

MISTYKA WCIELENIA

Mistyka Wcielenia jest ową formą myślenia i odczuwania, mającą na celu doświadczenie jedności człowieka z Bogiem, która w chrześcijaństwie wykształciła się pierwotnie w spojrzeniu na Wcielenie i człowieczeństwo Boga, jako centralna przez całe wieki treść chrześcijańskiej duchowości. Postać Jezusa Chrystusa stanowi przy tym dla chrześcijan symbol możliwej i osiągalnej jedności człowieka z Bogiem; tak jak w postaci Zbawiciela i Pośrednika – Jezusa Chrystusa – człowiek i Bóg stali się jednością, tak też człowiek powinien tęsknić do jedności z Bogiem i mieć na nią nadzieję. Stąd patrystyczna formuła brzmi: Bóg stał się człowiekiem, ażeby człowiek mógł stać się Bogiem¹.

U progu misterium Chrystusa

Jest całkiem jasne, że dla chrześcijanina wejście w byt i życie Jezusa Chrystusa oznacza dostęp do największego misterium. Jest ono bowiem mniej uzasadnione, mniej zrozumiałe i racjonalnie mniej dostępne od samej Trójcy Świętej, a zarazem bardziej jeszcze oszałamiające! Zakłada przecież ingerencję wieczności w czas, nieskończoności w określone miejsce, Nieograniczonego w ograniczoność, Absolutu w ten mały świat; jedność niestworzonego i stworzonego, zmysłową manifestację czegoś całkowicie niematerialnego, widzialność tego, co niewidzialne, zwiastowanie milczenia, miejsce spotkania wszelkich paradoksów! Wcielenie jest tajemnicą, która godzi wszystkie sprzeczności, lecz tylko dlatego, że łączy je w sobie: *coincidentia oppositorum*. Chrześcijaństwo jest dziś zbyt przesycone, przeciążone nadmiarem wytwarzanych łatwo przez maszynę komunikacji informacji, ażeby

¹ Por. A. M. Haas, *Jesus Christus – Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der deutschen Mystik*, w: tenże, *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984, s. 291-314, przyp. 3; tenże, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989, s. 51-53 i 403, przyp. s. 67n.; tenże, *Mystik als Aussage. Erfahrungs- Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1997² [patrz w indeksie: „Tausch(formel)”].

wznoszące się ponad wszystkie odgłosy *crescendo* wiadomości, że Bóg stał się człowiekiem, mogło być jeszcze słyszane².

Żłóbek został sprowadzony do sentymentalnego epizodu, obejmującego dwa lub trzy dni bożonarodzeniowe; koło ludzkiego życia uodporniło się na zadziwiający wgląd w to decydujące wydarzenie: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi. Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego [...], którzy z Boga się narodzili” (J 1, 9-13)³.

Wiążący dla chrześcijanina pierwotny akt jest i musi być zatem zdumieniem nad *factum brutum* samego Bożego Wcielenia – i to jeszcze przed zadaniem pytania: dlaczego, w jakich okolicznościach i w jakim celu Bóg stał się człowiekiem? W obliczu faktu, że Bóg przyszedł na świat jako człowiek, chrześcijanin musi po prostu popaść w osłupienie! Bóg rodzi się jako człowiek. Nie ma niczego bardziej niesłychanego! Samo zaś pytanie: *Cur Deus homo?*⁴, wskazuje wprost na Wcielenie, a przede wszystkim na narodziny i ich realizację – w warunkach i pod warunkiem ludzkiej skończoności i ograniczoności. Żaden człowiek nie staje się ani nie może się stać, jeśli nie został zrodzony. Narodziny są już radykalnym przejawem człowieczego bytu, określanym mianem „zrodzoności”, który należy rozpatrywać⁵ również „na poziomie tego pojęcia podstawowego”⁶.

² Orygenes: „Niewątpliwie większym zgorzeniem jest fakt, że Jezus się urodził, aniżeli to, że umarł!” (Jr h 1, 8, cyt. za: H.U. von Balthasar, *Orygenes. Duch i ogień*, Kraków 1995, s. 128).

³ Por. F. Brune, *Pour que l'homme devienne Dieu*, St. Jean-de-Braye 1992², s. 181-194; H.U. von Balthasar, *Das Herz der Welt*, nowe wydanie Freiburg 2002, s. 27.

⁴ R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. „Cur Deus homo?”*, München 1969.

⁵ H. Saner, *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel 1970; wymienia go i chwali P. Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988, s. 142.

⁶ P. Sloterdijk (*Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München 1996, s. 61): „Istotnie, narodziny są dla mnie najważniejszym wśród tematów i dziś, kiedy pracuję już nad nim od ponad dwudziestu lat, mogę dość dokładnie oświadczyć, dlaczego tak musi być. Narodziny są punktem, w którym zbiegają się: filozofia egzystencjalna, psychoanaliza i dyskretna historia kultury, i jest to dla mnie to gorące miejsce, w którym rozpoczyna się istotne myślenie” Wśród trzech podstawowych „figur” rewolucji funkcjonują dla niego, oprócz mieszczańskiego państwa prawa oraz filozofii branej razem z dyscyplinami duchowymi, narodziny jako „subiektywne źródło rewolucji” (tamże, s. 62): „Drugim pierwiastkiem rewolucji jest indywidualne doświadczenie narodzin, dramatyczne wydostanie się dziecka z łona matki w przestrzeń świata. W każdej jednostce pozostaje to obecne w sposób pierwotnie teatralny, stwarzając tło dla późniejszych nadziei na przebicie się do mniej

Chrześcijaństwo ma swój początek w radykalizmie ludzkiej „zrodzoności” Boga: jest to jednocześnie wewnątrz- i ponadczasowy fakt o sile przebiccia nieporównywalnie większej i bardziej rewolucyjnej niż podstawowe ujęcia rewolucji, autorstwa Sloterdijka! To, że Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem⁷, jest prowokacyjną formułą zbawienia i wyzwolenia, której nie można wydobyć z chrześcijaństwa ani pozornie oświeconą nonszalancją⁸ ani faktyczną obojętnością⁹. Dosyć skrajnie dotychczas ograniczany temat Wcielenia do Bożego Narodzenia i samego faktu narodzin Jezusa należy do najgłębszej historii chrześcijaństwa. Odwołując się do szerokiej gamy tematów chrystologicznych w skarbnicy dogmatów „misteriów Chrystusa” i wskazując przy tym na życie Jezusa w kontekście krzyża i męki, można by ją, co prawda, relatywizować, lecz niepodważalne jest wciąż jej *a priori* w Chrystusowej realizacji zbawienia. Gdyby Bóg nie stał się człowiekiem, wszystkie „misteria Chrystusa”¹⁰ byłyby po prostu niemożliwe i niewykonalne. Ta ontologiczna przewaga „klasycznej chrystologii Wcielenia, która za punkt wyjścia bierze ideę Wcielenia i analizuje proces Wcielenia w szeregu momentów, które należy rozpatrywać jeden po drugim”¹¹, jest – jako podstawowa zasada „chrystologii odgórnej”¹² – niepodważalna, gdyż tylko tak można odpowiedzieć na pytanie o rangę wiary w wydarzenie Chrystusa.

ograniczających warunków życia. Wyjście z ciasnego pierwotnego kanału, w którym już wszystko mogłoby się skończyć – to jest subiektywny prototyp wyzwolenia...” (tamże, s. 61). Por. także H. von Dobeneck, *Das Sloterdijk Alphabet. Eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos*, Würzburg 2002, s. 53.

⁷ Por. Literatura zgromadzona na ten temat w: A. M. Haas, *Mystik als Aussage*, dz. cyt., s. 63.

⁸ H. Küng, *Christ sein*, München 1976, s. 539: „Czy dziś jeszcze [...] rozsądny człowiek pragnie stać się Bogiem? Elektryzujące wówczas, patrystyczne hasła, takie jak: «Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek mógł stać się Bogiem», napotykają dziś niemal całkowite niezrozumienie. Bardzo aktualny dla hellenistycznego słuchacza temat wymiany między Bogiem a człowiekiem (lub dwiema «naturami») nie stanowi już problemu w czasach tak silnie odczuwalnej nieobecności Boga i «Bożej ciemności». Naszym dzisiejszym problemem jest nie tyle przebóstwienie, co ucłowieczenie człowieka”. W celu sprostowania i krytyki naładowanych urazą ograniczeń Künga por. subtelne badania A. Grillmeiera, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg i. Br. 1997, s. 33-80.

⁹ Na temat aktualności tematu patrystycznego (i luterńskiego: w dziele Lutra *O wolności chrześcijanina!*) por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

¹⁰ Por. H. J. Sieben – W. Loeser, *Mystères de la vie du Christ*, w: *Dict. De la Spir. Asc. et Mystique* 10, Paris 1980, s. 1874-1880, 1880-1886.

¹¹ W. Pannenberg, *Christologie und Theologie*, w: tenże, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, Göttingen 1980, s. 129-145, tu s. 130n.

¹² Ta, nadwreżona mocno przez teologię i stosowana dziś chyba co najwyżej jako oznaczenie kierunku w zainteresowaniach chrystologicznych („z dołu do góry”) typologia

Od chrystologii Wcielenia do mistyki Wcielenia

Jeśli chrześcijanin potrafi znaleźć punkt zaczepienia do mistycznego zespolenia z Bogiem, to jest nim wyłącznie postać Jezusa Chrystusa, w której w najbardziej wyjątkowym, tzn. najgłębszym sensie uwidacznia się zamieszkiwanie Boga. Jezus jest dla chrześcijanina tak dalece uchwytny, że jest dla niego „ostateczną wykładnią Boga” (por. J 1, 18) również wtedy i wówczas, gdy jako bezwarunkowo nieuchwytny „mieszka w niedostępnej światłości” (1 Tm 6, 16); właśnie w tej Jego nieuchwytności ukazuje się – paradoksalnie – Jego uchwytność w postaci Wcielonego Słowa¹³ Środkiem, który kryje ten paradoks, jest jedność w Trójcy Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jedność z Bogiem, nie tylko ta doświadczana mistycznie, ale także wyłącznie intencjonalna, jest możliwa do pomyślenia tylko w kontekście żywej Trójcy Bożej, będącej dynamicznym wzorcem podstawowym najbardziej żywotnej jedności. Skoro zaś historycznie zrealizowane Wcielenie Słowa pochodzi z tej żywej jedności, to to boskie Wcielenie i jego zrodzoność stanowią najważniejszy jej „dokument”. Da się łatwo w tym kontekście zrozumieć, że idea możliwej do osiągnięcia, nierozzerwalnej jedności pomiędzy człowiekiem a Bogiem już bardzo wcześniej odnosiła się do Wcielenia Jezusa Chrystusa jako swojego archetypu. Myślą przewodnią było przy tym to, że Bóg i człowiek nigdy i nigdzie nie zbliżyli się tak bardzo do siebie, jak we wcieleniu Syna; ta niewyobrazalna jedność Boga i człowieka jest podstawowym wzorcem tego, jak w procesie odwrotnym człowiek może stać się Bogiem. Stąd też formuła wymiany u Ojców: Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek stał się Bogiem. Traktowane jako faktycznie możliwe w tej idei wymiany stanie się człowieka Bogiem (θέωσις, θεοποίησις) zawierało w sobie, jako jej kluczowy element, narodziny (θεογενεσία, θεία γέννεσις) oraz prowokowało pytanie o rangę i znaczenie właściwego chrześcijaninowi nowego narodzenia, którym był dla niego chrzest. Chrzest – świadczy o tym Pseudo-Dionizy Areopagita (ok. 500 r.) przynajmniej 17-krotnie

wcale nie musi – mimo że bliższa interpretacja Jezusa winna następować najpierw od dołu (tzn. od świadectw Ewangelii) – kierować się ku dominującej obecnie „chrystologii oddolnej” na niekorzyść lekceważonej dziś „chrystologii odgórną”, tak że boskość Jezusa Chrystusa mogłaby zniknąć z pola widzenia. Na temat problematyki chrystologii oddolnej i odgórną, zob. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 2, Göttingen 1991, s. 316-336. Aspekty jesusologii i chrystologii, chrystologii wstępującej i zstępującej, są zakorzenione w Biblii i się wzajemnie uzupełniają; nie są alternatywami chrystologii, lecz jej dopełniającymi się aspektami. Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 44n.

¹³ H. U. von Balthasar, *Kennt uns Jesus. Kennen wir ihn?*, Freiburg i. Br. 1998³, s. 53-60.

– jest tymi narodzinami Boga¹⁴, które nie stanowią jeszcze narodzin Boga w sercu wiernego, lecz jedynie „narodziny z Boga” katechumena w chrzcie¹⁵. Niemniej już tutaj zapowiadany jest z całą wyrazistością mistyczny aspekt przekazywanej przez chrzest jedności pomiędzy Bogiem a wiernym: „Namaszczony świętymi olejami ochrzczony wydziela przyjemny zapach, ponieważ boska doskonałość sakramentu narodzin w Bogu jednoczy ochrzczonych z władczo-boskim Duchem”¹⁶.

Oznacza to przestawienie zwrotnicy ku mistycznemu zjednoczeniu (ένωσις μυστικῆς)¹⁷, a temat Bożych narodzin człowieka można dowolnie kształtować w sposób mistyczny: jako narodziny wiernego z Boga lub jako narodziny Boga w wiernych lub w wiernym.

Narodziny Boga jako temat chrześcijańskiej duchowości

Kiedy Angelus Silesius (Anioł Ślązak, Johannes Scheffler, 1624-1677) w jednym ze swych aforyzmów mówi o boskich narodzinach w stajence w Betlejem¹⁸, czyni to wskazując na ich aktualność, która dziś i teraz ma się ukonkretnić w „przypominającym się” wydarzeniu:

„Bóg musi narodzić się w tobie.

Choćby tysiącokroć Bóg w Betlejem był zrodzony,
A w tobie nie, toś już na wieki jest zagubiony”¹⁹

¹⁴ P. Miquel, *La naissance de Dieu dans l'âme*, Revue des Sciences Religieuses 35 (1961), 378-406, tu s. 389; słusznie Niklaus Largier (*Das Glück des Menschen. Diskussionen über beatitudo und Vernunft in volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts*, w: J. A. Aertsen i in. [red.], *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin i in. 2001 [Misc. Med. 28], 827-855, tu s. 843) przypomina o tym, że przekazując teologumenon o narodzinach Boga w duszy wiernego, Dionizy odgrywa istotną rolę w niemieckiej mystyce.

¹⁵ H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, w: tenże, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, s. 11-87, tu s. 51n. i 56, przypis 60. Fragmenty dotyczące narodzin z Boga znajdują się przede wszystkim w „Hierarchii Kościelnej” w rozdziale II: „Sakrament chrztu – oświecenia”: II, 1; III, 1 i 8, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II* (tłum. M. Dzielska), Kraków 1999, s. 124-134.

¹⁶ *Hierarchia Kościelna*, III, 8, dz. cyt., s. 133-134.

¹⁷ Por. A. M. Haas, *Unio mystica. Hinweise zur Geschichte des Begriffs*, w: *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur*, red. D. Peil i in., Tübingen 1998, s. 1-17; tenże, *Unio mystica, Hist. Wb. d. Phil.*, red. J. Ritter i in., t. 11, Basel 2001, s. 176-179.

¹⁸ Por. A. M. Haas, *Christus ist alles. Die Christusmystik des Angelus Silesius*, w: tenże, *Gottleiden – Gottlieben*, dz. cyt., s. 295-319.

¹⁹ Angelus Silesius, *Cherubowy wędrowiec*, Kraków 1990, s. 24 (I, 61).

Wyrażone w tym epigramie – mówiąc słowami Lutra – żądanie przekształcenia zdziałanego w Jezusie Chrystusie *ab alio pro me* (przez Innego dla mnie)²⁰ w odbywające się aktualnie *in me* (we mnie) zbawienie jest skróconą znamienne kontynuacją pradawnego postulatów mistyki Wcielenia, mającej długą historię²¹. Możemy ją przedstawić tylko w zarysie.

Narodziny Boga w sercu wiernego są przed długi czas wskazującym drogę pokarmem duchowej teologii chrześcijaństwa. Pionierzy myśli, że Chrystus musi się narodzić w wiernym i w ten sposób przyjął ludzką postać (*μορφὸν*)²², opierają się na *Liście do Galatów* 4, 19, w którym to fragmencie św. Paweł ogłasza swoje bóle porodowe, związane z przyjęciem przez Chrystusa ludzkiej postaci w galackiej gminie. Kryje się jednak za tym duchowa rzeczywistość wielokrotnie sugerowanego w Ewangelii, łaskawego przybrania chrześcijanina za syna w odwiecznym Synu Bożym (por. Rz 8, 15-17)²³. Wynika stąd wyraźnie „narodzenie od góry”, jasno poświadczone w J 3, 3-6.

Zagadnienie dynamicznego aspektu tego adopcyjnego synostwa chrześcijanina poruszają w ramach teologii chrztu jako pierwsi: Hipolit Rzymski (ok. 170-235) i autor *Listu do Diogneta* (190/200): Kościół – jako Dziewica-Matka – jest „w nowym stworzeniu zbawczym pośrednikiem, podobnego do Chrystusowego, życia łaską chrztu”²⁴. Hipolit głosi: „Słowo rodzi się ze świętych; stale rodząc świętych, również samo Słowo jest rodzone przez świętych”²⁵. A Metody z Olimpu (+ 311): „Uważam, że mówi się, iż «Kościół rodzi chłopca», dlatego,

²⁰ A. M. Haas, *Luther und die Mystik*, w: tenże, *Gottleiden – Gottlieben*, dz. cyt., s. 264-285, zvl. 280n.

²¹ Oprócz literatury wymienionej w przypisach 1-4, 7, 14n. por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II/2, Paris 1963, s. 505-513; H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Freiburg 1990², s. 264n.; tenże, *Theodramatik IV: Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 389-431; D. Mieth, *Gottschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition*, Freiburger Zs. f. Phil. u. Theol. 27 (1980), 204-223; G. Dellings, *Gotteskindschaft*, RAC 11 (Stuttgart 1981), 1159-1185; A. Solignac, *Naissance divine*, Dict. de Spir. Asc. et Myst. XI (Paris 1982), 24-34; J. Sudbrack, *Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt*, w: A. Schönfeld (red.), *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*, Würzburg 2002, s. 225-230. Temat ten nie znajduje natomiast miejsca u E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig-Berlin 1924, oraz u Mircéa Eliade, *Naissances mystiques*, Paris 1959.

²² J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1989, s. 189-191. Kontrowersyjne wydaje się to, w jakim stopniu wzmiankowane miejsce jest w stanie udźwignąć „mistyczną” interpretację. Por. H. Rahner, dz. cyt., s. 20.

²³ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, s. 397.

²⁴ H. Rahner, dz. cyt., s. 13.

²⁵ Cyt. za H. Rahner, tamże, s. 14 (bez bliższego odnośnika); lecz Miquel, dz. cyt., s. 387: Dan. I, 9.

że ochrzczeni przybierają rysy, formę i męski wygląd Jezusa, ponieważ kształt podobieństwa Słowa odbija się i powstaje w nich dzięki dokładnemu poznaniu i wierze tak, iż w każdym rodzi się w sposób duchowy Chrystus. Właśnie dlatego Kościół jest brzemienny i odczuwa bóle porodowe do chwili, aż ukształtuje się w nas i narodzi Chrystus, ażeby każdy święty przez uczestnictwo w Chrystusie narodził się jako Chrystus, zgodnie z nauką przytoczoną w tym oto ustępie Pisma: «Nie dotykajcie mojego Pomazańca (Chrystusa) i prorokom moim nie czyńcie krzywdy» [Ps 105, 15]; oznacza to bowiem, iż staje się Chrystusem każdy, kto otrzymuje chrzest Chrystusowy we wspólnocie z Duchem, Kościół zaś jest tym, który daje im wtedy oświecenie i nową postać poprzez Słowo²⁶.

W gruncie rzeczy – jak widzieli to w różny sposób D. Mieth, a przede wszystkim H. U. von Balthasar – chodzi o podkreślenie dynamicznego charakteru w wiecznym życiu stworzeń duchowych w Bogu poprzez witalną zrodzeniowość w przeciwieństwie do spoglądania na Boga w osłupieniu.

Orygenes (ok. 185-253) ukształtował i przemyślał, jak nikt inny, obraz narodzin Boga. Daje on najpierw klucz do refleksji nad pochodzeniem (którą w XVII w. przywłaszczył sobie Silesius), mówiąc z całą wyrazistością: „Jaką korzyść przynosi mi fakt, że Chrystus rodzi się ze świętej Dziewicy, lecz nie w moim wnętrzu?”²⁷ Lub w innym miejscu: „Jaką korzyść będziesz miał z tego, że Chrystus kiedyś się wcielił, jeśli nie przyszedł również do twojej duszy? Módlmy się, żeby dla nas Jego nadejście odbywało się codziennie i żebyśmy mogli powiedzieć: «Żyję, lecz nie ja, lecz żyje we mnie prawdziwie Chrystus»”²⁸.

Takimi wypowiedziami Orygenes wspaniale antycypuje pytania, które po nim będą zadawać zarówno Mistrz Eckhart, jak i Angelus Silesius. Chodzi o wiecznie dynamiczny wymiar narodzin Boga, dostrzegalny wyraźnie w bezpośredniej identyfikacji (a nie w samej tylko czystej analogii) z historycznym Wcieleniem Syna. A owo „mistyczne” (tzn. skryte, tajemnicze i jednoczące) nasilenie narodzin Syna aż do duchowego egzystencjału chrześcijanina *in statu viae et patriae* czyni wyraźnym i ewidentnym *sensus spiritualis* jako ich sens zbawczy.

²⁶ Św. Metody z Olimpu, *Uczta*, VIII, 8, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXIV (tłum. S. Kalinowski), Warszawa 1980, s. 77. – W przekładzie polskim wprowadzono zmiany oddające lepiej myśl Autora – dop. red., L. B.

²⁷ *Homilie o Księdze Jeremiasza* 9, 1; cyt. za: H. Rahner, dz. cyt., s. 29.

²⁸ *Homilie na Łukasza* 20, 1; cyt. za: H. Rahner, dz. cyt., s. 30.

„Dla Orygenesesa, podobnie jak później zwłaszcza dla Ojców kapadockich, działanie Logosu, Słowa Bożego w nas, zbiega się z działaniem Jego istoty w Bogu. Bycie zrodzonym z Ojca – w naszym języku: «bycie», «stawanie się», ale nie «działanie» – jest jednocześnie całą «czynnością» Syna; wyraża On do- «słownie» to, kim jest Bóg w swej głębi. Dla Ojców greckich, którzy w tym myśleniu pozwolili się prowadzić teologii Jana Ewangelisty, jest On stawaniem się postaci Bożego bytu, tak jak Ojciec jest jego początkiem, a Duch Święty – jednoczącym węzłem miłości. Ta właśnie czynność Syna, która jest jednocześnie Jego stawaniem się z Ojca, rozciąga się – według Orygenesesa – na ziemskie Jego narodziny. Bierność narodzin z Maryi jest jednocześnie największą aktywnością. Również w swoim Wcieleniu Syn wyraża to, kim Bóg jest w swojej głębi: miłość; Jego stanie się małym i słabym jest jednocześnie jedynym ważnym czynem w historii ludzkości, sprowadzeniem ludzi do królestwa Bożego. W to działanie Wcielonego zostaje znów włączony chrześcijanin – jak Paweł ukazuje to w związku z krzyżem i Zmartwychwstaniem (por. Rz 6), a Ojcowie dowodzą również w związku ze śmiercią Pana. Również w człowieku ochrzczonym Chrystus (biernie) się rodzi, a Pan szybko (czynnie) przekształca go w swój własny byt, *morphé Theou*, czyli postać Bożą (por. Flp 2, 6). Poza tymi potrójnymi narodzinami Orygenes widzi rozszerzanie się wydarzenia chrztu na codzienne życie chrześcijanina. Ma się wrażenie, że słyszy się Angelusa Silesiusa, kiedy napomina: «Jaką korzyść przynosi mi fakt, że Chrystus się rodzi [...], lecz nie w moim wnętrzu?» Chcemy się modlić, żeby Jego przyjście do nas odbywało się codziennie i żebyśmy mogli powiedzieć: «Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus» (Ga 2, 20). – W następnych wiekach właściwie tylko rozwinięto i poprowadzono dalej tę naukę»²⁹

Nie może tu jednak zabraknąć świadectwa Ojców greckich. Mniej więcej pod koniec okresu patrystycznego pewien człowiek, który zyskał ogromne znaczenie zarówno dla mistyki bizantyjskiej, jak i zachodniej³⁰, ogłosił naukę o narodzinach Chrystusa w ujęciu mistycznym. Jest nim Maksym Wyznawca (ok. 580-662). „Jego *theologia cordis* jest godnym zakończeniem greckiej nauki o narodzinach Boga”³¹. Dla

²⁹ J. Sudbrack, dz. cyt. (w przyp. 20, s. 226n). Dalsze świadectwa patrz: G. Delling, dz. cyt., s. 1166n.

³⁰ Por. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Trier 1988, s. 35n.; J.-C. Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris 1998.

³¹ H. Rahner, dz. cyt., s. 52.

niego narodziny Boga w duszy wiernego zyskują jednoznacznie mistyczny kierunek. Jego duchowa interpretacja biegu historii wyróżnia dwie fazy, czyli *eony*, z których pierwszy jest zstąpieniem (*katabasis*) Boga do człowieka poprzez misterium Wcielenia, drugi zaś wstąpieniem (*anabasis*) człowieka do Boga poprzez łaskę przeobóstwienia. W mistyczny sposób to, co historycznie się wydarzyło w zstąpieniu Słowa, powtarza się we wznoszeniu człowieka do przeobóstwienia. Człowiek znajduje się już w drugim *eonie*, w którym urzeczywistniona przez cnoty miłość pozwala na „ścierpienie stania się Bogiem”, a tym samym współdziała we Wcieleniu Słowa. Maksym pisze: „Albowiem dzięki cnotom Bóg pragnie w tych, którzy są godni, stać się po wsze czasy człowiekiem. Błogosławiony zatem, kto dzięki mądrości potrafi w swoim wnętrzu spełnić to Wcielenie Boga. Dopelnia on tego misterium (Wcielenia), kiedy znosi cierpliwie łaskawe stawanie się Bogiem i w tym ustawicznym stawaniu się Bogiem nigdy nie zazna końca”³².

Takie mistyczne Wcielenie we wnętrzu człowieka ma wszystkie cechy procesu mistycznego: podkreślenie bierności, lecz przede wszystkim przemieszczenie do „głębi serca”, do „skrytości serca”, gdzie słyhać głos Słowa. Dla Maksyma to mistyczne obdarowanie tajemniczym do głębi Wcieleniem w ludzkim wnętrzu różni się od łaski chrztu. Ta ostatnia jest bowiem zaczątkiem procesu, w którym zamieszkiwanie Bożego Dziecięcia we wnętrzu człowieka może się stać pierwotną przyczyną zmieniającego się jeszcze w wierze oglądu mistycznego.

Jeszcze jaśniej Maksym wyraża tę teorię w komentarzu do „Ojczy nasz”: „Dusza, która w pokorze i cichości przygotowuje się na wielką łaskę, nosi w sobie, o ile dla człowieka jest to w ogóle możliwe, absolutnie identyczny obraz wielkiego Króla Chrystusa, ukształtowanie w Duchu Świętym. Wskutek tego wznosi się do prostej i niepodzielnej kontemplacji, zbliżając się tym samym do ponadistotnego Słowa. Uwolniona od wszystkiego, co ziemskie, od wszelkiego zniewolenia w sobie samej, dusza lśni teraz jako przeświecający dom Ducha Świętego, gdyż w miarę możliwości wchłonęła w siebie całą naturę Boga. «I dzięki temu ułaskawieniu Chrystus w mistyczny sposób rodzi się w niej bezustannie, przyjmując ciało dzięki tym, którzy zostali ocaleni. I tak czyni rodzącą Go duszę dziewiczą matką»”³³.

³² *Quaest. Ad Thalass.* 22 (PG 90. 321B); cyt. za: H. Rahner, dz. cyt., s. 53.

³³ H. Rahner, tamże, s. 55 (cytat z Maksyma: PG 90, 889BC).

Efektem zarówno łaski chrztu, jak i mistycznych narodzin Boga w duszy jest dla Maksyma dynamiczna wymiana i wzajemne oddziaływanie: „W przebóstwieniu człowieka Słowo przyjmuje ciało, a człowiek staje się Bogiem dzięki Wcieleniu Słowa. Na tym polega mistyczna tajemnica ciągłego zstępowania Słowa w serce człowieka: «Gdyż stale i we wszystkich ludziach Słowo Boże chce urzeczywistnić Misterium swego Wcielenia»”³⁴.

Również łacińscy Ojcowie znają ten teologumenon, lecz nie wnoszą niczego istotnie nowego – oprócz nasilającego się ciągle uczuciowego ujmowania mistyki Wcielenia w sensie uaktywniającego się w następnych stuleciach romantyzmu Bożego Narodzenia. Na zakończenie wymieńmy jednak jeszcze jeden przykład późnośredniowiecznej mistyki Wcielenia, samodzielnej i pokrewnej duchem Maksymowi Wyznawcy. Jest to przykład Mistra Eckharta (ok. 1270-1328). Ze swoją nauką o narodzinach Boga – abstrahując od swoich następców: Taulera, Seusego i Russbroeca³⁵ – znajduje się on na samotnej i najwyższej pozycji; stąd też można go wymienić tylko w sposób orientacyjny i w żadnym wypadku nie wyczerpujący. Trudno byłoby nawet dokładniej określić sam problem pochodzenia jego myśli dotyczących narodzin Boga. Hans Urs von Balthasar, z typową dla siebie intuicją, znalazł tu oczywiście przekonujące rozwiązanie kwestii wpływów, kiedy u Mistra Eckharta (podobnie jak u Jana od Krzyża) podkreśla niepowtarzalność koncepcji Bożych narodzin: „Kiedy Eckhart opisuje boskie narodziny Odwiecznego Syna w duszy, to spotykane i zamieszkujące Słowo Boże oraz Jego Duch są tą całą sferą, z której ostatecznie pochodzi Słowo, z którego pochodzą także dzieła Jana”³⁶.

Dobrze jest wskazać w tym miejscu na witalną dziedzinę duchową, z której chrześcijaństwo czerpie nieustannie żywe wyobrażenie narodzin Boga. U Eckharta stanowi ona to, czego nie da się nigdy wyczytać w uczonych rozważaniach³⁷ Według Eckharta bowiem Bóg, jako

³⁴ Tamże (cytat z Maksyma: PG 91, 1081D). Por także J. Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster 1941, s. 39n., 50n., 109n.; N. A. Matsoukas, *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Grez-Doiceau 1994; J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, s. 409n.

³⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, którego ujęcie jest niedoścignione.

³⁶ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, II: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, s. 483n.

³⁷ Na temat Eckharta por. Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zu Gott. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh 1965; A. M. Haas, *Jesus Christus*, dz. cyt.;

Trójca i jako Jedyny – Bóstwo, staje się wydarzeniem narodzeniowości duszy, która sama z siebie jest czystą nicością. Wydarzenie to dominuje nad odwiecznym wymiarem narodzin Syna przez Ojca; w każdym zaś razie sięga głęboko w ludzkie wnętrze i je przekształca: „Ojciec rodzi w wieczności swego Syna podobnego sobie. «Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo» [J 1, 1], i było Ono tym samym, co On, tej samej natury. Powiem więcej jeszcze: zrodził On Go w mojej duszy. Nie tylko jest ona u Niego, tak jak On jest u niej jako do niej podobny, lecz jest w niej i Ojciec rodzi swego Syna w duszy w ten sam sposób, jak rodzi Go w wieczności, a nie inaczej. Musi on to czynić, w radości czy w bólu. Ojciec rodzi swego Syna nieustannie. Powiem więcej: rodzi mnie jako swego Syna i jako tego samego Syna. Dodam jeszcze: Rodzi mnie nie tylko jako swego Syna; rodzi mnie jako siebie i siebie jako mnie, a mnie jako swój byt i swoją naturę. Wychodzę ze Źródła najbardziej wewnętrznego, z Ducha Świętego; tam jest jedno życie, jeden byt, jedno działanie. Wszystko, co sprawia Bóg, jest jednym; dlatego rodzi mnie On jako swego Syna, bez żadnej różnicy. Ojciec według ciała jest moim ojcem nie w pełnym tego słowa znaczeniu, lecz tylko małą częścią swej natury, od której jestem nadto oddzielony: on może umrzeć, a ja mogę żyć dalej. Dlatego prawdziwym moim ojcem jest Ojciec niebieski, jestem bowiem Jego synem, wszystko, co mam, mam od Niego, i jestem tym samym Synem, a nie innym. Ponieważ Ojciec dokonuje jednego tylko dzieła, rodzi mnie jako swego Jednorodzonego Syna, bez żadnej różnicy”³⁸.

Wyraźne jest tu to, co Tauler powiedział o Eckhartcie: Mistrz przemawia z wieczności, a nie z czasu. Perspektywa Boga jest – z punktu widzenia bytu, istoty i stawania się – jedynym, co się liczy. Ludzkie stworzenie jest pojazdem i naczyniem własnego zrozumienia przez Boga Ojca poczęcia i narodzin Jego Syna w Duchu Świętym. Dusza ludzka jest najważniejszym i najszlachetniejszym miejscem samoobjawienia się Boga w Jego wiecznie płodnej narodzeniowości. Człowiek jest na zawsze włączony w Słowo – jako myśl Boga, lecz także jako ludzka egzystencja. Narodziny Syna w duszy są samą duszą człowieka, są formą jej egzystencji. Skoro zaś nieustannie – zarówno w wieczności, jak i w czasie – rodziłem się jako syn, jestem jednym życiem i jednym

G. Steer, *Predigt 101*, w: G. Steer – L. Sturlese (red.), *Lectura Eckhardi I*, Stuttgart 1998, s. 247-288; K. Ruh, *Predigt 4*, w: tamże, s. 1-23; B. McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York 2001, s. 53-70.

³⁸ Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 110n.

dziełem z Nim. Jestem nawet jednością z Jedynym. Jest to forma mistyki fundamentalnej, która nie musi już się upierać przy drogach i stopniach rozwoju; potrzebuje tylko uwewnętrznienia stanu faktycznego, że każdy jest już „częścią Boga” (Maksym Wyznawca); wówczas zaś jest jasne, że Stworzenie (*creatio* jako boskie rozdawanie bytu) i Wcielenie (*incarnatio* w zbawczych narodzinach Boga w Jego stworzeniu) należą do niewyobrażalnej podstawy źródłowej egzystencjalnego położenia ludzkiego bytu.

tłum. Barbara Floriańczyk – ks. Lucjan Balter SAC