

BÓG W SERCU CHRZEŚCIJANINA: TAJEMNICA CORAZ BLIŻSZEJ OBECNOŚCI

„Wszystko, co Chrystus przeżył, czynił po to, abyśmy mogli przeżywać to w Nim i aby On przeżywał to w nas” (KKK 521). Tym zdaniem *Katechizm Kościoła Katolickiego* zaprasza do kontemplacji tajemnic Chrystusa jako rzeczywistości, które odnoszą się nie tylko do faktu z przeszłości, ale do wewnętrznego życia każdego wierzącego. Zresztą św. Paweł daje nam w odniesieniu do tego najbardziej zaskakujące świadectwo, gdy stwierdza: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 19-20). Ten sam Apostoł na innym miejscu wzywa chrześcijan do tego, by uświadomili sobie Bożą obecność w swym życiu: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16; 6, 19; 2 Kor 6, 16; por. także Ef 2, 21 n). Nawiązując do tych wypowiedzi, wielka tradycja teologiczna i duchowa zawsze podkreślała znaczenie świadomości obecności Boga w sercu chrześcijanina. Na przykład św. Ignacy Antiocheński napomina w swych listach: „Czyńmy więc wszystko świadomi, że On w nas mieszka, abyśmy byli Jego świątyniami i aby On był w nas Bogiem naszym”¹. Podobnie św. Teresa z Avila w *Drodze do doskonałości* poucza o duchowej stracie wpływającej z braku świadomości bliskości Boga: „Wszelka szkoda płynie z niezrozumienia tego, że Bóg jest w nas obecny. Uważamy, że jest On bardzo odległy” (29, 5).

W historii teologii temat ten był rozwijany w różnych kierunkach: od „ubóstwiania” człowieka do zamieszkiwania w nim Trójcy świętej, od włączenia „w Chrystusa” do oblubieńczego z Nim zjednoczenia, od „narodzenia się Boga” w wierzącym do najróżnorodniejszych darów udzielonych wiernym². W naszych czasach problematyka ta zyskała

¹ Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie* 15, 2 (tekst polski w przekładzie A. Świderkówny, w: *Ojcowie Apostolscy*, PSP 45, Warszawa 1990, s. 71, przyp. tłum. F. M.).

² Krótką prezentację tych tematów zob. odnośne hasła w słownikach: E. Ancilli (red.), *Dizionario enciclopedico di Spiritualita. Nuova edizione completamente aggiornata e ampliata*, t. I-III, Roma 1990; L. Boriello (red.), *Dizionario di Mistica*, Citta del Vaticano 1998.

szczególne znaczenie, kiedy – z jednej strony – zaczęto podkreślać konieczność afirmacji człowieka wezwanego do przyjęcia w sobie obecności Boga i stanowiącego podmiot nieograniczenie wolny, a z drugiej strony – gdy na progu trzeciego tysiąclecia coraz bardziej zaczęto odczuwać potrzebę duchowości oraz relacji z Bogiem, nie pozbawioną zresztą elementów wieloznacznych.

Na tych stronicach będziemy usiłowali przedstawić niektóre refleksje dotyczące wzrastającej obecności Boga w sercu człowieka, starając się zwłaszcza zwrócić większą uwagę na zachwyty, którego przedmiotem w takim wydarzeniu jest ludzka wolność.

1. Bóg i człowiek: jaka relacja?

Przede wszystkim zdumiewa nas i zadziwia to, że Bóg z serca ludzkiego czyni sobie mieszkanie. Jak należy rozumieć taką obecność? Czyż Bóg nie jest nieosiągalny dla człowieka i niewyobrazalny? W jaki sposób można pojąć wzrost tej obecności w sercu tego, u którego miarą życia jest lat siedemdziesiąt, osiemdziesiąt, gdy jesteśmy mocni (por. Ps 90, 10)? Bóg jest nieskończony i wieczny, niebo i niebiosa najwyższe nie mogą Go objąć (por. 1 Krl 8, 27); człowiek natomiast jest przygodny: czy w związku z tym nie będzie rzeczą absurdalną mówić o Bożej obecności w sercu wierzącego? A jeśli Bóg mu się udziela, to czyż nie grozi mu to, że zginie lub zostanie wchłonięty „jak kropla w morzu”? I cóż zostałoby wówczas z jego wolności, z jego bytu „jedynego w swoim rodzaju i niepowtarzalnego”?

Człowiek się gubi, gdy myśli o tym, iż „obok” nieskończoności znajduje się rzeczywistość skończona. Tak bardzo tajemna jest relacja między tym, co jest ograniczone, a tym, co jest wieczne, między Bogiem a człowiekiem, że religijna i filozoficzna refleksja ludzkości zawsze usiłowała rozwiązać zagadkę, negując jeden z dwóch elementów tego napięcia³ Wielokrotnie próbowano wyjaśnić rzeczywistość skończoną w terminach oddalenia, „pierwotnego odejścia” od doskonałości Bożej, od niesłychanej jedności Absolutu, tak że jedyne możliwe zbawienie polegałoby właśnie na negacji własnej skończoności, na radykalnym wyjściu z siebie, mającym na celu powrót do pierwotnej jedności. Tym sposobem skończoność byłaby naznaczona ostatecznie negatywnym piętnem winy. W takiej hipotezie nie można w żaden sposób wyobrazić

³ Odnośnie do tego, co następuje, zob. H. U. von Balthasar, *Theodrammatica*, I: *Introduzione al dramma*, Milano 1980, s. 467-569.

sobie obecności Boga w człowieku i jej wzroście, ponieważ ludzka rzeczywistość (i cała jej historia) byłaby pojmowana jako rzeczywistość mało znacząca, a ostatecznie jako „niebyt”. Jednocześnie na pierwszy plan problematyki nie wysuwają się wszystkie owe wizje świata, które – nie zachowując różnicy między rzeczywistością Bożą a rzeczywistością ludzką – podążają w kierunku panteistycznego ujęcia relacji poprzez spekulacje mające nieskończone warianty, ujęcia, w świetle których człowiek i jego historia byłyby tylko częścią procesu Bożego. Cóż wreszcie można by powiedzieć o typowych roszczeniach okresu nowożytnego, dotyczących nieskrępowanej wolności człowieka? W gruncie rzeczy bowiem nie zabrakło, zwłaszcza w wieku XX, myśli, które wyraźnie przeciwstawiały sobie wolność człowieka i obecność Boga, negując ostatecznie istnienie fundamentu wykraczającego poza tę rzeczywistość i otwierając tym samym drogę prowadzącą do nihilistycznej wizji losu ludzkiego⁴.

2. Orędzie chrześcijańskie: Bóg mieszka między ludźmi

Żydowsko-chrześcijańska nowina o Bogu, który chce zamieszkać pośród ludzi, choć człowiek nie przestaje być nadal stworzeniem skończonym, a Bóg nie zostaje zamknięty w procesie świata, jest orędziem najbardziej zdumiewającym, jakie można było usłyszeć w ciągu historii ludzkości. Takie orędzie wyklucza wszelką myśl, która usiłuje pokonać lub usunąć różnicę między Bogiem a człowiekiem w mistycznym stopieniu lub w spekulatywnej syntezie. Tym sposobem temat zamieszkiwania Trójcy Świętej w sercu wierzących jawi się jako niepodważalne potwierdzenie dobroci człowieka i jego wolności. Człowiek zatem, według orędzia żydowsko-chrześcijańskiego, został stworzony jako wolność, aby mogła w nim zamieszkać tajemnica Boga i aby on nosił w sobie życie Boże.

1. Jak wiadomo, temat ten został obszernie przedstawiony w Starym Testamencie, tam, gdzie znajdujemy obecność Boga (*Szekinah*) pośród Jego ludu, w Namiocie Przymierza albo w Świątyni⁵. Wszystko to uzyskuje swe całkowite wypełnienie w Nowym Testamencie, a dokładnie w tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Albowiem Boża obecność

⁴ Takie są, na przykład, obiekcje radykalnego egzystencjalizmu J.-P. Sartre'a, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano 1980⁶.

⁵ Por. np. Wj 25, 8n. 40; 26, 30; 1 Krl 5-8; Ps 5, 8; 48, 10 i in. Odnosnie do tego por. także Y. M.-J. Congar, *Il mistero del tempo: l'economia della presenza di Dio dalla Genesi all'Apocalisse*, Torino 1963.

w rzeczywistości ludzkiej wypełnia się doskonale w Bożym dziele, dokonanym w Jezusie z Nazaretu, w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu. Janowy *Prolog* obwieszcza, iż Słowo Boże stało się ciałem i rozbiło swój namiot między nami (por. J 1, 14). W tej tajemnicy uzyskuje ostatecznie światło relacja między Bogiem a człowiekiem. Jezus Chrystus bowiem objawia się jako Podmiot absolutnie wyjątkowy, w którego historii wyłania się nie dające się z niczym porównać odniesienie do tajemnicy Boga Ojca, tak że może On w pełni z Nim się utożsamiać (por. J 10, 30). W Jezusie znajdujemy określoną wolność, która odpowiada całkowicie tajemnicy Ojca: odkrywamy tutaj świadectwo samoświadomości całkowicie pewnej faktu, że jest On „posłany przez Ojca w celu wypełnienia Jego woli”⁶ i nikt nie jest w stanie wykazać Mu najmniejszej choćby niespójności, tak iż może On stwierdzić: „Kto mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 9), ponieważ Ojciec jest w Nim, a On w Ojcu (por. J 14, 10). Ponadto należy zauważyć, że w takim istnieniu radykalnie synowskim ujawnia się jednoznacznie obecność i działanie Ducha Świętego. On nie tylko jest zawsze obecny w życiu Jezusa, w każdej chwili Jego posłannictwa⁷, ale też jest Tym, dzięki któremu dokonuje się samo Wcielenie (por. Łk 1, 35; Mt 1, 18. 20) i którego Jezus po swej męce, w swym zmartwychwstałym ciele, może dać uczniom (por. J 20, 22), Kościołowi i światu, aby mogło się dalej rozwijać to, czego On w sposób doskonały dokonał w Misterium Paschalnym, otwierając ostatecznie drogę do naszej adopcji przez Boga.

W tym sensie można powiedzieć, że Jezus Chrystus daje w sobie samym możliwość obecności Boga w człowieku, stając się na podstawie unii hipostatycznej jej niedoścignionym archetypem: On jest Tym, w którym „mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2, 9).

2. W konsekwencji, za pośrednictwem ludzkiej natury Jezusa została nam objawiona najgłębsza tajemnica Boga, Jego odwieczne bycie tajemnicą miłości w jedności jedyne Boga i w Trójcy Osób. Bóg objawia się jako tajemnica miłości: w Ojcu, który odwiecznie rodzi, dając całego siebie, w Synu, który wszystko otrzymuje i eucharystycznie oddaje z powrotem Ojcu, oraz w Duchu Świętym, który jako Tchnienie pochodzi od Ojca i Syna, stanowiąc najgłębszą jedność

⁶ Por. np. J 5, 36-38. 43; 6, 38-40; 7, 16-18. Zob. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica* III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983, s. 142-146.

⁷ Por. Mt 12, 28; 27, 50; Mk 1, 10 i 12; 15, 37; Łk 4, 14. 18; 23, 46; J 19, 30.

i owoc Ich doskonałej wzajemnej relacji⁸. W tej tajemnicy, objawionej nam w historii Jezusa, możemy zrozumieć, że już w życiu Boga istnieje absolutne pozytywne potwierdzenie drugiego, a mianowicie w odwiecznym zrodzeniu Syna⁹. Dlatego nawet różnica istniejąca między Bogiem a człowiekiem znajduje swą afirmację w swej ostatecznej pozytywności. Odzwierciedla ona bowiem relację Ojca z odwiecznym Synem, w Ich wspólnym Duchu Świętym miłości. W tym sensie ludzka natura Chrystusa jawi się przed oczyma Bożymi jako archetyp wszelkiej prawdziwej natury ludzkiej¹⁰.

W świetle tajemnicy trynitarnej temat obecności Boga w naszym życiu uzyskuje swe właściwe znaczenie: wzrastająca obecność Boga w sercu wierzących stanowi istotną część urzeczywistnienia planu Bożego w stosunku do nas, którym jest uczynienie nas uczestnikami życia Bożego poprzez przybranie nas za synów w jedynym Synu (Ef 1, 4 n)¹¹.

3. Obecność Boga w sercu wierzącego

Badając Nowy Testament, nie można mieć wątpliwości co do znaczenia daru, który Bóg chce uczynić z Siebie samego w sercu wierzącego. Odnośne teksty biblijne opisują jasno trynitarną dynamikę takiego zamieszkiwania.

1. Najbardziej znaczącą wypowiedź Jezusa na ten temat znajdujemy w *Ewangelii św. Jana*: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14, 23). Dość bogate są też świadectwa zawarte w *listach Janowych*: ukazują one uczestnictwo w tajemnicy Trójcy Świętej jako ostateczny cel chrześcijańskiego przepowiadania (por. 1 J 1, 3); szczególny akcent pada na obecność Ducha: „Kto wypełnia Jego przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w nim; a to, że trwa On w nas, poznajemy po Duchu, którego nam dał” (1 J 3, 24). W *Drugim Liście*

⁸ Piszemy o tym w świetle wypowiedzi H. U. von Balthasara, *Theodrammatica* IV, *L'azione*, Milano 1986, s. 295-309; tenże, *Teologica* II, *Verita di Dio*, Milano 1990, s. 149-160. Syntezę tego zagadnienia zob. w dziele: P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Milano 1996, s. 315-366.

⁹ Na temat absolutnej pozytywności drugiego zob. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica. L'ultimo atto*, Milano 1985, s. 70-73. Bardzo sugestywne są na ten temat refleksje zawarte w: P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi di Sergej Bulgakov*, Roma 1998.

¹⁰ Por. H. U. von Balthasar, *La teologia della storia*, Brescia 1962, s. 20.

¹¹ Por. też 1 J 4, 15-16 oraz KO 2.

św. Piotra autor stwierdza, że Chrystus dał nam siebie, abyśmy się stali „uczestnikami Boskiej natury” (2 P 1, 4). Szczególnie bogate refleksje na ten temat znajdujemy u św. Pawła, który rozpoznaje w wierze to, co pozwala na obecność w nas Pana Jezusa: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; (...) abyście zostali napelnieni całą Pełnią Boga” (Ef 3, 17-19). Ponadto również on określa dokładniej sens obecności Ducha Świętego, który mieszka w nas jak w świątyni (por. 1 Kor 6, 19; 3, 16) jako współ-źródło życia, jedności i ruchu (por. Rz 8, 14; Ga 5, 25) oraz jako Twórca naszego odrodzenia w chrzcie świętym (por. 1 Kor 6, 11; 12, 13; Tt 3, 5). Jednakże tekst kluczowy znajduje się w *Liście do Galatów*, w którym obecność Boga w nas objaśnia się w pojęciach uczestnictwa w synowskiej wolności samego Jezusa: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojczy! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem” (Ga 4, 6-7). W tym kontekście, dar Ducha umożliwia w nas wołanie Syna, tak że upodabniamy się do Chrystusa jako członki Jego ciała, uczestniczący w Jego relacji z Ojcem¹².

2. Jest rzeczą znaną, że tradycja chrześcijańska interpretowała te dane Objawienia nie w ogólnym sensie obecności bóstwa w każdym żywym byciu jako stworzeniu, lecz idąc po linii radykalnego daru, który pokrywa się z samą obecnością Boga Trójjedynego w sercu sprawiedliwego poprzez działanie Ducha Świętego¹³. Także wielka refleksja teologiczna poświęciła wiele miejsca uzasadnieniu tego podstawowego aspektu życia chrześcijańskiego, usiłując zilustrować w miarę możliwości sposoby zamieszkiwania Boga w człowieku¹⁴. Wystarczy przypomnieć w tym kontekście myśl św. Tomasza, który w samym sercu

¹² Por. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, V, s. 364.

¹³ Por. Leon XIII, *Divinum illud munus* (AAS 29 [1896-1897], 646-653), który opisuje zamieszkiwanie jako wewnętrzną obecność Boga w duszy przez łaskę, co tworzy zjednoczenie oparte na miłości, przyjaźni i słodkim życiu Bogiem. Zob. też Pius XII, *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943], 200-243), który pisze o nieprzezwyjęzonej różnicy między Bogiem a człowiekiem również w zamieszkiwaniu. Wyjaśnia on też, w jakim sensie obecność Boga jest dziełem Ducha, biorąc pod uwagę to, że każde działanie Boga *ad extra* można przypisać całej Trójcy, analogicznie do stwierdzeń Anzelma d’Aosta, zawartych w dziele *De processione Spiritu Sancti*, c. 1 (*Opera Omnia* 1/2, s. 177-185), które zostały przejęte przez Sobór Florencki (DH 1330).

¹⁴ Jeśli chodzi o sposoby tego zamieszkiwania, najbardziej podziela się stanowisko Rahnera i innych, którzy mówią o prawie formalnej przyczynowości, unikając formalnego zjednoczenia, właściwego unii hipostatycznej, a zarazem podkreślając bezpośredniość upodobnienia do Chrystusa przez działanie Ducha. Mówi się też o przyczynowości osobowej, gdzie podkreśla się własne, a nie tylko przypisane, działanie Ducha (H. Mühlén i J. Alfaro). Odnośnie do tego zob. A. Scola, G. Marengo, J. Prades Lopez, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano 2000, s. 296-299.

swego rozumienia życia łaski umieścił obecność Boga Trójjedynego, udzielającego się w sercu sprawiedliwego poprzez nadprzyrodzony efekt, który przeobraża rozumne stworzenie¹⁵. Kościelna świadomość umieszczała taki stan łaski w relacji do *visio beatifica* świętych w niebie, od której różni się tylko stopniem, a nie istotą¹⁶. W tym sensie doświadczenie mistyczne¹⁷, dzięki szczególnemu darowi udzielonemu przez Boga, ukazało jaśniej stan odnoszący się ze swej istoty do każdego ochrzczonego, który autentycznie przeżywa własną egzystencję chrześcijańską z wiarą, nadzieją i miłością¹⁸.

4. Pośrednictwo Kościoła a „narodzenie Boga” w nas

Do tego, co zostało powiedziane wyżej, należy dodać znaczącą uwagę: nowotestamentalne orędzie o naszym udziale w relacji Syna z Ojcem w Duchu Świętym nie jest wyrażone za pomocą terminów prywatnych, lecz wspólnotowych. W konsekwencji należy zawsze brać pod uwagę fundamentalne pośrednictwo Kościoła w tej obecności Boga w wierzącym. Udzielanie się Boga w nas przechodzi najpierw przez immanencję ciała eklezjalnego. Właśnie w tym miejscu Chrystus jest kształtowany w nas przez działanie Ducha: Boży dar w sposób nieunikniony pociąga za sobą wzrost Bożej obecności w nas i głębszą immanencję w tajemnicy wspólnoty.

1. Pogłębiając ten temat pośrednictwa Kościoła, napotkamy z pewnością postać Maryi, Matki Bożej. Myśląc bowiem o obecności Boga i o jej wzroście w sercu wierzącego, należy koniecznie skierować wzrok na Tę, która w sposób dosłowny nosiła w swym łonie Syna Bożego. W Niej widzimy dzieło i obecność całej tajemnicy trynitarniej. Ona to, „pełna łaski”, została uprzednio wybrana przez Ojca do tego, by nosić Jego Syna, wcielonego za sprawą Ducha Świętego. Bóg jest tak bardzo w Niej obecny, że może zrodzić w ciele Przedwiecznego Syna oraz we wszystkim zgadza się z Jego posłannictwem, aż do jego wypełnienia

¹⁵ Odnośnie do tego wszystkiego por. J. Prades, „*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*” *El mistero de la habitacion de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás*, Roma 1993.

¹⁶ Jak orzekł Leon XIII w *Divinum illud munus* (DH 3330 n), którego stwierdzenia powtarza Pius XII w *Mystici Corporis* (DH 3815).

¹⁷ W tym miejscu należy koniecznie odnieść się do św. Elżbiety od Trójcy Świętej: por. A. Sicari, *Elisabetta della Trinita. Un'esistenza teologica*, Roma 1984; J. De Bono, *Elisabetta della Trinita*, Citta del Vaticano 2002.

¹⁸ Św. Franciszek z Asyżu potwierdza taką naukę słowami dość bezpośrednimi w *Liście do wiernych* (druga recenzja), nr 10 (*Fonti Francescane*, Editio minor, Assisi 1986, nr 200 n).

w misterium paschalnym. Maryja jest doskonałym podmiotem odbioru Bożej łaski; wszystko to, co Bóg chciał przekazać ludziom, znalazło w Niej doskonale przyjęcie, stając się tym sposobem załącznikiem Kościoła i jego łonem¹⁹. W tym sensie Maryja nie jest tylko przykładem dla każdego chrześcijanina, lecz Jej miejsce wskazuje na samo serce pośrednictwa Kościoła. Albowiem właśnie w maryjnym łonie Kościoła chrześcijanin jest wprowadzany w nowe życie i otrzymuje powołanie do niesienia w sobie Chrystusa dzięki działaniu Ducha Świętego. W odniesieniu do tego von Balthasar pisze: „To narodzenie Boga dochodzi do skutku u każdego wierzącego z osobna w Synu, który rodzi się w człowieku: w łonie Dziewicy Maryi, która Go nosi i rodzi światu, a stamtąd w łonie Kościoła, który jest zarazem Jego ciałem (Jego wcielaniem się w ludzkość) oraz Jego „oblubienicą” (miejscem, gdzie On staje się ciałem)”²⁰.

2. Włączenie w interesujący nas temat pośrednictwa Kościoła w obecności Bożego życia w nas prowadzi do krótkiej choćby refleksji nad zagadnieniem bez wątpienia drogim Ojcom Kościoła, które również w czasach nowożytnych nadal jest rozważane i pogłębiane: chodzi tu o problem narodzenia się Boga w nas²¹. Nasze przybranie za synów, nasze narodzenie się w Chrystusie, zakłada tajemny związek z narodzeniem się Boga w sercu sprawiedliwego. W odniesieniu do tego należy zwłaszcza stwierdzić, że Tradycja zawsze mówiła o „trzech narodzeniach”, którymi są: przedwieczne zrodzenie Syna, narodzenie się w czasie z Dziewicy Maryi oraz narodzenie się Boga w sercu wierzącego²².

W tym kontekście należy przypomnieć przejrzystą wizję Metodego, który widzi ukształtowanie się Syna za sprawą Ducha Świętego w duszy wraz ze zrodzeniem Syna przez Ojca, ale też jako owoc łona Kościoła, z którego rodzi się mistyczne ciało Chrystusa w różnorodności jego członków²³. Jednakże podstawową myśl przekazuje nam

¹⁹ Dotykamy tu tego, co H. U. von Balthasar nazwał „źródłem maryjnym”. Odnośnie do tego zob. moje syntetyczne opracowanie: *Punti fermi*, Milano 1972, s. 119-131; B. Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa*, Roma 1999.

²⁰ H. U. von Balthasar, *Teodrammatica II, Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano 1992, s. 290.

²¹ Tekstem podstawowym jest tutaj dzieło H. Rahnera, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, Zeitschrift für Theologie und Kirche 59 (1935), 334-418. Tekst ten, przepracowany, znajduje się też w: tenże, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello Balsamo 1995. Ważne uwagi podaje też H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, s. 161-192.

²² Por. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica V*, s. 363-400.

²³ Por. tenże, *Teodrammatica II*, s. 292.

Cyryl Aleksandryjski, który stwierdza: „To właśnie Duch Święty dokonuje w nas Bożego dzieła łaski w taki sam sposób, jak zstępując na Świętą Dziewicę ukształtował w Niej ciało Wcielonego Słowa”²⁴. Komentując to zdanie, von Balthasar dodaje, że „tym sposobem jest kształtowany w nas Chrystus, ponieważ «Duch Święty czyni nas uczestnikami Bożego procesu kształtowania się... Tak oto zostaje wyciśnięte w naszych duszach znamię obecności Boga Ojca (Hbr 1, 3; czyli Syn), albowiem Duch Święty przeobraża nas, uświęcając i prowadząc ku Chrystusowi». Pisząc o tej «zasadzie kształtowania się» (*morphosis*), Cyryl nie zapomina oczywiście o chrzcie w Kościele, którego łaska powinna być jednak podtrzymywana i żywiona życiem zgodnym z wiarą”²⁵.

5. Wzrost w czasie a ludzka wolność

W temacie narodzenia się Boga można było już dostrzec sens wzrostu Bożego życia w naszym sercu. Parafrazując Orygenesa, von Balthasar jeszcze raz stwierdza: „Nie chodzi tylko o akt narodzenia (w Betlejem lub w źródle chrzcielnym), ale też o każdorazowe wychowanie, «utworzenie» *Logosu*, bądź też członka Kościoła w Duchu *Logosu*... Każdego dnia *Logos* powinien wzrastać w nas, każdego dnia powinno powtarzać się w nas przedwieczne zrodzenie z Ojca”²⁶. Albowiem dar uczestnictwa w życiu Bożym wzrasta w nas w czasie. Łaska jest darem Bożym, który powinien się w nas rozwijać (por. Łk 8, 11; 1 J 3, 9; Rz 8, 23 n). W związku z tym należy wyjaśnić sens tego procesu. To bowiem, co zostało dane w wierze i w chrzcie świętym, nie jest niedoskonałe; z tego punktu widzenia wzrost wskazuje nie na niepełność daru, lecz na zadanie naszej wolności, która musi w czasie decydować o sobie w odniesieniu do tego, co zostało jej ofiarowane. Wynika stąd, że czas wzrostu jest konieczny dla naszego bycia człowiekiem, który jest podmiotem wolności zranionej przez grzech, ale zdążającej ku pełnemu synostwu Bożemu.

1. Tak więc na pierwszym miejscu jesteśmy świadomi paradoksalnego napięcia: „Z jednej strony, chrześcijanin jest już nowym stworzeniem (2 Kor 5, 17), stary człowiek został już ukrzyżowany (Rz 6, 6), z drugiej zaś strony chrześcijanie muszą się jeszcze odnawiać i przy-

²⁴ Cytat podaję za: tenże, *Teodrammatica V*, s. 398.

²⁵ Tamże. Zawarte w tekście cytaty pochodzą od Cyryla Aleksandryjskiego.

²⁶ Tamże, s. 397.

oblekać w nowego człowieka (Ef 4, 21-24). Chrystus jest już obecny w usprawiedliwionych (Rz 8, 10; Ga 2, 20; Kol 1, 27), a mimo to Paweł prosi Ojca, aby Chrystus zamieszkał w sercach wierzących (Ef 3, 17). Usprawiedliwieni już się przyoblekli w Chrystusa (Ga 3, 27), jednakże Paweł napomina chrześcijan, aby się przyoblekali w Pana naszego Jezusa Chrystusa (Rz 13, 14). Często w tym samym kontekście jest mowa o usprawiedliwieniu, które wyzwala z grzechu, oraz o tym, że chrześcijanie powinni walczyć z grzechem (Rz 6, 1-7; 8, 1-17; Ga 5, 13-25; 1 Kor 6, 9-11)²⁷ Apostoł Paweł wyraźnie zresztą napomina chrześcijan, „aby wyznając prawdę, wzrastali przez miłość pod każdym względem w Tym, który jest głową (Ef 4, 15); tym sposobem, przynosząc dobre owoce każdego dobrego dzieła, będą oni coraz głębiej poznawali Boga, który ich umacnia mocą swojej chwały (Kol 1, 10n)»²⁸.

Jednakże mówienie o wzroście życia Bożego byłoby wieloznaczne, gdyby się przezeń rozumiało wymyślone przez nas dążenie do doskonałości, gdyby się widziało w nim stopnie uprzednio zaprogramowane lub drogi wytyczone *a priori*. Tymczasem gdy mówimy o wzroście, nie mamy na myśli drogi, która zdąża od pustki do pełni. Odkąd bowiem Bóg zdobył nas w chrzcie i przekazał nam swą łaskę, jesteśmy podmiotem radykalnie nowym. W odniesieniu do tego von Balthasar pisze, iż „życie chrześcijańskie, którego istotą jest łaska, wiara i miłość, musi być życiem wypływającym z pełni, czyli istnieniem opartym na wdzięczności. (...) Dlatego chrześcijaninem powinna kierować świadomość, że w wierze otrzymał życie wieczne i miłość; powinien wejść w nurt tego życia, aby stać się całkowicie jej wyrazem. Stąd też nie ma nawet «stopni rozwoju» życia chrześcijańskiego w sensie schematów ascezy, charakterystycznych dla innych religii, lecz są jedynie stopnie rozwijania się życia łaską, coraz dokładniejsze usuwanie wszystkiego, co jeszcze tarasuje obszar przeznaczony na łaskę. Chrześcijanin powinien i może wciąż zaczynać od nowa z udzieloną mu i już zakładaną pełnią” Wszystko to ma oczywiście paradoksalne konsekwencje: „W dziedzinie naturalnej takie zakładanie pełni, doskonałości czy też

²⁷ M. Flick, Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze 1964, s. 622.

²⁸ Tamże, s. 676. Należy tu też przypomnieć typowo Pawłowe rozróżnienie na niedoskonałych i doskonałych (lub duchowych, zob. 1 Kor 2, 6; 3, 1-3; Ef 4, 14 n; Ga 6, 1), zgodnie z którym ci ostatni pełniej uczestniczą w życiu Bożym. Taki podział, w przeciwieństwie do dualizmu gnostyckiego, nie wprowadza odrębnych klas między wierzącymi, lecz wskazuje na różne etapy drogi każdego wierzącego.

celu, byłoby bardzo śmieszną pomyłką; czymś, co by się przydarzyło uczniowi, który chciałby uchodzić za nauczyciela. W sferze chrześcijańskiej, wprost przeciwnie, każde zlekceważenie poruszenia przez pełnię jest pewną formą niewiary”²⁹

2. W tym sensie można też rozumieć to, co sprzeciwia się takiemu wzrostowi: jest nim ze swej istoty grzech człowieka, rozumiany właśnie jako odrzucenie i zamknięcie się na obecność, która udziela się bezinteresownie³⁰ Sugestywny tego obraz można znaleźć u św. Jana od Krzyża w jego *Drodze na Górę Karmel*, gdzie porównuje on obecność Boga do słonecznego promienia: „Oto promień słońca pada na szklaną taflę. Jeżeli szkło jest pokryte warstwą brudu i matowe, promienie słońca nie będą go mogły przeświecić całkowicie i przeniknąć swoim światłem, tak, jakby się to stało, gdyby szkło było zupełnie czyste i przezroczyste. (...) Zależy to więc nie od promieni, tylko od szkła. Bo jeśli będzie całkowicie czyste, promienie tak je przeświecą i na wskroś przenikną, że będzie samo jak promienie i takim samym światłem będzie świeciło”³¹. Ten zaproponowany tu obraz ukazuje dobrze równoczesne występowanie doskonałości Bożego daru i niedoskonałości naszego ducha, który potrzebuje oczyszczenia po to, aby światło Boże mogło go całkowicie przemienić. Prawdziwe oczyszczenie polega zatem na usunięciu wszelkiej przeszkody, aby to, co już zostało nam dane, mogło w pełni wzrastać.

3. Czy można jeszcze bardziej określić sposób, w jaki życie Boże wzrasta w sercu chrześcijanina? Oczywiście, tak. Jest tu jednak rzeczą nieuniknioną wejście w problematykę o charakterze dogmatycznym, o której należy w kilku choćby słowach wspomnieć w odniesieniu do naszych możliwości współpracy z takim wzrostem. Stanowisko katolickie usiłuje bowiem uniknąć dwóch skrajności, które na różny sposób pojawiły się w historii chrześcijaństwa: z jednej strony jest pokusa przypisania człowiekowi własnej zdolności doskonalenia się, redukująca dar Chrystusa do czystego *exemplum* (pokusa ujawniona przez pelagianizm); z drugiej zaś strony – tendencja przyjęcia zasady *sola gratia*, w której wyklucza się wręcz możliwość mówienia o utracie lub wzroście życia Bożego w nas, jak też o odpowiedzialności człowieka

²⁹ H. U. von Balthasar, *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Brescia 1968, s. 185n.

³⁰ Tutaj też decydujące znaczenie ma nasza wolność: por. KKK 1742, 1861, 1863n.

³¹ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel II*, 5, 6, w: tenże, *Dzieła* (w przekładzie o. Bernarda od Matki Bożej), t. I: *Droga na Górę Karmel – Noc ciemna*, Kraków 1975, s. 126-127.

w tej dziedzinie (stanowisko zauważalne w protestantyzmie)³². Tak więc temat wzrostu życia Bożego w nas zakłada właściwe rozumienie relacji istniejącej między łaską a wolnością. Znana jest tu polemika reformacji ze stanowiskiem katolickim, dotyczącym doktryny o „zasłudze”, a mówiąc ogólniej – możliwości „wzrostu łaski”³³. Reformacja odrzucała tę doktrynę, widząc w niej rodzaj kontroli nad darem Bożym ze strony wiernych. Tymczasem Sobór Trydencki odpowiada, że – według wiary katolickiej – taki wzrost dokonuje się zarówno *ex opere operato*, za pośrednictwem sakramentów (DH 1606 n), jak też *ex opere operantis*, dzięki dobrym uczynom (DH 1582). Takie stwierdzenie – jak podkreśla teologia Trydentu – nie przekreśla w ogóle zasług Chrystusa i nie pomniejsza darmości łaski; wprost przeciwnie, bardzo mocno ją uwydatnia, jako że ten dar Boży ujawnia całą swą skuteczność w tym, iż uzdalnia wolność ludzką do dania odpowiedzi na otrzymany dar³⁴.

6. Metoda wzrostu: sakrament, okoliczności i wolność

Gdy nasze życie wiary nie wychodzi z pustki, lecz z darowanej nam pełni, wówczas czas wzrostu jest czasem korzystania z wolności, aby to, co zostało nam dane z czystej łaski, przyniosło owoce, oczyszczając to, co w nas przeszkadza uobecnieniu się Boga. Niemniej, nie można pojmować czasu takiego wzrostu jako subiektywnego wysiłku, który ostatecznie umacnia wizję niezależności, występującą paralelnie do nauki o łasce Bożej. Nie jest przypadkiem, że św. Jan Apostoł w swym *Pierwszym Liście*, mówiąc, że już teraz jesteśmy dziećmi Bożymi, „ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy” (1 J 3, 2), wymownie łączy ideę oczyszczenia dokonywanego dzięki teologalnej cnotce nadziei: „Każdy, kto pokłada w Nim tę nadzieję, oczyszcza się podobnie jak On jest czysty” (1 J 3, 3)³⁵. Pewność co do wierności Bożej jest

³² Odnośnie do stanowiska pelagianizmu i reformacji por. A. Scola, G. Marengo, J. Prades, dz. cyt., s. 313-318.

³³ Odnośnie do tematu zasługi por. M. Flick, Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 638-683.

³⁴ Por. Caietanus (Thomas de Vio), *De fide et operibus contra Lutheranos*, Roma 1534 (przedruk w: *Opuscula omnia* tegoż autora, 1541-1596; J. Wicks (red.), *Cajetan Responds. A Reader in Reformation Controversy*, Washington 1978, s. 219-239. Odnośnie do tego należy pamiętać o aktualnych wyjaśnieniach między stanowiskiem katolickim a wyznaniem luterzańskim, zawartych w niedawno wydanym dokumencie *Wspólna Deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* z 31 października 1999.

³⁵ W polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia mamy: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się podobnie jak On jest święty”. Jest to jednak tłumaczenie błędne, gdyż

fundamentem tej nadziei, która uzdalnia wolność do całkowitego zaangażowania siebie w stosunku do łaski.

1. Należy uznać, że – ściśle rzecz biorąc – łaska Boża potrzebuje i domaga się naszej wolności. W ustalonym przed wiekami planie Ojca, by w Chrystusie przekazać nam życie Boże, czyniąc nas synami w Synu, jest zawarta wolność człowieka. Wierzimy dlatego, iż da się odkryć jedyne prawo wzrostu Bożego życia w nas w podstawowej metodzie życia chrześcijańskiego, zakładanej przez samo Wcielenie. Stając się bowiem jednym z nas i żyjąc pośród nas, Syn Boży przyjął ludzką postać, tak iż można mieć udział w Jego tajemnicy i wzrastać w Jego miłości w podążaniu za Jego rzeczywistą obecnością. Idąc za Jezusem z Nazaretu, uczniowie przyjęli Boży dar, a trwając w takiej więzi z Nim, doszli do doskonałości. Tak więc obecność Boga w nas wzrasta przede wszystkim przez prawdziwą możliwość naśladowania Jezusa: życie Boże wzrasta w nas, kiedy ktoś naśladuje ludzką naturę zamieszkiwaną przez Boga.

Co jednak oznacza: żyć owym naśladowaniem, które wpływa na wzrost Bożego życia w nas w taki sposób, że nasza wolność może przylgnąć do synowskiej wolności Jezusa? Idąc śladem Wcielenia, należy uznać, że wydarzenie Chrystusa zawiera w sobie zdolność samo-udzielania się, czyli dotarcia do naszej wolności umieszczonej w czasie i w historii z taką samą konkretnością, z jaką tajemnica Boga zacięła Dziewicę, sprawiając w Niej poczęcie Słowa, oraz objawiła się pierwszym uczniom nad brzegami Jordanu na obliczu Jezusa. W tym miejscu odnosimy się zasadniczo do sakramentalnego wymiaru chrześcijańskiego życia, a zwłaszcza do ustanowienia Eucharystii³⁶. W niej bowiem Chrystus oddał siebie uczniom, zakładając zarazem u samych podstaw ich wolność, i powierzył im swoją pamiątkę. W tym Sakramencie nasza wolność pokrywa się – można by rzec – z wolnością Chrystusa: „Czyńcie to na moją pamiątkę”³⁷. W sakramentach zatem, a zwłaszcza w Kościele jako radykalnym sakramencie³⁸, niepodzielna

zakłada, że w tekście greckim w tych miejscach znajdują się terminy *hagiazô* i *hagios*, podczas gdy w 1 J 3, 3 są słowa: *hagnizei* (oczyszcza) i *hagnos* (czysty) – przyp. tłum., F. M.

³⁶ Odnośnie do takiej wizji sakramentu por. A. Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, w: Hans Urs von Balthasar Stiftung (red.), *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1999, s. 99-135.

³⁷ Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Lk 22, 14-20; 1 Kor 11, 24.

³⁸ Por. K. Rahner, *Che cos'è un sacramento*, w: tenże, *Nuovi saggi*, Roma 1975, s. 483; H. U. von Balthasar, *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, s. 115-141; J. Werbick, *La Chiesa*, Brescia 1998, s. 484-514.

łaska Chrystusa oddaje się wierzącej wolności. Tajemnica Wcielenia zakłada więc logikę sakramentalną, zgodnie z którą łaska Boża dociera do nas i oddaje się naszej wolności poprzez skuteczny znak sakramentu.

W kontekście naszej refleksji ujawnia szczególne znaczenie sakrament pojednania. Tutaj bowiem znajdujemy prawdziwy klucz naszego oczyszczenia, aby obecność Boża gruntownie nas przeobraziła: taka rzeczywistość staje się możliwa jedynie dzięki miłosierdziu Bożemu, przez które tam, gdzie został wyznany grzech uznany właśnie za grzech, otwiera się nowa droga ku dobru³⁹ Można zatem powiedzieć, powtarzając trafne wyrażenie Adrienne von Speyr, że Bóg do przybliżenia nas ku Sobie wykorzystuje to, czym się posługujemy w celu oddalenia się od Niego⁴⁰. Grzeszna wolność dzięki łasce odpowiada na nowo na synowską wolność Chrystusa i potwierdza, że „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5, 20).

W końcu Duch Święty, który sprawia, że ta sakramentalna obecność tajemnicy Chrystusa w naszej egzystencji jest obiektywnie możliwa, zajmuje konkretne miejsce także wewnątrz wolności wierzącego, tak iż może ona w pełni i na sposób osobowy przyłgnąć do tego, co otrzymuje. Myślmy tu zwłaszcza o tym, że łaska, która obiektywnie dociera do nas w sakramencie, zakłada charyzmatyczny wymiar życia Kościoła, bądź też odniesienie do tych wszystkich darów Ducha, danych w celu umocnienia wolności, dzięki którym musimy uznać naśladowanie Chrystusa za przekonywające i zarazem współpracować w budowaniu Kościoła, dając świadectwo Bożej Prawdzie w świecie⁴¹

2. Zgodnie z tym, co zakłada dar Boży, wierzący znajduje się konsekwentnie w nowej relacji z całą rzeczywistością: to, co celebrowane jest w sakramencie, uzdalnia wolność do wykorzystywania każdej okoliczności życia do dania odpowiedzi na łaskę, a tym samym do wzrostu w życiu Bożym. Pamiątka Chrystusa, obiektywnie celebrowana w sakramencie, rozszerza się i stopniowo staje się formą każdego czynu: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego

³⁹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 6: „W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobycie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku”.

⁴⁰ Por. A. von Speyr, *La Confessione*, Milano 1977; zob. też jej dzieło *Il volto del Padre. Meditazioni teologiche*, Brescia 1975, s. 69-81.

⁴¹ Odnośnie do wzajemnej relacji istniejącej między charyzmatem a sakramentami zob. H. U. von Balthasar, *La grazia e il carisma*, w: tenże, *Sponsa Verbi. Saggi teologici II*, Brescia 1972, s. 297-309.

czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31). Sakramentalny znak, poprzez który dociera do nas łaska Chrystusa, sprawia, że całą rzeczywistość postrzegamy jako znak. W nim to sam Chrystus, w którym wszystko „ma istnienie” (Kol 1, 17), wzywa nas i prosi, abyśmy Go przyjęli i o Nim świadczyli. Tak więc dla wolności, która z sakramentu czerpie swą formę, każda okoliczność jest okazją do tego, by wzrastać w życiu Bożym.

W tym miejscu można powrócić do tego, o czym wspomniałem wcześniej, mówiąc o tradycyjnym temacie „zasługi”: ona bowiem nie dotyczy tylko życia wiecznego (powiększenia chwały) lecz wzrostu daru Bożego w sercu chrześcijanina, mającego związek zarówno z łaską „stworzoną” (*creata*), jak też łaską „niestworzoną” (*increated*)⁴². Odrzucając wszelką dwuznaczną interpretację ludzkiej możliwości „zasługiwania” na łaskę Bożą, temat ten wskazuje raczej na to, że łaska Boża jest zdolna uczynić ludzką wolność owocną. W tym sensie można powiedzieć, że obecność Boga w sercu wierzącego wzrasta tam, gdzie człowiek usprawiedliwiony wykonuje akty wolności w odniesieniu do tych historycznych sposobów, którymi dociera do niego łaska Boża, począwszy od sakramentu aż do bardziej osobliwych okoliczności, w których Pan daje mu żyć.

W tej perspektywie można zakończyć, podkreślając symptom wzrostu obecności tajemnicy Bożej w wolności człowieka: polega on na coraz większym pragnieniu, aby do wszystkich dotarło orędzie o Chrystusie oraz świadectwo o Bożej prawdzie. Takie było zresztą i takie jest nadal zadanie świętych. Serce zamieszkiwane przez Boga nie może bowiem zamknąć się samo w sobie, zadowolone z własnego postępu duchowego; wprost przeciwnie, ten, w którego sercu wzrasta obecność Boga Trójjedynego, staje się zdolny do rozpoznania w sobie obecności Chrystusa i do świadczenia o niej w każdej okoliczności swego życia.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

⁴² Chodzi tu nie tylko o szczególne łaski, lecz także o samą obecność Ducha Świętego. Por. M. Flick, Z. Alszeghy, dz. cyt., s. 676-685.