

Przemysław Sawa

Duchowość inkarnacyjna i jej chrystologiczne podstawy

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44/1, 109-125

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. PRZEMYSŁAW SAWA
Bielsko-Biała

DUCHOWOŚĆ INKARNACYJNA I JEJ CHRYSOLOGICZNE PODSTAWY

L. Boyer pisał przed laty: „Całe życie duchowe chrześcijan rozwija się i kształtuje na podstawie faktu, że Bóg – jak wierzę – przemówił do człowieka i że Jego Żywe Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”¹. Słowa te precyzyjnie przedstawiają chrześcijański model duchowości pojmowanej jako uczestnictwo w Bogu przez Wcielonego Syna, co rzutuje na całą postawę człowieka wobec Boga, innych, siebie i świata. Bóg objawił się, by zmienić życie człowieka i nadać mu ostateczny cel. Nie sposób więc ani zrozumieć, ani doświadczać wielowymiarowości duchowości chrześcijańskiej bez odniesienia do prawdy o Bogoczłowieczeństwie Jezusa Chrystusa.

W tym kontekście należy podkreślić solidne osadzenie teologii duchowości w teologii dogmatycznej. Konieczne jest właściwe przepracowanie modelu życia i kultu (modlitwy) ochrzczonych, by zarówno teologia jak i duchowość były autentyczne i przekonujące; życie chrześcijańskie otrzyma wtedy przynależny sobie blask i piękno².

Niniejsze opracowanie stanowi próbę ukazania związków prawdy o Wcieleniu ze sposobem życia i formą wiary. Najpierw więc trzeba określić chrystologiczne podstawy duchowości, by następnie na tej bazie opisać jej konkretne wymiary.

1. Pierwsza podstawa duchowości: „Boskie” i „ludzkie” w życiu człowieka

W centrum nowotestamentowego orędzia stoi Bogoczłowieczeństwo Jezusa Chrystusa; *Słowo stało się ciałem* (J 1,14a). Rzeczywistość ta nadaje chrześci-

¹ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tł. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 14.

² Owo sprzężenie dogmatyki i duchowości trafnie wyrażają słowa J. Ratzingera: „Ten, kto się modli, zaczyna widzieć: modlitwa i widzenie są ze sobą związane, gdyż – jak mówi Ryszard od św. Wiktora – *miłość jest okiem*. Dlatego prawdziwy postęp teologii nie pochodzi jedynie z nowoczesnej teologii akademickiej, składającej się z krytycznej egzegezy, historii dogmatów, inspirowanej naukami humanistycznymi, antropologią itd. Wszystko to jest tak ważne, jak ważna jest akademia. Ale to nie wystarczy: potrzeba jeszcze teologii świętych, która jest teologią płynącą z doświadczenia. Cały autentyczny postęp poznania teologicznego ma swoje źródło w oku miłości i w jego widzeniu” – *Patrząc na Przebitego. Szkice o chrystologii duchowej*, tł. J. Merecki, Kraków 2008, s. 24.

jaństwu oryginalny charakter: to, co Boskie, nie stoi w sprzeczności z tym, co ludzkie; Bóg nie zagraża człowiekowi, jego wolności i tożsamości. A. Gesché tę prawdę sformułował w słowach: „Transcendencja Boga nie jest taka, jaka nam się wydaje; jest transcendencją, która nie boi się naszej immanencji (...). Bóg nie umiera przy zetknięciu z tym, co względne”³. Człowiek i jego historia objawiają więc transcendencję Boga⁴. Wobec tego można, posługując się dalej myślą A. Gesché, nazwać chrześcijaństwo „transcendencją w immanencji” (wyraża to Wcielenie), jak również „immanencją w transcendencji” (wyraża to rzeczywistość stworzenia)⁵. Konsekwentnie zostaje niejako zniesiona różnica pomiędzy *sacrum* i *profanum*⁶; święte wchodzi w świeckie⁷, poprzez Wcielenie następuje „materializacja” tego, co duchowe⁸, co widać przede wszystkim w rzeczywistości Kościoła, sakramentów, posługi miłości, ikonografii.

Wcielony stanowi więc styk nieba i ziemi, wieczności i czasu, nieskończoności i skończoności⁹. To z kolei ustanawia w chrześcijaństwie współlistnienie wymiaru Boskiego i ludzkiego, przenikanie się (perychoze) spraw Boga i spraw człowieka. W Jezusie Chrystusie ukazało się bowiem osobowe dążenie Boga do człowieka oraz zachwyt, miłość i dążenie do Boga ze strony człowieka¹⁰. W ten sposób oba te podmioty wzajemnie się oznaczają. Człowiek bowiem w Bogu zyskuje własne spełnienie. Konsekwentnie trzeba orzec, że Bóg spełnia i czyni we Wcielonym coś z siebie, zbliżając się do człowieka¹¹. Dlatego nie może być mowy o wyzwoleniu, spełnieniu, zbawieniu człowieka bez Boga, jak również niemożliwym jest poznanie Boga bez Jezusa w Jego człowieczeństwie¹².

Boskie zatem staje wobec ludzkiego i w tym świetle się urzeczywistnia. Także odwrotnie: ludzkie staje wobec Boskiego. Można więc stwierdzić, że „Bóg staje się bardziej dla nas, a człowiek bardziej człowiekiem dla Boga”¹³. Taka relacyjność Boskiego i ludzkiego połączyła ruch zstępujący Boga z ruchem wstępującym

³ A. Gesché, *Chrystus*, tł. A. Kurys, Poznań 2005, s. 265.

⁴ Tamże, s. 58.

⁵ Tamże, s. 54.

⁶ Oczywiście nie może tu być mowy o jakimś monizmie, panteizmie charakterystycznym dla filozofii czy teologii dalekowschodnich. Mówiąc o zniesieniu różnicy pomiędzy „Boskim” a „ludzkim”, *sacrum* a *profanum*, wyraża się rzeczywistość komunii, zniesienie przeciwstawiania sobie obojczych rzeczywistości.

⁷ H. Waldenfels, *Odkrywać Boga dzisiaj*, tł. B. Białecki, Kraków 1997, s. 44. Spotkanie z Bogiem może się więc dokonać w wierności codzienności, a nie przez ucieczkę od niej – por. P. Liszka, *Bóg – miłość trójjedyna źródłem i celem człowieka*, Sympozjum. Periodyk 7 (2003) nr 2 (11), s. 130. Ta chrześcijańska logika winna wciąż być obecna w życiu wierzących, by chronić Kościół przed separacją od świata.

⁸ „...chrześcijaństwo wtedy jest prawdziwym uduchowieniem życia, kiedy staje się ciągle ucieleśnieniem ducha” – J. Szymik, *Zgorszenie Wcieleniem: rozważania nad drugim rozdziałem Deklaracji „Dominus Jesus”*, *Więź* 44,5 (2001), s. 13.

⁹ C. Bartnik, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 312-313.

¹⁰ Tamże, s. 155.

¹¹ A. Gesché, *Chrystus*, s. 269.

¹² C. Bartnik, *Chrystus...*, s. 155, 185.

¹³ Tamże, s. 235.

człowieka dążącego ku Bogu¹⁴. Owe nurty spotykają się w każdym człowieku. Wyraża się to w tym, że Bóg szanuje wolność człowieka i nie chce czegoś wbrew człowiekowi¹⁵.

Ponadto bliskość Boskiego i człowieczego, najbardziej urzeczywistniona we Wcieleniu Słowa, ukazuje piękno ludzkiego ciała. Wyznawanie wiary w Jezusa Chrystusa gwarantuje zachowanie ciała przed zepchnięciem go do rangi przedmiotu. Bóg bowiem odnowił w człowieku swój obraz, a w Synu objawił jaki człowiek jest z natury (w planach Bożych)¹⁶. Bez wątpienia stanowi to dowartościowanie ludzkiej cielesności¹⁷.

Ważna jest więc bliskość i relacja Boga i człowieka. W tym kontekście trzeba pamiętać, że błędem byłoby przesadne eksponowanie wielkości Boga, choć nie wolno zapominać o dystansie pomiędzy Nim a człowiekiem¹⁸. Istotną bowiem cechą chrześcijańskiego orędzia o Bogu i biblijnej antropologii jest rozróżnienie pomiędzy Boskim a ludzkim, czego jednak nie można rozumieć jako przeciwstawiania sobie tych rzeczywistości¹⁹.

2. Druga podstawa duchowości: harmonijna relacja ciała i duszy

Tajemnica Wcielenia, ustanawiając komunię rzeczywistości Boskiej z ludzką, rozjaśnia także tajemnicę cielesności. Dlatego chrześcijański głos w kwestii ciała jest szczególnie ważny, gdyż unika niebezpiecznych skrajności. Podkreślając bowiem godność ludzkiego ciała, nie degraduje w niczym natury i pozycji Boga, lecz je wzmacnia.

Wartość ciała człowieka wypływa więc ze stworzenia przez Boga, z przyjęcia przez Syna Bożego we Wcieleniu i dziele Odkupienia oraz z przemienienia (uświęcenia) przez Ducha Świętego. Cała historia zbawienia, z inkarnacyjnie nachylnym orędziem Starego Testamentu, z wydarzeniem Jezusa Chrystusa w centrum

¹⁴ Tamże, s. 233.

¹⁵ J. Szymik, *O cudzie Wcielenia, czyli o tym, że Bogu i człowiekowi cudownie jest być razem*, Katowice 2000, s. 49.

¹⁶ A.J. Nowak, *Chrystus – centrum osobowe*, Roczniki Teologiczne 45,5 (1998), s. 8.

¹⁷ Ów proces zaczął się już w Starym Testamencie, wyrażającym, jak to widać z perspektywy Nowego Przymierza, wcielanie się Słowa Bożego w świat. W takim duchu należy postrzegać księgę Pieśni nad Pieśniami, wpisującą się w biblijny nurt wyrażania prawdy o Bożej miłości w kategoriach miłości ludzkiej. Objawienie każe widzieć w ludzkiej cielesności obraz Boga. Dotyczy to również płciowości. W intymnym zbliżeniu kobiety i mężczyzny można zobaczyć obraz życia samego Boga. Istotną kategorią jest tu komunijność – komunია wewnętrzboiska i komunია między ludźmi. Wziętą tego jest miłość. Relacja małżeńska wobec tego jest obrazem Miłości, którą jest sam Bóg – por. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, *Collectanea Theologica* 70,4 (2000), s. 16-17.

¹⁸ A. Gesché, *Chrystus*, s. 266-267.

¹⁹ G. Chantraine, *Chrystus wczoraj i dziś*, tł. L. Balter, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, Kolekcja „Communio” 13, red. L. Balter, Poznań 2000, s. 173. Zob. B. Hume, *Tajemnica Wcielenia*, tł. M. Wolak, Kraków 2006, s. 37-38.

i eschatologicznym spełnieniem w zmartwychwstaniu umarłych, ukazują wartość ludzkiej natury, w tym również samego ciała (rzeczywistości doczesnej)²⁰.

Mówiąc jednak o ciele, należy pamiętać, że w biblijnym rozumieniu ciało utworzone przez Boga nie jest elementem składowym *compositum* „ciało–dusza” (takie ujęcie przyniosła dopiero myśl grecka; w Biblii obecny jest jedynie dualizm moralny – grzech dzieli Boga i człowieka). „Ciało” to jedno z określeń człowieka, który oczywiście jest „mieszaniną dwóch pierwiastków” (św. Grzegorz z Nazjanzu) i przez to stanowi pomost pomiędzy duchowym a materialnym. Ciało wyraża osobę człowieka w całości życia, jest znakiem osoby. Istotnym elementem tej biblijno-chrześcijańskiej koncepcji ludzkiego ciała jest zatem przypisanie mu udziału w grzechu, śmierci, ale także w walce z grzechem, w konsekracji, świętości i uwielbieniu, które przyszło przez Wcielonego Syna. On bowiem przez swoją chwałę wprowadził ludzkie ciało w ten stan uwielbienia²¹.

Ta prawda o Jezusie Chrystusie zasiadającym po prawicy Ojca, oczekiwanym w dniu paruzji nadaje sens człowiekowi i wyznacza ramy chrześcijańskiej duchowości. Już nie tylko zasadne może być pokutne wołanie o przemijalności „prochem jesteś” (Rdz 3,19), lecz również wyznanie „wierzę w ciała zmartwychwstanie i życie wieczne” (Credo)²².

W tym kontekście wypada określić podstawy chrystologicznie zawieszanej teologii ciała i duszy. Punktem wyjścia jest stwierdzenie, że w ciele obecne są ślady Boga Stworzyciela i Zbawiciela (*vestigia Creatoris et Salvatoris*); przecież Ciało Jezusa stało się obrazem Syna, „słowem Słowa i odblaskiem Istoty Ojca Niebieskiego”²³. Ciało związane jest z materią, będącą tworzywem bytów empirycznych, możliwością, realnością empiryczną, rzeczowością, fundamentem ontycznym i istnieniowym, podstawą plastyczności, dziejowością, alfalnością i wielością²⁴. Ciało jest więc „substancją materii, jej konkretyzacją, subsystemacją, pełniejszą realizacją. Jest ono w każdej postaci kresem, celem i sensem bliższym materii. Jest mikrokosmosem”²⁵.

²⁰ W tę akceptację ciała wpisuje się także cześć dawana szczątkom męczenników i wyznawców oraz celebrowanie świąt Wniebowstąpienia Pańskiego i Wniebowzięcia Bogurodzicy – por. T. Paszkowska, *Ciało*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 134-135.

²¹ Tamże, s. 136-137.

²² Tak sformułowana prawda znajdowała jednak różną recepcję w odmiennych kręgach kościelnych. Jedne środowiska postulowały teorię *apathei* czy radykalną pokutę, inne afirmowały godność ludzkiego ciała i głosiły naukę o przebóstwieniu. O różnych podejściach wobec ciała zob.: M. Starczewski, *Apatheia*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 55; T. Paszkowska, *Ciało*, s. 137-138; V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboüé, *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierwotny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, t. P. Rak, Kraków 2001, s. 345-348. Katolicka teologia XX w. podkreśla natomiast wielki szacunek dla ludzkiego ciała, które jest związane z powołaniem człowieka. Temu też postulowana jest wyraźnie troska o ciało (KDK 14. 61; DZ 12; DFK 10) – por. T. Paszkowska, *Ciało*, s. 138.

²³ C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 375

²⁴ Tamże, s. 376.

²⁵ Tamże, s. 378.

Mówiąc o człowieku, nie wolno oczywiście pomijać duszy, która uznawana jest za „formę człowieka, istotę, formę substancjalną, zasadę tożsamości ontycznej, pierwiastek konstytuujący człowieczeństwo na płaszczyźnie świata teologicznego, metafizycznego, psychicznego, biologicznego i fizycznego”²⁶. Nie stanowi bynajmniej jakiegś negacji tego, co materialne i nie jest w sprzeczności z ciałem. Należy w niej widzieć podstawę samoświadomości, refleksji, autopsji czy podmiotowości, czyli uwewnętrznienie bytu człowieka. Przez to dokonuje transcendowania ciała²⁷.

Wobec tego wszystkiego rodzi się pytanie o wzajemność duszy i ciała oraz o rolę Wcielenia w tej relacyjności. W teologii katolickiej – która wciąż musi pamiętać o mocnym wpływie w myśli chrześcijańskiej platonizmu (idealizacja duszy) oraz hilemorfizmu arystotelesowskiego (dusza jako forma) – ukazuje się tajemnicę człowieka jako „mysteryjną jedność przeciwieństw”: dusza i ciało tworzą jedność, zakorzenioną w akcie stworzenia oraz w dziele odkupienia i zbawienia; przy czym prymat przysługuje wnętrzu i transcendencji, tak jak zbawienie najpierw dotyczy duszy, a wtórnie ciała. Ciało i dusza osobno nie tworzą więc pełni osobowej; dusza jest natomiast podstawą tożsamości osobowej.

Teologiczną bazą dla takiej koncepcji jest dogmat chrystologiczny. W przypadku człowieka, przez analogię do Chrystusa, można powiedzieć o jednej osobie i dwóch quasi-naturach: materialno-cielesnej oraz duchowej. Pozostają one niez mieszane, niezniszczalne, nie tworzą jakiegś trzeciej rzeczywistości, a osoba jest tym, co je jednoczy²⁸. W ten oto sposób prawda o jedności osobowej i dwóch naturach Chrystusa staje się modelem dla rozpoznania prawdy o człowieku²⁹.

Widać wyraźnie, że wyznawanie wiary w Bogoczłowieczeństwo Jezusa Chrystusa nadaje kierunek myślenia nie tylko o Bogu, ale również o człowieku. Jedność Boskiego i ludzkiego we Wcielonym oraz jedność duchowego i cielesnego w człowieku wyznacza centrum duchowości chrześcijańskiej, konstytuuje ją i określa.

3. Zdefiniowanie duchowości inkarnacyjnej

Orędzie o Wcieleniu Słowa i związana z nim perspektywa życia człowieka wyznaczają specyficznie chrześcijański rys duchowości. Można ją nazwać ducho-

²⁶ Tamże, s. 386. Zob. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tł. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 286-290.

²⁷ C. Bartnik, *Dogmatyka...*, s. 387-389. O różnych koncepcjach relacji „dusza–ciało” zob. V. Grossi, L.F. Ladaria, Ph. Lécrivain, B. Sesboté, *Człowiek i jego zbawienie...*, s. 103-129.

²⁸ C. Bartnik, *Dogmatyka...*, s. 392-395.

²⁹ Warto jeszcze wskazać podstawowe teologiczne pewne twierdzenia: człowiek składa się z dwóch pierwiastków, Jezus bowiem posiadał ciało i duszę; człowiek ma tylko jedną duszę; dusza rozumna jest formą ciała; dusza jest nieśmiertelna; każdy człowiek ma indywidualną duszę; jedność tego, co duchowe i tego, co materialne; jedność duszy i ciała istnieją od momentu poczęcia; po śmierci ludzkie „ja” istnieje bez dopełniającego ciała, aż do zmartwychwstania umarłych – por. tamże, s. 395-398.

wością inkarnacyjną. Chodzi bowiem o uświęcenie, uduchowienie świata bez jego negacji, czyli o uświęcenie „w” świecie, „ze” światem i „dla” świata³⁰.

Pojęcie „duchowość inkarnacyjna” wyrasta z pragnienia odczytania wszystkich konsekwencji prawdy o Wcieleniu Syna Bożego. Jedną z nich jest właśnie świętość życia świeckiego, świata – „jeśli Bóg stał się człowiekiem pośród świata, to człowiek ma stać się świętym w świecie”. Nie wolno więc chrześcijaninowi przeciwstawiać tego, co duchowe temu, co doczesne³¹. Te podstawowe postulaty tworzą przesła konstrukcji inkarnacyjnie tworzonego życia.

Głównym punktem ciężkości duchowości inkarnacyjnej jest przede wszystkim jej bliskość życia: „(...) miłość Ziemi, planety ludzi, marnej doli człowieczej, zamiłowanie do aktów straconych i znaczących niewiele albo nic; bezwzględna szczerłość, pasja i miłość totalna”³². Jest to możliwe, gdyż w centrum stanowi Bóg-Dziecko, ukierunkowany na drogę krzyżową przez bycie życiem (miłością). To rzuca światło na dramat ludzkiego cierpienia³³.

Drugim wymiarem duchowości inkarnacyjnej jest odpowiedzialność, związana z paradygmatem *Ty jesteś*. Szczytem owej odpowiedzialności jest Jezus Chrystus, który dzięki Wcieleniu i Odkupieniu stanowi respons na ludzkie problemy, będąc wyrazem odpowiedzialności Ojca za świat. Jednocześnie ujawnia się w logice Objawienia Boże wezwanie do odpowiadania i odpowiedzialności skierowane do człowieka. W tym wszystkim nie chodzi bynajmniej o jakąkolwiek odpowiedź, ale o słowo dające nadzieję. Ta kategoria odpowiedzialności wydaje się być szczytem idei Emmanuela. Wskutek unii hipostatycznej Bóg-Człowiek naprawdę jest z ludźmi, stanowiąc najwyższą odpowiedź na człowieka. Nic bowiem nie może być ponad wspólnotę pomiędzy Bogiem a człowiekiem³⁴.

Idąc dalej, należy podkreślić, że wspomniana nowość relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem kształtuje specyfikę chrześcijańskiego odniesienia tych dwu podmiotów do siebie wzajemnie. Bóg bowiem nie przeszkadza człowiekowi ani człowiek Bogu. Musi być przy tym zachowana symetria pomiędzy ludzkim i Boskim. Oczywiście, różnice pozostają, wyraźnie o tym mówi chalcedońskie orzeczenie (bez mieszania, bez zmiany), choć zachowana jest całkowita jedność (bez podzielenia, bez rozłączania)³⁵. Ta bliskość wpływa jednak na kształt obrazu Boga w świecie i na życie człowieka do tego stopnia, że człowiek może sobą zniekształcić obraz Boga albo być znakiem Jego chwały³⁶.

Struktura Wcielenia ustanowiła ponadto fakt, że prawda człowieczeństwa Jezusa była wprost proporcjonalna do Jego zjednoczenia z Bogiem. Dla człowieka

³⁰ A. Czaja, *Wcielenie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 912.

³¹ A. Siemieniowski, *Inkarnacyjna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 353.

³² J. Szymik, *Cień rzeczy duchowych*, Wrocław 2005, s. 305.

³³ Tenże, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004, s. 171-172.

³⁴ Tamże, s. 218-220.

³⁵ Tamże, s. 89-91.

³⁶ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 58-59.

wynika z tego następujący wniosek: „żeby stać się *pełniejszym* Boga, nie trzeba stać się *pustszym* człowieka”³⁷. Autentyczna miłość nie wchłania osoby w osobę, lecz dzięki niej drugi człowiek osiąga samospelnienie. W ten sposób chrześcijańskie orędzie może przewyciężyć współczesne choroby umysłu i ducha człowieka³⁸; Bóg Trójjedyny objawiony we Wcielonym stanowi jedyne i autentyczne źródło oraz spełnienie personalizmu.

Z modelu Jezusa Chrystusa wypływa konieczność zachowania właściwych proporcji. Oba wymiary życia człowieka, Boski i ludzki, rosną wprost proporcjonalnie. Dlatego mówienie o Bogu i o człowieku musi dokonywać się zawsze w świetle chrystologii. Dla ludzkiej egzystencji ma to istotne znaczenie: „będąc prawdziwie człowiekiem, można czynić rzeczy prawdziwie Boskie”, doświadczając ludzkiej słabości, można czynić wielkie rzeczy³⁹. Podstawą jest akceptacja stworzenia przez człowieka i przez Boga. Nie może być inaczej, skoro Bóg dotyka materii. Słowo Boże sięgnęło przeciw ciała i w nim się sprawdziło⁴⁰.

Rodzi to oryginalnie chrześcijański model epistemologiczny – by doświadczyć Boga, nie trzeba negować człowieczeństwa⁴¹; nawet trzeba rzec: „ucieczka od siebie nie jest wędrówką w Jego stronę”. Także odwrotnie: „negacja Boga nie jest powiększeniem przestrzeni wolności człowieczeństwa. Głębsze zakorzenienie (W-cielenie) we własnym życiu jest drogą do prawdziwego siebie i do Niego – zawsze razem, nigdy rozłącznie”⁴². Bóg bowiem przyjął za swój element materialny, co wyraża zawarte w Bogu wielkie pragnienie człowieka, które motywuje Jego otwarcie i wychodzenie ku człowiekowi. Budzi to jednak w samym człowieku zdziwienie, gdyż Bóg przychodzi od nieoczekiwanej strony życia⁴³. Tak czy inaczej, właśnie ta droga Boga na ziemię wyznacza cudowną wymianę potrzeb: człowiek potrzebuje tego, co ludzkie, by odnaleźć Transcendencję, a dla Boga konieczna jest cielesność, by skutecznie immanencję⁴⁴.

³⁷ J. Szymik, *W światłach Wcielenia...*, s. 92-93.

³⁸ Tamże, s. 94-95. Wszelkie próby tworzenia człowieka oddzielnego od Boga, ubóstwiającego ciało przynoszą zawsze cywilizację śmierci. Wiek XX pokazał to bardzo wyraźnie – humanizm „bez-bożny” staje się wrogi człowiekowi. Idee te więc nie rozwiązują problemu istnienia. Podobnie postawy apollińskie redukują prawdę. Ratunek jest w prawdzie Jezusa Chrystusa. Bóg w Nim zespolił się z ludzką niedoskonałością, czasowością, doraźnością. Stanowi to prawdziwe docenienie człowieka, ale bez niebezpieczeństwa fałszywej apoteozy człowieka – por. tamże, s. 97, 99, 102-104. Zob. P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, tł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 52-53.

³⁹ J. Szymik, *W światłach Wcielenia...*, s. 98-99.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 101.

⁴¹ J. Szymik, *W światłach Wcielenia...*, s. 98.

⁴² Tamże, s. 104. „Jedność człowieka z Bogiem i wolność człowieka wzrastają równocześnie.

Tylko zdecydowane zespolenie z Bogiem czyni człowieka prawdziwie wolnym, wolnym od różnych bożków zagrażających wciąż jego wolności. Uznanie Boga za jedynego Pana oznacza: nie uznawanie żadnego innego pana absolutnego poza Nim i obok Niego oraz prowadzenie w ten sposób życia w wolności dzieci Boga” – M. Figura, *Wiara w Jezusa Chrystusa początkiem zbawienia*, tł. L. Balter, *Communio* 17 (1997) nr 2 (98), s. 76. Por. KDK 36.

⁴³ J. Szymik, *W światłach Wcielenia...*, s. 81-83.

⁴⁴ Tamże, s. 84. Zob. tenże, *Paradygmat Wcielenia jako fundament ludzkiej kultury. Teologiczna refleksja – literackie świadectwo*, *Zeszyty Naukowe KUL* 41 (1998) nr 1-2 (161-162), s. 28.

W tym również tkwi model chrześcijańskiej moralności, ściśle związanej z Chrystusem, stworzeniem i zbawieniem⁴⁵. Osadza się ona na Nowym Przy mierzu w Jezusie Chrystusie, które jest szczytem Objawienia oraz dopełnieniem stwarzania i historii. Wyznaczyło ono dla człowieka drogę synostwa Bożego ludzi. Ponieważ to tworzy rzeczywistość ludzkiego życia, odpowiedź dawana Bogu powinna angażować całego człowieka i dotyczyć całości jego aktywności. Oczywiście nie jest to jeszcze doskonała relacja. Z pomocą przychodzi Chrystus, który stał się człowiekiem właśnie po to, by uzdrowić człowieka, uświęcić go, dopełnić⁴⁶. Dlatego jest On jest wzorem, miarą bytu, źródłem i miarą łaski; Jego życie stanowi przykład istnienia ludzkiego. Człowiek powinien wobec tego *przyoblec się w Pana* (Rz 13,14), uczestniczyć w Jego życiu dzięki łasce.

Konkretnym wyrazem tego jest miłość, stanowiąca formę życia chrześcijańskiego. Wcielony zostawił wzór miłości, która konstruuje prawo równowagi pomiędzy samooddaniem a samozniszczeniem. Stąd wynika inkarnacyjny postulat: za bliźnim stoi zaangażowanie Chrystusa, który daje człowiekowi twarz człowieka⁴⁷. W ten sposób miłość chrześcijańska zyskuje transcendentne źródło (Bóg jest Miłością). Skoro tak jest, to miłość stanowi istnienie będące darem dla Boga. Ta miłość do Boga nie jest więc opozycją wobec miłości do człowieka, lecz „ją rodzi, rozwija, formuje i ocala. Człowiek bowiem w spotkaniu z Bogiem odkrywa potencjalność innych i wezwanie, by mocą miłości przeprowadzić innych z możliwości do stanu doskonałości i spełnienia”⁴⁸.

4. Aspekty duchowości inkarnacyjnej

Jak już pokazano Bogoczłowieczeństwo Jezusa Chrystusa stanowi model życia człowieka ochrzczonego. Tworzy sposób patrzenia na świat, na życie przez pryzmat Wcielonego⁴⁹. Ponadto Inkarnacja Słowa wyznacza perspektywy (prze strzenie) życia, nadając mu cel oraz formy jego afirmacji i ekspresji (ortodoksja związana jest z ortopraksją). Dlatego, opierając się na modelu chrystologicznym, trzeba budować konkretne formy recepcji wiary i codziennego życia. Należy tu widzieć perspektywę życia, czyli przebóstwienie (wieczność), właściwe prze żywanie codzienności, czyli ludzką kulturę (doczesność) oraz spięcie tych rzeczywistości w chrześcijańskim kulcie. To kolejne aspekty duchowości inkarnacyjnej.

⁴⁵ P. Góralczyk, *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, Communio 17 (1997) nr 2 (98), s. 101.

⁴⁶ Tamże, s. 104-109.

⁴⁷ Tamże, s. 112-113.

⁴⁸ W. Słomka, *Miłość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 525-526.

⁴⁹ J. Szymik, *O cudzie Wcielenia...*, s. 13.

a) Pierwszy aspekt: perspektywa życia – przebóstwienie

Chrześcijańskie orędzie utrzymuje, iż powołaniem człowieka jest przebóstwienie. Podstawą tej idei jest rozumienie człowieka jako obrazu Boga. Tego nie zniszczył nawet grzech, choć go jednak przyćmił⁵⁰. Zło wybrane przez człowieka spowodowało zamęt w ludzkiej naturze, ale nie odebrało człowiekowi pragnienia bycia przebóstwionym⁵¹, czyli uczestnictwa w Boskości (oczywiście nie z natury, *physei*, lecz przez łaskę, z ustanowienia Boga, *thesei*). Wyrażała to maksyma greckich Ojców: „Syn Boży stał się człowiekiem, by człowiek mógł wejść w sferę Bożą”⁵². Życie współczesnego Kościoła potwierdza tę prawdę w tekstach liturgicznych, zwłaszcza w modlitwach mszalnych i prefacji przeznaczonych na Boże Narodzenie⁵³.

Przebóstwienie nie jest żadnym niebezpieczeństwem dla natury człowieka. Wręcz przeciwnie – człowiek poprzez dar Wcielenia Boga uzdolniony jest do przeżywania komunii z Bogiem, która leży u podstaw życia ludzkiego (pierwotnego). Odnawia to również osobowy wymiar człowieka⁵⁴. Bóg przez Wcielenie prowadzi człowieka do stanu z momentu stworzenia i doprowadza go do stanu sprzed upadku⁵⁵. Nie jest to więc zmiana natury, lecz jej oczyszczenie – Bóg kształtuje w człowieku na nowo swój obraz i wprowadza w uczestnictwo w naturze Trójcy. Tak realizuje się nowe stworzenie, przenikanie się Bóstwa i człowieczeństwa⁵⁶.

⁵⁰ C. Bartnik, *Chrystus...*, s. 359.

⁵¹ J. Aptacy, *Chrześcijańska nauka o przebóstwieniu*, Studia Teologiczne – Białystok – Drohiczyn – Łomża 23 (2005), s. 86.

⁵² Ch. Schönborn, *Przebóstwienie, życie i śmierć*, tł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 37, 44. Przyjęcie dziecięstwa Bożego przez łaskę (*hyiothesia*) przez ludzi jest tym samym, co *hyiopoiesis* – bycie Syna z natury – por. tamże, s. 43. „W tajemnicy wcielenia Jezusa Chrystusa, nieskończony Bóg dobrowolnie staje się skończony i ten, który dobrowolnie, przez nikogo i przez nic nie przymuszony, stworzył skończoność, chce, aby w Chrystusie istnienie skończone zaznało radości Nieskończonego. W tajemnicy wcielenia Bóg dobrowolnie staje się nie-Bogiem, aby stał się bogiem ten, który nie może się urodzić jako taki (...). W Chrystusie Bóg stał się rzeczywiście skończonym, On, który jest nieskończony. Stał się nie-Bogiem Ten, który jest Bogiem; stworzeniem Ten, który jest Stwórcą” – Z.J. Kijas, *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004, s. 104.

⁵³ Ch. Schönborn, *Boże Narodzenie. Mit staje się rzeczywistością*, tł. W. Szymona, Poznań 1998, s. 48.

⁵⁴ M. Serretti, *Bóg człowiekiem. Dlaczego?*, tł. J. Merecki, *Ethos* 17 (2004) nr 3-4 (67-68), s. 272.

⁵⁵ Można więc określić przebóstwienie jako stan człowieczeństwa, które osiągnęło cel wyznaczony przez stworzenie – por. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie...*, s. 45. W ten sposób człowiek stanie się taki, jakim Bóg chciał go mieć (św. Atanazy) – por. T. Śpidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 77. Jest to zarazem podniesienie człowieka do wyższej rzeczywistości („Chrystus przyjął *mniejsze*, abyśmy my mogli przyjąć *większe*”) – por. A. Sarwa, *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia Kościoła wschodniego*, Łódź 2002, s. 181-182.

⁵⁶ J. Aptacy, *Chrześcijańska nauka...*, s. 81-83. Zob. Ch. Schönborn, *Przebóstwienie...*, s. 44. H.U. von Balthasar wyraźnie przypominał, że w teologii chodzi o obiektywny fakt, który „polega na uczestnictwie człowieka w życiu samego Boga, które ze strony Boga realizuje się jako objawienie posunięte aż do wcielenia bóstwa w Chrystusie, natomiast ze strony człowieka jako wiara, aż do uczestnictwa w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa. Ta podwójna wzajemna ekstaza,

To odsłania bardzo ważny dla duchowości wniosek: dopiero przebóstwiona ludzka natura jest w pełni sobą⁵⁷. Oczywiście całkowite przebóstwienie przynależy Jezusowi Chrystusowi, ludziom natomiast jest ono dostępne dzięki współuczestnictwu w Nim⁵⁸, poprzez posiadanie tej samej ludzkiej natury⁵⁹. *Katechizm Kościoła Prawosławnego* wyraża to przekonanie, przyrównując ludzi do witraży katedry w Chartres lub w Sante Capelle w Paryżu – bez słońca są matowe; kiedy zaś zaczną padać na nie promienie światła, to ukazują swe piękno: „Słońcem, którego potrzebujemy, aby zyskać naszą prawdziwą naturę, aby dać pełny rozkwit naszej osobie, jest Duch Święty, który stale się nam udziela, aby nas oświecać”⁶⁰. Przebóstwienie nie jest więc jakimś zrównaniem człowieka z Bogiem⁶¹ czy ideą samobóstwienia lub „kompleksu Boga”, czyli dążenia człowieka, by samemu być Bogiem⁶².

Punktem wyjścia tej „duchowości przebóstwienia”, uwzględniając głos teologii protestanckich, trzeba uczynić soteriologię. Autentyczna soteria to przecież aktualizacja obrazu Boga w człowieku poprzez nadanie mu przejrzystości. W ten sposób człowiek ma już nowe człowieczeństwo, które jest człowieczeństwem Wcielonego Syna. Tak ustawiona idea przebóstwienia rozwija teologię człowieka, jak również eksponuje związek Wcielenia i Odkupienia⁶³. Przebóstwione bowiem człowieczeństwo to nowe stworzenie – chwalebne Ciało Chrystusa⁶⁴.

To wszystko wyznacza ważny moment dla ludzkiej egzystencji: „im bardziej człowiek jest napełniony Bożym światłem, im bardziej otrzymuje *tożsamość dzięki lasce*, tym bardziej źródło tego światła pozostaje poza człowiekiem, w błogosławionej, niedostępnej inności. Im bardziej Bóg jest poznany, tym bardziej jest nie poznany. Bóg w swojej absolutnej pełni jest niedostępny, ale także w tejże pełni czyni niecałkowicie dostępnym, pozwala uczestniczyć swoim życiu”⁶⁵.

Przebóstwienie wyraża więc perspektywę ludzkiego życia określoną przez dogmat chrystologiczny: „by dwaj byli jedno”⁶⁶. To dokonuje się przez Eucharystię

Boga względem człowieka i człowieka w stosunku do Boga, stanowi treść dogmatyki, która słusznie może być określona jako doktryna ekstazy, a więc jako *admirabile commercium et conubium* między Bogiem i człowiekiem w Chrystusie” – M. Pyc, *Forma Jezusa Chrystusa i jej percepcja w estetyce teologicznej Hansa Ursa von Balthazara*, Poznańskie Studia Teologiczne 10 (2001), s. 153-154.

⁵⁷ P. Sikora, *Przebóstwienie człowieka. Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, Polonia Sacra 7,12 (2003), s. 337.

⁵⁸ Tamże, s. 332. Zob. L. Jędrzejewski, *Integralna wizja tajemnicy Odkupienia*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kolekcja Communio 11, red. L. Balter, Pallottinum 1997, s. 120-123.

⁵⁹ P. Sikora, *Przebóstwienie człowieka...*, s. 330.

⁶⁰ *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*, tł. A. Kuryś, M. Romanek, H. Paprocki, J. Rozkręt, Kraków 2001, s. 124-125.

⁶¹ P. Sikora, *Przebóstwienie człowieka...*, s. 329.

⁶² Ch. Schönborn, *Boże Narodzenie...*, s. 49-50.

⁶³ J. Aptacy, *Chrześcijańska nauka...*, s. 79-81.

⁶⁴ Tamże, s. 83.

⁶⁵ Tamże, s. 82.

⁶⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 121.

podtrzymującą dokonane Wcielenie, które jest asymilowane przez człowieka⁶⁷. Nie bez znaczenia jest również życie w świętości, cnocie, praktykowanie dobra, miłość Boga i Jego praw⁶⁸.

b) Drugi aspekt: doczesność – chrystologia kultury

Duchowość inkarnacyjna to, po drugie, właściwy stosunek do tego, co stanowi rzeczywistość doczesną, w której tkwi człowiek. Chodzi o twórczość człowieka, o całą kulturę⁶⁹, która winna spełniać stawiane jej postulaty: poszukiwanie prawdy i ludzkich wartości, dawanie odpowiedzi na modele pozornie postępowe, ukazywanie godności człowieka, życia⁷⁰.

Z tego powodu kultura jest ściśle związana z religią. Wcielony, który daje człowiekowi rys nieskończoności i wieczności, nadaje ludzkiej działalności również taki aspekt⁷¹. Z tej racji egzystencjalizm, personalizm i inne kierunki filozoficzne postrzegają Chrystusa jako zasadę istnienia, życia, działania, twórczości, kultury, sztuki. Wtedy możliwe staje się „tłumaczenie” Boga na człowieka ludzkim życiem, ale jednocześnie osoby na Boski świat⁷². Dokonuje się to przez wszystkie wieki Kościoła. Przejawem tego był i jest rozwój chrześcijańskiej edukacji (szkół)⁷³, literatury religijnej oraz literatury podejmującej motywy religijne⁷⁴, architektury sakralnej, uzewnętrzniającej w rzeczywistości przestrzennej dogmatyczne prawdy⁷⁵, sztuki i muzyki sakralnej⁷⁶.

Rzeczywistość Wcielenia, czyli spotkania Boga i człowieka, Logosu i ciała, jest więc powodem rewolucji kulturalnej w religii (J. Moingt)⁷⁷. Wcielony Syn zjednoczył to, co nadprzyrodzone z tym, co doczesne, wprowadził „Boskie” do „ludzkiego”. Z tego powodu w chrześcijaństwie nie ma miejsca dla opozycji dwóch światów, Boskiego i doczesnego. Dlatego z jednej strony chrześcijaństwo wykorzystuje osiągnięcia nauki, filozofii, etyki, estetyki, techniki, cywilizacji w celu służenia człowiekowi, zgodnie z nauką św. Augustyna, by z pogańskiej kultury czerpać to, co najlepsze i posłużyć się tym do głoszenia Ewangelii. Z drugiej – poprzez pierwiastki nadprzyrodzone wpływa ono na różne wymiary kultury

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ A. Sarwa, *Rzeczy ostateczne...*, s. 182.

⁶⁹ Według słów Jana Pawła II wygłoszonych do ludzi kultury w Paryżu 2 czerwca 1980 r., „kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiącą o międzyludzkim i społecznym charakterze bytowania” – T. Reroń, *Kultura*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 458.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² C. Bartnik, *Chrystus...*, s. 421.

⁷³ M. Rusecki, *Kulturotwórczy argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 731-733.

⁷⁴ Tamże, s. 733-736.

⁷⁵ Tamże, s. 736-738.

⁷⁶ Tamże, s. 738-742.

⁷⁷ A. Gesché, *Chrystus*, s. 75.

duchowej i materialnej⁷⁸. Dzięki temu kultura zdolna jest przywrócić świetlany wymiar ludzkiego życia, poprzez ukazanie Boga jako źródła i celu, co wydaje się szczególnie potrzebne w świecie postmodernistycznym, naznaczonym pustką, stopniem wrażliwości, fragmentaryzacją życia, atrofią sensu, kresem witalności⁷⁹.

Taki model konstytuuje ściśle związki chrześcijaństwa i sztuki (kultury). Sztuka bowiem daje język, czyli środki dla wyrażenia prawdy o Bogu Wcielonym. Sama z kolei bierze swoje życie, początki i wiarę we własne możliwości z realizmu Inkarnacji⁸⁰. Przebiega to na głębokim poziomie, a nie jedynie funkcjonalnym czy inspiracyjnym. Można więc powiedzieć, że obie te rzeczywistości – chrześcijaństwo i sztuka – potrzebują siebie wzajemnie. Wiara musi tworzyć kulturę, by być autentyczną (Jan Paweł II)⁸¹; ze swej natury domaga się inkulturacji⁸². Sztuka z kolei pozbawiona chrześcijańskiej inspiracji byłaby uboga⁸³. W takiej to koniunkcji możliwe jest dopiero dawanie światu prawdziwej nadziei⁸⁴.

Można więc mówić o chrystokształtności kultury, która oznacza ludzką akceptację całego dynamizmu Wcielenia i jego logiki, której najistotniejszą rzeczywistością jest to, że Bóg wszedł w ludzką rzeczywistość w Słowie, które stało się ciałem. Wobec tego właśnie Chrystus nadaje kształt życiu człowieka, z całym bogactwem Wcielenia, śmierci i zmartwychwstania⁸⁵. Poza tym chrystokształtność kultury wyraża odwzorowanie Inkarnacji: „kultura jest w pewnym sensie tym wobec chrześcijaństwa, czym człowieczeństwo Jezusa wobec Jego Bóstwa. Ofiaruje możliwość wcielenia – trzeba zachować proporcje (...)”⁸⁶. Dzięki temu może być szczeliną otwierającą ludzkie na to, co transcendentne. Nie wolno jednak kategorycznie pomylić porządków i religii zastąpić sztuką⁸⁷.

e) Trzeci aspekt: Śpięcie wieczności i doczesności – praktyki duchowe (modlitwa)

Po trzecie, rzeczona jedność „Boskiego” i „ludzkiego”, ów inkarnacyjny model antropologiczny wyznacza kierunek dla pobożności chrześcijańskiej, modlitwy, czyli przeżywania wiary. Składa się na to współlistnienie tego, co duchowe z tym, co materialne, tego, co niewidzialne i wewnętrzne z tym, co dostrzegalne i zewnętrzne. Właściwa pobożność winna wspierać się właśnie na tych zawiasach chrystologicznych. Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży, ustanowił nową jakość

⁷⁸ M. Rusecki, *Kulturotwórczy argument*, s. 730-731. O roli kultury w dziele ewangelizacji oraz relacji kultury i religii zob. Z. Adamek, *Elementy wiedzy o kulturze*, Tarnów 2001, s. 89-114.

⁷⁹ J. Szymik, *Cień rzeczy duchowych*, s. 11-12.

⁸⁰ Tenże, *W światłach Wcielenia...*, s. 83.

⁸¹ Tamże, s. 86.

⁸² Tamże, s. 107.

⁸³ Tamże, s. 88.

⁸⁴ Tamże, s. 188-189.

⁸⁵ Tamże, s. 106-109. Zob. tenże, *Ku chrystokształtności kultury*, Studia Sandomierskie 8 (2001), s. 282-290.

⁸⁶ Tamże, s. 20.

⁸⁷ Tenże, *Cień rzeczy duchowych*, s. 68.

relacji z Bogiem, komunikacji stworzenia ze Stwórcą, człowieka z Bogiem – Bóg przychodzi przez człowieka i człowiek wstępuje ku Niemu poprzez człowieka, Wcielonego i Zmartwychwstałego Syna.

Pierwszym wymiarem tak pojmowanej pobożności inkarnacyjnej jest specyficznie chrześcijańskie rozumienie modlitwy. Istotą jej, a zarazem model, wyraża wielka doksologia wieńcząca modlitwę eucharystyczną: *Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże Ojczy wszechmogący, w jedności Ducha Świętego, wszelka cześć i chwala przez wszystkie wieki wieków. Amen*. Nie może więc być mowy o chrześcijańskiej modlitwie bez odniesienia do Wcielonego. Więź Boga z chrześcijaninem wyraża się bowiem w relacji synowskiej, a ta zapoczątkowana i ustanowiona jest przez Jezusa Chrystusa⁸⁸. Przez wejście w modlitwę Syna Bożego i Jego relację z Ojcem ochrzczony realizuje dziecięstwo Boże, które w swej istocie oznacza właśnie zdolność wołania do Boga „Ojczy”⁸⁹.

Ta relacja z Ojcem przez Syna, w Nim i z Nim stanowi specyficznie chrześcijański model modlitwy. Bez rzezonego odniesienia do kolejnych osób Bożych modlitwa nie będzie wyróżniać się wobec pozachrześcijańskich aktywności duchowych (względem ogólnie pojętej boskości). Nie przyniesie to również poznania Boga. Człowiek skazany będzie wtedy na niezrozumienie Ojca oraz Jezusa Chrystusa⁹⁰.

Drugim wymiarem pobożności inkarnacyjnej jest komunikacja Boga i człowieka poprzez to, co materialne, widzialne, dotykane, m.in. sakramenty, miejsca święte.

Oczywistym jest fakt, że nie ma chrześcijańskiej tożsamości bez sakramentów, widzialnych znaków łaski niewidzialnej, które uaktualniają misterium zbawcze Chrystusa. Nie wystarczy jednak samo zewnętrzne ich celebrowanie; konieczne jest czynne uczestnictwo, bo w tym wyraża się współpraca człowieka i Boga (synergia). Działanie Boże jest zawsze pierwsze, ale współpraca człowieka uprzedza dopełnienie tego, co Bóg w nim czyni⁹¹.

Tą ogromną rolę liturgii i sakramentów podkreśla zwłaszcza prawosławie. Dzięki nim cały Kościół stanowi miejsce przemiany następującej w człowieku. Szczególnie widać to w Eucharystii – poprzez działanie Ducha Świętego człowiek staje się częścią Boskości Chrystusa. Jak zauważa Evdokimov, „Eucharystia, *zaczyn nieśmiertelności* i sama moc zmartwychwstania, jednoczy się z ludzką naturą, którą przenikają i przeobrażają boskie energie”⁹². Źródłem tej możliwości

⁸⁸ „Bez Jezusa nie wiedzilibyśmy, czym *Ojciec* rzeczywiście jest. Zostało to ukazane w Jego modlitwie, a modlitwa ta jest z Nim nierozłącznie związana” – J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 39. Modlitwa Jezusa, której świadectwa znajdują się w Ewangelii wyraża prawdę o tożsamości Narodzonego. To samo, ale w terminach zaczerpniętych z greckiej filozofii, wyraziła chrystologiczna formuła Soboru Chalcedońskiego czy wcześniej *Credo* Soboru Nicejskiego I – por. tamże, s. 82, 89.

⁸⁹ Tamże, s. 69-76. Zob. tenże, *Patrzeć na Przebitego*, s. 13-19.

⁹⁰ Por. tenże, *Patrzeć na Przebitego*, s. 22-24.

⁹¹ J. Aptacy, *Chrześcijańska nauka...*, s. 89.

⁹² P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, s. 41. O roli Eucharystii w prawosławnej teologii przeobstwienia zob. D. Popescu, *Aspekty dogmatyczne liturgii prawosławnej*, tł. H. Paprocki, *Elpis* 4 (15) (2002) z. 6 (19), s. 11-119.

przekazywania łaski Bożej przez sakramenty, jest dzieło Chrystusa, który odnowił i przeobstwił człowieczeństwo⁹³.

Idąc dalej, należy stwierdzić, że przyjmowanie Ciała i Krwi Chrystusa jednocześnie oznacza wezwanie od Chrystusa, by w codzienności (cielesnej) działać ze względu na Niego⁹⁴. Tu otwiera się przestrzeń dla postulatów manifestacji wiary, choć, oczywiście, nie w oderwaniu od codziennego trudu⁹⁵. Głębia znaku krzyża, postaw modlitewnych (klęknięcie, siedzenie, postawa stojąca), ludzkie słowa, szaty liturgiczne wyrażają wyznawanie Chrystusa i relację z Bogiem⁹⁶.

W tej rzeczywistości trzeba również sytuować świętą przestrzeń, która wpisuje się w inkarnacyjną rzeczywistość⁹⁷. Nie bez znaczenia jest więc pytanie: Czy można po Wcieleniu Słowa mówić o istnieniu miejsc świętych?

Odpowiedzi należy szukać, wychodząc od słów Jezusa skierowanych do Samarytanki: *wierz mi, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jeruzalem nie będziecie czcili Ojca* (J 4,21). Świętym wszechobecnym miejscem jest bowiem właśnie Chrystus. Wszystkie miejsca rozsiane po ziemi mogą być uznane za święte nie w znaczeniu geograficznym, ale kosmicznym – Chrystus wszystko jednoczy⁹⁸. Stanowi to wypełnienie inkarnacyjnego nachylenia Starego Prawa, w którym ważną rzeczywistością był Przybytek Pański, Świątynia. To jednak nie wyczerpywało obecności Jahwe⁹⁹. Inkarnacja Syna Bożego konstituuje więc nową jakość kultu, odsłania tajemnicę Boga oraz w nowych kategoriach definiuje czas i przestrzeń. Świętość nie jest odtąd związana z jakimś poszczególnym miejscem. Chrześcijaństwo jednak nie odrzuca specyficznej przestrzeni dla kultu. Związana jest ona z liturgicznym zgromadzeniem wiernych, z którego dopiero wynika świętość miejsc – przez uczestników liturgii poświęcana jest przestrzeń, choć również sama przestrzeń celebracji wpływa na wiernych¹⁰⁰. Można tego doświadczyć zwłaszcza w kościołach wschodnich.

Chrytologia przestrzeni uzewnętrznia się więc w architekturze chrześcijańskiej, wyrażającej duchowość i prawdę dogmatyczną. Szczególnym wymiarem było, związane ze starożytnym Kościołem, tzw. orientowanie (kierowanie się na wschód), bowiem we wschodzącym słońcu widziano symbol Chrystusa, będącego

⁹³ G.I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, t. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 46-47. O roli chrztu i Eucharystii w procesie przeobstwienia zob. tamże, s. 50-61. Zob. P. Deseille, *Grzech, zbawienie, przeobstwienie. Ujęcie prawosławne*, t. L. Balter, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kolekcja „Communio” 11, red. L. Balter, Poznań 1997, s. 426-427.

⁹⁴ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, t. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 157.

⁹⁵ A. Siemieniowski, *Inkarnacyjna duchowość*, s. 354.

⁹⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 158-194.

⁹⁷ Dla przykładu można wskazać historię Mojżesza, który doświadczył Boga na górze, wznosił się wewnętrznie i dzięki temu mógł ludowi obwieścić słowo dla ludu – por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 108.

⁹⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 225.

⁹⁹ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2003, s. 194-195. Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 60-63.

¹⁰⁰ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 195-197.

spotkaniem Boga i człowieka, jak również symbol przychodzącego Pana. Praktyka ta wyrażała również prawdę, że kosmos i historia zbawienia należą do siebie¹⁰¹.

Ważne światło w tym punkcie przynosi teologia prawosławna. Liturgia poświęcenia cerkwi zawiera ważne treści: Bóg bierze w posiadanie miejsce (przez wejście biskupa), w którym będzie się celebrować Boską Liturgię, ołtarz symbolizuje Chrystusa, relikwie złożone w ołtarzu stanowią antycypację duchowego ciała zmartwychwstałego. Także cała zabudowa kościoła, poszczególne części (prezbiterium, nawa, narteks), dekoracja wnętrza (ikony, ikonostas) wyrażają prawdę o obecności Boga, każda rzecz w inny sposób i w innym aspekcie¹⁰². Szczególne znaczenie ma również kopuła na cerkwi – obrazuje ona niebo nad ziemią, zejście Syna Bożego i Jego zamieszkanie wśród ludzi¹⁰³.

Tak więc właśnie w szeroko rozumianej duchowości inkarnacyjnej realizuje się w świecie przychodzenie Boga i wspólnota między Stwórcą a stworzeniem. Kresem tego będzie wypełnienie w wieczności.

5. Podsumowanie

Czas na wnioski:

a) Paradygmat Wcielenia Słowa wyznacza kierunek prawdziwie ludzkiej egzystencji. Nie dotyczy to jedynie pobożności, ale całokształtu tego, co człowiecze.

b) Należy mocno zaakcentować ciągłość dzieła Boga, które od stworzenia trwa aż do chwalebego dnia paruzji, którego centrum jest Jezus Chrystus, Wcielony Syn Boży.

c) Wcielenie wyznaczyło drogę ludzkiej duchowości, tworząc nową jakość relacji Boga i człowieka, której najtrafniejszym określeniem jest *communio*. Bóg i człowiek są podmiotami tworzącymi więzy miłości; ich bliskość nie zagraża w niczym ich tożsamości i nie prowadzi do ontycznego pomieszania. To ustanawia również nową drogę poznania: Boga poznaje się poprzez człowieka, a człowieka dzięki Bogu.

d) Darowany ludziom przez Boga dar usynowienia jest rzeczywistością przekraczającą ludzkie możliwości, ale będącą wielkim pragnieniem człowieka. W Jezusie Chrystusie owe oczekiwania ludzkości zostały wypełnione.

e) Zniesiona została opozycja pomiędzy Boskim a ludzkim, duchowym a cielesnym. W chrześcijańskiej duchowości ciało nie jest traktowane jako coś złego – ono uczestniczy w komunii Bosko-ludzkiej, jest przemieniane przez Boga. W tradycji bizantyjskiej teologia mówi więc o misterium przeobóstwienia, które nie jest jedynie eschatyczną nadzieją, lecz rzeczywistością dokonującą się już w doczesności w Kościele jako wspólnocie przeobóstwionej¹⁰⁴, sprawującej sakramenty. W takim

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 64-66.

¹⁰² P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 227-230.

¹⁰³ B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, s. 195-197.

¹⁰⁴ G.I. Mantzaridis, *Przeobóstwienie człowieka...*, s. 62-65.

kontekście niedopuszczalne jest zachwianie harmonii duchowo-cieleśnej. Właściwe proporcje i integralne pojmowanie własnej tożsamości stanowią charakterystyczny rys duchowości.

f) Potrzebne są postawy i gesty ciała w odniesieniu do Boga; swoje znaczenie ma cała doczesność, która stanowi przestrzeń przychodzenia Boga. Widać to wyraźnie w liturgii, która, będąc uobecnieniem Pana wśród swojego ludu, wykonywane jest to, co naturalne, ludzkie. Taka konstrukcja chrześcijańskiej służby Bożej winna być przedłużona poza celebrowanie liturgii przez uświęcanie codzienności, przemijalności, dowartościowanie cielesności. Bronić się jednak trzeba przed przewartościowaniem ciała, gdyż ubóstwienie ciała zawsze prowadzi do jego degradacji.

g) Inkarnacyjny model istnienia zyskuje swój wyraz we współistnieniu chrześcijaństwa (wiary) i kultury (sztuki). Obie rzeczywistości są sobie potrzebne. Chrześcijaństwo bez kultury staje się bowiem nieczytelne, dziwaczne, odrealnione, nieludzkie. Sztuka zaś pozbawiona chrześcijańskiego horyzontu traci swoje podstawy i prowadzi na bezdroża, których metą może być poniżenie człowieka, a nawet unicestwienie tego, co ludzkie.

h) W tym kontekście szczególnie brzmi wezwanie Jana Pawła II skierowane do Europy: „Europo, która jesteś na początku trzeciego tysiąclecia (...), Nie lękaj się! Ewangelia nie jest ci przeciwna, ale jest po twojej stronie”¹⁰⁵.

INCARNATIONAL SPIRITUALITY AND ITS CHRISTOLOGICAL GROUNDS

S u m m a r y

The Christian type of spirituality is defined by participation in God through Jesus, the incarnate Son of God. The attitude of a human being towards God, the world, other people and himself results from the degree of acceptance of the truth about God who revealed himself through Jesus. As a consequence, spirituality has its deep roots in the christological dogma.

The fact that Jesus took on a human body and nature and became both a man and God lies in the centre of the New Testament proclamation. This reality makes Christianity peculiar as the divinity does not contradict the humanity; God does not pose a threat to a human being, to his freedom or identity. The difference between sacredness (sacrum) and profanity (profanum) virtually vanishes. In other words, sacred permeates secular thanks to the Incarnation, which materializes spirituality (this can be seen in the reality of Church, Sacraments, the service of love or iconography). In addition, the intimacy of 'divine' and 'human', profoundly fulfilled by the Incarnation of Logos (Word), underlines the beauty of a human body.

Making an analogy between a human being and Jesus Christ, it can be said that there is one person and two quasi-natures: material-carnal and spiritual. They remain separate and do not constitute a third reality, but the Person is the one that unites them. In this way,

¹⁰⁵ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, nr 120-121.

the truth about the personal union and two natures of Christ becomes a model in finding out the truth about the human being.

The Incarnation of Logos (Word) with the proclamation of the value of human life designates Christian model of spirituality as the incarnational spirituality. This model shows the necessity to strike an essential balance in life. At the same time, a certain outlook on life and world is created through the prism of the Incarnated.

What is more, the Incarnation of Logos determines various spheres of life showing its purpose and forms of its recognition and expression (orthodoxy is connected with orthopraxy). Bearing a Christological model in mind, it is necessary to develop your faith everyday upon this model. What is meant here is having a purpose in life (theosis, eternity), experiencing everyday life properly (human culture, worldliness) and joining all these activities with the Christian cult.

Incarnational spirituality is also connected with the relaxed attitude to the material world, where the human being has been placed (culture).

Finally, incarnational and anthropological model gives direction to Christian piety, prayers and faith incorporating coexistence of spiritual and material aspects. Invisible and inner matters function together with the visible and outer ones.

Słowa kluczowe: Wcielenie, kultura, duchowość chrześcijańska, antropologia

Keywords: The Incarnation, the culture, the christian spirituality,
the anthropology