Trzeba będzie po prostu poczekać aż ona wyrośnie. Wnioskować z tego należy, że byt żyjący nie istnieje w gotowej formie. Dopiero w całym szeregu zjawisk, które składają się na życie, można dostrzec pełną istotę. A zatem taki byt, by mógł zostać poznany, musi sam o sobie „dać znać”¹³⁶ –

„ten sposób istnienia polegający na tym, że życie przechodzi ze stanu ukrytego i potencjalnego do jawnego urzeczywistnienia, można we wskazanym sensie nazwać «objawieniem»”¹³⁷.

U zwierzęcia mamy do czynienia, oprócz tego, ze zjawiskiem wyrażania. Zwierzę ma popędy, które ukazują jego istotę. To, co jest „wewnątrz” niego, ujawnia się w dostrzegalnym na zewnątrz zjawisku ruchu¹³⁸. Napięcie biegunowe przebiega tu wzdłuż osi „wewnątrz–zewnątrz”. Poznanie więc odbywa się niejako dwuwarstwowo: są zjawiska, które można w bycie żyjącym po prostu zbadać i ustalić (np. mechaniczne), ale wszystko to, co jest istotne, co będąc wewnętrzne, wraz z czasem uzewnętrznia się – trzeba przyjąć. Treści takiego bytu nie da się zbadać, zmierzyć, ale trzeba go zrozumieć¹³⁹.

Pozostałe dwa obszary są już właściwe tylko człowiekowi. Poznanie w tym obszarze jest szczególne i odróżnia się znacząco od wymienionych wcześniej. Różnica zasadza się na fakcie, że jedynie o człowieku można powiedzieć, że egzystuje. Egzystencja oznacza samowiedzę (a więc osobliwy rodzaj poznania), która łączy się z wolnością. Poznanie tego typu jest możliwe tylko w warunkach wolności.

„Tylko wtedy bowiem mogę coś zrozumieć, kiedy wchodzę z tym w styczność, a zarazem zachowuję dystans, stoję naprzeciwko tego czegoś. A to już jest wolność, gdyż akt, poprzez który poznaję samego siebie, jest u swego źródła identyczny z aktem rozporządzania sobą i swoim zachowaniem”¹⁴⁰.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Por. tenże, *Objawienie...*, s. 16.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Por. tamże, s. 17.

¹³⁹ Por. tamże.

¹⁴⁰ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 39.

Z człowiekiem związany jest oczywiście jeszcze inny rodzaj poznania. Człowieka da się zbadać, można wiele odczytać z jego postaw i gestów, ale to, „co jest istotne i najważniejsze, zależy od nowego warunku: człowiek musi to sam zakomunikować”¹⁴¹. Dochodzi tu zatem „objawienie” przez słowa i czyny. Jest to już całkiem inna zależność od tej, która wynikała u innych bytów żyjących ze stosunku między elementem wewnętrznym i zewnętrznym. Tutaj chodzi o stosunek między duchową świadomością a słowami i czynami. Ze sfery ducha, z wolności, wypływa moment wewnętrzny i uzewnętrznia się przez słowo i działanie. Oznacza to, że jeden człowiek otwiera się wobec drugiego, ufając, że tamten przyjmie jego objawienie¹⁴².

To, w jaki sposób duch rozumie sens jakiejś rzeczy, stanowi jakby odrębny zarys objawienia. Najpierw widzi się chaos, części, które się bada, porównuje, ale nawet nie widząc jeszcze całości, podejmuje się próbę jej szukania, przeczuwając, że ona jednak istnieje. Umysł przeczuwa, że istnieje coś, co jest istotne, ale jeszcze niewidoczne i podejmuje próby, by odkryć to, co – konieczne, wartościowe, trwałe. „Poznanie szuka prawdy, a prawda jest jedna, powszechna. Oznacza to, że to, co jest, ujawnia się duchowi w świetle istnień wiecznych”¹⁴³. Guardini zaznacza, że opiera się w tym miejscu na myśli św. Augustyna, który przedstawił proces poznawczy, w jaki angażuje się duch ludzki. Duch ludzki, będąc w kontakcie z przedmiotem, walczy o niego, chce go przeniknąć. Wysila się, usiłuje pojąć, ale wszystko jest dla niego problematyczne, ułomne. To, co pojmuje, jest przemijające, ale w końcu ukaże mu się coś, co jest ważne i wieczne¹⁴⁴.

„Walka toczy się tak długo, aż chwila dojrzeje, a z krainy nieprzemijających idei wytryśnie światło oświecające ducha. Wtedy zabłyśnie w przedmiocie to, co istotne: prawda, dobro, piękno”¹⁴⁵.

Jest to istotny moment, gdyż poznanie dotyka tu kategorii, które są niedialektyczne. To, co się jawi, jest jedyne i pewne. Jest to moment, w którym wolność poznawcza skłania się przed prawdą bytu, patrzy jej w oczy¹⁴⁶. Poznanie nie dokonuje się tu więc „automatycznie” między podmiotem poznającym a przedmiotem, ale wręcz jest niemożliwe bez czegoś, co jest wieczne, „trzeciego czynnika” – „wiecznego światła”, „idei”, „normy”¹⁴⁷. To, co się dokonuje, jest ukazaniem się sensu z tajemniczej wolności – nie da się

¹⁴¹ Tenże, *Objawienie...*, s. 18.

¹⁴² Por. tamże, s. 18, 19.

¹⁴³ Tenże, *O rzeczach...*, s. 64.

¹⁴⁴ Por. tenże, *Objawienie...*, s. 20.

¹⁴⁵ Tamże, s. 20, 21.

¹⁴⁶ Tenże, *Koniec...*, s. 245.

¹⁴⁷ Tenże, *Objawienie...*, s. 21.

go wymusić, przychodzi jako łaska. „Jednakże sens ten może przyjść tylko wtedy, gdy duch go poszukuje i pożąda go z miłością”¹⁴⁸.

Podsumowując, należałoby powiedzieć, że jeśli chce się poznać prawdę, trzeba podchodzić do rzeczywistości tak, jak ona tego wymaga:

„Im wyżej stoi dana rzeczywistość, tym wyższe są wymagania, jakie stawia ona poznającemu duchowi; tym większa jest jednak także pokusa ściągnięcia tej rzeczywistości na poziom niżej stojących rzeczy, ponieważ tak mu jest wygodniej”¹⁴⁹.

Określony stopień rzeczywistości wymaga odpowiadającej mu postawy poznawczej. Jeśli ten warunek nie zostanie zachowany, nie dotrzemy do prawdy, gdyż sensu nie da się wymusić. Jednak można go przez niewłaściwą postawę poznawczą wypaczyć lub w ogóle się z nim rozminąć. Pojawienie się sensu ma charakter łaski. Jednak, by móc ten sens poznać, trzeba najpierw walczyć, trzeba gorliwie poszukiwać go z miłością. Tej walce towarzyszyć powinna egzystencjalna, pokorna gotowość szukania. Wysiłek ten jest skądinąd egzystencjalnie uzasadniony, gdyż zjawiska życia i ducha są szlachetniejsze niż zjawiska dotyczące przedmiotów martwych i wymagają więcej trudu i ryzyka, a co najistotniejsze, „przygotowują nas one na przyjęcie praw rządzących sprawami Bożymi”¹⁵⁰.

Poza wymienionymi obszarami, co już było powiedziane, jest Bóg. Poznanie Boga zostało przez Guardiniego wyodrębnione, jako pozostające poza wszelkim obszarem rzeczywistości, z uwagi na różność Stwórcy od reszty rzeczywistości stworzonej¹⁵¹.

2. Poznanie Boga

„Żywego Boga wtedy tylko można poznać, kiedy sam przemawia”¹⁵². Jak to już było powiedziane, rzeczywistość istnieje jako wypowiedziana przez Boga¹⁵³. Mowa Boga zawarta jest w świecie stworzonym, ale Bóg zechciał także przemówić do człowieka osobiście i bezpośrednio przez Objawienie. Gdy zaczyna przemawiać suwerenny wobec wszystkiego, co istnieje, Bóg – wychodzi naprzeciw człowiekowi zupełnie nowa rzeczywistość. Bóg jest zupełnie inny niż świat, więc i Jego mowa – Objawienie, nie może być po prostu sprowadzone do obrazów czy form możliwości świata. Objawienie jest wobec świata całkowicie niezależne¹⁵⁴.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Tenże, *O rzeczach...*, s. 64.

¹⁵⁰ Tenże, *Objawienie...*, s. 22.

¹⁵¹ Por. tenże, *Pismo...*, s. 8.

¹⁵² Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 531.

¹⁵³ Patrz rozdział I, punkt I, podpunkt I.1.

¹⁵⁴ Por. tenże, *O rzeczach...*, s. 64.

„Prawda, o którą tu chodzi, może więc być poznana tylko przez kogoś, kto rezygnuje z tego, by oceniać tę nową rzeczywistość z punktu widzenia świata, i jest gotów przyjąć ją taką, jaka ona jest”¹⁵⁵.

Guardini, komentując fragment Ewangelii według św. Mateusza, w którym czytamy: „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Mt 11,25), wskazał, że istnieją ludzie „niewidzący”¹⁵⁶. Są to tacy, którzy z całym swoim ziemskim wzrokiem i wiedzą stają przed Bogiem i za nic nie mogą dostrzec ani pojąć tego, co jest istotne. W tym zaś, kto jest „małuczki” i za takiego się uznaje przed Bogiem, wyzwolona zostaje zdolność „widzenia”. Zaczyna on pojmować sprawy Królestwa Bożego. Staje się „widzącym”. Ci zaś, którzy zachowują swój ziemski sposób pojmowania, także i Boga oceniają ze swojej ziemskiej perspektywy. Bóg czyni przed nimi znaki, ale oni ich nie widzą. Nie chcą ich widzieć, a to sprawia, że odtąd ich zdolność widzenia słabnie i nie mogą już widzieć – ślepną¹⁵⁷.

„Widzenie” jest czymś z gruntu innym niż lustro, które odbija wszystko, cokolwiek się przed nim znajdzie. „Widzenie wynika z życia i oddziałuje na życie”¹⁵⁸. W akcie poznawczym działa pewien niewidoczny na pierwszy rzut oka „element woli i decyzji”¹⁵⁹ – „funkcja wyboru tego, co chce się widzieć”¹⁶⁰. To, że mam określony stosunek wobec czegoś, wpływa na to, że widzę to inaczej – jeśli odczuwam niechęć, zniknie z pola widzenia dobro, a zostanie zło, nawet tylko to domniemane. Działa wtedy, niepodlegająca w człowieku żadnej krytyce, deformująca siła¹⁶¹. Im głębsza jest obawa czy niechęć, tym bardziej nie dostrzega się już niczego. Oko nie widzi nawet tego, co jest tuż przed nim. Czasem w soczewce takiego oka pojawia się też Bóg, ale siła deformująca sprawia, że obraz w oku staje się zniekształcony, dwuznaczny i niebezpieczny, o ile w ogóle zostaje zachowany w polu widzenia. Wtedy człowiek występuje przeciwko Bogu, bo to, co zobaczył, co poznał – jest okropne. „Jego własny wzrok uczynił ze światłości świata coś okropnego, aby móc ją odrzucić: zgorszył się”¹⁶². Widzenie zakłada wstępną decyzję, element wolitywny. Tym silniej on będzie działał, im bardziej będzie chodziło o los wieczny. Kiedy Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi i zbliża się do niego, stawia go wobec konieczności podjęcia decyzji, której przedmiotem jest On sam¹⁶³. Wtedy wymagany jest „zwrot” – zmiana nastawienia.

¹⁵⁵ Tamże, s. 64, 65.

¹⁵⁶ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 155.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 155.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże, s. 157.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 156.

¹⁶¹ Por. tamże.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Por. tamże, s. 157.

„Myśl musi zwrócić się ku sprawiedliwości, serce musi się rozluźnić – wtedy (...) wzrok zaczyna widzieć. (...) Oko odzyskuje powoli zdolność dostrzegania prawdy”¹⁶⁴.

By zrozumieć ten proces, trzeba przyjrzeć się bliżej kilku kwestiom.

Najpierw przyjrzyjmy się owemu wychodzeniu Boga naprzeciw człowiekowi i momentowi „dostrzeżenia prawdy” przez człowieka. W tym celu przytoczyć by należało fragment, w którym Guardini przeprowadza refleksję nad „rozmową z Nikodemem” (por. J 3,1n). Podkreśla on, cytując kolejne kwestie tej rozmowy, motyw znaku. Nikodem zauważał znaki, które czynił Jezus: „Nikt bowiem nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z nim” (J 3,1n). Dokonując dalszej interpretacji „rozmowy”, Guardini uznał za centralny jej fragment mowę Pana o nowych narodzinach z wody i Ducha. Wydobył następnie z tego zdania istotną treść: człowiek nie może ujrzyć Królestwa Bożego tylko dlatego, że sam tego zechce. Niewątpliwie jest to warunek konieczny, ale z pewnością niewystarczający. Człowiek przy całej swojej moralnej determinacji, przy wyznawaniu najwyższych wartości, w wysokiej kulturze, zawsze będzie ograniczony. Musi zaistnieć początek nowego istnienia, który pochodzi „z góry”. Tylko wtedy człowiekowi zostaje podarowana zdolność „widzenia”. „Ujrzyć można tylko to, do ujrzenia czego posiada się oko. (...) Jeśli zatem człowiek ma ujrzyć Królestwo, musi się narodzić do nowego istnienia”¹⁶⁵. W praktyce oznacza to coś bardzo konkretnego. Istnieje poznanie płynące z natury, poznanie rzeczywistości płynące z jej własnej idei, jednak to, co nazwiemy poznaniem chrześcijańskim, wymaga, by za rzeczywiste przyjąć to, co Objawienie uznaje za rzeczywiste; więcej, musi uznać za możliwe to, co okazało się możliwe w Chrystusie¹⁶⁶. To zaś przemawia do człowieka właśnie w postaci znaku. W „rozmowie z Nikodemem” wybrzmiał ten szczególny motyw. Nikodem nie przeoczył znaków Pana i przyszedł do Niego nocą, by móc Go bliżej poznać. Znak jest zwiastunem bliskości Boga, argumentem Jego mocy. Znak jest niewątpliwie dziełem Boga, ale ta sama łaska, mówiąc konkretniej, ten sam Duch, w którym znak został uczyniony, umożliwia równocześnie człowiekowi – jeśli ten podjął decyzję i otworzył się na Boga – jego rozpoznanie. Dokonuje się w takiej chwili otwieranie dziejów na sens pochodzący od Boga. Ci, którzy to rozpoznają, to właśnie owi „maluczcy” – nie szczególnie uzdolnieni czy możni, ale „prostaczkowie”, „dzieci”. Jednak zachodzi tu coś jeszcze. Działa tu przekraczająca ludzkie poznanie wszechmoc stwórczego Ducha, która uwiarygodnia znak do tego stopnia, że jeśli ludzie się nie otworzą, świadectwo dadzą kamienie¹⁶⁷. Jest to zaskakująca myśl, że znak, który jest

¹⁶⁴ Tamże, s. 156.

¹⁶⁵ Tamże, s. 144.

¹⁶⁶ Por. tenże, *O rzeczach...*, s. 65.

¹⁶⁷ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 310.

zaadresowany do ludzkiego poznania, jest równocześnie od tego poznania całkowicie niezależny, więcej, jest sprawczy bez względu na to, czy to poznanie się dokona, czy też nie. Znak jest tą szczególną mową Boga, która gdy od Niego wychodzi, nie powraca do Niego bezowocnie. Znaczy to, że znak ma wartość sam w sobie i ta wartość została w nim zabezpieczona. Rzeczy święte zostały zakryte tak, by ich nie znieważano, by nie zostały „zdeptane przez świnię” (por. Mt 7,6). Istnieją bowiem zjawiska obiektywne, które jednak widzą tylko ci, dla których są one przeznaczone¹⁶⁸. Ci zaś, którzy nie dostrzegają znaku, będą „jedli i pili, żenili się i za mąż wydawali” (por. Mt 24,38) i nie spostrzegą niczego – pozwolą „godzinie”, która daje o sobie znać, przeminać.

Kolejną kwestią jest pytanie o to, czym jest „zwrot”, który wymagany jest od człowieka, gdy naprzeciw niego wychodzi Bóg; „zwrot”, który musi zaistnieć, by poznanie się okazało pozytywne. Największym spośród znaków jest niewątpliwie „znak Jonasza” – zmartwychwstanie. Poznanie uczniów związane z tym wydarzeniem bez wątpienia nie jest poznaniem mistycznym, „którego treść zawarta jest jedynie w duszy samej osoby widzącej”¹⁶⁹. Ich „widzenie” sięgało także daleko poza zwykły akt postrzegania – było „patrzeniem na zmartwychwstałego Chrystusa, było wstrząsem, zburzeniem wszystkiego, do czego ludzie ci przywykli”¹⁷⁰. To, o co tu chodzi, nigdy nie należało do jakichkolwiek ludzkich wyobrażeń czy oczekiwań, wręcz przeciwnie, gdy się już stało, uczniowie z dużym oporem przyjmowali wiadomość o tym. Mamy tu do czynienia z czymś całkowicie nowym. Istotny jest w tej kwestii zapis znajdujący się w Ewangelii według św. Jana: „Wtedy wszedł do wnętrza także i ów drugi uczeń, który przybył pierwszy do grobu. Ujrzał i uwierzył” (J 20,8). „Widzenie”, które ma u swoich podstaw prawdę o zmartwychwstaniu, jest wiarą. I nie jest to wcale coś prostego, zwykłego, coś, co byłoby po prostu reakcją poznawczą na zaistniałe wydarzenie. Zmartwychwstanie jest czymś zdumiewającym ludzkie poznanie aż po opór: „Nasze odczucie broni się przed takim wymaganiem wobec wiary”¹⁷¹. Guardini pisze, że jest to normalne, co więcej, gdyby tak nie było, byłaby to sytuacja alarmująca, a mianowicie sugerująca, że nie traktujemy zmartwychwstania jako wydarzenia, ale jako legendę¹⁷². Tymczasem wstrząs zmartwychwstania jest wstrząsem stawiającym człowieka przed radykalnym żądaniem wiary:

„Jesteśmy tu postawieni wobec alternatywy o absolutnie radykalnym charakterze. Jeśli za kryterium przyjmujemy siebie samych (...), to musimy wiarę w zmartwychwstanie uznać za efekt pewnych wstrząsów psychicznych, (...), za złudzenie”¹⁷³.

¹⁶⁸ Por. tenże, *Objawienie...*, s. 90.

¹⁶⁹ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 403.

¹⁷⁰ Tamże, s. 403.

¹⁷¹ Tamże, s. 399.

¹⁷² Por. tamże, s. 399.

¹⁷³ Tamże, s. 402.

Dla ludzi bez wiary to, co prawdziwe i wielkie, zawsze będzie leżało poza horyzontem ich „widzenia” – znajdą mnóstwo argumentów, że to niemożliwe, nierealne, a czasem nawet zgorszą się i powiedzą, że to złe. Tymczasem zmartwychwstanie umożliwia nam perspektywę samego Chrystusa, to znaczy takie poznanie, w którym za możliwe przyjmuje się to, co dla Niego było możliwe. Jego zmartwychwstanie nie oznacza w żadnym wypadku, że wydostał się On z pęt do wolności czy z niewiedzy do poznania.

„Dla osoby Jezusa Chrystusa nie istnieją żadne uprzednie kryteria. Chrześcijańskie poznanie oznacza zrozumienie faktu, że wszystko zaczyna się od Niego. Że jedyną miarą (...) jest On sam. To On «jest prawdą» (J 14,6)”¹⁷⁴.

Człowiek, który wszedł w orbitę przeobrażającego działania istoty zmartwychwstałego Pana, poznaje Go¹⁷⁵. Tak właśnie dokonuje się ten „zasadniczy zwrot, który nazywa się wiarą”¹⁷⁶.

Perspektywa tego, co jest „możliwe dla Chrystusa”, nie poszerza wcale wiary o jakiś abstrakcyjny obszar, wręcz przeciwnie, wyklucza to, co niechrześcijańskie – oderwane od rzeczywistości, fantastyczne czy mityczne. Podstawową rzeczą w tej kwestii jest zdanie sobie sprawy z tego, że w chrześcijaństwie nie chodzi o ducha, ale o całego człowieka. Jeśli mówi się np. tylko o nieśmiertelności duszy, to trudno jest odnieść to do konkretnych życia – historii, decyzji, czynów, i wszystko w rezultacie rozplywa się. „Chrześcijaństwo nie jest metafizyką, lecz świadectwem, jakie daje o Sobie rzeczywisty Bóg”¹⁷⁷. Jest to istotny sygnał w kwestii dotyczącej poznania. Gdy chodzi o to, co w chrześcijaństwie jest najistotniejsze, nie wolno nam posługiwać się w poznaniu wyłącznie tymi narzędziami, których używamy przy metafizycznym ujęciu rzeczywistości. Tam bowiem, gdzie konkretny byt spodziewa się napotkać żywy konkret, do którego mógłby się odnieść, zamiast tego otrzymuje być może coś wielkiego, pięknego, ale co samo w sobie nie zawiera egzystencjalnej mocy. W efekcie spełnione zostają tylko formalne wymogi pojęciowe, ale to, co w egzystencji napotkało problemy, pozostało bez rozwiązania.

„Droga do prawdy nie może polegać na «szukaniu Boga» (...) na drodze własnych doświadczeń i samodzielnych rozważań. Poszukując bowiem w ten sposób Boga i próbując Go ująć rozumowo jako prawdę wiążącą, człowiek pozostaje właściwie w obrębie swojej własnej jaźni (...). Brakuje w tym wszystkim jakiejś instancji, która byłaby gwarancją, że kiedy mówię «Bóg», to nie mam tak na prawdę na myśli siebie”¹⁷⁸.

¹⁷⁴ Tamże, s. 302.

¹⁷⁵ Por. tamże, s. 300.

¹⁷⁶ Tamże, s. 402.

¹⁷⁷ Tenże, *O rzeczach...*, s. 66.

¹⁷⁸ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 209.

Człowiek bowiem jest uwięziony w sobie samym i jeśli w prawdzie nie spotka żywego Boga, to spotka samego siebie¹⁷⁹. Tym samym poznanie oparte wyłącznie na ujęciu metafizycznym może zagubić to, co istotne, przez nawet nieświadome, dokonanie redukcji żywego konkretnego do jego pojęcia. Pewność, że chodzi o Boga, zyskuje się tylko wtedy,

„kiedy nie znajduję Go na drodze subiektywnego doświadczenia i «autonomicznego» myślenia, lecz On sam wychodzi mi naprzeciwko, rzeczywisty i suwerenny, ze słów i istoty Chrystusa”¹⁸⁰.

Tylko Chrystus jest gwarancją poznania Boga. Oznacza to, że wobec wszelkich prób rozumowego ujmowania Boga czy autonomicznego poszukiwania Go, pozostanie On Nieznanym. Człowiek ma dostęp do Boga tylko przez Chrystusa i nie może poznać Go bez Chrystusa: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Mnie” (J 14,6)¹⁸¹. Do Chrystusa człowiek zbliża się poprzez wiarę. Guardini mówi o wierze, że jest ona „procesem poznawczym odnoszącym się do słowa Bożego”¹⁸². Wiarę i to, co z niej wypływa, można oczywiście wyrażać w terminach logicznych i psychologicznych, ale pozostanie ona niezależna wobec jednych jak i drugich.

„Problemy logiczne, psychologiczne i historyczne, (...) nie są niczym innym jak tylko polem, na którym ona [wiara] wyrasta. Są ważne dla wiary, ponieważ musi ona mieć możliwość własnego uzasadnienia, (...) ale wiara nie opiera się na nich”¹⁸³.

Guardini wysublimował wiarę jako osobliwe „narzędzie” poznawcze, służące przyjęciu Objawienia.

„Wszystkie dowody czysto racjonalne i emocjonalne nie są niczym innym, jak przygotowaniem, krokami uprzednimi. Należą do (...) porządku naturalnego. Wyłącznie akt wiary jest (...) przyporządkowany słowu Bożemu. Jako rezultat nie pochodzi z tych przygotowań naturalnych, które prostują mu tylko drogę”¹⁸⁴.

Oprócz tego, co już zostało powiedziane, należy podkreślić, że aby poznać prawdę o Bogu, trzeba nadto zaufać Jego miłości¹⁸⁵. Trzeba „żyć prawdziwie w miłości” (Ef 4,15). Ten fakt oznacza, że z całą powagą i mocą należy się ukierunkować na Jezusa Chrystusa i na poznanie Go. Jest to niewątpliwie związane z czekaniem¹⁸⁶. Ewangelie mówią o postawie „czuwania”. Jest to ten czas, który upływa w oscylacji dziejów, w oczekiwaniu na nastanie

¹⁷⁹ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 147.

¹⁸⁰ Tenże, *Bóg daleki...*, s. 209.

¹⁸¹ Por. tamże, s. 210.

¹⁸² Tenże, *Pismo...*, s. 38.

¹⁸³ Tamże, s. 36.

¹⁸⁴ Tamże, s. 42.

¹⁸⁵ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 197.

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 303.

„godziny”. Ten czas nie może zostać roztrwoniony. Nie może też być zakopany w ziemi. Czuwanie polega na postawie gotowości poznawczej, by gdy rozlegną się okrzyki, że Pan Młody nadchodzi (por. Mt 25, 1n), rozpoznać w tym głosie zwiastun „godziny”. „Życie prawdziwie w miłości” to przebywanie *coram Deo*. „Bóg, będąc Prawdą, jest nieskończenie, absolutnie godny adoracji”¹⁸⁷. Jeśli człowiek nie pochyla się przed Tym, który jest godzien „odebrać chwałę i cześć i moc” (Ap 4,11), bo jest Prawdziwy i Święty, to popada w autoiluzję¹⁸⁸. Pochylenie się przed Bogiem czyni człowieka zdolnym, by „widzieć”. W takiej chwili człowiek rezygnuje z odniesienia do samego siebie, wyzbywa się kryterium, jakim jest własny rozum i doświadczenie. Poręką jest mu tylko sam Jezus Chrystus¹⁸⁹. To jest ten moment, w którym Zmartwychwstały mówi do człowieka. Wiemy z Ewangelii, że uczniowie nie byli w stanie rozpoznać zmartwychwstałego Pana, zanim On sam do nich nie przemówił. Teraz On pozwala się poznać. Tylko On sam pozwala człowiekowi zawsze wyraźnie poznać, co jest prawdziwe, a co fałszywe, co czyste, a co niegodziwe¹⁹⁰. I nie jest to bynajmniej poznanie mistyczne, jak nie było takim, to, czego doświadczyli uczniowie, którzy ujrzeli Zmartwychwstałego. Jest to poznanie chrześcijańskie, które jest dostępne każdemu, kto zechce uwierzyć we Wcielonego Boga, każdemu, kto „rodzi się z wody i Ducha”.

Refleksja nad poznaniem chrześcijańskim, nad wiarą, została systematycznie ujęta przez nauki teologiczne.

3. Poznanie prawdy w naukach teologicznych

„Poznanie teologiczne zależy od życia wiary”¹⁹¹ – taką tezę stawia przed nami Guardini na wstępie rozważań dotyczących poznania w naukach teologicznych. Obecnie jest to bardzo żywa kwestia: czy nauka, jaką jest teologia, wymaga wiary? Czy nie da się poznawać zagadnień teologicznych na płaszczyźnie czysto intelektualnej?

Na początku należałoby przeanalizować, jak wygląda proces poznawczy w dziedzinie nauk teologicznych. Guardini przypomina, że „rzeczywistość stanowi porządek wielokrotnie zróżnicowany”¹⁹². Z tego też powodu, gdy chodzi o dociekania naukowe, każda dziedzina musi być rozważana według znaczenia odpowiadającego tejże dziedzinie. I tak, np. gdybyśmy czytali

¹⁸⁷ Tamże, s. 490.

¹⁸⁸ Por. tamże, s. 490.

¹⁸⁹ Por. tamże, s. 147.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 490.

¹⁹¹ Tenże, *Pismo...*, s. 44.

¹⁹² Tamże, s. 38.

Iliadę i chcieli poddać ją interpretacji, to pamiętając, że jest poezją, możemy to zrobić w oparciu o np. aspekt filologiczno-historyczny, który podporządkowany jest optyce estetyki. W taki właśnie sposób, przy zastosowaniu odpowiednich dla danej dziedziny narzędzi poznawczych, zostają wyodrębnione idee i zasadnicze kategorie, coś szczególnego, czego nie można pomylić. Kiedy się to już robi, wtedy należy wziąć pod uwagę kwestię stopnia, w którym inne obszary mogłyby mieć coś do powiedzenia w rozważanej przez nas kwestii. To jednak, co będzie w tych obszarach obecne, nie będzie miało zastosowania jednoznacznego, ale analogiczne. Gdyby zabrakło zastosowania analogicznego, to przy rozważaniu tekstu świętego z czysto historycznego punktu widzenia, zniknąłby jego prawdziwy przedmiot. To, co się wtedy widzi, to wyłącznie zjawiska zewnętrzne, konteksty psychologiczne, słowa o różnym znaczeniu filologicznym i kulturowym. „Natura właściwa tekstowi świętemu zostaje wykluczona (...), dopóki brakuje odpowiedniej postawy – wiary”¹⁹³. Usiłując interpretować Pismo Święte bez wiary, język nauki posługuje się „zsekularyzowanymi słowami świętymi”¹⁹⁴. Tracą one swój pierwotny, „święty” sens i zastępują go innym. I chociaż postawione na początku pytanie o zasadność wiary w poznaniu naukowym zdaje się być „nowym”, to cała sprawa właściwej postawy w poznawaniu słowa Bożego nowa wcale nie jest. Guardini na potwierdzenie tego przytacza szereg cytatów pochodzących z Pisma Świętego, które wyraźnie pokazują, że poznanie nie jest ani automatyczną postawą człowieka, ani wyuczoną postawą naukową, ale łaską udzieloną człowiekowi od Boga. W Starym Testamencie mowa jest o „zdejściu zasłony z oczu”, „otworzeniu serca”, Nowy Testament mówi o „słuchaniu i nierozumieniu”, „otwieraniu znaczenia Pisma”, „rzeczach duchowych, które mogą być rozumiane wyłącznie duchowo”, „o człowieku duchowym, który osądza całą resztę, a sam nie może zostać osądzony”, o tym, że to, co pochodzi z „wysoka”, nie może być zrozumiane przez to, co „pochodzi z niskości”, o tym, że światło przyszło na świat, aby oświecić ciemności, a one go nie zrozumiały¹⁹⁵. Jednak rozważając dalej osiągnięcia kolejnych epok w kwestii poznania, Guardini zauważa, że to, czego dokonano, zaskutkowało zredukowaniem wszystkiego

„do tego samego poziomu w ogólnym schemacie poznania intelektualnego, w którym – w jakimś abstrakcyjnie jednolitym mechanizmie poznawczym – przed podmiotem ukazuje się przedmiot, jednolity w swojej abstrakcyjnej przedmiotowości, niezależnie od tego, czy chodzi nam o jakiś kamień, roślinę czy osobę”¹⁹⁶.

¹⁹³ Tamże, s. 39.

¹⁹⁴ Tamże, s. 40.

¹⁹⁵ Cytaty pochodzą z tenże, *Pismo...*, s. 40. Guardini nie podaje dokładnego źródła cytatów, wspomina jedynie, że jedne pochodzą z Ewangelii, inne z listów św. Pawła, dwa ostatnie od św. Jana.

¹⁹⁶ Tamże, s. 41.

Takie postępowanie zdobyło sobie miano naukowości. Tymczasem trzeba pamiętać, że gdy stajemy wobec Pisma Świętego, mamy do czynienia z tekstem duchowym napisanym przez autora poruszonego przez Ducha Świętego. Jest to swoistym paradoksem, jeśli chodzi o działanie Boże, że im większa jest wolność stworzenia, na które Bóg oddziałuje, tym intensywniejsze jest działanie człowieka¹⁹⁷. Tekst, który powstaje w wyniku takiej szczególnej „współpracy”, też wymaga szczególnej postawy poznawczej, by mógł zostać zrozumiany. Jedynym właściwym aktem poznawczym jest w tym wypadku akt wiary. Nie wiemy, jak taki akt się rodzi, nie da się tego zaobserwować. Wiemy tylko, że przez niego człowiek wyłania się do nowej rzeczywistości życia. Aktu tego nie da się poznać, można go tylko spełnić¹⁹⁸ przez egzystencjalne otwarcie się na Boga¹⁹⁹. A gdy akt ten już zaistnieje, można próbować go zgłębiać i dochodzić do poznania wiary. Nigdy to nie będzie „pełnym przeniknięciem”²⁰⁰, bo to, co jest zgłębiane, jest tajemnicą. Zawsze będzie istniała wiara, której nie da się zastąpić wiedzą, bo to właśnie wiara jest płaszczyzną, na której objawia się tajemnica²⁰¹. To przenikanie może odbywać się w sposób metodyczny. Gdy towarzyszy temu systematyczny porządek postępowania, „dochodzi do nauki wiary, to znaczy do teologii”²⁰². Zadaniem teologii jest „określenie, na podstawie wiary, treści słowa Bożego oraz wydobycie z niego słów i pojęć”²⁰³. Korzysta ona z pomocy innych nauk – nauk historycznych, psychologicznych, filologicznych. Jednak przyjmuje wyniki badań tych nauk w sposób analogiczny, umieszczając je w kategoriach sacrum²⁰⁴. Jeśli zabrakłoby tu wiary, zniknie natychmiast sprzed oczu przedmiot badań teologicznych. „Nie ma teologii oderwanej od wiary. (...) Poznanie teologiczne zależy od życia wiary, od modlitwy, od postępowania chrześcijańskiego, od świętości życia”²⁰⁵. Było to w zasadzie oczywiste, dopóki czasy współczesne nie wystąpiły z pomysłem „wyizolowanego poznania obiektywnego, wywodzącego się z siebie samego i istniejącego dla siebie”²⁰⁶. Taki stan rzeczy nie pozostał bez wpływu na teologię. Stało się coś bardzo niebezpiecznego –

„rozdzielone zostają życie chrześcijańskie i myśl teologiczna, tak, że praktycznie biegają obok siebie, z wielką szkodą dla obydwu, (...), zagrożona jest także sama w sobie wiedza teologiczna, ponieważ istnieje realne niebezpieczeństwo,

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 42, 43.

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 43.

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 31, 32.

²⁰⁰ Tamże, s. 43.

²⁰¹ Por. tamże.

²⁰² Tamże.

²⁰³ Tamże.

²⁰⁴ Por. tamże, s. 43, 44.

²⁰⁵ Tamże, s. 44.

²⁰⁶ Tamże.

że może być ona pozbawiona aktu podstawowego i w konsekwencji właściwego sobie przedmiotu²⁰⁷.

Tymczasem metodologicznym fundamentem myśli teologicznej jest żywy akt wiary i jego realizacja w modlitwie i działaniu. I nie znaczy to wcale, że sprowadza to teologię na grunt indywidualnego życia religijnego, bo to, o co tu chodzi, to Kościół, to życie z całym jego zaangażowaniem w rzeczywistość świata, jednak zawsze w prawdzie i miłości. Dlatego „teologia jest nauką o rzeczywistości”²⁰⁸. By teologia spotkała się z rzeczywistością, konieczny jest żywy udział w Kościele, konieczna jest liturgia, konieczne jest działanie. Warto nadmienić, że teologia nie jest ograniczona badawczo przez magisterium Kościoła, co nieraz słyszy się jako zarzut. Wyjaśnia to fakt, że akt wiary – by nie stał się czystym fideizmem i mógł być fundamentem teologii – potrzebuje porządku i unormowania. Poprzez to magisterium i dogmat chronią teologię przed utratą prawdziwości jej przedmiotu:

„Dogmat i magisterium Kościoła są (...) tymi momentami, które (...) gwarantują przedmiotowi wiary swój porządek, a aktowi wiary swoją normę”²⁰⁹.

I to też, obok żywego aktu wiary i jego realizacji, należy do fundamentów metodycznych teologii. Z tego wynika jednoznacznie definicja teologii:

„teologia jest nauką o rzeczywistości, dostępną w wierze i w pełni życia wiara, nie jest natomiast częścią historii literatury czy też analizy pojęciowej”²¹⁰.

Wymiar charakteru naukowego, gdy chodzi o teologię, zależy w pierwszej kolejności od siły poznania wiary, a dopiero w drugiej kolejności od zdolności koncepcyjnej.

„W ten sposób ustanowiona zostaje pewna hierarchia, według której najmniejszemu oddany zostaje głęboki szacunek największego. Wiedza religijna i poznanie naukowe nie są rzeczami mechanicznymi, w których (...) wszystko jest dostępne dla wszystkich. Dokonują się one raczej w pewnym porządku osób; a to, co może doprowadzić poza własny wymiar to tylko respekt i naśladowanie, które pomagają penetrować rzeczywistość wyższą, a także w niej uczestniczyć”²¹¹.

Jest to godne uwagi spostrzeżenie. Nie każdy człowiek, z uwagi tylko na to, że jest człowiekiem, może czuć się kompetentny do odczytywania prawd wiary. Poznanie to może się dokonać, ale w ramach „porządku osób”, czyli według hierarchii właściwej tylko Królestwu Bożemu, w którym ten, kto chce być największy, musi się stać jak dziecko. „Dorosłość” wprowadza cały szereg spraw nieistotnych, zjawisk zastępczych, tworów pozornych. Dlatego rozsądek „dorosłego” powątpiewa, ostrożność przewiduje, skostniałość nie

²⁰⁷ Tamże, s. 44, 45.

²⁰⁸ Tamże, s. 45.

²⁰⁹ Tamże, s. 46.

²¹⁰ Tamże.

²¹¹ Tamże, s. 60.

chce z niczego zrezygnować. Kiedy trzeba otworzyć się na nowość Bożego przesłania, „dorosły” kurczowo trzyma się tego, co było dotąd, nie „widzi” niczego, a właściwa „godzina” przemija²¹². Natomiast dziecięctwo charakteryzuje ufność i swoista bezbronność, stąd, nie z rozmysłu, ale ze szczerzej postawy wpływa pokora dziecka i wierne naśladowanie tego, co zobaczyło u Ojca²¹³. Wydaje się w tym miejscu pojawiać jeszcze problem, czy aby nie zbyt duży akcent został postawiony nad pojedynczą osobą. Objawienie, choć oczywiście jest skierowane do pojedynczej osoby, to nie jest sprawą pojedynczej osoby, nie dotyczy osoby umieszczonej poza kontekstem. Człowiek musi być pojmowany jako prywatny i publiczny jednocześnie. „Wyizolowana, pojedyncza osoba nie istnieje”²¹⁴. Gdy mówimy o osobie, trzeba mieć na myśli taką, która istnieje sama w sobie, ale jednocześnie ma związek z ogółem. Dopiero do tak pojętej osoby jest skierowane Słowo Boże. Objawienie posiada więc dwubiegunową organizację: „poszczególnego chrześcijanina, który umieszczony został w ogóle chrześcijańskim, to znaczy w Kościele”²¹⁵. Ten, kto wierzy, nie robi tego na własną rękę, ale jako członek Królestwa Bożego. Istnieje takie „my”, które stanowi serce bycia chrześcijaninem, a które istnieje w Kościele będącym całością. „Ze swej natury Kościół obecny jest więc także w akcie poznania wiary”²¹⁶. Akt wiary, gdy się dokonuje, jest aktem wynikającym z decyzji i przekonania jednostki, ale równocześnie także z posłuszeństwa poszerzającego poznanie jednostkowe do przestrzeni eklezjalnej.

„Te dwa akty współistnieją nie jako akty odmienne, (...) nie jakby jeden był prostą korektą drugiego, ale jako jedność życiowa, w której jeden moment nie może być w najmniejszym stopniu oddzielony od drugiego. Decyzja indywidualna jest już na wstępie zdeterminowana eklezjalnie”²¹⁷.

Wskazuje się w tym miejscu na pewien pierwotny akt, jednostkowy, „chrześcijańsko-katolicki akt religijny, który dokonuje się w napięciu między tymi dwoma”²¹⁸. Ostatecznie więc dopiero Kościół zabezpiecza i umożliwia całość tego aktu, w którym osoba, na sposób wyłącznie eklezjalny, poznaje żywego Boga.

W Kościele stale uobecnia się wydarzenie Jezusa Chrystusa. Wydarzenie to nie jest zamknięte czasowo, ale „współistnieje w każdym czasie”²¹⁹. Bóg jest wieczny, ale współistnieje z czasem. Jeśli człowiek chce Go poznać, nie

²¹² Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 266.

²¹³ Por. tamże, s. 263.

²¹⁴ Tenże, *Pismo...*, s. 61.

²¹⁵ Tamże, s. 62.

²¹⁶ Tamże, s. 63.

²¹⁷ Tamże, s. 64.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Tamże, s. 52.

musi powracać do jakiegoś „kiedyś”, bo Bóg żyje w jego „dzisiaj”. Człowiek stoi w innej relacji do owego „dzisiaj”, niż do jakiegokolwiek innego wydarzenia historycznego, a mianowicie – w relacji bezpośredniości. Człowiek zwraca się do Boga, który żył i działał jako rzeczywista postać historyczna, ale który jednocześnie żyje i działa dzisiaj. Gdybyśmy zrezygnowali z tego „dzisiaj”, wiara byłaby już niepotrzebna. Jednak nie oznacza to żadnego związku dialektycznego, ale rzeczywistość duchową, to, co św. Paweł nazywa przebywaniem Chrystusa „w nas”²²⁰. Słowo Boże, które jest zawarte w Piśmie Świętym, jest zaadresowane do wszystkich czasów, a „cała historia angażuje się, aby poznać jego znaczenie”²²¹. Guardini zauważa, że w ramach tego każdy okres historyczny ma swoje szczególne zadanie. Słowo Boże ma niewątpliwie swój historyczny kontekst, ale ma ponadto pewne „znaczenie falujące, które oczekuje od każdej epoki jej szczególnego śladu”²²². Jeśli zostaje przyjęte, w każdym czasie uzyskuje ono nową pełnię. Teologia nie powinna więc łączyć pojmowania Pisma Świętego w dużej mierze z historycznym jego rozumieniem. Uzyskany w ten sposób efekt „jest wyjątkowo żałosny”²²³.

„Grozi nam utrata Boskiego autorytetu tekstu natchnionego, który powinien być pojmowany w adoracji, a w związku z tym grozi nam utrata charakteru obecności: tego «dzisiaj», w którym umieszczeni są zarówno teologowie, jak i słuchający”²²⁴.

Słowo Boga ma bowiem, oprócz uniwersalnego, także znaczenie praktyczne i jest wtedy pewnym wezwaniem skierowanym nie do czasów w ogóle, ale do czasów dzisiejszych. Jeśli teologia pominie ten fakt, stanie się czymś nieznaczącym. Jeśli poznanie słowa Bożego ma być poprawne, nie można przeskoczyć punktu wyjścia, od którego się zaczyna – własnej bezpośredniości czasowej. W teologii zawsze wezwane jest nasze „dzisiaj”, „jest to orędzie Boga dla teraźniejszości”²²⁵. Taka postawa w teologii owocuje żywą reakcją na wymagania Słowa objawiającego się w konkretnym czasie. Reakcja ta polega na dostrzeżeniu znaku i poznaniu nadejścia „godziny”.

„Wtedy oblicze Boga odkryje swoje rysy, także te, które zarezerwował On właśnie dla naszych czasów, i On, który jest wieczny, z treści i z wydarzeń naszych czasów – które bez wątpienia mieszczą się w Jego planie – zapewni sobie tę «chwałę» myśli i dzieł, która może być wyrazem wyłącznie naszych czasów”²²⁶.

²²⁰ Tamże, s. 53, 54.

²²¹ Tamże, s. 54.

²²² Tamże, s. 55.

²²³ Tamże.

²²⁴ Tamże, s. 55, 56.

²²⁵ Tamże, s. 56.

²²⁶ Tamże.

Podsumowując, stwierdzić należy, że prawdy nie poznajemy w postaci wyrwanej z rzeczywistości, „nagiej”. Prawdę poznajemy w strukturach rzeczywistości, w których jest ona obecna, ale się z nimi nie utożsamia. Sam akt poznania nie jest mimowolnym czy mechanicznym aktem komunikacji między podmiotem a przedmiotem poznania. Poznanie wymaga odpowiedniej postawy poznawczej, której towarzyszą określone założenia. Jest to coś więcej niż akt ludzki, gdyż osiąga swą kulminację w eklezjalnej komunii osób na spotkaniu z Bogiem. Poznanie, które byłoby kwestią czysto antropologiczną, wykluczyłoby możliwość poznania Boga, który pozostaje poza dostępną poznawczo rzeczywistością. Procesem poznawczym, który umożliwia poznanie Boga, jest wiara. Badaniem poznania wiary zajmuje się teologia, która bez wiary traci swój przedmiot. Wiara jest „zwrotem” całego człowieka ku Bogu. Ostatecznie bowiem zawsze chodzi o Boga, gdyż źródłem wszelkiego sensu jest tylko Bóg. On jest Miłością, bez której człowiek i jego poznanie są jak miedź brzęcząca, są jak cymbał brząający, są niczym (por. 1 Kor 13).

III REALIZACJA PRAWDY

„Każdego zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który dom swój zbudował na piasku” (Mt 7,26).

Te słowa, pochodzące z Ewangelii według św. Mateusza, wskazują na ścisły związek między przyjęciem Słowa Bożego, poznaniem go, a wypełnieniem sensu jego treści. Człowiek, który go „nie wypełnia”, został nazwany człowiekiem „nierozsądnym”. Nasuwa się więc tu pytanie o to, czym jest w człowieku „rozsądek”, czyli co sprawia, że człowiek może i chce owo Słowo wypełnić.

Guardini rozpoczyna refleksję w tej kwestii od centralnego, według niego, pytania o to, co to znaczy wierzyć w Boga? Stwierdza on, że odpowiedź, która brałaby tylko pod uwagę abstrakcyjny sąd, że „Bóg jest”, jest niewątpliwie za krótka. Chodzi o coś więcej²²⁷: „o poruszenie mojego bytu ku Niemu, o akt, przez który przemieszczam się ku Niemu, oddając Mu się w osobistej wierności”²²⁸. Oznacza to, że nie tylko należy określać prawdy wiary słowami, ujmować je w pojęcia, nie tylko należy okazać się wobec nich wiernym, ale „przekształcać je w żywą treść i rzeczywistość”²²⁹. To właśnie określamy

²²⁷ Por. tenże, *Bóg daleki...*, s. 84.

²²⁸ Tamże.

²²⁹ Tamże.

mianem „realizacji”. Tak więc wiara ma polegać nie tylko na wypowiedaniu sądu, stwierdzeniu określonego stanu rzeczy czy poznaniu prawdziwości jakiegoś systemu pojęć. Wiara to „duchowa «realizacja», urzeczywistnienie i kontemplacja istotnych treści, obowiązujących wartości, ciężaru gatunkowego rzeczywistości”²³⁰. Kiedy człowiek jest posłuszny wierze, wprowadza go ona w wolność Bożej prawdy²³¹. Realizacja prawdy w wierze odbywa się w trzech kluczowych kategoriach: przez naśladowanie, posłuszeństwo i miłość.

1. Naśladowanie

Na samym początku trzeba od razu dopowiedzieć, że chodzi o naśladowanie Jezusa Chrystusa. „Wy Mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem» i dobrze mówicie, bo nim jestem” (J 13,13). Pan Jezus wypowiada te słowa do swoich uczniów po umyciu im nóg, zaznaczając, że dał im przykład. Z tego fragmentu niewątpliwie wynika, że Pan Jezus jest wzorem. Guardini przestrzega jednak przed pedagogizowaniem tej sytuacji. Twierdzi, że wkradłaby się przez to do obrazu tej sytuacji nieprawda. Chrystus był wzorem przez to, że „w Nim ma początek chrześcijańska egzystencja”²³². Polega ona na tym, że wielki pochyla się przed małym ze czcią, że dostrzega się nędzę człowieka jako coś drogiego. Na tym właśnie polega objawiona w Wieczniku tajemnica Bożej pokory. Taką też powinna być chrześcijańska egzystencja. To, co Jezus uczynił, to ustanowienie możliwości bycia chrześcijaninem i równocześnie darowanie potrzebnej do tego siły²³³. Można by jednak zapytać, co by się stało, gdyby tę sytuację jednak trochę „spedagogizować”. Czy nie wystarczy po prostu żyć etycznie? Czy nie wystarczy włączyć się w poprawność życia danej społeczności, może nawet zaangażować się w jakieś filantropijne, poprawiające samopoczucie, hobby? Guardini nie zostawia tu miejsca na żadne wątpliwości. To wszystko „czynią także poganie”. To, do czego wezwany jest człowiek, pochodzi od Boga:

„Jemu nie wystarcza etyka, ponieważ przez nią nie otrzymuje On tego, co Mu przysługuje, a człowiek nie staje się tym, kim powinien się stać”²³⁴.

Bóg chce, aby człowiek do Niego przylgnął, aby się odważył na nową egzystencję, która pochodzi z miłości²³⁵. Człowiek bowiem nie jest w stanie o własnych siłach oczyścić swego serca do samych jego fundamentów. Nie

²³⁰ Tamże.

²³¹ Por. tenże, *Kościół...*, s. 124.

²³² Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 358.

²³³ Por. tamże, s. 358.

²³⁴ Tamże, s. 87.

²³⁵ Por. tamże.

jest w stanie wypełnić do dna nienawiść, nie jest w stanie odpłacać dobrodziejstwem za wrogość. Nie są to zasady jakiejś wyższej etyki, ale wezwanie do całkiem nowego życia. Polega ono na współspełnianiu zamysłu Boga. Dopiero to jest istotą tego, czym jest naśladowanie²³⁶. Warto jednak zauważyć, że w innym miejscu Guardini napisał:

„Iść za Nim nie znaczy jednak «naśladować» Go – do jakichż niestosownych uproszczeń prowadziłoby to! – lecz żyć w Nim i z natchnienia Jego Ducha, czynić w każdej chwili to, co dobre”²³⁷.

Trzeba jednak wyjaśnić, że Guardini używa tu słowa „naśladować” w specyficznym kontekście, a mianowicie, rozumiane jako „kopiowanie”. Sprzeciwia się on takiemu „naśladowaniu”, argumentując, że chrześcijanin nie jest kopią życia Chrystusa. Dlatego też pójście za Chrystusem nie może oznaczać dosłownego naśladowania Go. Byłoby to nienaturalne i pozbawione prawdy. Chrześcijanin ma wyrażać Chrystusa własnym życiem:

„Zadanie chrześcijańskiego życia w ogóle polega na tym, aby Go przenosić do własnej egzystencji, do materii powszednich zachowań, ludzkich spotkań, tego, co się aktualnie dzieje”²³⁸.

Szczególną wrażliwością w tym względzie powinni wykazać się teologowie, bo wprowadzanie do nauki czy praktyki Kościoła „kopii” zachowań z przeszłości może być szkodliwe dla życia Kościoła. Jest to ostrzeżenie, by przypadkiem nie doszło do niefrasobliwego importowania przeszłości do „teraz Kościoła”. Oznaczałoby to zagubienie gdzieś po drodze prawdy i wprowadzenie implantu do organizmu Kościoła. Trzeba jednak tę sytuację odróżnić od istniejącej w Kościele rzeczywistej Tradycji. W Kościele trwa nieprzerwanie dziedzictwo apostołskie, które Kościół ma za zadanie strzec, ale ono, w odróżnieniu od „kopii”, jest żywą tkanką ożywianą nieustannie mocą Ducha Świętego.

Drugą, wspomnianą wcześniej kwestią jest fakt, że naśladowanie ma polegać na czynieniu tego, co dobre. Powstaje więc pytanie, co jest dobre i dla kogo. Naśladowania nie można sprowadzić do zabiegów mających na celu utrzymanie zewnętrznie poprawnej aparycji chrześcijańskiej – mówiąc konkretnie – faryzejskości. Czy faryzeusze byli złymi ludźmi? Zachowywali przepisy Prawa, modlili się, pościli w przepisane dni, utrzymywali wymagane dla ich pozycji kontakty społeczne. Można by na pierwszy rzut oka powiedzieć, że to dobrzy ludzie. Czemu zatem Pan mówi o nich:

„Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne

²³⁶ Por. tamże.

²³⁷ Tamże, s. 358.

²³⁸ Tamże, s. 449.

są kości trupich i wszelkiego plugastwa. Tak i wy z zewnątrz wydajecie się ludziom sprawiedliwi, lecz wewnątrz pełni jesteście obłudy i niesprawiedliwości” (Mt 23,27-28).

Obłuda i niesprawiedliwość – to dwie formy nieprawości sprzeciwiające się prawdzie. Obłudzie towarzyszy zatwardziałość serca. Objawowo ukazuje się to na zewnątrz w postaci przestrzegania tych norm, które mają służyć utrzymaniu pozorów, temu, żeby się ludziom pokazać i temu, by mieć argument, że się jest „w porządku”, a może nawet, przy umiejętnej manipulacji tymi normami, że się jest „lepszym”. Wewnątrz oznacza to brak rozeznania, brak skruchy i brak pragnienia zbawienia²³⁹. Otóż w kwestii wartości ludzie muszą dokonywać nieustannych wyborów. Jeżeli człowiek decyduje się poświęcić wartość wyższą dla wartości niższej, mamy do czynienia ze zdradą²⁴⁰. Faryzeusze zdradzili prawdę, rezygnując z niej na rzecz utrzymania pozorów. Ludziom jednak wydawali się być sprawiedliwymi. Dlaczego tak było?

„[Sprawiedliwość] stanowi podstawę ziemskiej egzystencji. Ale istnieje coś, co jest ponad sprawiedliwością: wolne otwarcie się serca w dobroci. Sprawiedliwość jest czymś czystym, wystarczy jednak zrobić jeden krok dalej, a stanie się ona czymś zimnym”²⁴¹.

Ich serca były o tyle dobre, o ile było to potrzebne dla opinii społecznej i ich samozadowolenia z siebie. Dobro było dobrem przeznaczonym dla nich samych. Ich relacja do dobra zapętlala się wyłącznie na nich. Ich serca były szczelnie zamknięte obłudą, żeby nie dopuścić do siebie prawdy, że coś jest nie w porządku. Obłuda działa też skutecznie na zewnątrz. Ich postawa przyjęła postać zgorszenia. Wyraża się ona nie przez sądy typu „Jest to nieprawdą...”, ale przez nienawiść i prześladowanie. To, co ich gorszy, to sam Jezus Chrystus, Jego osoba²⁴². Gdy Pan Jezus demaskował ich nieprawość, robili wszystko, by Go zniszczyć – szpiegowali, wystawiali na próbę, chcieli pochwycić Go na słowie, pojmali Go, niesprawiedliwie osądzili i w końcu Go zabili. Mimo że analizowany przykład pochodzi z odległej przeszłości, to diagnoza faryzejskości jest jak najbardziej aktualna. Chrześcijanin musi liczyć się z tym, że życie, które stanie się naśladowaniem Pana, zaraz zacznie gorszyć tych, którzy czują się zagrożeni przez prawdę. Dawanie świadectwa prawdzie może więc mieć najwyższą cenę, ale jest ono jedynym możliwym kierunkiem, w jaki można się udać, naśladowując. W naśladowaniu Pana obrona prawdy jest priorytetem.

W powyższej analizie pojawiło się pojęcie zdrady. Jeśli bierze się pod uwagę kontekst nowotestamentalny, kojarzy się ona niewątpliwie z postacią

²³⁹ Por. tamże, s. 169.

²⁴⁰ Por. tamże, s. 288.

²⁴¹ Tamże, s. 256.

²⁴² Por. tenże, *O istocie...*, s. 31.

Judasza. Ten wątek został przytoczony z uwagi na powstające pytanie o to, co się takiego musi wydarzyć, żeby iść za Mistrzem, a jednak Go nie naśladować. Czy postawa Judasza godziła w jakiś sposób w prawdę? Guardini, żeby wyjaśnić tę sytuację przytacza fragment Ewangelii według św. Jana. Jest to sytuacja, gdy po „mowie eucharystycznej” Pana Jezusa sporo uczniów odeszło od Niego. Ich argumentem była „trudna mowa” Pana Jezusa. Guardini stwierdza, że w zasadzie trudno było się spodziewać, że zrozumieją, o co chodzi. Ale to, co powinni byli zrobić, to uwierzyć Panu. Mieli przy Nim trwać i być z Nim, dokądkolwiek by ich poprowadził. Mieli wyczuć boską głębię Jego słów i to, że poprowadzi ich do czegoś wielkiego. Mieli poprosić, by ukazał im się sens tego. Ale oni osądzili tę sytuację, serca ich zamknęły się i odeszli. Powróćmy jednak do Judasza. Pan Jezus mówi o nim: „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem” (J 6,70). Wiemy stąd, że Judasz już wewnętrznie odłączył się od Jezusa. Tu dochodzimy do kluczowego momentu – bo Judasz zostaje! Ten akt jest już zdradą. Judasz w sercu odszedł od Jezusa, ale zewnętrznie przy Nim pozostał. Przypominają się tu słowa Pana Jezusa, w których powiedział, że trzeba być albo zimnym, albo gorącym, ale nie letnim. Ci zaś, którzy chociaż z powodu „trudnej mowy” odeszli, pozostali wewnętrznie nie sprzeczni ze sobą. Judasz zdecydował, że pozostanie²⁴³. Człowiek, co było już powiedziane, objawia swoje wnętrze, uzewnętrzniając je przez słowa i czyny²⁴⁴. Jeżeli ta oś zostanie złamana, prowadzi to w egzystencji do destrukcji. Człowiekowi nie wolno wyrażać na zewnątrz czegoś, co nie tylko nie wyraża jego wnętrza, ale co stoi z nim w sprzeczności. Jest to sprzeniewierzenie się prawdzie wewnątrz samego człowieka. Taka postawa prowadzi człowieka do egzystencjalnej zagłady, o czym Pan mówił, że lepiej by było dla takiego człowieka, żeby się nie narodził (por. Mk 14,21). Człowiek, zdradzając Boga, zdradza też samego siebie. Zdrada w tym wypadku znaczy brak wierności prawdzie zawartej wewnątrz własnej egzystencji. Dlatego tak „ważne jest, by starać się wytrwać i pozostać w prawdzie”²⁴⁵. Objawienie prawdy wnętrza w czynie i słowie, jest warunkiem i zasadą naśladowania Pana.

Pozostaje jeszcze jedno pytanie związane z naśladowaniem. Czy naśladowca, będąc obrońcą prawdy, staje się ostatecznie „znakiem sprzeciwu”, czy też przez troskę o prawdę staje się budowniczym jedności i pokoju? Otóż chrześcijanin to człowiek, który im bardziej staje się naśladowcą Chrystusa, tym bardziej jego egzystencja różni się od egzystencji innych ludzi, którzy nie chcą być chrześcijanami. Znajduje to swój oddźwięk w relacjach z ludźmi. Pojawia się podział i pokusa, by zachować te więzi kosztem wierności Chrystusowi. Jednak Chrystus ostrzega, że kto będzie się kurczowo trzymał

²⁴³ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 205.

²⁴⁴ Patrz rozdział II, punkt 2, podpunkt 2.1.

²⁴⁵ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 253.

swego życia i z tego powodu się Go wyrzeknie, ten utraci swoje rzeczywiste życie. Jeśli zaś opuści je z powodu Pana, odnajdzie siebie (por. Mt 10,39; Mt 16,25; Mk 8,35; Łk 9,24; Łk 17,33). Jest to najgłębsza tajemnica egzystencji chrześcijańskiej, bo chodzi tu o przyjęcie krzyża:

„Chrześcijaństwo i krzyż są bowiem ze sobą nierozłącznie związane. Od chwili, kiedy Chrystus musiał wstąpić na drogę wiodącą ku krzyżowi, krzyż stoi na drodze każdego, kto chce być chrześcijaninem”²⁴⁶.

Oczywiście natura nie chce iść tą drogą i stawia opór. Wszystko zależy od tej jednej najintymniejszej decyzji jednostki²⁴⁷ – pójść za Jezusem czy Go ostatecznie zdradzić. Decyzja pójścia za Panem nie jest jednak dramatycznym aktem, w którym człowiek miałby zdobyć się na bohaterski wyczyn poświęcenia siebie w imię wyższej idei. Decyzja ta zapada bowiem w okoliczności odnalezienia ukrytej w ziemi perły (por. Mt 13,44n). Odtąd człowiek odczuwa niepokój, bo chce zrobić wszystko, byle tylko móc ją posiadać. Skąd się bierze ów niepokój? Jezus burzy pokój polegający na mniemaniu o samowystarczalności świata. Wnosi On walkę, kwestionuje wszystko to, co z ludzkiej perspektywy wydaje się być oczywistym. Chrześcijanin, który pokona opory przeciwstawiające się Chrystusowi i współpodejmie tę walkę, stanie się równocześnie niezrozumiały dla innych, a przez to stanie się powodem zgorszenia. Ale nie staje się przez to tragicznym bohaterem. Jego walka nie wynika z nakazu, ale wynika stąd, że ukazuje się mu rzeczywistość większa i cenniejsza niż świat. Wstrząs, jaki niesie ze sobą wymóg tej walki, przebiega w poprzek wszystkich hierarchii wartości obowiązujących w świecie. Godzi on we wszystkie dzieła i zamysły ludzkie. Wszystko, co człowiek dotąd „posiadł”, teraz wydaje się być mało istotne. Odnalezienie perły sprawia, że ukazuje się blask czegoś „całkiem nowego”, „pojawia się przeczucie wspaniałości królestwa Bożego – stąd właśnie wynika walka”²⁴⁸.

Gdzie w tym wszystkim jest miejsce dla pokoju? Bycie chrześcijaninem polega na współspełnianiu ziemskiej egzystencji Chrystusa. Polega to na tym, że trzeba być gotowym wziąć na siebie „unicestwienie: to, co dla świata jest głupie, dla ucznia nie do zniesienia, dla rozumu bez sensu”²⁴⁹. Nie jest to jednak unicestwienie tragiczne. Bowiem „tragizm oznacza, że (...) pierwiastek szlachetny ginie. (...) Ostatecznie źródłem tragizmu jest przecież sytuacja bez wyjścia”²⁵⁰. Tymczasem Chrystus przeżył to unicestwienie do samej jego głębi i wyczerpał. To doprowadziło do końca spełnienie woli Ojca, a to właśnie jest źródłem nieskończonego pokoju. „Pokój pochodzi stąd, że

²⁴⁶ Tamże, s. 287.

²⁴⁷ Por. tamże.

²⁴⁸ Tamże, s. 185.

²⁴⁹ Tamże, s. 360.

²⁵⁰ Tamże, s. 317.

sens zostaje przeżyty do końca”²⁵¹. Jest to zaskakujące, że pokój i sens są ze sobą tak ściśle związane. Sens zaś da się przeżyć tylko wtedy, gdy nie rezygnujemy z prawdy²⁵². Pełna gotowość do wiernego naśladowania Pana jest formą realizacji pokoju, gdyż im bardziej człowiek pozwala Bogu kierować swoim życiem, tym większego doświadcza bezpieczeństwa, nawet jeśli wydarzenia zdają się wskazywać, że „panują ciemności” (por. Łk 22,53). Czy więc można mówić, że pokój jest tylko czymś „wewnętrznym”? Według proroków Starego Testamentu Mesjasz miał być Księciem Pokoju, Bogiem mocnym, którego panowanie trwa na wieki.

„Byłoby niewątpliwie omijaniem tajemnicy, gdyby się chciało powiedzieć, że Książę Pokoju pojmowany jest w sensie «wewnętrznym». (...) Nie byłoby to właściwe rozumienie”²⁵³.

Chrystus oczywiście przyniósł pokój, który zaistnieć może tylko wewnątrz człowieka i jest to pokój, którego świat dać nie może – ale to nie wszystko. Pan, rozsyłając uczniów, nakazał im:

„Wchodząc do domu, przywitajcie go pozdrowieniem. Jeśli dom ten na to zasługuje, niech zstąpi na niego pokój wasz; jeśli zaś nie zasługuje, niech pokój wasz powróci do was” (Mt 10,12-13).

Pokój nie dotyczy tu wnętrza jakiegoś człowieka, ale jest darem Pana przekazanym przez posługę tych, których Pan posłał. Jest to pokój eklezjalny. Gdy drzwi domu otwierają się dla Pana, pierwszym zwiastunem Jego obecności jest pokój. Tak też jest, gdy nadchodzi moment, w którym dzieje, oscylując, otwierają się na Boga. Jeśli moment ten był oczekiwany i zauważony, wtedy pojawia się „zasługa”, wynikająca z gotowości i chęci przyjęcia pokoju, który zstępuje. „Na zewnątrz” dokonuje się bowiem dziwne spotkanie odwiecznej wiedzy Boga i ludzkiej wolności – to, co nie powinno się stać, ale się stanie, i to, co powinno mieć miejsce i faktycznie będzie – „wszystko to splata się ze sobą w nierozwikłanej (...) tajemnicy”²⁵⁴. Tajemnica zaś zasadza się na tym, że zarówno wolność, jak i konieczność, to dary Boga, które powierzone zostały ludzkiej odpowiedzialności. Sens zaś tego wszystkiego wyłania się tylko wtedy, gdy nie rezygnujemy z prawdy²⁵⁵. Pokój bowiem jest bogaty w prawdę. Istnieje tylko w prawdzie. Bez niej staje się narzędziem opresji różnorodnych ideologii i totalitaryzmów, które monopolizując swoją pozycję czy władzę, w imię obrony pokoju, łamią wszelki sprzeciw.

²⁵¹ Tamże, s. 361.

²⁵² Por. tamże, s. 229.

²⁵³ Tamże, s. 228.

²⁵⁴ Tamże, s. 228, 229.

²⁵⁵ Por. tamże, s. 229.

„Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki zostały dokonane w Bogu” (J 3, 21). Paradoksalnie, tylko w żywej obecności Chrystusa sumienie może stać się niespokojne, ale ku swemu dobru – „utraci pewność siebie, wynikającą zarówno z lekkomyślności, jak i pryncypialności oraz moralnej pychy”²⁵⁶. W ten sposób nastawać będzie w człowieku nowy pokój – „nowa wrażliwość i (...) niezłomność, nowa siła pozwalająca strzec i tworzyć”²⁵⁷. Gdy chodzi o los człowieka, o jego życie, to człowiek może się z nim uporać tylko wtedy, gdy odkryje on pewien punkt ponad tym wszystkim. Nie może on jednak być przez człowieka stworzony, tylko może zostać przez niego dostrzeżony, musi być człowiekowi dany. Dzieje się to za sprawą Bożej Opatrzności i Jego wszechwładnej miłości, gdy Bóg tym, którzy Go naśladowają, daje następującą rękojmnię: „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8,28)²⁵⁸.

2. Posłuszeństwo

Guardini wielokrotnie i w różnych miejscach mówi o „woli Ojca”. Pojawia się też ona jako centralny punkt odniesienia, gdy chodzi o posłuszeństwo. Postawione tu zostało pytanie o to, jak ma się wolność człowieka wobec tej woli. Czy nie mamy przypadkiem do czynienia z jakiegoś rodzaju przymusem? I wobec tego, gdzie w tej szczególnej relacji tkwi prawda?

Istnieje taka „konieczność, która nie oznacza przymusu, lecz wynika stąd, że coś jest słuszne, bo odwieczne i święte”²⁵⁹. Takiej konieczności wola ludzka poddaje się z wolną gotowością, gdyż „wola stanowi jedno z koniecznością, a konieczność z wolnością”²⁶⁰. Dzieje się tak, ponieważ to, co jest wymagane od serca, jest też równocześnie tym, czego serce z całej swojej istoty pragnie i na czym polega jego spełnienie²⁶¹. Trzeba wyjaśnić, że w człowieku istnieją dwie wolności. Istnieje wolność, która polega na tym, że człowiek jest wolny w prawdzie i w dobru. W tej wolności człowiek tak jasno „widzi”, kim jest Bóg, że nie może się temu nie poddać. „Wolność oznacza tu konieczność tego, że «nie można inaczej», wynikającą z wszechmocnej oczywistości Bożego zamyśłu”²⁶². Jest to tzw. wolność właściwa, ale pojawia się ona dopiero wtedy, gdy poprzedzi ją inna wolność – ta, w której człowiek może powiedzieć Bogu albo „tak”, albo „nie”. Człowiek posiada taką możliwość i właśnie na niej zasadza się cała powaga ludzkiej egzystencji. Ta wolność

²⁵⁶ Tamże, s. 292.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Por. tamże.

²⁵⁹ Tamże, s. 110.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ Por. tamże, s. 111.

²⁶² Tamże, s. 210.

staje się czymś nienaturalnym, jeśli człowiek nie traktuje jej jako drogi do tej drugiej wolności, gdzie istnieje owa święta konieczność, gdzie nie sposób już powiedzieć „nie”²⁶³. Decyzja o pełnieniu woli Boga wpływa z wolności człowieka i dlatego też Bóg otworzył przestrzeń wolności, przez co, pozornie, sam siebie ograniczył²⁶⁴.

Tego, który pełni wolę „Ojca”, łączy z Panem Jezusem więź bardziej pierwotna niż więzy krwi. „Wola Boga jest dla Jezusa krwią życia w duchu”²⁶⁵. Pełnienie woli Boga staje się zatem treścią ziemskiego istnienia – dziełem, walką, radością, bólem. Z wolą Ojca wiąże się jednak pewna tajemnica.

„Tą wolą jest prawda – nienaruszalna konieczność wykraczająca poza wszystko, co może wymyślić człowiek – a jednocześnie wolny dar, który budzi uszczęśliwiające zdumienie, że możliwy jest taki cud”²⁶⁶.

Człowiekowi, który pragnie tej woli, Syn objawia siebie i Ojca i wszelką prawdę. A przyjęcie tego objawienia nie dokonuje się przez myśl czy rozum, ale przez „żywy czyn”²⁶⁷. Wola Ojca jest „czynem i prawdą”²⁶⁸. A tajemnica Jego woli, jest tajemnicą Jego prawdy²⁶⁹. Ta tajemnica objawia się w jedności życia – „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie” (J 17,21) – życia, którego treścią jest prawda: zachowywanie słowa i spełnianie przykazań²⁷⁰. Wola Ojca nie jest planem, który byłby z góry powzięty. Lecz jest żywą, ciągle na nowo aktualizującą się siłą, której treść ukazuje się w każdej nowej sytuacji. To właśnie sprawia, że wola Ojca, wskazuje „godzinę” – sytuację, gdy wola ta wypowiada swoje „teraz”²⁷¹. Dostrzega się ją tylko w prawdziwej wolności. Toteż ludzie, którzy kierują się wyłącznie doraźnymi impulsami, w ogóle swojej godziny nie mają. Tajemnica woli Bożej w pełni objawia się w Ogrójcu, gdzie posłuszeństwo tej woli osiąga swe apogeum. Tam, na zasadzie całkowitej wolności Pana Jezusa, rodzi się decyzja i w tej decyzji, wraz z nadejściem „godziny”, objawia się na nowo Jego jedność z Ojcem²⁷².

Posłuszeństwo woli Bożej jest gwarantem tego, że trwamy w prawdzie. Istnieje jednakże pewne niebezpieczeństwo, które Guardini nazwał niebezpieczeństwem „ortodoksji”²⁷³. Chodzi o taką mentalność, w której wystarczy tylko zachowywać naukę, by osiągnąć zbawienie, i która w imię czystości tej nauki zadaje gwałt sumieniu.

²⁶³ Por. tamże.

²⁶⁴ Por. tamże.

²⁶⁵ Tamże, s. 111.

²⁶⁶ Tamże, s. 112.

²⁶⁷ Tamże.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ Por. tamże, s. 112.

²⁷⁰ Por. tamże, s. 113.

²⁷¹ Por. tamże.

²⁷² Por. tamże, s. 114.

²⁷³ Por. tamże, s. 170.

„Tam, gdzie istnieje ustanowiona reguła zbawienia, kult i porządek wspólnoty, pojawia się niebezpieczeństwo mniemania, że ich ścisłe przestrzeganie jest już świętością w obliczu Boga. Tam, gdzie istnieje hierarchia urzędów i władz, tradycji i prawa, pojawia się niebezpieczeństwo, że w samym już tylko autorytecie i posłuszeństwie będzie się widzieć królestwo Boże”²⁷⁴.

Jest to niebezpieczeństwo „położenia ręki na Bożej wolności i ujęcia w ryzy prawa tego, co pochodzi tylko z łaski”²⁷⁵. Chodzi o to, że porządek wiary i modlitwy, dyscypliny, obyczaju jest czymś dobrym, ale na ich tle w człowieku mogą rodzić się też niedobre możliwości. Jest to „niebezpieczeństwo uznania tego, co zewnętrzne, za to, co wewnętrzne, (...) niebezpieczeństwo, że kierując się tym, co obowiązujące i słuszne, położymy rękę na Bożej wolności”²⁷⁶. Właśnie to zarzucał Pan Jezus faryzeuszom i dlatego Guardini nazwał to niebezpieczeństwo, niebezpieczeństwem „Prawa” i „faryzeusza”²⁷⁷.

Taka sytuacja może sprawić, że człowiek znajdzie się w sytuacji „poważnego konfliktu wewnętrznego”²⁷⁸. Guardini nawiązuje do sytuacji, w jakiej znaleźli się uczniowie Pana Jezusa: znaleźli się między posłuszeństwem wobec Chrystusa a szacunkiem wobec nauczycieli i przywódców Izraela. I zaraz daje odpowiedź: „Nie ma innego autorytetu, jak tylko ten, który pochodzi od Boga”²⁷⁹. Sprawujący władzę są zobowiązani, by to uznać. Jeśli tego nie robią, stają się „roślinami, których nie posadził Bóg; kto się opowiada po ich stronie, uschnie. Są ślepymi przewodnikami, którzy sami nie widzą drogi”²⁸⁰. Ich sytuacja wygląda tak, że dysponują oni zewnętrzną władzą, ale bez wewnętrznej mocy obowiązującej²⁸¹. Sensem wszelkiej władzy jest prawda.

„Jest ona [władza] tylko narzędziem przekształcenia rzeczywistego świata w rzeczywiste Królestwo Boże, jest służebnicą Boskiej Prawdy i Łaski”²⁸².

Posłuszeństwo wobec prawdy łamie zarozumiałość umysłu²⁸³. Komu nie zależy na prawdzie, nie widzi. Idzie więc po omacku, a co gorsze, prowadzi za sobą innych i wiedzie do zguby. Tak było z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie, o których Pan Jezus mówił, że jeśli ślepy ślepego prowadzi, obaj wpadną w dół (por. Mt 15,14). Dlaczego ten, który idzie za ślepym przewodnikiem też został nazwany ślepym? Dlatego że posłuszeństwo też może

²⁷⁴ Tamże.

²⁷⁵ Tamże, s. 171.

²⁷⁶ Tamże.

²⁷⁷ Por. tamże.

²⁷⁸ Tamże, s. 177.

²⁷⁹ Tamże.

²⁸⁰ Tamże.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Tenże, *O duchu...* (1975), s. 51.

²⁸³ Por. tenże, *Kościół...*, s. 124.

okazać się „ślepe”. Oznacza ono przyzwolenie na to, by zostać wprowadzonym w błąd, na to, by zostać zwiedzionym²⁸⁴. Posłuszeństwo nie może polegać na rezygnacji z panowania Boga w sumieniu na rzecz przełożonego, zwierzchnika, nauczyciela²⁸⁵. Posłuszeństwo jest słusznie zachowane wtedy, gdy jest odpowiedzią na żądanie prawdy, które zawsze łączy się z szacunkiem wobec człowieka i jego sumienia. Prowadzi ono człowieka od przyrodzonych impulsów myślowych do czystej prawdy, a przez to właśnie zachowuje w człowieku postać Chrystusa nienaruszoną i daje wierze wolność. Nie można natomiast posłuszeństwem nazwać ustepliwości, która jest słabością, wręcz pogardą dla człowieka, gdyż jego godność polega na tym, że istnieje on z Prawdy²⁸⁶. „Kiedy zaś człowiek jest posłuszny i wierzy, wchodzi w wolność Bożej prawdy”²⁸⁷. Posłuszeństwo więc prowadzi do wyzwolenia ze zbuntowanego „ja” ku objawiającemu się Bogu²⁸⁸. Polega ono na dostrzeżeniu tego, że w najgłębszym sensie chodzi tak naprawdę tylko o Chrystusa. O przyznanie się do Niego w sercu i przed ludźmi. Człowiek, który się do Niego przyznaje, jest Jego uczniem. Uczeń ten ma świadomość, że z tego powodu jego istnienie może stać się zagrożone – może zostać wykluczony z porządku społecznego, pozbawiony chleba, domu, a nawet życia. Jednak uczeń Pana rozumie, że „właściwą rzeczywistością jest Chrystus”²⁸⁹ i gdy łączy swoją wolę z Jego wolą, wtedy cała reszta wydaje się już nieistotna. „Odwagi, to Ja jestem, nie bójcie się!” (Mk 6,50) – te słowa Pana nie są żartem. Kiedy człowiekowi zdaje się, że jest zgubiony, w rzeczywistości ma on schronienie – w Opatrzności. Opatrzność nie jest porządkiem przyrody, ale jest to porządek, który spływa od Ojca na tego, kto się Mu powierza.

„W takiej mierze, w jakiej człowiek uznaje Boga za swego Ojca, powierza Mu siebie i troskę o Jego królestwo przyjmuje w swoje serce jako coś najważniejszego, tworzy się wokół niego nowy porządek istnienia, w którym «wszystko dzieje się dla jego dobra» (Rz 8,28)”²⁹⁰.

Ten, kto trwa przy Jezusie, urzeczywistnia wolę Ojca. Gdy przychodzi mu zginać, wie, że to, co jest w nim istotne, jest nienaruszalne i że wszystkie jego włosy na głowie są policzone (por. Mt 10,30).

Wola Jezusa jest wolą całkowicie podporządkowaną Jego posłannictwu. W posłuszeństwie wobec tego posłannictwa jest Jezusowi dana „wszelka władza w niebie i na ziemi” (por. Mt 28,18). Jednak nie jest to władza

²⁸⁴ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 208.

²⁸⁵ Por. tenże, *Przedzkołe modlitwy*, tłum. A. Dworak, Warszawa 1987, w: *O Bogu żywym*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987, s. 167.

²⁸⁶ Por. tenże, *Kościół...*, s. 80.

²⁸⁷ Tamże, s. 124.

²⁸⁸ Por. tamże, s. 125.

²⁸⁹ Tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 177.

²⁹⁰ Tamże, s. 178.

przeciw Ojcu czy bez Niego, ale z Nim, w posłuszeństwie wobec Niego. Nasze posłuszeństwo ugruntowane jest tym, że w Chrystusie istnieje to, co naszą wiarę umożliwia – „istotowe trwanie w prawdzie i w woli Ojca”²⁹¹. Jezus całe swoje istnienie opiera na odniesieniu do Ojca. Zachowuje On zawsze postawę Syna „aż po głębię swej osoby, aż po jądro swego posłannictwa, aż po najpierwszą spontaniczność uczuć. Bycie Synem jest formą Jego egzystencji”²⁹². W relacji tej Syn w żadnym wypadku nie był przez Ojca pozbawiony władzy, uwikłany w uzależnienie, przymuszony. „Posłuch Jezusa dorównuje poleceniu, któremu Jezus okazuje posłuch”²⁹³. Znaczy to, że posłuszeństwo Jezusa jest równorzędne z poleceniem Ojca – nie ma tu żadnej subordynacji czy hierarchii.

Posłuszeństwo Jezusa jest niezależnością Boga wobec całej wolności człowieka. Wypełnił On dzieło przez to, że był posłuszny, a absolutny charakter tego posłuszeństwa przeważa wszelką grzeszność. To właśnie dlatego, niezależnie od odpowiedzi ludzi, realizacja Bożych obietnic była pewna²⁹⁴.

3. Miłość

Miłość, jako że sięga najgłębszych warstw egzystencji ludzkiej, jest u Guardiniego silnie związana z relacją, jaka zachodzi między bytem człowieka i jego czynami. To, co człowiek robi, powinno stawać się jego życiową postawą. Postawa zaś powinna odzwierciedlać wewnętrzny kształt człowieka i to w taki sposób, żeby powinność przemieniać w naturalność pełni jego własnej istoty²⁹⁵. Tak powinien wyglądać związek istoty człowieka i sposobu, w jaki się ona wyraża – bytu i czynu, gdyż chodzi tu o ostateczną jedność człowieka, który gdy ją osiągnie, stanie się doskonały.

„Materiał, z którego [człowiek doskonały] ma powstać, jest jednak nie tylko po prostu nieuformowany, lecz stawia opór. Wywyższa się, wiele rzeczy jest w nim pomieszanych i pogubionych. Dlatego musi zostać przepracowany od strony nastawienia”²⁹⁶.

Z takiej sytuacji wyrasta zadanie, którego realizacja prowadzi do świętości. Polega ono właśnie na wprawieniu całego bytu w ruch, a światło Boże dociera wtedy do głębi człowieka i przeświecła warstwę po warstwie. Bowiem „z całego naszego żywego bytu ogarniamy tylko cienką warstwę, a wszystko

²⁹¹ Tenże, *O istocie...*, s. 119.

²⁹² Tamże, s. 154.

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 372.

²⁹⁵ Por. tenże, *O rzeczach...*, s. 47.

²⁹⁶ Tamże, s. 48.

inne leży niżej, niczym niezaorana ziemia, której nie sięga lemiesz pług²⁹⁷. By być świętym, nie wystarczy jedynie przestrzegać norm etycznych; trzeba tak żyć, by Bóg mógł znaleźć w takim człowieku upodobanie. By tak się mogło stać, człowiek musi zostać przemieniony. A tylko „Boża miłość przemienia człowieka”²⁹⁸. Nie jest to jakaś miłość, czy miłość w ogóle, ale miłość Chrystusa, który mówi: „okazywać miłość to tyle, co Mnie miłować. Uchybić miłości, to tyle, co Mnie uchybić”²⁹⁹. To więc, co decyduje o ważności czynu, to nie kategoria etyczna, ale On sam, Jego osoba. „Jezus zajmuje miejsce ważności etycznej”³⁰⁰.

Człowiek – dlatego że jest jednością istoty i czynu – zostaje przemieniony w sposób tylko jemu właściwy. „Bóg jest wszechmocny, ale nie jest czarodziejem. Boża miłość tworzy, ale w prawdzie”³⁰¹. Znaczy to, że Bóg dając człowiekowi „nowe życie”, dokonuje tego nie przez „machnięcie różdżką”, co sugerowałoby jakąś nadprzyrodzoną ingerencję, której efektem byłoby złamanie naturalnych praw, ale robi to z całym poszanowaniem realności ludzkiego bytu. Wszystko to, co w człowieku jest małe – błędy, braki, luki, opór – wcale nie znika wobec mocy świętości i miłości Boga. Dzieje się tak, gdyż to, co małe, też jest prawdą. Ziemskie braki i luki nie są po prostu niczym. „Są czymś i to właśnie przed Bogiem, który jest prawdą”³⁰². Przemiana nie polega na wmiataniu tego wszystkiego pod dywan, ale na doprowadzeniu tego do prawdy i przetwarzaniu aż po najgłębszą warstwę ludzkiego istnienia³⁰³.

Bóg „oczyszcza” serce, dając nam, w tajemnicy łaski, udział w swojej własnej czystości. Przyjmuje nas do swojej prawdy, by nasza wartość mogła się stać odbłaskiem³⁰⁴. Oczyszczone serce potrafi miłować w prawy sposób – pragnie Boga, Jego prawdy i sprawiedliwości³⁰⁵. Gdy serce przepełnione zostaje ambicją, chęcią zysku, zmysłowością, strachem, hałasem istnienia, wtedy dostrzega się tylko to, co ludzkie. Widać wtedy w ludziach tylko ich błędy, ich słabości, a w swoim własnym życiu odczuwa się zabłąkanie³⁰⁶. Natomiast Bóg „widzi” wszystko, ale nie w sposób, w jaki widzi człowiek, który gdy patrzy, niszczy tajemnicę. Boże „widzenie” jest miłością³⁰⁷. „Spojrzenie Boga nie ujawnia, ono chroni”³⁰⁸. Od człowieka tylko zależy, czy będzie chciał być „widzianym”, czy będzie się od tego

²⁹⁷ Tamże.

²⁹⁸ Tamże, s. 51.

²⁹⁹ Tenże, *O istocie...*, s. 168.

³⁰⁰ Tamże, s. 168.

³⁰¹ Tenże, *O rzeczach...*, s. 51.

³⁰² Tamże, s. 52.

³⁰³ Por. tamże.

³⁰⁴ Por. tenże, *O Bogu...*, s. 70.

³⁰⁵ Por. tenże, *Być blisko Boga*, tłum. E. Szymani, Wrocław 1999, s. 36.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 106.

³⁰⁷ Por. tenże, *O Bogu...*, s. 22.

³⁰⁸ Tamże, s. 23.

spojrzenia uchylał. Jeśli zechce pozostawać w zasięgu widzenia Boga, wejdzie z Nim w porozumienie i będzie pragnął Jego woli. Gdy tylko człowiek to uczyni, choć z całą swoją słabością i nieudolnością, staje się to „niezniszczalnym momentem odnowy”³⁰⁹. Wola Boża polega na tym, że zawsze istnieje droga – cokolwiek się stało, dobrego czy złego, wola Boża to osądza i żąda, by postawiony został następny krok. Może stać się tak, że będzie to droga trudniejsza, pełna wyrzeczeń, ale zawsze pozostanie wytyczonym szlakiem – drogą w prawdzie. Nie jest to droga, która gdy się ją porzuci, stawałaby się bezdrożem. Jest to droga wytyczona przez wolę Ojca, a jest ona Jego miłością. Wielkim dziełem woli Boga jest wzrost Jego Królestwa³¹⁰. W stopniu, w jakim serce zatroszczy się o Królestwo Boże, w czynie i w prawdzie, w takim też stopniu staje się jednym w miłości z Bogiem. Wola Boga sprawia, że powstaje przenikająca wszystko jedność, a to, co się dzieje, dzieje się z miłości³¹¹. Sednem tego jest fakt, że nieprzeniknioność woli Boga jest tajemnicą Jego miłości. Dzięki temu wszystko może podlegać przemianie.

„Trzeba jednak czynić tę tajemnicę, a nie tylko mówić o niej. (...) Myślenie wskazuje tylko drogę, a rzeczywistością staje się dopiero wtedy, kiedy przemienia się w czyn”³¹².

Przez to właśnie, że Pan Jezus żyje zgodnie z wolą Ojca, jest całkowicie samym sobą. Przez to, że wypełnia nie swoją, ale wolę Ojca, wypełnia swoją najgłębszą istotę. To właśnie nazywa się miłością. „Wola Ojca jest miłością”³¹³. Ona nie tylko przynagla, ale i uzdalnia do czynu – tak rozumiana jest łaska. Jest to działanie Boga i człowieka w tajemnicy jedności³¹⁴.

„Jest to zgoda Wszechmocnego z wolnością, której tajemnica polega na tym, że im silniejsza staje się moc łaski, tym swobodniej należy do samej siebie wolność”³¹⁵.

Tajemnicą chrześcijaństwa jest właśnie to, że łaska, która przychodzi do człowieka, nie zależy ani od jego trudu, ani od wypełnianych obowiązków, lecz od wolnego od jakiegokolwiek przymusu Boga. Chrześcijanin ma za zadanie dbać o to, by zachowana została prawda, że wszystko w jego życiu rzeczywiście pochodzi od Bożej miłości – wypływa z Bożej wolności i nie jest

³⁰⁹ Tamże.

³¹⁰ Por. tenże, *Przedszkole...*, s. 176.

³¹¹ Tenże, *Modlitwa...*, s. 98, 99.

³¹² Tamże, s. 130.

³¹³ Tenże, *Kościół...*, s. 38.

³¹⁴ Por. tenże, *O Bogu...*, s. 25.

³¹⁵ Tamże, s. 27.

„uwikłane w przepisy i obwarowania”³¹⁶, czyli że wszystko zachowa charakter łaski³¹⁷.

„Chrześcijaninowi tak bardzo na tym zależy, że porzuca wszelką «pewność». Bo ona jest prawem, dokumentem, musem. Chrześcijanin odrzuca wszelkie zabezpieczenia”³¹⁸.

Zabezpieczenia oznaczałyby tu rozważania ludzkiego umysłu, które da się udokumentować. Im bardziej człowiek z tego poczucia bezpieczeństwa zrezygnuje, tym bardziej pozwoli się objąć wolności Bożej miłości, a ufność, która stanie się jego udziałem, będzie większa niż wszelki rozsądek³¹⁹. Realizuje się to wyłącznie przez modlitwę miłości. Prawdy nie da się realizować inaczej jak przez miłość i modlitwę. Prawdziwa modlitwa polega bowiem także na działaniu, na wewnętrznej realizacji. Modlitwa nie może stać poza rzeczywistością i uosabiać jedynie marzenia. Powinno w niej dokonać się prawdziwe spotkanie, podczas którego serce modlącego otwiera się na Boga³²⁰. Otwarcie to oznacza przygotowanie się na „zmianę sensu”, gdyż w przeciwnym wypadku modlącemu grozi „ślepotą”³²¹. Jeśli serce modlącego otworzy się, wtedy prawda obejmuje całą istotę człowieka, a ta pozostaje jej wierna. To jest właśnie obszar żywego wewnętrznego czynu, wyraz urzeczywistniania Królestwa Bożego. Bóg, który jest prawdą, jaśniej wtedy w duszy i prawda zapuszcza w człowieku swoje korzenie – w efekcie wierność już się nie waha, a zdecydowanie nie ustaje³²². Takie oddanie się we władanie wolności Bożej miłości skutkuje ufnością i nadzieją – powstaje wtedy „nowy rozsądek, uwolniony w przestrzeni, którą otworzyła miłość”³²³.

Istotne jest, że Guardini – mówiąc o tym, że Bóg przychodzi do ludzi w Jezusie przez miłość – nadmienia, że to nie wystarczy³²⁴. Okazuje się, że w Bogu istnieje coś, czego miłość sobą jeszcze nie obejmuje. Chodzi o pokorę Boga. Dla Boga drogocenne jest to, co jest małe, drogocenna jest znikomość ludzka. Pokora Boga objawiła się przez to, że wstąpił On w to, co wobec Niego jest niczym i że możliwe to było tylko dzięki temu, że jest On wszechwielki.

„Ta właśnie postawa jest dodatkowo konieczna, aby można było mówić o chrześcijańskiej miłości. Owa miłość, (...) spoczywa na fundamencie pokory”³²⁵.

³¹⁶ Tenże, *Modlitwa...*, s. 131.

³¹⁷ Por. tamże.

³¹⁸ Tamże, s. 131.

³¹⁹ Por. tamże, s. 133.

³²⁰ Por. tamże, s. 152.

³²¹ Por. tamże, s. 154.

³²² Por. tamże, s. 154, 158, 159.

³²³ Tamże, s. 134.

³²⁴ Por. tenże, *Bóg. Nasz Pan...*, s. 358.

³²⁵ Tamże, s. 324.

Pozostała jeszcze kwestia porządku, jaki panuje między prawdą a miłością. Guardini zauważył, że człowiek chce coraz bardziej polegać wyłącznie na sobie samym. Jednak jest to możliwe tylko dla woli Bożej, która jest twórcza w bezwarunkowym sensie. Człowiek, uzurpując sobie takie możliwości, czyni siebie bogiem. Postępowanie takie przybiera tym bardziej tragiczny wyraz z uwagi na to, że tym, na czym taki człowiek oparł swoje życie, jest wola, która jest ślepa. Wola może chcieć, działać, ale nie „widzi”. Wola, będąc ślepą, potrzebuje światła prawdy, jej kierownictwa. Niebezpieczeństwo, jakie może tu zagrażać, polega na tym, że można obok porządku natury, w którym kompetentny jest rozum, postawić porządek wolności, w którym działa wola. I gdy rozum zatrzyma się w porządku natury, nie będąc w stanie powiedzieć nic o „najwyższych faktach” (rzeczywistości nadprzyrodzonej), otrzyma on, dla swego światopoglądu, od woli wiarę w ich ostateczne ukie-runkowanie. I w ten sposób, wola i przynależny jej system wartości etycznych zyskują prymat. Jeśli wola, a z nią i jej etos, będą mieć pierwszeństwo przed prawdą, prawda zostanie sprowadzona do faktu moralnego i poddana subiektywizacji³²⁶. Tymczasem wola nie tworzy prawdy, lecz jej pragnie. Prawda zaś, przybliżając się do człowieka, umożliwia mu dotknięcie „tajemniczej gwarancji zdrowia świata”³²⁷ – prawda jest strażnikiem wszelkiego bytu, prawda to opoka, na której wszystko spoczywa – to Logos. Wyłania się z tego porządek prymatu „Logosu nad Etosem”. Chodzi o pierwszeństwo bytu przed czynem, stawania się przed działaniem, światopoglądu metafizycznego przed moralnym, wreszcie adoracji przed wysiłkiem. Istotną rolę odgrywa tu miłość. Gdy zachodzi już wyżej opisany porządek, ona ten porządek jeszcze wyprzedza. Gdy zakłada się decydujące znaczenie prawdy, to nie wiadomo jeszcze, czy chodzi o prawdę w miłości czy zimnym jej majestacie. To dopiero jednak miłość przekracza wszelką miarę, w niej to, co niemożliwe, staje się możliwe i tylko na nią może powołać się nadzieja³²⁸. Największą rzeczą jest miłość, zaś prymat prawdy znajduje swoje uzasadnienie jedynie „w miłości”³²⁹.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując, stwierdzić należy, że istota chrześcijańskiej specyfiki rozumienia prawdy, jaka wyłania się z myśli Guardiniego, polega na uznaniu jej Boskiego źródła, na przyjęciu jej wiary, a wreszcie na jej wypełnieniu.

³²⁶ Por. tenże, *O duchu...* (1975), s. 62, 63, 64.

³²⁷ Tamże, s. 67.

³²⁸ Por. tamże, s. 66.

³²⁹ Por. tamże, s. 66, 67.

Chrześcijańska prawda nie jest teorią, nie jest elementem systemu filozoficznego, ale jest dana człowiekowi jako objawiona w Chrystusie, niosąc ze sobą wymóg realizacji. Dzieje się tak, gdyż człowiek, będący podmiotem rzeczywistości, rozumiany jest zawsze jako pozostający w relacji do Boga. I jeśli zależy mu na poszukiwaniu prawdy, musi się w tę więź zaangażować. Dokonuje się to, w szczególny sposób, poprzez liturgię. Zatem prawda, która objawia się w rzeczywistości, najpełniej obecna jest w Kościele, który strzeże depozytu prawdy – Objawienia. Objawienie jest mową Boga do całej rzeczywistości i pełnią prawdy. Objawienie bowiem polega na tym, że wcielił się Bóg, który nie podlega żadnym kryteriom prawdy, gdyż On sam jest prawdą. Człowiek w swojej egzystencji zależny jest od prawdy. Jeśli ją odrzuca, naraża się na utratę własnej realności. Natomiast jej przyjęcie prowadzi go do prawdziwej wolności. Z kolei poznanie prawdy dokonuje się w różny sposób, odpowiadając poszczególnym stopniom rzeczywistości. Mowa Boga dokonuje się poprzez znaki, które człowiek powinien dostrzegać. Największym ze znaków jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a jedynym „narzędziem” poznawczym jest wiara. Właśnie dlatego od wiary nie może zostać oddzielone teologiczne poznanie naukowe, by móc pozostawać w ścisłym związku z własnym przedmiotem badawczym. Teologia obejmuje wszystkie sfery życia, całą rzeczywistość, dlatego jest nauką o rzeczywistości³³⁰. Obecność prawdy w rzeczywistości i jej poznanie zobowiązuje do jej realizacji, do żywego zaangażowania się w nią. To zaangażowanie dokonuje się przez naśladowanie Chrystusa, przez posłuszeństwo i miłość.

Niniejsze opracowanie jest wynikiem mojego zafascynowania się myślą Guardiniego oraz wpatrzenia się w jego postawę: zawsze nauczał on tego, czym żył, i żył tym, czego nauczał.

„Całość dorobku Guardiniego jako myśliciela i teologa jest imponująca i obejmująca wiele dziedzin. Świadczy ona o żywym zaangażowaniu autora w życie Kościoła i w egzystencjalne problemy ludzi sobie współczesnych. Ukazuje ona zarówno głębię jego myśli, jak i dalekowzroczność jego spojrzenia, przechodzącą niemal w profetyczność. (...) Guardini (...) żył nadzieją, że jego prace oprą się przemijaniu, że właściwy czas na ich odczytanie jeszcze nadejdzie”³³¹.

³³⁰ Por. tenże, *Pismo...*, s. 45.

³³¹ M. Wolicki, *Wprowadzenie...*, s. 30, 33.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA:

Guardini R.,

Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999.

Bóg daleki, Bóg bliski, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991.

Być blisko Boga, tłum. E. Szymani, Wrocław 1999.

Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969.

Kościół Pana, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988.

Modlitwa Pańska, tłum. M. Labiś, Kraków 2003.

Objawienie, tłum. A. Paygert, Warszawa 1957.

O Bogu żywym, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987.

O duchu liturgii, tłum. M. Wolicki, Kraków 1975, na prawach rękopisu, W. Śl. Sem. Duchowne w Krakowie.

O duchu liturgii, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996.

O istocie chrześcijaństwa, tłum. G. Sowinski, Kraków 2000.

O rzeczach ostatecznych, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004.

Pismo Święte i nauka wiary, tłum. K. Czuba, Kielce 2002.

Przedszkole modlitwy, tłum. A. Dworak, Warszawa 1987, w: *O Bogu żywym*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1987, s. 75-210.

W poszukiwaniu oblicza Boga, tłum. S. Wolski, Wrocław 2000.

PISMO ŚWIĘTE:

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, wydanie piąte, Poznań 2003.

LITERATURA POMOCNICZA:

Kowalczyk D., *Rozmowy o Bogu*, w: *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 150, Warszawa 2003, s. 117-123.

Kowalski J.W., *Nowe kierunki w teologii – Romano Guardini*, „Znak” 5,3 (1950), s. 194-206.

Szwarc. K., *Jezus Chrystus – Osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008.

Wolicka E., *Romano Guardiniego lekcja wiary żywej*, „Znak” 44,446 (1992), s. 135-141.

Magdalena Jóźwik

TRYNITARNY WYMIAR PASCHY
W UJĘCIU
HANSA URSA VON BALTHASARA

BIOGRAM

Hans Urs von Balthasar urodził się 12 sierpnia 1905 r. w Lucernie. Od dzieciństwa przejawiał zainteresowanie muzyką, literaturą, a także ukazywała się jego wrażliwość na piękno. Studiował germanistykę w Wiedniu, jednak po pewnym czasie przeniósł się do Berlina ze względu na dwóch profesorów: Helmutha von Glasenappa i Romano Guardiniego. Pod wpływem tego ostatniego napisał pracę doktorską zatytułowaną *Historia eschatologicznego problemu w nowożytnej literaturze niemieckiej*¹.

W roku 1929 postanowił wstąpić do Towarzystwa Jezusowego, przyjął święcenia kapłańskie 26 lipca 1936 r. w Monachium, tam rozpoczął pracę duszpasterską i redakcyjną (redakcja „Stimmen der Zeit”). Mając możliwość wykładania na Gregorianum w Rzymie, wybrał posługę w Bazylei, gdzie poznał Adrienne von Speyr². Pod wpływem mistyczki założył instytut świecki Wspólnota Świętego Jana, co zmusiło go do opuszczenia Towarzystwa Jezusowego.

Kolejne lata to głównie praca redakcyjna oraz naukowa, w 1956 r. założył wydawnictwo Johannes Verlag, a w 1973 r. był współzałożycielem czasopisma „Communio”. Otrzymał liczne nagrody i wyróżnienia, m.in.: Złoty Krzyż Góry Atos, tytuł doktora *honoris causa* na uniwersytetach w Edynburgu, Monastyrze, Fryburgu, został członkiem Akademii Francuskiej, a w 1984 r. papież Jan Paweł II przyznał mu Międzynarodową Nagrodę Pawła VI za całokształt pracy teologicznej³. Zmarł 26 czerwca 1988 r.

¹ E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 9-11.

² Adrienne von Speyr, ur. 20.09.1902 r. w Szwajcarii, lekarz, protestantka, nawróciła się na katolicyzm i przyjęła chrzest w 1940 r. Od najmłodszych lat towarzyszyły jej doświadczenia mistyczne, prowadziła pogłębione życie modlitwy, ascezy, a przy tym pełne ciężkiej pracy. Jej duchowe przeżycia miały ogromny wpływ na teologię Balthasara oraz na jego działalność. Balthasar zajął się publikacją jej pism, a Speyr wspierała go we wszelkich przedsięwzięciach duszpasterskich. Dwukrotnie zamężna, po ciężkiej chorobie zmarła w 1967 r.

³ E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, s. 28-33.

WSTĘP

Prezentowany w niniejszej publikacji tekst jest znacznym fragmentem pracy magisterskiej zatytułowanej *Trynitarny wymiar Paschy Jezusa Chrystusa w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara* i szczęśliwie obronionej w czerwcu 2012 r. Droga do podjęcia tego zagadnienia rozpoczęła się od zainteresowania trynitologią, zwłaszcza współczesnymi koncepcjami, pod wpływem wykładów i egzaminu z teologii dogmatycznej na trzecim roku studiów teologicznych. Autorkę intrygowała wówczas myśl Hansa Ursa von Balthasara, aczkolwiek przeczytanie *Teologii Misterium Paschalnego* za namową jednego z profesorów okazało wielkim wysiłkiem. Dlatego też nie obyło się bez lęku wobec propozycji Promotora, by pracę magisterską napisać pod wyżej wspomnianym tytułem. Nie brakło trudu w tym przedsięwzięciu. Pracując nad Balthasarem, odnosi się wrażenie, że człowiek uczy się innego języka, koniecznego do zrozumienia głębi jego myśli. Zetknięcie bowiem z dorobkiem teologicznym Hansa Ursa von Balthasara można przyrównać do zwiedzania pięknej, monumentalnej katedry, zbudowanej w oryginalnym stylu, niezbyt oczywistym przy powierzchownym oglądaniu. Stąd, z jednej strony, spotkanie z twórczością teologa z Bazylei jest wielkim wyzwaniem, z drugiej – niezwykle pasjonującą przygodą.

W początkowych próbach utworzenia planu pracy zastosowano metodę stosowaną przez samego von Balthasara, polegającą na opisanie danego zagadnienia z różnych stron, podobnie jak statuę w muzeum ogląda się z kilku perspektyw. W pracy omawianą rzeczywistością było wydarzenie Paschy, a dokładniej *Misterium Paschalis*, na które składają się poszczególne dni Triduum, ale też ukierunkowane na Paschę wcielenie, czy już po niej, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha. Stąd pierwszy rozdział pracy zatytułowany został po prostu „Pascha”, gdyż zostało w nim przedstawione Balthasarowe jej rozumienie, z uwzględnieniem źródeł inspiracji, wyszczególnieniem rysów charakterystycznych tej teologii paschalnej oraz ukazaniem w kontekście innych poruszanych przez teologa z Bazylei tematów. Drugi rozdział skoncentrowany został na osobie Jezusa Chrystusa w perspektywie pytań o Jego tożsamość i misję, następnie omówiono posłuszeństwo Chrystusa jako jedną z charakterystycznych kategorii chrystologicznych Hansa Ursa von Balthasara. Ostatni rozdział, zatytułowany *Universale concretum*, to ukazanie reinterpretacji znanej już od Mikołaja z Kuzy koncepcji chrystologicznej. W niniejszej publikacji rozdział poświęcony chrystologii został pominięty, gdyż wcześniej został przepracowany i opublikowany jako artykuł w czasopiśmie naukowym. Stąd temat prezentowanego tekstu różni się od tematu pracy magisterskiej i brzmi następująco: *Trynitarny wymiar Paschy w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Właśnie bowiem trzeci

rozdział wspomnianej pracy poświęcony był *Misterium Trinitas*, według teologa z Bazylei najwyraźniej objawiającego się podczas wydarzeń paschalnych. Dlatego też zaproponowano w nim układ treści, w którym wychodząc od epifanii Trójcy, następnie zostaje podjęte zagadnienie życia wewnątrztrynitarnego, bardziej zrozumiałego dzięki wcześniejszemu omówieniu udziału wszystkich Osób Boskich w Passze. I wreszcie jako ostatnia omówiona została koncepcja Balthasara o inkluzji świata w życie Boże, która jak się okazuje, jest dla Teologa z Bazylei nie tyle sprawą przeszłości czy przyszłości, ale wręcz wieczności, gdyż wskazuje on na odwieczne istnienie możliwości tej w Bogu.

Publikowany tekst: *Trynitarny wymiar Paschy w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara* składa się z dwóch rozdziałów, pozostawionych w swych pierwotnych tytułach: „Pascha” i „Trójca”. Podzielone zostały one na trzy punkty oraz podpunkty, co pozwalała na wielowymiarowe zaprezentowanie zagadnienia, przy jednoczesnym utrzymaniu dyscypliny w podawaniu treści i unikaniu powtórzeń. Celem pracy było możliwie jak najszersze przedstawienie Misterium Paschalnego w myśli szwajcarskiego Teologa oraz jak najgłębsze wydobywanie Balthasarowej interpretacji *Misterium Trinitas*. Zadanie to nieraz stanowiło wysoki stopień komplikacji, gdyż obszerna ilość dzieł Teologa z Bazylei jest zaopatrzona w równie niemалą rzeszę kategorii filozoficznych, kontekstów zaczerpniętych z literatury bądź kultury w ogóle. Niemniej możliwość zetknięcia się z teologią tak obficie czerpiącą z dorobku humanistyki stało się doświadczeniem niezwykle inspirującym.

I

PASCHA

Misterium Paschalne od samego początku chrześcijaństwa stanowi fundament wiary oraz centrum życia liturgicznego wierzących. Chrześcijanie od początku obchodzili Paschę jako najważniejsze święto, czego dowodem były staranne przygotowania i radosne świętowanie. Cóż jeszcze nowego, ciekawego może dwadzieścia wieków później powiedzieć na ten temat teolog z Bazylei? Dla zrozumienia, czym dla Hansa Ursa von Balthasara jest wydarzenie Paschy, wydaje się konieczne przyglądnięcie się inspirującym go źródłom. Dopiero w następnej kolejności poszczególne wydarzenia składające się na *Misterium Paschalis* mogą zostać w kilku słowach opisane, tak, by uwypuklone zostały w nich główne akcenty paschalnej myśli Balthasara. Ostatecznie bogaty dorobek teologiczny Teologa z Bazylei niejako zmusza

do przedstawienia zagadnienia Paschy w kontekście innych podejmowanych przez niego tematów teologicznych oraz kategorii filozoficznych.

1. Źródła

Podstawowymi inspiracjami refleksji teologicznej Balthasara w pierwszej kolejności zawsze pozostawały świadectwa biblijne oraz komentarze Ojców Kościoła. Istotny wkład stanowiły również osiągnięcia scholastyków, a także teologia Marcina Lutra, wobec której często pozwalał sobie na obfitą polemikę. Niemożliwym również wydaje się mówienie o dorobku Teologa z Bazylei bez przyglądnięcia się kilku podstawowym dla niego inspiracjom filozoficznym. Jednak współpraca z Adrienne von Speyr – jej doświadczenia, refleksje, dzieła – stanowiły dla Balthasara jedno z najpoważniejszych źródeł zwłaszcza jego paschalnej teologii, co sam komentuje w następujący sposób:

„W przyszłości okaże się, jak wielki wpływ intuicje tej kobiety wywarły na moje książki: *Herz der Welt*, *Gottesfrage*, *Theologie der drei Tage*, i wiele innych są w istocie teologicznymi transkrypcjami tego, czego ona bezpośrednio doświadczyła”⁴.

1.1. Biblia

Starotestamentalne teksty teolog z Bazylei wykorzystuje w taki sposób, by ukazać egzystencję Ludu Izraela ukierunkowaną typycznie na Nową Paschę. Przede wszystkim staje się to widoczne przy analizie teologii ofiary oraz idei pośrednika między Bogiem a człowiekiem⁵. Przywoływanie więc fragmentów dotyczących bezpośrednio exodusu Izraela czy uczty paschalnej, ustępuje miejsca na rzecz tych, które pomagają zrozumieć nowotestamentalne wydarzenie. W związku z tym zostaje dokonana nowa interpretacja przymierza, z podstawową cechą jaką jest wierność, a w wyniku jej braku, pojawiające się wyklęcie, kara oraz Szeol. W historii niewiernego ludu ciągle wyglądające swego ostatecznego przewyciężenia⁶. Rozprawienie się Boga z niegodziwością człowieka w Starym Testamencie czeka na zrealizowanie w „dogłębnie sądzącym potopie (Iz 43,2; Ps 42,8)”⁷, a jednak przewyciężenie nieprawości dokona się w sądzie krzyża – centralnego wydarzenia Wielkiego Piątku. Balthasar szczegółowo poświęca się analizie tekstów

⁴ E. Piotrowski, *Wstęp, czyli kilka słów zachęty*, w: H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. II.

⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 14.

⁶ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 303.

⁷ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 118.

mówiących o Szeolu, odróżniając tę rzeczywistość od Gehenny⁸. Waga tego rozróżnienia staje się szczególnie widoczna w opisie Wielkiej Soboty.

Zdecydowanie jednak najwięcej odniesień starotestamentalnych szwajcarski teolog czyni przy rozważaniach chrystologicznych. Pokazuje bowiem, że doświadczenia wewnętrzne Jezusa Chrystusa w czasie Jego męki oraz śmierci zostały w Starym Testamencie antycypowane w egzystencji proroków. Jednak dopiero w Synu Bożym posłuszeństwo, jako jedyna właściwa odpowiedź na przymierze, oraz cierpienie zastępcze zyskują swoją pełnię i realizują zapowiedziane zbawienie⁹. U Izajasza „orędowanie za przestępcami” możliwe staje się tylko, gdy w zamian składanego w ofierze zwierzęcia na „rzeź” idzie człowiek – Sługa Jahwe. Ponadto, przyjmując na siebie grzech świata, Cierpiący Sługa doświadcza radykalnego odrzucenia przez Boga, jako wyraz Jego gniewu będącego reakcją na niewierność przymierzu¹⁰. Lęk, którego doświadcza opuszczony Syn, zdecydowanie przewyższa wszelkie doświadczenia ludu czy Hioba opisane w literaturze mądrościowej. Podczas gdy tam istnieje możliwość odwołania się do światła wiary, na krzyżu Chrystusa już jej nie ma, gdyż zgasło „światło świata”¹¹. Zatem na krzyżu oraz w Szeolu Syn doświadcza w swej solidarności z umarłymi bierności i martwoty śmierci oraz najgłębszego opuszczenia przez Ojca, jako konsekwencji przyjętego grzechu świata¹².

W refleksji nad trynitarnym wymiarem Paschy Balthasar korzysta ze Starego Testamentu, ukazując działanie Osób Trójcy w Passze, odwołuje się do konkretnych postaci biblijnych. Przykładem ilustrującym to jest niewątpliwie antytypiczne porównanie wydania na śmierć Syna przez Ojca, czego w Starym Przymierzu Bóg nie żądał od Abrahama, choć ten gotów był ofiarować swego syna Izaaka¹³.

Balthasarowe wykorzystanie źródeł starotestamentalnych miało na celu: ukazać antycypację doświadczeń Jezusa Chrystusa już w czasie przed wcieleniem; przedstawić niepodobieństwo wydarzeń starotestamentalnych i nowotestamentalnych, podkreślając absolutną nowość tych drugich; pokazać spójność objawienia biblijnego oraz wyjaśniając tradycję wiary ludu Izraela, w celu zrozumienia znaków, symboli, sytuacji Nowej Paschy.

Nowotestamentalne fragmenty, będące dla Balthasara kanwą do zbudowania własnej interpretacji Misterium Paschalnego, można powiedzieć, iż ogniskują się wokół słów Pawła z listu do Koryntian: „Chrystusa bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (por. 1 Kor 5,7b).

⁸ Tamże, s. 153.

⁹ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 304.

¹⁰ J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 126-129.

¹¹ H.U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1999, s. 38.

¹² J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 126-129.

¹³ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 105.

Poprzez wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, opisane na kartach Nowego Testamentu, Balthasar chce uchwycić zagadnienia chrystologiczne, trynitologiczne oraz soteriologiczne u ich fundamentu. Zatem synoptyczne opisy, Janowe obrazy oraz Pawłowe głoszenie Ukrzyżowanego zostają przez Szwajcarskiego Teologa wykorzystane, by z opisu wydarzeń dokonanych przez Chrystusa „dla nas i dla naszego zbawienia” wyłonić Jego prawdziwy obraz nierozzerwalnie sprzężony z *imago Trinitas*.

Posiłkując się źródłami synoptycznymi, Balthasar wykazuje ukierunkowanie wcielenia na mękę, co widoczne jest zwłaszcza u Łukasza oraz Marka, gdzie „konieczność” męki uobecnia się przez całe życie Jezusa. Ponadto, ewangelie Marka, Mateusza i Łukasza stają się idealnym materiałem do ukazania niezrozumienia przez uczniów zapowiedzi cierpienia i wywyższenia Syna Człowieczego¹⁴. W życiu Jezusa z nieustanną wizją „konieczności”, każdy z synoptyków w odpowiedni dla siebie sposób położył akcenty na antycypujące Paschę konkretne wydarzenia oraz postawy. U Marka jest to solidarność z grzesznikami, Łukasz w postawie Jezusa odsłania serce Syna gotowego pomagać i cierpieć, natomiast Mateusz łączy „dźwiganie naszych słabości” z zastępczą śmiercią, z której wyrasta silnie u niego akcentowana etyka krzyża¹⁵. W samym przedśmionku męki pojawia się spójny u synoptyków opis Ostatniej Wieczerzy z jej charakterem zarówno uczty, jak i ofiary¹⁶, co pozwala przypuszczać, iż była ona ucztą paschalną, czyli antycypacją przejścia od Starego do Nowego Przymierza. Rozważania o eucharystii stają się podstawą do interpretacji fragmentu z listu do Hebrajczyków (Hbr 9,2), z którego Balthasar wysnuwa wniosek:

„Chrystus w końcu czasów, w sposób niepowtarzalny, przez swoją własną krew jest w stanie przeniknąć przez niebo do Ojca, jak również do wnętrza uczestnika uczty – w stanie «stopienia» jako Ofiarowanego”¹⁷.

Zostaje zatem ukazane wyraźnie powiązanie między eucharystią jako ucztą a jednocześnie ofiarą Chrystusa.

Ciekawym zabiegiem zastosowanym przez Balthasara jest zwrócenie uwagi na osoby uczestniczące w wydarzeniu paschalnym oraz ich zachowanie, które interpretuje jako opozycję wobec działania boskiego, bądź jako wzór dla przyszłego działania Kościoła. I tak, jednocześnie wydającym Jezusa na śmierć są Judasz i Piłat, ale przecież także Ojciec¹⁸. Obnażony z szat i uciekający z ogrodu młodzieniec stanowi przeciwieństwo posłusznego i dającego się obnażyć Syna. Paradoksalny jest również fakt, iż na krzyżu pierwszeństwo

¹⁴ Tamże, s. 16.

¹⁵ Tamże, s. 84-85.

¹⁶ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 120.

¹⁷ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 91.

¹⁸ Tamże, s. 105, 107.

przed wybranymi mają dla Jezusa skazani, z którymi tworzy nową wspólnotę skazanych. Dla Kościoła jednak wzorem do naśladowania stanie się postawa kobiet, „które Mu towarzyszyły i usługiwały” – przypatrując się współczująco i kontemplatywnie nie przypisują sobie żadnej aktywnej roli, choć staną się pierwszymi świadkami Zmartwychwstałego¹⁹.

Janowe źródła, z których korzystał Balthasar w interpretacji Paschy Jezusa Chrystusa, to przede wszystkim Ewangelia oraz Apokalipsa. To właśnie u Jana szczególnie wyraźnie ukazana zostaje relacja między Ojcem i Synem, co szwajcarski teolog wykorzystuje przy ukazaniu Syna jako objawiciela chwały Ojca²⁰, radykalnego posłuszeństwa Ojcu oraz ogołocenia²¹. Egzystencja Jezusa przedstawia się jako życie ku wyznaczonej przez Ojca „godzinie”, a miarą życia staje się krzyż²². W opisie Ostatniej Wieczerzy, w przeciwieństwie do synoptyków, centralne miejsce zajmuje scena umycia nóg, w której wyrażone zostaje wewnętrzne usposobienie Najpokorniejszego Sługi z antycypacją Jego samorozdania w eucharystii i wprowadzenia w mękę²³.

Wizję uwielbionego paschalnego Baranka przedstawia Apokalipsa. Ten, który był przebity, teraz staje przed Janem jako Żyjący, mający klucze „Śmierci i Otchłani”. Jest jednocześnie Alfą i Omegą, Wywyższonym, a choć Apostoł nie szuka u Niego ran, wie, że to Ten, którego widział z przebitym sercem. Dopiero wizja uwielbionego Baranka uświadamia widzącemu, że wszystko, co do tej pory wiedział o Panu podczas Jego ziemskiego życia, zostaje mu wyjaśniane jako rzeczywistość dokonująca się w wieczności²⁴.

Z innej perspektywy wydarzenie paschalne przepowiada i opisuje Paweł. Centrum jego nauki stanowi Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, którego głoszenie jest służbą jednania świata. Ponadto Paweł zwraca uwagę, iż także egzystencja chrześcijańska powinna być formą bycia Chrystusa, wręcz odwzorowywaniem Jego życia w śmiertelnym ciele Apostoła (Ga 2,20)²⁵. Jednak jednym z najczęściej przywoływanych przez Balthasara fragmentów z listów Pawła jest Flp 2,5-11, stanowiący podstawę dla rozważań dotyczących kenozy Syna, która dla szwajcarskiego teologa odzwierciedla kenozę wewnątrztrynitarną. Kenotyczna postawa Syna staje się podstawą dla Jego wcielenia, ogołocenia oraz radykalnego posłuszeństwa²⁶ wobec Ojca, co w teologii Jana wyrażone zostało jako *mandatum a Padre*²⁷. Z listu do Filipian Balthasar wyprowadza nowotestamentalną teologię objawiania się chwały

¹⁹ Tamże, s. 110.

²⁰ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 72.

²¹ Tamże, s. 66.

²² Tamże, s. 85.

²³ Tamże, s. 89.

²⁴ H.U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacja nad Apokalipsą według św. Jana*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 52.

²⁵ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 15.

²⁶ Tamże, s. 87.

²⁷ Tamże, s. 81.

Bożej, która w Starym Testamencie ukazywała się w swej mocy, a w Nowym przyjmuje upokorzenie, wyrażając przez nie nieskończoną miłość między Osobami Trójcy²⁸.

1.2. Ojcowie

Ważnym teologicznym komentarzem stały się w twórczości Balthasara dzieła Ojców Kościoła, a zwłaszcza Ireneusza, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Maksyma Wyznawcy oraz Augustyna. Teolog z Bazylei korzystał z ich dorobku, czerpiąc z poruszanych przez nich zagadnień chrystologicznych, soteriologicznych czy eklezjologicznych, a także ucząc się integralnego uprawiania teologii²⁹.

Teologia Ireneusza z Lyonu został przez Balthasara wykorzystana przede wszystkim w dwóch podstawowych tematach: objawienia i zbawienia. Przejmując od Lyończyka kategorię rekapitulacji, zyskał możliwość zogniskowania doświadczenia wiary z teologiczną refleksją wokół chrystologicznego centrum³⁰. Ponadto dokonana przez Ireneusza żarliwa, antygnostycka obrona człowieczeństwa Jezusa Chrystusa z jednej strony była próbą uniknięcia zbytniego spirytualizmu, a z drugiej pozwoliła uniknąć poważnego niebezpieczeństwa dla soteriologii, gdyż „(...) tylko to, co doświadczyło cierpienia, będzie również uzdrowione i zbawione”³¹.

Balthasar często odwoływał się do tej argumentacji w swoich refleksjach na temat Paschy. Konsekwencją radykalnej obrony człowieczeństwa było dla Ireneusza dostrzeżenie w realności męki Chrystusa momentu objawienia o Ojcu, stąd realna cielesność staje się narzędziem zbawienia, jak i objawienia³². I właśnie tą soteriologiczną i epifanią myśl Balthasar szczególnie wykorzystuje w swojej teologii.

Silnie przesiąknięta platońską filozofią teologia Orygenes, choć nieczęsto zajmuje się tematem Paschy to jednak w kilku swoich myślach do niej nawiązuje, zwłaszcza w zagadnieniach dotyczących eklezjologii czy objawienia. Zasadniczo wstępujący charakter Orygenesowej mistyki zostaje przełamany przez przebite na krzyżu serce Słowa, skąd otwiera się droga *descensu*, która nie jest indywidualna, lecz otwarta dla całego Kościoła³³. Ponadto Orygenes – podobnie jak Ireneusz – widzi w męce moment objawienia, mający wskazać na patos miłości Bożej³⁴.

²⁸ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 76.

²⁹ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, Kraków 2001, s. 75.

³⁰ Tamże, s. 72.

³¹ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 158.

³² Tenże, *Chwała*, t. II, cz. 1: *Modele teologiczne od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marzsał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 64.

³³ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 71.

³⁴ Tamże, s. 74.

Zasadniczo chrystologicznie skoncentrowana refleksja teologiczna Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcy stanowi dla Balthasara ważny komentarz. Zorientowana na wcielenie chrystologia Grzegorza znajduje swoje zastosowanie w argumentach z Tradycji, gdy teolog z Bazylei ukazuje ukierunkowanie wcielenia na mękę³⁵. Z inkarnacyjnego ukierunkowania wynika dla ojca kapadockiego otwarcie w Chrystusie drogi do zbawienia ludzkości, przy jednoczesnym uznaniu Go za Pana³⁶. Z kolei chrystologia Maksyma skupiała się wokół chalcedońskiego sformułowania „niezmieszane”, określającego relacje natur w Chrystusie. Z czego wynika jedna z ważniejszych intuicji Wyznawcy, mówiąca o maksymalnym zbliżeniu między Bogiem a człowiekiem. Ponadto cechą charakterystyczną myśli Maksyma jest bogate wykorzystanie dorobku poprzedników oraz holistyczny sposób uprawiania teologii³⁷.

Dzieła Augustyna Balthasar zazwyczaj wykorzystywał przy kwestiach ekklezjalnych, szczególnie w aspekcie apostołstwa świeckich³⁸, jednak również przy omawianiu Paschy kilkakrotnie sięgał po głos biskupa z Hippony. Podobnie jak Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcę, jego także przywołuje, argumentując ukierunkowanie wcielenia na mękę³⁹. Wykorzystuje również zdanie Augustyna w polemice z filozofią, popierając pogląd o krzyżu jako zasadzie scalającej świat, co starożytny biskup opisuje jako „(...) włączenie całej ludzkości w wieczną ofiarę uwielbienia Chrystusa skierowaną ku Ojcu”⁴⁰. I wreszcie, Balthasar dochodzi do polemiki z słynnym Ojcem, gdy analizując wydarzenie Wielkiej Soboty, pokazuje poglądy biskupa Hippony, w których uważa on, że Chrystus zstąpił do Szeolu, a nie do nowotestamentalnego piekła. Samo piekło Augustyn rozumie w sposób czysto duchowy, z czym nie zgadza się teolog z Bazylei⁴¹.

1.3. Scholastycy

Z dorobku scholastycznych teologów Balthasar wykorzystał ich systematyczne refleksje chrystologiczne, trynitologiczne bądź soteriologiczne, które – choć często nie wprost – stanowią tło dla rozważań dotyczących Paschy. Jednak w przeciwieństwie do ojców Kościoła, średniowieczni nie stanowią dla szwajcarskiego teologa tak ważnego punktu odniesienia.

³⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 17.

³⁶ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 25-26.

³⁷ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 91.

³⁸ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 26.

³⁹ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 22.

⁴⁰ Tamże, s. 55.

⁴¹ Tamże, s. 154-155.

Jednym z scholastyków, w którego obronie stanął teolog z Bazylei, jest Anzelm z Canterbury, oskarżany obecnie o uprawianie zbyt juredycznej teologii. W refleksjach soteriologicznych Balthasar wykazuje, że „konieczność” zbawienia, o której obecności w Bogu mówi Anzelm, wynika z Jego wolnej decyzji. A więc Bóg „musi” zbawić, ponieważ „chce”. Poza tym również u biskupa Canterbury *mysterium salutis* zakorzenione jest w decyzji Ojca, co Balthasar przypomina cytując tekst Anzelma:

„Co może bardziej wyrażać miłosierdzie niż słowa Ojca skierowane do grzesznika, który nawet nie marzy o zbawieniu: weź mojego jednorodzonego Syna i złóż go w ofierze za siebie, albo słowa Syna: weź mnie i zbaw siebie?”⁴².

Drugim przywoływanym z średniowiecznych teologów jest Tomasz z Akwinu i jego bogata synteza teologiczna. Od Akwinaty Balthasar czerpie przede wszystkim z zagadnień chrystologicznych oraz trynitologicznych. Wykorzystuje wypracowane przez Tomasza *missio et processio* Syna, które wskazuje, iż wewnątrztrynitarne pochodzenie Syna od Ojca jest identyczne z Jego zbawczym posłaniem⁴³. Również przy rozważaniu relacji oraz pochodzeń w Trójcy zostaje przywołane zdanie średniowiecznego teologa, a cała bogata refleksja nad wewnętrznym życiem Trójjedynego stanowi dla Balthasara ważny horyzont nad późniejszą kwestią wolności stworzenia⁴⁴ i wynikającym z niej bosko-ludzkim dramatem.

Głosy innych średniowiecznych teologów teolog z Bazylei przywołuje między innymi przy omawianiu lęku Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym, wydobywając z ich wypowiedzi jeden wspólny pogląd⁴⁵. Ponadto nawiązuje bezpośrednio do Hugona i Ruperta, korzystając z wypracowanych przez nich pomysłów trynitologicznych.

1.4. Luter i filozofia

Zetknięcie z doktryną Lutra przyniosło bogatą polemikę Balthasara z poglądami ojca protestantyzmu. Element wspólny dla obu stanowi krzyż i jego centralne miejsce w myśli teologicznej, jednak ściśle z nim związane pojęcie *Deus sub contrario* nie jest zgodne z poglądami teologa z Bazylei. Dla Lutra wydarzenie Jezusa Chrystusa przynosi szereg nieprzewidywalnych przeciwieństw⁴⁶, z których oprócz *sub contrario* wyrastają twierdzenia mówiące o Chrystusie jako: *simul justus et peccator, simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus*⁴⁷. Stąd krzyż zostaje przedstawiony jako paradoks, miejsce

⁴² J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 148.

⁴³ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 165.

⁴⁴ Tamże, s. 208.

⁴⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 97.

⁴⁶ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 149.

⁴⁷ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 57.

niepokonanych sprzeczności. Przyczynę takiego stanu rzeczy Balthasar upatruje w statycznej teologii Lutra, gdy tymczasem on sam przyjmuje dynamiczny charakter formuły *sub contrario*, ukierunkowanej w swą celowość na miłość. W związku z tym, śmierć Chrystusa jest funkcją absolutnej miłości⁴⁸.

Balthasar polemizuje również z antropocentryczną interpretacją Pawłowej formuły *pro me* (Ga 2,20), w której widzi pewną niewystarczalność. W odpowiedzi na pogląd Lutra na ten temat, szwajcarski teolog pokazuje, iż objawienie trynitarnej miłości widoczne w *pro me* wymaga równie hojnej, integralnej odpowiedzi *pro te*. Bowiem w wydaniu się Chrystusa *pro me* zawarte jest zbawienie każdej, pojedynczej egzystencji niezależnie od wiary, która stanowi ratyfikację tego, co się dokonało oraz oddanie Trójjedynnej miłości. Według Balthasara, luterkański antropocentryzm nie ma możliwości utrzymania trynitarnej tła krzyża.

Ponadto szwajcarski teolog nie zgadza się z Lutrem również w kwestii wycierpienia przez Jezusa męki piekielnej. Według teologii Lutra, zastępcze cierpienie męki piekielnej za grzeszników dokonało się na krzyżu, przez co Chrystusowi zostało zaoszczędzone doświadczenie piekła w Wielką Sobotę lub jeśli zstąpił do podziemi, to Jego cierpienie już ma charakter tryumfu⁴⁹.

Prócz Lutra, Balthasar często przywołuje zdania różnych filozofów, między innymi Hegla, jednak przeważnie w charakterze polemicznym, gdyż jak stwierdza przy interpretacji krzyża w różnych koncepcjach filozoficznych:

„Filozofia może mówić o krzyżu na wiele sposobów; skoro nie jest «słowem krzyża» (1 Kor 1,18) na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa, to wie za dużo albo za mało. Z dużo, ponieważ sięga po słowo tam, gdzie Boże Słowo milczy, cierpi i umiera (...) wie za mało, ponieważ nie jest w stanie wymierzyć otchłani, w której zanurza się Słowo, i nie spodziewając się już niczego zamyka hiatus albo też świadomie «wieńczy» okropności (...)»⁵⁰.

1.5. Adrienne von Speyr

Niewątpliwie znajomość z Adrienne von Speyr oraz jej doświadczenia mistyczne stanowią najważniejsze źródło inspiracji dla myśli teologicznej Balthasara. To właśnie dzięki szwajcarskiej mistyczce Misterium Paschalne zyskało tak ważne znaczenie w dziele teologa z Bazylei⁵¹. Ponadto centralny

⁴⁸ Tamże, s. 49.

⁴⁹ Tamże, s. 162-163.

⁵⁰ Tamże, s. 61.

⁵¹ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 88.

temat jej poglądów i wykładów stanowi misterium Trójcy, które nadaje wszystkim opisanym wydarzeniom paschalnym perspektywę miłości⁵².

Mistyczne doświadczenia Adrienne znacząco wpłynęły na chrystologię Balthasara, od niej przejął i wykorzystał ideę spowiedzi Syna na krzyżu. Przejmując na siebie grzech świata, Syn milcząco wypowiedział go przed Ojcem, przez co dokonał pierwszej spowiedzi. Również kategoria i radykalizm posłuszeństwa Syna wobec Ojca została zainspirowana myślą Speyr. Kres oddania Ojcu stanowiło przebywanie Jezusa ze zmarłymi, jako konsekwencja wcielenia i niezbędne dopełnienie dzieła zbawienia⁵³. Trynitarny aspekt myśli mistyczki odbił się szerokim echem w refleksji teologicznej szwajcarskiego teologa, co szczególnie widoczne jest w opisie krzyża, który stanowi objawienie całej Trójcy. Inne tematy ubogacające teologię paschalną to przejęte od Speyr pojęcia takie jak: doświadczenie porzucenia Syna przez Ojca na krzyżu czy interpretacja Wielkiej Soboty jako *hiatusu* między Wielkim Piątkiem a niedzielą Zmartwychwstania⁵⁴.

Osobiste doświadczenie nadprzyrodzonego strachu Adrienne, w którym dochodziła do najwyższych stanów lęku, Balthasar stara się zinterpretować z perspektywy chrześcijańskiej, a szczególnie w optyce Jezusowej nocy przed męką na Górze Oliwnej⁵⁵:

„Na Górze Oliwnej dokonuje się ostateczne, gwałtowne zanurzenie się w otchłań lęku, która natychmiast się nad Nim zamyka: jest to lęk, który cierpi On zastępczo – za każdego grzesznika i za każdy grzech – stając w obliczu Boga absolutnej sprawiedliwości”⁵⁶.

Widoczna w powyższym cytacie idea zastępstwa, a także inne, takie jak: kozioł ofiarny czy *pro nobis*, to również echa myśli Adrienne von Speyr⁵⁷, które u Balthasara znalazły swoje odpowiednie miejsce.

2. Obraz

Obraz Misterium Paschalnego na podstawie jego teologicznej interpretacji to u Balthasara przede wszystkim wyakcentowanie najważniejszych i najbardziej oryginalnych wątków. Wydarzenia Ostatniej Wieczerzy, Ogrodu Oliwnego, krzyża, Wielkiej Soboty oraz zmartwychwstania zostaną przedstawione wieloaspektowo, tak aby możliwie wyczerpująco uchwycić w myśli teologa z Bazylei najbardziej charakterystyczne rysy Paschy.

⁵² E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 139.

⁵³ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 88-91.

⁵⁴ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 47-48.

⁵⁵ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 171.

⁵⁶ H.U. von Balthasar, *Chrześcijaнин i lęk*, s. 37.

⁵⁷ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 138-139.

2.1. Ostatnia Wieczerza i Ogród Oliwny

Dla Balthasara pierwszym wydarzeniem pasyjnym i antycypującym mękę jest niewątpliwie Ostatnia Wieczerza. Z jednej strony stanowi ona bramę do nadchodzącego umierania, a z drugiej ma charakter eschatologiczny jako zamykający finał miłości. Istotny wydaje się fakt, iż w przeciwieństwie do męki, podczas Ostatniej Wieczerzy Syn może o sobie decydować, stąd jest w stanie sam siebie rozdać swoim uczniom. Późniejsza eucharystia, będąc anamnezą pożegnalnej uczty, ma dla Balthasara wymiar trynitarny, gdyż w pierwszym rzędzie to Syn dziękuje Ojcu za możliwość dysponowania sobą, w skutek czego nastąpiło objawienie Bożej miłości i zbawienie człowieka⁵⁸.

Po Ostatniej Wieczerzy uczniowie wraz z Jezusem udają się do Ogrodu Oliwnego, gdzie bardziej wewnątrz niż zewnątrz rozpoczyna się męka. Pierwszym przejawem cierpień staje się osamotnienie przez Ojca, do którego Syn zwraca się *Abba*, a który niknie z horyzontu, pozostawiając tylko swojego pośrednika w postaci anioła. Z kolei obecni w Ogrodzie apostołowie, choć są w zasięgu głosu, nie potrafią czuć i nie mogą towarzyszyć Mu bliżej⁵⁹. Z osamotnieniem nierozzerwalnie złączona jest trwoga Jezusa przed wypiciem kielicha, czyli „dopuszczeniem grzechu świata do cielesno-duchowo-osobowej egzystencji Reprezentanta”⁶⁰.

Doświadczenie lęku w Ogrodzie Oliwnym ma swoje źródło oraz konsekwencje, co Balthasar opisuje w następujący sposób:

„(...) lęk w Ogrodzie Oliwnym jest takim współcierpieniem z grzesznikami, iż realna możliwość utraty Boga (*poena damni*) stojąca przed nimi zostaje przejęta przez wcieloną miłość Boga w postaci *timor gehennalis*: aby grzech świata mógł zostać «włożony» na Jezusa, nie odróżnia On siebie i swego losu od losu grzeszników”⁶¹.

Prócz solidarności z grzesznikami, powodem lęku jest również „hańba krzyża”, „upokorzenie” jako konsekwencja radykalnego posłuszeństwa sięgającego nawet wyzbycia się nadziei „(...) na drugą stronę haniebnej śmierci” oraz nie szukania własnej chwały. Ponadto scena w Ogrodzie zarysowuje pewne aspekty trynitarnego wymiaru męki: zostaje zapowiedziane uwielbienie Ojca przez Syna (w męce) oraz „zgładzenie grzechu świata” będące wydarzeniem rozgrywającym się między Synem a Ojcem, a nie Ojcem a szatanem⁶².

Trwoga oraz osamotnienie zostały dopełnione na Górze Oliwnej o element wydania Syna Człowieczego, które Balthasar rozpatruje w kilku od-

⁵⁸ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 92-93.

⁵⁹ Tamże, s. 93.

⁶⁰ Tamże, s. 94.

⁶¹ Tamże, s. 97.

⁶² Tamże, s. 99-100.

śłonach. W pierwszej z nich Syn zostaje wydany przez Ojca, jako realizacja Jego postanowienia i wyraz miłości do ludzi. Następnie Syn wydaje samego siebie, co również jest wyrazem Jego miłości ku człowiekowi, a zarazem objawieniem miłości Ojca. Trzecim wydającym jest Judasz, który symbolizuje historyczny moment odrzucenia Mesjasza przez Żydów, jak i eschatologiczną prawdę o odrzuceniu zbawienia przez grzeszników. Perspektywa wydania zostaje podjęta także podczas procesu, gdzie Judasz, Żydzi oraz Piłat są „wydającymi” i jednocześnie skazującymi Jezusa, dążą oni do zrzucenia z siebie winy, a tymczasem zostają o niej przekonani⁶³. Prócz „wydających” są jeszcze ci, którym został wydany Syn, a należą do nich „grzesznicy” – głębsze rozumienie tej prawdy streszcza sformułowanie, iż „Chrystus stał się przeklęty przez Boga”(Ga 3,13n)⁶⁴. Aby jednak nie zatraciła się przy tym perspektywa nowotestamentalna, Balthasar uzupełnia powyższe stwierdzenie o fakt samooddania Chrystusa oraz Jego boską naturę, która pozwoliła Mu:

„(...) oddać się do dyspozycji dziełu miłości – które pochodzi od Ojca i chce pojednać świat ze sobą – aby w Nim została osądzona i wycierpiana cała ciemność mocy przeciwnych Bogu”⁶⁵.

2.2. Krzyż i śmierć

Nieodzownym elementem życia Jezusa było kroczenie za Nim tych, których sam wybrał i powołał do naśladowania Go. Zapowiadana męczeńska śmierć spotykała się z niezrozumieniem uczniów, przede wszystkim dlatego, iż nie mieli oni żadnego przykładu analogicznego, który wyjaśniałby im lub dawał jakieś przedrozumienie zapowiedzianej męki. Zanim jeszcze Balthasar wyakcentuje w niej pewne aspekty, już w drodze Jezusowego ziemskiego życia ku krzyżowi, na przykładzie niezrozumienia przez apostołów chce pokazać absolutną nowość i nieporównywalność tego wydarzenia⁶⁶. Przykładem potwierdzającym to jest zachowanie Piotra, który w obliczu męki i jej zapowiedzi, czegokolwiek się podejmie, okazuje się niewłaściwe⁶⁷.

Dla zrozumienia akcentów położonych przez Balthasara w opisie męki, potrzebne wydaje się przypomnienie tła, jakie towarzyszy wydarzeniu krzyża. Powodem, dla którego krzyż ma swoje miejsce w historii, jest niewierność ludzi wobec przymierza z Bogiem, która to reprezentuje się w postawie Narodu Wybranego. Bóg jako „wierny i sprawiedliwy” (Ps 146) nie może być obojętnym wobec nieprawości, gdyż jest ona „(...) przed Bogiem przeraża-

⁶³ Tamże, s. 107-109.

⁶⁴ Tamże, s. 101-104.

⁶⁵ Tamże, s. 105.

⁶⁶ Tamże, s. 87-88.

⁶⁷ Tamże, s. 110.

jącą obrzydliwością”⁶⁸. Stąd Jego działanie w obliczu zła to skutek gniewu jako reakcji na grzech, który musi zostać przez Niego odrzucony. Dla unicestwienia wszelkiej nieprawości oraz otwarcia grzesznikom drogi do swojej sprawiedliwości staje się człowiekiem, gdyż:

„(...) tylko Bóg był zdolny do TAKIEGO oczyszczenia, (...) tylko Bóg, który stając się człowiekiem w Chrystusie stał się JEDNEJ osobie „podmiotem i przedmiotem” sądu i usprawiedliwienia, który staje po stronie ludzi, by wygrać dla nich sprawę Bożą”⁶⁹.

Z tej perspektywy, krzyż dla Balthasara to przede wszystkim miejsce sądu nad Synem, który poniósł na sobie grzech świata⁷⁰, ale przez Niego także świat uczestniczy w „procesie” podczas którego dochodzi do „osądu” i wydania wyroku. Przejęcie przez Chrystusa zapłaty za grzech (por. Rz 6,23) skutkuje (w czym szwajcarski teolog zgadza się z J. Blankiem oraz K. Barthem) na krzyżu opowiedzeniem się Boga za zabawieniem i uratowaniem świata. Postępując za Janową interpretacją, równoległe obok sądu podczas ukrzyżowania dokonało się uwielbienie Ojca w Synu, a radykalne uniżenie Tego Drugiego stanie się ostatecznie Jego „definitywnym wywyższeniem”⁷¹. Gdyż jako zabity Baranek będzie jednocześnie Kyriosem, któremu Ojciec przekaże cały sąd⁷², ponieważ całe cierpienie świata nie będzie wstanie przewyższyć Jego własnych, przeżytych w męce cierpień⁷³. Prócz charakteru sądowniczego i doksologicznego krzyż ma wymiar także eschatologiczny, jak i kontekst apokaliptyczny. Trzęsienie ziemi, pęknięcie skał oraz otwarcie grobów to znaki typowe dla apokaliptyki, jednak dla Balthasara są one efektem śmierci Jezusa jako wydarzenia eschatologicznego, które nie zmierza ku przyszłości, lecz „WERTYKALNIE w stosunku do czasu świata, ku prawdziwemu «Świętemu Miastu», ku «górnemu Jeruzalem»”⁷⁴.

Krzyż jako centralne miejsce procesu wytoczonego przez Boga światu, jest również zwieńczeniem męki Syna, który staje się w niej podwójną ikoną – odrazy grzechu i miłości Ojca. Stąd postawa, doświadczenie oraz słowa Jezusa mają swoje głębsze uzasadnienie i Balthasarowa ich interpretacja stanowi niejako przygotowanie do zrozumienia jego chrystologii. Wobec męki, Syn w radykalności swego posłuszeństwa staje się bezbronnym oraz milczącym Barankiem, który nie otwiera swych ust (por. Iz 53,7), pozwala, by dotknęły Go znieważania i oplucie (por. Iz 50,6), co jest oznaką Jego bycia niechcianym przez innych. Kulminacyjny punkt procesu to Janowa

⁶⁸ Tamże, s. 114.

⁶⁹ Tamże s. 115.

⁷⁰ Tamże s. 112.

⁷¹ Tamże, s. 116-118.

⁷² Tamże, s. 12-13.

⁷³ Tenże, *Czy Jezus zna nas, czy my znamy Jezusa?*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1998, s. 29.

⁷⁴ Tamże, s. 122.

scena *Ecce Homo*, którą Balthasar przenosi na „teatr świata” i wówczas obok *Ecce Homo* stoi też *Ecce Deus* – najwymowniejszy obraz tego, czym jest grzech świata „dla Boskiego serca”⁷⁵. Aktywna realizacja *Ecce Homo Ecce Deus* znajduje swoje miejsce na krzyżu, gdzie:

„To, czym jest prawda grzechu (zwłaszcza jeśli określa się go jako kłamstwo) musi zostać gdzieś wyartykułowane z całą nieubłaganą twardością, która wiąże «nie» grzesznika wobec Boga z «nie» Boga wobec tego «nie». A uczynić to mógł tylko Jeden, który sam w sobie jest tak prawdziwy, że może rozpoznać, przeżyć, znieść całą negatywność tego «nie»; że jest w stanie przecierpieć tę negatywność w jej śmiertelnym sprzeciwie i w bólu usunąć jej hardość”⁷⁶.

Aby tego dokonać, musiał jak każdy grzesznik wypić starotestamentalny kielich gniewu Boga⁷⁷, jednak współudział z grzesznikami nie jest doświadczeniem potępionych umieszczonych w piekle, gdyż przebywający tam pełni są nienawiści wobec Boga, co nie ma najmniejszego miejsca w Synu⁷⁸. W Nim dokonuje się najgłębsze przeżycie opuszczenia przez Boga, które w czasach nowotestamentalnych zostanie opisane u mistyków jako ciemna noc ducha (choć to tylko słaby cień tego, co wycierpiał Bóg-Człowiek), mająca charakter ostateczny, a tym samym pozbawiona nadziei. Definitywność Chrystusowych cierpień, prócz wymiaru mistyczno-duchowego, stanowi również ważne tło dla ciągle rosnącej skali niezawinionych ludzkich cierpień stale obecnych w historii – za Balthasarem:

„(...) niezliczone Oświęcimie i archipelagi Gułag – znajdują się w bezpośrednim związku ze zbawczym cierpieniem Pana; gdyby ono nie stało w tle, nie byłoby wiadomo, jak Boże spojrzenie mogło to wszystko wytrzymać”⁷⁹.

Prócz doświadczenia oraz postawy Jezusa, Balthasar dokonuje też interpretacji ostatnich słów z krzyża w kluczu różnorodnego opuszczenia. Recytacja początku Ps 22 jest dla niego krzykiem opuszczenia przez Boga, a nie zwykłą modlitwą Cierpiącego, kończącą się uwielbieniem:

„W najczarniejszej nocy ducha, gdy cierpi każde włókno Jego ciała w ostatecznym pragnieniu Boga, pragnieniu utraconej miłości, pokutuje On za naszą przymilną obojętność”⁸⁰.

To radykalne ujęcie ma także swój inny ważny wymiar pedagogiczny – Chrystus nie mógłby nakazać naśladowania Go, gdyby czegoś sam nie

⁷⁵ Tamże, s. 111-112.

⁷⁶ Tamże, s. 26.

⁷⁷ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 117.

⁷⁸ Tenże, *Czy Jezus zna nas...*, s. 26.

⁷⁹ Tamże, s. 28.

⁸⁰ Tenże, *Wieniec z rok darami swojej dobroci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1999, s. 86.

wycierpiał⁸¹. Janowe „Pragnę” dla teologa z Bazylei również wyraża pewien rodzaj opuszczenia. Chrystus jako Źródło wody żywej „z powodu wielkiego wylania się, usycha z pragnienia”⁸².

Wyschnięcie Źródła życia nastąpiło wskutek wylania życia przez krew (por. Iz 53,12)⁸³ na tych, którzy je utracili. Teraz Dawca swoim usychaniem woła jak Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami: „życie ze mnie odeszło” (Pnp 5,6). Woła „pragnę”, bo swojej przyszłej Oblubienicy dał życie, którym był On sam.

Kolejne słowa skierowane są do Matki i wyrażają opuszczenie Jej, na wzór opuszczenia Syna przez Ojca, przez co ustanowiona zostaje z nią nowa wspólnota – wspólnota krzyża. Ostanie „Ojcze, w Twe ręce składam ducha mego” czy „Wykonało się” – to oddanie Ducha, Pneumy, przez co stanie się możliwe danie Go przez Zmartwychwstałego Apostołom⁸⁴.

Śmierć, która następuje po ostatnich słowach, Balthasar określa jako *hiatus* („przerwa”, „luka”, „rozziew”⁸⁵), co rozumie jako przerwę w Objawieniu, która jest wynikiem śmierci Słowa na krzyżu. Gdy Syn-Słowo milknie, zostaje uniemożliwiona komunikacja z Bogiem, staje się On niedostępny i tylko tożsamość Umierającego otwiera możliwość do przezwyciężenia *hiatusu*⁸⁶.

Najwłaściwszą konkluzją opisu wydarzenia krzyża wydaje się być przedstawienie go z perspektywy obrazującej jego podwójną inkluzyjność. Inkluzja zewnętrzna widoczna jest w otwartych ramionach, „które chcą objąć wszystko” (na co zwracali uwagę Ojcowie w pierwszych wiekach), a także w samym w kształcie krzyża rozpostartego na wszystkie kierunki świata. Wewnętrzny wymiar inkluzji widoczny staje się w przebitym włócznie, otwartym sercu Syna, które daje dostęp do tego, „co najintymniejsze i najbardziej osobiste”, a przy tym „opróżniona przestrzeń jest dostępna dla wszystkich”, zapraszając do włączenia się w nową wspólnotę⁸⁷.

Przebicie Jezusowego serca na krzyżu stanowi ostatni, dopełniający Jego śmierć, czyn. Realność śmierci Syna Bożego zostaje potwierdzona przez wypłynięcie z boku krwi i wody, i wraz z nią oraz złożeniem do grobu kończy się wydarzenie wspominane w Wielki Piątek, a zaczyna się Wielka Sobota, czyli:

„(...) dzień śmierci, dzień nieistnienia życia. (...) jedyny dzień, w którym sens świata umarł i został pogrzebany bez żadnej nadziei na to, że kiedykolwiek zamknie się przepaść, jaką otworzył on wraz ze swą śmiercią”⁸⁸.

⁸¹ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 119-120.

⁸² Tamże s. 121.

⁸³ Tamże, s. 91.

⁸⁴ Tamże, s. 121-122.

⁸⁵ *Słownik języka polskiego*, t. I, red. H. Szkiładź, S. Bik, C. Szkiładź, Warszawa 1978.

⁸⁶ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 45.

⁸⁷ Tamże, s. 125-128.

⁸⁸ Tenże, *Wieniec rok...*, s. 98-99.

2.3. Wielka Sobota

Stan Jezusa po śmierci jest dokładnie stanem każdego umarłego, czyli obejmującym całego człowieka, niemożliwością działania, pasywnością, brakiem możliwości jakiegokolwiek komunikacji z innymi⁸⁹. Przyjęcie kondycji zmarłego przejawiającej się zewnętrznie w zrealizowaniu konieczności złożenia do grobu, stanowi taki sam wyraz solidarności jak współuczestnictwo z niezbanionymi grzesznikami w Szeolu, co jest ich faktycznym stanem przed Bogiem⁹⁰.

Biblijne przesłanki bądź kategorie przywoływane przez Balthasara mają na celu rzucić choć nikłe światło na rozważaną tajemnicę, a przy tym pomagają uporządkować oraz zrozumieć obecne w credo *descensus ad inferna*. W rozumieniu starotestamentalnym rozróżnia się Hades (grecki odpowiednik hebrajskiego Szeolu⁹¹), Szeol (miejsce przebywania wszystkich zmarłych⁹²), Gehennę (gdzie przebywają potępieni po przeprowadzonym sądzie⁹³) oraz Otchłań (dotyczy wszystkich zmarłych oczekujących na sąd⁹⁴) jako rzeczywistości, do których udaje się duch zmarłego.

Interpretując teksty biblijne, Balthasar określa Hades jako brak możliwości przystępu Boga⁹⁵, a z drugiej strony jako panowanie śmierci, od której chciwości Bóg okazuje się mocniejszy⁹⁶. W biblijnym znaczeniu Szeol, Tartar stanowi miejsce pozbawienia wszystkich mocy i vitalności, przebywający w nim są „bezsilni”, „nieistniejący”, „w ziemi zapomniani”⁹⁷. Zapowiedziany znak Jonasza to przede wszystkim odwołanie do modlitwy Jonasza „z głębokości”, jako dowód na realność bycia razem z umarłymi. Natomiast w Pawłowym „wstąpieniu” i „zstąpieniu do niższych części ziemi” (Ef 4,8) zostaje podkreślona zarówno solidarność ze zmarłymi, jak i pokonanie śmierci, gdzie Chrystus staje się narzędziem rozbijającym moc wroga⁹⁸. Fragment nowotestamentalny, z którym Balthasar szczególnie polemizuje, to 1 P 3,18-20 i 4,6 będący rodzajem homilii chrzcielnej, przedstawiający Chrystusa jako głoszącego Ewangelię umarłym, co wskazywałoby na jakąś Jego aktywną działalność.

Tymczasem szwajcarski teolog, trzymając się konsekwentnie idei solidarności Chrystusa ze zmarłymi, podkreśla jedność doświadczanej śmierci

⁸⁹ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 140.

⁹⁰ Tamże, s. 153.

⁹¹ D.H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 36-37.

⁹² Tamże.

⁹³ *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, wyd. trzecie popr., Warszawa 2004, s. 332-333.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 173.

⁹⁶ Tamże s. 145.

⁹⁷ Tamże s. 154.

⁹⁸ Tamże, s. 146-147.

fizycznej i duchowej z powodu grzechu⁹⁹, przy czym ta druga jest stanem najgłębszego oddzielenia od Boga. Syn to Ten, który sięga końca kary za grzechy oraz stawia granicę potępienia, osiąga dno, od którego może prowadzić już tylko droga nawrócenia¹⁰⁰. Stąd każde heroldowe zwiastowanie zbawienia umarłym bądź tryumfalny pochód stanowiłyby zaprzepaszczenie solidarność z nimi, gdyż stan, w którym przebywają, to „być samotnym z innymi”¹⁰¹. Wielka Sobota nie jest zatem dniem ogłoszenia zwycięstwa, lecz momentem, w którym wysłużone na krzyżu owoce ukazują się w Otchłani¹⁰². Wszelka aktywność i walka już są niepotrzebne, a bierność Jezusa stanowi całkowite zaprzeczenie mitycznych wyobrażeń walki bóstwa w podziemiach¹⁰³, co dzieje się dlatego, iż taktyką Syna w walce z wrogiem jest Jego zstępująco uniżająca się miłość.

2.4. Zmartwychwstanie

W *Teologii Misterium Paschalnego* Balthasar wydarzenie zmartwychwstania łączy z wniebowstąpieniem i posłaniem Ducha i określa je jako „droga do Ojca”. Samo powstanie z martwych jest dla niego nie tylko przywróceniem Jezusa do życia, ale przede wszystkim powrotem do chwały Ojca¹⁰⁴. Natomiast fakt wskrzeszenia to w pierwszym rzędzie odpowiedź Ojca na posłuszeństwo Syna¹⁰⁵.

Dla Balthasara tematami powiązаныmi ze zmartwychwstaniem są wciele nie i kategoria „procesu”, obecna już podczas męki. Teolog z Bazylei widzi w wydarzeniu Wielkanocy z jednej strony podobieństwo z Inkarnacją – brak bezpośrednich świadków¹⁰⁶, a z drugiej pewnego rodzaju dopełnienie misji Słowa:

„(...) wskrzeszenie z martwych Słowa nie jest odwołaniem Go, lecz uwielbieniem przed światem, Jego usprawiedliwieniem wobec wszystkich, Jego intronizacją jako eschatologicznego Pantokratora, i w końcu, ponieważ śmierć Jezusa była ofiarą za świat, uroczystym przyjęciem tej ofiary”¹⁰⁷.

W zmartwychwstaniu Chrystusa dochodzi także do zakończenia procesu sądowego, który świat wytoczył Bogu. Syn osądzony i skazany, ponieważ przyjął na siebie grzech świata, teraz zostaje wobec skazujących Go uspra-

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 160.

¹⁰¹ Tamże, s. 151, 158.

¹⁰² J. O'Donnell, *Khucz do teologii...*, s. 129.

¹⁰³ Tamże, s. 142.

¹⁰⁴ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 188.

¹⁰⁵ J. O'Donnell, *Khucz do teologii...*, s. 133.

¹⁰⁶ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 249.

¹⁰⁷ Tamże, s. 199.

wiedliwiony¹⁰⁸. Balthasar pokazuje ściśle powiązanie pomiędzy usprawiedliwieniem a wskrzeszeniem, gdyż w pierwotnym przepowiadaniu Kościoła właśnie w zmartwychwstaniu widziano pokonanie grzechu, śmierci oraz nadanie nowej sprawiedliwości¹⁰⁹.

Inną perspektywą, z której zostaje opisane zmartwychwstanie, są spotkania uczniów z Wskrzeszonym. Aby jednak mogło do tego dojść, sam Bóg musi przerzucić pomost ku człowiekowi oraz przyzwolić na rozpoznanie Go. Inicjatywa spotkania i możliwość jej realizacji stoją więc pierwszoplanowo po stronie Boga. Z kolei po stronie człowieka doświadczenie obecności Zmartwychwstałego jest wydarzeniem rewolucyjnym, podczas którego dochodzi do: nawrócenia (Paweł, Piotr, Tomasz), uwielbienia należnego Bogu (kobiety), odkrycia prawdziwej tożsamości Jezusa (Tomasz), zrozumienia wcześniejszych zapowiedzi (uczniowie idący do Emaus) oraz otrzymania nakazu misyjnego¹¹⁰.

Jednak dla Balthasara istotnym aspektem Wielkanocy jest jej trynitarny charakter, bowiem w tym wydarzeniu szczególnie zostaje uwypuklone działanie wszystkich Osób Trójcy. Inicjatywa wskrzeszenia należy do Ojca¹¹¹, gdyż Syn w radykalności swojego uniżenia pozwala na to, by dać się wskrzesić, a to dokonuje się w Duchu, który z jednej strony jest narzędziem wskrzeszenia, a z drugiej pośrednikiem zmartwychwstania¹¹². Według Balthasara, przy tej okazji następuje wylanie Ducha¹¹³, stąd nie dochodzi już do osobnego omówienia wydarzenia Pentakostalnego, co ma swoje biblijne uzasadnienie w janowej interpretacji Misterium Paschalnego. Podobnie rzecz ma się z wniebowstąpieniem, skoro zmartwychwstanie jest wydarzeniem, podczas którego dochodzi do wywyższenia Syna oraz Jego powrotu do Ojca, Balthasar nie omawia już tego zagadnienia, lecz skupia się na „teologii czterdziestu dni”. Obecność zmartwychwstałego Pana jest momentem przełamania czasu wieczności i ziemskiego oraz ukazaniem, że nie musi dochodzić między nimi do sprzeczności.

3. Miejsce

Gdy przygląda się Balthasarowemu opisowi Paschy, wydaje się konieczne spojrzeć na to zagadnienie w kontekście innych jego refleksji teologicznych oraz filozoficznych inspiracji. I tak, Misterium Paschalne zostaje

¹⁰⁸ Tamże, s. 200.

¹⁰⁹ Tamże, s. 195.

¹¹⁰ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 137-139.

¹¹¹ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 197.

¹¹² J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 141.

¹¹³ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 206.

wprowadzone i opisane w teologicznym projekcie opartym na filozoficznych transcendentaliach. Poza tym zagadnienie to stanowi niejako element kilku konstrukcji myślowych, dotyczących między innymi soteriologii czy sakramentów. I w końcu sama Pascha zostaje wykorzystana jako obszar do rozważań problemów dogmatycznych czy dyskusji toczących się we współczesnej teologii.

3.1. Pascha a transcendentalia

Choć w dorobku teologicznym Hansa Ursa von Balthasara Misterium Paschalne jest jednym z częściej pojawiających się tematów, to jednak nie stanowi ono fundamentalnego podłoża w jego projekcie. Teolog z Bazylei, łącząc pytanie filozofii o Byt Absolutny z odpowiedzią chrześcijańską: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,16), czyni z tego chrześcijańskiego stwierdzenia o Bycie jako trójjedynnej miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym swoją podstawową intuicję¹¹⁴. Można zatem w tym kontekście powiedzieć o funkcjonalnym przedstawieniu Paschy Jezusa Chrystusa, gdyż posługując się transcendentálnymi własnościami bytu, wychodząc od analogii, Balthasar buduje swoją filozofię i teologię¹¹⁵, w której Misterium Paschalne jest jednocześnie przedstawione z perspektywy objawienia Boga i zbawienia człowieka. Transcendentalia: jedność, dobroć, prawda, piękno stanowią podstawę struktury teologicznego projektu¹¹⁶ zrealizowanego w *Trylogii*. Pytając o ukazywanie się Boga (piękno), zostają przeanalizowane kwestie rozpoznawania Jego epifanii wśród innych wysiłków zrozumienia Go, aż po próby odczytania chwały Bożej w wydarzeniu paschalnym. Bóg objawiający się jest jednocześnie wolny i dobry, i takim też uczynił stworzenie, stąd dobroć Boga w sposób dramatyczny konfrontuje się z wolnością człowieka i jego spojrzeniem na dobroć, co miało swój centralny moment w krzyżu i śmierci Jezusa Chrystusa. W ostatniej części *Trylogii* pojawia się także zagadnienie prawdy. Nawiązując do słów Chrystusa „Ja jestem prawdą” (J 14,6) Balthasar ukazuje, iż ich treścią jest pouczenie o Ojcu, poświadczone podczas Paschy. Aby jednak dokonana przez Syna ludzka egzegeza Ojca nie została potraktowana jako oddzielna prawda, po zmartwychwstaniu, poprzez cielesny gest tchnięcia, uczniowie otrzymali Ducha Prawdy, który jako współ-swiadek życia i śmierci Pouczającego o Ojcu, teraz wewnętrznie i zewnętrznie będzie przypominał wszystko, co Jezus powiedział¹¹⁷.

¹¹⁴ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 27.

¹¹⁵ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 82.

¹¹⁶ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 28.

¹¹⁷ H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. II: *Prawda Boga*, Kraków 2004, s. 15-19.

Podczas gdy piękno, dobro, prawda mają swój paschalny charakter, jedność jako pierwsze z transcendentaliów odnosi się do istnienia¹¹⁸, które stanowi punkt wyjścia dla wszelkich zagadnień filozoficzno-teologicznych.

3.2. Pascha a problemy dogmatyczne

Zastanawiając się nad miejscem Paschy w teologii Balthasara, można odwrócić to zagadnienie i pokazać, że Misterium Paschalne jest przestrzenią, w której podjęte zostają problemy dogmatyczne dotyczące między innymi: realności człowieczeństwa, bogocłowieczeństwa, unii hipostatycznej czy *communicatio idiomatum*.

Obrona realności człowieczeństwa Jezusa Chrystusa, wbrew wszelkim doketystycznym próbom złagodzenia skandalu krzyża, ma dla Balthasara ogromne znaczenie, gdyż postrzega on ludzkie ciało Syna jako instrument objawiający samego Boga. Stąd konieczność śmierci, zmartwychwstania, jak i wniebowstąpienia, by osoba Syna rzeczywiście pouczyła o Ojcu¹¹⁹. Z kolei bogocłowieczeństwo rozpatrywane w Passze zostaje przedstawione z perspektywy soteriologicznej, gdyż tylko Bóg ma moc, by „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52)¹²⁰. Ponadto bóstwo Syna jest jedyną możliwością, by ofiara, którą składa, była tą jedną, wyjątkową ofiarą, wystarczającą na „okup za wielu” (Mk 10,45)¹²¹. I wreszcie, gdyby Syn nie był Bogiem, nie mógłby mówić o mocy oddania i zatrzymania swojego życia¹²², co oprócz posiadanej natury, pokazuje Jego całkowitą dobrowolność w oddaniu się na mękę.

Również samoprzepowiadanie Chrystusa, w którym przedstawia się uczniom jako „życie” i „zmartwychwstanie”, absolutnie zaprzecza, jakoby należał On do nowego rodzaju mitycznych bóstw, czy łączył się z późnojudajstycznymi ideami zmartwychwstania, lecz dzięki Jego tożsamości:

„(...) obecne jest w Nim to, co sprzeczne dla Boga (który nie umiera) jak i to co niemożliwe dla człowieka, który nie zmartwychwstaje”¹²³.

Powyższe stwierdzenie to wykorzystanie przez Balthasara *communicatio idiomatum*, by zwrócić uwagę, że wydarzenie Jezusa Chrystusa rozsadza logikę ludzką. Dlatego dla zrozumienia dokonanego przez Syna dzieła potrzeba przyjęcia Jego logiki, która jest *teologiką*, gdyż właśnie On jako Druga Osoba

¹¹⁸ Tenże, *Epilog*, Kraków 2010, s. 38-41.

¹¹⁹ Tamże, s. 66-67.

¹²⁰ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 136.

¹²¹ Por. tamże, s. 135-136.

¹²² Tamże, s. 62.

¹²³ Tamże.

Trójcy stanowi podmiot gramatyczny wszelkich sprzeczności obecnych w logice ludzkiej i je pokonuje¹²⁴.

Echa orzeczeń Soboru Konstantynopolitańskiego II dotyczące „(...) trwania natury ludzkiej w hipostazie Logosu, określanej jako enhipostazja (...)”¹²⁵ znajdują u Balthasara swoje ważne miejsce, gdy wskazuje on, że pokonanie *hiatusu* możliwe było tylko dzięki „tożsamości” Osoby go pokonującej. Podobnie ważne jest wyakcentowanie podmiotowości Syna, a przy tym współistotności z naturą ludzką, podczas uzdrowienia natury ludzkiej rozdartej wskutek śmierci, co w definitywny sposób dokonuje się, gdy Bóg wchodzi w doświadczenie „bycia u kresu”¹²⁶, a co ma miejsce podczas przebywania Ukrzyżowanego w Otchłani. Ponadto dla Balthasara ważnym wydaje się dokładne przeanalizowanie i opisanie unii hipostatycznej, gdyż ona stanowi warunek realnego noszenia przez Chrystusa win grzeszników, a tym samym dzieła pojednania¹²⁷.

3.3. Pascha a sakramenty

Misterium Paschalne jest ze swej natury miejscem fundamentalnym i konstytutywnym dla istnienia wszystkich sakramentów, ponieważ w nich utworzona została możliwość doświadczenia odkupienia, a tym samym spotkania z żywym Chrystusem¹²⁸. Balthasar przy okazji omawiania Paschy Jezusa Chrystusa pokazuje jej ścisły związek z sakramentami lub odwrotnie – ukazuje ich źródła w Misterium Paschalnym. Najczęściej omawianymi przez niego sakramentami są chrzest, eucharystia, pokuta.

Pierwszy z sakramentów – chrzest – Balthasar przedstawia z perspektywy wydarzenia krzyża, na którym – dzięki przejściu przez Chrystusa winy świata – dochodzi do zmiany w „statusie ludzkości”. Zatem przyjmujący chrzest niejako ratyfikują w sobie to, co dokonało się w śmierci krzyżowej¹²⁹, a o czym przypomina Paweł:

„Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierci zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3-4).

¹²⁴ Tamże, s. 77.

¹²⁵ G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, Warszawa 2005 (Dogmatyka, t. I, red. J. Majewski, E. Adamiak, A. Czaja), s. 354.

¹²⁶ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 12.

¹²⁷ Tamże, s. 94.

¹²⁸ E.H. Schillebeeckx, *Chrystus – Sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Kraków 1966, s. 69.

¹²⁹ H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 252.

Podobnie jak przy chrzcie, przy omawianiu Eucharystii również zostaje pokazane jej źródło w działaniu Chrystusa. Odnosząc się do etymologii eucharystii (*eucharistein* – z gr. dziękować), Balthasar wskazuje, iż pierwszym składającym dziękczynienie jest Syn, który:

„(...) dziękuje Ojcu za to, iż pozwolił na takie dysponowanie Nim (Synem), że wyniknęło z tego jednocześnie najwyższe objawienie Bożej miłości (jej uwielbienie) i zbawienie człowieka”¹³⁰.

Oddanie się Syna do dyspozycji Ojca – pełne, niczego dla siebie niezatrzymujące – znalazło swoje objawienie w Wielki Piątek. Wówczas Syn oddał całego siebie, a nikt „nie zbierał” przelanej przez Niego krwi, co według Balthasara pokazuje jej wieczne rozlanie. Odtąd rozlana na krzyżu krew obecna będzie w Eucharystii, a ci, „(...) którzy ten «święty kielich» składają w ofierze Ojcu niebieskiemu (...) otrzymują go potem od Niego do picia”¹³¹.

Stąd działalność Kościoła w sprawowaniu Eucharystii to przede wszystkim ukazanie działania Jezusa w „dokonującym się teraz *działaniu* Kościoła”¹³². Egzystencjalny wymiar eklesjalnego charakteru Eucharystii jako sprawowania ofiary, w interpretacji Balthasara, tak został podsumowany:

„W Eucharystii niesiemy Ojcu naszą mizerność, nasze ubóstwo, brak wiary i miłości, zaś Ojciec daje nam w zamian Chrystusa, Jego wiarę i miłość. (...) Ale On (Chrystus – przyp. M.J.) również włącza nas w swą ofiarę jako uczniów. Jego ofiara stanie się naszą ofiarą, skoro tylko nauczymy się Go naśladować, przyjmujemy postawę uczniów i stopniowo nauczymy się zadawać śmierć naszemu egoizmowi (...)”¹³³.

Trzeci z sakramentów omawiany przez teologa z Bazylei, podobnie jak poprzednie dwa, wypływa z krzyża. Pod wpływem intuicji Adrienne von Speyr, interpretuje on to wydarzenie jako sąd, na którym w Chrystusie odsłonięty został grzech świata, przez co dokonała się pewnego rodzaju „praspowiedź”. Trzymając się konsekwentnie tego założenia, Balthasar stwierdza, iż każda spowiedź sakramentalna (konkretnie: wyznanie grzechów) jest wejściem w postawę obnażenia Ukrzyżowanego¹³⁴. Natomiast dana Kościołowi władza odpuszczania grzechów wypływa z Chrystusowego *descensus ad infernos*, gdzie dokonało się wejście do domu mocarza i zagrabienie sprzętu (por. Mk 3,24-27). Aby pokonać wroga, musiał On dotrzeć do najbardziej wewnętrznego obszaru jego mocy¹³⁵. Ponadto opisane w Nowym Testamencie spotkania

¹³⁰ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 92.

¹³¹ Tenże, *Ty masz słowa życia wiecznego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000, s. 72.

¹³² Tenże, *Theodramatik*, t. III, s. 246.

¹³³ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 177.

¹³⁴ H.U. von Balthasar, *Czy Jezus zna nas...*, s. 35-36.

¹³⁵ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 147.

ze Zmartwychwstałym są pod względem wewnętrznych odczuć podobne do spowiedzi, gdyż łączą w sobie zarówno uczucie lęku, smutku, aż w końcu prawdziwie wielkanocnej radości¹³⁶.

3.4. Pascha a soteriologia

Wymiar sakramentalny Misterium Paschalnego ma swój fundament w dziele odkupienia, stąd zagadnienie Paschy obecne jest zwłaszcza w soteriologii Balthasara. Soteriologiczny aspekt swojej teologii teolog z Bazylei przedstawił jako dramat dokonujący się między ludzką a boską wolnością. Jednak tak naprawdę przestrzenią, w której się on odbywa, jest wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Dzieje się tak dlatego, iż miłość ze swojej natury potrzebuje obszaru, w którym mogłoby się realizować wzajemne oddanie się i przyjmowanie osób. Według Balthasara, między Osobami Trójcy istnieje tajemnica „nieskończonej bliskości i nieskończonego oddalenia”¹³⁷, dająca każdej z nich możliwość samooddania w Ich wewnętrznym życiu, jak i w historii zbawienia¹³⁸. Efektem całkowitego oddania się Syna Ojcu jest pojednanie świata, jednak dzięki wykorzystaniu przez Balthasara Pawłowej formuły *en Christo*, dzieło to ma oblicze trynitarne:

„Otóż Chrystus, wkraczając w czas, tworzy sferę *en Christo*, przestrzeń naznaczoną Jego obecnością, która skutecznie wypiera sferę grzechu. To się dzieje nieustannie i stąd mówimy o trwającym dramacie, który po wszystkie czasy rozgrywać się będzie mocą ludzkiej wolności. Duch Święty, który przyjmuje na siebie zadanie uobecniania «wydarzenia Chrystusa», tworzy przestrzeń *en Pneumati*, która w sposób doskonały pokrywa się ze sferą *en Christo*”¹³⁹.

Chrystologiczny aspekt soteriologii Balthasara widoczny jest przede wszystkim w przyjęciu przez niego w odniesieniu do Chrystusa kategorii Reprezentanta, w którym zostaje skupione jednocześnie „nie” człowieka wobec Boga (w skutek przyjęcia grzechu świata) oraz „tak” Syna wobec woli Ojca. Ponieważ jednak istnieje widoczna sprzeczność między tymi odpowiedziami, siłą pokonującą ich rozbieżność stanowi czysta miłość Jezusa¹⁴⁰ wobec ludzi i wobec Boga. Na krzyżu jako miejscu wykonania wyroku dokonuje się, poprzez pochłonięcie grzechu, usprawiedliwienie grzesznika, które Balthasar ujmuje w taki sposób: „(...) Sprawiedliwy zostanie sprawiedliwie

¹³⁶ Tamże, s. 218.

¹³⁷ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 157.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 297.

¹⁴⁰ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 158-159.

sказаны, а́збы несправедливы и грешник за́стал справедливо́е ус­правед­ли­во́е”¹⁴¹.

Konsekwencje wynikające z dokonanego dzieła to przede wszystkim po­ko­na­nie, mo­cą Chry­stusowe­go po­ślu­żeń­stwa, śmierci, która w skutek grze­chu pier­wo­rod­nego usta­wi­ła nie­prze­kraczal­ny dla czło­wie­ka mur. Je­zus, bio­rąc na sie­bie grzech jako „nie” wobec Boga, swoim „tak” po­ko­nał mur śmierci i otworzył ludzom bramę nowego życia w Trójcy Świętej¹⁴². Za­tem dla Bal­tha­sara dzieło od­ku­pie­nia ma bar­dziej cha­rak­ter po­zy­tywny niż ne­ga­tywny, jako nowe życie w Duchu. Po­nad­to ob­ja­wie­nie oraz dra­ma­tycz­ne zbawie­nie mają po­ka­zać czło­wie­kowi, że tak na­praw­dę ist­nie­je dla nie­go tylko jedno, de­fi­ni­tywne miej­scie, które jest w Bogu¹⁴³.

3.5. Pascha a zagadnienie cierpienia Boga

W obliczu dzieła od­ku­pie­nia nie­jednokrot­nie po­ja­wia się py­ta­nie o jego „ce­nę”, zwa­szcza gdy przy­jmu­je się za­ło­że­nie o cier­piącym Sy­nu i przy­glą­da­jącym się Ojcu, wobec którego Syn chce wyrównać należny rachunek. Bal­tha­sar prze­ciw­sta­wia się po­jmowa­niu roli Ojca jako wy­sy­ła­ją­ce­go Sy­na na krzyż, a po­ka­zu­je, iż Ojciec także prze­ży­wa dra­ma­ta swo­jej bo­skiej mi­ło­ści, gdy zgadza się na mękę Sy­na¹⁴⁴. W zwi­ą­zku z tym teo­log z Ba­zy­lei za­bie­ra głos w dys­kus­ji na temat cier­pie­nia Boga, które w jego teo­lo­gii ma ści­śle po­wią­za­nia z Mis­te­ri­um Pa­schalnym.

Pod­ję­cie tematu cier­pie­nia Boga dla wielu współ­cze­snych teo­lo­gów, w tym także dla Bal­tha­sara, jest nie tyle próbą odrzu­ce­nia do­ku­men­tu II So­bo­ru Lyońskiego (1274) o nie­cier­pli­wo­ści Bóstwa czy prze­jściem do mi­to­lo­gicz­nej formy teo­lo­gii, co ra­czej odejściem od greckiego po­ję­cia bytu ab­so­lut­nego, ku Janowemu okre­ś­le­niu Boga jako mi­ło­ści¹⁴⁵. Szwajcarski teo­log do­strze­ga głą­boką ana­lo­gię między cier­pie­niem świata oraz cier­pie­niem Boga, które by­naj­mniej nie za­prze­cza, ani nie umniejsza do­sko­na­łości Stwórcy. Nie ma tu rów­nie­ż miej­sc na do­ko­ny­wa­nie się jakiej­kol­wiek zmi­en­no­ści w Bogu czy pró­by prze­for­so­wa­nia stwierdzenia, że Bóg cierpi po­dob­nie jak czło­wie­k¹⁴⁶. Bal­tha­sar chce tylko po­ka­zać dy­na­miczne, „za­ska­ku­jące” życie we­wną­trz­try­ni­tarne¹⁴⁷, jak rów­nie­ż dra­ma­tycz­ne za­an­ga­żo­wa­nie się Boga w los czło­wie­ka.

¹⁴¹ H.U. von Bal­tha­sar, *Teologia Mis­te­ri­um Pa­schalnego*, s. 113.

¹⁴² J. O’Donnell, *Klucz do teo­lo­gii...*, s. 163-164.

¹⁴³ E. Piotrowski, *Teodramat...*, s. 293.

¹⁴⁴ Tamże, s. 297.

¹⁴⁵ Tenże, *Traktat o Trójcy Świętej*, Warszawa 2007 (Dogmatyka, t. IV, red. J. Majewski, E. Adamiak, A. Czaja), s. 252.

¹⁴⁶ Tenże, *Teodramat...*, s. 305.

¹⁴⁷ I. Bokwa, *Trynitarno-chry­stologiczna in­ter­pre­ta­cja escha­to­lo­gii...*, s. 201.

Miejszem objawienia się cierpiącej Trójcy jest krzyż, na którym cierpiącym podmiotem zostaje Syn, choć mimo to dochodzi w nim do nakładania się cierpienia Syna oraz Trójjedyne Boga. Nie zawiera to jednak żadnej postaci patrypasjanizmu, gdyż Balthasar dokładnie określa różnice osobowe w Trójcy, stąd cierpienie Ojca nie jest tożsame z cierpieniem Syna. Ból Ojca przejawia się przede wszystkim w zgodzie na wydanie Syna na śmierć, a w całej męce ukazuje się Jego miłujące oblicze. Ponadto Duch Święty określony został jako *Spiritus Crucifixi*, który przez kenozę krzyża przekazuje Synowi misję zbawienia świata. Balthasar wskazuje, że Duch pośredniczy w cierpieniu Ojca i Syna oraz stanowi zasadę cierpienia Trójjedyne Boga¹⁴⁸.

Przedstawiona w niniejszym rozdziale Pascha omówiona została z perspektywy źródeł stanowiących inspirację i wpływ na teologię Hansa Ursa von Balthasara. Poprzez przyglądnięcie się im, stało się jasne, że Misterium Paschalne to wydarzenie chrystologiczne, trynitarne, mające swoje znaczenie soteriologiczne, epifanijne i doksologiczne. Spójne połączenie tych różnych perspektyw ukazało obraz Paschy, z którego wyłoniły się rysy charakterystyczne paschalnej teologii Balthasara. Obszarów tejże myśli można na pewno wskazać więcej, jak na razie w niniejszym opracowaniu zostały tylko zasygnalizowane, by w rozważaniach trynitologicznych ukazać pełny wymiar *Misterium Paschalis*.

II TRÓJCA

Każda miłość ma swoje małe i większe tajemnice, wiadome tylko wzajemnie miłującym się, którzy bacznie strzegą dostępu do nich. Cóż jednak zrobić, gdy Źródło każdej miłości, wszelkiego istnienia jest jednym wielkim *Misterium Amoris*? Może nie trzeba nic. Nie trzeba szukać sposobu na kradzież tajemnic Trójjedyne. Wystarczy popatrzeć, jak z wieczności wkracza w czas, jak Bezimienny objawia swoje imię, Niewidzialny obleka się w oblicze, Daleki staje się bliski, zamieszkuje między ludźmi, a w końcu w nich. Przyszedł w chwale, która okazała się mocą bezsilnej miłości, by objawić,

¹⁴⁸ Tamże.

że JEST MIŁOŚCIĄ. By i stworzonych, i zbawionych z tej miłości włączyć w obieg swego wewnętrznego życia, a raczej żeby przypomnieć, iż od zawsze są w nie włączeni.

1. Objawienie chwały Trójjedynego

Dla zrozumienia czym jest objawienie odpowiednia wydaje się być metafora światła, którego obecność często towarzyszy ukazywaniu się chwały. Aby nie pominąć żadnego z promieni chwały Trójjedynego jaśniejącej z historii zbawienia, a zwłaszcza z Misterium Paschalnego, zostanie najpierw przedstawione rozumienie chwały w teologii Hansa Ursa von Balthasara. Następnie w historii Narodu Wybranego jej blade promyki ukażą się jako świecące w coraz większych ciemnościach. I wreszcie pod osłoną ciemności krzyża i Wielkiej Nocy objawia się Ten, w którym nie ma żadnej ciemności (1 J 1,5) w całej bezsilnej mocy swojej Trójjedynnej miłości.

1.1. Rozumienie chwały¹⁴⁹

Dla Balthasara chwała Trójjedynego Boga jest bezpośrednio związana z jej dynamicznym objawieniem się w świecie, przez co moc i potęga Boga ukazują się jako to, czym są od zawsze – jako miłość. Sukcesywność tego procesu ukazywania się szczególnie uwidacznia się w zróżnicowanych opisach staro- i nowotestamentalnych. Podczas gdy dla Starego Przymierza pojawienie się Bożej chwały związane było z wydarzeniami nadludzkimi i nadzwyczajnymi, w Nowym jaśnieje ona na obliczu Jezusa Chrystusa, którego blask rozprasza wszelkie ciemności i objawia miłość Ojca¹⁵⁰.

W Starym Testamencie chwała Boga określana była za pomocą terminu *kabod*, który oznaczał chwałę i potęgę istoty objawiającej się i promieniującej¹⁵¹. Owo promieniowanie nie miało jednak charakteru tylko zewnętrznego, ale wskazywało na wewnętrzny ośrodek znajdujący się w człowieku oraz jego silny wpływ i oddziaływanie na innych¹⁵². Ponadto *kabod* Boga związany

¹⁴⁹ Chwała – przymiot przypisywany w ST głównie Bogu, objawiała się w różny sposób w różnych miejscach wyrażając Jego świętość, moc, potęgę w dziełach zbawczych, czasami także zastępowała imię Boga lub była synonimem Jego obecności. W NT chwała Boga wspominana jest najczęściej w sformułowaniach modlitewnych, a jej najpełniejsze objawienie dokonało się w Jezusie Chrystusie, Jego wcieleniu, cierpieniu, śmierci, przemienieniu i zmartwychwstaniu. Wniebowstąpienie to wejście Chrystusa do chwały, wierni dzięki niemu również mają udział w chwale, co objawi się przy paruzji. Za: H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982.

¹⁵⁰ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 149, 152-153.

¹⁵¹ Por. G.R. Berry, *The Glory of Jahve and the Temple*, za: H.U. von Balthasar, *Chwała. Stary Testament*, t. II, cz. 1, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 30-31.

¹⁵² H.U. von Balthasar, *Chwała. Stary Testament*, s. 31.

jest z Jego świętością, mocą duchowego działania, wyjawieniem Jego imienia oraz zwróceniem oblicza ku człowiekowi – jednak mimo ścisłego powiązania nie istniała zbieżność pomiędzy tymi poszczególnymi aspektami¹⁵³. Hebrajskie słowo *kabod* zostaje w tłumaczeniu greckim zastąpione przez termin *doxa*, który stosuje się również w odniesieniu do innych hebrajskich określeń chwały¹⁵⁴.

Już w czasach Starego Przymierza objawienie chwały Bożej miało swój specyficzny dialektyczny charakter, czego szczególnie doświadczał wybrany przez Boga na pośrednika, Mojżesz. Przeżywając w swojej relacji do Boga pewnego rodzaju ambiwalencję pomiędzy znajomością Go z tradycji przodków a nieznajomością Jego imienia, przechodzi do dialektyki widzenia i niewidzenia Bożej chwały. Dzieje się tak, ponieważ w odpowiedzi na prośbę „spraw, abym ujrzał Twoją chwałę” (Wj 33,18), Bóg ukazuje się wybranemu od tyłu, przez co objawiając się, jednocześnie zakrywa swoje oblicze¹⁵⁵. W sposób najbardziej wyrazisty dialektyczność objawienia chwały wyraża się, gdy dokonuje się ono poprzez znak ognia, który z jednej strony działa jako *tremendum*, a z drugiej *fascinosum*. Owego *termendum* doświadcza lud u podnóża Synaju, gdzie Boża obecność przejawia się w ogniu pochłaniającym wszystko i oślepiającym, stąd surowe słowa o niezbliżaniu się ludzi do podnóża góry stają się dla ludu koniecznością. Jako *fascinosum* Mojżesz widzi ogień w krzewie gorejącym, który płonie i się nie spala. Zjawisko to nie napawa go przerażeniem, dlatego też ośmiela się zbliżyć do niego¹⁵⁶.

I wreszcie przywołana już wcześniej dialektyka objawienia chwały Bożej zwłaszcza pod osłoną ognia, mimo zasłony znaku odsłania samo serce Boga, który płonie zazdrością o wybrany lud. Płonąca zazdrość Boga jest tylko przykładem, iż objawiająco-ukrywający się Bóg ze względu na swą prawdomówność objawia coś ze swej istoty. Odtąd „chwała Boga” uchyla zasłony Bożego jestestwa nieskończenie przewyższającego wszystko, co istnieje w świecie, oraz staje się sposobem wypowiedzi boskiego Ja i Jego przymiotów¹⁵⁷.

1.2. Schody posłuszeństwa

Objawienie chwały Bożej w Izraelu swoje rysy personalistyczne i szczególnie konkretne przyjęło w egzystencji proroków. Przez ich działalność Bóg przekazuje ludowi nie tylko zamysły, lecz wykorzystując słowa, ciało i kondycję życiową wybranych, pokazuje siebie i swój stosunek do narodu. Ściśła

¹⁵³ Tamże, s. 32.

¹⁵⁴ *hod* – wzniosłość, majestat, *hadar* – wspaniałość ozdób, *tip'eret*, *tip'ara* – wspaniałość ozdoba, godność, sława, *ga'on* – majestat, wysokość, chwała, *jekar* – drogocенność, poważanie, chwała, *os* – siła, stałość, uwielbienie, otoczenie chwałą. Za: tamże, s. 46.

¹⁵⁵ Tamże, s. 35.

¹⁵⁶ Tamże, s. 38.

¹⁵⁷ Tamże, s. 43 i 47.

relacja pomiędzy objawieniem Bożej chwały a miłością sprawia, że z mocy i potęgi przychodzącego Pana wyłania się Jego głęboko zaangażowane serce:

„W prorokach sam Bóg obnaża i poddaje swoje serce na razy, są to bowiem Jego bliscy, których miłuje, gdyż są Mu posłuszni. Każąc im słuchać i wysyłając ich przeciw grzesznikom, sam angażuje się najgłębiej”¹⁵⁸.

Pozornie skandaliczne małżeństwo proroka Ozeasza jest jednym z przykładów, gdzie Bóg nie tylko słowem, ale przede wszystkim prorockim czynem chce ukazać relację między nim a ludem. Prorok z polecenia Najwyższego ma pojąć za żonę prostytutkę, jego posłuszeństwo zarzuca pomost pokonującej seksualizm kananejski, a zarazem przedstawia stosunek Boga do ludu jako żarliwą i czułą miłość w całym jej najgłębszym upokorzeniu¹⁵⁹. Dzięki pośrednictwu Ozeasza odsłania się dotąd nieznane żarliwe serce Boga, które płonie wskutek niewierności ludu, oddającego się fałszywym bogom. Żar miłości zdradzanego Boga-małżonka jest tak naprawdę chwałą Pana, *kabod Jhwh*, jej przewyższająca wszystko transcendencja zostaje przez ludzi znieważona, w miłości upokorzona i wystawiona na bezbronność¹⁶⁰.

Wewnętrzne zmagania proroka Jeremiasza można zrozumieć dopiero z perspektywy chrystologicznej¹⁶¹, są one jednak tylko cieniem doświadczeń z Ogrójca. Jeremiasz zostaje pobudzony, by głosił i czynił dokładnie to wszystko, czego chciałby za wszelką cenę uniknąć, wola Boga nie jest jego wolą, przez co na pierwszy plan działalności prorockiej wysuwa się zmaganie między nim a Bogiem¹⁶². W przeciwieństwie do Ozeasza i Ezechiela chwała i miłość Boga objawia się nie poprzez ogień, lecz w zaciemnieniu. Pomost pomiędzy boskim sądem nad ludem a miłością prowadzi przez serce proroka, w którym w ukryciu buduje miłość Boga:

„Miłość jest w ukryciu tam budowana, gdzie jak on wie, całe wewnątrzczasowe sprzeciwianie się Bogu przewyciężone będzie przez łaskę jego przed- i ponadczasowej misji. Gdzie jego buntownicze, zgorzkniałe serce zawsze przyznawało sprawiedliwość Bogu, gdzie będący «postrachem» Bóg, którego maluje sobie jego wyobraźnia, zawsze okazuje się Bogiem miłosierdzia, gdzie sztuczna nieznajomość Boga, którą sam sobie wmawia, zawsze oparta jest na nie dającej się znać znajomości Boga. Stąd powstały obietnice: przede wszystkim obietnica «nowego serca», które da sam Bóg (...)”¹⁶³.

W posłannictwie Ezechiela szczególnie uwidacznia się dystans czci i uwielbienia wobec majestatu Stwórcy, który wyjawia swoje plany przed wybranym i nie zamierza z nich zrezygnować ze względu na Siebie samego.

¹⁵⁸ Tamże, s. 200.

¹⁵⁹ Tamże, s. 204.

¹⁶⁰ Por. tamże, s. 207.

¹⁶¹ Tamże, s. 218.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 222-223.

Bóg ze względu na swoje imię chce dokonać oczyszczenia w ludzie, stąd coraz bardziej staje się zrozumiałe, że „cały historiozbawczy stosunek Boga do ludzi może znaleźć uzasadnienie tylko w Nim samym”¹⁶⁴. Ponadto wszystko, co zostanie nazwane miłością Boga, swoje pierwotne źródło posiada przede wszystkim w pełnym chwale boskim „Ja”. Oczyszczenie, które ma się dokonać w ludzie, wyraża się u Ezechiela niezwykle wyraźnie jako osobista sprawa Boga. Bóg sam swoją chwałą chce wypalić niewierną oblubienicę, a ognieniem płonącym w Nim jest nic innego jak „żar absolutnej miłości”. Znakiem dokonanego oczyszczenia jest powrót chwały Bożej do świątyni, jako wyraz Jego ponownego zamieszkania pośród ludu¹⁶⁵.

Doświadczenia Hioba, Ezechiela są przez Boga wykorzystane do objawienia swojej chwały w harmonii z sytuacją wybranych. Podobnie jak w przypadku Ozeasza, Bóg posługuje się słowami i doświadczeniem Ezechiela, aby objawiać Siebie i wypełniać swoją wolę. I tak upokorzenie przeżywane przez proroka jest pośredniczące pomiędzy niedobrowolnym upokorzeniem buntowniczego ludu i ukrytym coraz głębszym upokorzeniem chwały Bożej w przeprowadzanym sądzie¹⁶⁶. W przypadku Hioba, Bóg przychodzący w wichrze jest niczym „ogłocony z chwały «nagi *kabod*»”, który współgra z ogłoconym doszczętnie, nagim przed Bogiem Hiobem¹⁶⁷.

Starotestamentalne objawienia chwały Bożej, zarówno w świetlistym majestacie, jak i w ciemnym upokorzeniu, stanowiły przygotowanie do objawienia nowotestamentalnego. Zwłaszcza te, w których pojawiała się jedność chwały i nocy są wyraźnym przedśmionkiem do objawienia chwały Ojca w opuszczeniu Syna na krzyżu¹⁶⁸. Odtąd bowiem najciemniejsza noc będzie świadkiem pełnego chwały dzieła miłości Trójjedynego.

1.3. Życie Wcielonego objawieniem chwały

Zanim zostanie przedstawione objawienie chwały Trójjedynego w Wcielonym, wydaje się konieczne zatrzymanie się na samym fenomenie wcielenia ze wszystkimi jego konsekwencjami. Balthasar Inkarnację przedstawia, odwołując się do Janowej formuły „Słowo stało się ciałem” i w tej optyce analizuje przyjęcie ludzkiej natury przez Drugą Osobę Trójcy. Już na samym początku teolog z Bazylei dostrzega paradoksalność wcielenia:

„«Słowo staje się ciałem» znaczy najpierw zupełnie zwyczajnie: słowo – określona, każdemu znana forma wypowiedziania się osób – przybiera sposób istnienia słowu obcy. Ciało jako takie nie mówi. Jeśli ciało oznacza człowieka, wówczas mówienie

¹⁶⁴ Tamże, s. 227.

¹⁶⁵ Tamże, 232-233.

¹⁶⁶ Tamże, s. 229.

¹⁶⁷ Tamże, s. 239.

¹⁶⁸ Tamże, s. 255-256.

jest tylko jedną z form działalności człowieka. Narodziny poprzedza dziewięć miesięcy stawiania się w najgłębszym milczeniu. Skoro «Słowo stało się ciałem» w chwili poczęcia, stanie się człowiekiem przez Słowo oznacza stanie się milczeniem¹⁶⁹.

Człowiek w kondycji swojej natury posiada ograniczony czas oraz możliwości przekazywania treści w słowach. Śmierć stanowi kres dla wypowiadania się, a słowa, którymi posługuje się, są ulotne i daremne przez co nie można w nich zawrzeć całej prawdy swojego życiowego doświadczenia. Odwieczne Słowo wyraża siebie adekwatnie właśnie w ograniczonym, śmiertelnym ciele, co staje się możliwe tylko dlatego, że człowiek oddaje do dyspozycji całą swoją egzystencję z „narodzinami i śmiercią, z mową i milczeniem, z czuwaniem i snem, z sukcesami i z daremnością”, jest wówczas niczym alfabet bądź klawiatura służąca wypowiadaniu się. Treść Słowa, objawiająca przy pomocy języka „ciała”, musi być dostosowana do sposobu wypowiadania się, gdyż w przeciwnym razie zniszczyłaby instrument swojej wypowiedzi. Zatem Wcielony musi poddać się temu, co przemijalne i niespodziewane jako elementowi składowemu przyjętej przez Niego natury¹⁷⁰. Wcielenie w całą dosadności przyjęcia ludzkiej natury wciąż pozostaje wydarzeniem trynitarnym, gdzie Syn jako Słowo Ojca nie przestaje być z Nim w nierozdzielnej jedności (Trójca immanentna), a z drugiej strony stanowi gwarant obecności mowy i działania Boga w świecie (Trójca ekonomiczna)¹⁷¹.

Dzięki wcieleniu Syna została ukazana pełnia miłości Boga, która stanowi treść każdego przymierza między Bogiem a stworzeniem¹⁷². Janowa definicja „Bóg jest miłością” jest dla Balthasara kluczowa dla zrozumienia zarówno objawienia, jak i zbawienia. Cała egzystencja Jezusa objawia w pełni miłość Trójcy i właśnie na tym polega rola przyjętego przez Słowo człowieczeństwa¹⁷³. Wcielony poprzez wszystkie wymiary swojego życia w ciele: nauczanie, krzyż, sąd, przekazuje prawdę o absolutnej Trójjedyniej miłości, wyrażając ją słowami i czynami. Może zatem nazywać siebie prawdą, gdyż objawia ją i udziela jej w Duchu Świętym¹⁷⁴.

Dokonujące się objawienie miłości Trójjedynego jest zarazem rezygnacją Syna z szukania własnej chwały, na rzecz odsłaniania chwały Ojca, który Go posłał¹⁷⁵. Przyjęcie postaci sługi stanowi niezaprzeczalny dowód na wywłaszczenie, pozostawienie „chwały Bożej” ze względu na wywyższenie stworzenie, a przez to objawienie Trójcy. Logos przyjmujący ciało nie dostępuje żadnej nobilitacji, wręcz przeciwnie, już Ojcowie widzieli w tym uniżenie „ze względu na nas”, odsłaniające przy tym samowyrzeczenie się Boga oraz

¹⁶⁹ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, t. III, cz. 2, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 116.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 117.

¹⁷¹ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 141.

¹⁷² K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 148.

¹⁷³ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 141.

¹⁷⁴ H.U. von Balthasar, *Epilog...*, s. 69.

¹⁷⁵ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 152.

zstępujący charakter Jego miłości¹⁷⁶. *Kenosis* Syna przedstawia nowotestamentalny skandal, gdyż Bóg „nie trzyma się” kurczowo swojej chwały, lecz pozwala na wypuszczenie jej z rąk. Ojciec przez Syna objawia, iż Trójjedyny jest w pierwszym rzędzie nie absolutną mocą, ale miłością¹⁷⁷. Porzucenie chwały, postaci Bożej, nastąpiło pod dyktando miłości, a tym samym przedstawiło nowe oblicze ukazywania się chwały.

Szczególnie w Janowej interpretacji rezygnacja z szukania własnej chwały w dziele Syna złączona jest z otaczaniem chwałą Ojca. Uwydatnianie się „wszechwładzy” i „panowania Ojca” dokonuje się w uniżeniu i posłuszeństwie Syna. Owo szukanie chwały Ojca tak głęboko przenika życie Jezusa, iż utożsamiając się z wypełnieniem posłannictwa, „nakazu”, „przykazania”, „słuchania”, „zachowywania słowa”, otwiera się w Nim przestrzeń dla ukazania się całej „wszechwładzy Ojca”¹⁷⁸. Syn, pozostawiając kwestie otoczenia chwałą Ojcu, wie jednak, że dokona się to przez Ducha. W tym jednak Duch, otaczając chwałą Syna, wspólnie z Nim otacza chwałą źródło wszelkiej miłości, którym jest Ojciec¹⁷⁹.

1.4. Chwała krzyża

Pełnia Bożej chwały objawia się w Misterium Paschalnym, jaśniejac w postaci wywyższonego w Passze Syna (przejściu przez bramę krzyża i otchłani)¹⁸⁰. Jego wcielenie, męka, śmierć i zmartwychwstanie stanowią najpełniejszy wyraz Bożej wspaniałości, która jest niczym innym jak manifestacją miłości Trójjedynego¹⁸¹. Percepcja tej miłości (zwłaszcza w jej wymiarze Ojcowskim) zostaje umożliwiona dla wierzącego tylko w odniesieniu do postaci Jezusa Chrystusa, który ukazuje Ojca¹⁸². Jednocześnie wiąże się to z pozwoleniem na włączenie w wewnętrzne „dzianie się” miłości pomiędzy Osobami Bożymi¹⁸³.

W ekonomii zbawienia najsilniejszym objawieniem owego „dziania się” między Osobami Trójcy stało się wydarzenie krzyża, z którego w zupełnie nowy sposób rozbłysnął majestat Bożej miłości. W absolutnym posłuszeństwie Syna, w doświadczeniu kompletnej bezsilności, dochodzi do reinterpretacji starotestamentalnego *kabod*¹⁸⁴. Siła krzyża ukazana w śmierci, milczeniu Słowa, złożenia na barkach Syna wszystkiego, co Bogu przeciwne,

¹⁷⁶ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 25-26.

¹⁷⁷ Tamże, s. 28-29.

¹⁷⁸ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 199.

¹⁷⁹ Tamże, s. 204.

¹⁸⁰ K.T. Wencel, *Teologia chwały*, s. 151.

¹⁸¹ Tamże, s. 102.

¹⁸² Tamże, s. 153.

¹⁸³ Tamże, s. 103.

¹⁸⁴ H.U. von Balthasar, *Chwała. Nowy Testament*, s. 196-198.

aż do przygnięcia Dźwigającego, doprowadza do właściwego zrozumienia chwały¹⁸⁵. Dokonuje się wówczas dialektyczne odsłonięcie i zasłonięcie Boga, ukazuje się prawdziwy obraz Chrystusa, a ponieważ cała Jego egzystencja ma charakter trynitarny, Ojciec poprzez cierpienia Syna dokonuje „egzegezy Bożej istoty, jaką jest bezgraniczna miłość”¹⁸⁶.

Objawienie chwały Ojca dokonuje się właśnie w doprowadzeniu przez Syna do końca dzieła wyznaczonego przez Ojca. Narzędziem tego objawienia staje się absolutne posłuszeństwo, którym Syn otacza chwałą Ojca, a które jest niczym innym jak odbłaskiem odwiecznej miłości Syna¹⁸⁷. Ostateczny, a zarazem najwyższy moment otoczenia chwałą Ojca stanowi rzeczywista śmierć Syna, w niej dochodzi do szczytu i zakończenia diastazy pomiędzy nakazem Ojca a synowską uległością. W sposób obrazowy przedstawia to przebite na krzyżu serce, stające się znakiem przestrzeni (utworzonej przez posłuszeństwo Syna), w której imię Ojca może zostać ogłoszone, a Jego wszechwładza objawiona¹⁸⁸.

Posłuszeństwo Syna, otaczające Ojca chwałą, doprowadza również do otoczenia chwałą Syna przez Ojca, gdyż wszelka chwała jako owoc pochodzi z posłusznego posłannictwa Syna. Stąd w wydarzeniu krzyża: „Blask nadziemskiej miłości (J 17,5 – przyp. M.J.) nie tylko pada przemieniająco na posłuszeństwo krzyża: bucha z jego wnętrza”¹⁸⁹.

Błaganie nie-szukającego-własnej-chwały Syna o otoczenie chwałą przez Ojca, ma według Balthasara swoje uzasadnienie w syntezie pomiędzy obydwojema uwielbieniami (Ojca przez Syna, Syna przez Ojca), a wynikającej z jedności istnienia i działania Osób Bożych¹⁹⁰. Ukrzyżowany, postrzegany jako „otoczony chwałą”, odsłania trynitarną miłość jako *kabod* Boga, której blask promieniuje w Kościele z siły posłuszeństwa krzyża. Ponieważ Syn nie szukał własnej chwały, sam nie przedstawia przed światem ani siły swego posłuszeństwa, ani pełni miłości, pozostawia to Ojcu. Ojciec ukazuje „tożsamość posłuszeństwa i wiecznej miłości, krzyża i zmartwychwstania”, Duch dokonuje objawienia miłości Ojca i Syna w diastazie męki za świat, a jednocześnie Sam będąc tą miłością, zaszczerpia ją w Kościele¹⁹¹. Dzieło przedstawiania promieniującego z krzyża blasku chwały pozostawione zostało Duchowi, który prezentuje je przed światem, daje mu możliwość poznania go i zbawienia. Pozorny koniec staje się zatem początkiem nowego stworzenia¹⁹².

¹⁸⁵ E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 307.

¹⁸⁶ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii...*, s. 190.

¹⁸⁷ H.U. von Balthasar, *Chwała. Nowy Testament*, s. 202.

¹⁸⁸ Tamże, s. 200.

¹⁸⁹ Tamże, s. 202.

¹⁹⁰ Tamże, s. 198.

¹⁹¹ Tamże, s. 206.

¹⁹² E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar...*, s. 309.

1.5. Chwała zmartwychwstania

Pełnia objawienia chwały Bożej dostrzegalna jest w syntetycznym spojrzeniu na krzyż i zmartwychwstanie¹⁹³, gdyż właśnie w jedności obu tych zbawczych wydarzeń, ze szczególnym akcentem na powstanie Syna z martwych, dochodzi do objawienia tajemnicy trynitarnej¹⁹⁴. Inicjatywa wskrzeszenia należy do Ojca, który jako Stwórca ożywiający umarłych doprowadza akt stwórczy do końca, przy czym dynamizm Jego działania nosi w sobie szczególne cechy Boskiego *kabod*¹⁹⁵. Tym, w którego mocy dochodzi do wskrzeszenia, jest Duch, będący nie tylko jego narzędziem, ale także medium, w którym się ono dokonuje, przez co w zmartwychwstaniu Syna objawia się również Duch, znów oddany Synowi (po oddaniu Ducha w czasie męki)¹⁹⁶. Dzięki wskrzeszonemu Synowi ukazuje się także oblicze Ojca, a dzieje się tak, ponieważ Syn jest Słowem Ojca¹⁹⁷ i o Nim przyszedł w swojej skrytości pouczyć:

„Jezus jest dlatego – różniąc się całkowicie od samoświecących obrazów Boga, swych bliźnich – Tym, który jako objawiający jest utajony, niepozorny, nieznany, ukryty. Jest jako obecność absolutnej miłości zapoznany, w przekazie monologiczny, z istoty samotny”¹⁹⁸.

Ze zmartwychwstaniem Syna związane jest Jego uwielbienie przez Ojca. Ojciec ukazuje Wskrzeszonego przed światem i przedstawia Go jako swojego Syna¹⁹⁹ – Boga. Dochodzi wówczas do usprawiedliwienia i uniewinnienia Tego, który przejął grzech świata i został policzony między przestępców (Iz 53,12), a przy tym dokonuje się Jego intronizacja jako panującego Kyrios²⁰⁰. Chwała Zmartwychwstałego ma swoje źródło w wolnym działaniu Ojca, Syn wciąż pozostaje Barankiem, który nie sięga po należną Mu chwałę, lecz oddaje się w ręce Ojca i przez to doświadcza wywyższenia i posadzenia na tronie²⁰¹.

Paradoksalnie ostateczne objawienie chwały mające miejsce właśnie w cudzie zmartwychwstania dokonuje się w pewnego rodzaju koniecznej skrytości. Już samo użycie *kabod* w odniesieniu do Misterium Paschalnego ma swoje pierwotne powiązanie z krzyżem, a dopiero później ze zmartwychwstaniem²⁰². Zapewne wpływ na to miał prawie zupełny brak doksologicznego

¹⁹³ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 198.

¹⁹⁴ Tamże, s. 208.

¹⁹⁵ Tamże, s. 198.

¹⁹⁶ Tamże, s. 207.

¹⁹⁷ Tamże, s. 202.

¹⁹⁸ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 306.

¹⁹⁹ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 201.

²⁰⁰ Por. tamże, s. 200.

²⁰¹ Por. tamże, s. 201.

²⁰² Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 287.

charakteru epifanii Wskrzeszonego. Balthasar zauważa, iż jedynie w opisach Mateusza aniołowie przedstawieni są zgodnie ze startestamentowym rozumieniem *doxa*, podczas gdy w pozostałych opisach światłość zmartwychwstania pojawia się tylko tam²⁰³, gdzie Jezusa nie ma, a On sam najczęściej pozostaje nierozpoznany. Mimo to:

„Czym rzeczywiście było życie Jezusa, odsłania dopiero krzyż; czym w rzeczywistości był krzyż – odkupienie Wszechświata – odsłania dopiero zmartwychwstanie: właśnie absolutna niechwalebność, «przekleństwo» (Ga 3,13) i «pojęcie grzechu» (2 Kor 5,21) krzyża jest warunkiem tego, że wszechmocna synteza, która dokonuje się w zmartwychwstaniu, może być czysto boską chwałą²⁰⁴.”

Ponadto najważniejsze dla chrześcijaństwa wydarzenie, bez którego daremna byłaby wiara (1 Kor 15,14), za formę objawienia przyjmuje postać pojawiającego się znikania. To właśnie dopiero po zniknięciu Jezusa uczniowie z Emaus rozpoznają Go, podobnie rzecz ma się w opisach u Mateusza. Owo znikanie, wydające się konieczne z perspektywy zachowania przestrzeni wiary, paradoksalnie pozostawia za sobą głębszą obecność. Obecność ta może być rozumiana jako przebywanie Zmartwychwstałego w Kościele lub jako ciągle ostateczne przychodzenie Słowa Bożego²⁰⁵. Cud zmartwychwstania objawiający chwałę Trójjedynego ukazuje się zgodnie z właściwym Bogu charakterem Jego epifanii w świecie: „(...) Bóg nigdy nie odkrywa się inaczej, jak tylko w swojej istotowej skrytości²⁰⁶.”

2. Życie wewnątrztrynitarnie

Kabod Jahwe ukazał się w historii zbawienia jako czysta miłość Trójjedynego zarówno do swego stworzenia, jak i w wewnątrztrynitarnym życiu. Ponieważ wszystko, co można powiedzieć o Trójcy immanentnej, ma swoje źródło w jej ekonomicznym objawieniu, dlatego też odwołania do konkretnych wydarzeń Paschy staną się koniecznym fundamentem. Blask miłości promieniuje w Misterium Paschalnym – epifania Trójjedynego, którego Osoby, relacje, pochodzenia i kenoza są bądź przyczyną, bądź warunkiem, bądź skutkiem *Misterium Amoris*.

2.1. Blask miłości

Podstawowe określenie Boga, którym posługuje się Balthasar, to Janowe zdanie: „Bóg jest miłością” (1 J 4,15) i właśnie na podstawie tej definicji

²⁰³ Tamże, s. 288.

²⁰⁴ Tamże, s. 294.

²⁰⁵ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 210.

²⁰⁶ Tamże, s. 202.

konstruuje on wszelkie teologiczne rozważania. Blask tej miłości promieniuje szczególnie silnie z Misterium Paschalnego, a zwłaszcza z tajemnicy krzyża, gdzie posłuszeństwo Jezusa Chrystusa objawia utajone dotąd imię Boga – Miłość:

„Z miłości Bóg daje nam to, co ma najcenniejszego, swego Syna. Z miłość Syn idzie w najgłębszą ciemność świata, śmierci, piekła, aby dźwigać winę wszystkich swoich ludzkich braci. A miłość ta zostaje nam ofiarowana, złożona w sercu jako owoc: święty duch miłości Boga”²⁰⁷.

Objawiona Miłość ukazuje się w relacji do świata, jak i do Siebie samej. Krzyż Chrystusa to miejsce odsłonięcia Trójjedynego, gdzie doprowadzone do końca posłuszeństwo Syna ukazuje Jego odwieczną miłość do Ojca. Odwieczny dialog Osób Bożych, w którym więzią miłości jest Duch Święty, zostaje w godzinie krzyża objawiony „aż do ostatecznych granic”, gdy uczyniony grzechem Syn oddaje się Ojcu, który wydaje Go na ofiarę i przyjmuje w Duchu Świętym, Ich wzajemnej miłości²⁰⁸.

Teologiczne rozważania nad agapeologicznym charakterem Trójjedynego są przez Balthasara przeniesione na grunty filozoficzny, a przy tym dzięki niemu dokładniej wyjaśniane. Według teologa z Bazylei miłość jest sensem bytu, stąd najlepszym sposobem do jego opisanie są stosunki interpersonalne. Przyjmując tę perspektywę, szwajcarski teolog polemizuje z Heglem i z poglądem tego niemieckiego idealisty o bycie absolutnym jako „Ja” potrzebującym świata do samorealizacji²⁰⁹. W odniesieniu do Trójcy Świętej Balthasar zdecydowanie opowiada się za koncepcją Ryszarda od św. Wiktora, według której definicja „Bóg jest miłością” zakłada obecność Osób w relacji, Kochającego i Kochanego, a aby była to miłość prawdziwie wolna od egoizmu, potrzeba trzeciej osoby, która jako *condilectus*, jest Ukochana wzajemną miłością Oby²¹⁰. Ta konsekwentnie przyjęta propozycja skłoniła teologa z Bazylei do przedstawiania miłości Osób Trójcy za pomocą obrazu miłości małżeńskiej. Gdzie spojrzenie kochającego zawsze spoczywa na ukochanej osobie, płodność ich wzajemnej miłości przynosi owoc daleko więcej przekraczający ich oczekiwania, w postaci dziecka – nowego życia²¹¹.

Soteriologiczne spojrzenie na Misterium Paschalne również zostaje oświetlone historiozbawczym przeblaskiem blasku odwiecznej Trójjedyniej miłości. Poprzez dzieło zbawienia człowiek staje się wobec Boga umiłowanym „ty”, co dokonało się tylko dzięki wcieleniu, męce i śmierci Jezusa Chrystusa. W Nim właśnie stworzenie obdarzone wolną wolą może cieszyć

²⁰⁷ Tenże, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 284.

²⁰⁸ M. Pyc, *Objawienie chwały Bożej w Tajemnicy Krzyża*, „Studia Warmińskie” 36 (1999), s. 262.

²⁰⁹ J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, s. 196.

²¹⁰ Tamże, s. 199.

²¹¹ Por. tamże.

się godnością bycia „ty” w relacji do swego Stwórcy. Ponieważ jednak owo stworzenie nie jest kimś na równi z Bogiem, ani jakimś Jego koniecznym dopełnieniem, stąd możliwość relacji „Ja–Ty” w jedności miłujących musi być obecna już w samym Bogu. Dlatego też wydarzenie Jezusa Chrystusa jest nie tylko objawieniem miłości Boga do świata, ale przede wszystkim Trójjedyną relacją miłości w Bogu²¹².

Możliwością dla miłości Osób Bożych jest przede wszystkim Ich nieograniczona niczym wolność, i właśnie przez swoje nieograniczenie może pozwolić sobie ona na zdolność do bezbronności czy cierpienia. Ponadto tym, co według Balthasara charakteryzuje Bożą miłość, jest jej dynamizm, przenikający najskrytsze rejony życia wewnątrztrynitarnego. I właśnie w owym dynamizmie, pojmowaniu życia immanentnego Trójcy jako „dziania się”, ma swoje uzasadnienie pojmowanie miłości jako absolutnego przekraczania siebie i wyłączenia²¹³.

2.2. Osoby Trójcy²¹⁴

Według Balthasara, objawienie odrębności Osób w sposób dramatyczny dokonało się w misterium krzyża, gdzie *hiatus* pomiędzy Ojcem i Synem ukazał różnicę między Nimi, a przy tym jedność w Duchu Świętym. Właśnie obecność Ducha Świętego stanowi warunek pokonania rozdzielenia między Ojcem a przyjmującym grzech świata Synem, ukazuje się przy tym Ich odwieczne rozdzielenie w jednoczącej miłości Ducha²¹⁵. W ofierze krzyża wymiana miłości pomiędzy Ojcem a Synem dokonana w Duchu Świętym

²¹² Por. J.R. Sachs, *Deus semper major – ad majorem Dei Gloriam*, „Gregorianum” 74,4 (1994), s. 639-640.

²¹³ Tamże, s. 644-645.

²¹⁴ U Balthasara w opisie Osób Trójcy szczególnie widoczny jest wpływ filozofii dialogu, według której: „dialog (z greckiego *dialogos*), jest źródłowym, zakorzeniającym w świecie, autentycznym (prawdziwym) sposobem bytowania człowieka; dialog (rozmowa) przekracza obiektywizującą i podporządkowaną praktycznej korzyści relację podmiot – przedmiot na rzecz relacji podmiot – podmiot, odsłaniając lub konstytuując ontologicznie, epistemicznie i aksjologicznie pierwotną relację Ja – Ty i – po spełnieniu koniecznych warunków owocności dialogu – prowadzi do swoistej substytucji «Ja» w «Ty» i «Ty» w «Ja» we wspólnocie losu, czyli w osobowym – religijnym, etycznym, estetycznym – współprzeżywaniu i współdziałaniu”. Za: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dialogufilozofia.pdf> (20.04.2012). Opis Trójcy u Balthasara: „Ten w Bogu, którego nazywamy Ojcem, jest «owocem» oddania się Temu, którego określamy Synem. Istnieje On jako ów dar, a Syn istnieje jako przyjęcie, jako Ten, który zawdzięcza się drugiemu, jako zwrot daru. Powtórzmy raz jeszcze: zwrot daru nie zamyka Ich obu w samych sobie, ale otwiera Ich na pełnię owego «razem», które ostatecznie zostaje ustanowione we wspólnym Duchu”. H.U. von Balthasar, *Wieniec rok...*, s. 159.

²¹⁵ Por. A. Paciorkowska, *Trynitarny wymiar śmierci według Hansa Ursa von Balthasara*, „Perspektiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 4,1 (2005), s. 37.

przynosi owoc w postaci zbawienia, objawienia oraz uwielbienia Osób Trójcy²¹⁶ aktywnie zaangażowanych w Misterium Paschalnym.

Na pewnego rodzaju konieczność istnienia Osób Bożych wskazuje określenie „Bóg jest miłością”, bycie Miłością Boga możliwe jest tylko wtedy, gdy jest On jednocześnie absolutną Osobą²¹⁷. W przeciwnym razie, ani w Sobie samym, ani wobec stworzenia nie mógłby bezinteresownie oddawać Siebie, aż do całkowitego wyłączenia się. Ponadto objawienie dane przez Jezusa Chrystusa ukazuje, iż dla Niego istnieje tylko Bóg Osobowy, do którego zwraca się On „Abba, umiłowany Ojcie”²¹⁸. Osobowa trynitarna agape pozwala na mówienie o Bogu, że „jest miłością”, a nie „posiada miłość”, podobnie rzecz ma się z istnieniem: w Bogu istota i istnienie są tożsama, Bóg „nie posiada istnienia”, lecz jest jego pełnią.

„Miłość bowiem jako taka jeśli jest autentyczna, nie ma innej przyczyny jak tylko samą siebie, a kiedy tą mającą swoje źródło w Ojcu miłością jest przede wszystkim sam Ojciec – bo przecież jako Ojciec jest On niczym innym jak czystym oddaniem samego siebie: nie *ma* miłości, lecz *jest* nią – to nie istnieje możliwość zgłębienia tej bezdennej miłości”²¹⁹.

Drobne różnice w sformułowaniach wskazują jednak na głębszą perspektywę, gdzie jest miłość potrzeba ruchu, dynamizmu pomiędzy osobami, wymiany daru z siebie. Przy tym należy tutaj doprecyzować pojęcie osoby, jako że Osoba Boża zawsze opisywana jest w relacji do innej Osoby, przy zachowaniu między Nimi równowagi ontologicznie równych podmiotów. Ponadto Ich nieskończoność pozwala na nieprzewidywalność wpisana w trynitarną tajemnicę²²⁰.

Mimo wspólnej istoty i działania, każdą z Osób Bożych Balthasar określa w Jej specyficznej różnicy względem pozostałych. I tak Ojciec jest podstawą i początkiem boskiego życia, osobową miłością, która się oddaje²²¹, nazwany zostaje „ruchem oddania”, co ukazuje dynamiczność Bożej egzystencji. Oddanie Ojca Synowi to całkowite samooddanie, wyłączenie się z bycia-Bogiem dla siebie. Balthasar ten ruch Ojca określa jako swoistą bezbożność Boga w Bogu, spowodowaną absolutną miłością i stwarzającą tym samym możliwość zaistnienia wszelkich innych bezbożności światowych. Przy tym w ruchu samooddania Ojciec jednak nie ginie w darze, przez to, że nie zatrzymuje niczego dla siebie, a właśnie w tym Jego akcie objawia się cała istota Boga, w charakterystycznej dla siebie nieskończonej potędze

²¹⁶ H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 13.

²¹⁷ Tenże, *W pełni wiary*, s. 285.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Tenże, *Teologia*, t. III: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 397.

²²⁰ Por. S. Mycek, *Otwarta miłość cierpienia Boga w trynitarno-chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, „Communio” 140,2 (2004), s. 100.

²²¹ Tamże.

i zarazem bezsile²²². Dzięki samodarowaniu się Ojca, Syn może być Jego Słowem, Obrazem, razem z Nim tchnieniem aktywnym Ducha Świętego, gdyż Jego zrodzenie jest z miłości i dla miłości²²³. Synowska egzystencja określona jest przez „bycie-danym-siebie” (przyjęcie wszystkiego od Ojca) oraz odpowiedź w postaci dziękczynienia (eucharystii)²²⁴.

Wspomniana powyżej objawiona różnica Osób Bożych w misterium krzyża odsłoniła Gwaranta „powodzenia” dzieła odkupienia w Osobie Ducha Świętego, który między obciążonym grzechem Synem a Ojcem stanowi niejako „pomost miłości”²²⁵. Owo bycie Miłością Ojca i Syna, ukazane w *hiatusie* krzyża, ma swoje odzwierciedlenie immanentne, jest bowiem między Ojcem a Synem świadkiem Ich miłości, obroną, a zarazem miejscem, gdzie obnaża się i ukazuje bogactwo boskiej miłości w własnym bezbronnym oddaniu się kochających²²⁶. I podobnie jak w relacji małżeńskiej dziecko jest owocem płodnej miłości między osobami, a zarazem niespodziewanym w swej niewyobrażalności osobowym darem, tak Duch Święty również może być opisany za pomocą tego obrazu, gdyż stanowi „My” zawsze większej miłości Ojca i Syna²²⁷. Stąd również na płaszczyźnie immanentnej Duch może być określany jest jako absolutny Dar, decydujący o tożsamości daru składanego przez Ojca i przyjmowanego przez Syna²²⁸. I wreszcie, Duch jako dar, owoc miłości Ojca i Syna, nazwany zostaje „zawsze-większym”, „nadmiarem”, przez co, według Balthasara, stanowi miejsce otwarcia się Bożej miłości na świat²²⁹.

2.3. Relacje

Ścisły związek pomiędzy rozumieniem pojęcia Osoby Bożej a Jej byciem w relacji prowadzi do określania trynitarnych relacji jako *communio* osób o charakterze eucharystycznym w perychoretyczności tajemnicy jej istnienia. Komunia Osób Trójcy jest przede wszystkim wynikiem relacji oddającej się miłości – Ojciec rodzi Syna w miłości, Syn odpowiada Ojcu w dziękczynnej miłości, a Ich wzajemną osobową miłością jest Duch Święty, który przypieczętowuje *agape* między Nimi²³⁰. Istniejąca w Trójjedynym komunია ma zatem cechy wyraźnie eucharystycznego (wydającym się bez reszty,

²²² H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, s. 201-202.

²²³ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, s. 100.

²²⁴ H.U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, s. 202.

²²⁵ A. Paciorekowska, *Trynitarny wymiar śmierci...*, s. 39.

²²⁶ J.R. Sachs, *Deus semper major...*, s. 642.

²²⁷ J. O'Donnell, *The Trinity as divine community*, „Gregorianum” 69,1 (1988), s. 31.

²²⁸ T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, s. 44.

²²⁹ J.R. Sachs, *Deus semper major...*, s. 645.

²³⁰ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, s. 92.

dziękczynnym) dialogu między Osobami, będącego dobrowolną miłością. Realizacja tej miłości umożliwiona jest, gdyż o każdej z Osób można powiedzieć jako o „Ja/Ty” względem innej²³¹. Możliwość bycia w relacji jako „Ja-Ty” zakłada istnienie drugiego, innego, stąd przestrzeń miłości Osób Trójcy to istnienie w perychoretycznej tajemnicy bliskości i oddalenia, różnicy i jedność. Dlatego też relacje w Trójjedyniej miłości, zachowując znaki radości i żywotności stają się bazą dla immanentnego cierpienia i śmierci. I właśnie eucharystyczny i perychoretyczny sposób istnienia w bliskości i oddaleniu jest podstawą dla ekonomicznych cierpień Syna Bożego na krzyżu, będących wyrazem miłości do Ojca, za/dla człowieka w Duchu Świętym. Podobnie podyktowana absolutną *agape* śmierć Chrystusa ma swoje źródło w immanentnej żywotności Syna do Ojca w Duchu Świętym²³².

Prócz perychorezy bliskości i różnicy w dialogu miłości Osób Trójcy, Ich relacje Balthasar – odwołując się do Adrienne von Speyr – określa jako przenikanie się wzajemnego podziwu, uwielbienia, nieskończonego wzajemnego dziękczynienia (Ojciec Synowi, że pozwolił się zrodzić, Syn Ojcu, że odwiecznie oddaje siebie), prośby (Ojciec prosi Syna, by zechciał wypełnić wszystkie Jego życzenia, Syn Ojca, aby Ojciec pozwolił Mu na spełnienie nawet najdalej idących życzeń). I wreszcie absolutna miłość pomiędzy Nimi, charakteryzuje się byciem niespodziewanym nadmiarem w osobie Ducha Świętego²³³. Jako owoc miłosnego dialogu Ojca i Syna, Duch Święty jest subiektywną kwintesencją Ich miłości oraz obiektywnym owocem przekraczającym tę wzajemną relację²³⁴. Można zatem mówić o trynitarnej miłości w charakterze absolutnego dawania, obdarowania i odpowiadania²³⁵.

Ojciec w relacji do Syna jest przede wszystkim rodzącym Go w miłości, poprzez oddanie Siebie, Syn odpowiada Ojcu w wolnym dziękczynieniu²³⁶, który to akt oznacza Jego absolutną gotowość do przyjęcia każdej woli Ojca²³⁷. Stąd w perspektywie ekonomicznej bezgraniczne posłuszeństwo Syna wynikające z miłości do Ojca, jest objawieniem immanentnego ruchu powrotu do miłości Ojca²³⁸. Aby jednak relacja Ojca i Syna była prawdziwą miłością, konieczna jest między Nimi wolność, dlatego właśnie Ducha Świętego określa się w ten sposób. Jego przejawiająca się w ekonomii wolność („Wiatr wieje tam gdzie chce”, J 3,7), polegająca na świadczeniu o miłości Ojca i Syna kiedy chce i jak chce, sprawia, że jest On świadkiem wolnym tej miłości

²³¹ Tamże, s. 99.

²³² Tamże, s. 93.

²³³ H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 139-140.

²³⁴ Por. tamże.

²³⁵ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, s. 92.

²³⁶ Tamże.

²³⁷ H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 200.

²³⁸ S. Mycek, *Otwarta miłość...*, s. 97.

i niejako do Niego należy jej aktualizacja w świecie. Choć oczywiście owa wolność swoje immanentne źródło ma między Ojcem a Synem.

W relacji między Synem a Duchem Balthasar wskazuje na istotną różnicę pomiędzy Trójcą ekonomiczną a immanentną, którą jest inwersja (immanentnie Ojciec–Syn–Duch, ekonomicznie Ojciec–Duch–Syn – nie chodzi tu o pochodzenia, ale o relacje). Uzasadnienia dla inwersji w relacjach Trójcy szwajcarski teolog widzi w przyjęciu przez Syna postaci Sługi, kiedy Jego wywłaszczenie domaga się, by zamiary Ojca przyjmował w posłuszeństwie Duchowi, który jest w Nim i od chwili chrztu także nad Nim. Ponadto przyjęcie zmiennej postaci człowieka stało się powodem dla zmiany w relacji między Synem a Duchem, odwieczna odpowiedź miłości Syna do Ojca w ekonomii istnieje pod postacią posłuszeństwa. I wreszcie, przez wcielenie Syna, Duch przebywający w Nim doświadcza niejako, co to znaczy być stworzeniem w relacji do Boga, gdyż według Balthasara, nie tylko zewnętrznie towarzyszy Synowi, lecz także wewnętrznie, przez co prócz bycia tym, który „przenika głębokości Boga samego” przemierza także wszelkie „otchłanie świata”²³⁹.

2.4. Pochodzenia

Zrodzenie Syna przez Ojca to dla Ojca Jego samowypowiedź, wewnętrzna kenoza, gdyż przekazuje Mu pełnię swego bóstwa, przez co Syn jest z Nim współistotny. Zrodzony Syn to dla Niego nieskończony Inny, a możliwość uczestniczenia Syna w bóstwie Ojca stanowi ustanowienie absolutnego dystansu w samej Trójcy. Właśnie ów dystans pomiędzy Ojcem i Synem daje warunek i przewyższa wszystko, co w świecie będzie bólem, rozdzieleniem, oddaleniem, ale także darem miłości, uszczęśliwiającym spotkaniem. Balthasar o zrodzeniu Syna mówi jako o nieostrożności miłości Ojca, która daje wszystko, posuwając się nawet całkowitego opróżnienia swojego serca, przez co już relacja między Ojcem a Synem ma w sobie wyraźnie dramatyczną dynamikę i niesie ze sobą ryzyko bezsilności mocy Jego samoodania²⁴⁰.

Syn zrodzony przez Ojca, będąc Mu współistotny, wskazuje na absolutną odrębność i oddzielenie w samym Bogu²⁴¹, a także jako Słowo staje się wzorcową przyczyną możliwości stworzenia świata²⁴². Przy tym odpowiedź miłości Syna staje się gwarancją, dzięki której Ojciec decyduje się na stworzenie świata. W wymiarze historiozbowym bycie-zrodzonym Syna z Jego

²³⁹ H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 180-181.

²⁴⁰ Tenże, *Theodramatik*, t. III: *Die Handlung*, s. 201-203.

²⁴¹ Tamże, s. 202.

²⁴² Tenże, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 196.

niezależnością od Ojca zmienia formę i wobec tego akt miłości Syna staje się posłuszeństwem stworzenia²⁴³.

W pochodzeniu Ducha od Ojca i Syna Balthasar przedstawia ekonomiczne argumenty zarówno Zachodu, jak i Wschodu, pokazując, iż łacinicy formę *Filioque* wywodzą od Zmartwychwstałego udzielającego Ducha uczniom, natomiast Wschód opiera swoje racje na podstawie wydarzenia chrztu, gdzie Duch zstąpił na Chrystusa²⁴⁴. Opowiadając się za zasadnością *Filioque*, Balthasar wskazuje, że wschodnia interpretacja sugeruje życie immanentnej Trójcy w pewnego rodzaju bierności i pasywności, gdzie Ojciec stanowi podstawę emanacji dwóch pozostałych Osób – Syna i Ducha. Szwajcarski teolog pyta zarazem, gdzie w takiej interpretacji jest miejsce na miłość?²⁴⁵ Ponadto Duch niejako nie mający własnej „twarzy”, gdyż w całości pochodzący z darującej się miłości Ojca i przyjmującej wszystko Syna, zostaje przez nią całkowicie określony²⁴⁶, a przy tym jest dowodem na istnienie zasady *Deus semper maior* nie tylko wobec stworzenia, ale już (gdyż On jest „nadmiarem” miłości) w samym Bogu²⁴⁷.

2.5. Kenoza wewnątrztrynitarna

Podstawy dla wysnucia wniosków o kenozie wewnątrz Trójcy są dla Balthasara uzasadnione w ekonomicznym objawieniu się Trójjedynego. Według teologa z Bazylei pierwszą kenozą w historii było stworzenie istot obdarzonych wolnością, drugą przymierze z Izraelem, a trzecią wcielenie Syna prowadzące do objawienia na krzyżu kenozy Trójjedynego²⁴⁸. To oddanie się Osób Bożych w świecie jest według Balthasara możliwe do wyjaśnienia tylko na podstawie odwiecznego i absolutnego wzajemnego oddania Boga, pojmowanego jako miłość. Właśnie perspektywa absolutnej miłości w Bogu sprawia, że oddanie się Boga w świecie jest całkowicie dobrowolne i ani krzyż, ani stworzenie nie stanowią koniecznego warunku tej miłości²⁴⁹.

Prapodstawą kenozy wewnątrztrynitarnej jest wywłaszczający się ze swego bóstwa Ojciec. Przy zrodzeniu Syna nie zatrzymuje niczego dla siebie, ale wypowiada Siebie i rezygnuje z posiadania bóstwa tylko w sobie samym. Syn odpowiada na akt samooddania się Ojca poprzez gotowość na przyjęcie wszystkiego od Niego, synowskie bóstwo w tym przyjęciu ma właśnie swoje źródło. Stąd wewnątrztrynitarna egzystencja Syna posiada swój eucharystyczny charakter, polegający na dziękczynieniu i akceptacji odwiecznego

²⁴³ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 173.

²⁴⁴ Tenże, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 185.

²⁴⁵ Tamże, s. 191.

²⁴⁶ J.R. Sachs, *Deus semper major...*, s. 642.

²⁴⁷ H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 140.

²⁴⁸ T. Dola, *Problem komplementarności...*, s. 45.

²⁴⁹ Tamże, s. 42-43.

samoodania się Ojca²⁵⁰. Duch, w którym dokonuje się kenotyczne oddanie się Ojca i przyjęcie przez Syna, jednocześnie rozświetla różnice między Nimi, przez co możliwe staje się oddanie i przyjęcie, a przy tym jest Ich jednoczącą miłością. Także w relacji pomiędzy Ojcem a Synem Duch jest absolutnym Darem²⁵¹. Mimo iż faktycznie Duch Święty „nie ogołaca się”, On również dokonuje rezygnacji z siebie, gdyż się jako owoc miłości Ojca i Syna nie jest miłością własną, lecz Ich Obu, przy tym ukazuje się jako czysta pozytywność dobra²⁵².

Wewnątrztrynitarna kenoza Osób Bożych staje się więc podstawą i uzasadnieniem dla Ich kenozy historiozbawczej. Objawienie tego wywłaszczenia nastąpiło podczas wydarzeń paschalnych, Balthasar wydanie Syna przez Ojca dla zbawienia świata interpretuje jako kenozę Ojca wobec świata, gdyż nie zatrzymuje On swojego Jednorodzonego Syna wyłącznie dla siebie, lecz wydaje Go, oddaje w dzieło zbawienia. Również Duch, określany nieustannie jako „dar” Ojca i Syna²⁵³, jest w swej zgodzie na bycie Darem i rozlewaniem w sercach (Rz 5,5) na wskroś kenotyczny. Uniżony, ogołcony z wszelkiej chwały i postaci Bożej Syn objawia misterium Bożej miłości, na podstawie którego można wnioskować, iż kenotyczna postawa Osób Trójcy ma swoje odzwierciedlenie w Trójcy immanentnej²⁵⁴. Balthasar jednak wyraźnie podkreśla, że istotą Boga jest miłość, a Jego wywłaszczenie się czy uniżenie stanowią jej przejaw bądź skutek. *Kenosis* Trójjedynego pokazuje boską moc, chwałę jako miejsce do samowyzucia, mające podstawy w immanentnym życiu Trójcy²⁵⁵.

3. Inkluzja

Powrót do domu Ojca to owoc zmartwychwstania przeznaczony zarówno dla Syna, jak i dla wszystkich, którzy uwierzą i dostąpią udziału w Jego życiu. Powrót to wrócenie na swoje miejsce, na to najwłaściwsze miejsce odwiecznie dla stworzenia w Chrystusie przeznaczone. Powrót to odzyskanie utraconej wolności, przywrócenie na nowo wolności decydowania bez ograniczeń grzechu. Ale powrót do domu dokonuje się tylko przez Most, którego widzialne ciało pozostało w przestrzeni eklezyjalnej.

Inkluzja jest tym powrotem i odkryciem odwiecznego przebywania w Bogu.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Tamże, s. 44.

²⁵² H.U. von Balthasar, *Teologika*, t. III: *Duch Prawdy*, s. 201.

²⁵³ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 28.

²⁵⁴ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 174.

²⁵⁵ Tenże, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 29.

3.1. Miejsce w Bogu

Podstawą dla wszelkiego rodzaju włączenia świata, jednostki w życie Trójjedynego jest przede wszystkim wewnątrztrynitarny sposób egzystowania. Relacja między Ojcem i Synem w Duchu Świętym wyraża się przede wszystkim w kenotycznej postawie wzajemnej miłości i dlatego w zrodzeniu Syna istnieje już prapodstawa dla idei świata oraz dochodzi do ukazania w samym Bogu otwarcia na różność²⁵⁶. Poprzez zrodzenie Syna w akcie ogółenia ojcowskiego serca dochodzi dzięki obecności Ducha do realnego poświadczenia rozdzielenia pomiędzy Osobami Bożymi a zarazem przekroczenia go²⁵⁷. Według Balthasara, właśnie w tym nieskończonym rozdzieleniu ma swoje miejsce wszelkie możliwe oddzielenie od Boga, w tym historiozbowczy dramat ma swoje uwarunkowanie już w życiu wewnątrztrynitarnym. Jest to jednak absolutnie pozytywne napięcie pomiędzy duchowymi podmiotami, które wynika z relacji miłości Osób Bożych. Immanentna Trójjedyna miłość nabiera jednocześnie charakteru zbawczego, gdyż obejmuje i przewyżcza wszelkie możliwe tragedie i dramaty, mające swoje podstawy w realnym oddzieleniu istniejących między Ojcem, Synem i Duchem²⁵⁸. Zatem wewnątrztrynitarnie życie Trójcy poprzez różnicę osób, oraz relacji daje podstawę dla każdego dziejącego się oddzielenia od Boga, a jednocześnie jest jedynym dostępnym dla tego miejscem²⁵⁹.

Konsekwentne podtrzymywanie radykalnej diastazy między Ojcem i Synem, a tym samym umieszczenie w niej wszelkiego dramatu wewnątrzświatowego, staje się podstawą dla wysunięcia przez Balthasara wniosku o możliwości zaistnienia nie tylko świata, ale także grzechu, rozumianego jako odejście od Boga, negację Boga czy opór wobec pójścia ku prawdzie²⁶⁰. Stanowisko to ma swoje uzasadnienie w relacji między grzechem a wszechmocą Boga. Zdaniem Balthasara, gdyby możliwość grzechu istniała poza Bogiem, wówczas zostałoby mu przypisane zbyt wielkie znaczenie, ponieważ jego zaistnienie ograniczyłoby wszechmoc Boga, i zmusiło do wzięcia udziału w dramacie wywołanym poprzez procesy zachodzące w czasowym świecie. Szwajcarski teolog twierdzi, że miejscem dramatu między Bogiem a światem jest rozdzielność spowodowana zrodzeniem Syna przez Ojca i tam też jeszcze przed stworzeniem przewyżczona²⁶¹. Jednocześnie w diastazie między Ojcem a Synem zawiera się odwieczne pojednanie Boga ze światem, a z drugiej strony dopiero

²⁵⁶ Por. tenże, *Theodramatik*, t. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 275.

²⁵⁷ T. Dola, *Problem komplementarności...*, s. 44.

²⁵⁸ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara, R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 193.

²⁵⁹ Por. tamże, s. 194.

²⁶⁰ T. Dola, *Problem komplementarności...*, s. 46 i 44.

²⁶¹ Tamże, s. 45.

perspektywa „zostania pojednanym”, co ma swoje uzasadnienie, gdyż „to, co się staje” ukrywa się w „wiecznie bytującym”²⁶².

Wewnątrztrynitarna rzeczywistość ukazuje się zatem jako źródło i właściwe miejsce dla zaistnienia świata. Włącznie świata w życie Trójjedynego, jako owoc zbawienia, nie jest dla stworzenia czymś obcym, czym byłoby zaskoczony, lecz odkryciem odwiecznego osiedlenia we wnętrzu Boga, jako bytu absolutnego²⁶³. Podobnie dla świata, jak i dla każdego wierzącego od wieków przygotowane miejsce wiąże się z przyjęciem absolutnej miłości, która w pierwszej kolejności pozwala odnaleźć siebie. Możliwość taka zostaje otwarta zawsze tylko przez samą Tróję Świętą i wcielenie, gdyż:

„(...) inaczej stanie-się-sobą człowieka popadnie w bezpośrednie stanie-się-Bogiem (któremu jawnie przeczy jego skończoność) lub tragiczne absolutyzowanie tej skończoności, oddzielonej przepaścią od miłości absolutnej”²⁶⁴.

3.2. Stworzona wolność

Możliwość zaistnienia w świecie dramatu pomiędzy skończoną i nieskończoną wolnością leży, jak zostało wskazane, w relacjach Trójjedynego. Tam też znajduje się źródło stworzonej, skończonej wolności, która mogła zostać stworzona właśnie w oparciu o „przestrzenie wolności” pomiędzy poszczególnymi Osobami. Do cech charakterystycznych nieskończonej wolności (obecnej w Bogu) należy dawanie możliwości istnienia innym Hipostazom²⁶⁵. Według Balthasara, człowiek posiada wolność skończoną, przez co ma możliwość podejmowania własnej decyzji, ale jednocześnie musi liczyć się z autonomią innych wolności i powinien zachować dzięczynną postawę wobec swego źródła. Ponadto wolność podarowana została człowiekowi według odwiecznej decyzji Boga, który zechciał objawić się i darować stworzeniu obdarzonemu skończoną wolnością. Stąd jest ona darem, a zarazem każdy ją posiadający zostaje włączony w nieskończoną wolność Boga i dlatego może On każdej skończonej wolności towarzyszyć i ogarniać ją²⁶⁶. Przy tym przez zanurzenie w nieskończonej wolności, obdarowany nie doświadcza ograniczeń, czy też nie jest potraktowany jak marionetka, gdyż jak pokazuje chrystologia dwóch woli w Chrystusie, wypływająca z boskiego źródła wolność daje szerokie możliwości²⁶⁷.

Ograniczona przez grzech ludzka wolność potrzebowała zostać wyzwoloną przez Chrystusa, aby móc tym samym wejść we wspólnotę z Bogiem i Jego

²⁶² H.U. von Balthasar. *Theodramatik*, t. IV: *Das Endspiel*, s. 298.

²⁶³ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 323.

²⁶⁴ Tamże, s. 330-331.

²⁶⁵ S. Budzik, *Dramat odkupienia...*, s. 198.

²⁶⁶ T. Dola, *Problem komplementarności...*, s. 55-56.

²⁶⁷ H.U. von Balthasar. *Theodramatik*, t. IV: *Das Endspiel*, s. 289.

trynitarne życie. Odkupienie więc doprowadziło stworzoną wolność do jej ponownego, pozbawionego spowodowanych grzechem ograniczeń stanięcia wobec nieskończonej wolności Boga i przyjęcia zaproponowanego przez nią zbawienia. Według Balthasara, właściwie rozumiana realizacja wolności stworzonej to jej partycypowanie w absolutnej miłości²⁶⁸. Ostatecznie więc, ruch między niebem a ziemią jest ruchem pielgrzymującej na ziemi wolności, która w eschatologicznej perspektywie nieba będzie pozytywną odpowiedzią wobec Boga, chcącego się jej otwarcie oddać²⁶⁹. Mimo to wolność stworzona w życiu wiecznym nie zostanie ani wchłonięta, ani przygnieciona wolnością nieskończoną, gdyż zaprzeczałoby to godności osoby. Istniejące w wieczności radość, zaskoczenie, wynikające z niespodziewanego obdarowania, mają swoje źródło w zachowanej wolności relacji pomiędzy osobami, która nie zostaje zniszczona przez przewyższającą wszystko wiedzę, lecz daje możliwość na rozwój wiary, ufności między osobami:

„(...) to, co jako mój cenny dar zostało podniesione do góry z otchłani mojego samootwarcia się na innych, najpierw zostało stworzone we mnie, nie mogło być z góry znane i przez wszystkich odgadnięte. Taka «wiedza z góry» psuje wszystkie wesołe i ekscytujące zabawy. Nie zaglądamy sobie nawzajem w karty (...)»²⁷⁰.

3.3. Chrystus jako most

Mający swoje istnienie w odwiecznym życiu Trójcy świat, swoje „skąd” i „dokąd” rozumie dopiero spoglądając na Jezusa Chrystusa, który jako Pierworodny wobec każdego stworzenia (Kol 1,15) wskazuje mu jednocześnie jego cel:

„Jedynym miejscem, z perspektywy którego odsłania się nieco widok absolutnej przyszłości człowieka i ludzkości, jest zmartwychwstanie Ukrzyżowanego, który poprzez swoje trynitarne istnienie uwiarygodnia możliwość włączenia skończonego i historycznego świata do nieskończonego, odwiecznego, wydarzenia Boga i w swoich «czterdziestu dniach» oraz zesłaniu Ducha daje nam coś w rodzaju przedsmaku tego, czym będzie ostateczne zmartwychwstanie człowieka”²⁷¹.

Możliwość inkluzji odkupionego stworzenia istnieje dzięki Jezusowi Chrystusowi i Jego dobrowolnej ofierze, czyniącej z Niego most nad przepaścią dokonaną przez grzech. W Nim dokonuje się wszelkie wyjście od Boga i powrót do Niego, żyjąc doczesnym życiem, napęłnia je treścią wieczności, a w powrocie do Ojca – możliwym tylko przez śmierć – włącza to przeżyte życie w wieczność. Jego przejście (pascha) jest dziełem trynitarным,

²⁶⁸ T. Dola, *Problem komplementarności...*, s. 55 i 57.

²⁶⁹ H.U. von Balthasar. *Theodramatik*, t. IV: *Das Endspiel*, s. 279.

²⁷⁰ Tamże, s. 285.

²⁷¹ Tamże, s. 263.

mającym przemienić zniekształcony świat z radykalnie śmiertelnego na nieśmiertelny. Chrystus, umierając, ma w Sobie już nowy świat jako zarodek, a owo przekształcenie świata dokonuje się przez Ojca wskrzeszającego Go w Duchu. W paradoksie śmierci, w której niósł wszelkie możliwe oddalenie od Ojca, zostaje uwielbiony i dostaje w udziale „zasłużoną nagrodę”. Tylko w pełnym spojrzeniu na Misterium Paschalne uzasadnione staje się odkrycie chrześcijańskiego miejsca w Chrystusie, a tym samym określenie Go jako domu dla całej rzeczywistości stworzonej²⁷².

Zbawcze włączenie świata w życie Trójjedynego najpełniej odsłania misterium eucharystii, w której dochodzi do zniżenia nieba dla ziemi. Dokonuje się to dopiero poprzez powrót Syna do Ojca, przez co Jego ludzka natura może przyoblec się w wymiary trynitarne:

„(...) w Nim mieszka «cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała» (Kol 1,19; 2,8), objawia się całe współczucie, «rozdartą miłość» Ojca (do którego poprzez Syna adresowana jest liturgia), Duch wychodzi od świata, by w jedności z Kościołem ciągle na nowo uobecniać ofiarę «Baranka, jakby zabitego», która stała się niebieska i wieczna, by w ten sposób dać Kościołowi udział w Passze Chrystusa»²⁷³.

Ofiara Syna staje się zatem wieczna i oddziałuje na ziemię, gdyż została dopełniona i urzeczywistniona w konkretnym czasie. Możliwość oddziaływania i zniżenia się nieba zostaje ściśle związane z ciałem, które stanowi centrum rozlewającej się boskiej płodności. Życie trynitarne zniża się do ziemi i za sprawą Ducha Świętego dokonuje się skupienie świata i przyprowadzenie go do Ojca.

Umożliwione przez Chrystusa dla każdego miejsce w życiu Boga, zarówno przed założeniem świata (Ef 1,3), jak i przywrócone w Misterium Paschalnym, mogłoby sugerować zaciernie się różnicy między Jednorodzoną Synem Ojca a wybranymi do współuczestnictwa w synostwie ludźmi. Różnica zostaje zasłonięta przez wydarzenie krzyża i zmartwychwstania, a właśnie w nim mająca swoje źródło (oprócz oczywiście istnienia w beczasowości Umiłowanego Syna Ojca i istniejących w Nim odwiecznie wybranych), gdy Syn zstępuje w bycie-niżej człowieka i przewycięża swoją śmiercią, śmierć „umarłych na skutek występków” (Ef 2,2). Dlatego tylko przez Niego możliwe staje się dojście do przeznaczonego od wieków miejsca w Bogu²⁷⁴.

Tym samym dokonane przez Syna inkluzji ludzi w życie z Bogiem, polegające na włączeniu w sferę „bycia-dla-Boga” dokonuje się bez naruszenia wolności skończonej. Duch pozostawiony w Kościele, przez uczynienie z niego miejsca miłości i służby Bogu, przesyła wiadomość o „zwycięskim sądzie Boga”. Poprzez głoszenie Ewangelii trafia do wierzących siła Ducha Boga,

²⁷² Por. tamże, s. 265-267.

²⁷³ Tamże, s. 293-294.

²⁷⁴ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 322.

aby mogli odpowiedzieć na czyn miłości Boga, swoim życiem²⁷⁵. Przy tym owo pośrednictwo Kościoła gwarantuje nienaruszalność wolności oraz jest skutkiem życia jeszcze w granicach współ-człowieczeństwa.

Według Balthasara, udział człowieka w życiu Boga daje się wyjaśnić najlepiej w ramach chrystologii, w wzajemności wcielenia i przebóstwienia. Tajemnicza możliwość przebóstwienia jest niemniej misteryjna od wcielenia. Szwajcarski teolog przywołuje wypowiedź Maksyma Wyznawcy, który widział *theosis* jako wyraz miłości człowieka do Boga i *sarkosis* jako przejaw miłości Boga do człowieka. Komentując starożytnego Ojca, teolog z Bazylei zaznaczył, że w przebóstwieniu nie dochodzi do stopienia się wolności skończonej i nieskończonej, ale wręcz przeciwnie: człowiek może odnaleźć swoją jednostkową tożsamość i powiększyć zakres swej wolności, aż do możliwości odrzucenia darowanej przez Boga łaski²⁷⁶.

3.4. Wymiar egzystencjalny

Egzystencjalne znaczenie inkluzji to przede wszystkim udział konkretnej jednostki w życiu Trójjedynego. Ostateczne przeznaczenie człowieka do uczestnictwa w chwale Boga Balthasar opisuje jako „zachwycenie” będące odpowiedzią na objawiającą się chwałę:

„(...) nie oznacza więc wyobcowania się skończoności z siebie samej, aby znaleźć się poza sobą w nieskończoności i w swojej istotności, lecz zniesienie naszego bycia-obcym wobec absolutnej miłości, w którym zamknięte w sobie skończone Ja (lub My) najpierw i przede wszystkim żyje, staje się wyłączonym w sferę chwały między Ojcem i Synem, która ukazała się w Jezusie Chrystusie. Takie włączenie jest łaską i dziełem Ducha Świętego, który sprawia, że życie miłości tryska nie przed nami, nie nad nami, lecz w nas i czyni nas zdolnymi do «wielbienia» przez nasze życie darowanej nam na własność chwały”²⁷⁷.

Włączenie w diastazę między Ojcem a Synem ukazuje nową formę kontemplacji i adoracji Boga, która bynajmniej nie ma w sobie nic z statyczności czy czystego oglądu, ale jest wejściem w uczestnictwo w odwiecznie wydarrzającym się życiu Boga. Stworzenie ostatecznie ma żyć w Bogu, doświadczać narodzenia w i z Boga oraz mieć udział posiadaniu Świętego Ducha. Posłane przez Ojca Osoby Syna i Ducha mają nie tylko obdarzyć wybranych łaską, lecz także poprzez „zadomowienie” w nich włączyć w wewnątrztrynitarnie relacje²⁷⁸. Radykalną konsekwencję uczestnictwa w życiu Boga teolog z Bazylei dostrzega w opisach stanów mistycznych według św. Jana od Krzyża. Hiszpański mistyk w najwyższym dążeniu duszy do Boga i jej pragnieniu

²⁷⁵ Tamże, s. 329.

²⁷⁶ T. Dola, *Problem komplementarności...*, s. 57-58.

²⁷⁷ H.U. von Balthasar, *Chwała. Nowy Testament*, s. 317.

²⁷⁸ Tenże, *Theodramatik*, t. IV: *Das Endspiel*, s. 301.

odpowiadania miłością na miłość widzi możliwość obdarowania duszy darem Ducha Świętego, który przemienia jej wolę w wolę Bożą i włącza ją w przestrzeń wewnątrztrynitarnych relacji. Dochodzi zatem do tego, że dusza uzdolniona przez Ducha Świętego dokonuje tego samego tchnienia miłości, które tchnie Ojciec i Syn. Jest to możliwe tylko dzięki temu, że jest przez Boga Ducha zjednoczona z Trójcą Świętą i stała się Bogiem przez udział²⁷⁹.

Możliwość uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga zostaje udostępniona przez przemieniającą rzeczywistość śmierci, która dzięki owocom Misterium Paschalnego jest wrośnięcie w archetypiczne umieranie i bycie współukrzyżowanym, przez to włączonym w ogólnoludzkie bycie-uwielbionym. Proces wejścia w egzystencję Syna Bożego to w rzeczywistości powrót do Boga jako do ojczyzny i stworzeniowej istotności, a więc zbawienie według Balthasara to przede wszystkim powrót do samego siebie. Widocznym przejawem włączenia w Syna, a przez to w najwłaściwsze swoje ciało, jest inkluzja przez chrzest w Kościół. Ponieważ włącznie następuje w ciełe, potrzebuje ono wywłaszczania się, by dojść do chwały przeznaczonej mu przez Boga. Jest to droga, na której Chrystus włącza wierzącego w relacyjność wewnątrzboskiego życia, a którego dalekim *imago trinitatis* jest ono w miłości międzyludzkiej²⁸⁰.

W niniejszym opracowaniu *Misterium Trinitas* objawione w wydarzeniu Paschy zostało przedstawione w interpretacji teologicznej Hansa Ursa von Balthasara, jednego z najbardziej wykształconych ludzi XX wieku²⁸¹. Pierwsze spojrzenie na Misterium Paschalne pozwoliło zrozumieć wpływ źródeł, z których korzystał teolog z Bazylei, na dokonaną przez niego interpretację, dlatego właśnie w taki sposób ją opisał, oraz jakie miejsce zajmuje w jego teologii lub ta teologia w niej. Dokonało się przy tym wstępne dotknięcie powierzchni wydarzeń paschalnych, w ich czysto zewnętrznej formie. Rysy trynitarnie nie zostały jeszcze przedstawione w głębi swoich powiązań. Paschalna teologia Balthasara ukazuje się w swojej pełni dopiero przy włączeniu w nią *imago Trinitas*. Spojrzenie od strony ekonomii zbawienia pozwoliło dostrzec w objawiającym się *kabod Jahwe* miłość Trójjedynego, będącą podstawą dla każdego soteriologicznego, epifanijnego i doksologicznego działania w świecie. Wraz z ukazywaniem się chwały dochodziło do odsłonięcia samej istoty Boga, zgodnie z zasadą poznawania Trójcy immanentnej z Jej objawienia ekonomicznego. Stąd uzasadnienie znajduje podjęta refleksja nad życiem wewnątrztrynitarnym i odkryciem w nim źródła paschalnych wydarzeń.

²⁷⁹ Tamże, s. 304.

²⁸⁰ Tenże, *Chwała. Nowy Testament*, s. 323, 331, 333.

²⁸¹ H. de Lubac, *Świadek Chrystusa w Kościele*, „Communio” 48 (1988), s. 10.

Ostatnie spojrzenie na Misterium Paschalne dokonało się zatem z perspektywy trynitarnej i w niej znalazło się jego najgłębsze zrozumienie. Ukazane zostało bowiem, że źródłem stworzenia i zbawienia jest absolutnie wolna miłość Trójjedynego, która stwarza świat i daje mu życie w sobie jako owoc nadmiaru miłości. W interpretacji teologicznej wydarzeń paschalnych Hansa Ursa von Balthasara tylko perspektywa *Misterium Amoris* pozwoliła na uzasadnienie dziejącego się wszelkiego dramatu wewnątrzświatowego, gdyż w *Misterium Trinitas* jest on już odwiecznie przezwyciężony. Misterium Paschalne w Trójjedyniej Miłości znalazło swoją istotę i sens, a przy tym nie straciło nic z bycia wciąż odkrywaną tajemnicą.

HANS URS VON BALTHASAR – BIBLIOGRAFIA

Dzieła przetłumaczone na język polski:

Trylogia:

Część I: CHWAŁA. ESTETYKA TEOLOGICZNA

Chwała, t. I: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Chwała, t. II: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.

Chwała, t. II: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

Chwała, t. III/1 *Metafizyka*, cz. 1: *Starożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2011.

Chwała, t. III/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2011.

Chwała, t. III/2: *Teologia*, cz. 1: *Stary Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.

Chwała, t. III/2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.

Część II: TEODRAMATYKA

Teodramatyka, t. I: *Prolegomena*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.

Teodramatyka, t. II, cz. 1: *Osoby w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006.

Teodramatyka, t. II, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003.

Teodramatyka, t. III: *Akcja* (niewydane w języku polskim) Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.

Teodramatyka, t. IV: *Finał* (niewydane w języku polskim) Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.

Część III: TEOLOGIKA

Teologia, t. I: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004.

Teologia, t. II: *Prawda Boga*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2004.

Teologia, t. III: *Duch Prawdy*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.

EPILOG, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2010.

Pozostałe:

Chrześcijanin i lęk, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1999.

Czy Jezus zna nas, czy my znamy Jezusa, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1998.

Burzenie bastionów, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, Kraków 2000.

Kim jest chrześcijanin?, tłum. F. Wycisk, Kraków 1999.

Wiarygodna jest tylko miłość, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997.

Credo, tłum. J. D. Szczurek, Kraków 1997.

Cordula albo o świadectwie chrześcijanina, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002.

Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana, tłum.: W. Szymona, Kraków 2005.

O moim dziele, tłum. M. Urban, Kraków 2004.

Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.

Serce świata, tłum. U. Poprawska, Kraków 2003.

Teologia dziejów, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.

Teologia Misterium Paschalnego, tłum.: E. Piotrowski, Kraków 2001.

Ty masz słowa życia wiecznego, tłum.: J. Zychowicz, Kraków 2000.

W pełni wiary, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

Wieńczysz rok darami swojej dobroci, tłum.: E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 1999.

Modlitwa i kontemplacja, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1965.

Duch chrześcijański, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1972.

Maryja na dziś, tłum. J. Włoszek, Wrocław 1989.

Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1995.

Medytacja chrześcijańska, W. Szymona, Poznań 1998.

Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?, S. Budzik, Tarnów 1998.

Antyryzymski resenetyment, tłum. W. Szymona, Poznań 2004.

O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych, M. Urban, Kraków 2003.

Ziarno pszenicy. Aforyzmy, tłum. J. Ryndak, Kraków 2004.

Droga krzyżowa Pana odprawiana w Koloseum przez papieża Jana Pawła II w Wielki Piątek roku 1988, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001.

Pisma wybrane, t. I: *Pisma filozoficzne*, tłum. M. Urban, Kraków 2006.

Pisma wybrane, t. II: *Teksty z zakresu sztuki i religii*, tłum. M. Urban, Kraków 2007.

ks. Wojciech Iwanecki

ESTETYKA TEOLOGICZNA
W PISMACH
JOSEPHA RATZINGERA/
BENEDYKTA XVI

BIOGRAM

Joseph Ratzinger przyszedł na świat 16 kwietnia 1927 r., w Marktl nad Inn¹. Dzieciństwo spędził pomiędzy Inn i Salzach, gdyż w tym okresie parokrotnie wraz z rodziną się przeprowadzał. Było to spowodowane pracą ojca, który był żandarmem. Joseph uczęszczał do Gimnazjum w Traunstein, gdzie poznał grekę, łacinę i (co ważne w kontekście tematu pacy) historię literatury: Goethego, Schillera, Eichendorffa, Mörikego, Storma, Stiftera i innych. W 1943 r. został powołany do pomocy służbie przeciwlotniczej w Monachium (miał wtedy 16 lat). W listopadzie 1945 r. rozpoczął formację i studia w seminarium we Freising. Tam rozwijała się wielka pasja poznania filozoficznego i teologicznego. Młody Ratzinger poznawał tam też takich pisarzy, jak: Le Fort, Langgässer, Wiechert, Dostojewski, Claudel, Bernanos, Mauriac. Klimat seminaryjnej wspólnoty, wspólne przeżycia, także kulturowe, wywarły wielki wpływ na wrażliwość na piękno późniejszego Benedykta XVI. W latach 1947–50 odbył na uniwersytecie w Monachium studia teologiczne, które zaowocowały doktoratem uzyskanym w 1953 r. W 1950 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po dramatycznych przejściach i zmaganiach z profesorem Michaeliem Schmausem obronił pracę habilitacyjną w 1957 r. Przez następne lata wykładał na niemieckich uniwersytetach w: Bonn, Münster, Tübingen, Ratzbonie. Został także mianowany, przez Kardynała Fringsa, doradcą teologicznym. Na Soborze Watykańskim II szybko zyskał uznanie, dlatego też został oficjalnym teologiem soborowym. Miał wielki wkład w rozwój myśli *Vaticanum Secundum*, szczególnie w Konstytucję o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*. W 1977 r. przyjął sakrę biskupią, a także kapelusz kardynalski. Przez cztery lata był arcybiskupem Monachium i Freising. 25 listopada 1981 r. został prefektem Kongregacji Nauki Wiary. 19 kwietnia 2005 r. wybrano go na następcę św. Piotra. Urząd ten pełnił do 28 lutego 2013 r.

¹ Niniejszy biogram powstał na podstawie: J. Ratzinger, *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005 a także P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popck, Kraków 2005.

WSTĘP

Teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może być niebezpieczny. Ta bowiem ślepotą i głuchotą na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii.

J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*²

Upływający czas odsłania wady i zalety wszystkiego, co napisaliśmy, o których podczas tworzenia nie mieliśmy pojęcia. Przygotowując niniejszy fragment mojej pracy magisterskiej, mogłem spojrzeć na nią bardziej krytycznie. Cały wysiłek włożony w jej napisanie uważam za bardzo cenny. Przede wszystkim dlatego, że dane mi było poznać jednego z najznamienitszych teologów naszych czasów, Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, z którego myśli czerpię do dnia dzisiejszego, zarówno w pracy duszpasterskiej, jak i w prywatnej pobożności.

Temat pracy: „Estetyka teologiczna w polskojęzycznych przekładach pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI”³, określa zakres i perspektywę, z jakiej będzie opisywany ogromny dorobek naukowy tego teologa. Wypowiedział się on chyba w każdej ważnej dla teologii kwestii, niemniej rzadko dostrzega się jego naukę o pięknie. Tymczasem jest ona obecna w całej jego twórczości i jak „złota nić” przeplata się przez wszystko, co sygnowane nazwiskiem: Ratzinger.

To zagadnienie wymusiło niejako zapoznanie się z możliwie jak najszerszym obszarem twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI i wyłuskanie wypowiedzi odnoszących się do tematu. Cała praca, której obszerny fragment jest publikowany poniżej, składa się z trzech rozdziałów i prolegomeny. Pierwszy rozdział opisuje źródła myślenia estetycznego niemieckiego teologa, drugi jego teorię piękna, trzeci natomiast przedstawia przykłady wykorzystania tej teorii w praktyce, przez samego twórcę.

Zanim czytelnik przejdzie do pierwszego rozdziału niniejszego opracowania (a drugiego rozdziału całej pracy), powinien poznać źródła myślenia estetycznego Josepha Ratzingera. Już jego biografia, w której krzyżują się: miłość rodzinna, głęboka wiara, zamiłowanie do liturgii, powołanie kapłańskie, doświadczenie wojenne, praca wykładowcy akademickiego, kierowanie

² J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary* (rozm. V. Messori), tłum. Z. Oryszyn, Marki 2005, s. 116.

³ W całej pracy słowa: „Joseph Ratzinger” i „Benedykt XVI” będą używane zamiennie i zawsze odnoszą się do całej twórczości tego autora.

diecezją, Kongregacją Nauki Wiary i wreszcie przewodzenie Kościołowi katolickiemu, wskazują na nietuzinkowość i wielowymiarowość tej postaci.

Także szeroka znajomość współczesnej literatury, muzyki, sztuki, przeplata się przez jego myśl, na co wskazuje wiele przytoczonych fragmentów jego tekstów. Przy czym nie chodzi tu o brylowanie erudycją czy zajmowaniem się sztuką dla niej samej. Jest ona raczej tłem do rozmyślań teologicznych, a czasem narzędziem pozwalającym wniknąć głębiej w badaną problematykę, tam, gdzie sam rozum nie mógłby dotrzeć.

Znajomość teologii, tak współczesnej, jak i patrystycznej, średniowiecznej, u człowieka stojącego przez wiele lat na czele Kongregacji Nauki Wiary nie może dziwić. Korzysta on z niej, przedstawiając czytelnikowi w swoich dziełach wiele syntez myśli chrześcijańskiej. Dzieje się tak także w kwestiach dotyczących estetyki. Tę ogromną zdolność do syntezy należy podkreślić, gdyż często korzysta on z niej w swojej papieskiej posłudze, czego słuchacze jego katechez, kazań, przemówień są beneficjentami.

Widać więc, że są trzy główne źródła z których czerpie estetyka teologiczna Josepha Ratzingera. Jego biografia, znajomość sztuki i filozofii oraz wpływ teologów, dla których *khalos* było ważne i inspirujące. Na tych filarach opiera się teoria estetyki teologicznej tego autora. Teorię tę i wykorzystanie jej w praktyce teologicznych badań przedstawia niniejsze opracowanie.

I

TEORIA

At nobis ars una fides, et musica Christum
Paulin z Noli [Pieśń 20,32]⁴

Ten rozdział, dzielący się na trzy główne punkty, ma przedstawić: istotę piękna (według Ratzingera), funkcje, jakie może ono pełnić w teologii oraz konteksty, w jakich występuje, i jego zagrożenia. Stanowi on zatem sam rdzeń odpowiedzi na najważniejsze pytanie pracy: Jaka jest estetyka teologiczna Josepha Ratzingera/Benedykta XVI? Jest też podstawą do dalszych dociekań, jakie będą miały miejsce w rozdziale drugim.

⁴ „Dla mnie jedyną sztuką jest wiara, a Chrystus moją poezją”. Cyt. za: Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 154.

1. Istota piękna

Kto miał do czynienia z tekstami Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, ten wie, iż ma on niezwykłą odwagę w stawianiu pytań. Zawsze też stara się pytać o rzeczy najgłębsze. Gdyby zatem to on redagował ten punkt, istnieje duże prawdopodobieństwo, iż zacząłby od pytania: czym właściwie jest piękno?⁵ W tego typu pytaniach nie można spieszyć się z odpowiedzią, gdyż jest ona często raczej długą drogą dochodzenia do prawdy niż pojedynczym „szczytem sukcesu naukowego”.

Na przestrzeni wieków teologia włączyła estetykę w swą warstwę metodologiczną. W ten proces wpisał się także Benedykt XVI, tworząc definicje, określenia piękna i wyznaczając estetyce szczególne zadania w swojej meta-teologii.

Próba odpowiedzi na pytanie: czym dla obecnego papieża jest piękno? – będzie przedstawienie jego definicji i określeń *khalos*. Widać w nich wątki osobiste i teologiczne oraz nawiązanie do papieży okółosoborowych i Hansa Ursa von Balthasara. Uderza wreszcie zwięzłość, logiczność i piękno tych definicji.

1.1. „Strzała piękna, rana miłości”

Podstawowy, programowy niejako, tekst Ratzingera na opisywany temat to „Zraniony strzałą piękna. Krzyż i nowa «estetyka» wiary”⁶. Już sam tytuł zawiera w sobie syntezę estetyki Benedykta. Pisze on o „strzale piękna”. Posługując się tym, niemalże poetyckim określeniem, chce zwrócić uwagę na pewien rodzaj przenikliwości doznania estetycznego. Nie jest ono jednak oderwane od Chrystusa. Cały ten esej ukazuje chrystocentryzm papieskiej estetyki. Jest ona „wolna od niedoceniań i przeceniania kategorii *kalos* w ludzkim świecie, przyznając pięknu oryginalną i nieredukowalną rolę w poznaniu teologicznym”⁷. Wzorem swoich mistrzów, Benedykt pragnie, by teologiczna estetyka była „ugłowiona” w Chrystusie⁸.

Ratzinger zaczyna go od analizy Psalmu 45 i towarzyszących mu na kartach brewiarza antyfon. Cały psalm opisuje zaślubiny króla, jego wspaniałość, piękno i majestat. Przez cały rok liturgiczny, z wyjątkiem Wielkiego Tygodnia, towarzyszy mu antyfona: „Tyś jest najpiękniejszy spośród synów ludzkich, wdzięk się rozlał na Twoich wargach”⁹. Chrześcijańska interpretacja

⁵ Pytanie powyższe jest parafrazą pytania otwierającego refleksję nad liturgią w *Duchu liturgii*. Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 14.

⁶ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 33-43.

⁷ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 99.

⁸ Por. tamże.

⁹ J. Ratzinger, *W drodze...*, s. 33.

tego psalmu dokonuje się w kluczu chrystologicznym. To Chrystus jest tym „Najpiękniejszym”. To właśnie

„w Jezusie rozbłyska (...) piękno prawdy, piękno samego Boga, które nas porywa, zadając nam niejako ranę miłości, budząc w nas święty eros popychający nas wraz z oblubienicą – Kościołem ku miłości, która nas wzywa”¹⁰.

Powyższe zdanie jest opisem procesu, w którym sprzęga się wiara z doznaniem, przeżyciem estetycznym. Papież zwraca uwagę, że tym, co pociąga w Chrystusie, nie jest Jego zewnętrzne piękno, ale przede wszystkim „piękno samego Boga”. To prawdziwe piękno nie musi spełniać żadnej filozoficznej kategorii, nawet najbardziej klasycznej (harmonii, proporcji części itp.¹¹), musi natomiast być z Boga¹². Wtedy tylko pozostaje sobą. Liturgia potwierdza tę intuicję, gdyż w czasie Wielkiego Tygodnia antyfony brewiarzowa zostaje zmieniona na słowa: „Nie miał on wdzięku ani też blasku, aby chciano na niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał”¹³. Oto ten, który był „Najpiękniejszy”, staje się

„odpychający, tak, że nie chcemy na Niego patrzeć; Piłat stawia go przed tłumem ze słowami: *Ecce homo*, chcąc w ten sposób wzbudzić litość nad Tym, który został pobity i umęczony, nad człowiekiem, w którym nie pozostało nic z zewnętrznego piękna”¹⁴.

Właśnie w tym miejscu grecka estetyka zostaje przekroczone. Powyższy paradoks prowadzi Ratzingera do konkluzji:

„Kto wierzy w Boga, który właśnie w zniekształconej postaci Ukrzyżowanego objawił siebie jako miłość «do końca» (por. J 13, 1), ten wie, że piękno jest prawdą, a prawda – pięknem; cierpienie Chrystusa poucza go jednak również o tym, że piękno prawdy obejmuje okaleczenie, ból, a nawet mroczną tajemnicę śmierci, i że piękno to można odnaleźć tylko przez przyjęcie bólu, a nie niezależnie od niego”.

Piękno, raniąc człowieka, prowadzi go do miłości. W ten sposób cierpiący Chrystus chce przekroczyć ludzkie pojmowanie piękna¹⁵, gdyż:

„nie ma niczego piękniejszego (...) od gotowej cierpieć bezwarunkowo miłości – o tym mówi i tego dotyczy w swej istocie Wydarzenie Jezusa Chrystusa, Jego

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 2008, s. 141-142.

¹² Dlatego też: „Piękno katedr nie pozostaje w sprzeczności z teologią krzyża, lecz jest jej owocem (...)”. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 148.

¹³ Tenże, *W drodze...*, s. 34.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ „(...) na tym właśnie polega rzeczywistość zbawienia: przekraczanie granic człowieczeństwa, które dzięki podobieństwu człowieka do Boga zostało w nim złożone – jako oczekiwanie i możliwość – już w momencie stworzenia”. Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 22.

Osoba i dzieło. On jest najdoskonalszą syntezą piękna, miłości i wolności od strachu przed cierpieniem. Jej znakiem jest rana miłości, rana Jego serca”¹⁶.

1.2. „Muzyka z ducha Logosu, «psallite sapienter», trzeźwe upojenie”

Joseph Ratzinger w opinii wielu uchodzi za skrajnego racjonalistę. Takiej tezie można przyznać słuszość, jeżeli rozumie się ją jako konsekwentne bronienie racjonalizmu przed irracjonalizmem, fideizmem i innymi z zagroženiami *ratio*. Także na gruncie estetyki ma to swojej reperkusje. Związek pomiędzy tym, co piękne, a tym, co rozumne, jest dla Benedykta czymś niezwykle istotnym. Najlepiej oddają to jego określenia: „muzyka z ducha logosu”¹⁷ oraz „trzeźwe upojenie”¹⁸.

Czym lub Kim jest ów Logos? W *Duchu liturgii* Ratzinger wielokrotnie podkreśla, iż stworzonego świata nie da się wyjaśnić bez odwołania się do Logosu¹⁹. Zawiera on w sobie „niejako pierwowzory porządku świata, który te pierwowzory przez Ducha włącza w materię”²⁰. Jest On także „wielkim Artystą, w którym pierwotnie zawarte są wszystkie dzieła sztuki – piękno wszechświata”²¹. A to oznacza, iż „każda prawdziwie ludzka sztuka jest zbliżaniem się do tego jednego «Artysty», do Chrystusa, do stwórczego Ducha”²².

Dla wielu dzisiejszych artystów jest to nie do zaakceptowania. Pragną oni być „stwórcami” a nie „twórcami”²³. Pokusa ta jest tak stara jak człowiek i dokładnie opisuje ją scena kuszenia z księgi *Genesis* (por. Rdz 3,5). Chęć, by być „jak Bóg”, jest obecna w każdej dziedzinie ludzkiego życia. Widać to szczególnie w próbach manipulowania życiem. Zgoda na bycie stworzeniem jest decyzją, którą musi podjąć każdy człowiek. W twórczości artystycznej będzie to także zgoda na „ruch odgórny”, natchnienie, które dla wierzącego będzie zawsze pochodzić z Boga. Prawdziwa

„twórczość artystyczna (...) jest współpatrzeniem z Bogiem, uczestnictwem w Jego twórczości, odsłanianiem ukrytego piękna oczekującego już w stworzeniu”²⁴.

¹⁶ J. Szymik, *Boskie jest piękne*, „Więź” 4 (2010), s. 41.

¹⁷ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 163.

¹⁸ Tenże, *Duch liturgii*, s. 135.

¹⁹ Tamże, s. 138.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ Jan Paweł II pisze: „Jaka jest różnica między stwórcą a twórcą? Ten, kto stwarza, daje samo istnienie, wydobywa coś z nicości (..) i ten ściśle określony sposób działania jest właściwy wyłącznie Wszechmogącemu. Twórca natomiast wykorzystuje coś, co już istnieje i czemu on nadaje formę i znaczenie. Taki sposób działania jest właściwy człowiekowi jako obrazowi Boga”. Jan Paweł II, *List do artystów*, 4.04.1999, nr 1.

²⁴ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 164.

Może więc budzić niepokój, iż współczesny *design* chce mieć jak najmniej wspólnego z naturą²⁵.

Drugim kluczowym pojęciem jest, analizowane w *Nowej pieśni dla Pana, psallite sapienter*²⁶. Tak św. Hieronim tłumaczył ósmy werset Psalmu 47, który w Biblii Tysiąclecia został przetłumaczony jako: „hymn zaśpiewajcie”²⁷. Ratzinger zwraca uwagę, że *psallite sapienter* oznacza:

„konieczny związek mądrości życia ze sztuką; śpiewać rozumnie to integrować życie i jego artystyczny wyraz z Logosem, integrować niepowtarzalność, różnorodność ludzkiej istoty w oparciu o jej najwyższe siły moralne i duchowe; podporządkować sztukę danej od Boga prapierwotnej rozumności świata, odkrywać ją i artystycznie wyrażać”²⁸.

Dlatego też papież postuluje tworzenie muzyki, sztuki związanej z logosem. Nie da się każdej sztuki, teorii piękna pogodzić z chrześcijaństwem, gdyż „decyzja wiary zawiera w sobie jako taka decyzję kulturową; kształtuje ona człowieka i tym samym wyklucza inne formy kultury, jako wypaczenia”²⁹. Wiara nie stanowi jednak zamkniętego *getta*. Gdy jest prawdziwa, potrafi wchodzić w relację i wymianę, czego znakomitym przykładem jest kultura tworzona na gruncie chrześcijańskim.

W konsekwencji tego Benedykt mówi o „trzeźwym upojeniu”. Termin ten wywodzi się z Listu do Efezjan (por. Ef 5,18-19) w którym św. Paweł różni „złe i dobre upojenie”³⁰. W *Duchu liturgii* Ratzinger, opierając się na Platonie, zestawia z sobą muzykę Apolla z muzyką Marsjasza. Pierwszy jest uosobieniem rozumności, a drugi to symbol irracjonalności, dionizyjskiego odurzenia zmysłów³¹. Papież chce przez to zwrócić uwagę, iż „nie każdy rodzaj muzyki może wejść do liturgii chrześcijaństwa”, o czym była już mowa, i wskazuje na kryterium, którym jest Logos.

2. Funkcje piękna

Piękno, którego rozumienie wyłania się z wcześniejszych dociekań, może pełnić rozmaite funkcje w teologii. Jest to piękno, które godzi się na rolę

²⁵ Przykładem tego jest wypowiedź Karima Rashida (jego ostatnim dziełem jest *design* nowego netbooka firmy Asus): „Z naturą trzeba uważać. W kwestii inspiracji natura wydaje mi się pierońsko nudna (...). Ja czerpię przyjemność z tworzenia. A natura jest już cała wymyślona”. „Dziennik” z dn. 9.10.2008, cyt. za: J. Szymik, *Theologia...*, s. 116).

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 150-173.

²⁷ Por. tamże, s. 155.

²⁸ J. Szymik, *Theologia...*, s. 107-108.

²⁹ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 160.

³⁰ Por. J. Szymik, *Theologia...*, s. 108-109.

³¹ Ciekawym opisem konfliktu między sztuką Apolla a Marsjasza jest wiersz „Apollo i Marsjasz” w: Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2008, s. 247-249.

służebną, by prowadzić do Najpiękniejszego. Czy może być ono przydatne teologowi? Jaka korzyść wypływa z włączenia estetyki do warsztatu teologicznego? Czy uprawnione jest włączanie estetyki do metodologii teologii?

Według Ratzingera, piękno może pełnić trzy podstawowe funkcje w procesie poznania teologicznego. Może być ono środkiem, drogą poznania. I to drogą nie irracjonalną, ale pomocną rozumowi, a nawet rozumną. Może być także gwarantem poznania racjonalnego wtedy, gdy rozum – oszukany przez równie przekonujące, różne argumentacje – nie wie, gdzie szukać prawdy. Wreszcie, piękno może być formą wyrażania tego, co odkryte w sposób racjonalny.

2.1. Piękno jako poznanie

Piękno ma wartość epistemologiczną – szczególnie dla teologa, który w swych dociekaniach „mierzy się” z niepojętnością Boga. Jego nie da się opisać za pomocą matematycznych modeli czy chemicznych wzorów. Może więc być ono jednym z „narzędzi” pomocnych w procesie poznania teologicznego. Ratzinger pisze wprost: „Piękno jest poznaniem, co więcej, jest najwyższą formą poznania, gdyż poprzez piękno człowiek zostaje dotknięty prawdą w całej jej wielkości”³².

Warto zwrócić uwagę na zwrot „dotknięty prawdą”. Nie wystarczy szukać prawdy samym tylko rozumem. Ten proces jest także swego rodzaju doświadczeniem, które zakłada momenty „dotknięcia prawdy”. Piękno jest tu niezwykle pomocne, gdyż pociągając człowieka, może poprowadzić go w takie obszary, których na drodze samego wnioskowania by nie odkrył.

W konsekwencji tego Ratzinger pyta: „czy prawdziwe jest piękno, czy też może brzydota prowadzi nas do właściwego postrzegania rzeczywistości?”³³. Jeżeli prawda jest pięknem, a piękno prawdą, to cierpienie Chrystusa, Najpiękniejszego spośród synów ludzkich, jest dla nas lekcją, że „piękno prawdy” także boli. Ten ból może nas jednak do prawdy przybliżyć. Jest to „strzała tęsknoty”, która rani człowieka, „ale jednocześnie uskrzydla, pociąga w górę”³⁴.

Wtedy ma miejsce wstrząs. Człowiek otwiera się na to, czego do tej pory nie widział. Nie dzieje się to w opozycji do rozumu. Ratzinger nawiązuje do starożytnej koncepcji *khatarsis*, jednak dalej pisze o wspomnianym już „trzeźwym upojeniu”, którego

³² J. Ratzinger, *W drodze...*, s. 36.

³³ Tamże, s. 35.

³⁴ Tamże.

„język poddany jest całkowitej dyscyplinie Logosu, nowej racjonalności, która ponad wszelkimi słowami służy temu jednemu, pierwotnemu Słowu, będącemu podstawą wszelkiego rozumu”³⁵.

Ratzinger włącza rozum w akt poznania na drodze estetycznej lub też odwrotnie: włącza doznanie estetyczne w racjonalną wędrówkę ku prawdzie.

Powyższe refleksje mają także swoje odzwierciedlenie w autorskiej definicji teologii, którą Ratzinger określa jako: „myśl ścigająca serce”³⁶. Zwraca ona uwagę na fakt, iż u podłoża dociekań teologicznych leży „ruch” serca. To „Bóg misteryjnie «porusza serce», odpowiadając na pytanie o śmierć, o miłość, o szczęście – czyli ostatecznie o siebie samego”³⁷. Rozum próbuje niejako „dogonić” to doświadczenie. Przez akt wiary człowiek wchodzi na drogę poznania Boga, w której towarzyszy mu jego rozum.

Stąd też piękno może być przyczyną wiary (a więc pośrednio i poznania), a także samym poznaniem, kiedy nie da się już sztucznie „wydestylować” wiary, rozumu, piękna, doświadczenia, zachwyty. Jak pisał Osip Mandelsztam: „ludziom potrzebne jest światło i błękit przestrzeni, chleb, śnieg Elbrusu, biel obłoków”. To w tym stworzonym pięknie odbija się Bóg. Tam człowiek może Go znaleźć.

Tych, którzy swoją wiedzę na temat Benedykta XVI opierają na doniesieniach prasowych i obiegowych opiniach, mogą zdziwić powyższe tezy. Wielu komentatorów papież wydaje się być surowym racjonalistą, co trudno im powiązać z zainteresowaniem estetyką. W dobie dominującego pozytywizmu naukowego, „naukowe” znaczy tyle, co tylko i wyłącznie racjonalne, ścisłe, niepowiązane z subiektywnym doświadczeniem badacza. Także w tej dziedzinie życia Benedykt „idzie pod prąd”. Jego myśli natury estetycznej jasno pokazują, że człowiek nie wyczerpuje się tylko w tym, co racjonalne. Nie jest samym rozumem. Doświadczenie piękna, „wstrząs”, jaki ono powoduje, może prowadzić go w nowe i nieznane rejony prawdy, które do tej pory były zamknięte dla jego rozumowych dociekań.

2.2. Piękno jako gwarancja i weryfikator *ratio*

Piękno nie jest tylko jedną z dróg poznania. Jest także weryfikatorem i gwarancją tego, co poznane rozumowo. To jedna z ważniejszych tez Josepha Ratzingera. Jest ona szczególnie ważna dla teologii. Czy może istnieć brzydka teologia? Czy wykluczenie estetyki z teologii, i jakiegokolwiek nauki, może być niebezpieczne?

³⁵ Tenże, *Duch liturgii*, s. 127.

³⁶ Por. J. Szymik, *Theologia...*, s. 43-58.

³⁷ Tamże, s. 47.

Benedykt XVI uważa, że tak, gdyż rozum może być poprowadzony w wielu różnych kierunkach, jeśli tylko zbierze się dostateczną ilość argumentów. Píše o tym w następujący sposób:

„(...) rozum ma nos z wosku, tj. jeśli jesteśmy tylko dostatecznie zręczni, możemy go wykręcić w różnych kierunkach. Wszystko wydaje się przekonujące, rozsądne – komu zatem mamy wierzyć? Spotkanie z pięknem może stać się uderzeniem strzały, która rani duszę i w ten sposób otwiera jej oczy, tak że teraz – na podstawie własnego doświadczenia – dysponuje ona odpowiednim kryterium, które pozwala jej na ocenę argumentów”³⁸.

Tymczasem piękno może być dla papieża swego rodzaju kryterium, przewodnikiem w stronę dobra i prawdy. Nie jest ono weryfikowalne do końca i nie da się sprowadzić go do definicji, liczb czy współrzędnych. Pewne jest natomiast, że także w codzienności ludzkie wybory są podejmowane pod wpływem estetycznego impulsu, poruszenia serca.

Piękno może być więc swego rodzaju „kompasem” w pracy naukowej³⁹. Może wyznaczać szlaki naukowej wędrówki. Nie oznacza to, że jest ono najważniejszym kryterium. Wiąza się z nim oczywiście pewne zagrożenia. Nie można odrywać go od etyki czy rozumu. Piękno nie może stać się bożkiem, dla którego poświęca się wszystko. Z drugiej strony, nie powinno się go deprecjonować i „wycinać” z nauki i codziennego życia.

Wielkie totalitaryzmy XX wieku potrafiły „przekonać” do siebie wybitnych intelektualistów. Najczęściej działo się to wyniku manipulacji czy wręcz przemocy. Jednak zdarzały się przypadki, kiedy ludzie kultury, nauki, a nawet Kościoła dawali się zwieść pseudoracjonalnej fasadzie reżimu. Ich rozum okazał się mieć „nos z wosku”⁴⁰.

³⁸ J. Ratzinger, *W drodze...*, s. 38.

³⁹ Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 43.

⁴⁰ W takiej sytuacji musiał znaleźć się Zbigniew Herbert, patrzący z niesmakiem na wkłanie się w matnię komunistycznego systemu wielu wybitnych Polaków. Jak sam wyznaje, w tej sytuacji, kiedy czarne stawalo się białym a białe czarnym, uratowało go poczucie estetyki:

„To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór
mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia
Kto wie gdyby nas lepiej i piękniej kuszone
ślano kobiety różowe płaskie jak opłatek
lub fantastyczne twory z obrazów Hieronima Boscha
lecz piekło w tym czasie było jakie
mokry dół zaułek morderców barak
nazwany pałacem sprawiedliwości
samogonny Mefisto w leninowskiej kurtce
posyłał w teren wnuczęta Aurory

Oczywiście sytuacje, w których piękno było na usługach zła, są także historii znane. Niemniej jednak wtedy nie możemy już mówić o jego związku z dobrem i prawdą. Powstaje pytanie: Czy takie piękno jest jeszcze pięknem? Problem ten zostanie poruszony w trzecim punkcie niniejszego rozdziału.

2.3. Piękno jako środek wyrazu tego, co poznane

Piękno może być jedną z form wyrazu myśli ludzkiej. Jest to naturalna konsekwencja przyjęcia tezy, że człowiek nie jest istotą tylko racjonalną. Oznacza to, że nie zamyka się on tylko w rzeczywistości poznawalnej rozumowo, gdyż „życie wewnętrzne to życie duchowe”⁴¹. Podobnie ma się rzecz ze światem. Hans Urs von Balthasar pisze, że „świat, w którym żyjemy, jest, patrząc z chrześcijańskiego punktu widzenia, światem nadprzyrodzonym”⁴².

chłopców o twarzach ziemniaczanych
bardzo brzydkie dziewczyny o czerwonych rękach

Zaiste ich retoryka była aż nazbyt parciana
(Marek Tulliusz obracał się w grobie)
łańcuchy tautologii porę pojęć jak cepy
dialektyka oprawców żadnej dystynkcji w rozumowaniu
składnia pozbawiona urody koniunktywu

Tak więc estetyka może być pomocna w życiu
nie należy zaniedbywać nauki o pięknie
Zanim zgłosimy akces trzeba pilnie badać
kształt architektury rytm bębnow i piszczałek
kolory oficjalne nikczemny rytuał pogrzebów

Nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu
książęta zmysłów wybrały dumne wygnanie

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo
choćby za to miał spędzić beczenny kapitel ciała
głowa”

Potęga smaku, w: Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2008, s. 523-524.

⁴¹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 25.

⁴² H.U. von Balthasar, *Filozofia Martina Heideggera z punktu widzenia katolicyzmu*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2006, s. 120.

Joseph Ratzinger podkreśla, że sztuka⁴³ jest specyficznie ludzkim sposobem wyrażania się i jest ona darem samego Boga. Pełni ona także, w Kościele, funkcję apologetyczną, jest „jedyną rzeczywistą «apologią» jego dziejów”⁴⁴. Dlatego Kościół „musi pozostać «ojczyzną piękną»; aby służyć autentycznemu uduchowieniu świata”⁴⁵. Ratzinger pisze, iż:

„sztuka jest czymś elementarnym. Sam rozum, w tej postaci, która przejawia się w nauce, nie może stanowić pełnej odpowiedzi człowieka na rzeczywistość i nie potrafi oddać tego wszystkiego, co człowiek może, chce i musi wyrażać. Myślę, że to Bóg tchnął sztukę w ludzkie dusze. Sztuka – obok nauki – jest najwyższym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga”⁴⁶.

Dlatego też czymś naturalnym dla teologa powinno być korzystanie z piękna jako środka wyrazu tego, co odkryte. Nie bez znaczenia jest fakt, iż Jan Paweł II pisał wiersze, a pod koniec życia opublikował *Tryptyk rzymski*. Benedykt XVI jest wielbicielem muzyki klasycznej, a w rozmowie z Peterem Seewaldem przyznaje się: „już w szkole podstawowej zacząłem pisać, układać wiersze itd.”⁴⁷.

Piękno może być szczególną formą wyrazu przeżyć mistycznych. Szczególnie ruch monastyczny obfituje w postaci wyrażające duchowość w formie sztuki. Dobrym przykładem jest tutaj św. Jan od Krzyża, który na bazie wierszy buduje swoje dzieła poświęcone mistyce⁴⁸. Okazuje się, że język poezji może być pomocny w tych rejonach, gdzie suche wnioskowanie nie wystarcza. Wielokrotnie korzystali z niej, wspomniani już, starożytni mistrzowie: Augustyn, Paulin z Noli, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Efreem Syryjczyk i wielu innych.

Także podczas przekazu rezultatów teologicznych badań piękno może być niezwykle pomocne. Czasem nawet niezwykle głęboki wykład może zostać zignorowany w wyniku nieciekawej bądź odpychającej formy. Wybitnym specjalistą grozi uwikłanie się w terminologię i wnioskowanie tak subtelne,

⁴³ „Sztuka jest odtwarzaniem rzeczy, bądź konstruowaniem form, bądź wyrażaniem przeżyć – jeśli wytwór tego odtwarzania, konstruowania, wyrażania jest zdolny zachwycać bądź wzruszać, bądź wstrząsać”. W. Tatarkiewicz, *Dzieje...*, s. 52.

⁴⁴ Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 120, cyt. za: J. Szymik, *Boskie...*, s. 49.

⁴⁵ J. Szymik, *Boskie...*, s. 49. W innym miejscu Ratzinger pisze: „Sztuka nie może być «produkowana» tak, jak zleca się i produkuje urządzenia techniczne. Sztuka jest przede wszystkim darem. Natchnienia nie można postanowić, trzeba je przyjąć – za darmo. Dokonująca się w wierze odnowa sztuki nie może nastąpić ani dzięki pieniądзом, ani przez powołanie jakiejś komisji. Sztuka taka zakłada przede wszystkim dar nowego spojrzenia. Warto zatem dołożyć wszelkich wysiłków, aby ponownie dotrzeć do wiary widzącej. Tam, gdzie ona zaistnieje, tam i sztuka znajdzie swój właściwy wyraz”. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 122.

⁴⁶ Tenże, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* (rozm. P. Seewald), tłum G. Sowinski, Kraków 2005, s. 40.

⁴⁷ Tamże, s. 45.

⁴⁸ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, Kraków 2001, s. 28-29.

że całkiem niezrozumiałe dla słuchacza. W ten sposób „wielka teologia” może zasklepić się w wąskim gronie specjalistów, nie dopuszczając wielu zainteresowanych, niedysponujących fachowym warsztatem.

3. Konteksty i zagrożenia piękna

Ponieważ głównym przedmiotem badań Josepha Ratzingera nie była i nie jest estetyka teologiczna, refleksje o pięknie występują w różnych kontekstach. Wszystko zależy od okoliczności, adresatów, „ciężaru” gatunkowego danego tekstu. Ukazanie „środowiska”, w którym piękno występuje będzie wprowadzeniem do trzeciego rozdziału⁴⁹. Zostanie w nim opisane posługiwanie się pięknem w teologii przez Benedykta XVI.

Punkt ten będzie zawierał także, sygnalizowane już, dwa zagrożenie związane z estetyką⁵⁰. Pierwszym opisywanym będzie deprecjacja piękna i jego pominięcie w refleksji teologicznej. Chodzi tu o programowe „nie” dla estetyki teologicznej jako takiej. Drugim będzie tendencja zupełnie przeciwna, mianowicie ubóstwienia piękna, pewien rodzaj idolatrii, której bożkiem jest *khalos*.

3.1. Konteksty

Metateologiczna refleksja na temat piękna występuje u Ratzingera często przy omawianiu innych kwestii. Najważniejszym tekstem na ten temat jest wspominany już esej „Zraniony strzałą piękna. Krzyż i nowa «estetyka wiary»”. Jest on, tak jak cała estetyka Ratzingera, chrystocentryczny. Pojawiają się w nim także refleksje dotyczące prawdy. Sprzężenie piękno–prawda jest dla niego specyficzne.

Najwięcej wypowiedzi dotyczących piękna znajdziemy w *Duchu liturgii* i *Nowej Pieśni dla Pana*. Jako teolog Ratzinger podejmuje w nich kwestię miejsca sztuki w liturgii chrześcijańskiej. Wskazuje na pewne kryteria, jakimi powinna charakteryzować się sztuka, która pretenduje do przymiotnika „sakralna”. Zajmuje się też jej zagrożeniami.

Na te dwie książki należy zwrócić szczególną uwagę. Wydaje się, że jednym z ich celów było właśnie wyakcentowanie znaczenia estetyki w teologii i liturgii. W czasach, gdy zaczęto liturgię modernizować, często na własną rękę, papież zwraca uwagę, iż „człowiek nie może «zrobić» kultu sam”⁵¹. Liturgia nie jest własnością kapłana czy wspólnoty. Często jednak jest ona polem „eksperymentów”. Szczególnie jej forma, estetyka jest zmieniana, uwspółcześniana. Ratzinger wiele miejsca poświęca rozważaniom na temat

⁴⁹ Chodzi o trzeci rozdział pracy magisterskiej, w niniejszej publikacji to rozdział drugi.

⁵⁰ J. Szymik, *Theologia...*, s. 47.

⁵¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 21.

tego, czego nie można utracić z estetyki liturgicznej. Podkreśla ciągłość liturgii, jej związek z całą historią chrześcijaństwa.

Jako papież, Benedykt XVI wielokrotnie podejmował tematykę piękna i sztuki. Najczęściej miało to miejsce w jego przemówieniach z okazji pielgrzymek, wizyt w różnego rodzaju instytucjach i uniwersytetach. Na szczególną uwagę zasługują katechezy o Ojcach Kościoła. Omawiając pisarzy starożytnych, papież bardzo często zwracał uwagę na ich estetykę teologiczną.

3.2. Deprecjacja piękna

Pierwszym niebezpieczeństwem jest usunięcie piękna z teologii. Jerzy Szymik pisze o tej postawie następująco:

„podyktowana jest [ona – W.I.] lękiem (niestety uzasadnionym w niektórych przypadkach) przed irracjonalizmem i estetyzmem kalocentrycznych ujęć teologicznych. Prowadzi ona do jawnego bądź zawoalowanego lekceważenia roli piękna w teologicznych procesach poznawczych, w pastoralnym przełożeniu tychże i we wszelkiego rodzaju ich konsekwencjach”⁵².

Joseph Ratzinger, rozumiejąc powyższe zagrożenie, wskazuje, iż

„teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może by niebezpieczny. Ta bowiem ślepotą i głuchotą na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”⁵³.

Programowe usunięcie piękna z pracy naukowej może spowodować, że osunie się ona w jakąś „nieludzką” działalność. Dziś jest to szczególnie wyraźne w biurokratycznych tendencjach, które są obecne także na uniwersytetach. W wyniku pozytywistycznych przemian w sposobie patrzenia na naukę, wydaje się, iż obiektywne i „naukowe” są tylko maszyny pracujące w strukturach administracyjnych. Takie myślenie zabija prawdziwie „ludzką” naukę (a więc i teologię) i prowadzi do oddawania czci bożkowi postępu i techniki.

Ma to także swoje implikacje duszpasterskie. Często można spotkać się z lekceważeniem „z zasady” każdego rodzaju sztuki w przepowiadaniu Słowa Bożego. Tacy pasterze z pogardą patrzą na poezję czy muzykę, uważając je za niepoważne i nieprzydatne narzędzia. Tymczasem, jeśli sztuka pozostaje narzędziem (a nie celem samym w sobie), może być niezwykle pomocna w życiu kapłana, ewangelizatora, animatora itp. Zarówno jako źródło poznania współczesnej kondycji ludzkiej (wielu pisarzy potrafi doskonale opisywać to, co dzieje się w ludziach ich epoki), jak i jako środek wyrazu,

⁵² Tamże, s. 97.

⁵³ Tenże, *Raport...*, s. 116.

który przez estetyczny wstrząs będzie w stanie zasiał ziarno Bożej prawdy w odbiorcy.

Najlepszym przykładem sprzężenia estetyki z Prawdą jest sama Biblia. Przecież nie jest to naukowy traktat z aparatem krytycznym, usystematyzowaną strukturą i specjalistycznym językiem. To raczej opowieść Boga i o Bogu, która korzysta z różnorodnych gatunków literackich, specyficznej metaforyki itp. Dlaczego więc teolog/duszpasterz nie miałby naśladować Boga w sposobie przekazu prawd objawionych?

3.3. Ubóstwienie piękna

Drugim zagrożeniem wiążącym się z estetyką jest jej ubóstwienie, odewnanie od jakichkolwiek zależności. Taka skrajna autonomizacja piękna prowadzi „prostą drogą do idolatrii bożka *khalos*”⁵⁴ oraz do ubóstwienia samego stwórcy. Ratzinger stwierdza:

„Nie do pogodzenia z biblijnymi wskazówkami jest najpierw ów hybrydyczny estetyzm, który wyklucza wszelką funkcję służebną sztuki, a więc widzi sztukę jako coś, co ma swój własny cel i może być mierzone jedynie własnymi kryteriami”⁵⁵.

Kontynuując, wskazuje na arogancję takiej estetyki oraz na założenia filozoficzne, jakie się pod nią kryją. To szczególnie istotne, gdyż dziś wielu uważa, że nie ma to znaczenia. Tymczasem pod płaszczykiem jakiejś konkretnej estetyki skryta jest także filozofia, jako jej korzeń. Ratzinger pisze o tym tak:

„Ta zarozumiała postawa, gdziekolwiek jest konsekwentnie wprowadzana w czyn, prowadzi w sposób nieunikniony do nihilistycznego odrzucenia wszelkich kryteriów i dlatego rodzi nihilistyczne parodie sztuki. Filozofia, która leży u jej podłoża, neguje zdeterminowanie człowieka jako istoty stworzonej i pragnie go podnieść na piedestał absolutnego stwórcy”⁵⁶.

Jesteśmy świadkami tych procesów, szczególnie we współczesnej popkulturze⁵⁷. Obfituje ona w przykłady „nihilistycznych parodii sztuki”, która „nie

⁵⁴ J. Szymik, *Theologia...*, s. 98.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 168.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Wystarczy obejrzeć jeden z teledysków Lady Gagi (http://pl.wikipedia.org/wiki/Lady_Gaga, 21.02.2011), jednej z najpopularniejszych gwiazd muzyki *pop*. Wymyślane przez nią stroje mają zawsze rozbudzać erotyczne skojarzenia, a jednocześnie mieć konotacje sadomasochistyczne. Oczywiście w jej klipach zawsze obecne są różnego rodzaju dewiacje seksualne, które są przez nią promowane. Ta specyficzna estetyka ma silne oddziaływanie na innych twórców, dość wspomnieć polską Dodę, której ostatni teledysk (<http://www.youtube.com/watch?v=VSN6sd4b9NE&feature=related>, 21.02.2011) wyraźnie nawiązuje do Gagi.

Jednym z „guru” tego trendu jest Giger (http://pl.wikipedia.org/wiki/Hans_Rudolf_Giger, 21.11.2010), słynny szwajcarski grafik i *designer*. Jego twórczość za swój przedmiot ma

zbawia, lecz sprawia, że ostatnim słowem ludzkiej egzystencji zdaje się rozpacz”⁵⁸, co potwierdza tezę, iż piękno bezbożne jest pięknem Antychrysta. Nie sposób odmówić mu pociągającej mocy, jest to jednak jego demoniczna właściwość. Jest ono popularne, gdyż zależy mu na zagarnięciu jak największej liczby osób. To droga na skróty, prowadząca donikąd. Doskonałym opisem tej sytuacji jest fragment *Theologia benedicta*:

„[piękno – W.I.] wyemancypowane, autonomiczne, oderwane od prawdy (głównie od prawdy o sobie) i w konsekwencji od aksjologii, staje się płaskie, proponuje siebie (sztukę) jako ostateczność – jak tragiczny drogowskaz wskazujący sam siebie. Owocuje to dwoma postawami, pozornie tylko skrajnymi: zakłamaniem piękna, jego krzykliwością i pewnym «zamknięciem drogi» (porównywalnym do autoerotyzmu) oraz zwątpieniem w nie – kultem brzydoty wyrosłym na gruncie odkrycia oszustwa piękna, «nowej» (brutalnej i okrutnej) «prawdy» o świecie...”⁵⁹.

Piękno rodzi się z Boga i do Niego prowadzi. Wtedy tylko jest sobą i może „zbawić świat”, jak pisał Dostojewski⁶⁰. To jest właśnie chrześcijańska estetyka, która „utrzymuje, że istnieje piękno ostateczne, najwyższe, obejmujące całość doświadczenia człowieczego losu i dziejów ludzkości”⁶¹. Taką teologiczną naukę o pięknie rozwija Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Jej zwieńczeniem jest osoba Jezusa Chrystusa. To właśnie w Nim

„rozbłyśka piękno prawdy, piękno samego Boga, które nas porywa, zadając nam niejako ranę miłości, budząc w nas święty *eros*, popychający nas wraz z oblubienicą-Kościółem ku miłości, która nas wzywa”⁶².

Dlatego też piękno prowadzi do miłości. Pięknej miłości. To jest jego najważniejsze zadanie: przez poznanie, zachwyt, prowadzić do miłości. Bez tego nie będzie ono sobą, a jedynie podstępem Złego, który miał być w założeniu Boga piękny, jednak zamiast nieść światło, wybrał ciemność.

obowiązkowo: biomechanoidy, motywy satanistyczne, przerażające twory będące po części ludźmi, po części robakami i maszynami, seks we wszystkich swych odmianach i dewiacjach (oczywiście z udziałem biomechanoidów). W jego wizji człowiek „to byt zniewolony i bierny. Jednak zniewolenie nie stanowi dla niego żadnego dyskomfortu, jest raczej źródłem rozkoszy”. M. Horodniczy, *Giger & Kiko – modele sztuk ostatecznych*, „Czterdzieści i cztery. Magazyn apokaliptyczny”, Dziady 1 (2008), s. 163.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 151.

⁵⁹ J. Szymik, *Theologia...*, s. 99.

⁶⁰ Por. Jan Paweł II, *List...*

⁶¹ Tamże.

⁶² J. Ratzinger, *W drodze...*, s. 33.

Piękno może pełnić rozmaite funkcje w teologii i występować w różnych kontekstach. Usystematyzowane w tym rozdziale wnioski na temat piękna są „materią”. Nie wystarczy jednak poprzestać na wskazaniu czystej teorii. W trzecim rozdziale pracy zostanie przedstawiony sposób, w jaki Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wykorzystuje swoją teorię piękna. Opisana „materia” stanie się budulcem jego wielu rozdziałów, esejów, kazań, przemówień i katechez. Nie będzie ona elementem czysto dekoracyjnym, gdyż dzięki niej myśl będzie pogłębiana, a racjonalność i poprawne wnioskowanie – udoskonalane oraz humanizowane.

II

PRAKTYKA

Piękno jest poznaniem, co więcej, jest najwyższą formą poznania, gdyż poprzez piękno człowiek zostaje dotknięty prawdą w całej jej wielkości.

J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*⁶³

W wędrówce przez estetykę teologiczną Josepha Ratzingera przychodzi teraz opisać, jak korzysta z niej w swej twórczości. Nie jest to sucha teoria, istniejąca tylko na papierze. Jak przystało na teologa, którego nauka ma być bliska życiu, posługuje się on wypracowaną przez siebie teorią dla lepszego przekazu wyników badań. Niniejszy rozdział jest próbą opisu i egzemplifikacji tego, w jaki sposób Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wykorzystuje swoją teorię piękna.

Nie sposób przeanalizować pod tym kątem wszystkich jego dzieł, dlatego rozdział ten ograniczy się do kilku najważniejszych. Także materia, poruszana w nich przez Benedykta, zostanie pogrupowana w kilka ważniejszych teologicznych gałęzi, jakimi są: metateologia, chrystologia, teologia liturgii. Będzie to próba przedstawienia, jak Ratzinger wykorzystuje piękno w tych konkretnych subdyscyplinach teologii. Ich wybór zdeterminowany jest przez samego Benedykta, gdyż w tych dziedzinach „obficie” czerpie on z estetyki.

⁶³ Tamże, s. 36.

Zanim jednak zostaną przedstawione przykłady wykorzystania piękna przez Ratzingera w metateologii, chrystologii i teologii liturgii, warto poczynić pewną refleksję natury ogólnej. Nie mieści się ona w ramach drugiego rozdziału (który opisuje teorię piękna) ani nie będzie opisana poniżej. Chodzi o wskazanie na rolę, jaką piękno ma w *l'écriture théologique* Josepha Ratzingera⁶⁴.

Pojęcia tego używa B. Quelquejeu, opierając się na R. Barthesa. W obszarze języka polskiego trudno znaleźć słowa, które oddawałyby to pojęcie. Mogłyby to być: „pisanie, tworzenie, uprawianie teologii czy pisana twórczość teologiczna”⁶⁵. *L'écriture* to

„procesy i akty piśmiennictwa teologicznego, rozumiane jako komunikacja dokonująca się w środowisku wiary i słowa, nieustannie, personalistycznie przetwarzająca elementy języka i stylu”⁶⁶.

Warto podkreślić tu aspekt osobowy tego procesu (który omawiał rozdział pierwszy), gdyż wskazuje on na humanizm teologii i broni ją przed zagrożeniami związanymi z (negatywnie pojmowanym) pozytywistycznym patrzeniem na naukę.

Gdy czyta się dzieła teologiczne Josepha Ratzingera, ma się wrażenie, że proponuje on czytelnikowi swój specyficzny *l'écriture théologique*, w którym piękno ma uprzywilejowane miejsce. Oczywiście każdy twórca, z biegiem lat, wyrabia sobie „własny styl”. Rozdział drugi miał być dowodem na to, że papież uważa takie połączenie *theologien* – *khalos* nie tylko za uprawnione metodologicznie, ale czasami niezbędne, by przekazać treści wiary. Dobitnie wyraża to Szymik, który pisze, iż cechuje go:

„dbałość nie tylko o logikę i spójność myślenia, siłę argumentów i głębię refleksji, ale również o precyzję słowa, odkrywczość porównań, płynność tekstu, trafność doboru gatunku literackiego do treści i ich adresata; słowem: troskę o piękno. Widać w takich przypadkach, w jak wielkim stopniu estetyka teologiczna jest w tej twórczości teologicznej nie tylko przedmiotem teoretycznych rozpraw, wewnętrzną potrzebą realizowaną we własnym *l'écriture théologique*. (...) A piękno nie jest tu jedynie sztuczną zbędną «nadwyżką», bez której prawda treści by się ostała, ale językiem duszy, wysiłkiem sprostania człowieczej wrażliwości i – ośmielę się powiedzieć – królewską drogą, uprzywilejowanym traktatem, którym Bóg stara się dotrzeć do nas ze słowem”⁶⁷.

⁶⁴ Pojęcie, jego historia, opis i horyzonty znaczeniowe są zaczerpnięte z książki: J. Szymik, *Literatura piękna jako locus theologicus. W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994, s. 106-119.

⁶⁵ Tamże, s. 107, przypis 237.

⁶⁶ Tamże, s. 107.

⁶⁷ Tenże, *Theologia...*, s. 243.

1. Piękno a metateologia

Czym właściwie jest teologia? To pytanie, tak specyficzne dla Ratzingera, jest przedmiotem namysłu metateologii. Pytania takie jak:

„Czym jest teologia? Jaka jest jej istota? Jaka jest natura jej związków z wiarą, rozumem, z triadą uniwersaliów? Kim jest teolog? Co znaczy «dobra teologia»? etc. przewijają się przez dziesiątki artykułów, wykładów, książek”⁶⁸.

Tym kwestiom Benedykt XVI poświęca wiele miejsca w swojej twórczości.

1.1. „Dobra teologia”

Ratzinger jest znany ze stawiania diagnoz współczesnej teologii, kultury i cywilizacji. To charakterystyczne podsumowania, dokonywane niejako z „lotu ptaka”, starające się objąć całość lub jakiś większy wycinek rzeczywistości. Czyni tak dlatego, iż

„tam, gdzie chodzi o wszystko i o fundament wszystkiego, człowiek, który stara się zrozumieć, jest nieuchronnie ogarnięty w całym swoim jestestwie, ze wszystkimi posiadanymi zdolnościami poznawania. Konieczne jest też, aby w swoim poszukiwaniu takiego poznania kierował się w stronę gromadzenia nie tylko wielu szczegółów, ale o ile to możliwe, także wszystkiego jako takiego [podkr. – W.L.]”⁶⁹.

Jednym z takich podsumowań jest bajka o szczęśliwym Janku z *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*⁷⁰. Jej bohaterem jest wspomniany Janek, który otrzymał bryłę złota. Ratzinger tak opisuje jego losy:

„Wydawała mu się ona zbyt kłopotliwa i ciężka, zamieniał ją więc kolejno na konia, na krowę, gęś, wreszcie na oselkę, i tę ostatecznie rzucił do wody. Uważał, że zamienił wszystko na wspaniały dar wolności. Jak długo upajał się tym darem i jak ponura była chwila ocknięcia się z rzekomej wolności, to – jak wiadomo – pozostawia się wyobraźni Czytelnika”⁷¹.

Bajka umieszczona jest we wstępie do książki, która jest jedną z najważniejszych publikacji teologa. Czemu ma służyć i jakie wnioski z niej wyciąga? Oddajmy głos autorowi:

„Dzisiejszych chrześcijan nieraz niepokoi pytanie, czy może teologia ostatnich lat nie poszła taką właśnie drogą zamiany złota na oselkę. Czyż wymagań wiary, które uważano za zbyt uciążliwe, nie interpretowano stopniowo coraz swobodniej, choć oczywiście zawsze tylko tak, by nic ważnego tu nie stracić, a jednak

⁶⁸ Tamże, s. 23.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 113.

⁷⁰ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996.

⁷¹ Tamże, s. 25.

zawsze tak, że można było odważyć się na krok następny? I czy biednemu Jankowi, chrześcijaninowi, który ufnie zawierał każdej zmianie i każdej interpretacji, nie pozostanie wkrótce zamiast złota, jakie miał na początku, tylko osełka i czy nie będzie można spokojnie mu doradzić, by ją wyrzucił?”⁷².

Ten komentarz⁷³, choć może wydawać się gorzki, nie jest pozbawiony realizmu i precyzji. Warto zaznaczyć, że książka powstawała w Tybindze, w 1967 r., na rok przed „rewoltą studencką”, kiedy podstawowe wykłady z dogmatyki prowadzone były przez Hansa Künga i Ratzinger miał czas zająć się projektem, który długo w nim dojrzewał⁷⁴. Przedstawiony przez niego proces po ponad czterdziestu latach jest nadal widoczny. Oczywiście „nie można przeciwstawiać się temu kierunkowi, obstając przy szlachetnym metalu dawnych sformułowań”⁷⁵, gdyż to prowadzi do oddzielenia wiary od zwyczajnego życia. Staje się ona tylko muzealnym eksponatem, który choć budzi podziw, nie nadaje się do wykorzystania w prozie codzienności.

Bajka o Janku powstała na gruncie teologii, która wierna korzeniom wiary, pomaga zaaplikować ją do codziennego chrześcijańskiego życia. Mowa tu o teologii w pełni eklezyjalnej, pamiętającej o tym, iż „to jest JEGO Kościół”⁷⁶. Nossol nazywa ją „bliską życiu” i „na usługach wiary”⁷⁷. Dodajmy, że oba te określenia powinny iść z sobą w parze, są one bowiem komplementarne. Trudno wyobrazić sobie prawdziwą teologię bliską życiu, która nie byłaby na usługach wiary i na odwrót. Książka Ratzingera chce, jak sam pisze:

„pomóc w zrozumieniu na nowo, że wiara umożliwia człowiekowi w dzisiejszych czasach bycie naprawdę człowiekiem, chce wyłożyć wiarę bez niepotrzebnej gadaniny, ukrywającej z trudem duchową pustkę”⁷⁸.

⁷² Tamże, s. 25-26.

⁷³ Po latach Ratzinger komentuje tę historię w następujący sposób: „Przyszła mi ona do głowy, gdy zastanawiałem się nad wydarzeniami minionych lat. Wszak traktowano wówczas chrześcijaństwo głównie jako ciężar, podobnie jak ów Janek bryłę złota. Coraz jaśniej pojmowałem, że idąc drogą reinterpretacji, która była przecież coraz wyraźniej widoczna, ciągle zamieniano się tylko na coś gorszego. Użyta figura bardzo dobrze oddawała ówczesną sytuację”. Tenże, *Sól ziemi...*, s. 66.

⁷⁴ Por. tenże, *Moje życie...*, s. 121.

⁷⁵ Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 26.

⁷⁶ Por. tenże, *Sól ziemi...*, s. 67; w tym miejscu Ratzinger uzasadnia: „Wystąpiłem jedynie przeciwko takiej teologii, która gubi kryteria i przestaje należycie pełnić swą służbę. Która zapomina, że jesteśmy ludźmi służby i że to nie my decydujemy, czym jest Kościół”. Tamże, s. 67-68.

⁷⁷ Chodzi tu o książki: A. Nossol, *Teologia bliska życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Paryż 1993 oraz tenże, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, 26.

1.2. Teolog

Kim jest współczesny teolog? Jaki powinien być? To pytania, na które każdy parający się nauką o Bogu musi sobie odpowiedzieć. Ratzinger ma w tej kwestii wiele do powiedzenia. Z pewnością tezy w tej dziedzinie są owocem jego wewnętrznej drogi, poszukiwania swojego powołania jako teologa. Jego siostra, Maria, miała być w tej dziedzinie pewnym przypomnieniem,

„by wiarę prostych ludzi, tych ulubieńców biblijnego Boga, chronić przed zimną religią profesorów, którzy kryją się i rozmywiają w przemądrzałych hipotezach o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu i nie mają odwagi ani wierzyć, ani kochać”⁷⁹.

Ratzinger przedstawia we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* swego rodzaju przypowieść o błaznie i pożarze na wsi. Jej autorem jest Kierkegaard, a analizuje ją (i z tej analizy papież korzysta) Harvey Cox. Brzmi ona tak:

„(...) w pewnym cyrku wędrownym w Danii wybuchł pożar. Dyrektor cyrku wysłał błazna, gotowego już do występu, do sąsiedniej wsi po pomoc, zwłaszcza że zagrażało niebezpieczeństwo, iż ogień przeniesie się do wsi przez puste, wyschnięte po zbiorach pola. Błazen pobiegł do wsi i prosił mieszkańców, by czym prędzej przyszl i pomogli gasić pożar w cyrku. Ale wieśniacy uważali krzyki błazna tylko za świetny trik propagandowy, który ma zwabić jak najwięcej ludzi na przedstawienie: klaskali i śmiali się do łez. Błazen miał ochotę raczej płakać, niż się śmiać, daremnie próbował błagać ludzi i tłumaczyć im, że nie ma tu żadnego udawania, żadnego triku, że to gorzka prawda, że cyrk się rzeczywiście pali. (...) wreszcie ogień przeniósł się do wsi, na pomoc było za późno, tak że zarówno wieś, jak i cyrk spłonęły”⁸⁰.

Autor *Wprowadzenia...*, omawiając powyższą historyjkę, stwierdza, iż błazen jest obrazem teologa. Nikt go nie słucha i nie bierze na poważnie. Co więcej, jego strój, maniery, język są z innej epoki. Ratzinger stwierdza, iż „w obrazie tym uchwycono bez wątpienia coś z trudnej rzeczywistości, w jakiej znajduje się teologia i teologiczne mówienie”⁸¹. Nie jest to jednak wszystko, nad czym należy się zastanowić. Rzeczywistość jest o wiele bogatsza.

„Czy wystarczy, byśmy sięgnęli tylko do *aggiornamento*, byśmy zmyli szminkę, ubrali się po cywilnemu w język świecki albo w bezreligijne chrześcijaństwo, by wszystko już było w porządku?”⁸²

– pyta Ratzinger. To jest kwestia, nad którą należy się zastanowić, by uniknąć prostych rozwiązań, prowadzących do zamiany „złota” z wcześniej omawianej bajki na rzeczy coraz mniej wartościowe. Choć pozornie ten ruch

⁷⁹ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 297.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 31-32.

⁸¹ Tamże, s. 32.

⁸² Tamże, s. 33.

może wydawać się praktyczny i uzasadniony, to jednak może mieć tragiczne skutki.

Teolog, oprócz dostosowywania formy przekazu, musi zmierzyć się także z pokładami niewiary, tak w sobie samym, jak i w słuchaczach. Korzystając z kolejnej opowieści⁸³, ilustrującej tą kwestię, Ratzinger konkluduje:

„Podobnie jak wierzącemu zdarza się, że będzie się dławił słoną wodą zwątpienia, którą ocean nieustannie zalewa mu usta, tak samo niewierzący wątpi w swą niewiarę, w rzeczywistą całkowitość świata, który zdecydował się uznać za wszystko”⁸⁴.

W powyższych wnioskach metateologicznych widać, w jak mistrzowski sposób Ratzinger korzysta z opowieści, bajek, fragmentów prozy. Na kilku stronach *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, wykorzystując te fragmenty narracji, tworzy z nich współczesne, teologiczne przypowieści. Ta metoda musi kojarzyć się ze sposobem nauczania Jezusa, który na kartach Ewangelii wielokrotnie swoje nauczanie rozpoczynał od przypowieści, by później, po krótkim komentarzu, zostawić je do przemyślenia słuchaczom. Wydaje się to być niezwykle cennym środkiem, „zmuszającym” czytelnika do zapamiętania tych scen i do własnego ich przemyślenia.

Warto przytoczyć tu jeszcze jedno miejsce refleksji nad powołaniem teologa. Chodzi tu o fragment *Jezusa z Nazaretu*, w którym papież omawia drugą pokusę ze sceny kuszenia. To swego rodzaju ostrzeżenie skierowane w stronę naukowców. Łącząc intuicję Joachima Gnilki i Władimira Sołowjowa, Benedykt komponuje poniższy fragment:

„Cała rozmowa tej drugiej pokusy wygląda rzeczywiście jak spór dwóch uczonych w Piśmie: Diabeł występuje jako teolog – zauważa Joachim Gnilka. Władimir Sołowjow wprowadził ten motyw do swej *Krótkiej opowieści o Antychryście*: Antychryst otrzymuje na uniwersytecie w Tybindze honorowy tytuł doktora teologii; jest wybitnym biblistą. W ten sposób Sołowjow drastycznie wyraził swój sceptycyzm w stosunku do pewnego typu erudycji biblijnej tamtych czasów. Nie jest to «nie» wobec naukowego wykładu Biblii, lecz wysoce zbawienne i konieczne ostrzeżenie przed możliwymi jej błędnymi drogami. Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta”⁸⁵.

⁸³ Jest to scena z „Atlasowego pantofelka” P. Caudela. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 35-37.

⁸⁴ Tamże, s. 37; ten wniosek ilustruje historią zaczerpniętą od Martina Bubera. Opowiada ona o uczonym, który miał spotkać się z cadykiem z Berdyczowa. Chciał on go zawstydzić, obalić jego przestarzałe wnioskowanie i „zaściankową” wiarę. Gdy się spotkali, zobaczył on cadyka chodzącego po pokoju tam i z powrotem z książką w ręku. Nie zwracał on uwagi na naukowca. W pewnym momencie przystanął, popatrzył nań i powiedział: „A może to jednak prawda?”. Owo „może” zadziało na naukowca w porażając sposób. Odebrało mu pewność i zdolność sprzeciwu. Por. tamże, s. 37-38.

⁸⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 43.

Te ostre słowa wypływają z troski o teologię i teologów. Przez wiele lat, jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, Ratzinger mógł obserwować różnego rodzaju dekonstrukcje postaci Jezusa. Niebezpieczeństwo tkwi w poddawaniu Biblii

„kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie działa w historii, zatem wszystko, co odnosi się do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my chcemy lub powinniśmy. A Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga i wsłuchuje się przy tym w Jego słowo, jest fundamentalizmem. Tylko *jego*, rzekomo ściśle naukowa egzegeza, w której sam Bóg nic nie mówi i nic nie ma do powiedzenia, jest na poziomie dzisiejszych czasów”⁸⁶.

W tych obszernych fragmentach widzimy wstrząsające porównanie teologa do Antychrysta. Być może powyższe wnioski dałoby się ująć w hermetyczny i zwięzły język nauki, który sucho i „profesjonalnie” przedstawiałby omawiane zagrożenie. Czy jednak to porównanie: teolog – Antychryst, nie powoduje zamierzonego przez autora wstrząsu? Być może jest to najlepszy sposób, by ostrzec i uzmysłowić teologowi, iż bez wiary jego badania mogą okazać się eksperymentowaniem na Bogu. Oczywiście jest, że On takim zabiegom się nie poddaje, więc otrzymane w ten sposób wyniki badań są z gruntu fałszywe, „wyprodukowane” przez samego naukowca. W ten sposób powstało wiele teologii rewolucji. Jednak

„Królestwa Bożego, królestwa ludzkości, nie można zbudować na przemocy. Wbrew wszelkim próbom posługiwania się religijną i idealistyczną jej motywacją, nadal pozostaje ona ulubionym narzędziem Antychrysta. Przemoc służy nie człowieczeństwu, lecz antyczłowieczeństwu”⁸⁷.

Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, teolog powinien być człowiekiem wiary. Może wydawać się to oczywiste i banalne, jednak nowożytnej teologii zdarzało się o tym zapominać. Gdyby tak nie było, Hans Urs von Balthasar nie musiałby z taką konsekwencją i mocą postulować o „klęczącą teologię”⁸⁸. Także Benedykt XVI często o tym przypomina⁸⁹. Pisząc o rozterkach

⁸⁶ Tamże, s. 43.

⁸⁷ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 25.

⁸⁸ Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 202-207.

⁸⁹ „Ludzie wyczuwają, czy to, co ich duszpasterz czyni i mówi, wypływa z modlitwy, czy też powstaje tylko za biurkiem”. J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, s. 79. I w innym miejscu: „żaden system teologiczny nie może trwać, jeśli nie jest przeniknięty umiłowaniem swojego boskiego «Przedmiotu», który w teologii z konieczności musi być «Podmiotem», który do nas

wiary, we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* notuje passus oparty na rozważaniach Pascala, wprowadzając do traktatu elementy narracji:

„Czyż nie ma żadnego sposobu, by ciemność rozjaśnić i usunąć niepewność gry?» – «Owszem, istnieje sposób i to więcej niż jeden: Pismo Święte i wszystkie inne świadectwa religii». – «Ale ja mam ręce związane, usta są nieme... Tak już jestem stworzony, że wierzyć nie mogę. Więc co mam robić?» – «Przyznaje pan zatem, że niemożność wierzenia nie pochodzi u Pana z rozumu, przeciwnie, rozum prowadzi pana do wiary; pańskie wahanie ma więc inną przyczynę. Dlatego też nie warto przekonywać pana, gromadząc argumenty na istnienie Boga, musi pan przede wszystkim zwalczać swe namiętności. Chce pan dojść do wiary, a nie zna pan drogi? Chce pan być uzdrowiony z niewiary i nie zna na to lekarstwa? Niech się pan uczy od tych, którzy pierwsi niż pan byli dręczeni wątpliwością... Trzeba naśladować ich sposób postępowania, czynić wszystko, czego wymaga wiara, tak jakby pan już wierzył. Trzeba chodzić na mszę św., używać wody święconej itd. – to pana bez wątpienia uczyni prostym i doprowadzi do wiary»⁹⁰.

Ten ciekawy fragment jest swego rodzaju „przerwą” w naukowym wywodzie, dotyczącym nauki o Trójcy Świętej w aspekcie teologii negatywnej. Widać tu geniusz i wiarę Pascala, ale i odwagę Ratzingera. Pozostawia on „bezpieczną” pozycję, jaką mogłaby mu dawać źle rozumiana lub przerysowana teologia negatywna. Mówiąc o Bogu, człowiek nie może pozostać egzystencjalnie niezaangażowany, jak gdyby badał reakcje zachodzące w roślinie podczas procesu fotosyntezy. Nie może on zadawać pytań „tylko jako widz i nie może być tylko widzem. Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie”⁹¹. To nie może być tylko „gra”. Wiara, jak widać w tekście Pascala, wymaga zaangażowania i przezwyciężania namiętności. Ostatecznie musi być prosta i pokorna, wtedy zaowocuje większym poznaniem Boga. Czyż Jezus nie mówił: „gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy (...)”⁹²

mówi i z którym jesteśmy w miłosnej relacji. W ten sposób teologia musi zawsze karmić się dialogiem z boskim Logosem, Stworzycielem i Zbawicielem. Poza tym żadna teologia nie jest taką, jeśli nie jest włączona w życie i refleksję Kościoła na przestrzeni czasu i miejsca. Tak, jest prawdą, że aby być naukową, teologia musi argumentować w sposób racjonalny, ale musi także być wierna naturze kościelnej wiary: skoncentrowana na Bogu, zakorzeniona w modlitwie, we wspólnocie z innymi uczniami Pana, którą zapewnia wspólnota z następcą Piotra i całym kolegium biskupim”. Przemówienia Ojca Świętego Benedykta XVI do Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 3 grudnia 2010, <http://www.wsj.org.pl/news.php?readmore=16> (28.04.2011).

⁹⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 165.

⁹¹ Tamże, s. 164.

⁹² Ciekawą interpretację tego fragmentu podaje Halik: „A przecież Chrystus mówi: «Miejcie wiarę Bożą!». Nie tę «ludzką», która mogłaby się zgubić wśród różnych ideologii i światopoglądów tego stulecia. *Boże* – to znaczy niepozorne, małe, prawie niedostrzegalne w optyce tego świata!

2. Piękno a chrystologia

Kolejną dyscypliną, w której Joseph Ratzinger wykorzystuje estetykę teologiczną, jest chrystologia. Jest to naturalna konsekwencja faktu, iż cała jego teoria piękna jest na wskroś chrystocentryczna. Prezentuje to poprzedni rozdział. W tym miejscu nie znajdują się już omawiane teksty, ale konkretne przykłady „pięknej” chrystologii Benedykta.

2.1. Oblicze Jezusa

Autor *Wprowadzenia...* wielokrotnie w swojej twórczości zajmował się obliczem Jezusa. Ten chrystologiczny wątek, podejmowany był przez niego w różnych dziełach, kontekstach i aspektach. Jest on szczególnie ważny dla tematyki pracy, gdyż w naukowym namyśle nad obliczem Jezusa Ratzinger korzysta wielokrotnie i na różne sposoby z teologiczno-estetycznych pomocy.

Punktem wyjścia dla tych dociekań jest Pismo święte. Podkreśla on często, iż:

„nowość religii biblijnej polega na tym, że ów pierwszy byt, prawdziwy «Bóg», którego nie można przedstawić w żadnym obrazie, ma jednak twarz i imię, jest osobą. Dlatego zbawienie nie polega na zanurzeniu się w tym, co bezimienne, lecz w «nasyceniu się Jego obliczem», co staje się naszym udziałem w chwili przebudzenia. Chrześcijanin wychodzi naprzeciw temu przebudzeniu, naprzeciw temu uczuciu nasycenia w patrzeniu na Ukrzyżowanego, w patrzeniu na Jezusa Chrystusa”⁹³.

Bóg, objawiając swoje imię, rozpoczyna dialog z człowiekiem. Jego szczytem jest życie i dzieło Jezusa Chrystusa. On sam jest Bożym imieniem⁹⁴,

Bóg, którego w tym świecie zwiastuje i reprezentuje Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, jest Bogiem paradoksu: co dla ludzi jest mądrością, dla Niego jest głupotą, co dla ludzi jest szaleństwem i zgorszeniem, dla Niego jest mądrością, co dla ludzi jest słabe, dla Niego jest silne, co dla ludzi jest wielkie, dla Niego jest małe – a co jest małe, w Jego oczach jest wielkie (...).

Kończę więc tę pierwszą medytację modlitwą: «Panie, jeśli nasza religijność stała się zbyt ociężała z powodu naszych pewności, odejmij nam coś z tej ‘wielkiej wiary’; odejmij z naszej religijności to co ‘zbyt ludzkie’ i daj nam ‘wiarę Bożą’. Daj nam, jeśli taka jest Twoja wola, raczej *małą wiarę*, małą jak ziarnko gorczycy, małą – a pełną *Twojej mocy!*»”. T. Halik, *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postopłymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 39-40.

⁹³ J. Ratzinger, *W drodze...*, s. 30-31.

⁹⁴ „On sam jest imieniem, którym należy wzywać Boga. Idea imienia wchodzi w nowe stadium. Imieniem nie jest już tylko jedno słowo, ale Osoba: sam Jezus. Chrystologia względnie wiara w Jezusa staje się w swej całości wytłumaczeniem imienia Boga i tego, co ono oznacza”. Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 122.

a także Jego obliczem. Właśnie na tej podstawie „powstała wielka sztuka ikony”. Aby spełnić właściwą sobie funkcję,

„musi zawierać w sobie dynamikę, która sama z siebie prowadzi poza ikonę; powinna być wyzwaniem do wyruszenia w drogę, do poszukiwania oblicza Boga – wezwaniem, które wyprowadza nas poza to, co materialne, nieustannie utrzymując nas na drodze naśladowania, która w tym życiu nigdy się nie kończy”⁹⁵.

Chrześcijanin przez pogłębianie swej wiary przysposabia się do rozpoznania Jezusa⁹⁶. Proces ten Ratzinger porównuje z patrzeniem na ikonę. Jest ono umiejętnością, którą trzeba zdobywać, uczyć się „pościć oczami”, kształtować wewnętrzny ogląd⁹⁷. W *Duchu liturgii* pisze wprost:

„jeśli w człowieku nie nastąpi wewnętrzne otwarcie, które sprawi, że dostrzeże on coś więcej niż tylko to, co daje się zmierzyć i zważyć, że zauważy odbłask boskości w stworzeniu, to wówczas Bóg wykluczony jest z naszego pola widzenia. Prawdłowo rozumiana ikona odwodzi nas od fałszywego pytania o zmysłowo uchwytne portret i właśnie w ten sposób pozwala nam rozpoznać oblicze Chrystusa, a w Nim oblicze Ojca”⁹⁸.

Ma to także swoje implikacje w praktyce chrześcijańskiego życia. Jeśli „obrazem Boga jest człowiek”⁹⁹, to w bliżnim mogą zobaczyć Jezusa. Patrząc na Chrystusa, uczyć się rozpoznawać Jego oblicze w drugim, ubogim, opuszczonym i cierpiącym¹⁰⁰. To powinno wprost motywować do miłości, gdyż to ona jest jedyną potęgą Boga, któremu mamy zawierzyć¹⁰¹.

Jest tu także obecny element eschatologiczny, wychodzenie naprzeciw Chrystusowi, który jedyny jest sensem. Ratzinger dochodzi w swych

⁹⁵ Tenże, *W drodze...*, s. 26-27; dalej czytamy: „ikona zawiera w sobie dynamikę eschatologiczną; tylko wówczas, gdy patrzymy na nią w ten sposób, widzimy ją właściwie”. Tamże.

⁹⁶ „Jezus jest ikoną Boga i poprzez to, co widzialne, pozwala nam wejrzeć w to, co niewidzialne, tak że patrzenie na obraz staje się drogą; idąc nią, człowiek przekracza granicę, która bez Chrystusa musiałaby zostać dla niego nieprzekraczalna”. Tenże, *Nowa pieśń...*, s. 26).

⁹⁷ Por. tenże, *Duch liturgii*, s. 110.

⁹⁸ Tamże, s. 111.

⁹⁹ „Bóg starego Przymierza nie toleruje żadnego innego obrazu. W Miejsu Najświętszym świątyni nie stoi, jak w świątyniach innych ludów, posąg Boga, lecz jedynie pusty tron, a na nim tablice z Jego słowem i naczynie z manną. (...) Wszystko to wskazuje na człowieka: to on ma być tronem Boga, naczyniem Jego słowa; to on żyje dzięki dobroci stworzonego świata i Tego, który go uczynił. Człowiek jest obrazem Boga, tylko on”. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 47.

¹⁰⁰ Por. J. Ratzinger, *W drodze...*, s. 28.

¹⁰¹ „Jezus nie przychodzi jako burzyciel, nie przybywa z mieczem rewolucjonisty. Przychodzi z darem uzdrawiania. Zwraca się do tych, którzy z powodu jakiejś ułomności spychani są na margines własnego życia i na margines społeczeństwa. Ukazuje Boga jako miłującego, a Jego Potęgę – jako potęgę miłości”. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 33).

rozważaniach do stwierdzenia, iż można go (sens) „odnaleźć w czasie, w obliczu jednego człowieka”¹⁰². Ilustruje to przykładem z Dantego:

„Przypomina to wzruszające zakończenie *Boskiej komedii* Dantego, gdy wpatrując się w tajemnicę Boga, wpośród owej «wszechmocnej miłości, która w ruch wprawia Słońce i gwiazdy», poeta w błogim zdumieniu odnajduje swój wizerunek, oblicze ludzkie. (...) Historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest Człowiekiem Jezusem. Bóg przychodzi do człowieka poprzez ludzi, a nawet konkretnie przez tego oto człowieka, w którym ujawnia się to, co istotne dla człowieka, a który zarazem jest samym Bogiem”¹⁰³.

2.2. Dzieło zbawcze

Opisując dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, Joseph Ratzinger często odnosi się do biblijnej opowieści o próbie Abrahama (Rdz 22,1-19). Jedna z wersji, refleksji nad tym konkretnym fragmentem, zostanie tu przytoczona. Jest ona znakomitym przykładem pięknej teologii. Medytacja ta zostanie przytoczona za *Theologia benedicta*. Jej forma jest tam zmieniona z klasycznej prozy na pewien rodzaj mowy wiązanej. Temu fragmentowi Szymik nadaje tytuł *Divina commedia Ratzingeriana*:

„**Znaczenie obrazu baranka** poznałem
w zagadkowej historii biblijnej,
która wciąż wywołuje protest czytelników;
ale właśnie dzięki temu stała się także ościeniem
głębszego pytania o Boga i drogą
lepszego zrozumienia Jego Tajemnicy.
Wstępując na górę, Izaak zauważył,
że nie ma zwierzęcia ofiarnego.
Na pytanie o ten stan rzeczy usłyszał odpowiedź swego ojca:

Bóg się o to zatroszczy

(por. Rdz 22,8)

Dopiero jednak w tym momencie,
gdy Abraham sięgnął po nóż, aby
zabić swego syna, okazuje się,
jak prawdziwie mówił:
w zarośla zaplątał się baran,
który w miejsce Izaaka
został złożony w ofierze.

Imię Izaak zwiera w sobie korzeń słowa
«śmiać się», «uśmiech». Biblia widzi w tym
najpierw aluzję do niedowierzającego i smutnego
uśmiechu Abrahama i Sary, którzy nie chcą

¹⁰² J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 184.

¹⁰³ Tamże.

uwierzyć, że jeszcze w tym wieku może im się
urodzić syn

(por. Rdz 17,17; 18,12).

Ale wraz ze spełnieniem obietnicy rodzi się z tego
radosny śmiech, w którym **strach samotności**

przemienia się w radość spełnienia

(por. Rdz 21,6).

Historia świata nie jest tragedią,
jakaś nieunikniona, żalosną grą
sprzeciwiających się sobie sił,
lecz **divina commedia, boską komedią**,
gdzie ten, kto spojrział na rzeczy ostatnie,
może się śmiać.

Izaak zobaczył znak przychodzącego,
Tego Przychodzącego, który będzie Barankiem,
który dał się uwikłać w gąszcz historii,
który się dał dla nas związać
i **stał się naszą «podmianą»**,
będącą naszym wybawieniem.

Izaakowe spojrzenie na barana
było spojrzeniem w otwarte niebo.

W nim bowiem zobaczył Boga,
który zatroskany stoi również,
a może właśnie szczególnie,
na progu śmierci.

Bóg się nie tylko troszczy,
ale **sam jest Troską – stał się Barankiem**,
aby człowiek stał się człowiekiem i żył jak człowiek.

Izaak, widząc Baranka, zobaczył, co to jest kult:

Bóg sam przygotowuje sobie swój kult,
przez który **podmienia człowieka**, wybawia go
i przywraca mu uśmiech radości,
co staje się hymnem stworzenia.

Izaak to obraz nas samych.

To my wstępujemy na górę czasu
i dźwigamy ze sobą narzędzie swojej śmierci.

Na początku cel leży jeszcze daleko.

Nie myślimy wcale o tym;

jeszcze wystarcza nam teraźniejszość;

poranek na górze, pieśń ptaka, blask słońca.

Sądzimy, że nie potrzeba nam żadnej informacji o celu,
bo droga sama wystarczy.

Ale im bardziej **droga się wydłuża**,
tym bardziej trudno wykręcić się
od odpowiedzi na pytanie:
dokąd właściwie to wszystko prowadzi,
co to właściwie znaczy?
Patrzymy ze zdziwieniem na znaki śmierci,
których wcześniej wcale nie zauważyliśmy,
i wzrasta podejrzenie,
iż całe Życie jest właściwie tylko odmianą śmierci;
iż zostaliśmy oszukani
i że życie wcale nie jest darem,
tylko jakimś zuchwałym żądaniem.

I wtedy przychodzi niejasna odpowiedź:
Bóg się zatroszczy,
która wygląda bardziej na jakąś wymówkę niż wyjaśnienie.
Gdzie taki pogląd zyska uznanie,
gdzie pojęcie Bóg nie jest już wiarygodne,
tam wymiera humor;
człowiek nie ma się z czego śmiać
i zostaje mu tylko okrutny sarkazm
albo oburzenie na Boga i cały świat,
jakie wszyscy znamy.

Kto jednak zobaczył Baranka,
Chrystusa na krzyżu, ten wie:
Bóg się zatroszczył.

Spojrzenie na Baranka –
– na Ukrzyżowanego Chrystusa –
– jest też właśnie spojrzeniem niebo,
spojrzeniem na odwieczną troskę Boga.

W Baranku dostrzegamy szczelinę sięgającą nieba:
widzimy łagodność Boga, która nie jest ani obojętnością, ani słabością
tylko najwyższą mocą.

Zmartwychwstały:
Gdy zobaczycie to, co ja widziałem i widzę,
Jeżeli kiedyś obejmiecie wzrokiem całość,
To **będziecie się cieszyli** (por. J 16,20).

Haydn,
mówiąc o swoich kompozycjach kościelnych,
powiedział, że
w rozmyślaniu o Bogu znajdował pewną radość,
tak że chcąc wymówić słowa prośby,
nie musiał tłamsić swojej radości.

Spojrzenie na baranka jest spojrzeniem w rozdarte niebo.

Bóg widzi nas i Bóg działa,

choć inaczej niż myślimy i inaczej niż chcielibyśmy

Zmartwychwstały:

smutek wasz zmieni się w radość (J 16,20).

Sara, matka Izaaka:

«powód do śmiechu dał mi Bóg;

każdy, **kto się o tym dowie,**

śmiać się będzie ze mną» (Rdz 21,6)¹⁰⁴.

Powyższy, obszerny passus *Theologia benedicta*, jest doskonałym przykładem wykorzystania przez Ratzingera estetyki teologicznej w chrystologii. Oczywiście zapis nie jest oryginalny, ale fakt, że temu tekstowi można było nadać taką formę, jest w kontekście tematu bardzo wymowny. Warto zwrócić uwagę na plastyczność języka, jego obrazowość. Czytelnik zostaje wciągnięty w narrację. Głębokie treści są mu przedstawiane w przystępny sposób. W dobie kryzysu narracji, takie próby wydają się być niezwykle ważne.

Nie można jednak zatrzymać się tylko na przystępności tej formy. Zdanie takie jak: „W Baranku dostrzegamy szczelinę sięgającą nieba: widzimy łagodność Boga, która nie jest ani obojętnością, ani słabością, tylko najwyższą mocą” – mają za zadanie poruszać serce, wstrząsać zmysłami duszy. Także wyraźne odwołanie do *Boskiej komedii* jest znakiem, iż jest to celowe działanie autora. Każdy, kto choć pobieżnie czytał wielkie dzieło Dantego, musiał mieć wrażenie pewnego „zstępowania” w przestrzeń misterium. Tutaj, z zachowaniem wszelkich proporcji, ma miejsce podobny proces. Od biblijnego obrazu, opowieści, czytelnik jest „wciągany” w głąb meandrów tajemnicy odkupienia. Biblijna symbolika służy tu za środek artystyczny i duchowy. Wymaga, jak to było powiedziane w punkcie poprzednim, „postu patrzenia”. Jego owocem jest poznanie, które wymyka się cyfrom i systematycznemu językowi.

Innym ciekawym kontekstem dla tego miejsca pracy jest fragment *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, w którym Ratzinger omawia poszczególne fragmenty z *credo*, odnoszące się do Chrystusa. Chodzi tu szczególnie o punkt dotyczący słów: „zstąpił do piekieł”¹⁰⁵. Cytuje on w tym fragmencie dwóch poetów: Eichendorffa i Hessego.

Analizując „dzień śmierci Boga”¹⁰⁶, autor dochodzi do momentu, w którym opisuje zawiedzione oczekiwania uczniów idących do Emaus:

„Dla nich to jakby śmierć Boga. W tej chwili, w której się wydawało, że wreszcie Bóg przemówił – Bóg zamilkł. Ten, którego Bóg zesłał, nie żyje, otacza ich zupełna pustka. Nie ma już żadnej odpowiedzi. Ale gdy tak rozmawiają

¹⁰⁴ J. Szymik, *Theologia...*, s. 243-246.

¹⁰⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 288-295.

¹⁰⁶ Tamże, s. 288.

o straconych nadziejach i nie są już w stanie dojrzeć Boga, nie dostrzegają, że ta nadzieja znajduje się wśród nich. Nie widzą, iż «Bóg» albo raczej ten obraz, który sobie na podstawie Jego obietnic utworzyli, musiał umrzeć, aby przez to mógł trwać. Obraz, który musiał zostać zniszczony, aby mogli znowu dojrzeć niebo nad gruzami zniszczonego domu i ujrzeć Jego nieskończoną wielkość. Eichendorff wypowiedział to w romantycznym wierszu, właściwym jego epoce:

To Ty, co my wznosimy,
łagodnie burzysz nam,
Lecz, że w niebo patrzymy
przeto nie skarzę się sam¹⁰⁷.

Z Hessego czerpie, gdy opisuje samotność, która może stać się „piekłem”. Chodzi tu o fragment:

„Jak dziwnie: we mgle się tułać!
Samotne życie wieść.
Nikt nie zna drugiego,
Własną samotność musi nieść!”¹⁰⁸

Czytając omawiany fragment *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, można odnieść wrażenie, iż autor, opisując to, co tak tajemnicze i nieopisywalne, celowo włącza w ten opis fragmenty poezji. Oba wiersze dotyczą czytelnika, jego osobiste życia. Przez to fragment, który opisuje stąpienie Jezusa do piekieł, nie jest tylko patrzeniem z zewnątrz. Czytelnik jest nakłaniany do wejścia „w głąb”. Jak było to powiedziane w punkcie dotyczącym metateologii: „Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie”¹⁰⁹. W ten sposób Ratzinger przybliży teologię życiu, sprawia, iż nie jest ona obojętną, suchą nauką, ale poruszającą drogą, także do zrozumienia życia.

2.3. „Nadmiar” Ojca

Ostatnim przykładem, jaki zostanie przedstawiony, na polu chrystologii będzie specyficzne określenie Jezusa – jako „nadmiar” Ojca¹¹⁰. Ratzinger, zastanawiając się we *Wprowadzeniu...* nad drogami chrystologii, opisuje „prawo nadmiaru”¹¹¹. Mówi w nim o tragedii ludzkości, która o własnych siłach nie jest zdolna wejść do królestwa niebieskiego. Stawia pytanie:

„Czyż więc Camus ma słuszość, gdy za symbol ludzkości uważa Syzyfa, który wciąż stara się na nowo głaz wtoczyć na górę i musi patrzeć, jak się on stacza w dół z powrotem?”¹¹².

¹⁰⁷ Tamże, s. 290.

¹⁰⁸ Tamże, s. 294.

¹⁰⁹ Tamże, s. 164.

¹¹⁰ Wydobyć tej kwestii i jej opracowanie na podstawie: J. Szymik, *Theologia...*, s. 220-225.

¹¹¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 250-256.

¹¹² Tamże, s. 250-256.

Odpowiedzią jest tutaj wydarzenie Jezusa Chrystusa. Poznanie ludzkiej „sprawiedliwości” jest:

„zarazem wskazaniem na sprawiedliwość Boga, której nadmiarem jest Jezus Chrystus. Jest On tym, który wykracza poza zwykłą miarę, jest nadmiarem sprawiedliwości Boga, okazaniem większej nad sprawiedliwość miłości, która nie-kończenie przewyższa sprzeciw człowieka”¹¹³.

To metaforyczne określenie Jezusa uwypukla ogrom Bożej miłości, jaka jest nam w Nim dana. Jest ono także omawiane w kontekście cudów, takich jak rozmnożenie chleba czy przemiana wody w wino¹¹⁴. Stanowi ono specyficzny klucz hermeneutyczny, otwierający nowe płaszczyzny znaczeniowe dla osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

3. Piękno a teologia liturgii

Joseph Ratzinger wielokrotnie pisał o pięknie i jego znaczeniu w kontekście swej refleksji nad liturgią. Tak *Duch liturgii*, jak i *Nowa pieśń dla Pana*, zawierają wiele stron poświęconych temu zagadnieniu. Warto także zauważyć, że teolog nie zajmuje się liturgiką a teologicznym namysłem nad liturgią, stąd wynika tytuł tego punktu.

W przedmowie do *Ducha liturgii*, Ratzinger przedstawia krótką analizę przemian, jakie dokonały się w liturgii w wieku XX. Poniższy cytat dobrze wprowadza w poruszaną tu tematykę, a jednocześnie pokazuje, w jakim kierunku zmierza jego refleksja nad liturgią. Ratzinger porównuje ją do fresku,

„który wprawdzie zachował się w nienaruszonym stanie, lecz niemal w całości był przykryty nałożonym nań tynkiem: w mszale, według którego kapłan celebrował liturgię, w pełni obecna była jej sięgająca źródeł i określona przez tradycję postać, jakkolwiek dla wiernych skrywała się ona przede wszystkim w przestrzeni prywatnej pobożności. Do odsłonięcia fresku przyczynił się Ruch Liturgiczny, a ostatecznie Sobór Watykański II; na moment olśniło nas piękno barw i kształtów, jednak niemal natychmiast zaczął on podlegać zgubnym skutkom warunków klimatycznych, rozmaitych rekonstrukcji i prób odrestaurowania. Może to doprowadzić do jego zniszczenia, jeśli szybko nie uczyni się wszystkiego, co konieczne, aby zapobiec tym niebezpiecznym wpływom. Oczywiście, fresku tego nie należy «na siłę» upiększać. Trzeba go uszanować, na nowo zrozumieć jego przesłanie i rzeczywistość, aby to niegdyśjsze wydobyte spod warstwy tynku nie stało się pierwszym krokiem do jego definitywnej utraty”¹¹⁵.

¹¹³ Tamże, s. 253; Szymik pisze: „Ostatecznie i najpełniej to Syn właśnie jest absolutnym nadmiarem Ojca, Jego prawdziwie Boską nadobfitością daru z siebie samego”. J. Szymik, *Theologia...*, s. 222.

¹¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, s. 254-255.

¹¹⁵ Tenże, *Duch liturgii...*, s. 10.

Ten długi cytat można zostawić bez komentarza. Pokazany proces i niebezpieczeństwa z nim związane nadal trwają. Benedykt XVI czyni wiele, by nie utracić „fresku”, a jednocześnie by był on dostrzegalny i cieszył wszystkich swym pięknem.

3.1. „Chrześcijańska niedziela”

W *Nowej pieśni dla Pana* Ratzinger podejmuje wątek świętowania dnia Pańskiego. Jest to zagadnienie żywo łączące się ze współczesną kulturą. Pyta:

„Jak możemy pogodzić ze sobą kulturę weekendową i niedzielę, w jaki sposób nawiązać relację między czasem wolnym a wyższym stopniem wolności, w który pragnie nas wdroić dzień Pański?”¹¹⁶.

Chodzi tu przede wszystkim o problem wyjazdów, ucieczki od szarej codzienności w weekendową rozrywkę. Ratzinger diagnozuje:

„Sądzę bowiem, że te wszystkie migracje, których świadkami jesteśmy, mają na celu pewną odmianę, wytchnienie, wyzwolenie od pańszczyzny codzienności, ale że za tymi w pełni uzasadnionymi potrzebami kryje się pragnienie jeszcze głębsze: tęsknota do rzeczywistego zadowolenia w braterskiej wspólnocie, do świadczenia rzeczywistego kontrastu, a więc tęsknota do czegoś «zupełnie innego» względem całego przesytu niezmierzonym zakresem tego, co jest dziełem nas samych”¹¹⁷.

Na te potrzeby odpowiedzią jest niedzielna liturgia. Jednak nie może ona „konkurować z show-biznesem”, nie jest ona „teatrem różnorodności”¹¹⁸. Powinna

„ukazywać wyraźnie, że otwiera pewien wymiar egzystencji, którego wszyscy skrycie szukamy: obecność tego, czego nie można zrobić samemu – teofania, Tajemnica, a w niej uznanie mocy Bożej, która włada całym istnieniem i która sama tylko potrafi uczynić je dobrym, tak że przy wszystkich napięciach i cierpieniach może ono być przez nas przyjęte”¹¹⁹.

To zadanie łączy liturgię z pewnego rodzaju estetyką. Ratzinger wielokrotnie będzie postulował o odpowiednie dla niej piękno. Musi ono spełniać te kryteria, o których była mowa w rozdziale drugim. Nie może wyemancypowane, ubóstwiający same siebie. Nie można też go pomijać i uznać, że forma jest obojętna.

¹¹⁶ Tenże, *Nowa pieśń...*, s. 122.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 122-123.

¹¹⁹ Tamże.

3.2. „Duch buduje z kamieni”

Rozważając znaczenie kościołów chrześcijańskich, Ratzinger w ciągu pytań przedstawia najważniejsze problemy, które często pojawiają się różnego rodzaju dyskusjach dotyczących świątyń:

„Czy Kościół ze wspaniałością swoich katedr nie sprzeniewierzył się prostocie Jezusa i nie cofnął się na drogę, którą już postępował? Czy nie uważamy za element chrześcijański czegoś, co w rzeczywistości jest oznaką jego utraty? Czy zamiast celebrować jeszcze kamienną budowlę, nie powinniśmy raczej śmiało i zdecydowanie pozostawić za sobą skamieniałą przeszłość i budować nową wspólnotę, która oddaje cześć Bogu w ten sposób, że troszczy się radykalnie o człowieka?”¹²⁰.

Teza, iż kościół – konkretna budowla z kamienia, gromadząca wiernych na celebracji liturgii – nie jest istotnym miejscem, gdyż kult chrześcijański ma charakter duchowy, jest często słyszana w różnego rodzaju polemikach. Występuje ona w wielu odmianach. Dla niektórych, kościołów w ogóle mogłoby nie być. Inni uważają, że są potrzebne, ale ich wygląd jest obojętny i nie ma żadnego znaczenia w liturgii.

Odpowiadając na te zarzuty, Ratzinger zbiera swą argumentację w trzy motywy. Pierwszy z nich zwraca uwagę na apostołów, którzy chodzili na modlitwę do świątyni żydowskiej. Modlą się w portyku Salomona, nie uczestnicząc w składaniu ofiar. Jest to znak pewnej zmiany. Po wydarzeniu Jezusa Chrystusa, „gdziekolwiek indziej dokonuje się zgromadzenie, dzieje się to samo co w świątyni – tam jest świątynia”¹²¹. Wyraźnie widać to przez zmianę kierunku modlitwy. Chrześcijanie modlą się na wschód, gdyż wschodzące słońce jest symbolem Zmartwychwstałego. Dlatego też:

„ukierunkowanie ołtarza na wschód było przez całe wieki podstawą chrześcijańskiego budownictwa sakralnego; jest ono wyrazem wszechobecności skupiającej mocy Pana, który podobnie jak wschodzące słońce ogarnia sobą cały świat. Widać z tego wyraźnie, że rodzący się Kościół bynajmniej nie odrzuca miejsca modlitwy, miejsca zgromadzenia; uniwersalizuje on świątynię i stwarza nowe możliwości jej ukształtowania”¹²².

Drugi motyw wskazuje na fakt, iż chrześcijanie w czasie wprowadzenia edyktu mediolańskiego w życie mieli już określony typ budowli sakralnej. Wygląd pierwotnych chrześcijańskich bazylik można tłumaczyć w „oparciu o teologię męczenników”:

„(...) odpowiada ona w swojej zasadniczej idei konstrukcyjnej hali audiencjonalnej, w której boski cesarz pojawia się w uroczystym orszaku, co ma oznaczać

¹²⁰ Tamże, s. 135.

¹²¹ Tamże, s. 137.

¹²² Tamże, s. 138.

epifanię – objawienie się bóstwa. Dla chrześcijan ta autoprezentacja cezara była aktem bluźnierczym; uroszczeniu apoteozującego siebie cezara przeciwstawiają oni królowanie Boga w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie. (...) Za tę antytezę umierali; męczeństwo jest jakby wkomponowane w ten plan przestrzenny [podkr. – W.I.]. (...) Bóg buduje sobie swój żywy dom poprzez męczeństwo swoich wyznawców i właśnie przez to przyjmuje na swoją służbę kamień¹²³.

Cytując św. Ireneusza, Ratzinger zauważa, że „Duch Święty w Jezusie przyzwyczajają się niejako do ciała”¹²⁴. Chrystus jest tym, wokół którego zbierają się chrześcijanie. Trzeci motyw wskazuje na fakt, iż inkarnacja jest tu kluczowym wydarzeniem. Bóg wstępuje w materię. Dlatego też można wykorzystywać ją w kulcie. Przez nią można także Boga wielbić. To uzasadnia piękno świątyń, które mają być modlitwą i ofiarą ludzi je budujących. To także uzasadnienie chrześcijańskiej estetyki i przeciwwaga dla wszelkich prób przesadnej spirytualizacji kultu. „Słowo stało się ciałem”, dlatego materia nie jest czymś, co przeszkadza w przybliżaniu się do Boga, a wręcz przeciwnie¹²⁵.

Z powyższej, skrótowo tu przytoczonej argumentacji, Ratzinger wyprowadza wnioski dla współczesności. Główna teza brzmi następująco: „To duch buduje z kamieni, a nie odwrotnie”¹²⁶. Wyciąga z niej kilka istotnych wniosków. Jeden z nich to myśl:

„Tam, gdzie duch nie jest żywy, nie działa i nie włada, katedry zamieniają się w muzea, w pamiątki przeszłości, których piękno napawa smutkiem, ponieważ jest martwe”¹²⁷.

To często powtarzająca się myśl w jego pismach. Szczególnie w liturgii nie chodzi o to, by tworzyć sztukę dla niej samej. Ma ona być wyrazem duchowych poszukiwań, środkiem modlitwy i niezbędną „przestrzenią” do wyrażania wiary.

Konsekwencją powyższych są ciekawe passusy dotyczące Kościoła, który ma być domem dla wszystkich wiernych. Ratzinger odnosi się tu do doświadczenia Alberta Camusa, który:

„w pewnym wczesnym utworze, opisując swoją podróż do Pragi, wyraził w przejmującym sposobie uczucie obcości, odosobnienia: w mieście, którego języka nie rozumie, jest on jakby wygnańcem; nawet wspaniałość kościołów pozostaje niema i nie zawiera w sobie żadnej pociechy. Dla człowieka wierzącego coś takiego nie powinno być możliwe: tam, gdzie jest kościół, gdzie jest eucharystyczna obecność Pana, doświadcza on domu ojczystego”¹²⁸.

¹²³ Tamże, s. 139-140.

¹²⁴ Tamże, s. 145.

¹²⁵ Por. tamże, s. 141.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże, s. 141-142.

¹²⁸ Tamże, s. 145.

Kościół jako wspólnota ma być domem dla każdego wierzącego, w którym może on znaleźć oparcie, szczególnie w chwilach trudnych¹²⁹. Także sam budynek świątyni może i powinien być dla wierzącego znakiem obecności Pana. Wspomnienia Ratzingera ukazują, iż sam wystrój świątyni od najmłodszych lat kształtuje religijność, postrzeganie Boga¹³⁰. Słowem, nie jest bez znaczenia.

Rozważanie dotyczące omawianej tu kwestii Ratzinger kończy wnioskami, które w kontekście pracy mają wielką wagę. Myśl, która podsumowuje cały wywód, brzmi: „Bóg buduje swój dom”¹³¹. Sami z siebie ludzie nie mogą tego zrobić. Nie wystarczy postawić sam gmach kościoła. Tu chodzi o coś więcej. Trzeba „zaangażować się dla Boga”. Tylko wtedy:

„gotowość do prostoty staje się równie zrozumiała, jak prawo do piękna [podkr. – W. I.]. Co więcej, dopiero w takim uduchowieniu świata, ukierunkowanym na mającego przyjść Chrystusa, występuje z całą wyrazistością piękno w swojej przeobrażającej i krzepiącej mocy. I wychodzi wtedy na jaw coś szczególnego: że dom Boży jest prawdziwym domem człowieka. (...) Piękno katedr nie pozostaje w sprzeczności z teologią Krzyża, lecz jest jej owocem: zrodziło się ono z gotowości do tego, by swego miasta nie budować samemu a nie też tylko dla siebie samego. (...) Żaden budynek kościelny nie otrzymał gwarancji wiecznego trwania, żaden nie jest niezastąpiony, każdy może zostać nam odebrany, kiedy wygaśnie siła, która usprawiedliwia jego trwanie [podkr. – W.I.]”¹³².

Tak więc wierzący mają prawo spotykać się na modlitwie w pięknej świątyni, która została zbudowana na „większą chwałę Boga”. Niemniej jednak, muszą także zgodzić się na prostotę kościoła, budowanego w trudnych czasach komunizmu czy też w wielkiej biedzie. Dziś często można zaobserwować dwie skrajności. Pierwszą jest „kręcenie nosem” na kościół, który z jakichś względów nie jest piękny. Drugą skrajnością są uwagi, aby zamiast dbać o wystrój świątyń, wszystkie fundusze przekazywać na walkę z biedą. Takie myślenie ma jednak swoje korzenie marksistowskie. Chce, aby Kościół był tylko wielką organizacją charytatywną. Oczywiście dzieła miłosierdzia są ważnym zadaniem Kościoła, ale nie najważniejszym. Każdy, kto na poważnie pomagał kiedyś bezdomnym, wie, iż nie wystarczy zapewnić im pieniędzy. Proces resocjalizacji polega na pokazaniu innego życia niż to, które dotychczas wiodą. Wiara i wspólnota Kościoła może być tutaj swego rodzaju lekarstwem na biedę, a i estetyka może okazać się przydatna.

¹²⁹ „Ojcowie Kościoła znali piękną metaforę: kamienie, aby stać się budowlą, muszą zostać obciosane, tak by do siebie przystawały – i to samo nie jest też oszczędzone ludziom, którzy mają stać się domem”. Tamże, s. 145.

¹³⁰ Tenże, *Moje życie...*, s. 8-9.

¹³¹ Tenże, *Nowa pieśń...*, s. 147.

¹³² Tamże, s. 148-149.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nie tylko tworzy teologię piękną, ale także piękną teologię. Ostatni rozdział niniejszej pracy miał być pokazaniem zbioru przykładów, wykorzystania piękna w jego twórczości. To, co w drugim rozdziale stanowiło teorię estetyki teologicznej, tutaj zostało zaaplikowane do praktyki. Z materii powstały konkretne budowle, które nie tylko „cieszą oko”, ale są też miejscem poważnego namysłu nad: metateologią, chrystologią, teologią liturgii.

W tych subdyscyplinach teologii Ratzinger obficie korzysta ze swej estetyki. Oczywiście w eklezjologii, trynitologii i innych traktatach czyni to również. Piękno jest na stałe włączone w jego *l'écriture théologique*. To świadomy wybór, podążanie za wielkimi mistrzami teologii starożytnej i nowożytnej.

Powyższe przykłady to tylko mały wyciąg z wielkiej i bogatej twórczości Ratzingera. Zostały one tu przedstawione, gdyż są dla niego niezwykle charakterystyczne. Innym kryterium, być może dla wielu niemieszczącym się w granicach naukowej metody, było to, iż są one pociągające dla autora tego opracowania. Z pewnością pracę można by poszerzyć o przemówienia, homilie i katechezy. Zostały one pominięte przede wszystkim dlatego, iż to, co dziś papież głosi, opiera się na jego dorobku naukowym. Benedykt korzysta z tego, co już wcześniej stworzył, niczym ewangeliczny mędrzec wydobywający z swego skarbcza rzeczy stare i nowe.

ZAKOŃCZENIE

To ważne, aby całości nadać piękną formę. Należy to jednak robić zawsze w służbie tego, co nas poprzedza, a nie jako coś, co miałoby być naszym najważniejszym zadaniem.

Benedykt XVI, *Światłość świata*¹³³

Na koniec pracy twórczej zawsze dobrze jest popatrzeć na dzieło z pewnego dystansu. To właśnie rola zakończenia. Niniejsze opracowanie miało zająć się estetyką teologiczną Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w sposób możliwie całościowy. Oczywiście autorowi nie przystoi oceniać, czy ten cel

¹³³ Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (roz. P. Seewald), tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 165.

został osiągnięty, to pozostawia się czytelnikowi. Tutaj należy przypomnieć ogólny zarys pracy i zebrać najważniejsze wnioski.

Praca, podzielona na trzy rozdziały, rozpoczynała się od analizy źródeł estetyki teologicznej Ratzingera. Poprzez przedstawienie jego życiorysu, zainteresowań sztuką i filozofią oraz wpływów teologicznych, został opisany „korzeń” omawianego zagadnienia. Ta metafora użyta jest tu celowo, gdyż podobnie jak w roślinie, źródła, z jakich korzysta teolog, są również zazwyczaj ukryte. W ich badaniu należy pójść w głąb, szukając powiązań, wpływów, inspiracji etc.

Po opisanu źródeł, w rozdziale drugim nastąpiło przedstawienie teorii estetyki teologicznej, jaką Benedykt rozwija w swej twórczości. Było to największe wyzwanie stojące przed pracą. Z poznanego „korzenia” wyrósł „pień”, który choć widoczny, był trudny do opisania. On też stanowił podstawę dla rozdziału trzeciego, który opisywał owoce wykorzystania estetyki teologicznej w pracy naukowej.

Wszystkie wnioski, wypracowane w przedstawionych rozdziałach pracy, można zawrzeć w następujących punktach:

1. Wpływ na kształtowanie się w Ratzingerze wrażliwości na piękno miały przede wszystkim: rodzina, Bawaria, edukacja w klasycznym gimnazjum, liturgia i droga powołania.
2. Widoczne są także inspiracje filozofią platońską, literaturą piękną (szczególnie Goethem) oraz muzyką (na uwagę zasługują: Mozart i Bach).
3. W teologii wielki wpływ w tej dziedzinie wywarli: Ojcowie Kościoła (szczególnie: Augustyn, Paulin z Noli), Nikolas Kabasilas, Paul Evdokimov oraz Romano Guardini i Hans Urs von Balthasar. Także wielcy papieże doby *Vaticanum II*: Paweł VI i Jan Paweł II.
4. Ratzinger przypisuje pięknu nieredukowalną rolę w procesie poznania teologicznego. Przez takie określenia jak: „strzała piękna, rana miłości”, chce wskazać na „porywającą” moc piękna, wyprowadzając rozum ponad jego ograniczenia.
5. Aby pozostać sobą, piękno musi być „ugłównione w Chrystusie”. Tylko w ten sposób zachowa „trzeźwe upojenie”. Oznacza to, iż związek piękna i logosu jest konieczny, by *khalos* nie stało się bożkiem.
6. Piękno może pełnić rozmaite funkcje w teologii. Może być poznaniem, a także gwarancją i weryfikatorem dla rozumu, ponieważ ma on czasem „nos z wosku” i może podążać w kierunkach sprzecznych z dobrem, prawdą i pięknem. Piękno może być także środkiem wyrazu tego, co poznane.
7. Z pięknem wiążą się dwa zagrożenia: jego deprecjacja i ubóstwienie. Pierwsze jest programowym „nie” dla estetyki. Jego konsekwencją

- jest odhumanizowanie nauki, zredukowanie narzędzi poznawczych naukowca tylko do *ratio*. Drugie zagrożenie to skrajna autonomizacja piękna, rozerwanie jego związku z dobrem i prawdą. To estetyka bezbożna, prowadząca do wewnętrznego zamknięcia się i rozpacz.
8. Powyższe tezy estetyczno-teologiczne są częścią *l'écriture théologique* Josepha Ratzingera. Tak rozumiana estetyka teologiczna jest zawsze obecna w jego teologii.
 9. Piękno wykorzystuje on w swej refleksji nad metateologią, w której zastanawia się nad rolą teologii i teologa we współczesnym świecie.
 10. W chrystologii szczególnie wyraźnie korzysta z estetyki w zagadnieniach dotyczących: kontemplacji oblicza Jezusa oraz Jego dzieła zbawczego.
 11. W teologicznej refleksji nad liturgią posługuje się pięknem, omawiając zagadnienia dotyczące „chrześcijańskiej niedzieli”, która nie może konkurować z show-biznesem a ma być przestrzenią Bosko-ludzką. Omawia też problem dotyczący budowli sakralnych, zwracając uwagę, że to Bóg buduje swój (K)kościół. Zwraca także uwagę, że przez sam fakt Wcielenia dbałości o piękno miejsca świętego nie można pominąć.

„Teolog nie kochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może być niebezpieczny. Ta bowiem ślepotą i głuchotą na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”¹³⁴

– ten fragment otwierał pierwszy rozdział pracy. Przypomnienie go nie jest bezpodstawne. Po przeanalizowaniu wniosków trudno nie dostrzec wrażliwości Josepha Ratzingera na piękno. Ta wrażliwość wycisnęła swe piętno na jego teologii i stworzyła wspaniałą kombinację: rozumu, wiary, egzystencjalnego nachylenia i piękna.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Raport...*, s. 116.

BIBLIOGRAFIA

Niniejsza bibliografia jest wyborem i przedstawia tylko najważniejsze publikacje Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, które posłużyły autorowi w opracowywaniu badanego zagadnienia.

1. *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006.
2. *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
3. *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
4. *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
5. *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
6. *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
7. *Raport o stanie wiary* (rozm. V. Messori), tłum. Z. Oryszyn, Marki 2005.
8. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci* (rozm. P. Seewald), tłum. G. Sowinski, Kraków 2005.
9. *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (rozm. P. Seewald), tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
10. *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
11. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 1996.

M. Chiara Anna Burzyńska SSND

ZAGADNIENIE OBECNOŚCI
CHRYSTUSA
ZMARTWYCHWSTAŁEGO
WEDŁUG
GERALDA O'COLLinsa SJ

BIOGRAM

Gerald O'Collins urodził się 2 czerwca 1931 r. w Melbourne w Australii. Do trzynastego roku życia uczył się w domu, jedynie przez rok uczęszczał do szkoły. Później w latach 1944–1948 uczył się w jezuickim Xavier College w Melbourne. W 1950 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, w którym przyjął święcenia kapłańskie w 1963 r. Studiował na Uniwersytecie w Melbourne, w Canisius College w Sydney, Heythrop College w Londynie oraz w Cambridge. Tam w 1968 r. uzyskał doktorat na podstawie pracy *Theology of Revelation in Some Recent Discussion*, napisanej pod kierunkiem prof. D.E. Ninehama. W latach 1969–1973 podjął pracę dydaktyczną w Jesuit Theological College w Melbourne, gdzie uczył przez jeden semestr, a przez drugi semestr w Bostonie w Weston School of Theology. Później O'Collins wykładał na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1973–2006). W latach 1985–1991 pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologii. Był profesorem teologii fundamentalnej, a od 1993 r. także chrystologii systematycznej. Obecnie O'Collins jest wykładowcą kontraktowym na Australian Catholic University. Jest autorem lub współautorem 63 książek. Jego najnowsza publikacja z 2014 r. nosi tytuł *The Spirituality of the Second Vatican Council* (New York 2014).

W języku polskim ukazały się:

- *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych* (z E. Farrugia SJ), Kraków 2002
- *Chrystologia : Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, przeł. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008
- *Jezus nasz Odkupiciel: chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przeł. J. Pociąg, Kraków 2009.

WSTĘP

„Dramat człowieka rozgrywa się (...) pomiędzy obecnością i jej cieniem, a nasze życie upływa na poszukiwaniu tego, co powinno być trwale obecne”¹. O obecności Chrystusa nie powiemy nawet, że „powinna być”, ale że po prostu „jest”. W podsumowaniu swojego wykładu *Kim jest Jezus? Czy to ma znaczenie?*², wygłoszonego wiosną 2009 r., Gerald O’Collins stwierdza, że „Osobowa obecność Syna Bożego jest apogeum w opowieści o Bożej miłości do nas”. Idąc śladem tej myśli, możemy zapytać: dlaczego to właśnie obecność Syna Bożego, a nie jakaś inna rzeczywistość, jest według O’Collinsa szczytowym punktem „opowieści o Bożej miłości do nas”? Jaka jest natura tej obecności? Kiedy i gdzie można jej doświadczyć? Kto może być jej odbiorcą? Odpowiedzi na te pytania mają ogromne egzystencjalne znaczenie dla wierzących w Chrystusa.

Wydaje się, że wśród teologów katolickich O’Collins jest jednym z nielicznych, który posługuje się kategorią obecności, próbując uchwycić i nazwać to, co jest kluczowe w chrześcijaństwie – prawdę o Bogu, który objawia się jako żyjący. W Księdze Wyjścia Bóg, zapytany o swoje Imię, odpowiada: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3,14). Australijski jezuita jest świeży i nowatorski właśnie przez to, że opisuje „sposób życia” Boga, istotę tego życia poprzez pojęcie obecności. Stąd warto przyjrzeć się bliżej myśli chrystologicznej O’Collinsa. Zastanowić się, jak australijski teolog rozumie pojęcie obecności i w jaki sposób odnosi je do Osoby zmartwychwstałego Chrystusa. Podjąć problem relacji wydarzenia zmartwychwstania do obecności Zmartwychwstałego i zapytać, jaki miało ono wpływ na formę obecności Chrystusa. Warto również spróbować przedstawić, w jaki sposób O’Collins wykorzystuje kategorię obecności Chrystusa w różnych traktatach dogmatycznych: przede wszystkim w chrystologii, soteriologii, eklezjologii, sakramentologii.

Niniejsza publikacja jest skróconą wersją pracy magisterskiej pod tym samym tytułem, obronionej na seminarium z teologii dogmatycznej u ks. dr hab. Jacka Kempy w 2013 r.

Praca została zawężona z trzech do dwóch rozdziałów. Najważniejsze treści z pierwszego rozdziału zostały umieszczone w tej publikacji we wstępnym opisie pojęcia obecności oraz w części drugiego rozdziału poświęconej omówieniu obecności Chrystusa w sakramentach.

¹ A. Bobko, *Wprowadzenie. Rozważania wokół pojęcia obecności*, w: *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 6.

² Wykład: G. O’Collins, *Who is Jesus? Does it matter?*, wygłoszony wiosną 2009 r. w diecezji Westminster w ramach serii *Faith Matters Lecture*, <http://rcdow.org.uk/faith/faith-matters/faith-matters-spring-2009/gerry-o-collins/> (23.02.2013).

Gerald O'Collins jest niestety teologiem słabo znanym w Polsce. Zdecydowana większość źródeł (z wyjątkiem dwóch pozycji³), w oparciu o które powstała praca, nie została przetłumaczona na język polski. Dlatego też pochodzące z nich cytaty są tłumaczeniami własnymi. W języku polskim nie ma również opracowań bezpośrednio odnoszących się do zagadnienia obecności Chrystusa w ujęciu O'Collinsa. Temat chrystologii fundamentalnej O'Collinsa na polskim gruncie przedstawił ks. Marek Skierkowski⁴. Postać O'Collinsa w Polsce przybliżył również ks. Grzegorz Strzelczyk, przedstawiając punkty ciężkości jego chrystologii w *Leksykonie wielkich teologów XX/XXI wieku*⁵. Znaczącą pomocą dla zrozumienia miejsca kategorii obecności w zorientowanej rezurekcyjnie chrystologii O'Collinsa jest też artykuł tego autora *Od Zmartwychwstania do zmartwychwstania. O perspektywie rezurekcyjnie zorientowanej dogmatyki*⁶.

W teologii O'Collinsa kategoria obecności ma rys wybitnie chrystologiczny. W książce *Chrystologia* australijski teolog określa tym mianem nawet całą chrystologię, pisząc o „chrystologii obecności” (*Christology of presence*)⁷. Traktuje pojęcie obecności jako klucz interpretacyjny chrystologii systematycznej⁸ czy też nić, którą można powiązać tajemnice soteriologiczne⁹. Nie można też właściwie zrozumieć kategorii obecności Chrystusa bez odniesienia się do powiązanych z nią aspektów pneumatologicznych, eklezjologicznych¹⁰. Ponieważ dla O'Collinsa pierwszorzędną rolą kategorii obecności jest syntezywanie chrystologii, stąd pochodzą też trudności związane z przejrzystym przedstawieniem zagadnień z eklezjologii, sakramentologii, soteriologii, pneumatologii dotyczących obecności Chrystusa, ponieważ

³ W języku polskim zostały wydane: G. O'Collins, *Chrystologia: Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, przeł. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008 oraz G. O'Collins, *Jezus nasz Odkupiciel: chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przeł. J. Pocię, Kraków 2009.

⁴ W artykułach: *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, „Studia Teologiczne” 16 (1998), s. 93-109, *Objawienie – wiarygodność – przekaz. Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1999 nr 2, s. 127-160 oraz w książce *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa 2002. Jednak sama kategoria obecności jest jedynie wspomniana w ostatniej pracy jako narzędzie wykorzystane do wyjaśnienia, w jaki sposób łaska odkupieńcza dotyka wszystkich ludzi. Por. M. Skierkowski, *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa 2002, s. 278.

⁵ G. Strzelczyk, *Gerald O'Collins. Powrót do źródeł*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, t. 1, s. 227-236.

⁶ Tenże, *Od Zmartwychwstania do zmartwychwstania. O perspektywach rezurekcyjnie zorientowanej dogmatyki*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009, s. 195-211.

⁷ Por. np. G. O'Collins, *Chrystologia...*, s. 293.

⁸ Por. tamże, s. IX.

⁹ Por. tamże, s. 300.

¹⁰ Por. T.J. Wright, *How is Christ Present to the World?*, „International Journal of Systematic Theology” 7,3 (2005), s. 313.

one często nakładają się na siebie. Rozdzielanie tych treści byłoby niezgodne z zamierzeniami autora.

W pracy pokazaliśmy, że postawienie w centrum chrystologii zmartwychwstania Chrystusa skutkuje znaczącą rolą, jaka jest przypisywana kategorii obecności. Można również zauważyć, że myśl ta jest spójna, z biegiem lat pogłębianą i rozwijaną. Widać to szczególnie na przykładzie charakterystycznych aspektów kategorii obecności, jakie wymienia O'Collins: w *Chrystologii* (1995) wyróżnia siedem cech, w *Salvation for All* (2008) dziewięć, a w artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ* (2012) wymienia dziesięć cech charakterystycznych.

Konieczność tłumaczenia większości prac O'Collinsa, w których pojawiało się interesujące nas zagadnienie, wymagała głębszego namysłu nad znaczeniem poszczególnych wątków, rozłożeniem akcentów. Czasem wiązało się to z potrzebą polemiki z dotychczasowymi tłumaczeniami prac O'Collinsa. Było to wezwanie do „teologicznej czujności”, by przy przekładzie nie utracić znaczeń zawartych w oryginale. Owocem tego wysiłku jest udostępnienie fragmentów prac australijskiego jezuitę w języku polskim.

Niewątpliwie ogromnym zaszczytem i radością w trakcie pisania tej pracy była możliwość listownego kontaktu z samym Autorem. Bez jego wielkiej życzliwości i udzielonych informacji praca nie miałaby swojego obecnego kształtu.

Wstępny opis pojęcia obecności

Pojęcie obecności pojawia się już w pracy *Jesus Risen*, jednak jego bezpośrednią systematyczną charakterystykę możemy znaleźć dopiero w książce *Chrystologia: Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*¹¹, której ostatni rozdział, zatytułowany „Możliwości obecności”, w całości poświęcony jest kategorii obecności. Wyjaśnienie pojęcia obecności O'Collins rozpoczyna od sięgnięcia do wkładu filozofii w uściślenie tej kategorii.

Australijski jezuita zauważa, że pojęcie obecności rzadko stawało się przedmiotem analiz filozoficznych. „Świadectwem tego zaniedbania jest fakt, że ważne encyklopedie i słowniki filozoficzne rzadko kiedy zawierają artykuł hasłowy ‘obecność’”¹². O'Collins wymienia jedynie kilka wątków związanych z pojęciem obecności, które pojawiły się na przestrzeni wieków w myśli teologicznej. Są nimi: temat boskiej wszechobecności, podjęte w średniowieczu epistemologiczne kwestie obecności przedmiotu w umyśle

¹¹ W niniejszej pracy będziemy korzystać z oryginału oraz tłumaczenia wydania I z 1995 r.

¹² G. O'Collins, *Chrystologia...*, s. 293. W tym miejscu O'Collins wymienia zagraniczne encyklopedie filozoficzne, w których brakuje hasła ‘obecność’. Ta lista zostaje uaktualniona w pracy *Salvation for All: God's Other Peoples*.

oraz jedności między podmiotem poznającym a przedmiotem poznania. Wspomina również, że w jakimś stopniu tym zagadnieniem zajmowali się fenomenologowie (m.in. Edmund Husserl i Martin Heidegger) czy postmoderniści. Jednak ogólna konkluzja jest zdecydowanie negatywna: filozofowie nie wypowiadają się na ten temat – „milczą”¹³.

Nieco zaskakujący wydaje się być fakt, że po dostrzeżeniu braku analiz filozoficznych pojęcia obecności, które mogłyby pomóc w zastosowaniu go do chrystologii, O'Collins przechodzi od razu do przedstawienia kilku najbardziej podstawowych elementów obecności, zupełnie nie odnosząc się do etymologii tego terminu¹⁴. Nie próbuje również stworzyć definicji kategorii obecności. Australijski jezuita w artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ*, przywołuje ostrzeżenie Karla Rahnera, że „obecność «nie pozwala na żadną ścisłą i precyzyjną definicję»”¹⁵. Zamiast definicji w *Chrystologii* znajdujemy opis charakterystycznych cech tej kategorii. O'Collins nie próbuje więc zamknąć terminu obecności w określonych ramach pojęciowych, lecz raczej stara się uchwycić jego znaczące aspekty, odwołując się do ludzkiego doświadczenia. Charakterystyczne cechy kategorii obecności zostaną przedstawione w drugim rozdziale niniejszej pracy w kontekście sakramentologii.

¹³ Można byłoby w tym miejscu zapytać o stosowność tak radykalnego stwierdzenia. John Hadley w artykule *On Presence* („New Blackfriars”, Volume 86, Issue 1005 [September 2005], s. 505-517), odnosząc się do tego stwierdzenia O'Collinsa, pisze, że faktycznie niewiele jest literatury filozoficznej na temat pojęcia obecności, lecz nie sądzi, że obraz jest tak ponury, jak uważa O'Collins. Na polskim gruncie tematyka obecności podjęta jest np. w pozycji *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006. W poszczególnych artykułach omawiany jest szeroki wachlarz zagadnień, a wśród nich znajdują się takie kwestie jak: prymat bytu (istnienia) nad obecnością z punktu widzenia filozofii klasycznej, dominacja nieobecności nad kategorią obecności, temporalny charakter obecności, możliwość nowego „paradygmatu obecności”, antropologiczne źródła obecności, relacja między obecnością a świadomością itp.

¹⁴ Jak bardzo złożone jest to zagadnienie pokazuje artykuł A. Hernasa, *Czy możliwa jest metafizyka obecności?*, w: *Metafizyka obecności*, red. A. Bobko, M. Kozak, Kraków 2006, s. 59-75, w którym autor przeprowadza analizę etymologiczną pojęcia obecności w językach klasycznych i zachodnich.

¹⁵ K. Rahner, *The Presence of the Lord in the Christian Community at Worship*, in „Theological Investigations”, vol. 10, trans. David Bourke (New York: Seabury, 1977), s. 71-83, cyt. za: G. O'Collins, *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ*, „Irish Theological Quarterly” 77(1), s. 9.

I

ZMARTWYCHWSTANIE JAKO ŹRÓDŁO NOWEJ OBECNOŚCI CHRYSYTA

1. Centrum chrystologii O'Collinsa

„(...) w ramach zorientowanej rezurekcyjnie chrystologii kategoria obecności Chrystusa – wyraźnie aktualnie niedoceniana – mogłaby nabrać fundamentalnego znaczenia”¹⁶.

To stwierdzenie Grzegorza Strzelczyka można z powodzeniem odnieść do chrystologii uprawianej przez Geralda O'Collinsa. Cytat pochodzi z artykułu *Od Zmartwychwstania do zmartwychwstania. O perspektywie rezurekcyjnie zorientowanej dogmatyki*, w którym autor próbuje nakreślić konsekwencje dla różnych działów dogmatyki, jakie wyniknęłyby z „uznania wydarzenia zmartwychwstania za oś teologicznej hermeneutyki”¹⁷. Według Strzelczyka, jedną z konsekwencji byłoby docenienie kategorii obecności Chrystusa. Ten związek między wydarzeniem zmartwychwstania Chrystusa i znaczeniem przypisywanym Jego obecności jest widoczny w chrystologii O'Collinsa.

Tajemnica zmartwychwstania Chrystusa stanowi centrum chrystologii O'Collinsa. We wprowadzeniu do książki *Jesus Risen* pisze, że punktem wyjścia jest dla niego „wiara paschalna szukająca zrozumienia” („Easter faith seeking understanding – *fides paschalis quaerens intellectum*”)¹⁸. Znaczenie terminu „wiara paschalna” najpierw odnosi czytelnika do wydarzenia Paschy Chrystusa, jednak szczególny akcent w nim pada na zmartwychwstanie jako moment kulminacyjny zbawczego dzieła. Ono dało początek nowej, uniwersalnej obecności Chrystusa „w nas”. Termin „Easter faith” nie oznacza więc jedynie postawienia w centrum wydarzenia z przeszłości, ale przede wszystkim zwraca uwagę na aktualną dostępność Chrystusa dla każdego człowieka. Synonimem określenia „wiara paschalna” (*Easter faith*) jest wyrażenie „wiara w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa” (*faith in the crucified and risen Christ*)¹⁹.

¹⁶ G. Strzelczyk, *Od Zmartwychwstania do zmartwychwstania...*, s. 200.

¹⁷ Tamże, s. 196.

¹⁸ G. O'Collins, *Jesus Risen: An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York 1987, s. 4.

¹⁹ Tenże, *Easter Faith*, London 2003, s. 60.

Perspektywa „wiary paschalnej” orientuje całą chrystologię O’Collinsa. Australijski jezuita nawiązuje do niej konsekwentnie w swoich pracach. We wstępie książki *Believing in the Resurrection* O’Collins w następujący sposób charakteryzuje swoją pracę naukową:

„W latach posoborowych niektórzy autorzy jak np. Luteranin Wolfhart Pannenberg i ja, znowu próbowaliśmy ożywić teologię i jej różne dyscypliny przez przypominanie, skąd powinny czerpać znaczenie, wartości i wytyczne: ze światła pierwszej Niedzieli Wielkanocnej”²⁰.

Z określeniem „wiara paschalna” O’Collins identyfikuje się osobiście. Jasno stwierdza, że pisze książkę *Jesus Risen* jako człowiek wierzący w osobowe i cielesne zmartwychwstanie Chrystusa²¹. Jest świadomy tego, że jego wiara jest niedoskonała. „Moja «paschalna wiara szukająca zrozumienia», zawsze pozostanie słaba i ograniczona”²². Jednak jest ona też rzeczywistością dynamiczną. W pracy *Easter faith* O’Collins podsumowuje rozdział dotyczący świadectwa i doświadczenia w następujący sposób:

„Napisałem ten rozdział jako ktoś, kto dojrzewał pod wpływem wiary w zmartwychwstanie; jako ten, którego życie z całą jego złożonością i cierpieniem – pomimo problemów związanych z mniej istotnymi prawdami wiary z Credo Kościoła katolickiego – sensu nabierało zawsze dzięki wierze w zmartwychwstałego Chrystusa”²³.

Wydaje się, że ten osobisty akcent australijskiego jezuitę, z jednej strony może być słusznie traktowany jako metodologiczne wyjaśnienie swoich założeń i sposobu podejścia do omawianej problematyki, a z drugiej strony jest też świadectwem jego własnej wiary, której podstawę stanowi wydarzenie zmartwychwstania. W ten sposób O’Collins konsekwentnie realizuje swoje założenie, że „warunkiem możliwości teologii” jest wiara²⁴.

Swoją rezurekcyjną perspektywę O’Collins uzasadnia przede wszystkim argumentami biblijnymi. Według australijskiego teologa, zmartwychwstanie Chrystusa jest podstawowym budulcem chrześcijańskiej tożsamości.

„Krzyż jest charakterystycznym znakiem i symbolem chrześcijaństwa. Mimo tego, Paweł nie powie «Jeżeli Chrystus nie został ukrzyżowany, daremna jest wasza wiara». Zamiast tego, uparcie twierdzi, że «Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara» (1 Kor 15,17). To zmartwychwstanie

²⁰ Tenże, *Believing in the Resurrection: The Meaning and Promise of the Risen Jesus*, New York 2012, s. 2.

²¹ Tenże, *Jesus Risen...*, New York 1987, s. 4.

²² Tamże, s. 5.

²³ Tenże, *Easter...*, s. 65.

²⁴ Skierkowski zwraca uwagę, że zdaniem O’Collinsa „Naukowość teologii polega zatem nie na braniu w nawias wiary, ale na uczciwej i solidnej refleksji rozumu nad wiarą”. M. Skierkowski, *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O’Collinsa*, „Studia Teologiczne” 16 (1998), s. 103.

ukrzyżowanego Jezusa ukształtowało i podtrzymuje podstawową chrześcijańską tożsamość²⁵.

Australijski teolog uważa, że prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa jest pierwszorzędną w stosunku do podstawowych prawd wiary²⁶. Jest przy tym świadom, że na przestrzeni wieków wielu teologów i Ojców Kościoła uznawało wcielenie za podstawowy pryzmat, przez który postrzegali chrześcijańską wiarę. Jednak z perspektywy historii zbawienia, kerygmatu i sakramentów, które przyjmowali pierwsi chrześcijanie osią dla teologii jest zmartwychwstanie:

„Wprawdzie od drugiego wieku to w perspektywie wcielenia postrzegano osobę i zbawcze dzieło Chrystusa (...) Mimo to chrześcijaństwo zaczęło się, gdy uczniowie głosili nie wcielenie, lecz zmartwychwstanie ukrzyżowanego Jezusa. Wiedzieli, że przez chrzest zostali zanurzeni w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (Rz 6,3n), a w Eucharystii celebrowali śmierć zmartwychwstałego Pana oczekując Jego ostatecznego przyjścia (1 Kor 11,23-26). Ogólnie rzecz biorąc, z tego co powiedzieliśmy, logicznie wynika rozumienie zmartwychwstania jako centrum skupiającego i organizującego wiarę chrześcijańską²⁷.”

Uzasadniając biblijnie perspektywę rezurekcyjną swojej teologii, O'Collins powołuje się na listy pawłowe (1 Kor 11,23-26; 15,15.17, Rz 6,3n). Idzie tym samym śladem teologii Apostoła, który najmocniejszy akcent kładł na znaczenie wydarzenia paschalnego:

„Dla apostoła (św. Pawła) sercem Ewangelii jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Warunkiem zaistnienia tych zbawczych wydarzeń było posłanie pre-egzystującego Syna Bożego (Ga 4,4-5). W teologii pawłowej wcielenie samo w sobie nas nie zbawia. Możemy nie przyjąć, iż zorientowana na wcielenie teologia Jana i Ojców Greckich w sposób niepodważalny stanowi centrum, z którego da się wywieść inne prawdy²⁸.”

Na podstawie fragmentu z Listu do Galatów (Ga 4,4-5)²⁹, O'Collins uważa, że w pawłowej teologii wcielenie nie ma znaczenia zbawczego, a jedynie stanowi wstępny warunek do wydarzeń mających charakter odkupieńczy. Celem wcielenia Syna Bożego jest zbawienie ludzi, ale podstawowe znaczenie dla soteriologii mają wydarzenia paschalne.

²⁵ G. O'Collins, *Jesus Risen...*, s. 4-5.

²⁶ W ujęciu O'Collinsa relacja między prawdą o zmartwychwstaniu a innymi treściami wiary polega na tym, że inne prawdy wiary odkrywają i rozwijają to, co oznacza zmartwychwstanie ukrzyżowanego Jezusa, a więc mają charakter wyjaśniający. „Te inne doktryny wyrażają w inny sposób i w różnych dziedzinach jedno podstawowe wyznanie: «Jezus powstał z martwych»”. Tamże, s. 148.

²⁷ Tamże, s. 149.

²⁸ Tenże, *Believing...*, s. 97.

²⁹ „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo”(Ga 4,4-5).

Wiara w zmartwychwstanie nie jest jedynie główną objawioną prawdą wiary, jest czymś znacznie większym – „*prawdą* o Bogu, z której wynika wszystko inne”.

„Paweł uważa zmartwychwstanie Jezusa (wraz z naszym zmartwychwstaniem) za specyficznie chrześcijański sposób przedstawienia Boga. Popętnienie błędu w odniesieniu do zmartwychwstania jest przedstawieniem Boga fałszywym esencjonalnie, ponieważ Paweł nazywa Boga – Bogiem zmartwychwstania (1 Kor 15,15) (...) fałszywie przedstawić Boga to popętnić najbardziej ekstremalny błąd religijny, jaki można popętnić”³⁰.

Wydaje się, że warto w tym miejscu przytoczyć fragment 1 Kor 15,15, do którego odwołuje się O’Collins:

„Okazuje się bowiem, żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga, skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczyliśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa”.

Znajdujemy w tym fragmencie odniesienie do nowotestamentalnego kerygmatu, którego podstawowym elementem było głoszenie zmartwychwstania. Ten sposób głoszenia chrześcijańskiego orędzia przez pierwszych chrześcijan rzuca światło na obraz Boga, jaki wynika z Objawienia. W ujęciu O’Collinsa Niedziela Wielkanocna obok Zesłania Ducha Świętego stanowi szczyt Bożego Objawienia³¹. Tą samą myśl znajdujemy w książce *Jezus Chrystus* Waltera Kaspera: „Wiara w zmartwychwstanie jest podstawą chrześcijańskiego pojęcia Boga, natomiast jej brak niweczy to pojęcie”³².

Strzelczyk zauważa, że chrystologia zorientowana rezurekcyjnie pozostaje w bliskiej łączności z kerygmatem³³. Podkreśla również, że daje to możliwość zachowania równowagi między koncentracją na tym, kim Jezus jest sam w sobie, oraz tym, co uczynił dla nas. Wydarzenie zmartwychwstania to moment, gdy ujawnia się w pełni zarówno to, kim Chrystus jest *in se*, jak i *pro nobis*³⁴. Na podstawie przytoczonego wyżej fragmentu z książki *Jesus Risen* to samo stwierdzenie możemy odnieść do Osoby Ojca. On, wskrzeszając Jezusa, ukazał siebie jako Boga zmartwychwstania.

Istnieje jeszcze jedna konsekwencja postawienia zmartwychwstania Chrystusa w centrum refleksji chrystologicznej. Mianowicie, taka chrystologia ma większą zdolność do komunikacji oraz łatwiej znajduje egzystencjalne przełożenie treści, jakimi się zajmuje.

„Jeśli ich przedmiotem jest żyjący, dostępny (w wierze, liturgii etc.) Chrystus, od relacji z którym zależy życie (w najmocniejszym z możliwych sensów tego

³⁰ G. O’Collins, *Jesus Risen...*, s. 148.

³¹ Por. tamże, s. 149.

³² W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 146.

³³ Por. G. Strzelczyk, *Od Zmartwychwstania do zmartwychwstania...*, s. 197-198.

³⁴ Por. tamże, s. 198.

wrażenia) tak Kościoła, jak i każdego wierzącego z osobna, to chrystologia jest sprawą życia (i śmierci)”³⁵.

Australijski teolog wielokrotnie podkreśla, że wiara rozumiana jako przyjęcie prawdy rozumem i wolą implikuje osobową relację z Tym, w którego wierzę. Podstawą dla tej relacji jest zaufanie do Osoby, a racjonalne dowody wiarygodności prawd wiary mają jedynie charakter pomocniczy. W *Believing in the Resurrection* O’Collins wyjaśnia swoją intuicję, używając analogii do związku małżeńskiego³⁶. Wejście w relację małżeńską z drugą osobą wiąże się z przekroczeniem poziomu wiadomości, jakie o niej mamy. Zaufanie do drugiego nie sprowadza się jedynie do weryfikacji wiarygodności informacji na jego temat. Sposób, w jaki ludzie wierzą sobie nawzajem, powinien mieć też odzwierciedlenie w sposobie, w jaki wierzą w Boga. Dlatego też w wielu miejscach różnych prac O’Collinsa pojawia się myśl, że „przyjęcie wiary w zmartwychwstanie Jezusa pociąga za sobą wejście w osobistą relację z Nim”³⁷. W tym kontekście należy też rozumieć przytoczoną przez O’Collinsa myśl Ludwiga Wittgensteina: „To miłość wierzy zmartwychwstaniu”³⁸.

Australijski teolog wyjaśnia również, w jaki sposób należy rozumieć pojęcie tajemnicy w odniesieniu do zmartwychwstania:

„Zmartwychwstanie ukrzyżowanego Jezusa jest często nazywane «tajemnicą», ale nie w takim sensie jak tajemnicze morderstwo, nad którym można łamać sobie głowę. Tu *tajemnica* oznacza głęboką i życiodajną prawdę, a raczej *tę* głęboką i życiodajną prawdę, która oddziałuje na nas („*the deep and life-giving truth that works on us*”) (...) Przyjęcie prawdy o powstaniu z martwych Jezusa oznacza zbliżenie się do Jego żywej obecności w naszej codziennej egzystencji, a nie w taki sposób jakby Jezus był wspomnieniem z przeszłości”³⁹.

Doświadczenie obecności Jezusa jest subiektywne, lecz

„jego «skuteczność» jest nieporównywalna: wierzący uważa swoją wiarę za sensowną i wiarygodną, przede wszystkim dzięki swojemu własnemu doświadczeniu żyjącego Chrystusa”⁴⁰.

Rezurekcyjna perspektywa O’Collinsa sprawia, że w następujący sposób nakreśla on swój punkt wyjścia w *Jesus Risen*:

³⁵ Tamże, s. 200.

³⁶ Por. G. O’Collins, *Believing...*, s. 33.

³⁷ Tamże.

³⁸ L. Wittgenstein, *Culture and Value*, trans. P. Winch, Oxford 1980, s. 33, cyt. za: G. O’Collins, *Believing...*, s. 137.

³⁹ G. O’Collins, *Believing...*, s. 173.

⁴⁰ G. Strzelczyk, *Gerald O’Collins...*, s. 232.

„w kwestii zmartwychwstania Chrystusa nie wystarczy odniesienie do uczonych teologów. Trzeba także mieć na uwadze ubogich i uczestniczących w celebracji”⁴¹.

Perspektywa akademicka nie jest wystarczająca, ponieważ naukowcy posługując się rozumem, usiłują przeniknąć tajemnicę paschalną, natomiast „ci, którzy cierpią i uczestniczą w liturgii pozwalają na to, aby byli przeniknięci przez tę tajemnicę”⁴². Chociaż różnią się między sobą, wszystkie trzy postawy są ważne i potrzebne. W *Easter Faith* O’Collins w bardzo osobisty sposób wyznaje: „Ja bardziej doświadczam obecności Chrystusa, niż ją «obserwuję» czy «ustalam» na podstawie dowodów”⁴³.

Postawienie zmartwychwstania w centrum chrystologii nie tylko wpływa na jej własny kształt, ale także daje jej nowe możliwości oddziaływania na inne dyscypliny. Według Strzelczyka, tak zorientowana chrystologia zyskuje

„szansę na wyjście z izolacji, w której przez zbyt długi czas tkwiła na skutek rozdziału dyscyplin teologicznych, i podjęcie na nowo inspirującej roli nie tylko wobec innych działów dogmatyki, ale także np. wobec liturgiki czy duchowości”⁴⁴.

Ta szansa pojawia się wtedy, gdy chrystologia jest zbudowana wokół obecności ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa⁴⁵. O’Collins postuluje, by taki właśnie był kształt chrystologii, którą określa jako „chrystologię paschalną” (*Easter Christology*)⁴⁶. Zdaniem australijskiego teologa, skuteczna komunikacja obecności Zmartwychwstałego wymaga od chrystologii, aby badała symbole mające istotne znaczenie, podejmowała twórczą refleksję nad głębokim ludzkim doświadczeniem i czerpała z liturgii⁴⁷. O’Collins krytycznie odnosi się do wielu współczesnych kierunków chrystologii, które nie podejmowały tych trzech elementów, a jedynie skupiały się na dobrym warsztacie biblijno-historycznym.

⁴¹ G. O’Collins, *Interpreting the Resurrection: Examining the major problems in the stories of Jesus’ Resurrection*, New York 1988, s. 4.

⁴² Tenże, *Jesus Risen...*, s. 3.

⁴³ Tenże, *Easter...*, s. 58.

⁴⁴ G. Strzelczyk, *Od Zmartwychwstania...*, s. 200.

⁴⁵ Por. G. O’Collins, *Jesus Risen...*, s. 206.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże, s. 209.

2. Natura zmartwychwstania

Zagadnienie obecności Chrystusa jest w sposób fundamentalny związane z wydarzeniem zmartwychwstania. Australijski teolog wspomina o istnieniu tego związku na płaszczyźnie wiary:

„Wiara w zmartwychwstanie oznacza nie tylko, że «znowu powstał» z martwych, ale oznacza również, że pozostał aktywnie obecny przez moc Ducha Świętego. Jeśli jest to prawdą, można słusznie się spodziewać, że tu i teraz odnajdziemy zauważalne ślady tej obecności”⁴⁸.

Jezus przeszedł ze śmierci do życia, a to Jego życie w chwale trwa i nie ma końca. Nie można więc rozpocząć szczegółowego omawiania tematu obecności Zmartwychwstałego, bez podjęcia najpierw kwestii natury zmartwychwstania. Trzeba również postawić pytanie, w jaki sposób wpłynęło ono na jakość obecności Chrystusa zmartwychwstałego? Czy ją zmieniło? A jeśli tak, to w jaki sposób?

We wstępie do książki *Easter Faith* O’Collinsa dystansuje się od zamykania zmartwychwstania w domknięte ramy definicji. Swoje stanowisko uzasadnia on kilkoma argumentami. Po pierwsze, dostrzega niemożliwość dokładnego i wyczerpującego opisu wydarzenia zmartwychwstania, ponieważ autorzy Nowego Testamentu posługiwali się metaforycznym językiem⁴⁹, aby opisać to, co się stało z Chrystusem. Wykorzystali tu motyw „przebudzenia ze snu śmierci” lub „ponownego przywrócenia do życia”⁵⁰. Później, od czasów św. Pawła, posługiwano się analogiami, opisując zmartwychwstanie przez odniesienie do stworzenia świata, które już się dokonało, oraz końca czasów, który dopiero nadejdzie. Te analogie umożliwiały rozumienie wydarzenia zmartwychwstania w kontekście wyżej wspomnianych wydarzeń: rozpoczyna ono nowe stworzenie oraz ustanawia początek końca wszystkich rzeczy⁵¹. O’Collins zwraca również uwagę czytelnika na ograniczenie wynikające z częściowo antycypacyjnego charakteru wydarzenia zmartwychwstania⁵². Kolejnym ważnym aspektem, o którym trzeba pamiętać, zanim będziemy próbować określić, czym jest zmartwychwstanie, jest fakt, że sposób podejścia do tego wydarzenia jest ściśle związany ze sposobem przedstawiania Boga. Powołując się na 1 Kor 15,15, O’Collins za św. Pawłem łączy

⁴⁸ Tamże, s. 144.

⁴⁹ Warto zaznaczyć, że O’Collins sprzeciwia się traktowaniu języka metaforycznego jako „gorszego” i mniej wiarygodnego niż język dosłowny. W *Believing in the Resurrection* pisze: „Język dosłowny i metaforyczny różni się po prostu sposobem wykorzystania języka, a nie zdolnością do komunikowania obiektywnej prawdy (...) Zarówno dosłowne jak i metaforyczne użycie języka odnosi się do rzeczywistości”. Tenże, *Believing...*, s. 48-49.

⁵⁰ Por. Tenże, *Easter...*, s. vii.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² „(...) dopóki ludzie i świat nie będą w pełni uczestniczyli w zmartwychwstaniu, zmartwychwstanie Chrystusa nie jest jeszcze wypełnione”. Tamże.

ze sobą świadectwo o zmartwychwstaniu ze świadectwem o Bogu. Z takiej interpretacji tego zdania wysuwa wniosek, że „każda próba adekwatnego opisu zmartwychwstania będzie równie błędna jak każda próba, by opisać adekwatnie Boga”⁵³.

Po tych wstępnych uwagach O’Collins wyjaśnia, w jaki sposób rozumie wydarzenie zmartwychwstania. Zaznacza, iż jest to ograniczone wyjaśnienie. Źródłami dla australijskiego teologa są świadectwo Nowego Testamentu oraz główny nurt chrześcijańskiej tradycji.

„Przez wyjątkowe Boże działanie, które ostatecznie przypieczętowało Jego życie i dzieło, Jezus został osobiście wybawiony ze śmierci. Dzięki przemianie Jego ziemskiego ciała i wywyższeniu do nowego życia w chwale, w ten sposób zainicjował koniec czasów dla ludzi i ich świata (patrz Rz 8,18-25). Stąd Jego zmartwychwstanie było pierwotnie «dla Niego», a ponadto «dla nas» (Rz 4,25)”⁵⁴.

Pierwszym aspektem, na który zostaje zwrócona uwaga, jest szczególne Boże działanie, które przywraca Jezusa ze śmierci do życia. Bóg respektuje prawa rządzące światem, jakie ustanowił, stwarzając go. Jednak może działać w sposób wolny i skutki Jego działania mogą być inne niż te, jakie przewiduje porządek naturalny⁵⁵. Według O’Collinsa, to szczególne działanie Boga wyróżniają dwie cechy charakterystyczne: miłość i wolność⁵⁶. To Boże działanie można rozpoznać w świecie po jakości i charakterze skutków, jakie ono wywołało.

Drugi wątek wspomniany przez O’Collinsa w próbie przybliżenia, czym jest wydarzenie zmartwychwstania, to nawiązanie do ziemskiego życia Jezusa. Australijski teolog w swoich pracach podejmuje takie kwestie jak: tożsamość Jezusa, przyczyny, które doprowadziły do skazania Jezusa na śmierć krzyżową, świadomość mesjańskiej misji Jezusa. Tym samym zwraca on uwagę na ciągłość między przed- i popaschalną historią Jezusa. Zmartwychwstanie jest „pieczęcią”, czyli potwierdzeniem mesjańskiej tożsamości Jezusa, Jego nauki i czynów⁵⁷.

Kontynuację widać również na płaszczyźnie materialnej w odniesieniu do ciała Jezusa. Jego ziemskie, umęczone ciało nie zniknęło w tajemniczy sposób, ani nie zostało zastąpione innym, ale istnieje ciągłość między ciałem Jezusa złożonym w grobie a Jego ciałem chwalebnym. W Ewangelii św. Łukasza anioł pojawia się zarówno w związku z poczęciem w łonie Dziewicy

⁵³ Tamże, s. viii.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. tenże, *Believing...*, s. 29-30.

⁵⁶ Por. tenże, *Chrystologia...*, s. 104.

⁵⁷ To podejście O’Collinsa dobrze oddaje stwierdzenie Christiana Duquoca: „Właśnie rzeczywistość historyczna Jezusa z Nazaretu wyznacza sens zmartwychwstaniu, lecz z kolei zmartwychwstanie nadaje tej historii wymiar uniwersalny, a zatem zawsze aktualny (...) Doświadczenie paschalne (...) zwróciło refleksję ku temu, kim Jezus był historycznie”. Por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel...*, s. 219.

(Łk 1), jak i w kontekście ukazania się Zmartwychwstałego po powstaniu z łona ziemi (Łk 24). Zdaniem australijskiego teologa, św. Łukasz wskazuje na pewną paralelę między ziemskim życiem Jezusa, który począł się w łonie Maryi, i Jego chwalebnym życiem, gdy powstał z grobu⁵⁸.

O'Collins świadomie posługuje się wyrażeniem „zmartwychwstanie *ciała*” (*bodily resurrection*), a nie „zmartwychwstanie *fizyczne*” (*physical resurrection*), ponieważ użycie terminu „ciało” odsyła do osobowego charakteru zmartwychwstania oraz nowego, przemienionego istnienia Chrystusa w chwale⁵⁹. Natomiast zdaniem O'Collinsa, przymiotnik „fizyczny” odniesiony do zmartwychwstania zbyt łatwo mógłby sugerować jedynie reanimację zwłok Jezusa.

„W swojej cielesności sam zmartwychwstały Jezus jest teraz «częścią» tego materialnego świata, która została wprowadzona w życie Boga – życie w sposób pełny i ostateczny dla Boga (Rz 6,10)”⁶⁰.

Ostatni wątek, jaki jest poruszony w przytoczonym powyżej opisie zmartwychwstania, dotyczy znaczenia tego wydarzenia dla samego Chrystusa oraz dla nas. Australijski teolog zauważa, że zmartwychwstanie Jezusa pierwotnie ma podstawowe znaczenie dla Niego samego, a ponad to także i dla nas. Podejmując to zagadnienie, przywołuje wypowiedź św. Tomasza z Akwinu, który pisał o tym, że Chrystus „wysłużył zbawienie dla siebie” przez miłość i heroiczne poświęcenie⁶¹. Ta sama myśl jest obecna we fragmencie Listu do Hebrajczyków (5,7), choć według O'Collinsa nie jest to typowy język autorów Nowego Testamentu.

„Jednocześnie Paweł i inni pisarze Nowego Testamentu nie zadowalali się przedstawieniem zmartwychwstania jako tylko jednorazowego działania Boga (Ojca) na rzecz martwego Jezusa. Od początku do końca zmartwychwstanie dotyczy ludzkości i całego świata”⁶².

O'Collins zaznacza, że nadzieja na własne zmartwychwstanie stała się częścią doświadczenia tych, którym Pan ukazał się po swoim powstaniu z martwych. On wprowadził ich w nową relację z sobą, a przez to w życie, które nie może być przerwane przez śmierć.

Po przedstawieniu zarysu podstawowych zagadnień związanych ze zmartwychwstaniem Chrystusa w ujęciu O'Collinsa, warto chwilę uwagi poświęcić także kwestii relacji między wydarzeniami śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Mimo że australijski teolog szeroko nie rozwija tej kwestii, jest

⁵⁸ Por. tenże, *Believing...*, s. 111.

⁵⁹ Por. tenże, *Jesus Risen...*, s. 122.

⁶⁰ Tamże, s. 184.

⁶¹ Por. tenże, *Jezus nasz Odkupiciel...*, s. 219.

⁶² Tamże, s. 220.

to istotne wstępne założenie, którego pominięcie może prowadzić do zbyt jednostronnego odczytania jego chrystologii.

Chociaż większość swoich prac O'Collins poświęcił tematyce rezurekcyjnej i na nią uwrażliwia w szczególny sposób, jednak tym samym nie chce pomniejszyć znaczenia krzyża w misterium paschalnym⁶³. Przyjmuje, iż są to jakby dwie strony tajemnicy paschalnej – w taki właśnie sposób są one celebrowane w liturgii przez Kościół. Dzięki zmartwychwstaniu, śmierć krzyżowa Chrystusa zyskała ostateczne znaczenie, a sposób śmierci Chrystusa nadał szczególną wartość Jego zmartwychwstaniu⁶⁴.

„Jednak równocześnie wrzucenie do jednego worka ukrzyżowania i zmartwychwstania, tak jakby były dwoma aspektami *tylko jednego wydarzenia*, nie rozwiązuje sprawy. Z pewnością są to wydarzenia, które można rozróżnić, lecz nie rozdzielić”⁶⁵.

Językowe wyrażenia związane z czasem i przestrzenią umożliwiają takie rozróżnienia. Ruch przestrzenny zachodzi w wymiarze wertykalnym – Chrystus „zstąpił” do otchłani, a później „wstąpił” do nieba i siedzi po prawicy Ojca. Natomiast odstęp czasowy zaznaczony jest w stwierdzeniu, że zmartwychwstanie Jezusa nastąpiło na trzeci dzień po śmierci.

3. Nowość obecności Zmartwychwstałego

Po krótkim przedstawieniu, w jaki sposób O'Collins interpretuje wydarzenie zmartwychwstania, podejmiemy próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego obecność Chrystusa po zmartwychwstaniu jest określana jako „nowa”? W jaki sposób wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa zmieniło sposób Jego obecności w świecie? Aby dostrzec tę zmianę, musimy najpierw zarysować temat przedpaschalnej obecności Jezusa.

Jest znamienne, iż pierwsza aluzja do obecności Chrystusa utożsamianego z Logosem i Mądrością jest związana ze stworzeniem wszechświata. Tym samym obecność Chrystusa jest określeniem sposobu Jego relacji do stworzenia od samego początku Jego zaistnienia. O'Collins, wspominając o roli Chrystusa jako Pośrednika stworzenia, zauważa, że taka interpretacja wskazuje, że od początku całe dzieło stworzenia nabiera wydźwięku chrystologicznego⁶⁶. Logos nie opuszcza stworzenia, lecz nieustannie podtrzymuje

⁶³ Por. tenże, *Jesus Risen...*, s. 4.

⁶⁴ Jak twierdzi Duquoc, to jest właśnie „ruch ożywiający pierwsze przepowiadanie chrześcijan: człowiek ten, Jezus, który przeszedł dobrze czyniąc, którego spotwarzono, wyszydzono, uśmiercono, został przez Boga wyniesiony, wyzwolony przez Niego od śmierci”. Ch. Duquoc, *Jezus Chrystus*, przeł. D. Szumska, Paryż 1976, s. 28.

⁶⁵ G. O'Collins, *Jesus Risen...*, s. 4.

⁶⁶ Tenże, *Chrystologia...*, s. 41-42.

jego istnienie. Ta obecność ogarnia wszystkich i wszystko – „Nie ma i być nie może żadnej sytuacji poza Chrystusem czy bez Chrystusa”⁶⁷. Towarzystwo stworzeniu nie może być postrzegane jedynie jako zewnętrzna obserwacja. Obecność Chrystusa oznacza Jego samoudzielanie.

Wcielenie stanowi w pewien sposób nowy etap w obecności Chrystusa dla świata. Osobowa obecność wcielonego Słowa pozwala nam odkryć, jak bardzo jesteśmy cenni i umiłowani w oczach Boga. „Narodzenie Jezusa jest realną obecnością i wyrazem Bożej miłości do nas”⁶⁸. Publiczna działalność Jezusa wskazywała na to, że Jego Osoba jest nierozzerwalnie związana z przyjściem królestwa niebieskiego. „Siłą swojej obecności przybliżył On Boże królestwo wszystkim ludziom”⁶⁹. Jednak to ziemskie życie Jezusa pozostaje ograniczone ramami czasu i przestrzeni. Jezus ukazuje się jako Ten, który jest z nami (stworzenie, zmartwychwstanie) oraz dla nas (posługa, nauczanie)⁷⁰.

O’Collins porusza kilka wątków dotyczących przedpaschalnej obecności Chrystusa⁷¹. Jednak są to rozproszone myśli, które najczęściej trzeba wydobywać z szerszego kontekstu. Zdecydowanie najszerzej O’Collins zajmuje się „wyższym poziomem” chrystologicznej obecności zawartej w stworzeniu i wcieleniu, do której doprowadziło zmartwychwstanie ukrzyżowanego Chrystusa.

„Jako wskrzeszony z martwych, Jezus teraz pozostaje w relacji do Ojca, ludzi i kosmosu w sposób, który zrzucił ograniczenia Jego historycznego istnienia. Na przykład, gdziekolwiek dwóch czy trzech gromadzi się w Jego imię, zmartwychwstały Pan jest pośród nich. Nic nie wyraża lepiej nowej możliwości Jezusa do komunikacji niż Eucharystia – Jego obecność w każdym miejscu na świecie i zdolność przekazywania życia, które nigdy się nie skończy”⁷².

Jezus, który powstał z martwych, nie jest już ograniczony czasem i przestrzenią w swojej możliwości udzielania siebie. Tym samym zmiana ulega forma Jego dostępności⁷³ i staje się „bardziej dostępny” dla każdego kto Go poszukuje. Nowa zdolność do komunikowania oznacza właśnie brak ograniczeń w dostępności Chrystusa. „(...) Jego kochające, pojednujące działanie

⁶⁷ Tamże, s. 290.

⁶⁸ Tenże, *Incarnation*, London 2010, s. 120.

⁶⁹ Tenże, *Chrystologia...*, s. 291.

⁷⁰ Por. tamże, s. 299.

⁷¹ M.in. jako Pośrednika stworzenia, Tego, który nieustannie się mu udziela, tym samym podtrzymując je w istnieniu, oraz Jego obecności po wcieleniu i w czasie Jego ziemskiego życia.

⁷² G. O’Collins, *Jesus Risen...*, s. 184.

⁷³ Określenie wniebowstąpienia Chrystusa w kategoriach „zmiany formy Jego dostępności” wywołuje zupełnie inne skojarzenia niż kategoria „odejścia”. Por. G. Strzelczyk, *Od Zmartwychwstania...*, s. 199.

pozostaje obecne w sposób ostateczny i uniwersalny”⁷⁴. Dlatego też ten rodzaj obecności Chrystusa może być opisany przez św. Jana jako wzajemne zamieszkiwanie („Chrystus-w-nas i my-w-Chrystusie”), a przez św. Pawła jako mieszkanie ludzi w Chrystusie („my-w-Chrystusie”) ⁷⁵. Strzelczyk zauważa, że użycie przez św. Pawła zwrotu „w Chrystusie” wskazuje na pierwotny charakter tej intuicji.

„(...) otwiera się (...) nowy wymiar wewnętrznego doświadczenia, którego intensywność przekraczać może to, co możliwe w ramach przestrzeni i czasu. Horyzontem jest tu ożywcze zjednoczenie sięgające aż po utożsamienie”⁷⁶.

Australijski teolog zwraca uwagę na związek nowej, zbawczej obecności Zmartwychwstałego z zesłaniem Ducha Świętego oraz powstaniem Kościoła. W Eucharystii najlepiej widać, co oznacza zmiana formy dostępności Chrystusa. Ten rodzaj Jego obecności nie oznacza formy odcieleśnionej, jedynie duchowej. Po wniebowstąpieniu człowieczeństwo Chrystusa nie jest już ograniczone ramami czasu i przestrzeni, ale nie przestało być związane z materią. „(...) wymiar zmysłowy nie zostaje usunięty, a jedynie przeniesiony w przestrzeń sakramentalną (...)”⁷⁷. Również Kościół „ucieleśnia żywą obecność zmartwychwstałego Chrystusa. Jest on widocznym potwierdzeniem Jego niewidocznej, lecz rzeczywistej i czynnej obecności”⁷⁸.

Podjmując temat nowej formy obecności Zmartwychwstałego, O’Collins zwraca również uwagę na poziomie języka na „język życia”⁷⁹, jaki stosuje św. Łukasz, oraz na utożsamianie Jezusa z życiem, jakie możemy dostrzec u św. Jana. Życie jest w tym przypadku sposobem wyrażenia obecności Jezusa, a więc Jego trwałej kondycji, która jest skutkiem zmartwychwstania.

„Co więcej, «życie» wskazuje, czego Jezus pragnie dla nas teraz i w przyszłym życiu. On powstał z martwych, abyśmy mogli żyć z Bogiem i w Bogu teraz i na zawsze”⁸⁰.

U św. Łukasza Jezus po zmartwychwstaniu jest nazwany przez mężczyzn w lśniących szatach „żyjącym”⁸¹. Uczniowie idący do Emaus mówią nieznanemu, że kobiety opowiedziały im o widzeniu aniołów zapewniających ich, że „On żyje” (Łk 24,23). Natomiast w Dziejach Apostolskich znajdujemy

⁷⁴ G. O’Collins, *Chrytologia...*, s. 299.

⁷⁵ Por. tamże.

⁷⁶ G. Strzelczyk, *Od Zmartwychwstania...*, s. 200.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ G. O’Collins, *Chrytologia...*, s. 299.

⁷⁹ Por. tamże; tenże, *Believing...*, s. 110-111.

⁸⁰ Tenże, *Believing...*, s. 111.

⁸¹ „Przestraszone, pochyliły twarze ku ziemi, lecz tamci rzekli do nich: «Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?» (Łk 24,5).

wzmiankę o tym, że Jezus dawał swoim uczniom dowody, że żyje⁸². Z kolei u św. Jana, Jezus w rozmowie z Martą sam mówi o sobie: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11,25), a w innym miejscu „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). To nowe życie Chrystusa posiada istotne znaczenie dla nas, bo poprzez wiarę także i my możemy mieć udział w tym samym życiu.

W ten sposób dochodzimy do wątku związanego z antycypacyjnym charakterem zmartwychwstania, które stanowi zapowiedź ostatecznej obecności Chrystusa – uniwersalnej i jawnej. „Zmartwychwstanie i nowa obecność Chrystusa i Jego Ducha antycypowały ostateczną i pełną obecność Boga”⁸³. Nadejdzie ona wraz z pełnią królestwa niebieskiego, które choć z jednej strony już jest obecne, jednak dopiero w czasach ostatecznych znajdzie swoje ostateczne spełnienie. Wątek związany z obecnością Boga jest połączony z rzeczywistością pełnej realizacji królestwa Bożego. A więc powstanie z martwych Chrystusa jako wydarzenie z przeszłości, które miało miejsce w konkretnym momencie historii, stanowi podstawę zarówno doświadczeń wierzących w teraźniejszości, jak i ich nadziei dotyczących przyszłości⁸⁴.

Australijski teolog porusza też problem, jak wyjaśnić fakt, że Chrystus zachował po śmierci swoją tożsamość. Stawia tezę, że ciągłość tożsamości można wyjaśnić posługując się kategorią „ucieleśnionej historii” (*embodied history*), która dostępuje zmartwychwstania⁸⁵. Wprowadzenie tej tezy pozwala zrozumieć relację ciągłości między obecnością Chrystusa zmartwychwstałego, a Jego przedpaschalnym życiem. „Zmartwychwstanie i wywyższenie Chrystusa sprawiły, że Jego całe życie i historia są nieodwołalnie obecne”⁸⁶. Dzięki ludzkiej naturze, historia Jezusa mogła być życiem dla innych i ona wraz z Nim powstała w zmartwychwstaniu, inicjując nowe życie dla innych⁸⁷. Całe ziemskie życie Chrystusa, Jego dzieje, powstały razem z Nim i przynależą do Niego, gdy żyje w chwale.

Wydaje się istotne, aby wyjaśnić samo pojęcie „ucieleśnionej historii” (*embodied history*). Zwłaszcza dlatego, że tłumacze na język polski dwóch prac O’Collinsa w różny sposób oddają to określenie. W *Chrystologii* K. Franek i K. Chrzanowska zdecydowały się na użycie wyrażenia „uosobiona

⁸² „Im też po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje: ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym” (Dz 1,3).

⁸³ G. O’Collins, *Believing...*, s. 120.

⁸⁴ Por. tenże, *Easter...*, s. 65.

⁸⁵ Por. tenże, *Believing...*, s. 147.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Por. tenże, *Rethinking Fundamental Theology*, Oxford 2011, s. 310. Zdaniem O’Collinsa, ta teza znajduje swoje potwierdzenie w Ewangelii. Chociaż Ewangelisti nie pisali wprost o nieodwołalnej obecności ziemskiej historii Jezusa, to jednak przekazali swoją świadomość tego, że wraz z Chrystusem powstało Jego ziemskie życie i ma ono niezastąpione znaczenie dla kolejnych pokoleń Jego wyznawców.

historia”⁸⁸, natomiast J. Pocię w książce *Jezus nasz Odkupiciel* stosuje określenie „ucieleśnione życie”⁸⁹. Z perspektywy filozoficznej terminy: „uosobienie”, „ucieleśnienie”, „życie” oraz „historia” posiadają różne pola semantyczne i nie mogą być traktowane jako synonimy.

Punktem wyjścia dla O’Collinsa jest spostrzeżenie, że „osobowa tożsamość pozostaje jakoś związana z cielesnością”⁹⁰. Zwraca on uwagę na związek między stwierdzeniami: „Jestem moim ciałem” i „Jestem moją historią”⁹¹. Cielesność jest „pośrednikiem”, przez którego możemy budować nasze relacje z ludźmi, ze światem i z Bogiem⁹². „Nasza historia pochodzi z naszego ciała będącego «w relacji»”⁹³. Ludzka historia przez całe życie – od poczęcia do śmierci – jest związana z ciałem. „Jako ludzie cieszymy się cielesną bądź ucieleśnioną historią („we enjoy a bodily or embodied history”)”⁹⁴. Tak jak stało się z Jezusem, również w przypadku ludzi to właśnie ta

„indywidualna, ucieleśniona historia zostanie wskrzeszona ze śmierci. To ludzka, cielesna historia, która tworzy dzieje każdej osoby, będzie wskrzeszona do nowego życia. W tajemniczy, przemieniony sposób zmartwychwstała egzystencja będzie wyrażała to, czym jako ucieleśnione osoby byliśmy i staliśmy się w naszym ziemskim życiu”⁹⁵.

Powyższe wyjaśnienia są podsumowane stwierdzeniem „moja cała cielesna historia jest znacznie bardziej «mną» niż fizyczne ciało, które wyda ostatni oddech w wieku, powiedzmy, osiemdziesięciu lat”⁹⁶. Zmartwychwstanie będzie przemianą dokonaną przez Boga, która doprowadzi całą ucieleśnioną historię zmarłych do nowego, osobowego życia, przez co zostanie zachowana ciągłość ich osobowej tożsamości⁹⁷.

Przez to, że O’Collins zwraca uwagę na związek między cielesnością człowieka i jego historią, przybliży także sposób, w jaki Chrystus jest dla nas obecny. Jeśli „(...) zmartwychwstałe życie będzie łącznym przyjściem całej zakumulowanej przeszłości, która pozostaje dla nas obecna”⁹⁸, tym samym

⁸⁸ Tenże, *Chrytologia...*, s. 94.

⁸⁹ Tenże, *Jezus nasz Odkupiciel...*, s. 231.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Koncepcja ciała, jaką znajdujemy u O’Collinsa, jest zgodna z myślą biblijną. Walter Kasper w następujący sposób streszcza znaczenie ciała w Piśmie Świętym: „Ciało – to cały człowiek wraz z jego stosunkiem do Boga i bliźnich, to miejsce, w którym człowiek spotyka się z Bogiem i swoimi bliźnimi. Ciało jest możliwością i rzeczywistością komunikowania się”. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 152.

⁹³ G. O’Collins, *Jesus Our Redeemer: A Christian Approach to Salvation*, Oxford 2007, s. 259.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Tenże, *Jezus nasz Odkupiciel...*, s. 232.

⁹⁷ Por. tamże.

⁹⁸ Tamże.

każdemu wydarzeniu z tej historii możemy przypisać istotne znaczenie. Żywa obecność Chrystusa po zmartwychwstaniu nie może być więc postrzegana w oderwaniu od Jego ziemskiej historii życia. On nie oddalił się od ludzi przez powstanie z martwych i wywyższenie. Jest wręcz odwrotnie⁹⁹. Nowość polega na tym, że Chrystus jest obecny jako Ten, który jest już u Boga. Dostępność Chrystusa zyskuje więc nowe możliwości. Charakterystyka różnych sposobów obecności zmartwychwstałego Chrystusa będzie przedmiotem drugiego rozdziału.

II

SPOSOBY OBECNOŚCI CHRYSTUSA ZMARTYCHWSTAŁEGO

Zadaniem chrystologii jest skuteczne komunikowanie obecności Zmartwychwstałego¹⁰⁰. Nie jest to możliwe bez czerpania z liturgii, uwzględniania ludzkiego doświadczenia oraz odczytywania chrystologicznych znaczeń w nich zawartych. Podążając za tą intuicją australijskiego teologa, przyjrzymy się sposobom obecności Chrystusa w liturgii celebrowanej przez Kościół oraz obecności zmartwychwstałego Pana w człowieku. Podejmiemy również próbę przedstawienia myśli O'Collinsa dotyczącej zbawczego charakteru obecności Chrystusa w świecie. Na zakończenie tego rozdziału, odniesiemy się do korzyści, jakie zdaniem O'Collinsa przemawiają na rzecz wykorzystywania kategorii obecności w chrystologii.

⁹⁹ Walter Kasper wyjaśnia to w taki sposób: „(...) cielesność zmartwychwstania – oznacza tylko to, że Jezus pozostając całą swoją osobą u Boga również od Boga w nowy sposób jest z nami”. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 152.

¹⁰⁰ Por. G. O'Collins, *Jesus Risen...*, s. 206.

1. Obecność Chrystusa w życiu liturgicznym Kościoła

1.1. Związek sakramentologii z tajemnicą zmartwychwstania Chrystusa

Zmartwychwstanie Chrystusa pełni niezastąpioną rolę w ukonstytuowaniu życia sakramentalnego w Kościele¹⁰¹. Bez zmartwychwstania nie byłoby sakramentów. Życie Jezusa i Jego śmierć nie wystarczyłyby do ustanowienia sakramentów. Dlatego też, zdaniem australijskiego jezuita, należy podkreślać związek między tajemnicą zmartwychwstania i życiem sakramentalnym w Kościele. O'Collins najszerzej opisuje, na czym polega ten związek w odniesieniu do dwóch sakramentów – chrztu i Eucharystii.

Związek między zmartwychwstaniem i chrztem widać w ostatniej scenie Ewangelii św. Mateusza, w której autor łączy ukazanie się Zmartwychwstałego ze słowami formuły chrzcielnej „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19)¹⁰². Natomiast św. Paweł podkreśla, że wejście do chrześcijańskiej wspólnoty dokonuje się przez chrzest w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusie (Rz 6,3-12; Ga 3,27; Kol 2,12-13)¹⁰³. W Listach Pawłowych znajdujemy wiele odniesień chrztu do tajemnicy paschalnej Jezusa. Chrzest jest określany jako nowe narodzenie dzięki udziałowi w zmartwychwstaniu Chrystusa (1 P 1,3; por. J 3,5; Tt 3,5). Ono rozpoczyna nowe życie chrześcijanina określane jako „egzystencja w Chrystusie” (np. Rz 8,1; 16,7; 1 Kor 15,22, Flp 3,8-9). Przyjęciu sakramentu chrztu towarzyszyło wyznanie wiary w powstanie z martwych Jezusa¹⁰⁴. O'Collins zauważa też, że Jezus określa swoją nadchodzącą śmierć jako chrzest (Mk 10,38-39, Łk 12,50).

Podstawowe znaczenie symboliki chrztu polega na udziale w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz w Jego potrójnej funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej¹⁰⁵. Jednak w chrzcie dokonuje się również duchowe obmycie z grzechu (1 Kor 6,11). Dzięki temu sakramentowi chrześcijanie tworzą ze zmartwychwstałym Chrystusem jedno Ciało (1 Kor 12,12-13) i są wszczępieni w Jego życie.

„Oba te obrazy – ciała składającego się z głowy i członków oraz winnego krzewu i jego gałęzi – wskazują, że przez chrzest jednocząca moc Bożego życia i miłości,

¹⁰¹ Por. tenże, *Believing...*, s. 156.

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ Por. tamże, s. 157.

¹⁰⁴ We fragmencie Rz 10,9 widać jasno, że Paweł cytuje wyznanie wiary, możliwe, że było połączone z przyjęciem chrztu. Por. G. O'Collins, *Believing...*, s. 211, przyp. 14.

¹⁰⁵ Por. tamże, przypis 15, s. 211.

jaką jest Duch Święty, napelnia nie tylko Zmartwychwstałego – Pana Kościoła, lecz również tych, którzy wchodzą do wspólnoty eklesjalnej¹⁰⁶.

Mają oni także udział w życiu Ojca, ponieważ Chrystus i Ojciec stanowią jedno (J 14,9-10).

Australijski teolog wspomina o dwóch wymiarach wiary chrześcijańskiej odnoszącej się do chrztu: „indyktyw” to udział w życiu zmartwychwstałego Chrystusa, a „imperatyw” wzywa ochrzczonych do udziału w zbawczej misji Boga w historii. Następnie O’Collins charakteryzuje istotę misji Jezusa, aby na tej podstawie wyjaśnić, do czego są wezwani ochrzczeni, którzy są w nią włączeni. Otóż, Jezus przyjmuje chrzest od Jana, aby „wypełnić wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3, 15). Później głosi sprawiedliwość Bożego królestwa oraz sam prowadzi życie człowieka sprawiedliwego. Chrzestowanie, którzy w chrzcie otrzymują życie od Ducha zmartwychwstałego Jezusa, powinni się kierować Jego wskazaniem¹⁰⁷.

„Łaska chrztu uzdalnia ich [chrześcijan – przyp. Ch.B.] do służby innym przez to, że stają się znakami i sakramentami niepokonanej sprawiedliwości osiągniętej przez uwielbionego Jezusa”¹⁰⁸.

Odnowienie jakie dokonuje się w chrzcie domaga się „przetłumaczenia na działanie”¹⁰⁹.

O’Collins podejmuje też temat związku Eucharystii ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Stwierdza, że uczniowie nie zaczęliby sprawować Eucharystii na pamiątkę Pana, gdyby nie wydarzenie zmartwychwstania. Powołuje się w tym miejscu na Ewangelię św. Jana: „Kto spożywa moje Ciało i pije moja Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,54).

„W Eucharystii chrześcijanie przyjmują zmartwychwstałego Pana i przez Niego oni również przybliżają się do zmartwychwstałego życia (...) Zmartwychwstanie ukrzyżowanego Jezusa już się dokonało. Przez widzialne znaki, w Eucharystii z mocą staje się obecne ostateczne zmartwychwstanie (...)”¹¹⁰.

„Uobecnienie zmartwychwstania” w Eucharystii oznacza rozpoznanie obecności Zmartwychwstałego jednak nie tylko pod sakramentalnymi postaciami na ołtarzu, lecz także w Ciele, jakim jest Kościół zgromadzony na celebracji i modlitwie. Według australijskiego jezuitę, Eucharystii nie można właściwie zrozumieć bez uwzględnienia przemienionego ciała Jezusa, który siedzi po prawicy Ojca i w mistyczny sposób jednoczy się ze wspólnotą chrześcijan¹¹¹. O’Collins przywołuje fragment 1 Kor 11,29, w którym

¹⁰⁶ Tamże, s. 157.

¹⁰⁷ Por. „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5,25).

¹⁰⁸ G. O’Collins, *Believing...*, s. 158.

¹⁰⁹ Por. tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Por. tamże.

św. Paweł gani Koryntian za to, że „nie zważają na Ciało”. To wyrażenie może być rozumiane na dwa sposoby: można nie poznać zmartwychwstałego Jezusa pod postaciami eucharystycznymi lub w tych, którzy nie mają nic do jedzenia¹¹². Taka praktyka chrześcijan ma swoje źródło w postawie samego Jezusa, który zasiadał do jednego stołu z celnikami i cieszącymi się złą sławą ludźmi z marginesu. Jezus wprowadzał braterstwo w miejsce ich alienacji oraz czynił ich uczestnikami wspólnoty stołu ze sobą wzajemnie i z Ojcem¹¹³. Wiara w Chrystusa obecnego w Eucharystii zobowiązuje chrześcijan do praktykowania „profetycznych aktów solidarności”¹¹⁴, które są naśladowaniem postawy Jezusa oddającego siebie innym.

„Tak jak przez chrzest Duch wszczepia wierzących w winny krzew, którym jest Chrystus, aby wydali owoc sprawiedliwości, tak w Eucharystii Duch Święty łączy ich z Chrystusem, Chlebem życia, aby wydali owoc miłości (J 15,18)”¹¹⁵.

W Eucharystii są dwie epiklezy: najpierw jest to modlitwa, aby Duch Święty przemienił chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa, a później już po konsekracji Duch jest wzywany, aby przemienił tych, którzy będą przyjmowali Komunię św.

Między sakramentami chrztu i Eucharystii istnieje łączność szczególnie wyraźnie widoczna w Wigilię Paschalną, gdy wszystkie sakramenty inicjacji są udzielane dorosłym według Obrzędów Chrześcijańskiego Tajemniczenia Dorosłych. Chrzest oznacza włączenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (Rz 6,3-5), natomiast Eucharystia – głoszenie śmierci zmartwychwstałego Pana, aż przyjdzie w chwale (1 Kor 11,26)¹¹⁶.

Następnie australijski jezuita bardzo skrótowo podejmuje temat pozostałych sakramentów w relacji do misji Zmartwychwstałego¹¹⁷. Poprzez bierzmowanie chrześcijanie zyskują pełniejszy udział w misji arcykapłańskiej Chrystusa i są jeszcze bardziej wezwani do dawania świadectwa o Zmartwychwstałym i głoszenia wiary słowem i przykładem. Nie byłoby sakramentu pojednania, w którym grzesznicy dostępują przebaczenia, gdyby Bóg nie pojednał świata ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna. W tym kontekście zostaje zwrócona też uwaga na dwa wymiary sakramentu chorych: osoby, które go przyjmują, głębiej jednoczą się z ukrzyżowanym i wywyższonym Chrystusem oraz wraz z całą wspólnotą dają świadectwo współczuciu Chrystusa i Jego mocy uzdrawiania. Australijski teolog podkreśla wymiar trynitarny Bożego działania w tych trzech wspomnianych wyżej sakramentach: ich znaczenie i moc pochodzi od zmartwychwstałego

¹¹² Por. tamże, s. 158-159.

¹¹³ Por. tamże, s. 159.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 160.

Chrystusa, który razem z Ojcem posyła Ducha Świętego¹¹⁸. Odnosi się również krótko do sakramentów stanu. Sakramenty święceń i małżeństwa we właściwy sobie sposób łączą przyjmujące je osoby z Oblubieńcem Kościoła i powołują je do budowania domowych i lokalnych wspólnot chrześcijańskich, w oczekiwaniu na wieczną ucztę weselną. Australijski teolog proponuje więc spoglądanie na teologię sakramentów z perspektywy żyjącego Chrystusa, ponieważ w jego opinii takie podejście najlepiej pokazuje jaką rzeczywistość obejmują sakramenty i co zapowiadają.

1.2. Obecność Chrystusa w liturgii według Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II

Punktem wyjścia w omawianiu tematu obecności Chrystusa w liturgii jest Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II (KL 7)¹¹⁹. W książce *Jesus Risen* australijski teolog stwierdza, że to nie przypadek, że wypowiedź Magisterium Kościoła dotycząca obecności Chrystusa znajduje się właśnie w dokumencie poświęconym liturgii¹²⁰. Przestrzeń liturgii Kościoła jest pierwszą, do której O'Collins nawiązuje podejmując temat różnych form obecności Chrystusa. Jednak czyni to „nie mając intencji zakwestionowania czy opuszczenia Jego «pozaliturgicznych» form obecności”¹²¹.

Dla australijskiego jezuitę kwestia różnorodności sposobów obecności Chrystusa jest niewątpliwie istotna, przez co wydaje się iść po linii myśli soborowej¹²². W artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ* nie zajmuje się analizą źródłowych tekstów, na których oparli się Ojcowie Soborowi, formułując ten fragment konstytucji¹²³, lecz raczej koncentruje się na kwestii recepcji tego nauczania w odnowionych Obrzędach, publikowanych po roku 1969 oraz w sakramentologii.

Przejdziemy teraz do omówienia sposobów obecności Chrystusa w liturgii z KL 7 w ujęciu O'Collinsa, wyjaśnionych we wspomnianym wyżej artykule.

¹¹⁸ Por. tamże.

¹¹⁹ Do tego fragmentu nawiązuje on już w *Jesus Risen* (1987), później w *Focus on Jesus* (1996) i w artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ* (2012). Por. tenże, *Jesus Risen...*, s. 206; tenże, D. Kendall, *Focus on Jesus*, Leominster 1996., s. 23; G. O'Collins, *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ*, „Irish Theological Quarterly” 77 (I) 3-17, s. 3.

¹²⁰ Por. tenże, *Jesus Risen...*, s. 206.

¹²¹ Tenże, D. Kendall, *Focus on Jesus*, s. 24.

¹²² Zdaniem M.G. Witczaka, nie było zaskoczeniem, że w Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II znalazł się temat obecności Chrystusa, ale zaskoczeniem mogło być, że Sobór nie ograniczył się do „realnej obecności”, ale podjął temat różnorodności obecności. Por. M.G. Witczak, *The Manifold Presence of Christ in The Liturgy*, „Theological Studies” 59 (1998), s. 680-702.

¹²³ Por. tamże.

„(...) Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze mszy świętej tak w osobie celebrującego (...) jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy (...)”

Konstytucja o liturgii Soboru Watykańskiego II wymienia pięć sposobów obecności Chrystusa w liturgii Kościoła. Chrystus jest obecny:

1. w osobie celebrującego
2. pod postaciami eucharystycznymi
3. w celebracji sakramentów
4. w swoim słowie
5. w zgromadzonej wspólnotcie, „gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy”

1) Pierwsza forma obecności Chrystusa w sposób pośredni odwołuje się do tradycyjnego nauczania Kościoła o kapłanie działającym *in persona Christi*¹²⁴. Takie działanie jest możliwe, ponieważ to zmartwychwstały Chrystus ofiaruje samego siebie przez służbę wyświęconych szafarzy. Nie oznacza to, że Chrystus jest nieobecny, bo działanie kapłana w osobie Chrystusa jest możliwe jedynie wtedy, gdy on uczestniczy w dynamicznej obecności Pana¹²⁵. Kapłani

„nie są nigdy czymś więcej jak tylko widzialnymi znakami niewidzialnego Najwyższego Kapłana, który wciąż ofiaruje samego siebie i nieustannie wstawia się za ludźmi”¹²⁶.

Właśnie ta myśl jest zawarta w stwierdzeniu św. Tomasza z Akwinu, którą przywołuje O’Collins: „Sam Chrystus jest prawdziwym Kapłanem, a inni są tylko Jego sługami”¹²⁷.

2) KL 7 wskazuje na szczególną obecność Chrystusa w liturgii pod postaciami eucharystycznymi. Jest ona „najwyższa, najbardziej intymna i najbardziej godna czci spośród różnych form obecności Chrystusa”¹²⁸.

3) Podejmując temat następnego sposobu obecności Chrystusa, O’Collins ocenia, że Sobór słusznie zacytował słowa św. Augustyna, piszącego: „kiedy chrzci Piotr, to chrzci sam Chrystus. Kiedy chrzci Paweł, to chrzci sam

¹²⁴ Por. G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 4.

¹²⁵ Św. Tomasz pisze o wyświęconych „kapłanach nowego prawa”, którzy „działają w osobie Chrystusa”, powołując się przy tym na 2 Kor 2,10 w tłumaczeniu Wulgaty, gdzie pojawia się wyrażenie „w osobie Chrystusa” (*in persona Christi*). Według O’Collinsa, zamiast pojęcia „osoba” bardziej precyzyjne byłoby tłumaczenie tego wyrażenia przez zwrot „w obecności Chrystusa”. Por. G. O’Collins, M. K. Jones, *Jesus Our Priest*, Oxford 2010, s.114.

¹²⁶ G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 4.

¹²⁷ KKK 1545.

¹²⁸ G. O’Collins, *Vatican II...*s. 4.

Chrystus”¹²⁹. Chrystus jest rzeczywiście, osobiście obecny¹³⁰ i chociaż jest niewidzialny, to jest prawdziwym szafarzem wszystkich sakramentów¹³¹.

„Każdy sakrament oznacza i uobecnia Chrystusa: jako Najwyższego Kapłana (w Eucharystii); dokonującego dzieła pojednania (w sakramencie pojednania); jako uzdrowiciela (w namaszczeniu chorych) itd.”¹³².

4) Kolejny sposób obecności Chrystusa w liturgii to Jego obecność w swoim słowie. W KL 7 czytamy na ten temat: „gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia”. A w innym fragmencie „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię (...)” (KL 33). Zdaniem O’Collinsa, Konstytucja o liturgii niesłusznie ogranicza obecność Chrystusa w słowie tylko do momentów czytania Pisma świętego, pomijając głoszenie słowa. Według konstytucji, celem homilii jest przedstawienie na podstawie świętego tekstu tajemnic wiary i zasad chrześcijańskiego życia (por. KL 52). Natomiast O’Collins zauważa, że w ten sposób homilia jest rozumiana jako „pouczenie” dotyczące Słowa, a nie jako „spotkanie” z Chrystusem, który jest żywym Słowem¹³³.

O’Collins wskazuje, że o obecności Chrystusa w głoszeniu słowa wspominają inne dokumenty Soboru Watykańskiego II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele oraz Dekret o misyjnej działalności Kościoła. „Chrystus jest obecny nie tylko w celebracji Eucharystii, lecz także gdy głoszona jest Ewangelia”¹³⁴ (por. KK 26). Natomiast w KK 21 czytamy:

„Siedząc bowiem po prawicy Ojca, przebywa równocześnie w zgromadzeniu swoich biskupów i za pośrednictwem przede wszystkim ich zaszczytnej służby słowo Boże głosi wszystkim narodom, a wiernym udziela sakramentów wiary (...)”.

Dekret o misyjnej działalności Kościoła stwierdza, że przez słowo przepowiadania uobecniany jest Chrystus jako sprawca zbawienia (por. DM 9). Nauczanie zawarte we wspomnianych wyżej dokumentach wskazuje, że przez przepowiadanie Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały staje się obecny tak samo dla głoszącego jak i jego słuchaczy.

5) Ostatni sposób obecności Chrystusa w liturgii wymieniony w KL 7 dotyczy Kościoła, który gromadzi się na modlitwie i śpiewie psalmów. Wspominając o tej formie obecności konstytucja powołuje się na fragment

¹²⁹ *In Ioannem* 6.7, cyt. za: tenże, *Chrystologia...*, s. 299; por. KKK 1127.

¹³⁰ „Christ is personally and effectively present”. Możliwe byłoby także tłumaczenie „Chrystus jest obecny osobiście i skutecznie”, jednak wydaje się, że w tym kontekście chodzi raczej o podkreślenie realności obecności Chrystusa.

¹³¹ Por. G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 4. To twierdzenie św. Augustyna miało korzenie w nauczaniu św. Cypriana i św. Jana Chryzostoma. Por. tenże, *Believing...*, s. 161.

¹³² Tenże, *Vatican II...*, s. 4.

¹³³ Por. tamże, s. 5.

¹³⁴ Tamże.

z Ewangelii św. Mateusza: „(...) gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). O’Collins podkreśla ten aspekt, że w każdej wspólnotie niezależnie od jej wielkości, nawet w tej, która składa się z dwóch albo trzech osób, Chrystus jest naprawdę obecny. Ten aspekt wiąże się zwłaszcza z modlitwą liturgii godzin we wspólnotie wiernych.

Konstytucja o liturgii wykorzystuje motyw śpiewu jako metaforę ukazującą obecność Chrystusa w tajemnicy wcielenia i zmartwychwstania:

„Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan Nowego i Wiecznego Testamentu, przyjmując ludzką naturę, wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebiańskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki. Całą społeczność ludzi łączy On ze sobą i przez ten śpiew Bożej pieśni pochwalnej ze sobą ją zespała” (KL 83).

Natomiast w KL 7 czytamy, że Chrystus jest obecny, gdy Kościół śpiewa psalmy. Ten śpiew jest „Bożą pieśnią pochwalną”, intonowaną przez samego „wcielonego Kantora”¹³⁵. Australijski teolog uważa, że jedność całej rodziny ludzkiej przewidziana w stworzeniu i urzeczywistniona we wcieleniu została wzmocniona przez zmartwychwstanie. Swoją doskonałość osiągnie, gdy ludzie dołączą do „niebieskiego chóru”¹³⁶. W tej intuicji O’Collins dostrzega wpływy św. Augustyna. Ocenia, że „nie miał on sobie równych, gdy wyobrażał sobie ostateczną obecność Chrystusa”¹³⁷. Św. Augustyn pisał, że ludzie będą chwalić Boga będąc jednością w jedynym Chrystusie skierowanym ku jednemu Ojcu; duża liczba ludzi nie będzie oznaczała rozproszenia¹³⁸.

Po omówieniu pięciu sposobów obecności Chrystusa w liturgii O’Collins zastanawia się nad tym, jaka była recepcja tego nauczania w odnowionych Obrzędach, które były publikowane po 1969 r. Australijski teolog wymienia przykłady aklamacji po przeistoczeniu, modlitw w czasie sprawowania sakramentu chrztu, pojednania i uzdrowienia chorych, które bezpośrednio są skierowane do Chrystusa, a więc wskazują na Jego obecność pod postaciami eucharystycznymi, w sprawowaniu sakramentów, w Jego słowie (czytanym z Pisma świętego oraz głoszonym) oraz w modlącej się wspólnotie Kościoła. Jedyną formą obecności Chrystusa, jaka nie ma odzwierciedlenia w tekstach liturgicznych, jest Jego obecność w osobie celebransa. O’Collins nie komentuje tego faktu. Zwraca natomiast uwagę na podstawową cechę chrześcijańskiej modlitwy:

„Kościół modli się do Boga Ojca, przez Syna, w mocy Ducha Świętego. To wiąże się z uznaniem również dynamicznej obecności Syna i Ducha w całej chrześcijańskiej liturgii”¹³⁹.

¹³⁵ Por. tamże, s. 6.

¹³⁶ Por. tamże.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Por. tamże.

¹³⁹ Tamże, s. 8.

Celem tej obecności Syna i Ducha jest udział ludzi w trynitarnym życiu Boga.

1.3. Kapłańska obecność Chrystusa

Podając temat trzeciego sposobu obecności Chrystusa w liturgii, tzn. w celebracji sakramentów, O'Collins odniósł się głównie do tematu obecności Chrystusa jako prawdziwego szafarza wszystkich sakramentów. „Staje się On widzialny w swoim Ciele, którym jest Kościół”¹⁴⁰. Ten wątek czynnej obecności Chrystusa sprawującego sakramenty wiąże się z kwestią działania Chrystusa jako Najwyższego Kapłana.

„Jego kapłaństwo trwa wiecznie, ponieważ nie przestaje wstawiać się za światem (np. Rz 8,34; Hbr 7,25) i go błogosławić (Ef 1,3). Zmartwychwstały i wywyższony Chrystus pozostaje na zawsze jako Kapłan pośrednikiem Bożego błogosławieństwa i otrzymanych dóbr”¹⁴¹.

Według australijskiego jezuitę, „kapłańskie wstawiennictwo Chrystusa przede wszystkim przyjmuje formę Jego wiecznego ofiarowania samego siebie”¹⁴². Taka myśl znajduje się u św. Augustyna, który pisał, że Chrystus „(...) jako nasz Kapłan (...) teraz składa ofiarę w naszym imieniu”¹⁴³. Australijski teolog przywołuje również z Apokalipsy obraz niebiańskiej liturgii, w której ofiarą jest zabity Baranek przebywający wiecznie w obecności Boga.

„Zmartwychwstały i wywyższony Chrystus pozostaje na zawsze ofiarą i kapłanem”¹⁴⁴. Jako Najwyższy Kapłan przez Ducha Świętego składa siebie w ofierze Ojcu. To Duch uzdalnia Chrystusa do złożenia takiej ofiary z siebie (Hbr 9,14), ponieważ On towarzyszy Mu podczas całej Jego misji (Dz 10,38; por. Łk 3,22; 4,14). Istotnym wątkiem jest wymiar trynitarny ofiary eucharystycznej. Wyjaśniając jej znaczenie, australijski teolog cytuje Toma Torrance’a.

¹⁴⁰ Tenże, *Believing...*, s. 161.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Tamże, s. 161. Kwestii kapłaństwa Jezusa O'Collins poświęcił osobną książkę – *Jesus Our Priest. A Christian Approach to the Priesthood of Christ* (tenże, *Jesus Our Priest. A Christian Approach to the Priesthood of Christ*, Oxford, 2010). Odrębnego studium wymagałaby szczegółowa analiza wątku obecności w tej publikacji. W niniejszej pracy ograniczymy się do przedstawienia głównych myśli O'Collinsa na temat kapłańskiego wymiaru obecności Chrystusa zawartych w książce *Believing in the Resurrection: The Meaning and Promise of the Risen Jesus* (2012). Ponieważ jest to późniejsza publikacja, zakładamy, że wątki dotyczące tematu obecności, które są w niej zawarte, są podsumowaniem myśli przedstawionych wcześniej w dziele, które szerzej podejmuje temat kapłaństwa Chrystusa. Omówimy główne intuicje autora dotyczące kapłańskiej obecności Chrystusa na podstawie pracy *Believing in the Resurrection*.

¹⁴³ *Expositions of the Psalms*, 26.2, cyt. za: tenże, *Believing...*, s. 161.

¹⁴⁴ Tamże, s. 162.

„Oddajemy cześć Ojcu i modlimy się do Niego w taki sposób, że to sam zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus jest treścią i pośrednikiem naszego uwielbienia i modlitwy (...) W Duchu wznosząca się od nas do Ojca modlitwa jest formą ofiary, jaką sam Chrystus składa z siebie”¹⁴⁵.

Według australijskiego teologa, Torrance wymownie wyraził, na czym polega kapłańska obecność Chrystusa podczas Eucharystii

„Kiedy Kościół czci Ojca, wysławia Go i adoruje przez Chrystusa i celebrytuje Eucharystię w Jego imię, wtedy sam Chrystus (w Duchu) czci Ojca, wysławia Go i adoruje w swoich członkach i przez nie, podnosząc, kształtując i uświęcając modlitwy ludzi”¹⁴⁶.

O’Collins, pisząc o kapłańskim wymiarze obecności Chrystusa, podejmuje też w tym kontekście temat relacji Chrystusa i Ducha. „Chrystus jako Najwyższy Kapłan wciąż zsyła Ducha na Kościół i świat”¹⁴⁷. To Duch Święty jest tym, który daje świadectwo, nowe życie, uczy prawdy, umożliwia odpuszczanie grzechów.

„W ten sposób Duch Święty uniwersalizuje kapłańską obecność i dzieło Jezusa (...) Uniwersalna obecność Ducha towarzyszy obecności wywyższonego Chrystusa, która jest uniwersalną obecnością. Jako że współposyłający Ducha (Zmartwychwstały) jest zawsze nierozdzielnie i blisko połączony z Połanym (Duchem Świętym) i Chrystus jest obecny wszędzie i w każdym ludzkim życiu, to również Duch musi być obecny wszędzie i w każdym ludzkim życiu. W ten sposób myśl, że Duch uniwersalizuje kapłańskie dzieło Chrystusa, implikuje uniwersalną obecność zarówno Chrystusa, jak i Ducha”¹⁴⁸.

Już wcześniej wspominaliśmy o obecności Chrystusa, która towarzyszy każdej sytuacji życia w kontekście myśli o Jego nieustannym podtrzymywaniu stworzenia w istnieniu. Teraz O’Collins na podstawie chrystologii wyciąga konsekwencje dla pneumatologii. W jego myśli są one nierozdzielnie związane ze sobą. Kapłańskiej obecności Chrystusa zawsze towarzyszy też obecność Ducha Świętego. Australijski teolog wprowadza też ważną zasadę potrzebną dla właściwego zrozumienia jego myśli. Zaznacza, że „Obecność – jako taka – nie oznacza automatycznie przez sam swój fakt jej dostrzeżenia” („*Being present does not, as such, imply being known to be present*”)¹⁴⁹. Uniwersalna obecność Chrystusa i Ducha na poziomie ontologicznym, nie przekłada się bezproblemowo na wymiar poznawczy. Fakt, że obecność Chrystusa i Ducha nie ma granic, nie oznacza, że jest ona powszechnie

¹⁴⁵ T.F. Torrance, *Theology in Reconciliation: Essays toward Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Eugene, 1996, s. 209, cyt. za: G. O’Collins, *Believing...*, s. 162.

¹⁴⁶ T.F. Torrance, *Theology in Reconciliation...*, s. 134, cyt. za: G. O’Collins, *Believing...*, s. 164.

¹⁴⁷ G. O’Collins, *Believing...*, s. 162.

¹⁴⁸ Tamże, s. 162-163.

¹⁴⁹ Tamże, s. 163.

rozpoznawana. Ten wątek można też przedstawić od drugiej strony: nie-
możność dostrzeżenia obecności Syna i Ducha nie oznacza tym samym jej
braku.

O'Collins na podstawie zakończeń Ewangelii św. Mateusza i Marka poka-
zuje, w jaki sposób ogólna prawda o obecności Chrystusa znajdowała swój
konkretny wymiar w życiu pierwszych chrześcijan. W zakończeniu Ewangelii
św. Mateusz przytacza misyjny nakaz Chrystusa skierowany do uczniów, by
nauczali wszystkie narody i udzielali im chrztu oraz Jego obietnicę, że po-
zostanie z nimi na zawsze (por. Mt 28,19-20). Nie precyzuje jednak, w jaki
sposób Pan będzie obecny wśród uczniów. Taką wskazówkę znajdziemy na-
tomiasz w Ewangelii św. Marka, w której autor zaznaczył, że „Pan współ-
działał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (por.
Mk 16,19-20). Chrystus „współdziałał” z uczniami właśnie w dziele głoszenia
Ewangelii oraz udzielania chrztu. W taki konkretny sposób pierwsi chrześ-
cijanie doświadczali Jego obecności¹⁵⁰.

Australijski jezuita przedstawia też pewną obserwację odnoszącą się do
tekstów autorstwa św. Łukasza. Pisząc o zesłaniu Ducha Świętego, św. Łukasz
odróżnia Chrystusa zsyłającego Ducha od Bożego Ducha, który zostaje zesła-
ny (por. Łk 24,49, Dz 2,33). Natomiast we fragmentach opisujących później-
sze życie i rozwój wspólnoty chrześcijańskiej, św. Łukasz w podobny sposób
pisze o roli prowadzenia uczniów przez Chrystusa i Ducha Świętego (por.
Dz 9,10-16; 18,9-10; 8,29; 10,19; 16,7). Są wciąż obecni w służbie Kościoła i to-
warzyszą uczniom, którzy ją pełnią¹⁵¹. Narracja św. Łukasza ukazuje, w jaki
sposób dzięki Chrystusowi Najwyższemu Kapłanowi, człowiek może przybli-
żyć się do Bożego „tronu łaski”¹⁵². O'Collins w następujący sposób interpre-
tuje soteriologiczne przesłanie Listu do Hebrajczyków: „Poza Chrystusem
– zmartwychwstałym i wywyższonym Najwyższym Kapłanem oraz Jego nie-
ustannym kapłańskim składaniem siebie w ofierze i wstawiennictwu – nie
ma zbawienia». Aby uniknąć nieporozumienia, trzeba również dodać, że
«nie można się znaleźć poza Chrystusem» i nie ma żadnej strefy «poza Nim
i Jego kapłańskim działaniem»”¹⁵³.

1.4. Obecność Chrystusa w sakramentach

O'Collins ubolewa nad niedostatkami recepcji nauczania Konstytucji
o liturgii o pięciu sposobach obecności Chrystusa w sakramentologii¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Por. tamże.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 164.

¹⁵² „Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy doznali miłosierdzia i znaleźli
łaskę pomocy w stosownej chwili” (Hbr 4,16).

¹⁵³ G. O'Collins, *Believing...*, s. 164.

¹⁵⁴ Por. tenże, *Vatican II...*, s. 8. O'Collins wymienia przykładowe publikacje dotyczące
sakramentów, w których poświęcono niewiele uwagi tematowi obecności Chrystusa w li-

Zastanawia się też nad możliwymi przyczynami takiej sytuacji. Po pierwsze stwierdza, że wymienieni autorzy publikacji (oprócz Walsha) nie zajmują się szerzej zagadnieniem zmartwychwstania i wywyższenia Chrystusa, co automatycznie nie predysponuje ich do rozważań związanych z tematem Jego obecności. Po drugie, O'Collins taką przyczynę widzi w niedostatku filozoficznej i teologicznej refleksji na temat samego pojęcia obecności. Sam natomiast wnosi swój wkład w to zagadnienie, opisując dziesięć cech charakterystycznych kategorii obecności oraz wyjaśniając, w jaki sposób one odnoszą się do rzeczywistości sakramentalnej. Przejdziemy teraz do przedstawienia tych treści w kluczu kolejnych aspektów charakterystycznych dla kategorii obecności¹⁵⁵.

1) Relacyjność

„Być obecnym” oznacza zawsze „być obecnym dla”, a więc ten aspekt mówi o relacji wobec osoby, rzeczy, wydarzenia, dla którego ktoś jest obecny. „(...) obecność oznacza «bycie wobec» lub «bycie w relacji», a nie po prostu «bycie samo w sobie» lub istnienie jako takie”¹⁵⁶. W *Salvation for All* O'Collins precyzuje „Obecność nie jest byciem, ale sposobem bycia”¹⁵⁷ („Presence is not being but a mode of being”). Ten element relacyjności występuje również, gdy człowiek jest sam – jest to obecność dla samego siebie.

„(...) obecność Chrystusa w sakramentach i przez nie, ma charakter relacyjny i jest «obecnością dla nas»”¹⁵⁸. Zyskuje ona specyficzny charakter w zależności od tego, jaki moment w relacji z Chrystusem przeżywa chrześcijanin. Obecność Chrystusa jest u początku Jego relacji z człowiekiem, gdy przyjmuje chrzest. Ta sama obecność w Eucharystii odnosi wierzących do wiecznej ofiary Chrystusa w Eucharystii. W sakramencie pokuty obecność Chrystusa dokonuje w nas pojednania i powrotu do relacji z Nim i z Jego Kościołem. Istotna jest również wzajemność, jaka występuje w tej relacji – Chrystus jest obecny dla nas, a my dla Niego. „Każdy z sakramentów oznacza i sprawia szczególny związek między zmartwychwstałym Chrystusem i nami (...)”¹⁵⁹.

2) Wymiar osobowy

Obecność jest zawsze związana z relacją – tożsamości (świadoma samo-obecność) lub różnicy (obecność wobec innych). W *Chrystologii* O'Collins

turgii: L.-M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trans. P. Madigan, M. Beaumont, Collegeville 1995; L.-M. Chauvet, *The Sacraments*, no translator indicated, Collegeville 2001; D.N. Power, *Sacrament: The Language of God's Giving*, New York 1999; H. Vorgrimler, *Sacramental Theology*, trans. L.M. Maloney, Collegeville 1992; L.G. Walsh, *The Sacraments of Initiation*, London 1988.

¹⁵⁵ Por. G. O'Collins, *Vatican II...*, s. 9-16.

¹⁵⁶ Tenże, *Salvation for All: God's other Peoples*, Oxford 2008, s. 209.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tenże, *Vatican II...*, s. 9.

¹⁵⁹ Tamże.

pisze, że „jest to *prawie równoznaczne (almost the same)* ze stwierdzeniem, że obecność stanowi zasadniczo fenomen osobowy”¹⁶⁰. Natomiast po 13 latach w *Salvation for All* jeszcze mocniej podkreśli „jest to *równoznaczne (tantamount to)* ze stwierdzeniem, że obecność stanowi zasadniczo fenomen osobowy”¹⁶¹. Według O’Collinsa,

„jedynie osoby mogą być obecne we właściwym tego słowa znaczeniu (...) bycie osobowe oznacza bycie w relacji; możemy tu dodać: bycie osobowe oznacza bycie obecnym dla innych osób. Bycie w relacji i bycie obecnym wyrażają właśnie to, czym jest bycie osobą”¹⁶².

Każda osobowa relacja zakłada też odrębność osób. Jest to ważny element, bo to właśnie odrębność pozwala istnieć relacji, chroniąc osoby przed utożsamieniem.

Relacja z Chrystusem i Jego Duchem ma charakter osobowy¹⁶³. Wszystkie sakramenty odnoszą się właśnie do tej relacji. O’Collins parafrazuje klasyczną zasadę teologiczną, aby podkreślić ten wymiar: „sakramenty (zostały ustanowione) dla osób (*sacramenta propter personas*)”¹⁶⁴. Ludzie budują relację z Chrystusem i Duchem właśnie jako osoby. „Stają się bardziej «sobą» przez to, że są osobiście i sakramentalnie obecni wobec zmartwychwstałego Chrystusa w Duchu Świętym”¹⁶⁵.

3) Wolność

Kategoria obecności jest związana z wolnością. Obecność wobec drugiego oznacza pewną formę „obdarowywania sobą”¹⁶⁶, a w takim akcie ma też swój udział wolność osoby. Według australijskiego jezuita, obecność jest związana z aktem woli, a przez niego z miłością. Chęć bycia obecnym dla drugiego jest wyrazem miłości wobec niego. Jako dopowiedzenie do tej myśli, O’Collins dodaje w *Salvation for All*: uzasadnieniem obecności jest pragnienie miłowania i bycia miłowanym¹⁶⁷.

Zagadnienie wolności związane z sakramentalnym wymiarem obecności wiąże się z klasycznym rozróżnieniem między zasadami *ex opere operato* (na mocy samego działania) oraz *ex opere operantis* (mocą działającego). O’Collins proponuje zastąpienie abstrakcyjnej teologicznej terminologii,

¹⁶⁰ Tenże, *Chrystologia...*, s. 295.

¹⁶¹ Tenże, *Salvation...*, s. 210.

¹⁶² Tenże, *Chrystologia...*, s. 295.

¹⁶³ Na temat personalistycznego ujęcia eucharystycznej obecności Chrystusa por. J.H. McKenna, *Eucharistic Presence: An Invitation to Dialogue*, „Theological Studies” 60 (1999), s. 294-317.

¹⁶⁴ G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 11.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Tenże, *Chrystologia...*, s. 295.

¹⁶⁷ Por. tenże, *Salvation...*, s. 210.

stosowanej do wyjaśnienia tych zasad, przez język osobowy odnoszący się do kategorii miłującej wolności¹⁶⁸.

Australijski teolog wyjaśnia zasadę *ex opere operato* z perspektywy Chrystusa:

„Ze swojej wolnej i pełnej miłości inicjatywy Chrystus jest niezawodnie obecny, gdy sakramenty są sprawowane. Zawsze, gdy Jego służy w imieniu Kościoła wykonują czynności i wypowiadają słowa, które należą do sakramentalnych obrzędów, wierni są złączeni z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem w sposób «ukryty i rzeczywisty»”¹⁶⁹.

Natomiast zasadę *ex opere operantis* można wyjaśnić z punktu widzenia przyjmujących sakramenty:

„(...) im bardziej wierni będą w wolności uważni na obecność żywego Chrystusa we wszystkich sakramentalnych obrzędach, tym bardziej Jego dzieło odkupienia ich przemieni. Na Eucharystii to będzie wiązało się na przykład z miłującą wrażliwością na zmartwychwstałego Chrystusa, obecnego nie tylko pod postaciami eucharystycznymi, lecz również w zebranej wspólnotcie i czytaniach z Pisma świętego, przez które mówi do nas”¹⁷⁰.

4) Obecność tworzy przemieniającą komunie¹⁷¹

Aby wyjaśnić, jaki związek istnieje między obecnością a komunią, O'Collins tłumaczy najpierw znaczenie wolnego samoudzielenia, które jego zdaniem, konstytuuje obecność wobec ludzi. Otóż oznacza ono „takie «mocne» wejście w «moje» życie, które odsłania nowe możliwości oraz przemieniający tegoż (f)aktu skutek: głęboką zmianę kierunku życia”¹⁷². Przemiana ma istotne znaczenie w procesie budowania komunii. Otóż, wolne dzielenie się sobą i swoją obecnością, ma ogromny wpływ na osobę, do której się zwracam. Może ono ją doprowadzić do innego spojrzenia na siebie i swoje możliwości oraz wywołać w niej głęboką zmianę kierunku życia, w jakim zmierza. A więc obecność ma w sobie siłę przemieniającą, dzięki której jest możliwe budowanie międzyludzkiej komunii.

Jako przykład komunii rodzącej się na gruncie obecności, O'Collins podaje relacje w rodzinie: między małżonkami oraz rodzicami i dziećmi. Ta

¹⁶⁸ Por. tenże, *Vatican II...*, s. 12.

¹⁶⁹ Tamże; por. KK 7.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ O'Collins, wymieniając w *Chrystologii* wszystkie elementy konstytuujące obecność (tenże, *Chrystologia...*, s. 296), ten określa jako zdolność tworzenia komunii. Natomiast w artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ* ta cecha jest określona jako przekształcający aspekt obecności.

¹⁷² Tenże, *Salvation...*, s. 211. To wyjaśnienie znajdujemy dopiero w *Salvation for All*. W *Chrystologii* na początku opisu tego elementu pojęcia obecności, australijski teolog jedynie wstępnie zauważył, że obecność prowadzi do komunii życia i miłości.

obecność jest określana przez niego jako „aktywna”¹⁷³. Składają się na nią następujące aspekty: „ukazanie siebie, dzielenie się swoją obecnością i przyjmowanie innych z taką bezwarunkową i życiodajną gościnnnością, aby czuli się jak u siebie w domu”¹⁷⁴. W refleksję dotyczącą sposobu, w jaki obecność tworzy międzyludzką komunie, O’Collins włącza pojęcie życia. Jest ono dla niego synonimem obecności do tego stopnia, że proponuje następujący sposób lektury wersetu J 10,10: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały moją obecność, i miały ją w obfitości”. Dzięki doświadczeniu szczodrej obecności Chrystusa, dokonuje się przemiana w życiu człowieka i otrzymuje on od Pana życie w obfitości¹⁷⁵.

O’Collins stwierdza ogólnie, że celem wszystkich sakramentów jest przemiana życia wiernych. Bardziej szczegółowo omawia kwestię przemieniającej obecności Chrystusa w odniesieniu do sakramentu małżeństwa. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym małżeństwo jest nazwane „pierwszą formą wspólnoty osób”¹⁷⁶ oraz „głębką wspólnotą życia i miłości”¹⁷⁷. Małżonkowie w swojej relacji wyrażają „misterium jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem”¹⁷⁸. Dzięki temu rodzina, jaką tworzą, staje się niejako domowym Kościołem. „(...) rodzina chrześcijańska, jako że bierze początek z małżeństwa (...) ma objawiać wobec wszystkich żywą obecność Zbawiciela w świecie”¹⁷⁹. Przemieniającą moc obecności Chrystusa widać poprzez „miłość małżonków, wielkoduszną płodność, jedność i wierność, bądź też przez pełne miłości współdziałanie wszystkich jej członków”¹⁸⁰.

5) Kosztowność¹⁸¹

Ta cecha obecności jest związana z „ceną”, jaką trzeba zapłacić, by móc być wobec kogoś obecnym¹⁸². Istnieją dwa rodzaje dystansu: fizyczny i psychiczny, które występują w sytuacjach znanych każdemu z codziennego życia. W pierwszej sytuacji, gdy osoby dzieli fizyczna odległość, ich spotkanie wymaga poświęcenia czasu i pieniędzy. W przypadku dystansu psychicznego, „koszty” są zdecydowanie większe. Australijski teolog wymienia dwa

¹⁷³ Tenże, *Chrystologia...*, s. 312.

¹⁷⁴ Tenże, *Salvation...*, s. 211.

¹⁷⁵ Por. tamże.

¹⁷⁶ KDK 12.

¹⁷⁷ KDK 48.

¹⁷⁸ KK 11.

¹⁷⁹ KDK 48.

¹⁸⁰ KDK 48.

¹⁸¹ Następne dwie cechy obecności – kosztowność i wymiar cielesny – nie zostały wymienione w *Chrystologii*, lecz pojawiają się dopiero w *Salvation for All*, czyli pozycji wydanej w 2008 r. Są to więc dwa nowe aspekty poszerzające charakterystykę, o które O’Collins uzupełnił wcześniejszy opis.

¹⁸² G. O’Collins, *Salvation...*, s. 211.

przykładowe rodzaje sytuacji, gdy osoby doświadczają takiego oddzielenia. Może być ono spowodowane np. nieporozumieniem. Pojawia się wtedy wezwanie do „prawdziwej ofiary”¹⁸³, aby „odnaleźć oddaloną osobę i podjąć próbę odbudowania relacji na nowych podstawach”¹⁸⁴. Inny wymiar „ceny”, jaką trzeba zapłacić, aby być obecnym dla drugiego, to narażenie się na niebezpieczeństwo, a nawet ryzyko utraty życia podczas „niesienia” swojej obecności najbardziej potrzebującym. Dotyczy to na przykład doświadczeń destrukcyjnej, bezsensownej przemocy, jakich pełen jest współczesny świat. Podsumowując omówienie tego aspektu obecności, O’Collins stwierdza, że bycie obecnym dla drugiego oznacza odsłonięcie przed nim swojej bezbronności.

Z tego faktu, że Chrystus zgodził się na śmiertelne ryzyko, umarł i powstał z martwych, pochodzi dar sakramentów¹⁸⁵. Nie byłoby życia sakramentalnego bez wydarzeń paschalnych i zesłania Ducha Świętego. O’Collins zaznacza, że „sakramenty i śmierć Jezusa pozostają nierozzerwalnie związane”¹⁸⁶. Widać to szczególnie wyraźnie w sakramentach chrztu i Eucharystii. Chrzest jest udziałem w śmierci Jezusa po to, abyśmy mogli otrzymać nowe życie. Chrystus jest obecny w życiu ochrzczonych jako Ten, który „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20). Wyjątkowo cennym darem jest Eucharystia, ponieważ dzięki temu, że „ciało Chrystusa zostało wydane, a Jego Krew wylana, ci, którzy idą za Nim, mogą mieć udział w ofierze i uczcie eucharystycznej”¹⁸⁷.

6) Cieleśność

Następny aspekt związany z obecnością dotyczy wymiaru cielesnego i przestrzennego. Ta cecha jest osadzona na twierdzeniu O’Collinsa dotyczącym antropologii, a konkretnie natury człowieka. Mianowicie uważa on, że człowieka można opisać jako „ucieleśnionego ducha”¹⁸⁸. Gdy ktoś chce obdarować drugiego swoją obecnością, zawsze wiąże się to z jakimś elementem cielesnym¹⁸⁹.

W tym miejscu rodzi się pytanie, w jaki sposób możemy mówić o obecności Boga dla człowieka, skoro jest On duchem i nie jest związany z przestrzenią? O’Collins widzi rozwiązanie tej kwestii po stronie człowieka, będącego istotą cielesną, związaną z czasem i przestrzenią.

¹⁸³ Tamże.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Por. tenże, *Vatican II...*, s. 13.

¹⁸⁶ Tamże, s. 14.

¹⁸⁷ Tamże.

¹⁸⁸ Tenże, *Salvation...*, s. 211.

¹⁸⁹ O’Collins zastrzega, że bliskość fizyczna nie jest najistotniejszym elementem ludzkiej obecności, jednak pisze, że np. pozostawanie ze sobą w polu widzenia jest ważnym aspektem obecności dwóch osób wobec siebie. Por. tenże, *Salvation...*, s. 212.

„Bóg może być poza przestrzenią i czasem, ale ciągle komunikuje się z podmiotami będącymi w przestrzeni i czasie. Od strony odbiorcy obecność Boga okazuje się być cielesna”¹⁹⁰.

Co więcej, dzięki Synowi Bożemu, który przyjął ludzką naturę, cielesność oraz element czasowo-przestrzenny znalazły się też „po stronie Boga”. Chrystus zapewnił spełnienie „warunku” cielesności ze strony Boga. Chodzi tu zarówno o ziemskie ciało Chrystusa, jak i Jego ciało chwalebne.

„Dzięki wcieleniu Syn Boży zajął «cielesne miejsce» w czasie i w wieczności. W ten sposób wcielenie umożliwiło nowy sposób obecności Osoby Boskiej w jakimś miejscu i (przez przekształcenie w zmartwychwstaniu) wszędzie”¹⁹¹.

Pojawia się też pytanie: w jaki sposób ten aspekt odnosi się do obecności Ducha Świętego? Czy w odróżnieniu od „widzialnego” posłannictwa Syna, misję Ducha określimy jako „niewidzialną”, a tym samym nie związaną z czasem i przestrzenią? Australijski teolog udziela negatywnej odpowiedzi na to pytanie i uzasadnia ją dwoma argumentami¹⁹². Po pierwsze, wymiar cielesny i materialny jest obecny po stronie człowieka i wszechświata, uświęcanych i przemienianych przez Ducha Świętego. Po drugie, chociaż misja Ducha jest Jego własną, to jest ona też nierozdzielnie złączona z „widzialnym” posłannictwem Syna. Na tej podstawie możemy stwierdzić, że w przekonaniu O’Collinsa aspekt cielesny jest obecny w relacjach, jakie łączą Ducha Świętego – z Synem i ze stworzeniem.

Materia wszystkich sakramentów jest związana z cielesnym wymiarem człowieczeństwa. O’Collins krótko charakteryzuje ten aspekt w sakramentach inicjacji, zaznaczając, że dotyczy on również pozostałych sakramentów. W chrzcie ciało zostaje polane wodą, w bierzmowaniu ręce szafarza są wyciągnięte nad głowę przyjmującego i namaszcza jego czoło krzyżmem, w Eucharystii spożywamy Ciało i Krew Chrystusa.

7) Obecność wymaga pośrednictwa

Poruszając temat pośrednictwa związanego z obecnością, O’Collins zwraca uwagę, że odnosi się ono zawsze do człowieka. Pomiedzy Osobami Trójcy Świętej obecność jest przekazywana w sposób bezpośredni. Natomiast w przypadku ludzi konieczny jest jakiś element pośredniczący: słowa, wydarzenia (np. posiłki, uściski, telefony) lub przedmioty (m.in. kwiaty, zdjęcia). Australijski jezuita zauważa, że to pośrednictwo ma charakter symboliczny¹⁹³. Wyraźnie zaznacza¹⁹⁴, że nie istnieje obecność człowieka, która nie byłaby przekazywana za jakimś pośrednictwem.

¹⁹⁰ Tamże, s. 212.

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Tamże.

¹⁹³ Por. tenże, *Chrystologia...*, s. 296.

¹⁹⁴ Por. tenże, *Salvation...*, s. 213. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy człowiekowi wydaje się, że intensywność obecności jest tak duża, że staje się ona bezpośrednia. Mimo to zawsze

W artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ* O'Collins porusza kwestię pośrednictwa z nieco innej perspektywy. Jako pośrednictwo rozumie tu pewną wspólną płaszczyznę, która umożliwia porozumienie, budowanie relacji. Podaje kilka przykładów takich płaszczyzn: ceremonia w kościele – gdy ktoś jest obecny na ślubie przyjaciół, galeria sztuki, w której ktoś będzie obecny na wystawie malarstwa. Tą wspólną płaszczyznę O'Collins nazywa również „jednoczącą przestrzenią” (*unifying sphere*) – jej przykładem jest obraz uczty mesjańskiej z Apokalipsy.

Wyjaśniając ten element obecności w odniesieniu do sakramentów, australijski teolog koncentruje się przede wszystkim na pośredniczącym działaniu Ducha Świętego. On przez słowa i czynności sakramentalne przekazuje obecność Chrystusa. Dotyczy to wszystkich sposobów obecności Chrystusa w liturgii, jakie zostały już wcześniej omówione. Dla przykładu „chrzest oznacza powtórne narodzenie «z wody i z Ducha» (J 3,5) i jest udzielany «w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego»”¹⁹⁵. W Eucharystii, w pierwszej epiklezie, Duch Święty jest wzywany, aby przemienić chleb i wino złożone na ołtarzu i aby w ten sposób mogła się urzeczywistnić najgłębsza obecność Chrystusa. Natomiast w następnej jest wzywany po to, by upodobnił do Chrystusa zgromadzonych członków wspólnoty. Ta druga epikleza pokazuje jak bardzo pośredniczące działanie Ducha Świętego jest związane z obecnością Chrystusa w zgromadzonej wspólnocie.

Duch zapośrednicza też obecność Chrystusa w słowie. Św. Hieronim nalegał, że „Święte Pisma powinny być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w którym zostały spisane”¹⁹⁶. O'Collins wyjaśnia, że działanie Ducha polega na tym, że wzbudza On głębsze doświadczenie obecności Zmartwychwstałego dla tych, którzy słuchają Słowa Bożego z wiarą i pobożnością¹⁹⁷. Natomiast w Dziejach Apostolskich znajdujemy wiele świadectw o mocy Ducha towarzyszącej głoszeniu żywej obecności zmartwychwstałego Chrystusa (np. Dz 7,55-56). Również działanie szafarzy sakramentów „w osobie Chrystusa” jest możliwe dzięki mocy Ducha Świętego. Duch Święty jest wzywany w czasie święceń kapłańskich, aby spoczął na tych, którzy je otrzymują. Powyższe myśli są podsumowane w następujący sposób: zmartwychwstały Chrystus i Duch Święty są odrębni, ale są nierozłącznymi „towarzyszami” (*inseparable «companions»*)¹⁹⁸.

występuje jakiś element pośredniczący.

¹⁹⁵ G. O'Collins, *Vatican II...*, s. 10.

¹⁹⁶ St Jerome, *Commentary on Galatians*, 5.19–21; Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae cursus completus, series latina* (Paris: J.-P. Migne, 1884), 26.445A, cyt. za: G. O'Collins, *Vatican II...*, s. 10.

¹⁹⁷ Por. G. O'Collins, *Vatican II...*, s. 10.

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 11.

8) Obecność posiada nieskończenie wiele możliwości

O'Collins powołuje się na myśl Gabriela Marcela, który zwrócił uwagę na różnorodność cech i modusów obecności. „Obecność człowieka wobec człowieka może zawsze być bliższa, bardziej intensywna, wybrana z większą wolnością, dająca jeszcze głębszą komunę życia”¹⁹⁹. Jak wiele rodzajów obecności istnieje? W *Chrystologii* O'Collins pisze o ich „nieskończonym bogactwie”²⁰⁰, natomiast później w *Salvation for All* już nieco subtelniej stwierdza, że wydaje się, że istnieje nieskończona różnorodność form i intensywności obecności, jakich doświadczamy²⁰¹. W tym miejscu teolog zwraca uwagę na sam charakter pojęcia obecności: „«obecność» jest terminem i rzeczywistością, które trzeba rozumieć analogicznie”²⁰².

Dalej O'Collins rozwija tę intuicję:

„Nigdy nie mamy przed sobą prostej alternatywy: obecność albo jej brak. Chodzi raczej o rodzaj obecności lub nieobecności, o to, w jaki sposób ktoś jest obecny lub nieobecny”²⁰³.

Australijski teolog zwraca również uwagę na takie samo bogactwo możliwości Bożej obecności, które różnią się jakościowo. Brak uznania tej wielości byłby arogancją i kłóciłby się z „miłującą wolnością nieskończenie twórczego Boga”²⁰⁴.

„Każdy sakrament oznacza i sprawia odmienny sposób Jego [Chrystusa – przyp. Ch.B.] obecności”²⁰⁵. Jednak wpływ tej obecności Chrystusa jest uwarunkowany przez konkretne okoliczności i oddanie z jakim jest udzielany.

9) Kobięcy wymiar obecności²⁰⁶

Pierwsze doświadczenie obecności drugiego, jakie staje się udziałem dziecka, to odczuwanie obecności matki. Najpierw dziecko znajduje schronienie w jej łonie i jest z nią fizycznie połączone pępowiną. Później, po narodzeniu, również pozostaje w „polu oddziaływania” obecności swojej matki.

¹⁹⁹ Tenże, *Chrystologia...*, s. 296.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ „A seemingly infinite variety of form and intensity characterizes the presences we experience (...)”. Tenże, *Salvation...*, s. 213.

²⁰² Tenże, *Chrystologia...*, s. 296.

²⁰³ Tamże. W pierwszym wydaniu *Chrystologii* (1995) O'Collins wprowadził w tym miejscu rozróżnienie na „szczególną” (*special*) i „ogólną” (*general*) obecność i pisał o nieskończonej ilości ich odmian. Por. tenże, *Chrystologia...*, s. 296. Natomiast w swoich późniejszych pracach, w których omawia ten aspekt obecności (*Salvation for All* – 2008, drugie wydanie *Christology* – 2009, artykuł *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ* – 2012), rezygnuje z tego rozróżnienia. Stwierdza jedynie, że każda obecność (poza *visio beatifica*) jest zawsze związana z nieobecnością. Por. tenże, *Salvation...*, s. 213.

²⁰⁴ Tenże, *Salvation...*, s. 213.

²⁰⁵ Tenże, *Vatican II...*, s. 15.

²⁰⁶ Ten aspekt obecności pozostał w niezmienionej formie od publikacji w *Chrystologii* w 1995 r.

W sposób analogiczny tę cechę obecności można też odnieść do obecności Boga, gdyż w Nim „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). „Zarówno ludzka, jak i boska obecność w tym, że stwarza cichą «przestrzeń», w której można oddychać i rosnać, ma kobiecą twarz”²⁰⁷.

O’Collins ilustruje ten aspekt przez przykłady biblijne. Rozumienie chrztu jako powtórnego narodzenia z wody i z Ducha skłaniało chrześcijan do przedstawiania chrzcielnicy na kształt łona matki. Z kolei obraz krwi i wody wypływających z przebitej piersi Chrystusa (J 19,34) stanowił inspirację dla myśli, że wierni karmią się Eucharystią. Australijski teolog cytuje w tym miejscu myśl św. Jana Chryzostoma: „Tak jak kobieta karmi swoje dzieci swoją własną krwią i mlekiem, tak też sam Chrystus karmi tych, których zrodził, swoją własną krwią”²⁰⁸. Australijski teolog przypomina również studium Yvesa Congara *Element macierzyński w Bogu i żeński charakter Ducha Świętego*²⁰⁹, poruszające tę problematykę. „Kobiece «twarz» Ducha stanowi podłoże dla kobiecej twarzy obecności Chrystusa we wszystkich sakramentach”²¹⁰.

10) Skierowanie ku przyszłości²¹¹

Nasze życie nie jest tylko zanurzone w teraźniejszości, ale jest ono także nachylone ku przyszłości. Zdaniem australijskiego teologa ludzi można porównać do „otwartych projektów” (*open-ended projects*)²¹², które mają możliwość nieustannego wzrostu i rozwoju w różnych formach obecności. Ostatecznie obecność każdej osoby okazuje się przemijająca. Celem drogi człowieka jest ostateczne spotkanie z Bogiem jako tym, „Który jest, Który był i Który przychodzi” (Ap 1,8). „Każda forma obecności zmierza ku tej przyszłości”²¹³.

Wszystkie sakramenty na różne sposoby głoszą śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz oczekiwanie na Jego przyjście. Nastawienie na przyszłość charakteryzuje każdy sposób obecności Chrystusa w liturgii²¹⁴. Sakramenty komunikują też obietnicę naszego zmartwychwstania. O’Collins opisuje najszerszy ten aspekt w odniesieniu do Eucharystii²¹⁵. O związku, jaki

²⁰⁷ G. O’Collins, *Chrystologia...*, s. 296.

²⁰⁸ St John Chrysostom, *Catechesis*, 3.19 in John Chrysostom, *Huit Catéchèses Baptismales Inédites*, ed. Antoine Wenger, Sources Chrétiennes, 50 (Paris: Cerf, 1957), 162, cyt. za: G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 16.

²⁰⁹ Y. Congar, *Element macierzyński w Bogu i żeński charakter Ducha Świętego*, w: *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 185-196.

²¹⁰ G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 16.

²¹¹ Jest to element, który został dodany dopiero w charakterystyce obecności w artykule *Vatican II on the Liturgical Presence of Christ*.

²¹² G. O’Collins, *Vatican II...*, s. 16.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Por. tamże.

²¹⁵ Por. tenże, *Believing...*, s. 165-166.

istnieje między naszą nadzieją zmartwychwstania i Eucharystią jest już mowa w Nowym Testamencie (np. J 6, 54). O'Collins przytacza też związaną z tym zagadnieniem myśl kilku Ojców Kościoła: św. Ignacego Antiocheńskiego, św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana, św. Tomasza z Akwinu. Przypomina między innymi pogląd Tertuliana, iż „ciało jest zawiąsem zbawienia” (*caro cardo salutis*) jako uzasadnienie nadziei na zmartwychwstanie ciała. Życie sakramentalne przygotowuje zarówno ciało jak i duszę na „chwalebną nagrodę zmartwychwstania ciała”²¹⁶. „W Eucharystii chrześcijanie otrzymują zmartwychwstałego Pana i przez Niego oni również zbliżają się do zmartwychwstania”²¹⁷.

2. Obecność Chrystusa w człowieku

Spotkanie z Chrystusem obecnym w liturgii, działającym z mocą w sakramentach, kieruje wierzących ku rozpoznawaniu Go w każdym człowieku. W kontekście tego tematu w książkach *Jesus Risen* oraz *Focus on Jesus* O'Collins cytuje fragment encykliki *Redemptor hominis* Jana Pawła II: tajemnica Chrystusa „nieustannie staje się udziałem każdego z tych czterech miliardów ludzi żyjących na naszej planecie, od chwili kiedy się poczynają pod sercem matki”²¹⁸. Australijski teolog komentuje te słowa w następujący sposób: „Pan przychodzi teraz do nas w tych czterech miliardach twarzy; oni wszyscy są znakami i sakramentami Jego obecności”²¹⁹.

O'Collins podkreśla zwłaszcza dwa aspekty obecności Chrystusa w człowieku²²⁰. Po pierwsze, dotyczy ona wszystkich ludzi bez wyjątku. Tę prawdę ilustruje przykładem tabernakulum w jednym z belgijskich kościołów²²¹. Jest ono pokryte podobiznami ludzkich twarzy przedstawiających mężczyzn, kobiety, młodych i starych ludzi, osoby pogodne i cierpiące, różne ludzkie emocje. Radykalizm przesłania tego dzieła jest zawarty w stwierdzeniu:

„musimy szukać Chrystusa we *wszystkich* naszych braciach i siostrach: w rewolwerowcu, który dokonał morderstwa, jak i w arcybiskupie Oskarze Romero leżącym w splamionych krwią szatach liturgicznych, w samolubnym bogatym, jak i w rozgniewanym ubogim (...)”²²².

Nawiązując do słów Jezusa o sądzie ostatecznym (Mt 25,31-46), O'Collins interpretuje przesłanie tej perykopy w kontekście współczesnych realiów.

²¹⁶ Tamże, s. 165.

²¹⁷ Tenże, *Jesus Risen...*, s. 159.

²¹⁸ RH 13.

²¹⁹ G. O'Collins, D. Kendall, *Focus...*, s. 25.

²²⁰ Por. tamże, s. 24-25.

²²¹ Por. tamże, s. 24.

²²² Tamże.

„Byłem Arabem podnoszącym ceny oleju, a wy zdaliście sobie sprawę, że kwestionuję wasz egoistyczny styl życia.

Byłem sowieckim pilotem bombardującym afgańską wioskę, a wy modliliście się zarówno za mnie, jak i za ofiary mojego działania.

Byłem uchodźcą z Wietnamu, a wy daliście mi szansę.

Byłem nieślubnym i upośledzonym dzieckiem, a wy otworzyliście przede mną swój dom.

Byłem terrorystą okupującym ambasadę, a wy zastanawialiście się, jaki ból doprowadził mnie do takiego końca.

Byłem źle wynagradzanym i mieszkającym w kiepskich warunkach robotnikiem, a wy staraliście się dla mnie o sprawiedliwość.

Nic nie znaczyłem dla nikogo i chciałem odebrać sobie życie, gdy odczułem siłę waszej troski i współczucia.

Prowadziłem klinikę aborcyjną, a wy nie potępiлиście mnie jako człowieka, dla którego nie ma zbawienia.

Byłem po prostu kłótliwym sąsiadem, a wy okazaliście mi wiele miłości”²²³.

Drugim aspektem, który wydaje się być szczególnie istotny dla O’Collinsa w tym kontekście, jest obecność Chrystusa jako siła uzdalniająca do przebaczenia w doświadczeniu ogromnego cierpienia. O’Collins wspomina w ramach przykładu o morderstwach dokonywanych przez członków organizacji terrorystycznych w latach siedemdziesiątych we Włoszech. „Na pogrzebach ofiar ujawniała się obecność zmartwychwstałego Pana, który przez swojego Ducha Świętego daje mężczyznom i kobietom pogrążonym w żalu siłę do wiary, przebaczenia i nadzieję w głęboko chrześcijański sposób”²²⁴.

Nowy Testament mówi o sytuacjach cierpienia jako miejscach, w których ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus jest szczególnie obecny (por. Mt 25,31-46; Mk 15,29-39; 2 Kor 4,8; 6,4). O’Collins wspomina również dwukrotnie w swoich pracach²²⁵ o Żydach jako grupie, której historia ciągle na nowo odtwarza mękę Chrystusa. Jego zdaniem można ich nazwać „Bożym narodem cierpiącym”²²⁶.

„W XX wieku (...) naród wybrany ma wiele do przekazania tym, którzy chcą patrzeć, modlić się i myśleć. Są oni między innymi żywą pamiętką Żyda Jezusa, cierpiącego sługi Boga, który powstał z martwych. W wyjątkowy sposób ich agonia jest wcieleniem i symbolem Jego agonii. Bolesna historia narodu wybranego powinna być częścią każdej chrystologii, a zwłaszcza takiej, która skupia się na obecności ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa”²²⁷.

²²³ Tamże.

²²⁴ Tamże, s. 25.

²²⁵ Por. G. O’Collins, *Chrystologia...*, s. 298-299; tenże, *Jesus Risen...*, s. 207.

²²⁶ Tenże, *Chrystologia...*, s. 298.

²²⁷ Tamże, s. 298-299.

Pisząc o trwałej obecności ukrzyżowanego Chrystusa w każdym ludzkim cierpieniu, O'Collins odwołuje się do myśli Pascala: „Jezus będzie konał aż do skończenia świata”²²⁸. Przywołuje też słowa św. Pawła „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22) oczekując pełni zbawienia, ponieważ to „dzięki Chrystusowi historia świata stała się historią pojednania” (Rz 5,10-11).

3. Zbawcza obecność Chrystusa w świecie

3.1. Objawiająca i zbawcza obecność

Na samym wstępie omawiania tematu objawiającej i zbawczej obecności Boga w ujęciu O'Collinsa warto zaznaczyć, że charakterystyczne dla tego teologa jest związanie objawienia z samoudzielaniem się Boga, „Bóg objawia się, zbawiając, człowiek doświadcza zarazem jednego i drugiego”²²⁹. Objawienie jest zbawcze.

Podstawę dla O'Collinsa stanowi przekonanie o uniwersalizmie zbawienia. Gdy o nim mówimy, „nie chodzi tylko o przesłanie, które ma dotrzeć do wszystkich narodów (Mt 28,19; Łk 24,47). Zmartwychwstały Jezus jest obecny, by zbawiać „wszystkich” i „wszystko” (1 Kor 15,20-28)”²³⁰. Już w Starym Testamencie widać, że Izraelici doświadczaali zbawienia przez osobową i pełną mocy obecność Boga²³¹. Rodzaje obecności stanowią klucz dla myślenia o tym, w jaki sposób Boże zbawienie dosięga wszystkich ludzi. „Żyjemy w «świecie łaski», w świecie, w którym na różne sposoby Chrystus z mocą pokazuje swoją osobową obecność przez Ducha Świętego”²³². O'Collins proponuje następujący sposób „rozpakowania” tej łaskawej obecności: „w pewnym sensie wszystkie istoty ludzkie są «w» Chrystusie, a Duch Święty jest «we» wszystkich istotach ludzkich”²³³.

Misją Chrystusa było przybliżenie królestwa Bożego wszystkim ludziom. Wedle słynnego sformułowania Orygenes: Chrystus to królestwo –

²²⁸ Pensée 553, *Tajemnica Jezusa*, w: *Myśli w układzie Brunschwiega*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, cyt. za: G. O'Collins, *Chrystologia...*, s. 298.

²²⁹ G. Strzelczyk, *Gerald O'Collins...*, s. 229. Niezwykle trudne jest syntetyczne przedstawienie myśli O'Collinsa dotyczącej obecności Chrystusa w wymiarze objawiającym i zbawczym, ponieważ sam autor, przedstawiając swoją myśl przede wszystkim w dwóch pracach (*Salvation for All: God's Other Peoples* oraz *Rethinking Fundamental Theology*) często nawiązuje do treści, jakie omówił już we wcześniejszych rozdziałach. Trudność ta pośrednio wynika więc z faktu, że nie jest możliwe oddzielenie chrystologii i soteriologii.

²³⁰ G. O'Collins, *Chrystologia...*, s. 291.

²³¹ Tenże, *Salvation...*, s. 207.

²³² Tamże, s. 208.

²³³ Tamże.

*autobasileia*²³⁴. Ponieważ Boże królestwo osiąga wszystkich, tak samo jest też z uniwersalną i zbawczą obecnością Chrystusa, którą O'Collins nazywa „sercem królestwa”²³⁵.

Św. Paweł nazywa Chrystusa głową nowej ludzkości, co oznacza, że jest „obecny wobec wszystkich mężczyzn i kobiet i związany z nimi, gdziekolwiek się znajdują”²³⁶. „Chrystus jest Sprawcą pojednania świata, boskim Uczynicielem stworzenia i nowego stworzenia oraz wywyższonym Panem wszechświata”²³⁷, a Jego obecność wszystko przenika. Chrystus, który stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, jest utożsamiany z Logosem, Mądrością.

O'Collins przywołuje myśl Justyna Męczennika oraz Ireneusza jako poparcie swojej intuicji. Zetknięcie tekstów Ojców Kościoła z językiem i kategoriami, jakimi posługuje się australijski teolog, uwypukla jak bardzo się one różnią, odnosząc się do tych samych znaczeń. Pokażemy to na przykładzie cytatów zaczerpniętych z dzieł Justyna. Według niego „ziarna Słowa” są wszędzie i w każdym człowieku²³⁸. Twierdzi, że cały rodzaj ludzki ma udział w boskim Logosie, jednak niektórzy ludzie żyją tylko „zgodnie z fragmentem Logosu”. Natomiast chrześcijanie żyją „zgodnie z poznaniem i kontemplacją całego Logosu, którym jest Chrystus”²³⁹. Te stwierdzenia Justyna O'Collins wyraża na swój własny sposób, posługując się kategorią obecności. Tę samą treść można wyrazić poprzez „nieskończoną różnorodność i sposoby nie tylko obecności Logosu, lecz także poznania, jakie On komunikuje”²⁴⁰.

Justyn rozwinął również wątek pośredniczącej roli Syna jako Logosu i Anioła. „Jako Logos pośredniczy i jest obecny w całym stworzeniu. Jako Anioł objawiał Bożą wolę w teofaniach w Starym Testamencie”²⁴¹. Natomiast Ireneusz podkreślał, że objawienie pochodzi z inicjatywy Ojca, jest skierowane do wszystkich, a jego czas i sposób zależy od Boga. „Nikt nie może poznać Boga, dopóki Bóg nie pouczy: to znaczy, bez Boga, Bóg nie może być poznany”²⁴². O'Collins dostrzega u Ireneusza powiązanie między podkreślaniem objawienia skierowanego do każdego człowieka i związanego z nim zbawienia dla nieochrzczonych – Syn Boży „wyżłobił na wszystkim znak krzyża”²⁴³ i „przyszedł zbawić wszystkich”²⁴⁴.

²³⁴ Por. *In Matt.* 24. 7; on *Matt.* 18:23, za: tamże, s. 214.

²³⁵ Por. tamże.

²³⁶ Tamże.

²³⁷ Tamże, s. 215.

²³⁸ *Second Apology* 8. 1; 13. 5, cyt. za: tamże.

²³⁹ *Second Apology* 8. 3, cyt. za: tamże.

²⁴⁰ Tamże.

²⁴¹ *Dialogue* 56. 1, 4, cyt. za: tamże.

²⁴² *Adversus haereses* 4. 6. 4, cyt. za: tamże, s. 216.

²⁴³ *Demonstratio* 34, cyt. za: tamże.

²⁴⁴ *Adversus haereses* 2. 22. 4, cyt. za: tamże.

Australijski teolog zwraca uwagę na nową, objawiającą i zbawczą obecność Chrystusa po wcieleniu. Ta nowość charakteryzuje się przede wszystkim dwoma elementami: wymiarem materialnym solidarności Chrystusa ze światem oraz Jego podatnością na cierpienie. Dla O'Collinsa istotną kwestią jest cielesny wymiar zbawczej obecności Chrystusa. Adoptuje sformułowanie Tertuliana „ciało jest zawiasem zbawienia” (*caro cardo salutis*) w następujący sposób: „obecność cielesna jest zawiasem zbawienia” (*presentia corporea cardo salutis*). Drugim wymiarem nowości zbawczej obecności Chrystusa po wcieleniu jest fakt, że zbliżył się On w szczególny sposób do ludzkiego cierpienia. „Jego własne ciało na krzyżu po wsze czasy wyraziło Jego tajemniczą, lecz prawdziwie odkupieńczą obecność dla tych, którzy cierpią”²⁴⁵. Kolejną nową jakość obecności Chrystusa zainicjowało zmartwychwstanie. Pojednujące i pełne miłości działanie Chrystusa staje się obecne w sposób ostateczny i uniwersalny.

3.2. Uniwersalna obecność Chrystusa i religie²⁴⁶

Przedstawiając kwestię nowości obecności Chrystusa po zmartwychwstaniu, wspominaliśmy już myśl O'Collinsa dotyczącą eklezjalnego wymiaru obecności Chrystusa. Dla wierzących całe życie Kościoła, celebracje, nauczanie ucieleśnia żywą obecność Zmartwychwstałego²⁴⁷. Jednak „w innych kulturach i religiach zmartwychwstały Chrystus jest również odkupieńczo obecny na różne sposoby i w różnym stopniu”²⁴⁸. O'Collins jest zdania, że Chrystus jest również czynnie „tam”, nawet jeśli tam jeszcze nie dotarło przesłanie Ewangelii.

„Te inne religie okazały się matrycą, w której zbawcze objawienie było rzeczywiście obecne i w tajemniczy, lecz prawdziwy sposób przyciągnęło ludzi do życia «w Nim»”²⁴⁹.

O'Collins przywołuje tezę Augustyna o sześciu wiekach „ukrytych świętych”²⁵⁰ i „proroków”²⁵¹ wśród pogan. Do tych dwóch grup australijski teolog dołącza jeszcze „założycieli”. „Oni nieświadomie działali w mocy Chrystusa i pomagali ludziom w tajemniczym, prawdziwym istnieniu

²⁴⁵ G. O'Collins, *Chrystologia...*, s. 298.

²⁴⁶ O'Collins zaznacza, że w swoich pracach nie stosuje negatywnych etykiet takich jak „niechrześcijanie” czy „niezewangelizowani”, lecz raczej preferuje pozytywne określenia, takie jak „inni ludzie Boga” (*God's other peoples*) czy „inni” (*others*). Por. tenże, *Rethinking...*, s. 293.

²⁴⁷ Por. tenże, *Chrystologia...*, s. 299; tenże, *Rethinking...*, s. 303.

²⁴⁸ Tenże, *Rethinking...*, s. 303.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ *De Catechizandis Rudibus*, 22. 40, cyt. za: tamże.

²⁵¹ *Contra Faustum Manichaeum*, 19.2, cyt. za: tamże.

w Nim”²⁵². O’Collins zaznacza, że w tym kontekście mówienie o „świętych”, „prorokach” i „założycielach” ma charakter analogiczny. Różnica między Chrystusem jako Założycielem chrześcijaństwa a założycielami innych religii dotyczy rodzaju, a nie tylko stopnia²⁵³.

O’Collins porusza też problem: w jaki sposób założyciele religii, żyjący przed narodzeniem Chrystusa, mogli działać w Jego mocy? Proponuje następujące rozwiązanie:

„(...) nawet przed wcieleniem Chrystus jako osoba był aktywnie obecny i poruszał takich założycieli jako że był/jest Bogiem, ale oczywiście nie jako że był/jest człowiekiem”²⁵⁴.

O’Collins w charakterystyczny dla siebie sposób szukając *via media*²⁵⁵ przestrzega też, że założyciele różnych religii mogli w jakimś stopniu działać w imieniu złego i to, co czynili lub czego nauczali, mogło odciągać ludzi od obecności Chrystusa²⁵⁶. Jednak nie można ich właściwie ocenić bez szczegółowych badań ich życia. Z punktu widzenia chrześcijan istotna jest następująca uwaga w tej kwestii:

„Powinniśmy pamiętać, że wielu przywódców chrześcijańskich uznanych za działających w mocy Chrystusa, podejmowało, pochwalało lub przynajmniej tolerowało rzeczy (np. praktykę tortur i instytucję niewolnictwa), które odciągały ich i innych od Chrystusa”²⁵⁷.

O’Collins proponuje, aby rozciągnąć język Łukasza piszącego o „nieznanym Bogu” (Dz 17, 23) również na Chrystusa i mówić też o „nieznanym Chrystusie, który był i jest aktywny wszędzie, dla wszystkich i w historii wszystkich kultur i religii – aczkolwiek często ukryty”²⁵⁸.

„On może być nieznan, ale nigdy nieobecny. On pośredniczył w objawieniu i zbawieniu przez konkretne wydarzenia historyczne i osoby i wciąż pośredniczy w całej objawieniowej i zbawczej samokomunikacji Boga. Okazuje się być rzeczywiście obecny w całym stworzeniu i historii, ale nie w sposób depersonalizujący czy redukujący Go tylko do «idei Chrystusa» czy uniwersalnej zasady. Objawienie i zbawienie są komunikowane osobowo – przez Osobę Bożą, która wcieliła się jako Jezus z Nazaretu, umarła i powstała z martwych”²⁵⁹.

O’Collins polemizuje z dwoma grupami krytyków opinii, jaką sam przedstawił²⁶⁰. Nie zgadza się z tymi, którzy chociaż podzielają poglądy Ojców

²⁵² Tamże, s. 304.

²⁵³ Por. tamże.

²⁵⁴ Tamże.

²⁵⁵ Por. G. Strzelczyk, *Gerald O’Collins...*, s. 235.

²⁵⁶ Por. G. O’Collins, *Rethinking...*, s. 304.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Tamże, s. 304-305.

²⁵⁹ Tamże, s. 305.

²⁶⁰ Por. tamże.

Kościoła twierdzących, że wpływ Chrystusa dotyczy wszystkiego (w tym wszystkich religii), to jednak utrzymują, że wyznawcy innych religii mogą być zbawieni *pomimo* swojej religii. Tym samym nie uznają możliwości działania Chrystusa w innych religiach przez „świętych” i „proroków”. Inni krytycy natomiast uważają, że Chrystus nie może być obecny z większą mocą w Kościele, bo On nikogo nie faworyzuje. Odpowiedź O’Collinsa jest zbudowana na analogii do ludzkiej miłości, która przejawia się w różny sposób wobec poszczególnych osób.

„Zmartwychwstały Jezus z miłością wchodzi w interakcję z całym światem i to oznacza, że wchodzi w interakcję na różne sposoby. Nie ma człowieka, dla którego Chrystus byłby nieobecny, lecz wchodzi w interakcję z każdym w różny sposób”²⁶¹.

Warto zaznaczyć dwa dopowiedzenia O’Collinsa odnośnie do powyższych treści. Po pierwsze jest to jego osobista opinia, a nie instytucjonalna. A po drugie dotyczy ona uniwersalnego wpływu Jezusa jako takiego, a nie Kościoła.

W tym kontekście O’Collins nawiązuje do zdania z Dziejów Apostolskich, że w Bogu „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Uważa, że najbliższą analogią tego twierdzenia jest obraz dziecka przebywającego przez pierwsze dziewięć miesięcy swojego życia w łonie swojej matki²⁶². Australijski teolog odnosi tę analogię też do zmartwychwstałego Chrystusa, w którym wszyscy są, żyją i poruszają się, chociaż mogą nie być tego świadomi²⁶³. Na zakończenie tego wątku przytacza też myśl średniowiecznej mistyczki Julianny z Norwich: „Jezus jest we wszystkich, którzy będą zbawieni i wszyscy, którzy będą zbawieni, są w Jezusie”²⁶⁴. O’Collins uważa, że miała ona wspaniałe wyczucie nazywając Chrystusa „naszą Matką”²⁶⁵ – w Nim wciąż się rodzimy i nigdy nie będziemy poza Nim.

Pojawia się również wątek o trwałości człowieczeństwa Jezusa. Zmartwychwstały Chrystus „jako boski i ludzki jest wszędzie obecny i aktywny”²⁶⁶. Według australijskiego teologa, ważna jest pamięć o tym, że uniwersalna obecność Chrystusa po zmartwychwstaniu odnosi się także do Jego ludzkiej natury.

„Być obecnym po ludzku, aczkolwiek przez uwielbioną ludzką naturę w nieokreślenie wielu miejscach nie wydaje się być koniecznym boskim atrybutem,

²⁶¹ Tamże.

²⁶² Wspominaliśmy już o tej analogii, wyjaśniając kobiecy wymiar kategorii obecności.

²⁶³ Por. G. O’Collins, *Rethinking*...s. 306.

²⁶⁴ Julian of Norwich, *Showings*, ch. 31, trans. E. College and J. Walsh, New York 1978, 276, cyt. za: tamże.

²⁶⁵ Julian of Norwich, *Showings*, ch. 57, trans. E. College and J. Walsh, New York 1978, 292, cyt. za: tamże.

²⁶⁶ Tamże, s. 321.

który przynależałby do Chrystusa tylko ze względu na Jego udział w boskiej naturze”²⁶⁷.

Adaptując wyrażenie św. Pawła „sieje się słabe – powstaje mocne” (1 Kor 15,43) można powiedzieć „sieje się ograniczoną obecność – powstaje uniwersalna obecność”²⁶⁸.

3.3. Obecność Ducha Świętego

Charakterystyczne dla O’Collinsa jest związanie kategorii obecności Chrystusa z obecnością Ducha Świętego.

„(...) obecność Boga jest teraz «chrystologiczna» i «pneumatologiczna» i ta obecność utożsamiana z Chrystusem i Duchem Świętym może być odnaleziona wszędzie”²⁶⁹.

Jednak sam O’Collins przyznaje, że w swoich pracach przede wszystkim koncentruje się na chrystologii, a nie pneumatologii²⁷⁰.

Wspominaliśmy już pogląd O’Collinsa, iż obecność Ducha towarzyszy obecności Chrystusa, w kontekście kapłańskiego wymiaru obecności Chrystusa. Przedstawiliśmy też pośredniczący wymiar działania Ducha Świętego w sakramentach. W książce *Rethinking Fundamental Theology* O’Collins poszerza to zagadnienie. Podkreśla, że sakramenty nie stanowią ograniczenia dla Ducha Świętego, bo „(...) Duch ofiaruje każdemu możliwość przemiany przez zbawczą łaskę przyniesioną przez śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie”²⁷¹. Uzasadniając swoją myśl, O’Collins powołuje się na świadectwa Łukasza (Dz 10,1-11, 18) i Pawła (Rz 2,14-16) o działaniu Ducha poza chrześcijańską wspólnotą. Działanie Ducha nie dotyczy też tylko ludzi, lecz Duch Święty jest zasadą całego stworzenia (Rz 8,1-30)²⁷².

O’Collins przedstawia też historię myśli, która ma swoje źródło w zdaniu „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3). Komentując tę myśl, Ambrozjaster napisał: „wszelka prawda, ktokolwiek by ją wypowiedział, pochodzi od Ducha Świętego” („whatever truth is said by anyone whosoever is said by the Holy Spirit”)²⁷³. W nieco innej formie ta sama myśl pojawia się osiemnaście razy w dziełach

²⁶⁷ Tamże, 307.

²⁶⁸ Tamże, s. 320.

²⁶⁹ Tamże, s. 301. Jest to dopowiedzenie do myśli M. Bartha i H. Blanke, *Colossians*, trans. A.B. Beck, New York 1994, 21.

²⁷⁰ Por. D. Orsuto, *Docility to the Holy Spirit and the Call to Follow Jesus: Catherine of Siena “In Dialogue” with Gerald O’Collins*, w: *The Convergence of Theology. A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.*, red. D. Kendall, S.T. Davis, New York 2001, s. 193.

²⁷¹ G. O’Collins, *Rethinking...*, s. 212.

²⁷² Por. tamże, s. 313.

²⁷³ *In Epistolam S. Pauli ad Corinthios Primam*, 12. 3; PL, col. 243B, cyt. za: tamże, s. 314.

św. Tomasza z Akwinu: „wszystko, co jest prawdziwe, bez względu na to, kto to powiedział, pochodzi od Ducha Świętego” („everything that is true, no matter by whom it is said, is from the Holy Spirit”)²⁷⁴. Nowy charakter dał tej myśli Jan Paweł II, umieszczając ją z powrotem w pierwotnym kontekście modlitwy. W przemówieniu do Kurii Rzymskiej powiedział: „każdą autentyczną modlitwę wzbudza Duch” i dodał, że Duch „jest w tajemniczy sposób obecny w sercu każdej osoby”²⁷⁵. O’Collins przytacza również nauczanie Jana Pawła II z encykliki *Dominum et Vivificantem*:

„Wszak to działanie [Ducha Świętego – przyp. Ch.B.] w całości, wszędzie i zawsze, w każdym człowieku, dokonywało się według odwiecznego planu zbawienia, poprzez który jest ono ściśle związane z tajemnicą wcielenia i odkupienia (...)”²⁷⁶.

Australijski teolog twierdzi, że to papieskie nauczanie rozwija myśl Łukasza i Pawła odnoszącą się do osób, które nie są chrześcijanami. Dalszy rozwój tej myśli O’Collins dostrzega w encyklice *Redemptoris Missio*:

„Duch objawia się w szczególny sposób w Kościele i w jego członkach; tym niemniej Jego obecność i działanie są powszechne, bez ograniczeń przestrzennych i czasowych (...) Duch zatem znajduje się u samego źródła (...) religijnych pytań człowieka (...) Obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii”²⁷⁷.

Według O’Collinsa dwa stwierdzenia Jana Pawła II są wielkiej wagi²⁷⁸. Po pierwsze, australijski teolog zwraca uwagę na zdanie, że Duch znajduje się u źródła głębokich religijnych pytań człowieka. O’Collins parafrazuje myśl Ambrozjastera i Tomasza: „każde prawdziwe religijne pytanie, bez względu na to, kto je zadał, pochodzi od Ducha Świętego”²⁷⁹. Po drugie, istotna jest wypowiedź papieża, że działanie Ducha Świętego dotyczy „społeczeństwa i historii, narodów, kultur, religii”. Duch działa w tym, co jest prawdziwe i dobre we wszystkich kulturach i religiach. Celem tego działania jest zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie.

Australijski teolog odnosi do Ducha Świętego to samo, co dotyczy Chrystusa tzn. Jego obecność jest różnorodna pod względem formy i intensywności²⁸⁰. Duch jest w szczególnie intensywny sposób obecny w Kościele, lecz to nie uprawnia nas do twierdzenia, że „nie ma Ducha poza Kościołem”. Nie jest możliwe znalezienie się „poza Duchem Świętym”²⁸¹.

²⁷⁴ Np. *Summa Theologiae* IIa-IIae. 172. 6, arg. 1, cyt. za: tamże.

²⁷⁵ *Acta Apostolicae Sedis*, 79 (1987), 1082-90, at 1089, cyt. za: tamże.

²⁷⁶ DF 53.

²⁷⁷ RMs 28.

²⁷⁸ Por. G. O’Collins, *Rethinking...*, s. 315-316.

²⁷⁹ Tamże, s. 315.

²⁸⁰ Tamże, s. 316.

²⁸¹ Por. tamże.

4. Zalety perspektywy obecności

W *Chrystologii* O'Collins wylicza korzyści wynikające z zastosowania kategorii obecności w odniesieniu do Chrystusa jako klucza interpretacyjnego chrystologii²⁸². Uważa, że ta kategoria wiąże chrystologię z trynitologią oraz umożliwia powiązanie wszystkich tajemnic soteriologicznych.

„Chrystologia obecności (...) daje nam na poziomie horyzontalnym (...) cielesną wizję rzeczy. Chrystus jest obecny za każdym razem i wszędzie tam, gdzie spotykamy ciało stworzenia, cierpiące ludzkie ciała, ciała żydowskie, ciało kościelne (zamieszkiwane przez Ducha Świętego), «ciało» religii świata, historyczne «ciało» ludzkości”²⁸³.

Punktem docelowym jest spełnienie wszystkiego w eschatologicznym Ciele Chrystusa. Kolejną zaletą kategorii obecności jest fakt, że chrystologia, która podkreśla obecność Chrystusa i Jego Ducha, zachowuje centralne znaczenie tajemnicy paschalnej²⁸⁴. W ten sposób pozostaje spójna z chrześcijańską tradycją widoczną w liturgii. Kategoria obecności pozwala też lepiej wyjaśnić zagadnienie objawienia i zbawienia tych, którzy nie wierzą w Chrystusa.

Jednak najistotniejsze dla O'Collinsa są trzy następujące atuty perspektywy obecności: żydowskość, kobiece oblicze oraz duchowe, duszpasterskie i mistyczne możliwości²⁸⁵. Wątek dotyczący obecności Boga w Izraelu jest centralny dla teologii Starego Testamentu. Bóg chce być nieustannie obecny w swoim narodzie pomimo jego niewierności. Znakami Bożej obecności pośród narodu wybranego są Namiot Spotkania oraz świątynia jerozolimska. „Zapewnienie o Boskiej obecności jest stałym elementem narracji o powierzeniu misji” (Rdz 26,24; Wj 3,12; Sdz 6,12)²⁸⁶. W Nowym Testamencie wątek obecności pojawia się w zwłaszcza w Ewangelii św. Mateusza, która ma najbardziej żydowski charakter. Obecność Jezusa jest jak klamra spinająca całą Ewangelię. Na jej początku Jezus jest nazwany Emmanuelem – „Bogiem z nami”. Natomiast zakończenie Ewangelii stanowi obietnica Jezusa, że pozostanie z uczniami na zawsze (Mt 28,20). Mateusz zauważa też, że Jezus zastąpił świątynię jerozolimską, która była znakiem Bożej obecności (Mt 12,6). U Mateusza znajdujemy też zapewnienie Jezusa o Jego obecności wśród Jego uczniów: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

Drugą zaletą kategorii obecności jest jej wymiar kobiecy. „(...) kobiety są nieustannie «obecne przy» – od narodzenia (z konieczności) aż do śmierci

²⁸² Por. G. O'Collins, *Chrystologia...*, s. 300-304.

²⁸³ Tamże, s. 301.

²⁸⁴ Tamże, s. 304.

²⁸⁵ Por. tamże, s. 301-304.

²⁸⁶ Tamże, s. 301.

(z wyboru) – w sposób, któremu mężczyźni nie są w stanie dorównać”²⁸⁷. Australijski teolog wymienia też kobiece cechy Jezusa, uzasadniając tym samym, że kategoria obecności może być z pożytkiem odnoszona do Jego osoby.

Po trzecie, kategoria obecności występowała w mistyce średniowiecznej.

„(...) mistrzowie duchowości i mistycy przywoływali bardziej kobiece obrazy Jezusa, który jest obecny, by chronić i krzepić zwracających się do Niego i cieszących się Jego obecnością”²⁸⁸.

Również w pracy duszpasterskiej okazuje się jak wielkie znaczenie dla życia religijnego ma poczucie żywej obecności Jezusa.

ZAKOŃCZENIE

Myśl O’Collinsa dotycząca zagadnienia obecności Chrystusa opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach: Chrystus jest obecny wszędzie, lecz na nieskończenie wiele sposobów. Kategoria obecności cechuje się zatem uniwersalnością, jednocześnie uwrażliwiając na bogactwo różnorodności form obecności Chrystusa.

O’Collins nie próbuje stworzyć zamkniętej definicji tego pojęcia, twierdząc za Rahnerem, że wymyka się ono takiej definicji. Analizuje znaczenie kategorii obecności poprzez omówienie jej dziesięciu cech charakterystycznych. Ta charakterystyka ma na celu przybliżenie kategorii obecności, po to by mogła być zastosowana do komunikatywnego przedstawienia wiary w Chrystusa.

Pierwszy rozdział niniejszego opracowania ukazał, skąd się bierze u australijskiego teologa przypisanie kategorii obecności Chrystusa tak istotnego znaczenie. Pokazaliśmy, iż jest ono wynikiem podstawowego rezurekcyjnego zorientowania chrystologii O’Collinsa. Przyjęcie zmartwychwstania ukrzyżowanego Chrystusa jako faktycznego centrum chrystologii, implikuje rozpatrywanie wszystkich treści chrystologicznych przez pryzmat żywej obecności Chrystusa oraz możliwości relacji z Nim. Pokazaliśmy, że zmartwychwstanie Chrystusa jest wydarzeniem, które spowodowało szczególną zmianę formy obecności Chrystusa oraz przedstawiliśmy, na czym polega ta nowość. Analiza dzieł O’Collinsa prowadzi do wniosku, że sposób rozumienia zmartwychwstania wpływa później na sposób ujmowania Jego obecności. Dlatego w pracy zwróciliśmy również uwagę na samo wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa.

²⁸⁷ Tamże, s. 302.

²⁸⁸ Tamże, s. 304.

W drugim rozdziale zostało przedstawione konkretne wykorzystanie kategorii obecności w różnych traktatach teologii dogmatycznej (chrystologii, soteriologii, sakramentologii, eklezjologii, pneumatologii), liturgii Kościoła, duchowości. Już to szerokie spektrum dyscyplin pokazuje, że budowanie chrystologii wokół obecności Zmartwychwstałego sprawia, że chrystologia może mieć inspirujący wpływ na inne teologiczne dyscypliny. Pozostaje też w łączności z liturgią i duchowością.

Ponieważ obecność Chrystusa ze swej istoty jest kategorią łączącą różne konteksty, stąd wynikała też trudność w ich rozłącznym przedstawieniu. Sztuczne rozdzielenie zagadnień, które przenikają się ze sobą, byłoby sprzeczne z rolą nadaną kategorii obecności. Ma ona umożliwiać syntezę i stanowić klucz interpretacyjny całości chrystologii.

W przedstawieniu różnych sposobów obecności Chrystusa zmartwychwstałego O'Collins wykorzystuje charakterystyczne aspekty kategorii obecności. Czyni to zwłaszcza w odniesieniu do sakramentologii. Cenne w jego ujęciu jest to, że nie ogranicza się jak większość autorów do rozpatrywania jedynie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii, ale odnosi się do wszystkich sakramentów. Czyni to, odwołując się do nauki Soboru Watykańskiego II. Największą część drugiego rozdziału stanowi omówienie obecności Chrystusa w życiu liturgicznym Kościoła w ujęciu O'Collinsa. Ta sama tendencja jest widoczna w pracach australijskiego jezuitę. Jednak można również zauważyć u tego teologa staranie, by nie pominąć pozaliturgicznych form obecności Chrystusa – w każdym człowieku, w świecie, różnych religiach i kulturach.

Kategoria obecności umożliwiła też O'Collinsowi ukazanie nierozrwalnego związku, jaki istnieje między obecnością Chrystusa i obecnością Ducha Świętego. Jest to jedna z zalet perspektywy obecności obok tych wprost przedstawionych przez samego autora, a opisanych na końcu drugiego rozdziału.

Na kanwie niniejszego opracowania widać również jeszcze inną zaletę kategorii obecności. Posiada ona wymiar boski i ludzki. Cechy charakterystyczne pojęcia obecności zostały przedstawione w oparciu o analizę fenomenu obecności osoby ludzkiej. Natomiast w kolejnym etapie refleksji australijski teolog wykorzystuje te charakterystyczne elementy w odniesieniu do obecności Chrystusa i Ducha Świętego.

Analiza wątku obecności Chrystusa w ujęciu O'Collinsa otwiera perspektywę jeszcze innych tematów badawczych. Warto byłoby szczegółowo przedstawić rozwój myśli O'Collinsa w odniesieniu do zastosowania kategorii obecności. Innym tematem, jaki mógłby być podjęty, jest konfrontacja ujęcia O'Collinsa z myślą innych autorów.

Myśl O'Collinsa stanowi przykład, jak bardzo szerokie może być wykorzystanie kategorii obecności Chrystusa w różnych traktatach dogmatyki.

Kategoria obecności daje wiele możliwości i warto je wykorzystywać w dalszych badaniach. Te możliwości zostały dostrzeżone także przez innych teologów. Dla przykładu John Hadley proponuje by zastosować kategorię obecności w charytologii²⁸⁹. Mogłaby przyczynić się do uwolnienia myśli o łasce od reistycznych tendencji. Hadley twierdzi, że zastosowanie pojęcia obecności byłoby też pożyteczne w refleksji nad cnotami teologalnymi, stworzeniem, zagadnieniem perychorezy w trynitologii. Na przykładzie myśli O'Collinsa i Hadley'a widać więc, że kategoria obecności Chrystusa otwiera bardzo szerokie spektrum teologicznych zagadnień.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

O'Collins G.,

Believing in the Resurrection: The Meaning and Promise of the Risen Jesus, New York 2012.

Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus, Oxford 1995 (*Chrystologia: Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, przeł. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008).

Easter Faith, London 2003.

Focus on Jesus (with D. Kendall SJ), Leominster 1996.

Incarnation, London 2002.

Interpreting the Resurrection: Examining the major problems in the stories of Jesus' Resurrection, New York 1988.

Jesus Our Priest (with M.K. Jones), Oxford 2010.

Jesus Our Redeemer: A Christian Approach to Salvation, Oxford 2007 (*Jezus nasz Odkupiciel: chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, przeł. J. Pocij, Kraków 2009).

Jesus Risen: An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection, New York 1987.

Rethinking Fundamental Theology, Oxford 2011.

Salvation for All: God's other Peoples, Oxford 2008.

Vatican II on the Liturgical Presence of Christ, „Irish Theological Quarterly” 77(I) 3-17.

²⁸⁹ Por. J. Hadley, *On Presence*, „New Blackfriars”, Volume 86, Issue 1005 (September 2005), s. 505-517.

Who is Jesus? Does it matter?, 2009, <http://rcdow.org.uk/faith/faith-matters/faith-matters-spring-2009/gerry-o-collins/> (23.02.2013).

Pismo Święte i dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła:

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wydanie piąte, Poznań 2008.

Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002.

Opracowania:

Skierkowski M., *Jezus historii i wiary. Chrystologia fundamentalna Geralda O'Collinsa*, Warszawa 2002.

Skierkowski M., *Koncepcja teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*, „*Studia Teologiczne*” 16 (1998), s. 93-109.

Strzelczyk G., *Gerald O'Collins*. Powrót do źródeł, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, t. 1, s. 227-236.

Strzelczyk G., *Od Zmartwychwstania do zmartwychwstania. O perspektywach rezurekcyjnie zorientowanej dogmatyki*, w: *Zmartwychwstanie dzisiaj*, red. M. Skierkowski, H. Seweryniak, Płock 2009, s. 195-211.

Literatura pomocnicza:

Bobko A., Kozak M. (red.), *Metafizyka obecności*, Kraków 2006.

Duquoc Ch., *Jezus Chrystus*, przeł. D. Szumska, Paryż 1976.

-Hadley J., *On Presence*, „*New Blackfriars*”, Volume 86, Issue 1005 (September 2005), 505-517.

Jesuit Theological College, Biogram O'Collinsa, <http://www.jtc.edu.au/profile/gerry-ocollins> (31.05. 2013).

Kasper W., *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983.

Kendall D., Davis S. T. (red.), *The Convergence of Theology. A Festschrift Honoring Gerald O'Collins*, S. J., New York 2001.

McKenna J.H., *Eucharistic Presence: An Invitation to Dialogue*, „*Theological Studies*” 60 (1999), s. 294-317.

Witczak M.G., *The Manifold Presence of Christ in The Liturgy*, „*Theological Studies*” 59 (1998), s. 680-702.

Wright T.J., *How is Christ Present to the World?*, „*International Journal of Systematic Theology*”, Vol. 7 Nr 3 (2005), s. 300-315.

Bibliography of Gerald O'Collins, S.J.

Supplementing What Appears in *The Convergence of Theology**

2000

(With Edward Farrugia) *A Concise Dictionary of Theology*, revised and updated (Mahwah, N.J.: Paulist Press).

"Between the Lines of the Easter Story," *The Tablet*, 22/29 April, 551-52.

"The Resurrection of Jesus: The Debate Continued," *Gregorianum* 81, 589-98.

"Obituary: Orietta Doria Pamphilj," *The Tablet*, 25 November, 1615-16.

"The King and the Maiden," *The Tablet*, 23/20 December, 1738.

"The Incarnation Summit," *The Furrow*, July/August, 339-42.

"Easter Stories," *The Way* Supplement 2000/99 (*Resurrection and Beyond: The Fourth Week*), 35-43.

"Redemption," *Oxford Companion to Christian Thought*, 598-601.

Book Reviews

Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus* (London: Allen Lane, 2000), *The Tablet*, 1 July, 895-96.

Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions* (Edinburgh, T. & T. Clark, 2000), *The Tablet*, 4 November, 1489-90.

2001

"The Humanity of God," *The Tablet*, 22/29 December, 1809.

"Christmas: A feast of Love," *America*, 24-31 December, 7-8.

Book Reviews

Richard Holloway, *Doubts and Loves: What is Left of Christianity* (Edinburgh: Cannongate, 2001), *The Tablet*, 27 October, 1529-30.

Hans Hübner, *Die Weisheit Salomonis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), *Gregorianum*, 82, 385-86.

Hans Hübner, *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), *Gregorianum*, 82, 595.

Mark Elliot, *The Song of Sons and Christology in the Early Church* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), *Gregorianum*, 82, 793-94.

2002

Incarnation (London/New York: Continuum). Also in Italian, Norwegian, and Spanish.

* D. Kendall and S.T. Davis (eds.), *The Convergence of Theology. A Festschrift Honoring Gerald O'Collins, S.J.* (New York/Mahwah, NJ: Paulist Press, 2001), pp. 370-398.

(With Stephen Davis and Daniel Kendall [eds.]) *The Incarnation* (Oxford and New York: Oxford University Press).

"The Incarnation: The Crucial Issues," in Stephen Davis, Daniel Kendall, and Gerald O'Collins (eds.), *The Incarnation* (Oxford and New York: Oxford University Press), 1-27.

"I documenti dottrinali della chiesa cattolica," *Gregorianum* 83, 757-60.

"The Holy Trinity: the Debate Continued," *Gregorianum* 83, 363-70.

"How Much Can We Know?" *The Tablet*, 2 November, 15; as Stewart Peters.

"The Love that Moves the Sun," *The Tablet*, 6 April, 2.

"A Theological Pilgrimage," in D. C. Marks (ed.), *Shaping a Theological Mind* (Aldershot, Hants: Ashgate, 2002), 97-101.

"The Resurrection of Jesus: Some Contemporary Issues," in J. Redford (ed.), *Hear O Islands: Theology and Catechesis in the New Millennium* (Dublin: Vertas), 178-204; also in *The Resurrection of Jesus Christ: Some Contemporary Issues* (1994).

"This Beautiful Baby," *The Tablet*, 21/28 December, 14.

Books Reviews

E.A. Dreyer (ed.), *The Cross in Christian Tradition From Paul to Barnabas* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2000), *Gregorianum* 83, 375.

R. Harries, *God Outside the Box* (London: SPCK, 2002), *The Tablet*, 12 October, 17.

H. Hübner, *Nietzsche und das Neue Testament* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), *Gregorianum* 83, 375-76.

2003

(With Mario Farrugia) *Catholicism. The Story of Catholic Christianity* (Oxford/New York: Oxford University Press).

Easter Faith. Believing in the Risen Jesus (London/Mahwah, NJ: Darton, Longman & Todd/Paulist Press).

(With Daniel Kendall) *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis* (Maryknoll, NY: Orbis Books).

"Christ and the Religions," *Gregorianum* 84, 347-62.

"Jacques Dupuis's Contribution to Interreligious Dialogue," *Theological Studies* 64, 388-97.

Book Reviews

B. Hoose (ed.), *Authority in the Roman Catholic Church* (Burlington, VT: Ashgate 2002), *The Tablet*, 4 January, 18-19.

N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (London: SPCK, 2003), *The Tablet*, 19 April, 28-29.

- W. Madges, and M. J. Daly (eds.), *Vatican II: Forty Personal Stories* (Mystic, CT: Twenty-third Publications, 2003), *The Tablet*, 21 June, 18.
- A.M Greeley, *The Great Mysteries. Experiencing Catholic Faith from Inside Out* (Lanham: Sheed and Ward, 2003), *The Tablet*, 20/27 December, 34.
- T. Peters *et al.* (eds.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), *Theological Studies* 64, 855-57.
- J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered: Christianity in the Making*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), *Pacifica* 16, 325-27.
- D. Brown, *The Da Vinci Code* (New York: Doubleday, 2003), *America*, 15 December, 15-17.

2004

- (With Stephen Davis and Daniel Kendall [eds.]) *The Redemption* (Oxford/New York: Oxford University Press).
- "Redemption: Some Crucial Issues," in Stephen Davis, Daniel Kendall, Gerald O'Collins (eds.), *The Redemption* (Oxford/New York: Oxford University Press), 1-22.
- "Faith and History," in A. R. Batlogg, M. Delgado, and R. A. Siebenrock (eds.), *Was den Glauben in Bewegung Bringt. Festschrift für Karl H. Neufeld* (Freiburg: Herder), 320-27.
- "An Integral Vision," in C. A. Valls, C. Dotolo, and G. Pasquale (eds.), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks* (Rome: Gregorian University Press, 314-23).
- "The Second Adam," *America* 190/13 (April 12), 10-12.

Book Reviews

- G. Frosini, *La Risurrezione: Inizio del Mondo Nuovo* (Bologna: Dehoniac, 2002), *Theological Studies* 65, 409-10.
- R. Swinburne, *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2003), *Theological Studies*, 65, 677-78.
- A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid: Trotta, 2003), *Gregorianum* 85, 181-83.

2005

- "Come 'ringiovanire' teologia e vita cristiana," in *Vita pastorale*, marzo, 104-05.
- "Jacques Dupuis, S.J. (1923-2004): In Retrospect," in *Vidyajvoti* 69:450-59
- "A Theologian Looks into The Da Vinci Code," in *Origins*, 27 January, 513-15.
- "Obituary: Jacques Dupuis," in *The Tablet*, 8 January, 36.

- "Seeking the Godhead," in *The Tablet*, 12 November, 20.
 "Heart of the Council," in *The Tablet*, 10 December, 4-5.
 "From Crib to Tomb," in *The Tablet*, 31 December, 12-13.
 "Vatican II at Age 40," in *America*, 5 December, 8-11.
 "Why One Couple Prayed the Liturgy of the Hours," in *Faith Alive*, #10, March 7.
 "The Busy Pope with Time to Pray," in *Faith Alive*, #21, May 23.
 "John Paul II," *Wanted to Rome*, 6 April, Supplement.

Book Reviews

- L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), *Biblica* 86: 283-87.
La résurrection chez les Pères (Strasbourg: Université Marc Bloch, 2003), *Gregorianum* 86: 221.
 Richard Lennan, *Risking the Church. The Challenges of Catholic Faith* (Oxford: Oxford University Press), *Gregorianum* 86: 415-16.
 Santiago Madrigal Terras, *Diez evocaciones del Vaticano II* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005), *Gregorianum* 86: 931-32.
 Thomas Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin* (Münster: Aschendorff, 2003), *Theological Studies* 86:931-32.

2006

- Living Vatican II. The 21st Council for the 21st Century* (Mahwah, NJ: Paulist Press), viii + 243.
The Lord's Prayer (London/Mahwah: Darton, Longman & Todd), xiv + 132.
 "Implementing Vatican II," *Gregorianum* 87, 714-26.
 "John Donne on the Trinity," in M. Volf & M. Welker (eds.), *God's Life in Trinity* (Minneapolis: Fortress Press), 200-210, 253-54.
 "Being the Good News," *The Tablet*, 12 August, 1-15.
 "Proclaiming Peter's Message," *ibid.*, 15 April, 12-13.
 "Il fenomeno 'Codici da Vinci'," *La Civiltà Cattolica*, 3 June, 473-79.
 "Hell's Armies Flee," *The Pastoral Review*, 2, #2, 8-10.
 "Forgive as We Forgive," *Church*, 22, #4, 5-8.
 "Teologia della visione: il Resorto vincitore della morte," in C. Bernardi *et al.* (eds.), *Il Corpo Glorioso* (Pisa: Giardini Editori), 15-17.
 "Redenzione come liberazione vittoriosa," in L. Messinese e C. Göbel (eds.), *Verità e responsabilità: studi in onore di Aniceto Molinaro* (Roma: Studi Anselmiana), 657-63.
 "Yes, There is Something New in the World: Easter!," *Faith Alive*, 15, April 10.

Book Reviews

H. Hübner, *Evangelische Fundamentaltheologie Theologie der Bibel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), *Gregorianum* 87, 175-76.

C.E. Curran, *Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian* (Georgetown: Georgetown University Press, 2006), *The Tablet*, 3 June, 27.

2007

Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation (Oxford: Oxford University Press), xii + 280 pp.

Edited with Daniel Kendall and Jeffrey LaBelle, *Pope John Paul II. A Reader* (Mahwah, NJ: Paulist Press), 272 pp.

"Led by a Flickering Star," *The Tablet*, January 6, 8-9.

"The God of All Comfort," *The Pastoral Review* 3/2 (March/April), 10-15.

"The Feast of the Sacred Heart," *ibid.* 3/3 (May/June), 3-6.

"Being Sentimental at Christmas," *ibid.* 3/6 (November/December), 59-61.

"The Love of the Christ Child," *Reality*, December, 30-31.

"The Second Journey of John Henry Newman," *The Way* 46/2 (April), 49-57.

"Softly, softly," *The Tablet*, December 15, 10-11.

"Mary, Catholicism and Priesthood," in S.J. Rossetti (ed.), *Behold Your Mother. Priests Speak about Mary* (Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press), 131-41.

"A Challenge for Theologians. Three Puzzling Positions," *America*, September 17, 23-24.

Book Reviews

Donna Orsuto, *Holiness* (London: Continuum, 2006), *The Pastoral Review* 3/3 (May/June), 84-85.

Jeffrey Archer, *The Gospel According to Judas* (London: Macmillan, 2007), *The Pastoral Review* 3/4 (July/August), 83-85.

Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth* (London: Bloomsbury, 2007), *The Pastoral Review* 3/5 (September/October), 90-91.

Pope Benedict XVI, *Jesus of Nazareth* (New York: Doubleday, 2007), *America* June 4-11, 22-23.

John Nolland, *The Gospel of Matthew* NIGTC (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2005), *Pacifica* 20 (October), 360-62.

Robert Gascoyne (ed.), *John Paul II, Legacy and Witness* (Strathfield, NSW: St. Paul's Publications, 2007), *Pacifica* 20 (October), 347-48.

Giuseppe Alberigo (ed.), *History of Vatican II*, vol. 5 (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006), *Theological Studies* 68, 191-92.

Gabriel Flynn, *Yves Congar's Vision of the Church in a World of Unbelief* (Aldershot: Ashgate, 2004); and Ormond Rush, *Still Interpreting Vatican II: Some*

Hermenetical Principles (Mahwah: NJ: Psaulist Press, 2004), *Ecclesiology* 4/1, 122-25.

2008

Jesus: A Portrait (London/Maryknoll, NY: Darton Longman & Todd/Orbis Books), pp. xvi + 246.

Salvation for All: God's Other Peoples (Oxford: Oxford University Press), pp. xii + 279.

Catholicism. A Very Short Introduction (Oxford: Oxford University Press), pp. xviii + 142.

Editor, with Michael Hayes, *The Legacy of John Paul II* (London: Continuum), pp. xix + 274.

"John Paul II and the Development of Doctrine," in *The Legacy of John Paul II*, 1-16.

"Jesus and the Call to Love," *The Pastoral Review* 4/1 (January-February), 17-21.

"Saved by Hope. Insights from Pope Benedict's New Encyclical," *America* 21-28 January, 27-30.

"The Message of the Annunciation," *The Pastoral Review* 4/2 (March-April), 4-5.

"Four Homilies and a Conference," *ibid.* 4/3 (May/June), 12-17.

"The Contagion of Mary," *ibid.* 4/4 (July/August), 38-40.

"Images of Prayer," *ibid.* 4/5 (September/October), 34-9.

"In Praise of Christmas Cards," *ibid.* 4/6 (November/December), 20-22.

"A Resurrection that works?" (on episode four of the BBC *The Passion*), *Thinking Faith*, 23 March (an internet service).

Prayer and reflection in R. Bradley (ed.), *Mosaic. Favourite Prayers and Reflections from Inspiring Australians* (Sydney: ABC Books, 2008), 46, 136.

"John Paul II on Christ, the Holy Spirit, and World Religions," *Irish Theological Quarterly* 72, 323-37.

"The Pope's Easter Proclamation," *America*, 24 March, 11-14; reprinted by *Il Regno* and then *Compass* 42, 3-5.

"With Complete Acceptance and Baffling Logic," *The Tablet*, 29 March, 14-15.

"The Virginal Conception and its Meanings," *New Blackfriars* 89, 431-40.

"The Hidden Story of Jesus," *ibid.*, 710-14.

Obituary of Cardinal Avery Dulles, *The Tablet*, 20/27 December, 61.

Articles pieces for Peter Vaghi or rather Archdiocese of Washington on occasion of Pope's visit.

Entry on Jacques Dupuis for supplementary volume of NCE.

Book Reviews

- Philomena Cullen et al. (eds.) *Catholic Social Justice. Theological and Practical Explorations* (London: Continuum, 2007), *The Pastoral Review* 4/1 (January-February), 91-92.
- Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006), *The Heythrop Journal* 49, 309-10.
- Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), *Theological Studies* 69, 232.
- Barrie Wilson, *How Jesus Became Christian* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2008), *The Tablet*, 3 May, 22.
- Kevin J. Madigan & Jon D. Levenson, *Resurrection: the Power of God for Christians and Jews* (New Haven: Yale University Press, 2008), *The Tablet*, 23 August, 23.
- David B. Burrell, *Deconstructing Theodicy: Why Job has nothing to say to the problem of suffering* (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2008), *The Tablet*, 8 November, 27.
- Vitor Westhelle, *The Scandalous God: the Use and Abuse of the Cross* (Minneapolis, MN: Fortress, 2006), *Horizons* 35, 400-1.

2009

- Reflections for Busy People. Making Time for Ourselves, Jesus, and God* (Mahwah, NJ: Paulist Press), vi + 125 pp.
- Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus* (2nd edn., Oxford: Oxford University Press), xvi + 385 pp.
- "It starts at dawn and lights the world for all time," *The Tablet*, 11 April, 20-21.
- "I have seven dreams....," *ibid.*, 19 September, 8-9.
- "Two Poems on the Passion," *The Pastoral Review* 5/2 (March-April), 53-54.
- "Trashing the Truth: 'Angels and Demons'," *ibid.* 5/4 (July-August), 46-49.
- "In Praise of Paul," *ibid.* 5/3 (May-June), 24-29; reprinted in Michael A. Hayes (ed.), *In Praise of Paul* (London: St Paul's Publications, 2009), 17-26.
- "The Case Against Prayer," *The Pastoral Review* 5/5 (September-October), 34-37.
- "Starting Our Christmas Retreat," *ibid.* 5/6 (November-December), 30-36.
- "The Beautiful Jesus and Young People," *Le Chéile*, 12 (December), 4.
- "Thinking about Christ's Resurrection in the Year of St Paul," *Thinking Faith* (British Jesuit online service), at Easter.
- "Jesus Our Priest," in D. P. Cronin, *Priesthood. A Life Open to Christ* (London: St Pauls), 144-46; reproduced by *Thinking Faith*, (internet service of the British Province of the Society of Jesus).

- Contribution to review symposium, *Horizons* 36, on *Salvation for All. God's Other Peoples*, 120-42.
- "Righteousness," *The Preacher*, for the first Sunday of Advent, 21-22.
- A presentation of *Jesus. A Portrait* (London: Darton, Longman & Todd, 2008) in *Letters and Notices* 99, 141-42.
- "Vatican II and Fundamental Theology," *Irish Theological Quarterly* 74, 379-88.
- "The Hand of God can be seen in some events we cannot explain," *Herald Sun*, 22 December, 34-35.

Book Reviews

- Milton Walsh, *Second Friends. C. S. Lewis and Ronald Knox in Conversation* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), *The Pastoral Review* 5/1 (January-February), 96-97.
- Anthony J. Kelly, *The Resurrection Effect: Transforming Christian Life and Thought* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008), *Theological Studies* 70, 478-80.
- John J. Hughes, *No Ordinary Fool: A Testimony to Grade* (Mustang, OK: Tate Publishing, 2008), *The Tablet*, 21 February, 29.
- Pope Benedict XVI, *Priests of Jesus Christ* (Oxford: Family Publications, 2009), *The Pastoral Review* 5/3, 91.
- Alan Spence, *Christology. A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2008), *ibid.*, 5/4, 94-96.
- Lawrence Cunningham, *An Introduction to Catholicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), *The Tablet*, 30 May, 26.
- J. Webster, K. Tanner and I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007), *The Heythrop Journal* 50, 745-47.
- A. LaCocque, *The Trial of Innocence: Adam, Eve, and the Yahwist* (Eugene, OR: Cascade Books, 2006), *ibid.*, 1007-08.

2010

- Philip Pullman's Jesus* (London: Darton, Longman & Todd), pp. xv + 104.
- With Michael Keenan Jones, *Jesus Our Priest. A Christian Approach to the Priesthood of Christ* (Oxford: Oxford University Press), pp. x + 311.
- Ed. with D. Kendall and J. LaBelle, *Seek God Everywhere* (Anthony de Mello on the *Spiritual Exercises* of St Ignatius Loyola) (New York: Doubleday), pp. xix + 199; Indonesian, Korean, Polish and Spanish trans.
- "Holy Saturday," *The Pastoral Review*, 6/2 (March/April), pp. 4-5.
- "Ecumenism in Advent," *ibid.*, 6/6 (November/December), pp. 56-58.
- Five articles in *The Cambridge Dictionary of Christianity*: "Roman Catholic Church and Theology," "Redemption," "Vatican Council II," "Biblical Theology," "Tradition: A Roman Catholic Perspective."

"Philosophical Theology, Philosophy of Religion, and Fundamental Theology", *Irish Theological Quarterly* 75, pp. 217-24.

"Faith Alive" Lent series for Catholic News Service, a piece on the Transfiguration (28 February).

"Writing my next book," *Jesuit Life* 92 (Easter 2010), pp. 22-25.

Address at Melbourne Town Hall, 7 June, on the occasion of receiving a doctorate *honoris causa* from Australian Catholic University, *ibid.*, 93 (July 2010), 21-23.

"Light from Light' in Oxford," *Kairos* 21 (2 May), p. 17.

Two meditations on Sunday Gospels, *ibid.*, 11-24 July, p. 34.

An article in two parts on the presence of Jesus ('The presence of Jesus and our presence to each other' and 'How is Christ present?'), *ibid.*, 8-22 August, pp. 26-27, 22 August-4 September, pp. 18-19.

"Good Man Jesus, Scoundrel Pullman," *ibid.*, 19 September-2 October, p. 27.

"Introduction," in T. de Bertodano (ed.), *His Handmaid: Maureen McCarthy in Recollection* (North Palm Beach, FL: Eugene McCarthy), xv-xx.; "The Prayer of One Couple," *ibid.*, pp. 74-75.

"Philip Pullman on the Miracles of Jesus," *American Theological Inquiry*, July; online.

Obituary of Geoffrey Chapman, *The Age*, 21 May.

Obituary of James Peters, *ibid.*, 4 October.

"Dupuis, Jacques," *New Catholic Encyclopedia Supplement 2010*, vol. 1 (Detroit: Gale, 2010), pp. 420-22.

"Living next door to the Pope," *The Guardian*, 18 September.

"A Real Australian Saint," the Melbourne *Herald Sun*, 8 October; an article I drafted for Archbishop Denis Hart and he tweeted somewhat before publishing.

Book Reviews

Robert J. Daly, *Sacrificed Uveiled: The True Meaning of Sacrifice* (London: Continuum, 2007), *Pastoral Review* 6/1 (January/February), p. 97

Keith Dyer and David Neville (eds.), *Resurrection and Responsibility: Essays on Theology, Scripture, and Ethics in Honor of Thorwald Lorenzen* (Eugene OR: Wipf and Stock, 2009), *Pacifica*, 23, pp. 112-13.

Craig Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2009), *ibid.*, 23, pp. 358-59.

Thomas P. Flint and Michael C. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (New York/Oxford: Oxford University Press, 2009), *Irish Theological Quarterly* (see above).

Peter Hünemann (ed.), *Exkommunikation oder Kommunikation?* (Freiburg: Herder, 2010), *Theological Studies*, 71, pp. 740-42.

Geza Vermes, *The Resurrection* (New York: Doubleday, 2008), *International Journal for the Study of The Christian Church* 10, no. 4, pp. 365-66.

2011

Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology (Oxford: Oxford University Press), xiv + 365 pp.

A Short Guide to Writing a Thesis: What to do and what not to do (Adelaide: ATF), pp. 82.

Pause for Thought: Making Time for Prayer, Jesus, and God (Mahwah, NJ: Paulist Press), pp. v + 147.

"Living the Sacrament of Matrimony," *The Pastoral Review* 7/1 (January/February), pp. 40-43.

"Growing Old: A Glory Crowned," *ibid.* 7/2 (March/April), pp. 30-32.

"The Presence of Jesus," *ibid.* 7/4 (July/August), pp. 10-15.

"The Gospel of Christ and Our Bodies," *ibid.* 7/5 (September/October), pp. 10-12.

"What is Real Freedom?," *ibid.* 7/6 (November/December), pp. 10-15.

"Jesus and the Ordained Ministry: A Christocentric View of Priesthood," *Irish Theological Quarterly* 76, pp. 20-34.

"The Resurrection and Bereavement Experiences," *ibid.*, pp. 224-37.

"The Holy Ghost is in the Fields," *The Preacher*, April, pp. 24-25.

"The Resurrection: Nine Recent Approaches," *Australian eJournal of Theology* 18, pp. 1-18.

"Una teologia narrativa della rivelazione: Gesù il Rivelatore nel Vangelo di Giovanni," in Gianluigi Pasquale and Carmelo Dotolo (eds.), *Amore e Verità: Sintesi prospettica di Teologia Fondamentale*, Festschrift for Rino Fisichella's 60th birthday (Rome: Lateran University Press), pp. 377-90.

"Contemporary Apologetics," *Furrow* 62, pp. 225-30.

"What priests are for," *The Tablet*, 19 February, p. 16.

"Distant Neighbours," *ibid.*, 27 August, p. 14.

"Imagining Jesus," *ibid.*, 17/24 December, pp. 25-26.

"Jesus and the Homeless," *Thinking Faith*, 3 February.

"A Pope for All People," *Kairos* 8-19 February, pp. 4-5.

"Finding Life in Holy Week," *ibid.*, 17-30 April, pp. 4-5.

Reflections on Gospels for 2nd and 3rd Sunday of Easter, *ibid.*, 1-14 May, p. 38.

A chapter ("Justification: Roman Catholic View") and three responses, in J. Beilby and P. Eddy (eds.), *Justification: Five Views* (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press), pp. 127-30, 171-175, 215-18, 281-290.

Two articles for Catholic News Service: "What does it mean to praise God?" (no. 16 in Lent) and Easter (no. 18).

Two further articles for CNS: "On not quenching the Spirit" (no. 44.3 in Advent) and "Learning from the Shepherds and the Magi" (Christmas).

"Imagination Needed to Sell Our Faith," *Sun Herald*, 6 August

Book Reviews

Daniel A. Smith, *Revisiting the Empty Tomb: The Early History of Easter* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), *Theological Studies* 72, pp. 188-89.

Francis Schüssler Fiorenza and John P. Galvin (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (Minneapolis: Fortress Press, 2011), *Horizons* 38, pp. 355-356.

Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel* (Milton Keynes: Paternoster, 2008), *Heythrop Journal* 52, p. 822.

Christopher D. Denny and Christopher McMahon (eds.), *Finding Salvation in Christ: In Honor of William P. Loewe* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2011), *Pacifica* 234, pp. 345-46.

2012

Books

Believing in the Resurrection: The Meaning and Promise of the Risen Jesus (Mahwah, NJ: Paulist Press), pp. viii + 225.

A Midlife Journey (Ballan, Victoria: Connor Court), pp. 437.

Ed. with Mary Ann Meyers, *Light from Light: Scientists and Theologians in Dialogue* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans), pp. vi + 250.

"Introduction," with Meyers, *ibid.*, pp. 1-13.

"«Light from Light»: The Divine Light Reflected in and by the Son and the Holy Spirit," *ibid.*, pp. 103-21.

Chapters in Books

"*Ressourcement* and Vatican II," in Gabriel Flynn and Paul D. Murray (eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology* (Oxford: Oxford University Press), pp. 372-91.

"The Origins and Scope of Biblical Spirituality," in Richard Woods and Peter Tyler (eds.), *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality* (London: Bloomsbury, 2012), pp. 20-29.

"Preface," in Neil Ormerod et al. (eds.), *Vatican II: Reception and Implementation in the Australian Church* (Melbourne: Garratt Publishing), pp. xi-xviii.

"The Cross over Bethlehem," in Terrence Merrigan and Frederik Glorieux (eds.), *"Godhead Here in Hiding" Incarnation and the History of Human Suffering* (Leuven: Peeters, 2012), pp. 25-36.

Articles

- "Peter as Witness to Easter," *Theological Studies* 73, pp. 263-85.
- "Does the Second Vatican Council Represent Continuity or Discontinuity?," *ibid.*, pp. 768-94.
- "Vatican II on the Liturgical Presence of Christ," *Irish Theological Quarterly* 77, pp. 3-17.
- "Cosmological Christology: Arthur Peacocke, John Polkinghorne and Pierre Teilhard de Chardin in Dialogue," *New Blackfriars* 93, pp. 516-23.
- "Our Risen Selves," *America*, 9 April, pp. 10-14. (An Italian trans. appeared as "Quale corpo dopo la risurrezione," in *La Civiltà Cattolica* for 19 May 2012, pp. 379-85.)
- "Putting Justice on the Agenda," *America*, 8 October, 33-34.
- "Art of the Possible: New Head of the Congregation for the Doctrine of the Faith," *The Tablet*, 14 July, pp. 6-7.
- "In Praise of Mark," *The Pastoral Review* 8/1 (January/February), pp. 4-7.
- "Who'll take the Son?," *ibid.* 8/2 (March/April), pp. 26-27.
- "A Brief Rule for Prayer," *ibid.* 8/4 (July/August), pp. 48-50.
- "The diversity of ministries. What would Paul say?," *ibid.* 8/5, pp. 16-19.
- "The Direction of Catholic Thinking," *Kairos* 23/3 (4-17 March), p. 30.
- With Mark Peters, obituary of Alex Lynch, (Melbourne) *Age*, 27 April.
- Obituary of Peter Steele, *ibid.*, 3 July.
- Obituary of Cardinal Carlo Maria Martini, *ibid.*, 4 September.
- Obituary of Cardinal Martini, *Eureka Street*, 6 September.

Book Reviews

- James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Gospels* (Grand Rapids, Eerdmans, 2011), *Theological Studies* 73, pp. 454-55.
- Markus Bockmuehl, *The Remembered Peter In Ancient Reception and Modern Debate* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), *Pacifica* 25, pp. 191-92.
- James Heft (ed.), *Catholicism and Interreligious Dialogue* (New York: Oxford University Press, 2012), *Theological Studies* 73, pp. 737-38.
- John Paul Heil, *Worship in the Letter to the Hebrews* (Eugene, OR: Cascade Books, 2011), *ibid.*, pp. 696-97.
- Craig A. Evans (ed.), *The World of Jesus and The Early Church: Identity and Interpretation In Early Communities of Faith* (Peabody, Mass: Hendrickson, 2011), *ibid.*, 732-33.
- Henry Bettenson and Chris Maunder (ed.), *Documents of the Christian Church* (4th edn.; Oxford: Oxford University Press, 2011), *ibid.*, pp. 735-36.
- Yves Congar, *My Journal of the Council* Trans. M. J. Ronayne and M. C. Boulding (Collegeville: Liturgical Press, 2012), *ibid.*, pp. 977-78.

2013**Books**

The Second Vatican Council on Other Religions (Oxford: Oxford University Press), pp. xiv + 214.

On the Left Bank of the Tiber (Ballarat, Vic: Connor Court), xvii + 310.

With Edward Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, 3rd edn (Mahwah, NJ: Paulist Press), pp. xv + 310.

Chapters in Books

"Easter Grace," in Sean Winter (ed.), *Immense, Unfathomed, Unconfined: The Grace of God in Creation, Church, and Community. Essays in Honour of Norman Young* (Melbourne: Uniting Academic Press), pp. 78-91.

"Christology," in Chad Meister and James Beilby (eds.), *Routledge Companion to Modern Christian Thought* (London/New York: Routledge), pp. 412-22.

Articles

"Revisiting Christology," *Pacifica* 26, pp. 88-101.

"The Second Vatican Council and Other Living Faiths," *ibid.*, pp. 155-70.

"Revisiting Soteriology," *ibid.*, 311-25.

"The Priesthood of Christ and the Followers of Other Faiths," *Irish Theological Quarterly* 78, pp. 262-78.

"War die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Wort Gottes genährt und geleitet?," *Theologische Quartalschrift* 193, pp. 116-40.

"Jacques Dupuis: The Ongoing Debate," *Theological Studies* 74, pp. 632-54.

"*Dei Verbum* and Revelation," *Asian Horizons* 7, pp. 18-35.

"Was Jacques Dupuis a Neo-Rahnerian?," *ibid.* 7, pp. 237-60.

"Developments in Christology: The Last Fifty Years," *The Australasian Catholic Record*, 90, pp. 161-71.

"For all or for many?," *The Pastoral Review* 9/1, pp. 30-32.

"Vatican II's Constitution on Divine Revelation, *Dei Verbum*," *ibid.*, 9/2, pp. 12-18.

"The Jesuit Pope," *ibid.*, 9/3, pp. 34-37.

"Naming the Ministries," *ibid.* 9/5, pp. 29-33.

"All are called to real holiness," *ibid.* 9/6, pp. 16-20.

"Our Forty-Day Pilgrimage," Catholic News Service, around Ash Wednesday, 13 February.

"A Universal Symbol: Remembering Pope Benedict XVI," *Australian Catholics*, Easter, p. 9.

"A helping hand to Muslims," *Kairos*, 7 July, pp. 28-29.

"Still far to Go," *The Tablet*, 9 February, pp. 10-11.

"Unlock the Door. The Case for Women in the Diaconate," *ibid.*, 25 May, pp. 4-5.

Ibid. , 16 March, p. 11 (something on the profile of an ideal new pope).
Letter to the editor, "In defence of Jacques Dupuis," *ibid.*, 6 July, p. 16.
"Legacy of Benedict XVI," *Wanted in Rome*, 6 March, p. 3.
"There are no outsiders," *The Preacher*, no. 150 (July), pp 21-22

Book Reviews

Craig Evans, Matthew: New Cambridge Bible Commentary (New York: Cambridge University Press, 2012), *Theological Studies* 74, pp. 241-42.
James L. Heft with John O'Malley (eds.), *After Vatican II: Trajectories and Hermeneutics* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2012), *Theological Studies* 74, pp. 519-20.
Graham Redding, *Prayer and the Priesthood of Christ in the Reformed Tradition* (London: T. & T. Clark, 2013), *Participatio*, Sup. Vol. 2, pp. 156-58.

Spis treści

ks. Jacek Kempa, ks. Jerzy Szymik SŁOWO PROMOTORÓW.....	5
Anna Wieluniecka ROMANO GUARDINIEGO POJĘCIE PRAWDY W TEOLOGII.....	9
Magdalena Jóźwik TRYNITARNY WYMIAR PASCHY W UJĘCIU HANSA URSA VON BALTHASARA.....	67
ks. Wojciech Iwanecki ESTETYKA TEOLOGICZNA W PISMACH JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI.....	121
M. Chiara Anna Burzyńska SSND ZAGADNIENIE OBECNOŚCI CHRYSTUSA ZMARTWYCHWSTAŁEGO WEDŁUG GERALDA O'COLLinsa SJ.....	163