

Misterium paschalne jako najgłębsza treść i podstawa kultu Serca Jezusowego

Kard. Joseph Ratzinger

tłum. Adam Żak SJ

I. Kryzys kultu Serca Jezusowego w epoce reformy liturgicznej

Encyklika *Haurietis aquas* została wydana w momencie, w którym kult Serca Jezusowego był jeszcze wprawdzie żywy w formach dziewiętnastowiecznych, ale odczuwało się już początki kryzysu tej formy pobożności. Duchowość ruchu liturgicznego środkowej Europy miała coraz to większy wpływ na duchowy klimat Kościoła. Duchowość żyjąca klasyczną liturgią rzymską odznaczała się jednak zdecydowanym odwrotem od zbyt uczuciowej pobożności dziewiętnastego wieku i jej symbolizmu. Widziała ona swój wzór w surowej formie rzymskich oracji, w których uczucie jest związane i gdzie panuje niezwykła powściągliwość środka wyrazu oczyszczonego od wszelkiej subiektywności. Odpowiadał temu teologiczny prąd, który chciał oprzeć się całkowicie na Piśmie Świętym i Ojcach Kościoła i stąd też chciał brać wzory do budowy tego, co chrześcijańskie. Określone akcenty uczuciowe przyniesione przez nowożytność miały znów ustąpić na rzecz wcześniejszych wyrazów kultu. Oznaczało to przede wszystkim, że pobożność maryjna i nowożytne formy chrystologicznej modlitwy, jak Droga krzyżowa czy kult Serca Jezusowego, straciły na znaczeniu lub też musiały szukać nowych sposobów wyrażania.

Od czasu rozwoju ruchu biblijnego i liturgicznego datują się również starania o egzegetyczne i patrystyczne uzasadnienie i pogłębienie zarówno czci Serca Bożego, jak i pobożności maryjnej, by w ten sposób zachować dziedzictwo kościelnej nowożytności, wprowadzając je w zapoczątkowany nawrót do chrześcijańskich początków. W zasięgu języka niemieckiego należy wymienić Hugona Rahnera, który w teologii Ojców Kościoła odkrył współzależność Maryi i Kościoła, a przez to jako jeden z pierwszych utorował drogę mariologii Soboru Watykańskiego II.¹ Usiłował on też dać nowe podstawy kultowi Serca Jezusowego przez to, że połączył go z interpretacją patrystyczną tekstów z Ewangelii św. Jana: 7, 37-39 i 19, 34.² W obydwu tych tekstach jest mowa o otwartym boku Jezusa, o krwi i wodzie wypływających z tego boku. Obydwa te teksty są wyrazem tajemnicy paschalnej: z przebitego Serca Pana bierze początek życiodajne źródło sakramentów; obumierające nasienie staje się kłosem ziaren – ono podtrzymuje poprzez wieki owocność żywego Kościoła. Obydwa te teksty dają wyraz związkowi chrystologii z pneumatologią.

Życiodajną wodą wypływającą z boku Pana jest Duch Święty. On jest przynoszącą życie wodą, która pustynię czyni kwitnącym i owocującym krajem. W ten sposób ujawniają się zarazem związki chrystologii, pneumatologii i eklezjologii. Chrystus udziela się w Duchu Świętym. To Duch Święty czyni materię żywym ciałem, tzn. stapia rozłączonych ludzi w jeden organizm miłości Jezusa Chrystusa. To dzięki działaniu Ducha Świętego nowego znaczenia nabierają słowa: „dwoje staną się jednym ciałem” i to ze względu na nowego Adama. „Kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17). Ruch liturgiczny znalazł w tajemnicy paschalnej centralny punkt pobożności chrześcijańskiej. Hugo Rahner usiłował wykazać poprzez swoje badania, że również i kult Serca Jezusa nie jest niczym innym jak zwróceniem się ku tajemnicy wielkanocnej i w konsekwencji kult ten jest w ścisłym związku z istotą wiary chrześcijańskiej.

Encyklika *Haurietis aquas* rozpoczyna się od proroczych słów z Izajasza (12, 3), których spełnienie Pan ogłasza w sobie samym, w swojej tajemnicy wielkanocnej (J 7, 37-39). Podejmuje ona od swoich pierwszych słów wysiłki takich ludzi jak Hugo Rahner. Również i jej zadaniem jest przewyciężenie

niebezpiecznego dualizmu między pobożnością w pełni liturgiczną a praktykami pobożnymi z XIX w., sprawić, by się one wzajemnie ubogacały i weszły w owocną współzależność bez rozplynięcia się w sobie samym. Same przemyślenia Hugona Rahnera nie mogły jednak wystarczyć do nowego uzasadnienia i do dalszego rozwoju kultu Serca Jezusowego. Hugo Rahner wykazał wprawdzie przekonująco i jasno, że kult ten jest przyporządkowany centralnej biblijnej rzeczywistości, że jest formą pobożności paschalnej. Postawił przed chrześcijaństwem wspaniały obraz boku Jezusa, z którego wypłynęła krew i woda, w pewnym sensie jako nowy, biblijny obraz czci Serca Jezusowego. Zachęcił zarazem poprzez medytację tego obrazu do urzeczywistnienia słowa proroka (Za 12, 10) cytowanego również przez św. Jana: „zobaczą, kogo przebodli” (por. J 19, 37; Ap 1, 7; por. również J 3, 14). Pozostają jednak dwie sprawy, których Rahner nie poddał swojej analizie.

1. W obydwu tekstach (J 7 i J 19), które przyjął on za biblijną podstawę kultu Serca Jezusa, nie występuje słowo „serce”. Dla kogoś, kto wychodzi z założenia istnienia tego kultu w Kościele, oba te teksty mogą stać się najgłębszym motywem i treścią owej formy pobożności, bo faktycznie wykładają tajemnicę serca. Nie mogą one natomiast same z siebie uzasadnić, dlaczego Serce Pana stanowi centrum obrazu paschalnego.

2. Można by jednak jeszcze radykalniej zapytać: Jeśli kult Serca Jezusa jest formą pobożności wielkanocnej, to cóż ma on w sobie specyficznego? Czyż nie okazuje się wówczas niepotrzebnym dodatkiem, uczuciowym oglądaniem tajemnicy paschalnej w formie dewocyjnej, zamiast realnego uczestnictwa w niej tam, gdzie ona jest rzeczywiście obecna, czyli w sakramentach, w liturgii Kościoła? Czyż wówczas pobożne przeżywanie, uczuciowe uobecnianie tajemnicy paschalnej nie stanowi drugorzędnej formy mistyki w odniesieniu do ważniejszego misterium, tzn. liturgii? Czy przypadkiem ta forma kultu nie zasada się właśnie na nieznanym czy niezrozumianym liturgii skostniałej zresztą w ostatnich wiekach? Czy więc ten kult nie okaże się bezprzedmiotowym z chwilą, gdy liturgia znów ożywi się na nowo?

II. Elementy dla nowego uzasadnienia kultu Serca Jezusowego w oparciu o encyklikę *Haurietis aquas*

Tego rodzaju pytania doprowadziły po soborze do upowszechnienia się opinii, że to, co zostało wyrażone przed reformą liturgiczną, stało się już bezprzedmiotowe. Sprawilo to faktyczny i daleko idący zanik czci Serca Bożego. A to bez wątplenia płynęło z niezrozumienia soboru. Encyklika *Haurietis aquas* dała na te pytania odpowiedź, i to odpowiedź, którą reforma liturgiczna zakłada, a nie anuluje. A więc nie tylko zewnętrzna okazja, że od wydania tej encykliki upłynęło dwadzieścia pięć lat, nakazuje przypomnienie sobie jej wypowiedzi; ale wymaga również tego sytuacja pobożności we współczesnym Kościele. W swoim referacie pragnę podjąć próbę nakreślenia istotnych odpowiedzi, jakie encyklika daje na różne pytania, a równocześnie podkreślić ich wagę w świetle dotychczasowej refleksji teologicznej.

1. Podstawy w teologii wcielenia

Encyklika rozwija pewną antropologię i teologię cielesności, w której dopatruje się filozoficznej i psychicznej podstawy kultu Serca Jezusa. Ciało nie leży obok ducha, lecz jest jego samowypowiedzeniem się, jego „obrazem”. To, co stanowi życie biologiczne w wypadku człowieka, jest również konstytutywne dla jego osoby. Osoba realizuje samą siebie w ciele i stąd ciało stanowi jej wyraz; w nim można dostrzec to, co z ducha jest niewidzialne. Ponieważ ciało oznacza widzialną stronę osoby, a osoba zaś jest obrazem Boga, dlatego też ciało z całym swym zakresem relacji stanowi tę przestrzeń, w której odbija się i staje wyrażalnym i widzialnym to, co Boskie. Dlatego też Biblia od samego początku przedstawiała tajemnicę

Boga w obrazach cielesnych i przyporządkowanego ciała świata. Nie tworzy ona Bogu zewnętrznych obrazów, lecz może posługiwać się cielesnymi rzeczami jako obrazami, opowiadać Boga w przypowieściach, bo rzeczywiście wszystkie te rzeczy są obrazami. W ten sposób Pismo Święte w swoich porównaniach nie zmienia znaczenia cielesnego świata, lecz ukazuje w nich to, co stanowi jego istotę, jądro tego, czym jest ten świat. Interpretując świat jako zespół obrazów dla wyrażenia historii łączności Boga z człowiekiem, wskazuje ono na jego prawdziwą istotę i ukazuje Boga w tym, w czym On się rzeczywiście wyraża.

W tym kontekście Biblia pojmuje również wcielenie. Opisanie biblijnym słowem człowieczego świata wyrażającego się w ciele osoby ludzkiej, następnie przekształcenie go w porównanie i obraz Boga przez biblijne przepowiadanie, jest antycypacją wcielenia. We wcieleniu Słowa dopełnia się dopiero to, co w biblijnej historii od samego początku jest w stanie stawania się. Słowo przyciąga w niej wciąż do siebie ciało, czyni je swoim ciałem, swoją przestrzenią życiową. Z jednej strony wcielenie może się dokonać tylko dlatego, ponieważ ciało zawsze stanowi środek wyrazu ducha i w ten sposób jest możliwym miejscem przebywania Słowa; z drugiej strony dopiero wcielenie Syna nadaje ostatecznie właściwe znaczenie człowiekowi i widzialnemu światu.³

Przy pomocy tej filozofii i teologii cielesności encyklika uzupełnia aspekt paschalny. Oczywiście Wcielenie nie wyczerpuje się w sobie; ono ze swej istoty jest nastawione na wykraczanie poza siebie i przez to na dynamikę tajemnicy paschalnej. Zasadza się przeciw na tym, że Bóg w swej nieskończonej miłości wykracza poza siebie i wchodzi w ciało i przez to, w nędzę ludzkiego bytu; lecz w owym wykraczaniu Boga poza siebie ujawnia się również wykraczanie poza siebie całego stworzenia, które w Bogu zaistniało, czyli ciało oznacza wykraczający poza siebie ruch ku duchowi, a duch zaś ruch ku Bogu. Oglądanie tego, co niewidzialne, w tym, co widzialne, jest procesem paschalnym. Encyklika upatruje, że proces ten jest przedstawiony podsumowująco w Ewangelii św. Jana (20, 26-29). Niewierzący Tomasz, który potrzebuje dotknąć i zobaczyć, by móc uwierzyć, wkłada swą dłoń w otwarty bok Jezusa i wówczas dopiero dotykając, rozpoznaje to, co niedotykalne; patrzy na to, co niewidzialne, i rzeczywiście je widzi: „Pan mój i Bóg mój” (20, 28). Encyklika komentuje ten fakt, posługując się pięknym powiedzeniem Bonawentury z Mistycznej winnicy, które zalicza się do stałych punktów odniesienia wszelkiego kultu Serca Jezusa: „Rana cielesna pokazuje więc duchową ranę... Patrzmy przez widzialną ranę na niewidzialną ranę miłości!”⁴.

I tak ostatecznie wszystko pozostaje ukierunkowane na tajemnicę paschalną. Jest jednak widoczne, na jakiej podstawie zasadza się tajemnica paschalna, jaki zakłada kontekst ontologiczny i psychologiczny. Wcielony Logos staje się „drabiną”, po której, patrząc, czując, doznając, możemy się posuwać do przodu. My wszyscy jesteśmy niewierzącymi Tomaszami; ale też i wszyscy możemy tak jak on dotknąć obnażone Serce Jezusa, a w nim dotknąć i oglądać samo Słowo, i w ten sposób, skierowawszy dłoń i oczy swe ku temu Sercu, dojść do wyznania: „Pan mój i Bóg mój!”.

2. Znaczenie zmysłów i uczucia dla pobożności

Człowiek potrzebuje oglądania, skupienia, które staje się zarazem dotykaniem, by uprzytomnić sobie wszelkie Boże tajemnice. Człowiek musi po „stopniach” ciała znaleźć drogę, która zaprasza do wiary. Nawiązując do problemów współczesnych, można by wyjaśnić, że tak zwana pobożność obiektywna pełnego współdziałania liturgii nie wystarcza. Owo niezwykle duchowe pogłębienie, które było dziełem średniowiecznej mistyki i wielkiej pobożności Kościoła czasów nowożytnych, nie może zostać zaprzepaszczone jako nie na czasie lub nawet szkodliwe, i to w imię powrotu do Biblii i do Ojców Kościoła. Sama liturgia zgodnie zresztą z tym, co jest jej szczególnym wymogiem, może być

odprawiana tylko wtedy, gdy jest ona przygotowana i gdy jej towarzyszy medytacyjne trwanie, w którym serce zaczyna oglądać i rozumieć, i tak również zmysły zostają wciągane w oglądanie sercem, bo „tylko sercem widzi się dobrze” – powiedział Saint-Exupéry ustami Małego Księcia.

Teologia cielesności przedłożona przez encyklikę stanowi równocześnie apologię serca, zmysłów i uczucia – zwłaszcza w zakresie pobożności. Encyklika opiera się w tym celu na tekście z listu do Efezjan: „(...) abyście umocnieni, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest szerokość, długość, wysokość i głębokość, i mogli poznać miłość Chrystusa przewyższającą wszelką wiedzę...” (3, 18 n.). W oparciu o ten cytat już Ojcowie Kościoła, a szczególnie tradycja pochodząca od Pseudo-Dionizego, podkreślali granicę rozumu. W tradycji dionizjańskiej stamtąd wywodzi się określenie *ignote cognoscere*, o poznaniu w niepoznaniu, które prowadzi następnie do formuły *docta ignorantia*, skąd wywodzi się mistyka ciemności.⁵ Tu należałoby przytoczyć wiele tekstów, jak np. powiedzenie Grzegorza Wielkiego: *amor ipse notitia est* (miłość sama jest wiedzą); następnie zdanie Hugona od św. Wiktora: *intra dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est* (gdzie nauka jest bezradna, tam wkracza i przybliża poznanie miłości); lub piękną formułę Ryszarda od św. Wiktora: *amor oculus est et amare videre est* (miłość jest okiem, a kochać znaczy widzieć).⁶ Encyklika zatrzymuje się tutaj szczególnie przy wierszu 18, przy słowie o szerokości i długości, wysokości i głębokości i wyklada je następująco: „należy sobie zdać sprawę z faktu, że miłość Boga nie jest wyłącznie miłością duchową”. Przyjmuje się, że wypowiedzi Starego Testamentu, szczególnie Psalmów i Pieśni nad pieśniami są wyrazem miłości całkiem uduchowionej, „podczas gdy owa miłość, która przemawia z kart Ewangelii, Dziejów Apostolskich i Apokalipsy (...) wyraża nie tylko miłość Bożą, lecz i zmysłową postać ludzkiej miłości (...), bo Słowo Boga nie przyjęło na siebie jakiegoś fikcyjnego i pozbawionego znaczenia ciała...”⁷. Wyraża się więc tutaj bezpośrednio zaproszenie do opartej na zmysłach pobożności, która by odpowiadała cielesności Bosko-ludzkiej miłości Jezusa Chrystusa. Pobożność oparta na zmysłach jest zaś dla encykliki zasadniczo pobożnością serca, ponieważ serce jest podsumowującą podstawą zmysłów, miejscem spotkania i przenikania zmysłowości i ducha, które jednoczą się w sercu. Pobożność oparta na zmysłach jest pobożnością, jaką wyznawał kardynał Newman: *Cor ad cor loquitur* (serce przemawia do serca). Jest to wyrażenie, które można uznać za najpiękniejsze streszczenie tego, czym jest nabożeństwo skierowane ku Sercu Jezusa.

Encyklika dodaje do tych przemyśleń wywodzących się z tradycji kultu Serca Jezusowego szereg następnych motywacji: Serce jest wyrazem współczującej miłości. W odróżnieniu od stoickiego ideału apatii jak i od Boga arystotelesowskiego, który jest myśleniem myślenia, serce stanowi pojęcie obejmujące zdolność przeżywania wszelkich uczuć i wzruszeń ludzkich, bez której nie mogłoby być też cierpienia Syna Bożego. Encyklika powołuje się na Justyna, Bazylego, Chryzostoma, Ambrożego, Hieronima, Augustyna, Jana Damasceńskiego, by wskazać na różnorodne wersje jednego zdania, jako na wspólne dobro chrystologii Ojców: *passionum nostrorum particeps factus est* (On stał się uczestnikiem naszych „cierpień”).⁸ Dla Ojców Kościoła, którzy wyszli od stoickiego ideału moralności, tzn. od ideału beznamietności mędrca, w którym wgląd rozumu i wola panują nad nieracjonalnym uczuciem i pokonują je, ten właśnie punkt był jednym z tych, w którym synteza między dziedzictwem myśli greckiej i wiarą biblijną okazała się jedną z najtrudniejszych. Bóg Starego Przymierza, który się gniewa, współczuje, kocha, zdawał się być czasami bliższy bóstwom przewycięzonych religii niż wysokiemu pojęciu, jakie o Bogu miała starożytna filozofia, a dzięki któremu stał się możliwy przełom monoteistyczny w ówczesnym świecie śródziemnomorskim.

Augustyn, wychodząc od Hortenzjusza Cycerona, nie mógł odnaleźć drogi powrotnej do Biblii; i tak pokusa gnozy, która oddzielała Boga Starego Testamentu od Boga Nowego Przymierza, była mocna. Z drugiej jednak strony nie można było nie dostrzec, że postać Jezusa, który się lęka, gniewa, raduje, który ufa i wątpi, znajduje się w tej samej linii co starotestamentalne pojęcie Boga, a co więcej, że dopiero w

Nim, w Słowie Wcielonym, antropomorfizmy Starego Testamentu otrzymują swoją ostateczną radykalizację i głębię. Docetyczna próba uznania cierpień Jezusa za pozorne była czymś bliskim, jeśli się wychodziło od myśli stoickiej. Jednak każdemu nie uprzedzonemu czytelnikowi musiało być jasnym, że tak postępując, przeczyło się temu, co w biblijnym świadectwie o Chrystusie było najistotniejsze – tajemnicy paschalnej. Cierpień Chrystusa nie można było podważać, a nie ma *passio* bez *passiones* – cierpienie zakłada zdolność do cierpienia i siłę odczuć. W okresie patrystycznym prawdopodobnie Orygenes najgłębiej pojął tematykę cierpień Boga i jasno wyraził, że tego tematu nie można ograniczyć do cierpiącego człowieczeństwa Jezusa, lecz że dotyka on samej chrześcijańskiej wizji Boga. Pozwolić cierpieć Synowi oznacza również mękę Ojca i współcierpienie Ducha, o którym Paweł powiada, że to On w nas wzdycha, że to On w nas i dla nas znosi ból tęsknoty za pełnią odkupienia (Rz 8, 26 n.).⁹ I również Orygenes był tym, który sformułował miarodajną hermeneutykę tematu o cierpiącym Bogu: Jeśli słyszysz o namiętnościach Boga, to odnieś to zawsze do miłości.¹⁰ Bóg jest dlatego kimś cierpiącym, bo kocha; tematyka Boga cierpiącego wynika z tematyki Boga kochającego i zawsze na nią wskazuje. Zasadnicza nowość chrześcijańskiego pojęcia Boga w stosunku do starożytnego leży w poznaniu, że Bóg jest miłością.¹¹

Temat o cierpiącym Bogu stał się dzisiaj prawie że modnym tematem i to nie bez uzasadnienia w odejściu od jednostronnie racjonalistycznej teologii i od uproszczenia postaci Jezusa, jak i wyobrażenia o Bogu, w którym miłość Boga upadła do tandetnego obrazu miłego Boga.¹² Na takim tle chrześcijaństwo pomniejsza się do filantropijnego ulepszania świata, a Eucharystia do braterskiej uczyty. Ale tematyka cierpiącego Boga może pozostawać żywa tylko wtedy, gdy pozostanie ona zakotwiczona w miłości do Boga i w modlitewnym zwróceniu się ku Jego miłości. Z punktu widzenia encykliki *Haurietis aquas „passiones”* Jezusa, streszczone i streszczająco przedstawione w tematyce serca, są usprawiedliwieniem i uzasadnieniem dla faktu, iż w relacji człowieka do Boga musi również brać udział i serce, tzn. zdolność do odczuwania, czyli emocjonalna strona miłości. Taka na wcieleniu oparta pobożność musi być pobożnością pełną „pasji”, pobożnością płynącą z serca i zwróconą ku Sercu i dopiero jako taka jest ona paschalną, ponieważ tajemnica wielkanocna jako tajemnica cierpienia jest w swojej istocie tajemnicą serca.

Posoborowy rozwój potwierdził tę właśnie wizję encykliki. Oczywiście teologia dzisiejsza nie jest w konfrontacji ze stoickim etosem apatii, ale stoi ona wobec pewnego technicznego racjonalizmu, który spycha to, co emocjonalne w człowieku, w sferę irracjonalną, jak również i to, co cielesne, ogranicza do zakresu instrumentalnego. Odpowiada temu swoista pogarda dla uczuciowej pobożności, za którą znowu przysłała fala emocjonalizmu, który niejednokrotnie pozostaje ciągle nieuporządkowanym i bez hamulców. Powinno nam zależeć na integracji sfery emocjonalnej w człowieku w całość ludzkiej egzystencji i jego postawy wobec Boga. Rezygnacja z pobożności kontemplatywnej na rzecz wyłącznego aktywizmu wspólnot wywołała falę zainteresowania technikami medytacji, która zasadniczo nie jest związana z treściami chrześcijańskimi lub nawet odczuwa je jako zakłócenie. Te właśnie czynniki wskazują, ile życie Kościoła straciło na upowszechnieniu się przekonania, że można usunąć na bok całą pobożność drugiego tysiąclecia chrześcijańskiego jako nie istotną i zadowolić się tym, co uważano za autentyczną pobożność Biblii i pierwszych wieków.

3. Antropologia i teologia serca w Biblii i u Ojców Kościoła

Wszystko to wskazuje, że chrześcijańska pobożność nie wyklucza zmysłów, które swą jedność i porządek otrzymują, wychodząc od serca, i że ona nie wyklucza uczuć, które w sercu posiadają swoją jedność. Zostało pokazane, że taka w sercu skupiona pobożność odpowiada obrazowi chrześcijańskiego Boga, który

ma serce; zostało pokazane, że to wszystko jest w ostatecznym rozrachunku wyrazem i wyjaśnieniem tajemnicy paschalnej, w której historia miłości Boga z ludźmi znajduje swe podsumowanie. Teraz należy jeszcze zapytać: czy takie podkreślanie hasła „serce” jest zgodne nie tylko z samą istotą rzeczy, lecz i z językiem tradycji? Bo skoro pojęcie serca jest tak podstawowe, jak to zostało przedstawione, to musi ono również jako słowo znajdować w Biblii i tradycji co najmniej jakiś zasadniczy punkt zaczepienia. Odnośnie do tego pragnę przedstawić na zakończenie dwie uwagi.

a. W mistyce średniowiecza – na ile mnie się wydaje – dla rozwoju nabożeństwa do Serca Jezusa był miarodajny język Pieśni nad pieśniami, i tak np. powiedzenie „ty zraniłeś moje serce” (4, 9) lub również przez encyklikę cytowany tekst: „Połóż mnie jak pieczęć na twoim sercu (...), bo jak śmierć mocna jest miłość” (8, 6). Zarówno Ojcowie Kościoła, jak i wielcy teologowie i ludzie modlitwy średniowiecza dopatryli się w pełnym uczucia języku tej miłosnej pieśni hymnu na cześć miłości Boga do Kościoła i do duszy, jak i człowieczej odpowiedzi na nią; takie słowa okazały się odpowiednimi do włączenia całej wspaniałości ludzkiej miłości w relację człowieka do Boga. Stąd możliwość odnowienia Kościoła i pobożności zależy z pewnością również i od tego, czy zostanie przywrócona umiejętność do całościowego rozumienia Biblii w jej historycznym rozwoju.¹³

Nie chcę jednak iść za tym historycznie patrząc decydującym tropem, pragnę tylko wskazać na pewien starotestamentalny tekst, w którym temat serca jest całkiem jasno sprecyzowany. Mam na myśli jedenasty rozdział księgi Ozeasza, który Henrich Gross przyrównał niedawno do tekstu z 1 listu do Koryntian 13 i nazwał „pieśnią nad pieśniami miłości Boga”¹⁴. Pierwsze wiersze tego rozdziału opisują cały zakres miłości, z którym Bóg zwrócił się ku Izraelowi od samego początku jego historii: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu”. Tej jednak miłości, która zabiega o względy Izraela, nie odpowiada nic ze strony ludu: „Im więcej ich wzywałem, tym bardziej oddalali się od mojego oblicza...” (w. 2). Takiemu postępowaniu człowieka należy się według deuteronomicznej zasady sprawiedliwości stosowna odpowiedź: Izrael odwraca się wciąż na nowo od swego powołania i znajduje się stale na drodze odwrotu, dlatego musi się spełnić proroctwo: „Powróć do Egiptu” – co w tej sytuacji oznacza: „Aszszur będzie ich królem” (w. 5); on będzie znów narodem wygnanym, ludem poddanym pod obce panowanie, w niewoli. „Miecz będzie szalał w jego miastach, wyniszczy ich synów, a ich twierdze pożre” (w. 6). Ale oto nagle zmienia się ton tej mowy Boga: Izrael może sobie wracać do sytuacji sprzed wybawienia, może zaprzeczać swemu wybraniu, ale czy Bóg może to uczynić? „Jakże mógłbym cię porzucić, Efraimie, i jak ciebie wydać Izraelu? Moje serce obraca się przeciw Mnie, rozpala się bardzo moje współczucie. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu (...), albowiem Bogiem jestem, a nie człowiekiem, w pośrodku ciebie jestem święty i nie przychodzę jako niszczyciel” (w. 8 n.).

H. Gross wskazał na fakt, że w Starym Testamencie jest mowa o sercu Boga aż dwadzieścia sześć razy.¹⁵ Jest ono uważane za organ Jego woli, według której będzie osądzony człowiek. Ból, jaki serce Boga odczuwa na skutek grzechów ludzi, jest przyczyną, dla której Bóg postanawia zesłać potop. Ale i odwrotnie, to właśnie wgląd serca Bożego w ludzką słabość jest także przyczyną, dla której Bóg w przyszłości nigdy więcej podobnego wyroku nie wyda. Tę samą linię podjął Ozeasz w rozdziale 11 i poprowadził ją ku całkiem nowej głębi. Bóg musiał odwołać powołanie Izraela i wydać go jego nieprzyjaciołom, ale: „moje serce obraca się przeciw Mnie, rozpala się bardzo moje współczucie”. Serce wzdryga się – zwrot ten używa tego samego czasownika, jaki Biblia używa do opisu wyroku Bożego nad grzesznymi miastami Sodomą i Gomorą (Rdz 19, 25); jest to wyrażenie na oddanie całkowitego przewrotu: żaden kamień nie pozostaje na kamieniu. Słowo to określa więc przewrót miłości w Bożym sercu na korzyść Jego ludu. „Przewrót Bożej miłości w sercu Boga unicestwia... jego wyrok przeciw Izraelowi; miłosierna miłość Boga odnosi zwycięstwo nad nietykalną i mimo wszystko nietkniętą sprawiedliwością”¹⁶.

Dlaczego jednak w tym przewrocie miłości sprawiedliwość nadal pozostaje nienaruszona? Stanie się to jasnym dopiero w Nowym Testamencie, gdy ten przewrót dokonany przez Boże Serce staje przed nami jako realna męka Boga: przewrót serca na tym polega, że teraz Bóg sam w swoim Synu musi wycierpieć odrzucenie Izraela, który u Ozeasza jest nazwany przez Boga „moim synem”, i to w kontekście sformułowania, które ewangelista Mateusz zastosuje do Chrystusa: „Z Egiptu wezwałem syna mego” (11, 1; Mt 2, 15). Bóg sam bierze na siebie los zniszczonej miłości, on wchodzi na miejsce grzesznika i czyni na nowo wolnym miejsce syna dla ludzi, już nie tylko dla samego Izraela, lecz dla wszystkich narodów. Wychodząc od 11 rozdziału proroka Ozeasza, męka Jezusa stanowi dramat Boskiego Serca: „Moje serce zwraca się przeciwko mnie, rozpała się bardzo moje współczucie”. Przebite Serce Ukrzyżowanego jest dosłownym spełnieniem się proroctwa o Sercu Boga, które dokonuje przewrotu swojej sprawiedliwości przez współczucie i w ten sposób właśnie pozostaje sprawiedliwym. Dopiero w takim współbrzmieniu Starego i Nowego Przymierza biblijne orędzie o Sercu Boga, o Sercu Boskiego Zbawiciela staje się widoczne w całej swojej wielkości. Kult Serca Jezusowego wziął początek w swoim czasie w otoczeniu św. Bernarda z Clairvaux, ponieważ odczytywano oba Testamenty w ich jedności, ponieważ w Pieśni nad pieśniami Starego Przymierza usłyszano wielką pieśń miłości Chrystusa do swego Kościoła. Kult ten może i dzisiaj otrzymać nowe uzasadnienie, jeśli wyjdziemy znowu od całości biblijnego świadectwa i dopiero wtedy pojmimy „długość i szerokość, wysokość i głębokość”, których zrozumienie zostało nam zlecone przez św. Pawła (Ef 3, 18).

b. A jak te sprawy wyglądają u Ojców Kościoła? Według A. Hamona pierwsze tysiąclecie milczy na temat „Serca Jezusa”; słowo to zdaje się więc po raz pierwszy występować u Anzelm z Canterbury, jednak jeszcze bez odnalezienia swego specyficznego znaczenia.¹⁷ Hugon Rahner poprzez swoje rozważania na temat patrystycznej interpretacji Jana (7, 37-39; 19, 34) włączył i Ojców Kościoła w historię kultu Serca Jezusa; pozostaje oczywiście nadal problem, o którym już była mowa, że Ojcowie Kościoła nie używają słowa „serce”. I chociaż wciąż pozostaje słusznym stwierdzenie, że u Ojców Kościoła słowa „Serce Jezusa” zdają się nie występować, to jednak pomijając już to, o czym mówił H. Rahner, dają oni ważną podstawę kultowi Serca Jezusa przez to, co możemy określić jako ich teologię i filozofię serca, która w końcu dla całego ich myślenia jest tak ważna, że np. E. Maxsein mógł napisać rozprawę o filozofii serca według Augustyna.¹⁸ Kto przeczytał jego Wyznania, wie, jaką rolę odgrywa tutaj słowo „serce” jako centralny punkt antropologii. Jest rzeczą oczywistą, że wkroczył tu w jego myślenie prąd biblijnej terminologii, a wraz z nią nurt biblijnej teologii i antropologii i połączył się z całkiem innym, bo platonizującym ujęciem człowieka, w którym nie istnieje pojęcie „serca” w podobnym znaczeniu.

Pozostaje pytanie, na ile udała się tutaj rzeczywista synteza. W literaturze przedmiotu wielokrotnie daje się wyraz podejrzeniu, że świat biblijnych obrazów i świat platońskich pojęć zasadniczo nie przeniknęły się; że w zakresie pojęć Augustyn zasadniczo pozostał platonikiem. Jednak odczuwano problem obydwu antropologii, jak to wskazuje słowo św. Hieronima, który w pewnym miejscu powiada, że według Platona i platoników centrum człowieka jest mózg, zaś według Chrystusa jest nim serce.¹⁹ Jeśli się tej sprawie dokładniej przyjrzymy, to widzimy, że tutaj po prostu nie tylko platonizm przeciwstawia się Biblii, lecz że dochodzi tu równocześnie do głosu sprzeczność pomiędzy antropologią platońską i stoicką, których napięcie stworzyło Ojcom Kościoła możliwość nakreślenia nowej syntezy antropologicznej, wychodząc właśnie od Biblii.²⁰ Według antropologii platońskiej można odróżnić od siebie poszczególne zdolności duszy, które pozostają do siebie w hierarchicznie uporządkowanej relacji: intelekt, wola, zdolność odbierania wrażeń. Stoa, która uważa człowieka za mikrokosmos będący odpowiednikiem makrokosmosu, odrzuca takie wyobrażenie. Cały kosmos jest ukształtowany przez pierwotny ogień, który sam jest bezkształtny, lecz każdorazowo przemienia się w to, co z siebie wytwarza. Iskra tego boskiego ognia, który przenika ciało człowieka, również je kształtuje i ożywia. Ta ożywiająca energia przemienia się w trakcie funkcji życiowych, które wszystkie są nastawione na podtrzymanie istoty żywej i staje się to słuchem, to wzrokiem, to

myśleniem, to znowu wyobrażeniem; on pozostaje wciąż ten sam, a oddziałuje w różnorodności, która stanowi pewnego rodzaju skalę wewnętrzności. Ów pierwotny ogień, który podtrzymuje kosmos, zwie się logos; zgodnie z tym jego iskrę w nas określa się jako „logos w nas”²¹. Można łatwo poznać, jakie możliwości dla zrozumienia tajemnicy Chrystusa musiały się otworzyć w oparciu o takie wyobrażenia. Stoa utożsamiała to centrum kosmosu ze słońcem, które dlatego nosi również imię „serce kosmosu”. Odpowiednio do tego wyobrażenia iskra pierwotnego ognia ma w człowieku swą siedzibę w sercu, tzn. w tym organie, z którego życiodajne ciepło promieniuje na cały organizm. Serce jest słońcem ciała, ono jest logosem w nas. I odwrotnie logos jest sercem świata: w tym sensie Stoa wypracowała całkiem swoistą teologię i antropologię serca w przeciwieństwie do intelektualizmu platoników.²²

Jeśli rozważać poglądy stoickie same w sobie, to należy je uznać za dziwną mieszankę banalnego naturalizmu i wnikliwej intuicji filozoficznej. Dla Ojców oznaczają one w zestawieniu z dziedzictwem platońskim i wiarą biblijną jakąś niezwykle szansę dla stworzenia nowej syntezy, o którą znowu najenergiczniej zabiegał Orygenes. Okazję dla podjęcia tej myśli zaofiarowało mu powiedzenie Jana Chrzciciela przekazane u św. Jana (1, 26): „ Pośród was jest Ten, którego nie znacie”. Komentuje on ten tekst następująco: To Logos – choć przez nas nierozpoznany – jest wśród nas, bo centrum człowieka stanowi serce, zaś w sercu znajduje się energia kierująca całością, którą jest Logos.²³ Jest to Logos, dzięki któremu my sami jesteśmy w zgodności z nim; on jest obrazem Boga, według którego zostaliśmy stworzeni.²⁴ Wyraz serce stał się poza rozum wychodzącym określeniem „dla głębszej warstwy duchowej egzystencji, w której dochodzi do bezpośredniego zetknięcia z tym co boskie”²⁵. To tu, w sercu dokonują się narodziny boskiego Logosu w człowieku, zjednoczenie człowieka z osobowym i wcielonym Słowem Boga.²⁶

E. von Ivanka pokazał w sposób bardzo interesujący, jak wychodząc od tego rozumowania Orygenes, rozwinął się ów prąd pobożności i myślenia, który prowadzi u Wilhelma z St-Thierry i u niemieckich mniszek średniowiecza do rozkwitu czci Serca Jezusa, a ogólniej do owej mistyki, która wie o pierwszeństwie serca nad rozumem, miłości nad poznaniem. Stamtąd zatacza się łuk aż ku pascalskiej zasadzie: „Bóg patrzy na serce, nie na rozum”, „Serce ma swoje racje, których nie zna rozum”²⁷. Po tej samej linii tradycji idzie wspomniane już hasło herbowe Newmana: „serce mówi do serca”. W tej właśnie mierze zwrot ku sercu jako miejscu zbawczego spotkania z Logosem jest właśnie jak najgłębiej uzasadniony w nowej syntezie patrystycznej myśli, tak jak ją formułuje również Augustyn w oparciu o Psalm: *Redeamus ad cor, ut inveniamus Eum* (Powróćmy do serca, abyśmy Go znaleźli). Byłoby pięknym zadaniem pokazanie, jak stąd właśnie poszerzają i pogłębiają się antropologiczne podstawy czci Serca Jezusowego. Wykraczałoby to jednak bardzo poza ramy tego referatu.

Niech więc będzie wolno na zakończenie wskazać na jedną tylko rzecz. Stoa widzi w sercu słońce mikrokosmosu, energię życiową i podtrzymującą przy życiu ludzki organizm i człowieka w ogóle. Definiuje ona funkcję tej siły przewodniej jako nakaz trwania razem. Cyceron w następującym zdaniu definiuje sens tego trzymania razem: *omne animal id agit, ut se conservet*. Podobnie wyraża to Seneka: *feruntur in conservationem suam* (wszystko zmierza do samozachowania)²⁸. Zadaniem serca jest samozachowanie, trzymanie razem tego, co własne. Przebite Serce Jezusa dokonało rzeczywiście „przewrotu” tej definicji (por. Oz 11, 8). Serce to nie jest samozachowaniem, lecz samowydaniem się. Ono zbawia świat, otwierając się. „Przewrót” otwartego Serca jest treścią tajemnicy wielkanocnej. Tak, serce zbawia, ale czyni to udzielając się. I tak w Sercu Jezusa staje przed nami centrum chrześcijaństwa. W Nim powiedziane jest wszystko to, co naprawdę nowego dzieje się w Nowym Przymierzu. To Serce wzywa nasze serce. Ono nas zaprasza do wyjścia z bezowocnej próby samozachowania i do znalezienia w Nim i z Nim pełni miłości, która jedna jest wiecznością i która jedna zachowuje świat, poprzez wzajemną miłość i udzielanie siebie samych.

- 1 Por. wśród jego dzieł szczególnie *Maria und die Kirche*, Innsbruck 1951; *Mater Ecclesia*, Einsiedeln 1944.
- 2 Odpowiednie prace są streszczone w: H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vater*, Salzburg 1964, s. 177-235.
- 3 Encyklika *Haurietis aquas*, AAS 38: 1956, s. 316 n.; por. 327; 336; 334; 350. Nowość, jaką wniosła encyklika w stosunku do dotychczasowych uzasadnień kultu *Serca Pana Jezusa*, jest dobrze przedstawiona w: F. Hausmann, *Haurietis aquas. Marginalien zum dogmatischen Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung in der Herz-Jesu-Encyklika Papst Pius XII*, w: J. Auer – F. Mussner – G. Schwaiger, *Gottesherrschaft – Weltherrschaft (Księga pamiątkowa dla R. Grabera)*, Regensburg 1980, s. 279-294.
- 4 Św. Bonawentura, *Vitis mystica*, c. 3, Quaracci. t. 8, kol. 163 b.
- 5 Por. E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, s. 309-385.
- 6 PL t. 196, kol. 1203. Por. Ivanka, dz. cyt., s. 309, 335.
- 7 *Haurietis aquas*, AAS 38: 1956, s. 332 n.
- 8 Tamże, s. 325 n. Cytowany tekst: Justinus, *Apol. II* 13; PG t. 6, kol. 465.
- 9 Por. PG t. 37, kol. 765; H. U. v. Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, s. 500 n. Odnośnie do „pasji” Ducha zob. głęboki wykład Rz 8, 26 u: H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977, s. 268 n.
- 10 Por. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis der Origenes*, Einsiedeln 1968 (po franc. 1950), s. 284-289.
- 11 Por. H. U. v. Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*, in: *MThZ* 32: 1981, s. 81-102; zob. również M. Gervais, *Incarnation et immutabilité divine*, in: *Revue des Sc. Rel.* 50: 1976, s. 215-243.
- 12 Por. H. Kuhn, *Woran man sich halten kann*, in: *MThZ* 30: 1979, s. 49-52.
- 13 Zasadniczą dyskusję tych problemów przeprowadził H. de Lubac w cytowanej już książce (przyp. 10) o *Orygenesie*; por. również: tenże, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1956.
- 14 H. Gross, *Das Hohelied der Liebe Gottes*, w: H. Rossmann – J. Ratzinger, (red.) *Mysterium der Gnade (Księga pamiątkowa dla J. Auera)*, Regensburg 1975, s. 83-91.
- 15 Tamże, s. 88; por. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, s. 90-95.
- 16 H. Gross, dz. cyt., s. 89.
- 17 A. Hamon, *Coeur (Sacré)*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, kol. 1023-1046.
- 18 A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Persönlichkeit bei Augustinus*, Salzburg 1966.
- 19 „(...) Quaeritur, ubi sit animae principale: Plato in cerebro, Christus monstrat esse in corde” (Epist 64, 1 CSEL 54, s. 587 w. 8 nn.). H. Rahner, *Symbole der Kirche*, s. 14 n. wskazuje ponadto na pokrewne teksty Grzegorza z Nyssy (w oryginale łącznie „z Nazjanzu”, *De hominis opificio* c. 12 (PG 44, 156); Lactantius, *De opificio Dei* (CSEL 27, s. 51 nn.).
- 20 Odnośnie tego, co następuje zob. Ivanka, dz. cyt., s. 315-351.
- 21 Tamże, s. 317-321.
- 22 Wzajemna relacja elementów platońskich i stoickich, orygenesowskich i augustyńskich w tym nurcie tradycji jest tamże na s. 364-385 obszernie analizowana.
- 23 Ivanka, dz. cyt., s. 325.

- 24 Odnośnie do pojawiających się tutaj śladów doktryny o narodzinach Boga z serca Kościoła i wierzących por. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, s. 13-87.
- 25 Ivanka, dz. cyt., s. 326.
- 26 Tamże, s. 325 n.
- 27 Tamże, s. 350.
- 28 Dokumentacja tamże, s. 320, gdzie również są cytowane i inne pokrewne teksty.