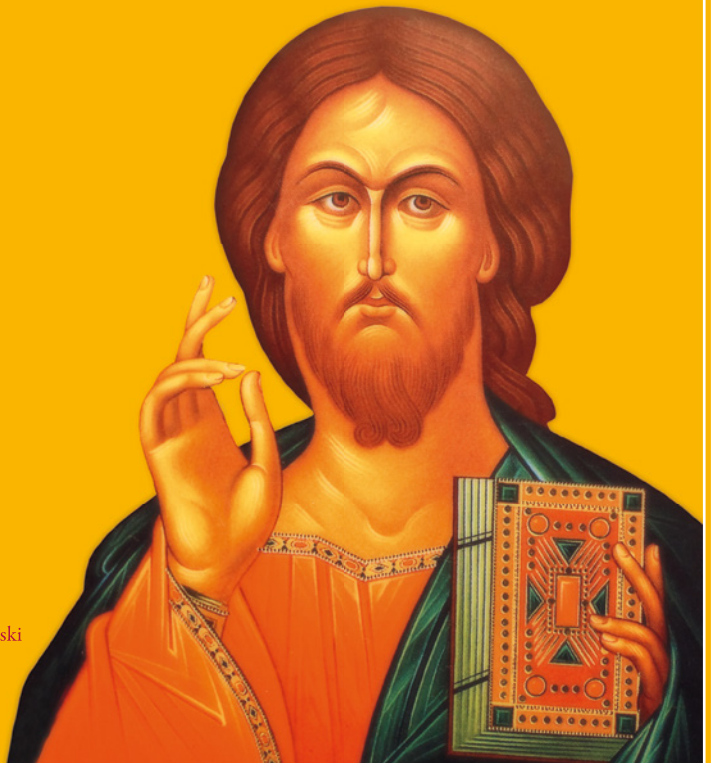


Iwona Dziemska
Maja Wysocka

UNIwersYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

Posłanie (*missio*) Jezusa
w chrystologii
Hansa Ursa von Balthasara
i Josepha Ratzingera



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Postanie (*missio*) Jezusa

w chrystologii

**Hansa Ursa von Balthasara
i Josepha Ratzingera**

Iwona Dziemska
Maja Wysocka

**Posłanie (*missio*) Jezusa
w chrystologii
Hansa Ursa von Balthasara
i Josepha Ratzingera**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2021

Recenzja

ks. dr hab. Bogdan Zbroja, prof. UPJP2

ks. kan. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, prof. nadzw.

Skład i łamanie: Pracownia Wydawnicza AD VERBUM

Projekt okładki: Tomasz Pisarek | tom@pisarek.xyz

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-843-6 (druk)

ISBN 978-83-7438-844-3 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374388443>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. +48 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

To jedno bowiem jest w Chrystusie nieodgadnione,
że Jego tajemnicy nie można wyrazić żadnym słowem
ani żadnym intelektem, ponieważ to, co można o Nim
powiedzieć, pozostaje niewypowiedziane, i to, co
można objąć intelektem – niepoznawalne.

Pseudo-Dionizy Areopagita

Wstęp

Niniejsza praca poświęcona jest zagadnieniu misji w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera, a dokładniej mówiąc, w trylogii Balthasara i trylogii *Jezus z Nazaretu* Ratzingera.

W centrum całej teologicznej myśli Balthasara i Ratzingera bez wątpienia stoi Chrystus. By móc – odpowiednio do wymogów współczesnego świata¹ – zgłębiać osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu, należy obrać konkretny klucz hermeneutyczny. Właśnie pojęcie misji pomaga nam przybliżyć się do tajemnicy wcielonego Syna Bożego. Dlatego też w owej pracy będziemy starali się ukazać, dlaczego misja jest linią przewodnią, swoistym fundamentem chrystologii dwóch wielkich teologów.

Refleksja nad tym zagadnieniem wydaje się konieczna zwłaszcza w czasach powszechnego poczucia braku sensu i zrozumienia tego, kim jest człowiek. W świecie, w którym liczy się tylko ulotne *carpe diem*, świadomość posiadania własnej życiowej misji, powołania stanowi przeciwwagę dla relatywizmu i pomieszania pojęć, dotyczących nawet samej tożsamości jednostki ludzkiej. Potrzebna jest więc głęboka refleksja nad prawdziwym powołaniem, misją człowieka.

1 Walter Kasper we wstępie do swojej książki *Jesus der Christus* zaznacza, że współczesny Kościół stoi wobec dylematu, jak otworzyć się na problemy dzisiejszego świata i zachować przy tym swoją tożsamość i jednoznaczność. Dialog ze światem grozi utratą tożsamości, ale wyłączna jej obrona stwarza niebezpieczeństwo utraty znaczenia w świecie. Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1984, s. 13.

Jeśli korzenie terminu „osoba” odnajdujemy w chrystologii, to rozważania o człowieku i jego posłaniu bezwzględnie należy rozpocząć od nauki o Chrystusie. Jest On bowiem miarą dla wszystkich ludzi, a Jego jedyna w swoim rodzaju misja to źródło, z którego wypływają wszystkie inne misje. W niniejszej pracy postaramy się zatem przybliżyć w kontekście chrystologicznym pojęcie misji.

Głównym źródłem pierwszej części pracy dotyczącej Hansa Ursa von Balthasara jest druga część drugiego tomu jego trylogii, zatytułowana w oryginale *Die Personen in Christus (Osoby w Chrystusie)*². Bardzo pomocne okazały się opracowania polskich teologów, zwłaszcza Marka Pyca. Wiele cennego światła na problem prezentowany w niniejszym studium rzuca również publikacja Marka Sobocińskiego zatytułowana *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Niemieckie pozycje, które wykorzystane zostały w pracy, to m.in. *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars* autorstwa Jamesa Naduvilekuta i książka Kossiego K. Josepha Tossou: *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*.

Podstawową literaturę drugiej części pracy stanowi trylogia Ratzingera *Jezus z Nazaretu*, w której skład wchodzi tomy: *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania* oraz *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*.

W pierwszych dwóch rozdziałach przedstawione zostaną osoby Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera. Ponieważ do rozpoznania swojego posłannictwa we wspólnocie Kościoła teolodzy dochodzili stopniowo, warto przyjrzeć się poszczególnym etapom ich życiorysu. „Portret człowieka winien ukazywać przeciwieść (...) wewnętrzną jedność

2 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013.

osoby i dzieła – a więc tutaj biografii i teologii (...)”³. Po zarysowaniu sylwetki wybitnych teologów przyjrzymy się także ważnym osobom, które spotkali oni na drodze swojego życia, a które stały się dla nich inspiracją. Na koniec pokrótce omówione zostaną same wybrane przez nas dzieła.

Trzeci rozdział poświęcony został znaczeniu pojęcia misji. W tej części pracy zanalizujemy to, co Pismo Święte mówi na temat Jezusowego posłannictwa. Dowiemy się, co zgodnie ze świadectwem Biblii sam wcielony Boży Syn wie na temat swojego bycia posłanym, oraz zobaczymy różnicę między misją Jezusa a misją innych Bożych wysłanników. Ponadto poruszony zostanie problem paradoksalnej tożsamości bytu i dzieła Zbawiciela. Przyjrzymy się także eschatologicznemu wymiarowi posłannictwa Wcielonego. Przywołane i omówione zostanie m.in. rozróżnienie Grzegorza z Nyssy na *status exinanitionis* i *status exaltationis* Chrystusa.

W czwartym rozdziale pracy omówimy problem świadomości Jezusa. Analizując teksty Balthasara, będziemy chcieli zreferować czytelnikowi, jak wielki Szwajcar tłumaczy możliwość utożsamienia się człowieka z misją o uniwersalnym zasięgu. Zajmiemy się tematem wiary Jezusa, Jego ewentualnej *visio beatifica*. Wskażemy dwa aspekty zawierające się w pojęciu misji – relację retrospektywną oraz relację skierowaną ku temu, co nadejdzie. Zastanowimy się również nad tym, czy Jezus był autonomiczny w pełnieniu swojej misji, oraz zobaczymy, jak Balthasar godzi ze sobą odmienne stanowiska Karla Rahnera i Helmuta R. Riedlingera. Rozważania te doprowadzą nas do kolejnej części czwartego rozdziału, mianowicie do zagadnienia samoświadomości Jezusa Chrystusa, która jest kompatybilna ze świadomością misyjną. Temat wiedzy wcielonego Syna Bożego będzie pełnił tu istotną funkcję. Analizując teksty Balthasara, sprawdzimy, kto zdolny był budzić świadomość Wcielonego i w jaki sposób mogło się to dokonać. Przeanalizujemy, jak pojęcie misji

3 M. Kehl, *Hans Urs von Balthasar. Portret*, w: H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, red. W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 21.

ma się do świadomości Boga-człowieka, a w ostatniej części czwartego rozdziału poruszymy temat misji jako miary wiedzy i wolności Jezusa. Przywołana zostanie tu teoria Hermana Schella. Rozważaniom poddany zostanie także problem wolności Jezusa.

Piąty rozdział pracy podzielony został na cztery podrozdziały. W pierwszym z nich bliżej zapoznamy się ze stanowiskiem Balthasara na temat relacji Jezusa do natury ludzkiej. Pomocna będzie tu myśl ojców Kościoła, którzy wskazywali na istniejącą w Chrystusie jedyną w swoim rodzaju godność. Następny podrozdział naszej pracy traktuje o *admirabile commercium* – przedziwnej wymianie, jaka zachodzi między Chrystusem a ludźmi. Autorka zwróci uwagę na „teorię zadośćuczynienia” Anzelma z Canterbury. Zobaczymy też, jaki stosunek do idei średniowiecznego arcybiskupa miał nasz teolog. Kolejne dwa podrozdziały traktują kolejno o Pawłowej formule *en Christoi* oraz o pośrednictwie stwórczym. Przeanalizowana zostanie tu relacja zbawczej misji Chrystusa do historii, całej ludzkości i kosmosu. Kluczowe będą cztery słowa – „pierwszeństwo”, „predestynacja”, „preegzystencja” i „pośrednictwo stwórcze”.

Rozdział szósty poświęcono trynitarnemu wymiarowi misji Chrystusa. Omówione zostaną: miłosne zaangażowanie Ojca w dzieło Syna oraz rola Ducha Świętego w tejże misji, zwłaszcza we wcieleniu Syna. Szczegółowo rozpatrzone będzie także zagadnienie inwersji trynitarnej.

Kolejne rozdziały przeznaczono na omówienie teologii Josepha Ratzingera na podstawie analizy jego trylogii *Jezus z Nazaretu*. Tak oto rozdział siódmy stanowił będzie tekst o Dobrej Nowinie, przewrocie antropologicznym, który wydarzył się w momencie wcielenia Słowa Bożego, oraz o całym „wydarzeniu Chrystusa” dopełnionym w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Przyjrzymy się w nim również pytaniu o pochodzenie Jezusa, które w rzeczywistości okaże się pytaniem o Jego posłannictwo.

Rozdział ósmy stanowić będzie opis modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa. Zostaną w nim wyszczególnione cztery tematy, na które Ratzinger

zwraca w swoim dziele szczególną uwagę: poznanie Boga, uświęcenie w prawdzie, przekazanie miłości i bycie w jedności.

W rozdziale dziewiątym zwrócimy szczególną uwagę na zwrot JA JE-STEM w kontekście wypowiedzi Jezusa Chrystusa. Odniesiemy się tu m.in. do Mojżesza i Boga objawiającego mu swoje święte imię w płonąjącym krzewie, do Abrahama – ojca wiary, do żydowskiego Święta Namiotów, wywyższenia Syna Człowieczego i lęku teofanijnego uczniów potwierdzającego boskość Chrystusa. Wykażemy, że w Jezusie obecna jest tajemnica Boga.

W rozdziale dziesiątym przedstawione zostanie Jezusowe Kazanie na Górze ze szczególnym odniesieniem do błogosławieństw.

Iwona Dziemska

Rozdział 1

Hans Urs von Balthasar – osoba i dzieło

Hans Urs von Balthasar to postać wielobarwna. Zwięzłe przedstawienie jego życiorysu jest rzeczą niełatwą przede wszystkim ze względu na wielość istotnych wydarzeń, które miały znaczący wpływ na jego twórczość. Spotkani przez niego ludzie, miejsca oraz kontekst kulturowy i historyczny pomagają czytelnikowi lepiej zrozumieć osobę i dzieło tego wybitnego myśliciela. Kluczem do chronologii jego życiorysu jest postać Adrienne von Speyr, dlatego też w niniejszym rozdziale postaramy się przedstawić tego wielkiego teologa, dzieląc jego życie na dwa zasadnicze etapy: okres do spotkania ze szwajcarską mistyczką w 1940 roku oraz okres po jej spotkaniu, obejmujący ich współpracę. Krótko scharakteryzujemy także dorobek teologa, zwłaszcza jego *opus vitae* – trylogię. Przyjrzymy się jej strukturze i miejscu *Teodramatyki* w całości dzieła.

1. Droga do 1940 roku

Protestantyzm, rozprzestrzeniając się szybko w XVI-wiecznej Europie, zakorzenił się również w Szwajcarii. Jednak leżąca u brzegu jeziora Vierwaldstättersee Lucerna uważana była już od tamtych czasów za stolicę kantonu wiernego Kościołowi katolickiemu. W 1845 roku dzięki inicjatywie mieszkańców miasta powstało tam Sonderbund, zrzeszenie mające na celu obronę niezależności rejonów katolickich przed bardziej liberalną i zarazem protestancką częścią państwa. Podczas wojny domowej,

po której związek upadł, wiele znamienitych postaci straciło życie. Był wśród nich chociażby młody porucznik Ludwig Felix von Balthasar należący do starego i zasłużonego dla Lucerny rodu von Balthasarów¹.

Trudno uznać za przypadek, że właśnie w tej części Szwajcarii 12 sierpnia 1905 roku na świat przyszedł jeden z najgenialniejszych teologów katolickich XX wieku – Hans Urs von Balthasar. Był on apologetą, teologiem systematykiem, a także historykiem, filozofem i tłumaczem oraz autorem wielu pism o tematyce religijnej. Został wychowany w rodzinie o katolickich tradycjach. Za sprawą znajomości zarówno historii swej ojczyzny, jak i dziejów swych krewnych mógł stwierdzić: „od czasu moich narodzin w naturalnie katolickiej rodzinie (...) wzrastalem w (...) naturalnej wierze, co do której nigdy nie było żadnych wątpliwości”².

Balthasar był synem znanej z pobożności i dobrego serca działaczki Szwajcarskiej Ligi Kobiet Katolickich (Schweizerische Katholische Frauenbund) Gabrielli Pietzcker i architekta Oskara Ludwika von Balthasara. Duży wpływ na kształtowanie się młodego Hansa miała również jego babka, która często zabierała go do pensjonatu w Felsbergu. Tam uczył się nie tylko języków, ale i otwartości na świat, religijności i wytrwałości³.

Już od najmłodszych lat przyszły teolog odznaczał się wieloma talentami i pasjami. Jego dzieciństwo przepełniała przede wszystkim muzyka: „Główną treścią mojego życia przed gimnazjum była muzyka. Od momentu pierwszych powalających na kolana muzycznych wrażeń, czyli *Mszy Es-dur* Schuberta (w wieku pięciu lat) i *Patetycznej* Czajkowskiego (w wieku około ośmiu lat), spędzałem niekończące się godziny

-
- 1 Por. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 24–25.
 - 2 H. U. von Balthasar, *Mein Werk – Durchblicke*, Einsiedeln 1990, s. 30.
 - 3 Por. P. Henrici, *Erster Blick auf H. U. von Balthasar*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Hrsg. K. Lehmann, W. Kasper, Köln 1989, s. 19.

przy pianinie”⁴. Równie wielkim zamiłowaniem przyszłego wybitnego teologa była literatura i filozofia.

W latach 1917–1920 Balthasar mógł rozwijać swoje talenty w gimnazjum oo. benedyktynów w Engelbergu, a potem w szkole oo. jezuitów w Feldkirch. W 1923 roku rozpoczął studia w Wiedniu. Chciał jednak poszerzać swoje horyzonty, więc zdecydował, że kolejnym etapem na jego drodze będzie Berlin. Tam słuchał wykładów m.in. Romano Guardiniego. W 1928 roku obronił rozprawę doktorską zatytułowaną *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*⁵.

Latem 1927 roku odbył rekolekcje ignacjańskie, które miały ogromny wpływ na dalsze jego losy. Właśnie w tym czasie odkrył, że jego życiową misją jest służba Bogu. Nie wiedział wtedy jeszcze, na czym owa służba miałaby polegać, ale nie miał wątpliwości, że został posłany i jest kamyczkiem w mozaice Bożego planu⁶. Warto nadmienić, iż pojęcie posłania (*missio*) będzie kluczowym w chrystologii Balthasara.

Przyszły teolog rozpoczął nowicjat w 1929 roku u oo. jezuitów w Feldkirch. W Pullach od 1933 roku studiował na wydziale filozoficznym św. Jana Berchmansa. W tym czasie zaprzyjaźnił się z wybitnym filozofem religii i teologiem Erichem Przywarą. Balthasar nazywał go największym umysłem, jaki dane mu było poznać⁷. Studia teologiczne skończył w 1937 roku w Lyonie. Tam poznał Henri de Lubaca – ważną postać dla współczesnej teologii. On skierował zainteresowanie Balthasara ku ojcom Kościoła.

Hans Urs von Balthasar przyjął święcenia kapłańskie 26 lipca 1936 roku. Na swoim obrazku prymicyjnym postanowił umieścić słowa „Benedixit, fregit, deditque”, a także obraz Jezusa, na którego piersi spoczywa

4 H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, s. 31.

5 Por. P. Henrici, *Erster Blick...*, dz. cyt., s. 20–21.

6 Por. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil*, Paderborn 1996, s. 19.

7 Por. H. U. von Balthasar, *Mein Werk...*, dz. cyt., s. 10.

apostoł Jan, postać bardzo ważna dla jego twórczości teologicznej. Tuż po zakończeniu nauki został przeniesiony do Monachium. Tam podjął pracę w redakcji pisma „*Stimmen der Zeit*”. Po wybuchu II wojny światowej przełożeni zaproponowali mu wyjazd do Rzymu, by tam objął posadę wykładowcy na Uniwersytecie Gregoriańskim. Alternatywą była praca duszpasterska w Bazylei. Teolog zdecydował, że chce zająć się formacją młodych, i pozostał w Szwajcarii⁸. Właśnie tam poznał wybitnego protestanckiego teologa Karla Bartha i zaprzyjaźnił się z nim; badacz ten bardzo wpłynął na kształtowanie się jego dalszej myśli teologicznej. Zauważyć można nawet pewną zbieżność koncepcji teologicznych, szczególnie jeśli chodzi o aspekty chrystologiczne⁹.

2. „Dwie połówki jednej całości” – spotkanie z Adrienne von Speyr

Spotkanie z Adrienne von Speyr było przełomowym momentem w życiu jezuitę. Przyjaźń z nią twórczo kształtowała oraz poszerzała jego myślenie, a także nadała jego posłannictwu konkretny zarys i treść oraz ściśle połączyła się z jego misją. Sam Balthasar powie: „Jej i mojego dzieła nie można rozdzielić ani w sensie psychologicznym, ani filozoficznym, gdyż stanowią dwie połowy całości (...)”¹⁰ czy: „Jeśli ktoś, czytając tekst Adrienne, stwierdzi: to czysty Hans Urs, może mieć czasami rację”¹¹.

Mistyczka pochodziła z protestanckiej rodziny. W 1940 roku przyjęła chrzest w Kościele katolickim. Od najwcześniejszych lat obdarzona była wieloma łaskami, np. wizjami, charyzmatem uzdrawiania, a nawet miała stygmaty. Jej życie duchowe pogłębiło się po konwersji. Balthasar

8 Por. T. Krenski, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz 1995, s. 158.

9 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 21–23.

10 H. U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965, s. 35.

11 H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 15.

nigdy nie wątpił w prawdziwość jej doświadczeń. Miał nawet duży udział w ich interpretacji: „Te mistyczne zjawiska wymagały pomocy Balthasara, który nie wyraził cienia wątpliwości co do ich prawdziwości”¹². Do najważniejszych przedsięwzięć tych wybitnych ludzi należało przede wszystkim założenie instytutu dla świeckich oraz stenografowanie dyktand Adrienne. Pierwsza ich misja, zwana przez mistyczkę „dzieckiem”¹³, była w tamtych czasach bardzo nowatorska. Jak zauważa ks. Eligiusz Piotrowski: „To co dzisiaj wydaje się normalne, wówczas było pionierskim poszukiwaniem. Konstytucja apostolska *Provida Mater* Piusa XII została ogłoszona dopiero w 1947 roku. Dała ona prawno-kościelne możliwości tworzenia instytutów świeckich”¹⁴. Instytut – Wspólnotę św. Jana (Johannesgemeinschaft) – założono 8 grudnia 1943 roku. Był przeznaczony dla młodych dziewcząt, które miały żyć radami ewangelicznymi. Sens Wspólnoty miał polegać na „(...) życiu miłością w sercu Kościoła, jak też we wszystkich dziedzinach życia oraz jej szerzeniu: «Bóg potrzebuje więcej miłości (...)»”¹⁵.

Druga bardzo ważna płaszczyzna ich wspólnej pracy to, jak wspomnieliśmy, stenografowanie dyktand Adrienne, ale również ich przekład na teologiczny język oraz publikacja. Ponieważ nie było to łatwe przedsięwzięcie, Balthasar postanowił założyć wydawnictwo, które również (jak Wspólnota) otrzymało profil janowy. Przede wszystkim wydawano tam dzieła mistyczki, a także pozycje osób zaprzyjaźnionych z teologiem i książki jego autorstwa. W tym miejscu warto wskazać najważniejsze publikacje teologa. Są to przede wszystkim medytacje i komentarze do Pisma Świętego, np. *Księga Baranka. Medytacje nad*

12 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 133.

13 Por. J. S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta w Bożym królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kielce 2005, s. 57–62.

14 E. Piotrowski, *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005, s. 25.

15 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 155.

Apokalipsą św. Jana; Ty masz słowa życia wiecznego; Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych; Paulus ringt mit seiner Gemeinde. Die Pastoral der Korintherbriefe, ale również pisma o tematyce chrystologicznej, eklezjologicznej i mariologicznej, takie jak *Teologia dziejów; Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?; Maryja na dziś; Antyrzymski resentyment. Papiestwo a Kościół; Burzenie bastionów*. Dodatkowo wspomnieć należy zbiór *Szkice teologiczne*, monografie wybitnych osób, takich jak np. Karl Barth, Henri de Lubac, Martin Buber czy Romano Guardini. Teolog poruszał również kwestie związane z życiem i kondycją chrześcijanina, a także jego miejscem w świecie i Kościele. Do najważniejszych pozycji z tego zakresu należą: *Duch chrześcijański; Christlicher Stand; Chrześcijanin i lęk; Kim jest chrześcijanin? i Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*¹⁶.

Przyjaźń teologa z Adrienne von Speyr rodziła wiele podejrzeń ze strony współpracowników oraz przełożonych. Ich współpraca także nie cieszyła

-
- 16 Por. H. U. von Balthasar, *Księga Baranka. Medytacje nad Apokalipsą św. Jana*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005; H. U. von Balthasar, *Ty masz słowa życia wiecznego*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2000; H. U. von Balthasar, *Paulus ringt mit seiner Gemeinde. Die Pastoral der Korintherbriefe*, Einsiedeln 1988; H. U. von Balthasar, *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1995; H. U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1998; H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996; H. U. von Balthasar, *Antyrzymski resentyment. Papiestwo a Kościół*, tłum. W. Szymona, Poznań 2004; H. U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, tłum. J. Zakrzewski, E. Marszał, Kraków 2000; H. U. von Balthasar, *Maryja na dziś*, tłum. J. Waloszek, Wrocław 1989; H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1990; H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Paryż 1976; H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. Kluba, A. Kluba, Kraków 1997; H. U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, tłum. F. Wycisk, Paryż 1971; H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1983; H. U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2002; zob. także: H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1971; H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen der Theologie III*, Einsiedeln 1967; H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974; H. U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986.

się przychylnością i zrozumieniem. W 1950 roku Balthasar postanowił wystąpić z Towarzystwa Jezusowego, by poświęcić się misji, którą jak sądził, Bóg powierzył im do spełnienia. Decyzja ta była brzemienne w skutkach. Okoliczności (problemy materialne oraz niechęć biskupa Bazylei) skłoniły go do opuszczenia miasta. Teolog zaczął podróżować po Niemczech, by głosić wykłady, rekolekcje i w ten sposób zapewnić sobie byt. W połowie lat pięćdziesiątych wrócił do Bazylei, ponieważ biskup Chur zgodził się inkardynować go do swojej diecezji. Przeprowadził się więc do domu rodziny Kaegi-von Speyr¹⁷, a dzięki temu mógł bez przeszkód kontynuować spisywanie tekstów dyktowanych przez Adrienne.

Wyczerpany intensywną pracą i służbą Kościołowi, podupadł na zdrowiu. Pod koniec lat pięćdziesiątych jego stan był bardzo poważny, a choroba, która w tym czasie zaatakowała, brzemienne w skutkach. Balthasar miał duże trudności w chodzeniu i pisaniu. Z tego też powodu zajął się przede wszystkim tłumaczeniem rozmaitych dzieł i pracą twórczą. W tym czasie powstało dzieło, które przyniosło mu rozgłos i powszechne uznanie – trylogia. Nieocenioną pomocą w tworzeniu tego *opus* była wierna przyjaciółka teologa: „Adrienne ukazała drogę wiodącą od Ignacego do Jana, w ten sposób kładąc podstawy dla większości prac opublikowanych przeze mnie po 1940 roku”¹⁸; „Gdyby nie Adrienne, nie powstałaby żadna z rozpraw zawarta w *Szkicach teologicznych*, ale przede wszystkim nie powstałby główny zarys «Chwały»”¹⁹.

Mistyczka zmarła w dzień wspomnienia św. Hildegardy, 17 września 1967 roku. Balthasar zaczął zabiegać o uznanie jej misji²⁰, gdyż jak wyznał:

17 Por. M. Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe (1942–1952)*, Basel 1998, s. 5.

18 H. U. von Balthasar, *Rechenschaft 1965*, dz. cyt., s. 35.

19 H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1989, s. 11.

20 Warto nadmienić, że w 1985 roku odbyło się w rzymskim instytucie studiów nad rodziną sympozjum poświęcone Adrienne von Speyr i jej misji w Kościele. Inicjatorem wydarzenia był Jan Paweł II, który bardzo cenił mistyczkę.

„Dziś, po jej śmierci, jej dzieło ukazuje mi się jako o wiele ważniejsze od mojego, a wydanie jej spuścizny ma pierwszeństwo przed moimi własnymi pracami”²¹. Wydana w 1984 roku książka zatytułowana *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf* miała podkreślać nierozzerwalny charakter ich wspólnego dzieła²².

Teologiczna trylogia Hansa Ursa von Balthasara szybko zyskała w świecie poważanie, a samemu teologowi przyniosła sławę. „W roku 1965, z okazji jego sześćdziesiątych urodzin, za nadzwyczajny wkład w pogłębienie i przekaz bogactwa myśli ortodoksyjnej nadano mu Złoty Krzyż św. Góry Athos. Uniwersytety w Edynburgu, Monastyrze i Fryburgu nadały mu tytuł doktora honoris causa”²³. W 1977 roku w Stanach Zjednoczonych odbyło się sympozjum dotyczące dorobku wielkiego Szwajcara. Ojciec święty, by wyrazić swoje uznanie dla jego twórczości, powołał go na członka pierwszej Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

W 1984 roku otrzymał międzynarodową Nagrodę im. Pawła VI, a kilka lat później, 28 maja 1988 roku, papież Jan Paweł II nominował go – już drugi raz – kardynałem. Mimo iż wcześniej odmówił, tym razem zdecydował się przyjąć tytuł. Jednak jak notuje przyjaciel i współpracownik Balthasara Elio Guerriero:

(...) śmierć zastała go w niedzielny poranek, 26 czerwca, dwa dni przed dniem, w którym miał przyjąć kapelusze kardynalski. Oczywiście istnieją wystarczające powody naturalne, które wyjaśniają śmierć osiemdziesięcioletniego

21 H. U. von Balthasar, *Erster Blick...*, dz. cyt., s. 11.

22 „Dieses Buch hat vor allem einen Zweck: zu verhindern, dass nach meinem Tod der Versuch unternommen wird, mein Werk von dem Adriennes von Speyr zu trennen. Es beweist, dass dies in keiner Hinsicht möglich ist, weder was die Theologie noch was das begonnene Institut angeht”. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 11.

23 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 216.

człowieka, przez dziesiątki lat poddającego się karygodnemu rytmowi pracy. Ale tak samo uprawniony wydaje się być sąd tych, którzy wierzą, że Pan pragnął spełnić ostatnie życzenie swojego sługi²⁴.

3. Trylogia

Dziełem zajmującym szczególne miejsce w dorobku bazylijczyka, jego *opus vitae*, jest trylogia. Pierwszą i zarazem najbardziej obszerną częścią jest *Chwała. Estetyka teologiczna*, którą polski wydawca podzielił na siedem tomów, druga część to *Teodramatyka* obejmująca pięć tomów, trzecia zaś to trzytomowa *Teologika*. Przyglądając się strukturze trylogii, warto mieć na uwadze, że centrum teologicznej myśli naszego autora zawsze stanowi Jezus Chrystus. Trylogia ma zatem odsłaniać i ukazywać, za każdym razem z innego punktu widzenia, prawdę o miłości Bożej objawionej w Ukrzyżowanym²⁵. Należy zaznaczyć, że choć objawienie jest zdecydowanie chrystologiczne, to w rdzeniu jest jednak trynitarnie²⁶, ponieważ „w swoim chrześcijańskim znaczeniu jest zawsze objawieniem Trójcy”²⁷. Dlatego też istotną cechą całej Balthasariańskiej teologii, a w szczególności trylogii, jest trynitocentryczność. Szwajcar przyjmuje za punkt wyjścia trzy podstawowe właściwości bytu: piękno, dobro oraz prawdę²⁸. Świadomie pomija wymienianą w klasycznej nauce o transcendentaliach jedność bytu, ponieważ – jak twierdzi – „łączy ona w sobie trzy pozostałe transcendentalia”²⁹. Trafnie zauważa ks. Stanisław Budzik, że odnosząc

24 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 372.

25 Por. M. Kehl, *Hans Urs von Balthasar. Portret*, dz. cyt., s. 67.

26 Por. R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 215.

27 R. J. Woźniak, *Różnica i tajemnica*, dz. cyt., s. 214.

28 Więcej na ten temat: J. Disse, *Metaphysik der Singularität. Eine Einführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.

29 M. Sobociński, *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, Gniezno 2007, s. 70.

się do właściwości bytu, autor podejmuje próbę jak najpełniejszego ujęcia tematyki związanej z relacjami między Bogiem, ludzkością i światem³⁰. Balthasar zaznacza, że transcendentalia, które przenikają cały byt, muszą przenikać się wzajemnie: „to, co naprawdę prawdziwe, musi być również dobre i piękne, i jedno”³¹. Całość teologicznej syntezy traktuje więc o tej samej rzeczywistości postrzeganej przez pryzmat estetyki teologicznej, teodramatyki oraz teologii przy uwzględnieniu zasady *maior dissimilitudo* pomiędzy Bogiem a całym stworzeniem.

Pierwsza część trylogii, którą przyrównać można do teologii fundamentalnej lub apologetyki, jest poświęcona pięknu³². Autor pisał ją z zamiarem dotarcia do dzisiejszego człowieka, który jest ślepy na teologiczne, a nawet filozoficzne prawdy, więc nie potrafi już dostrzegać fenomenu Chrystusa³³. Ukazuje jaśniejącą chwałą postać Syna Bożego, która zachwyca swą wspaniałością i prowokuje patrzącego do konfrontacji z nią. Ksiądz Stanisław Budzik zauważa, że jest to moment, w którym statyczny opis teoestetyczny przestaje być wystarczający, ponieważ ani estetyka, ani logika teologiczna nie dają możliwości adekwatnego ukazania dynamizmu łaski oraz aktywnego wymiaru objawienia. Balthasar poszukuje nowych form wyrazu i znajduje je w kategoriach działania, takich jak „czyn”, „decyzja”, „wybór”, „gra” czy „rola”. Wyjaśnienie teodramatyczne jest zatem konieczne³⁴. Jak komentuje Marek Pyc: „Dobro (...) nie może być dostrzeżone poprzez czystą estetykę, albo też uzasadniane za pomocą logiki. Ono weryfikuje się nie gdzie indziej, jak właśnie

30 Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 145.

31 H. U. von Balthasar, *Eine letzte Rechenschaft*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, dz. cyt., s. 15.

32 Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. I, *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. XX.

33 Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. I, dz. cyt., s. XX.

34 Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia*, dz. cyt., s. 150–152.

na scenie świata w rozgrywającym się w jego dziejach dramacie”³⁵. Druga część trylogii – *Teodramatyka* – jest więc nie tylko częścią środkową, lecz także sercem całościowej refleksji nad objawieniem chrześcijańskim³⁶. Na koniec Balthasar pozostawia kwestię sposobu wyrażania się nieskończonej prawdy Boga. Zdecydowanie jest to problem najistotniejszy, gdyż to właśnie prawda umożliwiła i warunkuje rozważania podjęte w estetyce i teodramatyce. *Teologika*, mimo że wieńczy Balthasariański wywód, jest tomem kluczowym i swoistym fundamentem całej trylogii. Autor, choć świadomy, że taka struktura dzieła może budzić wśród wielu szereg krytycznych uwag, celowo wychodzi od refleksji nad teologicznym poznaniem. Uważa bowiem, że tylko odpowiednia *theoria* może dać podstawy do właściwej *praxis*. Nadto „estetyczna perspektywa umożliwia zachowanie prymatu transcendentального przedmiotu, a mianowicie Boskiego objawienia, w którym ma on swoją przyczynę”³⁷. Charakterystyka poszczególnych części trylogii oczywiście znacznie wykracza poza ramy niniejszej pracy, dlatego postaramy się jedynie ogólnie przejrzeć stronicę tego monumentalnego, a zarazem niezwykle inspirującego dzieła, zwracając uwagę na wybrane motywy chrystologiczne. Napisana w latach 1961–1969 *Herrlichkeit* to „traktat o pięknie Boga i Jego objawieniu”³⁸. Teolog rozpoczyna od przedstawienia estetyki jako dziedziny teologii. Postuluje oczyszczenie pojęcia piękna:

Chodzi tu w pierwszym rzędzie nie o „piękno” w rozumieniu potocznym czy też filozoficznym (transcendentálním), lecz o przewyższenie owego piękna w „chwale” widzianej jako blask boskości samego Boga, ukazującej

35 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 229–230.

36 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006, s. 17.

37 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 270.

38 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 52.

się w życiu, śmierci, zmartwychwstaniu Jezusa, a według Pawła odbijającej się na obliczach chrześcijan spoglądających na swojego Pana³⁹.

Pierwsza część trylogii ma zatem stanowić rozważanie o pięknie, które jest chwałą Boga objawiającą się w darmo danej miłości. Owa Boża miłość ukazuje się w całej pełni w Chrystusie. Estetyka teologiczna jest więc w zamyśle autora nauką o postrzeganiu piękna Bożej miłości. Balthasar nadaje jej jednak podwójne znaczenie – z jednej strony ma to być *Erblickungslehre*, czyli nauka o postrzeganiu objawiającej się w Synu Bożym postaci (*Gestalt*) Boga, a z drugiej to *Entrückungslehre* – doktryna o wcieleniu się chwały Bożej oraz podniesieniu ludzi do godności uczestnictwa w niej⁴⁰. Szwajcarski teolog tworzy szeroki i wyjątkowy opis postaci Chrystusa, który jest estetycznym wzorem wszelkiego piękna.

W pierwszym tomie Balthasar poddaje refleksji dwie oczywistości – subiektywną i obiektywną. Subiektywna oczywistość to wiara, potrzebująca rozjaśnienia, czyli oczywistości obiektywnej, „która uzasadnia subiektywną, stanowi jej przyczynę i przedmiot”⁴¹. Punktem wyjścia dla Balthasara jest twierdzenie, że *Herrlichkeit Gottes* ukazała się w świecie w całej swej pełni dopiero w Chrystusie. Jednorodzony Syn Ojca jest centrum postaci objawienia, gdyż nadaje mu odpowiednie tło i wyjaśnia jego znaczenie oraz weryfikuje i oczyszcza inne postaci, które nie tylko znajdują w Nim swój sens, lecz także przez Niego i dzięki Niemu istnieją. Ponieważ postać Chrystusa odciska swoje odbicie w świecie na różne sposoby, autor analizuje dalej pośrednictwo postaci – ludzkiego i świętego

39 H. U. von Balthasar, *Mein Werk...*, dz. cyt., s. 77.

40 Por. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, dz. cyt., s. 107.

41 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 277.

ciała Syna Bożego, pośrednictwo Pisma Świętego i Kościoła, który jest przedłużeniem postaci Chrystusa⁴².

Zdaniem Balthasara wcielony Syn Boży jest – w kategoriach estetycznych – wzorem wszelkiego piękna i dziełem sztuki, dlatego otrzymana od Ojca postać nie może być już uzupełniana, zmieniana ani redukowana, a jedynie poświadczana.

Podobnie jak ukończone dzieło sztuki należy pozostawić takim, jakie jest, tak nie można dalej dłutować dzieł Michała Anioła czy do fugi Bacha dokomponować kilku taktów, tak i postać Boga należy pozostawić taką, jaka jest. Można ją, kontemplując, bez końca interpretować, ale tylko wychodząc od oczywistej intencji Boga⁴³.

Kolejnym krokiem Balthasariańskiej syntezy jest nadanie „tym abstrakcyjnym twierdzeniom historycznego kolorytu i pełni”⁴⁴. Autor przedstawia „pewną liczbę najważniejszych chrześcijańskich teologii i obrazów świata, z których każdy, będąc dogłębnie przeniknięty chwałą bożego objawienia, usiłuje odzwierciedlić owo przeniknięcie chwałą”⁴⁵. Szwajcar dzieli historię teologicznej estetyki na dwie części. Datą wyznaczającą granicę jest rok 1300. Najpierw zostają przedstawieni wielcy teologowie starożytności i średniowiecza reprezentujący style eklezjologiczne – Ireneusz, Augustyn, Dionizy, Anzelm i Bonawentura – oraz ich w s p a n i a - ł e dzieła, a następnie w *Laikale Stile* („Stylach świeckich”, tłumaczenie

42 Więcej na temat Kościoła jako m.in. „medium postaci objawienia Boga w Chrystusie” Balthasar pisał w drugim tomie zbioru *Skizzen zur Theologie* – w dziele *Sponsa Verbi*.

43 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, dz. cyt., s. 595.

44 H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, t. II, *Modele teologiczne*, cz. 1, *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 9.

45 H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, t. II, dz. cyt., s. 9.

polskie: *Modele teologiczne*) bazylejczyk sięga po siedem postaci twórców świeckich⁴⁶, którzy dostrzegali chwałę objawienia, zostali nią poruszeni i byli jej heroldami w świecie. Wszyscy z nich, mniej lub bardziej wyraźnie, poruszali tematy chrystologiczne, jednak charakter niniejszej pracy nie pozwala nam poświęcić więcej uwagi na bliższe przyjrzenie się poszczególnym modelom.

Trzecią część stanowi dwutomowy przegląd metafizyczno-religijnej myśli przedchrześcijańskiego i chrześcijańskiego Zachodu. W twórczości wybranych przez siebie osób Balthasar poszukuje antycypacji i echa chwały, która promieniowała i oświecała chrześcijańską kulturę, inspirowała ją i kształtowała⁴⁷. Warto nadmienić, że w Balthasariańskiej chrystologii szczególne znaczenie ma tragedia grecka. Werner Löser, odnosząc się do myśli Balthasara, nazywa wydarzenie Chrystusa (*Christusereignis*) „absolutną tragedią”⁴⁸, sam autor *Teodramatyki* zaś określa wcielonego Syna Bożego „dziedzicem wszelkiej tragedii świata”⁴⁹. Teolog zapisuje:

Już tu zauważa się odniesienia estetyki teologicznej do zaplanowanego po niej dramatu teologicznego. W fakcie ujawniania się Boga w świecie tkwi czyn w najwyższej mierze wolny, który dla ludzkiego działania jest brzemienny w skutki: wystąpienie Boga jako Pana świata i jego historii

46 Wśród przedstawianych postaci znaleźć możemy Jana od Krzyża lub Gerarda Manleya Hopkinsa, którzy należeli do stanu duchownego. Elio Guerriero sugeruje, że można uznać ich za świeckich „tylko w tym sensie, że w kościelnej hierarchii nie piastowali żadnego wyższego stanowiska”. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 285.

47 Por. H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, t. II, dz. cyt., s. 9.

48 Por. W. Löser, *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt am Main 1976, s. 242.

49 Por. H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen der Theologie III*, dz. cyt., s. 356.

nie może nie spowodować i nie zawierać w sobie początku najbardziej niesłychanego dramatu (...)⁵⁰.

Jednak zanim Balthasar wprowadzi swoich czytelników w sam środek najbardziej fascynującego dramatu, jaki rozgrywa się między nieskończoną wolnością boską a skończoną ludzką⁵¹, przeanalizuje teologię chwały zawartą w Piśmie Świętym. Punktem wyjścia jest dla teologa osoba Chrystusa, który stanowi zasadę nierozdzielnej jedności Starego i Nowego Testamentu. „Dlatego oba tomy o biblijnej chwale mogłyby nosić tytuł «Chwała Syna»”⁵². Wydarzenie Chrystusa (*Christusereignis*) jest źródłem, z którego wypływają wszystkie treści Starego Przymierza. Izrael aż do czasu przyjścia Mesjasza pozostaje dla siebie nierozwiązywalną zagadką. Zdaniem von Balthasara doświadczenie narodu wybranego krąży wokół dwóch biegunów – wokół idei Słowa Bożego oraz figury Cierpiącego Sługi.

W części dotyczącej Starego Testamentu autor kładzie kolejne cegły pod fundament swojej dramatycznej chrystologii⁵³. Dla przykładu można wskazać występującą tam analizę ważnych dla Balthasariańskiej nauki o Chrystusie pojęć, takich jak „posłanie”, „posłuszeństwo”, „zastępstwo”. Teolog interpretuje kilka postaci proroków i ich misje, by potem ukazać, jak jedyna w swoim rodzaju misja Chrystusa transcenduje całe Stare Przymierze oraz wypełnia rzeczywistość, którą Izrael mógł jedynie przeczuwać i zapowiadać. Ważnym pojęciem dla Balthasariańskiej chrystologii jest pojęcie przymierza, dlatego też, jak pisze Herbert Vorgrimler: „rdzeniem tego tomu jest przedstawienie,

50 H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen der Theologie III*, dz. cyt., s. 10.

51 Por. H. U. von Balthasar, *Mein Werk...*, dz. cyt., s. 77.

52 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 302.

53 Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 61–62.

objawiających się w wydarzeniu przymierza, przymiotów Boga Przymierza (*Bundesherrn*): Jego mocy i chwały (*Herrlichkeit*), łaski i wierności, a ostatecznie miłości”⁵⁴.

Tymczasem *Verbum caro factum* – pierwszy rozdział tomu *Novy Testament* – bezpośrednio traktuje o wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Autor porusza w nim rozmaite tematy, m.in. problem absolutnego roszczenia Syna Bożego, jego kenozę czy *descensus ad inferos*⁵⁵. Wyjaśnia również, dlaczego tylko logika trynitarnej miłości tłumaczy ofiarę Chrystusowego Krzyża. Słowa kluczowe chrystologii tego rozdziału to paradoks (w kontekście roszczenia i ubóstwa), posłuszeństwo (*Gehorsam*) lub oddanie (*Überlassung*), ale także kenoza lub diastaza⁵⁶. W drugim rozdziale – *Vidimus gloriam eius* – Balthasar odnosi pojęcie *Herrlichkeit* do Drugiej Osoby Trójcy Świętej, ukazując, jak manifestuje się ona w poszczególnych misteriach życia Jezusa z Nazaretu. Właśnie teraz owo kluczowe dla tej części trylogii słowo odnajduje swoją pełną treść. *In laudem gloriae* to trzeci rozdział, który „(...) stoi pod znakiem Ducha Świętego. Jako gloryfikacja miłości pomiędzy Ojcem i Synem w Trójcy, tylko On może wyjednać uwielbienie dla Ojca i Syna w świecie”⁵⁷. Balthasar przywołuje

54 H. Vorgrimler, *Theologische Porträts. H. U. von Balthasar*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Hrsg. H. Vorgrimler, Wien 1970, s. 141.

55 Zstąpienie Chrystusa do piekieł to jeden z ważniejszych motywów objawień Adrienne von Speyr. Począwszy od 1941 roku mistyczka przeżywała w każdej Wielką Sobotę aż do 1965 roku stan całkowitego opuszczenia przez Boga (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick...*, dz. cyt., s. 31). Balthasar poruszał ów temat w swoich pismach, m.in. w ostatnim rozdziale czwartego tomu *Teodramatyki – Das Endspiel* – lub w jednej ze swoich ostatnich publikacji: H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Tarnów 1998. Pozycja Adrienne poruszająca temat Wielkiej Soboty to *Kreuz und Hölle*, Einsiedeln 1972.

56 Por. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg–Basel–Wien 1978, s. 158.

57 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 310.

również profilowaną pneumatologicznie perspektywę eklezjologiczną i antropologiczną⁵⁸.

Kontynuacją teologicznej estetyki jest *Teodramatyka* – „estetyka zatrzymuje się na poziomie światła, obrazu i wizji. To tylko jeden z wymiarów teologii. Innymi są czyn, wydarzenie, dramat (...). Bóg udziela się człowiekowi, człowiek odpowiada poprzez decyzję i działanie. Również historia świata i każdego z ludzi jest *theatrum mundi* (...)”⁵⁹. By najpełniej ukazać miłosne zaangażowanie Boga na rzecz całego stworzenia, Balthasar posługuje się kategoriami wyrazu antycznego teatru. Według teologa to właśnie język dramatu lepiej niż jakikolwiek inny statyczny epicki opis teologiczny oddaje z jednej strony pełne dynamizmu działanie Boga (przede wszystkim Jego zstępujący ruch ku człowiekowi – kenozę Syna Bożego), a z drugiej strony dobrze ujmuje sytuację egzystencjalną ludzi – współaktorów – ponieważ „(...) człowiek nie jest widzem, lecz aktorem w Bożym dramacie; albo też widzem, ale tylko o tyle, o ile jest również aktorem, nie tylko postrzegającym siebie na scenie, ale rzeczywiście na niej działającym”⁶⁰.

Pierwszy tom zatytułowany *Prolegomena* ma zdecydowanie literacki charakter, ale zawiera także instrumentarium dla całej *Teodramatyki*⁶¹. Szwajcarski teolog tworzy swego rodzaju kompendium wiedzy o dramacie i teatrze, poddając analizie podstawowe kategorie dramatu, śledząc topos *theatrum mundi* pojawiający się we wszystkich kulturach i epokach⁶² oraz szeroko opisując pojęcie roli. Odniesienia do świata teatru są swego rodzaju metaforą, narzędziem pomagającym wyrazić zaangażowanie Trójjedynego Boga w dzieło odkupienia świata. Balthasar poświęca kolejne stronicie swojego *opus magnum* osobom dramatu. Wydany

58 Por. M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis*, dz. cyt., s. 159.

59 H. U. von Balthasar, *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, s. 73.

60 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I, *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, s. 18.

61 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 1, dz. cyt., s. 9.

62 Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia*, dz. cyt., s. 176–177.

zostaje tom drugi w dwóch częściach: *Der Mensch in Gott* (*Człowiek w Bogu*) oraz *Die Personen in Christus* (*Osoby w Chrystusie*). Po nakreśleniu miejsca akcji teodramatu teolog analizuje dynamikę wzajemnych bosko-ludzkich odniesień, przenikliwie ujmując temat wolności nieskończonej oraz stworzonej. Jest to według naszego autora zabieg konieczny, ponieważ jak stwierdza: „jeżeli to ma być dramat, wolności muszą być sobie przeciwstawne. Jeżeli to ma być teodramat, pierwszym jego warunkiem jest, że «obok» czy w «obrębie» absolutnej boskiej wolności istnieje inna, nieboska, stworzona wolność (...)»⁶³.

Autorem całego widowiska jest Bóg Ojciec, który objawia się w zawsze nieskończone dobre działanie: „To, czego Bóg dokonuje na człowieku, właśnie nie jest dwuznaczne, ale jest po prostu dobre. W teodramatyce chodzi o dobro”⁶⁴. Według Balthasara Bóg wprowadza człowieka we współgrę – „nasza gra toczy się w Jego grze”⁶⁵. To włączenie w teodramat „otwiera granice skończonej wolności człowieka i jego przyszłości ku bezgranicznej przestrzeni życia Boga”⁶⁶. Wielki Reżyser obdarza postaci rolami, jednak uwzględnia On uwarunkowania ich charakterów oraz indywidualne możliwości. Dodatkowo każdy z aktorów może przyjąć lub odrzucić zaproponowaną mu rolę, ponieważ w *theatrum mundi* człowiek nie jest ani widzem, ani marionetką, lecz obdarzonym wolnością Bożym partnerem⁶⁷. Tym samym Balthasar kreśli w ramach swojej teodramatyki antropologię. Jednakże ponieważ głównym aktorem jest Syn Boży, którego wkroczenie do gry spotęgowało tragizm ludzkiej egzystencji, drugi wolumin, *Osoby w Chrystusie*, prezentuje dramatyczną chrystologię. Szwajcar wyraża przekonanie,

63 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 1, dz. cyt., s. 56.

64 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I, dz. cyt., s. 18.

65 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I, dz. cyt., s. 20.

66 M. Kehl, *Hans Urs von Balthasar. Portret*, dz. cyt., s. 72.

67 Por. T. Krenski, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 65.

że tylko przez pryzmat jedyne Pośrednika – Syna Bożego – możemy spoglądać na inne postacie gry, gdyż teodramat jest w swej istocie chrystodramatem. Aktorzy, naśladując Chrystusa, dążą do pełniejszego utożsamienia się z własnym „ja”. Ludzka odpowiedź na głos Bożego powołania widoczna jest archetypicznie w Maryi. Finałem dramatu jest misterium trynitarne. Należy jeszcze nadmienić, że właśnie w tej części dzieła znajduje się rozdział bezpośrednio poświęcony chrystologii, w którym odnaleźć możemy rozważania dotyczące pojęcia misji.

Tom trzeci zatytułowany w oryginale *Die Handlung* to centrum teologicznej dramatyki. Przedstawiona zostaje tu właściwa akcja dramatu. Jak pisze Elio Guerriero, „akcja Pokonanego, który od początku jest Zwycięzcą”⁶⁸. By opisać wydarzenie spotkania Boga z ludźmi, Balthasar używa symboliki Apokalipsy. Ukazuje tragiczną sytuację człowieka, który dąży do nieśmiertelności, choć nie może wyrwać się z trzech nękających ludzką naturę aporii: doczesności, czasowości i śmierci. Zdaniem teologa grzech pierworodny nadaje tym aporiom dodatkowej dramaturgii. Bóg nie pozostawia jednak człowieka bez pomocy. Ofiarowuje mu nawet więcej, ponieważ bezgranicznie opowiada się po stronie grzeszników⁶⁹. Rozdział pt. *Patos Bożego zaangażowania* zawiera kwintesencję Balthasariańskiej soteriologii, w której podstawowym pojęciem jest *Stellvertretung* (dosł. zastępstwo; oznacza zastępcze ofiarowanie się Chrystusa na krzyżu za grzechy ludzkości). Nauka o zbawieniu umieszczona zostaje w perspektywie trynitarnej, ponieważ główny aktor dramatu – Jezus – przez posłuszeństwo Ojcu, najpełniej wyrażone w kenozie krzyża, objawia trójjedyną miłość Boga⁷⁰. Jak twierdzi Volker Spangenberg, „Soteriologia można być poprawnie

68 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 325.

69 Por. K. T. Wencel, *Hans Urs von Balthasar. Teologia chrwały*, Kraków 2001, s. 175.

70 Por. S. Budzik, *Dramat odkupienia*, dz. cyt., s. 231.

uprawiana jedynie na tle dobrze pojętej «nauki o Trójcy»⁷¹. Oryginalność soteriologii von Balthasara polega zatem na oparciu teologii krzyża na teologii Trójcy Świętej oraz używaniu kategorii dramatu do opisu rzeczywistości zbawienia. *Das Endspiel* to ostatni tom *Teodramatyki*. Autor po raz kolejny podkreśla, że finałem dramatycznej gry może być wyłącznie trynitarnie misterium. Wobec faktu, że krzyż Jezusa jest objawieniem Trójcy, Balthasar akcentuje, że musi być Ona czynnie obecna w rzeczywistości Triduum Paschalnego. „W jakim znaczeniu Bóg angażuje się w grę świata?”⁷² – pyta jeszcze w *Prolegomenach*; odpowiada na to pytanie, rozwijając teologię Bożego cierpienia oraz ukazując, jak odkupieńczy dramat dotyka wszystkich Osób Trójcy⁷³. Balthasar uważa, że: „Ojciec, który jako posyłający Syna i Ducha jest z pozoru ponad grą, nie mógł się bardziej zaangażować jak właśnie przez tę misję (...)”⁷⁴. Trzecie transcendentalne określenie bytu – prawda – zamyka teologiczną trylogię. Autor pyta:

W jaki sposób Bóg staje się zrozumiały dla ludzi, jak nieskończone Słowo może wyrazić się w skończonym, nie tracąc przy tym niczego z tego, czym jest? Mamy tu do czynienia z problemem dwóch natur Chrystusa. A w jaki sposób ograniczony duch może objąć bezgraniczny sens Słowa Bożego? Tu zaś do czynienia mamy z problemem Ducha Świętego⁷⁵.

Pierwsza część – *Prawda świata* – to rozprawa o charakterze filozoficznym, która przedstawia fundamentalne założenia teologii von Balthasara.

71 V. Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit“ bei H. U. von Balthasar*, Tübingen 1993, s. 112.

72 H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. I, dz. cyt., s. 64.

73 Więcej na ten temat pisał np. Thomas Krenski w monografii *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1990.

74 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 483.

75 H. U. von Balthasar, *Eine letzte Rechenschaft*, dz. cyt., s. 16.

W drugim tomie zatytułowanym *Prawda Boga* teolog przyjmuje za punkt wyjścia dokonane w Bogu-człowieku objawienie prawdy Trójjedynego. Zajmuje się zagadnieniami z pogranicza teologii trynitarniej, chrystologii i soteriologii, a także pneumatologii. Łączy je wszystkie w ramy jednego traktatu, ponieważ „prawda Boga zbiega się z samoobjawieniem trójjedynego Boga we wcieleniu Syna, które Duch Święty najpierw umożliwia, następnie wyjaśnia, interpretuje i przedłuża”⁷⁶.

W centrum teologii stoi chrystologia, którą Balthasar nazywa „chrystologią”. Zostaje również poruszony problem Janowej formuły *Verbum–Caro*⁷⁷. Autor wielokrotnie podkreśla, że na obliczu Jezusa z Nazaretu rozblęśla pełnia prawdy oraz że celem Jego misji jest dawanie świadectwa o niej (por. J 18, 37). Zauważa, że Chrystus jest równocześnie „interpretatorem” i „interpretowanym”. Lecz, co charakterystyczne dla Balthasariańskiej teologii, również i ta część dzieła prowadzi w kierunku Trójjedynego. Dokładnie określone zostają relacje między Drugą Osobą Trójcy a Ojcem i Duchem. Teolog przedstawia swoim czytelnikom specyficzne cechy, które odróżniają poszczególne Osoby Trójcy. Podkreśla, że istotą Boga nie może być nic innego jak tylko miłość. Posłany objawia ludziom bezwzględnie i ostatecznie niewidzialnego Ojca, egzegetą Syna jest Duch, a wszystko to odbywa się w atmosferze miłości. Szwajcarski teolog podejmuje się oczywiście omówienia jeszcze wielu innych interesujących tematów, wśród których dla przykładu wymienić możemy problem wolności Jezusa w realizacji misji, stawanie się i niezmienność Boga-człowieka albo – w odniesieniu do mistycznych doświadczeń Adrienne von Speyr – analizę relacji wizji i wiary Jezusa.

Na koniec Hans Urs von Balthasar ujmuje problem Ducha Świętego, który wprowadza (*einführen*) w prawdę Chrystusa, ponieważ – jak już

76 E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, dz. cyt., s. 341.

77 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 445–446.

wspomniano – jest Jego interpretatorem (*Ausleger*)⁷⁸. Szwajcar widzi w Trzeciej Osobie Trójcy Świętej świadka intymnego spotkania Ojca z Synem, ale zarazem owoc ich miłości. Jego misją jest doprowadzanie do pełni prawdy, obrona jej przed światem oraz uniwersalizacja zbawczej misji Syna. Balthasar omawia także drogi współdziałania Syna i Ducha w pielgrzymującym Kościele. Jak zauważa Marek Pyc, szwajcarski teolog bardzo nowatorsko podkreślał organiczny związek chrystologii i pneumatologii, próbując tym samym stworzyć „chrystologię Ducha”⁷⁹.

78 Por. H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. III, *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1985, s. 77.

79 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 603.

Maja Wysocka

Rozdział 2

Joseph Ratzinger (Benedykt XVI) – osoba i dzieło

1. Życiorys

Joseph Aloysius Ratzinger urodził się 16 kwietnia 1927 roku w Bawarii w Niemczech jako syn Josefa i Marii. Była to Wielka Sobota. Autorzy biografii Ratzingera widzą w tym symboliczne znaczenie. Jak napisał John N. Allen: „Być może było to zrządzenie losu, że Ratzinger urodził się w Wielką Sobotę, a jego rodzice nosili imiona Josef i Maria. Podobnie jak inne dziecko Józefa i Marii, gdy dorósł, stał się symbolem sprzeczności – dla jednych skandalem, dla innych kimś w rodzaju zbawiciela”¹. Sam Ratzinger pisał później, że tuż po narodzinach został ochrzczony wodą dopiero co pobłogosławioną podczas liturgii nocy paschalnej. Widział on w tym ważny znak dla swojego życia². Joseph był najmłodszym z trojga dzieci (starszy brat Georg i starsza siostra Maria).

Ratzinger dorastał w cieniu nazizmu. W Rzymie papieżem był wtedy Pius XI. Bardziej przejmował się on jednak oddaniem się świętu Chrystusa Króla niż tym, że nad Europą powstaje groźba wojny. Do władzy

1 J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005, s. 18.

2 Por. A. Tornielli, *„Współpracownicy prawdy”*. Biografia Benedykta XVI, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 35.

dochodził Hitler. Dwanaście lat po urodzeniu Ratzingera wybuchła II wojna światowa. Przyszły papież przeżył zarówno ją, jak i upadek III Rzeszy. Najważniejsze jest jednak to, jaki wpływ na jego myślenie i postrzeganie rzeczywistości wywarła wojna, jakie wnioski z niej wyciągnął. Pod wpływem faszyzmu Ratzinger żywił bowiem przekonanie, że „antidotum na polityczny totalitaryzm jest totalitaryzm kościelny”, w tym znaczeniu, że Kościół katolicki służy wolności człowieka, bardzo jasno określając, w co wierzy i czego naucza³.

Na Ratzingera nie wpłynęło jedynie dzieciństwo przeżyte w cieniu nazizmu. Skutek wywarły także studia teologiczne w seminarium i na studiach doktoranckich. To właśnie tam Ratzinger poznał wielu myślicieli, spośród których czterech szczególnie go zainspirowało. Byli to: św. Augustyn, św. Bonawentura, Romano Guardini i Hans Urs von Balthasar⁴.

Wpływ św. Augustyna uwidocznił się w pierwszej poważnej pracy Ratzingera, mianowicie w doktoracie z teologii (1953 rok), który nosił tytuł: *Lud Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*. Przyszły papież wielokrotnie potwierdzał później swoją fascynację Augustynem. Mówił o tym, że rozwijał swoją teologię w dialogu z nim i że gdyby znalazł się na bezludnej wyspie, chciałby mieć przy sobie Biblię i *Wyznania*. W 1996 roku Ratzinger nazwał siebie „zdecydowanym augustianinem”. W swojej książce *Sól ziemi* przyszły papież przytacza z kolei homilię Augustyna o synu budzącym ojca ze snu. Ojciec jest zły, ponieważ chce dalej spać, jednak syn mówi: „Nie mogę ci pozwolić na sen”. Ratzinger wyciąga z tego wniosek, iż Kościół też nie może pozwolić spać swoim członkom⁵.

3 Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 17–19.

4 Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 19.

5 Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 58–60.

Święty Bonawentura, kolejny teolog mający wpływ na sposób myślenia przyszłego papieża, był scholastykiem (pisał w tym samym czasie co św. Tomasz z Akwinu), jednak przyjął nieco odmienne od scholastycznego podejście. Dzięki niemu teologowie dowodzili, że tradycja jest dużo bardziej różnorodna, niż chcieliby tego neoscholastycy. Ratzinger stwierdził, że w centrum zainteresowań Bonawentury znajdowała się historia zbawienia (był to wynik toczącego się wśród franciszkanów sporu o dzieła Joachima z Fiore). Bonawentura odrzucał wiele z myśli Joachima, miał wątpliwości co do głoszonych przez niego twierdzeń. Jaki miało to wpływ na podejście Ratzingera? Przełożyło się w znaczący sposób m.in. na jego odniesienie do teologii wyzwolenia. Otóż jak pisze Aidan Nichols: „Zanim w ogóle usłyszano termin «teologia wyzwolenia», Ratzinger osądził już tę niezwykle antycypację wyzwoleniczej eschatologii”⁶. Allen dodaje:

W ciągu dziesięcioletniej krucjaty przeciwko teologii wyzwolenia Ratzinger w głębi duszy myślał o Joachimie z Fiore. Oskarżał teologów wyzwolenia o próby stworzenia królestwa niebieskiego na ziemi, zminimalizowania roli Kościoła instytucjonalnego, zastąpienia duchowości polityką. Były to te same tendencje, przed którymi – innym językiem – ostrzegął Bonawentura⁷.

Kolejny ulubiony teolog przyszłego papieża, Romano Guardini, przyczynił się do otwarcia Kościoła na współczesną kulturę (pisał eseje o takich twórcach jak Fiodor Dostojewski czy Rainer Maria Rilke), a także do reformy liturgii (przeniesienie akcentu z klasztorów benedyktyńskich na parafie, zachęcanie świeckich do cenięcia Biblii, uznanie Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa przy założeniu, że zarówno duchowni, jak

6 J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 61.

7 J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 60–61.

i świeccy powinni czynnie uczestniczyć w jego życiu). Swoimi działaniami „pomagał przetrzeć szlaki, którymi podążył później Sobór Watykański II”⁸. Ratzinger uważał, że myśl liturgiczna Guardiniego była jednym z największych osiągnięć teologa. Stwierdził także, że Guardini wskazał drogę wyjścia z radykalnego sceptycyzmu, któremu ulegało wówczas chrześcijaństwo⁹.

Ostatni ze wspomnianych teologów, Hans Urs von Balthasar, był uczynym; w 1929 roku otrzymał stopień doktorski z literatury niemieckiej. Do zwrotu w jego życiu doszło w momencie poznania Adrienne von Speyr (1940 rok), mistyczki, z którą współpracował następnie przez dwadzieścia siedem lat, aż do jej śmierci. Ratzinger i Balthasar dobrze się znali i kontaktowali ze sobą¹⁰.

Joseph Ratzinger otrzymał święcenia kapłańskie 29 czerwca 1951 roku z rąk kardynała Michaela von Faulhabera (jego brat Georg przyjął święcenia kapłańskie tego samego dnia). Niedługo potem odprawił mszę prymicyjną. Najważniejszą pamiątką z tego dnia był obrazek prymicyjny, na którym widniał werset z Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian: „Nie żeby okazać nasze władztwo nad wiarą waszą, bo przecież jesteśmy współtwórcami radości waszej” (2 Kor 1, 24)¹¹.

Po obronie pracy doktorskiej i habilitacyjnej (1957 rok) Ratzinger pomagał biskupowi Fryzzyngi i wykładał na uniwersytetach. W 1977 roku został arcybiskupem Monachium i Fryzzyngi. W tym samym roku został też przez papieża Pawła VI mianowany kardynałem. W 1981 roku z rąk papieża Jana Pawła II przyjął nominację na prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Z czasem Ratzinger objął wiele funkcji w Kurii Rzymskiej: przewodniczącego Papieskiej Komisji Biblijnej, przewodniczącego

8 J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 63.

9 Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 61–64.

10 Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 64–65.

11 Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI*, dz. cyt., s. 67–68.

Międzynarodowej Komisji Teologicznej, radcy Drugiej Sekcji Sekretariatu Stanu, członka Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, członka Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, członka Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, członka Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, członka Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chryścjan, członka Papieskiej Rady ds. Kultury i członka Papieskiej Komisji ds. Ameryki Łacińskiej.

Joseph Ratzinger 19 kwietnia 2005 roku został wybrany na papieża, następcę Jana Pawła II, i przyjął imię Benedykt XVI. Jako papież napisał wiele dokumentów, w tym cztery adhortacje: *Sacramentum Caritatis*, *Verbum Domini*, *Africae Munus*, *Ecclesia in Medio Oriente* i trzy encykliki: *Deus caritas est*, *Spe salvi*, *Caritas in veritate*, *Lumen fidei* (encyklikę *Lumen fidei*, którą opracował Ratzinger, dokończył i podpisał papież Franciszek). Wśród książek Ratzinger napisał także słynną trylogię *Jezus z Nazaretu*, w której starał się przekazać rozmyślenia o najważniejszych momentach z życia Zbawiciela.

Benedykt XVI przeszedł na emeryturę 28 lutego 2013 roku, jako pierwszy papież od XV wieku.

2. Inspiracje

Jak powiedzieliśmy, podczas studiów Ratzinger zafascynował się teologią czterech postaci: św. Augustyna, św. Bonawentury, Romano Guardiniego i Hansa Ursa von Balthasara. Wpływ tych teologów będzie widoczny w całej jego twórczości. W książce *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia* Ratzinger wyróżnia także (jako autorów dzieł o Jezusie budzących jego zachwyt): Karla Adama, Franza Michela Willama, Giovanniego Papiniego oraz Jeana Daniela Ropsa. W drugiej części trylogii wskazuje również na egzegetów: Martina Hengela, Petera Stuhlmachera i Franza Mussnera. Jako najwybitniejszego katolickiego egzegetę niemieckojęzycznego drugiej połowy XX wieku Ratzinger wymienia zaś

Rudolfa Schnackenburga, do którego teologii wielokrotnie odwołuje się w swoich dziełach¹².

3. Trylogia

Trylogia zaczęła powstawać w 2003 roku. Jej wydanie zapoczątkował pierwszy tom oddany czytelnikom w 2006 roku. Pierwsza część trylogii: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia* ukazuje życie Jezusa od chrztu przez kuszenie, głoszenie Ewangelii, Kazanie na Górze, przypowieści aż do przemienienia na górze Tabor. Część druga: *Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania* ukazuje drogę Jezusa od wjazdu do Jerozolimy przez Jego eschatologiczną mowę, modlitwę arcykapłańską, pojmanie, proces, drogę krzyżową, ukrzyżowanie, aż do zmartwychwstania. Część trzecia: *Dzieciństwo* poświęcona jest dzieciństwu Jezusa od momentu zwiastowania Maryi i Jego narodzenia po Jego odnalezienie w świątyni. Książka odwołuje się do teologii Schnackenburga, lecz jak pisze Ratzinger: „w konkretnym ukazywaniu postaci Jezusa zdecydowanie jednak starałem się pójść dalej niż Schnackenburg”¹³. Trylogia napisana jest metodą historyczno-krytyczną, która jak twierdzi autor: „jest nieodzowna ze względu na strukturę wiary chrześcijańskiej”¹⁴.

12 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2017, s. 5–6.

13 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 7.

14 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 9.

Hans Urs von Balthasar

(Iwona Dziemska)

Rozdział 3

Znaczenie pojęcia misji

Postrzeganie Jezusa, który jest Chrystusem przez pryzmat bycia posłanym (*Gesendetsein*), jest kluczem do zrozumienia chrystologii Hansa Urs von Balthasara. Kossi K. Joseph Tossou stwierdza, że gdyby *Christusereignis* należało scharakteryzować jednym tylko słowem, użyto by właśnie pojęcia posłania¹. Choć nie stanowi to przedmiotu naszej pracy, warto nadmienić, iż ów termin ma także duże znaczenie w antropologii wielkiego Szwajcara². W niniejszym rozdziale przyjrzymy się znaczeniu pojęcia misji jedynie w kontekście chrystologicznym.

1. Misja w Piśmie Świętym

Próba zrozumienia osoby wcielonego Syna Bożego oraz Jego zbawczego dzieła wymagają zdaniem von Balthasara obrania konkretnej metodologii. By uniknąć dyskusji o charakterze tylko metafizycznym, spekulatywnym i ahistorycznym oraz by zdynamizować statyczne prawdy dogmatyczne, szwajcarski teolog szuka wspólnej perspektywy, która ogarnęłaby tak osobę, jak i dzieło Zbawiciela. Kluczem hermeneutycznym jego refleksji ma być zatem fenomen misji (*missio*), gdyż dopiero owo pojęcie umożliwia całościowe ujęcie tajemnicy Jezusa, który jest Chrystusem. Rozmyślając jednak nad działaniem, misją wcielonego

1 Por. K. K. J. Tossou, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Freiburg im Breisgau 1983, s. 234.

2 Por. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, dz. cyt., s. 56–65.

Syna Bożego, zauważyć można, że jest ona czymś wyjątkowym i niepowtarzalnym, że posłanie Jezusa absolutnie różni się od posłania starotestamentalnych patriarchów i proroków. Ponadto nasz autor zgadza się z Leo Scheffczykiem, iż kategoria misji wiąże doktrynę o Trójcy immanentnej i objawionej³.

Nowy Testament, pytając o Zbawiciela, w pierwszym rzędzie pyta o Jego funkcję. Jednakże owo pytanie w sposób ukryty jest także pytaniem o osobę Chrystusa, ponieważ jak zapisuje von Balthasar: „tutaj spotykamy kogoś jedynego w swoim rodzaju, kto nigdy nie był ani nie mógł być kimś innym, kto zawsze był Pośląncem”⁴. W Jezusie więc nie ma możliwości odróżnienia osoby od funkcji, gdyż jedynie w Nim dochodzi do utożsamienia obu. Pismo Święte ma być świadectwem tej absolutnie wyjątkowej tożsamości. Balthasar poddaje analizie pojęcie posłania. Chce przedstawić, jak odnosiło się ono do patriarchów i proroków w Starym Testamencie oraz do Jana Chrzciciela w Nowym. Jego zdaniem zasadniczą różnicą, którą można dostrzec pomiędzy misją Jezusa a misją wcześniejszych wysłanników, jest każdorazowe powiązanie tej pierwszej z tytułem Syna Bożego lub umiłowanego Syna, co w innych przypadkach się nie zdarza⁵. Związek misji Jezusa z Jego tytułami wiąże się naturalnie z transcendowaniem przez Niego starotestamentalnego ładu. Jest to wyraźnie dostrzegalne np. w Liście do Hebrajczyków, w którym czytamy: „I Mojżesz wprawdzie był wierny w całym domu Jego, ale jako sługa na świadectwo tego, co miało być powiedziane; Chrystus zaś, jako Syn, był nad swoim domem” (Hbr 3, 5–6). Motyw bycia posłanym w kontekście proklamacji Jezusa jako Syna Bożego znajduje się – sformułowany w klasyczny sposób – w Ewangelii św. Jana. Tam bowiem misja „człowieka posłanego przez Boga” (J 1, 6) zestawiona zostaje z jedyną w swoim

3 Por. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, dz. cyt., s. 472.

4 H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, dz. cyt., s. 144.

5 Por. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, dz. cyt., s. 144.

rodzaju misją Syna, który został posłany, „by świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 17)⁶.

Również ewangelie synoptyczne w wielu miejscach przedstawiają Zbawiciela jako Posłanego (*der Gesandte*). Przywołane zostają Jezusowe słowa, w których zapewnia On, że kto Go przyjmuje, przyjmuje także i tego, który Go posłał – Ojca (por. Mt 10, 40). Posłanego łączy więc specyficzna więź z Posyłającym. Do tego wątku wrócimy jeszcze po uprzednim krótkim zatrzymaniu się nad ewangeliami synoptycznymi.

Balthasar zauważa, że Jezus nie tylko jest świadom swego bycia posłanym przez Ojca, ale również że zna granice tej misji. Wyróżnić tu możemy sformułowania zarówno pozytywne, jak i negatywne. Te pierwsze mieszczą się przykładowo we fragmencie Ewangelii św. Łukasza (4, 43): „Lecz On rzekł do nich: «Także innym miastom muszę głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, bo na to zostałem posłany»”, drugie natomiast np. we fragmencie zawartym w Ewangelii św. Mateusza (15, 24): „Lecz On odpowiedział: «Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela»”. Fakt, że synoptycy wielokrotnie wspominają o Jezusowej świadomości swojego posłania, sugeruje, że nie jest to jedynie popaschalna refleksja autorów Nowego Testamentu, a raczej, jak celnie zauważa Marek Sobociński, pochodzący od samego Chrystusa przekaz fundamentalnych elementów i treści dotyczących Jego dzieła⁷.

Wiedza Jezusa o misji nie ogranicza się jednak jedynie do zdolności zakreślenia jej granic. Jezus jest bowiem przekonany, że przynosi na świat definitywne wydarzenie zbawcze. Zdaniem Balthasara bliska formule posłania kategoria *p r z y ś c i a* dobitnie wyraża świadomość zbawczą Nauczyciela z Nazaretu. *Wie On, po co został p o s ł a n y* (zob. Łk 4, 43) czy jak czytamy u Marka – *po co w y s z e d ł* (zob. Mk 1, 38). W Ewangelii św. Jana podobnie jak u synoptyków znajdujemy jasno sformułowany

6 Por. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, dz. cyt., s. 145.

7 Por. M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 148.

obraz Jezusa jako tego, który przychodzi. Przyjście zaś ściśle wiąże się z byciem posłanym przez Ojca. Dla przykładu wymienić możemy następujące wersety: „Przyszedłem w imieniu Ojca mego” (J 5, 43); „Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On Mnie posłał” (J 8, 42). Można powiedzieć, że idea misji oraz temat bycia posłanym w czwartej Ewangelii „znajduje się w centrum chrystologii i wyraża zarówno trynitarną, jak i soteriologiczną strukturę Jezusa (...)”⁸. Wcielony Syn Boży przychodzi zatem, by odkryć Posyłającego, dlatego też przyjęcie Syna zawsze niesie ze sobą dar Ojca: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto przyjmuje tego, którego Ja pošę, Mnie przyjmuje. A kto Mnie przyjmuje, przyjmuje Tego, który Mnie posłał” (J 13, 20). Ewangelista Jan, by lepiej wyrazić tę rzeczywistość, używa czasownika *πέμπει* (*pempein*), który wskazuje na udział Boga Ojca w ziemskiej misji Jezusa. Warto zwrócić uwagę na etymologię tego terminu. Filolodzy bowiem wyprowadzają jego pochodzenie od dwóch słów: *πομπή* (*pompe*), oznaczającego przewodnictwo, opiekę, ochronę, ale też odesłanie, zesłanie, u Herodota: zesłanie przez jakieś bóstwo snu⁹, oraz *πομπός* (*pompos*), które można oddać za pomocą słów: przewodnik, towarzysz, posłaniec, ale również: wiodący, prowadzący. Często ów termin występuje w tekstach starożytnych jako przydomek Hermesa¹⁰.

Nie wiemy, czy autor czwartej Ewangelii znał wszystkie odcienie znaczeniowe czasownika *pempein*¹¹. Uznać jednak należy, że w Piśmie Świętym, jako w księdze natchnionej, nic nie jest przypadkowe. Święty

8 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 145.

9 Por. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968, s. 879.

10 Por. P. Chantraine, *Dictionnaire...*, dz. cyt., s. 879.

11 Więcej na ten temat w: J. P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1972, s. 27–39.

Hieronim wyznaje: „verborum ordo mysterium est”¹². Już najstarsi antyczni autorzy używają czasownika, którym św. Jan chciał wyrazić rzeczywistość posłania, w następujących znaczeniach: posłać, wysłać kogoś w podróż, posłać kogoś w jakimś celu, ale także: towarzyszyć, rodzić, posłać we własnym interesie lub, co ciekawe: zesłać na kogoś nieszczęście¹³. Można więc przypuszczać, że ewangelista, używając tego właśnie słowa, chciał „potwierdzić udział Boga w dziele Jezusa, a więc w *actio* Jego misji”¹⁴.

Ojciec jako autor misji Syna tworzy jej podstawy, określa cel, towarzyszy jej i za nią odpowiada. Syn przyjmuje powierzoną mu misję i realizuje ją w posłuszeństwie, posuniętym do śmierci krzyżowej. Zdaniem Balthasara gotowość Jezusa do poniesienia ofiary aż po „przelanie krwi” (Ef 1, 7) wiąże się bezpośrednio z Jego współboskością, ponieważ jak notuje teolog:

Jezus wie, że jest Tym, kim jest, jako Syn Ojca, i różni się od pozostałych ludzi właśnie ze względu na swoją misję. (...) Fakt przekazania Synowi przez Ojca całej odpowiedzialności za zbawienie świata (J 5, 22–30) dowodzi, że nie wyznacza On w ten sposób skończonemu podmiotowi duchowemu zadania należącego wyłącznie do nieskończonego Boga, lecz że instancją, na której w tym podmiocie spoczywa odpowiedzialność, może być tylko osoba Boża; tylko ona jest na miarę „sprawy Bożej” i może być „namiestnikiem” Boga na ziemi¹⁵.

Nowy Testament poświadcza, że żaden z wcześniejszych Bożych wysłaników nie został obdarzony misją o takich rozmiarach i takim charakterze.

12 Św. Hieronim, *Listy*, t. 2, tłum. M. Ożóg, Kraków 2010, Ep. 57, 5, s. 59.

13 Por. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, s. 1359.

14 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 146.

15 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 479.

Tylko w Jezusie mogło pojawić się definitywne wydarzenie zbawcze. Autorzy Ewangelii wymieniają jego znaki: wzywanie grzeszników do pokuty (Mt 9, 13), wypełnienie Prawa, a nie zniesienie go (Mt 5, 17), rzucenie ognia na ziemię (Łk 12, 49), odszukiwanie i zbawianie tego, co zginęło (Łk 19, 10), lub przyniesienie miecza decyzji (Mt 20, 28), a w końcu bezpośrednio potwierdzenie zbawczej misji Jezusa, jak czytamy w Ewangelii Janowej: „(...) nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale aby świat zbawić” (J 12, 47).

Jak już powiedzieliśmy, misja Chrystusa jest wspólnym dziełem Ojca i Syna. Także Duch Święty ma swoje ważne miejsce w dramacie odkupienia. „Samemu Jezusowi Duch zawsze dawał świadectwo, że jest On jednorodzoną, niezrównanym Synem Ojca”¹⁶ – pisze bazylijczyk. Ta niewiarygodna perychoreza Osób boskich jest gwarantem powodzenia misji, a wewnętrzny głęboki związek Posłanego z Posyłającym posiada zdaniem Balthasara formę posłuszeństwa¹⁷.

Analizując pojęcie misji w Nowym Testamencie, Balthasar dostrzega również – co też jasno wynika z naszych rozważań – że wszyscy ewangeliciści są zgodni co do tego, iż Jezus był świadom swojej wyjątkowej i niepowtarzalnej relacji z Ojcem. Wiedział On, że objawianie Ojca światu jest istotą Jego posłannictwa. Jak zapisywał Balthasar:

Woli Ojca nie pełni On akcydentalnie, jakby mimochodem tylko; jej pełnienie stanowi Jego życie (4, 34), zawsze jej szuka (5, 30), bo inaczej nie mógłby postępować (5, 19). Swoje przyjście określa jako pełnienie woli Posyłającego, jako dokonywanie Jego dzieł (9, 4), mówienie Jego słów (3, 34; 12, 49)¹⁸.

16 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 51.

17 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 147.

18 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 147.

Misja Jezusa determinuje całą Jego osobę i całe Jego życie. Tajemnica tożsamości wcielonego Syna Bożego kryje się w Jego posłannictwie do tego stopnia, że możemy postawić znak równości między *esse* a *missio*¹⁹. Tematem tej niezwyklej i niepowtarzalnej tożsamości zajmiemy się w kolejnej części niniejszej pracy.

2. Misja a jedność bycia i stawania się

Pismo Święte jest zawsze punktem wyjścia w rozważaniach teologicznych Hansa Ursa von Balthasara. Nie dziwi więc fakt, że prezentując czytelnikowi swoje rozumienie pojęcia misji, teolog zaczyna od analizy biblijnej. Według Szwajcara głębsze zrozumienie terminu wymaga również podjęcia próby zrozumienia „paradoksalnej tożsamości osoby i misji”²⁰, która zachodzi w Jezusie Chrystusie. Pismo Święte jako źródło objawienia oczywiście nadal pozostaje pomocne. Na podstawie naszych wcześniejszych refleksji możemy dojść do wniosku, że posłannictwo Jezusa zdecydowanie odróżnia się od innych biblijnych posłannictw. Balthasar spostrzega, że nawet kiedy otrzymana misja ściśle wiąże się z egzystencją posłanego, jest to wciąż coś zaledwie podobnego do tej jedynej w swoim rodzaju tożsamości *esse* i *missio* w Chrystusie. By zrozumieć tę niewiarygodną rzeczywistość, należy odwołać się do analizy posłania innych biblijnych postaci.

Bazylejczyk zauważa najpierw, że o misji możemy mówić dopiero wtedy, gdy potrafimy wyróżnić posyłającego oraz podmiot świadomy swego posłania. Misja bowiem zawsze jest czymś danym, a obdarowanie często wiąże się ze swoistą zmianą tożsamości posłanego. Autor notuje, że bywa, iż pochodzenie człowieka, którego Bóg powołuje, jest znane i zakładane,

19 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 144.

20 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 150.

ale dopiero obdarowanie go misją – które następuje na różnych etapach życia – odkrywa prawdziwą tożsamość proroka. Nowa osobowość zaczyna wtedy odgrywać pierwszoplanową rolę, tak jakby to, kim dana osoba była wcześniej, było pozbawione znaczenia²¹. W wielu przypadkach otrzymanie misji wiąże się również ze zmianą imienia (Abram – Abraham, Jakub – Izrael czy Szymon – Piotr), które nie tylko ma świadczyć o nowej tożsamości, ale i jest bezpośrednio związane z misją²².

Jezus otrzymuje swoje posłannictwo podczas chrztu w Jordanie. Głos z nieba nazywa Go „Synem umiłowanym” (Mt 3, 17) lub – jak czytamy u Łukasza – „wybranym” (Łk 9, 35). Analiza tych terminów daleko wykracza poza ramy niniejszej książki. Warto jednak krótko nadmienić, że szwajcarski teolog właśnie w nich dopatruje się wyrażenia tożsamości osoby i misji Jezusa. Benedykt XVI, wpisując się w myśl Balthasara, zauważa:

Nad Jezusem rozwiera się niebo. Jego wspólnota woli z Ojcem, „cała sprawiedliwość”, którą wypełnia, otwiera niebo, którego istotę stanowi właśnie pełnienie woli Bożej. Do tego dochodzi dokonane przez Boga Ojca ogłoszenie posłannictwa Jezusa. Wyjaśnia ono jednak nie Jego działanie, lecz Jego byt. *J e s t O n Synem umiłowanym, w Nim Bóg ma upodobanie*²³.

Jan Paweł II zaś w swojej encyklice o misji Odkupiciela *Redemptoris missio* napisze:

Chrystus jest „Dobłą Nowiną”, zachodzi w Nim tożsamość pomiędzy posłaniem i posłanym, pomiędzy tym, co mówi, co czyni i kim jest. Jego moc,

21 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 148–149.

22 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 149.

23 Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. Wiesław Szymona OP, Kraków 2007, s. 33.

tajemnica skuteczności Jego działania, leży w całkowitym utożsamieniu ze zwiastowanym przez Niego orędziem: głosi On „Dobrą Nowinę” nie tylko przez to, co mówi albo czyni, ale przez to, kim jest²⁴.

Choć misja, którą Jezus otrzymał, mogła być „wykonana” dopiero na Krzyżu Świętym, już w momencie wcielenia Bóg zsyła „w całości i definitywnie”²⁵ swojego przedwiecznego Syna, ponieważ „podmiot, w którym osoba utożsamia się z misją, może być tylko podmiotem boskim”²⁶. Skoro więc mamy do czynienia z takim podmiotem, to posłannictwo Jezusa nie może być nową rzeczywistością, zaistniałą dopiero w momencie wcielenia. Walter Kasper powie: „Gdyby mianowicie Syn Boży od wieczności nie odczuwał litości nad naszą nędzą, wówczas nie stałby się człowiekiem i nie dałby się ukrzyżować”²⁷. Bazylejczyk zaś jest zdania, iż *missio* wyraża w historii wieczne wyjście (*processio*) Syna Bożego od Ojca²⁸. Pamiętać jednak należy, że Trójcy immanentnej nie można utożsamiać z Trójcą historiozbawczą, a zatem należy uznać pewną „różnicę w tożsamości”²⁹ między Synem wiecznie pochodzącym od Ojca (*processio*) a tym samym Synem posłanym w czasie (*missio*).

Hans Urs von Balthasar w swojej analizie pojęcia misji odnosi się również do sformułowań soborowych. Przypomina, że ustalono, iż Druga Osoba Trójcy Świętej jest całkowicie zaangażowana w ziemską misję oraz że cała ludzka natura Jezusa aktywnie uczestniczy w spełnianiu owego dzieła, którego wypełnienie rozciągnięte jest w czasie. Z perspektywy

24 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*. O stałej aktualności posłania misyjnego, Wrocław 1995, 13.

25 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 151.

26 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., 151.

27 W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 238.

28 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 150.

29 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 150.

misji Zbawiciela najistotniejsze jest zmierzanie ku „godzinie”. Jak powie Szwajcar: „(...) życie Jezusa mogło być tylko życiem dla godziny zadania absolutnego: śmierci; przez życie dla niej (i wręcz ze względu na nią) każda chwila życia otrzymała swój sens”³⁰.

Ludzka natura wcielonego Syna Bożego, stojąc w służbie posłannictwa, podlega pewnemu rozwojowi, stawaniu się. Boska zaś osoba Logosu, w której zgodnie z ustaleniami Soboru Chalcedońskiego spotykają się dwie natury³¹, nie podlega zmianom. Odwieczna zgoda przedwiecznego Syna, by ofiarować się na rzecz spełnienia ziemskiej misji, spotyka się z koniecznością stopniowej realizacji posłannictwa (a tym samym jest zgodą na „samostawanie się”, rozwój Jezusa). Jezus kroczy ku wypełnieniu „godziny” najpierw jako małe dziecko, potem jako młodzieniec i dorosły, nie omijając nawet najbardziej przerażającego momentu życia każdego człowieka – śmierci. Jego ziemska egzystencja była drogą przez wszystkie momenty doczesności³². Wobec powyższego w misyjnej egzystencji Zbawiciela zauważyć należy paradoksalną jedność bycia (*das Immer-schon-Sein*) i stawania się (*das Werden*), a skoro – jak powiedzieliśmy – w boskim podmiocie do czynienia mamy z tożsamością *esse* i *missio*, należy także dodać, że „Boże bytowanie jest rzeczywiście procesem”³³, a wcielony Boży Syn posiada historię swojego bytu³⁴.

30 H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, t. III, *Teologia*, cz. 2, *Norwy Testament*, tłum. W. Szymona, Kraków 2010, s. 164.

31 Por. Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary 11*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II. 325–787*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 222–223.

32 Por. J. Naduvilekut, *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien 1987, s. 206.

33 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 151.

34 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 150–152.

Na koniec rozważymy jeszcze problem eschatologicznego wymiaru posłannictwa Jezusa. Teksty biblijne jasno wskazują, że misja posiada zasięg uniwersalny, że dotyczy całego świata. Dla przykładu możemy wymienić następujące wersety: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1, 29); „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które mogli-byśmy być zbawieni” (Dz 4, 12); „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 3, 16–17); „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5–6).

Również Jezusowe wypowiedzi i deklaracje typu JA JESTEM wskazują na Jego świadomość eschatologicznego posłannictwa, z czym bezpośrednio związane jest roszczenie Jezusa do dysponowania udziałem w zbawieniu³⁵. Świadczą o tym np. Jego następujące słowa: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony” (J 10, 9); „«A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie»” (J 12, 32); „Życie moje oddaję za owce. Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10, 15). Równocześnie realizacja zadania, jakie Posłany otrzymuje od Ojca, przekracza ludzkie możliwości. Chrystus – świadom uniwersalnego charakteru swojej misji – „ostateczny sposób jej wypełnienia składał w ręce Ojca i uzależniał od tchnienia Ducha Świętego (...)”³⁶.

Należy nieustannie pamiętać, że Jezus to nie tylko człowiek, ale i prawdziwy Bóg. Z jednej strony więc całkowicie oddaje się w posłuszeństwie

35 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 154.

36 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 155.

Ojcu (a także i Duchowi Świętemu), z drugiej zaś jest przedwiecznym Synem Bożym współistotnym Posyłającemu, a więc wspólnie z Ojcem decyduje o misji. Ta jedyna w swoim rodzaju wyjątkowość osoby Boga-człowieka zmusza do przyjęcia pewnego koniecznego rozróżnienia. Balthasar, idąc za św. Grzegorzem z Nyssy, odwołuje się do doktryny o dwóch stanach. Pierwszy – stan uniżenia (*status exinanitionis*) – charakteryzuje sposób życia i działania Jezusa po wcieleniu, a więc czas obejmujący bezpośrednio spełnianie misji. Stan drugi – wywyższenia (*status exaltationis*) – opisuje Chrystusa przed wcieleniem i po wydarzeniach paschalnych³⁷. Ponieważ oba stany są treścią samoświadomości Jezusa, możemy mówić o istniejącym w Nim dramatycznym napięciu. Owo napięcie tworzy zaś przestrzeń dla absolutnego zbawczego posłuszeństwa względem posyłającego Ojca. Wcielony Boży Syn rezygnuje z samodzielnego spięcia dwóch stanów swojej osoby, składając – jak już wspomnieliśmy – ostateczny sposób realizacji misji w ręce Ojca oraz dając się prowadzić natchnieniom Ducha Świętego³⁸.

Bazylejczyk wskazuje także na wyjątkowy stan obecny w Posłanym. Jest on konsekwencją napięcia między *status exinanitionis* oraz *status exaltationis*. „W to napięcie (...) uderzają moce wrogie Bogu. Zostają wchłonięte kosztem utraty imienia, tożsamego ze samoświadomością własnego posłannictwa, co prowadzi ostatecznie do wywyższenia i uzyskania nowego imienia, które jest ponad wszelkie imię (Flp 2, 9)”³⁹.

Balthasar podkreśla dotykający wcielonego Syna „supertragizm ostatecznego opuszczenia przez Boga”, Jego „pogrążenie się w piekle «nieobecności Boga»”⁴⁰. W rzeczywistości tej dostrzega wzór wszyst-

37 Por. J. Naduvilekut, *Christus der Heilsweg*, dz. cyt., s. 204.

38 Por. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 162–163.

39 E. Piotrowski, *Teodramat*, dz. cyt., s. 163.

40 E. Piotrowski, *Teodramat*, dz. cyt., s. 155.

kich innych potencjalnych dramatów, które mogą być udziałem osób stworzonych. Teolog zapisuje:

(...) w strukturze osobistej misji Jezusa ukazuje się zarówno jej oryginalność, jak i możliwość jej „naśladowania” przez tych, którzy są w Nim powołani do uczestnictwa w Jego dramacie. (...) Niezbędne utożsamienie się chrześcijanina z jego chrześcijańską misją, do której został „wybrany przed założeniem świata”, jest, jak wykazaliśmy, analogiczne do tożsamości w Jezusie Chrystusie⁴¹.

41 E. Piotrowski, *Teodramat*, dz. cyt., s. 155.

Rozdział 4

Misja Jezusa a Jego świadomość

1. Przybliżony kształt absolutnej świadomości misyjnej

W poprzednim rozdziale na podstawie tekstów nowotestamentalnych wykazaliśmy m.in. to, że Jezus z pełną świadomością utożsamiał się z otrzymanym od Ojca *missio* oraz że wiedział o uniwersalnym zasięgu swego posłannictwa. Teraz spróbujemy dokładniej przyjrzeć się Jego misyjnej świadomości. Pamiętać jednak będziemy, że nasza refleksja może być tylko pewnym zbliżeniem się do tajemnicy, do której bezpośredniego dostępu nie ma żaden człowiek.

Stwierdzenie, że Jezus, będąc świadomym swojej misji, wiedział, za kogo oddaje życie, i znał sens swojej ofiarnej śmierci, jest dla nas kluczowe. Należałoby dodać, że Jego świadomość jest warunkiem „skuteczności” zbawienia świata, ponieważ dzieło odkupienia nie mogło być wynikiem jedynie przypadku, działania niecelowego. Balthasar uważa, że jest niemożliwe, by „Bóg jako drogę pojednania ze sobą w Chrystusie obrał taką śmierć, której znaczenie pozostawałoby nieznanne umierającemu”¹. Trudności może tu rodzić pytanie o ludzki wymiar świadomości Jezusa. Jak bowiem prawdziwy człowiek mógł utożsamiać się z misją o uniwersalnym zasięgu? Ponadto jak mógł utożsamiać się z nią do tego

1 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 277.

stopnia, że możemy powiedzieć o Nim „posłany”, stwierdzając tym samym tożsamość Jego *esse* i *missio*?

Hans Urs von Balthasar jest przekonany, że w horyzoncie ludzkiej świadomości Jezusa musiał zawsze zawierać się pewien jednoznacznie i zasadniczo transcendujący Jego jaźń element boski, który pozwalał Jezusowi mówić: „Jestem tym, któremu zostało powierzone to zadanie”². Wobec tego przyjąć należy także, że sam Jezus musiał dostrzegać w głębokich warstwach swojej świadomości ten element. Nasz teolog zaznacza, że z pewnością było to poznanie intuicyjne, które nie obejmowało poznania innych dostępnych Bogu treści³. Balthasar zalicza się bowiem do myślicieli – wśród których wymienić możemy np. Jeana Gulleta, Pieta Schoonenberga lub Jona Sobrino – przekonanych, że Jezus Chrystus w całej pełni uczestniczył w życiu wiary⁴ i nie posiadał bezpośredniego oglądu Boga. Refleksja Balthasara dotycząca tego problemu powinna być, jak zauważa Marek Sobociński, przyjmowana z pewnym dystansem, ponieważ oficjalne wypowiedzi Magisterium Kościoła głoszą co innego⁵. Papież Pius XII w *Mystici Corporis Christi* nauczał, że Jezus w czasie swej ziemskiej misji posiadał szczególne poznanie, nie tylko ludzi, ale i Ojca. Jak głosił: „W żłobku, na krzyżu, w chwale wiecznej Ojca ma Chrystus Pan na oku wszystkie członki Kościoła i z nimi się łączy z o wiele większą dobrocią i miłością niż matka z dziećciem pod jej sercem złożonym, niż ktokolwiek nawet siebie samego przenika i miłuje”⁶. Podobnie i Jan Paweł II mocno akcentował rzeczywistość

- 2 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 159.
- 3 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 159.
- 4 Por. J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999, s. 160.
- 5 Por. M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 316.
- 6 Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, https://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (27.07.2016).

Jezusowego widzenia Ojca. Równocześnie podkreślał on realność całkowitego opuszczenia Chrystusa na krzyżu. Możliwość współobecności tak różnych od siebie wymiarów dostrzegał „w nieprzeniknionej głębi unii hipostatycznej”⁷.

Bazyilejski teolog, jak już to powiedzieliśmy, jest zdania, że Jezus posiadał wiarę. Szwajcar odróżnia jednak wiarę Jezusa od naszej. Jego zdaniem między tymi dwoma rzeczywistościami istnieje jakościowa różnica. Polega ona na tym, że ludzie dopiero po dojsciu do wiary otrzymują misję. Jezus zaś od początku ją posiada i jest z nią tożsamy. Dodatkowo Jego wiara może być nazwana „archetypiczną”, ponieważ wyraża się w całkowitym powierzeniu siebie Bogu przy zachowaniu własnej odpowiedzialności za pełnione dzieło. Jezus jest posłuszny wszelkim natchnieniom Ducha Świętego i całkowicie oddaje się woli Boga. Postrzega siebie jako tego, którego celem i sensem życia jest objawianie miłości Ojca. Jego świadomość misji musi być zdaniem Balthasara niejako gwarantem odpowiedzialności oraz konieczności zaangażowania się w dzieło zbawienia świata⁸.

Konsekwencją płynącą z prawdy o powszechności misji Jezusa jest również uznanie jej za punkt zbieżny wszystkich szczegółowych misji starotestamentalnych. Poznanie tradycji Starego Przymierza w ich rozmaitych aspektach (prawnym, prorockim, dydaktycznym czy apokaliptycznym) prowadzi wcielonego Syna Bożego do rozpoznania siebie jako miary, treści i centralnej wartości dla całego poprzedzającego Go objawienia. Jezus rozpoznaje, że owe tradycje mogą być jedynie w Nim prawdziwie interpretowane i rozumiane. Balthasar zauważa, że ciągle

7 Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio Ineunte*, 26, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (27.07.2016).

8 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 164.

odnoszenie się Jezusa do Starego Testamentu, wyrażane w formule: „ażeby wypełniły się Pisma”, wskazuje na ścisłą więź między uniwersalnym posłannictwem zbawienia świata a tym, co je poprzedzało. Jednakże formuła ta jest dla Jezusa postulatem praktycznym, który pobudza Go do dopełnienia tego wszystkiego, co w Starym Testamencie było jedynie tymczasowe i wstępne⁹.

Hans Urs von Balthasar podkreśla, iż Jezus wie, że „ażeby wypełniły się Pisma”, musi pozostać do końca wierny swojej misji. Wrogi Mu świat, naznaczony grzechem pierworodnym, podsyła jednak wiele innych dróg wypełnienia posłannictwa: „A Piotr wziął Go na bok i począł robić Mu wyrzuty: «Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie»” (Mt 16, 22). Pokusy, jak pisze Eligiusz Piotrowski, „określają jednoznacznie dramatyzm Jego posłannictwa”¹⁰. Jezus wie, że w swojej wolności teoretycznie mógłby wybrać inaczej. „Czy myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?” (Mt 26, 53) – pyta podczas pojmania. Jednak powierzone Mu zadanie – *missio* tożsame z *esse* – jest tym, co niejako przymusza Go do pełnienia dzieła, które w swojej synowskiej wolności zdecydował się zrealizować. Dlatego od razu dopowiada: „Jakże więc spełnią się Pisma, że tak się stać musi?»” (Mt 26, 54). Synowska wolność harmonizuje z koniecznością misji. Balthasar powie: „Jest więc tak, jak gdyby wolność Ojca odsyłała do konieczności misji, a wolność Syna zawsze kierowała się tą ostatnią, czyli tak, jak gdyby w tym centralnym usytuowaniu misji znajdowało się historiozbawcze objawienie wolnej i wspólnej decyzji trynitarniej”¹¹.

Jezus jest świadom, że od zawsze jest tym, który ma zadanie, że – jeśli można się tak wyrazić – jest zadaniem, ponieważ absolutnie oddaje się

9 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 272.

10 E. Piotrowski, *Teodramat*, dz. cyt., s. 164.

11 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 161.

otrzymanemu posłannictwu, w pełni się z nim utożsamiając¹². Mimo pokus wybrania łatwiejszej drogi wcielony Syn Boży pozostaje więc wierny swojej misji, która jawi się jako nieodwołalna konieczność: „Teraz dusza moja doznała lęku i cóż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny. Nie, właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę” (J 12, 27).

Balthasar wskazuje również na istniejącą w misji retrospektywną relację do posyłającego Ojca. Zgodnie ze świadectwem Pisma Świętego możemy z całą pewnością stwierdzić, że jest On obecny w posłannictwie Syna, choć oczywiście nie jest z nim tożsamy: „Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16, 32); „Lecz Jezus im odpowiedział: «Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam»” (J 5, 17); „W odpowiedzi na to Jezus im mówił: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni»” (J 5, 19). Jak widać, Jezus wciąż wskazuje w swoim posłannictwie na Ojca, ponieważ – jak notuje Raphael Schulte – to Ojciec jest ostatecznie tym, który działa, uzdrowia, kocha, i właśnie jako taki posyła Syna, wyznającego: „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę” (J 5, 30)¹³. Zatem zdaniem bazylejczyka misji nie wolno ani na moment oddzielać od Posyłającego¹⁴.

Wobec tego wydawać by się mogło, że Jezus w swym posłannictwie nie posiada żadnej autonomii. Balthasar wskazuje jednak na tożsamość misji i osoby Zbawiciela, twierdząc, że rzeczywistość ta jest dla nas pomocą w rozstrzygnięciu owej kwestii. Jezus zawdzięcza bowiem tak *missio*, jak i *esse* Posyłającemu, który jest ich jedynym źródłem: „Podobnie

12 Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, dz. cyt., s. 301.

13 Por. R. Schulte, *Christusereignis als Tat des Vaters*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. III, Tl. 1, Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln, s. 63.

14 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 161.

jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (J 5, 26); „Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania” (J 5, 36). Dodatkowo Balthasar wspomina o drugim aspekcie obecnym w misji – o relacji skierowanej ku przyszłości. Wypełnienie misji, mimo obecności w niej Ojca, musi dokonać się wyłącznie ludzkimi siłami. Posłany – z uwagi na swoją wolność – musi jej wykonanie odpowiednio przemyśleć i zaplanować¹⁵. Wolność zaś w wypełnieniu posłannictwa możliwa jest jedynie w perspektywie życia w u b ó s t w i e, c z y s t o ś c i i p o s ł u s z e ń s t w i e. Postawy te wzajemnie się przenikają – czystość jest pewną formą ubóstwa, ubóstwo formą posłuszeństwa, a posłuszeństwo to nic innego jak ubóstwo w duchu. Jezus, by wyjaśnić te modalności, odwołuje się do przykładu dziecka, które wciąż coś otrzymuje. Otóż wolne jeszcze od wszelkiego erosu i chęci posiadania na własność, stale przyjmuje dary we wdzięczności i w radości, nie odczuwając braku i niezadowolenia. Takie dziecko zawsze jest usatysfakcjonowane i szczęśliwe; podobnie i Jezus, który wie, że nie posiada na własność swojej misji i nie ma również narzuconego z zewnątrz nakazu do jej pełnienia¹⁶.

Jak jednak wiemy, by misja mogła zostać zrealizowana w jej uniwersalnym wymiarze, wcielony Boży Syn musiał całkowicie zaufać woli Ojca. Jacques Dupuis w swoim *Wprowadzeniu do chrystologii* zauważa, że wieczne pochodzenie Syna od Ojca przeniesione na poziom ludzkiej psychiki Jezusa jest „poczuciem całkowitej zależności”¹⁷. To poczucie zostaje najlepiej wyrażone w modlitwie, którą Jezus kieruje wyłącznie do Pierwszej Osoby Trójcy. Jednakże – jak wiemy – to Duch Święty objawia Mu rozporządzenia Posyłającego. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie dotyczącym świadomości Jezusa zauważa,

15 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 161.

16 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 174.

17 J. Dupuis, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 160.

że relacja wcielonego Syna z Ojcem musi zakładać pośrednictwo Ducha Świętego oraz że Jezus był tego świadom¹⁸. Wracając jednak do tematu modlitwy, można stwierdzić, że jest ona koniecznym elementem życia Chrystusa. Bez niej bowiem nie mógłby być tym, kim był. Stała łączność z Ojcem musi stanowić centrum Jego życia i posłannictwa. Tak oto „istnienie w więzi”¹⁹, jak powie Ratzinger, tworzy od wewnątrz osobę Jezusa i jest Jego istotą, a w modlitwie Zbawiciela odnajdujemy klucz łączący chrystologię i soteriologię, osobę Jezusa oraz Jego dzieło²⁰.

Śledząc refleksję chrystologiczną Balthasara dotyczącą świadomości misyjnej Jezusa, stwierdziliśmy już m.in. to, że Posyłający jest ściśle związany z posłannictwem oraz że Zbawiciel poznaje kolejne etapy swojego zadania podczas intymnego spotkania z Ojcem. Warto więc przyjrzeć się teraz zagadnieniu wiary wcielonego Syna Bożego.

Bazylejski teolog zaznacza, że różnica między wiarą Jezusa a naszą jest różnicą jakościową. Polega ona na tym, że my dopiero po dojściu do wiary otrzymujemy misję, a Jezus od początku ją posiada i jest z nią tożsamy. Dodatkowo Jego wiara może być nazwana „archetypiczną”, ponieważ wyraża się w całkowitym powierzeniu siebie Bogu przy zachowaniu własnej odpowiedzialności za pełnione dzieło²¹. Jezus postrzega siebie jako tego, którego celem i sensem życia jest objawianie miłości Ojca. Wniosek płynie stąd prosty: świadomość misji musi być niejako gwarantem własnej odpowiedzialności oraz konieczności zaangażowania się Jezusa w owo dzieło.

18 Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 244.

19 J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, s. 20.

20 Por. J. Ratzinger, *Schauen...*, dz. cyt., s. 21.

21 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 164.

Kończąc refleksję o świadomości Chrystusa, Balthasar przywołuje dyskusję Helmuta Riedlingera z Karlem Rahnerem. Nie wnikając w szczegóły sporu między tymi myślicielami, wskażemy, w jaki sposób Balthasar połączył oba modele, uważając, że każdy z nich posiada jedynie część prawdy. Zdaniem naszego autora Jezusowa samoświadomość musi pokrywać się z Jego boską świadomością (zgodnie z myślą Rahnera), przy czym ta ostatnia – boska świadomość – jest ograniczona tylko do misji, jako historiozbowczej formy odwiecznego *processio* (tu nasz autor czyni zadość żądaniu Riedlingera, który jest przekonany, że w świadomości Jezusa wyraża się Jego bezpośrednia relacja z Posyłającym). Jezus więc zupełnie świadomie przeżywa swoją relację z Ojcem, to, że w swojej istocie jest Synem. Dlatego też w każdej chwili swego życia objawia Ojca, wiedząc, że przyszedł wyłącznie po to, by wypełniać Jego wolę²². Szwajcar podkreśla zatem, że Jezusowa świadomość była częścią Jego nieutralnej wiedzy, która zawsze obecna i nowa, uzdalniała Go do świadczenia o Posyłającym we wszystkich momentach swej ludzkiej egzystencji, nawet w ciągu długich lat ukrytego życia²³. Zgodności boskiej świadomości Jezusa ze świadomością własnego „ja” postaramy się przyrzeć w kolejnym punkcie niniejszej pracy.

2. Zgodność samoświadomości Jezusa ze świadomością misyjną

By zacząć nasze rozważania, musimy szerzej odnieść się do kwestii wiedzy Jezusa. Przyjęta bowiem przez nas teza, że świadomość absolutnej misji pokrywa się ze świadomością „ja”, rodzi pewne problemy. Balthasar stawia pytanie o dzieciństwo Zbawiciela. Czy już jako dziecko

22 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 269.

23 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 165.

utożsamiał się On ze swoją misją? Jak ma się samoświadomość dziecka do wiedzy o misji?

Autor zdaje sobie sprawę z istnienia długiej i poważanej tradycji teologicznej, która nie tylko przypisywała Jezusowi, będącemu jeszcze w łonie matki, wiedzę o całej misji, ale nawet uznawała, iż wiedział On o wszystkim tym, co jest po ludzku poznawalne, zwłaszcza w zakresie spraw dotyczących bezpośrednio zbawienia²⁴. Ojcowie Kościoła i scholastycy, którzy wyrażali taki pogląd, popełniali jednak zasadniczy błąd – zbyt statycznie rozważali oni godność Jezusa. Niewielu, wśród których wymienić możemy np. Teodora z Mopswestii, Augustyna, Jana Damasceńskiego, Anzelma czy Hugona od św. Wiktora, uznawało pewien rozwój wiedzy, proces poznawczy w dorastającym Jezusie. Balthasar zauważa, że to błędne podejście ściśle wiąże się z niewystarczającym rozróżnieniem między *status exinanitionis* i *status exaltationis*. Jest to wynikiem bazowania przede wszystkim na chrystologii Janowej²⁵. Zdaniem teologa nie można jednak zapominać, że Jan równie mocno jak wywyższenie podkreślał wartość posłuszeństwa Jezusa. Wszak dopiero ono ma wartość zbawczą²⁶.

Wróćmy jednak do naszych rozważań na temat kompatybilności samoświadomości Jezusa i Jego świadomości misyjnej. Teolog mówi o Jezusie: „zupełnie niemożliwe jest, żeby w jakimś momencie rozwoju swojej samoświadomości zrozumiał nagle, że jest Synem Bożym, a tym samym i Bogiem”²⁷. Konsekwencją przyjęcia tezy jest uznanie, że od momentu uświadomienia sobie przez Jezusa, że jest człowiekiem,

24 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 166.

25 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 170.

26 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 267.

27 H. U. von Balthasar, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Stuttgart 1988, s. 23.

choć *implicite* musiała zaistnieć w Nim świadomość misyjna²⁸. Dodatkowo zauważyć należy, że niepodważalnym prawem antropologicznym jest, iż obudzenie „ja” może dokonać się tylko dzięki spotkaniu z „ty”. Za tym rozbudzeniem idzie oczywiście wprowadzenie w świat duchowej tradycji. Jak komentuje Marek Pyc: „W wypadku Jezusa jest niezbedne, by owo rozbudzające «ty» było w szczególny sposób dostosowane w formie do Jego zupełnie wyjątkowego «ja»”²⁹. Balthasar wyraża pogląd, że Matka Zbawiciela wcale nie musiała znać treści misji, ale że miała raczej pewne istotowe zrozumienie tego, co objawione zostało podczas zwiastowania.

Świadomość misji zdaniem Balthasara nie mogła być dana Jezusowi z zewnątrz. Tylko Ojciec mógł być tym, który ją wewnętrznie inicjuje. Ten proces widoczny jest po części w Ewangelii Janowej. Zdaniem czwartego ewangelisty wiele tekstów odnoszonych klasycznie do preegzystencji Syna można także interpretować właśnie w kontekście inicjacji w tajemnicę Ojca³⁰. Dla przykładu wymieńmy następujące wersety: „Rzekł więc do nich Jezus: «Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM i że Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył»” (J 8, 27–28); „Już was nie nazywam sługami (...) albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15). Chrystus więc wielokrotnie podkreśla, że czyni tylko to, czego nauczył się od Ojca, co od Niego usłyszał i co u Niego widział (zob. J 3, 32), a mówiąc „prawdę usłyszaną u Boga” (J 8, 40), wymaga uznania słuszności swoich słów.

Ważne jest, że świadcząc o Ojcu, wcielony Boży Syn daje także świadectwo o sobie samym: „Oto Ja sam wydaję świadectwo o sobie

28 Por. R. Haubst, *Über das Seelenleben des Kindes Jesus*, „Geist und Leben” 33 (1960), s. 411.

29 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 272.

30 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 171.

samym oraz świadczy o Mnie Ojciec, który Mnie posłał” (J 8, 18). Stała obecność Ojca w misji Jezusa jest więc gwarantem prawdziwości Jego słów: „A jeśli nawet będę sądził, to sąd mój jest prawdziwy, ponieważ Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał” (J 8, 16). Balthasar zaznacza, że Chrystus nie ukazuje się w powyższych wypowiedziach jako apokaliptyczny prorok, a raczej świadczy o swojej niepowtarzalności, gdyż jak nikt inny słowa usłyszane od Ojca może odnieść do siebie. Tym samym zawdzięcza siebie Bogu, a głosząc Ojca, równocześnie świadczy także o sobie samym jako o Słowie Boga. Zatem w historycznej świadomości musi przeżywać to otrzymywanie siebie jako coś ponadczasowego³¹. Ponieważ poznanie wewnętrzne musiało harmonizować z inicjacją zewnętrzną, społeczną i historyczną, wrócimy teraz do kwestii roli Maryi w budzeniu owej zewnętrznej świadomości Posłanego.

Wprowadzanie Syna w świat tradycyjnej religii było zadaniem Matki. Dzięki temu obecna w Nim od zawsze świadomość misyjna została odpowiednio rozbudzona i mogła się stopniowo rozjaśniać przez refleksję czy wtajemniczanie przez Ducha Świętego³². Maryja, przekazując Synowi całe duchowe dziedzictwo Izraela, pozwala Mu być prawdziwym człowiekiem, gdyż „bycie w ciele oznacza także otrzymywanie od innych”³³. Jak więc powie bazylejczyk, wskazując na nieocenioną rolę Maryi: „*marialogia* stanowi wewnętrzny element konstytutywny chrystologii”³⁴. Warto przytoczyć słowa Balthasara zapisane w *Haus der Gebetes*:

Jakież to przedziwne, że Jezus dziękuje (...) ubogiej Służebnicy, od której, zaciemnionej przez Ducha Świętego, otrzymał to ciało i tę krew... Czego

31 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 171–172.

32 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 168.

33 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 169.

34 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 168.

Jezus uczy się od swojej Matki? Uczy się słowa „tak”. Nie jakiegoś tam, lecz słowa „tak”, które trwa w nieskończoność. Wszystko, czego chcesz, Boże mój... „oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego”... Tej to katolickiej modlitwy Jezus nauczył się od swojej człowieczej Matki, od owej *Catholica Mater*, która przed Nim była na świecie i którą Bóg natchnął, aby jako pierwsza wypowiedziała to słowo Nowego i Wiecznego Przymierza...³⁵

To zakorzenienie Jezusa w tradycyjnej religii Izraela znalazło swój oddźwięk w scenie kuszenia. Jest to również zdaniem Szwajcara scena niosąca nam pewne wskazówki w próbie zrozumienia historycznej wiedzy Jezusa. Otóż jak wiemy, diabeł, chcąc odwieść Zbawiciela od bycia wiernym swojej misji, podsuwa Mu pokusy. Jezus zaś za każdym razem odpiera je, odnosząc się wyłącznie do słów Starego Testamentu. Jest to naturalnie skuteczna obrona. Można więc powiedzieć, że w pewnym sensie Jezus potrafił odeprzeć pokusy, a tym samym ustrzec swoją misję, dzięki Maryi.

Od zawsze obecna w osobie Jezusa misja przybiera w ciągu Jego życia coraz bardziej konkretną formę. Dlatego też Zbawiciel oczekuje od Po-syłającego czytelnych wskazówek i znaków. Sygnałem do rozpoczęcia publicznej działalności było pojawienie się Jana Chrzciciela. Oficjalne wystąpienie wiąże się naturalnie z Jego obcowaniem z innymi. Balthasar podejmuje krótko także i ten wątek, próbując dać odpowiedź na pytanie o Jezusowe poznanie ludzi Mu współczesnych. Kategoria misji znów jest tu kluczowa. W znajomości *missio* bowiem zawarta była wiedza o innych. Pośłany otrzymywał oczywiście okazjonalnie wyjątkowe, prorockie poznanie. Uwarunkowane było ono jednak konkretną sytuacją Jego misji³⁶.

35 H. U. von Balthasar, *Haus des Gebetes*, w: W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mainz 1975, s. 25–26.

36 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 170–171.

Bazylijski teolog zwraca także uwagę na fakt, iż z misją związana była wrażliwość Zbawiciela na drugiego człowieka. Jezus tak bardzo pochylał się nad losem ludzi, że to, co dotyczyło innych, dotykało Go osobiście i wewnątrz. „Cały doczesny i wieczny los drugiego (koniec końców każdego) człowieka stawał się Jego własną domeną” – notuje Balthasar. Następnie dopowiada: „(...) miarą Jego percepcji jest Jego misja”³⁷. Można więc powiedzieć, że jest ona także źródłem, z którego wypływają wszystkie relacje „ja”–„ty” Jezusa do Jemu współczesnych oraz relacje ludzi do tej jedynej w swoim rodzaju misji. Ponadto – jak już to wcześniej wyraziliśmy – każde możliwe posłannictwo osób stworzonych wpływa wyłącznie z wyjątkowej misji Syna³⁸.

Na koniec należy także dodać, iż pierwszoplanowym horyzontem posłannictwa Zbawiciela było przygotowanie i dopełnienie Izraela. W etapie tym zawarta jest eschatologiczna otwartość na włączenie wszystkich innych narodów w rzeczywistość zbawienia. Orędzie o przebaczącej miłości Boga rozlanej na wszystkie ludy wypływało z teologii starotestamentowej. Marek Pyc komentuje: „Nie oznacza to w żadnym wypadku możliwości uprzedniego wykalkulowania na sposób ludzki dróg realizacji misji oraz ceny wykupu, jaką trzeba będzie zapłacić na rzecz zgodnego z wiecznym zamiarem Boga bezwarunkowego przebaczenia”³⁹. Ta pełna cierpień ścieżka wypełnienia woli Posyłającego ujawniona zostaje w pewnym stopniu dzięki zewnętrznym rozczarowaniom, powodowanym przez niepowodzenia oraz przez rosnącą świadomość absolutnej przepaści między postulatami Ojca i ludzkimi możliwościami spełnienia go. Jezus jednak w swym głoszeniu i nauczaniu nie wyjawia bezpośrednio

37 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 170–171.

38 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 171.

39 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 273–274.

owego stanu. Czasem tylko czyni delikatne aluzje, aby Jego naśladowcy spodziewali się, co również i ich może czekać. Jednakże w obliczu nieuchronności „godziny”, kiedy oczywistością staje się niemożność jej uniknięcia, nie ma już przed Nim żadnego innego zadania jak tylko posłuszna zgoda na przygotowany przez Ojca kielich. Oddajmy głos Szwajcarowi:

(...) przed interpretującą świadomością Jezusa staje już tylko jeden postulat: posłuszne przyjęcie kielicha, który podaje Ojciec – wszystko przebaczący! – po to, by ta uległa i subiektywna akceptacja misji mogła odpowiadać obiektywnemu zbawczemu znaczeniu dobrowolnie przyjętej męki i śmierci. (...) W Jego świadomości momentem wszechogarniającym pozostaje przez cały czas dyspozycyjność wobec zamiarów Ojca (aż po utratę wszelkiego odczuwalnego z Nim kontaktu i wszelkiego doświadczenia Jego przebaczącej woli) oraz gotowość zapłacenia każdej ceny za możliwość głoszenia ludziom tego przebaczenia⁴⁰.

3. Misja jako miara wiedzy i wolności Jezusa

W końcowej części niniejszego rozdziału przyjrzymy się jeszcze raz zagadnieniu wiedzy i wolności Jezusa. Wcześniej wspominaliśmy już, jak temat wiedzy prezentował się w historii teologii. Powiedzieliśmy, że Ojcowie oraz doktryna scholastyczna nadmiernie rozbudowali teorię o wszechwiedzy Chrystusa. Krótko wskazaliśmy również, co zdaniem Balthasara przyczyniło się do takiego postrzegania tej kwestii. Do tego, co już powiedzieliśmy, warto dodać jeszcze, że jedynie w teologii Bonawentury i Tomasza z Akwinu dostrzec możemy pewne ograniczanie wiedzy Jezusa. Zostawiając jednak daleką, choć niewątpliwie znaczącą historię za sobą, zajmiemy się teraz współczesnym ujęciem tej kwestii.

40 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 173.

Balthasar odsyła w swych rozważaniach do niemieckiego teologa i filozofa Hermana Schella. Zdaniem bazylijczyka dopiero on prawidłowo ujął ów temat⁴¹.

Schell wychodzi z założenia, iż niemożliwe jest, by człowiek od początku swojej egzystencji posiadał wszystkie przymioty, czy to w doskonałej już formie, czy jako pewnego rodzaju wrodzony dar. Zdaniem Niemca każdy z ludzi musi przejść od stanu potencjalności do aktu przez nieprzymuszony postęp oraz własne działanie. Zauważa on również, że im bogatsze naturalne uposażenie, tym znaczniejsze własne osiągnięcia⁴². Balthasar zauważa, że owo ogólne prawo ludzkiego bytu musi obowiązywać także przedpaschalnego Jezusa. Jednak Jego wyjątkowość jako Boga-człowieka zmusza nas – w odniesieniu do wiedzy – do pewnego koniecznego rozróżnienia dwóch stanów: wywyższenia oraz uniesienia. Z tego względu misja jest tu rozstrzygającym kryterium⁴³.

Zdaniem szwajcarskiego teologa w sformowaniach Schella znajduje się jednak parę sprzeczności. Z jednej strony, by wyrazić swój sprzeciw wobec poglądów uznających w Jezusie niczym niezakłóconą *visio beatifica*, opowiada się za „poważnym traktowaniem «posłuszeństwa Jezusa aż do śmierci»”⁴⁴. Swoje twierdzenie argumentuje tym, że niemożliwe (ani niepoświadczone w Piśmie Świętym) jest podwójne życie psychiczne Jezusa. Z drugiej zaś strony Schell nie zgadza się z koncepcją kenozy, według której wcielony Boży Syn stopniowo dochodził do mesjańskiej i boskiej świadomości. Schell uważa, że Jezus musiał mieć pewną „zaczątkową świadomość” dotyczącą Jego odwiecznej

41 Więcej dowiedzieć się można w: H. Schell, *Katholische Dogmatik*, Bd. III, Tl. 1, München–Wien–Zürich 1994.

42 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 183.

43 Por. K. K. J. Tossou, *Streben...*, dz. cyt., s. 254.

44 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 184.

osoby. Nasz teolog zauważa tu zbytne zbliżenie się do odrzuconej już *scientia visionis*.

Tymczasem propozycją Balthasara jest uznanie w pojęciu misji miary oraz rozstrzygającego kryterium wiedzy i świadomości Zbawiciela. Szwajcar postuluje „powzięty dobrowolnie trynitarnym dekretem zamysł usytuować *przed* wcieleniem, *w* nim zaś utożsamić zakres misji z zakresem świadomości (ewentualnie wiedzy)”⁴⁵. Bazylejczyk wskazuje więc, że Wcielony od początku poznaje swoją tożsamość Syna Bożego. Dowodem na to jest ukazana w nowotestamentalnych pismach relacja między Jezusem a Ojcem, nazywanym przecież pełnym miłości słowem *Abba*. Zdaniem Balthasara więc świadomość misji i zasięgu posłannictwa harmonizuje ze samoświadomością Jezusa, a wiedza o sobie samym odpowiada wiedzy o misji. Ważne również jest, że Jezus ma świadomość swojej tożsamości jedynie w tle powierzonego Mu zadania, którego sposób realizacji wciąż z nową mocą podaje Duch. W ten sposób wykluczona zostaje możliwość *visio beatifica*⁴⁶.

Pytanie o wolność Jezusa jest w istocie pytaniem o możliwość podejmowania przez Niego Jego własnych, niezdeteminowanych przez ustalenia Boże decyzji odnośnie do siebie i misji. Balthasar pyta: czy Zbawiciel w swoim ziemskim życiu nie jest jedynie objawieniem postanowień posyłającego Go Ojca? Czy decyzje Boga nie ubiegają Jego doczesnej egzystencji i czy ludzka wolność Jezusa może wykazać wrodzone sobie prawo do decydowania?

Balthasar wychodzi z założenia, że ludzka wolność Jezusa realizuje się całkowicie dzięki Jego osobowej decyzji. Analogia odwołująca się do zjawiska natchnienia muzycznego pomoże zdaniem teologa zobrazować ową kwestię. Według Balthasara z największą wolnością artysty mamy

45 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 185.

46 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 185–186.

do czynienia tylko wtedy, gdy bezwzględnie owładnięty ideą twórca nie jest już więcej zmuszony wybierać między rozmaitymi możliwościami realizacji formy, a poddaje się natchnieniu, idąc niejako za imperatywem idei, która go „opętała”. Wyłącznie prawdziwe natchnienie aktywizuje w opinii Szwajcara najgłębsze pokłady wolności znajdujące się w człowieku. I dopiero wtedy dzieło artysty posiada wszystkie cechy osobowej niepowtarzalności oraz konieczności, a twórca jawi się nam jako ten, który żył dla dzieła, w którym uczynił siebie „nieśmiertelnym”. Dzieło jednak nie podlega żadnej preegzystencji, nie jest czymś obcym artyście, a raczej spoczywa w nim samym, jak czekające momentu narodzin dziecko w łonie matki⁴⁷.

Owa analogia ma przedstawić, w jaki sposób Jezus przyjmuje i wypełnia swoje posłannictwo. Misja – podobnie jak idea artysty – od początku spoczywa w Nim, choć nie istnieje od zawsze. Ponieważ jest to Jego osobista misja, musi On w swojej roztropności kształtować ją, a nawet w pewnym sensie znaleźć ją w swoim wnętrzu. W jej pełnieniu Jezus odnajduje swoją najgłębszą synowską tożsamość. Ważne także jest uznanie faktu, iż Zbawiciel nie podlega żadnej obcej władzy. Pobudzający Go Duch Święty, będący Duchem Ojca, jest także Jego własnym Duchem⁴⁸. Nowy Testament jest świadkiem tej niezwyklej tożsamości między wolnością a byciem prowadzonym przez Ducha (por. Rz 8).

Balthasar zwraca również uwagę na to, że nie możemy mówić o dwóch decyzjach dotyczących misji – o decyzji przedwiecznego Syna oraz ziemskiego Jezusa. Odwieczna – a więc trynitarna – decyzja zawiera w sobie czasowe postanowienie Jezusa. Dlatego możemy powiedzieć, że Jezus w swej ludzkiej wolności jest posłuszny Ojcu i czyni jedynie Jego wolę: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który

47 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 187–188.

48 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 286.

Mnie posłał” (J 4, 34). Joseph Ratzinger w trochę innym kontekście stwierdza: „Ta ludzka wola jest jednak posłuszna woli Boga i w ten sposób, nie w sposób naturalny, lecz na drodze wolności, staje się jedną wolą z Nim (...)”⁴⁹.

49 J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 39.

Rozdział 5

Inkluzja w Chrystusie

1. Jezus a natura ludzka

Chrystus, przyjmując naszą naturę, nie jest li tylko zwykłym duchem jednostkowym, ale górującą nad całą naturą, w sensie gatunku i całości jednostek, osobą. Na tę niezwykłą tajemnicę wyższości Jezusa wskazywali już ojcowie Kościoła.

Jednak na początku krótko – za szwajcarskim teologiem – wspomnijmy, że w rzeczywistości „na płaszczyźnie przyrodzonej każda jednostka – mimo swej wyłączności – zawiera w sobie wszystkie inne, ponieważ uczestniczy konkretnie w całej ludzkiej naturze”¹. Znaczy to, jak mówił Teodor z Mopswestii, że wszyscy ludzie, będąc członkami swojego gatunku, stanowią jednego człowieka². Bazylejczyk przypomina, że myśl ta obecna była u wielu spośród ojców Kościoła. Prócz wspomnianego wyżej Teodora należy wymienić tu przede wszystkim św. Hilarego, który podejmował owo zagadnienie, podkreślając, że w każdym człowieku istnieją wszyscy pozostali ludzie³. Naturalną konsekwencją płynącą z tej prawdy jest uznanie głębokiej solidarności w naturze ludzkiej. Ta zaś

1 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 220.

2 Por. Teodor z Mopswestii, *In Epistolam ad Galatas*, 3, 28, col. 905 (PG 66), cyt. za: H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 221.

3 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 220.

pozwała powiedzieć, że „wszyscy razem jesteśmy w Adamie (przez dziedziczenie) grzesznikami”⁴.

Jednakże Chrystus nie jest, jak powiedzieliśmy, zwykłym duchowym podmiotem. Ojcowie Kościoła wskazują, że swą godnością przewyższa On innych przedstawicieli gatunku. Święty Atanazy, Orygenes, Ireneusz czy Grzegorz z Nyssy mocno akcentują, iż Zbawiciel jest przecież osobowym Logosem i jako taki jest Stwórcą wszystkich istot rozumnych, które ze swej natury mają w Nim uczestnictwo⁵. Dla przykładu przywołajmy św. Atanazego, który powtarza, że Druga Osoba Trójcy napętnia wszelkie ciało, ponieważ wszystko zostało w Niej stworzone. Ponadto przyobleka ciało jednostkowe i przez pośrednictwo owego ciała, ale mocą właściwej sobie godności, „ma władzę nad wszelkim ciałem”⁶. Balthasar wskazuje również Cyryla Aleksandryjskiego, podkreślającego, że godność Syna Bożego udziela się całemu rodzajowi ludzkiemu tak, że z niewolników stajemy się przybranymi dziećmi Bożymi, czyli zostajemy wyniesieni do godności przysługującej Synowi z natury⁷.

Jak już nadmieniliśmy, Balthasar w swoich rozmyśleniach wielokrotnie odwoływał się do myśli ojców Kościoła i czerpał z niej. Także tutaj prezentuje, jak relacja między wcielonym Bożym Synem a całą ludzką naturą widziana była w Kościele pierwszych wieków. Zdaniem Szwajcara dopóki schemat *Logos-sarx* uznawano za wyraz dogmatu, „ciało” było rozumiane prawdopodobnie jako pewne medium dla wewnętrznej komunii Chrystusa z ludźmi. Związane z przyjęciem formuły *Logos-anthropos* wyklarowanie się dogmatu dotyczącego bóstwa i ludzkiej

4 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 221.

5 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 221.

6 Św. Atanazy, *De incarnatione*, 41, col. 168–169 (PG 25), cyt. za: H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 221.

7 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 221–222.

natury Chrystusa zmieniło podejście do tematu cielesności. Cyryl Aleksandryjski podkreślał, że jest ona uprzywilejowanym „miejszem zjednoczenia”. Ciało nazywa „ożywiającym”, „ciałem samego życia”, tym, z czego wypływają przywracające życie krew i woda. W Eucharystii zaś – będącej dla patriarchy Aleksandrii ostateczną konsekwencją wcielenia się Syna Bożego – pośrednictwo ciała nabrało wymiaru ponadczasowego⁸.

Nasz autor zauważa, że przypisywanie Logosowi nieograniczonej władzy nad wszelkim ciałem prowadziło także do błędnych konkluzji. Przykładem jest tu Leoncjusz z Jerozolimy, który w pewnych swoich pismach odmawiał Wcielonemu cech jednostkowych, czyniących z Niego konkretne indywiduum. Także Grzegorz z Nyssy bliski był takim poglądom. Uważał on, że ciało uwielbione tak bardzo zatapia się w Bóstwie, że zupełnie znikają jego właściwości ludzkie, stanowiące o ujednostkowieniu⁹.

Balthasar w swoich rozważaniach odnosi się również do myśli niemieckiej. Eckhart podejmuje bowiem na nowo ten temat. Twierdził, że podczas wcielenia się Syna Bożego nastąpiło wcielenie natury ludzkiej do boskiej. Zdaniem niemieckiego mistyka Logos nie mógł być konkretnym, jednostkowym człowiekiem, a przyjął jedynie ludzką naturę. Nie jest jednak przedmiotem niniejszej pracy zagłębianie się w szczególności koncepcji nadreńskiego mistyka. Należy jedynie dodać, iż „(...) motyw «człowieka powszechnego» i «jednostki centralnej» raz jeszcze pojawił się u heglistów i w teologii pohegłowskiej”¹⁰.

Zdaniem bazylijskiego teologa w *Wykładzie wiary prawdziwej* Jana Damasceńskiego odnaleźć możemy najtrafniej sformułowany problem

8 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 222–223.

9 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 223.

10 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 224.

uczestnictwa Jezusa w ludzkiej naturze. Wcielony Logos jest dzięki swojemu Bożemu synostwu prawdziwym, konkretnym człowiekiem. Równocześnie właśnie przez to synostwo oraz swoją powszechną misję rozciąga On zasięg swego posłannictwa i bytowania na całą ludzką naturę. Szczególnie w męce staje się naszym przedstawicielem. Należy jednak pamiętać, że jedynym warunkiem jest tutaj uwzględnienie wyższości osobowej Jezusa nad całą ludzkością: „Tylko bowiem dlatego, że jest On Bogiem-człowiekiem, może stanąć w miejsce innych, a Jego działanie i śmiertelna męka są w stanie dotknąć ich wewnętrznie”¹¹. W opinii naszego autora konkretność i uniwersalność wcielonego Syna Bożego spotykają się w Eucharystii¹².

2. Przedziwna wymiana

Hans Urs von Balthasar w swojej chrystologii mocno akcentuje pojęcie zastępczości (*Stellvertretung*). Jego zdaniem w historii narodu wybranego dostrzec możemy wciąż narastającą świadomość potrzeby innego, nowego przymierza. Jego sercem miałyby być dar miłosierdzia Bożego: zastępcze *pro nobis*¹³. Jak wiemy, ten dar swoje spełnienie znalazł w Jezusie, który nie tylko należy do rodzaju ludzkiego, ale także, a może nade wszystko, jest początkiem nowej ludzkości. Wcielony Boży Syn, przyjmując ludzką naturę – jak mówią ojcowie Kościoła – „oddał swą duszę za naszą duszę i swoje ciało za nasze ciało” (Ireneusz); „wydał swe ciało na śmierć, tak że przez Niego wszyscy umarli (...), zostali uwolnieni od grzechu i przekleństwa oraz powstałi z martwych” (Atanazy). Teodor zaś mówi: „Kiedy został ukrzyżowany Chrystus, wraz z Nim została w pewnym znaczeniu

11 M. Pyc, *Chrystus, piękno-dobro-prawda*, dz. cyt., s. 332.

12 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno-dobro-prawda*, dz. cyt., s. 224.

13 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, s. 219.

ukrzyżowana cała ludzka natura, która podlegała śmierci; cała też razem z Nim powstała z martwych¹⁴.

Myśl o Bogu, który nieustannie podejmuje próby przyciągnięcia do siebie człowieka, wejścia z nim w komunie, jest głęboko zakorzeniona w Piśmie Świętym. Izraelici byli przekonani o zbawczej obecności Stwórcy w ich narodzie, wiedzieli, że przymierze, które zawarli z Bogiem, było gwarantem Jego bliskości i opieki¹⁵. Tadeusz Dola zaznacza, że w świadomości ludzi Starego Testamentu widoczne jest przekonanie o ciągłym zbliżaniu się Boga do ludzi. Przyjście na świat zapowiadanego Emmanuela (Iz 7, 14) jest potwierdzeniem tych oczekiwań¹⁶. Bóg przyjmuje ludzką kondycję, by – jak powie Ireneusz – „(...) człowiek (...) stał się Synem Bożym¹⁷, a tym samym mógł mieć przystęp do Stwórcy¹⁸.

Dokonana w męce przedziwna wymiana jest kluczowym momentem zastępczego posłannictwa Jezusa. Teolodzy starożytności jednym głosem mówią o zamianie, która spełnia się w tajemnicy paschalnej. Ich zdaniem cała ludzka natura współumiera, ale i współzmartwychwstaje z Jezusem Chrystusem. Balthasar zarzuca jednak teologii patrystycznej, że nie dość radykalnie ujmowała identyfikację Chrystusa z grzesznikami. Jego zdaniem dopiero teologia zachodnia, zwłaszcza augustyńska i anzelmiańska, dobitnie wskazała na fakt, że już od momentu wcielenia misja Posłanego zdążyła ku krzyżowi, na którym

14 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 511, col. 1121 (PG 7); Atanazy, *Contra Arianos*, I, 69, col. 293 (PG 26); Teodor z Mopswestii, *In Rom*, 6, 6, col. 801 (PG 66), cyt. za: H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 224–225.

15 Por. J. Kudasiewicz, *Przymierze*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Warszawa 1998, s. 476.

16 Por. T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 65.

17 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses libri quinque*, III, 19, 1, col. 939 (PG 7).

18 Por. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, s. 13.

dokonała się wymiana między sytuacją grzeszników a jednorodzonego Syna¹⁹.

Idea *admirabile commercium* pojawia się również w soteriologii Leona Wielkiego. Dzięki niemu rozpowszechniona zostaje na Zachodzie, przez co weszła do liturgii rzymskiej²⁰. Papież mówi o *commercium salutare*, które jest procesem wymiany boskiej wielkości i ludzkiego uniżenia, mocy oraz słabości, wspaniałości Boga i ludzkiej nędzy²¹.

Warunkiem możliwości *admirabile commercium* jest realny udział *unus ex Trinitate* w dziele odkupienia, ponieważ – jak mówi św. Atanazy – Syn Boży „stał się człowiekiem, abyśmy my mogli stać się bogami”²². Nie ulega oczywiście wątpliwości, że to, co dokonało się podczas Triduum Paschalnego, było w pełni ludzkim aktem. Jednak żeby mogło dojść do zamiany miejsc, konieczne było, aby boska osoba w ludzkiej naturze cierpiała za innych. Tylko bowiem przedwieczna hipostaza „pozwała Chrystusowi znaleźć się w skrajnej sytuacji wolnego człowieka wobec Boga, po to by ją przemienić z beznadziejnej na pełną nadziei”²³.

Przyglądając się średniowiecznej myśli dotyczącej zastępstwa, Balthasar wiele uwagi poświęca „teorii zadośćuczynienia” Anzelm z Canterbury. Punktem wyjścia dla tej idei jest *ordo universi*. Człowiek, stworzony do posłuszeństwa i służby Bogu, zakłóca ów porządek, zwracając się tym samym przeciwko nieskończonemu majestatowi Boga. Tę sytuację może naprawić wyłącznie zadośćuczynienie. Stwórca nie może jednak zgodzić się na nie wyłącznie ze względu na swoje miłosierdzie. To Jego sprawiedliwość domaga się kompensacji, zadośćuczynienia za zniszczenie *ordo*. Anzelm wyznaje zasadę, że im większe dostojeństwo i powaga

19 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 226.

20 Por. M. Herz, *Sacrum commercium*, München 1958, s. 24nn, 70nn.

21 Por. Leon Wielki, *Sermo*, 4, col. 153–156 (PL 54).

22 Atanazy, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54, col. 192 (PG 25).

23 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 227.

osoby obrażonej, tym większa obraza. Dlatego też *honor Dei* zasługuje na nieskończone zadośćuczynienie. Człowiek jednak nie jest w stanie zdobyć się na taki sposób naprawy swojej przewiny. Z tej racji uznać należy, że wyłącznie sam Bóg potrafi przywrócić *ordo universi* i *honor Dei*. Jest to więc odpowiedź na pytanie: „Cur Deus homo?”²⁴.

„Teoria zadośćuczynienia” z różnych powodów, głównie od czasów nowożytnych, nie cieszyła się zbyt dużym poważaniem. Ze względu na zarzucany jej zdecydowanie jurydyczny charakter oraz teologiczny racjonalizm była raczej odrzucana. Balthasar starał się jednak odeprzeć zarzuty stawiane Anzelmowi. Stwierdził, że średniowieczny teolog, choć mocno podkreśla związek sprawiedliwości z miłością, był świadom, że Bóg posłał swego Syna z miłości do ludzi. Ponadto istotne jest, o czym wiedział również arcybiskup Canterbury, by dzieło odkupienia zrealizowane przez Boga-człowieka dokonane było wewnątrz świata. *Pro nobis* nie może oznaczać jedynie „dla nas”, a raczej „w nasze miejsce”²⁵.

Balthasar mocno podkreśla centralność owej formuły. Zgadza się on z Oscarem Cullmannem, który twierdził, że idea przedstawicielstwa jest istotą całej teologii Nowego Testamentu²⁶. Niezmiernie ważne jest tu zauważenie faktu, że *pro nobis* nie oznacza, iż Jezus umarł po to, by inni nie musieli doświadczyć śmierci. Formuła wskazuje raczej na to, że skoro Jezus umarł *pro nobis*, to włączył nas tym samym w „mistyczną wspólnotę śmierci”, a śmierć odtąd nabiera nowego znaczenia²⁷.

Kontynuatorem myśli Anzelmia z Canterbury był św. Tomasz z Akwinu, który by wykazać realizm przedstawicielstwa, mocno zaznaczał prawdziwą jedność Zbawiciela jako Głowy z członkami Jego

24 Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, dz. cyt., s. 225–226.

25 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 227–228.

26 Por. O. Cullmann, *Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Theologie*, „Kerygma und Dogma” 1 (1995), s. 141.

27 Por. O. Cullmann, *Zur Frage...*, dz. cyt., s. 231.

ciała – ludzkością²⁸. Jednakże myśl średniowieczna zawiera zdaniem szwajcarskiego teologa pewne niedomagania. By prawidłowo, a więc uwzględnwszy cały nowotestamentalny realizm wypowiedzi, ująć zagadnienie zastępczości Jezusa, należy pójść nieco dalej, niż poszli Anzelm i Tomasz. Wyjaśnienie klasycznej teologii, która w pojęciu własnych zasług osoby Zbawiciela i Jego wyjątkowej godności widziała sposób realizacji zastępstwa, zdaniem Balthasara nie wystarcza. W jego opinii średniowieczny teolog nie zaakcentował odpowiednio obecnego już w myśli antycznej modelu „Głowa-ciało”. Dodatkowo zdecydowanie za mało miejsca poświęcił aspektowi odwiecznego posłuszeństwa Syna oraz nieodpowiednio przedstawił prawdę mówiącą, że Jezus rzeczywiście wziął na siebie grzechy świata i pozwolił, aby Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Anzelm uważał bowiem, że grzech jako taki w ogóle Jezusa nie dotknął²⁹. Balthasar dostrzega również, że średniowieczny model nie uwzględnia ważnego aspektu istniejącego pomiędzy uczestnictwem Jezusa w ludzkiej naturze a Jego osobową strukturą, choć Ojcowie ów wątek, głównie w refleksjach o Eucharystii, wyraźnie wskazywali³⁰.

Eucharystia jest miejscem, w którym widoczny staje się realizm uczestnictwa w Mistycznym Ciele Chrystusa, ale równocześnie ujrzyć w niej można wyraźnie, „że Ten, który daje swe ciało i krew, czyni to w ramach *commercium*: oddaje nam to, co wziął od nas i w sobie przemienił”³¹. Jego eucharystyczne rozdanie siebie wskazuje również na fakt, że to On jest Panem, Gospodarzem uczty, który z własnej woli powierza swoje ciało Kościołowi. Eucharystia jest równocześnie dziękczynieniem składanym Ojcu za to, że w swej miłości pozwala odwiecznemu Synowi

28 Por. O. Cullmann, *Zur Frage...*, dz. cyt., s. 228.

29 Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii...*, dz. cyt., s. 148–149.

30 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 229.

31 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 230.

uczynić z siebie tak wielki dar dla świata. Warto także dodać, że zdaniem Balthasara ciało Jezusa na wieki pozostanie naznaczone Jego męką. Rany nie znikają w niedzielny poranek, a raczej poświadczają tożsamość ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana. Teolog zaznacza, że ciało Chrystusa na wieki pozostanie przebite, a mocą Ducha Świętego staje się ciałem eucharystycznym³².

3. *En Christoi*

Syn Boży przez fakt wcielenia stwarza pewną nadzwyczajną sferę, nazywaną przez św. Pawła *en Christoi*. Greki przyimek *en* nie został użyty tu dla oznaczenia miejsca, a raczej ma wyrażać pewną nadrzędność, przyczynowość, a nawet stosuje się go w znaczeniu modalnym. Balthasar zauważa, że formuła *en Christoi* „oznacza ogólnie całą dziedzinę osobowego działania Chrystusa. (...) może po prostu oznaczać bycie chrześcijaninem”. Balthasar przypomina, że owo „bycie w” jest wyłącznie dziełem Zbawiciela. Należy tu zwrócić uwagę na prawdę dotyczącą Ducha Świętego. On bowiem jest Tym, który *Christusereignis* uobecnia w świecie, tworząc tym samym sferę *en Pneumati*. Obie przestrzenie doskonale się z sobą pokrywają, wobec czego nie wolno ani jednej, ani drugiej w żaden sposób redukować³³.

Rozróżnienie między formułą „my w Chrystusie” a „Chrystus w nas” wskazuje na bardzo ważną rzeczywistość. Otóż choć oba wyrażenia są korelatywne (pierwsze z nich występuje rzadziej i wskazuje na skutek, drugie zaś na przyczynę), to dopiero formuła „Chrystus w nas” wyraża zasadniczy rezultat Jego misji³⁴. Balthasar przywołuje List do Galatów,

32 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 438; H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, dz. cyt., s. 338.

33 Por. E. Piotrowski, *Teodramat*, dz. cyt., s. 297.

34 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 233.

w którym autor jasno przedstawia, co oznacza Jezusowa obecność w Pawle: Chrystus zawładnął egzystencją apostoła pogan do tego stopnia, że ten ostatni może z pełną szczerością wyznać: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). To totalne owładnięcie, choć wywłaszczyło Pawła, by dokonać personalizacji, nie naruszyło go jako podmiotu duchowego. „Tym samym *en* staje się *syn* – wspólnotą w śmierci-zmartwychwstaniu i w dziękczynieniu (*synergoi*)”³⁵.

Wywłaszczenie, które stało się udziałem Pawła, jest oczywiście rzeczywistością ogarniającą wszystkich wierzących. Przejście „od zamkniętego bycia dla siebie do personalizującego bycia-w-Chrystusie”³⁶ dokonuje się na fundamencie przedstawicielstwa, ujmowanego w realistycznym sensie. Jezus, umierając na krzyżu, zawiera w sobie, jak to wcześniej powiedzieliśmy, wszystkich grzeszników: „(...) skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł [Chrystus] po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał” (2 Kor 5, 14–15), podobnie czytamy w Liście do Rzymian: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 7–8). Balthasar zwraca przy tym uwagę na fakt, że Chrystus w wymienionych tekstach jawi się nie jako nowy cel życia chrześcijanina, a raczej jako archetyp i wzór nowych zadań w duchu: „Niech każdy z nas stara się o to, co dla bliźniego dogodne – dla jego dobra, dla zbudowania. Przecież i Chrystus nie szukał tego, co było dogodne dla Niego (...)” (Rz 15, 2–3)³⁷.

Nasz autor przypomina, że List do Galatów wskazuje na jeszcze jeden istotny aspekt bycia „w Chrystusie”. Otóż będąc członkami Mistycznego

35 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 234.

36 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 234.

37 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 234.

Ciała – Kościoła – wszyscy jesteśmy kimś „jednym”. Słowo to wyraźnie wskazuje, jak mówił Louis Bouyer, na wyłącznie jedną istotę, a nawet, można powiedzieć, na jedną osobę – osobę Jezusa Chrystusa³⁸. Chrześcijańska antropologia stanowi, że w tym „byciu jednym” żaden z duchowych podmiotów nie traci swojej indywidualności, co więcej – właśnie dzięki „byciu w Chrystusie” otrzymuje swoją niepowtarzalną osobowość i misję, która określa całą egzystencję.

Jak w przypadku misji Jezusa, także i obdarowanie posłannictwem podmiotu duchowego nie jest w żadnej mierze jakąś formą determinacji jego egzystencji. To raczej zawsze łaska, która jest, jak mówi Balthasar, „pewną formą uczestniczenia w powszechnej i jedynej misji Chrystusa, a tym samym także w Jego osobowości jako Syna”³⁹. Dlatego też w swych antropologicznych badaniach Szwajcar mocno akcentuje fakt, że w perspektywie teologicznej osobą można stać się jedynie poprzez stanie się najpierw „bratem Pierworodnego”. Jak czytamy w Liście do Rzymian: „Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Jedynie w takim sensie możemy mówić o „powszechnej osobowości”⁴⁰.

Kluczowym stwierdzeniem bazylejczyka dotyczącym formuły *en Christoi* jest uznanie prawdy, że jedyne w swoim rodzaju posłannictwo wcielonego Syna Bożego jest punktem zbieżnym, ogarniającym każdą z poszczególnych misji innych ludzi. Chrystus, zmartwychwstając, otwiera bowiem pewien obszar gry, poza którym nie ma możliwości określania swej tożsamości. Dlatego wyłącznie w ramach niepowtarzalnego

38 Por. L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris 1970, cyt. za: H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 235.

39 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 235.

40 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 235.

missio Jezusa wszystkim dostępną staje się „osobowa i personalizująca”⁴¹ przestrzeń, w której podmiot natury duchowej staje się osobą. Balthasar mocno akcentuje, że tylko Zmartwychwstały może zgodnie z prawdą, jak również i z definitywną pewnością dać odpowiedź na pytanie trapiące każdego z ludzi.

Bóg, mówiąc podmiotowi duchowemu, kim jest, obdarza go również misją, która wypływa z misji Jezusa Chrystusa. Jak komentuje Marek Pyc: „Oznacza to, że duchowe podmioty mogą stać się w Chrystusie osobami na tej zasadzie, iż utożsamiają się z przewidzianą dla nich niepowtarzalną misją, jakościowo jedyną i zawartą w misji Chrystusa”⁴². Równoznaczne z wyposażeniem człowieka w osobowość oraz powierzeniem mu zadania jest włączenie go w Mistyczne Ciało Chrystusa – w Kościół.

Obdarowując misją, Bóg nadaje równocześnie podmiotowi duchowemu niepowtarzalne i osobiste imię. „Rola utożsamia się tutaj – i tylko tutaj – z osobą”⁴³ – powie Balthasar. Dodatkowo zauważa on, że im bardziej osoba zidentyfikuje się z otrzymanym posłannictwem, tym doskonalej będzie mogła odegrać powierzoną jej rolę. Rola zaś nie jest nadawana przypadkowo, a raczej od wieków została nam przewidziana. Święci są, zdaniem Szwajcara, najlepszymi interpretatorami teodramatu⁴⁴.

4. Pośrednictwo stwórcze

Na koniec krótko naszkicujemy relację Chrystusa i Jego *missio* do całej ludzkości, historii, a także do kosmosu. Hans Urs von Balthasar pyta, czy przypisywane Jezusowi przez św. Pawła *pi e r w s z e ń s t w o* pośród wszystkich stworzeń, Jego *p r e d e s t y n a c j a* czy tak podkreślane

41 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 235.

42 M. Pyc, *Chrystus, piękno-dobro-prawda*, dz. cyt., s. 289.

43 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 51.

44 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno-dobro-prawda*, dz. cyt., s. 290.

u św. Jana preegzystencja i pośrednictwo stwórcze pozostają nadal w relacji do historycznego Jezusa. Zdaniem teologa należy na początku jeszcze raz przywołać prawdę, iż w świadomości misyjnej wcielonego Syna Bożego przecinają się dwie linie: horyzontalna oraz wertykalna. Jezus dostrzega w sobie „szczyt, który dopełnia i przewyższa całą serię misji historycznych (proroków), prawodawstwa Bożego ustanowionego przez Mojżesza, które wypełnia i doskonali, wreszcie Bożego ładu świata istniejącego «od początku» (Mt 19, 8)”⁴⁵. Równocześnie Zbawiciel jest świadom swojej niezwyklej relacji z Bogiem. Wie On, że celem Jego życia jest objawianie ludziom Ojca, którego jedynie On naprawdę zna (Mt 11, 27). Jest to linia biegnąca wertykalnie. Szwajcar twierdzi, że wobec powyższego nie ma żadnego powodu, by ograniczać w jakimkolwiek punkcie te przecinające się w Chrystusie jak w centrum linie.

We wczesnym Kościele dla określenia szczególnej wielkości Chrystusa używano czasownika πρωτεύω („być pierwszym”; „zajmować pierwsze miejsce”)⁴⁶. W Liście do Kolosan owo pojęcie zostaje dokładniej sprecyzowane: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 15–16) i dalej: „I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim” (Kol 1, 18). Sformułowania te zdaniem bazylijczyka wyrażają treść uniwersalnej misji Jezusa⁴⁷.

45 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 235.

46 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962, s. 753.

47 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 237.

Balthasar zadaje także pytanie o to, czy do ciała Chrystusowego należy również to, co niewidzialne, a więc, jak czytamy w tym hymnie: trony, panowania, zwierzchności i władze. W opinii teologa św. Paweł odpowiada twierdząco, zaliczając tak byty widzialne, jak i niewidzialne w Mistyczne Ciało, ponieważ wyrażenie „Pierworodny wobec każdego stworzenia” wskazuje na całe *universum*, co wykracza tym samym poza świat ludzi. Powstaje tu jednak kwestia różnicy między pierwszeństwem Chrystusa wobec Kościoła i Jego pierwszeństwem wobec kosmosu, który przecież nie należy do tego, co nazywamy Jego ciałem. Z pomocą przychodzi nam znów pojęcie misji. Szwajcarski teolog przypomina, iż *missio* zaczyna się przecież już „(...) w rzeczywistości stworzenia, w «rekapitulowaniu» tego wszystkiego, co w historii pierwszego Adama i w przygotowawczej fazie odkupienia – pomyślmy o Ireneuszu – zmierzało ku Niemu, do tej chwili, którą tylu chciało ujrzyć (Mt 13, 17)”⁴⁸.

Dzięki egzystencji Jezusa oraz Jego posłannictwu wszystko otrzymało nowe znaczenie i sens. Jak powie apostoł Paweł, tylko Chrystus daje początek „nowemu stworzeniu” (2 Kor 5, 17). Potwierdza to prawdę mówiącą o tym, że misja wcielonego Syna Bożego nie miała charakteru tylko ludzkiego, ale swoim zasięgiem obejmuje cały kosmos. W takim kontekście wyraźniej zrozumieć możemy termin „predestynacja”. List do Efezjan tłumaczy, że to w Chrystusie Bóg wybrał nas przed wiekami i przeznaczył jako wybranych synów dla siebie (por. Ef 1, 4). Dalsze wersety listu są zdaniem szwajcarskiego teologa odpowiedzią na pytanie stawiane od dawna: czy Syn Boży stałby się człowiekiem, gdyby pierwsi rodzice nie zgrzeszyli, a więc czy motywem wcielenia było „tylko” odkupienie człowieka? Czy może przeznaczenie Chrystusa jest absolutne i bez względu na okoliczności zstąpiłby On na ziemię? Pismo Święte bezspornie wskazuje, że przez Syna Bożego z jednej strony dokonało się zbawienie ludzkości, ale z drugiej strony Zbawiciel nie ograniczył się

48 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 238.

wyłącznie do odpuszczenia win, a obdarzył nas także Bożymi dobrami (Nowy Testament nazywa to obdarowanie „uznaniem za dzieci Boże”)⁴⁹.

Uwzględnivszy pojęcie misji w kontekście predestynacji, uznać musimy, iż nie można rozpatrywać jej w oderwaniu od dramatycznej gry. Balthasar podkreśla, że wyłącznie Syn może być gwarantem powodzenia całego dzieła stworzenia, tego, że nazwać je można „bardzo dobrym” (por. Rdz 1, 31). Nie wolno jednak zapominać, że Syn wcielony nie ogarnia swym wzrokiem całego dramatu, tak jak widzi go przedwieczny Logos. Przede wszystkim postrzega On swoją misję jako taką, która musi zakończyć się sukcesem. Nie posiada On jednak ze względu na *status exinationis* pewności powodzenia swego posłannictwa, ponieważ niemożliwe byłoby wtedy Jego w pełni dramatyczne zaangażowanie. Bazylejczyk przypomina jednocześnie, że nadludzka świadomość misji Jezusa wskazuje na to, iż „od wieków jest Tym, którym ma się stać (w *status exaltationis*)”⁵⁰.

Hans Urs von Balthasar w swoich rozważaniach prowadzi nas o krok dalej. Jego zdaniem centralny w Ewangelii Janowej termin „preegzystencja” wskazuje na coś więcej, niż wskazywałby termin „predestynacja”. Kluczem do zrozumienia tej kwestii jest po raz kolejny pojęcie misji. Teolog stwierdza: „posiadana przez Jezusa pewność powszechności i definitywnego charakteru Jego misji wystarcza, ażeby wszystkie twierdzenia prologu Jana znalazły odbicie w Jego ziemskiej świadomości”⁵¹.

W świadomości Zbawiciela znajduje odbicie fakt, że był On od wieków u Boga. Dzieje się tak, ponieważ Jezus utożsamia swoją ludzką egzystencję z realizacją zamysłu Stwórcy dotyczącego świata. Na tę samą rzeczywistość wskazują również Jego wypowiedzi o *w y j ś c i u i p o w r o c i e*

49 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 240.

50 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 240.

51 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 241.

do Ojca. Jest to jednoznaczny wyraz świadomości misyjnej, która zawiera w sobie, jak już wspominaliśmy, ideę Posyłającego będącego zarazem źródłem, jak i kresem. Zarówno pre-, jak i postegzystencja stanowią element świadomości misyjnej Posłanego. Dlatego też nie można sytuować ich poza samą misją, jak stało się w przypadku Izajasza, który zostaje „porwany i przeniesiony do pewnego pozaczasowego *prae* czy *super*”⁵². Wyniesienie to stanowi element misji proroka, ale jest także warunkiem uprzednim jej wypełnienia. Wiemy już, że misja Jezusa jako powszechna posiada szczególne cechy wyróżniające ją spośród wszystkich innych misji. Tylko dzięki niej mamy do czynienia z pełnią prawdy o Bogu, a zatem z nowym i wiecznym przymierzem⁵³.

Na koniec pozostaje jeszcze krótko omówić p o s r e d n i c t w o s t w ó r c z e, nie tyle Logosu, ile przede wszystkim Chrystusa. Przez ową formułę Balthasar rozumie, że wszystko to, co istnieje, jest stworzone wyłącznie w perspektywie dopełnienia tego w drugim Adamie. Jego zdaniem prawda ta widoczna staje się w całej pełni w „istnieniu i świadomości Syna pełniącego swą misję dopełnienia”⁵⁴. W niniejszej pracy parokroć wybrzmiało już, iż Zbawiciel mógł być przeznaczony do tego zadania wyłącznie przez Stwórcę. Tylko tak misja dopełnienia może mieć uniwersalny i definitywny charakter. Logos, jako odwieczny archetyp wszystkich stworzeń, może dzięki swemu posłannictwu o d w e w n ą t r z dokonywać swego dzieła. W innym wypadku pozostałoby Mu wyłącznie odciskanie swego znamienia z e w n ę t r z n i e na rzeczach stworzonych przez kogoś innego.

52 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 241.

53 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 241–242.

54 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 243.

Rozdział 6

Trynitarny charakter misji

W poprzednich częściach naszej pracy parokroć zaznaczaliśmy, że misja nie jest wyłącznie sprawą wcielonego Syna Bożego. Balthasar przypomina, że objawienie Trójcy w świecie bezpośrednio związane jest z Chrystusem, z Jego darem siebie samego¹. Posłanie jest zakorzenione w odwiecznym wewnątrztrynitarnym pochodzeniu Drugiej Osoby Trójcy, ale tylko dzięki niemu Ojciec i Duch Święty wchodzi na scenę świata. W *missio* wcielonego Syna Bożego mamy dostęp do Ojca i Ducha. „Trójca jest otwarta i dostępna tylko w Nim”² – zanotował bazylejczyk. Dlatego też teraz przyjrzymy się bliżej obecności Pierwszej i Trzeciej Osoby w posłannictwie Syna. Najpierw zobaczymy, co Jezus Chrystus odsłania o tajemnicy Ojca. Pamiętać jednak będziemy – jak już wcześniej zostało to powiedziane – że choć immanentną Trójcę poznajemy przez pryzmat Trójcy historiozbawczej, nie możemy ich z sobą utożsamić, a co za tym idzie – wszystko, co powiemy tu o Ojcu, nie wyczerpuje całej prawdy o Nim. Następnie poruszymy sprawę Ducha Świętego, rozpatrując ją w kontekście inwersji trynitarnej.

1 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 479.

2 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 478.

1. „Od Boga wyszedłem”

Misja Chrystusa ukazuje coś z trynitarnej tajemnicy. Zarówno w swoim *esse*, jak i w *missio* wcielony Boży Syn odkrywa światu niezgłębione misterium Boga. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że człowiek może przeniknąć całą prawdę Trójjedynego. Odsłonięcie (*Enthüllung*) Boga, które dostępne jest w Jezusie, nie może w żadnej mierze ukazać całej boskiej tajemnicy. Treść tego, co oznacza termin „ojciec”, daleko wykracza poza to, co dostrzec można w ziemskim *missio* Wcielonego. Z tego też powodu, jak zaznacza bazylejczyk, objawienie Boga pozwala odkryć zaledwie niewielki fragment tego, kim jest Ojciec, który ciągle pozostaje Bogiem transcendentnym. Niespodziewanie więc odsłonięcie jest zakryciem (*Verhüllung*) misterium Trójjedynego³. Szwajcarski teolog jest zdania, że tak bliskość, jak i nieuchwytność Boga idą z sobą w parze: „Im większa bliskość wobec Boga, miłość do Niego (...), tym bardziej Bóg staje się dla niego nieuchwytny i niemożliwy do ogarnięcia. Im obfitszy też dar łaski poznania, tym więcej miejsca na ukrycie objawionego misterium”⁴.

Jezus z Nazaretu ukazuje się jako żyjący w nieustannej relacji z Ojcem, którego objawia światu: „Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, i nikt nie zna Ojca, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). Jednym z największych paradoksów objawienia się Boga w Chrystusie jest właśnie prawda, że w człowieczeństwie wcielonego Syna Bożego objawia się misterium Niewidzialnego. Ojciec, którego „nikt nigdy nie widział” (J 1, 18), odsłania się w Synu, przy czym równocześnie ukrywa swą boską tajemnicę⁵.

Zstąpienie Drugiej Osoby Trójcy Świętej w historię pozwala nieogarnionemu Bogu zaangażować się w losy świata. Pamiętać jednak

3 Por. M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 187–188.

4 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 391.

5 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 391–392.

należy, iż samym motywem wcielenia nie była chęć czy potrzeba wzięcia udziału w dramacie świata, a wyłącznie wolna miłość Stwórcy. Jezus z Nazaretu w swoim *missio* miał przede wszystkim ukazać ludziom kochające oblicze Ojca. Balthasar podkreśla, że świat nie jest potrzebny Bogu, by mógł On kochać. Bóg jest miłością w sobie samym. Świat jest jego wolnym dziełem stworzonym z miłości i dla miłości⁶. Szwajcarski teolog stawia więc pytanie o rolę Boga Ojca w dramacie świata. Czy jest On wyłącznie obserwatorem i sędzią (przez wzgląd na swój majestat i swoją wielkość), czy też jest uwikłany w losy świata jako jeden z aktorów?

Idea Boga, który obserwuje dramat, nie angażując się weń, obecna jest po części w Starym Testamencie, dość wyraźnie w islamie, a dobitnie w deizmie. Taka koncepcja pozwala uznać w Stwórcy jakiegoś sojusznika aktorów dramatu, ale jednak trudno byłoby zobaczyć w nim prawdziwie kochającego i zaangażowanego Ojca, który oddaje wszystko, co ma, by ratować człowieka z niewoli grzechu. Zdaniem Balthasara także i druga ewentualność nie pozwala właściwie ująć relacji Boga do świata. Przenosi nas ona bowiem na obszar mitologiczny, w którym wszyscy bogowie uczestniczą w dramacie zupełnie tak jak inni aktorzy. Istnieją oni w historycznych cyklach, umierają i zmartwychwstają⁷. Teologia katolicka nie pozwala przyjąć takiego obrazu Boga Ojca.

Szwajcarski teolog, by udzielić odpowiedzi na pytanie o rolę Przedwiecznego w dramacie świata, proponuje trzecie rozwiązanie. Jest ono kompromisem między dwoma wyżej wymienionymi podejściami. Zakładając ową opcję, należy jednak przyjąć istnienie Trójcy. Balthasar notuje:

6 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 478.

7 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 497.

po pierwsze po to, by Bóg był sam w sobie w całej pełni życiem, miłością i wiekiustą wymianą, Bogiem, któremu nie jest potrzebny świat po to, by miał kogo kochać. W ten sposób Bóg, stwarzając świat, dokonuje aktu całkowicie wolnego, w którym nie z przymusu, lecz dobrowolnie wiąże się z dziełem, które rozpoczął i któremu będzie towarzyszył⁸.

Bóg dobrowolnie angażuje się w dzieje świata. Nikt ani nic nie zmusza Go do wzięcia udziału w grze. Ponadto angażując się w losy ludzi, pozostaje transcendentny wobec dramatu. Należy jednak mieć na uwadze, iż zatrzymanie się na absolutnej transcendencji Stworzyciela czyni zeń „tajemnicę abstrakcyjną i czysto negatywną”⁹. Nie jest to obraz Boga, który odnajdujemy na kartach Ewangelii. Trójjedyny, jako Byt Absolutny, może równocześnie pozostawać w sobie samym i wychodzić poza siebie, aż do zstąpienia do piekieł. Wcielenie umożliwiło to, by Niepojęty stał się widoczny i ograniczony. Balthasar uważa, że kiedy Bóg zbliża się do nas, po raz pierwszy odkrywamy, jak wysoko góruje nad nami, a kiedy się rzeczywiście odsłania przed nami, dopiero zaczynamy rozumieć, jak jest niepojęty¹⁰.

Zaangażowanie Boga Ojca w misję Syna widoczne jest w każdym czynie i słowie Jezusa. Ewangelista Jan notuje: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni” (J 5, 19); „(..) są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał” (J 5, 36); „To, co mówię, mówię tak, jak Mi Ojciec powiedział” (J 12, 50). Widać tu jasno, że Ojciec jest źródłem misji, jej centralną postacią. Pamiętać

8 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 497.

9 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 498.

10 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 498.

jednak należy, jak zauważa Balthasar, że nie jest On ani zwykłym widzem, ani jednym z aktorów – jest ponad grą, ogarniając jej przebieg i strzegąc go, przy czym jest także obecny w dramacie autentycznie i głęboko w nim uczestniczy. To zaangażowanie Boga Ojca najdobitniej widoczne jest w posłaniu Syna i Ducha Świętego. Przypowieść o pracownikach winnicy i jej właścicielu, który „ma jeszcze umiłowanego syna” (Mt 12, 6), obrazuje, jak bardzo Ojciec angażuje się w losy świata¹¹.

Chrystusowy krzyż, na którym otwarte dla świata zostaje boskie serce, ukazuje miłość Ojca niecofającą się przed niczym. Szwajcarski teolog pisze: „(...) najgłębsze cierpienie miało miejsce w relacji między Bogiem i Bogiem; stało się tak dlatego, żeby zostało ono zaoszczędzone człowiekowi, albo też żeby współcierpienie człowieka w łasce zostało przemienione w ekspiację dokonywaną razem z Chrystusem (Kol 1, 24). «Miłość jest nieugięta jak piekło»¹². Tylko ona tłumaczy tak głębokie zatroskanie Boga o świat. Tej tajemnicy boskiej miłości nie da się zrozumieć bez wejścia w świętą sferę Ducha, czyli intymną przestrzeń między Ojcem a Synem. Syn dobrowolnie i w pełnym posłuszeństwie wykonuje dzieła Ojca, które są zarazem Jego własnymi dziełami: „Jego działanie w posłuszeństwie jest równie pierwotne i boskie jak działanie Ojca, do którego doprowadza On wszystko jak do źródła”¹³. Zagłębienie się w tę pełną miłości relację Pierwszej i Drugiej Osoby Trójcy Świętej pozwala również zdaniem Balthasara rozpoznać Chrystusa, który mówi o sobie najwięcej, gdy powraca na milczące łono Przedwiecznego¹⁴.

Z zagadnieniem roli Ojca w dramacie świata ściśle wiąże się pojęcie kenozy. Jest to – jak i problem misji czy posłuszeństwa – jedno z głównych zainteresowań chrystologicznych wielkiego Szwajcara. Nasz autor,

11 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 396–397.

12 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 502.

13 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 398.

14 Por. H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1976, s. 244.

podejmując ów temat, mocno podkreśla jednak, że wciąż pozostajemy na polu wyłącznie analogicznego myślenia¹⁵. Pojęcie kenozy przybliżyła nas do poznania czegoś z trynitarnej tajemnicy, jednak niewłaściwe jest rozumienie go w sensie cierpienia Boga, Jego wyniszczenia (widzianych w kategoriach światowych). Jak zauważa Marek Pyc, rozważanie problemu kenozy zwraca raczej naszą uwagę na dynamiczne bogactwo życia w Trójcy Świętej, a także jest oparciem dla teorii o Bożym zaangażowaniu się w dramat świata¹⁶.

Pierwsza kenoza to zrodzenie Syna z Ojca, Jego wieczny „dar z siebie” (*Selbsthingabe*) i „wywłaszczenie się” (*Selbstentäußerung*). Jest to także warunek możliwości posłania, *missio* Drugiej Osoby Trójcy Świętej¹⁷. Inspiracją dla tych teologicznych poszukiwań Balthasara była, jak słusznie zauważa Marek Sobociński, myśl Adrienne von Speyr oraz rosyjskiego teologa Siergieja Bułgakowa¹⁸. Balthasar pod ich wpływem uznaje, że pierwsza kenoza Ojca polegać miałyby na przekazaniu Synowi oraz Duchowi Świętemu całej Jego boskiej istoty. Nie jest to w żadnym razie jej podział, ale współuczestnictwo w niej. Jest to „wyrzeczenie się bycia Bogiem jedynie dla siebie samego, wywłaszczenie się z bytu boskiego (...)”¹⁹. Motywem tego działania jest czysta miłość Boga Ojca ku Synowi i Duchowi Świętemu²⁰. Dodatkowo Balthasar zaznacza, że owa kenoza nie może być rozumiana w sensie ariańskim (w tej koncepcji Ojciec istniałby przed podarowaniem się Synowi i Duchowi). Boski dar z siebie jest darem odwiecznym. Nigdy nie było czasu, kiedy Pierwsza Osoba Trójcy Świętej nie była Ojcem. To w odwiecznym posiadaniu Syna definiuje się osoba Ojca. Warto w tym miejscu przywołać jeszcze słowa Marka Sobocińskiego:

15 Por. H. U. von Balthasar, *Epilog*, Einsiedeln–Trier 1987, s. 78.

16 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 400.

17 Por. J. Naduvilekut, *Christus der Heilsweg*, dz. cyt., s. 141.

18 Por. M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 337.

19 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 401.

20 Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. III, dz. cyt., s. 300.

Zauważmy jak wielkie jest podobieństwo trynitarne życia, które wychodząc od Ojca, kieruje się ku Synowi, z tym, co objawiło się w życiu Jezusa Chrystusa. Jezus doświadcza opuszczenia na Krzyżu, Ojciec opuszcza byt Boga, Jezus żyje duchem całkowitego zaparcia się siebie, podobnie jak Ojciec: zapiera się siebie, aby nie być Bogiem tylko dla siebie samego, by móc cały dać się Synowi²¹.

Owoce odpowiedzi Syna na bezinteresowną miłość Ojca jest Duch Święty. Jest On zarazem świadectwem Ich jedności i różnicy. Wcielony Boży Syn w swej ziemskiej misji również zaznaczał różnicę, jaka zachodzi między Nim a Ojcem. Podkreślał, że – choć stanowią jedno – istnieje między Nimi relacja „ja”–„ty”. Życie wewnątrztrynitarne jest więc dla Balthasara odwieczną dynamiczną pełnią miłości²². Podsumowując, można stwierdzić, że:

Trynitarne Bóg nie jest bowiem w pierwszym rzędzie stwarzającym, lecz nade wszystko rodzącym i tchnącym. On jest wszechmocny *all-mächtig* w taki sposób, że Osoby boskie, rodząc i tchnąc, a zarazem pozwalając się zrodzić i tchnąć, wzajemnie bezinteresownie przekazują sobie moc, nie zamykając się w sobie. Rzeczywista wszechmoc każdej z Osób w Bogu, a zarazem urzeczywistniające się w trynitarne dialogu przekazanie mocy i swoiste jej „ograniczenie” na rzecz pozostałych Osób, co mogłoby być określone mianem swojego rodzaju „niemocy”, stanowią jedno w wyższym porządku absolutnej miłości²³.

21 M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 339.

22 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 264.

23 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 402.

2. Duch Święty a misja Syna

Po przeanalizowaniu roli Ojca w zbawczym *missio* Syna warto przyjrzeć się, w jakiej mierze Duch Święty angażuje się w dramat świata. Posłannictwo Drugiej Osoby Trójcy Świętej domaga się przyjęcia postawy doskonałego posłuszeństwa, ponieważ ma ono uniwersalny charakter. Dlatego też Jezus z Nazaretu był całkowicie uległy wszelkim natchnieniom pochodzącym od Ducha Świętego. Można nawet powiedzieć, że przedwieczny Logos w swoim ziemskim *missio* podlegał Trzeciej Osobie Trójcy, choć wewnątrztrynitarnie Duch Święty jest owocem tchnienia Ojca i Syna. To odwrócenie relacji między Synem a Duchem Balthasar nazywa „inwersją trynitarną”. Dokonuje się ona wyłącznie w historiozbawczym porządku i niczego nie zmienia w Trójcy immanentnej.

2.1. Wcielenie a Duch Święty

Balthasar, analizując formułę *Składu apostołskiego*: „et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”²⁴, dochodzi do przekonania, że „soteriologiczne posłuszeństwo zaczyna się wraz z wcieleniem”²⁵. Owa formuła określa zdaniem teologa relację między Synem a Duchem Świętym. Jasno wskazuje na pełne posłuszeństwo Drugiej Osoby Trójcy Świętej już od pierwszego momentu wcielenia. Syn poddaje się działaniu Ducha Świętego przez bycie poczętym: „który począł się z Ducha Świętego”²⁶ czy narodzonym z Ducha: „narodził się z Ducha Świętego”²⁷, lub: „przez Ducha Świętego z Maryi Dziewicy”²⁸. Warto dodać, że ojcowie

24 Sobór Konstantynopoliński I, *Wyznanie wiary*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, dz. cyt., s. 60.

25 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 175.

26 H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1963, 25.

27 H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, dz. cyt., 11.

28 H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, dz. cyt., 10.

soborowi, stosując stronę bierną – *incarnatus est* – również potwierdzają tę rzeczywistość.

Mimo iż wielu Ojców oraz tradycja scholastyczna przypisywali Synowi aktywną rolę w akcie wcielenia, Balthasar, idąc za Walterem Kasperem, jest zdania, że to właśnie dzięki Duchowi Świętemu Pierwsza Osoba Trójcy jest w stanie posłać Syna, który tylko w Duchu i przez Ducha może dać posłuszną odpowiedź na swoje posłannictwo²⁹. Jak pisze Medard Kehl:

Duch przyjmuje wiodącą rolę we Wcieleniu – Syn pozwala, aby Nim rozporządzono – i przedstawia wolę Ojca (a w tym wolę trójjednej decyzji zbawienia), która ma być spełniona – Syn jest posłuszny Ojcu w Duchu Świętym – rezygnuje z jednego aspektu swojej boskiej postaci: z bycia wynikiem przeogromnej miłości między Ojcem i Synem³⁰.

Balthasar zaznacza jednak, że żadną miarą nie wolno umniejszać misterium wcielenia Syna. Pamiętać należy, że czynnej roli Ducha Świętego od pierwszego momentu towarzyszy posłuszeństwo wcielającego się Syna. Nie jest to jednak wyraz Jego pasywnej postawy, a – jak trafnie zauważa szwajcarski teolog – działanie wymagające od podmiotu dużo więcej zaangażowania i niezależności niż przy wykonywaniu własnych celów i dążeń³¹. Druga Osoba Trójcy w momencie wcielenia dokonuje swoistego zdeponowania całej swej boskiej wiedzy, a także wyzbywa się swej boskiej postaci (Balthasar na określenie tej rzeczywistości używa terminu *Hinterlegung*³²). Od tego momentu Wcielony staje się

29 Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, dz. cyt., s. 297–300.

30 M. Kehl, *Hans Urs von Balthasar. Portret*, dz. cyt., s. 269.

31 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 177.

32 Balthasar nie rozważa zagadnienia kenozy w wydarzeniu wcielenia na płaszczyźnie ontologicznej. Wystarcza mu termin *Hinerlegung*. Jednakże Raymund Schwager zauważa, że owo pojęcie jest niejasne. Więcej na ten temat znaleźć

podporządkowany Ojcu, którego wolę przekazuje Mu Duch Święty. Marek Sobociński zauważa, że Trzecia Osoba Trójcy jest niejako „Autorem Wcielenia, pozostaje Nim we wszystkich wymiarach człowieczeństwa Jezusa, «wciela» nieustannie wezwanie woli Ojca, ukazując Jezusowi jej zbawczą, realną treść”³³.

Balthasar twierdzi więc, że (wyłącznie w porządku historiozbawczym) Syn jest dziełem Ducha Świętego. On przekazuje Mu zamysły Ojca co do misji, kieruje całym Jego życiem, a także umożliwia bycie posłusznym. Szvajcar zauważa, że to pełnienie woli Ojca jest możliwe wyłącznie w pełnym oddaniu się Jego rozporządzeniom. Umożliwia je właśnie Duch Święty, „(...) który nigdy nie stoi na przeszkodzie bezpośredniemu przychodzeniu misji do Syna”³⁴.

2.2. Trynitarnie odwrócenie

Jak już wspomnieliśmy, w momencie wcielenia relacja między Duchem Świętym a Synem ulega zmianie. Także podczas pełnienia *missio* przez Jezusa Trzecia Osoba Trójcy Świętej odgrywa bardzo istotną rolę – rolę Pośrednika. Wiemy, że posyłający Ojciec tworzy jedność z posłusznym Synem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Mimo to istnieje między Nimi pewna różnica. Jest to różnica między decydowaniem i byciem posłusznym. W pewnym sensie jest więc Im potrzebna harmonizująca mediacja. Takie pośrednictwo jest dziełem jedynie Ducha Świętego³⁵.

Nowy Testament świadczy o zaangażowaniu Trzeciej Osoby Trójcy w ziemską misję Syna. Dla przykładu wymienić można stwierdzenia

można w: R. Schwager, *Der Sohn Gottes und die Weltsunde. Zur Erlösungslehre Hans Urs von Balthasar*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 108 (1986) H. 1, s. 19.

33 M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 224.

34 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 491.

35 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 174.

takie jak: „i Duch Święty zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębicą” (Łk 3, 22); „Pełen Ducha Świętego, powrócił Jezus znad Jordanu i przebywał w Duchu [Świętym] na pustyni” (Łk 4, 1); „Potem powrócił Jezus w mocy Ducha do Galilei, a wieść o Nim rozeszła się po całej okolicy” (Łk 4, 14). Ewangelista Mateusz zapisuje, że to dzięki Duchowi Jezus czyni znaki: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12, 28), a ewangelista Jan dopowiada, że Duch nie tylko jest „w” wcielonym Synu Bożym, ale również „spoczywa nad Nim”: „(...) Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym” (J 1, 33).

Zbawiciel jest zatem w pewnym sensie „owocem Ducha”, choć w swoim odwiecznym *processio* wspólnie z Ojcem tchną Trzecią Osobę Trójcy i to Ona jest Ich wspólnym owocem. W porządku historiozbawczym więc już od samego momentu wcielenia Syn powierza siebie oraz swoją misję kierownictwu Ducha. Narzuca się pytanie: czy zstąpienie w historię odwiecznego Logosu nie przerwało wspólnego Ojcu i Synowi tchnienia Ducha?

Balthasar, by udzielić odpowiedzi na to pytanie, wskazuje na podwójne oblicze Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. Duch, będąc tchnieniem miłości Ojca i Syna, jest równocześnie wyrazem Ich jedynej, wspólnej wolności. Dodatkowo jest też obiektywnym świadkiem inności Pierwszej i Drugiej Osoby Trójcy Świętej – Ich różnicy w jedności, a także jedności w różnicy³⁶. Obie formy aktywności Ducha widoczne są w życiu Jezusa z Nazaretu oraz łączą się ze wspomnianą już nauką o dwóch stanach.

Pierwsza forma aktywności Ducha odsłania się w boskiej samoświadomości Wcielonego. Duch Święty – dobitnie widoczne jest to w czwartej Ewangelii – z s t ę p u j e i s p o c z y w a na Jezusie. Szwajcarski teolog

36 Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 178.

wskazuje, że Zbawiciel posiada Ducha „ponad sobą” („in – über dem Sohn”), co oznacza przyjęcie przez Niego *status exinanitionis* – stanu unżenia, który charakterystyczny jest dla czasu wypełniania zbawczej misji Syna. Jego kenozą umożliwia ukazanie się Ducha jako Tego, który jest ponad Wcielonym, a co więcej: któremu Wcielony winny jest bezwzględna uległość w „roszczeniu”, „ubóstwie” i w „opuszczeniu” (zgodnie z terminologią zastosowaną w poprzednich częściach trylogii)³⁷.

Duch od chwili wcielenia się przedwiecznego Logosu podejmuje rolę medium między posłusznym Synem a decydującym Ojcem. Wola tego ostatniego objawia się w – jak zauważa Marek Pyc – „nieubłaganej”³⁸ regule. Balthasar odsyła swego czytelnika znów do Ewangelii św. Jana. Znajdujemy w niej wiele wypowiedzi dotyczących *mandatum* Posyłającego: „Nie mówiłem bowiem sam od siebie, ale Ten, który Mnie posłał, Ojciec, On Mi nakazał, co mam powiedzieć i oznajmić” (J 12, 49); „Ale niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca, i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał. Wstańcie, idźmy stąd!” (J 14, 31); „Powiedział im Jezus: «Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło»” (J 4, 34); „Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę, ponieważ z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6, 37–38).

Ziemskie posłuszeństwo Syna objawia przedwieczną równość Ojca i Syna, gdyż w życiu intratrynitarnym nie ma miejsca na żadną formę uległości. Dlatego też wcielenie nic nie zmienia w porządku Hipostaz. Pierwszeństwo Ducha nad Wcielonym jest ekonomiczną formą odwiecznej tajemnicy. Balthasar nazywa tę rzeczywistość inwersją trynitarną, w której Trójca immanentna zostaje przełożona na ekonomiczną³⁹.

37 Por. H. U. von Balthasar, *Estetyka teologiczna*, t. III, dz. cyt., s. 94–131.

38 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 280.

39 Por. M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 161–163.

Szwajcar zapisuje: „Odwieczna decyzja (...) jest to zawsze decyzja trynitarne, w której zachowana zostaje hierarchia pochodzeń Osób w Ich istotowej tożsamości i wiekuistości; w hierarchii tej Syn od wieków otrzymuje w Duchu Świętym swą misję pochodzącą od Ojca⁴⁰. Decyzja dotycząca misji zbawienia świata jest zatem odwieczną i jednomyślną decyzją całej Trójcy Świętej. Niemożliwe jest, by „obrażony» grzechem Ojciec najpierw skłonił Syna do przywrócenia przez krzyż ładu w świecie⁴¹.

Nasz teolog wskazuje w tym miejscu na kwestię cierpienia poszczególnych Osób Trójcy. Biorąc pod uwagę zasadę jedyności Trójjedynego, można założyć, że każda z boskich Osób musiała zapłacić równie wysoką cenę za dzieło zbawienia świata i nie można przypisywać większego zaangażowania Drugiej Osobie niżli Pierwszej czy Trzeciej. Problem zaangażowania Boga Ojca w dramat świata został już omówiony, ale warto dopuścić jeszcze raz do głosu szwajcarskiego teologa: „Ojciec, który jako posyłający Syna i Ducha jest z pozoru ponad grą, nie mógł się bardziej zaangażować jak właśnie przez tę misję: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że nawet Syna swojego własnego nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał» (J 3, 16)⁴².

Zajmując się kwestią pierwszego aspektu Ducha Świętego, należy zwrócić również uwagę, że w trynitarnej i odwiecznej decyzji co do *missio* nie ma żadnego pierwszeństwa – Ojciec odwiecznie chce zbawienia świata, Syn także odwiecznie, ale i dobrowolnie się ofiarowuje, Duch Święty zaś od zawsze zgadza się na bycie mediatorem w wypełnianiu posłannictwa. Ponadto Marek Pyc zauważa, że szwajcarski teolog dopatruje się w całkowitej oraz wolnej zgodzie Ojca i Syna ekonomicznej formy

40 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 189.

41 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 179.

42 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 483.

Ich wspólnego tchnienia Trzeciej Osoby Trójcy⁴³. Forma ta ze względu na misję musi pozostać ukryta. Jest to przestrzeń, w której objawia się drugie oblicze Ducha.

Nieugiętość woli posyłającego Ojca oraz konieczność tego, co nadchodzi, może doprowadzić Jezusa nawet do utraty poczucia miłującej obecności Boga. Zdaniem szwajcarskiego teologa również to stanowi część odwiecznej decyzji. Dziełem Ducha, który jest świadkiem tego trynitarnego postanowienia, jest nieustanne przypomnianie Pierwszej i Drugiej Osobie Trójcy Ich ustaleń – „Duch (...) mówił dwóm pozostałym Osobom: tego chcieliście od wieków, to od wieków postanowiliśmy”⁴⁴. Jest to dowód na istnienie doskonałej jedności i różnicy w Trójcy Świętej – Ojciec jest kimś innym niżli Syn, ale także wyraźnie widać, że Syn nie może być utożsamiony z Duchem Świętym.

Status exaltationis związany jest z przywróceniem porządku istniejącego od zawsze w Trójcy. Jak już wspominaliśmy, dotyczy to czasu po wypełnieniu misji i oddaniu ducha na krzyżu. Od tej chwili wcielony Boży Syn ma moc tchnięcia Ducha na Kościół i odkupiony świat. Marek Sobociński zauważa, że Balthasar, mówiąc o przywróceniu porządku w Trójcy, nie chce powiedzieć, że dokonała się jakaś korekta w wewnątrztrynitarnym życiu, a jedynie – albo aż – iż dokonało się tu objawienie tego, co od zawsze należy do Trójcy Świętej⁴⁵.

43 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 280.

44 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 180.

45 Por. M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 163.

Joseph Ratzinger

(Maja Wysocka)

Rozdział 7

Dobra Nowina

Nauczanie Kościoła mówi, że człowiek jest „jedynym stworzeniem na ziemi, którego Bóg chciał ze względu na nie samo”¹, „stworzeniem «wybranym», powołanym, przeznaczonym do łaski i chwały”², „niewiele mniejszym od istot niebieskich” (Ps 8, 6). Pierwszy człowiek – Adam, będący figurą każdego człowieka w każdych czasach – źle wykorzystał dany mu dar wolności. Zło, które popełnił, stało się udziałem całej ludzkości³ – w każdym człowieku został zniekształcony obraz Stwórcy, „człowiek utracił zdolność widzenia i przeżywania własnego człowieczeństwa takim, jakim było ono zamierzone, jakim widział je Bóg”⁴. Światu potrzebne było „wydarzenie Jezusa Chrystusa”⁵. Jak mówi nauczanie Kościoła:

-
- 1 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 24.
 - 2 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań 1979, 13.
 - 3 Jak podaje Sobór Trydencki: „Jeśliby ktoś twierdził, że grzech Adama jemu samemu tylko zaszkodził, a nie jego potomstwu i że otrzymaną od Boga świętość i sprawiedliwość, którą utracił, stracił dla siebie tylko, a nie dla nas również, albo że on skalany przez grzech nieposłuszeństwa, śmierć tylko i cierpienie fizyczne przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu, nie zaś i grzech także, który jest śmiercią duszy – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych, gdyż sprzeciwia się Apostołowi mówiącemu: «Przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli» (Rz 5, 12)”. Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 181, kan. 2, p. 309.
 - 4 M. Walczak, M. Wysocka, *Ad imaginem Christi. Chrystyczny aspekt stworzenia człowieka w Biblii i współczesnej refleksji teologicznej*, Siedlce 2017, s. 98–102.
 - 5 Por. M. Walczak, M. Wysocka, *Ad imaginem Christi*, dz. cyt., s. 98–102.

Żaden człowiek, nawet najświętszy, nie był w stanie wziąć na siebie grzechów wszystkich ludzi i ofiarować się za wszystkich. Istnienie w Chrystusie Boskiej Osoby Syna, która przekracza i równocześnie obejmuje wszystkie osoby ludzkie oraz ustanawia Go Głową całej ludzkości, umożliwia Jego ofiarę odkupieńczą za wszystkich⁶.

W Chrystusie „«nie» Adama zyskuje swoją zbawczą antytezę. To Chrystusowe «tak» jest zarazem wezwaniem skierowanym do ludzkiej wolności. Umożliwia «tak» każdego człowieka”⁷. Dzięki Niemu możliwa była Ewangelia, czyli Dobra Nowina.

W dzisiejszych czasach zatarliśmy pierwotne znaczenie „dobrej nowiny”. Sprowadzamy ją do dobrej rady, nowego sposobu duchowości, nowej moralności, wyboru dotyczącego życia po śmierci. W każdym razie przedstawiamy ją często jako jedną z możliwych do wyboru opcji życia⁸. Zmartwychwstanie Chrystusa sprowadzamy zaś najczęściej do jednej z trzech opcji: 1) pragniemy życia po śmierci, nie wiemy, czy ono istnieje – Jezus zmartwychwstał, więc życie po śmierci istnieje; 2) nie jesteśmy pewni, czy Bóg istnieje i czy Jezus jest Bogiem, ale skoro Jezus zmartwychwstał, to Bóg istnieje, a Jezus jest Jego Synem; 3) wierzymy w istnienie piekła i nieba, jednak nie wiemy, dokąd pójdziemy po śmierci – Jezus zmartwychwstał, więc ci, którzy do Niego należą, pójdą do nieba⁹. Każda z tych opcji zawiera prawdę, jednak żadna z nich nie jest pełnią Dobrej Nowiny.

Aby coś było nowiną, muszą zaistnieć cztery aspekty: 1) musi nastąpić obwieszczenie czegoś, co się wydarzyło; 2) musi być ono dokonane

6 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 616.

7 M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 378.

8 Por. N. T. Wright, *Dobra Nowina. Wiadomość, która zmieniła świat*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2016, s. 27.

9 Por. N. T. Wright, *Dobra Nowina*, dz. cyt., s. 33.

w szerszym kontekście, w którym nabiera sensu; 3) musi ukazywać nową przyszłość; 4) musi przemieniać obecny czas, zawarty między wydarzeniem, które nastąpiło, i tym, które jeszcze dzięki niemu nastąpi¹⁰.

Próbując ująć w tym schemacie wydarzenie Jezusa, możemy powiedzieć, że w pewnym momencie dziejów, w świecie wiary w wielu bogów (poganie) i oczekiwania na Mesjasza (Żydzi), na świat przyszedł Jezus. Bóg stał się człowiekiem. Przyszedł na świat żyjący w chaosie, w bardzo trudnym momencie historii, i przyjął na siebie jego ból całym swoim życiem¹¹. W Jezusie dokonał się powrót Jahwe¹². Bóg powrócił i przyszedł do całego świata, aby go przemienić¹³. W Jezusie dokonało się zbawienie świata, gdy umarł On, zmartwychwstał i przekazał swojego ducha całemu stworzeniu. Jak mówi św. Paweł: „Wszystko w Nim, przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16) „i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 17). On stał się „punktem przecięcia się we wszechświecie wszystkich linii tworzących» (J. B. Lightfoot) czy też «zasadą» wszystkiego¹⁴. On też powróci, by „stać się wszystkim we wszystkich, by wypełnić świat swoją chwałą i miłością, by wszystko przemienić, by wszystko naprawić, by uzdrowić wszystko swoją pełną mocy miłością¹⁵”.

Jezus przyszedł na świat jako Słowo, Światło i Życie¹⁶. Jako Słowo Chrystus jest przyczyną stwórczą wszystkich bytów. Jest Alfą – początkiem i źródłem – i Omegą, do której dąży rzeczywistość osiągnąca przez nią swoją pełnię. Logos przez wcielenie stał się częścią nas, abyśmy mogli stać się częścią Jego. Chrystus jest Władcą całego wszechświata,

10 Por. N. T. Wright, *Dobra Nowina*, dz. cyt., s. 31.

11 Por. N. T. Wright, *Dobra Nowina*, dz. cyt., s. 146.

12 „Jedyny, prawdziwy Bóg zawsze był sprawiedliwym władcą świata; trzeba było jednak, by ponownie objął go w posiadanie, gdy przywłaszczyła go sobie potęga zła”. N. T. Wright, *Dobra Nowina*, dz. cyt., s. 46.

13 Por. N. T. Wright, *Dobra Nowina*, dz. cyt., s. 42–43.

14 A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 76.

15 N. T. Wright, *Dobra Nowina*, dz. cyt., s. 43.

16 Zob. J 1, 1–18.

który kiedykolwiek istniał, istnieje i będzie istniał. Jezus Chrystus jest na początku, w środku i na końcu historii. To On jest Tym, który nadaje sens całemu wszechświatowi. On stwarza, utrzymuje, doskonali wszystkie stworzenia, prowadząc je do pełni. Chrystus przyszedł na świat jako Mesjasz, przynosząc zbawienie tym, którzy żyli w ciemnościach, czyli w śmierci. Jak napisał Izajasz, zapowiadając mającego nadejść Mesjasza: „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłysło. Albowiem Dziecię się nam narodziło, Syn został nam dany” (Iz 9, 1–5). Sam Jezus powiedział natomiast o sobie: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12). Chrystus jest też Życiem świata. Chrystus jest Słowem, które jest życiem i które daje życie (por. 1 J 1, 2). „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Chrystus objawił się, abyśmy uczestniczyli w Jego życiu. „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10). Od przyjścia Jezusa świat już nigdy nie będzie taki jak wcześniej.

1. Przewrót antropologiczny

Święty Jan zaczyna swoją Ewangelię słowami *Prologu*, o którym Ratzinger we wprowadzeniu do adhortacji *Verbum Domini* mówi, że jest syntezą całej wiary chrześcijańskiej¹⁷:

Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga,
i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.
Wszystko przez Nie się stało,

17 Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Kraków 2010, 5.

a bez Niego nic się nie stało,
co się stało.
W Nim było życie,
a życie było światłością ludzi,
a światłość w ciemności świeci
i ciemność jej nie ogarnęła... (J 1, 1–5)
(...)
A Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas. (J 1, 14)

Święty Paweł pisze, że Chrystus jest „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15), że „w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 16). Takie ukazanie Chrystusa ma tu wymiar kosmiczny. Odwieczne Słowo powołuje wszystko do istnienia. Wszystko, co istnieje, jest powołane do życia tym Słowem i w tym Słowie.

Jezus jest więc namiotem Słowa, co stanowi odniesienie do Namiotu Spotkania Izraela. Jezus stanowi nową rzeczywistość, której namiot, a potem świątynia były tylko znakami. Jest wiecznym boskim Słowem, boskim Logosem na świecie¹⁸. Od momentu wcielenia Jezusa zmienia się cała rzeczywistość. Jezus stanowi „prazródło, z którego wszystko pochodzi, i światło, które świat czyni kosmosem”¹⁹.

Grzegorz z Nazjanzu mówi, że „w chwili kiedy magowie dawali pokłon Jezusowi, nastąpił kres astrologii, ponieważ od tego momentu gwiazdy krążyły po orbicie określonej przez Chrystusa”²⁰.

Ciekawą koncepcję przedstawia w tym aspekcie Jerzy Szymik, piszący, że jeśli chcielibyśmy wyobrazić sobie „teologikę rzeczywistości”

18 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012, s. 21–22.

19 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 22.

20 Grzegorz z Nazjanzu, *Poemata dogmatica*, V, 55–64, cyt. za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 135.

jako „linię sensu”, która przenika całe stworzenie, to zaczynałaby się ona w Bogu i w Bogu byłoby jej dopełnienie. Natomiast Jezus Chrystus byłby jej klamrą, jej całym sensem²¹.

Logos z jednej strony ukazuje więc prawdę o wewnątrztrynitarnym życiu Boga²², z drugiej zaś wskazuje na godność człowieka. W Chrystusie bowiem człowiek podniesiony jest do niezwyklej godności dziecka Bożego. Jak powie św. Paweł: „W Nim [Chrystusie] bowiem [Bóg] wybrał nas przed położeniem fundamentów świata (...). Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (Ef 1, 4–6). W Nim staliśmy się dziećmi i dziedzicami Boga (zob. Rz 8, 17). Ratzinger stwierdza: „Można tu mówić o swoistym przewrocie antropologicznym: człowiek przyjęty przez Boga – tak okazuje się to w Jego jednorodnym Synu – jest większy niż wszystkie moce świata materialnego i ma większą wartość niż cały wszechświat”²³.

2. Narodzony, aby dać świadectwo prawdzie (J 18, 37)

„Skąd Ty jesteś?” (J 19, 9). W tym pytaniu zadany przez Piłata, wyrażającym ciekawość rzymskiego sędziego nad pochodzeniem Jezusa, Benedykt XVI upatruje czegoś więcej: pytanie o pochodzenie Jezusa jest według niego pytaniem o Jego istotę i posłannictwo²⁴. Intuicję tę potwierdza także Stanisław Witkowski, który uważa, że pytanie „Skąd Ty jesteś?” ma dwoisty charakter i wyraża bardziej pytanie o to, kim jest

21 Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, Katowice 2012, s. 32.

22 Por. J. Szymik, *Theologia...*, dz. cyt., s. 34.

23 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 136.

24 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, dz. cyt., s. 9–10.

Jezus, i o to, co się za tym wszystkim kryje²⁵. Piłat nie uzyskał odpowiedzi na to pytanie, być może dlatego, że był człowiekiem głuchym na prawdę i objawienie²⁶, lub dlatego, że Jezus uprzednio już niejako udzielił odpowiedzi w kontekście innego pytania Piłata – o to, czy Jezus jest królem. Jezus powiedział wtedy: „Tak, ja jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Jezus wskazuje tym samym na to, kim jest, i na swoje posłannictwo. Ponadto zdanie to otwiera przed Piłatem zupełnie nową perspektywę. Jezus mówi o tym, że jest królem, że jest „posiadaczem” królestwa, jednak są to rzeczywistości odmienne od tych w wyobrażeniach rzymskiego namiestnika. Jak pisze Benedykt XVI: „Jeśli dla królowania i królestwa istotna jest siła, i właśnie siła wojskowa, to niczego z tych rzeczy nie ma u Jezusa. (...) Królestwo to jest bezsilne”²⁷. To nowe oblicze królestwa Jezus stawia nie tylko przed Piłatem, ale przed każdym człowiekiem. Czy takie królestwo może być realne? Ratzinger zwraca tu uwagę na jeszcze jedną ważną rzecz. Choć po ludzku królestwo to charakteryzują brak walki i ziemską bezsilność, to jednak Jezus wprowadza też aspekt pozytywny. Istotą królowania Jezusa i naturą siły Jego królestwa jest prawda²⁸. I w tym kontekście pada kolejne kluczowe pytanie Piłata: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38).

W wersecie poprzedzającym powyższe pytanie Piłata (J 18, 37) Jezus mówi: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu”. Werset ten stanowi chiasm, w którego centrum jest prawda. Przedstawia się to w następujący sposób:

25 Por. S. Witkowski, *Męka Pańska według Ewangelii św. Jana*, Kraków 2001, s. 56.

26 Por. S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 56.

27 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019, s. 201.

28 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 201.

A Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat,
 B aby dać świadectwo prawdzie.
 B' Każdy, kto jest z prawdy,
 A' słucha mojego głosu.

Centrum stanowi więc świadczenie o prawdzie i bycie z prawdy²⁹. Klasyczna scholastyczna definicja prawdy to „adaequatio intellectus et rei”, co oznacza „zgodność umysłu z rzeczywistością”³⁰. Mówi ona o tym, że człowiek odzwierciedla w swoim rozumie daną rzecz taką, jaka ona rzeczywiście jest sama w sobie. Wtedy jest to prawda. Jednakże jest to tylko fragment tego, co rzeczywiście istnieje³¹. Jak pisze Ratzinger, do intencji Jezusa przybliżają nas jednak bardziej inne słowa św. Tomasza: „W umyśle Bożym prawda znajduje się w sensie właściwym i jako pierwszym swym miejscu (*proprie et primo*), a w ludzkim umyśle – w sensie właściwym, lecz pochodnym (*proprie quidem et secundario*)”³². Bóg jest więc: „*ipsa summa et prima veritatis* – samą Prawdą, najwyższą i pierwszą”³³. W ujęciu św. Jana prawda ma wartość zbawczą i utożsamia się z samym Jezusem Chrystusem³⁴. W nawiązaniu do słów św. Tomasza Ratzinger zauważa, że:

W świecie prawda i błąd, prawda i kłamstwo są ciągle niemal nierozłącznie ze sobą mieszane. W całej swej wielkości i czystości prawda (*die Wahrheit*) nie występuje. Świat jest „prawdziwy”, na ile odzwierciedla Boga,

29 Por. S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 47.

30 Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Iq 21a 2c, cyt. za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 202.

31 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 202–203.

32 Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q1 a4c, cyt. za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 204.

33 Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, q16 a5c, cyt. za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 203–204.

34 Por. S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 47.

stwórczy zamysł i Rozum odwieczny – swoje Źródło. Człowiek wtedy staje się prawdziwy, staje się sobą, gdy upodabnia się do Boga³⁵.

Podczas ostatniej wieczerzy Jezus wypowiada słowa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Werset ten świadczy nie tylko o tym, że Jezus stanowi prawdę absolutną, ale też ukazuje, że to właśnie On jest odbiciem prawdziwej relacji do Boga³⁶. Jak czytamy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „Tylko w Jezusie Chrystusie znajduje się konkretnie nieskończone otwarcie człowieka; przede wszystkim w Nim zostaje nam ukazane w pełni misterium człowieka i jego wzniosłe powołanie”³⁷. Nasze życie mierzymy więc miarą naszego podobieństwa do Chrystusa³⁸.

Dawanie świadectwa prawdzie jest więc uznaniem, że Bóg jest miarą wszelkiego bytu, a prawda nadaje sens wszystkim rzeczom. Królowanie Chrystusa to królowanie prawdy, dążące do rzeczywistego wyzwolenia człowieka³⁹. Do jakiej granicy może być posunięte świadectwo Chrystusa? Do granicy miłości, miłości, która zostaje ukrzyżowana. Zanim jednak do tego dojdziemy, przyjrzyjmy się jeszcze kilku poprzedzającym ten akt aspektom. Ratzinger wyróżnia trzy sceny zachodzące przed sceną, w której Piłat ostatecznie podejmuje decyzję o wydaniu Jezusa na śmierć. Są to: próba uwolnienia w „paschalnej amnestii”, biczowanie oraz ukoronowanie cierniem⁴⁰.

35 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 202–203.

36 Por. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilbarda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 82.

37 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii*, dz. cyt., s. 140; por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, 22.

38 Por. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, dz. cyt., s. 82.

39 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 203, 205.

40 Zob. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 206–211.

Jeśli chodzi o pierwszy z wymienionych wyżej aktów, to pojawia się w nim niezwykła teologiczna alternatywa. Piłat z okazji święta Paschy może uwolnić jednego ze skazańców, proponuje więc ludowi Jezusa albo Barabasza. Ratzinger w bardzo ciekawy sposób interpretuje postać Barabasza, ukazując go jako postać mesjańską. W Ewangelii św. Jana jest napisane, że „Barabasz był rozbójnikiem” (J 18, 40). Można więc łatwo dojść do wniosku, że Barabasz był złoczyńcą, który w żaden sposób nie mógł „konkurować” z Jezusem. Znaczenie tej postaci jest jednak o wiele głębsze. W języku greckim słowo „rozbójnik” znaczy tyle co „bojownik ruchu oporu”. Barabasz brał więc udział w powstaniu, był może nawet przywódcą tego powstania (zob. Mt 27, 26), zatem postacią mesjańską. Ponadto imię Barabasz, czyli Bar-Abbas, znaczy „syn ojca”. Orygenes dodaje jeszcze, że w rękopisach Ewangelii aż do III wieku nazywano go Jesus-Barabbas, czyli „Jezus, syn ojca”. Piłat stawia więc naprzeciw siebie Jezusa i jakby Jego sobowtóra. Obaj to „Jezus, syn ojca”, obaj to postaci mesjańskie, tyle że ich pojęcia mesjanizmu bardzo się od siebie różniły. Barabasz chciał walki, był mesjaszem politycznym, chcącym zmienić porządek władzy i utworzyć własne królestwo, obiecującym wolność⁴¹. Jezus z kolei mówił o prawdzie, twierdził, że to On jest „drogą, prawdą

41 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 59. Do dziś Żydzi oczekują nadejścia tego rodzaju Mesjasza. Warto przytoczyć tu słowa Michaëla Schudricha, naczelnego rabina Polski. Mówi on, że: „Ponad dwa tysiące lat temu napisano w Talmudzie, że jedyną różnicą pomiędzy naszym czasem a czasem mesjańskim jest to, że w czasie Mesjasza nie będzie żadnej wojny, a żaden naród nie będzie znajdował się pod okupacją innego. (...) Żydzi nie uznają w Chrystusie Mesjasza, ponieważ nie spełnia wymogów, które są wpisane w naszą tradycję. Podstawowy problem polega na tym, że słowo «mesjasz» ma w judaizmie i chrześcijaństwie odmienne znaczenie. W judaizmie jest rozumiany jako człowiek, który będzie prowadził świat do pokoju. Nie będzie wtedy wojny, a żaden naród nie będzie znajdował się pod okupacją. Tak jest napisane w Talmudzie, później pisał o tym Majmonides i inni”. M. Schudrich, *Bóg, człowiek i... mrówka*, w: B. Deskur, T. Królak, *Drogi do Boga. Żydzi, chrześcijaństwo i muzułmanie o sobie*, Częstochowa 2011, s. 14.

i życiem”, że prawdziwe wyzwolenie człowieka polega na odwróceniu się od zła i grzechu, na przebaczeniu, miłości, służeniu innym, na wybraniu Boga, który jest jedyną drogą wolności człowieka. Na życiu w Królestwie nie z tego świata. „Królewska misja Jezusa ma więc charakter objawiający, a nie ziemsko-polityczny”⁴².

Wydaje się, że akt drugi: biczowanie i akt trzeci: ukoronowanie cierniem mocno łączą się ze sobą. Jak pisze św. Jan: „Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał Go ubiczować. A żołnierze oplótszy koronę z cierni, włożyli Mu ją na głowę i okryli Go płaszczem purpurowym. Potem podchodzili do Niego i mówili: «Witaj, Królu Żydowski!». I policzkowali Go” (J 19, 1–3). Jak pisze Witkowski, tekst ten ma budowę chiastyczną, i przedstawia to następująco:

A Wówczas Piłat wziął Jezusa i kazał Go ubiczować.

B (...) żołnierze oplótszy koronę z cierni, włożyli Mu ją na głowę i okryli Go płaszczem purpurowym.

B' (...) podchodzili do Niego i mówili: «Witaj, Królu Żydowski!».

A' I policzkowali Go.

Centrum chiazmu stanowi tu homagium⁴³ składane Królowi Żydowskiemu. Także korona i purpurowy płaszcz włożone na Jezusa stanowią insygnia królewskie⁴⁴. To właśnie tak Jezus wchodzi na Golgotę. Wchodzi tam jako Król. „Jan kieruje całą swą uwagę na królewskie misterium Jezusa”⁴⁵.

Kiedy Jezus zostaje przyprowadzony przez Piłata po biczowaniu i ukoronowaniu cierniem, rzymski namiestnik ukazuje go tłumowi,

42 S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 48.

43 Hołd symbolizujący oddanie się władzy.

44 Por. S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 51–52.

45 S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 51–52.

mówiąc: „Ecce homo” – „Oto Człowiek” (J 19, 5). Ratzinger pisze, że słowa te w swojej głębi sięgają poza sam ten moment. W Jezusie ukazuje się trzy ważne rzeczy. Po pierwsze ukazuje się w Nim udręczenie wszystkich ludzi – skrzywdzonych, cierpiących, sponiewieranych. Po drugie w Nim ukazuje się grzech, to, jaki człowiek się staje, gdy odwraca się od Boga. Po trzecie w Jego cierpieniu „odzwierciedla się nieludzki charakter władzy człowieka”, tej, która potrafi podeptać bezsilnych⁴⁶. Władza Jezusa jest przecież inna. Jak pisał prorok Izajasz:

Oto mój Sługa, którego podtrzymuję.
Wybrany mój, w którym mam upodobanie.
Sprawiłem, że Duch mój na Nim spoczął;
On przyniesie narodom Prawo.
Nie będzie wołał ni podnosił głosu,
nie da słyszeć krzyku swego na dworze.
Nie złamie trzciny nadłamanej,
nie zagasi knotka o nikłym płomyku. (Iz 42, 1–3)

Jak pisze dalej Ratzinger: „Na koniec Piłat zasiada na trybunale. Raz jeszcze mówi: «Oto wasz król!» (J 19, 14). Potem wydaje wyrok śmierci”⁴⁷.

3. Oto Człowiek⁴⁸

Proces Jezusa dobiegł końca. Został On skazany na ukrzyżowanie na Gołgocie, której nazwa („miejsce czaszki”) odnosiła się do tamtejszego

46 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 209.

47 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 210.

48 Kim jest człowiek? Jak napisał Roman Ingarden: „Jest z pewnością bardzo trudno określić naturę człowieka. Wykracza on poza wszelkie ramy nadawanych mu określeń przez swoje czyny, czasem bohaterskie, a czasem straszliwe, przez

ukształtowania terenu⁴⁹. Scena Golgoty (zob. J 19, 17–22) jest podobna do sceny Gabbaty (zob. J 19, 13–16a). Gabbata – gr. Lithostrotos – była dziedzińcem, na którym Piłat sądził Jezusa. Zwyczajowo fotel rzymskiego sędziego znajdował się na trybunie. Sędzia zasiadał na nim między dwoma urzędnikami, którzy mu towarzyszyli. Miejsce to podczas sądu zajął także Jezus. Tak samo jak na Gabbacie zajął miejsce między dwoma asesorami, tak na Golgocie zajął On miejsce między dwoma skazańcami. To, co dokonało się w pretorium, jest więc zarysem tego, co dokona się na Golgocie – Jezus objawia się tam jako Król⁵⁰ i Sędzia. „W ten sposób scena z Lithostrotos urzeczywistnia się w całej pełni. Krzyż staje się tronem, z którego Jezus króluje nad całym światem. Ci zaś, którzy odrzucają Jezusa, jednocześnie sami na siebie wydają wyrok”⁵¹.

Wchodząc na Golgotę, Jezus niesie krzyż. W języku łacińskim dosłownie napisane jest: „baiulans sibi cruce”, czyli dźwigając „sibi” krzyż. Co oznacza owo „sibi”? Może ono oznaczać „swoj”, ale grecka i łacińska gramatyka wskazują na inne znaczenie. Forma grecka tego słowa stanowi tzw. *dativus commodi*. Zwrot ten trzeba by było więc przetłumaczyć jako: „niosąc krzyż dla siebie samego”. Oznacza to, że Jezus niósł krzyż

niezmierną różnorodność swego charakteru i zamierzeń, jakie usiłuje realizować, przez nie dającą się wyczerpać nowość swych dzieł i przez podziwu godną zdolność do regeneracji po każdym prawie upadku. Wszelkie wysiłki, by objąć pełnię jego istoty określeniem zadowalającym i adekwatnym, okazują się daremne. Do każdego rysu, który znajdujemy w jego istocie, można dobrać konkretne fakty, które zdają się dowodzić czegoś wręcz przeciwnego. I jest pewne, że w rzeczywistości człowieka i w dziejach ludzkości w ogóle istnieje wiele niezaprzeczalnych faktów, które choć realne i przezeń faktycznie spełnione, są przecież czymś niższym od jego prawdziwej natury”. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 2009, s. 21. Pełnia człowieczeństwa urzeczywistnia się zaś w Jezusie Chrystusie.

49 Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp–przekład–komentarz*, oprac. L. Stachowiak, Poznań–Warszawa 1975, s. 372.

50 Por. S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 61, 64–65.

51 S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 70.

„jak coś, co dla Niego miało wielką wartość; jak narzędzie, powierzone Mu dla zbawienia świata”⁵².

Jezus umarł z modlitwą na ustach o godzinie dziewiątej. Tym samym doszedł On do samej granicy miłości i tę granicę przekroczył. Oddając siebie samego, urzeczywistnił pełnię miłości⁵³.

W tym miejscu można powtórzyć pytanie Piłata: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38). Prawda o Chrystusie wyraża się w całym Jego życiu od wcielenia aż do wypełnienia wszystkiego w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Z tym pytaniem Piłata łączy się bowiem logika wydarzeń paschalnych. Jak napisał Jerzy Szymik:

Oto bowiem niepojęta, sięgająca prawdy samego Boga logika wydarzeń paschalnych połączyła w blasku Objawienia Piłatowe zdanie w pytanie i odpowiedź: „Cóż to jest prawda?” – „Oto człowiek”, oto ten skrwawiony strzęp człowieka jest prawdą, o którą z mieszaniną pychy i rezygnacji, bez większej wiary w istnienie odpowiedzi pytasz... On jest prawdą o Bogu i o tobie, o życiu i śmierci, o wszystkim, co jest⁵⁴.

52 S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 67; św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do Ewangelii św. Jana napisał: „Chrystus niesie krzyż jak król swoje berło (...)”, cyt. za: S. Witkowski, *Męka Pańska...*, dz. cyt., s. 67.

53 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 234.

54 J. Szymik, *Theologia...*, dz. cyt., s. 93.

Rozdział 8

Modlitwa arcykapłańska

„Tak modlił się za nas Arcykapłan, który sam był błagającym i przebłaganiem, kapłanem i ofiarą”¹. Te słowa Ruperta z Deutz oddają istotę modlitwy arcykapłańskiej Jezusa.

Jak pisze Ratzinger, odwołując się do książki Andrégo Feuilleta, modlitwę arcykapłańską Jezusa (zob. J 17) można zrozumieć jedynie w jej odniesieniu do żydowskiego Dnia Przebłagania² (zob. Kpł 16; Kpł 23, 26–32). W ten dzień arcykapłan ma złożyć ofiarę na przebłaganie za siebie, wszystkich kapłanów Izraela i cały lud. Ten jeden raz w roku arcykapłan w obliczu Boga wypowiada Jego niewymawiane, święte imię. Dzień Przebłagania ma przywrócić ludowi Izraela charakter „ludu świętego” i przypomnieć mu o jego przeznaczeniu. Jezus przyjmuje całość tego obrzędu. Najpierw dokonuje przebłagania za siebie, później za apostołów, na końcu zaś za tych, którzy w Niego uwierzą. Modlitwa Jezusa ukazuje Go jako Arcykapłana Dnia Przebłagania, a Jego krzyż staje się Dniem Przebłagania świata. Modlitwa Jezusa jest aktualizacją Dnia Przebłagania, ukazuje, że pojednanie Boga z ludźmi jest zawsze dostępne. Miejsce ofiar ze zwierząt zajmuje zaś ofiara wyrażona przez słowa, słowa niezwykle,

1 Cytat za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 89.

2 Jom Kipur – Dzień Pojednania, Dzień Przebłagania. Jest to najważniejszy dzień w kalendarzu żydowskim, nazywany też Sobotą Sobót lub Szabatem Szabatów. W ten dzień każdy może zrobić rachunek sumienia, oczyścić się z grzechów, podjąć decyzję o poprawie swojego życia, wybaczyć bliźnim i otrzymać od nich odpuszczenie swoich win. Por. M. Bendowska, *Jom Kipur*, w: *Polski słownik judaistyczny*, https://www.jhi.pl/psj/Jom_Kipur (3.09.2019).

bo słowa „Tego, który jest Słowem, i dlatego właśnie wszystkie ludzkie słowa włącza w wewnętrzny dialog Boga, w Jego umysł i miłość”³. Drugim wątkiem, który porusza Ratzinger w odniesieniu do słów Feuilleta, jest wykazanie, że pogłębienie idei kapłaństwa, z którym mamy do czynienia w 17 rozdziale Ewangelii według św. Jana, jest przewidywane już u proroka Izajasza w jego pieśniach o Słudze Jahwe, zwłaszcza w 53 rozdziale Księgi Izajasza (zob. Iz 53). Chrystus, wprowadzając więc nowość (zerwanie ze świątynią i ofiarami), jednocześnie zachowuje jedność ze Starym Przymierzem⁴. Ratzinger z 17 rozdziału Ewangelii według św. Jana wybiera cztery główne tematy, które ukazują istotę modlitwy arcykapłańskiej Jezusa. W poniższych punktach rozważymy je dokładniej.

1. Poznanie Boga

A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa. (J 17, 3)

Jak zauważa Ratzinger, „życie wieczne” nie oznacza w chrześcijaństwie życia po śmierci, ale życie w pełni, życie w prawdzie, które możliwe jest tu i teraz, w czasie, i którego nie narusza śmierć fizyczna⁵. W Ewangelii według św. Jana Jezus wypowiada słowa: „Kto we Mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki”

3 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 89.

4 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 89–94.

5 Życie wieczne wyznawców Chrystusa zaczyna się w momencie chrztu świętego. To właśnie w tym pierwszym sakramencie, który stanowi niejako bramę do świata duchowego, dokonuje się niezwykła przemiana. Człowiek w stanie grzechu pierwotnego przez zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa zostaje powołany do życia wiecznego i otrzymuje nową godność dziecka Bożego.

(J 11, 25n). Rozumienie życia wiecznego jako życia prawdziwego Jezus poświadcza także podczas ostatniej wieczerzy, mówiąc do uczniów: „Ja żyję i wy żyć będziecie” (J 14, 19). Słowa te ukazują bowiem, że Jezus odnalazł coś wykraczającego ponad granice ziemskiej egzystencji. Mówi, iż odnalazł prawdziwe, nieprzemijające życie. Idąc za tą intuicją, pierwsi chrześcijanie nazywali siebie „żyjącymi” (*hoi zontes*). Ratzinger stawia jednak pytanie: Jak można dojść do prawdziwego życia? Odpowiedź na to dają słowa modlitwy arcykapłańskiej Jezusa (por. J 17, 3), mianowicie: „życie wieczne człowiek uzyskuje przez: poznanie” (przy czym chodzi tu o poznanie w znaczeniu starotestamentowym, czyli poznanie, które buduje wspólnotę i jedność z poznany). Kluczem do życia wiecznego jest więc poznanie „jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3), jedynego Boga, który stał się dostępny człowiekowi w Jezusie Chrystusie. To właśnie w spotkaniu z Chrystusem realizuje się życie wieczne. Życie wieczne stanowi więc relację. „Człowiek przez relację do Tego, który sam jest życiem, także staje się żyjącym”⁶. Ratzinger dodaje, że załączki tej głęboko biblijnej myśli można znaleźć już u Platona:

Tak na przykład jest u niego idea, zgodnie z którą człowiek może się stać nieśmiertelnym przez to, że złączy się z tym, co jest nieśmiertelne. W im większej mierze napełni się prawdą, im mocniej się z nią zespoli i do niej przyłgnie, tym bardziej żyje w relacji do tego i wypełnia go to, co nie może ulec zniszczeniu. Jak dalece on sam, można by powiedzieć, przywiera do prawdy, w jakiej mierze podtrzymuje go to, co trwa, w tej samej mierze może być pewien życia po śmierci – życia w pełni szczęśliwego⁷.

To wszystko realizuje się i wypełnia w Chrystusie. Wiara i poznanie stanowią więc kształt ludzkiej egzystencji.

6 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 95.

7 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 95–96.

2. Uświęcenie w prawdzie

Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. (...) A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie. (J 17, 17–19)

W innym miejscu Ewangelii według św. Jana Jezus zaś mówi o sobie jako o Tym, „którego Ojciec poświęcił i posłał na świat” (J 10, 36). Ratzinger zwraca tu uwagę na wynikające z powyższych tekstów trzy wymiary poświęcenia. W wymiarze pierwszym Ojciec poświęca Syna, w drugim Syn poświęca samego siebie, w trzecim Syn prosi, aby mocą Jego poświęcenia w prawdzie zostali uświęceni Jego uczniowie⁸.

W pierwszej konsekracji Ojciec posyła swojego Syna na świat i Go poświęca (zob. J 10, 36). Ratzinger, idąc za intuicją egzegetów, zwraca uwagę, że paralelę tego zdania stanowi fragment z Księgi Proroka Jeremiasza, który mówi: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1, 5). Poświęcenie oznacza więc tu „całkowite zażądanie człowiekiem przez Boga”. Jednocześnie poświęcenie to łączy się z posłaniem. Dlatego jak zauważa Ratzinger, można stwierdzić, że to poświęcenie utożsamia się z wcieleniem. Z jednej strony wyraża więc ono jedność z Ojcem, z drugiej zaś bycie „dla” – „Jezus w pełni należy do Boga i dlatego właśnie cały jest «dla wszystkich»”.

W drugiej konsekracji Jezus mówi, że poświęca samego siebie. Poświęcenie odnosiłoby się więc tutaj do męki Chrystusa. Powiązanie obu tych „poświęceń” ukazał Rudolf Bultmann, mówiąc, że świętość, którą Ojciec dał Jezusowi, jest „byciem dla świata”. Można więc stwierdzić, że „sam Jezus jest Kapłanem posłanym przez Ojca na świat; On sam jest Ofiarą, która uobecnia się w Eucharystii wszystkich czasów. (...) Sens Dnia

8 W rozumieniu Biblii „święty” („kadosz”) jest tylko Bóg.

Przebłagania zrealizował się w pełni w «Słowie», które stało się ciałem «za życie świata» (J 6, 51)⁹.

Trzeci wymiar konsekracji dotyczy uczniów. Mają oni zostać włączeni w poświęcenie Jezusa. W modlitwie arcykapłańskiej Jezus także ich przekazuje na własność Bogu. Uczniowie mają być uświęceni „naprawdę” i „przez prawdę”, co oznacza tutaj, że z jednej strony ma to dotyczyć całego ich bytu (a nie stanowić jedynie dokonania obrzędu), z drugiej zaś strony prawda jawi się tutaj jako uświęcająca moc. Ratzinger, odwołując się do Księgi Wyjścia (zob. Wj 16, 4), pisze, że w Dniu Przebłagania wyznaczona była też kąpiel poprzedzająca włożenie świętych szat. Dla uczniów Jezusa oczyszczenie to stanowi prawda, tak jak jest ona szatą i namaszczeniem dla nich. Prawdą tą jest zaś sam Chrystus. To przez zanurzenie i „przyodzianie” w Niego uczniowie uczestniczą w Jego poświęceniu, ofierze i kapłaństwie, kapłaństwie, które ma być służeniem prawdzie¹⁰.

3. Przekazanie miłości

Objawiłem imię Twoje ludziom, których mi dałeś ze świata. (J 17, 6)
(...)

Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich. (J 17, 26)

Ratzinger zauważa w tych słowach Jezusa odniesienie do Mojżesza. Jezus staje się tutaj niejako nowym Mojżeszem, który „doprowadza do końca to, co Mojżesz zapoczątkował w płonąącym krzewie”¹¹. Imię Boga znaczyło,

9 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 100.

10 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 101–102.

11 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 102.

że stworzył wspólnotę z Izraelem, że stał się immanentny, mimo że nadal przekraczał to, co ludzkie, że nie utracił nic ze swojej transcendencji. Podstawę słów Jezusa stanowi takie rozumienie Boga, który mimo że staje się bliski człowiekowi, nie zapomina, iż jest zawsze nieskończenie większy od niego i wszystkiego, co stworzone. Jezus jest Tym, przez którego Bóg staje się jeszcze bliższy, jest Emmanuelem – „Bogiem z nami”, a kto widzi Jezusa, widzi także Ojca (zob. J 14, 9). Jak podkreśla Ratzinger, o ile w Starym Testamencie immanencja Boga objawiała się przez słowo i gesty liturgiczne, o tyle w Jezusie przybrała charakter ontologiczny, ponieważ w Nim Bóg wszedł w sam nasz byt. To objawienie imienia przez Chrystusa dąży do „przeobrażenia kosmosu”. Werset: „Objawiłem imię Twoje ludziom i nadal będę objawiał” wskazuje zaś na to, że immanencja Boga w Chrystusie nie jest przeszłością, ale terażniejszością, że w Chrystusie Bóg nadal przychodzi do ludzi, aby uczynić ich pełnymi swej wielkości i miłości¹².

4. Bycie w jedno

Ojcie Świąty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak my stanowili jedno. (J 17, 11)

(...)

Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś. (J 17, 21)

(...) aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. (...) Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał (...). (J 17, 22nn)

Kolejny temat modlitwy arcykapłańskiej stanowi jedność. Chrystus powtarza tę prośbę cztery razy, w tym dwa razy mówi, że jedność

12 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 102–104.

ma sprawić, aby świat uwierzył. Ratzinger zadaje pytanie: o jaką jedność modlił się Jezus? Jak pisze, odwołując się do Rudolfa Bultmanna, jedność ta ma swoje źródło w jedności Ojca i Syna. O to więc modlił się Jezus, o tę jedność, która pochodzi z Boga, działającego przez Chrystusa. Jedność, która objawia się w konkretny sposób, do tego stopnia, że moc Boga staje się w niej widzialna¹³. Pierwszym istotnym elementem tej jedności jest wiara w Boga i Tego, którego posłał: Jezusa Chrystusa. Jedność Kościoła polega więc na wierze będącej jednocześnie wspólnotą z Chrystusem i z Ojcem. Drugim elementem jest struktura misji. Jezus jest tu Posłanym, co sam ukazuje w wielu swoich wypowiedziach, wskazując na ścisłą łączność z Ojcem [np. „Moja nauka nie jest moja, lecz Tego, który Mnie posłał” (zob. J 16)]. Po zmartwychwstaniu włącza w to uczniów i pozostając Posłanym, staje się Posyłającym: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Uczniowie Chrystusa muszą być zawsze przez Niego posłani. Muszą pamiętać, że głoszona przez nich nauka nie jest ich, ale Tego, który ich posłał. Uczniowie prowadzeni przez Ducha Świętego reprezentują Chrystusa. Wyrazem tego posłania w Kościele jest sukcesja apostołska, która będąc sakramentem, jest włączeniem w Chrystusa i wspólnotę tworzoną przez Ducha Świętego. Wraz z sukcesją apostołską starożytny Kościół znalazł też dwa inne elementy jedności: kanon Pisma Świętego i regułę wiary¹⁴. „Jedność tych trzech konstytutywnych elementów Kościoła – sakrament sukcesji, Pismo i reguła wiary (wyznanie wiaty) – stanowi rzeczywistą gwarancję tego, że «słowo może brzmieć autentycznie», że «zachowana jest tradycja» (zob. Bultmann)”¹⁵. I choć w Ewangelii według św. Jana nie mówi się wprost o tych trzech filarach Kościoła, to „przez odniesienie do wiary trynitarniej oraz do posłannictwa zostały położone ich

13 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 105, 107.

14 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 104–110.

15 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 110.

fundamenty”¹⁶. W modlitwie arcykapłańskiej Jezus prosi, aby przez jedność uczniów świata została ukazana prawda, że jest On posłany przez Ojca. Posłanie Jezusa ma więc charakter uniwersalistyczny, jest skierowane do całego świata, całego kosmosu. Uniwersalizm ten możemy odnaleźć również w innych fragmentach Ewangelii Jana, np. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16); „Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało, za życie świata” (J 6, 51). Według Ratzingera w prośbie o jedność dokonuje się więc założenie Kościoła. Kościół ten rodzi się z modlitwy Jezusa, która jest aktem poświęcenia się Jezusa za życie świata¹⁷.

16 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 110.

17 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu...*, dz. cyt., s. 110–112.

Rozdział 9

JA JESTEM (εγω ειμι)

Jak zauważa Ratzinger, zwrot JA JESTEM pojawia się zarówno w Ewangelii św. Jana, jak i w ewangeliach synoptycznych w dwojakiej formie. Pierwszą z nich jest forma, kiedy to Jezus wypowiada słowa JA JESTEM bez dodatkowych określeń. Drugą stanowią właśnie określenia połączone z konkretnym obrazem, np. „Ja jestem światłością świata”. Co do pierwszej formy Ratzinger omawia trzy należące do tej kategorii miejsca w Ewangelii św. Jana i jedno w Ewangelii św. Marka. Przyjrzyjmy się im bliżej.

1. JA JESTEM w Ewangelii św. Jana

„Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58)

Rzekli do Niego Żydzi: „(...) Abraham umarł i prorocy – a Ty mówisz: Jeśli kto zachowa moją naukę, ten śmierci nie zazna na wieki. Czy Ty jesteś większy od ojca naszego Abrahama, który przecież umarł? I prorocy pomarli. Kim Ty siebie czynisz?”. Odpowiedział Jezus: „Jeżeli Ja sam siebie otaczam chwałą, chwała moja jest niczym. Ale jest Ojciec mój, który Mnie chwałą otacza, o którym wy mówicie: «Jest naszym Bogiem», ale wy Go nie znacie. Ja Go jednak znam. Gdybym powiedział, że Go nie znam, byłbym podobnie jak wy – kłamcą. Ale Ja Go znam i słowa Jego zachowuję. Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał [go] i ucieszył się”. Na to rzekli do Niego Żydzi: „Pięćdziesięciu lat jeszcze nie

masz, a Abrahama widziałeś?”. Rzekł do nich Jezus: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, JA JESTEM”. (J 8, 52–58)

Z jednej strony w sformułowaniu tym Jezus jednoznacznie określa swoje odwieczne istnienie¹. Dla Niego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są t e r a z, jest On poza czasem. Jest to więc też konkretne podkreślenie Jego boskiej natury. Z drugiej strony, na co zwraca uwagę Schnackenburg, „chodzi tu nie tylko o kategorię czasu, lecz o zasadniczą różnicę w bycie. Mamy tu jasno sformułowane, że Jezus przypisuje sobie z niczym nieporównywalny rodzaj bytu, przewyższający wszelkie ludzkie kategorie”².

Co oznacza w istocie owo JA JESTEM? Jest to przede wszystkim odniesienie do biblijnej Księgi Wyjścia, do wydarzenia, kiedy Bóg objawia swoje imię Mojżeszowi w płonąym krzewie (zob. Wj 3, 1–22). Kiedy Mojżesz spytał o Jego imię, „(...) odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «JESTEM, KTÓRY JESTEM». I dodał: «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was». Mówił dalej Bóg do Mojżesza: «Tak powiesz Izraelitom: „JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Wj 3, 14–15).

Imię Boga brzmi więc JESTEM. Jest On więc Bogiem wiecznym, żyjącym i obecnym. W piękny sposób słowa te niejako interpretuje Deuteronomista, kiedy pod koniec niewoli babilońskiej pisze: „Wy jesteście moimi świadkami – Wyrocznia Pana – i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi oraz zrozumieć, że tylko ja istnieję. Bóg nie był utworzony przede Mną ani po Mnie nie będzie. Ja, Pan, tylko Ja istnieję, a poza Mną nie ma żadnego zbawcy” (Iz 43, 10nn)³.

1 Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* [Biblia Tysiąclecia], oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, wyd. V, Poznań 2000, przyp. do J 8, 58.

2 Cytat za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 364.

3 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 361.

Jak pisze Ratzinger, w czasie kiedy Izrael nie miał ziemi ani świątyni, Jego Bóg nie miał ziemi i miejsca, w którym można byłoby oddawać Mu cześć. Pozorną wyższość mieli więc nad Nim inni bogowie. Ale wtedy właśnie Izrael zrozumiał, że Bóg nie jest tylko jego Bogiem, że Bóg nie jest Bogiem jednego narodu ani jednej ziemi, że jest Bogiem wszystkiego, że do Niego należy wszystko i wszystko Mu podlega. Jest Bogiem, który nie potrzebuje ofiar ze zwierząt⁴, a czci się Go jedynie w duchu i prawdzie. „Gdy Jezus mówi «JA JESTEM», wtedy nawiązuje do tej historii i odnosi ją do siebie. Wskazuje na własną jedyność: w Nim, w Jego osobie, obecna jest tajemnica Boga”⁵.

„Jeżeli bowiem nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych” (J 8, 24)

W ostatnim, najbardziej uroczystym dniu Świąta Namiotów⁶ „Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pij! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza»” (J 7, 37–38). Właśnie w ostatni

4 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 361.

5 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 362.

6 Świąto Namiotów – Sukot, Świąto Szałasów, Świąto Kuczek. Jest to jedno z trzech żydowskich świąt pielgrzymich związanych z rolnictwem. Przypada jesienią i trwa przez siedem dni. Biblia mówi o historycznym znaczeniu tego święta, ponieważ wiąże je z wyjściem Izraelitów z niewoli egipskiej. Z okazji święta buduje się szałas, które mają przypominać wędrówkę przez pustynię do Ziemi Obiecanej i zapewnianą wtedy Izraelitom opiekę Boga. (W szałasach tych je się posiłki i się nocuje). O rolniczym charakterze święta przypominają cztery rośliny: etrog (gatunek owocu cytrusowego), lulaw (gałązka palmy), hadas (trzy gałązki mirtu) i arawa (dwie gałązki wierzyby), z którymi codziennie okrąża się w synagodze bimę, czyli podium będące miejscem odczytywania Tory i sprawowania modlitwy. Por. M. Bendowska, *Sukot*, w: *Polski słownik judaistyczny*, <https://www.jhi.pl/psj/Sukot> (3.09.2019).

dzień oktawy Święta Namiotów kapłan nabierał wodę z sadzawki Siloam⁷, zanosił ją do świątyni i wylewał na ołtarz. Jezus w swoich słowach nawiązuje do tego obrzędu i mówi, że On jest Mesjaszem, dlatego ma moc spełnienia zapowiedzianego przez Pismo wylania Ducha Świętego⁸. Nic więc dziwnego, że jak pisze Ratzinger, słowa te wywołały dyskusję na temat tego, czy Jezus jest oczekiwanym prorokiem. Jedni sądzili, że tak, inni mówili, że żaden prorok nie pochodzi z Galilei (zob. J 7, 40–52). Jezus mówi wtedy m.in. te słowa: „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata. Powiedziałem wam, że pomrzecie w grzechach waszych. Tak, jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych” (J 8, 23–24). Jezus mówi w tych słowach, że Żydzi pochodzą „z niskości” (przy czym chodzi tu bardziej o istotę człowieka i jego postępowanie), On zaś pochodzi „z wysoka” (czyli z nieba, w znaczeniu: od Boga). W kolejnym wersecie Jezus ponawia formułę JA JESTEM. Objawia On w tym swoją wolę, ale nie jest to już objawienie przez proroka, lecz „samo objawiające Słowo Boże”⁹. Mówi też „Jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych”, ponieważ „jako «Ten, który jest» stanowi Jezus wcielenie prawdy Bożej (*emet Jabweh*). Każdy, kto odmawia wiary w Niego, przekreśla prawdomówność Boga, pomawiając Go o kłamstwo (1 J 5, 10)”¹⁰. Śmierć jest zaś konsekwencją

7 Sadzawkę Siloam (Siloë) uznawano za wyjątkowe miejsce. Jak podaje Biblia Tysiąclecia, było to „(...) jedyne źródło w Jerozolimie, znak Boskiej opieki, której trzeba całkowicie zawierzyć”. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, dz. cyt., przyp. do Iz 8, 6. O sadzawce tej możemy przeczytać m.in. w Księdze Proroka Izajasza (w kontekście braku ufności Bogu) – zob. Iz 8, 5–8, czy Ewangelii św. Jana (w kontekście uzdrowienia niewidomego od urodzenia) – zob. J 9, 1–41.

8 Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, dz. cyt., przyp. do J 7, 37.

9 *Ewangelia według św. Jana. Wstęp–przekład–komentarz*, dz. cyt., s. 241–242.

10 *Ewangelia według św. Jana. Wstęp–przekład–komentarz*, dz. cyt., s. 242.

grzechów, które są wynikiem niewiary w Jezusa i w to, że ma On moc zbawczą. Przez wiarę w Niego grzech zostaje przezwyciężony, przez niewiarę występuje w swej pełni, nie ulega odpuszczeniu, pociąga za sobą sąd i śmierć eschatologiczną¹¹.

„Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (J 8, 28)

„(...) Wiele mam o was do powiedzenia i do sądzenia. Ale Ten, który Mnie posłał, jest prawdziwy, a Ja mówię wobec świata to, co usłyszałem od Niego”. A oni nie pojęli, że im mówił o Ojcu. Rzekł więc do nich Jezus: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM i że Ja nic od siebie nie czynię, ale że to mówię, czego Mnie Ojciec nauczył. A Ten, który Mnie posłał, jest ze Mną; nie pozostawił Mnie samego, bo Ja zawsze czynię to, co się Jemu podoba”. (J 8, 26–29)

Na krzyżu Jezus jest na wysokości. Nie jest to jednak tylko wysokość w sensie dosłownym. Jest to wysokość „miłości aż do końca” (J 13, 1), jest to wysokość Boga, który jest miłością¹². Ratzinger przedstawia w odniesieniu do tych słów bardzo ciekawą analogię: „Płonący krzew to Krzyż. Najwznioślejsze słowa Objawienia, «JA JESTEM», i Krzyż Jezusa są nierozłączne. (...) Tutaj rzeczywistość Boga objawia się w centrum historii – dla nas”¹³. Jezus mówi: „Wtedy poznacie, że JA JESTEM”. Idąc za tą myślą, można zapytać: kiedy następuje owo „wtedy”? Jak pisze Ratzinger, „wtedy” jest urzeczywistniane w historii wciąż na nowo poczynawszy od dnia zesłania Ducha Świętego, a urzeczywistnia się w pełni na końcu

11 Por. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp–przekład–komentarz*, dz. cyt., s. 240–241.

12 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 363.

13 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 363.

dziejów, kiedy jak mówi Apokalipsa św. Jana: „Ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili” (Ap 1, 7)¹⁴.

Jak pisze Stachowiak, wywyższenie Syna Człowieczego jest też analogią do wywyższenia węża na pustyni, a także nawiązaniem do pytania tłumu: „Kim jest Syn Człowieczy?”. Przyjrzyjmy się teraz tym dwóm aspektom.

Jak podaje Księga Liczb, Izraelici po wyzwoleniu z niewoli egipskiej:

(...) od góry Hor szli w kierunku Morza Czerwonego, aby obejść ziemię Edom; podczas drogi jednak lud stracił cierpliwość. I zaczęli mówić przeciw Bogu i Mojżeszowi: „Czemu wyprowadziliście nas z Egiptu, byśmy tu na pustyni pomarli? Nie ma chleba ani wody, a uprzykrzył się nam już ten pokarm mizerny”. Zesłał więc Pan na lud węża o jadzie palącym, które kąsały ludzi, tak że wielka liczba Izraelitów zmarła. Przybyli więc ludzie do Mojżesza mówiąc: „Zgrzeszyliśmy, szemrząc przeciw Panu i przeciwko tobie. Wstaw się za nami do Pana, aby oddalił od nas węża”. I wstawił się Mojżesz za ludem. Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: „Sporządź węża i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu”. Sporządził więc Mojżesz węża miedzianego i umieścił go na wysokim palu. I rzeczywiście, jeśli kogo wąż ukąsił, a ukąszony spojrzał na węża miedzianego, zostawał przy życiu. (Lb 21, 4–9)

Wąż miedziany na palu jest zapowiedzią ukrzyżowanego i wywyższonego w tym akcie Chrystusa. „Typologia tekstu opowiadającego o sporządzeniu węża miedzianego i umieszczeniu go na wysokim palu, znana była już w judaizmie biblijnym (por. Mdr 16,6: «Dla pouczenia spadła na nich krótka trwoga, | ale dla przypomnienia nakazu Twego prawa

14 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 363.

| mieli znak zbawienia»¹⁵. Jak zauważa Piotr Pawlukiewicz, kiedy zagrożeniem były węże przynoszące śmierć, ocaleniem stał się właśnie wąż umieszczony na wysokim pału. Jest to prąfigura Chrystusa Ukrzyżowanego. W nowotestamentowym pojęciu zagrożenie stanowi grzech przynoszący śmierć, wybawieniem jest Ten, który wziął na siebie grzechy świata i został ukrzyżowany, czyli zabity, będąc wywyższonym na krzyżu. Jak napisze św. Jan: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego uwierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Wszyscy mogą osiągnąć zbawienie tylko przez Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Wiara w Niego jest „załącznikiem życia wiecznego”¹⁶.

Kim jest więc Syn Człowieczy? Jest to tytuł, którym Jezus określał samego siebie. Co ciekawe, jak zauważa Ratzinger, tytuł „Syn Człowieczy” można znaleźć w tekstach nowotestamentowych wyłącznie w ustach Jezusa [wyjątkiem są słowa Szczepana, który w momencie swojej śmierci powtarza jakby słowa Jezusa: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 56)]. W języku aramejskim i hebrajskim „Syn Człowieczy” znaczy tyle co „człowiek”. Dopiero Jezus nadaje temu tytułowi nowe, szczególne znaczenie¹⁷.

W „Synu Człowieczym” człowiek staje się taki, jaki powinien być. W „Synu Człowieczym”, idąc za wzorem Jezusa, człowiek jest wolny (...), a to pospolite słowo staje się wyrazem szczególnej godności Jezusa (...). Miano „Syn Człowieczy” jest i pozostanie zarezerwowane dla samego Jezusa (zakłada ich tożsamość bytową), natomiast wyrażająca się w nim nowa wizja jedności Boga i człowieka przenika cały Nowy Testament i wyciska na nim

15 *Ewangelia według św. Jana. Wstęp-przekład-komentarz*, dz. cyt., s. 164.

16 *Ewangelia według św. Jana. Wstęp-przekład-komentarz*, dz. cyt., s. 165.

17 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 337, 340.

swoje piętno. O to nowe, od Boga przychodzące człowieczeństwo¹⁸ chodzi właśnie w naśladowaniu Jezusa Chrystusa¹⁹.

Prawdę tę oddają dobrze słowa Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której czytamy:

Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego (...). Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy, stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu²⁰.

2. JA JESTEM w Ewangelii św. Marka

„Odważy, JA JESTEM, nie bójcie się” (Mk 6, 50)

Wieczór zapadł, łódź była na środku jeziora, a On sam jeden na lądzie. Widząc, jak się trudzili przy wiosłowaniu, bo wiatr był im przeciwny, około czwartej straży nocnej przyszedł do nich, krocząc po jeziorze, i chciał ich minąć. Oni zaś, gdy Go ujrzeli kroczącego po jeziorze, myśleli, że to zjawa, i zaczęli krzyczeć. Widzieli Go bowiem wszyscy i zatrwożyli się. Lecz

18 Jak pisze Jan Paweł II: „Chrystus, Nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. Jest to „ów ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia”. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 8–9.

19 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 341, 345, 350.

20 Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 22.

On zaraz przemówił do nich: „Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się!”. I wszedł do nich do łodzi, a wiatr się uciszył. (Mk 6, 47–51)

Ratzinger ukazuje, że owo JA JESTEM Jezusa w tej scenie można interpretować dwojako – zarazem uspokaja, jak i powoduje lęk teofanijny. Jezus po prostu podaje swoją tożsamość, co pozwala Go rozpoznać, i uspokaja uczniów. Jednak, jak twierdzi Ratzinger, uczniowie naprawdę przestraszyli się wtedy, gdy Jezus wszedł do łodzi, a wiatr ucichł²¹. Ratzinger uznaje, że był to „(...) typowy lęk teofanijny, lęk, który ogarnia człowieka, gdy uświadamia sobie bezpośrednią obecność Boga²². (...) Jezus, który idzie po wodzie, to nie jest ten sam bliski im Jezus – nagle dostrzegają w Nim obecność samego Boga²³. [Również ucieszenie burzy na jeziorze (zob. Mk 4, 35–41) jest przejawem boskości Jezusa]. Nie ma wątpliwości, że chodzenie Jezusa po wodzie i ucieszenie burzy to przykłady teofanii, dlatego jak pisze Ratzinger, u Mateusza logicznie opis tych zdarzeń kończy się adoracją (*proskynesis*) i słowami skierowanymi do Jezusa: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym” (Mt 14, 33)²⁴.

21 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 365.

22 Z takim lękiem mamy też do czynienia m.in. w scenie, gdy Piotr dokonuje wielkiego połowu ryb. Mówi on wtedy do Jezusa: „Odejdź ode mnie, bo jestem człowiek grzeszny” (zob. Łk 5, 4–11); por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 365. O tym, że chodzenie po wodzie jest atrybutem boskim, czytamy np. w Księdze Hioba (Hi 9, 8): „On sam rozciąga niebiosa, kroczy po morskich głębinach”; por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 365.

23 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 365.

24 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 365–366.

Rozdział 10

Kazanie na Górze

Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę. A, gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie. Wtedy otworzył swoje usta i nauczał ich tymi słowami (...). (Mt 5, 1–2)

W Kazaniu na Górze Jezus mówi do uczniów i tłumów. Uczniowie symbolizują tu wszystkich wyznawców Chrystusa¹, tłumy zaś wskazują na Izraelitów oraz pogan. Wynika z tego, że Kazanie na Górze jest skierowane zarówno do wszystkich chrześcijan, jak i – w szerszym sensie – do wszystkich ludzi. Będąc na górze, Jezus „otwiera usta”. Jest to hebraizm, który mówi o tym, że Jezus głosi słowo Boże. Chrystus zajmuje pozycję siedzącą, oznaczającą nauczyciela i sędziego. Mateusz ukazuje więc, że Jezus przemawia z autorytetem i jest sędzią, który będzie sądził wszystkie narody (Mt 25, 32)².

Co ważne, nauczanie Jezusa dokonuje się na górze. Góra ma zaś szczególne znaczenie. Jak pisze Józef Kudasiewicz: „We wszystkich kultach góra jest miejscem świętym, w którym ziemia spotyka się z niebem, a niebo zstępuje, by dotknąć ziemi”³. Góra w Piśmie Świętym przypomina ideę *axis mundi* (głoszoną m.in. przez Mirceę Eliadego), czyli osi, która łączy niebo i ziemię. Wiele wydarzeń z historii zbawienia ma miejsce

1 Zob. W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munchen 1964, s. 50.

2 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość życia. Kazanie na Górze Mt 5–7*, Kraków 2004, s. 14–15.

3 J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 231.

w górach. Można tu wymienić choćby następujące góry: Ararat, na której osiadła arka po potopie (zob. Rdz 8, 4–5); Morię, górę próby i nadziei, na której Abraham miał złożyć w ofierze Izaaka (zob. Rdz 22, 2); Masadę, górę ducha i bohaterstwa (zob. Rdz 19, 17); Syjon, górę zapowiadającą „nowe niebo i nową ziemię” (zob. Ps 50, 2–4; Abd 17); Synaj, górę wiary i objawienia Boga, gdzie Mojżesz otrzymał Dekalog (zob. Wj 19, 18–20); Karmel, na której szczyt wszedł Eliasz (zob. Krl 18, 42); Hermon, górę piękną, na której Jahwe udziela błogosławieństwa i życia (zob. Ps 133, 3); Góry Nawiedzenia, w które Maryja poszła po zwiastowaniu (zob. Łk 1, 39); Górę Kuszenia, na której Jezus zwyciężył próbę Szatana (zob. Mt 4, 8–10); Hattin, górę powołania (zob. Mk 3, 13); Tabor, górę przemienienia (zob. Łk 9, 28–29); Górę Oliwną, górę modlitwy i wniebowstąpienia (zob. Łk 22, 39; 24–51), oraz Golgotę, górę śmierci prowadzącej do życia (zob. J 19, 17–18)⁴. Jak podkreśla Ratzinger, góra jest także miejscem, w którym Jezus się modli, w którym rozmawia „twarzą w twarz” z Ojcem (ukazuje też, że Jego nauka rodzi się w jedności z Ojcem). W Kazaniu na Górze owa góra⁵ jest nowym Synajem. Jezus zasiada na miejscu Mojżesza i przemawia. Nauczający Chrystus jest też Chrystusem zbawiającym, a góra, na której naucza, staje się Górą Błogosławieństw⁶.

-
- 4 Zob. R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Kraków 2006, s. 55–268. Jak napisze Roman Rogowski: „Boże gór, | Który obrałeś sobie szczyty za mieszkanie, | Który objawiłeś się na wysokościach, | Spraw, | Bym Cię nieustannie odnajdywał, | Którego szukam o zmierzchu i o świcie; | Bym Cię widział oczyma duszy | I dotykał dłońmi miłości, | I związał się z Tobą liną nadziei. | Panie, | Który wniebowstąpiłeś z góry, | Który jesteś Paschą Wszechświata, | Przygotuj mnie | Do «nieba nowego i ziemi nowej», | I nowych gór (...) |”. R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, dz. cyt., s. 330.
- 5 „Tradycja za Górę Błogosławieństw uznała wzgórze położone na północ od jeziora Genezaret. Kto był tam choćby jeden raz, kto ogarnął spojrzeniem szeroki widok na wody jeziora, na niebo i słońce, drzewa, łąki i kwiaty, kto słuchał tam śpiewu ptaków, nie zapomni cudownej atmosfery pokoju i piękna stworzenia (...)”. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 87.
- 6 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 86–87.

1. Błogosławieństwa (Mt 5, 1–11)

Jak zauważa Ratzinger, ukazywanie błogosławieństw jako wyższej od starotestamentowej etyki i przeciwstawianie ich niejako Dekalogowi jest błędne. Sam Jezus powiedział przecież: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Jezus więc „nie zamierza Dekalogu pozbawić mocy – przeciwnie: umacnia go”⁷. Ratzinger zadaje więc pytanie: czym są błogosławieństwa? I odpowiada – są obietnicą, zgodnie ze słowami Księgi Proroka Jeremiasza: „Błogosławiony człowiek, który zaufał Panu (...)” (Jr 17, 7n).

„Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3)

Język grecki używa dwóch przymiotników na określenie ubóstwa. Pierwszy z nich oznacza człowieka o małych zasobach materialnych, drugi opisuje tego, kto się zgubił, i jest określeniem żebraka. Z punktu widzenia greckiej gramatyki można to rozumieć na dwa sposoby. Pierwszy to „ubodzy dzięki mocy swego ducha”. Jak tłumaczy Stanisław Witkowski, byłyby więc to osoby, które są ubogie z wyboru. Drugi sposób tłumaczenia to „ubodzy w tym, co dotyczy ducha”. Byłyby to więc osoby, które nie są samowystarczalne, ale całkowicie zależne od Boga i powierzające się Jego opiece. Z punktu widzenia egzegezy biblijnej druga interpretacja wydaje się przekonująca. Ubodzy duchem to więc ludzie, których cechuje pokora. Zwrot „królestwo niebieskie” mówi zaś o samym Bogu. (W Starym Testamencie nie używano imienia Boga ani bezpośrednich odniesień do Niego, ale zastępowano nazwę „Bóg” pewnymi zwrotami, np. zamiast powiedzieć „Pan jest królem”, mówiono „królestwo niebieskie”. Ta tendencja późnego judaizmu widoczna jest także w Ewangelii Mateusza). Chrystus mówi ubogim w duchu, że są

7 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 91.

posiadaczami królestwa niebieskiego. Są już teraz. W pełni zaś staną się jego posiadaczami w dniu sądu⁸.

Ubóstwo, o którym mowa w błogosławieństwie, nie jest więc czysto materialne, gdyż jak pisze Ratzinger, takie ubóstwo nie zbawia. To serca ludzkie decydują o przyłgnięciu do Boga. Ubóstwo nie jest też wyłącznie postawą duchową. Można tu przytoczyć przykłady wielu świętych i błogosławionych Kościoła, którzy idąc za Chrystusem, radykalnie wyrzekli się wszystkiego, co mieli⁹. Oddanie duchowe i materialne Bogu sprawia, że pokorni, pokładając ufność w Ojcu, są posiadaczami Jego Królestwa.

„Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5, 4)

Drugie błogosławieństwo wydaje się paradoksem, ponieważ Chrystus ogłasza, że smutni są błogosławieni, czyli szczęśliwi. W Nowym Testamencie smutek spowodowany jest śmiercią albo grzechem. Smutek z powodu śmierci zakłada osobistą relację z drugim człowiekiem, smutek z powodu grzechów mówi o bliskiej relacji człowieka z Bogiem¹⁰. Ratzinger wymienia jeszcze dwa powody smutku: smutek człowieka, który utracił już nadzieję i ufność w prawdę i miłość – jest to smutek wyniszczający człowieka, oraz smutek pojawiający się w człowieku, który widzi prawdę o sobie – doprowadza on do odwrócenia się od zła. Przykładem pierwszego smutku jest postać Judasza, który nie potrafił odnaleźć

8 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 15–22.

9 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 97.

10 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 23–25. Nauczanie Jezusa sprzeciwiało się poglądom stoików, którzy zalecali obojętność i mówili, że właśnie ona wyróżnia mędrca, a smutek i współczucie uznawali za najgorsze z uczuć; por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 25. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1970, s. 122.

nadziei, przykładem drugiego postać Piotra, który płakał, gdy ujrzał prawdę, i którego Chrystus uzdrowił¹¹.

Błogosławieństwo to mówi także o pocieszeniu. Nie chodzi tu o słowa, ale o zdecydowane odwrócenie złej sytuacji. Pocieszenie staje się „wejściem we wspólnotę z Bogiem”. Czasownik „pocieszać” stanowi tu tzw. *passivum theologicum*, co oznacza, że zwrot „oni będą pocieszeni” w rzeczywistości znaczy: Bóg ich pocieszy. Ci, którzy się smucą, już teraz są błogosławieni, natomiast czas przyszły czasownika ukazuje, że pełnego pocieszenia dostąpią oni dopiero w „eschatologicznym wypełnieniu się dziejów”¹².

„Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię” (Mt 5, 5)

Trzecie błogosławieństwo Jezusa mówi o ludziach łagodnych. Jest to nawiązanie do Psalmu 37: „(...) łagodni [w polskim tłumaczeniu „pokorni”] odziedziczą ziemię” (Ps 37, 11). Jak mówi psalm, ludzie łagodni nie naciskają na Boga, nie chcą Go zmusić, aby dał im to, czego potrzebują, ale akceptują Jego sposób działania. Łagodność jest też sposobem bycia Jezusa i stanowi owoc Ducha świętego (por. Ga 5, 22). Jeśli zaś chodzi o rzeczy, które się dziedziczy, to w Ewangelii św. Mateusza są nimi życie wieczne (por. Mt 19, 29) i Królestwo (por. Mt 25, 34). Są to rzeczywistości eschatologiczne. „Ziemia” w błogosławieństwie nie oznaczałaby więc dóbr materialnych, ale życie pełni, które otrzymuje się od Boga Ojca¹³.

Powiązanie łagodności z ziemią obiecaną przez Boga to uniwersalizacja pojęcia ziemi, połączona z horyzontem nadziei, który można napotkać już w obietnicy Zachariasza, mówiącej, iż ziemia Króla Pokoju

11 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 105–106.

12 S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 25–26.

13 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 26–30.

sięga od morza do morza (por. Za 9, 10)¹⁴. Jest więc to ziemia, do której Bóg może dać dostęp każdemu.

„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyчени” (Mt 5, 6)

Termin „sprawiedliwość” występuje w Ewangelii według św. Mateusza siedem razy i oznacza postępowanie człowieka, które jest zgodne z wolą Boga, objawioną w nauczaniu Jezusa. W Kazaniu na Górze „sprawiedliwość” wymieniona jest pięć razy, a miejsca, w których występuje, tworzą strukturę koncentryczną¹⁵. Wygląda to następująco:

A (Mt 5, 6) wyraża mocne zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości (głód i pragnienie);

B (Mt 5, 10) objawia sprawiedliwe postępowanie mimo prześladowań (prześladowanie z powodu sprawiedliwości);

C (Mt 5, 20) odsłania absolutną konieczność sprawiedliwości [„Jeśli wasza sprawiedliwość (...)”];

B' (Mt 6, 1) objawia sprawiedliwe postępowanie wolne od względów ludzkich („Strzeżcie się, abyście waszej sprawiedliwości nie czynili przed ludźmi, aby was widzieli”);

A' (Mt 6, 33) wyraża mocne zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości [„Starajcie się najpierw o królestwo Boże i o Jego sprawiedliwość (...)”]¹⁶.

Centrum stanowi więc werset Mt 5, 20, w którym Jezus mówi, że wejście do królestwa niebieskiego jest zależne od praktykowania sprawiedliwości. Werset Mt 5, 6 łączy się z Psalmem 17: „Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze, powstając ze snu nasycę się Twoim widokiem” (Ps 17, 15).

14 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 103.

15 Por. S. Witkowski, *Norwa jakość...*, dz. cyt., s. 31–32.

16 S. Witkowski, *Norwa jakość...*, dz. cyt., s. 33.

Wyrażenie „będą nasyчени” występuje w *theologicum passivum* i oznacza, że pragnących sprawiedliwości nasyci sam Bóg¹⁷. Jest On bowiem Tym, który chce, aby człowiek „wysłuchiwał się w Jego cichą obietnicę”, sprawiającą, że zmienia się on i zaczyna iść drogą prawdy¹⁸.

„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7)

Trzy starotestamentowe terminy określające miłosierdzie to: *rahamim* (od *rehem* – „łono matczyne”), jako obdarzające życiem, *hesed*, wyrażające miłość Boga, który jednoczy się z człowiekiem, oraz *hanan* („zmiłować się”), ukazujące pochylenie się Boga nad człowiekiem¹⁹. Miłosierdzie Boga w Biblii ukazywane jest w dwóch aspektach. Aspekt negatywny mówi o przebaczeniu win, aspekt pozytywny o pomocy osobom w potrzebie. W Mt 5, 7 autor ukazuje Jezusa jako miłosiernego i wiernego Arcykapłana. Miłosierdzie w aspekcie ludzkim mówi o pomocy bliźniemu i o współczuciu. To stanowi kryterium sądu (por. Jk 2, 13) i element prawdziwej mądrości (por. Jk 3, 17). Ważnym aspektem miłosierdzia jest przebaczenie²⁰. W encyklice *Dives in misericordia* Jan Paweł II napisał:

W ten też sposób staje się w Chrystusie i przez Chrystusa szczególnie „wizualny” Bóg w swoim miłosierdziu, uwydatnia się ten przymiot Bóstwa, który już Stary Testament (przy pomocy różnych pojęć i słów) określał jako miłosierdzie. Chrystus nadaje całej starotestamentalnej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie. Nie tylko mówi o nim i tłumaczy

17 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 33–34.

18 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 111–112.

19 Por. S. Witkowski, *W promieniach miłosierdzia. Rozważania*, Kraków 2004, s. 6–7.

20 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 35–39.

je poprzez porównania i przypowieści, ale nade wszystko sam ją wciela i uosabia. Poniekąd on sam jest miłosierdziem²¹.

W teologii przebaczenie jest postrzegane jako odpuśczenie grzechów, uwolnienie się od przeszłości²² czy chęć darowania win²³. Witkowski pisze: „W języku hebrajskim «przebaczenie» pochodzi od czasownika *salach*. W Starym Testamencie jest on używany tylko w odniesieniu do Boga, z czego wypływa wniosek: «człowiek może przebaczyć jedynie wówczas, gdy ma w sobie Boga»²⁴. W Nowym Testamencie jest kilka przypowieści mówiących o przebaczeniu, jak choćby przypowieści o: nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35), zagubionej owcy (Łk 15, 4–7), zagubionej drachmie (Łk 15, 8–10) czy miłosiernym Ojcu i synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32). Przebaczenie jest tak ważnym aktem, że Jezus umieszcza je także w modlitwie *Ojcie nasz*.

Pięte błogosławieństwo określa tym samym jako rdzeń działanie człowieka i Boga (miłosierni – miłosierdzia dostąpią). Ukazuje to, że miłosierdzie Boże względem człowieka zależy od miłosierdzia człowieka względem bliźnich²⁵.

„Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8)

Serce wyraża w Biblii to, co jest w ludzkim wnętrzu. Czyste serce jest darem od Boga i tylko Bóg może je stworzyć (por. Ps 51, 12)²⁶. Jak zaznacza Witkowski:

21 Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Poznań 2015, 2.

22 Por. M. Braun-Gałkowska, *Rok łaskawy. Rozważania o roku miłosierdzia*, Lublin 2015, s. 17.

23 Por. M. Braun-Gałkowska, *Rok łaskawy*, dz. cyt., s. 17.

24 S. Witkowski, *W promieniach...*, dz. cyt., s. 28.

25 Por. S. Witkowski, *Norwa jakość...*, dz. cyt., s. 40.

26 Por. S. Witkowski, *Norwa jakość...*, dz. cyt., s. 41–43.

W Ewangelii Mateuszowej serce oddaje hebrajskie rozumienie serca. Stanowi ono wewnętrzne centrum człowieka, siedzibę myśli („Dlaczego złe myśli nurtują w waszych sercach?” Mt 9, 4), więzi emocjonalnych („Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” Mt 6, 21). Serce jest źródłem działania („Z serca bowiem wychodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa” Mt 15, 19) oraz rozstrzyga o postawie względem ludzi („Uccie się ode Mnie, bo jestem łagodny i pokorny sercem” Mt 11, 29) i Boga („Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie” Mt 15, 8)²⁷.

Jezus mówi więc, że nie można pozostać na czystości zewnętrznej, rytualnej, jak czynili uczeni w Piśmie i faryzeusze. Ważne jest to, co jest w ludzkim sercu. W szóstym błogosławieństwie po raz pierwszy zostaje też wprost wypowiedziane słowo „Bóg”, co oznacza osobiste spotkanie z samym Stwórcą²⁸.

„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9)

Słowo „pokój” w Biblii oznacza wiele rzeczy, m.in. pozdrowienie, błogosławieństwo czy miłość nieprzyjaciół (co wyraża się w modlitwie za wrogów i w życzeniu im pokoju). Wzorem czyniącego pokój jest Chrystus. „Będą nazwani synami Bożymi” oznacza, że to Bóg nazwie ich synami. Temat Boga, który jest Ojcem, przejawia się we wszystkich częściach Kazania na Górze (pojawia się aż szesnaście razy) i tworzy strukturę koncentryczną²⁹:

A (Mt 5, 16) opisuje fundamentalne zadanie uczniów, którym jest doprowadzenie ludzi do uwielbienia Ojca [„(...) aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego”];

27 S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 44.

28 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 45.

29 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 46–48.

B (Mt 5, 45. 48) objawia relację uczniów do ludzi [„(...) tak będziecie nazwani synami Ojca waszego” – w. 45; „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” – w. 48];

C (Mt 6, 1–18) mówi o relacjach z Bogiem. Temat Ojca powraca w tej części dziesięciokrotnie.

B' (Mt 6, 26. 32) podejmuje temat relacji uczniów do rzeczy materialnych [„(...) nie sięją ani żną (...), a Ojciec niebieski je żywi” – w. 26; „Ojciec niebieski wie, że tego wszystkiego wam potrzeba” – w. 32].

A' (Mt 7, 11) odsłania fundamentalną dyspozycję Ojca do udzielenia tego, co dobre [„(...) o ileż bardziej Ojciec niebieski da to, co dobre, tym, którzy Go proszą”]³⁰.

Centrum stanowi tu opis relacji z Bogiem. Ci, którzy czynią pokój, będą mieli najbliższą więź z Nim. Syn bowiem uczestniczy w naturze Ojca, a naturą Boga jest miłość³¹. Błogosławieństwo to zaprasza więc do stania się synem, tak jak Syn – Jezus Chrystus – i do czynienia tego, co czyni Syn, do bycia w jedności z Bogiem. Jak zauważa Ratzinger, tam gdzie ludzie trwają w pokoju z Bogiem, jest też pokój na ziemi, natomiast tam, gdzie ludzie tracą jedność z Bogiem, niszczone jest także pokój, a na jego miejscu pojawiają się przemoc i okrucieństwo³².

30 S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 49.

31 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 49.

32 Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 105.

„Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami” (Mt 5, 10–12)

Temat prześladowań na tle religijnym był znany w Starym Testamencie (zob. Ps 7, 2; Lm 5, 5; Ps 35, 3; Jr 15, 15). W odpowiedzi na nie przywoływano Boga, aby Jego pomsta była zapłatą dla prześladowców. Jezus mówi zaś, że trzeba być prześladowanym, aby osiąść królestwo niebieskie. W Ewangelii według św. Mateusza prześladowani są uczniowie Jezusa, a przyczyny ich prześladowań łączą się bezpośrednio z Chrystusem. Obietnica dla sprawiedliwych (czyli czyniących zgodnie z wolą Bożą), mówiąca, że „ich jest królestwo niebieskie”, jest taka sama jak ta w słowach pierwszego błogosławieństwa i tworzy inkluzję charakterystyczną dla stylistyki semickiej³³.

Ważny jest też fakt, że jak zauważa Ratzinger, „w pozostałych Błogosławieństwach chrystologia jest jakby zawoalowana, tutaj natomiast orędzie o Chrystusie jawi się wyraźnie, jako centrum historii”³⁴.

2. Sól ziemi

Jak czytamy dalej w Ewangelii Mateusza, Jezus mówi do uczniów: „Wy jesteście solą dla ziemi. Lecz jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić? Na nic się już nie przyda, chyba na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5, 13).

Sól nadaje smak potrawom (zob. Hi 6, 6 – mowa tam o tym, że niemiała jest potrawa bez soli) i ma właściwości oczyszczające (zob. 2 Krl 2, 19–22 –

33 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 50–53.

34 J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 109.

w księdze tej Elizeusz solą oczyszcza zatrute źródło), w Biblii jest też symbolem mądrości (zob. Kol 4, 6 – św. Paweł radzi uczniom, aby ich mowa była zaprawiona solą). Solą posypywano też dary ofiarne (zob. Kpł 2, 13)³⁵. Jak stwierdza Witkowski:

Obraz zaś deptanej soli odpowiadał realiom życia. Sól zbierano z obszaru Morza Martwego. Tę część soli, która straciła swą właściwość, gromadzono w świątyni w Jerozolimie. Spadające w ziemi deszcze sprawiały, iż marmurowe dziedzińce były śliskie, więc posypywano je zwietrzałą solą i dlatego była deptana przez ludzi³⁶.

3. Światło świata

Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto położone na górze. Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu. Tak niech świeci światło wasze przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie. (Mt 5, 14–16)

W Starym Testamencie ludem niosącym Boga, który jest światłem, był Izrael. Jezus mówi, że funkcja oświecania jest teraz zadaniem chrześcijan. Uczniowie mają kontynuować misję swojego Mistrza i są światłem na tyle, na ile świeci w nich Jezus³⁷. Chrześcijanie mają świecić światłem Chrystusa, aby światło to było widoczne dla ludzi, tak jak widoczne jest miasto położone na górze i światło na świeczniku. Uczniowie Jezusa

35 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 55–56.

36 S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 56–57; por. R. Gower, *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Torino 1990, s. 56.

37 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 57.

mają prowadzić ludzi do uwielbienia Ojca w niebie. Mateusz ukazuje więc potrzebę misji i wyróżnia jej dwa sposoby: przez głoszenie Ewangelii (por. Mt 28, 19–20) oraz przez piękno życia (Mt 5, 14–16). Te dwa wymiary są ze sobą nierozzerwalnie związane³⁸.

38 Por. S. Witkowski, *Nowa jakość...*, dz. cyt., s. 59.

Zakończenie

Celem niniejszej pracy było ukazanie znaczenia pojęcia misji w interpretacji dzieła i osoby Jezusa Chrystusa.

Każda z omówionych trylogii ukazuje nam harmonijną wizję tajemnicy wcielonego Syna Bożego. Jak wynika z niniejszej pracy, by lepiej zrozumieć to, kim jest Jezus, należy najpierw zapytać o to, co czynił, jakie posłannictwo pełnił. Warto oddać tu głos Oscarowi Cullmannowi, który twierdzi: „(...) kiedy w Nowym Testamencie pojawia się pytanie: «Kim jest Chrystus?», nigdy nie znaczy to, w każdym razie nie w pierwszym rzędzie: «Jaka jest Jego natura?», ale przede wszystkim: «Jaka jest Jego funkcja?»¹. Pytanie o misję stanowi więc punkt wyjścia chrystologicznej refleksji. Niniejsze studium prezentuje, jak mocno misja Jezusa złączona jest z Jego osobą. W zasadzie powiedzieć należy, że osoba i dzieło są w przypadku Syna Bożego nierozłączne. Mamy nadzieję, że dość mocno wybrzmiało to w naszej pracy.

W pracy zanalizowano pojęcie misji występujące w Piśmie Świętym. Szczególnie wyraziście jawią się zapisy Ewangelii św. Jana. Jezus, jako Ten, który „od Boga przychodzi”, bez reszty oddaje się pełnieniu swego *missio*. Jego *p r z y j s c i e* zaś ma wyłącznie jedno źródło – Ojca. Będąc przez Niego posłanym (*Gesendetsein*), Jezus może zupełnie utożsamić się ze swoją

1 O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, s. 4, cyt. za: H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 143.

misją. Owo określenie – „posłany” – wyraża więc zachodzącą w Chrystusie tożsamość między *esse* a *missio*. Pismo Święte, co wykazaliśmy w naszej pracy, jest tego świadectwem.

W trylogii Balthasara bez wątpienia do czynienia mamy z wieloma powtórzeniami. Powodem tego jest fakt, że autor każdorazowo podejmuje na nowo refleksję nad całością misterium Chrystusa². W naszej pracy podczas analizy myśli teologa również nie udało się uniknąć tej prawidłowości. Przykładem tego jest zagadnienie świadomości wcielonego Syna Bożego. W drugim rozdziale analizie poddana została eschatologiczna świadomość Jezusa, kwestię tę podejmujemy także w rozdziale trzecim.

Refleksja nad świadomością wcielonego Syna Bożego pozwoliła nam dostrzec niepowtarzalne i jedyne w swoim rodzaju posłannictwo. Analizowanie tego, co Zbawiciel wiedział o sobie, wskazuje na zasadniczą treść Jego misji – głoszenie Tego, od którego w y s z e d ł. Balthasar kreśli sylwetkę Jezusa, który intuicyjnie dostrzega „w swej najgłębszej i niepodzielnej świadomości (...) element boski”³. Mimo iż do czynienia mamy z Przedwiecznym Podmiotem, możemy – w odniesieniu do Jego ludzkiej świadomości – mówić o procesie dochodzenia do wiedzy o sobie samym. Ważne jednak jest, że rozwój ten to jedynie pewne uwyrażnienie zawsze aktualnej „pierwotnej identyczności dojrzewającego „ja” z Jego misją, a także własnej tożsamości, wyrażającej się w „byciu Słowem Ojca”⁴. Stawanie się postępuje wraz z misją. Pamiętać należy także o tym, że świadomość synowska jest nieodłączna od świadomości misyjnej. Bardzo istotne jest również to, że zgoda na pełnienie posłannictwa jest odwieczną zgodą przedwiecznego Syna Bożego, która zawiera w sobie czasową akceptację misji.

2 Por. M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 607.

3 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, dz. cyt., s. 159.

4 M. Pyc, *Chrystus, piękno–dobro–prawda*, dz. cyt., s. 271.

Istniejąca w misji relacja do Posyłającego zwraca naszą uwagę na to, że ziemskie życie Jezusa, a więc czas wypełniania przez Niego posłannictwa, jest miejscem objawienia się Trójcy Świętej. Misja ma tak doniosłe znaczenie w teologii Hansa Ursa von Balthasara m.in. z tego względu, że wszystko to, co Jezus czynił na ziemi, było przejawem istoty Boga. Za pośrednictwem misji możemy niejako dotknąć trynitarniej tajemnicy. „Tylko począwszy od zachowania Jezusa względem Ojca i Ducha Świętego poznajemy coś z trynitarnych relacji życia i miłości jednego i jedynego Boga”⁵. W ramach podsumowania należy także powiedzieć, że misja z całą pewnością rozumiana jest nie tylko jako *w y j ś c i e*, ale także jako *p o w r ó t* do Ojca. Jego objawianie jest też jedynym jej celem. Jezus pozostaje w nierozzerwalnej jedności z tym, kogo objawia – z Ojcem, który w pełni angażuje się w dokonywane przez Syna dzieło. Balthasar uważa nawet, że Bóg nie mógł bardziej włączyć się w misję niż przez wysłanie Jednorodzonego.

W niniejszej pracy przeanalizowaliśmy również relację Syna z Duchem Świętym w kontekście posłannictwa. Na pierwszym planie znajduje się rzeczywistość wcielenia, ponieważ w tym właśnie momencie odwieczny Logos opuszcza łono Ojca, by pełnić na ziemi swą misję. Trzecia Osoba Trójcy umożliwia to niezwykle wydarzenie. Ona utkała w łonie Niepokalanej święte ciało Jezusa, Ona objawiała Zbawicielowi wolę Ojca i uzdalniała Go do trwania w posłuszeństwie tej woli. Logos w czasie swej ziemskiej misji pozostaje w postawie „zdania się na” wobec Trzeciej Osoby Trójcy. Dlatego też można nazwać Jezusa owocem Ducha Świętego, choć jak wiemy, wewnątrztrynitarnie Duch pochodzi od Ojca i Syna.

W pracy zbadana została także kwestia teologii Ratzingera, przede wszystkim w kontekście Dobrej Nowiny, czyli całego „wydarzenia

5 H. U. von Balthasar, *Theologik*, Bd. II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 117.

Chrystusa” – od Jego wcielenia aż po mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Momentami odnosiliśmy się także do preegzystencji Syna Bożego.

Następnie została omówiona modlitwa arcykapłańska Chrystusa. Zwrócono w tym miejscu uwagę szczególnie na cztery powiązane z nią aspekty, czyli poznanie Boga, uświęcenie w prawdzie, przekazanie miłości oraz bycie w jedności, ukazując, jak bardzo wszystkie te kwestie łączą się ze sobą i wypełniają w Chryście oraz Jego misji.

W kolejnym rozdziale zanalizowano zwrot JA JESTEM w Ewangelii według św. Jana i Ewangelii według św. Marka. Wskazano przy tym z jednej strony na Chrystusa jako Pana czasu i wszystkiego, co istnieje, z drugiej zaś na to, że – mówiąc słowami Schnackenburga – „chodzi tu nie tylko o kategorię czasu, lecz o zasadniczą różnicę w bycie, jasno sformułowane, że Jezus przypisuje sobie z niczym nieporównywalny rodzaj bytu, przewyższający wszelkie ludzkie kategorie”⁶.

Kończący książkę rozdział o Kazaniu na Górze odnosił się do błogosławieństw Jezusa oraz do sformułowań „sól ziemi” i „światło świata”, którymi nazwał On swoich uczniów.

Na koniec chcemy zaznaczyć, że w dzisiejszym świecie refleksja dotycząca posłannictwa nabiera wyjątkowego znaczenia. W czasie powszechnego zamętu, zagubienia oraz źle pojmowanego indywidualizmu należy z nową mocą odnieść się do Chrystusa i Jego misji. Tylko w ten sposób człowiek będzie mógł zrozumieć siebie. Jan Paweł II mówił na placu Zwycięstwa w Warszawie:

(...) człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność,

6 Cytat za: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu...*, dz. cyt., s. 364.

ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa⁷.

Refleksja nad misją jest więc konieczna, ponieważ Jezus „nosi jej tajemnicę w sobie samym”⁸ i tylko przez jej pryzmat możemy Go poznać.

7 Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas mszy św. na placu Zwycięstwa, 2.06.1979, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/> (7.11.2016).

8 M. Sobociński, *Wydarzenie...*, dz. cyt., s. 166.

Bibliografia

1. Pismo Święte i dokumenty Kościoła

Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Kraków 2010.

Denzinger H., Schönmetzer A., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau 1963.

Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, t. 1, *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II. 325–787*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Poznań 2015.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Poznań 1979.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*. O stałej aktualności posłania misyjnego, Wrocław 1995.

Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas mszy św. na placu Zwycięstwa, 2.06.1979, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-jana-pawla-ii-wygloszona-podczas-mszy-sw-na-placu-zwyciestwa/> (7.11.2016).

Jan Paweł II, List apostolski *Novo Millennio Ineunte*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (27.07.2016).

Johannes Paul II, *Jesus Christus, der Erlöser. Katechesen 1986–1989*, Hrsg. N. R. Martin, St. Ottilien 1994.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237–250.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133–150.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia], oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. V, Poznań 2000.

Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, https://w2.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (27.07.2016).

Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, s. 180–183.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 509–606.

2. Literatura źródłowa.

Publikacje Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera

Trylogia – Hans Urs von Balthasar

Balthasar H. U. von, *Estetyka teologiczna*, t. II, *Modele teologiczne*, cz. 1, *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.

Balthasar H. U. von, *Estetyka teologiczna*, t. III, *Teologia*, cz. 2, *Nowy Testament*, tłum. W. Szymona, Kraków 2010.

Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.

Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2006.

Balthasar H. U. von, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu*, cz. 2, *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013.

Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. I, *Prolegomena*, Einsiedeln 1973.

Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.

- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. IV, *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. I, *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.
Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. II, *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. III, *Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1985.

Inne publikacje Hansa Ursa von Balthasara

- Balthasar H. U. von, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1983.
Balthasar H. U. von, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1976.
Balthasar H. U. von, *Eine letzte Rechenschaft*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Hrsg. K. Lehmann, W. Kasper, Köln 1989, s. 12–17.
Balthasar H. U. von, *Epilog*, Einsiedeln–Trier 1987.
Balthasar H. U. von, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1989.
Balthasar H. U. von, *Haus des Gebetes*, w: W. Seidel, *Kirche aus lebendigen Steinen*, Mainz 1975, s. 11–29.
Balthasar H. U. von, *Mein Werk – Durchblicke*, Einsiedeln 1990.
Balthasar H. U. von, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln 1965.
Balthasar H. U. von, *Spiritus Creator. Skizzen der Theologie III*, Einsiedeln 1967.
Balthasar H. U. von, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984.
Balthasar H. U. von, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Stuttgart 1988.
Balthasar H. U. von, *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000.

Trylogia – Joseph Ratzinger

- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tłum. W. Szymona, Kraków 2012.
Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2017.
Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019.

3. Literatura pomocnicza

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. III, Warszawa 1962.
Allen J. L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005.

- Atanazy, *Oratio de incarnatione Verbi* (Patrologia Graeca, 25).
- Bendowska M., *Jom Kipur*, w: *Polski słownik judaistyczny*, https://www.jhi.pl/psj/Jom_Kipur (3.09.2019).
- Bendowska M., *Sukot*, w: *Polski słownik judaistyczny*, <https://www.jhi.pl/psj/Sukot> (3.09.2019).
- Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Radom 2010.
- Bokwa I., *Trynitarno-chystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Urs von Balthasara*, Radom 1998.
- Braun-Gałkowska M., *Rok łaskawy. Rozważania o roku miłosierdzia*, Lublin 2015.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968.
- Cullmann O., *Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Theologie*, „Kerygma und Dogma” 1 (1995), s. 133–141.
- Deskur B., Królak T., *Drogi do Boga. Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie o sobie*, Częstochowa 2011.
- Disse J., *Metaphysik der Singularität. Eine Einführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002.
- Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum. W. Zasiura, Kraków 1999.
- Ewangelia według św. Jana. Wstęp–przełład–komentarz*, oprac. L. Stachowiak, Poznań–Warszawa 1975.
- Gower R., *Usi e costumi dei tempi della Bibbia*, Torino 1990.
- Guerriero E., *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004.
- Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Hrsg. K. Lehmann, W. Kasper, Köln 1989.
- Hanz H., *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt am Main 1975.
- Haubst R., *Über das Seelenleben des Kindes Jesus*, „Geist und Leben” 33 (1960), s. 405–415.

- Henrici P., *Erster Blick auf H. U. von Balthasar*, w: *Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk*, Hrsg. K. Lehmann, W. Kasper, Köln 1989, s. 18–61.
- Herz M., *Sacrum commercium*, München 1958.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 2009.
- Ireneusz z Lyonu, *Advesus haereses libri quinque* (Patrologia Graeca, 7).
- Jankowski A., *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005.
- Kasper W., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.
- Kasper W., *Jesus der Christus*, Mainz 1984.
- Kehl M., *Hans Urs von Balthasar. Portret*, w: *H. U. von Balthasar, Wpełni wiary*, red. W. Löser, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 9–73.
- Krenski T., *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz 1995.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Kudasiewicz J., *Przymierze*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Warszawa 1998.
- Leon Wielki, *Sermo* (Patrologia Latina, 54).
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Lochbrunner M., *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Freiburg–Basel–Wien 1978.
- Lochbrunner M., *Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe (1942–1952)*, Basel 1998.
- Löser W., *Im Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter*, Frankfurt am Main 1976.
- Maloney G. A., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986.
- Miranda J. P., *Der Vater, der mich gesandt hat. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den johanneischen Sendungsformeln. Zugleich ein Beitrag zur johanneischen Christologie und Ekklesiologie*, Frankfurt am Main 1972.
- Naduvilekut J., *Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*, St. Ottilien 1987.
- Neuman J. S., *Mężczyzna i kobieta w Bożym królestwie. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kielce 2005.

- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 233–502.
- Piotrowski E., *Hans Urs von Balthasar*, Kraków 2005.
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.
- Piotrowski E., *Wprowadzenie*, w: H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 4–11.
- Pyc M., *Chrystus, piękno–dobro–prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Kraków 2006.
- Schell H., *Katholische Dogmatik*, Bd. III, Tl. 1, München–Wien–Zürich 1994.
- Schulte R., *Christusereignis als Tat des Vaters*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. III, Tl. 1, Hrsg. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, s. 57–84.
- Schwager R., *Der Sohn Gottes und die Weltsunde. Zur Erlösungslehre Hans Urs von Balthasar*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 108 (1986) H. 1, s. 5–44.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973.
- Scola A., *Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil*, Paderborn 1996.
- Sobociński M., *Wydarzenie Jezusa Chrystusa jako odzwierciedlenie wewnętrznego życia Trójcy Świętej w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Gniezno 2007.
- Spangenberg V., *Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit” bei H. U. von Balthasar*, Tübingen 1993.
- Speyr A. von, *Kreuz und Hölle*, Einsiedeln 1972.
- Speyr A. von, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1993.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, Katowice 2012.
- Św. Hieronim, *Listy*, t. 2, tłum. M. Ożóg, Kraków 2010.

- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1970.
- Tossou K. K. J., *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Freiburg im Breisgau 1983.
- Trilling W., *Das wahre Israel*, München 1964.
- Vorgrimler H., *Theologische Porträts. H. U. von Balthasar*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Hrsg. H. Vorgrimler, Wien 1970, s. 122–142.
- Walczak M., Wysocka M., *Ad imaginem Christi. Chrystyczny aspekt stworzenia człowieka w Biblii i współczesnej refleksji teologicznej*, Siedlce 2017.
- Wencel K. T., *Hans Urs von Balthasar. Teologia chwały*, Kraków 2001.
- Witkowski S., *Męka Pańska według Ewangelii św. Jana*, Kraków 2001.
- Witkowski S., *Nowa jakość życia. Kazanie na Górze Mt 5–7*, Kraków 2004.
- Witkowski S., *W promieniach miłosierdzia. Rozważania*, Kraków 2004.
- Woźniak R. J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.
- Wright N. T., *Dobra Nowina. Wiadomość, która zmieniła świat*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2016.

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział 1 (Iwona Dziemska)	
Hans Urs von Balthasar – osoba i dzieło	13
1. Droga do 1940 roku	13
2. „Dwie połówki jednej całości” – spotkanie z Adrienne von Speyr	16
3. Trylogia	21
Rozdział 2 (Maja Wysocka)	
Joseph Ratzinger (Benedykt XVI) – osoba i dzieło	35
1. Życiorys	35
2. Inspiracje	39
3. Trylogia	40
Rozdział 3 (Iwona Dziemska)	
Znaczenie pojęcia misji	43
1. Misja w Piśmie Świętym.	43
2. Misja a jedność bycia i stawania się	49
Rozdział 4 (Iwona Dziemska)	
Misja Jezusa a Jego świadomość	57
1. Przybliżony kształt absolutnej świadomości misyjnej.	57
2. Zgodność samoświadomości Jezusa ze świadomością misyjną	64
3. Misja jako miara wiedzy i wolności Jezusa	70
Rozdział 5 (Iwona Dziemska)	
Inkluzja w Chrystusie	75
1. Jezus a natura ludzka	75
2. Przedziwna wymiana	78

3. <i>En Christoi</i>	83
4. Pośrednictwo stwórcze	86
Rozdział 6 (Iwona Dziemska)	
Trynitarny charakter misji	91
1. „Od Boga wyszedłem”	92
2. Duch Święty a misja Syna.	98
2.1. Wcielenie a Duch Święty	98
2.2. Trynitarne odwrócenie	100
Rozdział 7 (Maja Wysocka)	
Dobra Nowina	107
1. Przewrót antropologiczny	110
2. Narodzony, aby dać świadectwo prawdzie (J 18, 37)	112
3. Oto Człowiek.	118
Rozdział 8 (Maja Wysocka)	
Modlitwa arcykapłańska	121
1. Poznanie Boga	122
2. Uświęcenie w prawdzie	124
3. Przekazanie miłości	125
4. Bycie w jedności	126
Rozdział 9 (Maja Wysocka)	
JA JESTEM (εγω ειμι)	129
1. JA JESTEM w Ewangelii św. Jana	129
„Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58)	129
„Jeżeli bowiem nie uwierzycie, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach waszych” (J 8, 24).	131
„Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (J 8, 28).	133
2. JA JESTEM w Ewangelii św. Marka.	136
„Odwagi, JA JESTEM, nie bójcie się” (Mk 6, 50).	136
Rozdział 10 (Maja Wysocka)	
Kazanie na Górze.	139
1. Błogosławieństwa (Mt 5, 1–11).	141
„Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3)	141

„Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5, 4)	142
„Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5, 5)	143
„Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5, 6)	144
„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7)	145
„Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8)	146
„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9)	147
„Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie. Błogosławieni jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladują was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami” (Mt 5, 10–12)	149
2. Sól ziemi	149
3. Światło świata	150
Zakończenie	153
Bibliografia	159

Recenzowana książka zawiera bogatą bibliografię oraz czytelną metodę badawczą, dzięki czemu jest to pozycja godna publikacji i lektury dla każdego teologa. Monografia posiada wstęp i zakończenie oraz dziesięć rozdziałów logicznie podzielonych na dwie części, z których każda poświęcona jest jednemu z dwóch wielkich teologów, wymienionych w tytule.

Hans Urs von Balthasar i Joseph Ratzinger, to teologowie najwyższego poziomu. Autorki monografii, która wydobywa jeden element ich teologii – element bardzo ważny, jakim jest posłanie (missio) Jezusa, przybliżyły w sposób profesjonalny wyrażone w temacie zagadnienie, opierając się na dobrej literaturze oraz własnych, krytycznych naukowo analizach.

Monografia zasługuje na publikację i zapoznanie się szerokiego grona czytelników z misją Jezusa oraz jej rozumieniem przez Hansa Ursa von Balthasara i Josepha Ratzingera.

ks. dr hab. Bogdan Zbroja, prof. UPJP II

Recenzowana publikacja dwóch doktorantek teologii (to też współczesny znak czasu dla teologii katolickiej w Polsce!) wpisująca się w nurt badań teologicznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie poświęcona jest wybranym aspektom chrystologii u dwóch najbardziej znanych przedstawicieli teologii niemieckojęzycznej XX w. Autorki zestawiają wybrane dzieła „filarów – mistrzów” współczesnej teologii – Szwajcara Hansa Ursa von Balthasara – kardynała – nominata i Niemca Josefa Ratzingera – późniejszego papieża Benedykta XVI dotyczące rdzenia istoty – posłania (missio) Jezusa Chrystusa. Autorki przybliżają myśl chrystologiczną uczonych w kluczu hermeneutycznym „misji Jezusa Chrystusa” analizując ich dzieła źródłowe (dwie słynne Trylogie), teksty Ojców Kościoła oraz aktualizując ich interpretację w świetle nauczania współczesnych polskich teologów (jak choćby Bokwa, Budzik, Królikowski, Kudasiewicz, Piotrowski, Pyc, Szymik).

Recenzowana praca poza niewątpliwie charakterem naukowym, udokumentowanym aparatem krytycznym i zebraną bibliografią nie traci także waloru popularyzatorskiego, stąd można ją polecić nie tylko parającym się teologią, ale także wszystkim adeptom teologii, a zwłaszcza chrystologii oraz tym, którzy pragną pogłębić swoją wiarę i duchowość chrześcijańską.

Ks. kan. dr hab. Roman Bogusław Sieroń, prof. nadzw.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie