

CHWALEBNY DAR OBECNOŚCI

1. Tak nowa nieobecność

Wielkanoc coś zaczyna, odnawia, i to radykalnie. Albo Chrystus nic nie znaczy w tym dniu, albo też „omnem novitatem attulit, seipsum afferens, qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabitur, quoniam novitas veniet innovatura et vivificatura hominem”¹. Odnowa ma imię — Chrystus — i zadanie: uczynić człowieka nowym, a wraz z nim wszystko, co żyje. Od zmartwychwstania Chrystusa możemy mówić — bez naiwności i obawy zdementowania — że odtąd już nic nie będzie takie, jak przedtem. Od zmartwychwstania Chrystusa powinniśmy zatem wszystko przyjąć na nowo — jak dzieci (albo raczej jak starcy, których nowość przerosła). „Biegnij, bracie, nowy świat jest przed tobą!” — takie jest od dwóch tysiącleci polecenie Chrystusa (por. Flp 3, 13). Zostajemy rzućeni w świat zbyt młody dla nas. Chcielibyśmy, ażeby się zabezpieczyć, powtarzać kategorie, rozumowania i przyzwyczajenia świata dawnego. Trzeba jednak zdobyć się na tyle skromności i ścisłości, aby przyjąć, że jeżeli drugi Adam zbawia świat właśnie w ten sposób, że urzeczywistnia w nim nowe stworzenie — „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17) — to „nowe stworzenie” (Ga 6, 15) wynika wprost z Krzyża. Krzyż umieszcza zatem nasze najbardziej podstawowe rozumienie świata na skrzyżowaniu wyjaśnień. Cóż jest jednak bardziej podstawowe od samej obecności? Niezależnie od tego, czy jesteśmy filozofami, czy też nie, poznajemy od razu obecność, i tylko ją: dosiegamy tego wszystkiego, co jest na świecie, właśnie dzięki obecności, jaką tym rzeczom przyznajemy naszą uwagę, za którą z kolei one odpłacają swym trwaniem. To, co jest — a więc wszystko — jest w tym i przez to, że jest obecne. Obecność — zapewniona, wyczekiwana lub brakująca — realizuje się poprzez wzrok i dotyk. Mamy zdrowe przyzwyczajenie oglądania i dotykania (choćby tylko duchowo) wszystkiego, co tylko tą drogą może przedostać się do naszego świata. Chrystus w swej chwale paschalnej „zespala wszystko” pod jedną władzą (Ef 1, 10), powinien więc też nam zapewnić „obecność (*parousia*) Syna Czł-

¹ Św. Ireneusz, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1.

wieczego" (Mt 24, 27). A zatem, skoro nastąpiło już Zmartwychwstanie, jaką mamy teraz obecność? Nie powinniśmy dotykać („Nie dotykaj mnie" — J 20, 17) nawet wtedy, gdy na skutek uległości Chrystusa wobec braku ich wiary, niektórzy mogli to uczynić („Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włóż ją do mego boku" — J 20, 27). Ostatecznie oglądamy tylko nieobecność: pustkę grobu (J 20, 2) czy też pustkę zniknięcia po znaku (sakramentalnym) poznania (Łk 24, 30-31): „lecz On zniknął im z oczu" (*aphantos, evanuit*), wreszcie pustką końcową „obłoku" (Dz 1, 9) i „nieba" (Łk 24, 51), gdzie nie widać „nikogo" (Dz 9, 7). Zamyka się w ten sposób dostęp do najbardziej podstawowej obecności w momencie wypełnienia obietnic eschatologicznych. Przyjmujemy oczywiście w wierze, że „durch die Auferstehung wurde der Offenbarer des eschatologischen Willens Gottes zur Verkörperung der eschatologischen Wirklichkeit selbst" (W. Pannenberg)². Nie możemy jednak, właśnie z powodu naszej wiary w wypełnienie wszystkiego (J 19, 28 — 13, 1), pojąć, dlaczego „wcielenie samej rzeczywistości eschatologicznej" miałyby się dokonywać, w sposób paradoksalny, poprzez nieobecność — czyli krótko mówiąc, przez przeciwieństwo dokonanego wcielenia. Pokusa pospolita, i właśnie dlatego częsta i skuteczna, pobudzałaby nas do „szemrania" przeciwko Bogu (por. Wj 16, 2): dlaczego po tak długiej nieobecności implikującej oczekiwanie mesjańskie i po wypełnieniu urzeczywistnionym wreszcie przez Zmartwychwstanie Ukrzyżowanego narzuca się jeszcze ludziom doświadczenie nieznamości „czasu i chwil" (Dz 1, 7; Mt 24, 36)? Dlaczego anuluje się wcieloną obecność poprzez odejście, którego wynikiem może być jedynie kuszenie naszej słabej wiary? Nie powinniśmy lekceważyć zbyt tej pokusy, albowiem sama jej pospolitość spowodowała pojawienie się dwóch odpowiedzi równie częstych i niesatysfakcjonujących, co sama pokusa. — Pierwsza wywodzi się z egzegezy liberalnej, racjonalistycznej lub fideistycznej; zniknięcie Zmartwychwstałego byłoby warunkiem i motywem pojawienia się Kościoła; mityczny opis Wniebowstąpienia wpisuje się w ogólną taktikę, która pozwoli pierwszej wspólnocie przewyciężyć swe rozczarowanie spowodowane nieokreślonym odczuciem w przyszłość końca czasów. Krótko, jedynym lekarstwem na niecierpliwość eschatologiczną byłby nowy mit — Wniebowstąpie-

Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966², 381. Zob. też E. Schillebeeckx: „Jesus Christus selbst ist dieses Gottesherrschaft. So verkündete Jesus, der nicht sich selbst, sondern die Gottesherrschaft proklamierte, sozusagen ohne Arg «sich selbst»: der Verkünder" ist der Verkündete" *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg im Br. 1977⁴, 481.

nia³. — Druga wywodzi się od filozofów: Wniebowstąpienie rozwiązywałoby wszelkie więzy empiryczne wierzących ze Zmartwychwstałym; w tej zaś wymuszonej ascezie tylko wiara umożliwiałaby jeszcze dostęp do Niego; a zatem duch w swym oczyszczonym wreszcie wnętrzu mógłby się spokojnie rozwijać. Tym samym czysto duchowa relacja rozwijałaby się w rozumne, moralne, a nawet spekulatywne odniesienie ludzi do Boga. Ciało Chrystusa spełniałoby przy tym rolę wyłącznie pedagogiczną: czasową i już skończoną⁴. Te dwie odpowiedzi natrafiają jednak na ościę i swe przeciwieństwo w stałym twierdzeniu wiary chrześcijańskiej, że właśnie „w swoim ciele” (Symbol Epifaniusza, 325?), „z ciałem zmartwychwstania i duszą” (Symbol św. Leona, 1053), „zarówno w jednym, jak i drugim” (Sobór Laterański IV, 1215) Chrystus wstąpił do nieba⁵. Innymi słowy, wiara chrześcijańska odrzuca jakiegokolwiek „spirytualistyczne” pomniejszenie Wniebowstąpienia, zmuszając tym samym do zaostrzenia paradoksu: usunięcie z pola gry zwykłych sposobów obecności (dotykanie, widzenie) nie wyklucza jeszcze obecności cielesnej. Wiara chrześcijańska chce ją podtrzymać o tyle mocniej, że odtąd ciało to należy już całkowicie i definitywnie do bóstwa. Nie wystarcza więc, jeśli się chce zrozumieć sposób obecności poprzez nieobecność zapoczątkowaną Wniebowstąpieniem, „uduchowić” obecność, wykluczając ciało, albowiem samo Wniebowstąpienie włącza to ciało na zawsze w Boga. Dualizm (platoński, gnostycki, kartezjański itd.) nic nam nie pomoże. W sposób paradoksalny to, co się narzuca naszej refleksji, nie polega wcale na sprowadzeniu obecności do ducha, lecz

³ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954², 46. Całokształt interpretacji egzegetycznych i „teologicznych” podaje w skrócie G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu der Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, München 1971, 13—31.

⁴ I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III, 2; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Absolute Religion*, II, 3 (Jubiläum Ausgabe, H. Glöckner, Bd. XVI, 300—301); *Phänomenologie des Geistes*, G. W., Bd. IX (Hrsg. W. Bonsiepen — R. Heede), Hamburg 1980, 418—419.

⁵ Zob. DS 13, 344 i 430. Stąd ubolewanie Kanta nad „die Materialität aller Weltwesen” (loc. cit.), powtórzone słusznie przez K. Rahnera: „Wir Christen sind also die sublimsten Materialisten: wir können und dürfen uns keine Vollendung des Geistes und der Wirklichkeit überhaupt denken, ausser wir denken auch die Bleibenheit der Materie und ihre Vollendung”. *Fest der Zukunft der Welt*, w: *Schriften zur Theologie*, Zürich—Köln 1956, Bd. VII, 181. Powraca tu myśl, jaką Marks starał się ująć w formie zarzutu wobec chrześcijan: „Die Liebe aber ist ein unkritischer, unchristlicher Materialist”. *Die Heilige Familie*, IV, 3 (K. Marks — F. Engels, Werke, Berlin 1959, Bd. II, 22. Tymczasem miłość nie staje się faktycznie materialistą, nie stając się zarazem chrześcijaninem (wniebowzięcie ciała.)

na umocnieniu obecności ciała i ducha tak dalece, że w nieobecności odnajdą się oba, podtrzymywane niepojęcie, zachowane i zbawione — jednym słowem: zmartwychwstałe. Jeżeli Wniebowstąpienie zasługuje na uwagę i refleksję, krótko, jeżeli jest ono tajemnicą, to wiąże się z nim radykalna modyfikacja obecności — jako skutek i wpływ Zmartwychwstania na obecność w ogólności. Chodzi oczywiście o zmartwychwstanie obecności.

2. Łukasz: błogosławieństwo

W świetle powyższych wymogów odczytajmy jeden niepodważalny tekst ewangeliczny, referujący tajemnicze wydarzenia Wniebowstąpienia: Łk 24, 50-53 — z zamiarem wycucia w nim wymiarów, albo raczej punktów oparcia, jakie przenikają tę paradoksalną obecność — jakby jakieś siły wywierające na to ciało różne wpływy, które je równoważą albo raczej poddają — w jego pozornym bezruchu — pewnemu dążeniu. „Potem wyprowadził ich ku Betanii i podniósłszy ręce błogosławił ich (*eulogesen*). A kiedy ich błogosławił (*en to eulogein*), rozstał się z nimi (*diéste*) i został uniesiony do nieba. Oni zaś oddali Mu pokłon i z wielką radością wrócili do Jerozolimy, gdzie stale przebywali w świątyni, wielbiąc i błogosławiąc Boga (*eulogountes ton Theon*)”. Pierwsza uwaga: Chrystus ma opuścić Jerozolimę (i świat); uczniowie też ją opuszczają (gdzie żyli ukryci w strachu), ale ostatecznie mają do niej wrócić: otwarcie i przebywać w centrum świątyni. Gdzie udaje się Chrystus, by opuścić Jerozolimę i świat? Ku Betanii. A kiedy wcześniej, według Łukasza, przybył do Betanii? „Po tych słowach ruszył na przedzie zdążając (*émprosthen*) do Jerozolimy. Gdy przyszedł w pobliże Betfage i Betanii...” (Łk 19, 28-29)⁶. Dla Łukasza, podobnie jak dla wszystkich Ewangelistów, Betania stanowi punkt wyjścia w ostatecznym wkroczeniu do Jerozolimy, tzn. zespala niejako ze sobą: triumf ludowy Palm, uwielbienie w w świątyni i Mękę. Chrystus opuszcza Betanię najpierw po to, by uwielbić Ojca w świątyni (i otrzymać chwałę) — J 12, 27-36. To wspólne uwielbienie Ojca przez Chrystusa (i Chrystusa przez Ojca) powoduje ostatecznie aresztowanie i skazanie na śmierć, gdyż Żydzi nie są w stanie go pojąć, a tym bardziej je wypowiedzieć tak jak Chrystus to czyni przed ich zaślepionymi oczyma. Dlatego też Chrystus ich opuszcza⁷, wzywając ich do błogosławienia: „Albowiem powiadam wam: Nie ujrzycie Mnie odtąd, aż powiecie: *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*” (Mt 23,

⁶ Por. także Mk 11, 1; Mt 21, 1 i J 12, 1.

⁷ Mt 24, 1: „po wyjściu ze świątyni”. Zob. Łk 21, 37 i Mk 13, 1.

39, cyt. z Ps 118, 26) ⁸. Chrystus zabiera swoją obecność (ze świątyni, z Jerozolimy), ponieważ Wysłannik Ojca, a tym samym i Ojciec, nie otrzymuje błogosławieństwa od ludu. Obecność zależy więc wprost od błogosławieństwa: tam, gdzie ludzie nie błogosławią Ojca, Ojciec nie może się uobecnić; zresztą ci, którzy nie błogosławią Ojca, nie tylko nie błogosławią Tego, który przychodzi w Jego imię, ani proroków, ale wydają go na śmierć — po wydaniu na śmierć proroków. Nie ma obecności Boga wśród ludzi, jeśli ci Go nie błogosławią, Jego samego i Jego Wysłanca. To podstawowe prawo Objawienia osiąga wraz z Chrystusem swój szczyt w kryzysie eschatologicznym. Nie dlatego, że błogosławieństwo ludzkie stanowi warunek umożliwiający obecność Chrystusa; Chrystus eksponuje bowiem swą obecność nawet bez błogosławieństwa — wystawiając się ostatecznie na śmierć. Błogosławienie Go przez ludzi stanowi warunek możliwości nie obecności Chrystusa, lecz uznania Go przez nich. Kiedy ludzie nie błogosławią Boga, Chrystus uobecnia Go daremnie swą bezwarunkową obecnością, albowiem ta ofiarowywana obecność pozostaje całkowicie zapoznana, a tym samym odrzucona i zniekształcona: „świat Go nie poznał. Przyszło (Słowo) do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1, 10-11); gdyż świat Go „przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna” (J 14, 17). Obecność Chrystusa, a więc także i Ojca, ujawnia się poprzez dar: stąd też może być uznana wyłącznie drogą błogosławieństwa. Obecność, która daje się przez łaskę i utożsamia z tym darem, może być bowiem „widziana” tylko poprzez przyjęcie, a przyjmowana tylko przez błogosławienie. — Rozumiemy zatem, dlaczego uczniowie powinni byli powrócić do Jerozolimy i wyjść z Betanii: Chrystus kieruje ich ku miejscu, z którego sam wyszedł, aby dać się poznać (faktycznie: nie być poznanym) przez rzesze, która mogła wołać „Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie” (Ps 118, 26 = Łk 19, 38 i paral.), ale nie zrealizować tego wołania faktycznie: nie błogosławiła skutecznie poprzez uznanie daru Bożego. A błogosławieństwo to, którego przed Wielkanocą lud nie umiał sformułować, po Wielkanocy i na mocy Zmartwychwstania uczniowie — stanowiący rzeczywiste przesłanki ludu nowego — wypowiadają po raz pierwszy w całej ekonomii zbawienia: „wrócili do Jerozolimy z wielką radością; tam też stale przebywali w świątyni, błogosławiąc Boga (*eulogountes ton Theon*)” (Łk 24, 53) ⁹. Odtąd uczniowie, czyli Kościół, czyli ludzkość pogodzona wreszcie ze swym

⁸ Ta sama myśl występuje w Łk 13, 34-35, ale odnosi się wprost do Jerozolimy. Chrystus cytuje tu słowa Ps 22, 23 i 35, 18.

⁹ Zob. Dz 2, 47 (*ainontes tou Theou*); 3, 8; 4, 21 (*edorazon ton Theon*);

przeznaczeniem, mają jedno zadanie i jedno posłannictwo pośród tysiąca różnych postaw: błogosławić, aby w ten sposób przyjąć i uznać dar obecności Boga w Chrystusie. Rozumiemy w ten sposób lepiej podwójne i niezrozumiałe skądinąd znaczenie ostatnich słów Łukasza (a więc pierwszych słów Kościoła, który przemawia w *Dziejach Apostolskich*). Najpierw chodzi o to, że skoro błogosławią obecność Tego, który „unosi się wśród uwielbienia” (Ps 43, 6), uczniowie — zastępujący tłum i ustanawiający go ludem nowym — umożliwiają prawdziwe wejście Palmowe; jeżeli bowiem lud błogosławi teraz dar obecności Chrystusa, to Chrystus może rzeczywiście wkroczyć do Jerozolimy — tej prawdziwej Jerozolimy: niebieskiej. Bez żadnego paradoksu trzeba stwierdzić, że Chrystus wstępuje do nieba *dlatego*, że uczniowie błogosławią wreszcie w Jerozolimie dar Jego obecności¹⁰. — Zachodzi jednak coś więcej: dalej bowiem idzie o to, że uczniowie nie byłiby w stanie błogosławić rzeczywiście Tego, który przybywa w imię Pańskie, gdyby sami nie powtarzali wcześniej gestów Chrystusa ofiarowującego paschalny dar swej obecności jako Boga: wejść z Betanii do Jerozolimy, aby w obliczu całego ludu, w świątyni błogosławić Boga za cielesny dar Jego obecności. Ponawiając w ten sposób gest Jezusa, zaczęli oni — po raz pierwszy — realizować we własnym ciele to, przez co Chrystus mógł być cielesnym darem obecności Bożej: błogosławienie Ojca. Po raz pierwszy widzowie daru stali się sprawcami obecności: otrzymanej, wcielonej w nich samych (a zwłaszcza ją wcielających), danej wszystkim. Jeżeli otrzymują nakaz nie „patrzenia w niebo” (Dz 1, 11), to nie tylko w tym celu, że powinni teraz zatroszczyć się o ludzi. Raczej chodzi o to, że nie powinni patrzeć, bo mogą to czynić, a nie mogą i nie powinni tego czynić, gdyż konkretnie — cieleśnie — dochodzą do sytuacji Chrystusa: oni także stają się — powtarzając paschalne wejście do Jerozolimy — „najpiękniejszymi dziećmi ludz-

21, 20 (id.) itd. Zresztą opis Wniebowstąpienia odtwarza wyraźnie pewne rysy błogosławienia Ojca przez Chrystusa w świątyni: skierowanie do tłumu (Dz 2, 5 nn), grzmot na niebie (Dz 2, 2 i 6) itd. G. Lohfink wspomina tu Syraczydesa 50, 20 (zob. refleksję nad *eulogein*, dz. cyt., 167—169).

¹⁰ Godna uwagi refleksja H. Schliera: „Es ist ein Abschieds- oder Entlassungssegen, in dem sich der volle Segen des Gekreuzigten und von den Toten Erweckten auf die Seinen legt. Und nicht *nach* diesem Segen, sondern während dieses Segens scheidet er von ihnen (...). So ist, zuge-spitzt gesagt, Segen und Scheiden hier eigentlich dasselbe”. *Besinnung auf das Neuen Testament*, XVI, Freiburg im Br. 1964, 230. Można więc z góry odpowiedzieć G. Lohfinkowi: „Substrahiert man Segenschema und Engelszece, so fällt praktisch das Gerüst der noch verbliebenen Texte” (dz. cyt., 244); albowiem akt błogosławienia stanowi sam w sobie centrum ciężenia oraz sam kościec całego tekstu.

kimi” (Ps 45, 3), którzy nie zasłonią swojej „twarzy przed zniewagami i opluciem” (Iz 50, 6), aby ich wierność Bogu „przyniosła narodom Prawo” (Iz 42, 1). To utożsamiające się powtórzenie dokonane się także — w ciele i w kościołach — po raz pierwszy w męczeństwie Szczepana (Dz 6, 8 — 7, 60).

Pojawia się tu nowe pytanie odnośnie do drugiej uwagi. Nie jesteśmy w stanie odtworzyć paschalnego wkroczenia uczniów do Jerozolimy jako zasadniczego wymiaru obecności danej w tajemnicy Wniebowstąpienia, nie uwypuklając w sposób zdecydowany błogosławienia Boga przez uczniów (Łk 24, 53). Czy te ostatnie słowa Ewangelii nie stanowią faktycznie ostatniego słowa o danej obecności? Czy ostatnie błogosławieństwo uczniów wystarcza, by pojąć Wniebowstąpienie? Z pewnością nie wystarczałoby, gdyby nie chodziło tu o błogosławieństwo uczniów; a to z kolei powtarza wprost i dokładnie to jedyne wyjściowe błogosławieństwo: Zmartwychwstałego. Łukasz podkreśla to z naciskiem, ukazując je jako ostatnie słowo objawień Chrystusa na tym świecie: „... i podniósłszy ręce pobłogosławił ich. A kiedy ich błogosławił (*en to eulogein*), rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba” (Łk 24, 51).

Podobny nacisk, z jakim zostanie później zastosowany ten termin odnośnie do uczniów, nie może być dziełem przypadku. Nasuwają się tu dwa pytania, których nakładanie się na siebie wiąże się ściśle z omawianym tekstem. Pierwsze: jakie znaczenie — tu i w ogóle u Łukasza — ma błogosławieństwo wypowiedziane przez Jezusa? Pytanie drugie — jaka zachodzi relacja pomiędzy gestem błogosławienia a odejściem do nieba (przez Wniebowstąpienie), jako że tutaj zniknięcie Jezusa towarzyszy błogosławieniu, dokonuje się poniekąd podczas niego, gdy np. u Marka (16, 19) następuje po nim? Chcąc odpowiedzieć na pierwsze pytanie, trzeba zbadać, kiedy — według Łukasza — Jezus wypowiada błogosławieństwo. Na plan pierwszy *eulogein* wysuwa się chyba w opowiadaniu o uczniach idących do Emaus: „...wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im” (Łk 24, 30). Termin ten pojawił się już wcześniej podczas rozmnożenia chlebów (Łk 9, 16; Mk 6, 41 i Mt 14, 19) w ścisłym powiązaniu z *eucharistein*: wielbić dziękując (Mt 15, 36; Mk 8, 6 i J 6, 11. 23). Mówiąc o ustanowieniu (Eucharystii) Łukasz (22, 17. 19) stosuje się do powszechnego używania *eucharistein* w Nowym Testamencie (Mt 26, 27; Mk 14, 23; 1 Kor 11, 24). Kontekst ten pozwala stwierdzić, że błogosławieństwo towarzyszące Wniebowstąpieniu wiąże się dosyć ściśle z błogosławieństwem eucharystycznym w ogólnym tego słowa znaczeniu — ukazującym w sposób pełny błogosławieństwo Ojca, skierowane do ludzi, i błogosławieństwo Jezusa — do Ojca.

Jezus błogosławi Ojca zasadniczo, zaczynając Eucharystię i myśląc o jej realizacji. Jakże zatem, według Łukasza, dokonuje się po Zmartwychwstaniu eucharystyczne błogosławieństwo Chrystusa? Opowiadanie o Emaus rzuca tutaj zdumiewające światło na to ostatnie błogosławieństwo. Mianowicie uczniowie, podobnie jak lud w świątyni, garnęli się do Jezusa nie dochodząc do zrozumienia daru Jego obecności: bliskość fizyczna, konkretna, uniemożliwia tutaj, zamiast je ułatwić, poznanie, wymagające błogosławieństwa. Kiedy zatem „otworzyły się ich oczy” (Łk 24, 31)? Nie dlatego, że nie mogli widzieć empirycznej, niemej obecności, lecz po to, by mogli dostrzec „poznać” (Łk 24, 31) dar Boży: a takie znaczenie obecności nie może narzucać się wprost w postaci przedmiotu istniejącego przed kimś i mogącego spełniać taką lub inną rolę; objawia się ono jako znak ukazujący empiryczną rzeczywistość symboliczną rzeczywistości niewidzialnie wcielonej — znak eucharystyczny: „Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im” (Łk 24, 30). Znak eucharystyczny prowokuje cielesną obecność ducha: w mowie o ustanowieniu Eucharystii ta cielesna obecność ducha (dar obecności) dokona się najpierw w chlebie konsekrowanym: „To jest ciało moje” (22, 19); w opowiadaniu o Emaus spełnia się ona także w uznaniu Chrystusa, czyli: w uznaniu daru obecności Boga w *tym* człowieku, albowiem ten człowiek może się oddać do tego stopnia, że będzie rozdawany jak chleb, że da się jak chleb, jak *ten* chleb, albowiem może skoncentrować całą swoją obecność w darze: czy to będzie nim ciało fizyczne, czy też ciało chleba — bez jakichkolwiek ograniczeń. Błogosławiąc, Chrystus daje się poznać jako dar obecności; chleb konsekrowany wciela dar całkowicie dany „ciała wydanego za nas” (Łk 22, 19). Tak więc Chrystus daje się poznać — jako dar obecności — od Wielkanocy poprzez znak błogosławieństwa.

Eucharystyczna tożsamość błogosławieństwa u Łukasza pozwala wyciągnąć pierwszy wniosek: błogosławiąc w chwili swego wznoszenia się do nieba, Chrystus, właśnie dlatego, że znika im sprzed oczu w trakcie błogosławienia daje się poznać swym uczniom jako ten sam: potwierdza swe bóstwo i ukazuje je w akcie błogosławieństwa. Błogosławienie nie jest dla Niego jakimś gestem, nawet religijnym, pośród innych gestów, jakie inni ludzie mogliby wypełniać równie dobrze jak On sam. Błogosławienie pozwala poznać świętość, nie mającą sobie równej czy podobnej, Jego odniesienia do Ojca. Tak więc błogosławi, uznając w radosnym uniesieniu miłosiernie paradoksalny plan Ojca: „W tej właśnie chwili Jezus rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: «Wy-

sławiam Cię (*exomologoumai*), Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Ojciec mój przekazał Mi wszystko. Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić»” (Łk 10, 21-22). Całkowita jedność Ojca i Syna oraz Syna z Ojcem pozwala właśnie na to, by każdy objawił się jako taki; a to wzajemne uznanie realizuje się w niepojętym uwielbieniu powodowanym przez Ducha (który je też poświadcza): błogosławienie woli Ojca przez Chrystusa, wynikające z głębi serca (Jego jako Słowa) — *exomologoumai*. Ekstaza tej jedności, sama w sobie wieczna, staje się tu udziałem uczniów: oni widzą i słyszą, zmysłami ludzkimi, jakby echo uniesienia trynitarnego: „Potem zwrócił się do samych uczniów i rzekł: «Szczęśliwe oczy, które widzą to, co wy widzicie» (Łk 10, 23; por. Mt 13, 16). Błogosławieństwo, które osiąga tutaj swój szczyt w potwierdzeniu i wyznaniu zdecydowanym woli Ojca, jest więc momentem nieodzownym zarówno dla uznania Chrystusa za Syna przez Ojca według Ducha, jak też dla uznania Jezusa za Syna przez uczniów. Samo wyrażenie *exomologoumai* umożliwia (gdy się je wypowiada) uznanie Chrystusa. Osiąga tu punkt szczytowy to, co dokonało się już podczas chrztu w Jordanie i w Przemienieniu: Ojciec odpowiada uznając posłuszeństwo Syna¹¹, ponieważ od początku aż do końca Syn nie przestaje błogosławić Ojca swym posłuszeństwem — tak że nawet Jego śmierć wyznaje „donośnym głosem” (Mt 27, 49; Mk 15, 37; Łk 23, 46) darowanie ducha Ojcu (Mt 27, 50; J 19, 30). W konsekwencji Chrystus nie tyle opuszcza uczniów, błogosławiąc ich i uzdalniając ich tym samym po raz pierwszy do błogosławienia, co raczej — skoro sam akt pełnego błogosławieństwa ukazuje Go jako Syna w oczach Ojca — pozwalając się poznać pełniej swym uczniom. Uczniowie nie mogliby i nie powinni byli powrócić do Jerozolimy z błogosławieństwem, gdyby to błogosławieństwo nie dopełniło — w ramach błogosławieństwa samego Chrystusa — i nie urzeczywistniło pełnego synostwa w duchu i prawdzie, jakiego Ojciec nieustannie oczekuje.

Eucharystyczna tożsamość błogosławieństwa u Łukasza pozwala inaczej spojrzeć na Wniebowstąpienie. Podczas eucharystycznego błogosławieństwa w Emaus Zmartwychwstały Chrystus daje się poznać po znaku — błogosławieństwa i łamania chleba — zrozumiałym wyłącznie dla uczniów. Cóż jednak oni widzą, gdy Go po-

¹¹ Mt 3, 17 i 17, 5; Mt 1, 11 i 9, 7; Łk 3, 22 i 9, 35. Błogosławieństwo przychodzi tu z nieba, zamiast się tam wznosić; w każdym przypadku niebo śpieszy z błogosławieństwem. Nawet obłok znamionujący blask chwały.

znają? „... oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu” (*egeneto*, Łk 24, 31). Zaskakujący paradoks: dać się poznać po to, by natychmiast zniknąć! A przecież ten sam paradoks dochodzi do głosu również we Wniebowstąpieniu: „A kiedy (*egeneto*) ich błogosławił, rozstał się z nimi” (*dieste*, Łk 24, 51). Jeżeli zatem się przyjmie uwypukloną wyżej równość zachodzącą pomiędzy błogosławieństwem eucharystycznym a tym ostatnim błogosławieństwem, narzuca się wówczas wyraźnie podobieństwo obu tych sytuacji: błogosławieństwo poświadczające, że Chrystus jest Synem i to Zmartwychwstałym, wiąże się zawsze z Jego odczuwalnym zniknięciem. I to nie tylko się wiąże, ale nawet wywołuje, powoduje to zniknięcie. Czyż zresztą przy każdym błogosławieństwie między Ojcem i Synem nie żądało się natychmiast milczenia, jeśli nie zapomnienia od uczniów? Czy możemy zatem iść dalej w tym tajemniczym wnioskowaniu? Zauważmy rzecz oczywistą: bezwzględne wypełnienie błogosławieństwa oznacza całkowite wypełnienie, w ekonomii świata, wspólnoty trynitarniej; na ile ten świat pozostaje poddany grzechowi, błogosławieństwo między Synem i Ojcem przechodzi jakby ponad nim, ale powoduje jego wstrząs i zniszczenie grzechu; a zatem błogosławieństwo to musi się realizować jakby w oddaleniu od naszego grzechu kosmicznego, dopóki nie nadejdzie godzina Sądu. Chrystus zaś musi usuwać przed oczu świata (i uczniów) wspólnotę błogosławieństwa z Ojcem tak długo, dopóki nie oczyści się oblicze świata.

Zwróćmy też uwagę na inną oczywistość; zniknięcie w Emaus usuwa sprzed oczu uczniów chwałę nie do zniesienia; nie pozbawia ich jednak obecności Chrystusa; wprost przeciwnie, daje im ją jako czysty dar substancjalny Jego ciała pod postaciami chleba; ta obecność pozostaje dla nich nie tylko realną, ale — jeśli można by tak powiedzieć — *bardziej realną* od fizycznej obecności Chrystusa. Albowiem Chrystus, nawet w ciele, pozostaje dla nich kimś innym, jednostkowym, odrębnym, różnym, który może „się zbliżyć” (Łk 24, 15), aby „iść razem”, i na którego można nalegać, by „pozostał” (24, 29), ale którego niepowtarzalna jednostkowość cielesna nie pozwala na zjednoczenie się (gdyż ciała nie jednoczą, ale dzielą). Jeżeli Jego ciało cielesne znika zostawiając miejsce Ciału eucharystycznemu chleba, który się spożywa, przyswaja, i który — w tym jedynym przypadku — zespala ze sobą tych, którzy go przyjmują (Augustyn)¹², oznacza to, że Chrystus staje się obecny

¹² Augustyn: „Cibus sum grandium; cresce et manducabis me, nec tu in me mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu me mutabis in me”. *Confessiones*, VII, 10, 16. Inne odniesienia patrz: H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris 1949², 200—202; J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1983, 253 n.

nie zmysłom (które nie są w stanie Go ująć czy dostrzec), lecz sercu odtąd rozpalonemu i duchowi już pojmującemu. Zmysłowe zniknięcie pozwala błogosławięństwu uobecnić Chrystusa w sposób jeszcze bardziej intymny i radykalny: obecność staje się jeszcze bardziej darem, albowiem jest ona darem przekazywalnym aż do przyswojenia go sobie i zasymilowania. Tę radykalizację paradoksalną daru obecności możemy odnieść do Wniebowstąpienia: kiedy Chrystus „się oddala” od uczniów, nie staje się przez to dla nich mniej obecny, ale znacznie *bardziej*. Dlaczego? Ponieważ „z wielką radością” — uwielbieniem Chrystusa błogosławiącego Ojca (*egalliasato*, Łk 10, 21) — uczniowie wypełniają odtąd Chrystusowe błogosławięństwo: nie patrzą już na Chrystusa błogosławiącego jak jacyś niedyskretni widzowie (Łk 10, 23), lecz sami błogosławią tak, jak Chrystus; a dochodzą do tego dlatego, że odtąd sam Chrystus błogosławi w nich Ojca. Podobnie jak ciało, tak i gest Chrystusa w nich się uwewnętrznia — tworzy ich i konstituuje na nowo. Tak więc jak zniknięcie w Emaus nie zabrało im ciała Chrystusa (lecz przeciwnie: dało je im w pełni), tak odejście Wniebowstąpienia nie przerywa zbawczego działania Chrystusa: działa On przez i na mocy błogosławięństwa swych uczniów, nie przestając pracować razem z nimi (*tou kyriou sunergounteos*, Mk 16, 20). Według Dziejów Apostolskich również „obłok” zakrywa Go w chwili przekazywania nie błogosławięństwa, lecz misji: „będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). W rzeczy samej błogosławięństwo sprowadza się do przekazania misji, albowiem posłannictwo polega właśnie na błogosławięństwie; jedno zaś i drugie uobecniają w pełni Chrystusa.

3. Jan: dystans

Obecność Chrystusa nie kończy się więc wraz z Wniebowstąpieniem, ale dopełnia. Dopełnia się jako dar obecności, przenikający serca i ciała uczniów. Obecność ukazuje się zatem jako dar właśnie w tym, że człowiek Jezus, empirycznie określony, „nabiera dystansu”. Słowo greckie, użyte przez Łukasza (*diistemi*), którym posługuje się zresztą tylko Łukasz w Nowym Testamencie, zasługuje na uwagę. Nie mówi ono ani o całkowitym zniknięciu, ani o uwielbieniu na wysokościach, lecz jedynie o odsunięciu się w przestrzeni o jakiś jeden krok¹³. Taki zaś dystans nie ma nic

¹³ Słowo *diistemi* wskazuje w Łk 22, 59 odstęp jednej godziny, a w Dz 27, 28 odległość przestrzenną. Śledzimy tutaj oryginalność Łukaszową w użyciu tego słowa — w ślad za G. Lohfinkiem, dz. cyt., 170. Za H. Schlie-

wspólnego z nieobecnością; potwierdzają to wyraźnie Dzieje Apostolskie: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego (*poreuomenon*) do nieba” (Dz 1, 11). Tak samo, w ten sam sposób (*houtos... hon tropon*), w jaki się oddala, przyjdzie też na nowo. Niebo nie ma nic wspólnego z jakimś ekranem, miejscem niedostępnym: ono się wciąż otwiera, rozdziera się jak zasłona świątyni (Mt 27, 51) — zgodnie z życzeniem proroka: „Obyś rozdarł niebiosy i zstąpił — przed Tobą skłębiły się góry” (Iz 63, 19). Gdy Chrystus wstępuje do nieba, aby tam powrócić, realizuje się wówczas wizja Jana: „ujrzałem niebo otwarte” (Ap 19, 11). Oznacza to, iż wraz z otwarciem nieba sam Bóg daje wolny wstęp, otwiera się na powrót Jezusa: „Christus ist im Himmel, das beinhaltet danach: Gott steht offen auf den Menschen hin (...) die Offenheit Gottes” (J. Ratzinger)¹⁴. Wniebowstąpienie nie oznacza zatem zniknięcia Jezusa w jakimś niebie zamkniętym, lecz otwarcie się nieba poprzez odejście będące rodzajem powrotu. Paradoks ten stanowi — od początku — samą istotę tajemnicy Wniebowstąpienia: „Tunc igitur (...) filius hominis (...) innotuit, cum in paternae majestatis gloriam se recepit et ineffabili modo coepit esse Divinitate *praesentior*, qui factus est humanitate longinquior (...) Cum ad Patrem meum ascendero, tunc me *perfectius veriusque* palpabis” (Leon Wielki)¹⁵. Oddalenie się Chrystusa nie powoduje tego, by był On mniej obecny: staje się On bardziej obecny, aniżeli pozwalała Mu na to obecność fizyczna. Albo raczej, nowy sposób obecności cielesnej (zgodnie z Eucharystią) zapewnia nam w samym oddaleniu dawnego ciała jeszcze większą obecność. Jak pojąć, że zbiegają się tu ze sobą zdecydowane wyjście (do ludzi) i przestrzenne odejście?

Jeden z tekstów ewangelicznych precyzuje ten paradoks: „Słyszeliście, że wam powiedziałem: Odchodzę (*hypago*) i przychodzę znów do was (*erchomai pros hymas*). Gdybyście Mnie miłowali, rozradowalibyście się, że idą do Ojca (*poreuomai pros ton patéra*), bo Ojciec większy jest ode Mnie” (J 14, 28). Nie da się zmniejszyć

rem (dz. cyt., tamże) zaś przyjmujemy autentyczność zwrotu *anaphereto eis ton ouranon* (Łk 24, 51). Wniebowstąpienie oznacza więc mniej odejście, odłączenie czy opuszczenie, co zaistnienie pewnej różnicy (dystansu) na skutek pojętego w dwu znaczeniach błogosławieństwa, a więc dzięki działaniu Ducha, który nadaje te znaczenia. Bez tej różnicy i oddalenia błogosławieństwa nie byłyby możliwe.

¹⁴ *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1978, 118.

¹⁵ Sermo LXXIV (61) 4. Zbliży się do niego pogląd J. Ratzingera: „Christus ist, kraft der Himmelfahrt, nicht der von Welt Abwesende, sondern der auf neue Weise in ihr Anwesende”. *Lexikon für Theologie und Kirche*, V, 361; a także K. Rahnera („...näher...”, dz. cyt., 181).

ostrości kontrastu wprowadzając stopniowanie chronologiczne, albowiem tekst ten nie mówi, mimo niektórych uświęconych przykładów¹⁶; „odchodzę i przyjdę ponownie”, jakoby chodziło tu o następstwo czasowe: najpierw odejdę, a potem wrócę; tekst podkreśla wyraźną równoczesność odejścia i przyjścia — w czasie terazniejszym: „Vado, et venio ad vos”, jak przekłada Wulgata. Ostrości tej nie zmniejsza także supozycja, że oba te wyrazy są synonimiczne i tworzą pewien nadmiar. W rzeczy samej „odchodzę” (*hypago*) odnosi się zawsze do powrotu do Ojca. Tak: „Jeszcze krótki czas jestem z wami, a potem pójdę (*hypago*) do Tego, który Mnie posłał” (J 7, 33); „Tam, gdzie Ja idę (*hypago*), wy pójść nie możecie” (J 8, 22); „Dokąd Ja idę (*hypago*), ty teraz za Mną pójść nie możesz” (J 13, 36); „Teraz zaś idę (*hypago*) do Tego, który Mnie posłał” (J 7, 33); „Tam, gdzie Ja idę (*hypago*), wy pójść nie rzycie” (J 16, 10); „Jeszcze chwila, a nie będziecie Mnie oglądać, znowu chwila, a ujrzycie Mnie... Idę (*hypago*) do Ojca” (J 16, 16-17). Przytoczony na początku tekst Jana (14, 28) powinien więc się wyjaśnić w swej paradoksalności: „Odchodzę (do Ojca, który Mnie posłał i przy którym nie macie prawa Mi towarzyszyć) i powracam (w tej samej chwili) do was”. Chrystus przychodzi do nas wtedy i w miarę, jak idzie do Ojca. Potwierdza to sama Ewangelia: „Pożyteczne jest dla was (*sympherei*) moje odejście” (J 16, 7). Odejście jest więc potrzebne jako zapoczątkowanie dystansu — a tym samym nowej obecności. Nie wystarczy jednak dostrzec paradoks, aby go zrozumieć. W doświadczeniu ludzkim nie jest rzeczą zrozumiałą samą przez się, że nieobecność pomaga nam zachować, a nawet pogłębić zespolenie z kimś innym. Wiemy na podstawie zwykłych i niekiedy przykrych doświadczeń, że oddalenie prowadzi na ogół do zapomnienia, opuszczenia, rozłąki. Nasze ludzkie miłości obumierają na skutek nieobecności i ostatecznie lżej znosimy samotność niż rozłączenie. Separacja prowadzi niemal zawsze do zdrady. Zakładając nawet istnienie miłości szczęśliwych, trzeba stwierdzić, iż nie są to z pewnością miłości oddzielone, odseparowane. Tymczasem Chrystus głosi wyraźnie coś przeciwnego: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie (*emphanso auto emauton*)” (J 14, 21); „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 10); „Nie mówię, że Ja będę musiał prosić Ojca za wami. Albowiem

¹⁶ Również Biblia Tysiąclecia — przyp. tłum.

Ojciec sam was miłuje, bo wyście Mnie umiłowali i uwierzyli, że wyszedłem od Boga” (J 16, 26-27); „Jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17, 21).

Oddalenie się Chrystusa ma wyraźny cel: nie chodzi tu o pozostawienie jakiejś nieobecności czy rozdzierającego wspomnienia, lecz o zapisanie w „dziewictwie, żywotności i pięknie dnia dzisiejszego” (*Mallarmé*) daru Jego przykazań. A są to przykazania, albo raczej zalecenia podobne do tych, jakie reżyser daje aktorom, aby mogli bez niego (gdy on zostaje za kulisami, a nawet jest nieobecny w teatrze) grać sztukę, ożywić tekst autora, stać się tymi postaciami, o jakich ten ostatni myślał. Zalecenia powinny być wykonywane — wcielane; tekst i role winny być grane — wcielane, konkretyzowane. Sztuka winna być odgrywana — uobecnianiana. Wcielać, uobecniać, konkretyzować zalecenia — dlaczego, po co? Nie w tym celu, by realizować z namaszczeniem jakiś testament lub ostatnią wolę skazanego na śmierć, lecz po to, by — skoro chodzi o skazanego na zmartwychwstanie — żyć tym samym życiem, które doprowadziło Go do śmierci i Zmartwychwstania. W rzeczy samej zalecenia podane przez Chrystusa nie zawierają nakazów drugorzędnych, których On sam nigdy by nie realizował; podają one gesty, dyspozycje i wolę, jakie On w swym człowieczeństwie i bóstwie realizował wciąż w sposób doskonały. Wykonując zaś je w odniesieniu do ludzi, wcielał On i konkretyzował w czasie doskonałą miłość Boga, jak czyni to w wieczności wobec Ojca: „... aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłowal tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17, 23). Kiedy więc ostatnie zalecenie zostaje podane uczniom — „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13, 34); „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12) — nie chodzi tu wyłącznie, ani w pierwszym rzędzie o nakaz moralny (nawet subtelny i już Kantowski), ale o to, by ludzie czynili to, co sam Chrystus czyni w stosunku do nich, aby zaświadczyć, iż czyni to od wieków w odniesieniu do swego Ojca: „Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 25). Chrystus poznał, to znaczy pobłogosławił (*eulogein*) przez Eucharystię zaczerpniętą z głębi swej duszy (Słowa — *exomologoumai*) wolę Ojca; a to całkowite zjednoczenie (z wolą Ojca) ukazał wypełniając bezwarunkowo i do końca Jego miłość (J 17, 1; 19, 28) zarówno w stosunku do Boga, jak i do ludzi. Jeżeli zatem uczniowie zachowują to niezrównane przykazanie, jeżeli wcielają w swe życie, prawdziwie i rzeczywiście, to ostatnie zalecenie, grają wó-

wczas rolę samego Chrystusa: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Odejście Chrystusa pozwala, ażeby zalecenia przeobraziły się w pełną odpowiedzialność; jednak zalecenie miłowania prowadzi do tego, by uczniowie czynili to samo, co zrealizował sam Chrystus: stają się aktorami miłości, a nie biernymi widzami nierozumiejącymi jeszcze Jezusa. Dochodzą poprzez gesty będące gestami nieobecnego choreografa, poprzez słowa wypowiadające słowa autora (Słowa) nieobecnego, poprzez twarze upodobnione do oblicza niewidzialnej (dla świata) chwały, do wcielenia i uobecnienia w sobie miłości. A ponieważ tylko miłość wypowiada się jednoznacznie, dochodzą oni do roli (*persona*), a więc i osobowości Chrystusa, który uważa ich odtąd za równych — dzięki łasce: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15, 15). To ukazuje sens oddalenia się Chrystusa — w śmierci, w Zmartwychwstaniu wobec Marii Magdaleny i w Emaus, wreszcie we Wniebowstąpieniu: chodzi o wyzwolenie trynitarnej roli Słowa dla udostępnienia jej uczniom, o ich pierwsze „wypuszczenie” na scenę bez przewodnika, aby już sami realizowali rolę (przybranych) synów Ojca i znaleźli się w samym centrum roli synowskiej w grze zdecydowanie trynitarnej. Odejście Chrystusa z tego świata pozwala właśnie, jako takie, na wejście uczniów w przestrzeń Trójcy Świętej.

Jednak to wyjaśnienie „pedagogiczne”, chociaż zasadniczo słuszne, jest zbyt ciasne. Mogłoby nie tylko spowodować jakąś dewiację filozoficzną, zasygnalizowaną na wstępie, ale nie uwzględnia także radykalnej pozytywności Wniebowstąpienia. Chrystus pozwala w rzeczy samej odgrywać uczniom własną rolę trynitarą i stać się tym samym Chrystusami — „chrześcijanami” (Dz 11, 26; 1 P 4, 16) nie tylko poprzez negatywny akt oddalenia się od nas, ale przede wszystkim przez wybitnie pozytywny akt pokonania tej odległości. Dystans między trynitarным i chrystycznym miejscem zostawionym (obietanym!) uczniom a uwielbionym Ukrzyżowanym nie miałby żadnego sensu, ani nie byłby realny, gdyby nie zostały tu spełnione liczne warunki. Trzeba było najpierw, by uczniowie mieli w sercu siłę niezbędną do zagrania swej roli, a w umyśle „ducha” Tego, którego mieli ucieleśniać — potrzebowali więc Ducha. Trzeba było także, by trynitarne miejsce, otwarte dla uczniów poprzez czasowe odejście Chrystusa, było po prostu uchwytnie, dostępne, czyli krótko, by Chrystus faktycznie pokonał śmierć, a miłość do Ojca unicestwiła w Nim rzeczywiście grzech świata: a więc by Zmartwychwstał.

Trzeba było wreszcie, by sam Chrystus nie przestał działać, żyć i kochać, aby dystans wprowadzony przez Niego między Nim samym a uczniami podtrzymywał wciąż ich w Nim, a równocześnie by On sam — teraz już wraz z ciałem i duszą ludzką — promieniował chwałą Bożą: potrzebna była Trójca. Kiedy więc Chrystus opuszcza ten świat, Jego odejście może wyzwolić trynitarną rolę wobec uczniów tylko w miarę, jak On wzrasta wznosząc się do Ojca, realizując — najpierw przez wzniesienie się na Kalwarii, następnie przez zstąpienie do piekieł i wywyższenie spoza grobu, wreszcie dzięki swemu zniknięciu w niebie — raz na zawsze i w głębi swej cielesności grę trynitarną. Trzeba więc było, by Chrystus sam zrealizował i umożliwił to, co zapowiedział jako możliwe swoim uczniom: musiał wcielić gest trynitarny w łono ludzkości, grzechu i śmierci. Krótko mówiąc, dopiero wydając ostatecznie tchnienie oddał Ducha trynitarnego Ojcu, aby Ojciec mógł na Jego prośbę i w Jego imię dać tegoż Ducha uczniom: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może” (J 14, 16-17). „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14, 26). „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15, 26). „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7). Chrystus więc odchodzi, by przekazać uczniom obraz trynitarny. Obraz ten nie byłby jednak w pełni trynitarny, gdyby Chrystus nie wypełnił w ramach swego człowieczeństwa, a więc w naszym imieniu, bezwzględnie, trynitarnego powrotu Syna do Ojca — a więc gdyby nie umarł i nie zmartwychwstał. Jedynie poprzez to trynitarnie przeniknięcie zbawcze (ludzkiej natury) Duch będzie mógł rozlać się zbawczo i bez ograniczeń na uczniów w imię Syna przez Ojca — a to dlatego, że w ekonomii zbawczej Syn i Ojciec zespolili swe wole w jednym Duchu. Wylanie Ducha na świat staje się możliwe tylko dzięki temu, że poprzez swój powrót do Ojca i śmierć Chrystus wprowadził grę trynitarną w świat, albo raczej wprowadził ponownie świat w jego wątek trynitarny i synowski (ustalony mocą stworzenia, ale rozdarty na skutek grzechu). Chrystus oddał się dla dobra uczniów: chce uzyskać dla nich Ducha — ten inny płomień, tego nowego Prometeusza. — W ten sposób sam gest ukazujący uczniom otwarcie prawdziwie trynitarnej kanwy umożliwia im zarazem rzeczywiste w nią się włączenie. Albowiem uczniowie nie byłiby w stanie wy-

konywać gestów właściwych, ani głosić słów odpowiednich, gdyby Duch, niewidzialny z samej definicji, lecz obecny przez łaskę, ich nie prowadził. Powróćmy, by lepiej to pojąć, do analogii z teatrem: uczniowie mają przejąć rolę samego Chrystusa, miłując się wzajemnie tak dalece, że będzie można dostrzec w nich Chrystusa; zalecenia tego nie podaje im jednak żaden tekst pisany *ne varietur* do recytowania, żaden stały scenariusz, żadna stereotypowa inscenizacja; mają w tej dziedzinie sami dowolnie improwizować: życie chrześcijańskie rozwija się bez przerwy jak jakaś *commedia dell'arte* — według dowolnych innowacji, które nie przestają przenikać wciąż do głębi jedynej historii miłości wszechświata. Uczniowie nie są w stanie zagrać poprawnie swej roli niesłuchanie wolnej, jako że trynitarnej, powierzonej im przez Chrystusa, o ile Duch nie podsunie im odpowiednich gestów i słów. Duch ich umacnia i podtrzymuje jak sufler w teatrze, wspiera i ubezpiecza aktorów: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić. Gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was” (Mt 10, 19-20)¹⁷. Duch tchnie w uczniów łaskę i talent niezbędny do odegrania ich roli trynitarnej: On daje im też odwagę mówienia, jak choćby Piotrowi, wobec tłumu złożonego z przedstawicieli różnych narodów; daje im także pewność niezbędną i wystarczającą do uzdrowienia, konsekrowania chleba, modlenia się; daje im wreszcie trafność osądu, by umieli odpowiadać Żydom oraz umierać błogosławiąc — jak Szczepan.

Chrystus w dniu Wniebowstąpienia „oddalił się od nich” To oddalenie, ten dystans — ukazane kosmologicznie jako zniknięcie w „obłoku” — są faktycznie istotnym i od Ostatniej Wieczery stałym wymiarem misji Chrystusa. Dystans pozwala uczniom stać się przyjaciółmi, a nie sługami, aktorami odkupieńczego i objawiającego działania Chrystusa, a nie biernymi widzami. Oni zajmują miejsce, zadanie, rolę Jezusa. Nie byłiby do tego zdolni,

¹⁷ Por. Mk 13, 11; Łk 12, 11 i J 14, 26. W Łk 21, 15 Chrystus obiecuje sam inspirować (a nie Duch) odpowiedzi uczniów: „Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie mógł się oprzeć ani się sprzeciwić”. Porównanie, jakim się posługujemy, między suflerem w teatrze a Duchem dającym natchnienie ma oczywiście swe granice: sufler przypomina jedynie słabnącej pamięci tekst już napisany, podczas gdy Duch daje natchnienie wolności (jaką zresztą sam wyzwala), aby wykonała z mocą gest w pełni nowatorski, oraz zrozumienie słowa niezasłyszanego. Tekstu bowiem nie da się ulepszać w nieskończoność, skoro ma autora skończonego, gdy tymczasem Duch może w nieskończoność zmieniać, odmładzać oblicze świata, krótko mówiąc, tchnąć tam, gdzie chce i to, co chce — czyli to, czego wymaga koncert trynitarny.

gdyby dystans polegał jedynie na odejściu; w rzeczy samej dystans ten jest uwieńczeniem trynitarnym, wyzwalającym Chrystusa w Zmartwychwstaniu, wznoszącym Jego człowieczeństwo do chwały i dającym Ducha Ojca uczniom Syna. Tak to zarówno Eucharystia jak i dar Ducha sprawiają, że odejście Wniebowstąpienia pozwala uczniom dojść do pełnej, choć paradoksalnej obecności Chrystusa¹⁸. Paradoksalnej, albowiem obecność ta nie dopuszcza już odtąd żadnej podpory zmysłowej i dla widzów zewnętrznych sprowadza się do zwykłej i czystej nieobecności. Pełnej, gdyż obecność ta nie polega już na widzeniu kogoś drugiego, choćby Chrystusa kochającego, umierającego, zmartwychwstającego, ale sprowadza się do siebie samego: by tak jak On, w Nim i z Nim skutecznie kochać, umierać i zmartwychwstawać. Obecność: nie o to już chodzi, by przebywać w obecności Chrystusa, lecz by być dla Niego obecnym (oddawać się do dyspozycji), by otrzymywać od Niego obecność (dar) Ducha, który sprawia, że tu i teraz (obecnie) błogosławimy Go tak, jak On błogosławi Ojca — aż do chwili, kiedy przyjdzie, i po to, by przyszedł. Największa obecność Chrystusa wyraża się w tym, że Duch sprawia, iż wraz z Nim błogosławimy Ojca.

4. Mateusz: posłannictwo

Nie da się pojąć tej wzniosłej i paradoksalnej obecności Chrystusa, jaką wprowadza Wniebowstąpienie, bez uczynienia kroku wstecz aż do Trójcy Świętej w ekonomii zbawczej. Lub dokładniej, obecność ta potwierdza wszczęcie naszego świata w nie trynitarną, która ukazuje się, jako taka, wyraźnie po Zmartwychwstaniu. Albowiem obecność wynikająca z faktu Zmartwychwstania przekracza zdecydowanie wszelkie kategorie obecności znanej powszechnie w świecie. Tak więc Chrystus nie jest obecny ani w ciele widzialnym, ani też nieobecny i uobecniony wyłącznie w umyśle lub pamięci, gdyż otrzymujemy codziennie Jego Ciało eucharystyczne.

On się oddaje jako obecny — według Ducha. A Duch nie używa z Niego czegoś abstrakcyjnego: jakiejś rozciągliwej i dającej się kształtować spirytualizacji; przeciwnie, nie przestaje troszczyć się o budowanie Ciała — i to wielopostaciowego: eucharystyczne-

¹⁸ Zob. H. U. von Balthasar: „...das Werk des Heiligen Geistes, der nicht vor uns, nicht über uns, sondern in uns das Leben der Liebe aufquellen lässt, und uns damit befähigt, durch unser Leben die uns zu eigen geschenkte Herrlichkeit zu «verherrlichen»”. *Herrlichkeit, Theologie 2*, Einsiedeln 1969, 363.

go, kościelnego (Kościoła złożonego z konkretnych ludzi), a także ludzkiego (człowieczeństwa Jezusa, uwielbionego na wieki). Jednym słowem, skoro dar obecności Chrystusa pochodzi spoza tego świata, może on rozciągać się na świecie w sposób nie mający sobie równego i przekraczający granice jakiegokolwiek ziemskiej obecności. Trzeba tu zaakcentować należycie myśl na pozór banalną: gdyby Chrystus pozostał fizycznie — zgodnie z ziemską ekonomią obecności — wśród nas, ograniczyłby się do konkretnego miejsca i czasu; byłby zatem niedostępny dla ludzi wszystkich czasów i miejsc. Ta zaś niemożliwość empiryczna spotkania Go byłaby jedynie odblaskiem bardziej zasadniczej niemożliwości rozpoznania Go: zbliżalibyśmy się do Niego nie mogąc — bez wylania Ducha, a więc bez realizacji trynitarniej — Go poznać; albowiem błogosławimy Go, a w Nim Ojca, tylko przez Ducha. Darowi Ducha zawdzięczamy zatem (łącznie z trynitarnym dystansem) obecność Chrystusa: to, że możemy Go widzieć w Duchu i prawdzie — we wszystkich miejscach i czasach¹⁹. A widzimy (poznajemy, błogosławimy) Chrystusa tylko dlatego, że „się oddalił” od nas. Stąd wynika ścisła więź zachodząca pomiędzy Wniebowstąpieniem a wysłaniem uczniów na misję. Posłannictwo nie rekompensuje fizycznej, bezpośredniej nieobecności Chrystusa poprzez jakiś fanatyczny, niespokojny i zdobywczy imperializm: całe zmartwychwstanie obecności jako daru ma na celu umożliwienie misji — tego powszechnego daru obecności Chrystusa, zakładającego przede wszystkim to, iż obecność stanie się darem. Co więcej, trzeba stwierdzić, że posłanie na misję stanowi przenikanie *par excellence* daru obecności: uczniowie pełnią Chrystusową rolę, realizując wszędzie obecność Chrystusa.

Ścisła więź zachodząca między Wniebowstąpieniem a misją uwypukla się wyraźnie w Dziejach Apostolskich: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8), oraz w zakończeniu dłuższym Marka: „I rzekł do nich: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! (*hapanta... pase te ktisei*)...» Po rozmowie z nimi Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga. Oni zaś poszli i głosili Ewangelię wszędzie (*pantachou*), a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16,

¹⁹ Użyte tu słowo (w. 14: *poreuthentes*) utożsamia się z tym, za pomocą którego Jan (14 i 16) wyraża paradoksalne przyjście Chrystusa przy równoczesnym odchodzeniu od uczniów. Albowiem uczniowie pójdą już odtąd do narodów głosząc tegoż Chrystusa odchodzącego/przychodzącego — poprzez eucharystyczną obecność i Ducha.

15. 10-20)²⁰. Jan również głosi Wniebowstąpienie: „Nie dotykaj Mnie... Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję (*anabaino, ascendo*) do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego»” (J 20, 17) — wiążąc je z rozesłaniem: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Trzeba podkreślić, iż w obu tych wypowiedziach uczniowie znajdują się w trynitarnej nici Chrystusa, stając się braćmi jednego i tego samego Ojca.

Jednak zakończeniu Mateusza, który nie wzmiankuje o Wniebowstąpieniu, zawdzięczamy najjaśniejsze wyakcentowanie związku między darem obecności a posłaniem na misję. Chcąc go zrozumieć, trzeba wydobyć momenty chronologiczne i teoretyczne tego tekstu.

a) *Spotkanie*: z inicjatywy Chrystusa, który chce dać się poznać, a nie zobaczyć: uczniowie „widzą”, aby oddać Mu „pokłon” (Mt 28, 17 = 9; Łk 24, 52), o ile wierzą. Nie chodzi tu o jakieś widowisko, lecz o to, co Łukasz ukazał mówiąc o błogosławieństwie. Obecność Chrystusa pochodzi już odtąd spoza tego świata, z Jego realizacji trynitarnej.

b) *Władza, potęga*: Chrystus nie ma nic innego do powiedzenia swoim uczniom poza wyrażeniem pełni obecności, zrealizowanej ostatecznie w oddaleniu trynitarzym, która może już odtąd z „łona Ojca” (J 1, 18) wnikać w ten, zbyt dla niej ciasny, świat tylko jako moc dana przez Ojca: „Dana mi jest wszelka władza (*pasa exousia*) w niebie i na ziemi” (Mt 28, 19). Władza dana przez Ojca dzięki paschalnemu przejściu dystansu w sensie, w jakim „donośny głos mówiący w niebie” oznajmia „królowanie Boga naszego i władzę (*exousia*) Jego Pomazańca” (Ap 12, 10) i w jakim po *kenozie* paschalnej „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2, 9-10). Pierwsza, najbardziej radykalna pełnia: całkowita moc obecności przeobrażonej całkowicie w dar dany Ojcu, oddany Synowi, rozdawany przez Ducha uczniom²¹. Moc Bożej obecności

²⁰ Fakt, że ziemskie warunki obecności są zawsze nietrwałe, ukazują kontrastowo naruszenia materialne (J 20, 19 i 26), dowody przeciwne materialności (Łk 24, 37-43; J 20, 20 i 27; 21, 10-12). Duch powtarza to samo (Dz 2, 1-2), a także Apostołowie (Dz 5, 19; 12, 6-11; 16, 25-40). Dar obecności, ani zgodny, ani też przeciwny ziemskiemu sposobowi przebywania, realizuje się inaczej aniżeli czysto ziemską obecność.

²¹ W tym znaczeniu *Pantokrator* (2 Kor 6, 18; Ap 1, 8; 4, 8 itd.) określa obecność daną przez Ojca spoza tego świata i otrzymaną całkowicie jako dar (nie jako *harpagmos lub rapina*) przez Chrystusa tak dalece, że może On ze swej strony przekazywać ją równie całkowicie i tak, jak chce (a więc nieskończenie), a ludzie mogą ją otrzymywać (zwłaszcza teraz).

danej i otrzymywanej trynitarnie rozlewa się nadobficie według swej potrójnej pełni i nasycza świat.

c) *Całość nauki*: „Uczcie je zachowywać wszystko (*panta*), co wam przykazałem” (Mt 28, 20). Zalecenia, których trzeba przestrzegać, by właściwie zagrać grę Chrystusa, sprowadzają się do „przykazania nowego” wypełniającego wszystko, którego nie potrafią jednak zilustrować „wszystkie rzeczy”, jakich nie zdoła nigdy pomieścić żadna księga spisana (por. J 20, 30; 21-25). Całość osiągnąta poprzez nakazane nauczanie oznacza, że prawda została objawiona z góry — nadobficie, i że wobec jej, danej już, obecności wszelkie dalsze wyjaśnianie teologiczne (możliwe, a więc i pożądane) będzie z góry wyprzedzone.

d) *Całość przestrzeni*: „Idźcie więc i nauczajcie (*poreuthentes*) wszystkie narody (*panta ta ethne*), udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Eschatologiczna obietnica proroków godzi się z doktryną „reszty Izraela” jedynie wtedy, gdy ta reszta koncentruje się w jedynym Chrystusie Bżym, który nie zlewa się z narodami i grupami, albowiem przychodzi od Boga i — poprzez Wniebowstąpienie — do Niego powraca. Powszechność może cechować misję uczniów jedynie w miarę, jak Ten, kogo ma się obwieszczać, nie należy do świata. Chrzest może być powszechny z natury rzeczy tylko wtedy, gdy się go udziela w imię i ze względu na Tróję Świętą. Uczyniona tutaj wzmianka „Ojca, Syna i Ducha Świętego” może zdumiewać tak dalece, że niektórzy egzegeci wyrażali nawet wątpliwość co do jej autentyczności. Tymczasem z punktu widzenia ścisłości teologicznej nie może tu być mowy o żadnym wątpleniu: o ile nie mamy popaść w jakiś majaczący imperializm lub najbardziej nacjonalistyczny mesjanizm polityczny, jest rzeczą konieczną, by powszechność misji chrzcielnej zaczynała się poza tym światem, a więc w Trójcy Świętej: włączenie Chrystusa jako Syna w wątek trynitarny objawia się światu dopiero w Jego wywyższeniu paschalnym, a więc podczas Wniebowstąpienia. Z chwilą, gdy zapomni się o tym pochodzeniu i wątku, trzeba nieuchronnie zakwestionować powszechne posłannictwo chrztu — w imię względności czasu, cywilizacji i kultur. I przeciwnie, Wniebowstąpienie (pojęte trynitarnie) odmitologizowuje radykalnie wszelki relatywizm kulturowy oraz każdą dewiację imperialistyczną (dwa odmienne błędy wywodzące się ze wspólnego braku zrozumienia).

e) *Całość czasów*: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni (*pasas tas hémeras*), aż do skończenia świata (*aiónas*)” Mt 28, 20). Jak Chrystus mógłby być dla nas obecny w każdej chwili, gdyby chodziło o Jego obecność historycznie określoną, której On sam

nakreśla w tejże Ewangelii wyraźne granice: „Albowiem zawsze ubogich macie u siebie, lecz Mnie nie zawsze macie” (Mt 26, 11; zob. Mk 14, 7 i J 12, 8)? Może być obecny tylko dlatego, że w wątku trynitarnym Duch pozwala uczniom w każdej chwili działać jak Chrystus — w imię Chrystusa i Jego mocą; Jego asystencja idzie w parze z wszczepieniem uczniów w funkcję Chrystyczną i z używaniem przez nich czasu oraz wykorzystywaniem go na modlitwę w każdej chwili (*pantote*) — (Ef 5, 20)²². To wywyższenie uczniów staje się faktem dzięki Wywyższeniu Chrystusa, który konsekruje w ten sposób zbawcze wkroczenie Trójcy Świętej. Odtąd Jezus staje się obecny w każdej chwili w uczniach, gdyż przychodzi do nich spoza czasu — tak jak będzie mógł przyjść przy końcu tego czasu. Alfa i Omega, bo wyprzedza czas w samym łonie Trójcy.

Całość *exousia* rozlewa się więc zgodnie z potrójną całością: nauczania, przestrzeni i czasu. Ich zespolenie w *exousia* polega na tym, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10). Tak pojęta rekapitulacja różni się od jakichkolwiek wypaczeń totalitarnych przynajmniej dwoma motywami. Najpierw dlatego, że Chrystus chce ubogacić własne dobra — stworzenie, które nie będzie już podlegało przemocy sprzedawców, lecz znajdzie dobroczynną opiekę pasterza, który poświęcił swe życie za nie. Sama królewskość nie ma zresztą sensu, gdyby nie chodziło w niej o oddanie świata Ojcu, co się wiąże z realizacją własnego powrotu Syna na łono Ojca; całość staje się udziałem Syna po to, by przez Niego i wraz z Nim — drogą podobnego wywyższenia — dojść do Ojca: „A gdy już wszystko (*panta*) zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany temu, który Synowi poddał wszystko (*panta*), aby Bóg był wszystkim we wszystkich (*panta en pasin*)” (1 Kor 15, 28). Tak więc rekapitulacja nie tylko oddaje Bogu to wszystko, co jest poza Nim — stworzenie — ale oddaje Mu także wreszcie, jako uwielbienie, dzieło odzwierciedlające Jego chwałę: rekapitulacja, podobnie jak Wniebowstąpienie oddaje Boga Bogu (pierwsza ze światem, a drugie z Jezusem). — Wreszcie rekapitulacja, zapoczątkowana Wniebowstąpieniem i posłannictwem, dopełnia się w porządku oddalenia, czyli — co na jedno wychodzi — w darze obecności. A zatem każdy chrzest, każde nawrócenie, każda konsekracja ukazuje ubocznie obecność Chrystusa: uczeń obwieszcza, choć niejasno, Mistrza; a w tym niemym obwieszcza-

²² *Pantote* określa „czasowość” uczniów w Rz 1, 10; 1 Kor 1, 4; Flp 1, 4; Kol 1, 3.

niu zarysowuje obecność, która się usuwa i oddala aż do końca czasów wypełnienie swej chwały: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone” (Flp 3, 20); „wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukazuje Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale (*phaneróté*)” (Kol 3, 4); „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy to się ujawni, będziemy do Niego podobni” (1 J 3, 2). Pełna rekapitulacja obecności nastąpi wówczas, gdy dar Ojca zostanie nam w pełni przekazany. Wniebowstąpienie uruchamia rekapitulację całości, lecz tylko Ojciec zna dzień i godzinę pełnego ukazania, albowiem ta ostateczna obecność może być darowana tylko przez Niego.

Wniebowstąpienie nie oznacza zatem zniknięcia Chrystusa i oczekiwania nowej obecności (empirycznej) przy końcu tak długiej nieobecności. Oznacza ono przemianę paschalną całej obecności w dar: błogosławieństwo, podległość Duchowi, który pozwala nam działać jak Chrystus i w Nim, posłannictwo — w swej całości stanowią trzy wymiary daru obecności w dystansie. Jeżeli bowiem Słowo stało się ciałem, trzeba, by w nas od Wniebowstąpienia „la carne se hace verbo — y el verbo se despena” (O. Paz)²³. Nasze ciało staje się słowem, aby błogosławić trynitarny dar obecności Słowa i wypełnić nasze wcielenie się w Niego.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²³ Octavio Paz, *Pasado en claro*, 12 (1975).