

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Katarzyna Wasiutyńska

Jezus opuszczony źrenicą Oka Boga.

Doświadczenie duchowe Chiary Lubich i jego teologiczne implikacje

Praca doktorska

napisana na seminarium naukowym z teologii duchowości

pod kierunkiem ks. prof. UAM dr. hab. Jacka Hadrysia

oraz promotora pomocniczego ks. dr. Tomasza Nawracały

Poznań 2018

Wykaz skrótów

- CN „Città Nuova”, Roma, 1(1956)-.
- DCE Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.
- GS Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- LG Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, Rzym 1964.
- KKK *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- DV Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, Rzym 1965.
- LS Franciszek, *Laudato si'*, Rzym 2015.
- NMI Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, Rzym 2001.
- NU „Nuova Umanità”. Rivista bimestrale di cultura, Roma, 1(1979)-
- SD Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Rzym 1984.
- STh Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975-1986.
- UC „Unità e Carismi”. Rivista bimestrale di spiritualità e di comunione, Roma, 1(1991)-
- VC Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Rzym 1996.
- PL *Patrologiae cursus completus. Series Latina* I-CCXVII, Indices I-IV, Paris 1878-90.
- PG *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* I-CLXI, Paris 1857-66.

Pozostałe skróty zastosowano zgodnie z powszechnie obowiązującą praktyką.

Wstęp

„Wszystkie stronice, które napisałam, nie mają żadnej wartości, jeśli dusza, która je czyta, nie kocha, nie jest w Bogu. Mają wartość, jeśli to Bóg w niej je czyta”¹. Te słowa zapisane przez Chiarę Lubich, kiedy jako 29-letnia dziewczyna powierzała najbliższemu osobom skarby swojego doświadczenia mistycznego, rozbrzmiewają z niezwykłą mocą w duszy tego, kto sięga dziś po jej bogatą spuściznę. Wchodząc w duchowy i intelektualny dialog z tą niezwykłą postacią Kościoła XX wieku, odczuwa się potrzebę zdjęcia sandałów, gdyż poruszamy się po świętej ziemi naznaczonej realną obecnością Pana. Takiej postawy zdaje się wymagać zarówno naukowa, jak i religijna uczciwość, która jest niezbędnym warunkiem wszelkiej refleksji teologicznej rozumianej jako podążanie drogami mądrości wyznaczonymi przez Boga. Jednocześnie perspektywa ta, przyjęta jeszcze przed innymi, niezbędnymi założeniami natury metodologicznej, stanowi obietnicę włączenia w bezcenne doświadczenie prowadzenia do pełni prawdy².

Poszukiwanie wciąż nowych dróg, zadziwienie nad światem, niczym niezaspokojone pragnienie poznania wpisane są w istnienie każdego człowieka, niezależnie od epoki historycznej i przekonań religijnych. Specyfika refleksji teologicznej zawiera się w charakterystycznym dla niej napięciu między pełnią Objawienia – jaka już dokonała się w Osobie Jezusa Chrystusa – a jego pogłębieniem i interpretacją aktualizującą³, które są dynamiczne i podlegają zmianom kulturowym. W sposób nieodzowny zatem wpisuje się w nią także uległość tym darom Ducha Świętego, które dane są jako znaki czasu w określonej epoce Kościoła: charyzmatom kształtującym nowe prądy duchowości. Jednocześnie, jak każda dyscyplina naukowa, podlega ona wymogom obiektywizacji i komunikowalności. Z tego względu, jak podkreśla *Donum veritatis*, „teolog sam musi znaleźć w sobie źródła i motywy swojej

¹ Cyt. za: L. Abignente, *Przeszłość i teraźniejszość - historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, Lublin 2010, s. 23.

² Por. J 16,13.

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna wyjaśnia, iż „interpretacja aktualizująca nie jest procesem czysto intelektualnym lub nawet tylko egzystencjalnym, lub społecznym [...]. Jest natchniona, podtrzymywana i prowadzona przez działanie Ducha Świętego w Kościele i w sercu każdego chrześcijanina. Realizuje się w świetle wiary; otrzymuje własny impuls z charyzmatów i świadectw świętych, których Duch Święty w każdej epoce daje swojemu Kościołowi. Podobnie w takim kontekście sytuuje się profetyczne świadectwo ruchów duchowych i mądrość wewnętrzna wypływająca z duchowego doświadczenia świeckich napełnionych Duchem Świętym”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, 1988, C, III, 2.

postawy krytycznej i poddać swój sposób widzenia oczyszczającemu działaniu wiary. Uprawianie teologii wymaga duchowego wysiłku związanego ze zdobywaniem ścisłości i uświęceniem”⁴.

U źródeł niniejszej rozprawy znajduje się głębokie przekonanie, że jednym ze wspomnianych wyżej, oryginalnych impulsów dla rozwoju życia i doktryny Kościoła we współczesnym kontekście, jest historia Chiary Lubich, założycielki Ruchu Focolari. Wydaje się, że kto podąża od lat tą samą, wyznaczoną przez nią drogą, może w sposób kompetentny, przy zachowaniu wierności pierwotnemu charyzmatowi, odczytać jego znaczenie i zarysować pierwsze kierunki refleksji. Dla uchwycenia najbardziej znaczących, charakterystycznych elementów duchowości, niezbędny jest najpierw krótki rys biograficzny⁵.

Chiara (Silvia) Lubich urodziła się w Trydencie 22 stycznia 1920 roku, w rodzinie gorliwej chrześcijanki i przekonanego socjalisty, jako druga z czworga rodzeństwa. Jej brat Gino zaangażowany był w walki partyzanckie, a także w tworzenie komunistycznej gazety „L’Unità”. W wieku 18 lat, po ukończeniu liceum pedagogicznego, podjęła pracę jako nauczycielka w szkołach w Castello i Livo, a później w Trydencie. Pasjonowała się filozofią i starała się o stypendium na uniwersytet katolicki w Mediolanie, ale wobec niesprzyjających okoliczności ostatecznie rozpoczęła studia na uniwersytecie państwowym w Wenecji. Wydarzenia wojenne uniemożliwiły jej wkrótce kontynuację nauki.

Młoda Chiara zaangażowała się w działalność Akcji Katolickiej, głównej w tamtym okresie organizacji kościelnej skupiającej osoby świeckie. W podtrydenckich miejscowościach tworzyła nowe oddziały, troszczyła się o formację aspirantek, czego świadectwem są zachowane z tamtego czasu listy⁶. W 1939 roku uczestniczyła w zjeździe studentek Akcji Katolickiej w Loreto, który stał się jednym z decydujących momentów jej powołania. Poruszona rozmyślaniami nad życiem Świętej Rodziny, której nazaretański dom przeniesiony został według tradycji do sanktuarium w Loreto, przeczuła jego szczególnie związek ze swoją przyszłą drogą⁷. Dzięki podjęciu pracy w szkole dla sierot prowadzonej przez kapucynów w Trydencie, Lubich poznała bliżej

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, nr 9.

⁵ Por. *Charyzmat jedności*, Kraków 2007, s. 524-535.

⁶ Por. I. Giordani, *Storia di light.1*, NU (37)2015, nr 1, s. 33-37.

⁷ Z czasem, dla wyrażenia specyfiki osób żyjących na stałe we wspólnocie *focolare*, przyjęło się określenie „czwarta droga”. Łączy ona w sobie elementy trzech tradycyjnych dróg powołania chrześcijańskiego: życia zakonnego, życia małżeńskiego, oddania się Bogu, pozostając w świecie. Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 87. Wyjaśnia Lubich po latach: „Ten nowy sposób podążania za Jezusem miał się właśnie charakteryzować obecnością Jezusa między osobami żyjącymi w dziewictwie – i tym jest *focolare*. Albo między osobami, które stają się dziewicze poprzez miłość – i tym jest cały Ruch [Focolari] oraz każda jego część”. Tamże, s. 33.

duchowość franciszkańską, a z czasem wstąpiła do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, przyjmując imię Chiara⁸, którego używała aż do śmierci.

W 1943 roku zrozumiała, że Bóg pragnie całego jej życia i 7 grudnia złożyła na ręce o. Casimiro Bonettiego wieczysty ślub czystości. Była sama, nie myślała o zakładaniu czegoś nowego w Kościele, nie знаła jeszcze swoich przyszłych towarzyszek. Miała jednak głębokie przekonanie, że poślubia Boga i może się po Nim spodziewać wszystkiego. Datę tę przyjęło się symbolicznie jako początek Ruchu Focolari: pierwsze osoby dołączyły do Chiary w kolejnych tygodniach i miesiącach. Dnia 13 maja 1944 roku miało miejsce okrutne bombardowanie Trydentu, w którym m.in. został zniszczony rodzinny dom Lubich. Jej najbliżsi opuścili na jakiś czas miasto, znajdując schronienie u krewnych, podczas gdy Chiara zobowiązała się zostać na miejscu. Te zewnętrzne, wojenne okoliczności sprawiły, że musiała szukać nowego lokum. Wkrótce zamieszkała przy Piazza Cappuccini 2, a z nią kolejno inne dziewczęta – tak narodziła się wspólnota, którą okoliczni mieszkańcy spontanicznie nazwali „focolare”⁹.

Pierwszym, który w roku 1947 zatwierdził Ruch na szczeblu diecezjalnym, był ówczesny arcybiskup Trydentu, Carlo de Ferrari. Jego ojcowskie wsparcie i zaufanie odegrały duże znaczenie w pierwszych latach kształtowania się wspólnoty¹⁰. W 1948 roku powstało pierwsze *focolare* męskie, a dnia 17 września tego samego roku Lubich spotkała posła Igino Giordaniego, którego później nazwała współzałożycielem Ruchu, ze względu na szczególny wkład w jego historię. Rok 1949 wyznaczył początek trwającego około dwóch lat doświadczenia mistycznego, naznaczonego wyraźnym rysem wspólnotowym. Okres ten stał się pieczęcią kształtującej się duchowości jedności¹¹, również jeśli chodzi o jej konkretne formy wyrazu. Jednocześnie, w latach 1949-1959 ze wspólnych wyjazdów w góry¹², zaleconych Chiarze dla koniecznego wypoczynku,

⁸ Na chrzcie otrzymała imię Silvia.

⁹ „Focolare” oznacza palenisko, ognisko, a szerzej – ognisko domowe. Odwołuje się zatem do symboliki światła i ognia, które cechowały życie tych młodych dziewcząt z Trydentu, w większości tercjarek franciszkańskich.

¹⁰ Na temat relacji między Lubich a abp. De Ferrari, zob. L. Abignente, „*Qui c'è il dito di Dio*”. *Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma*, Roma 2017.

¹¹ Lubich pytana o specyfikę jej duchowości, odpowiadała bez wahania, iż Ruch narodził się jako odpowiedź na modlitwę arcykapłańską Jezusa: „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21), do której klucz stanowi miłość do Ukrzyżowanego i Opuszczonego. Pisała już w 1948 roku: „Księga światła, którą Pan pisze w mojej duszy, ma dwie strony: świetlistą stronę tajemniczej miłości – Jedność i promieniującą światłem stronę tajemniczego cierpienia – Jezusa Opuszczonego”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 62.

¹² Chodzi o miejscowość Fiera di Primiero w Dolomitach.

zrodziła się forma czasowego życia wspólnotowego, model społeczeństwa opartego na Ewangelii – *Mariapoli*¹³.

Dalsze lata osobistej historii Lubich spłoty się nierozłącznie z rozwojem Ruchu Focolari. Z czasem do pierwszej grupy fokolarinów dołączyły się również osoby oddające się Bogu w życiu małżeńskim¹⁴, kapłani¹⁵, świeccy zaangażowani szczególnie w różnych środowiskach społecznych¹⁶, młodzież i dzieci¹⁷. Ruch, pomimo trudności związanych z kształtowaniem się zupełnie nowego dzieła w Kościele i prób typowych dla okresu założycielskiego¹⁸, rozwijał się nadszpodziewanie szybko, obejmując swoim zasięgiem całe Włochy, kraje Europy¹⁹, a później kolejnych kontynentów. W 1962 roku został zatwierdzony przez Jana XXIII pod nazwą Dzieło Maryi, która do dziś pozostaje jako oficjalna i jest używana zamiennie z bardziej rozpowszechnioną: Ruch Focolari²⁰. W roku 1964, w Loppiano²¹ koło Florencji powstało pierwsze „miasteczko-świadectwo”. Obecnie jest ich około trzydziestu w różnych częściach świata²².

Niezrównany zapał założycielki oraz świadectwo życia członków Ruchu na całym świecie otworzyły z biegiem lat niepomysłane wcześniej drogi dialogu. Lubich nawiązała żywy kontakt z luteranami, anglikanami, prawosławnymi, którzy poruszeni radykalizmem Ewangelii wprowadzonej w czyn, przyjęli tę duchowość jako swoją. Wielokrotnie spotykała się z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Atenagorasem, a także pośredniczyła w jego relacjach z Pawłem VI²³. Następnie kontakt z Ruchem nawiązali wyznawcy innych religii, Chiara otrzymała m.in. Nagrodę Templetona za

¹³ *Mariapoli* znaczy dosłownie miasto Maryi. Jest to forma wakacyjnych wyjazdów, łączących formację duchową z wypoczynkiem, otwartych dla osób każdego wieku, wykształcenia i stanu życia. Podstawowym prawem tego społeczeństwa w miniaturze jest przykazanie wzajemnej miłości, które znosi podziały między ludźmi i pozwala im doświadczyć obecności Zmartwychwstałego pośród nich (por. Mt 18,20).

¹⁴ „Fokolarini małżonkowie” zrodzili się jako gałąź Ruchu Focolari w 1953 roku. Na temat nowości takiej drogi konsekracji dla świeckich żyjących w małżeństwie zob. R. Pinassi Cardinali, *I focolarini sposati. Una „via nuova” nella Chiesa*, Roma 2007.

¹⁵ Ich ściślejsza więź z Ruchem Focolari sięga roku 1954.

¹⁶ W 1956 roku Chiara, w obliczu inwazji sowieckiej na Węgry, nazwała tę grupę członków Ruchu „wolontariuszami Boga” i zachęcała ich do radykalnego zaangażowania, aby przywrócić społeczeństwu Boga, który jest źródłem wolności i jedności.

¹⁷ W 1966 roku Lubich nadała młodzieży żyjącej duchowością jedności nazwę „gen” (z wł. generazione nuova – nowe pokolenie), z czasem wykształciły się również grupy starszych i młodszych dzieci. Przyjęły się odpowiednio określenia: gen2, gen3, gen4.

¹⁸ Zob. L. Abignente, *Generare un'Opera di Dio*, NU (39)2017, nr 1, s. 109-125.

¹⁹ Pierwsze kontakty fokolarinów z osobami z Polski sięgają końca lat 60.

²⁰ Obowiązujące Statuty Ruchu Focolari zostały zatwierdzone w roku 1990, a ich ostatnia aktualizacja pochodzi z roku 2007.

²¹ 10 maja 2018 roku Loppiano odwiedził Papież Franciszek. Zob. *Discorso del Santo Padre*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180510_visita-loppiano-focolari.html [dostęp: 31.05.2018].

²² W roku 1996 podczas jednej ze swoich czterech wizyt w Polsce, Lubich inaugurowała podobne „miasteczko” w Trzciance pod Warszawą (gm. Wilga).

²³ Zob. J. P. Back, *L'ecumenismo di Paolo VI e Chiara Lubich*, w: *Paolo VI e Chiara Lubich. La profetia di una Chiesa che si fa dialogo*, Brescia 2015, s. 121-126.

wkład w rozwój religii, była jedną z honorowych przewodniczących Światowej Konferencji Religii dla Pokoju.

Jej działalność na rzecz dobra wspólnego znalazła również uznanie środowisk społecznych i naukowych. W roku 1996 Katolicki Uniwersytet Lubelski przyznał jej doktorat *honoris causa* w dziedzinie nauk społecznych. W kolejnych latach otrzymała jeszcze czternaście wyróżnień tej rangi w różnych obszarach: teologii, komunikacji społecznej, nauk humanistycznych, filozofii, religioznawstwa, ekonomii, psychologii, pedagogiki oraz teologii życia konsekrowanego²⁴. Utrzymywała bliski kontakt z Janem Pawłem II²⁵ oraz uczestniczyła w życiu Kościoła, m.in. jako doradca Papieskiej Rady ds. Świeckich, słuchacz na Synodzie Biskupów w latach 1985, 1987 i 1990. W ostatnich latach życia zaangażowała się na rzecz pogłębienia komunii między ruchami eklezjalnymi, odczytując ją jako szczególne pragnienie papieża, a także potrzebę współczesnego społeczeństwa.

Chiara zmarła 14 marca 2008 roku po kilku latach pogłębiającej się choroby i związanej z nią próby duchowej. Dnia 27 stycznia 2015 roku w diecezji Frascati rozpoczął się jej proces beatyfikacyjny. Nasza refleksja wpisuje się zatem w trwający wciąż okres badania ze strony Kościoła zarówno świętości jej życia, jak i szerzonej przez nią doktryny wiary.

Na teologiczne znaczenie duchowości jedności zwrócił uwagę biskup Klaus Hemmerle, kiedy w 1985 roku zasugerował Lubich, aby sięgnęła do zapisków z lat 1949-1951, a także udostępniła je innym. Widział w nich bowiem szczególny dar dla wszystkich członków Ruchu oraz dla całego Kościoła. W następstwie tej prośby, w 1990 roku Chiara zaprosiła do wspólnej lektury tych tekstów, obok wspomnianego biskupa Hemmerle, wąską grupę swoich bliskich współpracowników, fokolarinów kompetentnych w dziedzinie teologii, egzegezy i filozofii. W ten sposób powstała tzw. Szkoła Abbà²⁶, gdzie „zgłębia się [...] wiele intuicji i oświeceń z pierwszych lat Ruchu, zwłaszcza z roku 1949, kiedy – jak się wydaje – Duch Święty obdarował nas obficie światłem na rozległych obszarach wiary. I kiedy [...] dokonujemy tego zgłębiania w obecności Jezusa między nami, co jest w Ruchu charakterystyczne, czujemy się często jakby zanurzeni w świetle z Wysoka, które jest wyrazem – jak myślimy – tej

²⁴ Zob. *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016.

²⁵ Zob. *Chiesa-comunione. Paolo VI e Giovanni Paolo II ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, red. H. Blaumeiser, s. Helmut, Roma 2002.

²⁶ Na temat specyfiki Szkoły Abbà zob. H. Blaumeiser, *Il patto d'unità come accesso esistenziale e metodo della teologia. Alcune riflessioni alla luce dell'esperienza della „Scuola Abbà”*, NU (22)2000, nr 6, s. 775-791.

Mądrości, za którą Jezus dziękował Ojcu, że ukrył ją przed mądrymi, a objawił prostaczkom”²⁷.

Pisma z lat 1949-1951 stanowią niezwykle cenną część duchowo-literackiej spuścizny Lubich. Choć przez długi okres czasu nie odnosiła się do nich w sposób bezpośredni, ich treść oraz obszerne fragmenty opublikowane jako niezależne teksty, znane były zarówno członkom Ruchu, jak i szerszej publiczności. Dla Chiary podstawowe znaczenie miał radykalny wybór Boga i płynące z niego życie: nie chciała, by przywiązywano zbyt wielką wagę do pism. Ponadto, teksty te wpisują się w nurt literatury mistycznej, która wymaga zastosowania specyficznej hermeneutyki, zaś interpretowana w sposób dosłowny może prowadzić do nieporozumień, a nawet poważnych błędów²⁸. Do dziś trwają prace nad wydaniem krytycznym²⁹ wszystkich pism z tego okresu, które sama Lubich zebrała w jeden tom zatytułowany *Paradiso '49* i udostępniła jako materiał roboczy członkom Szkoły Abbà. Oprócz tekstów, które znalazły się w dziełach zebranych autorki, wiele innych fragmentów znanych jest dzięki opracowaniom wspomnianych fokolarinów, publikowanym przede wszystkim na łamach periodyku „Nuova Umanità”³⁰.

Lubich przyznała kiedyś, że ona sama nie napisała żadnej książki, choć wiele z nich nosi jej nazwisko³¹. Pierwsza pozycja – nie licząc wcześniejszych artykułów – wydana jako zbiór krótkich tekstów duchowych pochodzi z roku 1959³². W kolejnych latach ukazało się kilkadziesiąt innych książek, tłumaczonych później na wiele języków, również na polski³³. Poza tym, na przestrzeni historii Ruchu Chiara napisała tysiące artykułów³⁴, wśród nich szczególne miejsce zajmują comiesięczne komentarze

²⁷ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 293.

²⁸ Powstało już wiele opracowań na temat hermeneutyki tekstów mistycznych, zob. M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1986; W. Grupiński, *Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2011, nr 25, s. 269-292; K. Wasiutyńska, *Brevi cenni sul linguaggio mistico, w: Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 29-35.

²⁹ Zob. D. Micallella, *L'opera letteraria di Chiara Lubich. Questioni di metodo nello studio dei suoi testi*, w: *Come frecciate di luce. Itinerari linguistici e letterari nel racconto del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2013, s. 53-68.

³⁰ NU, 1(1979)-. Również w niniejszej rozprawie teksty Lubich z okresu *Paradiso* niepublikowane gdzie indziej, cytowane są w oparciu o wiarygodne opracowania członków Szkoły Abbà.

³¹ Por. D. Falmi, *Pluralità di scritture e contesto storico nelle opere edite di Chiara Lubich*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 83. Wyjątek stanowi tu opublikowana kilka lat później książka poświęcona Jezusowi opuszczonemu, którą autorka nazwała swoim listem miłosnym. Zob. *Il Grido*, Roma 2000; tłum. polskie: *Krzyk opuszczenia*, Kraków 2001.

³² Zob. *Meditazioni*, Roma 1959.

³³ Pierwsze oficjalne wydania pism Lubich w j. polskim pochodzą z lat 80. Zob. *Tylko jedno*, Katowice 1986; *Klucz do jedności*, Katowice 1989.

³⁴ Artykuły te ukazywały się w większości na łamach pisma wydawanego do dziś przez Ruch Focolari: „Città Nuova”, 1(1956)-.

do „Słowa życia”, czyli zdania z Pisma świętego, które do dziś stanowi dla wszystkich członków podstawowy środek kształtowania ewangelicznej mentalności i wskazówkę postępowania³⁵. Przez wszystkie lata prowadziła również bogatą korespondencję, zarówno z wybitnymi postaciami Kościoła i społeczeństwa, jak i z osobami z całego świata związanymi na różne sposoby z Ruchem³⁶. Znaczącą część jej spuścizny stanowią również nagrania audiowizualne z tysięcy spotkań odbytych na przestrzeni lat. Wiele z nich zostało następnie spisanych, a także przetłumaczonych na różne języki, gdyż stanowią one podstawowy materiał formacyjny dla członków Ruchu Focolari.

W 2008 roku powstało w Rocca di Papa pod Rzymem *Centro Chiara Lubich*³⁷, którego misją jest zachowanie pamięci o Lubich i jej dziele, pogłębianie i szerzenie jej myśli, zachowanie i udostępnienie publiczności pozostawionych przez nią dokumentów w formie papierowej oraz multimedialnych. Centrum przechowuje różnego rodzaju pamiątki, zbiera wspomnienia o Chiarze, a także poświęcone jej opracowania naukowe. Współpracuje ono ściśle z centralnym Archiwum Ruchu Focolari³⁸, dzięki któremu również w niniejszej rozprawie wykorzystano fragmenty pism dotąd niepublikowanych. Pozostałe źródła stanowiły teksty już opublikowane w całości bądź przytoczone w wiarygodnych opracowaniach autorstwa najbliższych współpracowników Lubich. Tam, gdzie w opisie bibliograficznym odwołano się do wersji włoskiej, tłumaczenie na język polski jest własne.

W procesie rozwoju oraz interpretacji – na poziomie nauki i kultury – duchowego dziedzictwa Lubich szczególną rolę odgrywa wspomniana wyżej Szkoła Abbà. Kontakty z jej członkami, zwłaszcza z obszaru teologii duchowości, były niezwykle cenne dla przedstawionych w tej pracy refleksji. Na polu akademickim nie można pominąć ostatniego dzieła, jakie zrodziło się w Ruchu tuż przed śmiercią Chiary: jest nim Instytut Uniwersytecki Sophia³⁹ w Loppiano koło Florencji, który przyjmuje jako swoją podstawową perspektywę – szeroko pojętą kulturę jedności.

Inspiracje akademickie myślą płynącą z duchowości Lubich mają jednak już swoją wcześniejszą historię. Jak wspomniano, w 1996 roku Katolicki Uniwersytet Lubelski postanowił przyznać jej doktorat *honoris causa* w dziedzinie nauk

³⁵ W 2017 roku ukazał się tom zbierający komentarze do Słowa życia, pisane przez Lubich od roku 1943 niemal do końca życia: razem blisko 350 tekstów. Zob. *Parole di Vita*, red. F. Ciardi, Roma 2017.

³⁶ Zob. S. Perniola, *Lettere dei primi tempi di Chiara Lubich: quale contributo per l'epistografia?*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 103-122; I. Artigas Latorre, *La comunicazione del carisma ai più piccoli. Come il „dire” si fa dono nelle lettere di Chiara Lubich ai gen 4*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 123-137.

³⁷ Zob. www.centrochiaralubich.org.

³⁸ *Archivio Generale dei Movimento dei Focolari*.

³⁹ Zob. www.sophiauniversity.org.

społecznych, uznając iż „jej działalność społeczna, prześlągnięta charyzmatem przepowiadania ewangelicznej jedności, stanowi żywą inspirację i przykład dla nauk społecznych – zachęcający do budowania interdyscyplinarnego paradygmatu jedności jako metodologicznej podstawy dla konstruowania modeli teoretycznych, strategii badań empirycznych oraz schematów aplikacyjnych”⁴⁰. W kolejnych latach podobnych kilkanaście wyróżnień otrzymała od uczelni kościelnych i państwowych w różnych częściach świata: w tym pięć z teologii i jeden z filozofii. Powstało już wiele prac magisterskich, licencjackich i doktorskich inspirowanych osobą oraz myślą Lubich, wśród nich należy wspomnieć ukończoną w 2010 roku w Instytucie Teologii Duchowości KUL rozprawę Lucii Abignente „Przeszłość i terażniejszość – historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari”. Ponadto, w murach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Uniwersytetu Śląskiego odbyły się sympozja dedykowane charyzmatowi jedności i płynącym z niego konsekwencjom m.in. natury pedagogicznej oraz społecznej⁴¹. Pomimo tych pojedynczych, lecz znaczących przykładów⁴², w Polsce znajomość doświadczenia duchowego Chiary Lubich pozostaje dość powierzchowna, zwłaszcza na poziomie akademickim. Również teolodzy z ośrodków zagranicznych, przede wszystkim we Włoszech, przyznają – ze względu na bogactwo i oryginalność jej myśli – że w swych poszukiwaniach inspirowanych tą duchowością znajdują się dopiero na początku fascynującej, choć długiej drogi.

Tytuł niniejszej rozprawy nawiązuje do zapisu zawartego w notatkach Chiary z 1949 roku: „Jezus jest Zbawicielem, Odkupicielem i dokonuje dzieła odkupienia, kiedy rozlewa na ludzkość Boskość, poprzez Ranę Opuszczenia⁴³, która jest źrenicą Bożego Oka na świat. Nieskończona Pustka, przez którą Bóg patrzy na nas. Okno Boga otwarte na świat i okno ludzkości, przez które ona widzi Boga”⁴⁴. Zdanie to zawiera

⁴⁰ *Laudacja wygłoszona przez dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL, Prof. dr. hab. Adama Biele, w: Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, Roma 2016, s. 29.

⁴¹ Były to: *Uduchowiona młodość. Błogosławiona Chiara Luce Badano* (21.05.2013, Instytut Teologii Duchowości KUL); *Wiara i miłość wobec «ból duszy» - znaczenie duchowości w opiece nad chorym oraz w doświadczeniu choroby. 30 lat listu apostolskiego Salvifici doloris Jana Pawła II* (18.02.2014, Wydział Teologiczny UŚ) z udziałem rodziców bł. Chiary Luce Badano; *International Interdisciplinary Congress Conflict, dialogue and the culture of unity* (3-4.06.2016, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).

⁴² Na łamach rocznika „Duchowość w Polsce” ukazały się następujące artykuły poświęcone Chiarze Lubich: L. Abignente, *Charyzmat jedności Chiary Lubich – dar Boga dla naszych czasów*, „Duchowość w Polsce” (11)2009, s. 210-229; K. Wasiutyńska, *Święty pomiędzy nami... Ruch Focolari*, „Duchowość w Polsce” (14)2012, s. 90-96; M. Chmielewski, *Duchowość Chiary Lubich i Ruchu Focolari*, „Duchowość w Polsce” (14)2012, s. 249-259; L. Abignente, *SANTI PER AMORE, SANTI CON GLI ALTRI. Il cammino alla santità nel pensiero e nella testimonianza di Chiara Lubich*, „Duchowość w Polsce” (14)2012, s. 287-300.

⁴³ Określenia: opuszczenie, Jezus opuszczony odnoszą się jednoznacznie w pismach Chiary do wołania na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mk 15,34; Mt 27,46; por. Ps 22,2).

⁴⁴ *Jezus opuszczony*, Warszawa 2017, s. 60.

w załączku niezwykle oryginalną intuicję duchową oraz wynikającą z niej koncepcję poznania, które stanowią zasadniczy przedmiot naszej refleksji. Głównym celem rozprawy jest bowiem przedstawienie i analiza doświadczenia wewnętrznego Lubich w odniesieniu do Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego, a także wskazanie jego teologicznych implikacji. Wydaje się, że w przypadku Chiary odnaleźć można ścisłą relację, jaka zachodzi pomiędzy życiem duchowym, jako podstawowym przedmiotem teologii duchowości, a szeroko pojętą doktryną wiary, przede wszystkim – jeśli chodzi o interesujący nas temat – w obszarze chrystologii oraz trynitologii.

W środowisku polskich naukowców nie powstało dotąd żadne szczegółowe opracowanie poświęcone samemu doświadczeniu Lubich odnośnie opuszczenia Jezusa na krzyżu ani jego teologicznej interpretacji. Jeśli chodzi o badania prowadzone w ośrodkach zagranicznych, na szczególną uwagę zasługują dwa dzieła: Anna Pelli w swojej pracy doktorskiej przedstawiła opuszczenie Jezusa w kontekście tajemnicy Boga Trójjedynego na szerokim tle współczesnych prądów teologicznych⁴⁵. Analizę myśli Chiary zawarła w ostatnim, czwartym rozdziale. Stefan Tobler, szwajcarski teolog reformowany, poświęcił swoją rozprawę habilitacyjną z 2001 roku koncepcji zbawienia w świetle Opuszczonego, która wypływa z duchowości Focolari⁴⁶. W ostatnich latach we wspomnianym wyżej Instytucie Uniwersyteckim Sophia powstały kolejne prace doktorskie dotyczące wołania Jezusa na krzyżu, przy czym żadna z nich nie przyjmuje jako swojego przedmiotu – samego doświadczenia duchowego⁴⁷. Trynitarnej interpretacji opuszczenia Chrystusa wiele uwagi poświęcił, w swojej refleksji w obszarze teologii fundamentalnej i dogmatycznej, Piero Coda⁴⁸.

Punktem wyjścia dla proponowanych badań jest możliwie wierny i rzetelny opis samego doświadczenia duchowego związanego z wołaniem opuszczenia Jezusa na krzyżu, które stanowi fundamentalny, a jednocześnie najbardziej oryginalny rys duchowości Chiary. Na tym etapie najlepszą metodą badawczą zdaje się być podejście fenomenologiczne, które przyjmuje za podstawowe źródło poznania wydarzenie samo w sobie tj. pierwotną jego narrację dokonaną przez bezpośredniego uczestnika

⁴⁵ Zob. A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino: un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Roma 1995.

⁴⁶ Zob. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Roma 2009. Dzieło oryginalne powstało w j. niemieckim: S. Tobler, *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs*, Berlin 2003.

⁴⁷ Zob. S. Mazzer, P. Coda, „*Li amò fino alla fine*”: *il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, Roma 2014; A. Trigiani, *Gesù „Abbandonato” ethos dell'uomo nuovo nel carisma di Chiara Lubich*, Roma 2014.

⁴⁸ Zob. P. Coda, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993, P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 2003; P. Coda, *Dio che dice Amore*, Roma 2007.

i ewentualnych świadków. Analiza ta opiera się na tekstach Lubich, poczynając od jej listów z lat 1943-1949, przez zapiski z okresu mistycznego 1949-1951 i fragmenty dziennika duchowego, po bardzo różnorodne i liczne pisma charakteryzujące całe jej aktywne życie: listy, notatki będące formą przygotowania do spotkań z członkami Ruchu Focolari, wystąpienia publiczne.

Uzyskane wyniki opisu fenomenologicznego oraz towarzyszącej im analizy językowo-literackiej wybranych tekstów pozwolą na drodze wnioskowania indukcyjnego scharakteryzować samo doświadczenie i umiejscowić je we współczesnym kontekście eklesjalnym. Na dalszym etapie badań dominującą metodą będzie analiza porównawcza: pisma Lubich zostaną skonfrontowane z odpowiadającymi im obszarami doktryny teologicznej. W ten sposób, wychodząc od opisu nacechowanego subiektywizmem, a następnie dokonując jego obiektywizacji w świetle Objawienia – co jest podstawową zasadą łączącą wszystkie dziedziny teologiczne – można spodziewać się jako owocu tej syntezy konkretnej propozycji interpretacji aktualizującej. W niej widzieć należy szczególne powołanie duchowości wobec innych dziedzin teologicznych, gdyż „otrzymuje [ona] własny impuls z charyzmatów i świadectw świętych, których Duch Święty w każdej epoce daje swojemu Kościołowi. Podobnie w takim kontekście sytuuje się profetyczne świadectwo ruchów duchowych i mądrość wewnętrzna wypływająca z duchowego doświadczenia świeckich napełnionych Duchem Świętym”⁴⁹.

Niniejsza rozprawa została podzielona na pięć rozdziałów. Pierwszy nakreśla szerokie tło, natury egzegetycznej i historyczno-teologicznej, dla pogłębionej refleksji nad kontekstem, w jakim rozwinęły się duchowe intuicje Lubich. Przedstawiono w nim, w syntetycznej formie, ideę opuszczenia Chrystusa w tradycji Kościoła, wychodząc od perspektywy biblijnej. Dalej przywołano wybrane przykłady interpretacji wołania Jezusa na krzyżu w pismach mistyków oraz w myśli teologicznej, od Ojców Kościoła aż po czasy współczesne.

Rozdział drugi poświęcony jest opisowi doświadczenia wewnętrznego Chiary w odniesieniu do Jezusa opuszczonego, którego nazwała swoim Oblubieńcem. Punktem wyjścia jest tu ukazanie stopniowego zgłębiania tajemnicy krzyża w pierwszych latach kształtowania się nowej duchowości, aż do roku 1949. Następnie opisano szczegółowo doświadczenie mistyczne, określane jako *Paradiso '49*. Stanowiło ono szczególnie intensywny okres w życiu Lubich i wniosło nowe elementy w rozumieniu wołania

⁴⁹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, dz. cyt., C, III, 2.

opuszczenia. W dalszej części natomiast przedstawiono charakterystyczne elementy prób fizycznych i duchowych, jakie przeszła na kolejnych etapach swojej drogi.

Oś trzeciego rozdziału stanowi przywołana w tytule całej rozprawy symbolika źrenicy. Najpierw poddano szczegółowej analizie kontekst językowo-literacki, w jakim pojawia się ona w pismach Chiary. Zestawione zostały należące do tego samego pola semantycznego pojęcia: źrenica, oko i spojrzenie, które pojawiają się u autorki wielokrotnie. Podsumowaniem tej analizy jest część poświęcona doświadczeniu pustki w życiu duchowym, która wpisuje się tematycznie w wymienioną wyżej symbolikę.

Kolejne rozdziały poświęcono teologicznej interpretacji myśli Lubich. W czwartym przyjęta została perspektywa odgórna, która ukazuje Jezusa opuszczonego jako spojrzenie Boga na świat. Punktem wyjścia jest tu logika wcielenia jako pierwszego i zasadniczego momentu kenozy Syna. Jej ostateczną konsekwencją jest cierpienie i śmierć, które idąc za myślą Chiary odczytano w kluczu trynitarnym. W ostatniej części podjęto kwestię jedyne go pośrednictwa Chrystusa jako przestrzeni spotkania ludzkości z Bogiem.

W ostatnim, piątym rozdziale przyjęto natomiast perspektywę oddolną, aby opisać opuszczenie Jezusa jako spojrzenie człowieka na tajemnicę Trójcy Świętej. Nieodzowne było tu pytanie o samą możliwość dostępu do misterium, które ze swej natury jest transcendentne. Dalej opisano udział ludzi w miłości jako perspektywę spojrzenia i doświadczenia życia wewnątrztrynitarnego. Na zakończenie przedstawiona została idea Lubich dotycząca miejsca człowieka w zbawczym zamyśle Boga.

U źródła poszukiwań badawczych, podjętych w ramach studiów doktoranckich z teologii duchowości, a zawartych w niniejszej rozprawie, znajduje się osobista fascynacja drogą wyznaczoną przez Chiare. Przedstawione na kolejnych stronach analiza i interpretacja tekstów źródłowych, dociekania oraz płynące z nich refleksje spłoty się w sposób nierozłączny z doświadczeniem życia. Bez wątplenia jest wyjątkowym przywilejem badań w dziedzinie teologii, że w jej podstawowe założenia metodologiczne wpisana jest nie tylko próba rzetelnej nauki o Bogu, ale staranie o to, by odkrywać i dzielić się z innymi mową Boga, która rozbrzmiewa w aktualnym czasie.

Rozdział 1

Idea opuszczenia Jezusa w tradycji Kościoła

Rozdzierający niebo nad Golgotą krzyk Jezusa: „Ελοι, Ελοι, λαμα σάβάχθανι?” był już od pierwszej chwili – jak przekazują nam dwaj ewangeliści¹ – źródłem nietrafionych domysłów i kontrowersji. Jego zaskakujący, a nawet bulwersujący wydźwięk uważany jest przez egzegetów za argument przemawiający za jego historycznością, gdyż żadne redakcyjne względy nie usprawiedliwiają umieszczenia go w opowiadaniu o zbawczej męce Tego, o którym będący poganinem centurion rzymski natychmiast zaświadczył, iż prawdziwie „był Synem Bożym” (Mk 15,39). Jest rzeczą pewną, że słowa te nie są dziełem przypadku czy stylistycznego zabiegu, a próba ich interpretacji nie może ograniczyć się jedynie do fascynującego wyzwania natury historyczno-biblijnej. Opowieść o śmierci krzyżowej, ukierunkowana już ku centralnemu wyznaniu zmartwychwstania, jest kluczem do zrozumienia chrystologii, czego świadectwo stanowi choćby Pawłowe wyzwanie: „postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Cóż wnoszą te słowa zaczerpnięte z Psalmu 22 do tego wyłącznego poznania wcielonego Syna Bożego? W jaki sposób ich interpretacja cechuje rozwój myśli teologicznej, poczynając od natchnionego autora, który jest pierwszym wyrazicielem i nauczycielem wiary najwcześniejszej gminy chrześcijańskiej, aż po współczesne prądy i niekończące się dociekania chrystologiczne?

W niniejszym rozdziale, który ma charakter syntetycznego szkicu wobec szerokiego – bo obejmującego dwadzieścia wieków myśli i doświadczenia Kościoła – kontekstu, w jakim zakorzenia się oryginalna wizja Chiary Lubich, przewodnikami w odpowiedzi na powyższe pytania będą najpierw egzegeci. Dostarczą oni kompetentnych narzędzi dla ukazania właściwej hermeneutyki samego tekstu i otwierających się przed czytelnikiem możliwych dróg interpretacji. Dalej, spojrzenie na odnoszące się do wydarzenia opuszczenia na krzyżu doświadczenie wybranych mistyków, pozwoli zapytać o znaczenie analizowanych słów Jezusa dla dotychczas ukształtowanej chrześcijańskiej duchowości. Wreszcie, w ostatniej części oddamy głos najbardziej charakterystycznym teologom, od Ojców Kościoła po bogatą w tym temacie

¹ Por. Mk 15,34-35 i Mt 27,46-47.

spuściznę myślicieli katolickich oraz protestanckich² XX wieku. Wybór poszczególnych autorów na potrzeby tej krótkiej panoramy historycznej ma z konieczności charakter selektywny: przywołani zostaną ci, których pisma odwołują się bezpośrednio do motywu Psalmu 22 w męce Jezusa, a zawarte w nich poglądy są reprezentatywne dla najciekawszych nurtów przenikających całą tradycję Kościoła. Wydaje się jednak, że nawet tak syntetyczne spojrzenie pozwoli uchwycić różne kierunki interpretacji słów dotyczących opuszczenia Chrystusa na krzyżu oraz umiejscowić pośród nich specyficzne doświadczenie Lubich.

Perspektywa przyjęta w niniejszym rozdziale, mającym charakter szerszego wprowadzenia w przedmiot samej rozprawy, stanowi więc z jednej strony wymóg formalny dla umiejscowienia prowadzonych badań, które zwłaszcza w rozdziałach IV i V odnoszą opisywane doświadczenie do aktualnego statusu systematycznej refleksji teologicznej, już nie w porządku chronologicznym, a tematycznym. Z drugiej zaś strony wydaje się najbardziej odpowiednia ze względu na wierność samej Chiarze, która czuła się córką Kościoła, ukształtowaną przez jego historię oraz myśl, a więc niosącą w sobie syntezę jego duchowych i doktrynalnych intuicji. Ze względu na swe szczególne powołanie do jedności, odczytywała te ostatnie jako wyjaśnienie życia i myśli Chrystusa, dokonujące się na przestrzeni wieków. Z tego względu, osoby podejmujące pogłębioną refleksję naukową, m.in. teologiczną, nad charyzmatem związanym z jej życiem, ona sama zachęcała, aby odczytywały go w świetle dotychczasowej historii i myśli Kościoła. Na wartość takiej perspektywy badawczej odnośnie wołania opuszczenia na krzyżu, w dialogu między poznaniem duchowym a studium dogmatycznym, wskażą kolejne rozdziały niniejszej rozprawy.

1. Kontekst biblijny

Wołanie, które ewangeliści Marek i Mateusz przypisują umierającemu na krzyżu Jezusowi, rozpatryć należy najpierw w podwójnym kontekście Starego i Nowego Testamentu. Na pierwszym etapie dokonamy zatem krótkiej analizy Psalmu 22 w jego najbliższym środowisku tj. jako jednej z pieśni Psalterza. Dalej, przechodząc do perspektywy nowotestamentalnej, zapytamy o specyfikę i miejsce narracji pasyjnej w czterech Ewangeliach, a także o historyczność słów Psalmu 22 w ustach ukrzyżowanego Jezusa. Na zakończenie zastanowimy się, jakie teologiczne przesłanie

² Przywołanie teologii protestanckiej, która stanowi odrębny, charakterystyczny nurt w obrębie *theologia crucis*, wydaje się w pełni uzasadnione, gdyż odegrała ona także w XX wieku znaczącą rolę w rozwoju chrystologii i soteriologii w ujęciu katolickim.

w ujęciu autorów biblijnych niesie ze sobą wołanie opuszczenia, zwłaszcza w świetle nauczania apostoła Pawła. Refleksja nad ewangelicznym zapisem męki stanowi niepodważalne źródło wszelkich dalszych rozważań, duchowych i doktrynalnych, nad męką i śmiercią Syna Bożego, tak jak stanowiła punkt wyjścia dla intuicji samej Lubich.

1.1. Psalm 22

Jak odnotowują zgodnie wszyscy komentatorzy, słowa te są pierwszym werselem Psalmu 22, który należy do pieśni przypisywanych Dawidowi. Konieczna wydaje się więc choćby krótka charakterystyka tego tekstu w jego wersji pierwotnej tj. starotestamentowej. Jeśli chodzi o strukturę literacką³, Psalm 22 wyraźnie dzieli się na trzy części: pierwsza (Ps 22,1-22) ma charakter lamentu – *quînah*, druga (Ps 22,23-27) to dziękczynienie – *tôdah*, trzecia (Ps 22,28-32) stanowi końcowy hymn na cześć Jahwe. Ta złożona wewnętrzna konstrukcja stanowi niemałe wyzwanie dla komentatorów nowotestamentowych, z których część⁴ uważa, że interpretacja „głośnego krzyku” Jezusa wymaga wzięcia pod uwagę całego tekstu, zgodnie z zasadami egzegezy żydowskiej, gdzie początkowy wers zawiera w sobie całość i wskazuje na nią⁵. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że wspomniane już w pierwszych słowach doświadczenie opuszczenia, psalmista objaśnia i rozwija w kolejnych zdaniach lamentu, które brzmią:

„Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku.
Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz,
[wołam] i nocą, a nie zaznaję pokoju [...].
Ja zaś jestem robak, a nie człowiek,
pośmiewisko ludzkie i wzgardzony u ludu.
Szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą,
rozwierają wargi, potrzęsają głową:

³ Por. G. Ravasi, *Psalmy*, Kraków 2007, cz.2, s. 30-32.

⁴ Zob. m.in. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, Roma 1984, s. 118-120; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, Częstochowa 2008, s. 667; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 118.

⁵ Por. D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 125-126. Za przyjęciem takiej żydowskiej metody egzegetycznej w odczytaniu narracji pasyjnej opowiada się zdecydowanie Fromm: „w tradycji żydowskiej aż po dziś dzień księgi Pięcioksięgu, jego tygodniowe części czy pewne modlitwy, przywołuje się przez pierwsze słowo lub zdanie. Również niektóre Psalmy cytowane są jeszcze w ten sposób, na przykład *Ashrei* (Ps 1) czy *Al naharot Bavel* (Ps 137). Prawdopodobne jest, że w czasach pierwszych Ewangelii również Ps 22, zgodnie z tym zwyczajem, przywoływany był za pomocą początkowego zdania. Innymi słowy, Ewangelia mówi nam, że Jezus umierając, recytował Ps 22”. E. Fromm, *You Shall be as Gods: A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966, s. 232.

«Zaufał Panu, niechże go wyzwoli,
niechże go wyrwie, jeśli go miłuje» [...].
Rozlany jestem jak woda
i rozłączają się wszystkie moje kości;
jak wosk się staje moje serce,
we wnętrzu moim topnieje.
Moje gardło suche jak skorupa,
język mój przywiera do podniebienia,
kładziesz mnie w prochu śmierci.
Bo [sfora] psów mnie opada,
osacza mnie zgraja złoczyńców.
Przebodli ręce i nogi moje,
policzyć mogę wszystkie moje kości.
A oni się wpatrują, sycą mym widokiem;
moje szaty dzielą między siebie
i los rzucają o moją suknię.
Ty zaś, o Panie, nie stój z daleka;
Pomocy moja, spiesz mi na ratunek!” (Ps 22,2-3.7-9.15-20).

Kim jest ten cierpiący podmiot lamentu, w którym najwcześniejsza tradycja chrześcijańska odczyta typ zapowiadający w proroczej wizji mękę Mesjasza? Wobec tego pytania otwierają się już na poziomie egzegezy Starego Testamentu różne możliwe drogi interpretacji. Według niektórych, opisywane doświadczenie opuszczenia przez Boga jest udziałem podmiotu zbiorczego, jakim jest cały lud w bliżej nieokreślonych, dramatycznych okolicznościach historycznych⁶. Wydaje się jednak, że omawiane wersety mają silny wydźwięk osobisty, oryginalny – Ravasi opowiada się za odczytaniem ich jako „autobiograficznego krzyku”, wyrażającego „zespół cierpień, ściśle określonych jakościowo i ilościowo: chorobę, ubóstwo, oszczerstwo, szyderstwo, świadomość śmierci i milczenie Boga”⁷.

Inni egzegeci wkładają Ps 22 w usta bliżej nieokreślonego monarchy jerozolimskiego, który łączy w sobie symbolicznie indywidualizm osoby z dziejami całego narodu. Nierzadko na kartach Starego Testamentu król staje wobec Boga pośród

⁶ Por. G. Ravasi, *Psalmy*, dz. cyt., s. 23-24. W tym kluczu interpretowali psalmy m.in. rabini średniowieczni, wskazując na ich znaczenie liturgiczne.

⁷ Tamże.

upokorzenia i lamentów, jako grzesznik przemawiający w imieniu swojego ludu. Postawa taka mogłaby cechować samego Dawida, Ezechiasza, lub też jakąś postać polemiczną wobec monarchii: Izajasza, Jeremiasza⁸, a nawet Esterę⁹. Jedną z trudności przy takiej interpretacji jest bezpośrednie utożsamienie się autora lamentu z ubogimi, czego nie można powiedzieć o królu.

Wreszcie, psalm można odczytywać jako osobiste doświadczenie człowieka dotkniętego cierpieniem fizycznym, który jednocześnie czuje się opuszczony przez Boga i przyzywa Go na pomoc. Chodzi tu o „samotność moralną i teologiczną”¹⁰, dla której udręka cielesna i odrzucenie przez ludzi jest jedynie wyrazem zewnętrznym. Odpowiedzi wobec tej sytuacji cierpiącego sprawiedliwego¹¹ może udzielić jedynie Bóg, podobnie jak w przypadku niewytłumaczalnego zła spotykającego Hioba. Z tego właśnie względu, zasadniczą treścią lamentu nie jest wzbudzenie współczucia wobec osobistego nieszczęścia, ale nagła potrzeba ukazania sprawiedliwości i wierności Tego, który dotrzymuje złożonych obietnic: „odwołanie się do Boga w imię Boga, skarga w znaczeniu prawnym”¹².

Psalm 22 nie należy w całości do gatunku lamentacyjnego – kolejne jego wersety prowadzą ku dziękczynieniu i wywyższeniu Pana. Przejście pomiędzy tymi dwoma częściami strukturalnymi nie jest płynne: pieśń nabiera wyraźnie charakteru liturgicznego, gdzie podmiotem jest wspólnota ludu. Być może modlący się już doświadczył pomocy, „dotarł już na drugi brzeg i po raz ostatni spogląda z przerażeniem w piekielną czelusć, z której został wydobyty”¹³. Według innych hipotez, jego modlitwa nacechowana jest taką ufnością, w świetle której widać już przyszłe wybawienie: wypowiedane dziękczynienie byłoby więc wyrazem pewności interwencji Boga, antycypacją Jego darów, znaną praktyką *captatio benevolentiae*¹⁴, ze względu na nieodwołalność przymierza. Te wielorakie drogi interpretacji mają doniosłe znaczenie dla nakreślanych dalej perspektyw odczytania opowiadania o męce Jezusa w kontekście pierwszych słów Ps 22. Powrócimy do nich w kolejnych etapach niniejszej refleksji nad biblijnymi i doktrynalnymi konsekwencjami wołania opuszczenia.

⁸ Por. tamże, s. 24.

⁹ Por. tamże, s. 15.

¹⁰ Tamże, s. 24.

¹¹ Do najbardziej charakterystycznych elementów starotestamentowego motywu *passio iusti* należy opis cierpiącego Sługi Jahwe z Iz 53, a także Mdr 2,12-20.5,1-7 oraz psalmy lamentacyjne, do których zalicza się również Ps 22.

¹² J. Moltmann, *Le Dieu Crucifié*, Paris 1978, s. 176.

¹³ G. Ravasi, *Psalmy*, dz. cyt., s. 22.

¹⁴ Tamże, s. 21.

1.2. Miejsce i specyfika opowiadania o męce Jezusa w czterech Ewangeliach

Najbardziej pierwotnym i centralnym przesłaniem każdej z czterech Ewangelii jest pierwszy kerygmat głoszony przez apostołów: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. O szczególnym jego miejscu i znaczeniu, jak zauważa Vanhoye, świadczy już sama struktura tych opowiadań, wyraźnie różniąca się od pozostałych relacji o życiu Jezusa¹⁵. Na opisy życia publicznego składają się bowiem epizody, które są ze sobą luźno związane, natomiast narracja pasyjna już w swej formie jest spójna, głęboko wewnętrznie powiązana, a różnice pomiędzy poszczególnymi ewangelistami – dotyczy to zarówno synoptyków, jak i Jana – są znacznie mniejsze niż we wcześniejszych częściach¹⁶. Uważna analiza opowieści o męce pokazuje, że od samego początku zajmuje ona szczególne miejsce w przekazie apostoelskim, a jednocześnie posiada strukturę pewnej całości i wiąże się ściśle ze świadectwem o zmartwychwstaniu¹⁷. Co ciekawe, w kerygmacie apostoelskim *theologia gloriae* nie zastępuje ani nie przyćmiewa swym znaczeniem wcześniejszej – jeśli chodzi o chronologię życia Jezusa – *theologia crucis*. Z tego właśnie względu, opisy męki mają głębokie znaczenie dla odrębnej dla każdego z autorów natchnionych perspektywy wykładu wiary, a co za tym idzie, pomimo swej wartości historycznej nie są relacjami kronikarskimi, których pewne szczegóły mogą budzić wątpliwości co do autentyczności, lecz przede wszystkim zapisem świadectwa pierwszych uczniów, z elementami katechezy i liturgii.

Wszystkie cztery narracje pasyjne są stosunkowo obszerne, gdyż jak podaje Bösen, stanowią one od 6,8 do 12,4% wszystkich wersetów poszczególnych Ewangelii¹⁸. W najwcześniejszym ze znanych nam przekazów, tj. w tekście Marka, egzegeci wyróżniają dwie warstwy opowiadania: najstarszą relację o ukrzyżowaniu¹⁹, należącą do przekazywanej ustnie tradycji pierwotnego Kościoła w Rzymie oraz prawdopodobnie drobne uzupełnienia ze strony autora, jak choćby epizod

¹⁵ A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, „Nouvelle Revue Théologique” (89)1967, nr 2, s. 136.

¹⁶ Tamże, s. 137.

¹⁷ „Światło zmartwychwstania – podkreśla Vanhoye – obejmuje nieodparcie także samą mękę, tak iż męka i zmartwychwstanie tworzą nierozłączną całość. Zamiast rozdźwięku znajdujemy więc między nimi ścisłą więź: jako owoc męki, chwała Zmartwychwstałego ukazuje wartość Jego ofiary. Świadczy ona, że męka nie była w rzeczywistości porażką, ale walką zwycięską, prawdziwym wypełnieniem zamysłu Boga”. Tamże, s. 136.

¹⁸ Opis ostatniego dnia z życia Jezusa obejmuje odpowiednio w stosunku do innych fragmentów: u Mk 12,4% wszystkich wersetów, u J – 10,6%, u Mt – 9,3%, u Łk – 6,8%. Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 2001, s. 25. Poza tym trzeba podkreślić, że opowiadanie o męce stanowi punkt kulminacyjny całej Jego historii, który w wielu wcześniejszych miejscach był już zapowiadany, a jednocześnie wyjaśnia on i nadaje znaczenie całej Ewangelii.

¹⁹ Por. tamże, s. 28-34.

z uciekającym młodzieńcem czy imiona świadków. Ta wcześniejsza opowieść o męce ma swoją dość schematyczną strukturę literacką, pisana jest poprawnym, stosunkowo suchym językiem greckim. Wersety dołączone do niej przez ewangelistę wyróżniają się barwniejszym, konkretnym stylem, w którym pojawiają się pewne semityzmy – być może są to ślady osobistego świadectwa apostoła Piotra²⁰. Pasja według Marka ma charakter kerygmaticzny²¹, przedstawia wypełnienie się zamysłu Boga w sposób nieoczekiwany, często – paradoksalny, gdzie nie pomija się zgorzienia krzyża. W niej wyjaśnia się ostatecznie przewijający się przez cały tekst tzw. sekret mesjański, kiedy setnik, patrząc na Ukrzyżowanego, wyznaje: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39).

Relacja Mateuszowa jest w dużej mierze zgodna z tekstem Marka, choć skraca nieco pewne elementy, a cztery inne dodaje²². Posiada natomiast odrębną perspektywę i charakterystyczny styl, posługuje się jasnym, precyzyjnym językiem, przykładając dużą wagę do słów Jezusa, które stanowią teologiczne wyjaśnienie opisywanych zdarzeń. Mesjasz przyjmuje zdradę i mękę z pełną świadomością, powtarzając dwukrotnie przekonanie, iż „stało się to wszystko, żeby się wypełniły Pisma proroków” (Mt 26,46). Nietrudno więc zauważyć, że dla Mateusza niezwykle ważny jest kontekst Starego Testamentu, choćby wyraźne nawiązania do Psalmów. W strukturze opowiadania można również wyodrębnić, jak podkreśla Gerhardsson, odwołanie do znajdującej się u początku publicznej działalności Jezusa sceny kuszenia²³. Mesjasz poddany jest ostatej, najcięższej próbie, w której nie musi już nic mówić, gdyż pozostaje wierny wypowiedzianym wcześniej słowom. Jego dzieło dokonuje się w milczeniu i radykalnym posłuszeństwie Ojcu, z godnością, której logika sprzeciwia się myśleniu prowokującym Go oprawców. Ewangelista wyraża w ten sposób wiarę wspólnoty Kościoła: jego tekst można określić jako eklezjalny i doktrynalny²⁴.

Ostatni z synoptyków, Łukasz, odchodzi nieco od pierwowzoru Markowego – niektórzy egzegeci podejrzewali nawet, że korzystał z innych bezpośrednich źródeł²⁵ –

²⁰ Por. A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, dz. cyt., s. 137.

²¹ Por. tamże, s. 138.

²² Do Mateuszowych dopowiedzeń należą następujące fragmenty: zakaz stawiania oporu (Mt 26,52-54), koniec zdrajcy – Judasza (Mt 27,3-10), sen żony Piłata i umycie przez niego rąk (Mt 27,19.24-25), straż przy grobie (Mt 27,62-66). Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 34.

²³ Gerhardsson zestawiając te dwie sceny: kuszenia i ukrzyżowania, podkreśla powtarzający się w nich zwrot: „Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem [...], rzuć się w dół” (Mt 4,3.6) oraz „Jeśli jesteś Synem Bożym, zejź z krzyża!” (Mt 27,40). Por. B. Gerhardsson, *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Mathieu*, „Revue Biblique” (76)1969, nr 2, s. 221-222.

²⁴ Por. A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, dz. cyt., s. 138.

²⁵ Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 35-37.

i nadaje swojej relacji charakter historyczno-literacki, starając się oddać wiernie przebieg wydarzeń w dogłębnie przemyślanej formie narracyjnej. Jego opowieść naznaczona jest miłością ucznia, który pragnie podążać drogą swego Mistrza i wraz z Nim przeżywa na nowo całą mękę, przy czym podkreśla wielokrotnie niewinność Jezusa, a pomija szczegóły okrutne czy obraźliwe. U Łukasza nie znajdujemy choćby kłopotliwego wołania: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”, ale pełne dostojeństwa w ustach umierającego słowa: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Jego opowieść o męce ma wymiar parenetyczny, osobisty, stanowi wezwanie do pójścia za Mistrzem²⁶.

Zdecydowanie późniejsza Ewangelia Jana przyjmuje inną perspektywę, która stanowi wyraz dojrzewającej przez kolejne lata teologii paschalnej. Nie oznacza to jednak, zauważa Bösen, iż odchodzi ona od faktów dokonujących się na płaszczyźnie historycznej²⁷. Prawdopodobnie autor korzysta z innych bezpośrednich źródeł, które przyjmuje jako punkt wyjścia dla oryginalnej refleksji chrystologicznej. Dla Jana męka i śmierć jest wywyższeniem Syna, drogą do chwały, a krzyż przyjmuje funkcję tronu – wszystkie elementy procesu Jezusa i Jego pasji wskazują na dokonujące się w chwale dzieło powierzone przez Ojca. Przypisywane Mu w trzech momentach słowa, o których historyczności trudno jednoznacznie zdecydować, mają głębokie znaczenie teologiczne, przygotowane przez uprzednie części Ewangelii. Nie ma natomiast bezpośrednio mowy o cierpieniu, opuszczeniu czy uniżeniu, gdyż brzmi jeszcze wypowiedziane wcześniej przekonanie: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16,32)²⁸.

Przy zachowaniu odrębności należy poszczególnym ewangelicznym opisom męki i śmierci Jezusa, teologiczno-historyczna wiarygodność każdego z nich upoważnia do prób ich zestawienia i porównania. Co prawda, współczesna egzegeza nie może zgodzić się z rozpowszechnioną kiedyś praktyką chronologicznego uporządkowania poszczególnych wydarzeń i słów, jak gdyby czterech redaktorów spisywało według niezawodnej pamięci bezpośrednie relacje apostołów i ich uczniów, będące jedną prostym uzupełnieniem drugiej. Tym niemniej, ze względu na doniosłość i centralne

²⁶ Por. A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, dz. cyt., s. 139.

²⁷ „W wyniku badań Lagrange’a, Dodda, Blanka i in. udowodniono, że «antyteza: synoptyczny=historyczny; Janowy=teologiczny/symboliczny/ahistoryczny jest całkowicie fałszywa». Zwłaszcza rozdziały 18 i 19 u Jana zawierają wiele cennych informacji historycznych, o których Marek, Mateusz i Łukasz nic nie wiedzą”. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 41.

²⁸ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 38-42.

miejsce Pasji w wydarzeniu wcielenia i odkupienia, w pełni zrozumiała jest uwaga, jaką od początku pobożność i myśl chrześcijańska przywiązywały do każdego szczegółu tej narracji, zwłaszcza zaś do wypowiedzi w ostatnich godzinach włożonych w usta samego Jezusa²⁹.

Synopsa³⁰ wszystkich Ewangelii pozwala na wyodrębnienie siedmiu zdań, jakie padają już z krzyża, niczym najcenniejszy testament umierającego Pana. Są to u Marka i Mateusza: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34; Mt 27,46); u Łukasza: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34), „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43), „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego” (Łk 23, 46); u Jana: „Niewiasto, oto syn Twój. [...] Oto Matka twoja”, (J 19,26-27), „Pragnę” (J 19,28), „Wykonało się” (J 19,30). W przyjętym powszechnie porządku chronologicznym, wołanie opuszczenia umieszcza się na czwartym miejscu. Biorąc pod uwagę fakt, że opis Mateuszowy opiera się całkowicie na Marku, warto zauważyć, iż w trzech wersjach żadne ze słów się nie powtarza, co po raz kolejny potwierdza teologiczny, a nie sprawozdawczy zamiar każdego z autorów.

Jak wynika z powyższego zestawienia czterech ewangelistów, krzyk opuszczenia pojawia się u dwóch z nich: u Marka (Mk 15,34) i wiernie go naśladującego Mateusza (Mt 27,46), przy czym u obydwóch autorów przywołany Ps 22 stanowi jedyną wypowiedź Jezusa na krzyżu. Wydaje się więc, że można mu przypisać funkcję syntezy całej sceny na Golgocie. Wołanie to obydwa opisy przytaczają najpierw w wersji aramejskiej – a w niej pojawia się między nimi jedna różnica – którą tłumaczą potem na język grecki³¹. Tekst Markowy brzmi: ελωι ελωι λαμμα σαβαχθωνι, natomiast Mateuszowy: ηλι ηλι λαμμα σαβαχθωνι. Rozbieżność, jeśli chodzi o formę inwokacji, wynika z faktu, że pierwszy z nich stosuje zdanie w języku aramejskim, używanym powszechnie w Palestynie, natomiast drugi podaje ηλι w wersji hebrajskiej.

²⁹ Medytacje pasyjne w oparciu o siedem ostatnich słów Jezusa rozpowszechniły się w XII wieku w środowisku franciszkańskim, pisał je m.in. Bonawentura, a wśród teologów współczesnych Rahner i Jounet. Zob. K. Rahner, *Słowa z krzyża*, Kraków 2001; Ch. Jounet, *Les sept paroles du Christ en croix*, Paris 1952. W XVII wieku w Ameryce Łacińskiej i w Europie popularność zyskało nabożeństwo siedmiu słów, które z czasem przejęli od katolików także protestanci i anglikanie. Zob. H. Sławiński, *Geneza, kontekst i tematyka kazań pasyjnych*, „Polonia Sacra” (18)2014, nr 2, s. 75-99.

³⁰ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 37-38.

³¹ Między dwoma ewangelistami pojawia się trudna do wyjaśnienia różnica w tłumaczeniu pierwszych słów Ps 22 na język grecki, co więcej żaden z nich nie jest wierny tekstowi LXX, który brzmi: „Ο θεός ο θεός μου, πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με”. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*, dz. cyt., s. 663. Marek zamiast użytego w LXX słowa „ἵνα τί” stosuje „εις τι”, to jest „dlaczego”, które może oznaczać także „w jakim celu”. Mateusz natomiast powraca do „ἵνα τί” zgodnie ze stosowanym tłumaczeniem greckim, co można rozumieć: „z jakiego powodu” lub „w jakim celu”. Według Rossé zmiana wprowadzona przez Marka pozwala na hipotezę, iż nadaje on słowom Psalmu znaczenie bardziej teologiczne, to jest pytanie o zamysł Boga. Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, „Sophia” (1)2008, nr 0, s. 51.

Prawdopodobnie, jak sugeruje Rossé, przekształcenie to jest dziełem Mateusza, który w ten sposób tłumaczy nieporozumienie związane z imieniem Eliasza³².

Trzeba podkreślić, że słowa „Boże mój, Boże mój...” nie są jedynym nawiązaniem do Psalmu 22 w opisie męki Jezusa, stanowi on bowiem znaczące tło dla całej narracji³³. U Marka jego echem jest wzmianka o podziale szat: „moje szaty dzielą między siebie i los rzucają o moją suknię” (Ps 22,19) oraz o szyderstwach ze strony przechodniów: „szydzą ze mnie wszyscy, którzy na mnie patrzą, rozwierają wargi, potrząsają głową: «Zaufał Panu, niechże go wyzwoli, niechże go wyrwie, jeśli go miłuje»” (Ps 22,8-9). Scena pojenia octem przywołuje natomiast Ps 69,22: „Dali mi jako pokarm truciznę, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem”. Te liczne aluzje w samej kompozycji opowiadania pasyjnego pokazują, że niezależnie od historycznie wypowiedzianych słów, pierwotna wspólnota odczytywała całą mękę Jezusa w świetle zapowiedzi Pisma, w nurcie *passio iusti*. Co ciekawe, w odróżnieniu od innych miejsc, przywołując wołanie opuszczenia, ewangelści nie wskazują bezpośrednio, iż stanowi on cytat z Ps 22, choć jego identyfikacja nie budzi żadnych wątpliwości. W samej relacji o męce posiada on jednak pewien charakter niezależny i wybrzmiewa jako własna wypowiedź Jezusa.

Rytm narracji wyznaczany przez Psalmy może przywodzić na myśl kontekst liturgiczny³⁴ i dlatego niektórzy egzegeci uważają, że tekst Ewangelii Marka sięga do takich właśnie wcześniejszych źródeł. Byłyby one osadzone głęboko w tradycji Starego Testamentu, gdzie w sposób naturalny pierwotna gmina szukała profetycznego wyjaśnienia niepojętego wydarzenia krzyża³⁵. Oprócz bezpośrednich aluzji do Ps 22, w tle narracji rozbrzmiewa również echo innych fragmentów Pisma: Pwt 21,23, Ps 31, Ps 91 oraz Iz 53. Pozostaje otwarte pytanie, dlaczego najbardziej odpowiedni dla interpretacji męki wydał się – redaktorowi Ewangelii czy też samemu Jezusowi – właśnie Ps 22, nieobecny w żadnym innym miejscu w Nowym Testamencie i budzący poważne wątpliwości natury chrystologicznej³⁶. Czy mamy tu do czynienia z dowodem

³² Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 29-30.

³³ Egzegeci zwracają uwagę, iż struktura Psalmu 22 różni się od opisu pasyjnego, co wskazuje na pewną niezależność obydwóch tekstów. Wołanie opuszczenia w Ps 22 stanowi wprowadzenie, a dopiero po nim następują szyderstwa przechodniów i podział szat. W Ewangelii słowa „Boże mój, Boże mój” stają się podsumowaniem wcześniejszych scen i zachowują charakter pytania bez jednoznacznej odpowiedzi. Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, dz. cyt., s. 52.

³⁴ Na pochodzenie liturgiczne zdaje się też wskazywać wyraźny podział całej sceny męki na trzy godziny, w których być może wspomniano uroczyste zbawczą śmierć Jezusa.

³⁵ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 53-55, przyp. 22.

³⁶ O ile odwołanie się do Starego Testamentu w innych miejscach służy wyjaśnieniu niezrozumiałych wydarzeń, tutaj przywołanie Ps 22 zdaje się przynosić odwrotny skutek. Pewniejszym ideologicznie zabiegiem byłoby zastosowanie np. Ps 31 lub innego, podczas gdy, zauważa Bösen: „ów fragment ma

na historyczność tych słów?

1.3. Kwestia historyczności słów Ps 22 podczas męki

Pytanie, czy Jezus rzeczywiście wypowiedział na krzyżu wszystkie lub niektóre z przypisywanych Mu przez ewangelistów słów, pozostaje otwarte, pomimo wielu wnikliwie opracowanych hipotez, jakie wysunęli współcześni egzegeci. Dla naszej dalszej refleksji cenne będzie syntetyczne przywołanie w tym miejscu najważniejszych z nich, gdyż pozwolą następnie na precyzyjniejsze umiejscowienie refleksji teologicznej, dla której studia biblijne stanowią pierwsze źródło. Zapytamy więc najpierw o podstawowe kryteria przy próbie rozpoznania w tekście biblijnym *ipsissima verba Jesu*.

Przyjmuje się powszechnie, że słowa zachowane przez autora natchnionego w brzmieniu aramejskim, zostały z wielkim prawdopodobieństwem wypowiedziane przez Jezusa: ze względu na ich szczególną doniosłość oraz pamięć i szacunek, ewangeliści nie przetłumaczyli ich na język grecki. Do nich należą także: *Boanerges* (Mk 3,17), *Thalitha kum* (Mk 5,41), *Korban* (Mk 7,11), *Effatha* (Mk 7,34), *Abbà* (Mk 14,36)³⁷. Obok wielu innych cech, które są dziś szczegółowo badane przez egzegetów i filologów, autentyczne brzmienie mowy Chrystusa prowadzi czytelnika do odkrycia właściwości Jego stylu oraz słów. Przytoczenie przez dwóch ewangelistów przedśmiertnego wołania Jezusa w jego wersji aramejskiej można więc przyjąć jako ważny argument za jego historycznością.

Do podobnych wniosków prowadzi komentatorów zastosowanie kryterium nieodpowiedniości: słowa te sprawiają wiele trudności natury egzegetycznej i teologicznej, zdają się wręcz zacierać dotychczasowy obraz Chrystusa, lecz ich przywołania domaga się wierność pamięci świadków. Z tego względu stanowią one cenny klucz hermeneutyczny. „Możemy przypuszczać – stwierdza Bösen – wraz z tymi, którzy opowiadają się za prawdziwością tego fragmentu: Psalm 22 dlatego zyskał w powielkanocnym wyjaśnianiu ukrzyżowania tak duże znaczenie, gdyż sam Jezus w ostatniej modlitwie wskazał na tę starotestamentową pieśń jako pomoc w interpretacji”³⁸.

[...] znaczną objętość i jest szokująco surowy; w procesie refleksji chrystologicznej może łatwo być źle zrozumiany”. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 323.

³⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 122.

³⁸ W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 324. Podobnie uważa Ratzinger: „Owo przedśmiertne wołanie, uznane przez obecnych za daremne wezwanie pomocy Eliasza, stało się dla chrześcijan najgłębszą interpretacją śmierci Jezusa, która pochodzi od Niego samego: teologia krzyża

Wołanie Jezusa budzi zaskakującą reakcję wśród obserwatorów sceny ukrzyżowania, którą zgodnie przywołuje zarówno Marek, jak i Mateusz: skojarzenie słowa aramejskiego $\epsilon\lambda\omega\iota$ lub hebrajskiego $\eta\lambda\iota$ z postacią Eliasza. Fragment ten stanowi niemałe wyzwanie dla egzegetów, którzy zastanawiają się nad jego historycznością, a także jego znaczeniem dla samego ewangelisty. Właściwe imię proroka brzmi Ἡλίας , trudno je więc pomylić ze słowem $\epsilon\lambda\omega\iota$ – wydaje się, że świadomy tej nieścisłości Mateusz zamienił je na hebrajskie, bliższe fonetycznie $\eta\lambda\iota$, choć uzyskał w ten sposób dość sztuczne połączenie dwóch języków. Drugą wątpliwość budzi wzmianka o świadkach tej sceny: są to najpierw „stojący obok” (Mk 15,35), którzy interpretują wołanie, a za chwilę „ktoś” (Mk 15,36), kto biegnie, by zanurzyć gąbkę w occie i podaje ją Jezusowi, drwiąco przywołując Eliasza. Skojarzenie z postacią proroka można przypisać jedynie Żydom, którzy znali go jako niosącego pomoc w trudnych sytuacjach, natomiast napojenie Ukrzyżowanego musiało być gestem jakiegoś rzymskiego żołnierza³⁹. Taki podział ról przyjmuje Mateusz⁴⁰.

Błędne odczytanie słów Jezusa przez otaczających krzyż ludzi i ich drwiąca postawa zdają się jedynie przedłużać i potwierdzać doświadczenie opuszczenia. Można się jednak zastanawiać, dlaczego w tak dramatycznych okolicznościach autor natchniony decyduje się na wprowadzenie krótkiego epizodu z Eliaszem, który wyraźnie narusza strukturę opowiadania i odwraca uwagę od zasadniczej treści. Rossé⁴¹, tłumacząc ten zabieg wiernością Marka pierwotnym źródłom pasyjnym, proponuje nieco szerszą lekturę, w perspektywie całej Ewangelii: figura tego proroka pojawia się w niej kilkakrotnie, jednak nigdy w kontekście pomocy w skrajnych trudnościach. Obcość takiego opisu wobec późniejszej tradycji chrześcijańskiej mogłaby wskazywać na jego historyczne pochodzenie.

Postać Eliasza posiada natomiast w Ewangeliach inne znaczenie. Jest on łączony z eschatologicznym wydarzeniem nadejścia Mesjasza – taką wizję poprzednika przyjmuje zresztą sam Jezus, kiedy wskazuje na Jana Chrzciciela: „Otóż mówię wam: Eliasz już przyszedł i uczynili mu tak, jak chcieli, jak o nim jest napisane” (Mk 9,13).

tego psalmu odnosiła się do Niego tak samo, jak zawarta w nim zapowiedź; spełnienie tej zapowiedzi potwierdziło jej prawdę i ukazało ów psalm jako słowa samego Jezusa, gdyż inny nie był tak opuszczony, wydrwiony i właśnie jako taki wspomagany i wywyższony przez Ojca”. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, Kraków 2008, s. 20.

³⁹ Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 326.

⁴⁰ Według jednej z hipotez mamy tu do czynienia z dwoma warstwami narracji: pierwotna – a przy tym historycznie prawdopodobna – odnosi się do sceny podania na gałązce hyzopu gąbki moczonej w occie, co z jednej strony wzmacnia nieco siłę skazańca, z drugiej jednak przedłuża jego bolesne umieranie. Późniejsze natomiast przywołanie Eliasza w słowach drwiących świadków pogłębia obraz cierpienia Jezusa w całkowitej samotności i szyderstwie. Por. tamże, s. 326-327.

⁴¹ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 78-80.

Być może celem przywołania tej postaci w godzinie męki jest uwydatnić, iż zbliża się ostateczne wkroczenie Pana do świątyni⁴², jakim jest wstąpienie Syna do Ojca, przez śmierć i zmartwychwstanie. Przy takiej lekturze rozwoju wydarzeń, drwiny i niezrozumienie ze strony obserwatorów podkreślają jeszcze bardziej rozdzźwięk między Bożym planem zbawienia a reakcją obserwujących z boku, zaślepionych ludzi.

Wołanie Jezusa „donośnym głosem” tuż przed śmiercią odnotowują wszyscy synoptycy – Jan pomija je ze względu na przyjętą w swoim opisie perspektywę chwały i wywyższenia – dlatego wydaje się ono historycznie pewne⁴³. Różnice pomiędzy poszczególnymi ewangelistami dotyczą treści oraz ewentualnego powtórzenia wołania: według Łukasza krzyk jest jeden, według Mateusza są one dwa, przy czym kolejny („Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem” Mt 27,50) nie zawiera już czytelnych słów. Narrację Markową można odczytać na dwa sposoby: albo mamy do czynienia z jednym zdaniem (Mt 15,34.37), które zostało rozdzielone późniejszym dodatkiem na temat Eliasza, albo też chodzi o dwie różne wypowiedzi, przy czym treść tej drugiej pozostaje nieznana⁴⁴. Tym niemniej, przywołane nieliczne słowa wypowiedziane podczas męki wybrzmiewają z wielką mocą na tle przeważającej ciszy ostatnich godzin. Jezus nie naucza, nie przemawia w swojej obronie: przyjmuje postawę cierpiącego sługi, naznaczoną posłuszeństwem i milczeniem. Tę ciszę – sugeruje Gerhardsson – należy odnieść nie tyle do przeciwników, co przede wszystkim do relacji z Bogiem, w świetle słów: „Zamilkłem, ust mych nie otwieram: Ty bowiem [to] sprawiłeś” (Ps 39,10)⁴⁵. Milczenie i dialog, podobnie jak całe wydarzenie Krzyża, dokonują się nie tylko na płaszczyźnie zewnętrznej, ludzkiej, ale przede wszystkim między Synem a Ojcem. W tym sensie brak zrozumienia ze strony świadków potwierdza, że znajdują się oni na zewnątrz tego, co naprawdę się dzieje: samotność Jezusa jest brakiem więzi tak z oprawcami, jak i z samymi uczniami, a w ostatecznym rozrachunku – niepojętym doświadczeniem odwrócenia się Boga.

Pośród różnych hipotez⁴⁶ dotyczących treści wołania Jezusa, na uwagę zasługuje propozycja wysunięta przez Bomana⁴⁷. Wychodząc od zapisanego w Ewangelii

⁴² Zob. Mt 3,1.23: „Oto Ja wyślę anioła mego, aby przygotował drogę przede Mną, a potem nagle przybędzie do swej świątyni Pan, którego wy oczekujecie [...]. Oto Ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego”.

⁴³ Tego zdania jest Léon-Dufour, który podkreśla, że wydobyte krzyku jest dość zaskakujące w przypadku skazańca umierającego na krzyżu prawdopodobnie przez uduszenie. Por. X. Léon-Dufour, *Le dernier cri de Jésus*, „Etudes (1945)” (348)1978, nr 5, s. 675.

⁴⁴ Por. tamże, s. 675-676.

⁴⁵ B. Gerhardsson, *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Mathieu*, dz. cyt., s. 218.

⁴⁶ Jedną z pierwszych prób interpretacji wołania Jezusa na krzyżu jest jego modyfikacja zawarta w apokryficznej Ewangelii św. Piotra z II wieku. Tekst ten, podobnie jak inne, dąży do złagodzenia wymowy tych słów i odnosi je przede wszystkim do cierpienia fizycznego: „Mocy moja, mocy moja,

nieporozumienia z imieniem proroka, egzegeta zrekonstruował brzmienie zdania Jezusa, według tego, co zrozumieli obserwatorzy. W języku aramejskim „Eliaszu, przyjdź” tłumaczy się jako „Eli' ta”, co zbliżone jest fonetycznie do hebrajskiego wyrażenia: „Eli 'atta” tzn. „Ty jesteś moim Bogiem”. Takie słowa pojawiają się zaledwie sześć razy na kartach Biblii, m.in. w Psalmie 22: „Ty jesteś moim Bogiem od łona mojej matki” (Ps 22,11), a także w innych tekstach łączonych z męką Jezusa: „Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie, mówię: «Ty jesteś moim Bogiem»” (Ps 31,15), „Boże, Tyś Bogiem moim, Ciebie szukam ze wszystkich sił. Ciebie łaknie dusza moja, Ciebie pragnie ciało moje” (Ps 63,2)⁴⁸. Teksty te odnoszą się do cierpienia sprawiedliwego Sługi Jahwe i bez wątpienia stanowią tło dla ewangelicznej narracji pasyjnej.

Natomiast inny wydzźwięk posiada analogiczny werset Psalmu 118, należącego do wielkiego Hallelu, śpiewanego podczas wieczerzy paschalnej: „Jesteś moim Bogiem, chcę Ci dziękować: Boże mój, chcę Ciebie wywyższać” (Ps 118,28). Tymi słowami Jezus modlił się niewiele wcześniej ze swoimi uczniami (por. Mt 26,30), powtarzając je zaś w godzinie śmierci nadałby temu wydarzeniu znaczenie dopełnionej już Paschy. Byłoby to więc wołanie radości skierowane do Ojca, a jednocześnie pełne treści pożegnanie z uczniami i okrzyk zwycięstwa wobec świata⁴⁹. Niewątpliwą zaletą takiego rozwiązania jest z jednej strony zwięzła formuła – trudno spodziewać się dłuższej wypowiedzi w ustach umierającego w mękach – z drugiej zaś bogactwo treści, które wskazuje na więź Syna z Ojcem oraz na Jego całkowite oddanie się Mu w radykalnym posłuszeństwie i ufności.

Szczególny związek Ps 22 z opisem Pasji Jezusa nie budzi żadnych zastrzeżeń, gdyż wskazują na niego, pomimo różnic co do szczegółów, wszyscy czterej ewangelisci. Podobnie, zgadzają się oni w swym przekazie, że Jego ostatnie słowa wypowiedziane zostały z myślą o Ojcu, „z którym dialog stanowił o najgłębszej istocie Jezusa”⁵⁰, a cała śmierć była aktem modlitwy. „Nie mają również wątpiwości –

opuściłaś mnie”. Potwierdza tym samym świadomość zbliżającej się śmierci ludzkiego ciała, podczas gdy obecna w Nim boska energia, jak sugerowały pewne teksty gnostyckie, już Go opuściła. Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁷ Propozycję Bomana przywołuje w swoim artykule Léon-Dufour, który zauważa, iż „jest to jedynie hipoteza w technicznym znaczeniu tego słowa, niemożliwa tym samym do udowodnienia. Jednakże ze względu na liczne elementy zbieżne, zasługuje na uwagę”. X. Léon-Dufour, *Le dernier cri de Jésus*, dz. cyt., s. 678. Rossé sugeruje natomiast ostrożność w przyjęciu tej „sympatycznej tezy”, która nie znajduje ugruntowanych podstaw w samym tekście biblijnym, a przypomina raczej strategię rozwiązywania zagadek. Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 60-61.

⁴⁸ Psalm 63 według Biblii Poznańskiej.

⁴⁹ Por. tamże, s. 59-60.

⁵⁰ J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, dz. cyt., s. 21.

stwierdza Ratzinger – że Jezus modlił się słowami Pisma i że w ten sposób słowa te stały się w Nim ciałem, realną pasją Sprawiedliwego. Dlatego są też zgodni w tym, że w ten sposób Jezus włączył swoją śmierć w słowo Boga, którym żył i które żyło w Nim, które w Nim odsłaniało swój sens⁵¹. Jednoznaczny przekaz biblijny poświadcza, że Syn umierał z modlitwą na ustach, gdyż ta bezustanna relacja z Ojcem przynależała do Jego istnienia. W takiej postawie odnaleźć można „klucz, który łączy chrystologię i soteriologię, osobę Jezusa z Jego działaniem i cierpieniem”⁵². Perspektywa ta, jak pokazuje wnikliwa analiza tekstu natchnionego, towarzyszyła od samego początku wspólnocie wierzących, w której ukształtowała się pierwotna narracja pasyjna.

Ostatecznie rozstrzygnięcie historycznej wiarygodności słów Jezusa samo w sobie nie potwierdza ani nie narusza teologicznej prawdy płynącej z Objawienia. W tym znaczeniu rację ma Gerhardsson, który stwierdza, że choć nie potrafi precyzyjnie określić doświadczenia historycznego Jezusa, ośmiela się na podstawie opisu męki wyłożyć myśl ewangelisty. Jego zdaniem, dla Mateusza jest w pełni jasne, że Ukrzyżowany „odczuwa swoją sytuację jako całkowite opuszczenie przez Boga, jako godzinę, w której obarczony zostaje ciężarem przekleństwa, gdzie bliskość Boga błogosławieństw nie stanowi ani pociechy ani pomocy oraz gdzie wykluczenie przez wspólnotę ludzką idzie w parze z opuszczeniem przez Boga”⁵³. Nie oznacza to jednak, uważa Gerhardsson, że z perspektywy ewangelisty Jezus traci choćby na chwilę „inteligencję woli Boga”: umiera On oświecony inteligencją, wiarą i nadzieją, mając w pamięci wielkie dzieła Ojca i spodziewając się ich w przyszłości, zgodnie z wymową Psalmu 22. Przywołanie tekstu natchnionego nie jest kwestią przypadku czy nawet spontanicznym odruchem pobożnego Żyda: pokazuje, że Chrystus jest ostatecznym Słowem Boga, wypełnieniem Jego obietnicy, odpowiedzią na wszelkie wcześniejsze oczekiwania. Przypomina jednocześnie głęboką rabinacką myśl, że w momencie śmierci człowiek winien pozbyć się wszystkiego, a zabrać ze sobą jedynie zapisaną w sercu Torę tzn. Znajomość słowa Pana oraz te dzieła, które były z nią zgodne⁵⁴.

1.4. Znaczenie teologiczne Ps 22

Krótkie zdanie zaczerpnięte przez ewangelistę Marka, a za nim Mateusza, z Ps 22 – choć stanowi jedyne słowa Jezusa wypowiedziane na krzyżu – domaga się interpretacji teologicznej w szerszym kontekście biblijnym: najpierw w obrębie tej

⁵¹ Tamże, s. 21-22.

⁵² Tamże, s. 20.

⁵³ B. Gerhardsson, *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Mathieu*, dz. cyt., s. 224.

⁵⁴ Por. tamże, s. 224-225.

samej księgi, a dalej innych tekstów Starego i Nowego Testamentu odnoszących się do soteriologicznego znaczenia śmierci Syna. To dramatyczne i tajemnicze „czemu” wykrzyżane w godzinie wielkiego cierpienia, zostało już zapowiedziane i w pewien sposób wyjaśnione w rozmowie z uczniami: „I zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie” (Mk 8,31)⁵⁵. Użyte w tekście greckie słowo „dei” w języku biblijnym oznacza zamysł Boga, który kieruje dziejami świata ku pełni dzieła zbawienia, w przeciwieństwie do zastosowania helleńskiego, gdzie odnosiło się ono do rządzeń bliżej nieokreślonego bóstwa⁵⁶. Wielokrotnie wyrażona przez Jezusa konieczność męki i śmierci dla wypełnienia się woli Ojca, świadczy o Jego świadomości co do czekającego Go cierpienia. Co więcej, On sam zapowiadając je, przestrzegał przed mentalnością jedynie ziemską: „nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (Mk 8,33). Choć w samym momencie śmierci, jej dramat wydaje się zupełnie niezrozumiały, to zgodnie z przekazem ewangelisty, „opuszczając Jezusa na krzyżu, wydając Go w ręce grzeszników, Bóg wypełnia to, co sam Jezus uznał za konieczne do wypełnienia, nie mogąc jednak znać wówczas wszystkich konsekwencji, jakie miało Mu przynieść to wydarzenie”⁵⁷.

Egzegeci podkreślają w tym kontekście jeszcze jeden intrygujący element konstrukcji językowej: we wszystkich Ewangeliach Chrystus zwraca się do Jahwe „Ojcze”, natomiast w tym jedynym wypadku używa słowa „Boże”, jakby właśnie w godzinie cierpienia relacja synowska ustąpiła doświadczeniu stworzenia⁵⁸. Pomimo dramatyzmu tej chwili, nie ustaje jednak odwieczny dialog, jak zauważa Léon-Dufour, gdyż w obliczu pozornych przeciwności Syn wypowiada swoją ufność w zamysł Boga, o którym mówi dwukrotnie „mój”⁵⁹. Wobec słów Jezusa, Ojciec zdaje się milczeć – odpowiedź na to rozdzierające „czemu” stanie się czytelna dopiero po śmierci na krzyżu.

W syntetycznym opisie Markowym wołaniu opuszczeniu towarzyszą dwa bardzo wymowne wydarzenia: trwająca trzy godziny ciemność na całej ziemi oraz rozdarcie się zasłony przybytku. Żadne przekazy historyczne z tamtego okresu nie potwierdzają nadzwyczajnych zjawisk astronomicznych czy meteorologicznych, które

⁵⁵ Podobna zapowiedź powtarza się także w kolejnym rozdziale: „Ale jak jest napisane o Synu Człowieczym? Ma On wiele cierpieć i być wzgardzonym” (Mk 9,12).

⁵⁶ o soteriologicznym znaczeniu greckiego „dei” por. F. Bigaouette, *Le cri de dérélition de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, Paris 2004, s. 395-397.

⁵⁷ Tamże, s. 395-396.

⁵⁸ Por. X. Léon-Dufour, *Di fronte alla morte: Gesù e Paolo*, Leuman (Torino) 1982, s. 116.

⁵⁹ Tamże.

upoważniałyby do utożsamienia tego opisu z zaćmieniem słońca czy całkowitym zakryciem go gęstymi chmurami, nawet jeśli zgodnie z językiem biblijnym przyjmiemy, że „cała ziemia” oznacza jedynie Palestynę. Podobnie, odrzucić należy hipotezę, iż ciemności są tu konwencjonalnym elementem opowieści o śmierci wielkiego człowieka, znanym literaturze rzymskiej i żydowskiej⁶⁰. Zasadnicza różnica polega na tym, że zjawisko zaćmienia według Ewangelii ma miejsce nie po zgonie Jezusa, ale w ostatnich chwilach Jego cierpienia. Egzegeci są zgodni, że zgaśnięcie światła ma w opisie synoptyków przede wszystkim znaczenie teologiczne.

Ciemności już w Starym Testamencie uznawane były za jeden z wyznaczników Dnia Jahwe tzn. sądu u końca czasów⁶¹, zgodnie z zapowiedzią proroka Amosa: „Owego dnia – wyrocznia Pana Boga – zajdzie słońce w południe i w dzień świetlany zaciemnię ziemię” (Am 8,9). Podobny ton ma eschatologiczna wypowiedź Jezusa zapisana przez Marka: „W owe dni, po tym ucisku, słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku” (Mk 13,24). Inni komentatorzy przywołują raczej w tym kontekście przedostatnią z plag egipskich, kiedy na polecenie Jahwe Mojżesz wyciągnął rękę i przez trzy dni cały Egipt pogrążony był w ciemności⁶². Analogicznie słońce zaszło, gdy Jezus rozpostarł swe ramiona na krzyżu, by przez śmierć dokonać ostatecznego wyjścia z duchowej ziemi niewoli do zapowiadanej chwały⁶³. Pascha Chrystusa oznacza więc koniec etapu ciemności – która ustaje tuż przed Jego zgonem – a początek nowej epoki światła.

Bezpośrednio po śmierci Jezusa ewangelista odnotował rozdarcie się zasłony przybytku, „z góry na dół” (Mk 15,38)⁶⁴. Nie chodzi tu zapewne o rzeczywiste wydarzenie w świątyni jerozolimskiej, gdyż źródła historyczne z lat 30. nic podobnego

⁶⁰ Według legendarnych opisów umierania bohaterów, cała natura uczestniczy w żałobie ludzi. Niezwykłe zjawiska miały wydarzyć się m.in. po śmierci Romulusa, Cezara, Rabbiego Acha. Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 27.

⁶¹ Dzień sądu rozumiany był także jako dzień gniewu, ze względu na niewierność Izraela wobec przymierza z Bogiem. Teologia zna próby łączenia dzieła odkupienia z wymogami sprawiedliwości oraz z gniewem Jahwe. Obierając ten kierunek, niektórzy rozumieci mękę Jezusa jako wydanie Go na nienawiść Ojca, ze względu na wstręt Boga do grzechu. Taką myśl znajdujemy np. u Kalwina, ale także u kaznodziejów katolickich. Zob. J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, Paris 1859; L. Bourdaloue, *Oeuvres complètes*, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bourdaloue/vol3/005.htm> [dostęp: 9.05.2016].

⁶² „I rzekł Pan do Mojżesza: «Wyciągnij rękę ku niebu, a nastanie ciemność w ziemi egipskiej tak gęsta, że można będzie dotknąć ciemności». Wyciągnął Mojżesz rękę do nieba i nastąpiła ciemność gęsta w całej ziemi egipskiej przez trzy dni” (Wj 10,21-22).

⁶³ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁴ O rozdarciu się zasłony przybytku wspominają również Mateusz oraz Łukasz, por. Mt 27,51; Łk 23,45. Ten pierwszy umieszcza to wydarzenie w kontekście eschatologicznego opisu poruszenia całego świata przyrody, którego wyrazem jest trzęsienie ziemi, pęknięcie skał i otwarcie się grobów. Drugi łączy je z zaćmieniem słońca tuż przed śmiercią Jezusa. Rozdarcie się zasłony przybytku zdaje się tu wyrażać żałobę Izraela, a z nim całego wszechświata, z powodu umierającego Mesjasza. Por. P. Lamarche, *La mort du Christ et le voile du temple selon Marc*, „Nouvelle Revue Théologique” (96)1974, nr 6, s. 586.

nie wspominają⁶⁵. Poza tym, wzmianka o rozdarciu się zasłony rozdziela dwa zdania ściśle ze sobą powiązane: stwierdzenie, iż Jezus oddał ducha oraz wyznanie setnika, że był On prawdziwie Synem Bożym⁶⁶. W tak dramatycznych okolicznościach, zauważa Lamarche, trudno spodziewać się, żeby autor chciał przenosić czytelnika w inne miejsce tj. do świątyni⁶⁷. Analiza literacka i egzegetyczna sugerują raczej ściśle teologiczną interpretację obrazu rozdartej zasłony.

Symboliczna aluzja do świątyni przywodzi na myśl dwa jej miejsca, w których znajdowały się zasłony. Pierwsza z nich wyznaczała samo wejście do przybytku, oddzielając przestrzeń dostępną dla pogan od kultu żydowskiego. Zerwanie tej bariery oznaczałoby, że poprzez swoją śmierć na krzyżu Chrystus otworzył dostęp do Boga wszystkim ludziom, także tym, którzy nie należeli dotąd do Izraela. Jednocześnie można widzieć w tej scenie zapowiedź ostatecznego zniszczenia świątyni i obowiązującego Prawa. Druga zasłona strzegła natomiast samego centrum budowli – Miejsca Świętego, gdzie wejść mógł jedynie raz w roku najwyższy kapłan. Jej symboliczne rozdarcie oznaczałoby, że śmierć Jezusa w pełni objawia człowiekowi Boga, odkrywa przed nim Jego tajemnicę i pozwala mu przebywać odtąd bez lęku w Jego obecności. „Jeśli krzyż jest miejscem, gdzie ludzie odrzucili i wygnali Mesjasza, który pozwala to czynić, nie opierając się ani nie narzucając, możemy odkryć – poprzez doskonały obraz, jakim jest Chrystus – Boga słabego, bezbronny, nieuzbrojonego, Boga delikatnego, pokornego i upokorzonego [...]. Dane jest nam dzięki wierze w Chrystusa, wejść w przestrzeń oraz w intymność prawdziwego Boga”⁶⁸.

Podobne znaczenie wybrzmiewa w Liście do Hebrajczyków, gdzie czytamy: „Mamy więc, bracia, pewność, iż wejdziemy do Miejsca Świętego przez krew Jezusa. On nam zapoczątkował drogę nową i żywą, przez zasłonę, to jest przez ciało swoje” (Hbr 10,19-20). Doświadczenie rozdarcia przeżywane na krzyżu – czego wyrazem jest dramatyczne wołanie opuszczenia – stanowi moment zerwania dotychczasowej przeszkody między człowiekiem a Bogiem, rozwarcia się przed ludźmi sfery sacrum,

⁶⁵ Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, dz. cyt., s. 337.

⁶⁶ Niezwykle ciekawe jest porównanie dwóch struktur: opisu śmierci Jezusa oraz sceny chrztu w Jordanie. Są to dwa miejsca, gdzie w Ewangelii Marka pojawia się greckie słowo *schizomai*: w odniesieniu do rozwierających się niebios oraz rozdzierającej się zasłony. W obydwu mowa jest o Duchu, a zakończenie stanowi objawienie Jezusa jako Syna Bożego. Por. F. Bigaouette, *Le cri de dérélition de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, dz. cyt., s. 222-225.

⁶⁷ „Wszystko dzieje się tak, jakby wyobraźnia czytelnika nie miała ani na chwilę opuścić Chrystusa na krzyżu. Rozdzierająca się zasłona winna ukazać się niczym odbicie na tle krzyża. Istnieje jakby utożsamienie między Chrystusem a świątynią, do tego stopnia, że Jego śmierć jest odczuwana, ukazana, rozumiana jako rozdarcie, z tym wszystkim co ten obraz, jeśli chodzi o sanktuarium Boga, może ze sobą nieść w swym głębokim i wielorakim znaczeniu”. P. Lamarche, *La mort du Christ et le voile du temple selon Marc*, dz. cyt., s. 586.

⁶⁸ Tamże, s. 596.

jaka do tej pory zamknięta była symbolicznie w sanktuarium jerozolimskim. Nowy kult dokonywany będzie w żywej świątyni, jaką jest Ciało Chrystusa: umęczone, poddane śmierci i wskrzeszone do życia w chwale. Owo rozdarcie, do którego współczesna teologia stosuje chętnie pojęcie „kenozy”⁶⁹, niesie więc w sobie podwójny wymiar: bolesny, gdyż oznacza wyniszczenie aż po śmierć oraz objawieniowy, ponieważ jego bezpośrednim skutkiem jest stanięcie człowieka – po raz pierwszy – wobec odkrywającego się przed nim oblicza Boga.

Jedynym i właściwym komentarzem Marka do całej opisaney sceny na Kalwarii jest następujące na samym końcu wyznanie setnika: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15,39). Ten akt wiary rzymskiego świadka wydarzeń stanowi swoiste zwieńczenie całej Ewangelii: ostateczne wyjawienie tzw. sekretu mesjańskiego. Dopiero wydarzenie krzyża objawia, kim naprawdę jest Chrystus i jaką misję odgrywa w historii zbawienia. W jego świetle nabiera głębokiego znaczenia całe wcześniejsze życie i nauczanie Mesjasza. Jednocześnie, wyznanie setnika jest odpowiedzią na wszelkie wątpliwości, jakie wybrzmiały w opowiadaniu pasyjnym. Ci, którzy obserwowali scenę ukrzyżowania, drwili z Jezusa i jego relacji z Bogiem. On sam przeżywał dramat rozdzielania i wielkiej samotności, kiedy pytał „czemu”, a odpowiadało Mu jedynie milczenie.

Nie przypadkiem wyznanie wiary w Syna Bożego ewangelista włożył w usta Rzymianina tzn. człowieka spoza narodu wybranego⁷⁰. Żydzi, reprezentowani przez naigrawających się z całej sceny arcykapłanów i uczonych w Piśmie, nie potrafili rozpoznać zbawczego wymiaru śmierci Jezusa. Tymczasem poprzez doświadczenie oddalenia od Ojca, Syn wypełnił swoją miłością bezmiar podziału między Bogiem a człowiekiem, przewyciężając porządek prawa mojżeszowego. Od tej chwili także poganie – których przedstawicielem był setnik – mają dostęp do Chrystusa i odnajdują w Nim Pośrednika. Teologiczna interpretacja tej sceny na Kalwarii nie oznacza jednak założenia, iż Rzymianin wyznał w tamtej historycznej chwili wiarę w bóstwo Jezusa, jeszcze przed Jego zmartwychwstaniem i ukazaniem się apostołom. Zdanie to mogło raczej oznaczać osobę szlachetną, wybraną przez Boga⁷¹, podobne zresztą jest jego brzmienie w wersji Łukaszej: „setnik oddał chwałę Bogu i mówił: «Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy»” (Łk 23,47).

⁶⁹ Por. tamże, s. 597-599.

⁷⁰ Por. F. Bigaouette, *Le cri de déréllection de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, dz. cyt., s. 227-229.

⁷¹ Potwierdzeniem takiej hipotezy może być fakt, że wyrażenie „syn Boży” pojawia się tu bez rodzajnika, w czym egzegeci widzą aluzję do Mdr 2,18. Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 35.

Dramat krzyża posiada jeszcze jedno znaczenie teologiczne, wpływające z Prawa starotestamentowego, a rozwinięte w nauce apostoła Pawła: jest on uważany za znak przekleństwa, radykalnego odrzucenia przez Boga. W Liście do Galatów czytamy: „z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie” (Ga 3,13). Jak zauważają egzegeci, Paweł przywołując zdanie z Księgi Powtórzonego Prawa⁷² za LXX, dokonuje wymownej modyfikacji, gdyż opuszcza słowa „przez Boga” oraz przechodzi od wypowiedzi dotyczącej konkretnego skazańca do pewnej zasady ogólnej, abstrakcyjnej, co pozwala mu zachować bezgrzeszność Chrystusa⁷³. Tym niemniej pozostaje wyraźny związek między taką formą kary śmierci a przekleństwem, który sprawia, że głoszenie Ukrzyżowanego staje się zgorszeniem (por. 1 Kor 1,23)⁷⁴.

Pośrednim znakiem takiej wymowy Paschy Jezusa, zauważa Rossé, jest opis Jego szybkiego pogrzebu. Pośpiech Józefa z Arymatei, który był członkiem Sanhedrynu, prawdopodobnie nie wynikał ze zbliżającego się szabatu, ale właśnie z żydowskiego przepisu zawartego w Pwt 21,23: „trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga. Nie zanieczyszczisz swej ziemi, danej ci przez Pana, Boga twego, w posiadanie”⁷⁵. Dokumenty ówczesnej epoki wykazują powszechną świadomość wśród Izraela, jakie znaczenie religijne miała śmierć na krzyżu, można więc przypuszczać, że taka interpretacja towarzyszyła również samemu Jezusowi. Analogicznie odczytać należy fakt, że umierał On poza świętym miastem, poza miejscem przebywania i doświadczenia Boga, podobnie jak wygnany w Dniu Przebłagania poza Jerozolimę kozioł ofiarny. Wszystkie te elementy wzmacniają jeszcze brzmienie słów opuszczenia

⁷² Zob. Pwt 21,23: „Bo wiszący jest przeklęty przez Boga”.

⁷³ Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999, t. 2, s. 232. Zdanie to Paweł wprowadza na potrzeby argumentacji na rzecz usprawiedliwienia przez wiarę, a nie przez Prawo, a więc w specyficznym kontekście. Pokazuje ono jednak, że takie myślenie o śmierci krzyżowej było rozpowszechnione wśród ówczesnych Żydów, a tym samym upoważnia do dalszej interpretacji w tym duchu. Należy jednak pamiętać, jak zauważa komentator żydowski, że „idea przeklęcia Mesjasza kłóci się z niektórymi tradycyjnymi pojęciami żydowskimi na temat Mesjasza, nie ze wszystkimi jednak. Bo przekleństwa wymienione w Księdze Powtórzonego Prawa 28,15-68 polegają na cierpieniach fizycznych i emocjonalnych, jednak nie na duchowych, a z pewnością nie na wiecznym odłączeniu od Boga”. D. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 760-761.

⁷⁴ O trudności, jaką stanowiła dla mentalności hebrajskiej śmierć na krzyżu, świadczy również apologetyczny fragment tekstu Justyna pochodzący z II wieku. Autor wkłada w usta Żyda Tryfona następujące słowa: „Trudno nam jednak uznać, że ten Chrystus został tak haniebnie ukrzyżowany. Prawo powiada bowiem, że przeklęty jest każdy ukrzyżowany, dlatego też tego nie mogę przyjąć. Oczywiście jest, że Pisma zapowiadają Chrystusa cierpiącego, ale chcemy poznać dowody, jeśli je masz, że miałby znosić cierpienie przeklęte przez Prawo”. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 89,1.

⁷⁵ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, dz. cyt., s. 48.

w ustach Ukrzyżowanego.

Dramat Syna, odczytany w świetle opisu męki przez Marka i Mateusza, naznaczony jest elementami, których naród Starego Przymierza zasadniczo nie znał. Wołający do Jahwe w Psalmie 22 przeżywa bardzo bolesne doświadczenie opisane w pierwszych wersach, lecz dalsza część utworu przepełniona jest nadzieją i pewnością pociechy. Bóg Izraela jest Bogiem bliskim, wiernym swej miłości, który nigdy nie opuszcza. Doświadczenie oddalenia ma zawsze swoją bezpośrednią przyczynę w niestałości samych Żydów, jeśli mówi się o karze i zazdrości z Jego strony, to są one swoistą konsekwencją popełnionego zła: bałwochwalstwa. Jahwe sam się nie oddala, gdyż jest „Bogiem z nami”.

Pojawiające się często na kartach Starego Testamentu ostrzeżenie przed gniewem, ma charakter parenetyczny lub proroczy, jak choćby słowa skierowane do Izraela poprzez Mojżesza: „W tym dniu gniew mój zapłonie przeciwko niemu, opuszczę go, skryję przed nim swe oblicze. Stanie się bliski zagłady i wiele nieszczęść, i klęsk zwali się na niego, tak iż powie wtedy: «Czyż nie dlatego, że nie ma u mnie mojego Boga, spotkały mnie te nieszczęścia?» a Ja zakryję swe oblicze w tym dniu z powodu wszelkiego zła, które popełnił, zwracając się do obcych bogów” (Pwt 31,17-18). Bóg opuszcza nie w tym znaczeniu, że sam się oddala, ale w trudnym doświadczeniu nie przychodzi z pomocą. Niektórzy komentatorzy w podobny sposób interpretują wołanie Jezusa – Jego cierpienie miałoby płynąć z braku interwencji Ojca w chwili śmierci⁷⁶.

Choć w innych tekstach Nowego Testamentu nie pojawia się bezpośrednie odwołanie do słów o opuszczeniu, to wydaje się uzasadnione łączenie ich z teologią krzyża obecną zwłaszcza w pismach Pawłowych i Liście do Hebrajczyków. Niektórzy egzegeci proponują, aby w słowach „z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci” (Hbr 5,7), odczytać podwójną aluzję: „głośne wołanie” to krzyk opuszczenia, a „gorące

⁷⁶ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 129-130. J. Galot rozróżnia w narracji biblijnej opuszczenie obiektywne oraz subiektywne. W pierwszym, historycznym znaczeniu Bóg opuszcza Syna, gdyż pozostawia Go we władzy śmierci i nie wkracza w historię, by ocalić Jego życie. W całym swoim nauczaniu Jezus odwoływał się do autorytetu Ojca, w Jego nieustannym działaniu i stałej bliskości upatrywał wiarygodność swojego posłannictwa mesjańskiego. Milczenie Boga rzuca cień podejrzania nie tylko na Golgotę, ale na całą publiczną działalność Chrystusa. Opuszczenie subiektywne jest doświadczeniem wewnętrznym: Syn „czuje się” opuszczony, dotyka przerażającej pustki, jaką jest dla człowieka brak obecności. W momencie skrajnego cierpienia pozbawiony zostaje dotychczasowego pokoju i radości, z żadnej strony nie doznaje pociechy. Głębia tego bólu wypływa z niepowtarzalnej relacji, jaka łączy Go z Ojcem. Por. tamże, s. 122-123.

prośby i błagania” – modlitwa w Ogrójcu⁷⁷. Jeśli w teologii Pawłowej krzyż, stanowiący kulminację uniżenia się wcielonego Syna, jest najwyższym objawieniem się „mocy i mądrości Bożej” (1 Kor 1,24), to doświadczenie skrajnej samotności wpisuje się w pełni w tę kenozę. Co więcej, Ojciec się nie oddala, lecz uczestniczy aktywnie w tym kluczowym momencie dzieła zbawienia, na co wskazuje choćby strona czynna w zdaniu: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5,21). W krzyżu Paweł widzi zamysł miłości zarówno Ojca, jak i Syna: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8)⁷⁸. W myśli Apostoła narodów zbawcza śmierć – najbardziej radykalna konsekwencja faktu, że „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem” (Flp 2,6) – wyznacza właściwą perspektywę wszystkich pozostałych wydarzeń z życia Jezusa: od wcielenia aż po zmartwychwstanie⁷⁹. Wołanie opuszczenia przynależy do „gorszącej” tajemnicy krzyża.

2. Przykłady interpretacji w pismach mistyków

Historia duchowości chrześcijańskiej stanowi próbę wyjaśnienia i przełożenia na ludzkie doświadczenie objawienia dokonanego przez Boga w Chrystusie. Jego poszczególne słowa, gesty i wydarzenia z życia znajdują na przestrzeni wieków swoich kontynuatorów, którzy nadają im głębię i prawdę płynące z aktualizacji dzieła zbawienia przez Ducha Świętego. Różne zapisy i próby interpretacji duchowych przeżyć, w sposób konieczny nacechowanych pewnym subiektywizmem i osobowością poszczególnych podmiotów-autorów, sprawiały i wciąż sprawiają teologom niemałe trudności. Choć nie można pism ascetyczno-mistycznych rozpatrywać w opozycji do traktatów dogmatycznych, które dążą ze zrozumiałych przyczyn do obiektywizmu i możliwie precyzyjnego porządku, to trzeba przyznać im pewną odrębność na poziomie stylu oraz autorytetu osobistego doświadczenia wiary. Tym niemniej przynależą one do skarbcza żywej tradycji, z której Kościół „wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52), aby przenikać coraz bardziej tajemnice objawiającego się wciąż człowiekowi Boga.

Przy właściwie zastosowanym kluczu hermeneutycznym, pisma ascetyczno-

⁷⁷ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, dz. cyt., s. 59; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 441.

⁷⁸ „Ważny jest fakt, iż jest to Boża miłość; łatwo byłoby stwierdzić, że krzyż ukazuje miłość Chrystusa, lecz Paweł podkreśla, że, choć jest to prawdą, prawdą jest również, że miłość Ojca objawia się w śmierci Syna”. L. Morris, *Grzech, wina*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 280.

⁷⁹ Dla Pawła zmartwychwstanie nie przewyższa swym znaczeniem krzyża, ale nadaje mu sens. Te dwa wydarzenia są wobec siebie jak „zagadka i jej interpretacja” A. E. McGrath, *Krzyż, teologia krzyża*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 420.

mistyczne posiadają nie tylko podstawowe znaczenie praktyczno-moralne, ale także stają się niezwykle cennym komentarzem i wyjaśnieniem wykładu dogmatycznego. Léthel mówi wręcz o „teologii świętych”⁸⁰, w której Kościół na nowo odkrywa w obecnym czasie wielkie bogactwo i inspirację do pogłębionej, aktualnej refleksji. Podobnego zdania jest Balthasar, który pisze, że „wielkie postacie charyzmatyczne, jak Augustyn, Franciszek, Ignacy, mogą otrzymać od Ducha wgląd w sedno Objawienia, który w sposób najzupełniej nieoczekiwany, a jednak trwały wzbogaca Kościół. Zawsze są to charyzmaty, w których poznanie, miłość i naśladowanie są ze sobą nierozłącznie związane”⁸¹. Taka perspektywa będzie nam towarzyszyć w spojrzeniu na dziedzictwo wybranych mistyków, którzy na wiele lat przed Lubich, odwołując się bezpośrednio do ewangelicznego cytatu z Ps 22, w opuszczeniu Jezusa na krzyżu odkryli tajemnicę ludzkiego podążania, wśród nieuniknionych prób i ciemności, drogami doskonałości.

2.1. Mistycy nadreńscy

Wśród autorów pism duchowych, obok niezwykle cennych tekstów pozostawionych najpierw przez Ojców, a później także wielkich doktorów Kościoła⁸², chronologicznie na pierwsze miejsce, jak zauważa Pelli⁸³, wysuwają się mistycy nadreńscy. Ci XIV-wieczni przedstawiciele szkoły dominikańskiej, nie tylko profesorowie teologii, ale przede wszystkim znani kaznodzieje i przewodnicy duchowi, podkreślają antropologiczno-duchowy wymiar opuszczenia Jezusa, w którym dostrzegają klasyczne elementy doświadczenia chrześcijańskiego na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Nacechowana silnie neoplatonizmem, ich nauka o wewnętrznym oczyszczeniu, koniecznym do przejścia od nicości człowieka do pełni istnienia, rozumianej jako zanurzenie się osoby w Trójcy Świętej, nie była chętnie przyjmowana przez teologów. Ze względu na skrajne interpretacje panteistyczne budziła wiele kontrowersji i sporów, stała się przedmiotem badań inkwizytorów, a także powodem do prześladowań ze strony samych dominikanów. Trudności te dosięgły

⁸⁰ Zob. F.-M. Léthel, *La teologia dei santi. I santi come teologi*, „Alpha Omega” (8)2012, nr 1, s. 81-108.

⁸¹ H. Urs von Balthasar, *Duch Prawdy*, Kraków 2005, s. 17.

⁸² Ojcowie Kościoła, ze względu na swój szczególny wpływ na wykład wiary chrześcijańskiej, zostali ujęci niżej, w podrozdziale „Znaczenie teologiczne”. Tym niemniej ich spuścizna stanowi zasadniczo komentarz i naukę życia duchowego płynące z Pisma Świętego, które zostaje przyjęte i przełożone na osobiste doświadczenie Boga.

⁸³ Por. A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino: un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 73.

najdotkliwiej najstarszego z przedstawicieli tej mistyki, Mistra Eckharta⁸⁴. Dziś dzieła nadreńskich kaznodziejów⁸⁵ uważa się za ortodoksyjne, co więcej docenia się w nich wiarygodne świadectwo głębokiego życia wewnętrznego samych autorów⁸⁶, z którego przede wszystkim czerpali oni swoją naukę.

Trudności co do jednoznacznej interpretacji myśli Eckharta (1260-1327) płyną z podjęcia przez niego drogi teologii apofatycznej, na której chętnie ucieka się on do paradoksu i sprzeczności. Bóg nie jest jedynie taki, jakim ludzie Go opisują w swych wewnętrznie logicznych twierdzeniach, gdyż zawsze można o Nim powiedzieć także zdanie przeciwne. Brak spójności w orzekaniu nie wynika z jego fałszywości, lecz ukazuje nieskończoną transcendencję Najwyższego Bytu. Perspektywa ta, choć nie odwołuje się wprost do doświadczenia krzyża i opuszczenia, otwiera na nie, gdyż postuluje oczyszczenie umysłu z koncepcji i pojęć oraz zdecydowane otwarcie się na to, co je przekracza. Z tego względu, przekonuje Mistrz Eckhart, „człowiek nie powinien ujmować Boga jako dobrego lub sprawiedliwego, lecz w samej Jego substancji, w której widzi On siebie samego w swym огоłoceniu. Dobroć i sprawiedliwość są odzieniem Boga, ponieważ Go okrywają. Dlatego zdejmijcie z Niego wszystko, co Go okrywa, i ujmijcie Go w Jego nagości, w Jego ubieralni, tam gdzie On jest odsłonięty i nagi sam w sobie”⁸⁷.

Stanięcie wobec Boga w samej Jego istocie, tj. odartego z określających Go przymiotów, prowadzi według Eckharta do kontemplacji niepojętej tajemnicy jedności bytu, gdzie „On jest Niczym, a równocześnie Czymś”⁸⁸. Życie i śmierć, stan doskonałej szczęśliwości i skrajnego cierpienia, jedność i opuszczenie – te wykluczające się w porządku naturalnym określenia, w jakiś sposób mogą się spotkać w rzeczywistości transcendentnej. Krzyż jest tym miejscem, w którym Bóg się odsłania w swej nagości, gdyż zdają się zanikać Jego przymioty, a pozostaje jedynie istota: niewypowiedziana

⁸⁴ Wobec procesu podjętego przez inkwizytorów, Eckhart odwołał całe swoje nauczanie, które mogłoby być interpretowane błędnie, deklarując, że nigdy nie miał intencji głoszenia nieortodoksyjnej doktryny. Zwracając się do Stolicy Świętej, obiecał przyjąć każdą jej decyzję. Pośmiertnie część jego twierdzeń została potępiona, gdyż uznano je za błędne lub nieroztropne. Wywarł ogromny wpływ na rozwój historii duchowości, uznano go za głównego przedstawiciela mistyki esencjalnej.

⁸⁵ Kwestia autorstwa poszczególnych pism oraz ich precyzyjnej interpretacji budzi pewne trudności: na przykład kazania Jana Taulera zachowały się jedynie w zapiskach jego słuchaczy, a poza tym wszyscy trzej autorzy posługiwali się językiem staroniemieckim, mało dziś zrozumiałym.

⁸⁶ Henryk Suzo został ogłoszony błogosławionym w 1831 roku. Błogosławionym nazywa się też czasem Jana Taulera, choć tradycja ta nie została, jak się wydaje, nigdy oficjalnie potwierdzona przez Kościół.

⁸⁷ J. Tauler, Mistrz Eckhart, H. Suzo, *Ścieżka do Boga*, Poznań 1996, s. 34-35.

⁸⁸ W ten sposób tłumaczy Eckhart upadek Szawła pod Damazkiem i następującą po nim niezdolność widzenia: „Paweł podniósł się z ziemi, a gdy otworzył oczy, ujrzał nicość». Nie mogę zobaczyć tego, co jest jednym. Ujrzał Nicość: był to Bóg. On jest Niczym, a równocześnie Czymś. To, co jest Czymś, jest zarazem Niczym. Czym Bóg jest, jest tym cały”. Tamże, s. 42.

miłość. Tym samym, jest on jednocześnie otwierającą się przed ludźmi drogą mistycznego upodobnienia się do Pana. Ze strony człowieka konieczne jest oczyszczenie, aby on również mógł stanąć w swej nagości tzn. wolności od siebie i innych oraz pozwolić się ogarnąć w pełni miłującej wszechobecności Boga.

Podjmując kwestię niezbędnej dla wzrostu duchowego ascezy, uczeń Eckharta, Jan Tauler (1300-1361), zwraca szczególną uwagę na te jej elementy, które są niezależne od woli człowieka, gdyż przychodzą na niego wprost od Stwórcy. Najbardziej oczyszczająca i życiodajna gorycz, jaka może ogarnąć niektóre dusze dojrzewające do doskonałości, nie wynika z podejmowanych przez nie same praktyk pokutnych, lecz jest owocem działania samego Boga, który przychodzi „ze straszliwymi próbami i w dziwny, sobie tylko właściwy sposób”⁸⁹. Ta próba naznaczona „wewnętrznym uciskiem i ciemnością”, „jeśli jej ktoś doświadczy z pełnym wewnętrznym przyzwoleniem, [...] przepali na wskroś jego ciało i krew oraz całą jego naturę”⁹⁰. Za tym cierpieniem niezrozumiałym ani dla samej osoby, ani tym bardziej dla otoczenia, kryje się wielka miłość Boga, przekonuje słynny nadreński kaznodzieja swoich słuchaczy, a niedostrzeżenie jej – chodzi tu o spojrzenie prostej wiary, a nie intelektu – jest przyczyną wielkiej straty dla duszy.

Cechy opisywanej próby duchowej odnajduje Tauler właśnie w wołaniu Jezusa na krzyżu. Nie jest ona bezpośrednim skutkiem grzechu, gdyż dotyka osób szczerze szukających Boga i wystrzegających się zła. Przypomina natomiast metaforyczną zimę, gdzie wszelkie życie duchowe stygnie i zamiera, a człowiek zamiast radości i nadziei doświadcza oschłości i oziębłości oraz pozbawiony zostaje duchowej pociechy i znaków Opatrzności. „Takiej właśnie zimy doświadczył Pan nasz Jezus Chrystus. Był do tego stopnia pozbawiony pomocy i opuszczony przez swego Ojca i przez Bóstwo, że nawet najmniejsza częśćka Jego Bóstwa, z którym przecież Jego natura była zjednoczona, ani na chwilę nie pospieszyła z pomocą Jego bezsilnej i straszliwie cierpiącej ludzkiej naturze, we wszystkich jej udrękach i w całej jej niewypowiedzianej męce”⁹¹. Tauler przyznaje, że każde doświadczenie tego rodzaju przekracza możliwości ludzkiego intelektu. Podobnie, w przypadku wołania Jezusa na krzyżu, nie próbuje on dokonać szczegółowej analizy teologicznej: przywołuje jedynie niepodważalną prawdę o unii hipostatycznej, by w jej obrębie umiejscowić samo wydarzenie krzyża. Wydaje się, że jedyną możliwą drogą do zrozumienia tej próby przeżywanej przez Syna jest dla

⁸⁹ J. Tauler, *Kazania*, Poznań 2016, s. 81.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 151.

mistyka analogia własnego doświadczenia oraz płynące z intuicji wiary przekonanie, że jego znaczenie może zostać odczytane wyłącznie w świetle zbawczego dzieła Chrystusa.

Radykalne oczyszczenie człowieka jest konieczne, aby mógł On przeniknąć wewnątrz Boga i pozwolił się w Niego przemienić, gdyż „dwa byty i dwie formy nie mogą być równocześnie w tym samym miejscu”⁹². Nie chodzi więc o zniszczenie jednego istnienia ze względu na jego przyrodzoną słabość, lecz o takie samounicestwienie, które przez wcielenie Chrystusa ukazało się również w Bogu, a które jest najczystszy wyrazem miłości prowadzącej do zjednoczenia. „Czysta bezwzględna nicość”⁹³ stała się udziałem Syna ze względu na przebóstwienie w Nim każdego człowieka. Udział w śmierci Pana, nie tylko w znaczeniu fizycznym, lecz także głęboko duchowym, obejmujący zmysły i wszelkie władze wewnętrzne, jest drogą zjednoczenia z Ojcem oraz prawdziwego poznania Go.

Najgłębsza próba duchowa, poczucie gorczy i opuszczenia mogą w jakiś paradoksalny sposób łączyć się z nieprzerwanym w rzeczywistości trwaniem w Bogu. Tak było, poucza Tauler, w przypadku Chrystusa, którego wyższe władze skierowane były nieustannie do Bóstwa, uczestnicząc niezmiennie w pełni szczęśliwości, podczas gdy władz niższych dotykało cierpienie i śmierć⁹⁴. Człowiek łączący kontemplację z działaniem, staje się najbardziej podobny do Pana, z którym będzie miał udział w wieczności. Doświadczenie opuszczenia w przypadku chrześcijanina jest więc podobne, ale nie takie samo, jak w męce Jezusa. Zasadnicza różnica dotyczy bowiem charakteru więzi z Ojcem, która u ludzi uwarunkowana jest rozciągniętym w czasie procesem głębokiego samounicestwienia: „ile wyrzeczenia, tyle przebóstwienia”⁹⁵. Natomiast jeśli chodzi o Syna, ze względu na tę samą, boską naturę i nierozdzielną jedność, relacja ta jest niezmiennie rzeczywista, skuteczna, a wręcz konstytuująca Jego istnienie. Z drugiej strony człowiek, który nie poznał wcześniej nieskończonej miłości cechującej relacje Osób w Trójcy Świętej, nie zasmakował także do dna gorczy

⁹² Tamże, s. 302. Tak Tauler wyjaśnia tę myśl: „Jeśli ma się pojawić ciepło, musi ustąpić zimno. Ma wejść Bóg? Zniknąć musi stworzenie i wszelka własność. Żeby mógł w tobie naprawdę działać Bóg, musisz się zaleźć w stanie zupełnej bierności, wszystkie twoje władze muszą się wyzbyć działania i sprawności, trwać w samowyrzeczeniu, bez własnej ich mocy, w czystej bezwzględnej nicości”. Tamże.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Por. tamże, s. 396. W swoich wyjaśnieniach, Tauler posługuje się powszechnie przyjmowaną w jego epoce antropologią scholastyczną, która wyróżnia w człowieku władze niższe oraz wyższe. Nie zawsze jednak pojęcia te są jednoznaczne. Por. W. Szymona, *Jan Tauler – kaznodzieja XIV wieku*, w: *Kazania*, s. 29-33.

⁹⁵ J. Tauler, *Kazania*, dz. cyt., s. 302.

samotności i odrzucenia⁹⁶. Dlatego „spośród wszystkich ludzi On [Chrystus] najbardziej cierpiał i najmniej doznał pomocy”⁹⁷, gdyż „im głębsze były [...] odczuwanie i doświadczenie Boga, tym większe i trudniejsze do zniesienia są gorycz i udręka tego ogołocenia”⁹⁸. Choć opuszczenie jest w sposób konieczny przeżyciem chwilowym i dotyka natury ludzkiej, pozostaje ono, w świetle ascetyczno-mistycznej wizji Taulera, nieporównywalnym z innymi cierpieniami dramatem Osoby.

Dla Henryka Suzo (1295-1366) kontemplacja męki Jezusa jest najbardziej bezpośrednią i pewną drogą zbawienia⁹⁹, źródłem głębokiej pociechy oraz mistycznego przebywania duszy z Bogiem. W swym duchowym przeżywaniu wraz z Ukrzyżowanym poszczególnych jej etapów, w których sam Chrystus jako przedwieczna Mądrość wyjaśnia mu jej znaczenie, pyta on również o doświadczenie opuszczenia. W odpowiedzi Jezus opowiada o szczegółach wewnętrznej męki: z powodu dziwnego zawieszenia, niższa część Jego duszy poddana była przenikliwemu cierpieniu, podczas gdy wyższa jej część cieszyła się niezmiennie widzeniem Boga. Podczas gdy wypowiadał słowa „czemuś Mnie opuścił?”, Jego woła była całkowicie poddana Ojcu¹⁰⁰. Pragnienie odczuwane w umęczonym ciele łączyło się z bólem serca ze względu na dzieło zbawienia ludzi.

Rozważanie męki wzbudza w Henryku wdzięczność i chęć odpowiedzi na ten bezmiar miłości. W swej intymnej rozmowie z Bogiem, dochodzi on do zrozumienia, że jedyną jej formą może być przyjęcie podobnej do Jezusa postawy w każdym cierpieniu duchowym, oschłości czy niezrozumieniu. Chrześcijańskie doświadczenie nie opiera się na szukaniu umartwień i ascezy zewnętrznej, choć ból i oczyszczenie uczuć i woli są w nie w sposób konieczny wpisane. Największą wartość ma ta próba, która przychodzi niespodziewanie, w zaskakujących okolicznościach i od osób, które wydają się duchowo bliskie, a to rani jeszcze głębiej¹⁰¹. Przyjąć je „z tą samą miłością, z jaką

⁹⁶ Sytuacja, w której ktoś kocha i jednocześnie doświadcza całkowitego braku podmiotu swej miłości, to jest próba skrajnej samotności, przypomina według Taulera doświadczenie piekła. Por. tamże, s. 403. Do podobnych wniosków w kontekście wołania opuszczenia na krzyżu dochodzi w XX wieku Ratzinger, o czym piszemy nieco więcej w kolejnej części zatytułowanej „Znaczenie teologiczne”. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 291-295.

⁹⁷ J. Tauler, *Kazania*, dz. cyt., s. 151.

⁹⁸ Tamże, s. 403.

⁹⁹ H. de Suzon, *Oeuvres spirituelles*, b.m.w. 1725, s. XX-XXVI.

¹⁰⁰ Tamże, s. 154.

¹⁰¹ Jak podkreślają komentatorzy, w swoich rozmyślaniach nad męką i dialogach z Ukrzyżowanym Suzo opierał się w dużej mierze na swoim własnym doświadczeniu cierpienia, m.in. ze względu na odrzucenie i prześladowanie ze strony współbraci, dominikanów. Przechodząc poza spontaniczne uczucie zadziwienia i dotkliwego bólu wewnętrznego, nauczył się rozpoznawać w nich „nie tyle Judaszy, co narzędzia Bożej Opatrzności”, i nazywać ich, podobnie jak Chrystus swojego zdrajcę – przyjaciółmi. Tamże, s. XIV-XV.

Chrystus wytrwał do końca na krzyżu¹⁰² znaczy wyrazić Mu swoją najgłębszą miłość i stać się godnym Jego bliskości.

W innym miejscu, Suzo widzi w wołaniu opuszczenia drogę, jaką każdy chrześcijanin powinien obrać, kiedy przychodzi na niego nieunikniona próba wiary i posłuszeństwa wobec zbawczego działania Ojca. Słowa Jezusa na krzyżu wskazują na przepastną głębię cierpienia, natomiast towarzysząca im postawa zaufania świadczy o sile Jego miłości, która zdolna jest je pokonać: „Ach, cóż by to była za rozkosz, we wszystkich cierpieniach, w każdym opuszczeniu, we wszystkich okolicznościach umieć się całkowicie zdać na Boga, tak jak to czynił nasz umiłowany Pan. On zdawał się na niego z taką pełnią, jakiej nigdy nie osiągnęło stworzenie. Wołał «Boże mój, Boże mój, dlaczegoś mnie opuścił?» (Mt 27,46). Zdał się na Boga do końca, dopóki się wszystko nie wypełniło¹⁰³. Jezus w swym opuszczeniu staje się więc doskonałym wzorem człowieka poddanego próbie, który nawet w największym cierpieniu odnajduje w sobie wewnętrzną siłę, by pomimo wszystko wyrazić wobec Ojca pełnię swojej ufności. Kontemplacja krzyża prowadzi wierzącego na sprawdzone, choć wymagające drogi duchowego rozwoju, u których kresu znajduje się rozkosz przebywania z Bogiem. Nie należy więc pragnąć, by cierpienie minęło, ani specjalnie go szukać – natomiast to, które przychodzi, przyjąć z ufnością aż po „consummatum est”¹⁰⁴: spełnienie się tego jedyne dobra, jakim jest zjednoczenie z Ojcem.

2.2. Jan Ruysbroec

Bogata mistyka późnego średniowiecza rozwijała się, niemal równoległe do obszarów nadreńskich – dziś jeszcze trudno jednoznacznie określić zasięg ich relacji i wzajemnych wpływów¹⁰⁵ – także we Flandrii, gdzie całe swoje życie spędził Jan Ruysbroec (1293-1381), najpierw kapłan w Brukseli, potem pustelnik, wreszcie kanonik regularny. W swej obfitej pracy duszpasterskiej poświęcił się on przede wszystkim piśmiennictwu, chcąc przekazać wiernym zdrową naukę w języku narodowym tj. w narzeczu brabanckim, dziś trudnym do jednoznacznego zrozumienia. Po śmierci został oskarżony o kryptopanteizm, choć szczegółowa analiza jego dzieł, bogatych w alegorie, obrazowanie apofatyczne, próby wielkiej syntezy wykazuje, że to zamiłowanie do podkreślania jedności istniejącej w Bogu i rozlewającej się przez łaskę

¹⁰² H. Suzo, *Księga Prawdy i inne pisma*, Poznań 1989, s. 60-61.

¹⁰³ Tamże, s. 157.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Por. M. Lew-Dylewski, *Wstęp*, w: J. Ruysbroeck, *Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe*, Kraków 2000, s. 14.

na całe stworzenie, zachowuje zdecydowane rozróżnienie między rzeczywistością nadprzyrodzoną a przyrodzoną¹⁰⁶. Jego trwający przez wieki kult został przypieczętowany beatyfikacją w 1908 roku.

Ruysbroec, podobnie jak współcześni mu mistycy nadreńscy, widzi w historycznym doświadczeniu opuszczenia przeżywanym przez Chrystusa jako Bogacza człowieka, doskonały wzór pokory, a także miłości i cierpliwości. Krzyż stanowi kulminacyjny punkt cierpienia, zarówno fizycznego jak i duchowego, wpisanego w całe życie wcielnego Syna: z powodu nagości, niesprawiedliwego wyroku, śmiertelnych ran, pogardy i zawziętości Żydów, próby, jaką musieli przejść uczniowie i Matka, a także odrzucenia zbawienia przez wielu... Obok bólu cielesnego oraz współczucia ze względu na dramat grzesznej ludzkości, Chrystus odczuwa w swym wnętrzu skrajną samotność rozłąki z Ojcem: „Jego zmysły i niższy rozum cierpiały, gdyż Bóg usunął je spod wpływu Jego darów i pociechy, a zostawił je samym sobie w takiej niedoli”¹⁰⁷. Wołanie opuszczenia wskazuje na ten wewnętrzny dramat, choć zdaniem Ruysbroeca nie odsłania jego szczegółów: „przemilczał jednak nasz Umiłowany wszystek swój ból i wołał do swego Ojca: «Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią» [...] Takie było wewnętrzne cierpienie Chrystusa”¹⁰⁸. Z jednej strony, zarówno udręka cielesna jak i duchowa mają swoją przyczynę w grzechu i złości ludzi, dla których prosi On o przebaczenie. Z drugiej natomiast, w tajemniczy sposób także Bóg uczestniczy w tym dramacie: dopuszcza okrutny rozwój wypadków, a nawet sam odsuwa się, zabierając Synowi swoje dary i pociechę. W takich okolicznościach Oblubieniec otwiera przed ludzkością bok, z którego wypływają „strumienie rozkoszy – sakramenty zbawienia”¹⁰⁹.

Uzasadnieniem dzieła wcielenia i odkupienia jest miłość o podwójnej naturze: niezmierzonej tj. boskiej oraz stworzonej, właściwej człowieczeństwu. Jedynie nieustanne przenikanie się tych dwóch wymiarów w misterium unii hipostatycznej pozwala uchwycić głębię i niepowtarzalność doświadczenia cierpienia Chrystusa, a także dostępne ludziom naśladowanie Jego posłuszeństwa wobec Ojca. Kontemplacja Syna, w którym objawia się w pełni wewnętrzne życie Boga w Jego istotowej jedności, pozwala jednocześnie poznać prawdę o człowieku i jego duchowej drodze do doskonałości. Przynależy do niej również doświadczenie opuszczenia¹¹⁰. Jest ono

¹⁰⁶ Na temat nauki teologicznej Ruysbroeca i jego specyficznego słownictwa zob. tamże, s. 14-46.

¹⁰⁷ J. Ruysbroeck, *Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe*, dz. cyt., s. 146.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże, s. 147.

¹¹⁰ Opuszczenie stanowi w dziele Ruysbroeca czwarty etap przyjscia Chrystusa do serca człowieka, który w swym życiu wewnętrznym pragnie Boga. Poprzedzone jest ono: zapalem uczuć i pociechą, nadmiarem pociechy oraz potężnym wzniesieniem się ku Panu – wszystkie te doświadczenia dotyczą

podobne do zachodzącego słońca, które zdaje się zabierać ze sobą siłę życia: płodność, światło, ciepło. Chrystus ukrywa się przed człowiekiem, wzywając go do wyjścia poza siebie: wówczas ten poznaje siebie jako biednego, nieszczęsnego, opuszczonego. Opis tego stanu ducha przywodzi na myśl opowieść o męce Jezusa: „Gdzie odpłynęły miłosny upał, żarliwość, dziękczynienie i chwała z zadowoleniem, gdzie przepadły wewnętrzna pociecha i radość, uczuciowy smak, jak obumarły silne burze miłości i wszystkie dary, których kiedyś doświadczał?”¹¹¹

Człowiek przeżywający tego rodzaju próbę – która zdaje się ważnym etapem dojrzewania do coraz pełniejszego zamieszkiwania duszy przez Boga – zostaje pozbawiony obfitych niegdyś darów duchowych. Może przeżywać cielesne, a także duchowe pokusy, a w oczach innych uchodzi za przegranego: „nie widzi się u nich [ludzi przeżywających to doświadczenie] i nie docenia żadnej świętości. Ujemnie się ocenia całe ich życie i działalność. Są pogardzani i odrzucani...”¹¹² Przeplatają się ze sobą światło i ciemność, gdyż Bóg oczyszcza człowieka, czyniąc Go w pełni swoją własnością, aby ostatecznie przemienić udrękę w wewnętrzną radość. Opuszczenie jest doświadczeniem bolesnym, nie oznacza jednak rozpacz, gdyż – w przekonaniu flamandzkiego mistyka opartym na średniowiecznej antropologii – dokonuje się jedynie na poziomie zmysłów i uczuć, choć może wywierać pewien wpływ także na wyższe pokłady duszy.

Okres próby i oczyszczenia Ruysbroec porównuje do słońca w znaku Panny¹¹³, obniżającego się: jego promienie stają się niższe i niosą ze sobą o wiele mniej ciepła. Wrażenie ukrywania się Boga płynie z niespodziewanego odcięcia źródła światła tj. pozornego oddalania się Chrystusa od duszy. Oczyszczenie ostatecznie prowadzi jednak człowieka nie do ciemności, lecz do wizji bardziej przejrzystej.

W tej mistycznej poetyce metafora Chrystusa jako światła płynącego od Boga do człowieka jest niezwykle znacząca, a przy tym bliska obrazowi spojrzenia używanemu przez Lubich, który stanowi przedmiot naszej dalszej refleksji. Ruysbroec nazywa Wcielonego Syna „boską Jasnością”¹¹⁴, wiecznym¹¹⁵, Boskim¹¹⁶, miłym¹¹⁷,

niższej części duszy ludzkiej, podobnie jak rozumieli je ówczesni autorzy w odniesieniu do Jezusa. Pamięć, intelekt i wola zdają się być w takiej wizji człowieka ponad nimi. Zob. tamże, s. 178-217.

¹¹¹ Tamże, s. 195.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Por. tamże, s. 194-195.

¹¹⁴ Tamże, s. 180.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 184.

¹¹⁶ Por. tamże, s. 188.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 202.

chwalebny Słońcem, które „wzeszło na niebie wzniosłej Trójcy”¹¹⁸. Nieustannie podkreśla on trynitarny charakter dzieła zbawienia, w którym Chrystus objawia wewnętrzne życie Boga tj. miłość oraz czyni człowieka zdolnym – choć z łaski, a nie z natury – do uczestnictwa w misterium komunii Trzech Osób¹¹⁹.

Uniżenie się Syna we wcieleniu¹²⁰ ze wszystkimi jego konsekwencjami, aż po krzyż, przynosi rozlanie się światła na człowieka, a z nim na całe stworzenie. Dzięki Niemu ciemność zostaje rozproszona, a ludzkie spojrzenie otrzymuje sprawność przenikania tajemnicy Boga. W Chrystusie posiada ono wgląd w głębię prawdy: „w przepaści tej ciemności, gdzie miłujący duch umarł dla siebie, zaczyna się objawienie Boga i wieczne życie. W tej ciemności rodzi się i świeci niepojęte światło – *Syn Boży*, w którym się ogląda życie wieczne. To światło obdarza nas zdolnością widzenia [...]. Ta jasność jest tak wielka, że miłujący kontemplatyk niczego nie widzi ani nie czuje w swej głębi, w której spoczywa, prócz tego niepojętego światła. W prostej nagości, obejmującej wszystko, widzi i czuje się tymże światłem, przez które widzi, i niczym innym, w ten sposób staje się widzącym w boskim świetle”¹²¹. W Chrystusie otwierają się przed człowiekiem niezmiernie drogi kontemplacji: najgłębsze poznanie i miłość Boga.

Pośrednictwo Syna posiada także przeciwny kierunek: światło przenikające między Trójcą Świętą a ludzkością pozwala w pewnym sensie samemu Bogu poznać i miłować wszystko, co w Nim zostało stworzone. W Chrystusie człowiek ogląda Stwórcę, a jednocześnie jest przez Niego oglądany. Spojrzenie i poznanie przynależy bowiem – o ile rozpatrujemy odrębność Osób w Trójcy, nie pomijając przy tym Ich jedności – do przymiotów Syna. Oświecony łaską rozum ludzki rozpoznaje zatem „właściwości wiecznego Słowa, przepastną Mądrość i Prawdę, Wzorzec i Życie wszelkiego stworzenia, wieczną, niezmienną Regułę, *Patrzenie* i *Przenikanie* na wylot wszystkiego, *Przeświecanie* i *Oświecanie* wszystkich świętych w niebie i na ziemi, według ich godności”¹²². Spojrzenie jest w sposób szczególny działaniem Syna, którego

¹¹⁸ Tamże, s. 201.

¹¹⁹ Konieczne jest podkreślenie działania łaski, gdyż pominięcie tego elementu w interpretacji myśli flamandzkiego mistyka stało się w historii powodem oskarżenia go o panteizm. Człowiek powołany jest w Chrystusie do tak głębokiego uczestnictwa w życiu Boga, że w pewnym sensie zatracą się w nim: „całe bogactwo, które Bóg posiada z natury, my posiadamy przez miłość w Bogu; Bóg posiada je w nas dzięki niezmiernemu miłości, którą jest Duch Św. W tej miłości kosztuje się wszystkiego, czego można zapragnąć [...]. W tejże płodnej jedności Ojciec jest w Synu a Syn w Ojcu, wszystkie zaś stworzenia w Nich obu”. Tamże, s. 261-262.

¹²⁰ Metafora światła i spojrzenia typowa dla Ruysbroeca dotyczy najpierw życia samego Boga, a dalej Chrystusa jako Syna zrodzonego w ludzkiej naturze. Nie pojawia się ona natomiast w sposób wyraźny w kontekście krzyża i związanego z nim opuszczenia, co będzie centralnym punktem w myśli Lubich.

¹²¹ Tamże, s. 259-260.

¹²² Tamże, s. 206 (podkreślenie moje).

udziela On człowiekowi, gdyż zjednoczył się z nim w sposób radykalny co do natury. Oznacza ono niejako rozwarcie się Trójcy Świętej, które jednakże nie wpływa na Jej absolutną jedność i doskonałość: ludzkość odnajduje siebie wewnątrz, dzięki pośrednictwu Słowa.

Według koncepcji Ruysbroeca, kiedy Ojciec patrzy na Syna, odnajduje w Nim swój własny Obraz, w którym zawiera się także cała rzeczywistość stworzona. Niezmałowane niczym światło spojrzenia – ponieważ relacja ojcostwa i synostwa jest tu doskonała – dla ludzi żyjących w szczególnej bliskości Stwórcy, stanowi z jednej strony kanał, przez który przepływa poznanie i miłość, z drugiej zaś – sam ich przedmiot. Wpatrując się w jasność Boga, mistycy „zostaną przekształceni i staną się jednym z tymże Światłem, które i przez które widzą”¹²³. Działanie to nie stanowi bowiem, w rozumieniu Ruysbroeca, czegoś zewnętrznego wobec istoty Boga, lecz kryje się w Nim samym. Spojrzenie przynależy już do dynamizmu życia intratrynitarnego, a uobecnia się wobec człowieka w Chrystusie, wcielonym Słowie. On, przyjmując ludzką naturę, stał się „Oknem zjednoczenia”, które „otwiera przed nami królestwo Boże. Dla Boga było to okno wiecznie odkryte, a dla nas zostało otwarte we właściwym czasie”¹²⁴. Powołaniem chrześcijanina wszczepionego w Syna jest widzieć, a to znaczy poznać do głębi i miłować Trójcę Świętą.

Mistyka Ruysbroeca odwołuje się nieustannie do pojęcia jedności¹²⁵ – jej źródłem i istotą jest życie Boga, do którego człowiek jest od samego początku powołany i już w pewnym sensie włączony. Światło to strumień łączący rzeczywistość nadprzyrodzoną i przyrodzoną: jeden, potężny, a przy tym bogaty w różnorodność. Doświadczenie ciemności i opuszczenia może być rozpatrywane i przyjmowane jedynie jako oczyszczenie – niezbędne, aby móc przyjąć w sobie blask Boga, który chce przemienić ludzką duszę swą miłością. Trzeba najpierw „zagubić się w bezmiarze ciemności”, aby potem dojść do wiecznego oglądu, „wpatrywać się w światło przez światło i w świetle”¹²⁶.

2.3. Jan od Krzyża

Koncepcję nocy ciemnej jako szczególnego etapu na drogach mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem najpełniej rozwinął i wyjaśnił w swych pismach

¹²³ Tamże, s. 263.

¹²⁴ J. Ruysbroeck, *Namiot duchowy*, Kraków 2002, s. 39.

¹²⁵ Wyjątkowa wrażliwość na jedność jako z jednej strony cechę życia intratrynitarnego, z drugiej zaś – zamysł Boga wobec stworzenia, czyni koncepcję mistyczną Ruysbroeca szczególnie znaczącą i bliską doświadczeniu Lubich: duchowości jedności.

¹²⁶ J. Ruysbroeck, *Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe*, dz. cyt., s. 260.

ascetycznych Jan od Krzyża. On jako pierwszy odważył się na interpretację wołania Jezusa na krzyżu w kategoriach próby duchowej, jaką przeżywają osoby osiągające szczyty zjednoczenia z Trójcą Świętą. Kolejne pokolenia teologów i mistyków, od Teresy z Avila aż po świętych XX wieku, odwoływały się na różne sposoby, odpowiednio do swojego doświadczenia, do tego klasycznego obrazu biernej nocy ciemnej.

Wyjaśniając słowa z Ps 22,2, Jan nawiązuje do scholastycznej koncepcji duszy¹²⁷ o dwóch częściach: niższej i wyższej. Pierwsza obejmuje wrażenia i poznanie natury zmysłowej, druga natomiast intelekt i wolę. Dramat męki Jezusa, w której staje się On „wzorem i światłem”¹²⁸ dla człowieka podążającego nieuchronnie do śmierci w swej naturze, dotyka nie tylko umęczonego ciała, lecz także Jego duszy. Karmelitański mistyk nie ma wątpliwości, że próba przeżywana na Golgocie dotyka całej Osoby, tak jak jej zbawcze działanie ma rozległy, powszechny zakres: „pewne jest, że w chwili śmierci został wyniszczony w swej duszy przez pozbawienie wszelkiej pociechy i podpory. Ojciec pozostawił Go w tak całkowitym opuszczeniu w niższej części duszy, że Chrystus zmuszony był wołać: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mt 27, 46). [...] i w tym opuszczeniu, jakby unicestwiony i starty na proch, spłacał doskonale dług i łączył ludzi z Bogiem. Dlatego słusznie mówił w Jego imieniu Dawid (Ps 72, 22): *Ad nihilum redactus sum, et nescivi*”¹²⁹. Śmierć krzyżowa oznacza wyniszczenie zmysłowe i duchowe za względu na Boga aż po osiągnięcie „całkowitego *nic*, które jest największą pokorą”¹³⁰: jej realizm wskazuje z jednej strony na doskonałość dzieła odkupienia w Chrystusie, z drugiej zaś – wyznacza chrześcijańską drogę do pełnego zjednoczenia z Ojcem.

Powyższa refleksja nad doświadczeniem opuszczenia Jezusa wpisuje się w tę część *Drogi na Górę Karmel*, która szczegółowo dotyczy konieczności ogołocenia rozumu w czynnej nocy ducha. Tym niemniej jego opis i szerszy kontekst sugerują, że przynależy ono raczej do próby o charakterze biernym, gdzie działającym jest przede wszystkim Bóg: to Ojciec zdaje się opuszczać Jezusa, pozbawiając Go swej opieki i pociechy¹³¹. Doskonałość, przekonuje Jan od Krzyża, nie tkwi w przyjemnościach i uczuciach darowanych duszy, lecz opiera się na zaciemnieniu wiary, nadziei i miłości

¹²⁷ Podobnie jak wspomniany wyżej Jan Tauler. Zob. Teresa Benedykta od Krzyża, *Wiedza krzyża: studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1999, s. 129-131.

¹²⁸ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, Kraków 2013, II, 7,9.

¹²⁹ Tamże, II, 7,11.

¹³⁰ Tamże.

¹³¹ Także Garrigou-Lagrange widzi w opuszczeniu przeżywanym przez Jezusa wyraźne podobieństwo do biernego oczyszczenia ducha w szczególnym odniesieniu do cnoty miłości, por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998, s. 747-748.

aż po całkowite przeobrażenie i niemal utożsamienie z Bogiem. Opuszczenie i rozdzielenie są konieczne, aby mogło dokonać się mistyczne zespolenie i przebóstwienie: uczestnictwo w życiu trynitarnym.

Próbę zwaną nocą ciemną tłumaczy się dwojako: ze względu na wzniosłość i bezmiar Mądrości Bożej oraz na niskość i nieadekwatność ludzkiej duszy. Zderzenie tych dwóch skrajności jest tak mocne, że można porównać je do silnego słońca, które oślepia, ponieważ przekracza wytrzymałość wzroku. Podobnie działanie Boga staje się mrokiem, udręką, męczarnią. Kontemplacja wlana nazywana jest „promieniem ciemności”, gdyż w przypadku duszy jeszcze nie w pełni doskonałej, „swoim nadmiernym światłem nadprzyrodzonym zwycięża i wyniszcza jej naturalne siły rozumowe”¹³². Doświadczenie nocy jest więc realne, choć nie oznacza faktycznego odsunięcia się Boga, ale raczej Jego gwałtowne przybliżanie się dla głębokiej przemiany duszy.

Na tym etapie drogi mistycznej, oczyszczeniu poddane są jednocześnie doznania zmysłowe i władze duchowe. Umysł, wola i pamięć – wbrew wcześniejszym pociechom i wewnętrznej stabilności – doznają zaciemnienia, oschłości i goryczy. Wszystko to jest konieczne, aby pośród nocy zajaśniało słońce, jakim jest Stwórca biorący człowieka w swoje posiadanie. Doniosłość tego momentu polega na tym, że dokonuje się w nim „wielki akt miłości, którego jedynym i najczystszy motywem jest to, że Bóg jest nieskończenie dobry sam w sobie, nieporównanie lepszy niż wszelki dar stworzony, i że On pierwszy nas umiłował. Za przykładem Jego Syna Ukrzyżowanego powinienem oddać Mu miłość za miłość”¹³³. Oczyszczenie umysłu, woli i pamięci z jakiegokolwiek więzi z własną intuicją oraz dotychczasowym doświadczeniem dobra i sprawiedliwości, oznacza sublimację intencji i postaw.

Opisywany przez Jana od Krzyża bolesny proces doskonalenia wyjaśnia się w pewien sposób w świetle wspomnianej, ontologicznej i moralnej przepaści, jaka oddziela Boga od człowieka. Wzniosłe powołanie chrześcijanina do komunii z Trójcą Świętą pociąga za sobą konieczność głębokiej przemiany. Trudności może natomiast budzić zastosowanie podobnej interpretacji do wcielonego Syna w doświadczeniu krzyża. W zjednoczeniu dwóch natur w Chrystusie nie ma miejsca na grzech i zerwanie relacji, gdyż „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). Czy możemy mówić o realności przeżywanej próby? Czy została naruszona najgłębsza więź jedności?

Odpowiedź, jaką przynosi doświadczenie mistyków, prowadzi teologię na

¹³² Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 2001, II, 5,3.

¹³³ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, dz. cyt., s. 748.

nieprzetarte dotąd szlaki. W ich przeświadczeniu – którego autorytet Kościół podkreślił, już przez samo uznanie ich osobistej świętości – dramat rozdarcia i cierpienia może być wpisany w komunie miłości, nie rozrywając jej. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z pewną projekcją chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego na narrację Paschy¹³⁴. Z punktu widzenia hermeneutyki biblijnej, interpretacja ta wydaje się wątpliwa, tym niemniej wnosi ona nowe, cenne elementy, wzbogacając dotychczasową wizję cierpiącego Sługi Jahwe. Jednakże celem takiego spojrzenia nie jest w pierwszym rzędzie twierdzenie dogmatyczne dotyczące Osoby Chrystusa, ale traktat ascetyczno-mistyczny, rzucający przy tym światło na prawdy wiary nierozłącznie powiązane z regułami chrześcijańskiego życia.

Dramat opuszczenia, wyjaśnia Jan od Krzyża, a z nim wielu znawców duchowości, przeżywany przez osobę szczerze poszukującą Boga i mającą już doświadczenie głębokiej komunii z Nim, nie wypływa jedynie z najbardziej okrutnych okoliczności zewnętrznych, choć te mogą być częścią próby. Głębokie cierpienie rodzi się z niepodważalnego, trwającego w czasie przekonania, że Ojciec odwrócił swoją miłość, łaskę i pociechy, a głębokie zjednoczenie z Nim, które dotychczas nadawało sens i wartość całemu życiu, znikło nieodwołalnie. Przyjmując na siebie konsekwencje grzechu, w wymiarze tak cielesnym jak i duchowym, Chrystus stał się podobnym do ludzi także w przeżywanych pokusach i próbach. Kenoza Syna stanowi doskonałe wypełnienie *nada*, w którym mistyk widzi konieczną drogę do wewnętrznej przemiany aż po przebóstwienie. Owo poczucie oddalenia od Ojca przy jednoczesnym wyłącznym pragnieniu posiadania Go oraz postawa zaufania i bezwarunkowego oddania się w Jego ręce, przynależą do najbardziej zasadniczych elementów nocy ciemnej, które pozwalają odróżnić takie doświadczenie od lenistwa i uległości szatanowi.

Bez wątpienia, Jezus nie ściągnął na siebie gniewu Bożego ze względu na swoje ziemskie życie, przebyte bez grzechu, co więcej w doskonałym zjednoczeniu woli i poddaniu Ojcu. Nawet jeśli uznamy w ludzkim nieposłuszeństwie bezpośrednią przyczynę dzieła wcielenia i odkupienia, doświadczenia opuszczenia nie należy rozpatrywać wyłącznie w kategoriach kary. Wydaje się, że perspektywą dużo bardziej odpowiednią do jego wyjaśnienia jest pojęcie miłości. Analogicznie¹³⁵ jak w przypadku Chrystusa, dusza oddana Bogu i szczerze za Nim podążająca, nie znajduje wyjaśnienia

¹³⁴ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 99.

¹³⁵ Jest rzeczą oczywistą, że poruszamy się tu ciągle w delikatnym obszarze analogii, gdyż doskonałość Jezusa i doskonałość najbardziej świętego człowieka różnią się co do istoty: pierwsza pochodzi z natury, druga z łaski, przez uczestnictwo w Bogu. Ta zasadnicza rozbieżność przekłada się także na doświadczenie opuszczenia przez Ojca.

swej próby w samej tylko sprawiedliwości czy niepojętych, przypadkowych wyrokach Opatrzności. Właśnie ze względu na ową tęsknotę i powołanie do wielkiej intymności z Ojcem, przychodzi bolesne oczyszczenie jako znak procesu przeobstwienia. „Dusza chce kochać Boga i oddałaby tysiąc razy swoje życie dla Niego [...], nie przynosi jej to jednak ulgi, lecz jeszcze większe sprawia zmartwienia. W pragnieniu bowiem Bożej miłości, które ją całą przejmuje, widzi równocześnie całą swoją nędzę. I nie może uwierzyć, że Bóg ją kocha i że ona na tę miłość zasługuje. Przeciwnie, widzi, że zasługuje na odrzucenie nie tylko przez Boga, ale przez wszystkie stworzenia, i to na zawsze. Boleje więc niewymownie”¹³⁶.

Świadomość własnej nędzy płynie z łaski oglądania Stwórcy i stworzenia w bardziej wyrazistym świetle. W wydarzeniu krzyża wynika ona z uniżenia się Syna ze względu na ludzki grzech i przyjęcia na siebie jego konsekwencji, w imię takiej miary miłości, która gotowa jest oddać życie za przyjaciół. W tej sytuacji, pomimo ogromnego pragnienia poznania oraz żaru miłości, dusza przeżywa trudności na modlitwie, nie potrafi wznieść się do Boga ani poprzez uczucia, ani poprzez umysł. Odnosi wrażenie, że On jej nie słucha. Nie dziwi więc dramatyczne wołanie Jezusa skierowane do Boga „czemuś Mnie opuścił?”, tak radykalnie różne od intymnych rozmów z *Abbà* toczonych wcześniej. Rozum, wola i pamięć poddane zostają bolesnemu oczyszczeniu: zamiast wspomagać dążenie do Boga, zaciemniają je. Pytanie o przyczynę opuszczenia jest więc nie tylko wyrażeniem braku pociechy, ale także przyznaniem się do ciężącego stanu niewiedzy.

Odpowiedzią Chrystusa, a za Nim każdego człowieka prawdziwie świętego, na takie zawieszenie władz zmysłowych i duchowych jest heroiczny akt wiary. „Wśród ciemności mego rozumu, przykrości mojej woli, utrapienia i ucisku mojej pamięci (pozostałam bowiem w ciemnościach, opierając się jedynie na *czystej wierze*, która jest ciemną nocą dla wspomnianych władz naturalnych); samą tylko wolą dotkniętą bólem, utrapieniami i udręczeniem miłości wyszłam [mówi o sobie dusza] z siebie samej”¹³⁷. Takim właśnie aktem zaufania pomimo wszechogarniającej ciemności było wyznanie Jezusa „Ojczy w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Pośród nocy ducha jaśnieje, dzięki łasce, potęga wiary pozwalająca przetrwać najcięższą próbę¹³⁸.

¹³⁶ Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, dz. cyt., II, 4,1.

¹³⁷ Tamże, II, 4, 1 (podkreślenie moje). Jan od Krzyża stosuje tu formę żeńską, gdyż podmiotem jest dusza.

¹³⁸ Edyta Stein komentuje tę myśl Jana od Krzyża: „Tak oto wewnątrz Jego [Chrystusa] duszy trawił nieustannie ekspiacyjny ogień cierpień całego Jego ludzkiego życia; doszedł on do szczytu w Ogrodzie Oliwnym i na krzyżu, gdzie Chrystus przestał odczuwać szczęśliwość nie ustającego nigdy zjednoczenia, aby się całkowicie pogrążyć w męce, aż do przeżycia krańcowego opuszczenia przez Boga.

Zwątpienie i ufność, odrzucenie i tęsknota przeplatają się w niezwykle sposób w doświadczeniach świętych, lecz pomimo tych paradoksalnych w swej skrajności przeżyć, nie przerywa się ani na chwilę ich relacja z Bogiem. Choć Ten zdaje się nie odpowiadać, oni na różne sposoby wykrzykują wobec Niego swój ból, swoją miłość oraz absurdalną zgodę na każdy rozwój sytuacji. Czytamy na przykład w poruszającym liście Matki Teresy z Kalkuty: „Czuję w duszy po prostu ten straszliwy ból z powodu utraty – Boga, który mnie nie chce – Boga, który nie jest Bogiem – Boga, który naprawdę nie istnieje (proszę, Jezu, wybaczone błędności – kazano mi pisać wszystko) [...]. Jeśli moje oddzielenie od Ciebie – sprowadzi do Ciebie innych i w ich miłości i obecności znajdziesz radość i zadowolenie – to przecież, Jezu, z całego serca chcę cierpieć to wszystko, co cierpię – nie tylko teraz – ale przez całą wieczność – gdyby to było możliwe”¹³⁹. Wyznania te brzmią niczym echo i aktualizacja w życiu konkretnych osób, najwyższego aktu posłuszeństwa – jako wyrazu wiary – oraz miłości, jakiego dokonał Chrystus przeżywający na krzyżu dramat opuszczenia¹⁴⁰.

Znawcy życia ascetycznego i mistycznego podkreślają, że pomimo pewnych stałych cech, noc ciemna może różnić się w poszczególnych przypadkach. Bez wątplenia, w pierwszej kolejności stanowi ona pewien etap oczyszczenia, konieczny dla wzrostu duchowego polegającego na coraz pełniejszym uczestnictwie w intymnym życiu Trójcy Świętej. Dalej, jest ona szczególnym zaproszeniem do uczestnictwa w zbawczym dziele Chrystusa, jakie kieruje on do wybranych dusz, aby mogły dać Mu dowód swej najwyższej miłości. W tym drugim przypadku, osoby przeżywają noc ciemną już po osiągnięciu zjednoczenia przemieniającego, a nie jako przygotowanie do niego¹⁴¹.

Obok wymiaru indywidualnego, próba duchowa może być interpretowana w określonych przypadkach w perspektywie wspólnotowej, eklezjalnej. Cierpienie nie tylko oczyszcza daną jednostkę, ale także dotyka w pewien sposób także innych: Kościoła, ludzkości. Tak jak męka i śmierć Chrystusa przyniosły powszechne owoce

Consummatum est oznaczało koniec odkupicielskiego ognia, a *Pater, in manus Tuas commendo spiritum meum* ostateczne przejście do wiecznego i niezmaconego zjednoczenia w miłości”. Teresa Benedykta od Krzyża, *Wiedza krzyża: studium o św. Janie od Krzyża*, dz. cyt., s. 204.

¹³⁹ Matka Teresa, „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty*”, Warszawa 2009, s. 263-265.

¹⁴⁰ Podobny wydźwięk ma rada udzielona Annie Marii Calcagnini przez Pawła od Krzyża: „Czuję, że jest Siostra wyzuta z wszelkiego wsparcia i dziękuję za to Bogu błogosławionemu, ponieważ teraz bardziej przypomina Siostra boskiego Oblubieńca, opuszczonego przez wszelkie wsparcie podczas gdy umierał na krzyżu. Ale w tym opuszczeniu dokonał wielkiej ofiary i udoskonalił ją ostatnimi słowami, jakie wypowiedział [...]. Tak uczyni i Ty, kochana córeczko”. *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999, s. 91.

¹⁴¹ Por. F. Ciardi, *La notte tempo di prova. L'esperienza dei santi*, NU (30)2008, nr 2, s. 183-184.

odkupienia, tak próba przeżywana przez osobę utożsamioną z krzyżem Pana, rodzi nadzwyczajne skutki dla jej otoczenia i współczesnego jej świata. Mówi się o łasce współodkupienia albo uczestnictwa w wynagrodzeniu i odkupieniu w odniesieniu do takich świętych jak: Teresa z Lisieux, Paweł od Krzyża czy wspomniana już Matka Teresa z Kalkuty¹⁴² itd. Jak zauważa Garrigou-Lagrange, chodzi tu o dusze już oczyszczone, które wezwane zostają do ofiarowania się za zbawienie innych, co sytuuje je szczególnie blisko wewnętrznych cierpień Jezusa i Maryi. „Ci duchowi ratownicy [...] walczą nie tylko godzinami i miesiącami, ale czasem latami, aby wydrzeć dusze z rąk wiecznej śmierci i muszą w jakiś sposób odpierać w ich miejsce pokusy, aby im skutecznie pomóc. Dusze te są głęboko złączone z naznaczonym męką życiem Zbawiciela, w nich wypełniają się w pełni słowa Pawła: «[jesteśmy] dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale»” (Rz 8,17)¹⁴³. Eklezjalny charakter mają także bolesne próby duchowe, jakie mogą przechodzić osoby obdarzone charyzmatem założyciela. Analogicznie do zrodzenia Kościoła poprzez śmierć krzyżową Jezusa, wszelkie dzieła Boże – jak pokazuje historia dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa – powstają pośród cierpienia¹⁴⁴, niezrozumienia, a nawet głębokiego poczucia porażki.

To oczyszczenie, jakiego doznają dusze w nocy ciemnej, porównuje Jan od Krzyża do cierpień przeżywanych w stanie czyśćca¹⁴⁵: „choć bowiem habitualnie mają trzy cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość, to jednak aktualne uczucie zmartwienia i pozbawienia Boga nie pozwala im radować się rzeczywistym dobrem i pociechą tych cnót. Wprawdzie wiedzą, że chcą kochać Boga, nie przynosi im to jednak pociechy, gdyż nie sądzą, żeby Bóg je kochał i że mogą być godne Jego miłości”¹⁴⁶. Porównanie to przywołuje po raz kolejny obraz człowieka, który jednocześnie cierpi i kocha: w swoim bolesnym stanie pozbawiony jest radości, nie potrafi kosztować dobrych owoców, jednak nie popada w rozpacz. Oczyszczenie to przede wszystkim działanie ognia miłości, który wypala i oświeca¹⁴⁷, a z czasem ta ciemna kontemplacja staje się źródłem mądrości i świętości.

Szlaki chrześcijańskich mistyków łączą się i krzyżują nieustannie z drogami

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ R. Garrigou-Lagrange, *Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix*, „Etudes Carmélitaines” (23)1938, nr 2, s. 293.

¹⁴⁴ Por. F. Ciardi, *La notte tempo di prova. L'esperienza dei santi*, dz. cyt., s. 186.

¹⁴⁵ Współczesna teologia bardziej niż z doświadczeniem czyśćca, łączy wołanie opuszczenia na krzyżu z prawdą o zstąpieniu do piekieł, o czym wspomnimy więcej w kolejnej części niniejszego rozdziału.

¹⁴⁶ Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, dz. cyt., II, 7, 7.

¹⁴⁷ Tamże, II, 12, 1.

teologów: tak jedni jak i drudzy muszą ostatecznie stanąć wobec tajemniczej prawdy objawionej na Golgocie. Krzyż Chrystusa, w swym wymiarze bosko-ludzkim i cielesno-duchowym, jako „zgorszenie” i „głupstwo” jest warunkiem *sine qua non* miłości i poznania, jakich człowiek dostępuje poprzez samoobjawienie się Boga. Autentyczne doświadczenie duchowe nie zastępuje poszukiwań intelektualnych, choć może stanowić cenne ich uzupełnienie, wyjaśnienie i potwierdzenie. Wykład dogmatyczny natomiast znajduje w nim przenikliwość intuicji wiary głęboko złączonej z życiem, które wypływa z misterium Trójcy Świętej i do niego wciąż podąża.

Z tego względu, w ostatniej części niniejszego rozdziału, wychodząc od wołania opuszczenia jako najbardziej tajemniczego wyrazu cierpienia Jezusa na krzyżu, zapytamy jeszcze o rozwój doktryny chrystologicznej i trynitarnej w świetle słów z Ps 22. Należy pamiętać, że wyodrębnienie nauki świętych od refleksji teologów stanowi pewien zabieg metodologiczny, gdyż wielu ze wspomnianych autorów autorytet Kościoła zalicza do jednego i drugiego grona. Decydującym dla nas czynnikiem rozróżniającym jest styl dyskursu i jego bezpośredni cel: akcent położony na poznanie lub na miłość.

3. Znaczenie teologiczne

Teologia pierwotnego Kościoła rodzi się z kerygmatu tj. nauczania o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, przede wszystkim jako komentarz do Pisma Świętego. Najstarsze wątpliwości i kontrowersje dotyczą trudności ze zrozumieniem i ujęciem w ówczesnych kategoriach mentalnych, ukształtowanych przez religijność judaistyczną oraz filozofię grecką, prawdy o wcieleniu Syna dla odkupienia człowieka. Wypracowana w pierwszych wiekach koncepcja unii hipostaticznej domaga się z jednej strony utrzymania bóstwa Chrystusa, z drugiej zaś obrony autentyczności Jego ludzkiej natury. Problem pozoru czy realizmu cierpienia i śmierci dotyczących Drugiej Osoby Trójcy Świętej odgrywa tu zasadniczą rolę. Zmieniający się obszar zainteresowań doktrynalnych Kościoła w szerokim kontekście filozoficzno-społecznym, znajduje na przestrzeni wieków swoje odbicie także w interpretacji wołania opuszczenia. Zasadniczy kierunek tych przemian, jako wprowadzenie do dalszej refleksji nad specyfiką i oryginalnością pism Lubich, może już ukazać krótka panorama interesującej nas myśli teologicznej, poczynając od Ojców Kościoła, przez pisma scholastyków i reformatorów aż po myśl współczesną.

3.1. Okres patrystyczny

Pierwszym znanym nam autorem, który podejmuje się wyjaśnienia słów opuszczenia przypisywanych Jezusowi na krzyżu i wyznacza dwa podstawowe kierunki ich interpretacji, jest Orygenes¹⁴⁸. W wołaniu „Boże mój, Boże mój” widzi on z jednej strony pełną bólu skargę, jaką Zbawiciel kieruje do Ojca ze względu na swoje upokorzenie. W swoim komentarzu do Ewangelii Mateusza, stwierdza, iż „widząc, jak Ten, który istniał w postaci Bożej schodzi z tego rodzaju wysokości i ogałaca samego Siebie przez to, że przyjął postać sługi (por. Flp 2,6n.), i widząc w tym wolę Tego, który Go na to posłał, rozumiemy, że pod względem właściwości, dzięki którym był postacią niewidzialnego Boga i obrazem Ojca (por. Flp 2,6; por. 2 Kor 4,4), został On opuszczony przez Ojca, kiedy przyjął postać sługi (por. Flp 2,7), i opuszczony został dla ludzi, aby przyjąć tego rodzaju tak wielkie zadanie, aby dojść aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej (por. Flp 2,8), która wśród ludzi uchodzi za najhaniebniejszą”¹⁴⁹. Orygenes rozumie wołanie Jezusa jako wyraz ogromnego uniżenia boskiej natury, kiedy zamiast należnej Mu odwiecznie chwały, ze względu na swoją misję, to jest dla zbawienia człowieka, doświadcza On hańby i ciemności.

W swych komentarzach do Księgi Psalmów natomiast, w słowach Ps 22 grecki ojciec rozpoznaje głos żalającej się ludzkości, wybrzmiewający w ustach Chrystusa, który jest jej przedstawicielem i głową. To człowiek bowiem znajdował się w stanie opuszczenia i wzgardy, a On – choć niewinny – wziął na siebie jego grzech i odkupił go przez swoją mękę¹⁵⁰. Taka interpretacja, jak zauważa Jouassard¹⁵¹, wypływa bez wątpienia z naturalnej u Orygenesesa skłonności do czytania Pisma Świętego w sposób alegoryczny, ale także z apologetycznej konieczności przekroczenia dosłownego znaczenia tekstu.

Wskazane tu możliwe wyjaśnienia: realistyczne lub metaforyczne, znajdują obydwa gorących zwolenników w związku z szerzącymi się w IV i V wieku kontrowersjami chrystologicznymi, zapoczątkowanymi przez Ariusza. Wołanie opuszczenia staje się nie tyle przedmiotem systematycznej refleksji teologicznej samym

¹⁴⁸ Por. G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, „Revue des Sciences Religieuses” (5)1925, nr 4, s. 609.

¹⁴⁹ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza (część druga)*, Kraków 2002, s. 205.

¹⁵⁰ „Haec est Domini Christi crucifixi vox, quae aliunde figurat quod nobis accidit. Nos enim eramus prius derelicti et despecti, nunc vero postmodum assumpti et salvi facti passionibus eius qui non erat passionibus obnoxius, quemadmodum insipientiam nostram et delictum sibi accomodans, sequentia psalmi verba profert : « Longe a salute mea verba delictorum meorum ». Quasi diceret: Procul a salute me peccata faciunt”. Origenes, *In Psalmos*, w: PG, t. 12, kol. 1254.

¹⁵¹ Por. G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dz. cyt.

w sobie, ile nośnym argumentem wykorzystywanym przez obydwie strony sporu. Arianie powołują się chętnie na szczegóły opisu męki i śmierci, aby wykazać, że Chrystus doświadcza bólu i zdrady, czuje się opuszczony przez Ojca, o którym wcześniej mówił, że jest z Nim jedno (por. J 10,30). Przynajmniej więc w tym momencie Pismo Święte zdaje się potwierdzać rozdzielenie między Synem a Bogiem, co wskazywałoby na pewną zmienność w ich relacji, podczas gdy natura boska jest niezmienna.

Broniąc ortodoksyjnej nauki Kościoła, Ojcowie starają się wyjaśniać właściwe znaczenie słów Jezusa. W jednej z mów Atanazego Wielkiego przeciw arianom, czytamy: „Jeśli więc zapłakał i doznał zamętu, to płaczącym i wprowadzającym w zamęt nie był Logos jako Logos, lecz było to właściwością ciała. Jeśli zaś prosił o oddalenie kielicha, to nie boskość doznawała trwogi, lecz również to doświadczenie było czymś właściwym człowieczeństwu. Ewangeliści mówią też o stwierdzeniu: «Czemuś Mnie opuścił?» jako o Jego wypowiedzi – zgodnie z tym, o czym już wcześniej była mowa – chociaż to nie On cierpiał, bo przecież Logos nie podlegał cierpieniu. Ponieważ jednak Pan stał się również człowiekiem, człowiek te rzeczy wykonał i wypowiedział, aby Ten, który zniósł tego rodzaju doświadczenia, uczynił ciało wolnym od nich. Dlatego Pan, który zawsze jest w Ojcu, nie może być przez Niego opuszczony ani przed wypowiedzeniem tych słów, ani wtedy, gdy wydobył je z siebie”¹⁵². Realistyczna interpretacja wołania Jezusa na krzyżu jest możliwa według Atanazego w tym znaczeniu, że Syn zechciał przyjąć prawdziwie ludzką kondycję naznaczoną grzechem¹⁵³ i oddaleniem od Boga, aby nas od niej wyzwolić. Jego skarga może więc być rozumiana jako rzeczywista właśnie dlatego, że wykrzyczana jest w imieniu człowieka i ze względu na utożsamienie się z nim¹⁵⁴.

Za interpretacją metaforyczną opowiada się natomiast Grzegorz z Nazjanzu, który podkreśla, że Chrystus jako Głowa odkupionej ludzkości wydaje się sam grzechem, przekleństwem, nieposłuszeństwem, wyrażając w ten sposób faktyczny stan osoby skażonej złem. Tym niemniej, nie można powiedzieć o Nim samym, jakoby przeżył oddalenie od Ojca czy też doświadczył kondycji człowieka w oderwaniu od swej boskiej natury¹⁵⁵. Na krzyżu Wcielony Syn prawdziwie cierpi i umiera, ze względu

¹⁵² Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, Kraków 2013, s. 220-221.

¹⁵³ Także Jan Chryzostom wyjaśnia w świetle opuszczenia na krzyżu, co to znaczy, że Syn stał się grzechem (por. 2 Kor 5,21), a nawet prawdziwie przyjął kondycję grzesznika, por. G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dz. cyt., s. 615-616.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 612.

¹⁵⁵ „Neque enim, quod quidam opinantur, ipse, vel a Patre, vel a sua divinitate, quasi passionem extimisset, ac propterea sese a perpetente corpore collegisset, derelictus est. (quis enim eum, vel

na swą bardzo głęboką solidarność z ludzkim grzechem, pozostaje jednak zasadnicza różnica, odrębność między Nim a stworzeniem. Chrystus postrzegany jest w tamtej chwili jako przeklęty i odrzucony, ale owo utożsamienie nie oznacza faktycznego stanu¹⁵⁶. Didym Ślepy komentuje tę zależność, stosując wymowny obraz poddanych, którzy w imieniu przyjaciół przychodzą błagać króla o przebaczenie obelgi¹⁵⁷. Dla większej skuteczności swej mowy, uznają oni za swoją winę innych i okazują szczerą skruchę. Analogiczne jest doświadczenie grzechu w dziele przebłagania dokonany przez Chrystusa na krzyżu: Jego wołanie wyraża dramat innych ludzi, a nie bezpośrednio Jego Osoby.

Ciekawą interpretację słów z Psalmu 22¹⁵⁸ proponują Ojcowie ze szkoły antiocheńskiej, a za nimi także Hilary z Poitiers i Ambroży¹⁵⁹. Wołanie „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” odczytują oni jako wewnętrzny dialog między naturą ludzką (ciało) a boską (szczególnie związaną z duszą) wobec zbliżającej się śmierci, to znaczy rozdzielenia duszy od ciała. Nie znaczy to, tłumaczy Epifaniusz, jakoby umierał człowiek oderwany od bóstwa, gdyż Osoba Chrystusa była jedna, stanowiąc jednocześnie podmiot dla dwóch natur. „Człowieczeństwo [Zbawiciela] nie jest bowiem czymś samym w sobie [...]. Gdyż przemówiło nie jako oddzielone od bóstwa i bez niego, jak to jest z dwoma odrębnymi rzeczami, wręcz odwrotnie, człowieczeństwo było zjednoczone z bóstwem, tworząc z nim jedną, świętą rzecz... Widząc jednak bóstwo zjednoczone z duszą mającą zaraz opuścić przeświète ciało, wyraziło się ono w imieniu Pana jako człowieka to znaczy w imieniu Jego człowieczeństwa. Bóstwo musiało przecież dopełnić wszystkiego, co związane było z tajemnicą męki”¹⁶⁰. Pomimo pewnej niezręczności i zawłości argumentacji, Epifaniusz zdecydowanie broni tezy o nierozdzielności w Chrystusie natury boskiej i ludzkiej – paradoksalnie, właśnie kłopotliwe dla innych wołanie opuszczenia dla niego staje się argumentem za obecnością bóstwa aż do samej śmierci, a także później, gdy dusza miała zstąpić do piekieł dla wyzwolenia sprawiedliwych przodków.

primum humanitus gigni, vel in cruce ascendere coegit?) Verum in seipso, ut dictum est, nostra rapraesentavit [...]. Siquidem vicesimus primus psalmus manifeste ad Christum refertur”. Gregorius Theologus, *Oratio XXX*, w: PG, t. 36, kol. 110.

¹⁵⁶ Por. G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dz. cyt., s. 613-614.

¹⁵⁷ Por. tamże.

¹⁵⁸ Ojcowie Kościoła i ich następcy, odwołując się do numeracji psalmów przyjętej przez Septuagintę, a za nią przez Wulgatę, przypisują omawianemu tekstowi numer 21, a nie 22. Dla zachowania przejrzystości, w niniejszym opracowaniu przyjęto umownie stosowaną dziś numerację hebrajską (Ps 22) niezależnie od zmieniającego się na przestrzeni wieków zwyczaju.

¹⁵⁹ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 90-91.

¹⁶⁰ Cyt. za: G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dz. cyt., s. 42.

Kolejny wiek przynosi nowe trudności związane ze zrozumieniem Wcielenia Syna, a szczególnie ze sposobem złączenia w jednej Osobie dwóch natur. Jak zauważa Jouassard, w polemice między Nestoriuszem i jego zwolennikami a Cyrylem Aleksandryjskim, trudno wskazać wyraźny błąd co do interpretacji wołania opuszczenia. Chodzi raczej o przeniesienie akcentów i wykorzystanie określonych wydarzeń i słów z życia i męki Jezusa, aby ukazać odrębność natur, podczas gdy należałoby podkreślić jedność działania Osoby. Podmiotem jest zawsze Słowo, które stało się ciałem, podkreśla Cyryl Aleksandryjski. W dialogu adresowanym przeciwko Nestoriuszowi stwierdza on, że cierpielność i ból nie są argumentem podważającym boską naturę w Chrystusie, o ile odczytujemy je w perspektywie ekonomii zbawienia, mając na względzie realność wcielenia¹⁶¹. Przyjąwszy ludzkie uwarunkowania, Syn cierpiał i czuł się poddany próbie.

Podnoszone w owych pierwszych wiekach trudności, związane z odniesieniem wołania opuszczenia do zbawczej śmierci krzyżowej, mają swoje źródło również w warstwie językowej Biblii. Werset 1 Psalmu 22, który w całości brzmi: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku”, Septuaginta, a za nią Wulgata, tłumaczyły, używając pojęcia grzechu¹⁶². Wyrazem tej tradycji w j. polskim jest przekład Wujka: „Boże, Boże mój, wejrzyj na mię: czemuś mię opuścił? Daleko od zbawienia mego słowa grzechów moich”¹⁶³. Znający taką interpretację Psalmu pisarze wczesnochrześcijańscy, bronią się przed bezpośrednim przypisaniem tych słów Chrystusowi, gdyż są przekonani o Jego osobistej bezgrzeszności¹⁶⁴. Czym innym jest – uważają słusznie – utożsamienie się Syna z grzechem jako stanem oddalenia od Boga ze względu na ludzką naturę, a czym innym zło przypisywane jednostce.

Wymownym świadectwem powiązania kwestii opuszczenia na krzyżu z doświadczeniem grzechu są również pisma Augustyna z Hippony, który idąc za wcześniejszą tradycją, widzi jako podmiot rozpaczliwego wołania nie fizyczne, ale

¹⁶¹ Por. Cyrillus Alexandrinus, *Perché Cristo è uno*, Roma 1983, s. 84-85.

¹⁶² Psalm 22,2 według Septuaginty brzmi: ο θεος ο θεος μου προσχεσ μοι ινα τι εγκατελιπεσ με μακραν απο της σωτηριασ μου οι λογοι των παραπτωματαυ μου, a w wersji łacińskiej (Wulgata): „Deus Deus meus respice in me: quare me dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum”. Oryginał hebrajski pozostawia sporą dowolność, jeśli chodzi o interpretację tego wersetu, por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 88.

¹⁶³ Cyt. za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, Warszawa 2000.

¹⁶⁴ Dyskusja wokół słów: „czemuś Mnie opuścił?” przenosi się także na forum II soboru w Konstantynopolu (553 r.), za sprawą Teodora z Mopsuestii. Ponieważ przekonany jest on o bezgrzeszności Chrystusa, nie zgadza się w ogóle na przypisanie Mu słów dotyczących opuszczenia, odczytując je w kontekście grzechu osobistego. Neguje tym samym mesjański charakter Psalmu 22, a wołanie z krzyża odnosi wyłącznie do Kościoła. Por. G. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, dz. cyt., s. 623-624.

mistyczne Ciało Pana, jakim jest Kościół. „Słowo, które stało się ciałem, wisiało na krzyżu, wołało: «Boże mój, Boże mój, spójrz na mnie, dlaczego mnie opuściłeś?» Dlaczego to zostało wypowiedziane, jeśli nie dlatego, że my tam byliśmy, ciało Chrystusowe, Kościół? [...] «Z dała od mego zbawienia są słowa moich występków». Jakich występków tego, o którym napisano: «On grzechu nie popełnił, a podstęp w jego ustach nie miał miejsca»? Czy więc mógł powiedzieć «występków moich» inaczej, jak nie tylko prosząc za naszymi występkami, które uczynił swoimi, ażeby sprawiedliwość swoją uczynić naszą?»¹⁶⁵

Augustyn nie ma zatem żadnych wątpliwości, że doświadczenie opuszczenia dotyczy Chrystusa jedynie jako Głowy Mistycznego Ciała, który wypowiada je ze względu na Kościół. Umieszczenie tego wołania w opisie męki ma dla chrześcijan ogromne znaczenie, gdyż ukazuje mądrość, z jaką Bóg postępuje wobec swoich wyznawców¹⁶⁶. Słowa te są poruszającym wezwaniem do refleksji nad własną kondycją oraz nad usprawiedliwiającą miłością Syna Bożego. Z drugiej jednak strony, pozostają one prawdziwie wołaniem Chrystusa, którego nie można w żaden sposób oddzielić od Kościoła. Komentując w innym miejscu te dramatyczne szczegóły opisu męki, Augustyn powołuje się na nierozdzielną więź, jaka łączy Głowę i Ciało, na podobieństwo cielesnego zjednoczenia w relacji oblubieńczej. Ze względu na to intymne zjednoczenie, „jeden jest głos, nawet jeśli nie powiedziano, kiedy mówi ciało, a kiedy głowa. My jednak słuchając, rozróżniamy”¹⁶⁷. Choć trzeba mieć na względzie odrębność między naturą i osobą ludzką a Wcielonym Słowem, to dzięki tajemnicy miłości działa Ono i wypowiada się w odniesieniu do stworzenia, z którym jest nierozzerwalnie związane.

Podobnie odczytuje wołanie opuszczenia Leon Wielki: umierający Chrystus udziela według niego głosu pogrążonej w grzechu i cierpieniu ludzkości. Ze względu na jedność Osoby pomimo dwóch natur, nie jest możliwe rzeczywiste opuszczenie Boga przez Boga. Wypowiada się natomiast Głowa Ciała w imieniu Jego członków, gdyż wszystkich w tamtej chwili obejmuje, włączając ich w dzieło odkupienia.

Jednakże słowa Psalmu 22 można odczytać, twierdzi Leon Wielki, jeszcze z innej perspektywy, soteriologicznej: są one nie tyle skargą, co pouczeniem¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 1-36*, Warszawa 1986, s. 168.

¹⁶⁶ Por. tamże.

¹⁶⁷ Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 36-57*, Warszawa 1986, s. 45. Na temat możliwości opuszczenia Chrystusa przez Boga w koncepcji biskupa Hippony, zob. także Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 58-77*, Warszawa 1986, s. 245.

¹⁶⁸ „Vox ista [...] doctrina est, non querela”. Leo Magnus, *Sermo LXVII*, w: PL, t. 54, kol. 372. To stwierdzenie Leona Wielkiego będzie bardzo bliskie Chiarze Lubich, która przywołała je jako płynące od

W swym brzmieniu stanowią one kontynuację modlitwy Jezusa w Ogrodzie Oliwnym: „Ojczy mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty. [...] Ojczy mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja!” (Mt 26,39.42). Akcent położony na odruchy ludzkiej słabości pokazuje dobitnie, że odkupienie dokonuje się nie mocą człowieka, choćby doskonałego, lecz ze względu na potęgę Boga. Wyrażna obecność, w godzinie męki i śmierci, współdziałających ze sobą w jednej Osobie natur ludzkiej i boskiej kryje w sobie wielką tajemnicę zbawienia¹⁶⁹. Opuszczenie na krzyżu można ponadto rozpatrywać, sugeruje w dalszej części homilii Leon Wielki, jako pozytywne działanie ze strony Boga oraz Chrystusa: „była to zarówno wola ojcowska jak i Jego własna, które sprawiły, że Pan został wydany na mękę: nie tylko Ojciec Go opuścił, ale On sam w pewien sposób się odsunął, nie przez oddalenie spowodowane trwogą, ale przez dobrowolną uległość [...]. Skoro przyszedł przez swą Mękę zniszczyć śmierć i autora śmierci, jakże mógłby zbawić grzeszników, gdyby się przeciwstawił prześladowcom”¹⁷⁰? Sam Chrystus w pewnym sensie chciał tego pozornego rozdzielania bóstwa i człowieczeństwa poprzez chwilowe ukrycie swojej mocy, gdyż tylko w ten sposób mogło dokonać się odkupienie. Wołanie opuszczenia byłoby więc nie tyle wyrazem cierpienia i skargi, ile miarą dobrowolnego i świadomego – nie mniej jednak bolesnego – ogołocenia się Syna ze względu na ludzkość.

Nadanie przez Leona Wielkiego wołaniu Jezusa na krzyżu rangi doktrynalnej, oddaje charakter myśli chrystologicznej, jaką odnajdujemy w pismach pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jest to niezwykle bogaty czas kształtowania się teologii i precyzowania jej najważniejszych pojęć oraz kierunków refleksji. Zasadnicze dogmaty wiary dotyczące Wcielenia i Odkupienia czerpią przede wszystkim z pogłębionej lektury i interpretacji Pisma Świętego i w tym właśnie kontekście pojawiają się pierwsze komentarze do przywołanych przez dwóch ewangelistów słów Psalmu 22.

autorytetu Ojców Kościoła potwierdzenie jej doświadczenia i duchowej intuicji. Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 147. Nie znajdujemy natomiast w tej samej homilii porównania Jezusa w krzyku opuszczenia do okna Bożego, jak sugeruje to Mazzer, powołując się na przypis samej Lubich oraz na komentarz, który miałby się pojawić w: A. Louf, *La vita spirituale*, Magnano 2001, s. 60. Por. s. Mazzer, P. Coda, „*Li amò fino alla fine*”: *il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia*, dz. cyt., s. 392. W podanym miejscu takiej wzmianki nie ma. Wydaje się, że punktem zbieżnym między myślą Leona Wielkiego a obrazowaniem stosowanym przez Lubich jest raczej niespotykane gdzie indziej pojęcie „doktryny”.

¹⁶⁹ „Unde ipsa vox non exauditi, magni est expositio sacramenti, quod nihil humano generi conferret Redemptoris potestas, si quod petebat nostra obtineret infirmitas”. Leo Magnus, *Sermo LXVII*, dz. cyt., kol. 372.

¹⁷⁰ Leo Magnus, *Sermo LXVIII*, w: PL, t. 54, kol. 373-374.

3.2. Wieki średnie i czasy nowożytne

Dla teologii scholastycznej, ważnym wyzwaniem było pogodzenie *visio beatifica*, jaką Chrystus zachowuje przez całe swoje ziemskie życie jako Bóg, z lękiem przed śmiercią, wspomnianym przez ewangelistów w opisie męki¹⁷¹. Refleksja ta obejmuje przede wszystkim agonię w Ogrodzie Oliwnym i prośbę o odsunięcie kielicha cierpienia, jednak pojawiają się również komentarze interpretujące wołanie opuszczenia na krzyżu. Spośród teologów tego okresu za przykład posłużą nam czołowi przedstawiciele szkoły franciszkańskiej oraz dominikańskiej: Bonawentura oraz Tomasz z Akwinu.

Pierwszy z nich przyjmuje jako podstawową perspektywę uprawiania nauki o Bogu tzw. *theologia crucis*, gdyż pozwala mu ona poznawać Go i miłować dzięki doskonałemu pośrednictwu Syna dokonanemu w śmierci i zmartwychwstaniu: „jedyną drogą [...] jest płomienna miłość Ukrzyżowanego”¹⁷². W traktacie o męce Pańskiej zatytułowanym *Mistyczny krzew winny*, medytując nad słowami Jezusa na krzyżu, Bonawentura przypisuje wołanie opuszczenia Jego ludzkiej naturze: w swym bóstwie nie zwracałby się do Ojca „Boże mój”. Wyraża ono jednocześnie ogrom bólu i bezmiar miłości Stwórcy wobec świata, której ceną jest pozorne doświadczenie oddalenia Chrystusa. „Czy Ojciec mógł opuścić swego jedyne Syna? Wykluczone! Najlaskawszy Jezus, nasza Głowa, mówi tak w imieniu całego Ciała, to znaczy całego Kościoła. Chcąc jednak zwrócić szczególniejszą uwagę na zjednoczenie i miłość, którą miał wobec Kościoła, swojej Oblubienicy, wykazuje, że będzie musiał cierpieć we wszystkich swoich członkach. On, który jako Głowa przetrwał mękę, to jest doznał jej na własnym ciele, wziętym z Dziewicy, woła, że został opuszczony Ten, który nie mógł być opuszczony...”¹⁷³.

W innym miejscu komentując opis męki¹⁷⁴, Bonawentura powtarza znane już teologom przekonanie, że w niższej części duszy Jezusa panuje smutek i nie ma ona dostępu do siły, która niezmiennie napełnia wyższą część. Jego donośne wołanie wyraża wielkość doświadczanego cierpienia, a jednocześnie przypomina opuszczenie, w jakim pogrążona jest ludzkość. Chrystus na krzyżu cierpi za ludzi, a dalej przez wieki nie przestaje uczestniczyć w udręce swoich członków, jaka płynie ze sprawiedliwości.

¹⁷¹ Por. G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 92.

¹⁷² Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, w: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, s. 16.

¹⁷³ Bonawentura, *Mistyczny krzew winny, czyli traktat o męce Pańskiej*, w: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001, s. 234.

¹⁷⁴ Por. Bonaventure, *Les Bouquets de la Passion*, http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bonaventure/vol02/020.htm#_Toc101149058 [dostęp: 20.10. 2016].

Słowa Psalmu 22 odnoszą się tym samym zarówno do Jego realnego, historycznego doświadczenia we wcieleniu, jak i do Jego równie prawdziwego trwania w Ciele, jakim jest Kościół żyjący w czasie.

Wśród pism Tomasza z Akwinu opuszczenie Jezusa pojawia się przede wszystkim w komentarzach do Pisma Świętego: najpierw w kompilacji fragmentów Ojców Kościoła zatytułowanej *Catena aurea*, dalej w jego własnych *Super Evangelium Matthaei* oraz *In Psalmos*. Systematyczne wyjaśnienie znaczenia słów Ps 22,2 znajdujemy także w tej części *Sumy teologicznej*, która zatytułowana jest *Droga Zbawiciela*, a dotyczy męki i śmierci Chrystusa.

Oddając głos pisarzom wczesnochrześcijańskim komentującym ewangeliczne opisy męki według Marka i Mateusza, Tomasz przywołuje tocząca się w pierwszych wiekach dyskusję co do prawdziwego znaczenia opuszczenia¹⁷⁵. Niektórzy, jak cytowany w tym kontekście Orygenes, tłumaczą je stanem upokorzenia, w jakim znajduje się Syn wydany na mękę: „jasno możesz zrozumieć, co znaczy to, co mówi Chrystus, czyniąc porównanie chwały, jaką ma u Ojca, ze zmieszaniem, z jakim przyjął krzyż”¹⁷⁶. Podobnie brzmi anonimowa glosa: „Mówi się zaś, że Bóg opuścił Chrystusa w śmierci, ponieważ wystawił Go mocy Jego prześladowców. Odebrał mu ochronę, lecz nie zerwał zjednoczenia”¹⁷⁷.

Inni przywołani tu komentatorzy widzą w Ps 22 wyraz solidarności Syna Bożego z ludzkim doświadczeniem nędzy spowodowanej przez grzech. Według Teofilakta słowa opuszczenia wypowiada „człowiek ukrzyżowany dla Boga za mnie. My bowiem jesteśmy ludźmi opuszczonymi, On zaś nigdy nie był opuszczony przez Ojca”¹⁷⁸. O trwałości zjednoczenia Syna z Ojcem świadczy stwierdzenie Jezusa: „Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (J 16,32). Doświadczenie lęku i strachu przynależy więc jedynie do ludzkiej natury Chrystusa, podobnie jak inne opisane w Ewangelii znaki Jego cielesnej słabości: głód, zmęczenie... Argumentuje św. Beda: „to, co się mówi: *Czemuś mnie opuścił?*, jest cechą cielesnego głosu, ponieważ zgodnie z naturą ciało nie chce utracić życia ze sobą związanego. Chociaż więc sam Zbawiciel powiedział to, to pokazał słabość ciała, tak jak człowiek objęty takimi poruszeniami, znajdując się w niebezpieczeństwach, mówi, że Bóg go opuścił”¹⁷⁹.

Przytoczeni przez Tomasza Ojcowie bronią zdecydowanie – w polemice

¹⁷⁵ Przywołane tu spory chrystologiczne i głos Ojców odegrały ważną rolę w opracowanej u schyłku jego życia *Sumie teologicznej*, której odpowiednie fragmenty omówimy w dalszych rozważaniach.

¹⁷⁶ Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch. Catena aurea*, Dębogóra – Poznań 2007, s. 206.

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ Tamże, s. 230.

¹⁷⁹ Tamże.

z heretykami – trwałego zjednoczenia dwóch natur w jednej Osobie, którego śmierć krzyżowa nie naruszyła. Kiedy Chrystus umierał, bóstwo nie rozdzieliło się z człowieczeństwem, ale jak pisał Augustyn „odczuło śmierć za pośrednictwem ludzkim albo ludzkim doznaniem [...], nie tracąc mocy swej natury, przez którą wszystko ożywia”¹⁸⁰. Dalej Akwinata przywołuje argumentację Jana Damasceńskiego, który tłumaczy śmierć Jezusa jako człowieka przez oddzielenie świętej duszy od niesplamionego ciała, gdzie bóstwo pozostaje związane z obydwoma elementami. „Tak samo też jedna osoba nie podzieliła się na dwie. Ciało bowiem i dusza, tak jak od początku miały istnienie w osobie Słowa, tak samo też i w śmierci. Nigdy bowiem ani dusza, ani ciało nie należały do innej osoby, jak tylko do osoby Słowa”¹⁸¹. Wielu komentatorów cytowanych w *Catena aurea* odczytuje głośnie wołanie na krzyżu jako znak wskazujący na nieprzerwanie trwające w Chrystusie bóstwo i moc. Ludzie bowiem umierają w słabości, z cichym jękiem lub pośród milczenia¹⁸². Ponadto, zauważa Hilary, o pozostawaniu w Chrystusie Bożej mocy świadczy właśnie owo współistnienie słabości i bólu oraz działania zbawczego, którego znakiem jest choćby obietnica rajy dana jednemu z umierających obok złoczyńców¹⁸³.

Oprócz przywołanych fragmentów *Catena aurea*, Tomasz pozostawia także własne komentarze do Pisma Świętego, głęboko przesiąknięte myślą poprzedników. W swej analizie Ewangelii Mateusza, doktor anielski wskazuje na głośnie wołanie na krzyżu jako na znak dokonującej się wielkiej tajemnicy. Nie należy go przyjmować jako wyrazu strachu przed śmiercią, ale jako znak równości wobec Ojca. Ponadto, cytat z Księgi Psalmów pokazuje, że w śmierci Jezusa wypełniają się starotestamentowe prorocтва¹⁸⁴. Dalej, Tomasz przestrzega przed dwoma błędnymi próbami interpretacji Ps 22 w ustach Jezusa: pierwsza doprowadziła Ariusza do zaprzeczenia zjednoczenia w Chrystusie boskiej i ludzkiej natury, jedność Osoby tłumaczył on zajęciem przez Słowo miejsca duszy człowieka; natomiast Nestoriusz upatrywał przyczyny bóstwa Syna w łasce, a nie w naturze. Tym sposobem obydwaj rozumieli wołanie opuszczenia jako skargę wypowiedzianą wobec Boga przez Jego stworzenie, po oddzieleniu Słowa

¹⁸⁰ Tamże, s. 207.

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² Tak tłumaczył wołanie Jezusa na krzyżu przywołany przez Tomasza Hieronim: „gdy osłabło ciało, rozbrzmiewa mocno głos Boży, który mówi: «Otwórzcie mi bramy sprawiedliwości» (Ps 117) i dlatego mówi się dalej: *Lecz Jezus, wydawszy głos wielki, skonał. Ze słabym głosem lub w ogóle bez głosu umieramy, którzy z ziemi jesteśmy. Chrystus natomiast umarł, wydając mocny głos, ponieważ zstąpił z nieba*”. Tamże, s. 231.

¹⁸³ Por. Thomas Aquinas, *Catena in Matthaeum*, cap. 27, l. 9, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 20.10.2016].

¹⁸⁴ Por. Thomas Aquinas, *Super Evangelium Matthaei*, cap. 27, l. 2, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 20.10.2016].

od ludzkiej natury.

Tymczasem wołanie „Boże mój, Boże mój” nie oznacza, przekonuje Akwinata, zerwania wcześniejszej więzi synowskiej: Chrystus ze względu na dwoistość natury zwraca się zarówno „Ojcze”, jak i „Boże”. Przywołane dramatyczne pytanie z Ps 22,2 wyraża głębię ludzkiego oddania i zaufania, a doświadczenie opuszczenia nie odnosi się ani do natury, ani do łaski, lecz do miary przyjętego cierpienia. Ponadto, Jezus pyta o przyczynę przeżywanego cierpienia: czemu? Według Tomasza, pragnie On w ten sposób podkreślić swoje współczucie wobec Żydów: „dlatego mówi to dopiero po tym, jak pojawiły się ciemności. Chce więc powiedzieć: «Dlaczego chciałeś, abym Ja został wydany na mękę, a oni okryci ciemnością?» Wyraża także podziw, gdyż miłość Boża godna jest podziwu”¹⁸⁵. Tak interpretowane pytanie Jezusa wykrzywane na krzyżu, wskazuje już dalej, na zamysł odkupienia, który w jakimś sensie uzasadnia ogrom cierpienia.

W swym komentarzu do Księgi Psalmów natomiast, Tomasz odczytuje Ps 22 przede wszystkim jako tekst prorocki, mesjański, który jedynie w sensie przenośnym odnosi się do postaci Dawida. Kluczem do jego zrozumienia jest natomiast męka Chrystusa prowadząca do zmartwychwstania. Akwinata przyznaje, że owo wołanie do Boga nacechowane jest cierpieniem i skargą, co przystoi raczej grzesznikowi niż człowiekowi sprawiedliwemu. Rzeczywiście bowiem, wypowiadający je Pan utożsamia się całkowicie z poranionym przez zło człowiekiem, gdyż On i Kościół tworzą jedno mistyczne ciało, stanowią w pewien sposób jedną osobę¹⁸⁶. Choć grzech znajduje się w członkach, to w Głowie obecne jest podobieństwo do grzechu, zgodnie ze słowami Pawła zapisanymi w kontekście tajemnicy wcielenia: „On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8,3).

Pojawiająca się kilkakrotnie w opisie męki modlitwa Jezusa do Ojca naznaczona jest bez wątpienia lękiem i bólem, co najwyraźniej pokazują dwa momenty: prośba o oddalenie kielicha oraz głośne wołanie słowami psalmu. Zdaniem Akwinaty, tę duchową udrękę towarzyszącą Pasji można wyjaśnić na dwa sposoby. Po pierwsze, Chrystus wypowiada ją, stawiając siebie w miejsce słabszych członków, doświadczających strachu wobec mającego nadejść cierpienia. Po drugie, przynależy

¹⁸⁵ Tamże. W tym miejscu Tomasz przywołuje zdanie apostoła Pawła: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8).

¹⁸⁶ „Et haec est una de regulis supra in principio Psalterii positae, quod ea quae pertinent ad membra, dicit Christus de se, propter hoc, quod sunt sicut unum corpus mysticum Christus et ecclesia; et ideo loquuntur sicut una persona, et Christus transformatur in ecclesiam, et ecclesia in Christum” (podkreślenie moje). Thomas Aquinas, *In Psalmos*, 21,1, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 20.10.2016].

ona do Jego ludzkiej natury, która w sposób oczywisty obawia się cielesnej śmierci i próbuje jej uniknąć¹⁸⁷.

Poczucie opuszczenia nie oznacza według dominikańskiego teologa, że Bóg się odsunął, ale że w danej chwili Jego obecność nie jest źródłem siły i pociechy. Syn doświadcza realnie fizycznego cierpienia. Nie uprawnia to jednak w żaden sposób do tezy, jaką wysunął m.in. Ariusz¹⁸⁸, że w godzinie męki doszło w Chrystusie do rozdzielenia bóstwa i człowieczeństwa. Tomasz stwierdza jednoznacznie, że taka próba wyjaśnienia opuszczenia na krzyżu jest błędna. Ponadto, ma on nieustannie na względzie cały psalm, a nie tylko wersety bezpośrednio przywołane w opisie męki, dlatego odczytuje cierpienie Jezusa jako wypełnienie się zapowiedzi mesjańskiej, drogę konieczną w dziele zbawienia i podjętą świadomie.

Kwestia opuszczenia Jezusa powraca niedługo później w *Sumie teologicznej*, a dokładniej w traktacie *Droga Zbawiciela*. Rozpatrując przyczynę męki Jezusa, Tomasz wyjaśnia, iż cierpiał On dobrowolnie, a uczynił to z posłuszeństwa Ojcu. Z tej perspektywy, wydanie Chrystusa na śmierć i towarzyszące mu poczucie opuszczenia przez Boga można wyjaśnić na trzy sposoby¹⁸⁹. Po pierwsze, w swym odwiecznym zamiśle Stwórca przewidział odkupienie człowieka przez mękę Syna. Po drugie, wzbudził w Nim chęć cierpienia za ludzi, „pod wpływem miłości”¹⁹⁰. Wreszcie, nie obronił Jezusa przed prześladowcami¹⁹¹, a Psalm 22 w opisie pasyjnym należy odczytać właśnie jako brak interwencji Boga w tym dramatycznym momencie. Zdaniem Tomasza, zgoda na cierpienie Syna była równocześnie Jego własnym aktem, jak i wyrazem wspólnego, zgodnego działania. „Wola i czyn Chrystusa, jako Boga, wydającego siebie na śmierć, była identyczna z wolą i czynem Ojca, który Go wydał. Jako człowiek zaś, wydał samego siebie Chrystus aktem woli, którą Go Ojciec natchnął”¹⁹².

W dalszej części swego wykładu teologicznego, Akwinata polemizuje

¹⁸⁷ Prośba o odsunięcie kielicha i rozbrzmiewające skargą wołanie do Boga są konsekwencją skażenia ludzkiej natury przez grzech. Jej słabość z jednej strony wyraża się w charakterystycznym, także dla człowieka wierzącego, strachu przed cierpieniem, z drugiej zaś – w doświadczeniu przez samego Chrystusa podobieństwa do grzesznika. „Ideo dicit, verba, quibus petit liberari, quae sunt, delictorum meorum, idest fidelium, pro quorum delictis patior; vel sunt infirmae carnis quae habet similitudinem delicti: longe a salute corporali, quia calix, sive passio, non transit a me ut petii; quasi dicat, non consequor salutem quam intendo, si petitio mea quam peto, exaudiretur, pater, transeat a me calix iste. Et ideo littera Hieronymi habet, longe a salute mea verba gemitus mei”. Tamże.

¹⁸⁸ Por. tamże.

¹⁸⁹ Por. STh III, 47, 3, resp.

¹⁹⁰ STh III, 47, 3, ad 3.

¹⁹¹ O wydaniu Chrystusa przez Ojca pisał wyraźnie apostoł Paweł: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał...” (Rz 8,32).

¹⁹² STh III, 47, 3, ad 2.

z autorami¹⁹³, którzy wołanie opuszczenia rozumieją jako znak oddzielenia się w umierającym Chrystusie natury boskiej od ludzkiej. Wszelkie stwierdzenia dotyczące Syna Bożego w Jego ludzkiej naturze, od poczęcia i zrodzenia z Dziewicy aż po śmierć i złożenie w grobie, są możliwe jedynie na podstawie zjednoczenia osobowego. Jest ono dziełem szczególnej łaski od Boga, a tę traci się jedynie na drodze grzechu. Niewinność Syna, co do której nie ma żadnych wątpliwości, stanowi niezbity dowód, że „zjednoczenie Bóstwa z ciałem nie mogło w Nim ulec zerwaniu. I dlatego ciało Chrystusa jak przed śmiercią było połączone ze Słowem Bożym w zjednoczeniu osobowym i hipostatycznym, tak było połączone i po śmierci”¹⁹⁴.

Trudność co do utrzymania trwałej więzi bóstwa i człowieczeństwa w Osobie Syna związana jest z przekonaniem, iż we Wcieleniu elementem łączącym bóstwo i ciało jest dusza. Skoro w momencie śmierci – jak to jest w przypadku każdego człowieka – dusza Chrystusa oddzieli się od Jego ciała, tym samym zdaje się zanikać możliwość dalszego wyjaśnienia unii hipostatycznej. Jednakże Tomasz uzasadnia, że pomimo tego oddzielenia, pozostaje pewne ukierunkowanie duszy na ciało, „jakaś dyspozycja do zmartwychwstania”¹⁹⁵, a więc także zjednoczenie dwóch natur w Osobie Syna¹⁹⁶. Chrystologiczny dogmat o wcieleniu nie dopuszcza zatem myśli o jakimkolwiek rozdzieleniu bóstwa i człowieczeństwa, nawet w niepojętym momencie Jego śmierci. O ile bowiem dusza jest formą ciała i decyduje w sposób pewny o jego życiu, to ożywiająca moc boskiej natury nie jest uwarunkowana żadną koniecznością, lecz zależy od woli Boga¹⁹⁷. Z tego względu bóstwo może zostać złączone z martwym ciałem i nie wpływać na jego stan.

Reasumując, w odniesieniu do Ps 22 Tomasz nie ma żadnych wątpliwości, że „wyraz «opuszcł» nie mówi o naruszeniu zjednoczenia osobowego, lecz o tym, że Bóg Ojciec wydal Chrystusa na mękę. Słowo «opuszcł» nie oznacza tu nic innego, jak to, że nie obronił przed prześladowcami”¹⁹⁸. Wyjaśnienie takiego stanowiska, popartego autorytetem Ojców, często przywoływanych w tej części, wpisuje się w wykład

¹⁹³ Tak uważa np. przywołany przez Tomasza Ambroży: „było to wołanie człowieka, który miał umrzeć przez oddzielenie go od Bóstwa. Bo skoro Bóstwo jest wolne od śmierci, to śmierć nie mogła nastąpić przed odejściem życia, a przecież Bóstwo jest życiem”. STh III, 50, 2, 1.

¹⁹⁴ STh III, 50, 2, resp.

¹⁹⁵ STh III, 50, 2, ad 2.

¹⁹⁶ Tomasz przywołuje tu myśl Jana Damasceńskiego: w Chrystusie „ciało i dusza [...] od początku współistnieją w Osobie Słowa. Rozdzielone w chwili śmierci, każde z osobna trwało nadal posiadając jedną i tę samą hipostazę: Słowo. Hipostaza Słowa jest więc jedynym pierwszym podmiotem czynności zarówno Słowa, jak i duszy oraz ciała, bo ani dusza, ani ciało nie posiadały nigdy innej hipostazy, prócz hipostazy Słowa”. STh III, 50, 3, ad 4.

¹⁹⁷ Por. STh III, 47, 2, ad 3.

¹⁹⁸ STh III, 50, 2, ad 1.

chrystologiczny *Sumy teologicznej*. Akwinata ukazuje w nim przede wszystkim niezachwianą jedność woli Ojca i Syna oraz fundamentalną trwałość unii hipostatycznej.

Kilka wieków później Jezusowe wołanie słowami Ps 22 otrzymało zupełnie inną interpretację. Bez wątpienia ogromny wpływ na tę zmianę wywarli XVI-wieczni reformatorzy, zwłaszcza Luter¹⁹⁹ i Kalwin²⁰⁰. Pesymizm i tragizm w interpretacji męki Chrystusa, typowy dla protestantów, udziela się również kaznodziejom katolickim, szczególnie w XVII-wiecznej Francji, co odczytać można choćby z zachowanych kazań Bossueta i Bourdaloue. W tym nowym rozumieniu, opuszczenie na krzyżu nie oznacza już jedynie cierpienia sprawiedliwego Sługi, którego Bóg pozostawia w rękach oprawców, ale krzyk grzesznika słusznie przez Niego odrzuconego. Niewinność Syna zostaje przesłonięta ze względu na Jego utożsamienie się z ludzkością, dotkniętą do głębi złem.

W jednym ze swoich kazań pasyjnych, Bossuet poucza, iż święta dusza Zbawiciela zostaje napełniona świętym strachem przed uderzającym w Niego Ojcem²⁰¹. Chrystus pragnie rzucić się w Jego ramiona, aby w nich odnaleźć wsparcie, ale Bóg się odwraca od Niego, pozostawia Go samego, wydaje na pastwę swej pałającej gniewem sprawiedliwości. Przyczyną tego opuszczenia jest grzech, który wyznacza oddzielenie człowieka od Stwórcy. Podejmując dzieło odkupienia, Jezus „bierze na siebie:

¹⁹⁹ Teologowie Reformacji widzą w wołaniu Jezusa na krzyżu znak pozytywnego działania Ojca, który kieruje swój słuszny gniew przeciw grzesznikom. Perspektywa ta wynika z pesymistycznej wizji człowieka oraz z takiej koncepcji sprawiedliwości, która domaga się poniesienia konsekwencji popełnionego zła. Luter nie ma wątpiwości, że Chrystus pozostał aż do śmierci bez grzechu, jednak zainspirowany słowami z *Listu do Galatów*: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem” (Ga 3,13), przypisuje Mu całkowite utożsamienie się z jego tragicznymi konsekwencjami.

Pojawia się tu koncepcja zastępstwa w karze, a nawet zastępstwa w winie. Stając się – w swojej Osobie – winny wszystkich grzechów świata, Syn ściąga na siebie sprawiedliwość Ojca, która wyraża się nie tylko w wyroku śmierci, ale także w przeraźliwym strachu przed wiecznym gniewem i oddaleniem od Boga. Jego cierpienie na krzyżu można utożsamić z karą, jaką wszyscy ludzie mieli ponieść za swoje grzechy, a także z wieczną męką potępionych. Uczyniony w oczach Boga przeklętym, opuszczonym i bluźniercą, przeżywa On na sobie doświadczenie piekła. „Nie jest to z pewnością żart, igraszka czy hipokryzja, że mówi: «opuszciliś Mnie!». Naprawdę jest On opuszczony we wszystkim, tak jak opuszczony jest grzesznik, kiedy grzeszy”. M. Luter, *Operationes in Psalmos*, cyt. za: A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino: un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 77.

²⁰⁰ Kalwin, przyjmując teorię zastępstwa, przypisuje umierającemu Chrystusowi poczucie zwątpienia co do Jego ocalenia ze względu na ogrom Bożego gniewu: „Nie tylko Jego ciało zostało wydane za cenę naszego odkupienia: lecz była jeszcze inna cena, godniejsza i doskonalsza, to jest przyjęcie okropnych udręć, jakie mieli odczuwać potępieni i wyklęci [...]. Albowiem nie można wyobrazić sobie gorszych otchłani niż mieć poczucie odrzucenia i opuszczenia przez Boga, nie otrzymać od Niego pomocy, gdy się Go wzywa, a oczekiwać od Niego jedynie wyroku potępienia i zniszczenia”. J. Calvin, *Institution de la religion chrestienne*, dz. cyt., ks. II, s. 291. Krzyk opuszczenia oznacza według Kalwina karę piekielnej śmierci, z której wyrwie Chrystusa zmartwychwstanie. Zstąpienie do piekieł wyznawane w Credo rozumie on jako prawdziwe doświadczenia piekła – potępienia bez nadziei na zbawienie.

²⁰¹ J.-B. Bossuet, *Oeuvres choisies de Bossuet*, Paris 1897, t. 5, s. 264.

oburzenie Boga, gdyż woła, a Ojciec Go nie słyszy; gniew Boga, gdyż modli się, a Ojciec Go nie wysłuchuje; sprawiedliwość Boga, gdyż cierpi, a Ojciec nie łagodnieje. Nie łagodnieje wobec Syna, ale łagodnieje wobec nas. Podczas tej otwartej wojny, jaką mściwy Bóg toczył z Synem, dokonywała się tajemnica naszego pokoju”²⁰². Słowa opuszczenia wywołują przerażenie, co zresztą jest świadomym zabiegiem kaznodziei, gdyż ich medytacja ma prowadzić do nienawiści wobec grzechu, którego odkupienie w imię zastępczego zadośćuczynienia było prawdziwą przyczyną męki²⁰³.

Coraz wyraźniej dochodzi do głosu przekonanie, że cierpienia Chrystusa nie można porównać z żadną torturą czy bólem, jakich człowiek doświadcza na ziemi. Jest ono raczej podobne do męki piekielnej, którą znosić będą potępieni. Grzech ludzki zasługuje bez wyjątku na gniew i karę ze strony Boga, a ten zdaje się zwłaszcza w mentalności wieków XVI-XVIII bardziej sędzią niż ojcem. Jak zauważa Delumeau, najwyższa sprawiedliwość przybiera formę zemsty²⁰⁴. Taki właśnie ton rozbrzmiewa w nauczaniu Bourdaloue: „Bóg nie zadowala się uderzeniem w Niego, zdaje się chcieć Go potępić, pozostawiając i opuszczając Go pośród tortur: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* [...]. Wszystko, co będą cierpieć potępieni, dla Niego jest jedynie połową zemsty, to zgrzytanie zębów, te jęki i ten płacz, te płomienie ognia, co nigdy nie zgasną, wszystko to jest niczym lub prawie niczym w porównaniu do ofiary umierającego Jezusa Chrystusa”²⁰⁵. Nieco dalej kaznodzieja przywołuje myśl, iż wołanie opuszczenia można odczytać jako żal Zbawiciela wobec zbyt małych owoców Jego męki, gdyż ze względu na ogrom ludzkiego grzechu, niewielu dostąpi odkupienia. Widząc członki swego Ciała ostatecznie oddzielone od Boga, odczuwa On na sobie dramat wiecznej samotności²⁰⁶.

Interpretacja męki Jezusa w świetle Psalmu 22 przyjmuje czasem akcenty bardziej chrystologiczne, w innych momentach historycznych – soteriologiczne i eklezyjalne. Wobec rozwoju zachodniego humanizmu, który wydobywa na światło człowieka, ludzkie doświadczenie grzechu, samotności, oddalenia od Boga staje się kluczem do zrozumienia dzieła zbawczego, jakie dokonało się w ofierze krzyża. Miejsce wielkich traktatów teologicznych, określających cały depozyt wiary, zajmuje refleksja bardziej praktyczna, ukierunkowana na kształtowanie pobożności. Wołanie opuszczenia, choć w nieco innym niż wcześniej kontekście, wpisuje się w zajmującą

²⁰² Tamże, s. 264-265.

²⁰³ Por. C. Duquoc, *Christologie*, Paris 1972, s. 50.

²⁰⁴ Por. J. Delumeau, *Grzech i strach: poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 426.

²⁰⁵ L. Bourdaloue, *Oeuvres*, Besançon 1870, t. 3, s. 518-519.

²⁰⁶ Por. tamże, s. 528-529.

z czasem centralne miejsce *theologia crucis*.

3.3. Myśl współczesna

Początek XX wieku otwiera przed refleksją teologiczną, zwłaszcza w obszarze chrystologii, nowe perspektywy, które odwołują się z jednej strony do wyników współczesnej egzegezy, z drugiej zaś czerpią z aktualizującej interpretacji Objawienia oraz nieustannego rozwoju metodologii. Okres ten jest dla nas szczególnie cenny, ponieważ stanowi naturalny kontekst historyczno-religijny z typowymi *znakami czasu*, w którym kształtowało się doświadczenie duchowe Chiary Lubich, będące przedmiotem dalszych części niniejszego studium²⁰⁷. Syntetyczna panorama wybranych tendencji we współczesnej teologii, konfrontowanej w kolejnych rozdziałach bardziej bezpośrednio z pismami naszej Autorki, pozwoli następnie umiejscowić oraz odczytać aktualność i oryginalność jej spojrzenia na opuszczenie Jezusa.

W swoich medytacjach nad Pasją, Journet nazywa wezwanie z Psalmu 22 „fatalnymi słowami”²⁰⁸, które stanowią dla wielu ludzi zgorszenie dla wiary. Płynie ono z trudności, jakie natrafia człowiek wierzący, co do połączenia idei Jezusa jako prawdziwego Boga, a więc wolnego od cierpienia, z realnym bólem na Golgocie, który zdaje się zaprzeczać Jego bóstwu. „Zgorszenie dla mojego umysłu jest tak wielkie – wyznaje – że potrzeba siły Boskiej wiary, żebym mógł na nie przystać. Cały instykt, cała sekretna pokusa mojego rozumu skłania mnie do uczynienia tajemnicy racjonalną; do tego, bym ukradkiem zamknął ranę, którą Bóg otworzył we mnie, aby mnie zbawić; do tego, bym wybrał pomiędzy Jezusem, człowiekiem mogącym cierpieć, i Jezusem, czystym Bogiem niepodlegającym agonii”²⁰⁹. Wcielenie Słowa, podobnie jak cała świadcząca o Nim Ewangelia, jest gorszące, ponieważ wykracza poza ramy logiki przyrodzonej i wymaga całkowitego zaufania. Pomimo tej realnej trudności, opuszczenie na krzyżu wpisuje się całkowicie w Objawienie i swoją zaskakującą treścią potwierdza zawartą w nim chrystologię.

Jezus jest szczęśliwy, podkreśla Journet, jako Bóg i jako człowiek, a w ludzkiej naturze może doświadczać jednocześnie cierpienia i bólu. Te dwa poziomy odczuwania wyjaśnia szwajcarski teolog, w nawiązaniu do scholastyki, istnieniem dwóch części

²⁰⁷ Nie ulega wątpliwości, że Lubich w pierwszych latach kształtowania się typowej dla niej duchowości jedności, nie znała wielkich dzieł teologicznych i nie miały one bezpośredniego wpływu na jej rozumienie opuszczenia Jezusa. Dopiero w późniejszym okresie, odczuła potrzebę konfrontacji doświadczenia przeżytego przez nią samą, a kształtującego cały Ruch Focolari, z pismami Ojców Kościoła, z dalszą Tradycją Kościoła, a także ze współczesną myślą teologiczną.

²⁰⁸Ch. Journet, *Czwarte słowo „Boże mój, Boże mój...”*, „Christianitas” 2014, nr 55, s. 75.

²⁰⁹ Tamże, s. 76.

duszy: wyższa odnosi się bezpośrednio do Boga i trwa w nieprzerwanym akcie wizji i miłości. Niższa natomiast obejmuje misję Syna, Jego przebywanie wśród ludzi, życie cielesne, a do niej „docierają jedynie promienie uświęcające, te, które nie usuwają cierpień, lecz je uświęcają”²¹⁰. Choć wizja uszczęśliwiająca pozostaje nieprzerwana i w przypadku Chrystusa nie można mówić o stanie rozpacz, Jego dramat przewyższa wszelki ludzki ból: „Tylko Jezusowi zostało dane w pełni zgłębić przepaść, która oddziela dobro od zła, niebo od piekła, miłość od nienawiści, «tak» powiedziane Bogu od «nie» powiedzianego Bogu. Tylko Jemu zostało dane poznać do głębi, wziąć na siebie w całości oraz mieć moc ofiarowania Bogu zapłaty wymaganej za odkupienie zła i przeobrażenie świata. To, że jasne cierpienie Odkupienia przekracza wszelkie cierpienia zrozpaczonych, że stanowi najbardziej dojmujące ze wszystkich cierpień i że jest *przecuciem tego, czym byłoby, gdyby było możliwe, cierpienie samej natury Boskiej, jest nowym aspektem tajemnicy Wcielenia*. Nie powinno się dopuszczać do tego, żeby ten aspekt pozostawał nieznanym”²¹¹.

Szaleństwem nazywa natomiast Journet wizję Kalwina, według której Jezus odczuwał na krzyżu męki piekielne i wątpił co do swojego zbawienia²¹². Cierpienie wcielonego Syna rozświetla bowiem Jego boska natura, choć fakt ten nie oznacza umniejszenia samego bólu. Ogromna przepaść, w jakiej jest pogrążony, wskazuje na jakąś niepojętą, a jednak intuicyjnie przeczuwalną tajemnicę dotyczącą istoty Boga i Jego miłości do stworzenia aż po przyjęcie ludzkiego ciała. Cierpienie w samej naturze boskiej wydaje się niemożliwe, ale jako hipoteza oddaje radykalizm dzieła odkupienia dokonanego we Wcieleniu. Wskazuje bowiem na tę cechę miłości, jaką jest całkowite oddanie siebie, wręcz zanegowanie własnej osobowości ze względu na afirmację drugiego, a to w powszechnym doświadczeniu ludzkim wiąże się z bólem.

Tym niemniej, w przekonaniu Galota²¹³, rozbrzmiewające na nowo we współczesnej teologii pytanie o możliwość cierpienia w Bogu, nie musi od razu przekreślać zasady niecierpiętlwości, która odnosi się do natury boskiej. Jej transcendencja i doskonałość, a z nimi także niezmiennosc, przynależą bezspornie do najwcześniejszej wiary Kościoła, potwierdzonej przez autorytet soborów. Tym niemniej, zdaniem belgijskiego jezuita, dzieło wcielenia i odkupienia dokonane przez

²¹⁰ Tamże, s. 77.

²¹¹ Tamże, s. 80-81 (podkreślenie moje).

²¹² Tamże.

²¹³ J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976, s. 166-169.

Syna, który jest zawsze – także w męce i śmierci, a może nawet szczególnie wtedy²¹⁴ – doskonałym obrazem Ojca, nasuwa kłopotliwe pytanie o sposób uczestnictwa w nim całej Trójcy Świętej. Ofiara Chrystusa, choć ma wymiar cielesny, a więc odbywa się w tym, co przynależy do natury ludzkiej, posiada wartość zbawczą ze względu na osobowe zjednoczenie Boga-Człowieka. Z tego względu hipoteza, iż w męce i śmierci bóstwo Syna rozdzieliło się z człowieczeństwem, podważałaby najbardziej podstawowe zasady chrystologii i soteriologii. W tym znaczeniu całkowicie uzasadnione jest pytanie o możliwości interpretacji wołania opuszczenia, które „bez wątpienia wyznacza pewne uczuciowe rozdzielenie Jezusa i Ojca”²¹⁵. Chrystus musi odczuwać wewnętrzne opuszczenie, kiedy na próżno szuka wokół siebie tej bliskości Boga, która była dla Niego zawsze umocnieniem i pociechą. Ze względu na zasadę wzajemnej immanencji, podkreśla Galot, Ojciec nie przestaje być realnie obecny, jednak Jezus nie odczuwa Go.

Na to doświadczenie bolesnego rozdarcia, zauważa dalej belgijski teolog, należy spojrzeć również od drugiej strony, gdyż opuszczenie na krzyżu nie oznacza całkowitego rozdzielenia uczuciowego. „Jest ono odczuwane wspólnie przez Jezusa i przez Ojca, gdyż Ojciec «opuszczając» Jezusa, cierpi z powodu odległości, jaką stawia między Sobą samym a umiłowanym Synem. Współ-cierpienie Ojca stanowi więc pewnego rodzaju odpowiednik tego rozdarcia. Oczywiście Ojciec nie cierpi z powodu bycia opuszczonym, ale cierpi z powodu opuszczania, dotknięty jest głębokim cierpieniem wymierzonym Synowi”²¹⁶. Gdyby nie uczestniczył w pewien tajemniczy sposób w tej męce, Bóg okazałby się daleki od miłości, o której świadczy całe Objawienie. Wszystkie Trzy Osoby biorą udział w dziele odkupienia, nawet jeśli przynależy ono w sposób najbardziej charakterystyczny do misji Chrystusa. Posłanie Syna nie oznacza wyłącznego obciążenia Go brzemieniem grzechu i śmierci, ale wypływa z zamysłu Trójcy Świętej, na co wyraźnie wskazuje już samo nauczanie Jezusa. Ofiara prześlągalna, jaką jest ukrzyżowany Chrystus, złożona zostaje Bogu, a jednocześnie przez Niego: jako dar Jego miłości wobec ludzi²¹⁷.

²¹⁴ „W opisie odkupieńczego gestu Ojca, miłość i cierpienie są nierozłączne. Ten odkupieńczy gest bowiem to prawda fundamentalna dla całego Objawienia, dlatego cierpiąca miłość jawi się jako zasadnicza dyspozycja Ojca, dyspozycja dzięki której pozwala On się nam poznać głębiej jako Ojciec”. Tamże, s. 102.

²¹⁵ Por. tamże, s. 109.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Analizując udział Ojca w męce Syna, Galot przywołuje starotestamentowe sceny niedosłego ofiarowania Izaaka przez Abrahama, oplakiwania śmierci Absaloma przez Dawida, a także nowotestamentową przypowieść o właścicielu winnicy, który dla ratowania dramatycznej sytuacji gospodarstwa podjął ryzyko wysłania do rolników własnego syna (por. Mt 21,33-44). W przywołanych scenach inicjatywa i heroizm przypisane są przede wszystkim rodzicowi, który ostatecznie sam podejmuje decyzję, świadomy jej bolesnych przede wszystkim dla niego konsekwencji. Podobnie

Doświadczenie krzyża odsłania, przyznaje Galot, coś z tajemnicy ojcostwa i synostwa, choć w nią samą nie wprowadza nowości. „Męka Jezusa opowiada słowami ludzkiej egzystencji ukrytą Mękę Ojca”²¹⁸, a tym samym szczytowy moment odkupienia staje się kulminacją objawienia. Wzajemne relacje Ojca i Syna stanowią bowiem o głębi i naturze tego cierpienia, które „nie ujmuje niczego doskonałości Boga w Trójcy”²¹⁹, tak jak pobudzająca do niego miłość „niczego nie dodaje do pełni bóstwa. Cierpienie i miłość mają jako cel zbawienie człowieka: ludzkość wzbogaca się dramatem Kalwarii, natomiast Trójca Święta nie ubożeje”²²⁰.

Orzekanie o uczuciach czy postawach znanych z doświadczenia ludzkiego, a przypisywanych Bogu, rodzi zawsze pytanie o precyzję terminologii. Kiedy mówimy o Nim, że kocha, cierpi, współodczuwa, to możemy nadawać tym stwierdzeniom znaczenie analogiczne albo metaforyczne, jak zauważa Galot²²¹, przywołując Maritaina. Otóż pojęcie cierpienia, podobnie jak radości, w odniesieniu do człowieka i do Boga nie wskazuje na zasadę analogii, ale na przenośnię, gdyż dopiero w Nim nabiera ono swojego realnego wymiaru. Głębokie doświadczenie ludzi pozwala więc mówić o wewnętrznym podobieństwie do życia Trójcy Świętej, przy zachowaniu koniecznego rozróżnienia. Cierpienie w Bogu posiada bowiem cechy wskazujące na Jego doskonałość: po pierwsze, płynie ono z czystej miłości, która nie zna egoizmu ani pychy²²². Po drugie, nie przynależy ono z konieczności do Jego natury, ale jest absolutnie wolnym wyborem. Po trzecie, cierpienie to niczego nie dodaje ani nie odbiera boskiej istocie i dlatego zostaje w pełni zachowana Jego niezmiennność, zarówno w znaczeniu ontologicznym tzn. w odniesieniu do bytu jako takiego, jak i moralnym – ze względu na stałość i wierność Jego zamysłu.

Jeśli Bóg cierpi, utrzymuje Galot, to wyłącznie dlatego, że sam przyjmuje na siebie tę możliwość i ryzyko jako konsekwencję relacji do ludzi. Ta zaś nie przynależy do samej Jego natury, gdzie miłość intratrynitarna pozbawiona jest jakiegokolwiek bólu czy ofiary. Oznacza to, że będąc w swej istocie wolny od cierpienia i ciesząc się pełnią bytu oraz szczęścia w relacjach wewnętrznych Trzech Osób, Bóg sam otwiera się na

wcielenie i odkupienie dokonane przez Syna jest wypełnieniem zamysłu Boga wobec człowieka, darem Jego bezgranicznej, ofiarnej miłości. Por. tamże, s. 92-97.

²¹⁸ Tamże, s. 113.

²¹⁹ J. Galot, *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, „Nouvelle Revue Théologique” (1)1982, nr 104, s. 83.

²²⁰ Tamże.

²²¹ Galot odwołuje się do rozróżnienia, jakie stosuje w swoim artykule J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, „Revue Thomiste” (77)1969, nr 1.

²²² Jeśli grzech nazywamy obrazą Boga to w tym znaczeniu, że jest on raną zadaną czystej miłości, ale nie dotyka pychy czy egoizmu i dlatego niczego nie ujmuje Jego doskonałej istocie.

dramat człowieka i w przymierzu z nim przekracza swą niecierpliwość²²³.

Przyjęta przez Galota trynitarna interpretacja wydarzenia krzyża i wpisanego w nie wołania opuszczenia stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych cech myśli teologicznej XX wieku. W tym kontekście nie sposób pominąć głosu protestanckiego wyrażonego przez Moltmanna, do którego autorzy katolicy często odwoływali się w sposób bezpośredni. Przy zachowaniu nieuniknionych różnic charakterystycznych dla teologii dwóch wyznań, wchodzili oni z nim w twórczą i niezwykle ciekawą polemikę²²⁴. Otóż według Moltmanna wołanie opuszczenia stanowi nie tylko szczególne objawienie się Trójcy Świętej w dziele zbawienia, lecz samo w sobie oznacza pewne wydarzenie trynitarne. Wyjątkowość krzyża Jezusa pośród wszystkich innych cierpień ludzkości polega bowiem na tym, że umiera On w oddaleniu od Ojca, z którym łączyła Go niepowtarzalna więź. Teologiczne znaczenie tej śmierci może być odczytane jedynie w kontekście wcześniejszego życia Chrystusa i Jego nauczania w nieustannej bliskości z *Abbà*. „Opuszczenie na krzyżu, które oddziela Ojca od Syna, jest wydarzeniem w samym Bogu, jest rozłamem w Bogu – «Bóg przeciw Bogu»”²²⁵.

W opuszczeniu na krzyżu, uważa Moltmann, dotychczasowa idea Boga zostaje przewyższona: tajemnica postrzegana dotąd niejako od zewnątrz odsłania się w swojej głębi jako naznaczona miłością intymność Trzech Osób. Ukrzyżowany niesie ze sobą rewolucję odnośnie samego pojęcia bóstwa²²⁶, a tym samym wyznacza zupełnie nowy kierunek poznania teologicznego. Nie wystarczy, przekonuje dalej protestancki teolog, odczytywać kenozę Syna w perspektywie zjednoczenia dwóch natur, ale trzeba spojrzeć na nią poprzez trynitarne i osobowe życie Boga.

Za taką interpretacją przemawia także uważna lektura listów Pawła, gdzie w jednym miejscu czytamy, że Ojciec *wydał* własnego Syna (Rz 8,32), w innym zaś – że Chrystus *wydał* samego siebie (Ga 2,20). W tym podwójnym podmiocie Moltmann znajduje wskazówkę do trynitarnego, a nie wyłącznie monoteistycznego wyjaśnienia tajemnicy krzyża²²⁷. Wydając i opuszczając Syna, Ojciec wydaje i opuszcza także sam siebie, choć w odmienny sposób. Jezus przyjmuje na siebie śmierć, ale w ostatecznym jej momencie już nie cierpi, ponieważ cierpienie zakłada życie. Ojciec natomiast znosi śmierć Syna w nieskończonym bólu miłości²²⁸. Jedynie taka optyka trynitarna pozwala przeczucić, co wydarzyło się między Nimi w godzinie krzyża, gdzie odmienne co do

²²³ Por. J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, dz. cyt. s. 155-157.

²²⁴ Por. J. Galot, *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, dz. cyt.

²²⁵ J. Moltmann, *Le Dieu Crucifié*, dz. cyt., s. 177.

²²⁶ Por. tamże, s. 231.

²²⁷ Por. tamże, s. 278-288.

²²⁸ Por. tamże, s. 280.

rodzaju przeżycie męki, posiada ten sam ciężar. Śmierć Jezusa nie jest śmiercią Boga, ale śmiercią „w” Bogu²²⁹.

Paradoksalnie, właśnie doświadczenie opuszczenia wyraża najpełniej nierozzerwalną więź między Ojcem a Synem, której zewnętrznym wyrazem jest jedność woli i działania. „Kiedy w śmierci krzyżowej – pisze Moltmann – rozpatrujemy na poziomie historycznym opuszczenie przez Boga, a na poziomie eschatologicznym – dar Boga, w tym wydarzeniu pomiędzy Jezusem a Jego Ojcem odnajdujemy: komunię w rozłączeniu i rozłączenie w komunii”²³⁰. Jedność Osób nie oznacza bowiem równości bytu, ale także różność i nierówność, które osiągają swoją kulminację w męce i śmierci Chrystusa. Bóg w swojej istocie jest miłością, także w wydarzeniu krzyża i dopiero ona nadaje temu ostatniemu właściwe znaczenie.

W świetle kenozy Syna sięgającej aż po opuszczenie, dogmat o Trójcy Świętej traci cechy nadzwyczajnej, niepraktycznej spekulacji i staje się syntezą opowieści o męce²³¹. Jego zasadniczą treścią jest bowiem krzyż Chrystusa. Tak jak Ojciec działa, wydając Syna na śmierć w rozdzierającej samotności, podobnie później – kiedy On sam wskrzesza Go z martwych i wynosi do chwały. Duch Święty zaś uczestniczy w tym dziele jako źródło życia, miłości i wybrania. Wydarzenie rozgrywające się przede wszystkim w głębi Trójcy staje się historią i obejmuje dzieje ludzkości ze wszystkimi ich najbardziej dramatycznymi elementami. Wszelkie cierpienie i śmierć człowieka zawiera się w tym opuszczeniu, które podejmuje Ojciec i Syn²³².

Trudnością w przyjęciu trynitarniej koncepcji Moltmanna w odniesieniu do męki i śmierci Chrystusa, jest fakt, że wydarzenie krzyża zdaje się tu wносить pewną nowość nie tylko w proces objawiania się Boga jako Trójcy, ale w samo Jego istnienie i kształtowanie się relacji między Osobami²³³. To zaś oznacza jakąś Jego zależność od świata w osiągnięciu doskonałej miłości, a zatem godzi w samą transcendencję boskiej natury. Nie budzi natomiast wątpliwości, iż cała Trójca Święta uczestniczy w odpowiedni sobie sposób w dziele odkupienia dokonującym się na Kalwarii, czy też, że w cierpiącym opuszczeniu i śmierci Chrystusie bóstwo pozostaje niezmiennie

²²⁹ Por. tamże, s. 235.

²³⁰ Tamże, s. 281.

²³¹ Por. tamże, s. 284.

²³² W swym cierpieniu Chrystus przyjmuje na siebie nie tylko ból fizyczny i moralny obecny pośród stworzenia, lecz także w pewien sposób dramat potępienia: „jest to doświadczenie opuszczenia przez Boga kogoś, kto wie, że Bóg nie jest daleki, lecz bliski, że nie jest On osądem, lecz łaską. Być w ten sposób opuszczonym przez Boga i wydanym na śmierć w odrzuceniu, mając pełną świadomość życzliwej bliskości Boga, to udręka piekła”. Tamże, s. 173.

²³³ Zob. odpowiedź, jakiej udziela Galot na myśl Moltmanna odnośnie ukrzyżowania i śmierci Boga zawartą w jego książce J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München 1980: J. Galot, *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, dz. cyt., s. 78.

zjednoczone z człowieczeństwem. Co więcej, jak przyznaje w swej polemice z Moltmannem Galot, tajemnica trynitarna oraz misterium krzyża są ze sobą ściśle związane i stanowią wciąż nieodkryte wyzwanie dla refleksji teologicznej²³⁴. Trójca Święta, pozostając niezmienna w swej istocie, a więc i transcendencji, prawdziwie angażuje się w dramat odkupienia ze względu na dobrowolną miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego wobec ludzkości²³⁵. W ten sposób Bóg Trójjedyny zbliża się radykalnie do człowieka, rzucając światło na każde jego cierpienie i doświadczenie odrzucenia.

W środowisku katolickim, zbliżoną myśl rozwija Balthasar, który podobnie jak Moltmann misterium paschalne odczytuje w kluczu trynitarnym. Według szwajcarskiego teologa, w dziele zbawczym Chrystusa, w Jego wcieleniu oraz w śmierci na krzyżu, Bóg objawia się nie tylko w swojej „absolutnej mocy”, lecz przede wszystkim w „absolutnej miłości”²³⁶. Ta ostatnia zaś naznaczona jest, już na poziomie wewnętrznego życia Trójcy Świętej, odwieczną kenozą. Ogołocenie się Syna poprzez przyjęcie ludzkiej natury i wszystkich jej konsekwencji, aż po doświadczenie grzechu i śmierci, wyraża tę samą logikę bezinteresownej miłości²³⁷, która charakteryzuje doskonałe relacje Trzech Osób. „Boskie wyzucie się (we wcieleniu) posiada swoją ontyczną potencjalność w Jego odwiecznym wyzbywaniu się, w Jego trójosobowym darowaniu się”, co oznacza według Balthasara, „jedynie to [...], że boska «moc» charakteryzuje się tym, iż może ona w sobie przygotować miejsce do samowyzucia (którym jest wcielenie i krzyż) i wytrwać w nim aż do ostateczności”²³⁸. Kenoza jako wewnętrzna, nierozłączna cecha miłości pozwala pogodzić ze sobą krzyż i chwałę, cierpienie i wszechmoc, oddalenie od Ojca i doskonałą komunię z Nim.

Całkowite darowanie się, które cechuje relacje trynitarne, jest także kluczem do zrozumienia posłania Chrystusa, osiągnącego swój szczyt w wydarzeniach paschalnych. W dziele odkupienia, dokonanym bezpośrednio przez Wcielonego Syna, uczestniczy w pełni cała Trójca Święta. Jej objawieniem zaś jest krzyż, a w sposób szczególny – wołanie opuszczenia, które wskazuje na współ-doświadczenie z człowiekiem, na przyjęcie w cierpieniu całej „otchłani ludzkiego «nie» wobec Bożej miłości”²³⁹. W tej kenozie wraz z Chrystusem uczestniczą „Bóg Ojciec i Duch Święty jak najpoważniej zaangażowani [...]: Ojciec jako Posyłający i Opuszczający, Duch jako

²³⁴ Por. tamże.

²³⁵ Tamże, s. 87.

²³⁶ Por. H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, s. 29.

²³⁷ Por. tamże, s. 36.

²³⁸ Tamże, s. 29.

²³⁹ Tamże, s. 134.

Jednoczący przez samo rozdzielenie i nieobecność²⁴⁰. Co więcej, w wydarzeniu krzyża nie pojawia się w ogóle szatan jako sprawca grzechu, gdyż rozgrywa się ono zasadniczo między Ojcem a Synem, w przestrzeni takiej miłości, która zawiera w sobie także nienawiść do zła i płynący z niej słuszny gniew²⁴¹.

Doświadczenie opuszczenia i śmierci stanowi, według określenia Balthasara, niepojęty „hiatus”, w którym kryje się tajemnica śmierci Boga. Ukrzyżowanie Syna oznacza bowiem niemożność spotkania z Ojcem, którego On jest jedynym obrazem i drogą objawienia. Wyznanie wiary w realność śmierci Chrystusa każe zatrzymać się w absolutnym umilknięciu Słowa, w „nie-czasie”, w ostateczności drugiej śmierci: „On umiera, a to, co w Jego życiu było objawieniem, urywa się. Tak, to przerwanie się [...] jest strąceniem «Przeklętego» daleko od Boga (Ga 3,13) i wyrzuceniem (Ap 20,14) upersonifikowanego «grzechu» (2 Kor 5,21) tam, gdzie staje się «samozniszczeniem»²⁴². Balthasar przestrzega przed ukierunkowaniem nazbyt szybko spojrzenia wiary na poranek zmartwychwstania: pustka i opuszczenie trwające od Wielkiego Piątku do Wielkiej Soboty mają ogromne znaczenie teologiczne. Krzyż Syna jest czymś o wiele głębszym od każdego dramatu ludzkiej śmierci: stanowi jednorazową realizację „wszelkiej bezbożności, to znaczy wszystkich grzechów świata, jako bólu i zagłady w «drugiej śmierci» albo w «drugim chaosie», poza światem uporządkowanym na początku przez Boga. Zatem Bóg jest rzeczywiście tym, który bierze na siebie na sposób radykalnego posłuszeństwa Syna wobec Ojca wszystko, co jest Mu przeciwne, odwiecznie przez Niego odrzucone i objawiając się «sub contrario» (używając wyrażenia Lutra) ukrywa się²⁴³. To wyzbycie się siebie w imię absolutnej miłości i dobrowolne przyjęcie wszelkiego przeciwieństwa prowadzi do absurdu opuszczenia wyrażonego w słowach Ps 22.

Głośny okrzyk Jezusa na krzyżu ginie w ciemności wskazującej na skrajną samotność i niezrozumienie, w których zamyka się tajemnica zbawienia świata. Tym samym zdaje się on ogłaszać ostateczne zamilknięcie Słowa: samootwarcie się Boga, który jest jednocześnie immanentny w świecie stworzonym i transcendentny wobec niego²⁴⁴. Opuszczenie oznacza bowiem pograżenie się w śmierci – nie tylko fizycznej,

²⁴⁰ Tamże, s. 36. Myśl ta stanowi komentarz do niezwykle ciekawej w tym obszarze teologii Bułhakowa, zob. s. Bulgakov, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.

²⁴¹ Gniew Boga jest uzasadniony i konieczny, gdyż ze względu na absolutny charakter swojej miłości, nienawidzi On grzechu. Zło nie może zostać zwyczajnie pominięte i zapomniane, dlatego w zbawczej godzinie męki Syn musi prawdziwie stanąć wobec niego i przyjąć w pełni wszystkie jego konsekwencje. Por. H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 136-137.

²⁴² Tamże, s. 46.

²⁴³ Tamże, s. 47.

²⁴⁴ Por. tamże, s. 79-80.

ale tej „drugiej”, która stanowi skrajne przeciwieństwo oglądania Pana. Z tego powodu, ostateczną konsekwencją misji zbawczej Syna jest „bycie umarłym”²⁴⁵, co Balthasar określa jako „egzystencjalne przemierzenie całego wymiaru czysto antyboskiej rzeczywistości, całego przedmiotu eschatologicznego sądu”²⁴⁶. Wobec odsunięcia się Ojca, samotność umierającego Syna oznacza dramat całkowitej ciemności i niemoc jakiegokolwiek działania. Takie jest teologiczne znaczenie Wielkiej Soboty. Chrystus jako umarły zostaje wprowadzony do piekła, aby je „obejrzeć” i wziąć ostatecznie w posiadanie, a ono samo traci charakter krainy śmierci, gdyż staje się – obok czyśćca – „produktem zbawienia”²⁴⁷. Dopiero w zmartwychwstaniu przewycięża On „Hades, tzn. brak przystępu ludzkości do Boga. Jednak ze swego najgłębszego, trynitarnego doświadczenia wynosi On «piekło» ze sobą: jako wyraz swojej mocy, jako sędzia rozstrzygający o wiecznym zbawieniu bądź potępieniu człowieka”²⁴⁸.

Jednakże w świetle opuszczenia przeżywanego na krzyżu, „zstąpienie do piekieł odczytać można jako dobrą nowinę (por. 1 Kor 2,2) skierowaną do żywych: Bóg dosięga ich w piekle ich samotności, trwogi, zła, braku Boga”²⁴⁹. Chrystus staje się więc dla nich drogą z piekła nieobecności Ojca do rajy komunii z Nim, z ciemności, nicości i śmierci do światła, pełni i życia. W istocie, wołanie opuszczenia wyraża trwogę przed śmiercią jako ostatecznym unicestwieniem, nieodwołalnym kresem. Jest ona „próżnią, straszliwą bezsilnością, przygniatającą pustką. Gdzie wszystko się wymyka, gdzie wszystko ucieka, gdzie nie ma już niczego jak tylko opuszczenie – piekące i zarazem niewypowiedzianie martwe”²⁵⁰, pisze w swoich medytacjach nad męką Rahner. Ze względu na to końcowe, nacechowane ogromnym dramatyzmem pytanie Jezusa, z perspektywy chrześcijańskiej nie ma takiej otchłani, z której nie można by wołać do Boga, ani takiej rozpacz, która nie mogłaby stać się modlitwą²⁵¹.

Opuszczenie Chrystusa jest znakiem obarczenia się przez Niego, w szczytowym momencie dzieła odkupienia, każdym ludzkim bólem i bezsilnością wobec zła. „On przyjął śmierć, zatem śmierć musi być czymś więcej niż zejściem w absurdalną pustkę. On przyjął bycie opuszczonym, zatem mroczna samotność musi zawierać w sobie także obietnicę szczęśliwej bliskości Boga. On przyjął brak sukcesu. Zatem porażka może być zwycięstwem. On przyjął bycie opuszczonym przez Boga. Zatem Bóg jest blisko, nawet

²⁴⁵ Por. tamże, s. 161-170.

²⁴⁶ Tamże, s. 168.

²⁴⁷ Tamże.

²⁴⁸ Tamże, s. 171.

²⁴⁹ G. Rossé, *Il grido di Gesù in croce*, dz. cyt., s. 115.

²⁵⁰ K. Rahner, *Słowa z krzyża*, dz. cyt., s. 54.

²⁵¹ Tamże.

kiedy my myślimy, że jesteśmy przez Niego opuszczeni”²⁵².

Doświadczenie skrajnej samotności Jezusa w odniesieniu do Ojca zdaje się być konsekwencją przyjętej logiki wcielenia. Syn uczestniczy w kondycji człowieka grzesznego, który staje przed Bogiem jako radykalnie inny, lecz On wypełnia to najgłębsze możliwe rozdarcie aktem wiary i miłości²⁵³. Jego postawa nie łagodzi jednak dramatu cierpienia, co więcej, podkreśla Kasper, Jego zupełnie niepowtarzalna, ekskluzywna²⁵⁴ więź z Ojcem, czyni je jeszcze bardziej dotkliwym i radykalnym.

Niemożność przewyciężenia oddalenia od Boga przy jednoczesnej świadomości, iż On istnieje i zwraca się do człowieka z miłością, przywołuje teologom na myśl wizję piekła. Z tego właśnie względu, opuszczenie na krzyżu łączone bywa, jak u wspomnianego wyżej Balthasara, z prawdą o zstąpieniu do piekieł. Żaden człowiek, podkreśla Guardini, nie doświadczył, tak głęboko i realnie jak Chrystus, nicości i zła, których echem są wypowiedziane na krzyżu słowa Ps 22: „Nie miał już niczego i był już niczym: «robak, a nie człowiek». Tak więc w niewyobrażalnym sensie «zstąpił do piekieł», czyli do królestwa, gdzie panuje zła nicość. Nie tylko jako Ten, który rozerwał pęta – również i to, ale dopiero potem, jak uczynił to w inny, straszliwy, trudno wyobrażalny sposób”²⁵⁵. Sięgając dna cierpienia i zła, dotarł do nicości, z której dokonało się „Nowe Stworzenie [...] – ponowne stworzenie tego, co już istnieje, ale popada w nicość, ku nowemu istnieniu”²⁵⁶. Głębi kenozę odpowiada, podkreśla dalej Guardini, stwórcza wszechmoc miłości.

Podobną myśl odnajdujemy u Ratzingera w książce *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, gdzie łączy on przedśmiertne wołanie Chrystusa z wielkosobotnią ciemnością i milczeniem Boga. W okrzyku „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mk 15,34) „widzimy jakby w świetle błyskawicy, wśród ciemnej nocy, tajemnicę zstąpienia Jezusa do piekieł”²⁵⁷. Nawet jeśli przyjmiemy, że stwierdzenie to odnosi się pierwotnie do szeolu jako krainy umarłych i oznacza, że Syn realnie doświadczył śmierci, przyjmując na siebie los ludzkiej natury, stajemy wobec misterium największego cierpienia. Nie płynie ono jedynie z fizycznego bólu podczas

²⁵² Cyt. za: *Il Grido*, Roma 2000.

²⁵³ Tak Kasper pisze na temat opuszczenia: „Jezus doświadczył przeto Boga jako tego, który właśnie unika z Nim zbliżenia, który jest tym zupełnie Innym. Doświadczył niezgłębionej tajemnicy Boga i Jego woli. Ale tej nocy wytrwał w wierze. W ten sposób w tym swoim największym osamotnieniu stał się otwarty całkowicie dla przyjęcia boskiej pełni. Jego śmierć stała się miejscem życia. Jego śmierć stała się tedy odwrotnością nadchodzącego królestwa Bożego w miłości”. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 119.

²⁵⁴ Por. tamże.

²⁵⁵ R. Guardini, *Bóg nasz Pan Jezus Chrystus, osoba i życie*, Warszawa 1999, s. 393.

²⁵⁶ Tamże.

²⁵⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 291.

męki, lecz przede wszystkim – z niezgłębionej samotności, a ta „oznacza również głęboki sprzeciw całej istoty człowieka, który nie może być sam, który potrzebuje być wspólny”²⁵⁸. Odpowiedzią na ten egzystencjalny, pierwotny dramat może być tylko obecność kochającej osoby. Tymczasem właśnie w godzinie umierania Chrystus doświadcza oddalenia, milczenia Ojca, które stanowi najbardziej autentyczną i bolesną – a jednocześnie tak właściwą człowiekowi – istotę doświadczenia śmierci.

„Gdyby istniała taka samotność, do której nie przenikałoby żadne słowo, gdyby powstało tak głębokie opuszczenie, że nikt by do niego nie dotarł, wtedy mielibyśmy istotnie całkowitą samotność i lęk, który teologowie nazywają «piekłem»²⁵⁹”. Chodzi tu o takie doświadczenie ludzkiej egzystencji, do którego nie dociera w żaden sposób słowo „miłość”. Piekło jest więc według Ratzingera – a raczej: było przed śmiercią Jezusa – samotnością, „do której nie może przedostać się miłość”²⁶⁰. W opuszczeniu oznaczającym umieranie Chrystus dotyka dna ludzkiego odosobnienia i bierze je w posiadanie. Nie ma już samotności, której Bóg nie mógłby przeniknąć i osiągnąć swoim głosem. Śmierć została przez Niego wypełniona miłością i jedynie dobrowolne zamknięcie się na nią stanowi dla człowieka realną możliwość doświadczenia piekła. W tym znaczeniu wołanie opuszczenia na krzyżu i odnoszące się do niego zstąpienie Chrystusa do otchłani, jest skrajnym i absolutnym doświadczeniem samotności wobec miłującego Ojca, a jednocześnie wyznacza jego definitywny koniec²⁶¹.

W swoich kolejnych dziełach, Ratzinger interpretuje słowa z Ps 22 z nieco innej perspektywy. Umieszczając je w kontekście cierpień Izraela i związanych z nimi obietnic mesjańskich – tak jak czyniła to od samego początku wspólnota chrześcijańska – rozpoznaje on w tajemniczej modlitwie na krzyżu „trwożne wołanie świata, dręczonego nieobecnością Boga, [które Chrystus] zanosí przed serce samego Boga”²⁶². Jezus bierze na siebie każde nieszczęście nie tylko Ludu Wybranego, ale całej ludzkości udręczonej z powodu oddalenia od Ojca. Dochodzi tu do głosu interpretacja w kluczu osobowości korporatywnej²⁶³, gdzie podmiotem cierpienia oznaczającego zmaganie się

²⁵⁸ Tamże, s. 293.

²⁵⁹ Tamże, s. 294.

²⁶⁰ Tamże, s. 295.

²⁶¹ Komentując wypowiedź Daniélou dotyczącą jedynej możliwości spotkania się świata i Boga Trójjedynego w krzyżu Chrystusa, Ratzinger pisze: „cierpienie jest ostatecznie wynikiem i wyrazem tego, że Jezus Chrystus sięga od bytu w Bogu aż do piekła słów: «Boże mój, czemuś Mnie opuścił». Kto tak rozpostarł swą egzystencję, że jest równocześnie zanurzony w Bogu, a zarazem zanurzony w głębi opuszczonego przez Boga stworzenia, ten prawdziwie jest «ukrzyżowany». Rozdarcie to jednak utożsamia się z miłością. Jest jej urzeczywistnieniem «aż do końca» (J 13,1) i konkretnym wyrazem tej rozległości”. Tamże, s. 285. Por. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953, s. 329.

²⁶² Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 229.

²⁶³ Tamże, s. 230.

z Bogiem jest nie tylko jednostka, lecz wspólnota sprawiedliwych, a szerzej – wszyscy ludzie. Taka wizja nie umniejsza, podkreśla Ratzinger, dramatu męki Chrystusa, który przeżywa ją „w jedności z nami i dla nas”²⁶⁴, a wypełniając ją całkowicie miłością, nadaje jej moc odkupienia. Psalm 22 w swojej wymowie mesjańskiej z jednej strony zakorzeniony jest w terażniejszości cierpienia, realnego i miazdzącego, z drugiej zaś – zawiera w sobie przyszłość naznaczoną nadzieją wysłuchania: zmartwychwstania. W tym znaczeniu, w pełnej bólu, przedśmiernej modlitwie Jezusa obecne są „wszystkie nasze zmagania, nasze własne głosy, nasza udręka i nasza nadzieja”²⁶⁵. Przyjmując w pełni na siebie bezradność i udręczenie ludzkości z powodu ciemności Boga, aż po utożsamienie się z nimi, Chrystus przemienia je i przewycięża miłością.

Wydarzenie krzyża stanowi prawdziwie „tajemnicę w tajemnicy”²⁶⁶, jak określa je Jan Paweł II, umieszczając refleksję nad opuszczeniem Jezusa w swoich listach apostoelskich. Wołanie „Boże mój, Boże mój” (Mk 15,34) świadczy o „tej jedynej w dziejach świata głębi zła doświadczanego cierpienia”²⁶⁷, ze względu na niezrównane z żadnym innym zjednoczenie Syna z Ojcem. Na Kalwarii Syn mierzy się „z «całym» złem odwrócenia od Boga, jakie zawiera się w grzechu”²⁶⁸ i doznaje dramatu odrącenia, odłączenia od Niego. W tym zawiera się dokonane przez Chrystusa odkupienie, na które wskazują słowa zapisane w Ewangelii Jana: „Wykonało się!” (J 19,30).

Wołanie opuszczenia, choć przepelnione bólem, paradoksalnie nie oznacza rozpacz, przypomina u progu nowego tysiąclecia Jan Paweł II²⁶⁹, lecz modlitwę ufności, zgodnie z wymową Ps 22. Na opuszczenie przez Ojca, Jezus odpowiada opuszczając samego siebie i oddając się w Jego ręce. Ogrom cierpienia Syna wypływa z tylko Jemu dostępnego poznania i doświadczenia Boga, gdyż Jego spojrzenie jest w Nim ukryte nieprzerwanie. „Tylko On, który widzi Ojca i w pełni się Nim raduje, rozumie do końca, co znaczy sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech [...]. Tradycja teologiczna nie uchyliła się przed pytaniem, w jaki sposób Jezus mógł przeżywać jednocześnie głębokie zjednoczenie z Ojcem, który ze swej natury jest źródłem radości i szczęścia, oraz mękę konania aż po ostateczny okrzyk opuszczenia. Współobecność tych dwóch wymiarów na pozór niemożliwych do połączenia jest w rzeczywistości

²⁶⁴ Tamże, s. 231.

²⁶⁵ Tamże, s. 230.

²⁶⁶ NMI 25.

²⁶⁷ SD 18.

²⁶⁸ SD 18.

²⁶⁹ Por. NMI 25-26.

zakorzeniona w nieprzeniknionej głębi unii hipostatycznej”²⁷⁰.

Refleksja teologiczna, podkreśla papież, staje wobec natury cierpienia Chrystusa ze świadomością, iż dotyka niepojętej tajemnicy. W głębszym jej odczytaniu z cenną pomocą przychodzi doświadczenie świętych, ich „teologia życia”²⁷¹. Wielu z nich osobiście przeżyło próbę nazywaną w mistyce „nocą ciemną”, w której w przedziwny sposób łączą się ze sobą szczęście i cierpienie. Szczególne światło otrzymane przez wybranych świętych od Ducha Świętego pozwala Kościołowi, a więc również samym teologom, „łatwiej przyswoić sobie intuicje wiary”²⁷².

Jednym z przywołanych przez Jana Pawła II współczesnych źródeł światła dla teologicznej aktualizacji wiary, w odniesieniu do tajemnicy opuszczenia na krzyżu, może być doświadczenie duchowe Chiary Lubich. U początku naszej refleksji niezbędne wydawało się ukazanie niektórych przynajmniej – w nieuniknionym w takiej sytuacji uproszczeniu – dróg interpretacji wołania Jezusa słowami Psalmu 22. W tej syntetycznej, choć szerokiej perspektywie całej tradycji Kościoła, znalazły się wybrane próby wyjaśnienia podejmowane ze strony egzegezy, mistyki oraz teologii. Zdecydowanej większości z nich Chiara Lubich bezpośrednio nie znała, przynajmniej u początków swojego doświadczenia z Jezusem opuszczonym, o ile nie przeniknęły one do powszechnego nauczania Kościoła w pierwszej połowie XX wieku. Dopiero po wielu latach, odczuła wewnętrzne przynaglenie i zobowiązanie – ze względu na duchowość jedności, która pobudzała ją nieustannie do poszerzenia perspektyw i podarowania innym doświadczanych łask – do pogłębienia otrzymanych intuicji przede wszystkim w świetle osiągnięć współczesnej egzegezy, odkrywanych na nowo pism Ojców Kościoła, a dalej całego dziedzictwa myśli chrześcijańskiej.

Przedstawione w niniejszym rozdziale drogi interpretacji słów „czemuś Mnie opuścił?” w opisie męki Chrystusa pokazują, że zagadnienie to było i jest obecne, choć ze zmiennymi akcentami i natężeniem, na przestrzeni całej historii. Bibliści rozpatrywali je w szerszym kontekście narracji pasyjnej i obecnego w niej Psalmu 22. Mistycy odnaleźli w doświadczeniu opuszczenia Jezusa uprzywilejowaną drogę ascezy prowadzącej na szczyty zjednoczenia z Bogiem. We wczesnym okresie kształtowania się doktryny teologicznej, głośne wołanie na krzyżu odegrało znaczącą rolę w sporach chrystologicznych, gdyż dotykało fundamentalnej tajemnicy Trójjedynego Boga oraz

²⁷⁰ NMI 26.

²⁷¹ NMI 27.

²⁷² NMI 27.

unii hipostaticznej w Chrystusie. W kolejnych wiekach interpretowane było w świetle aktualnego rozumienia dzieła wcielenia i odkupienia. We współczesnej teologii powróciło jako pytanie o specyfikę miłości w Bogu oraz o możliwość cierpienia w Nim samym. Doświadczenie duchowe Lubich wpisuje się w pierwszym rzędzie w nurt mistycznych interpretacji wołania opuszczenia. Pozostaje jednak w nieustannym dialogu z biblijnym i dogmatycznym kontekstem męki i śmierci Chrystusa i z tego względu, jak się wydaje, może stanowić cenny głos w przywołanej wyżej słowami Jana Pawła II teologii życia świętych.

Rozdział 2

Jezus ukrzyżowany i opuszczony – Oblubieniec

„Chciałbym [...] podkreślić pewną rzecz: trzymajcie się pierwszej intuicji [Chiary] – opuszczenia Jezusa. Jeśli się o tym zapomni, wszystko stanie się płytkie. Centralne miejsce krzyża... to jest rzecz najpiękniejsza” – mówił Balthasar, spotykając się w 1986 roku z przedstawicielami Ruchu Focolari w Szwajcarii¹. Także Chiara była głęboko przekonana, że w tym ostatnim, przedśmiertnym wołaniu Syna zawiera się cała tajemnica jej duchowej drogi, która odsłaniała się przed nią jako charyzmat jedności dany przez Boga. Zapisała kiedyś w swoim dzienniku² pragnienie, by po śmierci wspomniano ją jedynie jako oblubienicę Jezusa opuszczonego³. W Nim bowiem odkryła, już jako młoda dziewczyna, sens swojego całkowitego oddania się Bogu pośród świata. On stał się dla niej jedynym „kluczem do jedności”⁴, którą w świetle modlitwy arcykapłańskiej zapisanej w J 17,21 odczytała jako swoje najgłębsze powołanie.

W niniejszym rozdziale przyjrzymy się bliżej doświadczeniu Jezusa opuszczonego na przestrzeni całego życia Chiary, wydobywając dynamikę jego nieustannego rozwoju oraz specyfikę poszczególnych etapów. Taki opis fenomenologiczny samego przeżycia duchowego, w jego niepowtarzalnym wymiarze: subiektywnym, personalnym, choć zakorzenionym w konkretnej wspólnoty i uwarunkowanym określonym kontekstem historycznym, stanowi pierwszy etap badań typowych dla metodologii przyjmowanej przez teologię duchowości. Na jego podstawie bowiem możliwa jest bardziej szczegółowa charakterystyka danego doświadczenia chrześcijańskiego, a następnie jego teologiczna interpretacja.

Punktem wyjścia dla podejmowanej analizy będą pierwsze intuicje Lubich dotyczące wołania na krzyżu jako szczególnego, kulminacyjnego a jednocześnie nieznanego aspektu zbawczego cierpienia Chrystusa. Przywołamy wyczerpujące, na ile

¹ *Costruendo il castello esteriore*, Roma 2002, s. 51.

² Por. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 150.

³ W pismach z różnych lat, Lubich stosuje na zmianę dwa zapisy: „Jezus Opuszczony” i „Jezus opuszczony”. Ze względu na emocjonalne nacechowanie tego określenia, w niniejszej rozprawie w cytatach pozostawiono odpowiednio wielką lub małą literę, tak jak w oryginale. Natomiast w tekście własnym dla formy przymiotnikowej zastosowano jedynie małą literę („Jezus opuszczony”), zgodnie z obowiązującymi zasadami pisowni polskiej.

⁴ Wymowne są tytuły dwóch z trzech części książki poświęconej jedności i Jezusowi opuszczonemu (*L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma 1984, tłumaczenie polskie w: *Klucz do jedności*, dz. cyt.): *Jezus Opuszczony kluczem do jedności z Bogiem* oraz *Jezus Opuszczony kluczem do jedności z braćmi*.

to możliwe, wspomnienia z 24 stycznia 1944 roku, który zapisał się w historii jako dzień „odkrycia” i uroczystego wyboru Jezusa opuszczonego. Dalej odczytamy świadectwa pierwszych lat nowego życia zawarte w zachowanych listach Chiary z lat 1943-1949, które stanowią cenne źródło informacji na temat duchowości samej Lubich oraz rodzącej się wokół niej wspólnoty. Zapiski i późniejsze wspomnienia dotyczące tego założycielskiego okresu ukażą wczesną refleksję nad Opuszczonym, a przede wszystkim płynące z niej doświadczenie Jego stałej, przepelnionej miłością bliskości.

Niezwykle ważnym etapem tej duchowej historii Chiary jest lato roku 1949, które wyznacza początek intensywnego przeżycia o charakterze mistycznym, nazwanego później przez nią samą *Paradiso '49*. Przywołamy genezę tego doświadczenia, związaną bezpośrednio ze słowami Ewangelii „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46), a następnie te elementy jego treści, które stanowią o relacji z Jezusem opuszczonym: o nowym Jego poznaniu i miłowaniu. Przyjrzymy się także owocom tego doświadczenia, których zapowiedź w sposób syntetyczny i niezwykle wymowny zawiera w sobie „programowy tekst” Chiary będący jej deklaracją miłości: „Mam tylko jednego Oblubieńca tu, na ziemi...”.

Ostatnia część tego rozdziału poświęcona zostanie próbom fizycznym i duchowym obecnym na poszczególnych etapach wewnętrznego, osobistego życia Lubich, które ona sama odczytywała jako uprzywilejowane chwile uczestnictwa w opuszczeniu Jezusa. Opiszemy pokrótce naznaczoną cierpieniem drogę do zatwierdzenia przez Kościół rodzącego się Ruchu i przyznania w nim miejsca jego założycielce. Dalej podejmiemy specyfikę doświadczenia nocy ciemnej w duchowości naznaczonej jednością, typowej dla Chiary. Na zakończenie przyjrzymy się ostatniej, trwającej kilka lat próbie, która poprzedziła jej śmierć. Lubich mówiła raczej o świetle, o działaniu Boga wokół niej, niż o przeżywanych osobistych cierpieniach i ciemności. Pisała w 2000 roku: „A dla mnie? Także dla mnie nadeszła [godzina próby]. Ale proszę mi pozwolić, że wspomnę ją tylko w moim sercu: «Ukrywać tajemnice królewskie jest rzeczą piękną...» (Tb 12,7)”⁵. Pozostawiła jednak po sobie także pewne zapiski odnoszące się do doświadczenia próby, a ich cennym uzupełnieniem są świadectwa osób towarzyszących jej na poszczególnych etapach życia.

⁵ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 82.

1. Poglębianie tajemnicy krzyża

Krzyż Chrystusa od samego początku istnienia Kościoła znajduje się w centrum jego wiary oraz duchowości. Chiara, która posiadała solidną formację chrześcijańską – gdyż zaangażowana była od 1935 roku w działalność Akcji Katolickiej, a od 1943 roku należała do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego⁶ – z pewnością była tego świadoma. Jednakże jej rozumienie i umiłowanie krzyża Jezusa już na początku jej oryginalnej drogi duchowej odznaczało się pewnymi szczególnymi cechami. Sama Lubich wskazywała w swoich wspomnieniach na dwa znaczące wydarzenia, które zapowiadały w pewien sposób jej szczególną więź z Opuszczonym.

Latem 1943 roku, o. Casimiro Bonetti, kapucyn opiekujący się w tamtym czasie Trzecim Zakonem Franciszkańskim, poprosił Chiarę, aby spotkała się z grupą prowadzonych przez niego dziewcząt. Kiedy ta się zgodziła, zakonnik chciał wiedzieć, o czym będzie mówić do tych młodych, a słysząc jej zdecydowaną odpowiedź: „o miłości”, zapytał: „czym jest miłość?” Wtedy Chiara powiedziała: „To Jezus ukrzyżowany”. Po latach tak komentowała tę scenę: „prawdopodobnie wówczas po raz pierwszy, w moim życiu przyszłej fokolariny, mówiłam o Nim. W tamtych czasach, nawet w środowiskach bardzo religijnych, jak to, z którego pochodziłyśmy, nie było w zwyczaju mówić o miłości [...]. Dlatego – muszę wyznać – że do dzisiaj nie wiem, kto włożył mi w usta takie określenie miłości”⁷. Już wtedy, zapewne trochę nieświadomie, czuła się szczególnie przyciągana przez Jezusa ukrzyżowanego i o tej relacji z Nim spontanicznie mogła opowiedzieć innym.

Ten sam o. Casimiro 7 grudnia 1943 roku pozwolił Chiarze poświęcić się całkowicie Bogu poprzez wieczysty ślub czystości. Nic nie wskazywało wówczas na bliskie narodziny i szybki rozwój ożywionej duchem Ewangelii wspólnoty, którą z czasem mieszkańcy Trydentu nazwali „focolare”. O dokonanej podczas porannej Mszy świętej akcie wiedzieli tylko młoda dziewczyna i zakonnik, jej ówczesny spowiednik. Na zakończenie, jak wspominała wiele lat później Chiara, kapłan zbliżył się do niej i powiedział, że będzie ona „oblubienicą krwi”. Choć była wdzięczna za jego słowa, nie oddawały one tego, co sama czuła w duszy. „Moje serce odpowiedziało: «Nie, ja jestem oblubienicą Boga». A był to ten Bóg, który później miał się objawić

⁶ W Trzecim Zakonie Franciszkańskim Silvia Lubich przyjęła imię Chiara, zafascynowana osobą św. Klary z Asyżu, która na pytanie św. Franciszka: „Czego pragniesz?”, odpowiedziała: „Boga”.

⁷ Tamże, s. 36-37.

jako Opuszczony – na pewno krew, ale krew duszy”⁸. Historyczne, decydujące dla całego dalszego życia Chiary spotkanie z Nim miało miejsce zaledwie półtora miesiąca później: 24 stycznia 1944 roku.

1.1. „Odkrycie” Jezusa opuszczonego

Niewiele dat w historii Ruchu zapisało się tak precyzyjnie jak dzień, w którym Chiara po raz pierwszy skierowała swoją uwagę na wołanie opuszczenia na krzyżu i w odruchu młodzieńczej wielkoduszności, związała z nim swój wyłączny wybór Boga. Ona sama wielokrotnie wspominała tę scenę ze szczegółami, a także przytaczała opowiadanie Doriany Zamboni⁹, świadka tamtego wydarzenia.

Wobec niszczycielskich działań wojennych w Trydencie, Chiara i jej koleżanki, związane z Trzecim Zakonem św. Franciszka, odczytały ewangeliczne wezwanie do miłości bliźniego jako zaproszenie, by włączyć się w pomoc cierpiącej w mieście ludności. Odwiedzały osoby chroniące się w zniszczonych domach, strychach i piwnicach¹⁰, zanosząc ze sobą racjonowaną w tamtym okresie żywność: chleb, kaszę i cukier¹¹. Wieść o tych działaniach rozeszła się po okolicy i wielu ludzi dostarczało im niezbędne produkty spożywcze, a także odzież i drewno na opał¹². Właśnie przy okazji odwiedzin u biednych, którym nie tylko zносиły pomoc materialną, ale także sprzątały, pocieszały, opiekowały się nimi w razie choroby, jedna z dziewcząt, Doriana, nabawiła się poważnego zakażenia skóry, które uczyniło z jej twarzy jedną wielką ranę. Kiedy ze względu na panujący mróz, rodzice zabronili jej wychodzić z domu, poprosiła ona o Casimiro Bonettiego o przyniesienie jej komunii świętej.

Obok Dori tego dnia była także Chiara. Gdy chora odprawiała jeszcze dziękczynienie, zakonnik zapytał zupełnie niespodziewanie, w którym momencie swej

⁸ *Oggi l'Opera compie trent'anni*, <http://www.focolare.org/wp-content/uploads/2013/12/ACL-DS-19731207-TP-A.pdf> [dostęp: 30.01.2017].

⁹ Dorianza Zamboni (1926-2015) – nazywana powszechnie: Dori, jedna z pierwszych focolarin.

¹⁰ Lubich, przywołując tamte wydarzenia podczas swej wizyty w Trydencie 10 czerwca 2001 roku, wspominała o odwiedzinach w najbardziej zaniedbanych dzielnicach miasta: Laste, Portela, Androne. Zob. *Chi beve l'acqua pensa alla sorgente*, w: *Da Trento al Mondo, dal mondo a Trento. Chiara Lubich nella sua città*, Roma 2001, s. 76-83.

¹¹ Igino Giordani wspomina, że pośród innych koleżanek były już: Natalia Dallapiccola i Doriana Zamboni, które zaraz po Chiarze poświęciły się Bogu i razem z nią tworzyły pierwsze focolare. Por I. Giordani, *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, w: *Erano i tempi di guerra: agli albori dell'ideale dell'unità*, Roma 2007, s. 69.

¹² W historii Ruchu Focolari zapisało się wiele epizodów z pierwszych miesięcy w Trydencie, związanych z wprowadzaniem w życie słów Ewangelii, takich jak: „Dawajcie, a będzie wam dane” (Łk 6,38) oraz „Proście, a otrzymacie” (J 16,24). Chiara i jej koleżanki doświadczyły wówczas w sposób konkretny i wyraźny, jak prawdziwe są słowa Pisma. Epizody te zostały opublikowane w zbiorze świadectw dotyczących życia Ewangelią: D. Zamboni, *Kwiatki Chiary Lubich i Ruchu Focolari*, Częstochowa 2003.

męki, według młodej nauczycielki, Jezus cierpiał najbardziej. W odpowiedzi Chiara, zgodnie z panującym wówczas powszechnie przekonaniem, wspomniała o szczególnym bólu podczas modlitwy w Ogrodzie Oliwnym. „A kapłan: «A ja sądzę, że na krzyżu, kiedy wołał: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?*». Skoro tylko ojciec wyszedł, usłyszawszy słowa Chiary, zwróciłam się do niej – opowiadała później Dori – pewna, że otrzymam jakieś wyjaśnienie. Tymczasem powiedziała mi: «Jeśli największym cierpieniem dla Jezusa było opuszczenie Go przez Ojca, to my wybieramy Go takiego jako ideał i idziemy za Nim»¹³. Komentując po latach ten epizod, Lubich stwierdziła, że niespodziewane słowa kapłana odczytały natychmiast jako szczególną wskazówkę od samego Chrystusa, którego on w ich przekonaniu był pośrednikiem. Przyznała poza tym, że na tę spontaniczną, zdecydowaną odpowiedź miłości złożyły się: ich młody wiek, entuzjazm, a przede wszystkim szczególna łaska od Boga¹⁴.

W tym krótkim opisie kilka elementów zasługuje na uwagę, gdyż wskazują już one na charakterystyczne cechy duchowości Lubich. Przyjmuje ona wypowiedziane przez kapłana słowa jako wiarygodne, choć są one zaskoczeniem z perspektywy wcześniejszej formacji religijnej¹⁵. Stwierdzenie, oparte na ewangelicznym opisie męki, posiada w jej oczach autorytet pochodzącego od Boga objawienia. Postawa, z jaką winno się je natychmiast przyjąć, jest wiara. Inicjatywa znajduje się całkowicie – Chiara nie ma co do tego wątpliwości – po stronie Chrystusa, który daje się poznać i wybrać, ponieważ On pierwszy dokonał wyboru tych dziewcząt¹⁶. Odpowiedź wiary oznacza więc przyłgnięcie życiem i będące jego konsekwencją działanie: konkretną miłość ze względu na Jego wszechobecność pośród otaczającego świata.

Bardzo szybko w notatkach i listach Lubich z lat 40. pojawia się wyrażenie „Jezus opuszczony”, które w mentalności młodej dziewczyny z tamtego okresu musiało brzmieć jako sprzeczność¹⁷. Chiara jednak jest wierna pierwotnej intuicji, a przyjęta postawa zaufania prowadzi ją do głębszego zrozumienia więzi między miłością Boga a cierpieniem. Każda trudność czy ból skrywa w sobie cień opuszczenia Jezusa na

¹³ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 323.

¹⁴ Por. *Chi beve l'acqua pensa alla sorgente*, dz. cyt., s. 76-83.

¹⁵ Por. F. Gillet, *La scelta di Gesù abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, Roma 2009, s. 24.

¹⁶ Pisała Chiara po latach: „Jezus opuszczony objawił się nam po raz pierwszy, abyśmy Go wybrały czy też lepiej, po to, by *nas wybrać* i zaprosić nas do pójścia za Sobą: «Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem» (J 15,16). On zatem stanął na czele rzeszy ludzi, którzy razem z nami poszli, idą i pójdą za Nim. I nie miałyśmy wątpliwości. *Powolał nas* mocno i zdecydowanie”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 39. Przywołane tu słowa, opublikowane w roku 2000, sięgają przemówienia z 1971 roku.

¹⁷ Por. F. Gillet, *La scelta di Gesù abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 25.

krzyżu. Spotkanie z Nim jest więc przede wszystkim objawieniem się miłości Boga, o której powiedział jej wcześniej z przekonaniem ten sam o. Casimiro¹⁸.

„Od tego dnia Chiara często, a nawet zawsze – kończyła Dori swoją opowieść o 24 stycznia 1944 roku – mówiła mi o Jezusie Opuszczonym. Stał się żywą postacią, grającą główną rolę w naszym życiu”¹⁹. Jego przypominała pokryta bolesnymi ranami twarz młodej dziewczyny, która cieszyła się, że może być choć trochę podobna do Niego. Spotkanie z Jezusem opuszczonym nie oznaczało zwątpienia, rezygnacji czy bierności, ale pokój i radość płynące z utożsamienia się z Nim. Mówiło o bliskiej, żywej obecności Boga. Wkrótce Jezus opuszczony stał się „wszystkim” w życiu tych młodych dziewcząt. Kolejne lata naznaczone będą powtarzającym się we wciąż nowych okolicznościach „tak” wobec Jego przyjścia, a każda taka deklaracja miłości przyniesie jako owoc pogłębienie zrozumienia i więzi z Nim.

O tym, jak radykalny i jednoznaczny był wybór Lubich, a za nią jej pierwszych koleżanek, świadczy fakt, że już w tydzień po „odkryciu” wołania opuszczenia na krzyżu, pisała w liście do swojej młodszej siostry, Liliany: „Przede wszystkim ucz się tylko z jednej księgi... z Jezusa ukrzyżowanego, opuszczonego przez wszystkich! Który woła: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» O! oby to oblicze Boga ściągnięte spazmem, te oczy zaczerwienione, lecz patrzące (na ciebie) z dobrocią, zapominające o moich i twoich grzechach, które doprowadziły Go do takiego stanu, były zawsze przed tobą!...”²⁰. Już w tych pierwszych dniach Jezus ukrzyżowany i opuszczony jest dla Chiary księgą, z której płynie prawdziwe poznanie i miłość, dlatego warto mieć zawsze przed sobą Jego oblicze. W pierwszym rzędzie, jak wynika z przytoczonego listu, jest On miarą i świadectwem ogromu Bożej dobroci. Wiedza oznacza znajomość Jego miłości.

Po silnym bombardowaniu Trydentu, które miało miejsce 13 maja 1944 roku, dom rodziny Lubich przy ul. Gocciadoro 1 nie nadawał się do zamieszkania. Rodzice na jakiś czas wyprowadzili się poza miasto, Chiara jednak zobowiązała się przed złożeniem wieczystego ślubu czystości, że pozostanie na miejscu. Pozbawiona

¹⁸ Kiedy latem 1942 roku o. Casimiro Bonetti został dyrektorem Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego w Trydencie, przyszedł odwiedzić sierociniec prowadzony przez kapucynów, w którym wtedy pracowała młoda Lubich. W rozmowie z nią poprosił, aby ofiarowała godzinę swojego dnia w intencji jego działalności apostołskiej. W odpowiedzi usłyszał, że poświęci jemu nie tylko godzinę, ale cały dzień. Poruszony jej wielkodusznością, zakonnik poprosił ją, aby uklękła i powiedział do niej uroczyście: „Proszę pamiętać, że Bóg kocha panią nieskończenie”. Było to dla Chiary jakby nowe objawienie miłości Boga, którym natychmiast chciała dzielić się również z innymi: z koleżankami, z siostrami, z rodzicami. Por. A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, Poznań-Warszawa 2013, s. 16-17.

¹⁹ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 323.

²⁰ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Roma 2010, s. 31, tłum. polskie za: *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 325.

własnego domu, przez jakiś czas mieszkała u jednej z tercjarek, Carmeli, potem u Sióstr Matki Bożej Syjonu²¹. Jesienią 1944 roku przeniosła się do starego budynku przy Piazza Cappuccini 2, który zapisał się później w historii jako pierwsze „focolare”. Z czasem dołączyła do niej Giosi²², a to skromne mieszkanie, opuszczone przez przebywającego na froncie oficera, stało się centralnym punktem spotkań i ewangelicznego życia rodzącej się grupy. Pewien epizod z tamtego okresu pozostał w pamięci Chiary jako znaczący etap pogłębiającej się więzi z Jezusem opuszczonym. Dziewczęta wyniosły z mieszkania ubogie meble, zostawiając jedynie materace do spania oraz wizerunek Jezusa wołającego na krzyżu. Poza Nim, wszystko miało zejść na dalszy plan. „Ten jedyny obraz na pustej ścianie przypominał nam każdego ranka, zaraz po przebudzeniu, że wybrałyśmy na całe życie tylko Jego – Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego”²³. Pozbycie się dóbr materialnych i wszelkiego innego oparcia u progu nowego życia duchowego, było wyrazem radykalnego, wyłącznego wyboru. Jedynie On nadawał sens każdej sprawie. „Z całą radością serca mówiliśmy każdego ranka zaraz po przebudzeniu: «Ponieważ jesteś opuszczony, ponieważ jesteś osamotniona»²⁴. Stanowi ono jakby modlitwę wyrażającą istotną rację całego dnia”²⁵. Takie uzasadnienie i ukierunkowanie życia towarzyszyć będzie Chiarze przez wszystkie lata, a przytoczone wyżej słowa są wciąż pierwszą poranną myślą i słowami osób podążających jej śladami.

Bezustanne przywoływanie opuszczenia Jezusa na krzyża nie zawsze było dobrze rozumiane. Głęboka pobożność, przekładająca się bezpośrednio na każdą chwilę działania, mogła wydawać się przesadą, prawie egzaltacją młodych dziewcząt. Ojciec Casimiro Bonetti, duchowy opiekun rodzącej się grupy – ten, który trochę nieświadomie stał się narzędziem tego odkrycia – w pewnym momencie zabronił im mówić o Nim. Chiara natychmiast się na to zgodziła, gdyż była to dla niej kolejna możliwość, aby żyć z Jezusem opuszczonym, a nie tylko głosić Go. Zakonnik nie mógł pojąć tej radości, a kiedy usłyszał o jej przyczynie, „zaczął rwać sobie włosy z głowy i wycofał się”²⁶. Nic nie mogło powstrzymać Lubich od pełnego miłości spotkania

²¹ Por. A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 26.

²² Giosi Guella (1923-1995) – jedna z pierwszych fokolaryn. Zob. C. Ruggiu, *Lungo la via Gocciadoro: dagli appunti autobiografici di Giosi Guella*, Roma 2015.

²³ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 40.

²⁴ Lubich poruszona była postawą Maryi, która w milczeniu stała u stóp krzyża, podczas gdy jej Syn przeżywał dramat opuszczenia. Widziała w Niej wzór człowieka cierpiącego wraz z Chrystusem: nazwała ją Maryją osamotnioną w analogii do Jezusa opuszczonego. W 1962 roku pisała: „Mam tylko jedną matkę tu na ziemi: Maryję Osamotnioną. Nie mam innej matki poza Nią”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 208.

²⁵ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 40.

²⁶ I. Giordani, *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, dz. cyt., s. 125.

z Nim, gdyż każda trudność czy przeszkoda niosła ze sobą właśnie Jego oblicze. Jezus opuszczony był wszystkim, a Jego wołanie na krzyżu wyznaczało „normę nowego życia”²⁷, niedościgniony styl miłości.

Powracając wielokrotnie do opowiadania o pamiętnym dniu 24 stycznia 1944 roku, Chiara widziała w nim odpowiedź Boga na modlitwę tej pierwszej grupy dziewcząt, aby uczynił je narzędziami jedności, zgodnie ze swoim zamysłem. Nie zachowała się dokładna data²⁸ wspólnego odczytania w schronie, podczas alarmu przeciwlotniczego, modlitwy arcykapłańskiej Jezusa (J 17), która stała się programem rodzącego się Ruchu. Zapewne epizod ten miał miejsce w 1944 roku, na pewno jednak po spotkaniu z Jezusem opuszczonym. Natomiast znana z historii Ruchu prośba, aby Bóg użył Chiary i jej koleżanek dla wypełnienia zamysłu jedności, była odpowiedzią na usłyszane w liturgii słowa: „Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi” (Ps 2,8). Została wypowiedziana przez nie w Uroczystość Chrystusa Króla, prawdopodobnie w 1945 roku. Lubich powtarzała z przekonaniem, że objawienie się Jezusa opuszczonego „poprzedziło także w czasie wszystko inne”²⁹. Paradoksalnie, odpowiedź przyszła jeszcze przed wypowiedzeniem modlitwy, a także przed odczytaniem szczególnego powołania do jedności. Z perspektywy czasu jednak ta wewnętrzna logika zawarta w duchowej historii Ruchu stała się wyrazista i spójna.

1.2. Świadek listów z lat 1943-1949

Niezwykle cennym źródłem dla badania początków duchowości Chiary są jej listy pisane w latach czterdziestych do rodziny, młodych poznanych ze względu na pracę w szkole oraz zaangażowanie w Trzecim Zakonie Franciszkańskim, do zakonników i zakonnicek, do kapłana, a także do grup osób. Ona sama wracała do nich chętnie jako do świadectwa rodzącego się charyzmatu, przywołując je w swoich wystąpieniach i pismach kierowanych do członków Ruchu. W sposób najbardziej bezpośredni i obszerny sięgnęła do nich w 2005 roku, chcąc powrócić do gorliwości i radykalizmu okresu założycielskiego w odniesieniu do Jezusa opuszczonego. W roku 2010 ukazał się drukiem zbiór 60 spośród tych listów³⁰. Odczytując po latach te zapiski

²⁷ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 330.

²⁸ Być może epizod ten, o którym Chiara wielokrotnie opowiadała, miał miejsce w maju 1944 roku, por. E.M. Fondi, M. Zanzucchi, *Un popolo nato dal Vangelo: Chiara Lubich e i Focolari*, Cinisello Balsamo (MI) 2003, s. 55.

²⁹ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 322.

³⁰ Zbiór ten (*Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt.) stanowi do dziś najpełniejsze źródło epistolarnej spuścizny Lubich. Tekst z roku 2005, przeznaczony do formacji

z lat młodości, Chiara dostrzegła w nich pewne stopniowanie w relacji do Opuszczonego: na początku „ukazał nam się jako Miłość, a Jego światło było tak wielkie, iż widziałyśmy tylko Jego; Jego i bezmiar miłości Boga zlewanej przez Niego na świat; [...] w następnym okresie objawił nam się jako droga do jedności, tajemnica i klucz do tego, jak ją budować”³¹.

Najstarszy³² z zachowanych listów, w którym odczytać już można szczególną, osobistą więź Chiary z Jezusem opuszczonym, skierowany był do jej młodszej siostry, Liliany i pochodzi z 30 stycznia 1944 roku. Zasadniczą jego treścią jest nadprzyrodzona miłość, która w przypadku adresatki wyraża się przede wszystkim w relacji do Paolo, narzeczonego. Kochać Boga i pełnić Jego wolę, według słów Chiary, dla Liliany oznacza dostrzec Go w sercu przyszłego męża i ze względu na niego wyrzec się egoizmu, przekraczać własne wady czy osobistą wygodę, umieć cierpliwie znosić drugiego i przemilczeć jego błędy. Wzorem takiej miłości jest wyłącznie Jezus opuszczony: „przede wszystkim ucz się tylko z jednej księgi (och, gdybyś mogła mnie zrozumieć, tak jakbym chciała): od Jezusa Ukrzyżowanego, który był przez wszystkich opuszczony i woła: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» [...] Przyjdą na Ciebie radości, przyjdą cierpienia i udręki. Ale jeśli będziesz starała się w nim [Paolo] widzieć Jezusa, tak jak Ci Go przedstawiam i zawsze będę przedstawiać, w kulminacyjnym punkcie Jego cierpienia, które jest szczytem miłości, Lianuccia moja, wtedy Twoja miłość wobec niego nie będzie miała końca”³³. W tym okresie Chiara nie używa jeszcze określenia „opuszczony” jako szczególnie wybranego przez nią imienia Jezusa, nazywa Go raczej: „Ukrzyżowany”, ale przywołuje jednoznacznie wołanie zaczerpnięte z Ps 22. Co więcej, już wówczas widzi w Nim źródło mądrości – jest On jedyną księgą – oraz szczytowy moment miłości, choć pośród ogromnego cierpienia. Podobny wydzźwięk ma list napisany 7 czerwca 1944 roku, a więc na krótko po poważnym bombardowaniu, w którym zniszczony został m.in. dom rodzinny Lubich. Chiara przyznaje, iż wiele cierpiała³⁴ i to pozwoliło jej zrozumieć, że w świecie

członków Ruchu Focolari, został wydany w formie broszury do użytku wewnętrznego, również w języku polskim.

³¹ *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, do użytku wewnętrznego Ruchu Focolari, 2005, s. 2.

³² Znane są także wcześniejsze listy, już z roku 1939, pisane do aspirantek Akcji Katolickiej. Dostrzec w nich można żarliwą miłość młodej dziewczyny do Boga oraz pragnienie służenia Mu, nie przynależą one jednak do typowego dla późniejszego okresu doświadczenia jedności. Por. np. I. Giordani, *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, dz. cyt., s. 56-58.

³³ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 31. Por. *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 325, 327.

³⁴ Znacząca jest scena z 14 maja 1944 roku. Po nocy spędzonej w lesie Gocciadoro, gdyż po zbombardowaniu Trydentu rodzina postanowiła następnego dnia opuścić miasto i udać się w stronę gór, Chiara wiedziała, że powinna zostać na miejscu. Rozstanie z rodziną, dla której była wówczas jedyną

wszystko przemija, a pozostaje jedynie miłość Boga, na ile człowiek zdoła zebrać ją w swoim sercu. Jezus ukrzyżowany bardzo wiele ją nauczył, a żadne studia ani wzniosłe książki nie dają tyle siły i miłości. On jest największym darem Boga dla człowieka.

List do Ducci Calderari, datowany na Adwent roku 1944, stanowi już nieco obszerniejszy traktat, w którym Chiara interpretuje wołanie opuszczenia. Najpierw przywołuje postać św. Katarzyny ze Sieny, dla której drogą uświęcenia było „Boskie Szaleństwo Miłości”³⁵ do Ukrzyżowanego. Dziś trzeba kochać Go tak jak święta i bardziej niż ona, ale w sposób zgodny z nowym, a dotąd nieznanym światłem, w jakim Bóg się ukazuje. Tajemnicą spełnionego chrześcijanina jest wyłącznie stopień jego żarliwości wobec Jezusa ukrzyżowanego i taką właśnie drogę wskazuje Ducci Chiara, podkreślając szczególnie bliski ich sercom aspekt męki: „Ty więc zrób to, co i ja pragnę uczynić: zanurz się całkowicie z duszą i ciałem w *tej Miłości Opuszczonej!*”³⁶.

Dla scharakteryzowania tego nowego rozumienia wydarzenia na Kalwarii, Lubich opisuje różnicę między innymi cierpieniami Jezusa na krzyżu a doświadczeniem wyrażonym słowami Ps 22. Ukrzyżowany przez nieprzyjaciół, opuszczony przez uczniów, zmuszony do powierzenia innemu swojej Matki, na koniec Chrystus poczuł się oddalony od Ojca, z którym stanowił jedno. Ceną zbawienia, wyjaśnia Chiara w tym miejscu prawdopodobnie po raz pierwszy, było wątpienie co do więzi z Bogiem, co do własnego bóstwa³⁷. Pojawia się już perspektywa trynitarna, w której należy odczytywać całe posłannictwo Syna, a także zbawcze owoce dzieła krzyża. Czytamy: „Tutaj, w tym, w tym jest cały Bezmiar Miłości! Oddał nam całe swe Bóstwo. Duccia, Ty która masz serce, pomyśl o Jezusie wiszącym jak szmata na krzyżu z duszą szarpaną cierpieniem, z obawy, że nie jest już Bogiem! Pomyśl i pozwól Mu oprzeć się na Twym sercu, które pragnie rzeczy wielkich, ale dla Niego! Powiedz Mu, aby powierzył Ci swoje Boskie Człowieczeństwo, sprowadzone do nicości po to, by dać nam Wszystko; sprowadzone do nienawiści (prawie jakby sądził, że Ojciec już Go nie kocha) – aby dać nam Miłość [...]. Przysięgnij Mu swym życiem, że On jest Bogiem, ponieważ z Miłości zechciał

żywcielką, oznaczało prawdziwe rozdarcie. Kiedy Chiara przechodziła samotnie pośród ruin, przy Corso 3 Novembre podeszła do niej jakaś zrozpaczona kobieta, ze skargą: „Czworo mi zginęło”. Wobec dramatu otaczających ją ludzi, Lubich zrozumiała, że musi zapomnieć o swoim bólu, aby wziąć na siebie cierpienie innych. Por. A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 26.

³⁵ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 53.

³⁶ Tamże. Por. także *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 4.

³⁷ „Pomyśl: ...właśnie ta straszna wątpliwość, czy jest jeszcze jedno z Ojcem, sprawiła, że z Jego ust wyrwało się wołanie: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» Krzyk ten powinien złamać każde ludzkie serce, uczynione przez ów boski lęk godnym zjednoczenia z Bogiem jako serce przybranego syna Boga!” *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 54, por. *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 4-5.

przez moment przeżyć co do tego wątpliwość. Przysięgnij Mu, że Twoje serce nigdy Go nie opuści, aby znalazł na ziemi, w Twoim sercu, ten Raj, który utracił, gdyż zdawało Mu się, iż Ojciec odwrócił od Niego swe oczy”³⁸.

Myśl Chiary trzeba tu odczytać jako doświadczenie duchowe młodej dziewczyny, która poruszona bezmiarem miłości Boga, pragnie na nią odpowiedzieć całym swoim sercem i zapalić do niej także innych. Przeczuwa ona paradoks opisywanego opuszczenia: Syn, który wątpi co do swojego bóstwa, pozbawiony wszystkiego, także najważniejszej dla Niego więzi, znajduje się na skraju nicości, nienawiści. Lubich nie zastanawia się jednak, na ile taka sytuacja możliwa jest w Bogu oraz czy zmienia się coś w rzeczywistej relacji Chrystusa do Ojca. Jedyłą jej reakcją jest wzbudzenie w sobie – i w bliskiej koleżance – wyłącznej, radykalnej miłości do Jezusa na krzyżu. O intensywności tych uczuć mówią nie tylko sama treść i bogaty styl listu, ale także jego strona graficzna. Chiara używa bardzo często wielkich liter³⁹, wykrzykników, podkreśleń, specyficznego rozmieszczenia tekstu na stronie. Wydaje się, że w tym liście po raz pierwszy – przynajmniej na tle opublikowanych tekstów – pojawia się jako imię własne „Jezus Opuszczony”, mowa jest także o odkryciu „Duchowego Zranienia”. Odpowiedzią wobec Niego może być jedynie całkowite oddanie się szaleństwu Miłości. Czasownik „opuścić” powraca, w spontanicznej grze słów, w różnych formach: w sercu młodej dziewczyny rodzi się pragnienie, niemal przysięga, że nigdy nie opuści Jezusa. Prosi raczej, by On zrzucił⁴⁰ na nią swoje zredukowane do nicości, choć nieustannie złączone z bóstwem, człowieczeństwo⁴¹. Dopóki Bóg daje życie tym młodym, zakochanym dziewczętom, nie mogą dopuścić, aby Miłość była przez ludzi opuszczona.

W kolejnym liście, pisanym do siostry Liliany, Chiara zwierza się ze swojego cierpienia z powodu samotności i opuszczenia Jezusa, który jest jej Oblubieńcem, Bogiem, Zbawicielem, bratem, przyjacielem, pociechą⁴². Mówi już wprost o swoich zaślubinach z Nim, co podkreśla wyjątkowy, wyłączny charakter tej relacji wzajemnego wybrania. Trwa całą duszą w owej ranie opuszczenia, z której widać wyraźnie bezmiar

³⁸ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 54. Por. *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 5.

³⁹ W liście datowanym na Adwent 1944 roku, Chiara stosuje wielką literę w takich słowach jak: Amore (Miłość), Potenza (Moc), Verità (Prawda), Onnipotenza (Wszechmoc), Fortuna (Szczęście), Piaga Spirituale (Duchowe Zranienie), Ferita dell'Abbandono (Rana Opuszczenia), Benedizione Onnipotente (Wszechmocne Błogosławieństwo). Por. *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 51-56.

⁴⁰ W języku włoskim czasownik „abbandonare” oznacza zarówno „opuścić” jak i „spuścić”, „zrzucić”.

⁴¹ Por. tamże, s. 54.

⁴² Por. tamże, s. 58.

miłości Boga rozlewającej się na świat⁴³. Natomiast 8 grudnia 1944 roku tak pisze do Rosetty Zaroni: „Nawet nie wiesz, jakie jest twoje i nasze szczęście, że możemy iść za tą opuszczoną Miłością! On w swoich niepojętych planach wybrał nas spośród tysięcy, by dać nam usłyszeć swe pełne udręki Wołanie: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» i jako Bóg uczynił z tego Wołania *normę nowego życia, zgodnie z nowym Idealem*”⁴⁴. Jak wynika z tego tekstu, Chiara już w tamtym okresie nabiera świadomości, że ona i jej koleżanki zostały w jakiś sposób wybrane, aby odkryć i pokazać innym tajemnicze wołanie opuszczenia. Z pewnością nie pojawia się tu myśl o jakiegokolwiek osobistej zasłudze, uderza raczej naturalne przekonanie, że wszystko jest inicjatywą Boga, Jego łaską, niepojętym szczęściem przyjętym jako dar.

W liście do Pierity Folgheraiter na Boże Narodzenie 1944 roku, Chiara podkreśla wewnętrzną zależność między cierpieniem a miłością, jaką odkrywa ze względu na Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego. Choć sama doświadczyła bólu, poprzez to otrzymała coś o wiele cenniejszego. Bóg nie jest bowiem rozdawcą cierpienia, ale miłości, gdyż „On potrafi jedynie kochać”⁴⁵. Przytaczając swą rozmowę z Jezusem, Lubich wykazuje, iż na krzyżu utracił On wszystko: urodę, siłę, pokój, „sprawiedliwość umarła, wiedza jest nieznana, prawda zanika. Pozostaje jedynie [...] Miłość, która zechciała przelać *dla Ciebie* moje bogactwo *Boga...*”⁴⁶. Zakwestionowanie dotychczasowej formy poznania, na które wskazują słowa odnoszące się do sprawiedliwości, wiedzy i prawdy, oznacza nie tyle jej ostateczny kres, ile raczej konieczność wydobycia wiedzy i prawdy wyłącznie z miłości objawionej na krzyżu.

Z początku 1945 roku pochodzą dwa listy do Vittorii Salizzoni, której Chiara nadała imię „Aletta” od włoskiego „ala” – skrzydło, aby przypominało ono o zdecydowanej przemianie życia, o obraniu nowego kierunku. Obecny przy tej okazji, o. Casimiro Bonetti uzupełnił i wyjaśnił to określenie: „od Jezusa opuszczonego... masz być skrzydłem, które wznosi się do Jezusa opuszczonego, aby być Jego rajem”⁴⁷. Obydwa listy zaczynają się od przywołania imienia adresatki: „Maleńkie Skrzydło Opuszczonej Miłości”. Chiara jest przekonana, że Aletta podziela jej wyłączną miłość do Jezusa wołającego na krzyżu i z tego względu pytanie skierowane do Boga: „czemuś Mnie opuścił?” uzupełnia o kolejne: „czy i ty Mnie opuścisz?” Odpowiedź brzmi

⁴³ Por. tamże, s. 63.

⁴⁴ Tamże. Por. *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 328.

⁴⁵ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 80.

zdecydowanie: „nigdy, raczej śmierć”⁴⁸. Jako konieczną drogę do takiej wierności, Lubich wskazuje pokorę, która pchnęła Syna najpierw do wcielenia, a potem do przyjęcia krzyża. Jezus opuszczony jest dla niej „wzorem wszystkich cnót; [...] wytrzymuje poczucie, iż jest niegodny pomocy swego Ojca”⁴⁹. Z pokorą łączy się nierozdzielnie miłość, która odnawia się w tym wołaniu i pozwala Mu wypowiedzieć słowa: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego” (Łk 23,46)⁵⁰.

W obliczu wojny i otaczającego ją wszędzie cierpienia, Chiara pragnie skryć się w ranie Opuszczonego, by z niej widzieć świat⁵¹. On jest „Odwiecznym Wzorcem” – jak pisze w liście do Foschi Pellegrini z 15 kwietnia 1945 roku – aby w codziennym życiu dokonywała się prawdziwa Pascha tj. przejście od cierpienia i śmierci do pełni radości. Ta ostatnia płynie z całkowitego, radykalnego oddania się Bogu, który z kolei w odpowiedzi miłości obdarza duszę uczestnictwem w Jego niebiańskim życiu⁵². W liście pisanym 5 stycznia 1947 roku, prawdopodobnie do dwóch zakonnic, Chiara określa Jezusa ukrzyżowanego jako streszczenie całej swojej duchowości: „oto *wszystko* – On jest księgą nad księgami. Jest streszczeniem każdej wiedzy. Jest najgorliwszą Miłością. Jest doskonałym Wzorem. Jest Ideą naszego życia. Zaproponujmy Go *jako jeden jedyny Ideał życia*”⁵³. Osiągnąć Go można, jeśli wypełniając wolę Ojca, która zawiera się w miłości Boga i bliźniego, pozwolimy się ukrzyżować. Postawa ta, podkreśla z mocą Chiara, nie ma żadnej innej motywacji, jak tylko upodobnienie się do rozdartej duszy Chrystusa w jej dramatycznym wołaniu. Tym niemniej w tym samym liście z 5 stycznia 1947 roku pojawia się już głęboki związek między miłością do Jezusa opuszczonego a jednością wspólnoty w nawiązaniu do modlitwy arcykapłańskiej z J 17. Ukrzyżowany⁵⁴ jest zasadą jednego ducha, jednego serca, jednej tylko woli i jednej myśli.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 81.

⁵⁰ Lubich bardzo często łączył będzie te dwie wypowiedzi Jezusa z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46, por. Mk 15,34) oraz „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego” (Łk 23,46). Choć w tekstach ewangelicznych nie pojawiają się one nigdy obok siebie, gdyż przynależą do odrębnych opisów męki, Chiara odczytuje w nich jedną, głęboką logikę miłości, która zdolna jest podjąć działanie niezależnie od nastawienia bądź spodziewanej reakcji ze strony adresata.

⁵¹ Tamże, s. 84.

⁵² W tym samym liście czytamy: „Jezus ukrzyżowany i opuszczony. Swęj duszy, duszy Boga-Człowieka, przepełnionej największym cierpieniem, jakie znają Niebo i ziemia: cierpieniem Boga opuszczonego przez Boga, nie waha się ani chwili ofiarować swemu Ojcu: «In manus tuas, Domine, commendo Spiritum meum». Tak samo zawsze i my. A wiesz, co Jezus odpowie na twoją ofiarę? «Omnia mea, tua sunt». Da ci *wszystko*, całą pełnię swojej radości”. Tamże, s. 93, por. *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 8-9.

⁵³ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 130.

⁵⁴ Chiara używa niemal synonimicznie w tym okresie nazw „ukrzyżowany” i „opuszczony”, gdyż w jej doświadczeniu opuszczenie, w swym wymiarze duchowym, a nie wyłącznie cielesnym, jest kulminacją i wyjaśnieniem całego wydarzenia krzyża.

Wymowny jest także list z 30 października 1945 roku, prawdopodobnie do Rosetty Zaroni, nazwanej „Eli” w nawiązaniu do pierwszych słów wołania Jezusa na krzyżu w języku aramejskim. Chiara opatrzyła go już w nagłówku zdaniem: „Eli, Eli, lema sabachthani”⁵⁵, a w samej treści zachęca bliską sercu koleżankę, by ta trwała zawsze w Opuszczonym i wypowiadała słowa cierpiącego Jezusa wobec Boga i Maryi, w imieniu całej ludzkości, wszystkich grzeszników świata, w imieniu młodych dziewcząt związanych tym życiem i opiekującego się nimi kapucyna. „Ty jesteś moim «Wołaniem». Ty wiesz – pisze Chiara do Rosetty – że ja pod wszystkim, w największej głębi duszy, noszę miłość do Niego Opuszczonego i jak bardzo chciałabym uczynić Jego Wołanie moim życiem, w największej pokorze. Gdyż Jego Wołanie jest źródłem wszelkiej pokory: On, w skrajnym momencie wypełnienia swej Boskiej Misji, zmuszony przez Boską Wolę do wykrzyczenia opuszczenia przez tego Ojca, który był z Nim jedno”⁵⁶. W odpowiedzi na wołanie Jezusa, Chiara pragnie pociągnąć ku miłości wiele dusz i stworzyć dla Niego na ziemi „Niebo pełne Gwiazd”⁵⁷.

Słowa opuszczenia są dla Chiary, jak zwierza się w liście do ojca Bonaventury da Malé z 13 marca 1948 roku, siłą do przyjmowania codziennych wyzwań płynących z życia w jak najgłębszej komunii z innymi. W każdej napotkanej osobie rozpoznaje ona wypełnione cierpieniem wołanie Jezusa, który w tamtej chwili wydawał się już niemal tylko człowiekiem, aby ludzi uczynić Bogiem⁵⁸. On jest dla niej „tajemnicą Jedności”. Lubich nie ma żadnych wątpliwości, że Jezus nie był nawet przez chwilę tylko człowiekiem, ale wyjaśnia z przekonaniem, że w sposób rzeczywisty doświadczył nieskończonego rozdarcia, które wyraża stan grzechu śmiertelnego, będąc jednocześnie „Najświętszy, Najczystszy, Miłością”⁵⁹. W cztery lata po pierwszym spotkaniu z Opuszczonym, Chiara rozważa misterium krzyża Syna już nie tylko w odniesieniu do Ojca, ale także do Ducha Świętego, będącego więzią komunii: „Dał nam Jedność. Ideał, którym jest sam Bóg. Ducha Świętego, który łączy Ojca z Synem, a którego przez chwilę Jezus opuszczony nie czuł już na krzyżu, abyśmy my nie byli nigdy opuszczeni przez Boga! [...] Ja wielbię, bracie, to duchowe cierpienie, ponieważ znajduję w nim Światło, Miłość, Życie. Było i jest dla mnie wszystkim. Jest ukrytą perłą tych, którzy

⁵⁵ Podobny nagłówek, w wersji włoskiej, znajdujemy w liście do o. Bonaventury z 30 marca 1948 roku (Por. tamże, s. 148). Chiara wspomina także o używaniu w listach z tamtego okresu skrótu P.I.A.G.A (z wł. „Perché Io Amo Gesù Abbandonato” tzn. „Ponieważ Ja Kocham Jezusa Opuszczonego”), co oznacza po włosku „rana”. Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 40-41. Nieznane są jednak konkretne przykłady.

⁵⁶ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 100.

⁵⁷ Tamże, s. 101.

⁵⁸ Por. tamże, s. 145.

⁵⁹ Tamże, s. 146.

chcą sprzedać wszystko, aby kupić Jedność!”⁶⁰ Dalej nazywa Lubich Jezusa opuszczonego złotą kopalnią, z której wydobywa się światło i miłość, szczytem oddania siebie, życiem Trójcy Świętej na ziemi. Wobec cierpienia, podziałów i śmierci, On jest Bogiem jedności⁶¹.

W kolejnym liście do o. Bonaventury, z 30 marca 1948 roku, Chiara rozwija myśl o nierozzerwalnej więzi między opuszczeniem Jezusa a darem jedności. Ta intuicja jest w niej już na tyle wyraźna, że we wspomnianych dwóch elementach zawiera całe życie duchowe, rodzące się w niej i wokół niej. Takie przekonanie będzie jej towarzyszyć do końca, a przytoczone niżej słowa ona sama przywoła wielokrotnie, opisując z perspektywy lat najbardziej specyficzne cechy charyzmatu jedności. Píše Chiara: „Księga światła, którą Pan pisze w mojej duszy, ma dwie strony: świetlista strona tajemniczej miłości – *Jedność* i promieniująca światłem strona tajemniczego cierpienia – Jezus opuszczony. Są to dwie strony tego samego medalu. Wszystkim duszom ukazuję stronę Jedności. Dla mnie i dla dusz stojących w pierwszym szeregu Jedności – *jedynym wszystkim jest Jezus opuszczony*. To właśnie sobie obrałyśmy - wspinać się na szczyt ku najwyższemu opuszczeniu. Dla innych Jedność, dla nas opuszczenie”⁶².

Lubich pragnie szukać Go – jak oblubienica w Pieśni nad Pieśniami – w grzesznikach, w ludziach żyjących daleko od Boga, w opuszczeniu zewnętrznym i tym ukrytym. Przekonuje zakonnik, że nie ma pełniejszej, a jednocześnie tak przepelnionej goryczą radości, jak trwanie w zawieszeniu duszy między niebem a ziemią, w samotności Chrystusa. Kto wybiera taką drogę, przekonuje, w krótkim czasie doświadczy stygmatów opuszczenia: nieskończonej pustki w sercu, którą wypełnić można jedynie miłością do Jezusa na krzyżu. Na zakończenie, Lubich przypomina, że cierpienie Syna płynie z braku obecności Boga i tylko On może Mu przynieść pocieszenie⁶³. Tymczasem sam Jezus obiecał, że jest tam, gdzie dwaj lub trzej gromadzą się w Jego imię (por. Mt 18,20). Znaczy to, że troska o Jego obecność pomiędzy ludźmi może być najlepszą odpowiedzią na wołanie z krzyża. Warto

⁶⁰ Tamże, s. 146.

⁶¹ Tamże, s. 147.

⁶² Tamże, s. 149, por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 62.

⁶³ Podobną myśl znajdujemy w liście pisanym dwa dni później, 1 kwietnia 1948 roku, do grupy franciszkanów z Asyżu: „Jezus pogrążony w bezgranicznym bólu potrzebuje naszej pociechy. Czego brakuje Jezusowi tak bardzo udręczonemu? Jakie lekarstwo może ukoić Jego cierpienie? Bóg! Jemu brakuje Boga! Jak możemy Mu Go dać? Trwale zjednoczeni, będziemy Go mieli wśród nas, a Jezus, który narodzi się z naszej jedności, pocieszy naszą Miłość Ukrzyżowaną!” *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 157, por. *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 21.

zauważyć, że po raz pierwszy w tym miejscu⁶⁴ widnieje podpis: „Chiara od Jezusa opuszczonego”, co potem uzna ona za swoje nazwisko, przyjęte od Oblubieńca.

Z upływem czasu, na co wskazuje list do o. Bonaventury z 8 września 1948 roku, Lubich rozumie coraz głębiej, jakiej drogi ascetycznej wymaga rodząca się duchowość. Nie pisze już wyłącznie o pokorze i posłuszeństwie, ale wskazuje na konieczność uczynienia pełnej pustki, we wszystkim: „oto przyczyna naszej szalonej miłości do Jezusa Opuszczonego! Pójście za Nim oznacza: *unicestwienie siebie*”⁶⁵. Chwile osamotnienia i oddalenia to ważny czas, kiedy Bóg przygotowuje w duszy głębokie wykopy pod fundament, aby na ludzkiej pustce wznieść dom, którym jest On sam. W liście z 17 lutego 1949 roku do czterech zakonników, Chiara porównuje duchową próbę, jaką jest każde doświadczenie oderwania od jedności, do niezbędnego procesu przycinania młodego drzewa. Tylko w ten sposób może ono przynieść obfite owoce. „Jedynie poprzez ciągłe obejmowanie *całym sercem* Jezusa Opuszczonego, który jest cały raną na ciele i cały Ciemnością w duszy, wasza dusza uformuje się *do Jedności*”⁶⁶.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno sama Chiara jak i poszczególni adresaci jej listów przeżywali w tamtych latach konkretne trudności i próby, których kontekst i szczegóły pozostają dziś w większości nieznane. Przynajmniej niektóre z nich wypływały z nowości, jaką wносиła w tradycyjną, przedsoborową duchowość katolicką młoda nauczycielka z Trydentu, co rodziło choćby niezrozumienie w środowiskach zakonnych⁶⁷. Okoliczności te miały znaczący wpływ na pogłębienie samej tajemnicy opuszczenia Jezusa, a później na stopniowe połączenie jej ze szczególnym powołaniem do jedności. Pewne jest, że wyraźny rozwój duchowych intuicji Lubich był owocem nie teoretycznej refleksji na polu teologii czy filozofii, ale osobistego oraz współdzielonego z innymi doświadczenia cierpienia.

1.3. Owoce opuszczenia

Pierwsze lata w Trydencie – decydujące dla okresu charyzmatycznego, założycielskiego – według zachowanych dokumentów oraz we wspomnieniach Chiary

⁶⁴ Fakt ten zauważają także redaktorzy zbioru listów Lubich, choć słusznie przypominają, że nie zachowały się lub nie zostały odzyskane wszystkie listy. Por. *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 148.

⁶⁵ Tamże, s. 197.

⁶⁶ Tamże, s. 211.

⁶⁷ o trudnościach, a nawet o ryzyku rozwiązania rodzącego się Ruchu po sześciu latach bogatego w owoce, ewangelicznego życia, wspomina Lubich m.in. w liście do o. Raffaele Massimei z 15 czerwca 1948 roku, Zob. tamże, s. 174-177. Zagadnienie trudnej drogi do oficjalnego zatwierdzenia Ruchu zostanie omówione szerzej w podrozdziale *Próby fizyczne i duchowe w życiu osobistym*.

i jej najstarszych towarzyszy, naznaczone były coraz głębszym zrozumieniem dokonanego u początku wyboru Boga. Radykalizm i wyraźne ukierunkowanie tego aktu poświęcenia się pozostaną dla Ruchu normą w odniesieniu do każdego aspektu rozwijającego się życia⁶⁸. „Powracając do pierwszych inspiracji, widzimy konieczność podkreślenia, że nasz wybór Boga nie może być podwójny: wybór Boga i wybór Jezusa Opuszczonego, lecz tylko jeden: wybór Boga w Jezusie Opuszczonym”⁶⁹.

Autentyczna, naznaczona dynamizmem relacja z Nim była dla Chiary i pierwszej wspólnoty trydenckiej źródłem oraz normą duchowego życia. Opuszczony pociągał wszystkich do siebie, pozwalając się odkryć w cierpieniach fizycznych i duchowych, jakie sami przeżywali albo spotykali u bliźnich. Każda okazja do trwania przy Nim, napełniała ich radością: nie tyle myślało się bowiem o krzyżu, co o Jego bezgranicznej miłości. Choć od początku Lubich przestrzegła swoich przyjaciół przed przyjmowaniem Jezusa opuszczonego w sposób instrumentalny tzn. Wyłącznie ze względu na doświadczane owoce takiej postawy, to z drugiej strony nie ukrywała, że są one niezaprzeczną odpowiedzią łaski na entuzjazm i czystość w relacji do Niego. „Zauważaliśmy⁷⁰ – pisała – że kiedy cieszyliśmy się jakimkolwiek cierpieniem, aby być jak On opuszczony, który powierza się Ojcu, i nadal kochałyśmy Go wypełniając wolę Bożą w następnej chwili, cierpienie duchowe z reguły znikało, fizyczne, stawało się słodkim jarzmem”⁷¹. To przejście od cierpienia do miłości nazwała Chiara „boską

⁶⁸ Lubich zawarła poszczególne elementy duchowości Ruchu, zgodnie z kształtem nadanym jej przez pierwsze lata historii, w dwunastu punktach. Por. Dzieło Maryi, *Statuty Generalne*, art. 8. Są to: Bóg-Miłość, wola Boża, Słowo Boże, miłość bliźniego, nowe przykazanie, Eucharystia, jedność, Jezus opuszczony, Maryja, Kościół, Duch Święty, Jezus obecny „gdzie są dwaj albo trzej” (Mt 18,20). Analizując doświadczenie okresu założycielskiego, podkreśliła, że wierność pierwotnemu charyzmatowi wymaga, aby przyjmować każdy z tych elementów z perspektywy Opuszczonego. Pisała: „w Nim [Jezusie opuszczonym] jest Bóg-Miłość, którego wybraliśmy, w Nim jest wola Boża dla nas, w Nim możliwość zrealizowania Nowego Przykazania, to znaczy zrealizowania tej miary miłości, której ono wymaga. On właśnie jest tym Słowem, które Jezus zasiał na ziemi, kiedy powołał do życia Dzieło [Dzieło Maryi – oficjalna nazwa Ruchu Focolari]. To Jezus Opuszczony, uczyniony życiem, jest możliwością, jedyną możliwością, żeby mieć Jezusa wśród nas. Tylko kochając Jego potrafimy być «drugą Maryją». Kochając Go, przyczyniamy się skutecznie do urzeczywistnienia Testamentu Jezusa. Z Nim rzeczywiście będziemy żyć Kościołem. Przez miłość do Niego damy w naszym sercu i w sercach wielu miejsce Duchowi Świętemu. Wszystko to musi być jasne”. *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 326.

⁶⁹ Tamże, s. 325-326.

⁷⁰ We wspomnieniach Lubich dotyczących początkowych lat Ruchu często pojawia się rodzaj żeński, ze względu na szczególną więź, jaka łączyła ją z grupką najbardziej zaangażowanych dziewcząt, tworzących pierwsze *focolare*. Wiadomo jednak, że bardzo szybko dołączyli do Chiary także mężczyźni, w pierwszym rzędzie zakonnicy, o czym świadczą choćby zachowane listy. Pierwsza wspólnota *focolare* męska powstała w Trydencie w 1948 roku. Ponadto, odmiennosc gramatyki języka włoskiego od polskiego stwarza pewne trudności przy tłumaczeniu i nie zawsze można jednoznacznie ocenić, czy dany czasownik powinien wystąpić w rodzaju żeńskim czy męskim.

⁷¹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 50.

alchemią”⁷². Potrzebna była jedynie taka dyspozycja serca, aby na ludzkim wyrzeczeniu się siebie i całkowitym zdaniu się na Ojca, On mógł udzielać obficie swoich łask.

Prostota i radykalizm tamtego okresu, typowe dla założycielskiego etapu każdego charyzmatu, pozostawiły w jego świadkach niepodważalną pewność natychmiastowej interwencji Boga. Każde doświadczenie fizycznego lub duchowego umierania wcześniej czy później prowadziło do zmartwychwstania. Nie oznacza to, że zawsze i szybko cierpienie okazywało się ułudą z przeszłości: było realne, bolesne, niekiedy rozciągnięte w czasie. Jeszcze prawdziwsze jednak, dla Chiary i jej koleżanek, było za każdym razem spotkanie „Boga w nowy sposób, bardziej bezpośrednio, w *pełniejszej jedności*”⁷³. Wyrazem tej intymności z Nim były owoce Ducha Świętego: światło, radość, pokój. Aby móc ich doświadczyć ze względu na utożsamienie z Chrystusem, „należało uczynić z udręki, lęku, męki duszy, niepokoju, pokus – okazję, by kochać Boga”⁷⁴. Już wówczas Jezus opuszczony dał się jej poznać jako „boski skarbiec”, z którego wydobywało się „klejnoty Światła i Siły”⁷⁵.

Owoce, o których opowiadała Lubich z perspektywy lat, nie mogły jednak przysłonić wyłączonej, bezwarunkowej miłości, z jaką postanowiła szukać Go i wybierać w każdej sytuacji. W Opuszczonym rozpoznała najwyższe objawienie się Boga, który potwierdzał czynem prawdziwość swoich słów. Widziała w Jego dramatycznym cierpieniu fizycznym i duchowym szczytowy moment Jego miłości, zgodnie z zapowiedzią: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Wszystko mówiło jej o Nim i każda sytuacja zdawała się okazją, by Go rozpoznać, objąć, pocieszyć⁷⁶. Jezus opuszczony już wtedy objawił się wobec Chiary jako „klucz”, jedyna droga do zjednoczenia z Ojcem oraz z innymi ludźmi. Świadczyło o tym również głębokie doświadczenie radości, o której pełni On sam prosił Ojca w swej modlitwie arcykapłańskiej: „aby moją radość mieli w sobie w całej pełni” (J 17,13).

Opuszczenie Jezusa było niczym duchowa rana, głębsza i bardziej bolesna od urazów fizycznych. Chiara czuła się przynaglona, aby to nieznanne innym cierpienie

⁷² Por. tamże.

⁷³ Tamże, s. 51.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ *Ideale dell'unità. Il „trattatello innocuo”*, w: *Erano i tempi di guerra: agli albori dell'ideale dell'unità*, Roma 2007, s. 30.

⁷⁶ Lubich, sięgając do listów z lat 40., wyjaśniała znaczenie stosowanego w nich słowa „pocieszać”, które według niej mogłoby się błędnie kojarzyć z jakąś formą średniowiecznej pobożności ludowej. O ile historyczne cierpienie wcielonego Syna już się zakończyło i uczestniczy On w pełni w chwale Ojca, Mistyczne Ciało Chrystusa wciąż przeżywa dramat opuszczenia. „Pocieszać Jezusa Opuszczonego. Dziś moglibyśmy powiedzieć, że trzeba zebrać to, co On zasiał, dać owocować temu, za co zapłacił”. *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 336.

przeniknąć, zejść na jego dno, gdyż w nim widziała swoje szczególne miejsce. Była to za każdym razem Pascha: przebycie wraz z Odkupicielem duchowej drogi od cierpienia do zmartwychwstania. „Po przejściu – jak mówiłyśmy – «poza ranę» (to znaczy: po doskonałym objęciu Jezusa Opuszczonego, takim, że dusza znajduje się poza cierpieniem, w miłości) miałyśmy wrażenie, że stoimy wobec nieskończonej miłości Boga wylanej na świat”⁷⁷. Za zasłoną bólu odnajdowała strumienie światła. Aby do nich dotrzeć, potrzeba jednak było szaleństwa miłości⁷⁸.

Każde cierpienie prowadziło do spotkania z Opuszczonym, istniało jednak pewne rozróżnienie między wymiarem cielesnym a duchowym. Ból duszy, kiedy szło się za Jezusem bez ociągania i zwątpienia – wspomina Chiara – zniknął, a ona sama doświadczała wypełnienia Duchem Świętym, który wnosił w nią swe dary. Cierpienie fizyczne natomiast pozostawało, ale w Ukrzyżowanym odnajdowało swoją wartość. Spośród wszystkich chwil dnia wybierało się te najbardziej bolesne, zwłaszcza w odniesieniu do duszy, gdyż były to jej zaślubiny z Jezusem opuszczonym. Ta wyraźna preferencja była najpierw aktem woli, a dopiero potem wyborem serca, które zdawało się zanurzać „w morzu cierpienia”, a pomimo to kąpało się bardzo szybko „w morzu miłości i pełnej radości”⁷⁹.

Bez tego decydującego wyboru Jezusa opuszczonego u początków, pisała Chiara, trudno byłoby wytrwać na drodze jedności⁸⁰. Okazał się On normą nowego życia nie tylko w relacji do Ojca, w którego ręce się powierzył pomimo bólu oderwania, ale także w praktykowaniu braterskiej miłości. Już w pierwszej wspólnocie w Trydencie, „gdy ktoś [...] został zraniony opuszczeniem ze strony brata, rozumiał, że stan jego duszy przypomina ranę Jezusa i starał się cieszyć z tego cierpienia. Nie tylko to, lecz widział też w bracie Jezusa opuszczonego, którego ma kochać. I miłość przywracała jedność”⁸¹. Aby w każdej sytuacji zwyciężało autentyczne życie, zakorzenione w Bogu, trzeba było uśmiercenia ludzkiego sposobu rozumowania, kochania, działania. To właśnie oznaczało przyjęcie za jedyne dobro Jezusa opuszczonego: gdyż On wziął na siebie opuszczenie, ciemność, chłód, rozpacz,

⁷⁷ Tamże, s. 341.

⁷⁸ Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 57.

⁷⁹ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 161.

⁸⁰ Opowiadając o swoim osobistym doświadczeniu, ze względu na dyskrecję, a także na głęboko wspólnotowy wymiar całego jej życia, Lubich często używa, jeśli chodzi o formę gramatyczną, trzeciej osoby liczby pojedynczej lub mnogiej. W książce przygotowanej przez nią samą do druku w 2000 r. czytamy: „gdyby osoby, które zapoczątkowały Ruch, nie miały w próbach życia Jezusa opuszczonego...”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 57. List z roku 1948, wskazuje wyraźnie na osobiste doświadczenie Chiary: „gdybym ja nie miała Jego w próbach życia, nie byłoby Jedności”. *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 161.

⁸¹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 57.

oddzielenie, niepokój, cierpienie, a w każdej z tych trudności można było spotkać Jego⁸². Lubich chętnie porównywała relacje w braterskiej wspólnocie do skrzyżowanych drew⁸³, które muszą zostać zapalone i skonsumowane przez ogień, aby wytworzyć ciepło i światło. Pragnienie życia we wzajemnej miłości oznaczało zgodę na takie wyniszczenie we wszystkim, co nacechowane było indywidualizmem. Analogicznie, wyjaśniała Chiara, „im bardziej kochałyśmy Jezusa opuszczonego, tym bardziej rozumiałyśmy coś z tajemnicy jedności dokonanej przez Jezusa na krzyżu”⁸⁴.

Wybierać Go ponad wszystko znaczyło nie tylko pokonywać trudności czy podziały w obrębie własnej grupy, ale szukać śladów Jego oblicza we wszystkich cierpieniach napotykanym ludzi. Ponieważ opuszczenie na krzyżu podkreślało duchowy i moralny wymiar cierpienia, Chiara rozpoznawała Go szczególnie w osamotnionych, sierotach, osobach zagubionych i zrozpaczonych, dalekich od Boga i od ludzi, w grzesznikach. Jego przypominały jej także pierwsze napotkane oznaki niezrozumienia, oskarżenia wobec rodzącej się grupy o egzaltację czy fanatyzm⁸⁵. On uczył pewnego stylu miłości, opartego nie na emocjach czy jedynie naturalnych skłonnościach, ale na unicestwieniu „wszystkiego w sobie i poza sobą”⁸⁶. Jezus opuszczony ukochał wszystkich, a nie tylko swoich najserdeczniejszych przyjaciół, kiedy na krzyżu oddał swoje życie. Ta radykalna miłość, składająca w ofierze obok ciała odczuwającego zmysłami, także dobra duchowe, własne myśli i natchnienia, była najgłębszym dążeniem rodzącej się w Trydencie grupy.

Od pierwszych lat, Lubich dostrzegła również w Jezusie opuszczonym miłosierne oblicze Boga. On w męce na krzyżu doświadczył, co oznacza stan grzechu śmiertelnego, gdyż odczuł na ciele i duszy jego najbardziej bolesne konsekwencje. Pewność Jego miłości usuwała paraliżujący lęk i skrupuły, jako że On pragnął ciągłego powstawania i rozpoczynania od nowa oraz czynił to możliwym. W liście do siostry Liliany z 11 stycznia 1945 roku czytamy: „Uwierz, uwierz Miłości: jeśli On oddał za ciebie wszystko, wszystko też przebaczył, od pierwszej chwili gdy ujrzał Twoją skruchę. Odrzuć skrupuły! Czy sądzisz, że Jezus nie jest zdolny ci przebaczyć, skoro na krzyżu był dla ciebie opuszczony?”⁸⁷ Także każdy osobisty grzech, wyznany z pokorą i szczerą ufnością w miłosierdzie, stawał się uprzywilejowaną drogą do spotkania

⁸² Por. *Ideale dell'unità. Il „trattatello innocuo”*, dz. cyt., s. 31.

⁸³ Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 59.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Por. *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 335.

⁸⁶ Tamże, s. 326.

⁸⁷ *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 79. Por. *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 11.

z Chrystusem, który wziął go całkowicie na siebie i przemienił w miłość. Jezus opuszczony był więc dla Chiary nadzieją i źródłem uświęcenia⁸⁸.

2. Światło *Paradiso*'49

Doświadczenie lat czterdziestych zostało przypieczętowane okresem szczególnych łask i światła, który zapisał się w historii osobistej Lubich oraz całego Ruchu jako *Paradiso*'49. Przez długi czas Chiara nie wspominała bezpośrednio o tym wydarzeniu, zwłaszcza w przemówieniach i tekstach publicznych, choć jego treść i owoce towarzyszyły jej przez całe życie. Publikacja fragmentów zapisków i listów z lat 1949-1951, która rozpoczęła się wraz z działalnością interdyscyplinarnej grupy naukowców związanych z duchowością Focolari – Szkołą Abbà⁸⁹, wykazała, że wiele z nich od dawna było znanych, gdyż włączone zostały do innych pism. Znaczna część tekstów związanych z doświadczeniem *Paradiso* przedstawiona została i opatrzona komentarzem w artykułach zamieszczonych na łamach pisma „Nuova Umanità”⁹⁰. Są jednak jeszcze liczne fragmenty dotychczas niepublikowane, których krytycznego wydania należy się spodziewać w najbliższym czasie⁹¹.

Okres życia Lubich przypadający na lata 1949-1951 zalicza się dziś powszechnie do doświadczeń natury mistycznej. Tego rodzaju przeżycia nie należą zresztą do rzadkości z punktu widzenia historii duchowości chrześcijańskiej: u początku niejednej drogi, rodzącej się z nowego charyzmatu danego Kościołowi, poszczególni założyciele otrzymywali specjalne łaski. Tak było choćby w przypadku św. Ignacego z Loyoli, który doświadczył nadzwyczajnych objawień w Manrezie. Léthel nazwał Chiare, we wstępie do zbioru jej listów z lat czterdziestych, wielką mistyczką katolicką

⁸⁸ „Jezus opuszczony jest więc *prostą drogą* do świętości, ponieważ wprowadza jedność z Tym, który jest Święty”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 63.

⁸⁹ W 1985 roku bp Klaus Hemmerle, przekonany o niezwyklej duchowej i teologicznej wartości zapisków dotyczących doświadczenia *Paradiso*'49, zachęcał Lubich do przestudiowania ich w celu przekazania innym. W wyniku tej sugestii w grudniu 1990 roku powstała wewnątrz Ruchu grupa teologów, poszerzona w kolejnych latach o przedstawicieli różnych dziedzin nauki, której Chiara nadała nazwę Szkoły Abbà. „Szkoła ta, z Jezusem zmartwychwstałym, którego obecność pośród *uczniów-profesorów* jest owocem ich miłości do Jezusa opuszczonego odnawianej za każdym razem przez pakt [uroczystą deklarację wzajemnej miłości], stara się *przełożyć na doktrynę* – jasną i nie budzącą wątpliwości – nasze życie komunii, duchowość jedności, która, jak powiedzieliśmy, ożywia i pogłębia rzeczywistość Mistycznego Ciała Chrystusa”. Tamże, s. 141.

⁹⁰ Pismo to ukazuje się regularnie od 1979 roku (najpierw jako dwumiesięcznik, od 2015 roku jako kwartalnik). Jego celem jest być organem kultury opartej na dialogu i komunii, odpowiedzią na wyzwania współczesności, w świetle duchowego i intelektualnego doświadczenia Ruchu Focolari. W skład redakcji wchodzi członkowie Szkoły Abbà. Artykuły publikowane na łamach NU do roku 2008 stanowią owoc bliskiej współpracy poszczególnych autorów z Lubich i z tego względu stanowią nadzwyczaj cenną interpretację jej myśli, zwłaszcza tej zawartej w pismach z lat 1949-1951.

⁹¹ Na temat krytycznego wydania pism Lubich, zob. D. Micalèlla, *L'opera letteraria di Chiara Lubich. Questioni di metodo nello studio dei suoi testi*, dz. cyt., s. 53-68.

naszych czasów⁹², a Ciardi napisał z przekonaniem, że nieopublikowany jeszcze w całości zapis doświadczenia *Paradiso '49* zaliczony zostanie do klasyki literatury chrześcijańskiej⁹³.

Dokumenty odnoszące się do przeżyć duchowych Lubich z lat 1949-1951 mają różny charakter. Przez dość długi okres historii Ruchu wydawało się, że nie zachowały się żadne zapiski z tamtego okresu. Z tego względu, kiedy w czerwcu 1961 roku przebywając w szwajcarskim Oberiberg, Chiara znalazła się w podobnych okolicznościach, odczuła potrzebę zapisania na nowo doświadczenia sprzed dwunastu lat⁹⁴. Ten stosunkowo krótki tekst, powstały spontanicznie na kartkach z kalendarza, został opublikowany w całości tuż po jej śmierci⁹⁵ i stanowi pewną syntezę wcześniejszego wydarzenia. Z czasem jednak odnalazły się inne notatki i listy, które zostały uporządkowane przez autorkę na przełomie roku 1990 i 1991, a także wzbogacone na przestrzeni lat o jej liczne komentarze⁹⁶. Ponadto, ona sama w różnych okolicznościach przywoływała doświadczenie z roku 1949, a fragmenty te zostały częściowo nagrane lub opublikowane⁹⁷. Aktualna próba rekonstrukcji okresu *Paradiso* opiera się, na ile to możliwe, na wszystkich dostępnych źródłach.

2.1. Droga do jedności

Według wspomnień Chiary⁹⁸, miesiące poprzedzające przeżycia mistyczne naznaczone były niezwykle gorliwym przyłgnięciem do Słowa Bożego, które przenikało każde wydarzenie, działanie, cały sposób myślenia tej pierwszej grupy fokolarinów. Od pewnego czasu, jako kontynuacja lektury fragmentów Ewangelii w schronach u samych początków trydenckiej wspólnoty, przyjęła się praktyka

⁹² Por. F.-M. Léthel, *Prefazione*, w: *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 5-13.

⁹³ F. Ciardi, *L'entrata nel „seno del Padre”*. *Un'esperienza mistica*, UC (20)2010, nr 4, s. 12.

⁹⁴ Por. M. C. Atzori, *Il "Paradiso „49" nel racconto del 1961: fra testo e contesto*, w: *Come frecciate di luce. Itinerari linguistici e letterari nel racconto del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2013, s. 73-74.

⁹⁵ Por. „*Paradiso '49*”, NU (30)2008, nr 3, s. 285-296.

⁹⁶ Komentarze Lubich do zapisków z 1949 roku zostały włączone do nieopublikowanego jeszcze w całości tekstu w formie przypisów. Ilekroć w dalszej części tego rozdziału odwołujemy się późniejszych uwag autorki do poszczególnych fragmentów, chodzi o te właśnie przypisy. Znane są one m.in. dzięki cząstkowym publikacjom, zob. np. *Paradiso '49*, w: *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Roma 2012, s. 11-25; *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 50-69.

⁹⁷ Wśród pisemnych świadectw dotyczących *Paradiso '49*, obok wspomnianego wyżej tekstu z 1961 roku, należy wymienić: *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 11-25; „*Vi dono il Paradiso*”, UC (20)2010, nr 4, s. 3-11; *Scritti spirituali/3. Tutti uno*, Roma 1996, s. 41-42. Zob. także I. Giordani, *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, dz. cyt., s. 153-157; A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 43-50.

⁹⁸ Dnia 8 kwietnia 1986 roku Lubich zredagowała kilka stron wprowadzenia do właściwego opisu *Paradiso*, w których podkreśliła szczególną intensywność życia Ewangelią w okresie poprzedzającym samo doświadczenie mistyczne. Zob. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 11-21.

regularnego wybierania krótkiego, wspólnego dla wszystkich, zdania z Pisma Świętego, aby przekładać je na codzienne działanie⁹⁹. Słowo wprowadzone w życie stawało się bliskie, bardziej zrozumiałe, było źródłem siły i światła, a także przynosiło namacalny dowód prawdziwości obietnic Boga zawartych w Biblii¹⁰⁰. Ta swoista reewangelizacja samych siebie, przemieniała ich mentalność i przynosiła jako podstawowy owoc: wzrost miłości. W późniejszym komentarzu Chiary czytamy: „Życie Słowem wzbudzało w nas jeden skutek: byliśmy zawsze w wymiarze nadprzyrodzonym, ponieważ umarli samym sobie, a żyjący w Bogu. Właśnie to intensywne życie Słowem, które sprawiało, że byliśmy Jezusem, pojedynczo i razem, umożliwiło wejście do Raju”¹⁰¹. Poszczególne zdania stanowiły różne drogi, ale wszystkie one prowadziły do umartwienia dawnego człowieka i upodobnienia go do Chrystusa, dzięki miłości praktykowanej z ogromnym radykalizmem. Przekonanie to było tak wyraźne, że Lubich porównywała wprowadzanie Ewangelii w czyn do komunii eucharystycznej. Podobnie jak w najmniejszej cząsteczce Hostii wyznaje się pełnię obecności Boga, tak wystarczy żyć jednym ze słów Jezusa, aby trwać w pełnej komunii z Nim i upodobnić się do Niego¹⁰².

Początek lipca 1949 roku, jak się wydaje¹⁰³, naznaczony był zdaniem „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46). W tym okresie, Chiara dostrzegła w Jezusie opuszczonym Słowo najdoskonalsze, „w pełni wyjaśnione, [...] całkowicie otwarte. Wystarczało więc żyć Nim. I tak wszystko się uprościło. Żyć Nim oznaczało przeżywać naszą nicość, aby być cali dla Boga (w Jego woli) i dla innych”¹⁰⁴. On wypełnił wypowiedziane wcześniej słowa, dał przykład doskonałej ascezy, zaświadczył o cnotach i błogosławieństwach. On także połączył w sobie w tajemniczy sposób cierpienie i miłość. To jej przekonanie płynęło nie z pogłębionej refleksji, ale z codziennego doświadczenia tamtego czasu, to znaczy z radykalnego, wyłącznego przyłgnięcia do Opuszczonego jako wzoru życia duchowego. Rozumiejąc Jego uniżenie się aż po unicestwienie na krzyżu, Chiara pragnęła naśladować Go w tej nicości, którą

⁹⁹ Prawdopodobnie praktyka życia Słowem sięga roku 1947, przy czym okres trwania danego zdania, opatrzonego krótkim komentarzem, był zmienny: w pewnych okresach był to tydzień, w innych – dwa miesiące, por. *Słowo Boże*, Poznań-Warszawa 2012, s. 20.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 15-27.

¹⁰¹ *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 12, przyp. 5.

¹⁰² Por. *Słowo Boże*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰³ „Na ile pamiętam” – stwierdza Chiara w 1986 roku, por. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 13. Znaczące w tej kwestii są również słowa zapisane pod datą 12 lipca 1949 roku: „Jezus opuszczony! Ważne jest, abyśmy, gdy przechodzi, uważnie słuchali tego, co chce nam powiedzieć, gdyż zawsze ma nam coś nowego do powiedzenia. Jezus opuszczony chce, byśmy byli doskonali – Jezus jest jedynym Mistrzem i posługuje się wszystkimi okolicznościami, aby nas kształtować, aby złagodzić wszystkie ostrości naszego charakteru, aby nas uświęcić. My mamy uczynić tylko jedno: przyjąć te wszystkie głosy wydobywające się z różnych okoliczności jako Jego głos. Wszystko, co się dzieje wokół mnie, dzieje się *dla mnie*, wszystko jest chóralnym wyrazem miłości Boga do mnie”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁴ *Paradiso '49*, dz. cyt.

On, z miłości do człowieka, przyjął na siebie, choć w rzeczywistości „my [jesteśmy] niczym, On [jest] wszystkim”¹⁰⁵. Taka postawa będzie miała ogromny wpływ na sam początek oraz na cały dalszy rozwój *Paradiso* '49.

Tymczasem wiosną 1949 roku, po miesiącach intensywnego życia oraz po wyczerpujących podróżach¹⁰⁶, lekarze podejrzewali u Lubich gruźlicę i chociaż kolejne badania ją wykluczyły, zalecono jej wyjazd w góry¹⁰⁷. Jedną z pierwszych fokolarin, Lia Brunet, otrzymała w spadku skromny domek w miejscowości Tonadico, w Valle di Primiero w Dolomitach i to on posłużył jako miejsce letniego wypoczynku. Pośród spacerów i codziennych, wakacyjnych zajęć, Chiara miała wrażenie szczególnej obecności Boga nie tylko w duszy, ale także w całym stworzeniu. W sosnach i strumykach, w kwiatach i na niebie, dostrzegała ślady trynitarnego miłości, która nie tylko podtrzymuje wszystko w istnieniu, ale łączy byty w relacji wzajemnego obdarowania. Pisała: „Bóg [...] sprawiał, iż nie były one takimi, jakimi my je widzimy; były wszystkie połączone między sobą miłością, wszystkie – jeśli tak można powiedzieć – w sobie nawzajem zakochane. Dlatego jeśli strumień wpływał do stawu, czynił to z miłości. Jeśli jedna sosna wznosiła się obok drugiej, czyniła to z miłości. I wizja Boga we wszystkich rzeczach, nadającego jedność stworzeniu, była mocniejsza od samych rzeczy; jedność wszystkiego była mocniejsza niż odrębność rzeczy”¹⁰⁸. Zjednoczenie z Jezusem opuszczonym w przedziwny sposób prowadziło Chiarę do niemal zmysłowego postrzegania miłości w całym świecie stworzonym. W tych szczególnych okolicznościach otworzyło się przed nią doświadczenie mistyczne.

W Tonadico oprócz kilku najbliższych dziewcząt, obecni byli – nie przez cały czas, ale okresowo – także pierwsi fokolarini. Iginio Giordani¹⁰⁹, który odegrał wówczas największą rolę, bywał w górach przejazdem. Starszy od Chiary o 26 lat, spotkał się z nią niecały rok wcześniej, we wrześniu 1948 roku i bardzo szybko rozpoznał w niej

¹⁰⁵ „*Paradiso* '49”, dz. cyt., s. 286. Nieco później, Lubich dostrzegła w każdym słowie Ewangelii obecność Jezusa umarłego i zmartwychwstałego, ze względu na zawarty w nim aspekt ascetyczny, negatywny (śmierć – umartwienie, zaparcie się siebie) oraz pozytywny (nowe życie w Bogu). Wymownym przykładem są tu błogosławieństwa, np. „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5,3). Pierwsza część zdania wskazuje na konieczność śmierci, druga jest obietnicą zmartwychwstania. Por. *Paradiso* '49, dz. cyt., s. 14, przyp. 19.

¹⁰⁶ W tym czasie Lubich mieszkała już w Rzymie.

¹⁰⁷ Por. A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 41-42.

¹⁰⁸ *Paradiso* '49, dz. cyt., s. 15. Zob. F. Ciardi, *La parola come amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un'esperienza*, NU (28)2006, nr 2, s. 155-180; L. Abignente, *Charyzmat jedności Chiary Lubich - dar Boga dla naszych czasów*, dz. cyt., s. 218-219.

¹⁰⁹ Iginio Giordani (1894-1980) – pisarz, znawca historii Kościoła, patrologii oraz ekumenizmu, a także polityk, poseł. Zapisał się we współczesnych dziejach Włoch jako zaangażowany opozycjonista faszyzmu oraz jeden z odnowicieli demokracji chrześcijańskiej. Był także kierownikiem Biblioteki Watykańskiej oraz redaktorem naczelnym watykańskiego pisma „Fides”. Dnia 17 września 1948 roku, jako dojrzały już mąż i ojciec czwórki dzieci, spotkał się z Chiarą Lubich, przez którą został później uznany za współzałożyciela Ruchu Focolari. W roku 2004 rozpoczął się jego proces beatyfikacyjny.

szczególny charyzmat. Jak sam później opowiadał, przez wiele lat szukał świętej dziewicy, takiej jak Katarzyna ze Sieny, aby podążać za nią drogami doskonałości. Kiedy latem 1949 roku on również przyjechał do Tonadico¹¹⁰, gdzie miał przemawiać do kapucynów, zaproponował, że na znak wzajemnego uświęcenia złoży wobec Chiary ślub posłuszeństwa¹¹¹. Ona była bardzo zaskoczona takim rozwiązaniem, które nie wydawało jej się odpowiednie do obranego przez nią celu: w perspektywie otwartej na „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21), uświęcenie się we dwoje było pragnieniem zbyt błahym. Ponadto, wśród pierwszych fokolarinów nie mówiło się o ślubach, lecz raczej o poślubieniu Boga.

Choć nie rozumiała pragnienia Foco – jak już w pierwszych miesiącach nazwała Giordaniego – Lubich nie chciała działać wbrew łasce, która według niej mogła go inspirować. Zaproponowała mu zatem nieco inną formę wzajemnej więzi: „znasz moje życie: jestem niczym. Chcę bowiem żyć jak Jezus opuszczony, który się w pełni unicestwił. Również ty jesteś niczym, ponieważ żyjesz w ten sam sposób. Jutro pójdziemy do kościoła i ja powiem Jezusowi w Eucharystii, który przyjdzie do mojego serca, jak do pustego kielicha: «na tym nic, którym jestem, Ty dokonaj scalenia w jedno z Jezusem w Eucharystii w sercu Foco. I spraw, Jezu, aby powstała między nami więź, jaką Ty znasz»”¹¹². Poprosiła Giordaniego, aby uczynił podobnie. Z przytoczonego opowiadania wynika wyraźnie, że reakcja Chiary była owocem jej zakorzenienia w słowach: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46). Nie tylko sama doświadczała unicestwienia ze względu na wewnętrzne upodobnienie do Chrystusa, ale była pewna takiej samej dyspozycji duszy Foco. Duchowa przemiana na mocy sakramentalnej obecności Boga mogła więc dotknąć już nie pojedynczej osoby, ale wspólnoty, jaką we dwoje stanowili. Tak Chiara rozumiała bycie na wzór Mistycznego Ciała – „najwyższy wyraz życia chrześcijańskiego”¹¹³.

Ta modlitwa, nazwana później paktem jedności, wybrzmiała w Fiera di Primiero podczas porannej Mszy św., 16 lipca 1949 roku. Po wyjściu z kościoła kapucynów¹¹⁴ Giordani udał się na spotkanie z zakonnikami, natomiast Chiara czuła się przynaglona, aby wrócić przed Najświętszy Sakrament. Chciała wypowiedzieć słowa „Jezu”, ale nie potrafiła, tak głęboko czuła się utożsamiona z Nim: „nie mogłam wołać samej

¹¹⁰ Giordani zatrzymał się w hotelu Orsinger w Tonadico.

¹¹¹ Giordani przywołał znaną mu z historii duchowości chrześcijańskiej, prowadzącą do wzajemnego uświęcenia, przyjaźń między św. Franciszkiem Salezycznym a św. Joanną de Chantal.

¹¹² *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 17, tłum. polskie za: *Jedność*, Łąka-Warszawa 2016, s. 54-55.

¹¹³ Tamże, s. 55.

¹¹⁴ Mowa o kościele św. Antoniego w Fiera di Primiero, por. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 18.

siebie”¹¹⁵. Spontanicznie na jej ustach pojawiło się wezwanie „Ojcze” i w jednym momencie poczuła się przeniesiona na łono Ojca. Zapisała: „weszłam więc w Łono Ojca, które jawiło się przed oczami duszy (ale tak jakbym widziała je oczami fizycznymi) jako ogromna, kosmiczna otchłań. Wszystko było ogniem i płomieniem, wyżej, niżej, po prawej i po lewej stronie. Poza nami zostało to, co stworzone. My weszliśmy w to, co Niestworzone. Nie odróżniałam tego, co było w Raju, ale to mi nie przeszkadzało. Było to nieskończone, ale czułam się w domu”¹¹⁶.

Chiara – do tego stopnia utożsamiona z Jezusem, że odrębność osób zdała się jakby na chwilę zaniknąć i dlatego dialog z Nim stał się niemożliwy – poczuła się przeniesiona w miejsce Jego przebywania: do intymnego życia Trójcy Świętej. Ten wymiar trynitarny objawił się jej w jednej chwili, gdyż trwając w Synu, zwracała się bezpośrednio do Ojca, a tym, który włożył jej na usta to słowo, był Duch Święty¹¹⁷. Dane jej było, dzięki łasce, oglądać zmysłami duszy tę prawdę o dojrzałym życiu chrześcijańskim, którą Paweł Apostoł wyraził w stwierdzeniu: „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Na duchowej śmierci dawnego człowieka, której znakiem było wyznanie własnej nicości, mogło wyrazić się w chwili mistycznego widzenia nowe życie Zmartwychwstałego. To doświadczenie głębokiego zjednoczenia z Chrystusem posiada u Lubich trzy charakterystyczne źródła, a są nimi: przemieniająca moc słowa Bożego wprowadzonego w życie – w tamtym okresie było to zdanie z Mt 27,46; praktyka braterskiej miłości – jej wyrazem była duchowa przyjaźń z Giordanim; łaska sakramentu Eucharystii – wydarzenie ma miejsce po komunii świętej, która przynosi cielesną więź z Panem¹¹⁸.

Charakterystyczną i najbardziej oryginalną cechą paktu między Chiarą a Foco oraz całego doświadczenia, które było jego konsekwencją, jest wymiar wspólnotowy, eklezjalny. Już sama prośba skierowana do Jezusa obecnego w Eucharystii była owocem relacji między dwojgiem, do której doskonalenia czuli się przynagleni – choć początkowo każde z nich na inny sposób – słowami modlitwy o jedność (por. J 17,21). Chiara trwała sama przed tabernakulum, kiedy na adoracji doświadczyła utożsamienia z Chrystusem, ale była przekonana, że kontempluje to, co jest rzeczywistym udziałem także Foco. Po jego wyjściu od kapucynów, opowiedziała mu o wszystkim, co się w tym czasie wydarzyło, zaczynając od charakterystycznych słów: „Czy wiesz, gdzie

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ „Pojęłam, że tym, który włożył w moje usta słowo: «Ojcze», był Duch Święty” (Tamże, s. 19).

¹¹⁸ Por. tamże, s. 21.

jesteśmy?”¹¹⁹. To ona widziała pewne obrazy i przekazywała ich treść, ale podmiotem tego mistycznego wejścia i podróży po Raju było „my”¹²⁰. Co więcej, początkowe, trwające ułamek sekundy odczucie skrajnej samotności ze względu na niemożność rozmowy¹²¹ pozwoliło jej zrozumieć, że „nawet być Bogiem przez uczestnictwo, ale nie być miłością, a więc nie móc się komunikować – jako że Bóg, będąc Miłością, jest najwyższą Komunią między Osobami Boskimi – to piekło”¹²². Z zapisków tych wynika wyraźnie, że uczestnictwo w królestwie niebieskim naznaczone jest rysem trynitarnym, a więc wspólnotowym, skrajny indywidualizm natomiast oznacza jego przeciwieństwo.

Wspomnieliśmy wyżej, że Lubich była zaskoczona propozycją Giordaniego, gdyż nie rozumiała jedności we dwoje i czuła się powołana do wprowadzenia w swoje doświadczenie duchowe jak najwięcej osób: wszystkich. Zgodnie w tym wewnętrznym impulsem, rozpoznając szczególne łaski od Boga, natychmiast włączała w nie innych, którzy byli najbliżej niej. Tak opowiadała o tym, co wydarzyło się jeszcze tego samego dnia, to jest 16 lipca: „później poszłam do domu, gdzie spotkałam fokolariny, które bardzo kochałam, i poczułam się przynaglona, aby zrelacjonować im każdą rzecz. Zachęciłam je, aby następnego dnia poszły z nami do kościoła i poprosiły Jezusa, który przychodził do ich serca, aby zawarł ten sam pakt z Jezusem, który przychodził do naszego serca. Tak uczyniły. Później, miałam wrażenie, że widzę w Łonie Ojca małą grupę: to byliśmy my”¹²³. Opowiedziałam to fokolarinom, które tak bardzo stawały się ze mną jedno, że miały wrażenie, iż one również widzą każdą rzecz”¹²⁴. Komentując ten fragment, Chiara podkreśliła, że obrazy związane z *Paradiso '49* ona sama odbierała

¹¹⁹ Tamże, s. 19.

¹²⁰ „Nie mówi mu: «Wiesz, gdzie jestem?», gdyż świadoma jest, że nie sama weszła na łono Ojca, lecz w jedności z nim, uczyniona jednym Chrystusem z nim. Nie opowiada swojego osobistego doświadczenia, lecz doświadczenie, jakie przeżywają razem. Ona jest go świadoma, on nie, lecz ta różnica zachodzi na poziomie fenomenologicznym. Ona, będąc tego świadoma, objawia mu to, co dokonuje się na poziomie ontologicznym”. F. Ciardi, *L'entrata nel „seno del Padre”*. *Un'esperienza mistica*, dz. cyt., s. 16.

¹²¹ Chodzi o moment, w którym Lubich nie potrafi zwrócić się do Jezusa, tak głęboko utożsamia się z Nim, a nie znajduje jeszcze słowa „Ojcze”.

¹²² *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 22, przyp. 51.

¹²³ Podmiot doświadczenia Lubich nacechowany jest trynitarnie: nie można rozumieć go ani jako indywiduum ani jako grupy składającej się z kilku jednostek. Jedność oznacza wspólnotę miłości, w której osoba się zatracza, a jednocześnie odnajduje swoją najwyższą wartość i tożsamość. Z tego względu grupa („drappello”) otrzymuje swoje imię: *Dusza* („Anima”) i określenia te stosowane są równolegle. Pierwsze podkreśla wielość, różnorodność, drugie – jedność (Por. tamże, s. 20, przyp. 43). Jak zauważa Ciardi, charakterystyka tego podmiotu wskazuje na typowo eklezjalny charakter samego doświadczenia: „Kościół powraca jako podmiot doświadczenia mistycznego. Jeśli bowiem Bóg jest Jednością w Trójcy, podmiotem najwłaściwszym dla poznania Go jest podmiot «trynitarny», wspólnota żyjąca z jedności trynitarniej i na jej wzór. W niej zawiera się pełnia doświadczenia tajemnicy, mistyczne doświadczenie Trójcy. Doświadczenie mistyczne jest więc owocem Ducha Świętego, który «krąży» pomiędzy tymi, co żyją miłością wzajemną i «zespala ich w jedno, w jednym Bogu». F. Ciardi, *L'entrata nel „seno del Padre”*. *Un'esperienza mistica*, dz. cyt., s. 17.

¹²⁴ *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 19.

zmysłami duszy, a nie fizycznymi oczami, dlatego również inni, pod wpływem jej opowiadania, mogli je postrzegać w wymiarze duchowym¹²⁵.

W syntetycznym zapisie doświadczenia roku 1949, opatrzonym datą 29 czerwca 1961 roku, czytamy, że następstwem paktu z Giordanim i wejścia w Łono Ojca były trwające około dwóch miesięcy¹²⁶ wizje intelektualne i wyobrażeniowe¹²⁷. Aktualny tekst *Paradiso*, zrekonstruowany przez Lubich na przestrzeni lat i opatrzony licznymi komentarzami, zawiera blisko 150 obrazów i obejmuje okres od 20 lipca 1949 roku do września 1951 roku¹²⁸. Typologia tych objawień, dokonana przez autorkę z perspektywy 12 lat, odwołuje się do klasycznych pojęć mistyki, gdzie wizją intelektualną nazywa się „poznanie czysto intelektualne niezależne od wrażeń zmysłowych”, które „polega na doświadczaniu przedmiotu nadprzyrodzonego obecnego w umyśle”¹²⁹. Natomiast wizja wyobrażeniowa jest wynikiem „pojawienia się w wyobraźni reprezentacji zmysłowej przedmiotów w oparciu o posiadane już obrazy lub obrazy nowe, wlewane do umysłu w sposób nadprzyrodzony”¹³⁰. Wśród wizji zapisanych w notatkach z tamtego okresu znajdziemy takie, które odnoszą się do: Boga Ojca, Syna Bożego, Najświętszej Maryi Panny, Ducha Świętego, pozycji Chiary, nieba, stworzenia, piekła, Mistycznego Ciała Chrystusa¹³¹. W dalszych naszych rozważaniach przyjrzymy się niektórym z tych obrazów intelektualnych i wyobrażeniowych, które związane są z głębszym zrozumieniem Jezusa opuszczonego.

¹²⁵ Por. tamże, przyp. 40.

¹²⁶ Przez dwa pierwsze, najbardziej intensywne miesiące doświadczenia *Paradiso*, Lubich przebywała w Dolomitach. Powrót do miasta, na usilną prośbę Giordaniego – którego najbardziej wymownym świadectwem są teksty *Mam tylko jednego Oblubieńca...* oraz *Zmartwychwstanie Rzymu* – nie oznaczał jednak definitywnego końca przeżyć mistycznych. Wyzaczył raczej kolejny ich etap, który sama Lubich nazwała sublimacją, wniesieniem do świata tamtego Nieba, które wcześniej wypełniło całkowicie dusze fokolarinów. Por. *Resurrezione di Roma. Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni a partire da un testo di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 75, przyp. 544.

¹²⁷ Por. „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 288.

¹²⁸ Por. F. Ciardi, *L'entrata nel „seno del Padre”*. *Un'esperienza mistica*, dz. cyt., s. 12.

¹²⁹ J. Machniak, *Wizje*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2002, s. 916. „W ten sposób człowiek otrzymuje łaskę poznania tajemnic Boga i Jego przymiotów, które zna przez wiarę. Warto dodać, że doświadczenie mistyczne Trójcy Przenajświętszej zwykle dokonuje się na drodze wizji intelektualnej”. Tamże.

¹³⁰ Tamże. „Przy pomocy wizji wyobrażeniowych, będących darem łaski, Bóg może ukazywać człowiekowi wielkie prawdy i przekazywać mądrość, jak czynił to w historii zbawienia ukazując patriarchom i prorokom tajemnice wiary. Wizje wyobrażeniowe posiadają wielką moc emocjonalną sprawiając, iż trudno jest człowiekowi wyzwolić się od nich”. Tamże.

¹³¹ Według porządku chronologicznego w oparciu o tekst z 1961 roku.

2.2. Opuszczony z perspektywy Raju

Wgląd w rzeczywistość nadprzyrodzoną, jaki otwiera się przed Chiara w opisanych wyżej wizjach, dokonuje się w swojego rodzaju „podróży poślubnej”¹³² po Raju, wraz z mistycznie poślubionym Synem Bożym. W tej wędrówce wyodrębnić można pewną chronologię, którą Lubich próbuje odtworzyć w tekście z 1961 roku: po sformułowaniu paktu jedności i wejściu w niebo, prawdopodobnie trzeciego dnia ujrzała Syna oraz Maryję, czwartego – Ducha Świętego. Kolejne obrazy, choć ich opis pozostaje kompletny i przejrzysty, tracą już tak wyrazisty porządek czasowy¹³³. Notatki odnoszące się do Jezusa opuszczonego pojawiają się w różnych momentach doświadczenia, a wśród nich wyróżnia się wizja piekła jako całkowite przeciwieństwo widzenia raj.

Kilka znaczących zapisków znajdujemy pod datą 20 lipca, a więc na cztery dni po pakcie z Foco. Pisze między innymi Chiara: „Jezus opuszczony jest marnością i jest Słowem; jest tym, co przemija i tym, co pozostaje, gdyż jest Bogiem-Człowiekiem i jako człowiek jest całkowicie stworzeniem, które jest marnością nad marnościami, a jako Bóg jest ogniem, który spala w sobie wszystkie rzeczy, całą nicosć, przebóstwiając je. Jezus opuszczony przyciągnął do siebie wszelkie marności i wszelkie marności stały się Nim, a On jest Bogiem. Nie ma już pustki ani na ziemi, ani w Niebie: jest *Bóg*”¹³⁴.

Kluczem do zrozumienia Jezusa opuszczonego u początków doświadczenia mistycznego jest to, co stanowiło podstawę życia Chiary w okresie poprzedzającym: wcielanie Słowa, które sprawia przemieniającą obecność Chrystusa w codzienności, a także przekonanie o własnej nicości ze względu na utożsamienie z Ukrzyżowanym. W ten sposób łączą się ze sobą Boża moc podtrzymująca wszystko w istnieniu oraz bezsilność śmierci dosięgającej ludzką naturę. Opuszczenie jako szczytowy moment kenozы, w rozumieniu Lubich wyjaśnia tajemnicę przebóstwienia, gdyż w nim Jezus utożsamia się do końca z każdym objawem nicości i włącza ją swoją miłością w byt Boga. W ten sposób pustka, która istniała realnie w stworzeniu, ani nie zanika, ani nie trwa wiecznie: Ukrzyżowany nadaje jej nowe cechy i odtąd, dzięki Jego pośrednictwu, przynależy ona do rzeczywistości przyrodzonej („na ziemi”) i nadprzyrodzonej

¹³² „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 292.

¹³³ Wizję Ducha Świętego Lubich zamyka słowami: „tak kończy się pierwszy rozdział tej historii, który bardziej pamiętam. Resztę przypominam sobie w sposób nieuporządkowany, bez nici łączącej ze sobą kolejne obrazy”. Tamże.

¹³⁴ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 55-56.

(„w Niebie”). Z tego względu Chiara może w Opuszczonym poznawać na nowo stworzenie i raj, z perspektywy Boga i Jego zamysłu jedności.

W świetle tego doświadczenia, poczucie oddalenia od Ojca nie umniejsza bóstwa Syna, oznacza jedynie otwarcie się na ludzkie doświadczenie i pełne przyjęcie go, objawiając tym samym radykalizm Jego miłości. To przekonanie pozwala stwierdzić, że „Jezus to Jezus opuszczony. Jezus opuszczony to Jezus. W każdej spotkanej duszy znajduję *Jezusa*. Jeśli jest w pełnej jedności z Bogiem, jest w pełni Jezusem. Jeśli tak nie jest, będzie w niej trzydzieści procent Jezusa i siedemdziesiąt procent Jezusa opuszczonego... albo w innych proporcjach”¹³⁵. To pojęciowe rozróżnienie między Jezusem jako wcielonym Synem Bożym a Jezusem opuszczonym przyzywającym obecności Ojca, pozwala Chiarze wyodrębnić miłość i cierpienie: ta pierwsza przynależy do natury boskiej, to drugie zostaje przyjęte i przebóstwione. Opuszczenie jest wydarzeniem stanowiącym przejście, a przed nim i poza nim pozostaje jedynie Bóg, który objawił się w Chrystusie. W ostatecznym rozrachunku, także cierpienie i grzech – nawet śmiertelny¹³⁶ – przynależą do Niego w tym znaczeniu, że On się z nimi utożsamiał, stając się w ten sposób pośrednikiem, otwartą drogą nawrócenia. Każdy rozkład procentowy, będący obrazem ludzkiej duszy, prowadzi ostatecznie do stwierdzenia, że cała ona posiadana jest przez Jezusa: nawet jeśli po części wyraża Jego opuszczenie, zawsze można rozpoznać w niej i kochać oblicze Boga.

Wizja piekła, opatrzona datą 24 lipca, usytuowana jest w kontekście „końca czasów”, a jej zapis ma formę czasu przyszłego. „Pozostanie [ono] jako materia bez życia, bez porządku, bez miłości”¹³⁷. „Niczym sztywny trup z oznakami całego życia: oczy stworzone, aby widzieć, pierś, aby się unosić i oddychać, usta, aby mówić itd. Będzie tam wszystko, ale bez celu”¹³⁸. To poczucie porażki, w którym życie i śmierć tracą swój sens, przypomina Chiarze opuszczenie Jezusa. On, który jest Bogiem, wydaje się pozbawiony stanowiącej Jego byt relacji miłości. Doświadcza całkowitego przeciwieństwa swojej istoty, gdzie istnieć oznacza to samo co kochać¹³⁹. Dopiero

¹³⁵ Tamże, s. 56.

¹³⁶ W dalszej części przywołanego tekstu Chiara stwierdza: „jeśli dusza jest w grzechu śmiertelnym, to jest w stu procentach Jezusem opuszczonym, a Niebo świętuje, kiedy jedna z takich dusz powraca, ponieważ w ciemnościach tej duszy narodziło się jeszcze jedno niebo. Nieba innych dziewięćdziesięciu dziewięciu dusz sprawiedliwych już istniały”. Tamże.

¹³⁷ H. Blaumeiser, „*All'infinito verso la disunità*”. *Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, NU (19)1997, nr 5, s. 567.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ G.M. Zanghi tak komentuje myśl Lubich, która patrząc na Jezusa opuszczonego, utożsamia miłość z bytem: „Miłość bowiem [...] nie jest niczym innym jak najprawdziwszym obliczem Bytu. Miłość, tak jak się objawia w Trójcy [Świętej], jest Bytem całkowicie podarowanym w dynamizmie Osób boskich:

w Nim piekło i śmierć stają się realne, ponieważ On przyjmując na siebie nie-byt, powołuje go do życia¹⁴⁰.

W Chrystusie, który uczyniony został grzechem, „Nic jest tak zjednoczone ze Wszystkim (Bogiem), że to co jest jednego, jest też drugiego, a więc Nic stało się Wszystkim: Jezusa Opuszczony jest Bogiem. Jezus-grzech jest Bogiem, Jezus-Nic jest Bogiem. Jezus-Piekło jest Bogiem. Tak więc Ojciec, i kto trwa w Jego łonie, gdziekolwiek widzi nic, widzi Jezusa Opuszczonego, to znaczy widzi samego siebie: Boga. Zatem wszędzie widzi Boga: Raj. Jezus Opuszczony zniszczył grzech i śmierć, i wniósł w nie: Miłość i Życie. Jezus Opuszczony zawarł bowiem w sobie całą marność i napełnił ją sobą”¹⁴¹.

Lubich ma nieustannie w pamięci dwoistość natury w Chrystusie, która pozwala jej na zestawianie ze sobą pojęć pozornie sprzecznych¹⁴². Odważnym sformułowaniami: Jezus-Nic, Jezus-grzech, Jezus-Piekło, które wyrażają realizm utożsamienia się z ludzką kondycją ze wszystkimi tego konsekwencjami, odpowiada za każdym razem w funkcji orzecznika: Bóg. Trzeba przy tym zauważyć, że Chiara przywołuje w odniesieniu do Chrystusa pewien stan, sytuację (grzech, piekło), ale nie nazywa Go nigdy sprawcą (grzesznikiem). Dzięki równoczesnemu trwaniu natury boskiej – zakrytej, ale nie mniej realnej – Jezus jako doskonały pośrednik napełnia zło i śmierć miłością oraz życiem. Choć prawdą jest Jego cierpienie płynące z utożsamienia z grzechem, w oczach Ojca staje się ono dobrem, światłem, błogosławieństwem – rajem. Z takiej perspektywy możliwa jest próba pogodzenia istnienia zła i piekła z miłością i szczęściem, które w samym Bogu panują niezmiennie, a w czasie stają się udziałem człowieka trwającego w Nim. Ojciec, choć nic nie znajduje się poza Jego spojrzeniem, widzi nie grzech, lecz Syna, który wziął go na siebie i przemienił. Nie znaczy to wcale dla Chiary, że piekło nie istnieje: od strony człowieka jest ono realną, wieczną udręką nie-bytu rozumianego jako definitywne odrzucenie miłości, od strony Boga natomiast jest pełnią, ze względu na miarę miłości objawioną w opuszczeniu i śmierci Chrystusa.

ponieważ jednak ten dynamizm jest doskonałą komunią w owym beczasowym momencie, którym jest wieczność, musimy dojść do wniosku, że Byt bezwzględnie jest”. G. M. Zanghi, *Kilka myśli o Jezusie Opuszczonym*, w: *Patrzeć na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, s. 68.

¹⁴⁰ Pisze Lubich: „Jezus Opuszczony, który uczynił się Niczym [...] nadał realność nie-bytowi, a więc także piekłu, śmierci: śmierć uczynił żywą”. Cyt. za: H. Blaumeiser, „*All’infinito verso la disunità*”. *Considerazioni sull’inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 569.

¹⁴¹ Cyt. za: H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, NU (20)1998, nr 3-4, s. 398.

¹⁴² H. Blaumeiser przywołuje w tym kontekście zapisany w innym miejscu komentarz Lubich: „Tak jak jest prawdą, że Jezus cierpiał i nie cierpiał: cierpiał jako człowiek, a nie jako Bóg, tak jest prawdą, że Jezus nie był grzechem i był nim: nie był nim jako Bóg, ale był nim jako człowiek, okrywając się naszymi grzechami, stając się przekleństwem”. Cyt. za: tamże, s. 398, przyp. 32.

Z tego samego dnia, to jest z 24 lipca, pochodzą zapiski dotyczące miłosierdzia, które w rozumieniu Lubich jest uprzywilejowaną drogą prowadzącą człowieka do nieba. Wyjaśnia ona, iż skruszony grzesznik staje się przed Bogiem równy przychodzącemu dzięki miłości niewinnemu, gdyż ten pierwszy „wypełnił całą pustkę spowodowaną grzechem, uznając się za grzesznika (i kochając Boga bardziej niż swoją duszę, a to jest czysta miłość) uradował się, że jest podobny do Niego, który stał się grzechem. Doszedł więc do Nieba wyłącznie dzięki miłosierdziu Bożemu (czyli otrzymując wszystko darmo), ale jednocześnie dzięki czystej miłości do Boga wyrażonej w pełnej wolności przez jego serce. Tam bowiem Miłosierdzie i Miłość są *Jedno* [...]. Miłosierdzie – to Jezus opuszczony. Miłość – to Jezus. Ale Jezus opuszczony – jest Jezusem”¹⁴³.

Przyjęcie miłosierdzia, które jest propozycją pojednania wysuniętą darmo przez Boga, wskazuje, że człowiek rozpoznając w sobie grzesznika, dostrzega w tym podobieństwo do stanu przeżywanego przez Chrystusa. Ta bliskość pobudza do najczystszej, gdyż całkowicie bezinteresownej miłości: być jak Opuszczony znaczy bowiem wybrać dla siebie raczej cierpienie niż pociechę relacji z Ojcem, aby pochłonąć je w sobie. Znajdujący się w takiej sytuacji grzesznik działa pod wpływem najwyższej wolności, ponieważ nie bacząc na wartość swojego dotychczasowego życia, a więc nie wnosząc nic od siebie, opowiada się w jednej chwili po stronie Boga. O ile dotknięcie miłości jest zawsze spotkaniem z Osobą Jezusa, to doświadczyć Miłosierdzia oznacza w rozumieniu Chiara stanąć przed Nim w momencie Jego opuszczenia. Ponieważ wydarzenie krzyża wpisane jest w misję Chrystusa, udział w tej konkretnej chwili włącza człowieka w całe Jego życie. Bóg objawia ostatecznie swoją miłość mającą formę miłosierdzia właśnie w opuszczeniu¹⁴⁴. Rozpoznać Go tam znaczy znaleźć pełnię owoców zbawienia i cieszyć się nimi, poddając się całkowicie i dobrowolnie działaniu łaski. Uczestnictwo w życiu Boga jest więc podobne w sytuacji grzesznika oraz sprawiedliwego, a różnica jeśli chodzi o drogę dojścia do niego, traci zupełnie na znaczeniu.

Dzień później, 25 lipca 1949 roku, Lubich porównuje wołanie opuszczenia na krzyżu do krzyku z powodu bólów rodzenia, typowych dla miłości macierzyńskiej. Ona sama tak wyjaśnia z perspektywy czasu ten obraz: „zrozumieliśmy, dlaczego Jezus

¹⁴³ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 57.

¹⁴⁴ Na temat ścisłej więzi między miłosierdziem a Jezusem opuszczonym w myśli i doświadczeniu Lubich, zob. F. Gillet, *La misericordia in Chiara Lubich, cammino di risurrezione*, UC (25)2015, nr 2, s. 28-33; K. Wasiutyńska, „*La misericordia è Gesù Abbandonato*”. *Riflessione alla luce dell'esperienza spirituale di Chiara Lubich*, „Teologia Praktyczna” 2016, nr 17, s. 179-190.

głośno zawołał. Jak matka krzyczy z bólu, kiedy dziecko wydaje na świat, podobnie On głośno wołał podczas rodzenia nas ludzi jako dzieci Bożych”¹⁴⁵. Narodziny te wyznaczają początek Kościoła, gdyż wiążą się z darem Ducha Świętego, który stanie się dostrzegalny dla wszystkich w dniu Pięćdziesiątnicy¹⁴⁶.

Metaforę źrenicy¹⁴⁷, przywołaną w tytule niniejszej rozprawy, sytuować należy w bliżej nieokreślonym dniu sierpnia 1949 roku. Pisała wówczas Chiara: „Jezus jest Zbawicielem, Odkupicielem i dokonuje dzieła odkupienia, kiedy rozlewa na ludzkość Boskość, poprzez Ranę Opuszczenia, która jest źrenicą Bożego Oka na świat. Nieskończona Pustka, przez którą Bóg patrzy na nas. Okno Boga otwarte na świat i okno ludzkości, przez które ona widzi Boga. Okiem Boga na świat jest Serce Chrystusa, ale źrenicą jest ta Rana”¹⁴⁸. Symboliczny język tego fragmentu jest dość zaskakujący w porównaniu do wcześniejszych obrazów. Najpierw Chiara odwołuje się do powszechnie znanych tytułów chrystologicznych: Zbawiciel i Odkupiciel, aby wskazać ich szczególny związek z opuszczeniem na krzyżu. Dzieło zbawienia dokonuje się właśnie tam, ponieważ wówczas Jezus udziela człowiekowi największego daru Bożego, pozornie sam się go pozbywając. To osobliwe wylanie, poprzez Syna, boskiej natury na całą ludzkość porównane jest do krwi, która symbolizuje życie i uchodzi z ciała dopiero, kiedy ono samo zostanie naruszone. Choć jako Bóg Chrystus nie umiera, przeżywa pozorne rozdarcie swej tożsamości, ofiarując człowiekowi swą dotychczas nietkniętą komuniję z Ojcem.

Odwołując się do ludzkiej cielesności, w dalszej części Chiara przywołuje zmysł wzroku, który w jej rozumieniu symbolizuje poznanie płynące z bezpośredniego spotkania. Zasadniczym organem jest oko, które łączy wewnątrz osoby z sygnałami pochodzącymi spoza niej: w tym obrazie głębia oznacza immanentne życie Boga, na zewnątrz zaś znajduje się Jego stworzenie – świat. Pośrednikiem, jak powszechnie wiadomo, jest Chrystus spełniający posłannictwo miłości, dlatego Lubich nazywa Go sercem. Jednakże zasadniczy proces fizycznego widzenia dokonuje się w samym centrum oka, które stanowi źrenica. Jest ona czarną plamą przepuszczającą światło do wnętrza. Obraz ten przemawia do Chiary, ponieważ wprowadza w relację między

¹⁴⁵ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 58, przyp. 51.

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 58. Lubich wielokrotnie podkreślała ścisły związek między opuszczeniem i śmiercią Jezusa na krzyżu a darem Ducha Świętego. W tym kluczu interpretowała sformułowanie zastosowane przez Jana Ewangelistę: „Jezus [...] skłoniwszy głowę oddał ducha” (J 19,30). „To wtedy zostaje dany Duch Święty. Jest to Duch Święty, który jako Bóg, łączył Jezusa z Ojcem. Podczas opuszczenia zostaje jakby przesłonięta w Jezusie więź z Ojcem”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 28.

¹⁴⁷ Pogłębiona od strony językowo-literackiej analiza tego obrazu dokonana zostanie w kolejnym rozdziale.

¹⁴⁸ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 60.

Bogiem a człowiekiem szparę, element pustki, który doskonale wyraża jej interpretację wołania na krzyżu. W późniejszym komentarzu autorki do przywołanego wyżej fragmentu czytamy: „zrozumiałam, że Jezus opuszczony jest jakby otworem, nicością, a ponieważ On jest Nicością, przez Niego ludzkość może widzieć Boga. Zrozumiałam także, że Jezus opuszczony jest punktem, z którego Bóg spogląda na ludzkość, chociaż Bóg od zawsze widzi wszystko. Jednak dopiero od czasu odkupienia ma On pełny kontakt z ludzkością, a ludzkość została wprowadzona w pełnię kontaktu z Nim”¹⁴⁹.

W Jezusie opuszczonym, który łączy w sobie najgłębsze doświadczenie cierpienia i największą miłość, spotykają się w pełni człowiek i Bóg. Ten pierwszy zostaje uzdolniony do spojrzenia w głąb Trójcy, ponieważ w Jej obrębie dostrzega szparę, przez którą udzielone mu jest nowe życie nadprzyrodzone – odkupienie. Od strony Boga poznanie to było co prawda od zawsze pełne, ale dzięki wcieleniu, osiągającym szczyt w uniżeniu na krzyżu, nabrało ono w Osobie Syna charakteru bezpośredniego. Widzenie, którego żrenicą jest Opuszczony, nie oznacza w pierwszym rzędzie wglądu intelektualnego, ale spotkanie wypełnione miłością – „pełnię kontaktu”.

28 sierpnia 1949 roku powraca w zapiskach autorki idea unicestwienia się, w odniesieniu do wewnętrznej postawy Chrystusa Pośrednika. Jakkolwiek chodzi tu o specyficzną cechę misji zbawienia podjętej przez Boga-Człowieka, stanowi ona jednocześnie pewien model wszelkiej relacji międzyosobowej podejmowanej przez chrześcijan. Pisze Lubich: „aby objąć w sobie Wszystko, trzeba być nicością jak Jezus opuszczony. Na nicości wszyscy mogą pisać... Trzeba stanąć przed każdym w postawie uczenia się, bo naprawdę mamy się czego uczyć. Jedynie nicość ogarnia i przygarnia do siebie wszystko w jedno – trzeba być *niczym* (Jezusem opuszczonym) wobec każdego brata, aby w tym bracie objąć *Jezusa*: «Cokolwiek uczyniliście...»”¹⁵⁰.

Opisywana tu nicość oznacza taką całkowitą dyspozycję wobec drugiego, w której ten może się w pełni wyrazić i odnaleźć swoją prawdziwą osobowość. Nie chodzi tu o psychologiczną pustkę, negującą własną tożsamość, ale o ukazaną przez Chrystusa miarę miłości¹⁵¹: oddanie życia – w znaczeniu fizycznym lub duchowym – za brata. Chiara patrząc na Opuszczonego, rozumie, że zrezygnował On ze względu na

¹⁴⁹ Tamże, s. 60, przyp. 53.

¹⁵⁰ Tamże, s. 64.

¹⁵¹ W późniejszych latach, Lubich wielokrotnie podkreślała, że w duchowości wspólnotowej typową drogą do unicestwienia nie jest wyrzeczenie i praktyki ascetyczne, ale oddanie się z miłością Bogu i Jego woli, a także bratu, „przeżywając w sobie jego niepokoje, zmartwienia, problemy i radości. Tak, kochając. Jeśli jesteśmy «miłością» zawsze, w danej chwili, nawet tego nie zauważając, dla samych siebie jesteśmy niczym [...]. Jednocześnie jednak, ponieważ jesteśmy niczym w danej chwili, będąc miłością, Bóg czyni nas natychmiast swymi uczestnikami, a więc jesteśmy «niczym» w samych sobie, «wszystkim» ze względu na Niego”. *La vita, un viaggio*, Roma 1984, s. 134-135.

ludzi ze wszystkiego, co przynależało z boskiej natury do Jego istnienia, gdyż tylko w ten sposób mógł objąć w sobie marność całej ludzkości i nadać jej pełnię bytu (Wszystko). Taka postawa, właściwa temu, kto jako uczeń staje przed drugim człowiekiem, widząc w nim swojego potencjalnego mistrza, winna cechować każdą ludzką relację. Nie potrzeba tu zresztą nadzwyczajnego wysiłku, aby ukryć własne możliwości czy osobową wartość – naprawdę bliźni jest źródłem wielkiego bogactwa, które dzięki miłości można z niego wydobyć. Wówczas, zgodnie z Bożym zamysłem, owa różnorodność łączy się w jedno, co sprawia, że w każdej duszy rodzi się Chrystus.

Powyższy fragment pokazuje, że dla Chiary poznanie intelektualne ma charakter mądrościowy i łączy się ściśle z przełożeniem na życie. Objawienie się wobec niej Jezusa opuszczonego i coraz głębsza penetracja Jego misterium prowadzi ją i obecnych wokół niej fokolarinów do bardziej świadomego pójścia za Nim i utożsamienia z Nim. Co ważne, naśladowanie Go nie ogranicza się jedynie do doświadczenia krzyża, to znaczy do momentów fizycznego i duchowego cierpienia, ale wyznacza pewną stałą logikę miłości, gdzie każde spotkanie z bliźnim jest okazją, by na swojej pustce uczynić drugiemu taką przestrzeń, którą wypełni w sposób doskonały sam Bóg.

Kilka dni później, 2 września 1949 roku, Lubich kontynuuje tę myśl w kontekście trynitarnym: „Miłość trzeba oczyszczać¹⁵², aż stanie się wyłącznie Duchem Świętym¹⁵³. Oczyszcza się ją, przechodząc przez Jezusa opuszczonego. Jezus opuszczony jest nicością, jest punktem, a przez ten punkt (to znaczy przez Miłość zredukowaną do zera, ponieważ oddał wszystko) przechodzi tylko Prostota, którą jest Bóg – czyli Miłość. Jedynie Miłość przenika...”¹⁵⁴. Oczyszczenie, o którym pisze Chiara, wskazuje na bezinteresowność intencji i działania, jaką można przypisać wyłącznie Bogu. Dla człowieka drogą do tej czystej miłości jest udział w Passze Chrystusa: przejście od opuszczenia i śmierci do zmartwychwstania. Metafora punktu, który w geometrii jest najmniejszym, pozbawionym wymiarów elementem, wskazuje na skrajną prostotę i ogołocenie, gdyż właśnie w nich objawia się Bóg będący całkowicie miłością. Jedynie będąc utożsamiony z Nim, człowiek może stanowić podmiot dla ożywczego działania Ducha Świętego i doświadczyć przebóstwienia. W tym znaczeniu Lubich kończy powyższą myśl słowami: „Oto, jak stajemy się *Bogiem, Miłością*”¹⁵⁵.

¹⁵² W tekście włoskim pojawia się tu słowo „distillare”, co dosłownie tłumaczy się „destylować”.

¹⁵³ Tak sama Lubich wyjaśnia tę myśl: „kiedy nieustannie tracimy, Kochamy Jezusa opuszczonego, coraz bardziej posiadamy tylko Ducha Świętego”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 62, przyp. 60.

¹⁵⁴ Tamże, s. 62-63.

¹⁵⁵ Tamże, s. 63.

2.3. „Mam tylko jednego Oblubieńca...”

Analizując rozwijające się na przestrzeni *Paradiso* '49 poznanie i umiłowanie Jezusa opuszczonego, można wyznaczyć pewne etapy w obrębie samego doświadczenia. O ile zapiski z połowy lipca mają przede wszystkim wydźwięk głęboko kontemplacyjny, to u początku września tego samego roku nabierają one znaczenia coraz bardziej egzystencjalnego. W pierwszym okresie bowiem Chiara miała wrażenie, iż poznaje rzeczywistość nieba wraz Trójcą Świętą, później natomiast z jej perspektywy oglądała świat stworzony. Pierwotna jedność Boga stopniowo otwierała się przed jej oczami: najpierw w wewnętrznej miłości Trzech Osób, potem zaś w różnorodności Ich działań na zewnątrz.

Jeśli chodzi o Jezusa opuszczonego, z czasem nauczyła się rozpoznawać Jego obecność w coraz większej liczbie sytuacji¹⁵⁶ – w różnego rodzaju cierpieniach, w niepewności czy zawieszeniu. Chciała żyć Nim „w chwili obecnej i nazywać Go po imieniu”¹⁵⁷. Tak pisała 6 września 1949 roku: „Zauważyłam, że Jezus opuszczony jest wszystkim: / jest każdym cierpieniem, / jest każdą miłością, / jest każdą cnotą, / jest każdym grzechem / (skoro uczynił się «grzechem» / stał się – z miłości – / każdym grzechem), / jest każdą rzeczywistością. / Na przykład: Jezus opuszczony jest niemy, jest głuchy, jest ślepy, jest głodny, zmęczony, zrozpaczony, zdradzony, przegrany, przestraszony, spragniony, nieśmiały, szalony i jest wszystkimi wadami! Jest ciemnością, smutkiem...”¹⁵⁸. Te liczne imiona, które Chiara nadawała Jezusowi, pomagały jej odkrywać Jego oblicze w najróżniejszych okolicznościach: osobistych, w obrębie rodzącej się wspólnoty oraz w otaczającym ją społeczeństwie.

W pierwszej części tekstu, mającej formę poezji, Opuszczony opisany jest za pomocą par o przeciwstawnym znaczeniu: cierpienie-miłość, cnota-grzech, które odnoszą się do moralnej kondycji człowieka. Klamrę spinającą stanowią określenia negatywne, podczas gdy te pozytywne zdają się być zamknięte wewnątrz. Zakres tych czterech słów jest tak rozległy, że w swojej skrajnej prostocie obejmują całą złożoną rzeczywistość. W świetle doświadczenia Chiary nie wydaje się przesadą stwierdzenie,

¹⁵⁶ Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 49-50.

¹⁵⁷ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 54.

¹⁵⁸ W dalszej części tekstu pojawiają się także inne określenia nacechowane pozytywnie. Ta pozorna sprzeczność nie jest u Chiary żadną nowością, gdyż w jej rozumieniu Jezus opuszczony zawsze zawiera w sobie aspekt śmierci (oddanie wszystkiego, skrajne uniżenie w naturze ludzkiej) oraz zapowiedź zmartwychwstania (pełnia życia i miłości w naturze boskiej): „On jest odwagą, Wiarą, Miłością, Życiem, Światłem, Pokojem, Radością, Jednością, Mądrością, jest Duchem Świętym, jest Matką, Ojcem, Bratem, Oblubieńcem, jest Wszystkim, jest Niczym, jest uczuciem, skutkiem, olśnieniem, snem, czuwaniem... Jest wszystkim, co najbardziej przeciwne: początkiem i końcem, jest nieskończenie wielki i nieskończenie mały”. Tamże, s. 54-55.

że we wszystkim spotyka się Jego, w kulminacyjnym momencie cierpienia Boga-Człowieka. W dalszej części Chrystusowi przypisane są cechy typowo ludzkie, wyrażone w formie przymiotnikowej, które odnoszą się już nie do sfery moralnej, ale do cielesności (np. niemy, ślepy) i do przeżyć emocjonalnych (np. Zrozpaczony, przestraszony, nieśmiały). Na zakończenie powracają określenia rzeczownikowe: ciemność, melancholia. Stylistyczna ascetyczność tego tekstu przy bogactwie zasięgu semantycznego wskazują wyraźnie, że autorka zapisuje myśli pewne, zasadnicze, w jej mniemaniu nacechowane obiektywizmem. Jednocześnie stwierdza to, czego nauczyło ją własne doświadczenie duchowe, a nie poszukiwania intelektualne, gdyż struktura jej wypowiedzi nie jest wyszukana, a porządek określeń wydaje się raczej przypadkowy.

W innym fragmencie zapisanym tego samego dnia, Chiara wyznaje: „czuję, jak żyją we mnie wszystkie stworzenia świata¹⁵⁹, cała wspólnota świętych. Rzeczywiście: gdyż moje «ja» to *ludzkość obejmująca wszystkich ludzi, którzy byli, są i będą*. Czuję tę rzeczywistość i żyję nią, bo czuję w mojej duszy zarówno szczęśliwość Nieba, jak i udręki ludzkości, która jest jednym *wielkim Jezusem opuszczonym*. I chcę żyć w pełni tym Jezusem opuszczonym. A żyję Nim, łącząc kroplę mojego cierpienia w danej chwili (które jest moim życiem, mną, bo stałam się *Cierpieniem* jak On) z *Jego cierpieniem*, ale kiedy żyję *Nim*, już żyję całym Cierpieniem. Żyję bowiem, ciesząc się z nicości, jaką jestem w odróżnieniu od Boga”¹⁶⁰.

Opisane tu doświadczenie nie jest typową wizją, ale pewnym nadprzyrodzonym wrażeniem odbieranym na sposób zmysłowy. Chiara odczuwa w swoim ciele życie wszystkich innych stworzeń, ponieważ jej relacja wobec nich kształtuje się z perspektywy Boga, w świetle Jego zamysłu jedności. Utożsamia się w pełni z ludźmi wszystkich czasów, łącząc w sobie epoki przeszłe, teraźniejszą i przyszłe. Ta ponadczasowa komunია dotyczy zarówno szczęścia, jak i cierpienia, gdyż zakorzeniona jest w Jezusie opuszczonym, który zawiera je w sobie jednocześnie, pokonując tym samym ich pozorną sprzeczność. Bez wątplenia, realizm tego doświadczenia płynie z oblubieńczej więzi z Chrystusem. On bowiem, przyjmując ludzką naturę, utożsamiał się w pewien sposób z każdym człowiekiem, a potwierdzeniem skuteczności tego dzieła będzie ostateczne zjednoczenie w Nim wszystkiego (por. Ef 1,10). Drobne, osobiste cierpienie wydaje się Lubich kroplą, ale dzięki temu, że pozwala jej ono łączyć się

¹⁵⁹ Kilka dni wcześniej, 1 września, Lubich zwracała się do Boga z następującą prośbą: „Panie, daj mi wszystkich osamotnionych... Odczułam w moim sercu żarliwą miłość, która przepelnia Twoje Serce z powodu opuszczenia, w którym zanurzony jest cały świat. Kocham każdą istotę, chorą i osamotnioną: nawet cierpiące rośliny wzbudzają moją litość..., także opuszczone zwierzęta”. Tamże, s. 67.

¹⁶⁰ Tamże, s. 68.

z Opuszczonym, wprowadza ją w powszechny zasięg odkupienia. W komunii z Nim odnajduje ona w swoim życiu „całe Cierpienie”. Stając w tej sytuacji wobec Boga, doświadcza własnej nicości i cieszy się nią, ponieważ dzięki temu On może wziąć ją w posiadanie i kontynuować w ten sposób swoją misję na ziemi. Chiara kończy ten fragment słowami: „a więc to On [Jezus] żyje we mnie: On się raduje, On cierpi, a moje życie przynosi jako owoc Odkupienie rodzaju ludzkiego. Dzięki, mój Jezu! Co za szczęście”¹⁶¹.

Z powyższych tekstów odczytać można coraz wyraźniejsze otwieranie się doświadczenia *Paradiso* na świat stworzony i umieszczonych w nim ludzi, wciąż poddanych marność i cierpieniu. Przeżycia mistyczne Lubich nie wyrwały jej radykalnie z rzeczywistości przyrodzonej: przeplatały się one z zaleconym jej fizycznym wypoczynkiem, codziennymi pracami domowymi, a włączone w nie były liczne relacje międzyludzkie. Niemniej jednak przebywała nieustannie i na ziemi, i w niebie. Po dwóch miesiącach tak intensywnych wrażeń, podobnie jak na samym początku, szczególną rolę odegrał Iginio Giordani. Zaniepokojony o jej zdrowie, przypomniał Chiarze jej wyłączny wybór Jezusa opuszczonego i w imię tej miłości poprosił ją, aby opuściła raj i wróciła do świata¹⁶². Wtedy właśnie, 20 września 1949 roku¹⁶³, napisała pośród łez znamienne słowa: „Mam tylko jednego Oblubieńca tu, na ziemi: Jezusa Opuszczonego; nie mam innego Boga poza Nim. W Nim jest całe Niebo z Trójcą Świętą i cała ziemia z Ludzkością. / Dlatego to, co *Jego*, jest moje, nic poza tym. / *Jego* jest całe cierpienie świata, a więc i moje. / Przejdę przez świat, szukając Go w każdej chwili mojego życia. / To, co mi sprawia ból, jest *moje*. / Moje jest cierpienie, które dotyka mnie teraz. Moje są cierpienia ludzi, którzy są obok mnie (to jest właśnie mój Jezus). *Moje* jest wszystko to, co nie jest pokojem, radością, nie jest piękne, miłe, pogodne... jednym słowem to, co nie jest Niebem. Ponieważ także ja mam swoje Niebo, ale jest ono w Sercu mojego Oblubieńca. Nie znam innego. I tak przez lata, które mi pozostały – spragniona cierpienia, udręki, rozpacz, rozdarcia, wygnania, rozłąki, opuszczenia... Wszystkiego, czym On jest, a On jest Grzechem, Piekiełem. / Tak osuszę łzy udręczenia wielu serc obok mnie, a dzięki jedność z moim wszechmocnym

¹⁶¹ Cyt. za: A.M. Baggio, *Il pensiero „nuziale” di Chiara Lubich*, NU (30)2008, nr 3, s. 335. Tego końcowego fragmentu nie znajdziemy w wersji opublikowanej w książce Lubich, ale przywołuje go Baggio w artykule, który jest owocem jego wieloletniej współpracy z autorką w ścisłym gronie Szkoły Abbà.

¹⁶² Por. A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 48.

¹⁶³ Data ta, chociaż wyznacza symbolicznie ważny etap doświadczenia duchowego Lubich, nie stanowi definitywnego końca okresu mistycznego. Przyjmuje się, że trwał on z różną intensywnością około dwóch lat – ostatnie pisma włączone przez autorkę do nieopublikowanego jeszcze zbioru *Paradiso '49* opatrzone są datą 22 września 1951 roku. Por. F. Ciardi, *L'entrata nel „seno del Padre”*. *Un'esperienza mistica*, dz. cyt., s. 12.

Oblubieńcem – łyż tych serc, które są daleko. / Przejdę jak Ogień, który spala to, co ma być zniszczone, a pozostawia jedynie Prawdę. / Ale trzeba być *jak* On: być Nim w obecnej chwili życia”¹⁶⁴.

Pierwsze słowa mają z jednej strony charakter uroczystej deklaracji miłości, z drugiej zaś – formuły wyznania wiary. Chiara mówi o wyłącznej więzi oblubieńczej i o jedynym Bogu. W jej przekonaniu Jezus opuszczony łączy doświadczenie nieba, to znaczy przebywanie w łonie Ojca i kontemplowanie Trójcy Świętej, z życiem na ziemi, pośród ludzkich udreń. Jako oblubienica utożsamia się w pełni i wyłącznie z tym, co należy do Ukochanego, a Jego dziedzictwem jest: cierpienie, ból, nie-pokój, nie-radość, nie-piękno, rozpacz, rozdarcie, grzech, piekło itd. Podobnie jak panna młoda z Pieśni nad Pieśniami¹⁶⁵, wyrusza w świat jedynie po to, aby Go szukać. Pragnie wybierać właśnie to, co stanowi zaprzeczenie poznanego wcześniej nieba, gdyż dla niej jedynym miejscem błogosławieństwa jest serce Opuszczonego, które znajduje w najbardziej dalekich od Boga zakamarkach ziemi. Jedność z Chrystusem daje jej poczucie solidarności ze wszystkimi ludźmi, a także realną możliwość ukojenia ich cierpienia. W zetknięciu z Jego działaniem, marność świata ulega zniszczeniu, gdyż niezgodna z zamysłem Stwórcy stanowiła kłamstwo, a objawia się prawda, jako owoc oczyszczającego wszystko ognia miłości. Jediną drogą jest jednak upodobnienie do Jezusa opuszczonego („trzeba być *jak* On”) aż po pełne utożsamienie z Nim („być Nim”), które jest właściwe relacji oblubieńczej, będącej motywem przewodnim całego tekstu.

Lubich rezygnuje w pewnym sensie dobrowolnie¹⁶⁶ z przebywania w *Paradiso*, zanosząc do świata jego treść. W przytoczonej wyżej deklaracji miłości zawarte są zasadnicze elementy przeżytego doświadczenia, takie jak: kontemplacja Trójcy Świętej, rozpoznanie Opuszczonego w każdej sytuacji i nadanie Mu odpowiedniego imienia, idea grzechu i piekła, pełne utożsamienie się z Chrystusem w Jego cierpieniu obejmującym całą ludzkość, wartość obecnej chwili. To, co Chiara w szczególnej wspólności z pierwszą grupą fokolarinów zobaczyła i pojęła, miała teraz przełożyć na życie. Etap ten, choć naznaczony bólem oderwania i trudem dostosowania się na

¹⁶⁴ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 17.

¹⁶⁵ „Wstanę, po mieście chodzić będę, wśród ulic i placów, szukać będę ukochanego mej duszy” (Pnp 3,2).

¹⁶⁶ W tym znaczeniu, że wyraża swoją gotowość, gdyż sprawcą doświadczenia mistycznego nie jest nigdy człowiek, ale Bóg działający ze swoją wszechmocną łaską. Ta świadomość obecna była u Chiary od samego początku.

nowo¹⁶⁷ do warunków ziemskich, w gruncie rzeczy potwierdza jedynie wiarygodność wcześniejszych doznań. Owoce osobistej świętości i apostołskiej płodności należą bowiem do podstawowych elementów przy eklezjalnej ocenie doświadczenia nadprzyrodzonego.

Niecałe dwa miesiące później, 6 listopada 1949 roku, powstał głęboko poetycki tekst, który z perspektywy czasu nazwać można manifestem duchowości wspólnotowej: *Patrzeć na wszystkie kwiaty*¹⁶⁸. Lubich porównuje w nim klasyczną drogę doskonałości do osoby, która znajduje się w pięknym ogrodzie i podziwia z bliska jeden tylko kwiat. Ona, ze względu na otrzymane od Boga szczególne powołanie do jedności, czuje przynaglenie do oglądania wszystkich roślin, gdyż w ten sposób odkrywa w każdej obecności Stwórcy i kocha Go bardziej niż same dzieła. Trójca Święta zamieszkuje bowiem serca innych ludzi, zauważa Chiara, tak jak jej własne i dopiero w spotkaniu między osobami odnaleźć można doskonałość miłujących się Ojca i Syna, pomiędzy którymi istnieje Duch Święty¹⁶⁹. Ta perspektywa trynitarna sprawia, że w relacjach międzyludzkich łączą się doświadczenia nieba przeżywane najpierw przez każdego z osobna, „wtedy między dwoma jest jedność. Jest się jednym, ale nie jest się samemu”¹⁷⁰.

Droga ta, napędzająca radością i poczuciem szczególnego piękna, wymaga jednak niełatwego przekroczenia granic własnej indywidualności. Chiara nie zna innego wzorca niż Ten, którego nazwała swym jedynym Oblubieńcem. Tak pisze: „jeśli dusza przez cały dzień traciła Boga w sobie, aby przenieść się do Boga w bracie (ponieważ obie istoty są równe, jak dwa kwiaty w ogrodzie są dziełem tego samego Stwórcy), a czyniła to z miłości do Jezusa Ukrzyżowanego i Opuszczonego, który pozostawia Boga dla Boga (Boga w sobie, dla Boga obecnego lub rodzącego się w bracie) – to gdy powróci do siebie lub raczej do Boga w sobie (gdź jest sama podczas modlitwy czy medytacji), ponownie odczuje dotknięcie Ducha Świętego, który jest naprawdę Miłością”¹⁷¹. Owo tracenie „Boga dla Boga” oznacza dla Chiary oderwanie od wszystkiego, nawet od osobistej relacji z Nim, ponieważ Chrystus, oddając życie za ludzi, ofiarował im także w pewien sposób swoją niepowtarzalną więź z Ojcem. Dar ten nie oznacza jednak realnego oddalenia – w odpowiedniej chwili, schodząc w głębię

¹⁶⁷ Wspominała Lubich w 1961 roku: „Ja nie chciałam zostawić Raju [...]. Nie widziałam powodu i nie rozumiałam dlaczego: nie dla przywiązania czy kaprysu, lecz ze względu na *niezdolność* dostosowania się do ziemi po tym, jak przyzwyczaiłam się do Nieba. Uważałam, że Bóg nie może tego chcieć”. „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 296.

¹⁶⁸ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 73-75.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 74.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ Tamże.

swej duszy, odnajduje się tę samą więź miłości: obecność Ducha Świętego. Zarówno czas oddany w służbie braciom, na wzór Jezusa opuszczonego, jak i chwila samotności spędzona na modlitwie, mogą być naznaczone tak samo nadzwyczajnym doświadczeniem bliskości Boga. Wtedy zaś, podkreśla stanowczo Lubich, znikają chwile próby, ciemność i oschłość, a przychodzi światło i radość, obiecane tym, którzy żyją w jedności¹⁷².

Metafora kwitnącego ogrodu przechodzi w dalszej części tekstu z 6 listopada 1949 roku w wizję Mistycznego Ciała Chrystusa tworzonego przez żywe komórki braci, którzy z miłości zatracają się w sobie wzajemnie – a dalej w obraz drzewa. W tym miejscu narracja zmienia się z czasu teraźniejszego na przyszły i nabiera wydźwięku eschatologicznego: „kiedy całe drzewo zakwitnie – kiedy Mistyczne Ciało będzie całkowicie ożywione, wtedy odzwierciedli ziarno, z którego się zrodziło. Będzie jedno, ponieważ wszystkie kwiaty będą jedno między sobą, tak jak każdy jest wewnętrznie jedno. Chrystus jest ziarnem. Ciało Mistyczne jest koroną drzewa. Chrystus jest Ojcem drzewa: nigdy nie był tak bardzo Ojcem jak w opuszczeniu, kiedy nas zrodził jako swoje dzieci; w opuszczeniu, gdy unicestwiając Siebie, pozostaje – *Bogiem*. Ojciec jest korzeniem dla Syna. Syn jest ziarnem dla braci”¹⁷³.

Kościół, który dzięki wzajemnej miłości członków odzwierciedla życie trynitarnie objawione przez Jezusa, w rozumieniu Chiary wyrasta z Jego opuszczenia. Wówczas bowiem w przedziwny sposób stał się On Ojcem wobec ludzkości, sam trwając w komunii z Ojcem. Wiarygodnym znakiem tego zrodzenia jest nowe życie każdego człowieka jako dziecka Bożego. To nieprzerwane trwanie Chrystusa w Ojcu, przy jednoczesnym oderwaniu się od Niego do tego stopnia, że sam stał się rodzicem, przynależy według Lubich do dynamiki miłości, która daje wszystko w sposób absolutny i dzięki temu może wszystko również otrzymać. Takie jest doświadczenie tego, kto kocha wyłącznie Jezusa opuszczonego i w Nim odnajduje pełnię osobistej i wspólnotowej jedności.

Dyspozycja duszy, aby utracić nawet „Boga dla Boga” wyjaśnia ten delikatny moment w życiu Chiary, kiedy postanawia ona zejść z mistycznych szczytów, by szukać swego Oblubieńca pośród marności i cierpienia świata. Ten, który towarzyszył

¹⁷² Por. tamże. Lubich odwołuje się tu do modlitwy arcykapłańskiej Jezusa: „Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno. Dopóki z nimi byłem, zachowywałem ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, i ustrzegłem ich, a nikt z nich nie zginął z wyjątkiem syna zatracenia, aby się spełniło Pismo. Ale teraz idę do Ciebie i tak mówię, będąc jeszcze na świecie, aby moją radość mieli w sobie w całej pełni” (J 17,11-13).

¹⁷³ Tamże, s. 75 [w kilku miejscach przytoczonego tekstu wprowadzono własne zmiany w tłumaczeniu na język polski].

jej w podróży poślubnej po rzeczywistości niebiańskiej, prowadzić ją teraz będzie od doświadczenia Trójcy Świętej do objęcia ziemi z całą ludzkością. W ten sposób, będzie mogła dążyć do takiego oderwania od siebie, gdzie „doskonałością jest: Bóg w Bogu”¹⁷⁴. Kiedy na nicości człowieka pozostaje jedynie On, dokonuje się w mistyczny sposób to, co wydarzyło się w godzinie odkupienia na Kalwarii: według Lubich miarą miłości, która odsłania przed stworzeniem misterium trynitarnie, jest Jezus opuszczony.

3. Próby fizyczne i duchowe w życiu osobistym

Wkrótce po naznaczonym światłem doświadczeniu *Paradiso*, przyszedł dla Chiary – a co za tym idzie, dla całej pierwszej wspólnoty – bolesne chwile próby i zawieszenia. W kolejnych latach dołączyły się do nich cierpienia fizyczne oraz duchowe różnego rodzaju, które w najbardziej intensywnych okresach ona sama porównała do nocy ciemnej opisanej przez Jana od Krzyża. Także ostatni etap życia Lubich nacechowany był niemal wyłączną relacją z Jezusem opuszczonym aż po poczucie utożsamienia się z Nim. Poszczególne okresy tej oblubieńczej więzi, coraz głębszego poznania i umiłowania, wymagałyby odrębnego opracowania duchowej historii Chiary, którą ona sama podjęła z ogromną dyskrecją we wspomnianej już wyżej książce *Krzyk opuszczenia*. W tym miejscu przywołałam jedynie wybrane jej elementy, związane z początkami Ruchu, osobistym doświadczeniem Lubich na przestrzeni jego rozwoju oraz ostatnią próbą, która w tajemniczy sposób zamknęła okres założycielski.

Sporo szczegółów cierpienia i prób Chiary pozostaje nieznanymi bądź ukrytymi we wspomnieniach najbliższych świadków. Ona sama zwierzała się z nich z wielką delikatnością, często opisywała własne bolesne przeżycia w trzeciej osobie lub z perspektywy czasu, pomijając rozmywające się w pamięci szczegóły. Nauczyła się innym ukazywać światło, a sobie pozostawiać ciemność i opuszczenie¹⁷⁵. Poza tym, wiele z tych trudnych doświadczeń przychodziło, jak wiemy, ze strony osób Kościoła,

¹⁷⁴ Opublikowana wersja polska tekstu, która odchodzi nieco od oryginalnego znaczenia, brzmi: „Nie wystarczy więc, abym kochała Go tylko we mnie. Jeśli tak czynię, moja miłość ma w sobie jeszcze coś osobistego, a w świetle duchowości, do której realizowania jestem powołana – jakieś egoistyczne ukierunkowanie: kocham Boga we mnie, a nie Boga w Bogu, podczas gdy doskonałością jest kochać Boga w Bogu”. Tamże, s. 73-74. Natomiast Lubich stwierdza wyraźnie: „mentre questa è la perfezione: Dio in Dio”. *Guardare tutti i fiori*, NU (18)1996, nr 2, s. 133.

¹⁷⁵ Tak pisała już w liście z 1948 roku: „Księga światła, którą Pan pisze w mojej duszy, ma dwie strony: świetlista strona tajemniczej miłości – Jedność; promieniująca światłem strona tajemniczego cierpienia – Jezus Opuszczony. Są to dwie strony tego samego medalu. Wszystkim duszom ukazuję stronę Jedności. Dla mnie i dla dusz stojących w pierwszym szeregu Jedności – jedynym WSZYSTKIM JEST JEZUS OPUSZCZONY”. *Jezus Opuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, dz. cyt., s. 15.

któremu zawsze okazywała bezwarunkową miłość i całkowite posłuszeństwo. Co więcej, część z nich objęta była ścisłą tajemnicą, jak na przykład przedłużające się badanie Ruchu przez Święte Oficjum. W ostatnich latach opublikowane zostały niektóre dokumenty¹⁷⁶, wspomnienia najbliższych współpracowników Chiary¹⁷⁷, fragmenty jej dziennika i innych zapisków. Bez wątpienia stopniowe ujawnianie i opracowanie kolejnych źródeł – co jest szczególnym zadaniem rzymskiego *Centro Chiara Lubich* – pozwoli z czasem na coraz pełniejsze zrozumienie, kim był dla założycielki Focolari, na przestrzeni całego jej życia, Jezus opuszczony.

3.1. Droga do zatwierdzenia w Kościele

Poruszona słowami Ewangelii „Kto was słucha, Mnie słucha” (Łk 10,16), Chiara już w pierwszych latach działalności w Trydencie, zwróciła się spontanicznie do miejscowego ordynariusza, arcybiskupa Carlo de Ferrari, aby opowiedzieć mu o rodzącej się wspólnoty. Od samego początku jego wsparcie i błogosławieństwo było dla niej bardzo ważne i tej więzi z autorytetem Kościoła przypisywała ona dynamiczny rozwój Focolari. Najstarsza oficjalna aprobaty ze strony arcybiskupa Trydentu pochodzi z dnia 1 maja 1947 roku, kiedy to zatwierdził pierwszy statut „Apostołów Jedności”¹⁷⁸. W 1956 roku, kiedy wiele było głosów szerzących wątpliwość i krytykę wobec fokolarynów, de Ferrari wydał oświadczenie: „Do każdego! Łatwo jest powiedzieć, co myślę o FOCOLARI. Widziałem ich, jak narodzili się w mojej diecezji i zawsze ich uważałem za niezwykłą grupę pięknych dusz [...]. Od 12 lat uważnie i troskliwie opiekuję się nimi i nie tylko nigdy nie mogłem im niczego zarzucić, ale zawsze byli dla mnie powodem ogromnej i pełnej radości, pociechy, jak rzadko mi się zdarzało w ponad 50-letniej pracy pasterskiej. Powiedziałem to, napisałem już kiedyś i powtarzam: OBY FOKOLARINI STALI SIĘ LEGIONEM!”¹⁷⁹

Głos arcybiskupa Trydentu wybrzmiewał samotnie, gdyż z wielu innych miejsc płynęły poważne oskarżenia, z powodu których Kościół już w 1948 roku rozpoczął

¹⁷⁶ Zob. L. Abignente, *L'unità: un comune sentire nello spirito. Una riflessione sul rapporto tra Chiara Lubich e P. Leone Veuthey alla luce di documenti inediti*, „Miscellanea Francescana” (114)2014, nr 3-4, s. 466-501; L. Abignente, *Chiara Lubich e il Movimento dei Focolari all'epoca del Concilio Vaticano II*, NU (36)2014, nr 1, s. 7-22; L. Abignente, *Generare un'Opera di Dio*, dz. cyt., s. 109-125.

¹⁷⁷ Zob. E. Folonari, *Testimonianza sull'ultimo tempo di Chiara Lubich*, NU (31)2009, nr 2, s. 177-189; E. Folonari, *Testimonianza su Chiara Lubich e le sue „notti”*, NU (32)2010, nr 3, s. 361-375; G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, Roma 2012; G. Minuta, *Nessuna notte è infinita. Biografia di Sergio Infantino*, Roma 2009, s. 67-74.

¹⁷⁸ Pełna nazwa statutu brzmiała: *Statuto dei Focolari della Carità (gli Apostoli dell'Unità)*, por. L. Abignente, *Generare un'Opera di Dio*, dz. cyt., s. 109. Na temat roli, jaką odegrał w początkach Ruchu abp Carlo de Ferrari, zob. L. Abignente, *Riconobbe: „Qui c'è il dito di Dio”*, CN (56)2012, nr 23-24, s. 30-32.

¹⁷⁹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 70-71.

dogłębne, trwające kilkanaście lat badanie Ruchu. Przyjazd Chiary do wiecznego miasta oznaczał przeniesienie centrum nowej wspólnoty, która została tym samym włączona pod bezpośrednią jurysdykcję Stolicy Apostolskiej. Zarzuty pojawiające się wcześniej w Trydencie dotarły także do Rzymu¹⁸⁰. W roku 1951 Kongregacja Świętego Oficjum wyznaczyła na wizytatora apostolskiego franciszkanina konwentualnego, Enrico Corrà, który pełnił tę funkcję przez trzy lata¹⁸¹. W tym delikatnym okresie, towarzyszył Chiarze jako asystent Ruchu, oddelegowany przez arcybiskupa Trydentu, Giovanni Battista Tomasi, były generał Zgromadzenia Najświętszych Stygmatów¹⁸². O tym, jak bezcenne było wówczas Jego wsparcie, świadczą słowa listu Lubich: „Jezus dał nam [...] «ojca», który był dla nas «matką» i wszystkim po trochu, w tym znaczeniu, że poprzez niego odczuwaliśmy wolę i miłość Kościoła. Sądzę, że był to *jeden z najpiękniejszych darów, jaki Ksiądz Arcybiskup nam uczynił* [...]. I czuję, że nie można wyrazić słowami tego, kim był o. Tomasi dla nas, a szczególnie dla mojej duszy”¹⁸³.

Wskutek postępowania wszczętego przez Święte Oficjum, w 1952 roku Chiara została odsunięta od kierowania Ruchem. Był to czas ciężkiej próby, a konieczność zachowania treści przesłuchań w tajemnicy, dla osoby przyzwyczajonej do głębokiego życia wspólnotowego, pomnażała jeszcze cierpienie. Tymczasem nawet najbliżsi jej współpracownicy nie znali szczegółów tego dochodzenia, choć widzieli ból założycielki¹⁸⁴. Ona sama po latach opowiedziała raczej oględnie: „I nastąpiła noc. Jak jest straszna, wie tylko ten, kto jej doświadcza. Zabrała mi ona wszystko: Boga Miłość, jak Go poznałam w tych latach, życie fizyczne i duchowe. Utraciłam zdrowie w okrutny

¹⁸⁰ Zarzucano m.in. fokolarinom, że przyjmując Ewangelię jako jedyną regułę życia, zbliżają się do protestantyzmu. Ponadto, podejrzewano, iż proponują jakąś nową formę komunizmu, zachęcając do radykalnej wspólnoty dóbr. Tak pisała po latach Lubich o tych pierwszych oskarżeniach: „Niektóre zarzuty były znane. Zaczynały w owym czasie krążyć różne krytyki, pojawiać się różnego rodzaju niezrozumienia. Na przykład: czy nie byliśmy może protestantami, my, tacy entuzjaści Ewangelii? Czy nie było też przesadą dawanie wspólnocie swych skromnych dóbr, aby żyć miłością wzajemną na wzór pierwszych chrześcijan? Czy Ruch nie był przypadkiem nową, niebezpieczną formą komunizmu? Oczywiście wszystko to było nieprawdą. Owszem, były bezsprzecznie wśród nas – młodych i niedoświadczonych – zachowania zapewne zbyt prostoduszne, a zatem potrzebujące oczyszczenia, większej dojrzałości, a więc zastosowania jakiegoś «lekarstwa»”. Tamże, s. 72-73.

¹⁸¹ W ciągu tego okresu Corrà przekonał się o „dobrym przykładzie życia” i „szlachetnych intencjach” fokolarinów, które – jak sam pisał w liście do Lubich 4.08.1954 roku – pozostały w nim niezapomniane. Ze względu na zakończenie powierzonej mu misji, nie mógł jednak uczestniczyć dalej w ich życiu. Por. L. Abignente, *Generare un'Opera di Dio*, dz. cyt., s. 117.

¹⁸² Sam Carlo de Ferrari także był stygmatystą.

¹⁸³ Tamże, s. 115-116.

¹⁸⁴ Folonari, która przeżyła u boku Lubich ponad 50 lat, wspomina ogromną dyskrecję tamtego czasu. Kiedy Chiara miała stawić się na przesłuchaniu w Kongregacji, jechała wraz z innymi fokolarinami tramwajem nr 5 do rzymskiego kościoła Il Gesù. Gdy pozostałe – nawet się nie odwracając – trwały na modlitwie, Chiara wychodziła samotnie, potem zaś wracała zawsze z oczami spuchniętymi od płaczu. Mówiła tylko, że dzieło Boże, dopóki nie osiągnie dojrzałości, nie może ujrzeć światła dziennego. Por. G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 95-96.

sposób i utraciłam pokój... Zrozumiałam w tych dniach, że miłość jest wszystkim, że życie jest miłością. Kiedy utraciłam miłość, utraciłam życie. Bóg wie, że przyjechałam wśród nie dających się opisać cierpień i tę ciemność, w której nic już nie ma wartości...”¹⁸⁵.

W tym okresie, jak wspominają świadkowie pierwszych lat w Rzymie¹⁸⁶, Giovanni Battista Tomasi podarował Chiarze dzieło Jana od Krzyża: *Droga na Górę Karmel*. Poruszona tym opisem doświadczenia nocy, pewne jego fragmenty czytała najbliższym fokolarinom, dając im do zrozumienia, że oddają one bardzo dobrze stan jej duszy. Według spisanych po latach wspomnień świadków¹⁸⁷, szczególnie pociągało ją to, co hiszpański mistyk pisał o poczuciu własnej niedoskonałości, grzeszności, aż po niemożność zbawienia. Osoba przechodząca taką próbę jest przekonana, że czeka ją piekło, podczas gdy spowiednik nie potrafi ocenić ciężaru jej grzechów, a tym samym osądzić właściwie jej bolesnej sytuacji. Wydaje się jej wówczas, że wolałaby nie posiadać własnej woli, lecz żyć jak zwierzęta podlegające prawom przyrody, stać się owadem, pająkiem¹⁸⁸. Podobne sprzeczne uczucia targały wówczas Lubich: choćby tego dnia, kiedy patrząc przez okno na pobliskie pola, powiedziała: „Jakże chciałabym być owcą!”¹⁸⁹.

W tym niezwykle bolesnym okresie Chiara doświadczyła także realnej obecności szatana, który chciał przekonać ją, że jej spojrzenie na rzeczywistość jest iluzją, kłamstwem. Podpowiadał: „Stworzyłaś sobie świat, który nie istnieje. To zupełne złudzenie ten Bóg-Miłość, ta miłość do braci, ta wzajemna miłość. Zbudowałaś sobie zamek w chmurach. Popatrz na rzeczywistość, na otaczający świat. Życie to coś innego...”¹⁹⁰. Zdawało się Chiarze, że poznanie i światło płynące z miłości, których doświadczała wcześniej, mogły nie wyrażać prawdy. Pewnego dnia, pośród takiej próby, spojrzała na opiekującą się nią z wielką troską fokolarinę¹⁹¹ i odczuła, że nie

¹⁸⁵ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 70.

¹⁸⁶ Por. E. Folonari, *Testimonianza su Chiara Lubich e le sue „notti”*, dz. cyt., s. 362; A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 91-93.

¹⁸⁷ Pośród tych świadków szczególne miejsce zajmuje Giulia Folonari, która poznała Chiarę latem 1951 roku, a we wrześniu tego samego roku wstąpiła do wspólnoty focolare w Rzymie. Przez ponad 50 lat żyła u boku założycielki, służąc jej między innymi jako kierowca i sekretarka. Lubich nazwała ją Eli (ze względu na wołanie „Eli, Eli, lama sabachthani”) i pod takim imieniem znana jest w Ruchu, co tłumaczy, dlaczego niektóre jej wspomnienia zostały opublikowane pod imieniem Giulia, inne – Eli. Chodzi zawsze o tę samą osobę.

¹⁸⁸ W swoich wspomnieniach, Folonari łączy ten obraz z lekturą pism Jana od Krzyża, trudno jednak powiązać go z konkretnym fragmentem hiszpańskiego mistyka. Por. E. Folonari, *Testimonianza su Chiara Lubich e le sue „notti”*, dz. cyt., s. 362.

¹⁸⁹ Por. A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 93.

¹⁹⁰ Tamże, s. 94.

¹⁹¹ Była to pierwsza towarzysząca Chiary, Natalia Dallapiccola.

może jej nie kochać. Ten zdecydowany akt woli, podjęty w ciemnościach nocy, zamknął dany okres próby i otworzył na nowo przed Lubich drogę do światła.

Badanie przez Kościół nowego ruchu trwało jednak nadal. W marcu 1952 roku Eli Folonari nawiązała kontakt ze swoim dalekim krewnym, ks. Giovannim Battistą Montinim, ówczesnym substytutem w Sekretariacie Stanu. W liście do arcybiskupa Trydentu z 29 stycznia 1953 roku, Lubich pisała o kolejnym spotkaniu dwóch fokolarin z watykańskim prałatem, przytaczając jego słowa, które napęliły ją wielką nadzieją: „to jest dzieło Boże. Były tego znaki i będą ich coraz więcej [...]. Dla was Święte Oficjum jest teraz gwarancją i ochroną. Święte Oficjum to Kościół, Matka Kościół”¹⁹². Montini spotkał się kilkakrotnie z fokolarinami, także z samą Chiarą, a potem umożliwił jej pierwszą rozmowę z Piusem XII, która odbyła się 21 maja 1953 roku¹⁹³. Z jednej strony, był on dla Ruchu znakiem „miłości Kościoła”¹⁹⁴, z drugiej zaś wskazywał wyraźnie na konieczność stworzenia reguły i nadania Ruchowi bardziej konkretnego kształtu¹⁹⁵.

We wrześniu 1953 roku kolejne oskarżenia dotarły do Świętego Oficjum z Sycylii, gdzie pewna osoba blisko związana z Ruchem poprosiła o pomoc w sformułowaniu zarzutów uznanego teologa, Sebastiano Gozzo¹⁹⁶. W oparciu między innymi o przekazane z prostotą relacje z doświadczenia roku 1949, fokolarinów posądzano o ezoteryzm, o przywiązywanie zbyt wielkiej wagi do charyzmatu i sfery emocjonalnej. Pod koniec roku 1953 Konferencja Episkopatu Włoch zakazała kapłanom i zakonnikom uczestnictwa w Ruchu, a jego całkowite rozwiązanie wydawało się bardzo bliskie.

¹⁹² L. Abignente, *Paolo VI e Chiara Lubich: un cammino di comunione in ascolto dello Spirito*, w: *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, red. P. Siniscalco, X. Toscani, Brescia 2015, s. 58. Z perspektywy lat Lubich tak wspominała te wydarzenia: „w tamtych czasach należało po prostu umrzeć; choć to bolesne zawieszenie, tak życiodajne w zamyśle Boga, dla niektórych osób było wyraźnym znakiem, że to Dzieło jest Dziełem Bożym. Giovanni Battista Montini, wówczas prałat z Sekretariatu Stanu, powiedział nam, że być pod obserwacją ze strony Kościoła świętego to dla nas ochrona i gwarancja”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 78.

¹⁹³ Przy okazji spotkań z Lubich Pius XII wyraził swoje uznanie dla Ruchu i pomimo decyzji Konferencji Episkopatu Włoch nie podpisał dokumentu dotyczącego jego rozwiązania. Według Folonari, sytuacja ta powtórzyła się aż trzy razy. Tym większym ciosem była niespodziewana śmierć Piusa XII w 1958 roku, kiedy aprobata wydawała się już bardzo bliska. Por. G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 93.

¹⁹⁴ Tak pisała o nim Lubich w kolejnym liście do arcybiskupa Trydentu z 19 lutego 1953 roku. Por. L. Abignente, *Paolo VI e Chiara Lubich: un cammino di comunione in ascolto dello Spirito*, dz. cyt., s. 58.

¹⁹⁵ Pierwsza reguła, którą zatwierdził w Trydencie w 1947 roku abp Carlo de Ferrari, po kilku latach okazała się niewystarczająca. Do listu do Piusa XII z 26 czerwca 1953 roku, Lubich dołączyła nową jej wersję, opierając się na aktualnym doświadczeniu życia. Dla odtworzenia historii poszczególnych reguł zob. A. Cosseddu, *Carisma e istituzione: riconoscimento ecclesiale e Statuti*, w: *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, red. P. Siniscalco, X. Toscani, Brescia 2015, s. 151-181; *Commenti di Chiara Lubich agli Statuti dell'Opera di Maria*, red. E.M. Fondi, Marino (Roma) 2007, s. 11-27.

¹⁹⁶ Por. G. Minuta, *Nessuna notte è infinita. Biografia di Sergio Infantino*, dz. cyt., s. 67-74.

W tym właśnie okresie, Giovanni Battista Tomasi niespodziewanie zachorował i w krótkim czasie zmarł. Ta okoliczność okazała się tak poważnym ciosem dla Chiary, że jej samej i najbliższemu jej otoczeniu wydawało się, iż także dla niej nadchodzi koniec, pośród niewyjaśnionej próby duchowej i fizycznej. Zdawała się pogrążona w całkowitej ciemności, pozbawiona jakichkolwiek sił do życia. Tak pisała do innych fokolarinów Lia Brunet, która towarzyszyła Lubich w tych dniach z bliska: „Teraz Chiara jakby *powróciła* do nas, ale jej dusza, która dotknęła tamtej strony, tutaj nie znajduje miejsca. Dziś mówiła nam o Maryi, która w śmierci Jezusa osiągnęła pełni swych cierpień i potem nie mogła już tu znaleźć miejsca. Jednak dla wypełnienia swej misji Matki ludzkości, musiała pozostać ze względu na rodzący się Kościół, pozostać dla Apostołów... być może bez niej, wiążącej w jedno, rozproszyliby się. Podczas gdy Chiara tak mówiła, zdawało nam się, jakby mówiła też o sobie... My nie wiemy, do jakiego opuszczenia, wciąż nowego, Jezus ją wzywa”¹⁹⁷. 25 stycznia 1954 roku sama Lubich potwierdziła swój stopniowy powrót do zdrowia, pisząc do fokolarinów: „non moriar sed vivam et narrabo opera Domini”¹⁹⁸.

W 1954 roku dalsze badanie Ruchu z ramienia Kongregacji Świętego Oficjum przejął inny franciszkanin, Alfonso Orlini¹⁹⁹. O tym okresie tak pisała Lubich do arcybiskupa Trydentu: „Powinniśmy powiedzieć, że jesteśmy całkowicie na krzyżu, chociaż dochodzące wiadomości dają nam pewność co do dobrych intencji o. Orliniego, który chce osiągnąć aprobatę Focolari według swojej linii. My natomiast jesteśmy wszyscy przeszczęśliwi, ponieważ Dzieło jest w ręku Boga i tylko On – właśnie dlatego, że my oddajemy się w pełni w ręce tego, kto wobec nas reprezentuje Jego Kościół – ocali je *tak*, jak On je zechciał. W tych momentach tak delikatnych i zatrważających, gdy wydaje się, że owszem rodzi się, ale rodzi się «coś innego», kto wie, jak nasz Ojciec Tomasi się modli i opiekuje się nami!”²⁰⁰ Z innych relacji wynika, że Orlini chciał przedstawić Świętemu Oficjum prowizoryczny projekt nowego statutu Ruchu²⁰¹, na którego czele stanąłby kapłan nie przynależący ściśle do focolare, być może jako pierwszy on sam. Trudno było mu zrozumieć rolę wspólnot żeńskich, szczególnie Chiary, a także pełne zaangażowanie osób żyjących w małżeństwie.

Wydaje się, że wiadomość, iż reguła opracowana przez Orliniego nie została zaakceptowana, fokolarini przyjęli z pewną ulgą. Z jednej strony była ona kolejną próbą

¹⁹⁷ L. Abignente, *Generare un'Opera di Dio*, dz. cyt., s. 114.

¹⁹⁸ Tamże, s. 115.

¹⁹⁹ Por. A. Cosseddu, *Carisma e istituzione: riconoscimento ecclesiale e Statuti*, dz. cyt., s. 162.

²⁰⁰ L. Abignente, *Generare un'Opera di Dio*, dz. cyt., s. 118.

²⁰¹ Proponował nazwać go ruchem na rzecz jedności chrześcijańskiej: Movimento per l'Unità cristiana. Por. tamże, s. 118-119.

zatwierdzenia wspólnoty będącej w stanie zawieszenia i niepewności, a więc drogą do osiągnięcia jakiegokolwiek statusu w Kościele, jednakże z drugiej – Lubich i jej najbliżsi współpracownicy cierpieli, ponieważ projekt ten nie oddawał ich doświadczenia życia. Pisała Chiara, odnosząc się do trudu tworzenia nowej reguły w okresie, gdy prawo kanoniczne nie przewidywało adekwatnej formuły dla zrzeczeń świeckich: „wśród przedstawicieli Kościoła były osoby bardziej lub mniej przychylnie Ruchowi (choć później wszyscy, nawet ci nieprzychylni, kiedy spełnili swe zadanie, rozstawali się z nami nieraz ze łzami w oczach, przekonani, że jest to Dzieło Boże). Jedni i drudzy często wprowadzali do nowej wersji Statutów (Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1917 nie przewidywał Ruchów) *elementy* innych duchowości, których my *nie mogliśmy przyjąć*, ponieważ zagrażały, burzyły wszystko i wywoływały w nas... *krwawy pot*. Poza tym nie wystarczająco dojrzały, aby wyrazić wówczas to, czego Bóg oczekiwał od nas. [...] widzieliśmy jasno, że jest to czas, gdy to Dzieło kształtuje się w łonie Kościoła, jako jego nowe dziecko”²⁰².

Lubich ogromnie cierpiała, ponieważ była przekonana, że jedynie w Kościele znajduje zjednoczenie z Bogiem, a jednocześnie ze względu na przedłużające się badanie i wciąż nowe oskarżenia i trudności, czuła się pozbawiona tej życiodajnej komunii. Ponadto, mniej lub bardziej życzliwe próby pomocy ze strony oddelegowanych do tego osób, zdawały się zupełnie nie oddawać i nie rozumieć trwającego już kilkanaście lat doświadczenia życia i światła. Ta samotność i duchowe obumieranie, ze względu na pozorne odcięcie od źródła komunii, przypominały jej po raz kolejny wołanie Chrystusa na krzyżu. „Nasze cierpienie – pisała – było z pewnością bardzo małe wobec cierpienia Jezusa opuszczonego, ale nie było do niego niepodobne [...]. Czuliśmy się sami. Jezus opuszczony, *samotny* w najpełniejszym sensie tego słowa, zawsze On, podtrzymywał nas w tej próbie, w tej śmierci, w tym oczyszczaniu, w tym radykalnym przycinaniu gałęzi już rozwiniętego drzewa Dzieła. Czyż On nie jest *najboleśniej Oczyszczonym* na ziemi i w Niebie?”²⁰³

Poczucie opuszczenia przez ludzi i przez Boga, niemożność wypowiedzenia swojej tożsamości, a jednocześnie wewnętrzna pewność, że rodzące się dzieło przynależy do Ducha Świętego i wypływa całkowicie z Jego daru – wszystko to kształtowało osobiste doświadczenie Chiary w latach 50. Jak ona sama określiła, był to konieczny czas wrzucenia ziarna pszenicznego w ziemię i jego obumierania, aby

²⁰² *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 76. Kursywa, przejęta z oryginału włoskiego, pochodzi od autorki.

²⁰³ Tamże, s. 74.

w swoim czasie mogło przynieść obfity plon²⁰⁴. Z drugiej strony, owoce już istniały, o czym świadczy przytoczony wyżej obraz rozwiniętego drzewa, któremu przycina się gałęzie. Realne zagrożenie, iż Ruch zostanie ostatecznie rozwiązany, oznaczało dla Lubich perspektywę odcięcia od ewangelicznego życia wielu osób, które dokonały już radykalnego wyboru Boga na wspólnotowej drodze focolare.

Próbie taką przeszli przede wszystkim kapłani diecezjalni i zakonnicy, którym w 1960 roku, decyzją Konferencji Episkopatu Włoch, po raz kolejny zabroniono utrzymywania wszelkich kontaktów. W pochodzącym z tego okresu liście Chiary do pewnego księdza czytamy: „oczekiwanie, zawieszenie, to *Jezus opuszczony*. Poczucie, że nie jest się na swoim miejscu, to Jezus opuszczony: On, Bóg wszechświata, Bóg Jedyny, został usunięty z Nieba i ziemi... W Jezusie opuszczonym także wszyscy, którzy nie czują się na swoim miejscu, znajdują swój pierwowzór. Jezus był jedno z Ojcem! Któż bardziej z Ojcem zjednoczony niż On? A jednak dla nas był zmuszony wołać: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?». Podobnie jest teraz w Księdza przypadku. Kochajmy tylko Opuzczonego [...]. On jest zawsze tam, gdzie wszystkich zabrakło. W ciemności, w samotności, w oziębłości, tam gdzie nikt nie chce przebywać. A my z Nim, aby zaczerpnąć światła, które strumieniami przelejemy na świat”²⁰⁵.

Nie ulega wątpliwości, że wspomniane ciemność, samotność, oziębłość, nie były jedynie przedmiotem duchowej rady udzielanej adresatowi listu, ale w pierwszym rzędzie stanowiły doświadczenie Chiary. Ona także czuła się pozbawiona właściwego sobie miejsca, pośród pełnego udręki oczekiwania. Paradoksalnie, w tym samym czasie doznawała szczególnej miłości i wybrania przez Boga i była przekonana, że właśnie tego rodzaju próba jest najbardziej odpowiednią formą naśladowania Jezusa opuszczonego²⁰⁶. Takie było od początku jej specyficzne powołanie. Co więcej, pomimo ciągnących się w czasie zakazów i bolesnych cięć, była ona – w oblubieńczej relacji z Opuzczonym – duchową matką rodzącego się dzieła. Po latach, wyznając własną marność oraz ogromną łaskę Boga, powtarzała jako swoje słowa Apostoła Pawła: „choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie”

²⁰⁴ Tak komentowała dalej to doświadczenie próby: „Dzisiaj, po wielu latach, jest dla nas oczywiste, że skoro także my – jak wszyscy, którzy starają się w radykalny sposób przeżywać wiarę – musieliśmy przejść przez próby – i czuliśmy nawet ich potrzebę – nie mogły one być inne niż te, których doświadczył nasz przywódca: Jezus opuszczony. On doświadczył opuszczenia ze strony Tego, którego nazywał Ojcem – Abba i którego tak bardzo kochał. Do nas te próby musiały przyjść w pewien sposób przez tego, kto był dla nas przedstawicielem Ojca na ziemi, a także Matką, czyli przez Kościół, który niezmiernie kochaliśmy, i w którym i dla którego chcieliśmy przeżyć swe życie”. Tamże, s. 77.

²⁰⁵ Tamże, s. 79-80.

²⁰⁶ Por. list Chiary do fokolarynów z 1956 roku: tamże, s. 81-82.

(1 Kor 4,15), „to jednak nie matek, ponieważ «to ja właśnie» w jedności z Jezusem opuszczonym zrodziłam was na fokolarinów”²⁰⁷.

Za pontyfikatu Jana XXIII, w 1959 roku, zadanie opracowania nowej reguły dla fokolarinów otrzymał o. Giacomo Martegani, jezuita, który już wcześniej uczestniczył w prowadzonym nad nimi studium. Rok później powstał kolejny projekt, który przewidywał utworzenie dwóch instytutów świeckich: męskiego i żeńskiego. Ta ostatnia wersja, nieco poprawiona w 1961 roku, stała się podstawą dla Statutów zatwierdzonych *ad experimentum* 23 marca 1962 roku dla części męskiej, a w 1963 roku – dla żeńskiej. „Przyszła nie pozbawiona bólu godzina narodzin”²⁰⁸ – pisała Lubich, której radości towarzyszyło poczucie, iż przyjęta przez Kościół reguła nie odpowiadała temu, co Bóg dał jej zrozumieć przez minione lata. W jej świetle bowiem Ruch stanowiły dwa odrębne pnienie, obejmujące odpowiednio mężczyzn i kobiety, podczas gdy doświadczenie wskazywało na jedność, choć z zachowaniem koniecznej odrębności, zarówno jeśli chodzi o płeć, jak i o stan życia. Dla Chiary oznaczało to „nowe, niemal nie do przyjęcia, oblicze Jezusa opuszczonego, *oddzielonego*, którego należało objąć”²⁰⁹. Jej niepokój dotyczył przede wszystkim przyszłości Ruchu, po zamknięciu okresu charyzmatycznego, naznaczonego szczególnymi łaskami początków. „W przypadku Dzieła Bożego, kiedy założyciela nie ma już na tej ziemi, Statut jest niezmiernie ważny, jest wszystkim. Wszyscy dostosowują się do tego, co zostało napisane. A jeśli normy są błędne, Dzieło jest *zagrożone w swojej istocie*. Czy jednak jest możliwe, aby Bóg, który żyje w Kościele i Bóg, który stworzył to Dzieło, był w sprzeczności z samym sobą?”²¹⁰ Także ten stan zagrożenia odzwierciedlał w oczach Chiary Jezusa opuszczonego w Jego doświadczeniu zagrożenia.

W tamtych latach, z perspektywy prawnej, pozycja Lubich pozostawała wciąż nieokreślona, podobnie jak jedność całego Ruchu. Podczas pierwszej audiencji u Pawła VI, 31 października 1964 roku, zachęcona otwartością i życzliwością papieża, Chiara zapytała go: „czy Wasza Świątobliwość pragnie, żebym pracowała, czy nie?”²¹¹, a w odpowiedzi usłyszała słowa zachęty. Wydaje się, że ta prosta rozmowa wyznaczyła nowy okres w życiu Ruchu, przywracając mu po latach zawieszenia osobę jego

²⁰⁷ Tamże, s. 88.

²⁰⁸ Tamże, s. 92.

²⁰⁹ Tamże, s. 96.

²¹⁰ Tamże, s. 97.

²¹¹ L. Abignente, *Paolo VI e Chiara Lubich: un cammino di comunione in ascolto dello Spirito*, dz. cyt., s. 69.

założycielki²¹². Podczas tej samej audiencji zapadła decyzja o konieczności powołania Rady Koordynującej, która byłaby łącznikiem pomiędzy częścią męską a żeńską, ze względu na wspólne działania podejmowane na zewnątrz. W grudniu 1964 roku dekret Kongregacji Soboru zamknął okres wizytacji apostołskich i zatwierdził ostatecznie Statuty. Rok później, Chiara mogła oficjalnie objąć kierownictwo Ruchu i 6 listopada 1965 roku napisać do wszystkich jego członków list jako prezydent. Wydawało się, że jest to koniec drogi krzyżowej Dzieła Maryi i jego założycielki, zapowiedź uczestnictwa w życiu Zmartwychwstałego: „już”, choć „jeszcze nie”²¹³.

3.2. Doświadczenie nocy

W kolejnych latach, pośród nowych okoliczności, często w powiązaniu z delikatnym stanem zdrowia, powróciły nie mniej bolesne próby duchowe. Ich ślady odnajdujemy we fragmentach dziennika Chiary, we wspomnieniach najbliższych niej fokolarinów, a także w opublikowanych pismach, które często za zwięzłymi sformułowaniami w trzeciej osobie, kryją w sobie świadectwo jej osobistego, głębokiego doświadczenia. Jedną z takich prób był poważny wypadek samochodowy, jakiemu uległa w kwietniu 1957 roku w Rzymie, a po nim długie miesiące rekonwalescencji. Wówczas jedynym sposobem na przetrwanie, wspominała Chiara po latach, było nie odwracać nigdy wzroku od Jezusa opuszczonego, od „rany Jego opuszczenia”²¹⁴. W takich okolicznościach rozumiała, że nie wystarczy trwać w cierpieniu, ale powinna zdecydowanie przejść „poza tę ranę”, obejmując Opuszczonego, aby zajaśniał w niej Zmartwychwstały²¹⁵.

Rok 1973 przyniósł dwie operacje z powodu przepukliny kręgosłupa. Przejmującemu bólowi, „jakiego nigdy nie doświadczałam”, towarzyszyło nowe cierpienie duchowe: „rozumiałam, czym jest piekło, także zwyczajnie przez szkody, jakie wywołuje w ciele”²¹⁶, pisała Lubich w tamtym czasie. Początkowo zdawało jej się, że rozumie biblijnego Hioba, głoszącego prawdę, że Bóg wszystko daje i On też to

²¹² Dnia 1 listopada 1964 roku Lubich zapisała w swoim dzienniku: „Opowiedziałam wszystko fokolarinom [...]. Musiałam opowiadać te rzeczy co najmniej dwadzieścia razy. Dla każdego są one jak balsam dla duszy. Natychmiastową konsekwencją tej mojej audiencji u Ojca Świętego było poczucie, że wszystko to, co robię: odpoczynek, modlitwa, sprzątanie pokoju, naprawdę ma wartość, gdyż Papież uznając cele specyficzne Dzieła, uznał samo Dzieło, które potwierdził jako Dzieło Boże. Co więcej, natychmiast odnalazłam na modlitwie szczególne zjednoczenie z Bogiem i z Maryją”. Tamże, s. 70, przyp. 35. Opublikowane wcześniej fragmenty dziennika Chiary z tego okresu zostały nieco okrojone. Por. *Diario 1964/65*, Roma 1985, s. 85-86.

²¹³ Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 96.

²¹⁴ *Maria. Trasparenza di Dio*, Roma 2003, s. 34.

²¹⁵ Por. F. Gillet, *La scelta di Gesù abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 29-31.

²¹⁶ A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 95.

samo odbiera. Potem przyszła wielka pokusa zwątpienia w Jego Opatrzność. Pisała w swoim dzienniku 17 czerwca 1973 roku: „głosiłam połowie świata, że Bóg jest Miłością, a przez te wydarzenia, które następują jedno po drugim, mam wrażenie, że Bóg mnie opuścił [...]. Dziś wieczorem weszłam do kościoła na adorację i znalazłam napis: «bonum certamen fidei». To więc czeka mnie w nadchodzących dniach: wielka walka o wiarę, aby wierzyć w Miłość. Czuję bowiem w duszy całkowite przeciwieństwo tego, co odczuwałam wcześniej: podczas gdy wcześniej wszystko mówiło mi o miłości Boga, teraz te wydarzenia, te tak ciężkie próby, zacierają ją. Nie być kochaną przez Boga: to sprawia, że czuję się jak nic, jak zero, które ścisną mi gardło [...]. W pewnych chwilach, gdy Bóg zabiera ci wiarę w Jego Miłość, trudno ją posiadać. Nie wiem, co jeszcze zostaje. Zostaje jakby widmo wiary: jest to wiara wiary. Lecz Bóg mi pomoże”²¹⁷.

Doświadczenie to nabiera swojego szczególnego znaczenia w kontekście pierwszych lat rodzącego się Ruchu, których źródłem było przekonanie o nieskończonej miłości Boga, w wymiarze osobistym i wspólnotowym. W obliczu stałego, realnego zagrożenia śmiercią z powodu wojny, dziewczęta zebrane wokół Chiary wyraziły pragnienie, by pochowano je w jednym grobie opatrzonym wyznaniem: „Myśmy uwierzyli miłości” (1 J 4,16). Utrata czy nawet osłabienie tej wiary oznaczały zachwianie się najbardziej pierwotnych fundamentów życia. Lubich nie ukrywała, że chodzi tu o trudną, wyczerpującą walkę i prosiła o łaskę wytrwania za sprawą Matki Bożej.

Rozważając słowa modlitwy „Salve Regina”, Chiara rozumiała po raz pierwszy, że ziemia jest naprawdę „padołem łez”, gdyż właśnie taki stan przeżywała. Wytchnieniem były wówczas krótkie chwile wewnętrznych pociech, które trwały godzinę, czasem dwie lub trzy: przeżywała je jako dar od Boga na dany czas, kosztując ich w całej pełni. Nawet łzy mogły jednak być wyrazem życia Ewangelią, w której odkryła ze zdumieniem zdanie: „Błogosławieni, którzy płaczą...”²¹⁸.

Czas choroby pogłębił także i oczyścił relacje Chiary do najbliższych jej osób. W pewnym momencie miała wrażenie, że wkrótce umrze, pozostawiając fokolarinów samych. Wydawało jej się to jednak nieprawdopodobne, tak silnie odczuwała stopienie w jedno, „w ogniu Trójcy Świętej”²¹⁹. Kiedy w rozmowie z Jezusem wymieniała

²¹⁷ *Dal diario di Chiara*, <http://www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/88-17-giugno-1973.html> [dostęp: 15.05.2017].

²¹⁸ W takiej wersji Lubich przytacza zdanie z Kazania na Górze: „Błogosławieni, którzy się smućą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4).

²¹⁹ G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 148.

kolejno ich imiona, odczuwając niemożność rozdzielania, gdyż oznaczałoby ono absurdalne rozdarcie członków jednego ciała, w odpowiedzi usłyszała: „przez trzydzieści lat chlubiłaś się tym, że jesteś poświęcona tylko Bogu, i zawsze dodawałaś, że obecność nawet tylko jednej towarzyszkii przysłoniłaby krystaliczne piękno twojego wyboru Boga”²²⁰. Nadeszła chwila, by potwierdzić życiem realność tych słów, wyznając Jezusowi na nowo wyłączną miłość. Wówczas Chiara poczuła się zakotwiczona głęboko w Oblubieńcu, nie tylko za pośrednictwem „wiary i inteligencji”²²¹, ale sercem, a w następnych dniach powtarzała Mu spontanicznie: „Ty wiesz, że Cię kocham”. Nieco później, gdy Bóg „otworzył znów fontannę mądrości”²²², zwróciła się ku światu stworzonemu, ku rozwijającemu się Ruchowi i doświadczyła zupełnie nowej, pogłębionej więzi jedności z fokolarinami. Zrozumiała, że wypełniają się w jej życiu słowa Ewangelii, iż „drugie [co do ważności przykazanie] podobne jest do niego” (Mt 22,39), to znaczy, że miłość bliźniego wypływa z miłości Boga. W liście z 17 maja 1973 roku pisała do najbliższych członków Ruchu, zwracając się z doświadczenia próby: „wtedy zrodziło się to zdanie skierowane do każdego z was: «Ty wiesz, że Cię kocham». Ta nowa miłość do Boga i nowa miłość do was jest jednym z najpiękniejszych owoców tej choroby”²²³.

W tym samym okresie, Chiara w zupełnie nowy dla siebie sposób odczytała treść Ewangelii, wydobywając z niej te fragmenty, które mówią o płaczu, smutku, cierpieniu. O swoim odkryciu opowiedziała nieco więcej fokolarinom 3 grudnia 1973 roku²²⁴. Otwierając przed nimi swoją duszę, przywołała drogą jej zasadę, że cierpienie i miłość należy przemilczeć, natomiast światło wypływające z tego samego doświadczenia trzeba przekazać dalej. Miała poczucie, że ten nowy sposób odczytania Ewangelii, w jej najbardziej surowym²²⁵ znaczeniu, jest ważnym impulsem danym przez Boga dla całego Ruchu. Bolesną próbę roku 1973 porównała wówczas do cierpienia Maryi u stóp krzyża, podczas gdy wcześniej przeżywane trudności fizyczne były jak spotkanie z Symeonem, przepowiadającym jej miecz przeszywający duszę²²⁶.

²²⁰ A. Torno, *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, dz. cyt., s. 96. Słowa te nawiązują do przywoływanego wielokrotnie przez Lubich dnia jej „zaślubin” – poświęcenia się Bogu przez wieczysty ślub czystości (7 grudnia 1943 roku). Była wówczas sama, nie знаła jeszcze późniejszych pierwszych fokolarinów, a wybór tej wyłącznej miłości był tak wyraźny, że obecność kogokolwiek, jak mówiła po latach, naruszyłaby jedynie uroczysty, całkowicie wewnętrzny charakter tej chwili.

²²¹ Tamże.

²²² G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 148.

²²³ Tamże.

²²⁴ *Il crudo del Vangelo*, NU (30)2008, nr 2, s. 159-163.

²²⁵ Lubich opisując swoje doświadczenie, nazywa ten wymiar Ewangelii „surowym”. Oryginalny tytuł całego tekstu brzmi właśnie: *Il crudo del Vangelo*.

²²⁶ Tamże, s. 159.

Obraz, jakiego Chiara tutaj użyła – choć dodała, zapewne dla ostrożności, iż jest on nieco przesadzony – porusza, jeśli pomyśleć o dramatycznych chwilach, jakie przeżyła ona w pierwszych latach Ruchu. Jednak „próby, jakie Pan nam zesłał, były różne, jedna obok drugiej, jedna za drugą, powracające bez chwili wytchnienia”²²⁷.

Porównanie do Maryi cierpiącej pod krzyżem jest tutaj bardzo wymowne. Lubich, świadoma swojej słabości i nieużyteczności, z łaski Bożej czuła się matką kształtującego się Ruchu, który w tym czasie był już według jej słów piękny i silny, a jednocześnie potrzebował dalszego umocnienia. Była przekonana, że dalsza służba temu Dziełu wpisana jest szczególnie w jej powołanie, podczas gdy inne bolesne okoliczności zdawały się temu zaprzeczać. Nadeszła dla niej próba duchowego macierzyństwa: miała stracić swoje dzieci zrodzone z zamysłu Boga, podobnie jak Maryja w godzinie męki Jezusa. Jeśli do tej pory Chiara prawie nie знаła własnej woli, tak bardzo utożsamiała się z wolą Ojca, teraz sytuacja była odmienna. „Kto by mi wyjaśnił ten dziwny stan duszy? Kto mógł mi powiedzieć, że również w tej sytuacji jestem chrześcijanką i fokolariną?”²²⁸ Odpowiedź nadeszła pewnego dnia przez słowa Jezusa: „Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14,36). Także On, myślała Chiara, odwołał się do wszechmocy Ojca, stając wobec cierpienia krzyża. Choć przyszedł wypełnić Jego wolę, w momencie próby z całą siłą wybrzmiało także ludzkie uczucie, które ostatecznie poddał zamysłowi Boga. Te słowa przywróciły jej wewnętrzny pokój.

Doświadczenie to otworzyło przed Lubich nowe perspektywy odczytania Ewangelii. Pomimo stałego ukierunkowania duszy na cierpienie i opuszczenie Jezusa, do tej pory Bóg prowadził fokolarinów, wydobywając przede wszystkim te fragmenty Pisma, które dotyczą miłości, spełniających się obietnic, wiary przenoszącej góry. Teraz odkrywał przed nimi inne słowa²²⁹, wymagające i okrutne w swej wymowie. Ponieważ także one przynależą do Ewangelii, to wpisane są w ludzkie życie i świadectwo o Chrystusie. Potwierdzenie dobrej nowiny, wyjaśniała Chiara, stanowią więc nie tylko osoby i miejsca naznaczone radością, uśmiechem, lecz także ci, którzy żyją w rozdarciu,

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Tamże, s. 161.

²²⁹ W swoim tekście Lubich przywołuje tu następujące fragmenty: „Teraz dusza moja doznała lęku” (J 12,27); „Począł drzeć, i odczuwać trwogę. I rzekł do nich: «Smutna jest moja dusza aż do śmierci»” (Mk 14,33-34); „Błogosławieni, którzy się smuca, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4); „Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie” (Łk 6,21); „Gdy był już blisko, na widok miasta zapłakał nad nim” (Łk 19,41); wobec śmierci Łazarza „Jezus zapłakał” (J 11,35). Piotra, który sprzeciwiał się zapowiadanej męce, Jezus nazwał szatanem. O sobie samym przywołał proroctwo, iż „zostanie wydany w ręce pogan, będzie wyszydzony, zelżony i opluty; ubiczują Go i zabiją” (Łk 18,32-33). Por. tamże, s. 161-162.

smutku i płaczu. Nadszedł czas, by zrozumieć, że „Jego królestwo nie jest z tego świata, że [...] tutaj nic nie ma wartości oprócz tego, co robimy ze względu na przyszłe życie, że nawet sprawa tak wspaniała jak dzieło Boga nie jest Bogiem, a więc musimy się od niego oderwać i oddać je Jemu, jeśli taka jest Jego wola”²³⁰.

Zwracając się do fokolarinów, Chiara nie ukrywała, że w tym nowym „objawieniu się” cierpienia wpisanego w Ewangelię, dusza przeżywa chwile powagi, pozbawione entuzjazmu dla najpiękniejszych spraw. Opisywała doświadczenie chrześcijańskie, jakie mogą przeżywać także inni, złączeni z nią mocnymi więzami jedności. Bez wątpienia jednak za tym opowiadaniem kryła się przede wszystkim jej osobista, głęboka próba duchowa. Zwracając się do najbliższych osób ze słowami zachęty, nadawała kierunek samej sobie: „My przyrzeknijmy mu na nowo, że pragniemy Jego woli, nie naszej. I wołajmy, chociaż pośród łez, w przerażeniu, w strachu, że jeszcze, zawsze i w każdej okoliczności, wierzymy Miłości, tej Miłości, która niczym jeden krąg obejmuje życie ziemskie i wieczne”²³¹. Taka była w roku 1973 jej wewnętrzna walka i wypływająca z niej modlitwa – wyznanie wiary.

Echo tego doświadczenia próby rozbrzmiewa w tekście zatytułowanym *Życie świętych*, który został opublikowany w zbiorze pism Chiary z roku 1978²³². Podobnie jak we wspomnianych wyżej sytuacjach, autorka pisze stylem obiektywnym, wyraża się w trzeciej osobie, unikając aluzji do osobistego doświadczenia. Zbieżność tematyczna i czasowa nie może być jednak przypadkowa. Lubich nazywa tu świętym osobę, która oddała całkowicie swoje życie Bogu, a ten kształtuje je sobie tylko znanymi sposobami, aby uczynić prawdziwym arcydziełem. Droga takiego wybrania „składa się z przepaści i szczytów: z niezgłębionych przepaści, z nocy czarnych jak otchłań, z ciemnych korytarzy, w których dusza – przeniknięta najwyższym światłem – trwa oślepią w ciemnej kontemplacji i pogrążona w morzu udręki, prawie rozpaczy z powodu jasnego zobaczenia własnej nędzy i nicości. Święty przeżywa miesiące i lata, w których jedynym jego pragnieniem byłoby umrzeć na łonie Boga, od którego czuje się niekiedy bezpowrotnie oderwany. Życie jego jest przerażającą śmiercią, a sen – ulgą, wytchnieniem, prawie pieczęcią dla zranionej duszy. Upływa wiele czasu, podczas którego święty woła, błagając o przebaczenie, o zbawienie; on, który niczego innego nie ma w sercu jak tylko Boga, swojego Boga”²³³.

²³⁰ Tamże, s. 162.

²³¹ Tamże, s. 163.

²³² Por. *Scritti Spirituali/1. L'attrattiva del tempo moderno*, Roma 1997, s. 61-62.

²³³ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 174-175.

Doświadczenie nocy jest dla Chiary, zgodnie z terminologią przyjętą za Janem od Krzyża, ciemną kontemplacją, bolesnym oślepieniem z powodu zrozumienia własnej nędzy. Dusza czuje się bezpowrotnie oderwana od Boga, choć poza Nim niczego nie posiada, nie istnieje. Stan ten trwa przez długi czas, miesiące i lata – zdaje się być śmiercią za życia. Dalej Lubich porównuje go do przetapiania w tyglu podobnym do czyścica, które ostatecznie jednak przynosi pełnię pokoju i światła oraz nową, odporną na przeciwności działalność apostołską. Wówczas dusza może powtórzyć Pawłowe słowa: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Dopóki jednak trwa próba, jej owoce są zakryte, wydają się nierealne, a nawet – nienależne.

Czerpiąc z bogatej tradycji mistyki chrześcijańskiej, w której znalazła cenne wyjaśnienie i wskazówki dla podjętej duchowej drogi, Chiara jednocześnie żywiła głębokie przekonanie, że jej szczególne powołanie do jedności pociąga za sobą specyficzną ascezę²³⁴. Pisała już w 1950 roku, nawiązując do pism Jana od Krzyża: „od nas Jezus żąda czegoś więcej [...]: uciszenia zmysłów, umysłu, woli, pamięci, a także Bożych natchnień. [...] Nasze życie więc to Jezus opuszczony. Z Nim żyjemy w pełni unicastwieni”²³⁵. W doświadczeniu tym widziała, obok nocy zmysłów i ducha, noc ciemną Boga²³⁶, przez analogię do opuszczenia Jezusa na krzyżu. Życie oddane całkowicie sprawie jedności, rozumianej w świetle modlitwy arcykapłańskiej, wymagało oczyszczenia osobistej więzi z Ojcem, także wewnętrznych natchnień, aby móc w pełni otworzyć się na mistykę o charakterze wspólnotowym. Było to doświadczenie nowe, przeżywane nie tylko dla własnego uświęcenia, ale także ze względu na innych, co jest typowe dla charyzmatu założycielskiego²³⁷. Tego rodzaju próba powróciła ze szczególną intensywnością w ostatnich latach życia Lubich.

3.3. Ostatnia próba

Po okresie szczególnie bogatej i owocnej pracy apostołskiej, zaangażowania w sprawę Kościoła i społeczeństwa, które spotkało się z wyraźnym uznaniem różnych

²³⁴ „Nasze próby są takie same jak wszystkich innych, my jednak mamy korzyści (a także ujemne strony) z tego zdążania razem”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 154.

²³⁵ Tamże, s. 155.

²³⁶ Chodzi tu o próbę, która prowadzi do oczyszczenia i uświęcenia nie tylko w wymiarze osobistym, ale także wspólnotowym. Por. G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 149.

²³⁷ Por. F. Ciardi, *La notte tempo di prova. L'esperienza dei santi*, dz. cyt., s. 185-186. Ciardi przywołuje w tym kontekście stwierdzenie Jana od Krzyża dotyczące szczególnych łask otrzymanych przez niektórych założycieli: „Mało dusz dochodzi do tego stanu, lecz niektóre doszły, zwłaszcza te, których moc i duch miały się rozlać w spuściznie na ich dzieci. Bóg daje bowiem rodzicom w pierwocinach ducha bogactwa i zasoby odpowiednie do większego lub mniejszego dziedzictwa, jakie mają przekazać potomstwu”. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Kraków 2003, 2,12.

środowisk²³⁸, we wrześniu 2004 roku Chiara niespodziewanie wycofała się z działalności publicznej. Jak wspominają jej najbliżsi współpracownicy, podczas podróży samochodem powiedziała, że nie czuje się dobrze, zdawała się tracić wszelkie siły. Kolejne miesiące spędziła poza Centrum Ruchu, w Mollens w Szwajcarii, gdzie wielokrotnie udawała się na czas letniego wypoczynku tylko z najbliższymi fokolarinami. W listopadzie 2006 roku znalazła się w rzymskiej Klinice Gemelli z powodu zapalenia płuc, które jeszcze bardziej osłabiło jej delikatny już organizm. Jesienią 2007 roku wróciła ostatecznie do domu w Rocca di Papa, skąd – na ile mogła – śledziła życie Ruchu, czasem uczestnicząc w połączeniach audiowizualnych z salą w Castelgandolfo, gdzie odbywały się międzynarodowe spotkania członków Focolari²³⁹.

W pierwszym okresie szczegóły nowej próby przeżywanej przez Chiare pozostawały bliżej nieznanne. Wiedział o nich trochę więcej ks. Pasquale Foresi, uznawany przez nią za współzałożyciela Ruchu, a także wieloletni jego współprezydent. Najczęściej jednak zwierzała się i radziła swojego spowiednika, którym był o. Andrea Balbo, choć również te rozmowy nie zawsze przynosiły jej ulgę. Nieco później, we wrześniu 2006 roku, przyzwyczajona mimo wszystko do współdzielenia także trudnych doświadczeń duchowych, zdecydowała się zebrać swoje krótkie myśli, notatki, zapiski z dziennika dotyczącego tego bolesnego etapu, aby przekazać je fokolarinom za pośrednictwem najbliższych jej osób. Tak powstał tekst „Jezus opuszczony i cztery noce”, do tej pory publikowany jedynie we fragmentach²⁴⁰. Ponadto, w tym samym czasie Lubich chciała poznać lepiej doświadczenie nocy u świętych i poprosiła o przygotowanie jej stosownego materiału, który zaledwie zaczęła czytać²⁴¹. Sama miała zamiar napisać coś więcej na ten temat, ale już nie zdołała. Źródłem dla odtworzenia tego końcowego okresu w jej życiu są zatem zapiski zebrane w 2006 roku, a także wspomnienia towarzyszących jej wówczas osób.

Porównując doświadczenie ostatnich lat z wcześniejszymi próbami, Chiara tak pisała: „podczas nocy ducha przynajmniej czujesz, że Bóg jest obecny i to On sprawia,

²³⁸ W latach 1996-2004 Lubich m.in. otrzymała 15 doktoratów *honoris causa*, liczne odznaczenia od instytucji religijnych i świeckich (w tym od UNESCO i od Rady Europy), przyznano jej honorowe obywatelstwo wielu miast świata. W celu konsultacji szczegółowej listy tych wyróżnień i tytułów honorowych zob. *Riconoscimenti*, <http://www.focolare.org/chiara-lubich/chi-e-chiara/riconoscimenti/> [dostęp: 23.05.2017].

²³⁹ Por. E. Folonari, *Testimonianza sull'ultimo tempo di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 177-181.

²⁴⁰ Cztery etapy oczyszczenia, o których pisze tu Chiara, to: noc zmysłów, noc ducha, „noc Boga”, „noc wspólnotowa i kulturowa”. W odniesieniu do dwóch pierwszych cytuję obficie słownik mistyki: *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello, Città del Vaticano 1998. Zob. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 150-157; *Gesù abbandonato e la notte collettiva e culturale*, UC (17)2007, nr 3-4, s. 4-9.

²⁴¹ Por. G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 153.

że cierpisz. Rozumiesz, że jest to inna noc [noc Boga]: ostatnia już noc, jakiej doświadcza się tu na ziemi. Na czym ona polega? Na tym, że Bóg jest bardzo daleko. Dusza czuje się sama, rozdzielana niepojętym cierpieniem. «Do kogo mam pójść? Na kim mogę się oprzeć?» A w sposób szczególny nie czuje już Boga. W takim sensie: Bóg odszedł gdzieś daleko, On także odsuwa się za «horyzont morza». Do tego momentu szliśmy za Nim, jednak za tym morzem, za horyzontem, kryje się i już Go nie widać»²⁴².

Jak wynika z powyższego opisu, Chiara straciła wcześniejsze przekonanie, że nawet najbardziej bolesne oczyszczenie pochodzi od Boga i służy pogłębieniu więzi z Nim. Jej skrajna samotność była tym okrutniejsza, że przeżywała ją w otoczeniu wspólnoty, gdzie wzajemna miłość braterska należy do najbardziej niezbędnych elementów życia duchowego i stanowi miarę jego postępu. Powołaniem fokolarinów jest przebywać nieustannie w komunii z Bogiem i w jedności z innymi, dzięki czemu doświadczyć można obecności Zmartwychwstałego tam, gdzie „są dwaj albo trzej zebrani” w Jego imię (por. Mt 18,20). Teraz On sam się oddalał, znikał za bezkresnym horyzontem, a Chiara nie mogła za Nim podążać.

Było to zupełnie nowe spotkanie z Jezusem opuszczonym: nie wystarczało jej teraz – jak to czyniła wcześniej – objąć Go, trzeba było całkowicie w Niego wejść. Jego wołanie na krzyżu zdawało jej się czynieniem Ojcu wyrzutów: „dusza pogrążona w bezmiernym smutku ma pokusę, aby oskarżać o to Boga [...]. Tu naprawdę trzeba mówić o czymś «poza wszelką granicą», gdzie Boga już nie widać, a dusza jest tak bardzo pogrążona w tej nocy, że przez całe miesiące traci wszystko, wszystko, wszystko. To coś przerażającego: nie czuje się już Boga! Zanim doszło się do tej granicy, czuło się ból, teraz przestaje się czuć obecność Boga. Dusza pozostaje sama. Ma możliwość zrozumieć, do jakiego stopnia Bóg pragnie ogołocić duszę. Już nie wierzy. Już nie kocha. Już nie pamięta. Nie istnieje. Dusza głośno woła, ale wiara nic jej nie daje. Prosi o łaski, ale one już nie istnieją. Ona naprawdę nie istnieje. Jest to nie do zniesienia [...]. Jest to udział w byciu Jezusem opuszczonym, który jest podobny do piekła. To znaczy, że Bóg cię opuszcza. Uważa się: «Bóg o mnie nie myśli, Bóg o mnie nie pamięta...» Dlaczego? Dlaczego? Prawie jakby Ojciec, opuszczając nas, popełnił błąd»²⁴³.

Było to poczucie całkowitego odcięcia, które bolało o wiele bardziej niż wcześniejsze, największe nawet cierpienia. W swym radykalnym ogołoceniu traciła

²⁴² *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 158.

²⁴³ Tamże, s. 158-159.

wszystko: wiarę, miłość, pamięć, wreszcie – samo istnienie. O ile do tej pory Lubich widziała w Jezusie opuszczonym miarę najwyższego zaparcia się siebie ze względu na najwyższe dobro drugiego, wyrzeczenie się „Boga dla Boga”²⁴⁴, teraz doświadczała takiego niebytu, który ociera się o piekło. Ta ofiara, to cierpienie nie prowadziło jej do większej miłości, a wręcz zdawało się od niej coraz bardziej oddalać. Dramatyczne pytanie o pomyłkę Ojca stawiało bowiem udręczoną duszę na subtelnej granicy między wiarą a bluźnierstwem. Śmierć przeżywana za życia, w pełnej świadomości, nabierała cech stanu wiecznego, a nie tylko przemijającego. Tymczasem, „Jezus ukrzyżowany i Jezus zmartwychwstały stanowią jedną całość: ascezy i mistyki. Trzeba tu sobie uzmysłowić, że Jezus w swoim opuszczeniu stawia pytanie, które domaga się odpowiedzi – zmartwychwstania”²⁴⁵. W doświadczeniu nocy Chiarze brakowało tego drugiego aspektu logiki paschalnej, dlatego sam krzyż i cierpienie jawiły się jako absurdalne, pozbawione całkowicie obecności Boga.

Analogiczną treść znajdujemy w innym zapisku z tego samego okresu: „myśląc o ziarnie pszenicznym, które musi umrzeć, czułam się martwa, w opuszczeniu – w piekle. I nie myślałam, że mogą z tego wynikać jakieś owoce. A tymczasem, z tego co widać, owoce przechodzą wszelkie oczekiwania”²⁴⁶. Refleksja ta zrodziła się, kiedy Chiara zdała sobie sprawę z bogatego życia Ruchu na całym świecie w okresie, gdy ona sama odsunęła się na bok. Czuwające przy niej fokolariny starały się bowiem z jednej strony – zgodnie zresztą z zaleceniem lekarzy – oszczędzać jej nadmiernego wysiłku, z drugiej jednak przekazywały informacje, które mogły przynieść jej pociechę i nadzieję. Pewnego dnia, jedna z nich widząc ogrom jej cierpienia, chciała ją przekonać: „Ale Bóg jest miłością, Chiara! Kocha cię nieskończenie”. W odpowiedzi usłyszała: „udowodnij mi to”²⁴⁷. Tego rodzaju krótkie komentarze pozwalały innym domyślać się, jak dramatyczne wątpliwości musiała nieustannie przeżywać.

Świadkowie tego czasu próby podkreślają, że pomimo ogromnego cierpienia i braku sił, Chiara nie przestawała okazywać innym nadzwyczajnej miłości, cierpliwości i wdzięczności. W ostatnich miesiącach życia, po powrocie do Włoch, przyjęła w swoim domu wiele osób, zarówno z Ruchu, jak i spoza niego²⁴⁸. Sama

²⁴⁴ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 74.

²⁴⁵ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 151.

²⁴⁶ Tamże, s. 159.

²⁴⁷ G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 158.

²⁴⁸ Wśród przedstawicieli świata cywilnego i religijnego, którzy odwiedzili Chiarę podczas ostatnich miesięcy jej choroby, w domu i w szpitalu, znaleźli się m.in.: kard. Stanisław Ryłko, kard. Miloslav Vlk, patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I; założyciele ruchów i wspólnot: Andrea Riccardi, Gérard Testard, Ernesto Olivero; liderzy ruchów należących do wielkich religii: Minoti Aram, Didi Talwalkar,

pozbawiona światła i pociechy, starała się ze wszystkich sił dawać je innym. Była uważna na każdą odpowiedź i sugestie, o jakie prosiły ją wspólnoty Focolari na całym świecie. Wbrew temu, co przez długie miesiące odczuwała w duszy, nie była pozbawiona miłości ani odcięta od jej źródła – Boga.

Okres ten, w którym przeżywała szczególne upodobnienie do Oblubieńca, wy dobył z Chiary charakterystyczne cechy jej duchowej osobowości oraz specyficzną misję w Kościele²⁴⁹. Najwyraźniej, miały do końca wypełnić się w jej życiu słowa pierwotnego wyznania, że na ziemi nie zna innego Boga poza Jezusem opuszczonym i pragnie tylko tego, co najbardziej wyraża Jego doświadczenie. W ostatnim tygodniu życia, powiedziała fokolarinom: „Cierpię za wszystkie grzechy świata, ofiaruję moje cierpienia za wszystkich grzeszników na świecie”²⁵⁰. To uniwersalne spojrzenie miłości: „za wszystkie grzechy”, „za wszystkich grzeszników”, przywołuje jej pragnienie, powtarzane za Chrystusem, „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). Powraca tu wielokrotnie podkreślana przez Chiare, nierozłączna w jej rozumieniu, więź między modlitwą arcykapłańską a wołaniem opuszczenia, które wybrzmiewa jako absolutne jej przeciwieństwo. Zbawczy wymiar takiego cierpienia, jako współdział w dziele odkupienia dokonany przez Chrystusa, podkreślił w swoim telegramie do założycielki Focolari z 3 marca 2008 roku Benedykt XVI. Napisał wtedy, że wie o dotykającej ją próbie i modli się, aby Bóg obdarzył ją umocnieniem na ciele i pociechą na duchu oraz dał jej doświadczyć „odkupieńczej wartości cierpienia przeżywanego w głębokiej komunii z Nim”²⁵¹. Taka perspektywa pokazuje, że włączenie w mękę Chrystusa oznaczało dla Chiary już nie tylko osobiste oczyszczenie, ale utożsamienie z ciemną nocą, w jakiej zanurzony jest współczesny człowiek, społeczeństwo, kultura, a także obarczenie się tą kondycją, z miłości do wszystkich ludzi²⁵².

Matsumoto; Samuel Kobia, Romano Prodi. Por. E. Folonari, *Testimonianza sull'ultimo tempo di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 181-184.

²⁴⁹ Por. F. Gillet, *La scelta di Gesù abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 36.

²⁵⁰ G. Folonari, *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 159.

²⁵¹ Tamże.

²⁵² Na wyżynach życia duchowego, zauważa Foresi, „problemy Kościoła stają się naszymi problemami, nie przez wysiłek woli, ale przez współodczuwanie cierpień Kościoła. Kościoła rozumianego nie tylko jako czysto zewnętrzna organizacja, ale jako ludzkość odrodzona we chrzcie [...]. I tak dzieje się, że wielu świętych utożsamia się z problemami swojego czasu i swoich krajów, wnosząc rozwiązania zarówno duchowe jak i społeczne. Jest to wszczepienie w Chrystusa, coraz głębsze, które prowadzi dusze do coraz mocniejszego odczucia złączenia z całą ludzkością: Chrystus bowiem jest alfą i omegą naszego życia duchowego”. P. Foresi, *Dio ci chiama. Conversazioni sulla vita cristiana*, Roma 2003, s. 113.

Wydaje się, jak opowiadają najbliżsi świadkowie, że w ostatnich dwóch, trzech dniach życia Lubich odnalazła wewnętrzny pokój. W pewnej chwili przywołała Maryję i wtedy na pytanie, czy czuje się umocniona, odpowiedziała twierdząco. Na jej udreżonej fizycznym cierpieniem twarzy znów pojawił się uśmiech. Poprosiła, by wrócić ze szpitala do domu i tak się stało. W ostatnich chwilach przez jej pokój przeszło jeszcze wiele osób, które chciały się pożegnać, podziękować, obiecać założycielce wierność charyzmatowi jedności. Wieczorem był u niej jeszcze jeden z fokolarinów, który zapewniał ją, że ona teraz przechodzi na łono Ojca²⁵³, aby pozostać już w Nim na zawsze. Wówczas zdecydowana odpowiedź „tak” okazała się ostatnim słowem Chiary, jakby chciała definitywnie potwierdzić zamknięcie bolesnej próby i wyznać swą wiarę w obecność miłującego ją Boga.

Opisane wyżej trzy znaczące momenty z duchowej historii Lubich – odkrycie pierwszych lat, trudności związane z zatwierdzeniem reguły oraz oczyszczenie ostatniego okresu życia – z pewnością nie wyczerpują całego jej osobistego doświadczenia spotkania z Jezusem ukrzyżowanym i opuszczonym. Wydaje się jednak, że taki wybór pozwala już uchwycić specyfikę poszczególnych etapów czasu założycielskiego, a także ukazać dokonujące się stopniowo u Chiary pogłębienie więzi oblubieńczej, najpierw na poziomie egzystencjalnym, a potem poznawczym. Historię tę tworzą w dużej mierze okoliczności zewnętrzne: rozmowa z zaprzyjaźnionym zakonikiem przy okazji choroby koleżanki, wyrażona przez władze kościelne potrzeba nadania rodzącej się wspólnocie norm prawnych, osłabienie organizmu i postępujące choroby.

Uwarunkowania te stanowią kontekst, w którym Bóg objawia się w życiu Chiary jako Opuszczony, nadając w ten sposób decydujący kształt jej osobistej, a także wspólnotowej drodze duchowej. Lubich wybrała Go najpierw w młodzięcym, przepelnionym miłością zapale, aby przez kolejne lata powtarzać, uzasadniać, pogłębiać te pierwsze zaślubiny, aż po całkowite utożsamienie się z Chrystusem w Jego kenozie na krzyżu. Ona sama powtarzała wiele razy, że powołaniem oblubienicy jest być coraz bardziej podobną do Oblubieńca. Według takiego klucza chcemy odczytywać jej życie, w które nierozłącznie wpisane były wewnętrzne próby, z rozbrzmiewającym w nich coraz mocniej pytaniem: „Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34).

²⁵³ Zanghi nawiązał w ten sposób do momentu wejścia w pełen światła okres *Paradiso* '49, który nazaczył głęboko jego osobistą relację z Chiarę podczas wielu lat wspólnego doświadczenia w Szkole Abbà.

Osobiste, specyficzne w swej nowości doświadczenie duchowe Chiary łączy się ściśle z charyzmatem założycielskim. Życie przeplata się w nim z poznaniem, a wierność zachowana także pośród największego cierpienia nadaje otrzymanym intuicjom znamię wiarygodności i konkretyzacji. Z tego względu studium określonej duchowości czerpie przede wszystkim z jej wcielenia, jakie dokonało się w osobie założyciela, jako ze swego najbardziej podstawowego źródła. Ono stanowi bezpośrednie, ascetyczno-mistyczne tło dla refleksji teologicznej podejmowanej w dalszej części niniejszej rozprawy.

Rozdział 3

Symbolika żrenicy

Język teologii chętnie posługuje się symbolem, który pozwala na ujęcie prawd i doświadczeń przekraczających powszechnie przyjęte sposoby myślenia, nie narażając ich na uproszczenie czy ujednolicenie. Nie chodzi tu jedynie o różnorodność form wypowiedzi i stylistyczną elegancję, lecz przede wszystkim o próbę uchwycenia tego, co Bóg pozwala człowiekowi poznać o sobie, o swoim nieskończonym i niepojętym bycie, sam przekraczając granicę między transcendencją a kondycją stworzenia. W pewnym sensie każda wypowiedź teologiczna jest metaforyczna, gdyż odnosi system językowy oparty na doświadczeniu zmysłowym do rzeczywistości wyłącznie duchowej¹. Tym samym właśnie wyraża ona trafnie tajemnicę dzieła stworzenia, ponieważ „w kosmosie, który Pan Bóg powołał do istnienia, wszystko jest symbolem”². Obraz, odwołując się do ludzkiego doświadczenia i wyobraźni, w sposób naturalny pozostaje ograniczony, wieloznaczny, wymyka się intelektualnej precyzji, ale właśnie dzięki temu może być nośnikiem życia, dotknięciem obecności Boga³.

Jeśli język symboliczny jest typowy dla dyskursu teologicznego⁴, to szczególnie odpowiedni wydaje się w przypadku pism natury mistycznej. Te ostatnie rodzą się nie z teoretycznej refleksji opartej na przesłankach logicznego myślenia, lecz z osobistego doświadczenia Bożej miłości, które pomimo swego bezspornego realizmu pozostaje niewyraźalne. Ta charakterystyczna cecha literatury mistycznej sprawia, że jeśli chodzi o styl, bliska jest ona teologii apofatycznej. Nie ulega wątpliwości, że w tym kluczu należy odczytywać także przynajmniej niektóre teksty Chiary stanowiące w pierwszym

¹ „Cała teologia, jako refleksja rozumu ludzkiego nad Objawieniem oraz nad wszystkim w świetle Objawienia, jest metaforyczna, a nawet samo Objawienie i w ślad za nim teologia to jedna wielka Metafora. Myśl ludzka wyraża Misterium Boże – zarówno jego istotę, jak i sposób działania – po swojemu, w ludzkich słowach, sformułowaniach, koncepcjach, modelach i systemach. Słowa ludzkie nie potrafią wyrazić Misterium Boga, mają własne znaczenie: ludzkie, ziemskie, ograniczone. Mimo to odnoszą się do znaczenia, które je przerasta, ku niemu kierują ludzką myśl. Każde słowo jest przyporządkowane do jakiegoś niepojętego znaczenia Bożego. Za każdym słowem ukrywa się jakaś rzeczywistość, niepojęta ale istniejąca. Nie są ważne same słowa ani ich znaczenie dosłowne, lecz fakt, że za nimi coś jest”. P. Liszka, *Metafora w Objawieniu i w teologii*, w: *Ad Imaginem Tuam. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Gołębiewskiego*, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 164.

² G. Bachanek, *Symbol w teologii – szansa i granice*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (XXIV)2011, nr 1, s. 222.

³ Por. P. Liszka, *Metafora w Objawieniu i w teologii*, dz. cyt., s. 152.

⁴ O ścisłej więzi między językiem a tym, co on wypowiada, tak czytamy w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „nie można dokładnie rozdzielić treści i formy wyrażenia. System symboliczny języka nie jest tylko zewnętrzną szatą, ale w jakiś sposób wcieleniem prawdy. Odnosi się to, w głębi wcielenia wiecznego Słowa, w sposób najbardziej szczególnie do wyznania wiary Kościoła”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, dz. cyt., III, 3.

rzędzie zapis jej duchowego doświadczenia. Bez uwzględnienia tej pierwotnej specyfiki języka, ich zbyt dosłowne odczytanie pozostaje niezrozumiałe, fragmentaryczne, a wręcz – fałszywe. Interpretacja pism nacechowanych mistycznie domaga się bowiem „wieloaspektowych dociekań nad tekstem, mocno wspartych o fundament mikroanalizy filologicznej”⁵. Wyzwanie to staje również przed podjętą przez nas refleksją nad teologiczną doniosłością duchowych zapisków Lubich.

Centralną osią niniejszego rozdziału jest przywołany w tytule całej rozprawy obraz żrenicy. Dla jego możliwie pełnej i wiarygodnej interpretacji u początku konieczne wydaje się krótkie wprowadzenie w ogólną hermeneutykę tekstu mistycznego, aby następnie zbadać specyfikę pism tworzących korpus *Paradiso '49* Lubich z perspektywy językowo-literackiej. Dalej wczytamy się głębiej w te fragmenty, które przynależą do tego samego lub zbliżonego pola semantycznego – gdyż odwołują się wszystkie do słów: żrenica, oko, spojrzenie – i wzajemnie się wyjaśniają. Wreszcie, w ostatniej części tę bogatą symbolikę światła i ciemności odniesiemy bardziej szczegółowo do duchowego doświadczenia opisywanego wprost lub pośrednio przez autorkę, podkreślając jego elementy ascetyczne i mistyczne. Specyfikę tego rozdziału stanowi więc analiza językowa wybranych fragmentów, a jej zasadniczym celem jest wydobycie charakterystycznych, oryginalnych cech koncepcji Lubich, która w kolejnych częściach poddana zostanie pogłębionej interpretacji teologicznej.

1. Kontekst językowy

Spuścizna piśmiennicza pozostawiona przez założycielkę Focolari jest bogata i różnorodna: wśród tekstów podpisanych jej nazwiskiem wyróżnić można rozmaite gatunki literackie, na przestrzeni lat zmienia się styl, adresaci, a także treść odzwierciedlająca dynamiczną ewolucję doświadczenia duchowego autorki. Fakt ten jest jak najbardziej zrozumiały, jeśli spojrzymy nawet pobieżnie na długie i barwne dzieje jej życia i zdamy sobie sprawę, że pierwsze zachowane teksty pochodzą z początku lat czterdziestych XX wieku, kiedy miała około dwudziestu lat, ostatnie natomiast powstały już w XXI wieku i zawierają w sobie ponad sześćdziesięcioletnią historię charyzmatu jedności. Z tego względu, przy dogłębnej analizie, okoliczności powstania przywoływanych pism okazują się niezwykle znaczące. W naszej refleksji odwołujemy się przede wszystkim do doświadczenia Chiary z lat 1949-1951, które ona

⁵ W. Grupiński, *Apofatyeczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, dz. cyt., s. 291.

sama opisywała i komentowała zarówno na bieżąco, jak i w późniejszym okresie, czasem w sposób pośredni. Teksty z tego czasu wyróżniają się na tle innych ze względu na swoją stylistykę, która bez wątpienia – podobnie zresztą jak sam kontekst historyczno-duchowy – wpisuje je w krąg literatury mistycznej.

1.1. Hermeneutyka tekstu mistycznego

Jedną z zasadniczych cech chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego jest postawa pasywności, która wskazuje na zawsze uprzedzające działanie Boga. Ze swej strony człowiek otwiera się i odpowiada na nie, czasem zaproszony jest do dialogu słownego, nie kreuje jednak rzeczywistości. Z takiej pozycji kontemplującego odbiorcy, rodzi się w mistyku pobudka – zazwyczaj wbrew własnym chęciom, za wyraźnym poleceniem przełożonych lub samego Boga – do zapisania i odkrycia przed innymi duchowych przeżyć. Jednak „przekazanie i pojęciowe ujęcie takiego doświadczenia pozostaje zawsze nieadekwatnym «bełkotem», ponieważ ponadmysłowe doświadczenie mistyczne jako takie nie daje żadnej gwarancji prawdziwości ani odpowiedniości późniejszego przekazu pojęciowego”⁶.

Język człowieka rodzi się i kształtuje w obrębie świata stworzonego, uwarunkowany jest psychiczną i cielesną kondycją relacji międzyludzkich. Nie może więc dziwić jego nieadekwatność do doświadczenia duchowego, ponadmysłowego. Tym niemniej jest on jedyną formą poznania i opisania przeżyć o charakterze mistycznym. Ponad to, co poszczególne osoby przekazały w swoich tekstach bądź świadectwach ustnych, nie potrafimy nic powiedzieć o specyfice ich nadzwyczajnego spotkania z osobowym Bogiem. Z drugiej strony zaś, ponieważ nie one są twórcami doświadczenia, już ich relacja jest próbą przełożenia go na system językowy, pierwszą formą pewnej jego interpretacji. „Jeśli porównać stan mistyczny ze stanem natchnienia artysty, różnica jawi się w tym, że mistyk szuka środków wyrazu pośród znanych już symboli, podczas gdy artysta tworzy nowe dzieła wcielające natchnienie w konkretne kształty (H. Bergson)”⁷, zauważa Paszkowska.

Ta uderzająca nieporęczność wypowiedzi⁸ doskonale oddaje naturę opisywanego doświadczenia: jego pierwotny charakter wyprzedzający kategorie

⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, 240.

⁷ T. Paszkowska, *Komunikacje mistyczne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 424.

⁸ Wymownym przykładem takiego przekonania są słowa Jana od Krzyża: „Czułem pewną niechęć do objaśniania tych czterech strof [...], gdyż są to rzeczy tak głębokie i duchowe, że na ich wyrażenie brakuje słów. Rzeczy duchowe bowiem przewyższają wszelki zmysł. Niełatwo jest mówić o tych zagadnieniach i trudno również rozprawiać o najgłębszych sprawach duszy, jeśli się tych rzeczy w duchu

myślowe oraz niewypowiedzianą inność wobec rzeczywistości przyrodzonej. Trudność przekazu nie wynika ze zbyt niskiej kultury językowej mistyka – jeśli chodzi o warstwę literacką obserwujemy przecież ogromną różnorodność – ale z istoty samego wydarzenia, które dokonuje się w nieuchwytniej logice życia Boga. Centralne pozostaje doświadczenie, a nie jego późniejsza narracja. Cecha ta zbliża literaturę mistyczną do stylu biblijnego, zwłaszcza do Psalmów, Pieśni nad Pieśniami, Ewangelii Św. Jana, Listów Pawłowych oraz ich mistrzowskich komentatorów, takich jak: Augustyn, Grzegorz Wielki, Bernard, Bonawentura.

W tym miejscu interesująca wydaje się wskazówka, jakiej dostarczają nam badania językoznawcze. Poprzez ekspresję słowną człowiek nie tylko przekazuje informacje, wpływa na odbiorcę, wyraża swoje emocje, tworzy realne stany rzeczy⁹, ale także kontempluje otwierającą się przed nim tajemnicę. Jeśli pewne wypowiedzi mogą mieć przede wszystkim znaczenie poetyckie, to szczególnym tego przypadkiem są teksty, w których język pełni funkcję kreatywną i misteryjną. Zdaniem Grzegorzczukowej, chodzi tu nie tyle o wyrażenie już gotowych myśli, ale o „używanie języka jako pewnej formy myślenia, odkrywania prawd, dochodzenia do istoty rzeczy (jak w filozofii, teologii czy nauce), o używanie języka jako sposobu kreowania swoistej wizji świata (jak w utworach poetyckich)”¹⁰. Jako wyraz przyjętej postawy kontemplacyjnej, mowa staje się „formą głębszego ujmowania zjawisk świata, dochodzenia do rzeczywistości transcendentnej [...]. Wydaje się, że teksty teologiczne są jednocześnie próbą ujmowania owej rzeczywistości transcendentnej i formą uczestniczenia w niej”¹¹. Podobnie jest w przypadku mistyków, choć tam porządek zostaje odwrócony: poznanie jest owocem łaski zjednoczenia, a nie jej warunkiem.

Specyficzna funkcja języka doświadczeń duchowych wyjaśnia jego oryginalną formę, która oscyluje między poezją a teologią, zachowując wobec obydwóch właściwą sobie odrębność. Mistrz, podobnie jak poeta, nie boi się lingwistycznych skandali,

nie przeżywa. A ponieważ ja zbyt mało tego ducha posiadam, długo odkładałem te objaśnienia. Dopiero teraz – gdy, jak mi się zdaje, Pan użył mi nieco poznania i rozpałił swym ogniem, [...] nabrałem ufności, wiedząc dobrze, że *sam od siebie nic pożytecznego nie potrafię powiedzieć*, zwłaszcza w rzeczach tak wzniosłych i głębokich. Nie będzie tu więc *nic mojego, chyba te błędy i niejasności, jakie się znajdują*; i dlatego wszystko poddaję wyższemu sądowi, a przede wszystkim orzeczeniu świętej Matki Kościoła rzymskokatolickiego, pod którego przewodnictwem nikt nie zbłądzi. Z tym więc zastrzeżeniem, opierając się na Piśmie świętym, będę się starał powiedzieć, co wiem, chociaż *to wszystko będzie tak nieudolne w porównaniu z samą rzeczywistością, jak namalowany obraz wobec samej rzeczy*” (podkreślenie moje). Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, dz. cyt., prolog, 1.

⁹ Według modelu Jakobsona, powszechnie przyjętego i rozwijanego przez kolejnych autorów, język może pełnić następujące funkcje: emotywną, poznawczą, fatyczną, metajęzykową, impresywną i poetycką.

¹⁰ R. Grzegorzczukowa, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2007, s. 60.

¹¹ Tamże.

poruszając się najchętniej po językowych obrzeżach¹². Posługuje się przede wszystkim paradoksem, oksymoronem, metaforą, szuka wciąż nowych kategorii myślenia, eksperymentując na poziomie gramatycznym i semantycznym. Nie proponuje nowego języka, lecz przetwarzając ten istniejący, rzuca odważne wyzwanie przyjętemu systemowi. Jak zauważa Baldini, tekst mistyczny więcej zasłania niż odsłania, a każda przesada w nim, przepych słów, nagromadzenie paradoksów wyrażają przeświadczenie, że tajemnicy nie można wypowiedzieć. „Paradoksalność wybudza uwagę umysłu z letargu wygodnych językowych przyzwyczajęń, tworzy zadziwienie, zaskoczenie, stawia w nowym świetle to, co zwyczajny (lub teologiczny) język uczynił matowym. Zarówno mistyk jak i poeta dążą do przewrotu w obszarze języka, w miarę swego działania tworzą język. Również mistyk dokonuje na poziomie językowym tego, co Eliot uważał za typowe dla poety, to jest «dewiacji języka, poprzez nadanie mu znaczenia». U obydwóch sprawdza się to, co Paul Valéry przypisywał «prawdziwemu pisarzowi»: iż jest on «człowiekiem, który nie znajduje słów»¹³.

Wszystkie te cechy tekstu mistycznego, które w pierwszym odruchu mogą wywoływać u czytelnika niepokój i poczucie bezradności, nie czynią go jednak całkowicie niedostępnym czy wolnym od interpretacji. Wskazują raczej na konieczność zastosowania adekwatnych metod badawczych, które uwzględnią z jednej strony jego specyfikę literacką, z drugiej zaś – teologiczną. Doświadczenie mistyczne nie dokonuje się bowiem na obrzeżach wiary Kościoła, lecz w samym jej centrum, stanowiąc jej oryginalny, bezpośredni wyraz. O ile więc na pierwszym etapie badań jego przekaz powinien wybrzmieć, zgodnie z postulatem fenomenologicznym¹⁴, w swej pierwotnej formie, nacechowanej subiektywnie i estetycznie niezależnej, to dalsza jego interpretacja domaga się światła Objawienia. Tekst mistyczny nie podlega redukcji do bardziej od niego precyzyjnych formuł doktrynalnych, ale właśnie dzięki temu otwiera się na życiodajny dialog z teologią jako nauką. W przeciwnym razie, zauważa Congar, on sam wystawiony jest na poważne ryzyko utraty właściwej miary i wpisanej weń

¹² Por. M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, dz. cyt., s. 38.

¹³ Tamże, s. 44. I dalej: „Mistyk [...] potrzebuje młodego języka, dlatego pada ofiarą językowego kryzysu, który może go doprowadzić nawet do próby zabicia języka. Mistyk kocha antytezy, paradoksy, oksymorony, przymiotniki w stopniu najwyższym. Nie słucha on rady Cyserona, według którego metafora winna być ostrożna (*pudens*), a nie śmiała: preferuje on natomiast metafory absolutne, odważne, żywe. Jego metaforyczność jest tak śmiała, że czasem staje się odurzająca”. Tamże, s. 45.

¹⁴ Postulat fenomenologiczny nie oznacza tu określonego ujęcia rzeczywistości w kluczu filozoficznym, lecz „nieuwarunkowany wcześniejszymi założeniami opis zjawiska jako takiego, zredukowanego do swej jedyności i niepowtarzalności”. M. Chmielewski, *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*, „Duchowość w Polsce” (12)2010, s. 37.

prawdy, gdyż „proroctwo bez doktryny wyrodnieje jako ekstrawagancja, doktryna bez proroctwa zasklepia się w legalizmie”¹⁵.

Skoro podmiotem doświadczenia¹⁶ mistycznego jest osoba ludzka w swojej złożoności i niepowtarzalności, to jego możliwie pełna interpretacja, na podstawie dostępnych źródeł, winna mieć charakter integralny, a więc również – interdyscyplinarny¹⁷. Relacja z Bogiem nie opiera się bowiem wyłącznie na kategoriach teologicznych wypracowanych przez chrześcijaństwo, ale wypływa z pierwotnej w człowieku zdolności do życia duchowego i do transcendencji, które odzwierciedla jego stworzenie na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej. Poprzez wydarzenie mistyczne w sposób szczególny wyraża się nieustanne działanie Ducha Świętego w ludzkim wnętrzu. Doświadczenie, uchwycone w języku i oczekujące na interpretację, „dostarcza danych pozytywnych dla krytycznej refleksji nad sposobem, w jaki ludzie podejmują najważniejsze tematy egzystencji, takie jak: życie, cierpienie, śmierć i Bóg. [...] znaczenie tych tematów wybrzmiewa w tekstach”¹⁸. Poprzez interpretację i apropiację, owo «brzmienie» pośredniczy w naszym rozumieniu i naszym byciu-w-świecie”¹⁹. Wspomniane tu etapy procesu hermeneutycznego nie są możliwe bez odwołania się do metod stosowanych w badaniach literaturoznawczych²⁰.

Nierozłączna więź między doświadczeniem duchowym a treścią wiary pociąga za sobą jeszcze jedną konsekwencję natury metodologicznej. Sięgając po tekst

¹⁵ Y. Congar, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, w: *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, s. 152.

¹⁶ Zasadnicza jest tutaj już sama koncepcja doświadczenia chrześcijańskiego. „Opisując doświadczenie duchowe, tak jak prezentuje się ono w świetle źródeł, należy pamiętać, że w istocie jest ono relacją miłości dwóch osób: Chrystusa i chrześcijanina. Tylko w takim kluczu hermeneutycznym chrześcijańskie doświadczenie religijno-duchowe może być poprawnie odczytane”. M. Chmielewski, *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*, dz. cyt., s. 38.

¹⁷ W swoim studium na temat metody w teologii duchowości oraz mistyce, Steggink postuluje otwarty dialog z naukami humanistycznymi, takimi jak socjologia i psychologia oraz historia, językoznawstwo i literaturoznawstwo: „*inter-dyscyplinarność* to nie *multi-dyscyplinarność*. Nie znaczy to, że socjologia i psychologia ograniczają się do służenia swoją pomocą teologii duchowości czy mistyce, ale że istnieje prawdziwy dialog między refleksją teologiczną a dyscyplinami nieteologicznymi, to jest, że teologia włącza do swojego dyskursu dane posiadane przez te nauki”. O. Steggink, *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, w: *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, s. 309.

¹⁸ Z takiego przekonania wychodzi w swej hermeneutyce filozoficznej Ricoeur, proponując odczytanie rzeczywistości, tak jak doświadcza jej człowiek, poprzez odpowiednią interpretację tekstów. Na grunt teologii duchowości metodę tę przeniósł Schneiders, zob. s. M. Schneiders, *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, w: *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, red. E.A. Dreyer, M.S. Burrows, Baltimore 2005, s. 5-24.

¹⁹ D. B. Perrin, *Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà*, „Mysterion” (10)2017, nr 1, s. 10.

²⁰ Zastosowanie metody hermeneutycznej do tekstów mistycznych zakłada trzy etapy: szczegółowy opis – analizę krytyczną – interpretację. Perrin przedstawia w tym kluczu lekturę *Pieśni duchowej* Jana od Krzyża, Por. tamże, s. 14-15.

mistyczny, odbiorca rozpoznaje w nim na nowo to, co teologicznie jest mu już znane²¹. Jego oryginalność bowiem dotyczy formy, bogactwa przejawów Bożej obecności i różnorodności w jej doświadczaniu, ale nie samego przedmiotu wiary. Właściwa interpretacja elementów życia duchowego wymaga zatem od czytelnika witalnej, osobistej znajomości opisywanych tematów: nie co do szczegółów, które mają charakter subiektywny i stanowią o różnorodności, ale co do dynamiki spraw Bożych. Trzeba przekroczyć historyczne i przeżyciowe wyznaczniki tekstu, aby móc odczytać go głębiej, „od wewnątrz”²². Jedynie w ten sposób możliwe jest zbliżenie się do obiektywnego znaczenia zawartych w nim słów, a także do doświadczenia, które stoi u ich źródła.

1.2. Charakterystyka języka Lubich

Osobowe spotkanie z Bogiem dokonuje się w określonym kontekście historycznym i kulturowym, a jej podmiotem jest człowiek o konkretnych cechach osobowościowych. Ponadto, również sam przekaz doświadczenia podlega różnorodnym uwarunkowaniom. Z tego względu, obok podstawowych danych biograficznych i najważniejszych elementów duchowości Chiary, z której zrodziły się jej pisma, istotne wydaje się krótkie wprowadzenie w specyfikę stosowanego w nich języka.

U źródła tekstów opatrzonych nazwiskiem Lubich nie leży żadna decyzja o podjęciu działalności pisarskiej czy szczególne zamiłowanie do literatury. Co więcej, ona sama wspominając dzieje odkrywania swojej drogi w Kościele, przywoływała jako jeden z najbardziej znaczących epizodów ten dzień, gdy wyniosła na strych swoje ukochane książki – fascynowała ją przede wszystkim filozofia – aby poświęcić się całkowicie Bogu w rodzącej się wspólnoty. Jednakże nagłe powołanie do jedności kazało jej wykorzystywać każdy możliwy środek do komunikacji. W ten sposób język stał się narzędziem komunii: początkowo poprzez listy, notatki do spotkań o charakterze formacyjnym najpierw dla członków Trzeciego Zakonu, a potem dla fokolarinów, zapiski z dziennika itd. W uzasadnieniu nagrody, jaką włoscy wydawcy katolicy przyznali jej w 1995 roku, czytamy: „Nie będąc zawodową pisarką, ale odczuwając ogromną potrzebę komunikacji, Chiara potrafiła w sposób prosty i naturalny znaleźć swój bardzo osobisty styl: język przystępny, treściwy i perswazyjny,

²¹ Por. J. M. Garcia Gutiérrez, *Il metodo „teologico esperienziale” della teologia spirituale*, „Mysterion” (9)2016, nr 1, s. 11.

²² Por. tamże, s. 12.

który przypomina żywą mowę”²³. Rzeczywiście, dialog był dla niej stylem życia wspólnotowego, konkretną formą odpowiedzi na pierwotne powołanie do jedności, na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej.

Odkrywając stopniowo niepowtarzalne bogactwo, jakim jest dla chrześcijańskiego życia duchowego spotkanie z drugim człowiekiem²⁴, Lubich pisze: „nie kocham już więc jedynie milczenia, lecz także słowo, to znaczy łączność między Bogiem we mnie a Bogiem w bracie. A jeśli te dwa Nieba się spotkają, jest tam jedyna Trójca, gdzie ci dwaj są jak Ojciec i Syn, a pomiędzy nimi jest Duch Święty”²⁵. Ta specyficzna definicja słowa, które autorka rozumie jako więź miłości między osobami, czyni je uprzywilejowanym narzędziem doświadczenia mistycznego przeżywanego w codzienności. Staje się ono bowiem odzwierciedleniem życia samego Boga, udziałem w Jego komunii, którą – używając analogii z obszaru komunikacji międzyludzkiej – porównać można do doskonałego dialogu. „Ojciec jest Milczeniem, jednak rodzi Słowo, aby podwoić Siebie i kochać się wzajemnie, i Oba są Bogiem. Słowo z Milczeniem, Słowo z Bytem! To jest Miłość, Duch Święty, Istota Boga. To jest Trójca”²⁶.

W doświadczeniu Chiary ta wzniosła koncepcja komunikacji znajduje konkretne przełożenie na codzienne relacje, w których słowo mówione i pisane jest wyrazem przeżywanej rzeczywistości²⁷, znakiem wzajemnego obdarowania²⁸, prawdą o bycie powołanym do nieustannego dialogu miłości. Tym jednak, co nadaje autentyczną i trwałą wartość tak rozumianym aktom językowym, jest miara zjednoczenia z Bogiem poszczególnych uczestników. Wielokrotnie powraca myśl, że tylko Jego obecność napełnia treścią ludzką komunikację. „Wszystkie stronice, które napisałam, nie mają żadnej wartości, jeśli dusza, która je czyta, nie kocha, nie jest w Bogu. Mają wartość,

²³ Cyt. za: M.C. Atzori, *Chiara Lubich scrittrice. Primi cenni sull'espressione letteraria di un carisma*, NU (30)2008, nr 3, s. 342-343.

²⁴ „Bóg, który jest we mnie, który ukształtował moją duszę, który w niej zamieszkuje jako Trójca Święta, jest także w sercach braci. Nie wystarczy więc, abym kochała Go tylko we mnie. Jeśli tak czynię, moja miłość ma w sobie jeszcze coś osobistego, a w świetle duchowości, do której realizowania jestem powołana – jakieś egoistyczne ukierunkowanie: kocham Boga we mnie, a nie Boga w Bogu, podczas gdy doskonałością jest kochać Boga w Bogu [tłumaczenie niedosłowne, tekst pierwotny brzmi: „doskonałością jest: Bóg w Bogu”]. Tak więc moja cela jest we mnie – mówią dusze żyjące w bliskości Boga. A my mówimy: moje Niebo jest we mnie i – tak samo, jak jest we mnie – jest w duszach braci. I jak kocham je we mnie, zanurzając się w nim, kiedy jestem sama, tak kocham je w bracie, kiedy brat jest przy mnie”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 73-74.

²⁵ Tamże, s. 74.

²⁶ Cyt. za: P. Coda, o *teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, w: Ch. Lubich i inni, *Patrząc na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, s. 58.

²⁷ „Tak jak Verbum jest Słowem Ojca i jest Bytem, tak [w autentycznym doświadczeniu Boga] słowo jest rzeczywistością: nigdy nie jest pustym słowem; mówić to być”. Cyt. za: G. M. Zanghí, *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, NU (20)1998, nr 5, s. 515.

²⁸ Odwołując się do gry słów w języku włoskim, Lubich stwierdza, że mówić znaczy dawać: „il dire è dare”. Por. „*Il dire è dare*”. *La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 9.

jeśli to Bóg w niej je czyta”²⁹. Odpowiednio wykorzystane słowo ma więc dla Chiary charakter teoforyczny: zdolne jest rodzić i przekazywać doświadczenie nadprzyrodzone. Ze względu na wyraźny wymiar wspólnotowy, można wręcz przypisać mu jako nadrzędną – funkcję jednoczącą³⁰.

Podobną perspektywę, jak się wydaje, winien przyjąć każdy czytelnik pism Lubich, który chce uchwycić specyfikę jej komunikacji i używanego w niej języka. Jak zauważyli przywołani wyżej włoscy wydawcy katoliccy, jej styl jest „przystępny, treściwy i perswazyjny”³¹ i przypomina żywą mowę. Dla Chiary mówienie i słuchanie przynależą do wewnętrznej dynamiki miłości, tworzą relację między osobami. Dlatego każda jej wypowiedź pragnie być ukierunkowana na bliźniego, na jego potrzeby i warunki percepcji. W przypadku większej grupy, stara się pisać lub mówić tak, aby mógł ją zrozumieć najmniejszy, najsłabszy z odbiorców. Wiele jest tekstów o bardzo zbliżonej tematyce, które istnieją w różnych wersjach, ponieważ za każdym razem Lubich chciała je dostosować do konkretnego środowiska: wieku, doświadczenia i wiedzy osób, do których się zwracała³². Ponadto, tym co charakteryzuje te pisma, jest ich nierozłączna więź z działaniem, konieczność przełożenia ich na życie. Jeśli przekazują one, wprost lub pośrednio, duchowe doświadczenie Chiary, to w celu włączenia w nie innych, zacierając niemal odległość między autorką a czytelnikiem³³.

Na tle całej działalności pisarskiej Lubich wyróżniają się teksty o charakterze mistycznym, zwłaszcza te z lat 1949-1950. Ich styl nie należy do prostych, pełen jest metafor, obrazów, innowacji na poziomie leksykalnym i gramatycznym. Od strony formalnej natomiast nie różnią się one od pism z innych okresów: mają postać zarówno listów, jak i notatek oraz zapisków w dzienniku, a proza przeplata się w nich z poezją. Język Chiary jest poprawny³⁴, naznaczony artyzmem, a jednocześnie odważny

²⁹ Cyt. za: L. Abignente, *Przeszłość i teraźniejszość - historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, dz. cyt., s. 23.

³⁰ Taką propozycję w odniesieniu do języka używanego przez Lubich wysuwa Atzori, analizując *Zmartwychwstanie Rzymu*. Podkreśla ona, że tekst ten: utrwała doświadczenie mistyczne przeżyte przez Chiare; przypomina je Giordaniemu; niesie ze sobą treść, która winna nieustannie przekładać się na życie; stanowi dla czytelnika zaproszenie do uczestnictwa w tym samym doświadczeniu. Por. M.C. Atzori, *Risurrezione di Roma. Un approccio linguistico allo scritto di Chiara Lubich – I*, NU (24)2002, nr 4, s. 458-459.

³¹ M.C. Atzori, *Chiara Lubich scrittrice. Primi cenni sull'espressione letteraria di un carisma*, dz. cyt., s. 343.

³² Wymowne w tym względzie są listy pisane przez Lubich do dzieci związanych z Ruchem Focolari, zob. I. Artigas Latorre, *La comunicazione del carisma ai più piccoli. Come il „dire” si fa dono nelle lettere di Chiara Lubich ai gen 4*, dz. cyt., s. 123-137.

³³ Por. D. Micallella, *L'opera letteraria di Chiara Lubich. Questioni di metodo nello studio dei suoi testi*, dz. cyt., s. 55.

³⁴ Zachowały się nagrania, w których Lubich posługuje się typowym dla swojego rodzinnego regionu dialektem trydenckim. Wśród tekstów pisanych najbardziej ewidentnym śladem przynależności dialektycznej są powracające często słowa: „popo” (r. m.), „popa” (r. ż.), „popi” (l. mn.), które w

i precyzyjni: słowami chce „ranić głębię duszy”³⁵. Czasem używa pewnych terminów w nietypowym kontekście, czego przykładem jest już kluczowy od samego początku wyraz „jedność”, który w okresie powojennym kojarzy się jednoznacznie z hasłami komunistycznymi³⁶. W pierwszych latach z niezrozumieniem spotykają się także określenia: „komunia dóbr”, „życie według Ewangelii”, „Jezus opuszczony”³⁷. Z upływem czasu, sformułowania te wchodzą do powszechnego użycia, najpierw wśród członków Ruchu, w środowisku Kościoła, a także szerzej. Jak zauważa Atzori, w najnowszym słowniku języka włoskiego znalazły się już terminy „focolare” czy „focolarino”, co wskazuje na żywy wpływ na współczesne przemiany leksykalne³⁸.

Z perspektywy lingwistycznej niezwykle ciekawe i znaczące są innowacje gramatyczne i stylistyczne oraz neologizmy, które także pojawiają się w tekstach Lubich. Odnajdujemy w nich przywołane wyżej cechy języka mistycznego: poruszanie się po obrzeżach poprawności, próbę ujęcia tego, co niewyraźne, potrzebę przekroczenia konwenansów i uznanych formuł, dążenie do nowości mogącej uchwycić odmienną przeżywanego doświadczenia. Na przykład, w odniesieniu do przeżyć w latach 1949-1950 Chiara używa określenia „viaggiare il Paradiso” (dosł. podróżować Raj), podczas gdy rekcja czasownika wymagałaby w sposób oczywisty wersji „viaggiare nel Paradiso” (dosł. podróżować po Raju)³⁹. W tym samym okresie tworzy ona swobodnie pojęcia „trinitizzazione” (dosł. trynitaryzacja)⁴⁰, „immacolatizzazione” (dosł. uniepokalanienie)⁴¹. Grupę osób uczestniczących wraz z nią w doświadczeniu mistycznym nazywa „Duszą”, łącząc gramatyczną liczbę pojedynczą z podmiotem

Trydencie oznaczają odpowiednio: „syn”, „córka”, „dzieci”. Tak określa ona najbliższych członków Ruchu – osoby, w których rozpoznaje typowe rysy charyzmatu jedności.

³⁵ Por. M.C. Atzori, *La creatività linguistica di Chiara Lubich: dentro e oltre la lingua italiana*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 93-94.

³⁶ „L’Unità” to tytuł dziennika wydawanego od 1927 roku przez włoską partię komunistyczną.

³⁷ W pewnym momencie o. Casimiro Bonetti zabronił nawet Chiarze mówienia o Jezusie opuszczonym, dopatrując się w jej słowach młodzieńczej egzaltacji. Por. I. Giordani, *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, dz. cyt., s. 125.

³⁸ Termin „focolare” istniał już wcześniej w języku włoskim, ale Lubich nadała mu nowe znaczenie, które zostało uwzględnione przez słowniki. Por. M.C. Atzori, *Risurrezione di Roma, La metafora del „Fuoco”: alcuni spunti di analisi testuale – II*, NU (24)2002, nr 5, s. 591-592.

³⁹ W wywiadzie dla pisma „Città Nuova” Zanghi, bardzo bliski współpracownik Chiary, tak interpretuje to wyrażenie: „myślę, że użyła tych słów, ponieważ Raj nie jest miejscem, po którym można podróżować, tak jak nie jest miejscem «dono Ojca». [...] ja «podróżuję Raj» stając się, będąc ja sam uczyniony tą rzeczywistością”. *Viaggiare il Paradiso*, oprac. M. Zanzucchi, CN (52)2008, nr 11, s. 48.

⁴⁰ „Żyć dynamiką trynitaryzacji – być jedno w Jezusie i dzięki temu być Jezusem – oznacza spełnić konieczny warunek, aby uczestniczyć w poznaniu, którym Jezus poznaje Ojca, a w Ojcu – jako Jego Słowo – wszystko, co istnieje”. P. Coda, o *teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, w: *Patrzeć na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, dz. cyt., s. 52.

⁴¹ Tak wyjaśnia ten termin Coda: „uczniowie, aby mogli być uchrystusowani, winni być wprawdzie uniepokalanieni, muszą się stać uczestnikami (zawsze dzięki łasce Bożej) niepokalanej rzeczywistości Maryi. Innymi słowami: aby być dziećmi Bożymi – tak jak Jezus i w Jezusie – muszą być dziećmi Maryi. Przebóstwienie w mistyczny sposób przechodzi przez Maryję, która rodzi Chrystusa w ludzkości”. Tamże, s. 63.

zbiorowym, który oznacza jednocześnie komunię i różnorodność: najgłębsze zjednoczenie ludzi w Bogu. Jeden ze swoich listów tego okresu kończy pozdrowieniem „ad Dio”⁴², tworząc analogię do łacińskiego „ad Deum” i włoskiego „addio”⁴³.

Cennych wskazówek na temat przeżywanego przez Lubich doświadczenia dostarcza również analiza stosowanych w zapiskach zaimków osobowych, przede wszystkim „ja” i „my”. Choć *Paradiso '49* jest w pierwszym rzędzie wydarzeniem danym Chiarze, to jej narracja dość szybko przechodzi od pierwszej osoby liczby pojedynczej do liczby mnogiej. Naprzemiennosc tych dwóch form gramatycznych oddaje dynamiczną relację między wszystkimi uczestnikami: jedność nie zacierza odrębności osób, podobnie jak w Trójcy Świętej. Poniższy fragment może posłużyć za wymowny przykład przeplatających się w funkcji podmiotu sformułowań „ja”, „my”, „ona” (Dusza).

„*Powiedziałam o tym Foco i nie wiem, w którym momencie tego dnia, znalazłam się znowu, jakby w wizji oglądanej oczami duszy, in sinu Patris [w łonie Ojca], które ukazało mi się niczym wnętrze słońca: było całe złotem czy też złotym płomieniem, było nieskończone, a jednak mnie nie przerażało. Wizja ta - tak ją nazwijmy - dobrze to pamiętam, stała się dla mnie jasna dopiero wtedy, gdy także «pope»⁴⁴, na swojej nicości, poprosiły Jezusa w Eucharystii, aby zawarł ten sam pakt, dla zjednoczenia z nami. A ja widziałam ten mały zastęp ludzi w słońcu. Odtąd nazywałam «Duszą» ową Jedność, która łączyła nas wszystkich. I przez dwa miesiące, póki następowały po sobie te wizje intelektualne i wyobrażeniowe (jak sądzę, chociaż mogę się bardzo mylić), zawsze mówiło się o Duszy. Tam wewnątrz mieliśmy wrażenie, że znajdujemy się w Niebie. Przede wszystkim nieskończony, szeroki oddech, jak nigdy dotąd, a nasze dusze czuły się swobodnie. W czasie Komunii świętej w następnych dniach „Dusza” miała świadomość żywej łączności z Bogiem, a więc zanurzania się krok po kroku w Boskość”⁴⁵.*

Ten krótki opis zawiera w sobie – także na poziomie gramatycznym – trzy etapy doświadczenia mistycznego Chiary. U jego początku znajduje się ona sama, w nadzwyczajnej więzi z Iginio Giordanim (Foco), któremu relacjonuje natychmiast to, co przeżywa duchowo. Choć ma ono wymiar wspólnotowy, to podmiotem odbierającym wizje jest wyłącznie Chiara. Narracja dokonuje się więc w liczbie

⁴² Por. *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 201.

⁴³ Por. M.C. Atzori, *La creatività linguistica di Chiara Lubich: dentro e oltre la lingua italiana*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁴ Mowa tu o przebywających wraz z Chiarą fokolarinach, por. wyżej przypis 34.

⁴⁵ *Jedność*, dz. cyt., s. 56 (podkreślenie moje).

pojedynczej. Odpowiedź ze strony Igino, a później innych fokolarin sprawia, że w wydarzeniu uczestniczą wszyscy: zwracają się do Boga z podobną prośbą o przypiecztowanie jedności, odbierają te same wrażenia, razem doświadczają rzeczywistości niebiańskiej. Na poziomie składni, temu etapowi odpowiada zastosowanie liczby mnogiej. Różnorodność widziana z perspektywy Boga nie jest jednak – według tej duchowej intuicji – wielością, lecz „Duszą”, która wyraża jedność osób w Chrystusie i w dalszej części nabiera rysów Kościoła. Zastosowana tu trzecia osoba liczby pojedynczej nie jest więc określeniem indywidualności, lecz doskonałej wspólnoty. Warto podkreślić, że tak rozumiana jedność nie znosi odrębności, czego znakiem jest ciągła obecność zaimka „my” w całym tekście⁴⁶.

Jeszcze jedną charakterystyczną cechą tekstów Lubich jest ich forma graficzna. Autorka stosuje bogatą interpunkcję, liczne podkreślenia oraz wielkie litery w całym wyrazie lub na jego początku, zdecydowanie częściej niż przewidują to normy ortograficzne języka włoskiego. Jest sprawą oczywistą, że wskazują one na emocjonalne nacechowanie jej notatek, a wyszczególnionym w ten sposób pojęciom nadają wyższą rangę. Wymowny przykład stanowi tu fragment notatek z listopada 1949 roku: „Jest to wizja z Wysoka, z pozycji Jednego, ze Szczytu, od Boga. Tylko On widzi rzeczy na ich prawdziwym miejscu, w proporcji do wszystkiego innego. I tak jak On, widzi dusza, która weszła w Niego przez ranę Jezusa opuszczonego; to znaczy [dusza], która Jezusa opuszczonego uczyniła jedynym ideałem życia, ażeby osiąść Jedność, którą jest Bóg, i być w Nim”⁴⁷. Zapisane od wielkiej litery: „Jedność”, „z Wysoka”, „z pozycji Jednego”, „ze Szczytu” wskazują na szczególne doświadczenie rzeczywistości boskiej dzięki wszczępieniu w Opuszczonego.

1.3. *Paradiso '49* jako dzieło literackie

„Czuję w sobie tyle Światła, że nie wystarczyłyby tomy⁴⁸ tak liczne jak źdźbła trawy na świecie... Niech dusze wejdą w to Światło, a każda z nich będzie otwartą

⁴⁶ „Chociaż *Paradiso '49* opowiada doświadczenie «mistyczne», które dotyczy przede wszystkim osoby Chiary, to w całym tekście nieustannie włączane są w nie inne osoby, tak iż bardzo obficie stosowany jest zaimek «my» (278 razy) i odpowiadający mu przymiotnik dzierżawczy «nasz» (142 razy)”. M.C. Atzori, *La creatività linguistica di Chiara Lubich: dentro e oltre la lingua italiana*, dz. cyt., s. 96-97.

⁴⁷ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁸ Podobieństwo do zakończenia Ewangelii Św. Jana nie jest tu przypadkowe: „Jest ponadto wiele innych rzeczy, których Jezus dokonał, a które, gdyby je szczegółowo opisać, to sądzę, że cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać” (J 21,25). Bóg objawiający się człowiekowi – w formie publicznej czy prywatnej – przekracza zawsze ludzkie kategorie myślenia i wyrazu, choć nimi się posługuje.

księgą: księgą Życia”⁴⁹ – zapisała Chiara w swoich notatkach. To jej wyznanie wskazuje nie tylko na ewidentną nieadekwatność przekazu językowego wobec przeżywanego doświadczenia, ale także na sugerowaną metodę jego odczytania. Nie wybrzmiewa tu bezradność autorki, lecz raczej głębokie przekonanie, że kluczem do prawidłowej i wartościowej lektury jest wejście w to samo światło i przemienienie go w życie. Oznacza to jednocześnie, że najpierw w niej samej dokonywał się podobny proces: łaska zjednoczenia i poznania wzbudzała natychmiast odpowiedź na poziomie egzystencjalnym i to ona stawała się dla innych otwartym komunikatem.

Lubich rozumiała twórczość literacką jako odzwierciedlenie życia. W jednym z listów do Giordaniego⁵⁰ tak pisała: „jakże sprawdza się, moja Duszo, to co powiedziałam Ci pewnego dnia: że będziesz prawdziwym pisarzem Jedności i piewą Jezusa Opuszczonego. I teraz jesteś prawdziwym pisarzem, gdyż najpierw uczyniłeś, a potem nauczyłeś, i prawdziwym piewą, gdyż najpierw cierpiałeś śpiewając, a potem zaśpiewałeś”⁵¹. Wydaje się, że w tych słowach kryje się charakterystyka pism Lubich, które nabierają szczególnej wartości – duchowej, teologicznej, literackiej – ze względu na okoliczności powstania: czyny i cierpienie będące wyrazem oblubieńczej więzi z Opuszczonym. Z takiej perspektywy teologiczno-duchowej można więc przystąpić do analizy wybranych utworów o charakterze mistycznym.

Teksty zebrane w zbiorze *Paradiso '49*, jak każde dzieło literackie, posiadają swoją formę językową zakorzenioną w konkretnym miejscu i czasie, która stanowi podstawowe źródło ich interpretacji. Jak wiadomo, są one zapisem szczególnego doświadczenia światła, które Chiara przeżyła na przestrzeni lat 1949-1951. Ich początek wiąże się z jej wakacyjnym pobytem we włoskich Dolomitach, w miejscowości Tonadico. Później autorka przenosi się do Rzymu, gdzie podejmuje swoje zwyczajne obowiązki związane z rozwojem Ruchu, ale na kolejne miesiące wypoczynku wraca w te same miejsca w górach. Ramy czasowe samego doświadczenia można określić dość precyzyjnie: za jego początek uznaje się 16 lipca 1949 roku, dzień uroczystego „paktu jedności” z Giordanim podczas porannej Mszy świętej. Ostatnie zapiski opatrzone są natomiast datą: 22 września 1951 roku. Historia powstania tekstu w jego aktualnej formie jest natomiast dużo bardziej złożona.

⁴⁹ Cyt. za: M.C. Atzori, *Chiara Lubich scrittrice. Primi cenni sull'espressione letteraria di un carisma*, dz. cyt., s. 344.

⁵⁰ Należy zauważyć, że w roku 1949 Giordani był już cenionym pisarzem, redaktorem naczelnym pisma „Fides”, na którego łamach opublikował pierwsze teksty Lubich.

⁵¹ Cyt. za: M.C. Atzori, *Chiara Lubich scrittrice. Primi cenni sull'espressione letteraria di un carisma*, dz. cyt., s. 355.

Najstarszy zachowany fragment *Paradiso '49* stanowi list napisany przez Chiare dnia 19 lipca 1949 roku do Giordaniego, który przetrwał wyłącznie w kopii sporządzonej przez adresata. Obecnie umieszczony jest on w zbiorze jako wersety numer: 61-74⁵². Poprzedzające go bezpośrednio wersety 38-59 powstały 8 grudnia 1949 roku jako wspomnienie tego, co wydarzyło się latem i zostały umieszczone przez Lubich w aktualnej pozycji w roku 1990⁵³, podczas prac redakcyjnych nad pierwotnym tekstem na potrzeby rodzącej się wówczas Szkoły Abbà. Natomiast akapity wprowadzające, czyli wersety 1-37, Chiara napisała 8 kwietnia 1986 roku i włączyła do całości w pierwszych miesiącach 1991 roku⁵⁴. Uporządkowanie notatek i wybór określonych tekstów jako świadków doświadczenia mistycznego dotyczy nie tylko pierwszych stron, ale całego zbioru. Istnieją na przykład pisma chronologicznie wpisujące się w okres 1949-1951, które zgodnie z decyzją autorki nie przynależą do korpusu *Paradiso*, ze względu na odrębną naturę. Ponadto, szczególne znaczenie ma tekst z 30 czerwca 1961 roku⁵⁵, który powstał jako syntetyczne⁵⁶ wspomnienie doświadczenia sprzed 12 lat w okresie, gdy oryginalne notatki uważano za zaginione.

Teksty zebrane w całość w latach 1990-1991 w ciągu kolejnych lat zostały opatrzone wieloma przypisami: część z nich napisała sama Chiara dla wyjaśnienia wcześniejszych notatek czy rozwinięcia ich z perspektywy późniejszego rozwoju Ruchu. Inne, dodane przez jej najbliższych współpracowników tworzących Szkołę Abbà, mają charakter redakcyjny lub stanowią komentarze do poszczególnych fragmentów w świetle historii duchowości, teologii lub innych nauk szczegółowych. Ich niepowtarzalna wartość wypływa z faktu, że wszystkie zostały włączone do zbioru przez autorkę⁵⁷ jako wiarygodny komentarz do opisywanego doświadczenia. W ten sposób powstało dzieło o wielu warstwach: bez wątpienia dla naszych badań pierwotne zapiski mają największe znaczenie, ale ich interpretację ułatwiają kolejne notatki.

⁵² W aktualnej wersji cały tekst *Paradiso '49* podzielony został na wersety.

⁵³ Por. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 21, przyp. 47. Werset 60, dopisany przez autorkę na etapie redakcji, stanowi element łączący i wprowadza do kolejnej części.

⁵⁴ Por. tamże, s. 11, przyp. 1. Wprowadzenie to opisuje okoliczności bezpośrednio poprzedzające doświadczenie *Paradiso*.

⁵⁵ Latem 1961 roku, jak zauważa Atzori, Chiara znalazła się w okolicznościach przypominających wydarzenia z roku 1949. Została zaproszona na krótki okres wypoczynku do górskiej miejscowości Oberiberg w Szwajcarii, gdzie również przeżyła głębokie doświadczenie jedności z towarzyszącymi jej fokolarinami. Tam właśnie zrodziło się wiele intuicji dotyczących samej natury oraz struktury kształtującego się Ruchu. Por. M.C. Atzori, *Il "Paradiso „49" nel racconto del 1961: fra testo e contesto*, dz. cyt., s. 73-74.

⁵⁶ Tekst ten liczy zaledwie 12 stron i wydany został po raz pierwszy tuż po śmierci autorki w 2008 roku. Por. „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 285-296.

⁵⁷ Praca Lubich nad tekstem *Paradiso '49* trwała do roku 2004.

Układ niektórych⁵⁸ przypisów został zachowany w opublikowanych w ostatnim czasie fragmentach *Paradiso '49*. Przykładem może tu być notatka opatrzona datą 25 lipca 1949 roku, a włączona w zbiór *Jezus opuszczony*. Chiara pisze: „Jezus opuszczony jest miłością macierzyńską. Jego krzyk jest wyrazem bólu Boskiego Rodzenia ludzi jako dzieci Bożych”⁵⁹. W późniejszym komentarzu ona sama tak wyjaśnia tę myśl: „Zrozumieliśmy, dlaczego Jezus głośno zawołał. Jak matka krzyczy z bólu, kiedy dziecko wydaje na świat, podobnie On głośno wołał podczas rodzenia nas ludzi jako dzieci Bożych”. Natomiast przypis redakcyjny dodaje nasuwające się, choć pośrednio, odwołanie biblijne: „Sam Jezus mówi o bólu rodzenia: «Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat» (J 16,21)”⁶⁰. W innych miejscach późniejszy komentarz Lubich jest dużo bardziej rozbudowany i stanowi rozwinięcie myśli w świetle dalszych doświadczeń⁶¹.

Niezwykle ciekawą cechą omawianego tekstu jest fakt, że sama autorka po ponad czterdziestu latach bierze go ponownie w swoje ręce i staje się jego pierwszym czytelnikiem oraz interpretatorem⁶². Czasem wyjaśnia go tak, jakby ciągle była w trakcie tworzenia go, to znaczy, jakby opisywała trwające wciąż doświadczenie. Zdarza się jej również wyrazić zdziwienie: „to stwierdzenie jest czymś nowym”⁶³. W innych miejscach zdaje się natomiast szukać właściwej interpretacji, przyjmując raczej pozycję osoby trzeciej: „Być może tutaj przeczuwam pewne wydarzenie w łonie Trójcy? Tak jak kiedy – jeśli tak można powiedzieć, skoro w Trójcy Świętej nie ma czasu – zapadła decyzja o Wcieleniu, Syn Boży się wcielił?”⁶⁴.

⁵⁸ Chodzi przede wszystkim o przypisy autorki oraz odwołania biblijne. W niedawnych publikacjach *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Roma 2012 oraz G. M. Zanghí, *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, Roma 2013 zachowano oryginalną numerację zarówno wersetów tekstu głównego jak i dołączonych do niego przypisów.

⁵⁹ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 58.

⁶⁰ Tamże, przyp. 51.

⁶¹ Dla przykładu por. przypis do słów „trzeba być *niczym* (Jezusem opuszczonym) wobec każdego brata” z 28 sierpnia 1949 roku. Wyjaśnia Lubich: „Tekst ten jest niezwykle ważny dla praktykowania naszego stawania się jedno. «Trzeba być *niczym* (Jezusem opuszczonym) wobec każdego brata» i nie martwić się zupełnie o to, by przekazać coś z naszego Ideału. Komunikujemy, gdy jesteśmy nicością. To jest nasza droga do inkulturacji: «a na nicości wszyscy mogą pisać». Tutaj jest Ideał, z którym powinniśmy zawsze się konfrontować, by kochać nie tylko nasze Dzieło, lecz także inne Dzieła, nie tylko nasz Kościół, ale też inne Kościoły, nie tylko Kościół walczący, ale także triumfujący i oczyszczający się. Powinniśmy kochać również wszystkich innych, wierzących i nie... Tacy powinniśmy być. To właśnie dziedzictwo pozostawiam na przyszłość, aby zawsze były takie dusze”. Tamże, s. 64, przyp. 63.

⁶² Jak zauważa Micallella: „należy zastanowić się zwłaszcza nad postulatem dotyczącym jedności czasu powstania: wydaje się on zupełnie nieadekwatny, aby wyrazić relację Chiary do pewnych jej tekstów, które ona sama na nowo «odkrywa» i interpretuje, proponując czasem zmienione wersje w zależności od okresu i okazji” D. Micallella, *L'opera letteraria di Chiara Lubich. Questioni di metodo nello studio dei suoi testi*, dz. cyt., s. 62.

⁶³ G. M. Zanghí, *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, dz. cyt., s. 91.

⁶⁴ Tamże, s. 60, przyp. 7.

Wśród już opublikowanych fragmentów należących do korpusu *Paradiso* '49 pojawiają się także warianty tekstu, czyli wersje różniące się między sobą – zgodnie z decyzją autorki – w poszczególnych wydaniach. Przykładem mogą tu być powszechnie znane i stanowiące pewną całość same w sobie utwory: *Mam tylko jednego Oblubieńca tu na ziemi* czy też *Patrzeć na wszystkie kwiaty*. Pierwszy z nich w swej oryginalnej wersji⁶⁵ zawiera odważne sformułowanie, iż Jezus opuszczony „jest Grzechem, Piekieł”⁶⁶. We wczesnych publikacjach znajdziemy w tym miejscu najpierw łagodniejsze określenie: „On jest Cierpieniem”, później zaś wyłącznie pierwszyorzecznik: „On jest Grzechem”⁶⁷. Ostrożność ta jest w pełni zrozumiała, jeśli pomyślimy o poważnych wątpliwościach, jakie rodziły się wokół młodej Chiary i jej najbliższego otoczenia, zwłaszcza w odniesieniu do przeżyć w roku 1949. Zmiany redakcyjne były więc wymuszone przez zewnętrzne okoliczności: początkowa myśl autorki nie zmieniła się, ale w swoim literackim wyrazie straciła na sile.

Tekst *Patrzeć na wszystkie kwiaty* w pierwotnej wersji zaczyna się od następujących słów: „Kiedyś dusze szukały Boga w sobie. Znajdują się one jakby w wielkim, kwitnącym ogrodzie i patrzą, i podziwiają tylko jeden kwiat. Patrzą na niego z miłością – na szczegóły i na całość – ale nie dostrzegają innych kwiatów. Bóg wymaga od nas, abyśmy patrzyli na wszystkie kwiaty, ponieważ we wszystkich jest On i jedynie patrząc na wszystkie, kocha się bardziej Jego niż poszczególne kwiaty”⁶⁸. Opublikowany został jednak w nieco zmienionej formie: „Wierni, którzy dążą do doskonałości, starają się na ogół jednoczyć z Bogiem obecnym w ich sercu. [...] nie bardzo dostrzegają inne kwiaty. Bóg – przez duchowość wspólnotową, którą nam podarował – wymaga od nas [...]”⁶⁹. Wprowadzone zmiany łagodzą nieco przesłanie, styl staje się opisowy i wyjaśniający, zapewne bardziej zrozumiały dla osób, które nie znają szczegółów doświadczenia Chiary. Uderza tu stanowiące anachronizm wyrażenie „duchowość wspólnotowa”, które pojawia się w języku autorki zdecydowanie później⁷⁰.

⁶⁵ W tym przypadku zachował się pierwszy rękopis Lubich z 20 września 1949 roku.

⁶⁶ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 17.

⁶⁷ Por. *Scritti Spirituali/1. L'attrattiva del tempo moderno*, dz. cyt., s. 45; tłumaczenia polskie: *Tylko jedno*, dz. cyt., s. 35; *Rozważania*, Kraków 2001, s. 25. Zob. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 97, przyp. 163.

⁶⁸ *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2014, s. 10-13.

⁶⁹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 73.

⁷⁰ Prawdopodobnie na początku lat 90. W tym kontekście Ciardi podkreśla znaczenie listu z 21 czerwca 1992 roku, jaki napisał do Lubich związany z Ruchem Focolari karmelita, wykładowca teologii duchowości – o. Jesús Castellano Cervera. Por. F. Ciardi, *L'intuizione di una „spiritualità collettiva”: un'unità di anime che rispecchia la Trinità di Lassù*, w: *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2014, s. 25, przyp. 2.

W świetle powyższych refleksji należy stwierdzić, że choć tekst *Paradiso* '49 – wciąż jeszcze nie opublikowany w całości – bez wątpienia jest dziełem Lubich, to należy je rozpatrywać, mając na względzie udział innych osób. Przede wszystkim, nie powstałby on bez zaistniałego doświadczenia duchowego, które miało charakter zdecydowanie wspólnotowy. Nawet jeśli narracja odbywa się w pierwszej osobie liczby pojedynczej, przywołuje obrazy i słowa odbierane przez Chiarę, podmiot nie jest indywidualny: stanowią go również Giordani oraz inni obecni fokolarini. Obecność ta zaznacza się również wyraźnie w całej historii redakcji tekstu: wiele notatek zachowało się jedynie w formie odręcznych kopii, pewne fragmenty były już wcześniej publikowane przy różnych okazjach, co wyjaśnia naniesione na nich korekty. Tam, gdzie znana jest postać redaktora, ocena wartości wariantów zależy od charakteru relacji tego ostatniego z autorką⁷¹.

Czynnikami stanowiącymi o spójności *Paradiso* nie jest więc w pierwszej kolejności ani jedność czasu powstania, ani jednoznacznie określona narracja. Mamy bowiem do czynienia ze zbiorem tekstów bardzo różnorodnych pod względem tematycznym i formalnym. Przeplatają się w nich i powracają podobne wątki, na przykład w trzech odmiennych miejscach znajduje się opowiadanie o pakcie jedności z Foco, za każdym razem z innej perspektywy⁷². Jeśli chodzi o gatunki literackie, znajdziemy tam: opowiadania, listy, poematy, modlitwy, a nawet bajkę⁷³. Każda z tych form domaga się analizy i interpretacji zgodnej ze swoją stylistyczną specyfiką. Tym, co łączy je wszystkie, jest szczególne doświadczenie łaski i światła, będące ich bezpośrednią inspiracją. Cecha ta stanowi o formalnej jedności pism mistycznych Lubich jako spójnego dzieła literackiego.

W liście z 19 lipca 1949 roku, który stanowi historycznie najstarsze świadectwo tego doświadczenia, Chiara zwraca się do Giordaniego: „Gdybym mogła wysłać Ci anioła, aby powiedział Ci wszystko! Ale Ty jesteś mną, prawda?”⁷⁴ Pytanie to, zauważa

⁷¹ Jak zauważa Micallella, „gdybyśmy znaleźli taki wariant tekstu Chiary należącego do *Paradiso* w wersji przytoczonej przez Igino Giorganiego (zwanego «Foco»), mogłoby chodzić nie o zwyczajne uszkodzenie ze względu na błąd w przekazie, ale o wynik późniejszego dopracowania przez Foco w łączności z Chiarą, będący owocem intensywnego – rzeczywistego bądź wyłącznie duchowego – porozumienia z nią. W tym przypadku zbliżylibyśmy się do modelu wieloautorstwa, który rozpatruje tekst jako owoc współpracy wielu autorów, gdzie pojedynczy udział nie może być oddzielony i odłączony od udziału innych”. D. Micallella, *L'opera letteraria di Chiara Lubich. Questioni di metodo nello studio dei suoi testi*, dz. cyt., s. 63.

⁷² Atzori zaproponowała analizę porównawczą tych trzech opisów, wyróżniając teksty: A (wersety 19-37), B (wersety 38-48) i C (wersety 384-403), por. M.C. Atzori, *Il Patto in Paradiso '49 (cpvv. 19-37). Brevi considerazioni di carattere linguistico-letterario*, w: *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Roma 2012, s. 44-45.

⁷³ Zob. A. Rossi, *Sui sentieri letterari della Favola fiorita*, NU (38)2016, nr 2, s. 137-150.

⁷⁴ Cyt. za: F. Ciardi, *L'incipit del Paradiso '49*, NU (38)2016, nr 1, s. 110.

Ciardi⁷⁵, powraca nie jako zabieg retoryczny, lecz jako wyzwanie dla czytelnika. Aby przeniknąć myśl autorki nie potrzeba doskonałego, nadprzyrodzonego przekazu, który przekroczyłby ograniczenia ludzkiej komunikacji. Konieczne jest natomiast wejście w to samo doświadczenie jedności, które stanowi wątek przewodni całego dzieła. W tym kontekście wybrzmiewają raz jeszcze przywołane już wyżej słowa autorki: „wszystkie stronice, które napisałam, nie mają żadnej wartości, jeśli dusza, która je czyta, nie kocha, nie jest w Bogu. Mają wartość, jeśli to Bóg w niej je czyta”⁷⁶. Uwaga ta odnosi się nade wszystko do treści dzieła, ale wydaje się, że należy zastosować ją także do warstwy literackiej, która odzwierciedla głębię i piękno kontemplacji w spotkaniu rzeczywistości stworzonej z niestworzoną.

2. Żrenica – oko – spojrzenie

Dokonane wyżej wprowadzenie w hermeneutykę tekstu *Paradiso '49* pozwala nam wczytać się teraz głębiej i bardziej szczegółowo w jeden z jego fragmentów, który jest osią całej naszej refleksji nad ideą Jezusa opuszczonego w doświadczeniu Chiary. Tytułowy wątek żrenicy, przywołuje kolejne obrazy, należące do tego samego pola semantycznego: oka i spojrzenia, które powtarzają się w innych pismach z tego okresu, a także znajdują swoją kontynuację w późniejszych wypowiedziach Lubich. Najpierw przyjrzymy się więc, w jaki sposób zastosowane metafory wzajemnie się przenikają, przywołują i wyjaśniają. Dalej zastanowimy się nad ich znaczeniem duchowym w odniesieniu do nadprzyrodzonego światła poznania Boga. Wreszcie podejmiemy kwestię spojrzenia, jakie staje się możliwe między Stwórcą a stworzeniem ze względu na wcielenie Syna.

2.1. Metafora żrenicy

Punktem wyjścia dla naszych rozważań jest przywołana już wcześniej notatka z sierpnia 1949 roku: „Jezus jest Zbawicielem, Odkupicielem i dokonuje dzieła odkupienia, kiedy rozlewa na ludzkość Boskość, poprzez Ranę Opuszczenia, która jest żrenicą Bożego Oka na świat. Nieskończona Pustka, przez którą Bóg patrzy na nas. Okno Boga otwarte na świat i okno ludzkości, przez które ona widzi Boga. Okiem Boga

⁷⁵ Por. tamże, s. 114.

⁷⁶ Cyt. za: L. Abignente, *Przeszłość i teraźniejszość - historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, dz. cyt., s. 23. Zasada ta wybrzmiewa także we współczesnych publikacjach dotyczących metodologii teologii duchowości: „właściwa interpretacja tekstu należącego do literatury teologiczno-duchowej dostępna jest tylko tym, których życie podobne jest do tego, o czym tekst mówi”. J. M. Garcia Gutiérrez, *Il metodo „teologico esperienziale” della teologia spirituale*, dz. cyt., s. 11-12.

na świat jest Serce Chrystusa, ale źrenicą jest ta Rana”⁷⁷. W dalszych wersetach Chiara pisze: „Okiem jest serce, ponieważ choć oko jest organem patrzenia (w Trójcy Świętej Okiem Boga jest Słowo), Bóg, który jest Miłością, może widzieć tylko Sercem. W Nim Miłość i Światło tworzą jedność. Lecz źrenicą jest ta Rana. A źrenica się liczy – nie byłoby jej, gdyby nie było oka, ponieważ szpara potrzebuje płaszczyzny, która ją otacza i warunkuje. Jezus kochał wyłącznie Miłością Boga. Jezus jest Miłością Boga, Ojca, który nas kocha i który, aby uwarunkować tę Miłość, aby ją wyrazić, użył Serca Jezusa”⁷⁸. W przypisie natomiast wyjaśnia: „Gdyż Rana jest w Sercu Jezusa, nie jest w Trójcy Świętej. Jezus został zraniony, ponieważ wyraził całą miłość. On jest Miłością Ojca przychodzącą na ziemię [...] i ukochał nas dając wszystko, wyzbywając się wszystkiego, nawet Boga. Wtedy pozostała pustka. A my – powtarzam – jeśli żyjemy jak On, możemy spojrzeć do środka i zobaczyć Boga, Ojca, a Ojciec może spojrzeć do środka i zobaczyć nas. To jest centrum kontemplacji [...]. Z Jezusem Opuszczonym można”⁷⁹.

Poetyka tego krótkiego fragmentu wyraża się w dynamicznych relacjach między czterema określeniami, które występują w nim dość symetrycznie, tworząc dwie pary: oko (6 razy) – źrenica (4 razy) — serce (5 razy) – rana (5 razy). Dwukrotnie powtarzają się zasadnicze stwierdzenia: okiem jest serce, źrenicą jest rana. O ile nie dziwi zestawienie ze sobą odpowiednio elementów narządu wzroku, a także, bardziej znanych symbolice chrześcijańskiej, serca i rany jako alegorii miłości, to bardziej zaskakujące jest połączenie wszystkich czterech elementów w jeden obraz. Są to pojęcia metaforyczne nawiązujące do ludzkiej anatomii, które wprowadzają uważnego czytelnika w perspektywę wcielenia. Poruszamy się tutaj bowiem jednocześnie w dwóch wymiarach: pierwszy z nich to Bóg istniejący jako Trójca, gdzie „Okiem jest Słowo”, a Miłość i Światło, czyli działanie i poznanie, odpowiadają sobie w sposób doskonały. Drugi natomiast odnosi się do rzeczywistości stworzonej, w którą Bóg wkracza dzięki wcieleniu Syna, będącym najwyższym wyrazem Jego otwarcia się na człowieka. Ta miara całkowitego oddania się, którą Lubich nazywa raną, znajduje się nie w Trójcy Świętej, lecz w Jezusie jako pośredniku tej miłości w ludzkiej kondycji. Cały fragment zamyka niczym klamra motyw spojrzenia: wszelka kontemplacja jest możliwa dla człowieka dzięki realnej pustce opuszczenia. W nią mogą zaglądać i Bóg, i stworzenie, aby tam się spotkać i prawdziwie poznać.

⁷⁷ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 60.

⁷⁸ Cyt. za: G.M. Zanghi, *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, dz. cyt., s. 65.

⁷⁹ Cyt. za: tamże.

Kiedy w 1991 roku Chiara na nowo odczytała te notatki, rozwinęła motyw źrenicy o dodatkowy element. W spontanicznym przemówieniu do fokolarinów przy okazji swej podróży do Brazylii tak się zwierzyła: „myślałam dziś rano – my do źrenicy wchodzimy odwróceniem, a widziani jesteśmy poprawnie. I tak jest w Bogu: wchodzimy jako grzesznicy, a widziani jesteśmy, dzięki Jego miłosierdziu, jako zbawieni”⁸⁰. W 2000 roku zwracając się do pracowników środków społecznego przekazu, stwierdziła, że Jezus opuszczony, „pośrednik (*medium*) między ludzkością a Bogiem; On, który – gdy upada ostatnia przesłona i dopełnia się jedność – znika, staje się nicością, jest straszną tajemnicą, która przyciąga. On – nieskończona próżnia, niczym źrenica w oku Boga [...]”⁸¹. W takiej interpretacji zdają się przesuwac akcenty: dramatyczny moment nie wynika z utożsamienia się Chrystusa z kondycją grzeszników, lecz z faktu, że Jego misja dobiega końca. Prawdopodobnie takie wyjaśnienie opuszczenia przez Lubich wynika ze specyficznego kontekstu jej wypowiedzi i ma charakter parenetyczny: widzi w nim ona model pośrednictwa w odniesieniu do relacji społecznych. Jak widzimy, metafora jest dla Chiary obrazem dynamicznym, podlegającym wielu interpretacjom i dlatego zdolnym do wyrażenia nieuchwytnych tajemnic Bożego działania w świecie. Bogactwo skojarzeń nie stanowi żadnej niespójności czy wewnętrznej sprzeczności. Środki poetyckie są bowiem narzędziami pomocniczymi, prawda wypowiedzi nie zawiera się w samym obrazowaniu, lecz w ideach, które ono niesie.

Motyw źrenicy oraz spojrzenia powraca niczym echo także w innych pismach z tego samego okresu. Ich uważna lektura i zestawienie powtarzających się obrazów mogą okazać się pomocne dla pełniejszej interpretacji myśli, która rozwija się i podlega pewnym przemianom na kartach całego tomu. 29 października 1949 roku Giordani publikuje na łamach pisma „La Via” tekst Lubich zatytułowany *Zmartwychwstanie Rzymu*. Pod koniec września tegoż roku autorka wraca do wiecznego miasta, gdzie uderza ją marność powojennej stolicy, naznaczonej materialną i moralną nędzą. Kontrast z mocnym doświadczeniem Boga, dopiero co przeżyty w trydenckich górach, wydaje jej się zbyt wielki, o czym świadczą już pierwsze słowa: „Kiedy patrzę

⁸⁰ *Da un discorso di Chiara Lubich ai focolarini/e del Brasile*, Mariapoli Araceli, 17.05.1991, Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich F120 bez sygnatury. Motyw odwróconego obrazu pojawia się także w odniesieniu do Maryi stojącej pod krzyżem, którą Lubich nazywa „Osamotnioną”. W przemówieniu podczas światowego kongresu pracowników środków społecznego przekazu w 2003 roku, stwierdza ona: „jeśli Jezus opuszczony ukazał się nam jako źrenica oka Boga otwarta na świat, możemy powiedzieć, że Maryja Osamotniona zdaje się nam być rodzajem ciemni, która zbiera wszystko, co negatywne w świecie. Ale jak z negatywu rozwija się obraz pozytywny, Ona potrafi przekształcać sytuacje w taki sposób, że w tym, co jest negatywne, może zobaczyć również pozytywne”. *Maria e la comunicazione*, NU (25)2003, nr 6, s. 676.

⁸¹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 420.

na Rzym, taki jaki jest, czuję, że mój Ideał jest tak daleki [...]”⁸². W sposób naturalny pragnie odwrócić wzrok, lecz wówczas zdaje sobie sprawę, że również Jezus widział ludzką rzeczywistość pełną nieczystości i grzechu. On jednak odchodząc w nocy na modlitwę, „patrzył w Niebo nad sobą i w Niebo, które było w Nim, gdzie żyła Trójca Święta; i był On prawdziwym Bytem, realnym Wszystkim, podczas gdy na zewnątrz, drogami świata szła nicość, która przemija”⁸³.

Podobnie Chiara kieruje swoje spojrzenie do wewnątrz, gdzie znajduje Boga zamieszkującego w duszy, a w Nim wieczne światło i ogień. Owo spotkanie natury ludzkiej z boską możliwe jest poprzez Chrystusa, w którego czuje się przemieniona. Wówczas jej spojrzenie nabiera zupełnie nowego wymiaru. Tak pisze: „przez źrenicę – próżnię dla duszy, próżnię, przez którą przenika całe Światło, które mam w sobie (jeśli pozwalam Bogu żyć we mnie) – patrzę na świat i na rzeczy. Ale patrzę już nie ja, lecz patrzy we mnie Chrystus i to On widzi na nowo niewidzących, których trzeba oświecić, niemych, którym trzeba przywrócić mowę i chorych, którym trzeba pomóc chodzić [...]. Otwierając w ten nowy sposób oczy na świat zewnętrzny, widzę ludzkość oczami Boga, który wszystkiemu wierzy, ponieważ jest Miłością”⁸⁴. W *Zmartwychwstaniu Rzymu* nie znajdziemy żadnego bezpośredniego odwołania do opuszczenia Jezusa na krzyżu, natomiast przez cały tekst przewija się wątek wcielenia, które jest pewnym dramatem spotkania bóstwa z człowieczeństwem. Źrenica, jako próżnia pozwalająca wewnętrznemu światłu przenikać na zewnątrz, jest tu natomiast doświadczeniem samej Chiary. Oznacza ona szczególne zjednoczenie z Bogiem zamieszkującym w duszy jako Trójca Święta, a ceną takiego życia w Nim jest umieranie samej sobie. Odnajdujemy tu więc, można powiedzieć, dynamikę paschalną wprowadzoną w czyn: osobiste doświadczenie potwierdzające wcześniejsze intuicje, już na płaszczyźnie działania w świecie. W gruncie rzeczy, metafora źrenicy jest tu bardzo zbliżona do symboliki zapisków z sierpnia tegoż roku i do nich zdaje się odwoływać.

W dalszej części tekstu Lubich nazywa Chrystusa – którego „przedłużeniem” jest każdy zjednoczony z Nim człowiek – „spojrzeniem Boga na ludzkość”⁸⁵. Obraz ten znajduje swoją kontynuację w kolejnych notatkach, które powstały jako komentarz do słów z Ewangelii: „Światłem ciała jest twoje oko. Jeśli twoje oko jest zdrowe⁸⁶, całe

⁸² Tamże, s. 251.

⁸³ Tamże, s. 252.

⁸⁴ Tamże, s. 252-253.

⁸⁵ Tamże, s. 253.

⁸⁶ W poszczególnych tłumaczeniach Biblii znajdujemy tu różne określenia: „czyste”, „proste”, „zdrowe”. Lubich używa słowa „semplice” (por. Wulgata: „simplex”), które może posiadać każde z powyższych znaczeń.

twoje ciało będzie w świetle” (Łk 11,34)⁸⁷. Czytamy w nich: „Ilu bliźnich spotkasz w ciągu dnia od rana do wieczora, w tyłu zobaczysz Jezusa. Jeśli twoje oko jest czyste, Tym, który przez nie patrzy, jest Bóg. Bóg zaś jest Miłością, a miłość – zdobywając – chce jednoczyć. Jakże wielu – błędnie – patrzy na ludzi i rzeczy z pragnieniem posiadania ich! To spojrzenie jest egoizmem lub zazdrością, a w każdym razie grzechem. Albo też patrzą w siebie, aby mieć siebie, swoją duszę w posiadaniu i ich spojrzenie jest zgaszone, znudzone, mętne. Dusza, ponieważ jest obrazem Boga, jest miłością, a gdy miłość zwraca się ku sobie samej jest jak płomień, który bez podsycaenia gaśnie. Patrz poza siebie, nie w siebie, nie w rzeczy, nie w stworzenia; patrz na Boga, aby się z Nim zjednoczyć”⁸⁸.

Czyste oko oznacza tu relację miłości wobec każdej napotkanej osoby, gdyż we wszystkich można rozpoznać obecność Chrystusa. Przejrzystość ta wypływa, zdaniem Chiary, z uwolnienia się od egoizmu i zazdrości, czyli z odsunięcia na bok samego siebie, aby w duszy uczynić miejsce Bogu. Taki nadprzyrodzony wzrok pozwala więc nabrać Jego perspektywy i poznać prawdę o człowieku. Postawa chrześcijańska nie jest zatem ograniczeniem spojrzenia, lecz jest wyniesieniem go poza wąskie pole widzenia samego siebie, rzeczy i osób, otwarciem się na Boga, w którym wszystko znajduje swoje właściwe miejsce i wartość. Tak rodzi się, wyjaśnia dalej Lubich, wzajemność miłości, dzięki której człowiek może doświadczyć w pewien sposób życia Trójcy Świętej⁸⁹.

W tym samym okresie Chiara przywołuje w jeszcze innym obrazie motyw spojrzenia: 6 listopada 1949 roku tworzy tekst znany pod tytułem *Patrzeć na wszystkie kwiaty*. Punktem wyjścia jest tu metafora ogrodu, gdzie osoby szukające obecności Boga spoglądają każda na pojedynczą roślinę, podziwiają jej urodę, ale nie dostrzegają innych. Autorka natomiast czuje się wezwana, aby patrzeć na wszystkie kwiaty, ponieważ „On jest w każdym z nich i dlatego patrząc na wszystkie, kocha się bardziej Jego niż poszczególne kwiaty. Bóg, który jest we mnie, który ukształtował moją duszę, który w niej zamieszkuje jako Trójca Święta, jest także w sercach braci”⁹⁰. Spojrzenie na drugą osobę wyraża wewnętrzne otwarcie się na braterską komunie, a ta prowadzi do kontemplacji Boga we wszystkich. Aby móc Go spotkać w realiach ludzkiego życia,

⁸⁷ Zdanie to towarzyszyło całej wspólnotce jako „Słowo życia” na listopad 1949 roku, komentarz Lubich został opublikowany na łamach „La via” 12.11.1949 roku.

⁸⁸ Tamże, s. 128.

⁸⁹ „Patrz więc na każdego brata z miłością; a miłość jest daniem. Lecz dar przywołuje dar, więc i ty będziesz miłowany. Tak więc miłość to kochać i być kochanym, jak w Trójcy Świętej”. Tamże, s. 128-129.

⁹⁰ Tamże, s. 73.

trzeba mieć odwagę podnieść wzrok, by dostrzec w stworzeniu ślady Trójcy Świętej. Po raz kolejny zwrócenie oczu ku drugim jest dla Chiary wyrazem szczerzej miłości, zawiera w sobie czystość i ufność.

Taka postawa posiada jednak pewną konkretną cenę. W dalszej części tego samego tekstu czytamy: „Patrzeć na wszystkie kwiaty – to mieć spojrzenie Jezusa. [...] Ale trzeba umieć stracić Boga w sobie dla Boga w braciach. Realizuje to ten, kto zna i kocha Jezusa Ukrzyżowanego i Opuszczonego”⁹¹. Końcowa myśl powraca tu w sposób nieoczekiwany. Lubich nie wyjaśnia jej bliżej, choć w kontekście całego jej doświadczenia duchowego, jest ona zrozumiała i konsekwentna. Jeśli spojrzenie wyraża postawę miłości, to jej miarą jest cierpienie i śmierć Jezusa, które dla Chiary znajdują wyjaśnienie w Jego opuszczeniu.

Zmysł wzroku jest nierozzerwalnie związany z przenikaniem światła pomiędzy ludzkim ciałem a zewnętrznym otoczeniem. Taka jest również symbolika przywołanej perykopy ewangelijnej, do której przynajmniej niektóre z tekstów Lubich odnoszą się wprost. Ona sama nie ma wątpliwości, jak wynika z przytoczonych fragmentów, że światło przenika wtedy, gdy napotyka odpowiednią szparę, to znaczy miłość gotową na całkowite uśmiercenie siebie, aby dać miejsce Bogu. Takie jest przenośne znaczenie źrenicy. Nie pojawia się natomiast w pismach Chiary inna jej symbolika, znana dobrze Biblii i obecna również jako związek frazeologiczny we współczesnych językach: znak wybrania i umiłowania przez Boga. Psalmista modlił się do Pana: „Strzeż mnie jak źrenicy oka” (Ps 17,8). Dla Lubich tym, co ma wartość, jest światło, które wyraża jednocześnie poznanie i miłość. Anatomiczna szpara jest wyłącznie drogą, stanowi niezbędny kanał, ale nie domaga się rozgłosu. Takie jest, na wzór zbawczego dzieła Chrystusa i w całkowitej komunii z Nim, pośrednictwo chrześcijanina w stosunku do otaczających go ludzi: pozwolić Bogu żyjącemu w nim dotykać ich i przemieniać.

2.2. Przenikanie światła

Doświadczenie Chiary od samego początku jest podążaniem za światłem. Pisze w liście z lat czterdziestych: „ja jestem istotą, która tak jak inne idzie przez ten świat. Widziałam wiele pięknych i dobrych rzeczy i tylko takie zawsze mnie pociągały. Któregoś dnia (nieokreślonego) ujrzałam światło. Wydało mi się piękniejsze od innych pięknych rzeczy i poszłam za nim. Zorientowałam się, że była to *Prawda*”⁹². Nie można zrozumieć metafory źrenicy w odniesieniu do Jezusa opuszczonego bez odwołania się

⁹¹ Tamże, s. 75.

⁹² Tamże, s. 13.

do tego nieustannego spotkania z Bogiem jako światłem. Oznacza ono dla Chiary nadprzyrodzony dar poznania w wierze, który pozwala jej patrzeć na wszystko, co ją spotyka, co przeżywa, co rozumie o rzeczywistości stworzonej i niestworzonej. Światło wydobywa jednocześnie mądrość i piękno, prowadząc w ten sposób do kontemplacji Bożej obecności i działania pośród świata. Z czasem Lubich odkrywa, że wytryska ono ze źródła, jakim jest pęknięcie granicy między niebem a ziemią: z opuszczenia na krzyżu.

W notatkach z 2 września 1949 roku czytamy: „Miłość trzeba oczyszczać, aż stanie się wyłącznie Duchem Świętym. Oczyszcza się ją, przechodząc przez Jezusa opuszczonego. Jezus opuszczony jest nicością, jest punktem, a przez ten punkt (to znaczy przez Miłość zredukowaną do zera, ponieważ oddał wszystko) przechodzi tylko Prostota, którą jest Bóg – czyli Miłość. Jedyne Miłość przenika...”⁹³ Nie ma bezpośrednio w tym fragmencie mowy o świetle, ale bardzo bliski tego obrazu jest motyw oczyszczenia miłości, aby mogła ona przeniknąć przez subtelny punkt „zero”, gdzie stykają się sfery Boga i człowieka. Ponadto, sprawcą tego spotkania jest Duch Święty, który jednoznacznie także w innych miejscach utożsamiany jest ze światłem⁹⁴. Jezus opuszczony ukazuje Boga jako Miłość, Prostotę, gdyż te cechy pozwalają Mu wejść w realia ludzkiego istnienia. Punktem wyjścia dla przytoczonego fragmentu nie jest jednak wyjaśnienie boskiej natury: Chiara pisze przede wszystkim o koniecznej postawie człowieka. Trzeba, na wzór Jezusa opuszczonego, stać się czystym i przejrzystym darem miłości, aby uczestniczyć w tej wzajemnej wymianie. Bóg przenika ludzkie życie swoją rozświetlającą obecnością, o ile człowiek otwiera się na nią, sam stając się „nicością”, „punktem”.

Kontynuacją powyższej myśli są pełne poetyckich obrazów zapiski z 15 października tego samego roku: „W tej pustej duszy [Jezusa opuszczonego], Światło Boga rozwarło się jak w wachlarzu i przeniknęło do każdej duszy (która się otworzy) na różny, choć jedyny sposób, tak jak różne są kolory, choć pochodzą z tej samej jaśniejącej substancji. To Boże światło nie oświeci dwóch dusz jednakowo – jak Trzej w Trójcy Świętej nie są jednakowi, ale są odrębnymi Osobami – i tak każdą obdarzyło oryginalnym pięknem, aby dla innych dusz były pociągające i godne miłości i aby w miłości (która była wspólną substancją, w której się rozpoznawały jako jedno i jako one same w każdej innej) ułożyły się na nowo w Jedność, która je stworzyła swoim

⁹³ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 62-63.

⁹⁴ „O Duchu Święty, [...] Ty jesteś światłem, radością, pięknem”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 213-214.

Światłem, którym jest Ona sama. Owo Światło dotykające każdego uczyniło naturę ludzką – naturą boską, wynosząc naturę do sfery nadprzyrodzonej, a w człowieku – podnosząc całe stworzenie. W ten sposób wszystko podąża ku Bogu i nic się nie zatraci”⁹⁵.

Dusza Jezusa nazwana jest tu „pustą” ze względu na całkowity dar z siebie, poprzez który otwiera się przed ludźmi właściwa Synowi Bożemu relacja z Ojcem. Na tej próżni może rozbłysnąć nadprzyrodzone światło w całym swoim bogactwie, czego symbolem jest otwierający się wachlarz. Obraz ten nabiera cech nowych w stosunku do wcześniejszych fragmentów: rozszczepia się ono bowiem na wiele barw, stanowiących jednakże jedną substancję. Bogactwo światła ujęte w różnorodności tęczy, które nawiązuje bez wątplenia do jedności boskiej natury w odrębności Osób, wskazuje na dynamikę Bożego działania wobec pojedynczych ludzi. Jest ono tożsame, a jednocześnie skierowane do każdego osobno, ze względu na niepowtarzalną relację miłości. To rozróżnienie daru sprawia, że stworzenia – naznaczone obrazem Trójcy Świętej – potrzebują i pragną siebie nawzajem. Różnorodność wpisana w fizyczne zjawisko światła wyraża zasadniczą cechę jedności. W ten sposób jaśniejąca miłość Boga dotyka każdego człowieka, czyniąc Go w tajemniczy sposób uczestnikiem Jego życia. Jedność i światło odnoszą się wzajemnie do siebie. Przenikanie Boga do świata stworzonego w wydarzeniu krzyża jest, zdaniem Chiary, dziełem jednoczenia. Światło przedostające się przez źrenicę opuszczenia udziela ludziom – włączonym przez tę samą naturę w Chrystusa – życia Trójcy Świętej. Co więcej, w kolejnym kroku perspektywa ta rozszerza się na całe stworzenie, którego człowiek jest tu najwyższym przedstawicielem i łącznikiem.

Obraz światła powraca w notatkach spisanych w formie poezji latem roku 1950. Lubich zwraca się z wdzięcznością do Jezusa opuszczonego, nazywając Go swoim Bogiem: „Abyśmy mieli światło, Ty stałeś się ślepy. / Abyśmy byli zjednoczeni, Ty doświadczyłeś oddzielenia od Ojca. / Abyśmy posiadli mądrość, Ty uczyniłeś się «niewiedzą». / Abyśmy przyoblekli się w niewinność, Ty uczyniłeś się «grzechem». / Abyśmy mieli nadzieję, Ty doświadczyłeś prawie rozpacz... / Aby był w nas Bóg, Ty przeżyłeś oddalenie od Niego. / Aby Niebo było nasze, Ty odczułeś Piekło”⁹⁶. Przekazanie ludzkości światła, powtarza po raz kolejny Lubich, wymagało od Chrystusa doświadczenia ciemności, wejścia w czarną przestrzeń zwątpienia i oddalenia. Ponieważ jednak jest ono dziełem największej, czystej miłości, ten element negatywny

⁹⁵ *Jedność*, dz. cyt., s. 59.

⁹⁶ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 38.

z jednej strony jest obecny bardzo realnie – z drugiej zaś zdaje się natychmiast zanikać. Uczestniczymy w niezwykle dynamicznej, trudnej do uchwycenia grze światła i cienia. Pisze Chiara nieco później, w 1957 roku: „Jezus opuszczony jest człowiekiem, który wnika w Boga. Cierpienia nie ma. Jest Miłość. Bóg i nic innego, jak tylko to, co z Niego czerpie istnienie, a umieranie z miłości jest kochaniem. A w miłości Światło i Życie. Kto mnie zrozumie?”⁹⁷. Płynące z krzyża światło i życie, jako owoce miłości, wskazują już na pełnię, radość, na wszechmoc Boga. Są one w sposób szczególny znakami przemieniającego i ożywiającego działania Ducha Świętego.

W pismach Lubich związek między opuszczeniem Jezusa a darem Parakleta jest niezwykle wyraźny. Łączy ona przekazanie Ducha Świętego Kościołowi ze specyficznym sposobem stwierdzenia śmierci Jezusa przez Jana Ewangelistę: „skłoniwszy głowę oddał ducha” (J 19,30). Bez wątpienia, sformułowanie to odnosi się w pierwszej kolejności do biologicznego zgonu i w tym znaczeniu funkcjonuje w wielu językach. Można widzieć w nim pewne nawiązanie do pierwotnego, stwórczego tchnienia, które ożywia i podtrzymuje materię. Chiara odczytuje jeszcze głębsze znaczenie przywołanego sformułowania: widzi w nim analogię między śmiercią cielesną a dramatem wewnętrznym dokonującym się w Osobie wcielonego Syna. W duchowej agonii zdaje się bowiem rozrywać Jego więź z Ojcem, którą w Trójcy stanowi sam Duch Święty⁹⁸. Tak wyjaśnia Chiara swoją myśl: „kiedy się coś daje, trzeba czuć, że się jest tego pozbawionym. Jezus na krzyżu odczuł, w tej strasznej chwili, oderwanie od Ojca. Ale czy tym, który łączył Go i łączy z Ojcem w komunii Osób, nie jest właśnie Duch Święty?”⁹⁹ W przypadku Chrystusa, śmierci biologicznej – którą jest oddanie ducha – towarzyszy w jakimś sensie poczucie utraty boskiego życia. Duch Święty, osobowa więź miłości Ojca do Syna, zdaje się opuszczać tę najbardziej intymną i trwałą relację, aby wprowadzić w nią całe stworzenie odkupione przez mękę i śmierć Chrystusa. Staje się On w ten sposób pierwszym darem paschalnym.

⁹⁷ Tamże, s. 40.

⁹⁸ Podobną myśl znajduje Lubich u Chardona: „Jest to Duch Święty, który jako Bóg, łączył Jezusa z Ojcem. Podczas opuszczenia zostaje jakby przesłonięta w Jezusie więź z Ojcem. Pisze L. Chardon: «Ponieważ Duch Święty jest prawdziwym Parakletem, czyli doskonałym Pocieszycielem [...], zaprzestając swego niezwykłego pocieszania [...], jest przyczyną w duszy [Jezusa] jeszcze bardziej tragicznego krzyża [niż krzyż zewnętrzny]» [L. Chardon, *La croix de Jésus*, Paris 1895, s. 262-264]. Jest to cena za dar Ducha Świętego dla nas, jako więzi jedności, która łączy wszystkich ludzi z Jezusem i między sobą, tworząc Mistyczne Ciało Chrystusa, pełnię Chrystusa”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 28.

⁹⁹ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 345.

2.3. Spojrzenie Boga-Człowieka

Jeśli okiem Ojca na cały świat stworzony jest Wcielony Syn, to znaczy, że w Jego spojrzeniu można uchwycić i choć trochę zrozumieć tę niezgłębioną relację miłości. Jednocześnie Chrystus, przyjmując naturę ludzką, staje się dla człowieka czytelnym wzorem, jak patrzeć na rzeczywistość zgodnie z zamysłem Boga. Lubich nie ma wątpliwości, że kluczowym wyzwaniem jest „rozszerzyć serce na miarę Serca Jezusa. Ile trudu! Ale jedynie to jest konieczne. Gdy to zrobimy, wszystko jest zrobione. Chodzi o to, by każdego, kto przechodzi obok nas tak kochać, jak kocha go Bóg. A ponieważ żyjemy w czasie, kochajmy w danej chwili tylko jednego bliźniego, nie zatrzymując w sercu resztek uczuć dla brata spotkanego minutę wcześniej, bo i tak kochamy we wszystkich tego samego Jezusa. Lecz jeśli pozostaną w sercu resztki uczuć, to znaczy, że tamtego brata kochaliśmy ze względu na nas lub na niego... – a nie ze względu na Jezusa. I w tym całe nieszczęście. Naszym najważniejszym zadaniem jest zachować czystość Boga, to znaczy: zachowywać w sercu taką miłość, jaką kocha Jezus. Tak więc, aby być czystym, nie trzeba pozbawiać serca miłości i tłumić uczuć. Trzeba rozszerzyć serce na miarę Serca Jezusa i kochać wszystkich”¹⁰⁰.

Oczyszczenie miłości według Lubich nie polega na umartwieniu zmysłów czy uczuć, ale przede wszystkim na coraz pełniejszym otwarciu się na obecność Boga, który w Chrystusie utożsamiał się z każdym człowiekiem. Trzeba, patrząc na drugiego, rozpoznać w nim Jego wartość płynącą z zamysłu Stwórcy. Kochać wszystkich tak jak kocha Bóg znaczy widzieć ich zgodnie z najgłębszą prawdą o nich, którą jedynie On zna.

Nakreślona tu perspektywa zdaje się odwoływać do doświadczenia Chiary bezpośrednio poprzedzającego „pakt jedności” z 16 lipca 1949 roku. W pierwszych dniach wypoczynku w Dolomitach towarzyszą jej dwa duchowe odkrycia¹⁰¹. Po pierwsze, intensywne życie Słowem prowadzi ją do stwierdzenia, że miłość jest streszczeniem całej Ewangelii i że wszystkie jej fragmenty dążą wyłącznie do jej pogłębienia. Poszczególne zdania biblijne przyjmowane jako Boża inspiracja, a jednocześnie jako praktyczne, bezpośrednie wskazówki na dany okres czasu, zdają się wszystkie przynosić identyczne owoce dla życia duchowego. Po drugie, spoglądając na otaczającą ją naturę, odnosi ona wrażenie, że Bóg – w sposób dostrzegalny zmysłami – swoją miłością podtrzymuje w istnieniu całe stworzenie. Ogień i światło, płynące ze

¹⁰⁰ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 129-130.

¹⁰¹ Zob. F. Ciardi, *La parola come amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un'esperienza*, dz. cyt., s. 155-180.

Słowa przyjętego w głębi duszy, znajdują tę samą rzeczywistość w świecie zewnętrznym, gdzie cała rzeczywistość ukazuje ślady Trójcy Świętej. Jako bardziej pierwotne i oczywiste od praw fizyki, które wyjaśniają wzrost i kwitnienie roślin, bieg strumieni w wodospadach, grę światła i cieni, ukazuje się jej prawo miłości łączące całą przyrodę¹⁰².

Ta wizja rzeczywistości stworzonej rozszerza się dalej w doświadczeniu Chiary na relacje międzyludzkie, w sposób szczególny naznaczone rysem trynitarnym. „Ten, kto jest obok mnie – stwierdza w notatkach z 2 września 1949 roku – został stworzony jako dar dla mnie, a ja zostałam stworzona jako dar dla tego, kto jest obok mnie. Na ziemi wszystko ze wszystkim jest w relacji miłości: każda rzecz z każdą rzeczą. Trzeba jednak być Miłością, aby odnaleźć złotą nić łączącą byty”¹⁰³. Szczególna łaska tamtej chwili pozwala jej dostrzec w świecie widzialnym definitywny zamysł Boga, choć jest on jeszcze częściowo zakryty¹⁰⁴. Warunkiem takiego spojrzenia z perspektywy Stwórcy jest trwanie w miłości, gdyż właśnie taka jest Jego pozycja. Nie tylko świat, na który patrzemy, jest ciągle jeszcze w drodze do spełnienia swej doskonałości, lecz także sam człowiek jako patrzący musi przyjąć odpowiednią postawę, aby dostrzec wewnętrzną logikę wzajemnego daru. Chiara rozumie, że tylko miłość – właściwa Bogu, a udzielana ludziom jako łaska – pozwala widzieć głębiej.

Opisywane tu spojrzenie nie obejmuje jedynie tego, co wzbudza podziw i porywa duszę do kontemplacji, jak może się to zdarzyć w spotkaniu z pięknem przyrody. Dotyka ono przede wszystkim, jak pokazuje zbawcze pośrednictwo Chrystusa, tego co jest trudne, odpychające, pozornie sprzecznie z owym pierwotnym

¹⁰² Tak wspomina Chiara po latach to doświadczenie: „Miałam wrażenie, jakbym dostrzegąca, być może dzięki szczególnej łasce Bożej, obecność Boga [kryjącą się] za bytami. Dlatego jeśli sosny złożyły się w słońcu, jeśli strumienie pobłyskiwały w swych wodospadach, jeśli stokrotki i inne kwiaty oraz niebo stroiły się z powodu lata, mocniejsza była wizja słońca, które stało za całym stworzeniem. Widziałam w pewien sposób, jak sądzę, Boga, który podtrzymuje, wspiera byty. A Bóg [...] sprawiał, że nie były one takie, jak je widzimy; były wszystkie złączone ze sobą więzią miłości, wszystkie – jeśli tak można powiedzieć – zakochane jeden w drugim. Dlatego jeśli strumień uchodził do jeziora, to z miłości. Jeśli jedna sosna wznosiła się obok drugiej, to z miłości. Wizja Boga [kryjącego się] za bytami, nadająca stworzeniu jedność, była wyraźniejsza od samych bytów; jedność całości była wyraźniejsza od rozróżnienia między bytami”. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰³ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 137.

¹⁰⁴ Z tekstu opublikowanego po raz pierwszy w zbiorze z 1973 roku przebija wcześniejsze doświadczenie Lubich opowiedziane z pozycji osoby trzeciej: „Gdybyśmy mogli widzieć [wszechświat] bez zasłony stworzenia, spotkalibyśmy Tego, który podtrzymuje wszystko, co widzimy, porządkuje to i porusza. I zobaczylibyśmy takie podobieństwo, taką bliskość i jedność, przy odrębności stworzenia i Niestworzonego, że bylibyśmy oczarowani. Mistycy mieli nierzadko takie intuicje czy wizje intelektualne tego, czego my, zwykli ludzie, nie możemy zobaczyć. Widzieli oni – wyraźniej niż to, co oko widzi jako odrębne i jednostkowe: kwiat, niebo, źródło, słońce, księżyc, morze, noc, dzień – pełne miłości Światło, które wszystko utrzymuje i wszystko łączy, jakby stworzenie było jedną pieśnią miłosną. Jakby kamienie i śnieg, łąki i gwiazdy były w swej najgłębszej istocie tak stopione z Nim i pomiędzy sobą, że okazałyby się stworzone jedno w darze dla drugiego, jakby jedne w drugich zakochane”. *Scritti spirituali/2. L'essenziale di oggi*, Roma 1997, s. 130.

zamysłem doskonałości. Obraz żrenicy nie opisuje samego wcielenia, ale niezwykle precyzyjnie odnosi się do wołania opuszczenia na krzyżu, a więc do szczytowego momentu męki. Kluczem do zrozumienia Bożego spojrzenia miłości jest wydarzenie na Kalwarii. Mówi nam ono, że Ojciec szuka swoim wzrokiem tego, kto jest najbardziej podobny do cierpiącego Syna: dalekiego grzesznika. Doskonałość Boga otwierając się na ludzką niedoskonałość, przyjmuje ją w sobie i przemienia. Pisze Lubich: „ponieważ Jezus stał się Grzechem, a zatem niejednością, On jako Opuszczony może być Oblubieńcem także ostatniego grzesznika na świecie, nawet odłączonego od wszystkich, ponieważ On – jako grzech – widzi siebie we wszystkich grzesznikach, a wszyscy grzesznicy mogą zobaczyć się w Nim”¹⁰⁵. To spojrzenie Syna wyraża całą tajemnicę Bożego miłosierdzia. Uczyniony grzechem, choć sam nie znał grzechu (por. 2 Kor 5,21), Chrystus utożsamia się z każdym człowiekiem, przyjmując na siebie wszystkie winy, gdyż pragnie je odkupić.

Choć powszechna wola zbawcza nie wzbudza kontrowersji, to już pytanie o realność zła i grzechu oraz o sposób ich współistnienia z doskonałością i wszechmocą Boga prowadzi na trudne obszary teodycei. Chiara odnajduje znów odpowiedź w Jezusie opuszczonym, w którym miłość i cierpienie współistnieją w sposób nierozdzielny, wyjaśniając się wzajemnie. Grzech i zło są w świecie realne, ale Chrystus przemienia je, biorąc je całkowicie na siebie i czyniąc w ten sposób materią dzieła odkupienia. Analogicznie rozumie Lubich, z perspektywy miłości Boga, istnienie piekła. Syn wypełnił swoją nieskończoną miłością najbardziej dramatyczną przepaść oddzielającą ludzi od Ojca, nawet jeśli nie zniósł tym samym dotychczasowej wolności ludzkiego wyboru. Piekło utrzymuje się jako tragiczna, realna możliwość, lecz zostaje ona w pewien sposób przemieniona od wewnątrz przez doświadczenie Chrystusa. Utożsamiając się z wszelkim złem, dotknął On swoją obecnością wszystkiego, co było próbą odrzucenia Boga. Pisze Chiara: „On został uczyniony grzechem, Nicością¹⁰⁶ [...]”. A więc Ojciec, i kto trwa w Jego łonie, gdziekolwiek widzi nicość, widzi Jezusa Opuszczonego, a więc Siebie samego: Boga, a zatem wszędzie widzi Boga: Raj”¹⁰⁷.

Największe zło nie umyka spojrzeniu Ojca, lecz ponieważ jest ono czystą miłością, dostrzega to, co podobne: przemieniającą obecność Syna ofiarującego za grzeszników własne życie. Tak jak widzi cierpienie i zło Bóg, winien na nie patrzeć

¹⁰⁵ Cyt. za: H. Blaumeiser, „*All'infinito verso la disunità*”. *Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 570.

¹⁰⁶ W miejscu włoskiego rzeczownika „nulla” w tłumaczeniach polskich znajdziemy na przemian słowa „nic”, „nicość”. Bliższe oryginalnemu znaczeniu jest pierwsze z nich.

¹⁰⁷ Cyt. za: tamże, s. 569.

każdy człowiek, który trwa w komunii z Nim. Przywołują one zawsze Jezusa opuszczonego, dokonane przez Niego dzieło miłości, którego owocem jest otwarcie przed ludźmi doświadczenia nieba. Takie spojrzenie pozwala wydobyć prawdę o Bogu, o człowieku i jego grzechu, o świecie.

Świadomość ta nie odnosi się wyłącznie do czasów eschatologicznych. Lubich wyprowadza z niej bardzo konkretne konsekwencje dla aktualnych relacji międzyludzkich, w które wkrada się błąd, osąd czy brak przebaczenia. Trzeba zawsze powracać do pytania o czystość spojrzenia. „Możliwe, że ten brat, tak samo jak my wszyscy, popełnił błędy, lecz jak widzi go Bóg? Jaki jest jego rzeczywisty stan, jaka jest prawda o nim? Jeśli wobec Boga jest w porządku, Bóg już niczego nie pamięta, wszystko wymazał swoją krwią. A my – dlaczego pamiętamy? i w tym momencie kto jest w błędzie? Ja, który osądzam, czy brat? Ja. Muszę więc zacząć patrzeć na wszystko oczami Boga, w prawdzie. I zgodnie z tym traktować brata w taki sposób, żeby – jeśli nie pojednał się jeszcze z Bogiem – ciepło mojej miłości, którą jest Chrystus we mnie, doprowadziło go do skruchy, podobnie jak słońce, które goi i zabliznia wiele ran. Miłość podtrzymuje się prawdą, a prawda jest czystym miłosierdziem, w które musimy być przyobleczeni od stóp do głów, żeby móc nazywać się chrześcijanami”¹⁰⁸.

W spojrzeniu Boga zawiera się prawda o człowieku, dlatego kto próbuje odwołać się do innej sprawiedliwości wobec drugiego, pozostaje w błędzie. Powołaniem chrześcijanina jest być wyłącznie przedłużeniem tego wzroku pełnego miłosierdzia. Dotyczy ono zarówno sytuacji już zakończonej, w której grzesznik wyraził skruchę i poprosił o przebaczenie, jak i tej, gdy trwa on dalej w błędzie. Miłość mająca swoje źródło w Bogu przekracza bowiem granice czasu i może w swoim poznaniu wyprzedzić w pewien sposób nawrócenie dokonujące się w człowieku. Takie spojrzenie ze strony chrześcijanina nie jest naiwnością, lecz czynnym udziałem w prawdzie, która wypełnia się poprzez przemianę świata¹⁰⁹. Dlatego wierzący nie może zaznać spokoju, zapisuje Chiara w swoim dzienniku¹¹⁰, dopóki nie wydobędzie w bracie duchowej fizjonomii Chrystusa, rozpoznając Go „in fieri” dzięki swej konkretnej miłości, która oznacza służbę.

¹⁰⁸ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 155.

¹⁰⁹ W tym świetle Lubich interpretuje m.in. *Magnificat* Maryi: jako prorocze spojrzenie na świat, które potrafi dojrzeć w nim dzieła dokonywane przez Boga w czasie, aż po jego ostateczne wypełnienie się. Por. *Maria*, Roma 2017, s. 108.

¹¹⁰ „Czyste oko rozpoznaje w każdym «Chrystusa *in fieri*». Oddaje się na służbę wszystkim... aby stawał w nich i wzrastał Chrystus. Widzi w każdym Chrystusa, który się rodzi, musi wzrastać, żyć, dokonując dobra – jako nowy syn Boży – umrzeć, zmartwychwstać i być uwielbiony... [...] Dlatego [dusza] żyjąc Chrystusem... służy Chrystusowi w bliźnim, aby wzrastał w latach, mądrości, łasce...” *L'arte di amare*, Roma 2005, s. 95.

Spojrzenie Boga, przekonana jest Lubich, niesie człowiekowi pełnię miłosierdzia, a jednocześnie głębię prawdy. W definitywnym rozrachunku, który wyjaśni się całkowicie w czasach eschatologicznych, te dwa elementy są bowiem ze sobą tożsame. W zapiskach z 24 lipca 1949 roku czytamy: „W Niebie nie będziemy widzieli, w jaki sposób posiadał nas Chrystus, czy dzięki Miłosierdziu, czy dzięki Miłości, ale zobaczymy, że każda dusza jest *całkowicie Miłosierdziem* i jest *całkowicie Miłością* – jest Jezusem. Bowiem Miłosierdzie – to Jezus opuszczony. Miłość – to Jezus. Ale Jezus opuszczony – jest Jezusem. Patrz więc na człowieka zgodnie z tym, jak Bóg go zobaczy, a nie jak go widzisz ty. Ponieważ jak jest naprawdę, widzi On!”¹¹¹

Komentując po latach tę myśl, Chiara przywołuje metaforę stosowaną w początkach Ruchu. Porównywała wówczas ludzkie pomyłki w odpowiadaniu na stwórczy zamysł miłości do supłów na zerwanej nici, które Boże miłosierdzie umieszcza po lewej stronie końcowego dzieła. „Tak więc Bóg i ci, którzy są w Raju, widząc obraz od prawej strony, nie zobaczą węzła, jeśli my, uznając nasz błąd, ucieszymy się, iż jesteśmy podobni do Jezusa Opuszczonego. Jest to cudowne i pocieszające. Nie byłby to Raj, gdyby osoby w nim przebywające widziały inaczej. Muszą one widzieć tak, jak rzeczywiście jesteśmy: Jezusa”¹¹². Perspektywę tę wyjaśnia dzieło odkupienia dokonane na krzyżu: z niego czerpie ona swoją pewność, a jednocześnie oczekuje pełnego objawienia się jego owoców w czasie. Prawda o człowieku i jego przyszła godność wypływają z jego upodobnienia do wcielonego Syna w tajemnicy kenozy.

Przywołane pisma pokazują, że w doświadczeniu Lubich zdolność do rozpoznania rysów Chrystusa w każdej osobie wypływa z uczestnictwa w życiu samego Boga. Spojrzenie miłości może być czyste i dogłębne, jeśli potrafi wznieść się ponad uwarunkowania czasowe, w których stworzenie podległe procesowi wzrastania zмага się ze swą słabością i błędami. Bóg patrzy z perspektywy wieczności, ponieważ zna swoje zamysły i ich wypełnianie się pośród świata. Człowiek nie posiada tej wiedzy, ale wiara w miłość i uczestnictwo w niej dzięki łasce prowadzą do otwierania się wciąż nowych horyzontów. Mistyczne zjednoczenie z Synem – który przed Chiarą odsłania się niezmiennie jako Opuszczony – oznacza zaczątek tej kontemplacji, gdzie Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). W doświadczeniu ziemskim jednak ta zapowiedź, choć realna, naznaczona jest ciągle znamieniem cierpienia.

¹¹¹ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 57.

¹¹² *La misericordia varco per il Paradiso*, NU (37)2015, nr 4, s. 490, przyp. 4.

3. Doświadczenie pustki w życiu duchowym

„W Nim miłość została unicestwiona. Światło zgasło. Mądrość milczała”¹¹³ – w tych słowach odniesionych przez Lubich do Jezusa ukrzyżowanego kryje się dramat duchowego cierpienia, jakie przeżywa niejeden człowiek w swej relacji z Bogiem i ze światem. Tytułowa metafora źrenicy może stanowić pewne wyjaśnienie takiego doświadczenia pustki. Przede wszystkim wprowadza ona w poetykę ciemności i światła, w której rozgrywa się zasadnicze spotkanie między stworzeniem a Bogiem. Jest to ewangeliczna ciasna brama, zauważa Chiara, która otwiera dostęp do nieba¹¹⁴. We wcześniejszym rozdziale przyjrzelśmy się już charakterystycznym próbom duchowym, jakie przeszła założycielka Focolari. Obecna refleksja, natury bardziej ogólnej, odnosi się raczej do powszechnych praw doświadczenia chrześcijańskiego, o których autorka wspomina w swoich pismach.

3.1. Światło Boga

Obszar doznań zmysłowych stanowi czasem trafną analogię do przeżyć w sferze duchowej. Choć światło posiada jednoznacznie pozytywne konotacje, to powszechnie znane jest przykre wrażenie oślepienia, kiedy osoba wychodząca z bardziej lub mniej ciemnego pomieszczenia, musi przyzwycząić swój wzrok do nowych warunków. Takie jest pierwotne znaczenie nocy w klasycznym ujęciu Jana od Krzyża¹¹⁵. Chodzi tu o naturalny proces przystosowania organizmu z jego wrodzonymi ograniczeniami do odbierania mocniejszego światła, dlatego „«zaciemnienie» jest równocześnie «oświeceniem». Władze ludzkie zanurzają się w ciemności w tym celu, aby ubogacić się światłem bardziej doskonałym. Bezpośrednie wystawienie się na światło nadprzyrodzone zaciemnia naturalne działanie władz po to, by przyjęły światło Boga z biernością i miłującą uwagą”¹¹⁶. Doświadczenie ciemności i pustki rodzi się więc nie tyle z powodu obiektywnej sytuacji, ile w konfrontacji z nową, bardziej wymagającą rzeczywistością¹¹⁷.

¹¹³ Cyt. za: S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 151.

¹¹⁴ Zob. komentarz Lubich do „Słowa życia” na kwiecień 1999 roku: „Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony – wejdzie i wyjdzie, i znajdzie paszę” (J 10,9). <http://www.focolare.org/news/1999/04/01/aprile-1999/> [dostęp: 28.05.2018].

¹¹⁵ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, dz. cyt., s. 722-728.

¹¹⁶ S. Urbański, *Noc zmysłów*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 584.

¹¹⁷ „Gdy dusza wchodzi w tę ciemność duchową, przestaje widzieć to, co jest blisko niej, ale przeczuwa coraz lepiej, choć nie widzi, nieskończoną wielkość i czystość Boga, ponad wszelkie pojęcie,

Oślepienie sprawia ból, ponieważ zdaje się przerastać możliwości patrzącego. Pisze Chiara w 1949 roku, kiedy również w swoim ciele czuje się przygnieciona nadmiarem łask: „Mój Boże, dlaczego? Dlaczego właśnie mnie tyle? Dlaczego tyle Światła i tyle Miłości?”¹¹⁸ Z jednej strony pragnie je poznać, gdyż świadoma jest ogromu daru, z drugiej zaś tak bardzo cierpi fizycznie, że spodziewa się własnej śmierci. Zdaje sobie przy tym sprawę, że wszystkie te łaski są jedynie małą częścią tego, co Bóg objawia ludziom ze swego bytu. Obawa Chiary przed nadmiarem darów światła i miłości płynie ze zrozumienia, że nie mogą się one pomieścić w ograniczonym stworzeniu: i z tego względu muszą naruszyć i przeobrazić w jakiś sposób jego naturę.

Dnia 15 października 1949 roku, po porannej Mszy świętej, Lubich tak opisuje objawianie się Boga poprzez ludzi, przemienionych Jego obecnością: „Jesteśmy jak żywa Msza, żywa Hostia, żywa Eucharystia: naprawdę tym Jezusem, który przyszedł do nas rano, tym samym, doskonale widzialnym w nas dzięki przejrzystości naszej nicości. Widzialnym tak jak widać siedem kolorów w kropli wody, lub w soczewce czy w szybie: jeden z siedmiu (nieskończenie wiele kolorów) = członek Mistycznego Ciała, który jednocześnie (ze względu na prawo trynitarnie) jest samym Jezusem. Gdyby nie było soczewki, to jest duszy wolnej, tak jak ją stworzył Bóg, nie byłoby tęczy. Bóg nie może pokazać się światu taki, jaki naprawdę jest – w doskonałym świetle – lecz jedynie w Jedności nas wszystkich i w każdym z nas, jeśli jest zjednoczony z innymi”¹¹⁹.

Bóg – dzięki sakramentalnej obecności Chrystusa – staje się widzialny, jeśli przyjmujący Go ludzie są przejrzysti, świadomi nicości stworzenia. Ta zaś oznacza całkowitą wolność duszy, zgodnie z pierwotnym zamysłem stworzenia. Światło staje się widzialne, ponieważ rozszczepia się na wiele barw, w różnorodności osób stanowiących Kościół, rozumiany tu jako Ciało Mistyczne. W metaforze użytej tu przez Chiare naturalnym środowiskiem tego procesu jest soczewka lub szyba, których przejrzystość pozwala na swobodną obserwację fizycznego zjawiska¹²⁰. W obrazie tym nie ma co prawda bezpośredniego odwołania do krzyża czy opuszczenia, wyraźny jest jednak warunek: doświadczenie własnej nicości, aby na niej mógł objawić się Bóg. Można więc stwierdzić, że jest to dynamika paschalna zastosowana w praktyce, jako wpisane w chrześcijaństwo, nadrzędne prawo śmierci i wskrzeszenia do życia.

jakie może sobie o Nim wytworzyć, a przez kontrast dostrzega o wiele lepiej swoje ubóstwo i nędzę”. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, dz. cyt., s. 711.

¹¹⁸ Cyt. za: F. Ciardi, *L'entrata nel „seno del Padre”*. *Un'esperienza mistica*, dz. cyt., s. 13.

¹¹⁹ *Jedność*, dz. cyt., s. 110.

¹²⁰ Obraz soczewki oraz szyby semantycznie bliski jest zasadniczego dla nas wątku zrenicy oraz okna, choć w przytoczonym wyżej fragmencie posiada nieco inną wymowę. Nie chodzi tu bowiem tyle o przenikanie samego światła, co o możliwość dostrzeżenia ludzkim okiem jego piękna i różnorodności.

Fascynacja światłem i nieodparta potrzeba przekazywania go innym towarzyszy Lubich bezustannie. Jej życie i rodząca się z niego duchowość zawierają się całe, jak sama stwierdza, w medalu o dwóch stronach, gdzie na jednej wypisane jest Jezusowe wołanie opuszczenia (por. Mk 15,34), na drugiej zaś – Jego prośba o jedność (por. J 17,21)¹²¹. Co ciekawe, modlitwa arcykapłańska z Ewangelii św. Jana, w tłumaczeniu używanym jeszcze w latach czterdziestych XX wieku, wpisuje się w tę poetykę światła. W wersecie 22: „I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy”, dzisiejsze słowo „chwała” Wulgata oddaje za pomocą „claritas”¹²². To odwołanie do światła, które pochodzi od Ojca, a dalej jest przez Syna dane uczniom, jest dla Lubich bardzo wymowne¹²³. Co więcej, także przyjęte przez nią imię „Chiara” nawiązuje przez swą etymologię do tej samej symboliki.

Życie chrześcijanina posiada zatem ten cel: „pozostawić tylko świetlistą smugę Jego obecności – Jego obecnego w nas – wśród materii i zniszczeń świata, który żyje lub wali się, wśród uwielbienia lub marności wszystkich rzeczy – aby wszystko stało się podnóżkiem, pustą przestrzenią, by uczynić miejsce dla Tego, który jest Wszystkim, Jedynym, Miłością”¹²⁴. Światło rozbłyska w całym swoim splendorze pośród ciemności. Dlatego jest rzeczą słuszną, aby stworzenie usunęło się w cień i stało się tłem dla objawiającego się Pana. Taka jest, według Lubich, tajemnica wielkości osób świętych. W tekście opublikowanym pod znamienym tytułem *Ty jesteś Wszystkim, ja jestem niczym* czytamy: „Bóg jest Wszystkim i aby wypowiedzieć, że Bóg jest Wszystkim, byty śmiertelne mają wyśpiewywać swoją śmierć, słać Go swoją nicością. I ten czyn, przerażający dla człowieka, jest upajający dla świętego, ponieważ w nim, w samym centrum jego bytu żyje Życie, które jak płomyk zapalony przez Pana lepiej podaruje swoje światło otoczeniu, kiedy otoczenie to przemieni się – tak jak powinno się przemieniać – w głęboką noc”¹²⁵. Uderzający kontrast między jasnością Boga a ciemnością człowieka może budzić przerażenie, ale święci wiedzą, że jest to prawda, której poznanie wyzwala i przynosi nadzwyczajne owoce.

¹²¹ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 62.

¹²² „Et ego claritatem quam dedisti mihi dedi eis ut sint unum sicut nos unum sumus” (J 17,22).

¹²³ O związku między pojęciem *claritas* a opuszczeniem Jezusa na krzyżu mówiła Lubich m.in. przy okazji wspomnienia św. Klary 11 sierpnia 2000 roku: „My czujemy, że *Claritas* ma wiele wspólnego z nami ze względu na to Słowo życia [...]: «I także światło – mówi Jezus – które Ty, Ojczy, Mi dałeś, przekazałem im – uczniom, a więc także nam – aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy». A więc jest to światło. Od kogo otrzymaliśmy to światło? Wiemy: od Jezusa opuszczonego, który w opuszczeniu czuje się oddzielony od Ojca. Kto łączył Go z Ojcem? Światło, Duch Święty. On Go traci, aby nam Go dać, wszystko to dzieje się rzeczywiście, kiedy otrzymają Ducha Świętego”. *Da un intervento di Chiara Lubich durante la festa di Santa Chiara*, Mollens, 11.08.2000, Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich F120 bez sygnatury.

¹²⁴ *Charyzmat jedności*, s. 220.

¹²⁵ Tamże, s. 227.

Chiara jest przekonana, że nawet najczarniejsza noc znajduje swój kres i swoje wyjaśnienie w Jezusie opuszczonym. Tak jak On, w swoim dziele odkupienia, właśnie pośród przeżywanych ciemności stał się źródłem światła, tak każda osoba zjednoczona z Nim, uczestniczy w swoim czasie w tym samym pośrednictwie wobec świata. Czytamy w liście do pewnego zakonnika z 31 marca 1950 roku: „Mam tylko J.O. [Jezusa opuszczonego]. *Jego naprawdę nigdy nie zabraknie*. On jest tam, gdzie wszyskkich zabrakło. W ciemności, w samotności, w oziębłości, tam gdzie nikt nie chce przebywać. A my z Nim, aby zaczerpnąć światła, które strumieniami przelejemy na świat”¹²⁶. W Chrystusie Lubich odnajduje tak obficie jasność Boga, że w sposób naturalny staje się Jego kanałem wobec otoczenia. W innym miejscu tak opowiada o swoim doświadczeniu: „Chciałabym zaświadczyć przed całym światem, że Jezus Opuszczony wypełnił każdą pustkę, rozjaśnił każdą ciemność, stał się towarzyszem każdej samotności, przekreślił każde cierpienie, wymazał każdy grzech”¹²⁷. Moc i wiarygodność tych słów płyną nie tylko z osobistego przekonania autorki, ale ze stojących za nimi życiowych prób.

O ciemności i świetle mówi także pewien epizod z 1976 roku. Chiara zostaje wówczas poruszona zdaniem przypisywanym św. Wawrzyńcowi: „Moja noc nie zna ciemności, a wszystko jaśnieje światłem”¹²⁸ i spontanicznie odnosi je do swojej relacji do Jezusa opuszczonego. Ma wrażenie, jakby Bóg zesłał jej tę myśl, aby pokazać, jak szybkie może być przejście od napotkanego cierpienia do wypełnionego wyłącznie miłością spotkania z Nim samym¹²⁹. Nawiązując do tego doświadczenia w 2006 roku, podczas ostatniej próby duchowej związanej z nagłym osłabieniem fizycznym, zwraca się takimi słowami do członków Ruchu: „Jeśli zdołamy dostrzec Go w każdym cierpieniu, jeśli kochamy Go, zwracając się do Ojca, jak Jezus na krzyżu: «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego» (Łk 23,46), wtedy z Nim ta noc stanie się przeszłością i oświeci nas światło”¹³⁰. Jak wynika z doświadczenia Chiary, konieczne jest to przejście przez próbę ciemności, ponieważ drogą jest wyłącznie Chrystus

¹²⁶ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 75.

¹²⁷ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 150.

¹²⁸ Związany z Ruchem ks. Mario Strada przesłał wówczas Chiarze list oraz zdjęcia z nowo objętej parafii w Cappiano. Pośród pięknych fresków, poruszył ją szczególnie jeden, pod którym widniał właśnie napis: „*Mea nox obscurum non habet, sed omnia in luce clarescunt*”. Por. *Don Mario Strada*, <http://www.focolare.org/news/2015/09/12/don-mario-strada/> [dostęp: 30.09. 2017].

¹²⁹ Podobną myśl znajdujemy już w notatkach z 2 września 1949 roku: „Jezus opuszczony objęty, przyciśnięty do serca, chciany jako jedyne, wyłączone wszystko, zespolony w *jedno* z nami, a my zespoleni w *jedno* z Nim, uczynieni Cierpieniem z Nim, który jest Cierpieniem – oto wszystko. Oto, jak stajemy się *Bogiem, Miłością*”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 63. Mowa tu o charakterystycznym dla doświadczenia mistycznego zjednoczeniu przemieniającym, o uczestnictwie w życiu Boga dzięki miłości udzielanej za pośrednictwem Chrystusa.

¹³⁰ Tamże, s. 157.

ukrzyżowany i opuszczony. Czasem ta przemiana cierpienia w miłość dokonuje się na tyle szybko, że można jej prawie nie zauważyć. Jednakże tylko On nappełnia każdą noc swoją obecnością i światłem.

3.2. Nicość stworzenia

Z płynącego z głębi duszy Chiary wyznania, że Bóg jest wszystkim, rodzi się spontanicznie jako odpowiedź przekonanie, że człowiek, będący bytem stworzonym, jest niczym. Już sama forma gramatyczna takiego stwierdzenia, jak zauważa Atzori, jest cenną wskazówką do jego interpretacji¹³¹. Zarówno język włoski jak i polski stosują w analogicznych wypowiedzeniach podwójną negację, która nakazywałaby tu raczej brzmienie: „ja nie jestem niczym”. Tymczasem zdanie to wydaje się nie zaprzeczać, ale oznajmiać tożsamość człowieka. Jego prawdziwym istnieniem jest właśnie owo „nic”, które odnosi czytelnika tekstów Lubich do uniżenia się Jezusa na krzyżu aż po dramat opuszczenia przez Ojca¹³². Tak rozumiana kondycja stworzenia nie jest prostym synonimem marności czy przygodności. Jest ona raczej koniecznym elementem każdego wejścia w relację, które z kolei konstytuuje osobę.

Chiara wyjaśnia tę myśl między innymi przy okazji telefonicznej rozmowy z członkami Ruchu w 1992 roku: „ponieważ «nicość» w nas jest «nicością miłości», a na pewno nie nicością jako synonimem nieistnienia, obecny w nas Duch Święty czuwa, oświeca nas...”¹³³. Nie ma tu więc mowy o jakimś stanie rezygnacji czy bierności, ale raczej o pozytywnym, świadomym akcie woli i jego owocach. Dlatego nicość, jak zauważa Ciardi¹³⁴, nie może być rozumiana jako antyteza bytu, czy też jako akt unicestwienia poprzedzający pełnię bytu, gdyż stanowi ona – jako wyraz miłości – jego zasadniczą cechę. Jezus opuszczony w swoim uniżeniu składa ze swojego życia największy dar i w ten sposób objawia w pełni swoje boskie posłannictwo. On jest „cudem unicestwienia tego, co jest. Cudem zrozumiałym tylko dla tego, kto zna Miłość i wie, że w Miłości «wszystko» i «nic» są tożsame”¹³⁵.

¹³¹ Por. M.C. Atzori, *Il Patto in Paradiso '49 (cpvv. 19-37). Brevi considerazioni di carattere linguistico-letterario*, dz. cyt., s. 35.

¹³² Podobne stwierdzenie odnajdujemy również w Psalmie 73, który tak opowiada o cierpieniu sprawiedliwego: „Gdy się trapiło moje serce, a w nerkach odczuwałem ból dotkliwy, byłem nierozumny i nie pojmowałem: byłem przed Tobą jak juczne zwierzę” (Ps 73,21-22). Lubich powołuje się na tłumaczenie Wulgaty: „et ego *ad nihilum* redactus sum, et nescivi” (podkreślenie moje). Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 42.

¹³³ *Santi insieme*, Roma 1995, s. 106.

¹³⁴ Por. F. Ciardi, *Sul nulla di noi, tu*, NU (20)1998, nr 2, s. 247.

¹³⁵ Cyt. za: tamże.

Przywołana tu logika unicestwienia, niepojęta z perspektywy stworzenia, zostaje przeniesiona także w pewien sposób na ludzkie doświadczenie. Paradoksalnie, prawda o radykalnej, ontologicznej i moralnej różnicy między bytem Boga a bytem człowieka staje się jednocześnie źródłem radosnego uniesienia oraz prawdziwej męki. „Życie świętego – stwierdza Chiara w trzeciej osobie, na znak dystansu wobec samej siebie – składa się z przepaści i szczytów: z niezgłębionych przepaści, z nocy czarnych jak otchłań, z ciemnych korytarzy, w których dusza – przeniknięta najwyższym światłem – trwa oślepią w ciemnej kontemplacji i pogrążona w morzu udręki, prawie rozpaczy, z powodu jasnego zobaczenia własnej nędzy i nicości”¹³⁶. Już sama forma wypowiedzi, którą stanowi ciąg przeciwieństw, wskazuje na absurdalność doznawanych przeżyć. Noc czarna „jak otchłań” oznacza przeniknięcie „najwyższym światłem”, ciemna kontemplacja jest wynikiem oślepienia, rozpacz rodzi się z „jasnego zobaczenia”. Te poruszające, poetyckie stwierdzenia wskazują wyraźnie, że dramat duchowy wypływa z przerażającej odległości między Stwórcą a stworzeniem, której świadomość otwiera się właśnie przed świętym, to znaczy przed osobą żyjącą najbliżej Boga. Takie doświadczenie własnej nicości nie odnosi się do braku egzystencji, lecz do jej radykalnej inności wobec natury boskiej.

Pasja Chrystusa pokazuje, że jedyną odpowiedzią na tę prawdę jest wypełnienie owej ontologicznej przepaści – najwyższą miłością. Tak wspomina Lubich swoje doświadczenie: „Żyjąc Jezusem opuszczonym, zaczęliśmy rozumieć, że On *unicestwił* Siebie i w tej *nicości* było nasze życie. Być tak jak On, z miłości do Niego, tą nicością, którą rzeczywiście jesteśmy. My – niczym, On – wszystkim”¹³⁷. Nicość człowieka nie oznacza jego zagłady, lecz życie, ponieważ wyraża realną prawdę o stworzeniu w spotkaniu z Bogiem. Jezus opuszczony, będąc „wszystkim” ze względu na bóstwo, stał się z miłości do ludzi „niczym”, podejmując wszystkie konsekwencje kondycji stworzenia. Człowiek może Mu odpowiedzieć, przyjmując analogiczną postawę uniżenia, i w ten sposób obiera właściwą drogę do przebóstwienia, ze względu na pełną komunie z Chrystusem.

Wpisana w logikę chrześcijańskiego życia, trwała decyzja o uniżeniu siebie nie dotyczy wyłącznie relacji do Stwórcy, podkreśla wielokrotnie Lubich, lecz także spotkania z drugim człowiekiem. Opuszczenie Jezusa na krzyżu jest bowiem drogą do jedności w dwóch wymiarach: wertykalnym w odniesieniu do Boga i horyzontalnym – do stworzenia. „Aby objąć w sobie Wszystko, trzeba być nicością jak Jezus

¹³⁶ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 174-175.

¹³⁷ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 54.

opuszczony. Na nicości wszyscy mogą pisać... Trzeba stanąć przed każdym w postawie uczenia się, bo naprawdę mamy się czego uczyć. Jedynie nicość ogarnia i przygarnia do siebie wszystko w jedno – trzeba być *niczym* (Jezusem opuszczonym) wobec każdego brata, aby w tym bracie objąć *Jezusa*: «Cokolwiek uczyniliście...»¹³⁸.

Chiara rozwija tę myśl w oparciu o dwa skrajnie przeciwstawne pojęcia: wszystko – nicość. Pierwsze z nich, pisane wielką literą i stosowane tu w kontekście opuszczenia na krzyżu, zdaje się odwoływać wprost do Boga. Drugie natomiast wskazuje na postawę miłości w warunkach rzeczywistości stworzonej, przyjętych we wcieleniu również przez Syna. Nicość oznacza tu duchową próżnię to znaczy całkowite otwarcie się na drugą osobę, aby ta mogła się w pełni wyrazić. Podobnie jak we wcześniejszych fragmentach, należy pustkę tę rozumieć nie w znaczeniu egzystencjalnym, ale jako najdoskonalszy wyraz miłości, w której ktoś usuwa się na bok, aby dać miejsce innemu. Tak pojmuje Lubich wołanie Jezusa opuszczonego, który rezygnuje ze stanu szczęścia wpisanego w boską naturę, aby przyjąć w sobie, przemienić i w ten sposób odkupić marność ludzkiej kondycji. Nicość nie jest tu bezkształtną otchłanią, ale raczej białą kartką, na której każdy może wypisać swą tożsamość i w ten sposób stać się darem wobec innych. Nie chodzi tu o żaden dyplomatyczny zabieg w relacjach międzyosobowych – obecność drugiego jest realnym bogactwem, możliwością stałego „uczenia się”. Najcenniejszym owocem takiego spotkania, zauważa Chiara, jest jednak przyjęcie w sobie „Wszystkiego”, doświadczenie Boga przychodzącego w drugim człowieku, zgodnie z ewangelicznymi słowami zaczerpniętymi z Kazania na Górze. Odważny akt odsunięcia na bok własnego istnienia, na wzór życia oddanego przez Chrystusa, pozwala przekroczyć indywidualne ograniczenia i odnaleźć pełnię rzeczywistości nadprzyrodzonej. Duchowa próżnia rozumiana jako wyraz miłości przyzywa jedność. W doświadczeniu chrześcijanina powtarza się w ten sposób, dzięki nierozzerwalnej więzi ze zbawczym dziełem Wcielonego Syna, dynamika wydarzenia paschalnego.

Dla Chiary świadomość nicości – własnej i całego stworzenia – pozostaje zawsze w ścisłej relacji z otwarciem się na działanie Boga. Nawet jeśli doświadczenie to wyraża się czasem w sposób bolesny i niesie ze sobą niezrozumienie, ciemność, to ostatecznie znajduje ono swoje wyjaśnienie w spotkaniu z Tym, który jedyny jest „wszystkim”. Podczas konferencji telefonicznej z członkami Ruchu w 1998 roku, tak o tym mówi: „Ja, moje ja, nie powinno być, nie powinno istnieć. Ma zostać unicestwione. Jeśli ma ono mieć jakąś osobowość, to tylko tę: Jezus we mnie, na mojej

¹³⁸ Tamże, s. 64.

nicości”¹³⁹. Wyjaśnia przy tym, że Opuszczony jest dla chrześcijanina doskonałym wzorem pokory, nie ze względu na przyznanie się do swojej słabości, ale ponieważ unicestwia się całkowicie, kiedy doświadcza w sobie skrajnego przeciwieństwa swojego bytu. W takim nie-istnieniu Lubich upatruje warunku prawdziwej miłości, która jest podstawowym wyzwaniem, a jednocześnie także owocem duchowości wspólnotowej. W relacjach międzyosobowych staje się ono przestrzenią przebywania Boga pośród ludzi. Taki jest kontekst mistycznego doświadczenia w 1949 roku, które pozostaje w pismach Chiary jako stały punkt odniesienia dla życia duchowego. Zapisuje w swoim dzienniku 17 lipca 1980 roku, odwołując się do *Paradiso*: „Bóg działał na nicości wywołanej w nas przez miłość do Jezusa Opuszczonego. Tak, na nicości działa Bóg, Duch [Święty] przemawia”¹⁴⁰. Doświadczenie własnej nicości przynosi niezwykle owoce: otwartość na obfite rozlanie się łaski.

Bez wątpienia mistrzem i największym autorytetem w tych sprawach jest dla duchowości chrześcijańskiej Jan od Krzyża ze swoim pojęciem „nada”. Lubich wspomina go wielokrotnie, kiedy mówi o konieczności uniżenia się aż po unicestwienie¹⁴¹. W 1985 roku dzieli się swoim doświadczeniem z mieszkańcami miasteczka Loppiano: „doświadczyłam, że często pociąga mnie Jezus opuszczony jako absolutne nic, absolutna nicość – On stracił wręcz Boga dla Boga¹⁴² – owo nic, «nada», o którym wielokrotnie mówi św. Jan od Krzyża, to oderwanie od tych wszystkich apetytów – jak on je nazywa – także duchowych, to znaczy spraw, do których można się przywiązać. Doświadczyłam [...] radości, wolności tego «nada», tego nic, zapomnienia wszystkiego. «Ty umarła dla świata – mówił Foco¹⁴³ – ze względu na całkowite zapomnienie» [...]. Jesteśmy pośród świata, prowadzimy dialog ze wszystkimi, a żyjemy w zapomnieniu, to znaczy w «nada» wszystkiego, ponieważ w sercu pamiętamy¹⁴⁴ tylko o Bogu, jest tylko Bóg w tobie”¹⁴⁵.

Dla Chiary „nada” nie oznacza wyłącznie duchowego doświadczenia ogołocenia siebie na wzór Chrystusa. Jest nim natomiast sam Jezus opuszczony, jak zauważa

¹³⁹ *Costruendo il castello esteriore*, dz. cyt., s. 52.

¹⁴⁰ *Modlić się jak aniołowie. Myśli i rady wybrane z pism i przemówień Chiary Lubich*, red. N. Dallapiccola, E.M. Fondi, Warszawa 2014, s. 37.

¹⁴¹ Zob. *Cristo dispiagato nei secoli*, Roma 1994, s. 68-81.

¹⁴² Na temat idei utraty „Boga dla Boga” zob. Wyżej, s. 120-121.

¹⁴³ Iginio Giordani.

¹⁴⁴ Lubich nawiązuje tu do gry słów w języku włoskim: „ri-cor-dare” (pamiętać). W oryginalnym fragmencie brzmi: „perché si ricorda cioè si rimette in cuore, ri-cor-dare, io lo traduco così, si rimette in cuore Dio solo”.

¹⁴⁵ *Da una risposta di Chiara Lubich alle domande delle scuole internazionali di formazione per focolarini*, Loppiano, 24 maggio 1985, Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich F120 bez sygnatury.

Ciardi, nicość, jaką On przeżył¹⁴⁶. Lubich z wdzięcznością powołuje się na Jana od Krzyża, którego pismom wiele zawdzięcza, zauważa jednak wyraźną różnicę między pojmowaniem tej nicości przez hiszpańskiego karmelitę a własnym doświadczeniem, które podkreśla to, co pozytywne: chce nie tyle oczyszczać poszczególne cnoty, co całkowicie przenieść uwagę na drugiego, kochając go¹⁴⁷. Także w spotkaniu z religiami wschodnimi podkreśla, że w opuszczeniu Jezusa dostrzec można z jednej strony bliski im obraz zgaszonej świecy, a więc całkowitego „nada”, z drugiej zaś – ogień, ponieważ nie przestaje w Nim płonąć nieskończona miłość¹⁴⁸.

Wymownym przykładem tak rozumianej nicości jest dla Chiary postać Maryi. Fascynują ją prostota i uniżenie, z jakimi staje ona pokornie wobec potęgi Boga, a które czynią ją królową apostołów. Komentując zdanie z Ewangelii św. Łukasza o zachowywaniu przez Maryję wszystkich spraw w sercu, Lubich stwierdza: „Ona milczała. Milczała, bo we dwoje nie mogli mówić. Słowo zawsze musi opierać się na milczeniu, tak jak obraz potrzebuje tła. Milczała, ponieważ była stworzeniem; bo to, co jest nicością, nie mówi. Lecz na tej nicości przemówił Jezus i wypowiedział samego siebie. Bóg, Stwórca i Wszystko, przemówił na tle nicości stworzenia”¹⁴⁹. Chiara nie czuje się powołana do milczenia: miłość przynagla ją, aby dzielić się swoim doświadczeniem i głosić wielkie dzieła Pana. Tym niemniej w Maryi widzi szczególny wzór dla swojego życia duchowego, ponieważ w jej milczeniu rozpoznaje prawdę o ludzkiej małości, na której może wybrzmieć w pełni Bóg wypowiadający swoje Słowo, przez wcielenie Syna. Nicość człowieka jest tłem: istnieje, posiada swoje niemałe znaczenie, ale właśnie ze względu na wyłaniający się na nim obraz. Chodzi bowiem o to, aby ten ostatni mógł ukazać się w pełnym blasku, nadając wartość całemu otoczeniu.

3.3. Asceza a mistyka

W opuszczeniu Jezusa na krzyżu Lubich widzi klucz do zrozumienia – otwierającej się przed nią i przed idącymi za nią osobami – duchowej drogi jedności. W nim zawiera się bowiem jednocześnie bolesna próba poczucia oddalenia od Boga i najgłębsza, nierozdzielna komunika z Nim. Są to dwa podstawowe elementy chrześcijańskiego doświadczenia: oczyszczenie i zjednoczenie. Tak pisze Chiara: „Jezus ukrzyżowany i Jezus zmartwychwstały stanowią jedną całość: ascezy i mistyki.

¹⁴⁶ Por. F. Ciardi, *Sul nulla di noi, tu*, dz. cyt., s. 247.

¹⁴⁷ Por. *In unità verso il Padre*, Roma 2004, s. 96.

¹⁴⁸ Por. *Incontri con Oriente*, Roma 1986, s. 75.

¹⁴⁹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 205.

Trzeba tu sobie uzmysłowić, że Jezus w swoim opuszczeniu stawia pytanie, które domaga się odpowiedzi – zmartwychwstania. My bowiem w cierpieniu widzimy wysiłek ascetyczny, a w świetle wypływającym z objęcia tego cierpienia – część mistyczną [...]. Żyjąc naszym Idealem¹⁵⁰, przeżywając jakakolwiek «noc», zawsze znajdujemy się w tych obu wymiarach, co jest możliwe dzięki naszej relacji z Jezusem opuszczonym. On jest mistrzem zarówno w wymiarze ascetycznym, jak i mistycznym”¹⁵¹.

Krzyż i zmartwychwstanie przywołują się wzajemnie, gdyż stanowią jedno wydarzenie paschalne. Z perspektywy swojego doświadczenia Lubich zauważa, iż te dwa momenty w życiu duchowym mogą postępować po sobie w tak niewielkim odstępie czasowym, iż zdają się łączyć w jeden. Cierpienie przeżywane jako próba największej miłości przyzywa światło, a ono niesie ze sobą pełnię łaski, którą jest tajemnicze włączenie ludzkiej natury w misterium Trójcy Świętej. Z tego względu doświadczenie nocy, choć pozostaje prawdziwe i bolesne, jeśli przeżywane jest w ścisłej więzi z Jezusem opuszczonym, może być jednocześnie okresem nadzwyczajnego zjednoczenia z Bogiem, a więc pełni szczęścia i pokoju. W Nim bowiem, jak widzieliśmy wyżej, łączą się ze sobą w sposób doskonały cierpienie i miłość.

Dla pełniejszego zrozumienia specyfiki duchowości Chiary w jej wymiarze ascetycznym i mistycznym, trzeba raz jeszcze podkreślić jej charakter wspólnotowy. Doświadczenie realnej obecności Boga dokonuje się tu w komunii z braćmi, we wspólnocie eklezjalnej zebranej w imię Jezusa, zgodnie z Jego nowym przykazaniem, to znaczy we wzajemnej miłości, której najwyższą miarę On sam wskazał. Jak zauważa Lubich już w 1950 roku, jest to „mistyka nowego Testamentu, nowego przykazania, mistyka Kościoła, w której Kościół jest naprawdę Kościołem, ponieważ [jest] *Jednością*, Ciałem Mistycznym, Miłością, gdyż krąży w nim Duch Święty, który czyni Go Oblubienicą Chrystusa [...]. A więc mistyka tych, którzy miłują się wzajemnie, jak On nas umiłował, dusz złączonych w jedno, które odzwierciedlają na ziemi Trójcę Świętą w niebie”¹⁵².

Chiara kieruje spontanicznie swoje spojrzenie na Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego jako Tego, który stanowi doskonały przykład i miarę takiej postawy.

¹⁵⁰ Chiara używa pojęcia „Ideal” na określenie ogromu nadprzyrodzonego światła, które wypłynęło z charyzmatu jedności w początkach Ruchu. Por. *Gesù Maestro*, NU (30)2008, nr 6, s. 609.

¹⁵¹ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 151-152.

¹⁵² Cyt. za: F. Ciardi, *L'intuizione di una „spiritualità collettiva”: un'unità di anime che rispecchia la Trinità di Lassù*, dz. cyt., s. 35.

Widzi ona w Nim wyjaśnienie słów „jak Ja was umiłowałem”: prawdziwa miłość oznacza bowiem zdolność do oddania życia za braci, co uczynił Chrystus uniżając się co do bóstwa, aby przywrócić ludziom pełnię istnienia. Wołanie opuszczenia, przekonana jest Lubich, wyraża najwyższą cenę Jego ofiary. Odczucie radykalnej samotności i oddalenia od Ojca staje się w Nim drogą oczyszczenia, która otwierając przed człowiekiem dostęp do pełnej komunii z Bogiem, wprowadza go w życie trynitarnie. Skoro dla Jezusa największą próbą było doświadczenie rozerwania się podstawowej dla Niego więzi z Ojcem, zauważa Chiara, to również dla osób powołanych do duchowości jedności, głównym źródłem umartwienia są przeszkody i trudności w relacjach wzajemnej miłości. Dlatego przypominając członkom Ruchu o przestrzeganiu praktyk ascetycznych zalecanych przez Kościół, podkreśla, że dla fokolarynów szczególne znaczenie mają te formy pokuty, które niesie ze sobą życie w braterskiej wspólnotcie¹⁵³.

Już w pierwszych latach kształtowania się duchowości jedności, jak wspomina Lubich po latach, Jezus opuszczony był „jakby syntezą ascezy, którą Bóg nam proponował, a żyjąc Nim, mogliśmy żyć Chrystusem w nas. W [Nim] były wszystkie cierpienia, wszystkie rodzaje miłości, wszystkie cnoty, wszystkie grzechy (ponieważ On uczynił się «grzechem») i w Nim my wszyscy odnajdowaliśmy się w każdej chwili życia. On, bliski śmierci, był syntezą cierpień fizycznych, cierpień moralnych i duchowych. Był syntezą wszystkich rodzajów miłości: On był «ojcem», ponieważ na nowo nas zrodził; był «matką» w bólach boskiego rodzenia; był bratem, był przyjacielem. Był syntezą cnót: tak czysty, że oderwany od jakiegokolwiek pociechy Bożej – On, który był Bogiem. Był ubogi we wszystko, nie miał wręcz poczucia swej boskości; był posłuszny, ponieważ wszystko tracił w Ojcu, który był Jego Autorytetem. Rzeczywiście, Jezus w swoim wołaniu był dla nas jednocześnie cierpieniem i miłością”¹⁵⁴.

W Opuszczonym na krzyżu Chiara odkrywa wzór i wartość każdego bólu fizycznego, moralnego i duchowego, jaki człowiek może napotkać na podjętej przez siebie drodze do Boga. W Nim także rozpoznaje wzniosły przykład praktyki wszelkich cnót oraz rad ewangelicznych. Jednym słowem, w tym wołaniu zawiera się cała chrześcijańska asceza – każdy ludzki wysiłek wyrażający bezgraniczną miłość i tęsknotę za Ojcem, nawet kiedy Ten zdaje się w danej chwili nie odpowiadać. Lubich

¹⁵³ Por. *Duchowość jedności nową drogą*, Kraków 2004, s. 23-25.

¹⁵⁴ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 53. Przywołany tekst, opatrzony datą 30 czerwca 1961 roku, odnosi się do doświadczenia pierwszych miesięcy roku 1949.

sugeruje, aby te różne rodzaje cierpienia nazywać „po imieniu”: są to bowiem rozmaite formy spotkania z Jezusem opuszczonym. Kiedy rozpozna się Jego za każdym bolesnym ciosem zadawanym naszemu „dawnemu człowiekowi”¹⁵⁵, dana okoliczność okaże się już nie ascetyczną próbą, ale objęciem Ukrzyżowanego-Zmartwychwstałego, a więc mistyką przebywania w Bogu. W doświadczeniu oschłości, pustki, oziębłości, odrzucenia rozbrzmiewa Jego wołanie: „Eloi, Eloi, lema sabachthani?” (Mk 15,34).

Ten wewnętrzny dramat umierającego w skrajnej samotności Syna Bożego zostaje przewyciężony, zauważa Chiara, o czym świadczą słowa zapisane przez ewangelistę Łukasza: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46). Opuszczenie stanowi próbę miłości, przejście od kondycji ludzkiego grzechu i słabości – z którymi Chrystus utożsamia się w sposób najbardziej wyrazisty w godzinie męki – do pełni życia w Bogu. Jest to otwarta przed człowiekiem droga, którą należy ciągle podejmować. Przejście od skutków zerwania więzi do odnowionej jedności, często dramatyczne, stanowi najbardziej charakterystyczną próbę duchową przeżywaną przez Lubich i jej naśladowców. Dotyka ona bowiem tego, co stanowi istotę doświadczenia wspólnotowego na każdym jego etapie, od samego początku aż po jego ostateczne spełnienie się dzięki „doskonałości miłości”¹⁵⁶. Dlatego, zgodnie z wolą założycielki zapisaną w Statutach Generalnych, osoby należące do Ruchu „gdyby napotkały na jakikolwiek brak jedności, podział czy rozbieżność dotyczące ich lub innych, znajdują drogę do przywrócenia jedności w Jezusie ukrzyżowanym i opuszczonym, który woła: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15,34; Mt 27,46), ale przewycięża swe ogromne cierpienie, oddając się na nowo Ojcu: «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego» (Łk 23,46)”¹⁵⁷.

Jezus opuszczony poprzez swoją kenozę wskazuje Chiarze drogę poświęcenia siebie, które jest postawą najwyższej miłości, zarówno wobec Ojca, jak i wobec każdego spotykanego człowieka. Potrzebne jest bowiem oddanie wszystkiego, także Bożych inspiracji w sobie, aby z prostotą wejść w drugiego. W tym tkwi zatem codzienna praktyka umartwienia, aby na tej nicości – rozumianej jako pełny dar z siebie – mogło rozkwitać życie oparte wyłącznie na wzajemnej miłości. „Na tym polega być

¹⁵⁵ Por. Ef 4,22-24. Pawłowy obraz dawnego i nowego człowieka jest Chiarze szczególnie bliski. Chętnie się nim posługuje, aby wyrazić potrzebę ciągłego pokonywania tendencji egoistycznych na rzecz relacji miłości we wspólnocie, por. *Duchowość jedności nową drogą*, dz. cyt., s. 23.

¹⁵⁶ Dzieło Maryi, *Statuty Generalne*, dz. cyt., art. 5.

¹⁵⁷ Tamże, art. 8, par. 8. W kolejnym artykule czytamy, iż miłość do Jezusa opuszczonego prowadzi do oderwania zewnętrznego i wewnętrznego, które jest niezbędnym warunkiem nadprzyrodzonej jedności. Ona właśnie w pierwszym rzędzie sprawia, że osoby należące do Ruchu „przewyciężają w życiu osobistym cierpienia fizyczne, a także przede wszystkim duchowe, jak: oschłość, ciemność, pokusy, niezrozumienia” (tamże, art. 9).

stopionym w jedno. Tutaj widać, że być jedno – to być Jezusem opuszczonym”¹⁵⁸. Z tego względu jest On dla Lubich niedoścignionym wzorem postępowania na drodze duchowości wspólnotowej.

Niezwykle znaczące w tym kontekście jest pismo z 16 maja 1950 roku opublikowane pod tytułem *Droga jedności*. Nawiązuje ono do przypisywanego Pseudio-Dionizemu podziału na trzy zasadnicze etapy życia duchowego: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Chiara łączy poszczególne drogi w jedną, nawiązując do stwierdzenia Jezusa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Proces uświęcenia rozumie ona jako coraz doskonalsze upodobnienie się do Chrystusa, aż po przemianę w Niego¹⁵⁹. Tak pisze: „Kto wchodzi na drogę jedności, wchodzi w Jezusa. Usuwa siebie, aby żyć Jezusem [...]. Kto wchodzi na drogę jedności, nie wspina się z trudem na górę. Dzięki natychmiastowemu i całkowitemu odcięciu własnego «ja», które niesie ze sobą całkowitą śmierć, unicestwienie swego jestestwa w Bogu – uczynione z miłości [...] – znajduje się on już na szczycie góry. Nie można już wspiąć się wyżej; tam się wypoczywa (*Przyjdźcie do mnie wszyscy, [...] a Ja was pokrzepię*). Rozpoczyna wtedy wędrówkę wzdłuż górskich grzbietów, aż do Boga, a gdyby się zatrzymał, rozpoczyna wciąż na nowo w ten sam sposób”¹⁶⁰.

Droga jedności oznacza w myśli Lubich spotkanie dwóch lub więcej osób, z których każda usuwa siebie, aby na tej nicości pozwolić żyć Chrystusowi. To zaparcie się siebie aż po „śmierć z miłości” jest najwyższą formą ascezy i dlatego bezzwłocznie wynosi je na szczyty życia w Bogu. Chiara – której górski krajobraz jest bardzo bliski, gdyż w takim się wychowała w Trydencie – porównuje w tym tekście rozwój duchowy do wspinaczki. Zazwyczaj przyjmuje się, że pierwszy jego etap polega na oczyszczeniu zmysłów i ducha poprzez podejmowanie stosownych umartwień. Kolejne zaś przynoszą oświecenie i zjednoczenie, to jest szczególne łaski przemieniające umysł i całe życie osoby aż po oblubieńczą więź z Panem. W tym kontekście autorka zauważa – na podstawie doświadczenia pierwszych lat podążania drogą jedności – jej oryginalny, odmienny charakter. Zadanie śmierci własnemu „ja” ze względu na miłość do brata przynosi jako natychmiastowy owoc całkowite zanurzenie w Bogu, a więc pełnię doświadczenia mistycznego – upragnione zjednoczenie. Przychodzi ono nie ze względu na trwający w czasie wysiłek umartwienia, lecz dzięki temu zapomnieniu o sobie, które

¹⁵⁸ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 155.

¹⁵⁹ Rossé zauważa, że taka perspektywa jest bardzo bliska teologii Pawłowej: „jesteście w Chrystusie Jezusie, który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,30); por. G. Rossé, *Santità e santificazione negli scritti di Chiara Lubich alla luce di s. Paolo*, NU (19)1997, nr 3-4, s. 379-382.

¹⁶⁰ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 76.

wypływa z zupełnego poświęcenia się bratu. W praktyce miłości wzajemnej, rozumianej jako odzwierciedlenie wśród ludzi życia Trójcy Świętej, dostrzega Chiara specyfikę ascezy i mistyki typowej dla fokolarinów.

Spośród wielu obrazów stosowanych przez Lubich dla opisaną podjętej przez nią i przez jej naśladowców drogi duchowej, na szczególną uwagę zasługuje jeszcze: „*via Mariae*”¹⁶¹. Czerpiąc z przekazanych przez Pismo i Tradycję epizodów związanych z życiem Matki Jezusa, opisuje ona poszczególne etapy dojrzewania i pogłębiania więzi z Bogiem: od zwiastowania aż po pełne włączenie do chwały Zmartwychwstałego. Jeden z nich łączy się ściśle z wołaniem opuszczenia, w którym Maryja uczestniczy w wyjątkowy sposób, trwając w niewypowiedzianym cierpieniu pod krzyżem. Chiara nazywa ją w tym momencie: „Osamotnioną”¹⁶². Jest to drugie „*fiat*” w jej życiu, kiedy patrząc na umierającego Syna, który oddaje ją za matkę innemu, zdaje się pozbawiona swego Bożego macierzyństwa. Zawieszona również ona w doświadczeniu pustki, musi stracić w pewien sposób to, co było dotąd sensem jej istnienia oddanego całkowicie Chrystusowi. Nie ma nawet prawa, aby się uzalać. Oderwana w okrutnych okolicznościach od Syna, uczestniczy w szczególny sposób w Jego dziele odkupienia.

W zapiskach z 28 września 1949 roku czytamy: „Również Osamotniona ma swoją Ranę. W tę Ranę zadana Jej sercu przez opuszczenie Jezusa: «Niewiasto, oto syn Twój» (por. J 19,26)... (milczenie co do Tego, który został zastąpiony przez Jana jest szczytem cierpienia i można je porównać do milczenia Boga w opuszczeniu Jezusa)... wszedł Jan, a z nim cała Ludzkość [...]. Nie dochodzi się do Jezusa inaczej, niż przez Maryję. Nie posiada się Opuszczonego inaczej, niż poprzez Osamotnioną”¹⁶³. Matka stojąca pod krzyżem jest dla Chiary ikoną osoby, która w swej ludzkiej kondycji uczestniczy w pełni w zbawczym dziele Chrystusa. Uczy ona, jak stracić wszystkie dary, jakie wcześniej otrzymało się od Boga, aby pozwolić Mu doprowadzić do końca Jego zamysł. Dlatego jak Jezus opuszczony jest jedynym oblubieńcem, tak Maryja osamotniona jest jedyną matką na drodze jedności¹⁶⁴.

¹⁶¹ Por. tamże, s. 78-84.

¹⁶² Tak przyjęło się tłumaczyć na j. polski włoskie określenie: „*Desolata*”.

¹⁶³ *Maria*, dz. cyt., s. 40.

¹⁶⁴ Dnia 20 sierpnia 1962 roku, podczas pobytu w szwajcarskim Oberiberg, tak pisała: „Mam tylko jedną matkę tu na ziemi: / Maryję Osamotnioną. / Nie mam innej matki poza Nią. / W Niej jest cały Kościół na wieki / i całe Dzieło w jedności. / W Jej Boskim planie jest mój. / Przejdę przez świat, żyjąc Nią. / Każde oddzielenie będzie moim. / Każde oderwanie od dobra, które uczyniłam / – wkładem w stawanie się Maryją. / W jej „*stabat*” – moje „trwanie”. / W jej „*stabat*” – moje „podążanie”. / *Hortus conclusus* / źródło zapieczętowane (por. Pnp 4,12); / będę pielęgnować Jej najbardziej umiłowane cnoty, / by na mojej milczącej nicości / rozblęła Jej Mądrość. / I aby wielu, wszystkie Jej umiłowane dzieci, / najbardziej potrzebujące Jej miłosierdzia, / mogły wszędzie odczuć Jej matczyną obecność / w drugiej małej Maryi”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 208-209.

U początków niniejszego rozdziału leżało przekonanie, że dla możliwego wiernego i precyzyjnego opisanie oryginalnych intuicji duchowych Lubich konieczne jest najpierw spotkanie z jej tekstami, w perspektywie fenomenologicznej. Z tego względu przyjrzelśmy się wspólnym cechom pism mistycznych i zasadom ich analizy oraz interpretacji, a także specyfice języka autorki. Dalej przywołane zostały te fragmenty, w których bezpośrednio pojawia się tytułowy dla nas obraz źrenicy oraz inne należące do tego samego pola semantycznego. W ostatniej części, poruszając się w obrębie tej samej metaforyki, podjęliśmy wątek pustki i nicości w odniesieniu do opisywanej duchowości. Ze względu na przyjętą metodę, w której centralną pozycję zajmują teksty źródłowe będące podstawowym świadectwem relacji mistyka z Bogiem, na tym etapie analizy literacko-teologicznej ograniczyliśmy się wyłącznie do pism Chiary, powołując się jedynie na drobne komentarze najbliższych jej przyjaciół-współpracowników.

Jak widzieliśmy, oryginalny język i poetyka stosowana przez Lubich w jej różnego rodzaju tekstach nie wypływają ze szczególnych aspiracji artystycznych, ale przynależą do treści zawartej w jej duchowości. Bezpośrednie poznanie i miłość Boga, przeplatające się nieustannie ze sobą i wzajemnie się warunkujące, znajdują swój uprzywilejowany wyraz raczej w obrazach i symbolach niż w logicznych konstrukcjach myślowych. W dalszej kolejności potrzebują jednak adekwatnej interpretacji przy użyciu narzędzi typowych dla nauk teologicznych. Takie jest fascynujące wyzwanie, jakie stawia przed nami, śladem wielu innych autorów pism mistycznych, podjęta tu spuścizna literacka Chiary.

Bez wątplenia bogactwo doświadczenia założycielki Focolari i płynącej z niego myśli odnośnie Jezusa opuszczonego nie zamyka się w przytoczonych wyżej tekstach. Pozwoliły one jednak na wydobycie najbardziej zasadniczych obrazów stosowanych przez autorkę dla opisanie i wyjaśnienia życia duchowego oraz na wskazanie pewnego klucza hermeneutycznego do dalszej, pogłębionej refleksji doktrynalnej. Zamykając zatem etap opisu doświadczenia nacechowanego w sposób konieczny subiektywizmem, możemy przejść w kolejnych rozdziałach do jego obiektywizacji w świetle Objawienia oraz konfrontacji z odpowiadającymi im dziedzinami teologicznymi. Wszystkie te elementy pozwolą nam zastanowić się nad znaczeniem intuicji duchowych Chiary dla wciąż żywej w Kościele interpretacji aktualizującej.

Rozdział 4

Jezus opuszczony spojrzeniem Boga na świat

Specyfika duchowości Chiary, jak podkreślaliśmy już wielokrotnie, płynie z jej spojrzenia na całe misterium zbawienia „poprzez Ranę Opuszczenia, która jest *źrenicą* Bożego Oka na świat. Nieskończona Pustka, przez którą Bóg patrzy na nas. Okno Boga otwarte na świat i okno ludzkości, przez które ona widzi Boga”¹. Przywołana tu metafora zawiera w sobie dwa wyraźne kierunki dalszych rozważań: pierwszy z nich, który można nazwać odgórnym, dotyczy relacji Trójcy Świętej do stworzenia. Drugi natomiast, o charakterze oddolnym, odnosi się do otwierającej się przed człowiekiem możliwości poznania Boga i zjednoczenia z Nim poprzez Chrystusa. Te dwa kierunki wyznaczają tok naszej refleksji odpowiednio w niniejszym oraz następnym rozdziale.

Zgodnie z przyjętą na początku rozprawy metodologią, po nakreśleniu egzegetycznego, teologicznego i historycznego kontekstu duchowych intuicji Lubich oraz po fenomenologicznym ujęciu jej doświadczenia dotyczącego opuszczenia Jezusa na krzyżu, w kolejnej części badań należy przejść do jego obiektywizacji poprzez pogłębioną analizę teologiczną. Myśli zawarte w pismach Chiary zostaną tu więc skonfrontowane z odpowiadającymi im obszarami refleksji systematycznej, aby na drodze takiej syntezy spróbować ocenić ich znaczenie nie tylko dla współczesnej duchowości, ale także dla podlegającej ciągłemu rozwojowi interpretacji aktualizującej.

Perspektywa obrana w niniejszym rozdziale prowadzi do spojrzenia na Jezusa opuszczonego od strony Boga, który wychodzi do człowieka. Pierwszym przedmiotem naszych rozważań będzie kwestia otwarcia się Trójcy Świętej w tajemnicy wcielenia. W niej bowiem Chiara odczytuje zapowiedź tej samej logiki miłości, która najpełniej objawi się na krzyżu. Posłany przez Ojca, Syn uniża się, aby przyjąć ludzką naturę i ta kenoza stanowi specyfikę i wyjaśnienie całego Jego ziemskiego życia. W dalszej części rozpatrzemy cierpienie i śmierć na krzyżu jako wydarzenie trynitarnie, idąc za interpretacją szczególnie bliską Lubich, która widzi w radykalizmie miłości Chrystusa odbicie relacji między Osobami Boskimi. Z tej perspektywy stawia także odważne pytanie o udział Ojca i Ducha Świętego w męce Syna oraz o samą możliwość cierpienia jako konsekwencji zła w bycie Boga. Następnie zapytamy o jedyne pośrednictwo Chrystusa w kontekście wszelkiej relacji między Stwórcą a stworzeniem. Jako

¹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 147.

Opuszczony-Zmartwychwstały, podkreśla Chiara, wnosi On bowiem na stałe ludzką naturę w życie Boga. Tym samym, jak się wydaje, spojrzenie Ojca przez ową „źrenicę” nie ogranicza się do historycznego momentu Wielkiego Piątku, ale charakteryzuje cały okres popaschalny aż po czasy eschatologiczne.

1. Logika wcielenia

Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańska „pełnia czasów” nadchodzi wraz z wydarzeniem wcielenia Syna, którego całe Jego ziemskie życie – aż po śmierć krzyżową i zmartwychwstanie – stanowi konsekwentną ciągłość. Przyjęcie przez jedną z Osób Boskich ludzkiej natury ze wszystkimi tego skutkami jest absolutną, wręcz skandaliczną nowością, tak dla ówczesnych jak i dla dzisiejszych systemów religijnych. Oznacza ono wejście Boga w historię człowieka w sposób bezpośredni i wolny, ale wiążący. Uchwycenie owej logiki wcielenia wydaje się niezbędne dla pogłębienia stwórczego i zbawczego zamysłu wobec świata, w jego stopniowym odkrywaniu się na przestrzeni dziejów.

W jednym ze swoich tekstów Lubich porównuje przyjęcie przez Syna ludzkiej natury do podróży podjętej przez emigranta. Wyruszając w dalekie kraje, dostosowuje się on, na ile jest to konieczne, do nowego środowiska, ale wnosi w nie również zwyczaje, język, sposób ubierania się czy urządzania domu typowe dla swojej ojczyzny. Podobnie Chrystus, zstępując na ziemię, przyjął tutejsze uwarunkowania, stając się dzieckiem, przykładowym synem, mężczyzną, rzemieślnikiem, zachował jednak styl życia typowy dla swojego naturalnego środowiska. Tak Chiara rozumie prawo, które On sam nazywa „swoim” i „nowym”: przykazanie miłości wzajemnej jako podstawowej zasady komunii wewnątrz Trójcy Świętej². Miarą postępowania we wspólnocie uczniów winno być „tak jak Ja was umiłowałem” (J 15,12), to znaczy realna gotowość oddania życia za drugiego.

Taka postawa, wyniesiona z niebieskiej ojczyzny, towarzyszy Chrystusowi bezustannie, na przestrzeni całej historii wcielenia. W jej świetle należy więc odczytywać poszczególne etapy Jego misji, od dzieciństwa aż po mękę i śmierć. W tym również znaczeniu Jezus jest prawdziwym obrazem Ojca: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9), ponieważ więź miłości, jaka Go z Nim łączy, stanowi Ich wspólną naturę. Jeśli więc cechą wyróżniającą uczniów Chrystusa jest jakość relacji

² Por. *L'arte di amare*, dz. cyt., s. 104-105.

między nimi³, to dlatego, że oni sami w swoim postępowaniu winni odzwierciedlać życie Trójcy Świętej, w którym otrzymali udział.

1.1. Otwarcie się Trójcy

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech duchowości Chiary jest jej rys wspólnotowy, więcej: trynitarny. Czuje się ona powołana w szczególny sposób do odzwierciedlenia na ziemi komunii Ojca i Syna, zgodnie z modlitwą arcykapłańską Jezusa: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno” (J 17,21)⁴. Pragnienie to, obecne wyraźnie już w pierwszych miesiącach tworzenia się Ruchu, nabiera nowej siły i znaczenia w latach 1949-1950, kiedy Chiara czuje się porwana do kontemplacji i udziału w pewien sposób w wewnętrznym życiu Boga, co nazywa przebywaniem „w łonie Ojca”. W tym właśnie okresie przenika głębiej tajemnicę Trójcy Świętej, która odsłania się przed nią w wymownych obrazach należących do wizji intelektualnych⁵.

Nadprzyrodzone doświadczenie komunii prowadzi Lubich do mocnego przekonania, że zasadniczymi cechami doskonałej miłości, która stanowi naturę relacji między Ojcem, Synem a Duchem Świętym, są równocześnie: jedność i odrębność. Dla natury stworzonej, skażonej słabością grzechu, wydają się one sprzecznością, podczas gdy w Bogu współgrają ze sobą w ogromnej harmonii. Czy On bowiem, pyta retorycznie Chiara, „który jest Jeden w Trzech Osobach, [...] nie jest jednocześnie Jednym i Trójcą, w owym czasie poza czasem, by tak rzec, gdzie żyje Miłość, gdzie Ojciec nieustannie rodzi Syna a Duch Święty nieustannie pochodzi jako boska Osoba,

³ „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,35).

⁴ Tak Lubich wspominała po latach narodziny Ruchu, kiedy jego duchowość kształtowała się na podstawie poszczególnych zdań z Ewangelii, czytanych w schronach Trydentu podczas alarmów przeciwlotniczych: „Pamiętamy skądinąd, że jedną z pierwszych stron, jaką przeczytałyśmy, my jeszcze młode fokolary, był Testament Jezusa [por. J 17]. Było to wydarzenie wielkiej wagi. Jest jeszcze żywe w nas to wspomnienie, że kiedy przechodziłyśmy kolejno od Słowa do Słowa, każde zdawało się rozświećlać; było to – teraz rozumiemy – jakby ktoś nam mówił: Zobacz, w szkole, w szkole Jezusa, będziesz musiała nauczyć się wielu rzeczy, ale ten, ten i ten – to są najważniejsze punkty, to znaczy: «Uświęć ich w prawdzie...» – słowa Testamentu – «Aby wszyscy stanowili jedno...», «będziecie mieli w sobie radość w całej pełni...», «Będziecie jedno jak Ja jestem jedno z Ojcem...» itd.” (*Jedność*, dz. cyt., s. 17). Modlitwę arcykapłańską Chiara uważała za testament Chrystusa wypowiedziany przed śmiercią, a jednocześnie za *magna charta* całego Ruchu (Por. tamże, s. 30). W pierwszym okresie przekonanie to wpływało bardziej z duchowej intuicji, że J 17 posiada szczególny związek z jej życiem, w kolejnych etapach – a szczególnie podczas doświadczenia mistycznego – wyjaśniło się ono i pogłębiło coraz bardziej. Pisała Lubich: „jedność jest typowo naszym powołaniem [...]. Jedność – a nie żadne inne słowo czy pojęcie mogące jakoś wyrazić inne piękne i wspaniałe drogi dążenia do Boga, jak na przykład ubóstwo dla franciszkanów, posłuszeństwo dla jezuitów, «mała droga» dla naśladowców św. Teresy z Lisieux, modlitwa dla karmelitów św. Teresy z Avili itd.” *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 50.

⁵ W odkrywaniu tajemnicy Boga Trójjednego Lubich posługuje się m.in. następującymi obrazami: słońce i promienie będące odblaskiem jego światła; trzy ptaki; materia, prawo, życie jako ślady trynitarne w świecie stworzonym. Por. „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 289, 292, 294.

jednocząc i odróżniając Ojca i Syna tak, że są Jedno i są Trójcą?”⁶ Relacje intratrynitarnie naznaczone są odwiecznie tą odrębnością, która wyraża wzajemność i niepowtarzalność daru dokonującego się w zrodzeniu Syna przez Ojca i pochodzeniu Ducha od obydwóch. Pierwotna intuicja Chiary, teologicznie poprawna i precyzyjna, rozwija się wraz z pogłębianiem się jej osobistego doświadczenia.

Wewnętrzne życie Boga, opisywane w kategoriach perichorezy⁷, jest nieustanną – jeśli można użyć takiego sformułowania wobec rzeczywistości poza czasem – grą bytu i nie-bytu, „zatrucaniem się” w drugim. „Miłość *jest* i jednocześnie *nie jest*, ale nawet wtedy, gdy *nie jest*, jest, ponieważ jest miłością”⁸. W tym kontekście trzeba interpretować stwierdzenie Lubich, że relacje w obrębie Trójcy Świętej są wciąż nowe⁹ i zawierają w sobie pewne „nowe” działania, do których zalicza ona wcielenie, opuszczenie na krzyżu jako syntezę męki Chrystusa oraz zmartwychwstanie¹⁰. Wpisane są one w trwałość, a jednocześnie nieskończoność miłości, stanowiącej naturę jedyne Boga w odrębności poszczególnych Osób.

Wcielenie Syna należy odczytywać w tym świetle jako otwarcie się tej trynitarniej komunii na rzeczywistość stworzoną. Przyjęcie ludzkiej natury oznacza jednak poddanie się ograniczeniom czasu i przestrzeni, a te z kolei naruszają w znaczący sposób dynamikę miłości, wprowadzając rozdział między jednością a odrębnością. Komentując intuicję Chiary, Zanghi zauważa, że wprowadza ona w samą istotę „tej Miłości, która skłoniła Ojca do podarowania nam Syna, a Syna do podarowania nam Ojca, tak jak Oni podarowują się Sobie nawzajem w Trójcy; przyjmując nas wewnątrz swojego życia. Jednakże aby naprawdę podarować nam Ojca, Syn w swoim człowieczeństwie nie może nie doświadczyć rozdzierającego poczucia, że Go traci, ponieważ stworzenie (a stworzeniem jest przecież człowieczeństwo Jezusa) jest związane z czasem i przestrzenią, odległościami, które trzeba pokonać, aby spotkać Boga i inne stworzenia; podczas gdy w wieczności, którą jest Bóg, spotkanie Trzech

⁶ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 24.

⁷ Pojęcia tego Lubich nie stosuje oczywiście w swoich wczesnych pismach, przyjmuje je natomiast z czasem jako głęboko odpowiadające jej oryginalnym obrazom zrodzonym z doświadczenia, a nie z literatury teologicznej. Bez wątpliwości terminologia ta jest owocem współpracy z teologami związanymi ze wspomnianą wyżej *Szkołą Abbà*.

⁸ P. Coda, o *teologii wyływającej z charyzmatu jedności*, dz. cyt., s. 58. Dla Chiary określenie nie-byt nie oznacza negacji bytu, ale określa jego najgłębszą naturę tj. miłość będącą całkowitym darem z siebie. Por. *Lezione magistrale in teologia di Chiara Lubich*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016, s. 352-353.

⁹ „Jest to wybuch nowej radości w Bogu, który jest Miłością stale nową”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰ Cudysłów w określeniu „nowe” *działanie* pochodzi od samej Lubich, co wskazuje na zastosowanie wyłącznie pewnej analogii. Por. tamże.

jest zarazem ich odrębnością i ich jednością”¹¹. Wprawdzie Zanghi odnosi się w swojej refleksji do konkretnego wydarzenia z życia Jezusa, jakim było opuszczenie na krzyżu, lecz wyjaśnia je jako konsekwencję wejścia Boga w kondycję stworzenia już we wcieleniu.

Ten dynamiczny obraz relacji trynitarnych przyjęty przez Lubich może budzić podejrzenie, czy nie zostaje tu naruszona kwestia niezmienności bytu Boga. Bez wątplenia kluczem do zrozumienia natury boskiej jest tu koncepcja miłości, która wykracza poza granice każdego modelu statycznego. Bóg jest niezmienny w swoim bycie, ponieważ nie kocha raz bardziej raz mniej, ale czyni to zawsze w sposób pełny, niedościgniony. Jego stałość oznacza wciąż nową wierność i doskonałość, choć nie chodzi tu o doskonalenie się w sensie postępu co do jakości czy ilości¹². Jednakże jest On ciągle terażniejszą miłością Osób w ich zjednoczeniu i odrębności, a to oznacza jedność natury i odmienność relacji opartych na odwiecznym rodzeniu Syna i tchnieniu Ducha Świętego.

Poznanie Boga Trójjedynego, który sam otwiera tajemnicę swojego bytu przed człowiekiem, stanowi dla Chiary bardziej doświadczenie codziennego życia niż nadzwyczajne oświecenie intelektualne, nawet jeśli obydwa aspekty przeplatają się ze sobą. Okres mistyczny przechodzi ona pośród zwyczajnych prac domowych, przenikniętych głęboko odkrywaną rzeczywistością nadprzyrodzoną. „Jednocześnie nie przestawaliśmy żyć, żyć intensywnie”¹³ – zauważa, podkreślając – fundamentalne w tym czasie – miejsce słów Pisma wprowadzanych w czyn. Dzięki tej codziennej praktyce ewangelizacji samych siebie, która oczyszcza i umacnia wzajemne relacje we wspólnocie, doświadczenie Boga staje się bliskie, namacalne, wszechogarniające. „Zdawało nam się, że za każdym razem, kiedy dusze się spotykają, tworzą między sobą nowe niebo duchowe, ciągle odmienne, różne i niebiańskie ze względu na uczestnictwo we wciąż nowym życiu Trynitarnym”¹⁴. Jak wynika z tych krótkich nawet wzmianek, dla Chiary Trójca Święta nie jest wyłącznie podstawową prawdą wiary chrześcijańskiej, ale jest powołaniem człowieka i stylem jego postępowania na drodze do pełnego

¹¹ G.M. Zanghi, *Kilka myśli o Jezusie Opuszczonym*, dz. cyt., s. 72.

¹² To intuicyjne przekonanie Lubich, iż wiele nieskończoności może następować po sobie, nie wykluczając się wzajemnie, płynie z jej osobistego doświadczenia wizji Nieba. „Zauważam, że z każdym dniem Duch Święty pozwala nam przeżywać Rzeczywistości nieskończenie piękne i nieskończenie przewyższające te wcześniejsze”. Cyt. za: J. Povilus, „Più in alto, più in dentro”. *Spunti sul concetto matematico di „infinito” a raffronto con alcuni scritti di Chiara Lubich*, NU (21)1999, nr 3-4, s. 336. Z punktu widzenia matematyki taka koncepcja nieskończoności jest w pełni dopuszczalna, Por. tamże, s. 331-342.

¹³ *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 20.

¹⁴ „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 294.

zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie. Tym samym wpływa ona w sposób bardzo zdecydowany i konkretny na jego codzienne życie¹⁵.

Akcent położony na miłość jako pierwszą cechę, która określa poprzez analogię do doświadczenia ludzkiego boską naturę i stanowi możliwą drogę do jej poznania, stanowi bez wątpienia bardzo ciekawy i trafny element duchowości Lubich, który dobrze wpisuje się w poszukiwania współczesnej teologii. W tym kontekście Balthasar pisze o konieczności rozstrzygającego zwrotu w spojrzeniu na Boga, „który w pierwszym rzędzie nie jest «absolutną mocą», lecz «absolutną miłością», którego suwerenność nie manifestuje się w trzymaniu się tego, co własne, lecz w oddaniu siebie, tak że suwerenność rozciąga się poza to, co na świecie kontrastuje ze sobą jako moc i niemoc”¹⁶. Przyjęcie ludzkiej natury, które w pewnym sensie stanowi radykalne ograniczenie się Syna, jest niezwykle wymownym znakiem tego odwiecznego obdarowania przenikającego głęboko całe życie trynitarnie. Dzieje się tak, ponieważ „boskie wyzucie się (we wcieleniu) posiada swoją ontyczną potencjalność w Jego odwiecznym wyzbywaniu się, w Jego trójosobowym darowaniu się; stąd też także osoba stworzona opisywana jest w pierwszym rzędzie nie jako «trwanie w sobie», lecz głębiej (jeżeli stworzona jest na obraz i podobieństwo Boże): jako «powrót do siebie [...] z dokonanego już wcześniej wyzucia się» i «obnażenie siebie jako darujące i wypowiadające się wewnątrz»”¹⁷. Tym samym wcielenie rzeczywiście związane jest głęboko z intymnym życiem Boga Trójjedynego w tym nieustannym, wzajemnym darze trzech Osób. Ukazuje ono, że to miłość stanowi o Jego prawdziwej naturze i niezmiennej wszechmocy. Wcielenie wnosi w świat stworzony ową logikę uniżenia się, która wpisana jest w sposób stały i wolny w doskonałość boskich relacji.

Kenoza Syna nakreśla wypełnienie się historii zbawienia: od narodzin w ludzkiej naturze, przez całe ziemskie życie, aż po śmierć na krzyżu. Choć dotyka w sposób specyficzny jednej Osoby, to jednak nie można pojmować jej niezależnie od wewnętrznych relacji w Bogu, jak podkreśla dokument *Teologia, chrystologia*,

¹⁵ Przekonanie, że z nauki o Trójcy Świętej wypływają praktyczne konsekwencje dla relacji człowieka do samego siebie, do świata stworzonego oraz do Boga, nie jest bez wątpienia nowością wniesioną przez Lubich. Podsumowując swoje refleksje na temat chrześcijańskiego wyznania jednej natury w trzech Osobach, Ratzinger stwierdza: „okazuje się, iż byt prawdziwie siebie rozumiejący pojmując zarazem, że w istnieniu swym do siebie nie należy, że staje się sobą, odchodząc od siebie, że jako relatywność odnajduje to, czym jest naprawdę pierwotnie. Powyższe myśli nie prowadzą do zrozumienia tajemnicy nauki o Trójcy Świętej, widzimy jednak, że otwierają one nowy sposób rozumienia rzeczywistości tego, czym jest człowiek i czym jest Bóg. W tym, co pozornie krańcowo teoretyczne, wychodzi na jaw to, co krańcowo praktyczne; gdy mówimy o Bogu, okazuje się, czym jest człowiek; największy paradoks staje się czymś najjaśniejszym i najbardziej pomocnym”. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 179.

¹⁶ H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 29.

¹⁷ Tamże.

antropologia Międzynarodowej Komisji Teologicznej. „To wydarzenie [kenoza Syna], w którym Bóg objawia się i komunikuje w sposób absolutny i definitywny, dotyczy jakoś własnego bytu Boga Ojca, o ile jest Bogiem, który wypełnia te misteria i żyje nimi jako swoimi w zjednoczeniu z Synem i Duchem Świętym. Nie tylko bowiem w misterium Jezusa Chrystusa Bóg Ojciec objawia się i komunikuje nam w sposób wolny i darmowy za pośrednictwem Syna i w Duchu Świętym, ale Ojciec z Synem i Duchem Świętym prowadzi życie trynitarnie w najgłębszy sposób i – przynajmniej według naszego sposobu myślenia – w jakiś nowy sposób, o ile relacja Ojca do wcielonego Syna w wypełnieniu daru Ducha Świętego jest samą konstytutywną relacją Trójcy. W wewnętrznym życiu Boga trynitarnego istnieje warunek możliwości tych wydarzeń, które dzięki niepojętej wolności Boga zostają nam ofiarowane w historii zbawienia przez Pana Jezusa Chrystusa”¹⁸.

Wcielenie wpisuje się jednoznacznie w działanie Trójcy Świętej *ad extra*: jest ono Jej bezpośrednim objawieniem się w świecie materialnym. Jednocześnie jednak – jak sugeruje Chiara, której myśl współbrzmi ze współczesną refleksją teologiczną – nie pozostaje ono bez związku z relacjami trynitarnymi w najgłębszej intymności życia Boga. W tym znaczeniu także redaktorzy przytoczonego dokumentu dostrzegają „jakiś nowy sposób” w relacjach między Trzema Osobami ze względu na wcielenie Syna. Prawdziwa nowość dotyka jednak przede wszystkim ludzi, którzy za pośrednictwem Chrystusa zostają wprowadzeni raz na zawsze w misterium życia trynitarnego. Poznanie i namacalne doświadczenie miłości Boga pozwala zrozumieć, że kenoza – pojmowana jako uniżenie się co do boskiej godności ze względu na człowieka – stanowi odzwierciedlenie tej logiki całkowitego daru z siebie, gdzie spotykają się jedność i odrębność. Również z tego względu, w całym swoim istnieniu ukierunkowanym ku innemu, gdzie zdaje się zacierać własna tożsamość, wcielony Syn jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Tym samym jest on wyraźnym, choć niepojętym znakiem otwarcia się Trójcy Świętej na człowieka postawionego w centrum świata stworzonego.

1.2. Posłanie przez Ojca

U początku duchowej historii Chiary leży olśniewające, a jednocześnie bardzo konkretne odkrycie nieskończonej miłości Boga, która dotyka ją osobiście i wyznacza nową perspektywę spojrzenia na samą siebie, na innych, na każde życiowe wydarzenie. Wszystko dookoła niej, osoby i okoliczności, znajdują swoje wyjaśnienie w tym

¹⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, 1981, I, C, 1, 2.

podstawowym dla chrześcijanina doświadczeniu. Odkrycie to nie pozostaje na poziomie poznania czy wiary, lecz staje się natychmiast „iskrą inspirującą”¹⁹ – ukierunkowaniem całego życia, czynnikiem decydującym o kształcie relacji z Bogiem i z ludźmi. Rodząca się w kolejnych miesiącach duchowość, podkreśla wielokrotnie Lubich, wypływa wyłącznie z pragnienia, aby odpowiedzieć na to głębokie przekonanie, iż jest się przez Niego kochanym.

Tak opisuje Chiara konsekwencje tego doświadczenia, w którym ma udział ona i jej najbliższe koleżanki w pierwszych miesiącach nowego życia w Trydencie: „Odkryliśmy, że Bóg jest obecny wszędzie ze swą miłością [...]. On był we wszystkim. Był w każdym miejscu i wyjaśniał nam, że wszystko jest miłością: to, kim jesteśmy i to, co nas dotyczy; że jesteśmy Jego dziećmi, a On jest naszym Ojcem; że nic nie umknie Jego miłości, nawet nasze błędy, gdyż On je dopuścił; że Jego miłość ogarnia chrześcijan takich jak my, ogarnia Kościół, świat, wszechświat”²⁰.

To przemieniające, życiodajne dla młodej Chiary spotkanie z kochającym Bogiem jest więc przede wszystkim doświadczeniem Jego ojcostwa. On czuwa, pozostaje zawsze blisko i wszystko czyni ze względu na dobro swoich dzieci, ogarniając swoją miłością także ich błędy. Wiara ta karmi się codziennymi znakami Jego troskliwej obecności, które sprawiają, że Lubich nazywa osoby podejmujące razem z nią tę duchową drogę – „popi, pope”, co w dialekcie trydenckim oznacza „synowie, córki”²¹. Zwyczaj ten zachowuje ona w odniesieniu do fokolarinów przez całe życie, gdyż wyraża on wewnętrzną postawę ufności i prostoty.

Doświadczenie Chiary znajduje wymowne potwierdzenie w słowach Benedykta XVI otwierających encyklikę *Deus caritas est*: „Uwierzyliśmy miłości Boga”²² – tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym

¹⁹ Jan Paweł II nazwał miłość „iskrą inspirującą” wszystkiego, co łączy się z nazwą Focolari. Por. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Poznań 2002, t.VII, 2, rok 1984, s. 105.

²⁰ *Duchowość jedności nową drogą*, dz. cyt., s. 31-32.

²¹ Znaczenie tego określenia wyjaśniła Chiara precyzyjnie podczas przemówienia do fokolarinów z okazji wspomnienia św. Klary 11 sierpnia 1990 roku. Porównała wówczas franciszkańskie braterstwo wyrażające się w nowym nazewnictwie: „brat”, „siostra” z dziecięctwem typowym dla członków Ruchu, na które wskazują określenia „popo”, „popa”: „Ten chrześcijanin to dziecko, syn. Ten, który rozpoznaje Ojca, który nie jest już sam, ponieważ wie, że jest kochany. Tego syna, to dziecko, tego małego, który rozkwita w potężnej wierze w miłość Boga, my określamy imieniem *popo*”. *Cristo dispiegato nei secoli*, dz. cyt., s. 46.

²² W historii pierwszej wspólnoty *focolare* w Trydencie zapisało się wyrażone jeszcze podczas wojny pragnienie, aby w razie ich śmierci, Chiare i jej przyjaciółki pochować w jednym grobie, wypisując jako wspólne imię słowa z *1 Listu św. Jana*: „Myśmy [...] uwierzyli miłości” (1 J 4,16). Por. T. Minuta, *Abbiamo creduto all'amore*, Roma 2013, s. 11.

decydujące ukierunkowanie. Św. Jan przedstawił w swojej Ewangelii to wydarzenie w następujących słowach: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy... miał życie wieczne» (3,16)²³.

Spotkanie z miłością Ojca, które papież określa jako pierwsze źródło doświadczenia chrześcijańskiego, wyznacza także początek duchowości Lubich. Z czasem również ona pogłębia – w specyficznym świetle otrzymanego charyzmatu – prawdę wyrażoną przez ewangelistę Jana, iż pełnym objawieniem relacji Boga do świata jest posłanie do niego Syna. W pismach z 1949 roku znajdujemy w tym kontekście oryginalny obraz słońca oraz promieni zbieżnych i rozbieżnych. „Ojciec posiada swoją ekspresję poza Sobą – pisze Chiara – uczynioną jakby z promieni rozbiegających się, a także swoją ekspresję wewnątrz Siebie, uczynioną z promieni zbiegających się w środku, w punkcie, którym jest Miłość – Bóg w nieskończenie małym: «Nic-Wszystko» Miłości! Słowo. Promienie rozbieżne to Jezus: poprzez Jezusa Ojciec dociera do wszystkich dzieci poza Sobą, w jakimkolwiek miejscu by się znajdowały”²⁴.

Określenia przestrzenne „poza” i „wewnątrz” wskazują, jak zauważa Coda, na dwa poziomy rzeczywistości: stworzony i niestworzony²⁵. W działaniu Boga na zewnątrz powszechnym pośrednikiem jest Jezus, to znaczy Syn w swoim wcieleniu, który przyjmując naturę ludzką, łączy się w pewien sposób z każdym człowiekiem. W Nim Ojciec dociera ze swoją miłością do wszystkich, gdyż zgodnie z odwiecznym zamysłem „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,16-17). Promienie zbieżne, które stanowią wewnętrzne życie i miłowanie Boga, oznaczają Syna istniejącego odwiecznie w Trójcy Świętej jako Słowo. Małość, a nawet „Nic” wskazują na zrodzenie Go przez Ojca, który jest źródłem istnienia i natury boskiej. Jednocześnie nierozłączne z nimi określenie „Wszystko” przywołuje pełnię bóstwa każdej z Osób, których odrębność nie narusza jedności Boga²⁶.

Rozwijając nieco dalej symboliczny obraz słońca i jego promieni, Lubich opisuje zrodzenie Syna jako wypowiedanie przez Ojca słowa *miłość* „w nieskończenie

²³ DCE 1.

²⁴ Cyt. za: P. Coda, *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, NU (32)2010, nr 6, s. 660.

²⁵ Tamże, s. 661.

²⁶ Coda widzi w sformułowaniu Lubich nawiązanie do preegzystencji Osoby Słowa, które posiada odwieczną, szczególną relację do aktu stwórczego, chociaż w porządku chronologicznym wcielenie następuje dopiero w „pełni czasów”. Por. tamże.

wielu tonach”²⁷. Syn powtarza je niczym echo i w ten sposób powraca do Ojca, a z Nim przychodzą również ci, którzy zostali upodobnieni do Jezusa, przemienieni w Niego – dzięki Jego Wcieleniu. Promienie zbieżne i rozbieżne stanowią działanie jednego Boga, wewnątrz i na zewnątrz. Na tę jedność wskazują już ślady Trójcy Świętej w stworzeniu²⁸, a w całej pełni ukaże się ona w czasach eschatologicznych: „gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). W obrazie końca czasów zapisanym przez Chiare, promienie wychodzące w dziele stworzenia z serca Ojca, którym jest Słowo, i dotykające całej rzeczywistości zewnętrznej, zbiegają się na nowo w centrum słońca. Wówczas wszystkie byty stają się „słowem w Słowie”²⁹ i w ten sposób razem tworzą niebo, którego całkowitą istotą jest miłość³⁰. Tym samym zachowują one swoją jedność i różnorodność, na wzór Boga Trójjedynego.

Z aktu stwórczego Lubich odczytuje, poprzez analogię, podstawową zasadę życia intratrynitarnego, którą jest miłość rozumiana jako całkowite ograniczenie siebie, aby uczynić przestrzeń dla drugiego. W tym znaczeniu pierwszym, który przyjmuje postawę kenotyczną, jest Ojciec: zarówno jako źródło natury boskiej, jak również w dziele *creatio ex nihilo*. Pisze Chiara: „Kiedy Bóg stworzył, stworzył wszystkie rzeczy z nicości, ponieważ stworzył je z Siebie. Wydobył je z Siebie, gdyż stwarzając je umarł (z miłości), umarł w miłości, pokochał i dlatego stworzył”³¹. To umieranie sobie ze względu na drugiego może wyjaśnić w pewien sposób jedność i odrębność wewnątrz Trójcy Świętej³². Nie zawiera ono jednak w sobie zabarwienia negatywnego, nie narusza doskonałości bytu, gdyż stanowi wyraz czystej, pełnej miłości. Pomiedzy

²⁷ „Ojciec mówi: «Miłość» w nieskończonej ilości tonów i rodzi w Sobie Słowo, które jest miłością – Syna, a Syn, będąc tym, kim jest – echem Ojca, mówi «Miłość» i wraca do Ojca!” Cyt. za: P. Coda, o *teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, dz. cyt., s. 58.

²⁸ O śladach Trójcy Świętej w stworzeniu wspomina m.in. Lubich w swojej refleksji nad sztuką: „Prawdziwy artysta poprzez swoje arcydzieła, które w porównaniu z naturą – arcydziełem Boga – są błahostką, daje nam w pewien sposób odczuć, kim jest Bóg, i pozwala nam odkryć w naturze trynitarny ślad Stwórcy: materię; prawo, które ją kształtuje – jakby Ewangelię natury; życie, będące jakby skutkiem jedności dwu pierwszych”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 428. Trzy elementy świata przyrody: materia – kształtujące ją prawo – życie, stanowią tu odzwierciedlenie relacji między Ojcem, Synem i Duchem Świętym.

²⁹ Por. tamże, s. 191-192.

³⁰ Por. P. Coda, „*Viaggiare*” il *Paradiso*, NU (19)1997, nr 2, s. 224.

³¹ Cyt. za: P. Coda, o *teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, dz. cyt., s. 59.

³² „Ojciec rodzi Syna z miłości, «zatraca się» w Nim, żyje w Nim, z miłości czyni się w pewien sposób «nie-istnieniem» i właśnie dlatego istnieje – jest Ojcem. Syn, jako «echo» Ojca, z miłości powraca do Ojca, «zatraca się» w Nim, żyje w Nim, z miłości czyni się w pewien sposób «nie-istnieniem» i właśnie dlatego istnieje – jest Synem. Duch Święty, który jest wzajemną miłością między Ojcem i Synem, ich więzią jedności, On również z miłości czyni się w pewien sposób «nie-istnieniem» i właśnie dlatego istnieje – jest Duchem Świętym”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 294. Śmierć jest formą nie-istnienia, ale ponieważ wypływa ona wyłącznie z miłości, jest jednocześnie jego pełnią, ponieważ w Bogu istota (miłość) i istnienie są tożsame.

swoistą kenozą cechującą relacje intratrynitarnie a analogicznym działaniem *ad extra* istnieje, jak zauważa Coda, komentując intuicję Chiary, „jedna tylko (lecz niezgłębia) różnica: w stworzeniu, ze strony Boga, dokonuje się to w odniesieniu do tego, co nie jest Bogiem, co więcej, w odniesieniu do tego, co samo z siebie po prostu nie istnieje”³³.

Słowo „miłość” wypowiedziane odwiecznie przez Ojca i rozbrzmiewające już w dziele stworzenia, wchodzi ostatecznie w ludzką historię dzięki wcieleniu. Stanowi ono pełnię objawienia Bożego zamysłu oraz odpowiadającej mu przemiany świata. Píše Chiara: „Ojciec posłał Syna na ziemię, aby złączył się z bytami stworzonymi, przyjął je i przebóstwił. Jezus, Pośrednik, był przyczyną zaślubin Niestworzonego ze stworzonym, jedności między stworzonym a Niestworzonym”³⁴. Wcielenie jest zatem zrodzeniem Syna w świecie materialnym, aby został on przez Niego przyjęty niejako od wewnątrz i przebóstwiony. Ta nowa więź między Trójcą Świętą a stworzeniem ma charakter decydujący i jednoczący – oblubieńczy.

Przekonanie o szczególnym powołaniu ludzkości, jakie wypływa z zamysłu stwórczego, a zostaje odnowione i przypieczętowane w zbawczym wydarzeniu wcielonego Syna, wpisuje się w refleksję soteriologiczną od samego jej początku. Rozważając przyczyny wcielenia, Katechizm Kościoła Katolickiego przywołuje myśl św. Atanazego: „Istotnie, Syn Boży stał się człowiekiem, aby uczynić nas Bogiem”, któremu wtóruje św. Tomasz z Akwinu: „Jednorodzony Syn Boży, chcąc uczynić nas uczestnikami swego Bóstwa, przyjął naszą naturę, aby stawszy się człowiekiem, uczynić ludzi bogami”³⁵. Natomiast Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza, że „człowiek został stworzony, aby być zintegrowany w Chrystusie, a więc w życiu Trójcy Świętej”³⁶. Dalej zaś wyjaśnia, w jaki sposób to niezwykle włączenie dokonuje się przez posłanie Syna w ciele, pośród ludzi, aż po krzyż. „Jakikolwiek byłoby oddalenie człowieka – grzesznika od Boga, to zawsze jest ono mniejsze od oddalenia Syna od Ojca w Jego огоłoceniu kenotycznym (por. Flp 2,7) i Jego nędzy «opuszczenia» (por. Mt 27,46). To jest właściwy aspekt ekonomii odkupienia w rozróżnieniu osób Trójcy Świętej, które, ze swej strony, są doskonale zjednoczone w tożsamości tej samej natury i nieskończonej miłości”³⁷. Wcielenie, dokonujące się na mocy posłania przez Ojca, jest już pierwszym etapem niewyobrażalnego oddalenia,

³³ P. Coda, *Dio e la creazione – I*, NU (20)1998, nr 1, s. 78.

³⁴ H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 393.

³⁵ KKK, nr 460.

³⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, 1979, IV, D, 8.

³⁷ Tamże.

którego szczytowym wyrazem jest wołanie opuszczenia na krzyżu. Na jego zupełnie szczególny charakter, jak wynika z powyższego stwierdzenia, wskazują z jednej strony – rozróżnienie Osób wewnątrz Trójcy Świętej, z drugiej zaś – tożsamość natury i nieskończonej miłości. Wydarzenie Chrystusa, już od Jego wcielenia, należy więc rozpatrywać w takim kontekście.

1.3. Kenoza Syna

Chiara nie ma wątpliwości, że uniżenie, jakie dokonuje się w Bogu w relacji do człowieka, wypływa całkowicie z miłości i ją w sposób doskonały wyraża. Tym samym staje się ono niedościgłym, lecz konkretnym modelem postępowania w kontaktach międzyludzkich. Z biegiem lat, w których kształtuje się duchowość jedności, Lubich odkrywa w świetle Objawienia zawartego w Ewangelii wyznaczniki chrześcijańskiej miłości. Określa ją jako prawdziwą sztukę³⁸ o ściśle określonych zasadach, wśród których jedną z najbardziej specyficznych jest: stawać się jedno z bliźnim. W tym kluczu Lubich wyjaśnia doniosłość wcielenia Syna, który przez swoje ziemskie życie dał doskonały przykład postawy opisanej przez apostoła Pawła: „dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych” (1 Kor 9,22).

Przyjęcie przez Boga ludzkiej natury, ze wszystkimi tego konsekwencjami, wyraża ograniczenie Jego własnego istnienia, aby stanąć w sposób radykalny po stronie człowieka. Tę pierwszą kenozę Słowa Chiara nazywa boską dyplomacją. „Jednoczyć się z bliźnim w takim całkowitym zapomnieniu o sobie, w jakim – nawet tego nie zauważając i nie troszcząc się o to – żyje ten, kto myśli o drugim, o bliźnim. To jest dyplomacja miłości, która ma wiele cech i wyrazów zwykłej dyplomacji i dlatego nie mówi wszystkiego, co można by powiedzieć, bo bratu by się to nie podobało, a Bogu nie byłoby miłe. Umie czekać, umie mówić, umie osiągać cel. Boska dyplomacja Słowa, które staje się ciałem, aby nas przebóstwić”³⁹. Wcielenie wskazuje na taką miarę zjednoczenia z człowiekiem, w którym Bóg zdaje się całkowicie zapomnieć o sobie

³⁸ Wśród podstawowych imperatywów tej szczególnej *ars amandi*, które wyprowadza z przekazu biblijnego, Lubich wymienia następujące: *kochać wszystkich* („a Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” – Mt 5,44-45); *kochać jako pierwszy* („w tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” – 1 J 4,10); *kochać jak siebie samego* („miłuj swego bliźniego, jak siebie samego” – Mt 19,19); *rozpoznać w każdym człowieku Chrystusa* („zaprawdę, powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” – Mt 25,40); *stawać się jedno z bliźnim* („stałem się wszystkim dla wszystkich” – 1 Kor 9,22). Por. *L'arte di amare*, dz. cyt.

³⁹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 332.

i swojej naturze, aby na tej drodze obdarzyć ludzi swoim życiem. W ten sposób paradoksalnie staje się ono początkiem przebóstwienia, które wypełni się w tajemnicy Paschy.

Bez wątplenia, powiązanie w perspektywie kenotycznej wcielenia i krzyża nie stanowi nowości dla refleksji teologicznej, zwłaszcza w tradycji wschodniej. Wpływa ono z fundamentalnego dla tej kwestii hymnu chrystologicznego przytoczonego przez apostoła Pawła: Chrystus, „istniejąc w postaci Bożej, / nie skorzystał ze sposobności, / aby na równi być z Bogiem, / lecz ogołocił samego siebie, / przyjąwszy postać sługi, / stawszy się podobnym do ludzi. / a w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, / uniżył samego siebie, / stawszy się posłusznym aż do śmierci - / i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6-8). Ogołocenie z boskiego sposobu istnienia nie dokonuje się dopiero w wydarzeniu paschalnym, lecz w upodobnieniu się do ludzi, to znaczy wraz z przyjęciem natury cielesnej. Z tego względu, jak zauważa Balthasar, kenoza jest dramatem rozgrywającym się nie tyle między żłóbkiem a krzyżem, co między niebem a żłóbkiem: „Już bycie człowiekiem jest dla Niego [Logosu] – w bardzo ukrytym, a mimo to bardzo realnym sensie – uniżeniem, więcej, jak powiadają niektórzy, głębszym uniżeniem niż pójście na krzyż. Tym samym pojawia się nowy problem nauki o męce Chrystusa: już nie (horyzontalny) pomiędzy żłóbkiem i krzyżem, lecz wertykalny, pomiędzy niebem i żłóbkiem: jest to problem kenozy”⁴⁰. Można tym samym odczytać z niej pewną stałą postawę, jakby styl życia, jaki przyjmuje wcielony Syn w całym swoim ziemskim istnieniu i działaniu.

Wydaje się, że taki właśnie akcent jest szczególnie charakterystyczny dla intuicji Lubich. Rozpoznaje ona w kenozie cechy doskonałej miłości, która jednak w uwarunkowaniach ludzkiego życia nacechowana jest trudem i cierpieniem. Tym niemniej nie podkreśla elementów ascetycznych, ale przede wszystkim jej boskie pochodzenie i logikę. Jedynie z takiej perspektywy miłości zakorzenionej w życiu intratrynitarnym, uważa Chiara, można zrozumieć dzieło zbawcze Chrystusa, od wcielenia aż po mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Jego ofiarowanie się jest pewną konsekwencją nieustannego daru z siebie w odpowiedzi na zrodzenie przez Ojca.

Bez wątplenia kenoza związana z wcieleniem nie odnosi się w sposób wyłączny do Syna, choć Jego dotyka w sposób bezpośredni i – z perspektywy człowieka – widzialny. Przekroczenie przez Boga niezmiernych, ontycznej granicy między rzeczywistością stworzoną a niestworzoną zdaje się wypływać, jak wynika z zapisków Chiary, z Jego zamysłu miłości od samego początku. Człowiek „jest arcydziełem Boga

⁴⁰ H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 22.

«in fieri», Re-kreacją⁴¹ Boga, Jego obrazem i podobieństwem, a to znaczy: drugim Nim⁴². Tu przede wszystkim Bóg kierował swój wzrok, aby móc żyć, oprócz Natury boskiej, w ludzkiej istocie i spróbować kochać «w sposób przyrodzony» oprócz «nadprzyrodzonego». Jednym słowem: aby móc stać się stworzeniem – On, Stwórca – i żyć życiem, jakie On zrodził; poślubić stworzenie, które sam stworzył, stając się jedno z nim. Jedno, nierozdzielna Jedność⁴³. We wcielonym Synu Bóg poślubia człowieka, a z nim wszystko to, co sam uczynił *ex nihilo* jako wyraz swej miłości poza sobą. Logos rzeczywiście staje się punktem zjednoczenia Niestworzonego ze stworzeniem, przekroczeniem boskiej natury dla najgłębszego spotkania z ludzkością. Wyjście Boga *ad extra* oznacza kenozę, ale wpisana jest ona w odwieczny zamysł miłości wobec świata zawartego w pewien sposób w człowieku. Jednocześnie odzwierciedla ona Jego życie *ad intra*, które jest całe wzajemnym obdarowaniem się Osób.

Rys trynitarny, charakterystyczny dla duchowości Lubich, zbliża ją bardzo wyraźnie – pomimo pewnej odmienności akcentów – do myśli Balthasara, co ona sama odkrywa z czasem ku swojej wielkiej radości. Chiara podkreśla, że zatracenie się w drugim stanowi zasadniczą cechę każdej relacji wewnątrz Trójcy Świętej: „taki jest dynamizm życia intratrynitarnego, które objawia się jako bezwarunkowy, wzajemny dar z siebie, obopólne, miłosne unicestwienie, całkowita i wieczna komunია”⁴⁴. Szwajcarski teolog natomiast stosuje pojęcie kenozy⁴⁵ szczególnie w odniesieniu do Osoby Syna. Po pierwsze, jest On odwiecznie zrodzony przez „zawsze większego Ojca”⁴⁶, do którego nieustannie powraca w relacji miłości. Po drugie, unia się, kiedy w akcie wcielenia – i przez całe ziemskie życie – przyjmuje postać sługi, dokonując tego w swej boskiej

⁴¹ Użyte tu w j. włoskim oryginalne sformułowanie „la Riconcreazione di Dio” nasuwa czytelnikowi, jak zauważa Coda, podwójną interpretację: ludzkość stanowi dla Boga możliwość „stworzenia innego Siebie” (*ri-creare*), a z drugiej strony jest ona Jego radością i „nowością” (*ricreazione* jako zabawa, rozrywka). Por. P. Coda, *Dio e la creazione – I*, dz. cyt., s. 82, przyp. 27.

⁴² Lubich podkreśla wyraźnie, że całe stworzenie posiada w sobie ślady trynitarnie oraz że powołanie człowieka do przeobstwienia oznacza życie w Bogu „przez uczestnictwo”. Nie ma więc mowy o pomieszaniu natury boskiej i ludzkiej, jednakże prawdziwa relacja miłości zawiera w sobie jedność i odrębność, gdzie rozróżnienie nie oznacza oddalenia. Komentując swoje notatki z 1949 roku, Chiara pisze: „kiedy patrząc na sprawy z perspektywy Raju, mówię, że Maryja i święci są Bogiem, to logiczne, że w domyśle jest «przez uczestnictwo», nawet jeśli tego nie mówię. Przeobstwienie jest naprawdę *rzeczywistością*”. I wyjaśnia dalej, iż chodzi tu o prawdę przynależącą do dziedzictwa wiary, ale pozostającą w dużej mierze poza świadomością chrześcijan. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 24, przyp. 342.

⁴³ Cyt. za: P. Coda, *Dio e la creazione – I*, dz. cyt., s. 82.

⁴⁴ *Lezione magistrale in teologia di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 352-353.

⁴⁵ Błędem jest, stwierdza Balthasar, określenie samej istoty Boga jako kenotycznej. Pojęcie to odnosi się bowiem zasadniczo do wcielenia i do krzyża, ale taka postawa „posiada swoją ontyczną potencjalność w Jego odwiecznym wyzbywaniu się [...]. Pomiędzy postacią Bożą i postacią sługi w tożsamości osoby istnieje analogia natur, zgodnie z «maior dissimilitudo in tanta similitudine»”. H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁶ Tamże, s. 83. W kontekście jedności Trójcy Świętej trudno mówić o posłuszeństwie Syna wobec Ojca, ale można nazwać tę relację pewnym rodzajem inspiracji, pociągnięcia, „niezachwianą wolą samooddania”. Tamże, s. 82.

wolności. Po trzecie, cała Jego egzystencja ukierunkowana jest ku krzyżowi i śmierci w szczytowym doświadczeniu opuszczenia⁴⁷. Według Balthasara wcielenie i Pascha Chrystusa, które w sposób nierozzerwalny łączą w sobie uniżenie i wywyższenie, stanowią jeden wyraz posłania Syna⁴⁸. Jego dziełem jest objawienie i uwielbienie trynitarniej miłości. „W konsekwencji trzeba przyznać rację tym Ojcom, którzy nie tylko włączają kenozę – jako samoograniczenie i samorezygnację – w boską wolność (wbrew każdemu twierdzeniu, jakoby miał tu miejsce jakiś proces gnostycko-naturalny albo hegeliańsko-logiczny), lecz w niemocy Wcielnego i Ukrzyżowanego widzą przeblyskującą wszechmoc Boga”⁴⁹. Syn w swoim skrajnym uniżeniu się jest widzialnym obrazem Trójcy Świętej, której potęga przejawia się w sposób szczególny we właściwych Jej relacjach „bezinteresownej” miłości⁵⁰.

Niezgłębiona tajemnica wcielenia Boga łączy w sobie elementy, które wydają się wzajemnie wykluczające: przemijalność i niezmiennność, ograniczenia cielesności i nieskończoność rzeczywistości duchowej, marność stworzenia i potęgę Stwórcy. Kenoza wyraża najwyższą pokorę z tego względu, że postawa ta odnosi się do bytu doskonałego i absolutnie wolnego. Bóg w Osobie Syna wybiera ogołocenie, choć ze swej istoty jest pełnią istnienia. W tym znaczeniu wcielenie, jako początek drogi Chrystusa aż po opuszczenie i śmierć na krzyżu, stanowi miarę Jego miłości i wolności. Pisze Lubich: „Jezus opuszczony jest marnością i jest Słowem; jest tym, co przemija i tym, co pozostaje, gdyż jest Bogiem-Człowiekiem i jako człowiek jest całkowicie stworzeniem, które jest marnością nad marnościami, a jako Bóg jest ogniem, który spala w sobie wszystkie rzeczy, całą nicłość, przebóstwiając je. Jezus opuszczony przyciągnął do siebie wszelkie marności i wszelkie marności stały się Nim, a On jest Bogiem. Nie ma już pustki ani na ziemi, ani w Niebie: jest *Bóg*”⁵¹.

W świetle słów Chiary uniżenie się Syna oznacza, iż przyjął On na siebie, wraz z kondycją stworzenia: marność, przemijalność, nicłość i pustkę, a jednocześnie jako

⁴⁷ „Trzeba sięgnąć ponownie do misterium kenozy. Jej skutkiem okazuje się najpierw wcielenie, następnie cała ludzka egzystencja Jezusa. Chociaż osoba, która uniża się do postaci sługi, jest osobą boskiego Syna – dlatego też Jego całe życie jako sługi pozostaje wyrazem Jego boskiej wolności, a tym samym Jego jedynomyślności z Ojcem – to z drugiej strony, posłuszeństwo, które określa całą Jego egzystencję, jest nie tylko funkcją tego, kim się On stał [...], a więc «byciem ku śmierci», lecz kim On chciał być, wyłuszczając i uniżając się: poprzez porzucenie swojej «boskiej postaci» (a przez to boskiego rozporządzenia sobą) tym, który w wyjątkowy i niepowtarzalny sposób jest posłuszny Ojcu tak, że Jego posłuszeństwo winno przedstawiać kenotyczne wyrażenie Jego odwiecznej, synowskiej miłości wobec «zawsze większego» Ojca”. Tamże, s. 83.

⁴⁸ Por. M. Pyc, *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2001, nr 10, s. 159-172.

⁴⁹ H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 34.

⁵⁰ Taki kierunek rozumienia kenozy Boga przyjmuje współczesna teologia rosyjska, m.in. Bułhakow. Por. tamże, s. 36.

⁵¹ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 55-56.

Bóg zachował w sobie Słowo, trwałość, rzeczywistość nieba. Złączenie w jednej Osobie tych skrajnie różnych elementów otwiera całemu stworzeniu drogę do przebóstwienia. To, co w świecie wydaje się przeciwieństwem Boga, zostaje przez Niego przyjęte, przemienione oraz w pewien sposób włączone w Jego byt. Poprzez posłanie Syna, Trójca Święta przekracza granice stworzenia i czyni się obecną pośród niego. Wcielenie i krzyż stanowią dla Chiary – a jest to intuicja z teologicznego punktu widzenia bardzo trafna – jedno wydarzenie zbawcze, wyraz tej samej logiki bezwarunkowego i pełnego daru z siebie. Wpisują się one w odwieczny, stwórczy zamysł miłości.

2. Trynitarna interpretacja cierpienia i śmierci Jezusa

Jeśli działanie Trójcy Świętej *ad extra*, pomimo rozróżnienia specyfiki misji, pozostaje jedno, jako wyraz tej samej woli i miłości, to oprócz kwestii wcielenia pojawia się zasadnicze pytanie o trynitarną interpretację Paschy Chrystusa. Dla Lubich tematyka ta jest niezwykle istotna, gdyż rozpoznając w wołaniu opuszczenia szczyt męki, dotyka ona bezpośrednio relacji między Ojcem a Synem w Jego ziemskim życiu. Dla pełniejszego zrozumienia jej myśli, konieczne wydaje się najpierw pogłębienie intuicji dotyczących samego życia intratrynitarnego jako relacji miłości, a następnie refleksja w tym świetle nad miejscem Ojca i Ducha Świętego w męce Chrystusa. W tym kontekście pojawi się także fundamentalne pytanie o możliwość istnienia cierpienia i śmierci w Bogu oraz oryginalna odpowiedź Chiary. Również w tej części duchowość Lubich ukazana zostanie w dialogu z wybranymi współczesnymi teologami, co sama autorka chętnie czyniła, szukając potwierdzenia swojego doświadczenia w doktrynie Kościoła.

2.1. Miłość jako zasada życia intratrynitarnego

Interpretacja cierpienia i śmierci Chrystusa, jaką proponuje Chiara w specyficznym świetle charyzmatu jedności, związana jest ściśle z tajemnicą życia Trójcy Świętej⁵². Dogmat trynitarny z jednej strony odsłania głębokie znaczenie dokonanego dzieła zbawczego, z drugiej zaś – właśnie przez nie zostaje on ukazany i wyjaśniony. „Jezus – stwierdza Lubich – zwłaszcza w paschalnym wydarzeniu Jego męki, prowadzącej do uniżenia w opuszczeniu i śmierci, która zaowocowała

⁵² Trynitarna interpretacja wołania opuszczenia rozwija się w doświadczeniu Lubich na przestrzeni lat. W początkowym okresie odkrywa jedynie nieskończoną miłość Boga do każdego człowieka oraz jako największe cierpienie Jezusa – Jego wołanie opuszczenia. Intelktualne pogłębienie poszczególnych prawd wiary w świetle jedności przychodzi później, w sposób najbardziej wyrazisty i przełomowy – w obrębie *Paradiso* '49.

zmartwychwstaniem i wylaniem Ducha Świętego – objawia nam Istotę Trójcy Świętej jako Miłość⁵³. Charakterystyka relacji trynitarnych według intuicji Chiary wydaje się więc niezbędna, aby następnie zrozumieć i teologicznie opisać wołanie opuszczenia na krzyżu.

Miłość w samym Bogu stanowi niedościgniony, ale realny model wzajemnych odniesień wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej. Takie było doświadczenie pierwszej grupy kształtującej się wokół *focolare* w Trydencie, a potem w Rzymie, kiedy z radykalnej, ewangelicznej miłości, rodziły się w pojedynczych osobach i wokół nich niezliczone owoce duchowe – znak udziału w życiu nadprzyrodzonym wzbudzonym przez Ducha Świętego. Nacechowany łaskami okres założycielski napełnił Lubich przekonaniem, że miłość na wzór Trójcy Świętej jest możliwa między ludźmi, którzy są stworzeni „na obraz i podobieństwo” Boga w komunii Osób. Pisała wówczas: „Im bardziej stopimy się w jedno, tym bardziej ubogacimy się cnotami drugiego (*omnia mea tua sunt*⁵⁴) tak, że wszyscy staniemy się jedno, każdy stanie się drugim, każdy – Jezusem. Będziemy jednakowi, ale będziemy się odróżniać, bo cnoty w nas zostaną przyobleczone naszą cnotą charakterystyczną, która określi naszą osobowość. Odzwierciedlimy Trójcę Świętą, gdzie Ojciec jest odrębny od Syna i Ducha Świętego, chociaż zawiera w sobie i Syna, i Ducha Świętego. I jest równy Duchowi Świętemu, który zawiera w sobie i Ojca, i Syna; i także Synowi, który zawiera w sobie i Ojca, i Ducha Świętego”⁵⁵.

Zasadniczą cechą miłości w Bogu jest połączenie jednakowości i rozróżnienia. Chiara widzi tę możliwość również pośród ludzi, o ile każdy staje się dzięki życiu według Ewangelii coraz bardziej podobny do Chrystusa, przemieniony w Niego. Równocześnie, zachowana zostaje osobowa odrębność i niepowtarzalne bogactwo człowieka, o których świadczy specyficzna „cnota charakterystyczna”. W ten sposób wspólnota, w której panuje miłość wzajemna prowadząca do jedności, staje się odbiciem życia samej Trójcy, gdzie zachowane są: odrębność, pełna przynależność jeden do drugiego i doskonała równość. Choć obraz ten pozostaje zawsze jedynie daleką analogią, to doświadczenie takie pozwala człowiekowi przeczuć, co jest istotą bytu Boga.

⁵³ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 294.

⁵⁴ Chodzi tu o odwołanie do modlitwy arcykapłańskiej: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10). Lubich często przytacza fragmenty Ewangelii w j. łacińskim, niektóre z nich w wersji skróconej. Najbardziej ewidentnym przykładem takiej praktyki są słowa „ut omnes [unum sint]” na określenie prośby o jedność skierowanej przez Jezusa do Ojca, por. J 17,21.

⁵⁵ Tamże, s. 166.

Dla Lubich ten wzniosły wzór relacji międzyosobowych nie przynależy wyłącznie do poznania teoretycznego; widzi w nim ona wyzwanie dla konkretnego, codziennego życia wspólnoty chrześcijańskiej. Wyjaśniając głębokie znaczenie dzielenia się z drugim człowiekiem dobrami materialnymi, w przemówieniu do członków Ruchu stwierdza ona, iż taka praktyka stanowi odbicie istoty Trójcy Przenajświętszej, którą „my powinniśmy starać się naśladować, miłując się między nami [...] tak, jak Osoby Trójcy Przenajświętszej miłują się między sobą. A dynamiką życia wewnątrz Trójcy Świętej jest bezwarunkowy dar z siebie, całkowita i pełna komunია («Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje» J 17,10) między Ojcem i Synem – w Trójcy – i Duchem Świętym”⁵⁶. Przykazanie miłości wzajemnej, które Jezus pozostawia swoim uczniom jako cechę, która będzie ich wyróżniać spośród innych, odwołuje się do relacji w samym Bogu. Jednocześnie, w rozumieniu Chiary, dotyka ono głęboko i konkretnie życia ludzkiego w jego wymiarze duchowym oraz materialnym. Znamię trynitarnie obecne jest – zgodnie z zamysłem stwórczym – w każdym aspekcie aktywności człowieka i pozwala spojrzeć na niego w szczególnym świetle. Wspólnotowy charakter życia chrześcijańskiego wskazuje na to bardzo wyraźnie.

Podobną myśl odnajdujemy w konstytucji duszpasterskiej o Kościele Soboru Watykańskiego II. Stwierdza ona, że „kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby «wszyscy byli jedno... jako i my jedno jesteśmy» (J 17,21-22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”⁵⁷. To, co dla Chiary stanowi analogię⁵⁸, w dokumencie nazwane jest „pewnym podobieństwem” pomiędzy misterium komunii intratrynitarniej a relacjami autentycznej miłości pomiędzy ludźmi. Choć ta pierwsza jest nieprzenikniona oraz nieosiągalna dla natury stworzonej, jawi się przed nią jako wyzwanie i ostateczne powołanie, ze względu na objawiony w Chrystusie zamysł Boga wobec człowieka. Modlitwa arcykapłańska, w której Jezus prosi o taką jedność pomiędzy uczniami, jaką On przeżywa w relacji z Ojcem, stanowi tego wyraźne potwierdzenie.

⁵⁶ *Jedność*, dz. cyt., s. 114.

⁵⁷ GS 24.

⁵⁸ Por. fragment zapisków z 1950 roku opublikowany pod tytułem *In analogia con la vita trinitaria*.

Wyjaśnienie wewnętrznego życia Boga w kategoriach miłości otwiera przed Chiara oryginalną drogę pogodzenia ze sobą jedności bytu i troistości Osób. Dla opisanía relacji trynitarnych posługuje się ona obrazami dynamicznymi, które następnie znajdują swoje istotne miejsce w interpretacji wydarzenia paschalnego, ze szczególnym akcentem na doświadczenie opuszczenia. „Jeśli rozpatrujemy Syna w Ojcu, musimy pojmować Syna jako nic (nic Miłości), aby móc myśleć o Bogu-Jednym. A jeśli rozpatrujemy Ojca w Synu, musimy pojmować Ojca jako nic (nic Miłości), aby móc myśleć o Bogu-Jednym. W Trójcy Przenajświętszej są trzy Osoby, ale są Jedno, ponieważ Miłość jest i nie jest jednocześnie [...]. W relacji między Osobami boskimi każda – jako Miłość – w pełni jest, nie będąc: ponieważ jest cała perychoretycznie w innych, w odwiecznym dawaniu się”⁵⁹.

Doskonała komunía, jaka istnieje w głębi samego Boga w sposób stały, a jednocześnie ciągle nowy, jest w rozumieniu Chiary nieustannym obdarowaniem drugiego swoim bytem. W tym znaczeniu bardziej adekwatny dla opisanía natury boskiej jest tu model nie statyczny, którego zasadniczą cechą jest niezmienność, ale dynamiczny, gdzie relacja miłości przypomina raczej ruch, wir, taniec – zgodnie z etymologią słowa „perychoreza”⁶⁰. Całkowity dar z własnego bytu, w ludzkim doświadczeniu świata stworzonego, gdzie materia podlega uwarunkowaniom czasu i przestrzeni, oznacza pozbawienie się go, a więc: obumieranie. Ponieważ jednak w Bogu nie istnieją kategorie chronologiczne „przed” i „po”, pojęcia bytu i nie-bytu są jednoczesne. Bez wątpienia należy zatem interpretować je jako terminy analogiczne, a nie dosłowne. Co więcej, właśnie owo miłosne unicestwienie się Ojca wobec Syna oraz Ojca i Syna w Duchu Świętym stanowi o odrębności każdej z Osób, gdyż określa specyfikę Jej relacji wobec pozostałych. Pewne obumieranie w samej Trójcy, jeśli chodzi o różnorodność, stanowi zasadę jedności, a więc istotę boskiego życia. W tym kontekście należy interpretować odważne stwierdzenie Lubich, iż w Bogu – ze względu

⁵⁹ *Lezione magistrale in teologia di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 352. W tłumaczeniu zachowano użycie wielkich liter zgodnie z tekstem oryginalnym, ze względu na wyraźne nacechowanie emfatyczne.

⁶⁰ W klasycznej kulturze greckiej termin ten oznacza taniec chóralny, gdzie jedna osoba przebywa w środku, pozostałe zaś wokół niej, w kręgu. Kiedy środkowy tancerz włącza się do kręgu, inny zajmuje jego miejsce, i tak zmieniają się, aż wszyscy przejdą przez środek. Por. I. Sanna, *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, „PATH” (2)2003, nr 1, s. 128. W teologii trynitarniej perychoreza oznacza wzajemne współprzebywanie Osób w Trójcy Świętej „z racji jedności istoty Bożej, wiecznego pochodzenia Syna od Ojca i Ducha od Ojca i (przez) Syna oraz konstytuowania się osób boskich przez czysto relacyjne wzajemne odniesienie [...]. W rozumieniu perychorezy należy się wystrzegać wszelkich wyobrażeń przestrzennych”. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., 323.

na logikę miłości – spotykają się i są ze sobą tożsame: nicość i wszystko, niebyt oraz byt⁶¹.

Obrazem takiego życia, w świetle interpretacji Chiary, jest Jezus, który w opuszczeniu na krzyżu oddał się całkowicie, aż po unicestwienie. Miarą miłości jest bowiem „być całkowicie pustym, aby przyjąć cierpienia i radości innych. To jest miłość, o którą prosi nas Bóg, który jest miłością. Miłość bowiem nie jest atrybutem Boga, jest samą Jego Istotą: Jednego Boga w Trzech Osobach. Ojciec, całkowicie wychodząc – jeśli tak można powiedzieć – poza siebie, czyni się w pewien sposób «nie-bytem» z miłości i rodzi Syna, ale właśnie w ten sposób jest Ojcem. Syn ze swej strony, niczym echo Ojca, z miłości wraca do Ojca, również On czyni się w pewien sposób «nie-bytem» z miłości i właśnie dzięki temu jest Synem. Duch Święty, który jest wzajemną miłością między Ojcem a Synem, ich więzią jedności, staje się również w pewien sposób «nie-bytem» z miłości, tym nie-bytem, tą «nicością miłości», gdzie Ojciec i Syn spotykają się i są jedno: właśnie dzięki temu jest Duchem Świętym”⁶².

Egzystencja w Trójcy Przenajświętszej, tak jak rozumie ją Lubich, jest całkowicie darem z siebie, pozbawionym jakiegokolwiek dążenia do posiadania. Każda z Osób odnajduje swoją prawdziwą i niepowtarzalną tożsamość, kiedy zatracą się w Innych, sprawiając tym samym, że mogą one istnieć we wzajemnych odniesieniach, jako jedyny Bóg. Takie utożsamienie miłości i bytu pociąga za sobą ważne konsekwencje natury filozoficznej, które za Pelli można określić mianem ontologii miłości⁶³ lub ontologii trynitarniej⁶⁴. Jeśli taka bowiem jest prawdziwa substancja wszystkiego, co istnieje, to o trwałości rzeczy decyduje nie jakaś jej ściśle określona, statyczna cecha, lecz element dynamiczny i bezgranicznie otwarty na to, co jest poza

⁶¹ Por. A. Pelli, „*Solo l'amore è*”. *Alcuni tratti sull'essere come amore negli scritti di Chiara Lubich*, NU (33)2011, nr 2, s. 205, przyp. 67.

⁶² *Jedność*, dz. cyt., s. 72.

⁶³ Por. A. Pelli, „*Solo l'amore è*”. *Alcuni tratti sull'essere come amore negli scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 192-197.

⁶⁴ Na potrzebę nowej ontologii wypływającej z teologii prawdziwie chrześcijańskiej to znaczy wyznającej Boga Trójjedynego wskazuje Hemmerle w swoich *Tezach ontologii trynitarniej* ofiarowanych Balthasarowi z okazji jego siedemdziesiątych urodzin. Niemiecki teolog podkreśla, że punktem wyjścia do refleksji nad bytem nie może być kwestia jego niezmienności. „Kto w swoim myśleniu pyta jedynie o to, co trwa, ten ma na myśli pojedynczy, samotny początek, ma na myśli samo-utrzymywanie się, samą intencjonalność. Trudno jest przecenić rewolucyjną moc zwykłego stwierdzenia, że trwa jedynie miłość. Jeśli tym, co pozostaje, jest miłość, wówczas środek ciężkości przesuwa się z siebie na drugiego, a w centrum umieszcza się ruch (nie w znaczeniu arystotelesowskim) i relację (rozumianą już nie jako kategoria, jako najślabsza przypadłość bytu). Ale relacja, ruch nie zajmuje miejsca jako nowa zasada, z której można wszystko wyprowadzić znowu przy pomocy czystej dedukcji. Pozostaje tylko jedno: wziąć udział w tym ruchu, którym jest sama agape. Ruch ten stanowi rytm bytu; jest on rytmem dawania, które daje samo siebie”. K. Hemmerle, *Tezy ontologii trynitarniej*, Kielce 2003, s. 47.

nim oraz inne od niego⁶⁵. Bóg, który już sam w sobie jest przede wszystkim miłością, określa tym samym status ontologiczny każdego innego bytu. Pisze Chiara w swoich notatkach z 1949 roku: „ten, kto jest obok mnie, został stworzony jako dar dla mnie, a ja zostałam stworzona jako dar dla tego, kto jest obok mnie. Na ziemi wszystko ze wszystkim jest w relacji miłości: każda rzecz z każdą rzeczą. Trzeba jednak być Miłością, aby odnaleźć złotą nić łączącą byty”⁶⁶. Istnieć znaczy kochać, dlatego prawdziwa podmiotowość wypływa z pełnego otwarcia się na innego, nawet jeśli oznacza ono chwilowe odsunięcie, przeniesienie własnej tożsamości. Takie jest w świetle doświadczenia Chiary wewnętrzne życie Boga, które płynie swobodnie pośród ludzi, kiedy przyjmują oni jako swój styl postępowania – miłość wzajemną, której miarą i intencją jest gotowość oddania własnego istnienia⁶⁷.

Analogiczną logikę umierania – to znaczy przekraczania granic swojego bytu ze względu na to, co jest wobec niego inne i odrębne, realnie lub potencjalnie – dostrzega Lubich w akcie stwórczym. Bóg zarówno w swoim działaniu immanentnym jak i zewnętrznym, ekonomicznym, wyraża się i objawia jako miłość. Ponieważ Jego istotą jest kochać w sobie samym oraz poza sobą, pewien rodzaj obumierania, adekwatny do kondycji natury boskiej, nie narusza ani Jego niezmienności, ani doskonałości⁶⁸. Z tego względu, jak już wspomniano wcześniej w odniesieniu do misji Ojca, „kiedy Bóg stworzył, stworzył wszystkie rzeczy z nicości, ponieważ stworzył je z Siebie. Wydobył je z Siebie, gdyż stwarzając je, umarł (z miłości), umarł w miłości, pokochał i dlatego stworzył”⁶⁹. Używając tak radykalnych określeń, Chiara zaznacza bardzo wyraźnie, że nie chodzi tu o śmierć w znaczeniu unicestwienia czy ograniczenia bytu, ale o jego pełnię płynącą z całkowitego, dobrowolnego i doskonałego daru. „Trzej Realni tworzą Trójkę, a jednak są Jedno, ponieważ Miłość *jest* i jednocześnie *nie jest*, ale nawet wtedy gdy *nie jest*, *jest*, ponieważ jest Miłością”⁷⁰.

⁶⁵ Por. A. Pelli, „Solo l'amore è”. *Alcuni tratti sull'essere come amore negli scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 193.

⁶⁶ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 137.

⁶⁷ „Nie zawsze, albo rzadko, miłowanie brata wymaga takiego poświęcenia, jeśli jednak ta miłość, którą powinien ci przynieść (ten akt będący wyrazem miłości), nie ma w *intencji* takiego sposobu miłowania, jakim On nas umiłował, nie miłuję tak jak On. Jeśli ty czynisz tak samo, ty też nie kochasz w ten sposób i wtedy *nie* jesteśmy zjednoczeni w Jego imię i Jezusa *nie ma* pomiędzy nami [...]. Jego obecność to mistyka między nami. On jest w Ojcu, zatem my dwoje w Nim jesteśmy i uczestniczymy w Życiu Trynitarnym”. *Jedność*, dz. cyt., s. 61.62.

⁶⁸ Rozdzielenie, będące źródłem cierpienia, przynależy do sfery człowieczeństwa, podczas gdy w naturze boskiej można mówić wyłącznie o rozróżnieniu Osób wpisanej w relację komunii. „Jezus będąc Bogiem, stanowi jedno z Ojcem i Duchem Świętym i nie może się od Nich oddzielić; może tylko się od Nich odróżniać. Ale to nie jest już bólem – jest miłością”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 23-24.

⁶⁹ P. Coda, *O teologii wpływającej z charyzmatu jedności*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁰ Cyt. za: tamże, s. 58.

Opisaną wyżej dynamikę daru, która cechuje życie intratrynitarnie, Lubich odkrywa w sposób szczególny w świetle opuszczenia Jezusa. Dostrzega w Nim bowiem tę samą miarę radykalnej miłości, przeniesioną jednak w realia natury ludzkiej z typowymi dla niej ograniczeniami cielesności. Tu przejście od życia do śmierci dokonuje się w czasie, jest bolesne, oznacza dramat niebytu jako negacji istnienia. Niezmienna jest natomiast doskonałość Jego miłości, dzięki trwaniu natury boskiej. Z tego względu w Jezusie opuszczonym, którego Chiara nazywa swoim jedynym Oblubieńcem, „jest całe Niebo z Trójcą Świętą i cała ziemia z ludzkością”⁷¹. W Nim zawiera się jednocześnie prawda o Bogu Trójjedynym, którego istotą jest pełne obdarowanie, jak i dramat człowieka, dla którego obumieranie oznacza cierpienie, ból, skrajne doświadczenie własnej, niemożliwej do przekroczenia indywidualności.

2.2. Ojciec i Duch Święty a męka Syna

Jeśli krzyż Chrystusa, a zwłaszcza wybrzmiewające na nim wołanie opuszczenia, odsłania najpełniej przed człowiekiem misterium komunii trynitarniej, to konieczne wydaje się pytanie o udział Ojca i Ducha Świętego w wydarzeniu paschalnym. Na podstawie pism Lubich należy stwierdzić, że główny dramat Syna nie rozgrywa się ani w ciele doświadczającym okrucieństwa agonii, ani w odniesieniu do ludzi, którzy zdradzili Go i wydali na okrutną śmierć, lecz w relacji do Ojca, o którym wcześniej zaświadczył, że jest z Nim zawsze jedno. W tym znaczeniu, jak zauważa Ferlay, jedynie dogmat o Trójcy Świętej nadaje krzyżowi sens chrześcijański, soteriologiczny⁷².

Działanie Boga *ad extra* jest zawsze jedno, lecz w historii zbawienia wyraża się w specyfice misji każdej z Osób. Dzieło odkupienia odnosi się do Syna w tym sensie, że jedynie On wciela się i przyjmuje ludzką naturę, która łączy się w niepojęty sposób z boską. Nie działa On jednak nigdy sam, nawet kiedy opuszczony przez ludzi i przez Ojca umiera na Golgocie. Jego śmierć, która odnosi się do człowieczeństwa, dotyka tajemniczo całej Osoby. Czy można tu mówić jednak o jakiejś formie obecności w tym wydarzeniu całej Trójcy Świętej? Czerpiące z klasycznej ontologii przekonanie

⁷¹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 148.

⁷² „Jeśli Bóg nie jest tajemnicą trynitarną, krzyż jest sprawą z tego świata [...]. My, którzy wiemy, że Bóg jest krążeniem miłości w darze Osób z siebie, rozumiemy postawę Chrystusa na krzyżu. Jezus za swego życia określił się jako «cichy i pokorny» (Mt 11,29), ale skąd wiedzieć, czy te cechy przekraczają Jego człowieczeństwo? Tu potrzeba objawienia trynitarnego. To nie tylko Jezus z Nazaretu jest cichy i pokorny, ale Ojciec, Syn i Duch Święty, którzy nieustannie oddają się jeden drugiemu, zapominając o sobie”. P. Ferlay, *Trinité, mort en croix, Eucharistie. Réflexion théologique sur ces trois mystères*, „Nouvelle Revue Théologique” (106)1974, nr 9, s. 936.

o niezmienności oraz niecierpliwości Boga nie znajduje odpowiedzi na tak postawione pytanie.

Podobnie jak posłanie Syna w ciele, tak również wydanie Go na śmierć dla odkupienia ludzkości, jest dziełem Ojca⁷³. To On dopuszcza więc w pewnym sensie, by Jezus poczuł się przez Niego odrzucony, „gdyż zdawało Mu się, jakby Ojciec odwrócił od Niego wzrok”⁷⁴. W swoim człowieczeństwie Syn doświadcza nie tylko bezczynności Boga, lecz niemal takiego działania z Jego strony, które jeszcze pogłębia bezmiar cierpienia. Pisze Chiara: „Ojciec, o którym Jezus mówił, że zna wszystkie Jego tajemnice (por. J 5,20) i z którym więź zawsze Go podtrzymywała, zdaje się zrywać z Jezusem wszelką łączność. Właśnie owo «opuszczenie» jest niewątpliwie Jego najciemniejszą nocą, najbardziej wstrząsającym konaniem”⁷⁵. Określenia dotyczące działania Ojca wobec wcielonego Syna są tu raczej ostrożne: „zdawało Mu się”, „zdaje się” – pozostają na poziomie wrażeń i uczuć w ludzkiej naturze. Podobne wyjaśnienia są w tekstach i ustnych wystąpieniach Lubich najczęstsze i bez wątpienia już one mają głębokie znaczenie dla życia duchowego. Znajdziemy jednak również w jej pismach, tych sięgających wprost lub pośrednio do doświadczenia roku 1949, interpretację opuszczenia jako wydarzenia przede wszystkim trynitarnego.

W książce *Krzyk opuszczenia* czytamy: „Czy zatem opuszczenie nie było «nowym» działaniem, jeśli tak można powiedzieć, podobnym do tego, jakie miało miejsce podczas Wcielenia, kiedy Trójca ustanowiła, że Słowo stanie się ciałem albo podczas Zmartwychwstania, kiedy Ojciec w Duchu Świętym wskrzesił swą mocą Syna wcielonego? Ojciec widząc, że Syn jest Mu aż tak posłuszny, iż jest gotów zrodzić na nowo Jego dzieci, podarować Mu «nowe stworzenie»⁷⁶, ujrzał Go tak podobnym do Siebie, tak równym Sobie, tak niemal *drugim Ojcem*, że odróżniał Go od Siebie. Jest to wybuch nowej radości w Bogu, który jest Miłością stale nową. Krzyk niewysłowionego cierpienia w człowieczeństwie Chrystusa”⁷⁷.

⁷³ Apostoł Paweł stwierdza wyraźnie: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8,32).

⁷⁴ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 29.

⁷⁵ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 420.

⁷⁶ Lubich przywołuje w tym miejscu wyraźnie myśl apostoła Pawła o nowym stworzeniu zrodzonym ze śmierci Chrystusa: „A właśnie za wszystkich umarł po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla Tego, który za nich umarł i zmartwychwstał. Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób. Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto stało się nowe” (2 Kor 5,15-17).

⁷⁷ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 24.

Lubich jest świadoma, że stosowane przez nią w odniesieniu do Boga pojęcia ze świata przyrodzonego są jedynie pewną daleką analogią⁷⁸. Tym niemniej dostrzega w historii dzieła zbawczego jakąś możliwość „nowego działania” wewnątrz samej Trójcy Świętej ze względu na udział w niej Syna, który przyjmując ludzkie ciało, pozostaje w boskiej naturze, a więc w pełni komunii trynitarniej. Posłuszeństwo Chrystusa posunięte do granic w Jego ostatniej godzinie oznacza drugie stworzenie – tymczasem takie działanie przypisywane jest w sposób specyficzny Ojcu. W tym historycznym akcie podjętym przez Syna dla tej samej miłości, która stanowi istotę życia Trójcy Świętej, Ojciec rozpoznaje zupełnie szczególne podobieństwo do samego siebie. Dochodzi wówczas, sugeruje Chiara w swoich rozważaniach, do nowego rozróżnienia między Osobami. Jeśli można mówić o pewnej nowości tego wydarzenia w samym Bogu, to wyłącznie ze względu na wciąż nową miłość, która jest źródłem wybuchu świeżej radości. Nie narusza ona więc niezmienności natury boskiej, lecz potwierdza jej charakter dynamiczny ze względu na osobowe relacje.

Syn doświadcza opuszczenia, ponieważ Jego wcześniejsza więź z Ojcem zdaje się ulegać pewnej przemianie, ale właśnie w taki sposób najpełniej się z Nim utożsamia, gdyż On sam staje się ojcem nowego stworzenia i rodzi z siebie Kościół, który stanowi Jego Ciało⁷⁹. W tym znaczeniu pozorne oddalenie oznacza punkt najściślej zjednoczenia. Specyfiką tej przemiany nie jest jednak zmiana relacji w Bogu – gdyż te nie podlegają uwarunkowaniom czasowości właściwym światu stworzonemu – lecz przeniesienie odniesień intratrynitarnych w rzeczywistość ludzką, ze względu na zjednoczenie natur. Z tego względu Chiara zestawia ze sobą równocześnie „wybuch nowej radości” co do bóstwa oraz „krzyk niewysłowionego cierpienia” co do człowieczeństwa.

Rozwinięcie tej myśli znajdujemy w notatkach Lubich z 10 lipca 1950 roku. Chrystus „będąc *człowiekiem*, odczuł opuszczenie jako ból, lecz nigdy nie był bardziej Bogiem. Ojciec ujrzał Go równego Sobie: [jako] Ojca, i oddalił Go od Siebie. Jezus w opuszczeniu jest tak bardzo Jezusem, że staje się Ojcem, a Ojciec opuszcza Go, aby jeszcze bardziej zjednoczyć Go z Sobą. Nigdy Jezus nie kochał Ojca bardziej, niż wtedy, gdy czuł się opuszczony”⁸⁰. Wołanie na krzyżu jest więc jednocześnie dramatem posuniętej aż do absurdu – ponieważ niepojętej w Bogu – niejedności i samotności,

⁷⁸ Na tę świadomość wskazuje między innymi częste użycie cudzysłowu oraz określenia w rodzaju „jeśli tak można powiedzieć”.

⁷⁹ Por. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 58.

⁸⁰ Tamże, s. 59.

a także miłosnym dialogiem. Wpisuje się bowiem w rozróżnienie Osób złączonych jedną naturą, która oznacza najgłębszą, trynitarną komunie.

Jeśli mówimy w kontekście krzyża Chrystusa o dynamicznym charakterze relacji między Ojcem a Synem, to trzeba zapytać o udział w nim Ducha Świętego. To On bowiem jest w Trójcy Świętej, podkreśla wielokrotnie Lubich, więzią miłości i zasadą jedności: „Jezus na krzyżu odczuł, w tej strasznej chwili, oderwanie od Ojca. Ale czy tym, który łączył Go i łączy z Ojcem w komunii Osób, nie jest właśnie Duch Święty?”⁸¹ Tajemnicze odczucie Chrystusa, jakby rozrywała się na krzyżu Jego intymna relacja z Ojcem, oznacza w perspektywie soteriologicznej jej otwarcie się na ludzkość. Jest to zatem szczególny moment wylania się Ducha Świętego na świat stworzony, prawie „pęknięcie” trynitarniej jedności. Trójca Święta zdaje się otwierać, aby przyjąć do swego wnętrza odkupione stworzenie⁸².

Dla wyjaśnienia tego głębokiego związku między doświadczeniem opuszczenia a samoudzielaniem się Boga ludziom, Chiara odwołuje się do metafor przestrzennych⁸³. Między innymi określa wołanie Jezusa, w którym konsekwentnie dostrzega szczyt Jego męki, jako punkt, byt „zredukowany do zera”, gdyż ogołocony z tego, co stanowiło o Jego istnieniu. Takie stwierdzenia mają dla niej charakter nie tylko poznawczy w odniesieniu do dzieła zbawczego, ale egzystencjalny. Przyjęcie we własnym życiu duchowym tej samej logiki miłości, która doprowadziła Chrystusa do odczucia opuszczenia, owocuje darem Ducha Świętego.

Sapiencjalne intuicje dotyczące tajemnicy Trójcy Świętej, Lubich czerpie przede wszystkim z osobistego doświadczenia. To ono właśnie pozwala jej napisać: „Miłość trzeba oczyszczać, aż stanie się wyłącznie Duchem Świętym. Oczyszcza się ją, przechodząc przez Jezusa opuszczonego. Jezus opuszczony jest nicością, jest punktem, a przez ten punkt (to znaczy przez Miłość zredukowaną do zera, ponieważ oddał wszystko) przechodzi tylko Prostota, którą jest Bóg – czyli Miłość. Jedynie Miłość przenika...”⁸⁴. Duch Święty obecny jest tam, gdzie miłość zostaje radykalnie oczyszczona, a istnienie – całkowicie podarowane i w tym znaczeniu unicestwione. Z tego względu wydarzenie krzyża, nie tylko w aspekcie cielesnym, ale także duchowym, staje się kulminacyjnym momentem objawienia się Parakleta. W innym jeszcze miejscu Chiara stwierdza: „My powinniśmy posiadać nicość Jezusa

⁸¹ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 345.

⁸² Por. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 157-158.

⁸³ W to pole semantyczne wpisują się takie obrazy jak: równia pochyła, przejście, okno, punkt zerowy. Por. tamże, s. 161.

⁸⁴ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 62-63.

opuszczonego, która jest nieskończoną nicością. Wówczas będzie w nas przebywać Duch Święty”⁸⁵. Tak więc Osoby Trójcy Świętej przywołują się nawzajem i nieustannie się do siebie odnoszą, także w ludzkich uwarunkowaniach Wcielonego Syna. Jako Bóg-Człowiek przenosi On w nieodgadniony sposób te relacje do świata stworzonego. Choć wszelkie stwierdzenia w tej materii są niezwykle ryzykowne i ze swej definicji ograniczone, zgodnie z odczytaną przez Chiary logiką miłości trudno jest odmówić Trójcy Świętej uczestnictwa w krzyżu Chrystusa.

W swoim programowym przemówieniu do młodzieży związanej z Ruchem Focolari⁸⁶, Lubich porównuje tajemnicze wołanie opuszczenia Jezusa do odkrycia bomby atomowej. Mówi wówczas: „w epoce [...] rozszczepienia się tej jednostki⁸⁷, którą uważano za nierozdzielny, to jest atomu, Niebo pozwoliło nam odkryć boską bombę atomową czyli potężną broń miłości [...]. To Bóg woła: «Boże mój, Boże mój». W tym wołaniu, skierowanym przez Boga-Człowieka ku Niebu, ku Bogu, wydaje się – choć tak nie jest – iż rozpada się jedność Boga”⁸⁸. Analogii tej nie należy z pewnością traktować dosłownie: atom uważany był za niepodzielny, lecz postęp nauki i techniki pozwolił przekroczyć wcześniejszą wiedzę. Trójca Święta zdaje się rozpadać, lecz tak naprawdę jej istota pozostaje niezmienna, gdyż jest nią miłość. Rozłam dotyczy raczej ludzkiego rozumienia tego, co stanowi stałą zasadę jedności.

Analiza poszczególnych wypowiedzi Chiary dotyczących ewentualnej zmiany w obrębie relacji trynitarnych wykazuje współistnienie pewnych sprzeczności. Powtarzają się bardzo często sformułowania: „wydaje się”, z drugiej zaś strony: „choć tak nie jest”. Nasuwa się zatem w sposób naturalny pytanie, czy ostatecznie według niej opuszczenie ze strony Ojca jest realne, czy też pozorne. Tobler uważa, że w myśli Lubich obydwa stwierdzenia są równocześnie prawdziwe, gdyż właśnie „w tej jednoczesności objawia się istota miłości, gdyż w miłości – a to znaczy przede wszystkim w Bogu-Trójcy – łączą się ze sobą bycie i nie-bycie”⁸⁹. W rzeczywistości transcendentnej, poza materią i czasem jako kategoriami zaczerpniętymi

⁸⁵ Tamże, s. 62.

⁸⁶ Specyficzny styl wypowiedzi Chiary kierowanych do młodzieży należy interpretować w ich społeczno-historycznym kontekście: nowe pokolenie Ruchu Focolari nazwane *Gen* (z wł. *generazione nuova*) kształtuje się w okresie zimnej wojny, a jednocześnie – w atmosferze burzliwych kontestacji i rewolucji młodzieżowej. Za datę powstania gałęzi *Gen* przyjmuje się rok 1966, natomiast przywołany fragment pochodzi z przemówienia Lubich z 22.07.1972 roku.

⁸⁷ W języku włoskim termin „unità” odnosi się zarówno do jednostki, jak i do jedności, co sprawia, że oryginalna wypowiedź Chiary wybrzmiewa bardzo jednoznacznie.

⁸⁸ *Colloqui con i Gen: anni 1970-'74*, Roma 1999, s. 73.75.

⁸⁹ Por. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 158.

z doświadczenia stworzenia, niebyt miłości pozbawiony jest wszelkiego cierpienia⁹⁰. Ten dynamizm życia trynitarnego otwiera się przed ludźmi w historycznym wydarzeniu Jezusa, w Jego opuszczeniu, gdzie pełnia i pustka, dar i strata, życie i śmierć, nie mogą występować jednocześnie, lecz sukcesywnie. W tym kontekście niebyt oznacza cierpienie, ulotność, śmierć, którym w Chrystusie Bóg się poddaje i z nimi się utożsamia⁹¹. Jezus opuszczony, wyjaśnia Chiara, „z miłości uczynił swoim ten «niebyt», który moglibyśmy nazwać negatywnym i przemienił go w siebie, w ten nie-byt pozytywny, który jest Miłością, jak to objawia Zmartwychwstanie”⁹².

W miarę upływu czasu i postępu wewnętrznego doświadczenia, Lubich szukała potwierdzenia swoich duchowych intuicji w nauczaniu Kościoła oraz w dziełach teologicznych: od Ojców aż po autorów współczesnych. Odwołała się do nich zwłaszcza w książce *Krzyk opuszczenia*, która jest w zasadzie jedyną pozycją napisaną przez nią jako zwarty tekst w celu publikacji⁹³. Szczególną bliskość w wymiarze duchowym oraz intelektualnym odkryła w myśli Balthasara, a także Rahnera, Guardiniego, Ratzingera oraz prawosławnych teologów Bułhakowa⁹⁴, Evdokimova i Clémenta⁹⁵.

W koncepcji misterium paschalnego proponowanej przez Balthasara wołanie opuszczenia zajmuje niezwykle istotną pozycję i łączy się z wielkosobotnią „drogą do

⁹⁰ „Dawanie i otrzymywanie, nic i wszystko są równoczesne, wypływają jedno z drugiego. Oddanie siebie jest oddaniem w absolutnym znaczeniu tego słowa – dlatego Chiara Lubich może powiedzieć: «pojmujemy Słowo jako nic». Otrzymanie miłości jest znów otrzymaniem w absolutnym znaczeniu tego słowa, gdyż w tym otrzymaniu beneficjent otrzymuje od dawcy wszystko z jego pełnego bytu. Rozpatrywanie miłości jako miłości trynitarniej oznacza rozumienie jej jako kategorii zdecydowanie dynamicznej”. Tamże, s. 159.

⁹¹ „Bóg przeszedł przez punkt zerowy stworzenia właśnie w Jezusie Opuszczonym, Chrystus «unicestwia Siebie i pozostaje – Bóg». Na mocy tego utożsamienia się Boga, można powiedzieć, iż ta nicomość – a więc to wszystko, co stanowi o nędzy człowieka, a osiąga definitywnie swój szczyt w jego radykalnej indywidualności jako odcięciu, poza więzami życia – zostaje zajęta przez Boga, a tym samym przyjęta do Jego miłości. W ten sposób byt stworzony otrzymuje nową jakość”. Tamże, s. 159-160.

⁹² *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 306.

⁹³ Odbierając w 1995 roku nagrodę Autora roku przyznaną jej przez włoskich wydawców katolickich (UELCI), Lubich zwierzyła się, że nigdy nie napisała żadnej książki, choć wiele z nich opatrzonych zostało jej nazwiskiem. Publikacje te stanowią bowiem zbiory jej notatek, fragmentów dziennika, medytacji, przemówień przygotowanych na potrzeby Ruchu Focolari. Por. D. Falmi, *Pluralità di scritture e contesto storico nelle opere edite di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 83. Dopiero w 2000 roku poczuła się przynaglona do napisania książki poświęconej całkowicie Jezusowi opuszczonemu. We wstępie do niej przyznała: „Temat, który pragnę przedstawić [...], posiada zarówno dla mnie, jak i dla członków Ruchu Focolari podstawowe znaczenie i niezwykle piękno, dlatego też zobowiązuje nas w sposób wyjątkowy. Podejmuję się bowiem mówić o Tym, który [...] wezwał nas, by pójść za Nim i oddać siebie Jemu – Jezusowi ukrzyżowanemu. Można zatem zrozumieć, że wszystko, o czym pragnę powiedzieć na tych stronicach, nie powinno być tylko przemówieniem, nawet rodzinnym, ciepłym, i czułym; chciałabym, by stało się to *pieśnią*, hymnem radości i wdzięczności dla Tego, który podwyższony na krzyżu przyciągnął do siebie, wśród tylu innych chrześcijan, także nas”. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 13.

⁹⁴ Według Bułhakowa cała Trójca Święta zaangażowana jest w kenozę przez rozdzielenie i nieobecność: Ojca nazywa on Posyłającym i Opuszczającym, zaś Ducha Świętego – Jednoczącym. Por. H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 36.

⁹⁵ Por. *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 43-44; 67-68.

zmarłych”⁹⁶. Wyraża ono jedyne w swoim rodzaju doświadczenie nocy ciemnej, „hiatus” śmierci Boga⁹⁷. Ogrom cierpienia Chrystusa, nieporównywalny z żadnym innym ludzkim bólem, wypływa z Jego natury człowieka czystego i sprawiedliwego, a także – ze względu na bóstwo – ze spojrzenia Stwórcy na świat ulegający zatraceniu. Dramat samotności wobec nadchodzącej śmierci „jest to [...] we właściwym i ścisłym sensie lęk absolutny, który przez to, że przewyższa każdy inny i każdemu innemu towarzyszy, staje się miarą i sądem. Ten lęk dopełnił się na krzyżu w czasowym opuszczeniu Syna przez Ojca, które – ponieważ cierpiący w ludzkiej naturze podmiot jest Bogiem – staje się absolutnym opuszczeniem, a tym samym absolutną miarą otchłani i każdego innego «abisalnego» doświadczenia. Tylko Syn wie tak zupełnie do końca, co to znaczy być opuszczonym przez Ojca, bo tylko On wie, kim jest Ojciec i czym jest bliskość i miłość Ojca”⁹⁸.

Doświadczenie zawarte w rozdzierającym wołaniu posiada, zdaniem Balthasara, wymiar zbawczy i tylko z tej perspektywy może być interpretowane. Oznacza to, że nie ogranicza się ono wyłącznie do człowieczeństwa Chrystusa, lecz ze względu na dwoistość natury dotyka w jakimś sensie również Jego bóstwa. Opuszczenie dokonuje się, podobnie jak całe wydarzenie paschalne, w intymnym obrębie relacji między Ojcem a Synem. Pełna świadomość i czasowa niezależność tego oddalenia sprawiają, że nabiera ono cech absolutnych. Z tego powodu można mówić o poznaniu przez Syna – przy zachowaniu tak posłuszeństwa, jak i wolności – dramatu potępienia. Pisze Balthasar, iż „okropna realność bycia opuszczonym przez Boga (która dla opuszczonego jest beczasowa) objawia nam jasno, że piekło [...] jest rzeczywistością, którą doskonale zna Opuszczony przez Boga, gdyż nikt, nawet w przybliżeniu, nie może doświadczyć tak strasznego opuszczenia przez Boga jak tylko Syn, odwiecznie istotowo zjednoczony z Ojcem”⁹⁹.

Dla wyjaśnienia tej szczególnej logiki miłości, która towarzyszy całemu wydarzeniu wcielenia aż po śmierć Chrystusa i Jego zmartwychwstanie, niezbędna wydaje się trynitarna interpretacja wołania na krzyżu. W niepojęty, ale z tego powodu nie mniej prawdziwy sposób, kenoza Boga musiała dotknąć, jak się wydaje, całej Trójcy Świętej, zgodnie z zasadą jedności i odrębności. Jeśli jako istotę boskiej natury rozumie się miłość, tak jak została ona objawiona w misterium paschalnym, pozorna

⁹⁶ Takim terminem określa Balthasar okres od śmierci Jezusa do Jego zmartwychwstania, świadomie zastępując nim „obciążone licznymi skojarzeniami” wyrażenie „zstąpił do piekiel”, „zstąpił do piekła”. Por. H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 140-141.

⁹⁷ Por. tamże, s. 45-48.

⁹⁸ H. Urs von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997, s. 37.

⁹⁹ H. Urs von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002, s. 86.

sprzeczność tych twierdzeń z niezmiennością Bytu absolutnego¹⁰⁰ zostaje w jakiejś mierze przewyższona, nie naruszając jednak należnej Mu tajemnicy. Pozostaje dalej pytanie o możliwość włączenia elementu cierpienia i śmierci w istnienie Boga.

2.3. Kwestia cierpienia i śmierci w Bogu

„Jezus umarł dla nas. Jezus umarł więc dla mnie. Bóg umarł dla mnie. Oto wielkość człowieka: dla niego umiera Bóg”¹⁰¹. To pierwotne, osobiste doświadczenie miłości, które znajduje się u źródła chrześcijańskiego wyznania wiary, zawiera już w sobie głęboki, bosko-ludzki sens dzieła zbawczego. Umierający w ciele na krzyżu jako człowiek, jest jednocześnie w przedziwny sposób odwiecznym Synem Boga i to właśnie dwoistość natury w jednej Osobie czyni Jego ofiarę prawdziwie skuteczną. Zgodnie z chrystologiczną zasadą *communicatio idiomatum* stwierdzenie, iż Jeden z Trójcy Świętej cierpiał i poddany został śmierci, jest dopuszczalne. Jeśli jednak, idąc śladem duchowej intuicji Lubich, a także niektórych współczesnych teologów, chcemy rozpatrywać krzyż jako wydarzenie trynitarne, powyższe sformułowanie wydaje się niewystarczające¹⁰². Czy możliwe jest, że podczas męki Chrystusa Ojciec i Duch Święty trwają niewzruszenie w swej wiecznej szczęśliwości? a jednocześnie: jak mogliby Oni uczestniczyć w tym cierpieniu, skoro jedynie Syn przyjął uwarunkowania ludzkiej natury?

Chiara nie szuka innej odpowiedzi poza tą, która wypływa z samej istoty miłości i stanowi uzasadnienie całego dzieła odkupienia. Chrystus jako Bóg-człowiek przyjął na siebie wszelką marność będącą konsekwencją grzechu, a więc ból, śmierć cielesną i duchową, realną możliwość piekła. W uroczystym wyznaniu wyłącznej, oblubieńczej miłości Jezusowi opuszczonemu, napisanym w 1949 roku, stwierdza ona: „*Jego* jest całe cierpienie świata, a więc i moje [...]. To, co mi sprawia ból, jest moje [...]. Ponieważ także ja mam *swoje Niebo*, ale jest ono w Sercu mojego Oblubieńca. Nie znam innego. I tak przez lata, które mi pozostały – spragniona cierpienia, udręki,

¹⁰⁰ „W tym wychyleniu się z wieczności w czas Syn Człowieczy poznał lęk i poprzez lęk, jak poprzez wszystko, czym był, co robił i cierpiał, tłumaczył na język ludzki coś niepojętego, boskiego – tym jest przecież Objawienie – obawę i niepokój Boga o świat, o swoje stworzenie, któremu zagraża zguba. A kto chciałby oponować, twierdząc, że czegoś takiego nie da się połączyć z wieczną szczęśliwością Boga, ten ma niewystarczające pojęcie o Bogu”. H. Urs von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, dz. cyt., s. 87.

¹⁰¹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 102.

¹⁰² „Śmierć Jezusa była «zadośćuczynieniem zastępczym» definitywnie skutecznym, ponieważ gest Ojca, który wydaje i daje własnego Syna (Rz 4,25; 8,32; por. J 3,16; 1 J 4,9), zostaje podjęty w sposób wzorczy i rzeczywisty w Chrystusie, który daje samego siebie, wydając i ofiarując siebie samego w doskonałej miłości (por. także Ef 5,25; 1 Tm 2,6; Tt 2,14). To, co tradycyjnie było nazywane «zadośćuczynieniem zastępczym», powinno być zrozumiane, przekształcone i uwznioślone jako «wydarzenie trynitarne»”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, dz. cyt., IV, C, 3, 5.

rozpaczy, rozdarcia, wygnania, rozłąki, opuszczenia... Wszystkiego, czym On jest, a On jest grzechem, Piekieł¹⁰³. Choć przypisuje Mu wszystkie najbardziej negatywne określenia, pozostające w jawnej sprzeczności z tym, co orzeka się tradycyjnie o Bycie absolutnym, Lubich nie poddaje nigdy w wątpliwość dwóch natur Chrystusa, nawet w Jego pełnym rozpacy wołaniu. Na ziemi nie znajduje ona innego Boga, gdyż to On wnosi w realia świata stworzonego pełnię bóstwa. Cierpienie i śmierć, które w tajemniczy sposób stają się udziałem Osoby Syna, są wpisane w odwieczny zamysł miłości.

Bóg w swoim wszechmocnym i wolnym działaniu nie uchyla realizmu zła czy grzechu, lecz przemienia je swoją obecnością, niejako od wewnątrz. Pisze Chiara: „nie ma już pustki ani na ziemi, ani w Niebie: jest *Bóg*. [...] Prawdziwie Jezus opuszczony stał się brzydki, aby wszystko upiększyć; stał się grzechem, aby usunąć grzech z ziemi i wszystko uczynić Bogiem; stał się cierpieniem, aby usunąć zło ze świata i sprowadzić cierpienie do miłości¹⁰⁴. Komentując po latach te notatki, wyjaśnia, że wcześniej na ziemi panowała pustka, lecz została przemieniona na podobieństwo nieba¹⁰⁵, ponieważ Syn poprzez wcielenie i odkupienie całkowicie wypełnił ją sobą. W innym jeszcze miejscu, odnosząc do Chrystusa wszystkie ludzkie negatywne doświadczenia¹⁰⁶, Lubich powołuje się na zasadę pochodzą od Ojców Kościoła, którą cytuje w formie twierdzącej: „to wszystko, co zostało przyjęte, zostało odkupione¹⁰⁷”.

Nazywając Jezusa „grzechem” – czego potwierdzenie znajduje w nauczaniu apostoła Pawła: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21) – Chiara wyraźnie rozróżnia między stanem a sprawcą. Podkreśla, iż nie należy przez to rozumieć, że stał się On grzesznikiem. Co więcej, ze względu na zjednoczenie dwóch natur, w Chrystusie ontologiczne „nic”, czyli grzech, łączy się tak mocno ze „wszystkim”, którym jest Bóg, iż jedno zostaje włączone w drugie. Zapisuje Lubich w swoich notatkach z okresu

¹⁰³ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 148.

¹⁰⁴ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 56.

¹⁰⁵ Por. tamże.

¹⁰⁶ Wśród „imion”, które Lubich nadaje Jezusowi opuszczonemu są przymiotniki: niemy, głuchy, ślepy, głodny, zmęczony, zrozpaczony, zdradzony, przegrany, przestraszony, spragniony, nieśmiały, szalony oraz rzeczowniki: ciemność, smutek, cierpienie, grzech, nic. Por. tamże, s. 54-55.

¹⁰⁷ *Quod non est assumptum, non est sanatum*. Lubich przywołuje w tym kontekście następujący komentarz Rahnera: „Wszystko to, co On wziął na siebie zostało odkupione, ponieważ w ten sposób stało się życiem i przeznaczeniem samego Boga. On wziął na siebie śmierć; śmierć zatem musi być czymś więcej niż końcem i zejściem w absurdalną pustkę. On wziął na siebie opuszczenie; zatem napawająca strachem samotność musi zawierać w sobie także obietnicę radosnej bliskości Boga. On przyjął na siebie brak sukcesu. Klęska więc może być zwycięstwem. On wziął na siebie opuszczenie przez Boga. Bóg jest zatem blisko, także wówczas, kiedy myślimy, że nas opuścił. On wziął na siebie wszystko, wszystko więc zostało odkupione”. Cyt. za: *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 52.

mistycznego: „Jezus Opuszczony jest Bogiem. Jezus-grzech jest Bogiem. Jezus-Nic jest Bogiem. Jezus-Piećło jest Bogiem. A więc Ojciec, i kto trwa w Jego łonie, gdziekolwiek widzi nic, widzi Jezusa Opuszczonego, to znaczy samego siebie: Boga. Wszędzie więc widzi Boga: Raj. Jezus Opuszczony zniszczył grzech i śmierć, a wniósł w nie: Miłość i Życie. Jezus Opuszczony zawarł w sobie całą marność i wypełnił ją sobą”¹⁰⁸.

Cierpienie i śmierć, w znaczeniu fizycznym oraz duchowym, nie tylko nie podważają bóstwa Chrystusa, lecz objawiają je w całej pełni. Właśnie w tej kenozie, w przyjętych w sposób wolny słabości i cierpiętności, okazuje się On prawdziwie Bogiem, kiedy przemienia marność człowieka i świata. Jeśli doskonałość bytu pochodzi z miłości, na co wskazuje dogmat trynitarny, to stworzenie zostaje udoskonalone mocą wcielonego Syna właśnie w godzinie męki. Z tego względu, prawdziwe jest jednocześnie stwierdzenie, że istnieje nie cierpienie i śmierć, lecz miłość, która jest źródłem nadprzyrodzonego światła i życia¹⁰⁹. Co więcej, Chiara jest przekonana, że Chrystus w swoim miłosierdziu najbardziej szuka i pragnie ludzkiego grzechu, ofiarowanego mu z prostotą, aby mógł go pochłonąć niczym płomień, zgodnie ze słowami: „Przyszedłem rzucić ogień na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął” (Łk 12,49)¹¹⁰.

Przyjęcie przez Syna całej słabości i marności stworzenia niesie ze sobą, zauważa Lubich, jeszcze inne konsekwencje, które można określić jako ontologiczne. Wypełniając je swoją obecnością i potencjalną – ze względu na nieodwołalność ludzkiej wolności – doskonałością, nadaje On w pewnym sensie realne istnienie temu, co jest negatywne. „Jezus Opuszczony, który stał się Niczym, [...] urealnił nie-byt, a więc także piećło, śmierć: ożywił śmierć”¹¹¹. Nie-rzeczywistość, ze względu na zbawcze dzieło Chrystusa, staje się rzeczywista. Z jednej strony stanowi zaprzeczenie bytu i miłości, z drugiej natomiast – ponieważ On stał się tą nicością, realnie się nią obarczając, nadał jej na zawsze nowy status ontologiczny. Dlatego, podsumowuje Chiara, „śmierć jest, istnieje realnie, w przeciwnym razie byłoby prosto umrzeć i więcej

¹⁰⁸ Cyt. za: H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 398.

¹⁰⁹ „Jezus opuszczony jest człowiekiem, który wnika w Boga. Cierpienia nie ma. Jest Miłość. Bóg i nic innego, jak tylko to, co z Niego czerpie istnienie, a umieranie z miłości jest kochaniem. A w miłości Światło i Życie”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 40.

¹¹⁰ W jednym ze swoich listów Lubich odnosi ewangeliczny ogień do Bożej miłości, która oczyszcza, wyzwala i obraca w proch ludzki grzech i nędzę. Por. *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, dz. cyt., s. 111.

¹¹¹ Cyt. za: H. Blaumeiser, „*All'infinito verso la disunità*”. *Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 569.

nie być... Tymczasem zmartwychwstanie się na wieczną śmierć (por. J 5,29)”¹¹². Zatem Jezus opuszczony w dziele odkupienia, które słusznie nazywane jest drugim stworzeniem, wprowadza w rzeczywistość przyrodzoną nowy porządek. Także cierpienie, grzech, śmierć i piekło nabierają w nim ostatecznego znaczenia.

W tym kontekście powraca raz jeszcze pytanie o możliwość współistnienia wszechmocnej miłości i szczęśliwości Boga oraz zła, które zdaje się stanowić Jego zaprzeczenie. Jak Stwórca może postrzegać piekło, które przekreśla Jego odwieczny zamysł wobec człowieka i świata? Chiara odpowiada, iż Ojciec wszędzie, gdzie pojawia się jakiś element negatywny, widzi wyłącznie Syna, który przyjął go na siebie i przemienił od wewnątrz swoją miłością. Choć zło jest realne i pozostanie na wieczność, to jeszcze prawdziwsza jest przebóstwiająca obecność w nim Jezusa opuszczonego. On łączy w sobie, w sposób niepojęty, lecz spójny, wszelką sprzeczność i absurd świata, by zwyciężyć je miłością. Taka jest prawda o rzeczywistości, którą zna i pojmuje wyłącznie Bóg oraz człowiek trwający w pełni w Nim. Bez wątplenia mowa tu o wizji uszczęśliwiającej.

Powyższe intuicje, płynące z osobistego doświadczenia Chiary, odnajdują niezwykle ciekawe współbrzmienie we współczesnej teologii, choć porusza się tu ona z dużą ostrożnością. Cierpienie, rozumiane jako pewien brak, a zatem niedoskonałość, zdaje się pozostawać w logicznej sprzeczności z koncepcją Absolutu, który jest niezmienny w swoim bycie. Pomimo wyraźnego odczucia, że model ten jest niewystarczający, gdyż zawęża tajemnicę Boga, nie znamy dziś innego, który byłby bardziej adekwatny. Tradycyjnie, cierpienie przypisywane Synowi wyjaśniano jako przyjęcie przez Niego bólu zadanego wyłącznie ludzkiej naturze. W dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej czytamy, że takie próby sprowadzenia realności męki do „prostej «komunikacji idiomatów» nie oddają wystarczająco jej głębokiego znaczenia. Jednak chrystologia Kościoła nie pozwala stwierdzić formalnie, że Jezus był poddany cierpieniu w swoim Bóstwie”¹¹³. Mamy więc tu do czynienia z pewną bezradnością ludzkiej refleksji, która otwiera się jednak odważnie na to, co ją – aktualnie i zawsze – przekracza.

Wydaje się zatem, że jedyną drogą uzasadnienia realnego współodczuwania przez Boga ludzkiego bólu, samotności i śmierci jest odwołanie się do kategorii miłości.

¹¹² Tamże. Lubich nie wypowiada się na temat powszechnej nadziei zbawienia, nie pyta też o istnienie potępionych. Opisuje natomiast wizję piekła jako realnego stanu, w którym człowiek może się znaleźć: pośród przerażającej pustki, w poczuciu, że miłość jest formą życia i jedyną jego powinnością, a w danej sytuacji nie jest już możliwa. Por. tamże, s. 567-568; S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 140-142.

¹¹³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, dz. cyt., II, B, 3.

To ona bowiem stanowi o nieprzemijającej doskonałości Trzech Osób i najpełniej określa sposób Ich uczestnictwa w wydarzeniach zbawczych. Wspomniany wyżej dokument podkreśla, iż „współczucie Boga trynitarnego w męce Słowa jest rozumiane w sensie ścisłym jako dzieło najdoskonalszej miłości, która równocześnie jest źródłem radości. Jeśli chodzi o heglowskie pojęcie «negatywności», to należy je radykalnie wykluczyć z naszej idei Boga”¹¹⁴. Z perspektywy bóstwa nie można więc inaczej pojmować męki i śmierci Chrystusa niż jako współistnienia, w przedziwnej jednoczesności, cierpienia i miłości, której owocem z kolei jest radość. Bogu niczego nie brakuje, ani w sensie ontologicznym, ani moralnym, ponieważ kocha w sposób pełny i doskonały. Co więcej, wyłącznie na tej drodze daje się człowiekowi poznać.

Również w refleksji teologicznej powraca pytanie o zmianę statusu grzechu i piekła wraz z odkupieńczą śmiercią Chrystusa. Niezwykle ciekawe jest zestawienie go ze wspomnianymi wcześniej pismami Lubich: uderza przy tym podobieństwo głównych myśli, przy zachowaniu odrębności metody i stylu – naukowego czy duchowego – wypowiedzianych o Bogu. Balthasar utrzymuje, że opuszczenie doświadczone przez Jezusa stanowi wizję drugiej śmierci, „która sama jest jednością z czystym grzechem jako takim, a więc nie związanym już z pojedynczym człowiekiem, wcielonym w żywą egzystencję, lecz wyabstrahowanym z tej indywidualności, w nagiej rzeczywistości grzechu widzianego *jako* grzech (gdyż grzech *jest* rzeczywistością!)”¹¹⁵. Zło moralne, sugeruje szwajcarski teolog, istnieje w sposób rzeczywisty, ponieważ Chrystus zmierzył się z nim w postaci czystej, niezależnej od życia czy postępowania pojedynczej osoby. Grzech, który tym samym został przez Niego oddzielony od żyjącego człowieka, stał się „produktem aktywnego cierpienia na krzyżu”¹¹⁶.

Analogicznie wyjaśnia Balthasar istnienie piekła: nie można mówić o nim „przed” Chrystusem, o ile jednak rozumiemy tę uprzedniość jako przedmiotową, a nie chronologiczną. Także stan potępionych jest bowiem produktem zbawienia. „Piekło w sensie Nowego Testamentu jest funkcją wydarzenia Chrystusa. Jeśli jednak Chrystus cierpiał nie tylko dla wybranych, lecz dla wszystkich ludzi, to objął On jednocześnie ich eschatologiczne «nie» wobec swego zbawczego wydarzenia”¹¹⁷. W tym znaczeniu wielkosobotnie oglądanie piekła, które wpisuje się w posłanie przez Ojca, stanowi przygotowanie do przejęcia nad nim władzy przy zmartwychwstaniu. Hades, jako kraina umarłych pozbawionych dostępu do Boga, przemija wraz z odkupieniem

¹¹⁴ Tamże, II, B, 5, 2.

¹¹⁵ H. Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 166.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże, s. 165-166.

dokonanym przez Chrystusa. Pozostaje natomiast piekło, będące owocem „najgłębszego doświadczenia trynitarnego”¹¹⁸, w którym wyraża się moc Syna jako sędzi rozstrzygającego o wiecznym zbawieniu lub potępieniu. Jednakże jakakolwiek wiedza o tym ostatecznym wyrokowaniu, podkreśla Balthasar, przekracza możliwości wypowiedzi teologicznej¹¹⁹.

3. Jedyne pośrednictwo Chrystusa

Radykalne przyjście Boga do człowieka we wcieleniu Syna czyni ich spotkanie absolutnie wyjątkowym, gdyż dokonuje się ono w sposób bezpośredni, jednocześnie w pełni duchowy i cielesny. Nie ulega zatem żadnej wątpliwości, że – w świetle chrystologicznego dogmatu o dwóch naturach w jednej Osobie – wydarzenie to stanowi punkt zwrotny w całej historii ludzkości. Apostoł Paweł zamyka tę prawdę w zdaniu, które staje się swoistym wyznaniem wiary: „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2,5-6). Z tego syntetycznego stwierdzenia wyłaniają się dwa kluczowe elementy: realność wcielenia ze wszystkimi tego konsekwencjami („człowiek, Chrystus Jezus”) oraz odkupieńczy charakter śmierci na krzyżu („wydał siebie samego na okup za wszystkich”). To one stanowią o specyfice i wyłączności pośrednictwa Syna pomiędzy Ojcem a ludzkością.

Analogiczną myśl odnajdujemy w pismach Chiary. Kiedy stwierdza ona, iż „Jezus to Jezus Opuszczony”¹²⁰, daje tym samym wyraz swojemu głębokiemu przekonaniu i osobistemu doświadczeniu, że działanie zbawcze objawia się najpełniej w kenozie krzyża. I wyjaśnia dalej, iż Ten, który jest Zbawicielem i Odkupicielem, „dokonuje dzieła odkupienia, kiedy rozlewa na ludzkość Boskość, poprzez Ranę Opuszczenia”¹²¹. W dramatycznym wołaniu na Golgocie, Lubich rozpoznaje

¹¹⁸ Tamże, s. 171.

¹¹⁹ Balthasar podkreśla, iż realna możliwość piekła, a zatem również biblijne obrazy sądu i potępienia, są dla chrześcijanina przede wszystkim wezwaniem do osobistej czujności i odpowiedzialności w perspektywie ostatecznego spotkania z Bogiem. „«Piekło» jest [...] czymś, co mnie osobiście – nie hipotetycznie, ale zgodnie z prawem – się należy, przed czym ja sam, bez oglądania się na innych, mam się ostać. Nie muszę, jak jeździec Szwabasa na Jeziorze Bodeńskim, doświadczyć zniknięcia niebezpieczeństwa, zatonać w odmętach, ale mogę żyć pełen wdzięczności dla Tego, który mnie ocalił poprzez lód opuszczenia przez Boga, jakie wycierpiał. Ale biada mi, jeżeli patrząc wstecz, śledzę, jak inni, którzy nie mieli tyle szczęścia co ja, toną pod naporem fal. Kiedy obiektywizuję piekło i czynię z niego teologiczno-naukowy «przedmiot» i zaczynam rozważać, ilu popada w piekło, a ilu go unika”. H. Urs von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, s. 172.

¹²⁰ Zdanie to pojawia się w notatkach z 20 lipca 1949 roku oraz z nieokreślonego bliżej dnia sierpnia 1949 roku. Por. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 56, 60.

¹²¹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 147.

precyzyjny, szczytowy moment najbardziej bezpośredniego spotkania Boga z człowiekiem. W ten sposób wypełnia się misja pośredniczenia.

Myśl ta powraca ze szczególną mocą w spotkaniu z pracownikami środków społecznego przekazu w roku 2000. Chiara nazywa wówczas Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego „medium” między ludzkością a Bogiem: „On, który – gdy upada ostatnia przesłona i dopełnia się jedność – znika, staje się nicością, jest straszną tajemnicą, która przyciąga. On – nieskończona próżnia, niczym źrenica w oku Boga”¹²². Wołanie opuszczenia ginie „w otchłani jednostkowości, gdzie każda relacja jest martwa”¹²³. W momencie przejścia przez to absurdałne doświadczenie, Chrystus obdarza człowieka swoją osobowością, która jako jedyna zdolna jest do spotkania Boga i innych stworzeń¹²⁴. „W tym właśnie bezgranicznym oddaniu Siebie okazuje się On Słowem, które w doskonały sposób komunikuje Siebie i wprowadza nas w tajemnicę Odkupienia i życia Bożego, w wir Miłości łączącej Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹²⁵.

Fragment ten odwołuje się do obrazu pośrednika jako medium, którego misją jest doprowadzić do spotkania dwóch stron, by potem stać się przejrzystym tłem, niemal zaniknąć. W kulminacyjnym momencie, kiedy przesłona rozdzielająca Boga i człowieka opada, Syn bliski jest pograżenia w niebycie, gdy umiera jako człowiek, a jednocześnie zdaje się tracić stanowiącą o bóstwie relację z Ojcem. Właśnie wtedy jednak osiąga szczyt komunikacji jako Słowo, wprowadzając ludzi w rzeczywistość, którą wypowiada całym swoim życiem: w głębię relacji wewnątrz Trójcy Świętej. Opuszczenie na krzyżu, według intuicji Chiary, stanowi doskonały wyraz i szczyt pośrednictwa Syna, które rozciąga się na całą historię zbawienia: od zamysłu i dzieła stwórczego aż po zapowiedź powszechnego zmartwychwstania i przemiany świata.

3.1. Relacja Stwórcy – stworzenie

W Liście do Kolosan czytamy, że wszystko, co istnieje na świecie, zostało stworzone w Chrystusie i dla Niego¹²⁶. Komentując to stwierdzenie apostoła Pawła, Lubich wyjaśnia: „wszystko to, co jest stworzone, jest jedynie ujawnieniem Jezusa, tak jak tęcza jest wachlarzem barw, które ujawniają biel. Gwiazdy, rośliny, słońce, księżyc,

¹²² *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 420.

¹²³ Tamże, s. 421.

¹²⁴ W doświadczeniu opuszczenia na krzyżu Lubich widzi przejście od indywidualności w jego skrajnej postaci do osoby, której tożsamość i niepowtarzalność wypływa ze zdolności do relacji. Por. G.M. Zanghi, *Kilka myśli o Jezusie Opuszczonym*, dz. cyt., s. 72-73.

¹²⁵ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 421.

¹²⁶ „W Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1,16).

góry, ptaki, wszystkie stworzenia i człowiek są zawarci w Jezusie”¹²⁷. Chrystus jest pośrednikiem, ponieważ ze względu na swoje istnienie w ciele obejmuje Boga i ludzi, Tróję Świętą i stworzenie, przewyższając w samym sobie niezmierną przepaść, która dzieliła dotąd Stwórcę i Jego dzieło. Stając w samej głębi tego ontologicznego i moralnego rozłamu, staje się On więzią jedności wszelkiego bytu. „Jezus – pisze Chiara – to Jedność, to sprowadzenie całego stworzenia i Niestworzonego do Jednego: do Ojca, do *Ognia*”¹²⁸. Taka perspektywa jedności, trzeba podkreślić, jest dla naszej autorki podstawowym kluczem hermeneutycznym do odczytania istoty Boga oraz Jego relacji do świata. Należy jednak rozumieć ją zawsze w jej wymiarze trynitarnym, to znaczy jako cechę miłości, w której zawiera się różnorodność i niepowtarzalność Osób, przy zachowaniu jednej istoty. Z tego względu wspomniane wyżej sprowadzenie „do Jednego” nie posiada charakteru negatywnego, lecz pełni funkcję syntezy, gdzie nie ztraca się nic z bogactwa.

Istnieje wyraźna analogia – choć mamy tu do czynienia z dwoma odrębnymi wymiarami rzeczywistości – między zrodzeniem Syna przez Ojca a stworzeniem świata. Dobrze oddaje ją przywołany już wcześniej obraz promieni zbiegających się oraz rozbiegających, jako wyrazu Boga – odpowiednio – wewnątrz Trójcy Świętej oraz poza Nią¹²⁹. Zarówno zrodzenie jak i stworzenie¹³⁰ są pewnym udzielaniem się, umieraniem z miłości ze strony Ojca, choć między tymi dwoma typami relacji zachodzi bezwzględna różnica. Pierwsza ma bowiem miejsce w samym Bogu i odnosi się do natury transcendentnej, druga natomiast jest Jego odniesieniem do tego, co samo z siebie nie istnieje, a od Niego pochodzi w sposób czasowy¹³¹. Stworzenie jest zatem projekcją tej samej wewnętrznej miłości, z której odwiecznie rodzi się Syn, a następnie

¹²⁷ Cyt. za: H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 392.

¹²⁸ Cyt. za: tamże, s. 393.

¹²⁹ „Ojciec posiada swoją ekspresję poza Sobą uczynioną jakby z promieni rozbiegających się, a także swoją ekspresję wewnątrz Siebie, uczynioną z promieni zbiegających się w środku, w punkcie, którym jest Miłość – Bóg w nieskończenie małym: «Nic-Wszystko» Miłości! Słowo. Promienie rozbieżne to Jezus: poprzez Jezusa Ojciec dociera do wszystkich dzieci poza Sobą, w jakimkolwiek miejscu by się znajdowały”. Cyt. za: P. Coda, *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 660.

¹³⁰ Analogię tę odczytać można bardzo wyraźnie już z paralelnych fragmentów pism Lubich. O zrodzeniu Słowa wewnątrz Trójcy Świętej pisze ona: „Ojciec rodzi Syna z miłości, «ztraca się» w Nim, żyje w Nim, z miłości czyni się w pewien sposób «nie-istnieniem» i właśnie dlatego istnieje – jest Ojcem”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt. s. 294. Natomiast stworzenie jako wyraz miłości Boga poza Nim samym, tak opisuje: „Kiedy Bóg stworzył, stworzył wszystkie rzeczy z nicości, ponieważ stworzył je z Siebie. «Z nicości» oznacza, że wcześniej nie istniały, ponieważ wcześniej istniał tylko On (takie sformułowanie jest jednak nieadekwatne, gdyż w Bogu nie ma wcześniej ani później). Wy dobył je z Siebie, gdyż stwarzając je, umarł (z miłości), umarł w miłości, pokochał i dlatego stworzył”. Cyt. za: P. Coda, *Dio e la creazione – I*, dz. cyt., s. 78. Por. P. Coda, *o teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, dz. cyt., s. 59 (tekst niepełny).

¹³¹ P. Coda, *Dio e la creazione – I*, dz. cyt., s. 78.

pochodzi Duch Święty, poza Trójcę Świętą. Takie źródło wszelkiego istnienia jest w pełni uzasadnione: ostatecznie każdy byt trwa wyłącznie ze względu na Boga i Jego wspaniałomyślny, wolny zamysł. Odwieczne zrodzenie odnosi Lubich konsekwentnie do Osoby Słowa, podczas gdy w rzeczywistości zewnętrznej punktem zbieżnym jest Jezus, to znaczy Syn w swoim wcieleniu.

Komentując tę wizję, Coda stwierdza: „w Bogu wszystko jest Jedno, tą Jednością, która jako Miłość wyraża się w Trójcy Osób. Również «promienie» oddające nieskończone bogactwo Ojca, który jest Miłością, w Bogu są Słowem w Słowie. «Poza Bogiem» natomiast «promienie» są wielorakie, odrębne, szczegółowe, ale ze swej natury dążą do Jednego, jakim jest Słowo, od którego pochodzą. Powracając do Słowa – w Jezusie, i to Jezusie opuszczonym [...] – są one Jedno, są Słowem w Słowie: jednak w przypadku człowieka są również odrębne między sobą oraz wobec Boga, jak dzieje się w Trójcy Świętej, gdzie Ojciec, Syn i Duch Święty są Jedno i są odrębni”¹³². Jeśli świat od początku stworzony jest ze względu na Słowo, to jego istnienie wypełnia się definitywnie w wydarzeniu wcielenia, które nadaje mu nowe znaczenie i ostateczny kierunek. Słusznie więc, jak podkreśla Coda, Chiara stawia w centrum zamysłu stwórczego – Jezusa w Jego kondycji Boga-Człowieka¹³³.

To przekonanie, iż wszelkie istnienie zawarte jest w Synu i posiada swoje znaczenie wyłącznie ze względu na Niego, rozjaśnia jedną z wielkich kwestii teodycei: przygodność świata w jego relacji do Bytu Absolutnego, który sam w sobie jest doskonały i pełny. Jeśli stworzenie odnosi się od samego początku do Chrystusa i w Nim zostaje doprowadzone do swojej pełni zgodnie z pierwotnym zamysłem, to w pewien sposób – choć trwa i na zawsze pozostanie w odmiennej naturze – włączone jest w życie Boga, niejako od wewnątrz. W odwiecznie zrodzonym przez Ojca Słowie, Lubich odczytuje zamysł Stwórcy wobec wszelkiego istnienia, który wypełnia się w historii, aż osiągnie swój ostateczny kształt¹³⁴. Zwierając się z coraz głębszego rozumienia słów Prologu Ewangelii Janowej: „Na początku było Słowo [...] / Wszystko przez Nie się stało, / a bez Niego nic się nie stało, / co się stało (J 1,1.3), Chiara dzieli się swoim wyobrażeniem czasów eschatologicznych: „Raj będzie w łonie Ojca, będzie wewnątrz Ojca. Co więcej, naszym Rajem będzie Słowo, z którego wyszliśmy jakby z projektu i do tego projektu, którym jest Słowo Boga, powrócimy”¹³⁵.

¹³² Tamże, s. 84-85.

¹³³ Por. P. Coda, *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 660-661.

¹³⁴ Por. M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2009, s. 30-31.

¹³⁵ Cyt. za: tamże, s. 30.

Powołaniem człowieka, a z nim całego stworzenia, jest zatem udział w życiu trynitarnym, dzięki uczestnictwu w Synu. W tym znaczeniu Lubich, jak wynika z jej pism, przyjmuje wcielenie Słowa jako konsekwencję i kontynuację pierwotnego zamysłu stwórczego, a nie bezpośrednią odpowiedź na grzech człowieka¹³⁶. Stwierdza: „Ojciec posłał Syna na ziemię, aby zmieszał się z bytami stworzonymi, przyjął je w sobie i przebóstwił. Jezus, Pośrednik, był sprawcą zaślubin Niestworzonego ze stworzeniem, jedności stworzenia z Niestworzonym [...]. I tak ostatecznie, Bóg był wszystkim: Bóg w sobie i Bóg w stworzeniu. Dwoje, lecz uczynieni jedno, przez Pośrednika-Jezusa”¹³⁷.

Pośrednictwo Chrystusa Chiara porównuje do zaślubin, a więc do najgłębszego zjednoczenia duchowego i cielesnego, jakie znane jest ludzkiemu doświadczeniu. Choć w kontekście wcielenia mowa jest o zmieszaniu, przyjęciu i przebóstwieniu, a Bóg ma stać się „wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28), to pozostaje wyraźna różnica: „Bóg w sobie i Bóg w stworzeniu”. Jedność dokonana przez Chrystusa, choć w tej wizji jest już ostateczna i doskonała, nie narusza odrębności natur. Taka jest misja Syna wypływająca z posłania przez Ojca.

Tę głęboką przemianę człowieka, którą często określa terminem „prebóstwienie”, Lubich sytuuje w szczytowym momencie męki, to jest w doświadczeniu opuszczenia. Wówczas właśnie, kiedy zdawał się – jak wyjaśnia ona wielokrotnie – odcięty od wewnętrznego życia Boga, ze względu na to szczególne rozróżnienie mógł obdarować ludzkość bóstwem, którego czuł się pozbawiony. „Jezus Opuszczony doświadczył i przyjął w siebie «nie-byt» stworzeń odciętych od źródła bytu: wziął na siebie *marność nad marnościami* (Koh 1,2). On – z miłości – uczynił swoim ten «nie-byt», który moglibyśmy nazwać negatywnym i przemienił go w siebie, w ten nie-byt pozytywny, który jest Miłością, jak to objawia Zmartwychwstanie”¹³⁸.

Zgodnie z intuicją Chiary, Chrystus może dokonać tej niezwyklej przemiany, ponieważ łączy w swojej Osobie marność stworzenia – jako człowiek i potężny ogień – jako Bóg. W ten sposób nie-byt negatywny staje się w Nim, mocą miłości zakorzenionej w Trójcy Świętej, nie-bytem pozytywnym, a ostatecznie rozkwita jako

¹³⁶ Por. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 132-136, 142-146.

¹³⁷ Cyt. za: H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 393.

¹³⁸ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 305-306.

nowe życie w niedzielę zmartwychwstania¹³⁹. Stworzenie zostaje w Nim wprowadzone powtórnie do swojego Stwórcy, a tym samym dzieło zbawcze osiąga swój cel.

Bez wątplenia podstawę doktryny o jedynym i doskonałym pośrednictwie Chrystusa stanowi rzeczywiste zjednoczenie w Jego Osobie dwóch natur, co określa się jako perychorezę chrystologiczną. W Nim bowiem, jako jednym podmiocie, dokonuje się niepojęte spotkanie bóstwa i człowieczeństwa w sposób, który nie narusza ich odrębności. Tak wyjaśnia Sesboüé: „Kim ma być Chrystus, aby podejmowane przez Niego pośrednictwo na rzecz naszego zbawienia było rzeczywiste? Trzeba, by był On Synem Bożym w głębokim i wiecznym znaczeniu tego słowa, żeby nam przekazać życie Boga; trzeba, żeby był prawdziwym człowiekiem, takim jak my, żeby do nas dotrzeć; trzeba, żeby był jednym i tym samym jako Bóg i jako człowiek. W przeciwnym razie radykalny dystans między Bogiem a człowiekiem zostałby na powrót wprowadzony w Jego wnętrze, a Jego pośrednictwo unicestwione”¹⁴⁰.

Ponadto, ma rację Lubich, kiedy dopatruje się zasady tego udzielania się ludziom przez Chrystusa w miłości, która czerpie z intratrynitarniej komunii¹⁴¹. Jako Pośrednik utożsamia się On w pełni tak z jedną, jak i z drugą stroną, ale zgodnie z logiką daru gotowy jest na zawieszenie w próżni, pomiędzy nimi. W ten sposób marność stworzenia spotyka się z „nie-bytem” miłości.

3.2. Natura ludzka w Bogu

Realność wcielenia, męki, śmierci i zmartwychwstania Syna posiada charakter definitywny. To oznacza, że choć wydarzenia te stanowią precyzyjne punkty na osi historii zbawienia, to ich konsekwencje mają wymiar ponadczasowy. Rozpatrując misterium wcielenia, Chiara komentuje: „Jakże tajemnicze, a równocześnie wielkie jest to, że Druga Osoba Trójcy Świętej przyjęła ludzkie ciało, przez co już na całą wieczność nasza ludzka natura została nierozzerwalnie włączona w serce Boga. Jest to tajemnica, która przekracza nasz rozum. W Jezusie, Drugiej Osobie Boskiej, Bóg nie rozłączy się nigdy z naturą ludzką! Jeśli Trójca Przenajświętsza otworzyła swoje bramy,

¹³⁹ „Jezus opuszczony jest marnością i jest Słowem; jest tym, co przemija i tym, co pozostaje, gdyż jest Bogiem-Człowiekiem i jako człowiek jest całkowicie stworzeniem, które jest marnością nad marnościami, a jako Bóg jest ogniem, który spala w sobie wszystkie rzeczy, całą nicłość, przebóstwiając je. Jezus opuszczony przyciągnął do siebie wszelkie marności i wszelkie marności stały się Nim, a On jest Bogiem. Nie ma już pustki ani na ziemi, ani w Niebie: jest *Bóg*”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 55-56.

¹⁴⁰ B. Sesboüé, *Jezus Chrystus jedyny pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, Poznań 2015, s. 289-290.

¹⁴¹ Wyjaśnia Sesboüé: „Rzeczywistość zbawczej wymiany między Bogiem i człowiekiem, dokonanej przez Chrystusa w Duchu, zakłada rzeczywistość wymiany trynitarniej między Ojcem, Synem i Duchem, w której Syn jest jakby środkiem. Fundamentem udzielania się Boga ludziom jest udzielanie się wewnątrztrynitarnie, które konstytuuje Go w samym sobie”. Tamże, s. 289.

pozwalając, by dla nas Słowo stało się człowiekiem, to jesteśmy bezmyślni, jeśli nie wierzymy w miłość Boga do każdego z nas”¹⁴².

Ziemskie wydarzenie Chrystusa, kulminujące w śmierci i zmartwychwstaniu, stanowi bezsprzecznie pełnię Jego pośrednictwa, a także samego objawienia. Jednakże nie zamyka się ono w nim, lecz dokonuje się wciąż i aktualizuje w życiu Kościoła, dopóki trwa ludzka historia. Ponadto, prawda o wniebowstąpieniu oznacza, że człowieczeństwo Syna zostało w niezwykle sposób wprowadzone na zawsze w intymne życie Boga, które Lubich nazywa „sercem”. W konsekwencji, natura ludzka włączona jest w tajemnicę Trójcy. Katechizm Kościoła Katolickiego przywołuje w tym kontekście słowa Jana Damasceńskiego: „Przez prawicę Ojca rozumiemy chwałę i cześć Bóstwa, gdzie Ten, który istniał jako Syn Boży przed wszystkimi wiekami, jako Bóg i współistotny Ojcu, zasiadł cieleśnie po Wcieleniu i uwielbieniu Jego ciała”¹⁴³. W ten sposób człowieczeństwo zostaje przez Jezusa nieodwracalnie wprowadzone w rzeczywistość niebiańską¹⁴⁴.

W tym pełnym i ostatecznym otwarciu się wewnętrznego życia Boga wobec stworzenia, Chiara dostrzega najbardziej namacalny dowód Jego miłości do każdej osoby. Jednocześnie w jej świetle odczytuje powołanie człowieka do włączenia się w posłannictwo Chrystusa w odniesieniu do świata. Pisze: „również każdy z nas powinien być «poraniony», aby być miłością. Jak za pośrednictwem Rany¹⁴⁵ Jezusa Opuszczonego, cała miłość Ojca przelała się na ludzkość, tak za pośrednictwem naszej Rany [...], miłość Ojca przelewa się na powierzona nam ludzkość”¹⁴⁶. Chrzest, na mocy chrztu, który jest zanurzeniem w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, stają się „pośrednikami w Pośredniku”¹⁴⁷. Nie tylko zatem natura ludzka Syna uczestniczy już w chwale Boga, ale także odkupiony człowiek, zamieszkiwany przez łaskę, ma w pewien sposób udział w Jego życiu, chociaż z zachowaniem porządku „już i jeszcze nie”.

¹⁴² *Powraca Boże Narodzenie*, Kraków 1997, s. 9.

¹⁴³ KKK, nr 663.

¹⁴⁴ Katechizm stwierdza, że „ostatnie ukazanie się Jezusa kończy się nieodwracalnym wejściem Jego człowieczeństwa do chwały Bożej, symbolizowanej przez obłok i niebo, gdzie zasiada odtąd po prawicy Boga”. KKK, nr 659.

¹⁴⁵ Chodzi tu o cierpienie duchowe, które według Lubich swoją srogością przewyższa rany na ciele umęczonego Jezusa.

¹⁴⁶ Cyt. za: H. Blaumeiser, „*Attraverso la trasparenza del nostro nulla*”. *Riflessioni sulla mediazione ecclesiale alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, NU (20)1998, nr 6, s. 681.

¹⁴⁷ Takiego sformułowania używa Blaumeiser, który widzi w propozycji Lubich ceną intuicję dla współczesnej eklezjologii, także ze względu na jej wartość ekumeniczną. Jest to „wyzwanie, którego w teologii nie docenia się jeszcze wystarczająco, z powodu silnej koncentracji na wymiarze sakramentalnym [pośrednictwa] w sensie ścisłym, kosztem tej sakramentalności globalnej, która natomiast powinna ją dopełniać”. Tamże.

Podmiot, który w powyższym tekście Lubich zawiera w syntetycznym określeniu „każdy z nas”, wymaga pewnej precyzacji. W pierwotnym doświadczeniu, wpisującym się w okres *Paradiso '49*, chodzi o osobowość zbiorową, a ściślej o wspólnotę złączoną paktem jedności i uczynioną w ten sposób jedną duszą¹⁴⁸. W miarę coraz głębszego poznawania przez nią Trójcy Świętej, poprzez mistyczne utożsamienie się ze Słowem, wchodzi ona z Nim w relację oblubieńczą. Zdaje sobie wówczas sprawę, iż została przez Niego ukształtowana jako Kościół. W szerszym znaczeniu zatem, podmiotem takiego pośrednictwa, zrodzonym z opuszczenia Chrystusa, jest osoba eklezjalna. W takim kluczu należy odczytać dalsze doświadczenie przeżyte i opisane przez Chiare: „Dusza uczyniona Jezusem, która wchodzi w Ojca i poślubia (jako Kościół) Syna, wnosi ze sobą całe stworzenie i to jest jej posag! Bez tego posagu Jezus jej nie poślubia. Wówczas Jezus daje jej cały Raj. I to jest Jego posag! [...] «Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi» (por. Ps 2,8). [...] On dał nam wszystko, co Mu przynosimy i On da nam Niebo: my – to co stworzone, On – to co Niestworzone”¹⁴⁹.

W obrazie zaślubin Syna Bożego z ludzkością, którą stanowi tu Dusza-Kościół, następuje wzajemna wymiana darów. Oblubienica wnosi ze sobą w posagu całe stworzenie, gdyż stanowi jego przedstawicielkę i ukoronowanie – chociaż wszystko co ma, otrzymała wcześniej od Boga. Syn oczekuje na ten dar i w odpowiedzi wprowadza Duszę w swoje posiadłości, to znaczy otwiera przed nią Raj, bezpośrednie doświadczenie życia trynitarnego. Wspomniany posag, w którym zawiera się symbolicznie całe stworzenie, stanowi niezbędny warunek zaślubin. Jak zauważa Ciardi, nie można połączyć się z Synem, który we wcieleniu zjednoczył się na zawsze z całym stworzeniem, jeśli podobnie nie przyjmuje się go w sobie jako integralnego elementu relacji z Bogiem¹⁵⁰. Podmiot doświadczenia chrześcijańskiego nie jest nigdy całkowicie indywidualny, ale zasadniczo eklezjalny, przy czym obejmuje w jakiś sposób całą ludzkość i wszechświat.

Mamy tu do czynienia z pewną wizją mistyczną, która charakteryzuje się specyficzną poetyką. Trzeba podkreślić, że Chiara nie odnosi się do eschatologicznego wypełnienia się zamysłu Bożego, ale opisuje aktualną kondycję człowieka odkupionego i uzdolnionego w Chrystusie do uczestnictwa w życiu trynitarnym. Oznacza to, że z perspektywy Boga tak już się rzeczywiście dzieje, nawet jeśli od strony ludzkiej

¹⁴⁸ Określenie „Dusza” jako podmiot doświadczenia mistycznego zostało wyjaśnione w rozdziale 2. Zob. rozdział 2, przyp. 123.

¹⁴⁹ Cyt. za: F. Ciardi, *L'unione con Dio come esperienza sponsale*, NU (22)2000, nr 2, s. 178.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 179-180.

poznanie to ma formę raczej intuicji wiary i miłości, niż przejrzystego widzenia. Oblubieńcza – to jest będąca wyrazem wyłącznej miłości – wymiana między stworzeniem a Niestworzonym oddaje prawdę o eklezjalnym pośrednictwie od czasu śmierci i zmartwychwstania wcielonego Syna.

Przekonanie, iż ludzkość, a z nią cały wszechświat, ma już udział w owocach zbawienia dzięki zasługom Jezusa, nie może odbierać chrześcijanom osobistego zaangażowania w trwający wciąż proces dopełniania się Jego dzieła. Jeśli z jednej strony Lubich oddaje się całkowicie doświadczeniu Raju, w które wprowadza ją Oblubieniec, to z drugiej – w tym samym niemal czasie czuje się wezwana do porzucenia tej kontemplacji ze względu na obecność cierpiącego Jezusa pośród świata. Po pięćdziesięciu latach, na ostatniej stronie książki *Krzyk opuszczenia* zapisuje pewne swoje pragnienie, które w przedziwny sposób nawiązuje do tej wizji zawartej w *Paradiso*. „Chciałabym, aby Dzieło Maryi, kiedy na końcu czasów będzie czekać, aby stanąć zwarte przed Jezusem opuszczonym-zmartwychwstałym, mogło Mu powtórzyć – czyniąc swoimi słowa belgijskiego teologa Jacquesa Leclercq’a, które zawsze mnie wzruszają: «Pewnego dnia, a będzie to Twój dzień, mój Boże, przybędę do Ciebie... Przyjdę do Ciebie, mój Boże [...] a ze mną moje marzenie, najbardziej szalone: przynieść Ci w ramionach świat»”¹⁵¹.

Uczestnictwo w misji Chrystusa i jej kontynuacja przez wieki przekracza, w świetle pism Lubich, granice Kościoła w ekskluzywnym znaczeniu tego słowa. Jest ono, choć w odmienny sposób, powszechnym powołaniem ludzi, ponieważ On dosięgnął ich wszystkich swoją przemieniającą miłością. Czytamy w notatkach Chiary: „Bóg – ja – brat: w tym zawiera się pewien świat, pewne królestwo, a «ja», każde «ja», jest pośrednikiem między Bogiem a bratem i jest dla brata sakramentem Boga. Opuszczony na krzyżu, Chrystus przyjął jako swoją rzeczywistość każdego człowieka na tej ziemi i uczynił ją w ten sposób miejscem, w którym obecny jest Bóg. Dla tego, kto patrzy na świat oczami Jezusa ukrzyżowanego, nie tylko Kościół jest obecnością Jezusa, a więc pośrednikiem między nami a Bogiem, ale każda osoba ludzka staje się – chociaż w odmienny sposób – miejscem przejścia, które wprowadza w obecność Tego, który dzięki swej Nieskończonej Miłości, każdą rzecz wypełnił Sobą”¹⁵².

Chiara spogląda zawsze na rzeczywistość z perspektywy Opuszczonego, gdyż to ona daje jej właściwą szerokość wizji. Dramat krzyża jest w najgłębszym tego słowa

¹⁵¹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 150.

¹⁵² Cyt. za: H. Blaumeiser, „*Attraverso la trasparenza del nostro nulla*”. *Riflessioni sulla mediazione ecclesiale alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 687.

znaczeniu doświadczeniem kondycji człowieka, w którą Chrystus wnosi obecność Boga i Jego miłość. Niecałe dwadzieścia lat później, podobnie wypowiada się Sobór Watykański II, kiedy stwierdza, że „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”¹⁵³. Odkupieńcza śmierć Jezusa wskazuje na powszechność Bożego zamysłu miłości i w tym znaczeniu przekracza widzialne granice Kościoła. Dla duchowości Lubich typowe jest natomiast dowartościowanie – w tej dopełniającej się historii zbawienia – roli odgrywanej przez ludzi, jednych wobec drugich. Każdy człowiek staje się w odniesieniu do brata „pośrednikiem”¹⁵⁴ i „sakramentem”. Jest on bowiem, ze względu na włączenie w Chrystusa, uprzywilejowanym miejscem przebywania Boga, a zatem udzielania się Jego łaski.

W tym powszechnym zamysle miłości, Chiara dostrzega odmienne sposoby uczestnictwa. Ona sama nie ma wątpliwości, gdzie znajduje się miejsce zarezerwowane dla niej i osób podążających jej duchowością. Jej wyłącznym Bogiem, którego poszukuje na ścieżkach świata w każdej chwili swojego życia, jest Chrystus w rozdzierającym wołaniu „Eli, Eli lema sabachthani?”. Pisze w jednym z listów w bolesnym okresie zawieszenia: „Kochajmy tylko Opuszczonego. [...] On jest zawsze tam, gdzie wszystkich zabrakło. W ciemności, w samotności, w oziębłości, tam gdzie nikt nie chce przebywać. A my z Nim, aby zaczerpnąć światła, które strumieniami przelejemy na świat”¹⁵⁵. Udział w pośrednictwie Chrystusa i w Jego bosko-ludzkim dziele odkupienia oznacza dla fokolarinów preferencyjny wybór duchowej ciemności i samotności. Tam jednak spotykają już nie cierpienie, lecz obecnego w nim Boga, który jest źródłem światła dla spragnionej ludzkości.

3.3. Opuszczony-Zmartwychwstały w okresie popaschalnym

Opuszczenie Jezusa, choć pozostaje dla Chiary wydarzeniem kluczowym dla zrozumienia historii zbawienia, zawiera w sobie nierozłącznie odpowiedź Ojca, którą

¹⁵³ GS 22.

¹⁵⁴ O możliwości innych pośredników w relacji człowieka do Boga wobec jedynego pośrednictwa Chrystusa, tak wypowiada się Sobór Watykański II w rozdziale poświęconym Maryi: „Żadne bowiem stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem wcielonym i Odkupicielem, ale jak kapłaństwo Chrystusa w rozmaity sposób staje się udziałem zarówno świętych szafarzy, jak i wiernego ludu, i jak jedna dobroć Boża w rozmaity sposób rozlewa się realnie w stworzeniach, tak też jedynego pośrednictwa Odkupiciela nie wyklucza, lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle”. LG 62.

¹⁵⁵ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 80.

jest wskrzeszenie z martwych. Związek ten wynika najpierw z pierwotnego wyznania wiary chrześcijańskiej, ale także z jej osobistego doświadczenia. Spotkanie z Oblubieńcem jest bowiem za każdym razem przejściem ze śmierci do życia, od cierpienia do radości. Pisze Lubich, spoglądając na obfitującą w różnego rodzaju próby historię Ruchu: „choć nadal – każdy osobiście i wszyscy razem – żyjemy Jezusem opuszczonym wśród trudności i cierpień każdego dnia, zaczynamy poznawać to oblicze Jezusa opuszczonego, który zdając się jeszcze raz na Ojca, przemienia oddzielenie w jedność, niepowodzenie w zwycięstwo, Piekło w Raj, a hańbę w chwałę”¹⁵⁶. Bez wątpienia jest to już udział w owocach zmartwychwstania.

Niezwykle wymowną lekturą świata stworzonego z perspektywy popaschalnej jest wspomniany już w poprzednim rozdziale artykuł Lubich z 10 października 1949 roku¹⁵⁷. W samym tekście nie pojawia się co prawda bezpośrednie odwołanie ani do opuszczenia na krzyżu, ani do zmartwychwstania, ale na to ostatnie wskazuje tytuł: *Zmartwychwstanie Rzymu*. Spoglądając na wieczne miasto, autorka dostrzega w nim wyraźne ślady marności i śmierci, w wymiarze fizycznym – ze względu na zniszczenia dopiero co zakończonej wojny – oraz moralnym. Aby nie utracić więzi z życiem i światłem, do których zgodnie z wiarą należy ostateczne zwycięstwo, odwraca ona wzrok od stworzenia i kieruje go na zamieszkującą w duszy Tróję Świętą.

Ta odnowiona z wielką świadomością wewnętrzną relacja przemienia całą jej ludzką naturę, rozumianą jako dar od Boga, i sprawia, że Chiara staje się w tym doświadczeniu „drugim Chrystusem, drugim Bogiem-Człowiekiem przez uczestnictwo”¹⁵⁸. Tę samą Jego obecność odkrywa następnie we wszystkich napotykanym osobach, niezależnie od ich kondycji duchowo-moralnej. Każdy jest bowiem adresatem tej nadprzyrodzonej miłości, która ma w sobie moc przywracania życia i światła, a dociera do innych dzięki oczyszczoneму spojrzeniu autorki¹⁵⁹. W ten sposób również w nich wskrzeszony zostaje „drugi Chrystus, drugi Bóg-Człowiek”¹⁶⁰. Kiedy w poszczególnych osobach budzi się to samo nadprzyrodzone życie, wówczas

¹⁵⁶ Tamże, s. 92.

¹⁵⁷ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 251-255.

¹⁵⁸ Tamże, s. 252.

¹⁵⁹ Lubich tak wyjaśnia swoją myśl, komentując *Zmartwychwstanie Rzymu* w swoim liście do Anny Melchiori: „Pisziesz mi, że nie rozumiesz «przywracając mnie w nich do życia» [...]. Odkrywszy w innych tę samą prawdę, która jest we mnie, ja (już nie ja, lecz Prawda we mnie) łączę się z samym sobą w innych i to zbliżenie, aby złączyć się z innymi (to miłość), sprawia rozkwit, wydobywa Światło, które jest w innych, tak iż Prawda w nich (która ta sama jest we mnie) wypływa (niemal powstaje do życia)”. Cyt. za: L. Abignente, E. Del Nero, *Chiara Lubich e Roma: una lettura storica*, w: *Risurrezione di Roma. Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni a partire da un testo di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 49. Zaskakujące zastosowanie przez autorkę rodzaju męskiego („z samym sobą”) wskazuje na uniwersalny charakter doświadczenia. Mówi ona nie tylko o sobie, ale potencjalnie o każdym człowieku.

¹⁶⁰ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 253.

w sposób naturalny rozpoznają się one wzajemnie i tworzą stopniowo komórki Mistycznego Ciała. „Wtedy rzeczywiście cały Chrystus zaczyna na nowo żyć w obu i w każdym, i między¹⁶¹ nami: On, Bóg-Człowiek, z najrozmaitszymi przejawami tego co ludzkie, przenikniętymi tym, co Boże i oddanymi na służbę wiecznego celu, którym jest Bóg”¹⁶². Bez wątpienia, ta wizja Chiary winna być odczytywana w perspektywie aktualnego doświadczenia duchowego. Nie mamy tu bowiem do czynienia z apokaliptyczną sceną końca czasów, w której Chrystus przejmuje panowanie nad wszechświatem, ale z interpretacją współpracy człowieka z owocami zmartwychwstania.

Działanie Boga we współczesnej historii okresu popaschalnego nie dokonuje się, przekonana jest Lubich, w sposób gwałtowny. Zależy ono od dyspozycji człowieka, by pozwolić Mu narodzić się i żyć w nim samym, a wtedy „wszystko radykalnie się zmienia: polityka i sztuka, szkoła i życie religijne, życie prywatne i rozrywka. Wszystko [...]. Ale rozumie to tylko ten, kto pozwala Mu żyć w sobie, żyjąc w drugich, bo życie jest miłością – a kiedy miłość nie krąży, umiera”¹⁶³. Zmartwychwstanie, zanim dopełni się przy końcu czasów, oznacza już teraz realną możliwość przemiany całego bytu ludzkiego w aspekcie cielesnym i duchowym mocą Bożą. Z tego względu jest ono podstawowym przesłaniem Dobrej Nowiny o człowieku. „To na pewno nie Jezus historyczny czy Jezus jako Głowa Mistycznego Ciała rozwiązuje wszystkie problemy. Czyni to Jezus-my, Jezus-ja, Jezus-ty... To Jezus w człowieku, w konkretnym człowieku – kiedy łaska jest w nim – buduje mosty, toruje drogę. Jezus jest prawdziwą, najgłębszą osobowością każdego. Każdy człowiek (każdy chrześcijanin) jest bowiem bardziej dzieckiem Boga (drugi Jezus) niż dzieckiem swojego ojca. I jako drugi Jezus, członek Jego Mistycznego Ciała, wnosi swój typowy wkład we wszystkie dziedziny: do nauki, sztuki, polityki. To jest wcielenie, które się ciągle dokonuje, całkowite wcielenie, które dotyczy każdego Jezusa Mistycznego Ciała”¹⁶⁴.

Realna przemiana, jaką wnosi Zmartwychwstały w rzeczywistość stworzoną, nie dotyka jedynie poszczególnych osób, ale szerzej – społeczeństwa, historii, świata. W przytoczonej refleksji Lubich, która stanowi jej późniejszy komentarz do tekstu

¹⁶¹ Lubich wprowadza tu do opisu relacji międzyludzkich, opartych na miłości, analogię trynitarną: Bóg jest bowiem obecny w „ja”, w „ty” oraz pomiędzy osobami, zgodnie z obietnicą Mt 18,20: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 254.

¹⁶⁴ Tamże, s. 255, przyp. 186.

z 1949 roku, kluczowe pojęcie stanowi Pawłowy obraz Mistycznego Ciała Chrystusa¹⁶⁵. Każdy chrześcijanin, uważa ona, stanowi komórkę tego jednego Bożego organizmu i już przez samo swoje istnienie – o ile pozwala w sobie działać łasce – wnosi obecność wcielonego Syna do współczesnego świata. Tym samym Chiara podkreśla tu szczególnie dwojaką obecność Chrystusa na obecnym etapie historii: w każdej osobie ochrzczonej, ze względu na jej wszczepienie w Ciało Mistyczne, a także we wspólnocie wierzących, gdzie jedni w drugich rozpoznają życie nadprzyrodzone i w ten sposób wydobywają je na światło¹⁶⁶.

Pośrednictwo Jezusa, które już się dokonało w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, oznacza, że grzech człowieka został przez Niego przyjęty i odkupiony mocą miłości. Nie stanowi on zatem przeszkody w relacji z Ojcem, o ile rozpozna się także w nim przemieniającą obecność Boga. Pisze Lubich: „ponieważ Jezus stał się Grzechem, a zatem niejednością, On jako Opuszczony może być Oblubieńcem także ostatniego grzesznika na świecie, nawet odłączonego od wszystkich, ponieważ On – jako grzech – widzi siebie we wszystkich grzesznikach, a wszyscy grzesznicy mogą zobaczyć się w Nim”¹⁶⁷. Ta swoista dostępność Boga, dzięki zerwaniu zasłony oddzielającej Go od człowieka, nie wpływa z moralnej doskonałości ludzi, ale z dzieła miłości dokonanego przez Chrystusa. Chiara nazywa Go wręcz „Oblubieńcem ostatniego grzesznika”, co wskazuje dobitnie, że chodzi tu o głęboką, osobistą relację, którą On sam nawiązuje i podtrzymuje. Z perspektywy Boga taka jest realna, odnowiona kondycja człowieka, w którym dostrzega On już bezpowrotnie samego siebie. Ze strony ludzi ta oblubieńcza relacja, dzięki której odnajdują się oni w Jezusie opuszczonym i zmartwychwstałym, pozostaje jako możliwość, otwarta przed ich wolnością.

Utożsamienie się Chrystusa z każdym grzesznikiem, z ludzką marnością i pustką, stanowi istotę Jego pośrednictwa. On w godzinie opuszczenia, „cierpiał, odjął od siebie Miłość i dał ją ludziom, czyniąc ich dziećmi Bożymi. (...) Jezus stał się *Niczym*; oddał wszystko, a to wszystko nie zatraciło się, ponieważ przeszło do duszy ludzi. W ten sposób Jezus jest naprawdę *Pośrednikiem*: jest *Niczym*, które łączy Niebo

¹⁶⁵ Lubich była pod dużym wrażeniem wydanej w 1943 roku encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi*.

¹⁶⁶ W innych miejscach Lubich podkreśla wyraźnie znaczenie sakramentu Eucharystii jako zapowiedzi i poręki przyszłego zmartwychwstania człowieka, a przez niego – również świata przyrody. Por. *Lezione magistrale in filosofia di Chiara Lubich*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016, s. 167.

¹⁶⁷ Cyt. za: H. Blaumeiser, „*All'infinito verso la disunità*”. *Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 570.

i ziemię, ponieważ tej jedności dokonał już w sobie”¹⁶⁸. Pojednanie między Bogiem a stworzeniem ma miejsce wewnątrz Osoby Syna, w Jego boskiej i ludzkiej naturze, między którymi doświadcza On radykalnego rozdarcia, aby w tym samym momencie wypełnić je całkowicie swoją miłością. W Nim zatem istnieją jednocześnie to, co negatywne i to, co pozytywne: grzech i świętość, marność i doskonałość, ziemia i niebo. Tym samym On jest jedyną realną możliwością spotkania się dwóch wymiarów rzeczywistości pozornie ze sobą sprzecznych.

Myśl Chiary, jak zauważa Blaumeiser¹⁶⁹, przebiega tą samą drogą co teologia apostoła Pawła zawarta w jego hymnie chrystologicznym¹⁷⁰. Konsekwencją całkowitego ogołocenia na krzyżu jest wywyższenie Jezusa przez Ojca. Zmartwychwstanie i uwielbienie są zatem odpowiedzią na cierpienie i śmierć. O ile człowiek gotowy jest uczestniczyć w pewien sposób w tym doświadczeniu, otwierając się na oblubieńczą relację z Ukrzyżowanym, zyskuje także udział w tych owocach, to znaczy w Jego nowym życiu i świętości. Opuszczenie jest przejściem, przemierzeniem duchowej i egzystencjalnej drogi od ludzkiej pustki do boskiej pełni. „Ale Jezus, uniestwiony z miłości, aż stał *grzechem, całkowitą nicością, piekłem*, odnalazł się jako Święty, Wszystko, Bóg, Raj, a razem z Nim uczynił świętymi, Wszystkim, Bogiem, Rajem – swoich braci, za których cierpiał i umarł”¹⁷¹. Pośrednictwo Chrystusa oznacza dla człowieka możliwość prawdziwego przeobstwienia i uświęcenia, z zachowaniem jednakże odrębności ludzkiej natury.

Zmartwychwstanie, które dotyka całej osoby, w jej wymiarze duchowym i cielesnym, jest zapowiedzią powszechnej przemiany również świata materialnego. Co więcej, w Osobie Syna: wcielonego, ukrzyżowanego i uwielbionego, rzeczywistość stworzona już została w niepojęty sposób włączona w Boga. Pisze Lubich: „Jezus zmartwychwstał, aby już nigdy nie umrzeć, aby nadal żyć, także jako człowiek, w Raju, w sercu Trójcy Świętej [...]. Ale ponieważ zmartwychwstał, przekroczył, złamał wszelkie prawa natury i całego kosmosu, okazując się przez to większym od wszystkiego co istnieje, od wszystkiego co stworzył, od wszystkiego co można pomyśleć”¹⁷². Opuszczony-Zmartwychwstały objął swoim dziełem zbawczym całą rzeczywistość i wniósł ją w misterium życia trynitarnego. On jest bowiem, zauważa

¹⁶⁸ Cyt. za: H. Blaumeiser, *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 405.

¹⁶⁹ Por. tamże.

¹⁷⁰ Por. Flp 2,7-9: „ogolcił samego siebie, / przyjąwszy postać sługi, / stawszy się podobnym do ludzi. / A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, / uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – / i to śmierci krzyżowej. / Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył”.

¹⁷¹ Cyt. za: tamże.

¹⁷² *In unità verso il Padre*, dz. cyt., s. 103-104.

Coda, punktem spotkania „wnętrza” Boga z tym, co jest wobec Niego „na zewnątrz”, wieczności i czasu, ukazując w ten sposób właściwe znaczenie i cel dzieła stworzenia: miłość¹⁷³. „Wszystko to, co Bóg czyni – stwierdza Chiara – jest dziełem doskonałym, doskonałym jak Bóg, a więc trynitarnym, to znaczy: Miłosnym, czyli wyniesieniem brata, drugiego, na swoją wysokość, udzielając mu samego siebie”¹⁷⁴. Takim właśnie dziełem miłości jest zmartwychwstanie.

Bóg patrzy na rzeczywistość stworzoną, wchodzi w nią i przemienia swoją obecnością, poprzez Jezusa opuszczonego. Taka jest zasadnicza perspektywa duchowa i chrystologiczna osobistego doświadczenia Lubich oraz płynącej z niego myśli. W Nim bowiem dokonuje się doskonale i ostateczne spotkanie natury boskiej i ludzkiej w tajemniczej komunii, która nie znosi odrębności, lecz umożliwia obdarowanie nią. Przy czym wołanie opuszczenia na krzyżu, choć wyznacza bez wątpienia szczególny moment w historii zbawienia, nie stanowi jedynie pojedynczego wydarzenia, odsłania raczej i wyraża istotę Bożej miłości wobec człowieka i świata.

W tę logikę wpisuje się już samo wcielenie Syna, które wytycza początek kenozy pośród uwarunkowań natury stworzonej. Jest ono wspólnym dziełem, w którym Trójca Święta otwiera się w przedziwny sposób na ludzkość i udziela jej swojego wewnętrznego życia. W nim człowiek odkrywa, iż miłość jest pełnym i radykalnym darem z siebie, w którym każdy z uczestników wzajemnej relacji odnajduje i urzeczywistnia swoją prawdziwą, niepowtarzalną tożsamość.

Taka perspektywa pozwala następnie odczytać całą Paschę Chrystusa: mękę, śmierć i zmartwychwstanie jako wydarzenie trynitarne, w którym uczestniczą w pewien sposób wszystkie Osoby boskie. Dla Chiary kluczem do jego interpretacji nie jest ogrom cierpienia, które stanowiłoby o wartości ofiary, lecz siła tej miłości, która przekraczając granicę między zjednoczeniem a odrębnością, przemienia całą rzeczywistość stworzoną od wewnątrz. Opuszczenie na krzyżu, choć zawiera w sobie doświadczenie grzechu i zła, w Synu zostaje całkowicie wypełnione miłosierdziem, życiem – przebóstwione, a tym samym wyniesione na szczyty trynitarniej komunii.

Dramat rozdarcia między niebem a ziemią, jaki Chrystus przeżywa przed śmiercią, wyjaśnia wyłączny i niepowtarzalny charakter Jego pośrednictwa. On może zawrzeć w sobie przepaść grzechu oddzielającą człowieka od Boga, ponieważ w sposób rzeczywisty łączy w swojej Osobie marność stworzenia i wszechmoc Stwórcy.

¹⁷³ P. Coda, *Dio che dice Amore*, dz. cyt., s. 86-87.

¹⁷⁴ Cyt. za: tamże, s. 87.

O realności tego doświadczenia świadczy właśnie wołanie opuszczenia, tak jak odczytuje je Chiara, w świetle osobistych, duchowych przeżyć i przenikających je mistycznych intuicji. Myśl ta, jak wynika z przedstawionej wyżej analizy najbardziej znaczących fragmentów pism autorki, odzwierciedla oryginalność i specyfikę jej duchowości, a zatem zachowuje styl właściwy narracji eksperycjalnej. Tym niemniej jej syntetyczne, przykładowe zestawienie z tekstami teologicznymi o charakterze systematycznym, wskazuje na głębokie współbrzmienie i możliwość wzajemnej inspiracji. Jeśli bowiem poznanie i miłość są w Bogu nierozdzielne, to jedyną drogę do nich otwiera Chrystus, odsłaniający się w pełni na krzyżu. Takie jest właśnie doświadczenie Lubich: „czyż ta boska rana duchowa, która otworzyła się w Jego sercu, kiedy nawet niebo było dla Niego zamknięte, nie jest bramą otwartą na oścież, przez którą człowiek może wreszcie zjednoczyć się z Bogiem, a Bóg z człowiekiem?”¹⁷⁵ z niniejszego rozdziału wypływa już afirmatywna odpowiedź na drugą część tego – retorycznego w ustach Chiary – pytania.

¹⁷⁵ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 103.

Rozdział 5

Jezus opuszczony spojrzeniem człowieka na tajemnicę Trójcy Świętej

Nasza teologiczna interpretacja doświadczenia duchowego i myśli Chiary w odniesieniu do Jezusa opuszczonego obejmuje dwie perspektywy, zgodnie z podwójnym znaczeniem metafory źrenicy. Wydarzenie na Golgocie jest bowiem przemieniającym spotkaniem porządków boskiego i ludzkiego, gdzie krzyżują się i rozjaśniają wzajemne spojrzenia ze strony Boga oraz człowieka. W poprzednim rozdziale podjęliśmy refleksję nad opuszczeniem Jezusa jako wydarzeniem zbawczym, w którym Trójca Święta wchodzi w sposób ostateczny w rzeczywistość stworzoną i przemienia ją. W niniejszej części natomiast punktem wyjścia będzie kondycja człowieka, który staje przed misterium cierpienia i miłości wcielonego Syna, by odnaleźć w nim, przez osobiste doświadczenie, życie samego Boga. Podobnie jak wcześniej, również tutaj celem jest pogłębiona analiza teologiczna pism Lubich i próba obiektywizacji ich treści w świetle współczesnej refleksji systematycznej.

Na początku zapytamy o możliwość odkrycia przez człowieka, ze względu na wołanie opuszczenia, niedostępnej dotąd tajemnicy komunii intratrynitarniej. W tym kontekście rozpatrzemy udział Chrystusa w powszechnym pośród ludzi doświadczeniu cierpienia. Dalej podejmiemy kwestię zjednoczenia się natury boskiej z cielesnością świata stworzonego. Wyjaśnimy także, idąc za myślą Chiary, co to znaczy, że wcielenie Syna i Jego kenoza stanowią wypełnienie się Objawienia Boga.

Wydaje się, iż życie intratrynitarne otwiera się przed człowiekiem na tyle, na ile on sam staje się uczestnikiem tej miłości. Opiszemy zatem, jak na duchowej drodze inspirowanej charyzmatem jedności, realizuje się udział ludzi w synostwie Chrystusa, a w konsekwencji ich specyficzne włączenie w intymność relacji wewnątrz Trójcy Świętej. Zapytamy wreszcie o charakterystyczne powiązanie między miłością a poznaniem, co pozwoli określić ewentualne uwarunkowania, które czynią możliwym pewne spojrzenie człowieka na tajemnicę Boga.

W świetle tych refleksji podejmiemy próbę opisanego miejsca osoby ludzkiej w zamyśle zbawczym. Zastanowimy się zatem nad pierwotnym powołaniem człowieka i trudnościami w jego realizacji. Dalej rozpatrzemy doświadczenie opuszczenia Jezusa jako przejście do nowego, ostatecznego etapu historii ludzkości. Na koniec, zapytamy o perspektywę przyszłego wywyższenia, które w Chrystusie ukrzyżowanym-zmartwychwstałym już się dokonało, a dla człowieka pozostaje obietnicą, nacechowaną

jednak znakami pewności. W ten sposób dopełni się nasza analiza metafory żrenicy rozumianej jako ciemna szpara, przez którą przenika całe światło dotyczące wszelkiego istnienia: Boga oraz stworzenia.

1. Możliwość dostępu do misterium

Człowiek staje wobec swego Stwórcy, którego wyznaje na podstawie Objawienia jako Tróję Osób, w postawie egzystencjalnej i intelektualnej bezradności. Rzeczywistość Boga jest z definicji transcendentna: przekracza możliwości ludzkiego poznania i doświadczenia, a wszelkie twierdzenia o niej przynależą co najwyżej do obszaru analogii. Wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi w tym kontekście moment przełomowy dla całej historii religii: On jako wcielony Syn przyjmuje kondycję człowieka i poprzez nią otwiera przed ludzkością nieznane dotąd i niepomysłane horyzonty swojej komunii z Ojcem. Bóg zatem sam pozwala się poznać, wprowadzając stworzenie w intymność życia intratrynitarnego. „Nikt [...] nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27).

W świetle doświadczenia duchowego Lubich, kulminacyjny punkt tego otwarcia się Boga na człowieka stanowi opuszczenie Jezusa na krzyżu, gdyż właśnie wtedy przyjmuje On ze wszystkimi konsekwencjami uwarunkowania ludzkiej kondycji. W niepojęty, ale jednocześnie niepodważalny sposób, zasadniczą rolę w tym wydarzeniu odgrywa cierpienie, przyjęte i przeżyte z nieskończoną miłością, jaka właściwa jest jedynie Trójcy Świętej. Podobnie, na drodze swej codziennej wędrówki chrześcijanin na wiele sposobów może spotykać Boga, ale miejscem szczególnym i pewnym, przekonuje się Chiara, jest zawsze krzyż. Tak opisuje ona, w poetyckiej formie, swoje osobiste doświadczenie:

„Szukam Cię i często znajduję.
Ale tam, gdzie *zawsze* Cię znajduję
to w cierpieniu.
Cierpienie, każde cierpienie
jest jak dźwięk sygnaturki,
która wzywa Twą oblubienicę do modlitwy.
Gdy cień krzyża się zjawia,
dusza zanurza się
w tabernakulum swego wnętrza
i zapominając o dźwięku dzwonu
«widzi» Ciebie i do Ciebie mówi.

To Ty przychodzisz mnie odwiedzić.

To ja Ci odpowiadam:

«Oto jestem, Panie, Ciebie chcę, Ciebie wybrałam».

I w tym spotkaniu

duśa moja nie czuje swego cierpienia,

lecz jest upojona Twoją miłością,

ogarnięta Tobą, przeniknięta Tobą:

ja w Tobie, Ty we mnie,

aż staniemy się jedno”¹.

Każde cierpienie oznacza dla Chiary spotkanie z Oblubieńcem, którym dla niej jest Jezus opuszczony². A w Nim znajduje już nie krzyż, lecz Boga, który wypełnia ją swoją miłością, aż po pełne zjednoczenie. W codziennym doświadczeniu zatem, cierpienie – odpowiednio przyjęte – staje się drogą dostępu do tajemnicy trynitarnej. W przedziwny sposób włącza ono bowiem człowieka w Chrystusa, najpierw na poziomie życia, później zaś – poznania. Przy czym ten proces przemiany bólu w miłość, który Lubich nazywa „boską alchemią”³, może stać się udziałem każdego, ponieważ cierpienie stanowi nieodłączny element ludzkiej kondycji.

Rozpatrując w tym kontekście wydarzenie opuszczenia na krzyżu, należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną przesłankę natury poznawczej. Coda, kiedy opisuje teologiczne znaczenie myśli Chiary, zauważa, iż „oczywiste jest, że aby poznać Boga na sposób Boga, trzeba przekroczyć wyłącznie ludzki sposób poznania: stracić go, porzucić. Bóg – jako Bóg – zna wyłącznie Boga”⁴. W wołaniu Jezusa wybrzmiewa pytanie, niezrozumienie, niemożność połączenia aktualnego dramatu z dotychczasowym doświadczeniem nierozzerwalnej więzi z Ojcem. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z nowym etapem poznania i miłości, który wymaga przejścia

¹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 143.

² W świetle wspomnianych już słów z 20 września 1949 roku, które uczyniła ona swoją codzienną modlitwą: „Mam tylko jednego Oblubieńca tu, na ziemi: Jezusa opuszczonego; nie mam innego Boga poza Nim”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 17.

³ Już w 1957 roku, spoglądając z perspektywy czasu na swoją relację do Jezusa opuszczonego, Lubich tak się do Niego zwracała: „potem powoli pozwoliłeś mi wniknąć w Twoje cierpienie, Twoje nieskończone cierpienie. I rzecz niesłychana, poza bramą, która mówiła mi o śmierci i nieskończonej męce, znalazłam Miłość, a cierpienie zniknęło. Znalazłam prawo życia. Jezu, Ty wiesz, co mówię. Kto wchodzi w Twoje nieskończone cierpienie, znajduje wszystko – jak za dotknięciem różdżki – przemienione w Miłość: Bóg jest pod tą zasłoną nieskończonej rozpacz, a w Nim stworzony Wszechświat i niestworzone Niebo”. Tamże, s. 39. Natomiast w 2005 roku twierdziła: „Ta boska alchemia, która przemienia cierpienie w miłość i pozwala dotknąć zmysłami duszy obecności Boga poza cierpieniem, już od pierwszych lat Ruchu była jednym z typowych owoców naszego charyzmatu”. Tamże, s. 35.

⁴ P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, NU (21)1999, nr 2, s. 202.

ponad to, co wcześniej wystarczało. Dostęp do tajemnicy Boga za pośrednictwem Opuszczonego oznacza zatem gotowość na ogołocenie, na odarcie z wcześniejszej pewności, aby pozwolić się poprowadzić Ojcu nieznanymi dotąd ścieżkami.

1.1. Powszechny charakter cierpienia

Bez wątpienia cierpienie, samotność, śmierć należą do najbardziej dramatycznych, a jednocześnie nieodwołalnych doświadczeń ludzkiej kondycji. Jest więc rzeczą znamioną, że właśnie na tej drodze Bóg utożsamia się z każdym człowiekiem i otwiera przed nim możliwość udziału w życiu trynitarnym. Lubich wielokrotnie podkreśla, że nie należy pragnąć cierpienia, jednakże stając już wobec niego – rozpoznać ukryte w nim oblicze Chrystusa. W jednym z okresów wewnętrznej ciemności, Chiara zapisuje w formie poematu słowa spontanicznej modlitwy:

„Panie, niech odejdzie próba,
która dręczy duszę aż po agonię;
ale niech nigdy nie znika
Twoja niezwykła postać jaśniejąca
podczas ciemnej nocy,
kiedy
na zupełnej pustyni
tylko Ty dla nas rozkwitłeś,
i w milczeniu wszystkiego
tylko Ty mówiłeś,
i w nieobecności kogokolwiek,
tylko Ty dotrzymałeś nam towarzystwa,
łagodnie powtarzając nam prawdy,
które nie mogą osłabnąć
w naszej duszy:
że tutaj jesteśmy tylko przejściowo,
a docelowe miejsce jest inne;
że wszyscy są cieniem,
a tylko Ty rzeczywistością.
Niech odejdzie próba, Panie,
ale Ty nie odchodź
i zanurz nas,
oczarowanych cierpieniem,

w sercu Trójcy”⁵.

Ciemna noc, pustynia, milczenie, nieobecność – pośród takich bolesnych okoliczności dusza zdaje się przeżywać swoją agonię. Paradoksalnie w tym właśnie doświadczeniu odczuwa ona szczególną bliskość Boga, który daje jej prawdziwe poznanie rzeczywistości, rysującej się wyraźnie w kontraście do cienia, i wprowadza w intymne życie Trójcy Świętej. W powyższym tekście Chiara zwraca się do Pana, nie nazywając Go wprost Jezusem opuszczonym, ale w świetle innych jej fragmentów możemy być pewni tego utożsamienia. On bowiem jest jedynym Bogiem, którego człowiek może doświadczyć na ziemi, zwłaszcza na obecnym etapie historii⁶.

Przekonanie, że odsłonięcie się tajemnicy opuszczenia Jezusa stanowi szczególny dar dla czasów współczesnych, wpisuje się bardzo wyraźnie w duchowość Lubich. W roku 1980, przynaglona wewnątrz do przyspieszenia „świętej podróży”⁷ życia, wraz ze wszystkimi członkami Ruchu, słyszy w sobie Jego nieodparte pytanie: „Jeśli ty Mnie nie kochasz, kto będzie Mnie kochał?”⁸. I wyjaśnia: „On opuszczony ukazał mi się pierwszej, jakby od dwudziestu wieków czekał tylko na mnie”⁹. Wówczas rozumie, że jedyną, właściwą dla niej drogą do świętości jest On i że w tej oblubieńczej relacji z Nim, ona sama staje się, dzięki niepojętej łasce wybrania, uczestnikiem i świadkiem zamysłu Boga wobec historii ludzkości. Nic więc dziwnego, że Chiara z ogromną radością przyjmuje u progu nowego tysiąclecia słowa Jana Pawła II dotyczące kontemplacji oblicza Jezusa na krzyżu, którego paradoks „ujawnia się z całą ostrością w okrzyku bólu, na pozór rozpaczliwym [...]: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mk 15, 34). Czyż można sobie wyobrazić większą udrękę i ciemność

⁵ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 228-229.

⁶ W swojej *lectio magistralis* przy okazji doktoratu honoris causa z teologii, przyznanego jej przez uniwersytet św. Tomasza w Manili w 1997 roku, Lubich stwierdziła m.in. że Jezus opuszczony „wydaje się właśnie *Bogiem na nasze czasy* – Boską odpowiedzią na bezmiar cierpienia i ciężkich doświadczeń, jakie w sercach ludzi wydrążył ateizm, przenikający wielką część współczesnej kultury; skrajna nędza milionów ludzi; poszukiwanie sensu i ideałów przez nowe pokolenia, rozczarowane i zagubione” (podkreślenie moje). Tamże, s. 296.

⁷ Dążenie do świętości nazywa Chiara świętą podróżą w nawiązaniu do Ps 84,6. Używane w tamtym okresie tłumaczenie włoskie („Beato chi trova in te la sua forza e decide nel suo cuore il santo viaggio”) zbliżone było do polskiego: „Szczęśliwi, którzy od Ciebie otrzymują pomoc, gdy świętą podróż odbyć zamierzili w sercu”. Por. *Księga Psalmów*, Wrocław 1947 (tłum. s. Wójcik).

⁸ Zob. L. Abignente, *SANTI PER AMORE, SANTI CON GLI ALTRI. Il cammino alla santità nel pensiero e nella testimonianza di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 296-299; F. Gillet, *La scelta di Gesù abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 33-35. Gillet opisuje poszczególne etapy, w których Lubich odkrywa wciąż nowe formy odpowiedzi na to osobiste wezwanie ze strony Jezusa opuszczonego, aby pogłębić swą oblubieńczą relację z Nim. Należą do nich: lato 1949 r. – od Jezusa opuszczonego do Jezusa opuszczonego; przejść poza ranę [opuszczenia], aby być małą Maryją (grudzień 1957 r.); doświadczenie „święta” (Paryż, 1 stycznia 1959 r.); „ubrania” Jezusa opuszczonego (czerwiec 1972 r.); Jeśli ty Mnie nie kochasz, kto będzie Mnie kochał? (1980 r.); próba ostatnich lat (2004-2008). Zob. tamże, s. 27-37.

⁹ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 120.

bardziej mroczną?”¹⁰. Ponadto, w tym samym liście papież nakreśla cechy duchowości komunii, która winna charakteryzować Kościół nowego tysiąclecia: jest ona niezwykle bliska drodze jedności typowej dla Chiary¹¹. „*Koinonia*, jako łaska Ducha Świętego, wymaga jednocześnie precyzyjnej, nieznannej wcześniej ascezy, odpowiednio do mistyki chrystologicznej i eklezjalnej, z której się rodzi i do której dąży. Ascezy naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego i opuszczonego”¹² – komentuje Coda myśl Jana Pawła II.

Słowa papieża Lubich odczytuje z jednej strony jako zachętę do żarliwej, osobistej i wspólnotowej odpowiedzi na otrzymany charyzmat jedności, z drugiej zaś – jako potwierdzenie, że wołanie „Boże mój, Boże mój...” (Mt 27,46) rozbrzmiewa w obecnej epoce historii jako znak czasów i szczególne wyzwanie dla współczesnego człowieka. W Jezusie opuszczonym odnaleźć można bowiem rysy każdej osoby udręczonej, przegranej, zdradzonej, upokorzonej, a nawet pozbawionej nadziei. Chiara jest przekonana, że wszyscy naśladowcy Chrystusa powołani są do bycia stygmatykami w znaczeniu duchowym, a „stygmatami chrześcijanina naszych czasów są właśnie tajemnicze, lecz rzeczywiste rany dzisiejszego Kościoła”¹³. Należą zaś do nich m.in.: niepełna komunii pomiędzy wiernymi różnych wyznań, pokusa odrzucenia wielowiekowego dziedzictwa, próba negacji Stwórcy i Jego przesłania miłości ze strony wielu¹⁴. Opuszczony, uczyniony grzechem i przekleństwem, stał się „jedno z ludźmi dalekimi od Boga. Z tej przyczyny [...] wydaje się właśnie Bogiem na nasze czasy – Boską odpowiedzią na bezmiar cierpienia i ciężkich doświadczeń, jakie w sercach ludzi wydrążył ateizm, przenikający wielką część współczesnej kultury; skrajna nędza milionów ludzi; poszukiwanie sensu i ideałów przez nowe pokolenia, rozczarowane i zagubione”¹⁵. Plagi współczesnego społeczeństwa, a w nim także Kościoła, mają charakter próby nie tyle fizycznej, co przede wszystkim moralnej i duchowej.

W takim kontekście może dokonać się dziś spotkanie Boga z człowiekiem, w którym kluczowe znaczenie odgrywa doświadczenie Kalwarii. Ono jest uprzywilejowanym miejscem wzajemnego poznania i odkrycia własnej tożsamości. Jak pisze Ratzinger, „krzyż jest objawieniem. Nie objawia czegokolwiek, objawia Boga

¹⁰ NMI 25.

¹¹ Na tę bliskość wskazuje sam Jan Paweł II w przesłaniu skierowanym 14 lutego 2001 roku do biskupów związanych z Ruchem Focolari przy okazji ich dorocznego spotkania, zob. *Chiesa-comunione. Paolo VI e Giovanni Paolo II ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, red. H. Blaumeiser, s. Helmut, dz. cyt., s. 85-88.

¹²P. Coda, *La Novo millennio ineunte un anno dopo*, NU (24)2002, nr 4, s. 398.

¹³*Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 178.

¹⁴ Por. tamże, s. 177.

¹⁵ Tamże, s. 296.

i człowieka”¹⁶. W jaki sposób możliwe jest to spotkanie i rozpoznanie, Ratzinger wyjaśnia, przywołując myśl Daniélou: „Pomiędzy światem pogańskim i trójjedynym Bogiem jedna tylko istnieje łączność – jest nią krzyż Chrystusa. Gdy staniemy na ziemi niczyjej i będziemy chcieli przeciągnąć nici między światem pogańskim i trójjedynym Bogiem, cóż dziwnego, że można to uczynić tylko w krzyżu Chrystusa [...]. Rozdarcie to, które jest naszym krzyżem, ta niemożność naszych serc, by pomieścić w sobie równocześnie miłość Najświętszej Trójcy i miłość świata, dla którego Trójca Święta stała się obca, to właśnie jest śmiertelnym cierpieniem jednorodzonego Syna Bożego, które chce z nami dzielić. Ten, który niósł w sobie to rozdarcie, by je w sobie usunąć, ale usunął je tylko dlatego, że je poprzednio poniósł – łączy ze sobą obydwa krańce”¹⁷.

Cierpienie Jezusa – które w doświadczeniu Chiary zawiera się całe w wołaniu opuszczenia – płynie z tej ludzkiej niemożności połączenia w sobie życia Trójcy Świętej oraz wyobcowanego wobec niego świata. Rozdarcie to oznacza więc dramat skrajnej niejedności, a tym samym przekreśla odwieczne powołanie człowieka do pełnej komunii z Bogiem oraz pośród stworzenia. Ten kryzys własnej tożsamości jest typowy dla współczesnej osoby. Rozbrzmiewa w nim zatem rozpaczliwe wołanie Syna: „dlaczego?”, w którym jednak człowiek może już odnaleźć załazek odpowiedzi. Wyjaśnieniem tej możliwości jest, zdaniem Lubich, miłość posunięta aż do końca. „Ponieważ Jezus stał się Grzechem, a zatem niejednością, On jako Opuszczony może być Oblubieńcem także ostatniego grzesznika na świecie, nawet odłączonego od wszystkich, ponieważ On – jako grzech – widzi siebie we wszystkich grzesznikach, a wszyscy grzesznicy mogą zobaczyć się w Nim. Tak więc każda dusza, która nie jest Duszą¹⁸, może nazwać siebie «Oblubienicą» Jezusa, ale ukrzyżowanego, czy też: Oblubienicą Jezusa Opuszczonego”¹⁹.

Doświadczenie cierpienia nie ogranicza się do wymiaru religijnego, ale wpisane jest od początku w każde ludzkie życie. Przynależy bowiem do dynamicznego procesu rodzenia się i obumierania, którego odzwierciedleniem w sferze duchowej są słowa Jezusa: „Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia [...], zachowa je na życie wieczne” (J 12,25). Chiara odnosi to powszechne, naturalne prawo

¹⁶J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 286.

¹⁷Cyt. za: tamże, s. 284.

¹⁸ Określenie „Dusza” odnosi się do wspólnotowego podmiotu doświadczenia mistycznego, który tak opisywała Chiara w lipcu 1949 roku: „Odtąd nazwałam «Duszą» ową Jedność, która łączyła nas wszystkich”. *Jedność*, dz. cyt., s. 56. Nie być Duszą oznacza tu nie trwać w pełnej jedności, a taki stan czyni osobę szczególnie bliską Jezusowi opuszczonemu.

¹⁹ Por. także F. Ciardi, *L'unione con Dio come esperienza sponsale*, dz. cyt., s. 178, przyp. 40; H. Blaumeiser, *All'infinito verso la disunità. Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 570.

do osobowościowego rozwoju człowieka: „W procesie dojrzałości [...] nie osiąga się nowego stadium bez oderwania i wyrzeczenia się stadium poprzedniego (odstawienie dziecka od piersi matki jest dla niego przejściem, które niesie w sobie cierpienie, jest jednak konieczne, aby ono mogło wzrastać w swym człowieczeństwie; zaakceptowanie rodzeństwa zakłada bolesne przejście od bycia w centrum zainteresowania – egoistycznego – do stadium socjalizacji, czyli relatywizacji swojej osoby, aby zintegrować się z innymi i przejść w stadium «my»)”²⁰. Dojrzewanie wymaga, na wszystkich etapach życia, przechodzenia ponad dotychczasowe doświadczenie i wiedzę, które okazują się wciąż niewystarczające. Jest to proces często bolesny, pokonywany w sposób mniej lub bardziej świadomy, ale realny. Co więcej, jak zauważa Chiara w dalszej części przywołanego wyżej przemówienia, nieumiejętność przechodzenia przez te kryzysowe, egzystencjalne sytuacje, niezdolność do ogołocenia się z tendencji egoistycznych i przyjmowania tego, co nieznanne i zewnętrzne, staje się źródłem poważnych zaburzeń natury psychologicznej.

Cierpienie, obumieranie, a następnie rodzenie się do nowego życia są zatem typowe dla zintegrowanej osobowości. Doświadczenie opuszczenia jest paradygmatem ludzkiej kondycji, niezależnie od przekonań religijnych. Z tego względu Lubich wielokrotnie podkreśla, iż każdy człowiek, wcześniej czy później, spotka się z cierpieniem, a zatem – z Jezusem opuszczonym. Odrzucenie Go może oznaczać jedynie zmianę sposobu przeżywania takich chwil, ale nie chroni przed nimi samymi. „Jezus w opuszczeniu wydaje się być tylko człowiekiem. Nigdy więc nie był *tak bliski człowiekowi* jak w tamtej chwili i nigdy go bardziej nie kochał. A jednocześnie, nigdy nie był *tak blisko Ojca*”²¹. Właśnie ta podwójna więź sprawia, że w doświadczeniu cierpienia przyjętym z miłości otwiera się przed stworzeniem tajemnica Boga.

1.2. Bóg wcielony

W duchowej historii Chiary kłamrą spinającą okres nadzwyczajnego światła są chwile intymnej więzi z Opuszczonym. Wpatrując się w Niego, prosi o łaskę unicestwienia siebie i złączenia w jedno z najbliższymi jej fokolarinami, zgodnie z Jego zamysłem miłości²². W tych okolicznościach doświadczą, iż dzięki obłubieńczej,

²⁰ *Charyzmat jedności*, dz. cyt. s. 324.

²¹ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 62.

²² Chodzi o tzw. pakt jedności z 16 lipca 1949 roku, który został opisany bardziej szczegółowo w rozdziale 2 niniejszej rozprawy. Lubich podkreśla, że w tym okresie rodzącej się wspólnoty towarzyszyło jako zdanie z Ewangelii do wprowadzenia w życie (tzw. Słowo życia) właśnie wołanie Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” Z tego względu na propozycję ślubu posłuszeństwa, jaką złożył jej Iginio Giordani, odpowiedziała: „znasz moje życie: jestem niczym. Chcę

nierozdzielnej więzi z Synem, stworzenie zostaje wprowadzone na zawsze w rzeczywistość Boga. To poznanie, choć ma charakter nadprzyrodzony, dokonuje się w ludzkiej naturze, w ciele „już, choć jeszcze nie” przemienionym mocą Eucharystii.

W krótkiej chwili „zamroczenia” przeżytej przed tabernakulum, Lubich nie jest w stanie wypowiedzieć słowa „Jezu”, gdyż wydaje jej się ono przywołaniem jej samej²³ – tak głęboko utożsamia się z Nim – i spontanicznie zwraca się do Ojca²⁴. W tym syntetycznym, obrazowym opisie samego doświadczenia duchowego, zawiera się także niezwykle cenna intuicja dotycząca poznania teologicznego. Wcielenie, ze wszystkimi jego konsekwencjami, z jednej strony wprowadza Boga w świat stworzony, z drugiej zaś – włącza człowieka w sposób ostateczny w życie Trójcy Świętej. Zatem ludzka wiedza nabiera zupełnie nowego charakteru: staje się możliwością uczestnictwa w nim niejako od wewnątrz. Dostęp do misterium oznacza pewien udział – przy zachowaniu odrębności natury – w relacji Syna do Ojca, w ich wzajemnej miłości i poznaniu. Jest to wydarzenie chrystologiczne, będące konsekwencją wcielenia, a jednocześnie głęboko trynitarnie: to znaczy wspólnotowe ze swej istoty. Na duchowej drodze Chiary stwierdzenie Pawłowe: „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), przybiera formę liczby mnogiej: „już nie my żyjemy, lecz *naprawdę* Chrystus żyje w nas”²⁵. Komentując po latach łaski związane z okresem *Paradiso*, Lubich zestawia ze sobą dwa wymiary istnienia, przyrodzony i nadprzyrodzony. Stwierdza wówczas: „to nasze bycie naprawdę Jezusem, sprawiało, że doświadczaliśmy wieczności, to znaczy byliśmy w raju i tam spędzaliśmy dzień po dniu. W rzeczywistości, choć żyliśmy w czasie, ponieważ byliśmy w Tonadico roku 1949, żyliśmy także w wieczności, ponieważ byliśmy Jezusem”²⁶. Dzięki tej nadzwyczajnej wizji może ona postrzegać z perspektywy Boga²⁷ to, co jest już udziałem człowieka przez łaskę. Choć widzenie jest ograniczone w czasie i dostosowane w jakiś sposób do

bowiem żyć jak Jezus opuszczony, który się w pełni unicestwił. Również ty jesteś niczym, ponieważ żyjesz w ten sam sposób”. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 17, tłum. polskie za: *Jedność*, dz. cyt., s. 54.

²³ Por. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 21.

²⁴ Ten naturalny odruch Chiary odzwierciedla trafnie nowość, jaką w relację między człowiekiem a Bogiem wniosło wcielenie i odkupienie dokonane przez Syna. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że liturgia jest „uczestnictwem w modlitwie Chrystusa skierowanej do Ojca w Duchu Świętym. Cała modlitwa chrześcijańska znajduje w niej swoje źródło i swój kres. Przez liturgię człowiek wewnętrzny zostaje zakorzeniony i umocniony w «wielkiej miłości, jaką Bóg nas umiłował» (Ef 2, 4) w swoim umiłowanym Synu”. KKK, nr 1073.

²⁵ *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 23.

²⁶ Tamże, s. 23, przyp. 54.

²⁷ „Jest to wizja z Wysoka, z pozycji Jednego, ze Szczytu, od Boga. Tylko On widzi rzeczy na ich prawdziwym miejscu, w proporcji do wszystkiego innego. I tak jak On, widzi dusza, która weszła w Niego przez ranę Jezusa opuszczonego; to znaczy [dusza], która Jezusa opuszczonego uczyniła jedynym ideałem życia, ażeby osiągnąć *Jedność*, którą jest Bóg, i być w Nim” (podkreślenie moje). *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 60.

ludzkiej możliwości percepcji, to ukazana w nim rzeczywistość pozostaje, ponieważ wyraża realną kondycję człowieka po wcieleniu i odkupieniu.

Doświadczenie synostwa w Synu przynosi jako konsekwencję nową, bezpośrednią komunikację z Bogiem. Życie mistyczne staje się tym samym źródłem intuicji o charakterze epistemologicznym. Opisując teologiczne znaczenie duchowości jedności typowej dla Chiary, Coda wyjaśnia, iż „w Chrystusie, osoba ludzka uczestniczy w poznaniu Ojca przez Syna – tym sposobem pozostając/stając się w pełni sobą: stworzeniem uczynionym, przez łaskę, Synem w Synu. Dlatego dynamiczny proces, w świetle którego należy rozumieć *modus essendi et operandi* podmiotu, który poznaje Boga, jest nie tylko teandryczny, ale w konsekwencji trynitarny [...]. Perychoretyczna relacja między Ojcem, Synem i Duchem Świętym jest dynamiczną formą, która rzuca światło również na teandryczną relację między bóstwem a człowieczeństwem w Chrystusie, a przez Niego, w nas”²⁸.

Włączenie, na mocy zamysłu miłości, w życie Trójcy Świętej nie jest zatem wyjątkową łaską zarezerwowaną dla mistyków, lecz wpisuje się w odwieczne powołanie, jakim stworzenie zostało obdarzone. Człowiek odkrywa, kim jest naprawdę i jakie jest jego miejsce w planie zbawczym, gdyż jak przypomina Sobór Watykański II: „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego [...]. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie”²⁹. Natura ludzka zostaje wyniesiona na szczyty Bożego życia, „abyśmy, synowie w Synu, wołali w Duchu: *Abba, Ojcze!*”³⁰

Poznanie teologiczne, dzięki pośrednictwu Chrystusa, posiada zatem podwójny wymiar: trynitarny oraz teandryczny. Z jednej strony jest formą udziału w relacjach między Osobami Boskimi, zgodnie z przywołanymi już wyżej słowami Jezusa: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). Z drugiej strony zaś – jest poznaniem, jakie dokonuje się we Wcielonym Słowie, a więc przy udziale ludzkiej natury. Wyjątkowy charakter tej jedności – przy równoczesnej odrębności – podmiotu i przedmiotu, podkreśla w swojej refleksji Coda. „W ten sposób Podmiotem teologii jest naprawdę Bóg: Ojciec, który poznaje w Synu Siebie i stworzenia – powołane do uczestnictwa w życiu boskim w Chrystusie – miłując Siebie i miłując je w Duchu Świętym. Lecz w teologii chodzi

²⁸ P. Coda, *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, NU (22)2000, nr 6, s. 880.

²⁹ GS 22.

³⁰ GS 22.

o Boga, który poznaje Siebie wychodząc od nas i w nas: to jest w innym-od-Siebie, któremu oddaje się w sposób wolny przez Chrystusa w Duchu Świętym, aby uczynić go uczestnikiem swojego życia i poznania”³¹.

W świetle duchowości Chiary, kulminacyjnym momentem doświadczenia chrześcijańskiego jest uchrystusowanie³² rozumiane jako osobista, intymna więź z Opuszczonym, z której następnie rodzi się obecność Zmartwychwstałego we wspólnocie. Analogiczny jest również porządek poznania Boga, a w Nim – całej rzeczywistości: dokonuje się ono w miarę zjednoczenia z Chrystusem, ponieważ jest możliwe jedynie jako udział w Jego życiu. Z tego względu Lubich pragnie i poszukuje nie tyle teologii, która byłaby *wiedzą o Trójcy Świętej*, co „teologii Jezusa”³³, której wyłącznie On jest prawdziwym Nauczycielem³⁴. W notatkach z 1949 roku znajdujemy zapis, iż „jedynie Bóg może komentować Boga”³⁵. Powraca zatem wielokrotnie przekonanie o nieadekwatności ludzkich słów i terminów, które nie pomniejsza jednak pragnienia prawdziwego poznania. Co więcej, wydaje się ono możliwe, o ile człowiek pozwoli się prowadzić samemu Bogu, przekraczając własne, ograniczone uwarunkowania.

W perspektywie przyjętej przez Chiare, Coda dostrzega możliwość przewyciężenia napięcia istniejącego między tendencjami oddolnymi a odgórnymi, to znaczy między przesłankami antropologicznymi a teologicznymi³⁶ w punkcie wyjścia poszukiwań religijnych. Podmiotem nie jest bowiem tylko Bóg ani tylko człowiek, gdyż

³¹P. Coda, *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, dz. cyt., s. 880-881.

³² Obok pojęcia „uchrystusowanie” Lubich tworzy również neologizm „trynitaryzacja” i wyjaśnia, iż uczestnictwo w życiu Syna zakłada upodobnienie do Niego w wymiarze osobistym oraz wspólnotowym. Coda tak komentuje tę myśl: „Życ dynamiką trynitaryzacji – być jedno w Jezusie i dzięki temu być Jezusem [por. Mt 18,20] – oznacza spełnić konieczny warunek, aby uczestniczyć w poznaniu, którym Jezus poznaje Ojca, a w Ojcu – jako Jego Słowo – wszystko, co istnieje”. P. Coda, *o teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, dz. cyt., s. 53.

³³ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 298-300.

³⁴ Określenie Jezusa jako jedynego Nauczyciela wiąże się z pewnym epizodem z młodości Lubich. Po ukończeniu liceum pedagogicznego, starała się o przyjęcie na studia filozoficzne na uniwersytecie katolickim, przynaglona ogromnym pragnieniem, by głębiej poznać Boga. Niekorzystna sytuacja rodziny, ze względów polityczno-ekonomicznych, uniemożliwiła jej jednak podjęcie upragnionego kierunku. Na tę wiadomość 18-letnia Chiara zareagowała rozpaczliwym płaczem, pośród którego zdawało jej się słyszeć w duszy głos: „Ja będę twoim nauczycielem”. Por. tamże, s. 290. Baggio wspomina, iż podczas jednego ze spotkań w ramach Szkoły Abbà, tak wyjaśnił Lubich to jej wewnętrzne, młodzieńcze doświadczenie: „Chiara, jak mogłaś myśleć, że poznasz Boga, czytając o Nim w książkach napisanych przez innych? Bóg nie mógł dopuścić czegoś podobnego: gdyż Oblubieniec sam, na osobności, opowiada o Sobie swej oblubienicy. Dlatego przeszkodził ci w studiach, dlatego powiedział ci: «Ja będę twoim nauczycielem»”. A.M. Baggio, *Il pensiero „nuziale” di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 319. Chiara przytaknęła, ponieważ z biegiem lat zdołała już odczytać pedagogię Boga w odsłanianiu przed nią Jego mądrości.

³⁵ Cyt. za: F. Ciardi, *Vivere la Parola per essere la Parola*, NU (18)1996, nr 6, s. 657. Bardzo podobną myśl, że jedynie Bóg mówi dobrze o Bogu, znajdujemy u Pascala. Por. G. Barth, „*Jedynie Bóg mówi dobrze o Bogu*”. *Refleksja nad językiem teologii*, w: *Pokładamy nadzieję w Kościele*, red. D. Mielnik, Lublin 2016, s. 115.

³⁶ Por. P. Coda, *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, dz. cyt., s. 881-882.

obydwie natury spotykają się na zasadzie perichoretycznej we wcielonym Synu. Bez wątpienia mamy tu do czynienia z najbardziej podstawowym dogmatem chrystologicznym, który dobrze znany jest Lubich, ponieważ przynależy do powszechnego nauczania Kościoła. Tym, co nadaje jej duchowości tak oryginalny rys, jest umieszczenie w centrum całego dzieła zbawczego – opuszczenia Jezusa na krzyżu i uczynienie z niego także podstawowej perspektywy poznawczej. Ponieważ On jest ikoną spotkania bóstwa i człowieczeństwa, On również jest właściwym podmiotem dociekań teologicznych. „Chiara widzi głębię Ukrzyżowanego w Jezusie opuszczonym: który – jak ona sama wyjaśnia – «traci Boga dla Boga». To znaczy traci – jeśli patrzymy na to z punktu widzenia, który nas tutaj interesuje – swoją znajomość Ojca, z miłości do Niego i do nas, a tym samym staje się «absolutną Pustką», jak źrenica oka. I właśnie w ten sposób, dostępuje pełnego poznania Ojca, tak jak sam jest przez Niego poznany, również jako człowiek, w chwalebnym świetle Ducha Świętego”³⁷.

Przywołane wyżej sformułowanie „tracić Boga dla Boga”, typowe dla języka Lubich, odnosi się w pierwszym rzędzie do miary miłości, jaką odkrywa ona w Jezusie opuszczonym. Na krzyżu, będącym kulminacją uniżenia się, Syn zdaje się oddawać to, co stanowi o Jego osobowej odrębności w komunii trynitarniej: swoją odwieczną więź z Ojcem. W ten sposób, otwierając relację synowską na wszystkich ludzi, wypełnia odwieczny zamysł Boży, czego potwierdzeniem jest dzieło uwielbienia poprzez zmartwychwstanie. Mamy tu do czynienia, w interpretacji Chiary, z ewangeliczną zasadą ziarna pszenicy, które musi obumrzeć, aby przynieść obfity plon: nowe życie. Podobna logika kryje się w porządku poznania, gdyż ono także wypływa z miłości. W opuszczeniu Jezus woła „dlaczego”, jakby nie rozumiał zachodzących wydarzeń i nie dostrzegał w nich obecności Ojca. Z tej ciemności wydobywa się nowe światło, którego źródłem jest Duch Święty będący więzią miłości intratrynitarniej i objawieniem mocy Boga. „Absolutna pustka” ukrzyżowanego Syna staje się nieodzownym tłem, na którym objawia się Trójca Święta w świecie stworzonym, dzięki ludzkiej naturze Chrystusa. Wzajemne poznanie Osób, właściwe samemu Bogu, udziela się w tajemniczy sposób także człowiekowi.

Wołanie opuszczenia odnosi się do dramatycznego doświadczenia rozdarcia między Bogiem a stworzeniem. Chrystus, odpowiadając na nie swoją miłością, która obejmuje naturę boską i ludzką, napełnia je obecnością Ducha Świętego. On zaś sprawia, że również człowiek może prawdziwie poznać i być poznany. Tak pisze

³⁷P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, dz. cyt., s. 202.

o tym ekumeniczny patriarcha Bartłomiej w komentarzu do Drogi krzyżowej w rzymskim Koloseum: „Jezus, Słowo Wcielone, oddalił się najdalej, jak może oddalić się upadła ludzkość. «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» Odległość nieskończona, rozdarcie ostateczne, cud miłości. Między Bogiem i Bogiem, między Ojcem i Jego Synem Wcielonym, umieszcza się nasza rozpacz, z którą Jezus aż do końca chce być solidarny. Nieobecność Boga stwarza prawdziwe piekło [...]. Otchłań rozpacz ulatnia się, jak śmieszna kropla nienawiści w nieskończonej otchłani miłości. Odległość między Ojcem i Synem nie jest już więcej miejscem piekła, lecz Ducha”³⁸.

Z tej perspektywy zrozumiałe jest mówienie o kenozie Jezusa na krzyżu jako o dziele nowego stworzenia, gdyż Bóg rzeczywiście wchodzi na nowo w historię świata, aby ją całkowicie przemienić. Objawia i jednocześnie wypełnia odwieczny, na mocy łaski, zamysł wobec ludzi. Wyjaśnia Coda: „On jest Słowem, które staje się człowiekiem i przeżywa relację trynitarną nie-bycia/bycia z Ojcem przez Ducha Świętego w swojej ludzkiej naturze. Do tego stopnia, iż ta ostatnia, ponieważ zjednoczona jest osobowo ze Słowem, może doświadczyć (w opuszczeniu oraz śmierci, przyjętej i przeżytej z miłości) tego bezmiernego unicestwienia siebie jako miłości, poprzez co włączona jest w pełni w życie trynitarne”³⁹. Jak przyznaje włoski teolog, sformułowania stosowane w tym kontekście przez Chiarę wymagają precyzji, a także uważnej interpretacji w świetle charyzmatu, z którego się wywodzą. Mianowicie dynamiczny stosunek nie-być/być odnosi się do relacji międzyosobowych stanowiących zasadę życia trynitarnego. Nie można przenieść go bezpośrednio na więzy ludzkie, gdyż człowiek sam nie jest panem ani źródłem swego życia, lecz otrzymuje je od Boga. Ponadto podlega ograniczeniom czasu i przestrzeni, nie może więc jednocześnie nie-być oraz być. Tymczasem w Jezusie opuszczonym natura boska jest tak głęboko zjednoczona z ludzką, że przeżywa On relacje trynitarne także w uwarunkowaniach świata stworzonego. W taki sposób człowiek zostaje włączony w życie Boga i rzeczywiście, jak mówi Apostoł Paweł, umiera i zmartwychwstaje w Chrystusie⁴⁰. Natura ludzka, dzięki pośrednictwu Syna, może odtąd uczestniczyć w Bożej logice

³⁸ *Via Crucis: rozważania i modlitwy ofiarowane przez patriarchę Bartłomieja I papieżowi Janowi Pawłowi II na celebrację Wielkopiątkowej Drogi Krzyżowej w Koloseum (w roku 1994)*, Warszawa 1995, s. 46-47.

³⁹ P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, dz. cyt., s. 204.

⁴⁰ „Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6,4-5).

miłości, choć realne znaczenie tej przemiany ukaże się w pełni dopiero w czasach eschatologicznych⁴¹.

Misterium wcielenia stanowi zasadniczą perspektywę, z jakiej należy rozpatrywać całe zbawcze wydarzenie Chrystusa i płynące z niego objawienie się Trójcy Świętej. Wymownie pisze o tym Ratzinger: „To, że możemy tu w ogóle zadawać pytania, eksperymentować, pochodzi stąd, iż Bóg ze swej strony wdał się w ten eksperyment, sam weń wszedł jako człowiek. Przez wtargnięcie tego jednego Człowieka w człowieczeństwo możemy doświadczyć więcej niż tylko człowieka; w Nim, który jest człowiekiem i Bogiem, ukazał się Bóg na sposób ludzki i pozwolił w człowieku doświadczyć siebie samego”⁴². Takim właśnie objawieniem i realnym dotknięciem życia Bożego jest dla Chiary wołanie opuszczenia na krzyżu, w którym bóstwo Chrystusa zdaje się zakryte, aby mógł wybrzmieć cały dramat ludzkiej natury. Wtargnięcie Boga w człowieczeństwo, używając obrazowego stylu Ratzingera, otwiera jednocześnie możliwość wtargnięcia – przez tę samą szparę – człowieka w tajemnicę bytu Trójcy Świętej.

1.3. Pełnia Objawienia

Bardzo wymowne jest, że swoje podstawowe wyznanie miłości „Mam tylko jednego Oblubieńca...”, Lubich opatrzyła w pierwszych publikacjach zdaniem: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,2). Także w wielu innych jej tekstach odnaleźć można wyraźny wpływ Pawłowej teologii krzyża. Podobnie jak Apostoł, całym swoim życiem pragnie ona głosić Tego, który jest „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,23-24).

Przekonanie, że krzyż – a szczególnie opuszczenie – jest dla chrześcijanina głównym źródłem poznania tajemnic Boga, pojawia się już we wczesnych listach Chiary. W grudniu 1944 roku tak pisze do jednej ze swoich koleżanek: „My, które idziemy za najpiękniejszym, najbardziej pociągającym Idealem, rzuciłyśmy się całą duszą w tę nową ranę Opuszczenia! [...] stamtąd, z wnętrza, widzimy cały Bezmiar Miłości, którą Bóg zlewa na świat. Wejdź i ty w tę ranę! Znajdziesz Światło Miłości, ponieważ Jezus jest Światłem świata”⁴³. Zatem już w pierwszych miesiącach tej nowej

⁴¹ Por. tamże.

⁴² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 166.

⁴³ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 27.

drogi, przeniknąć duchowe cierpienie Chrystusa oznacza kontemplować miłość Boga, zobaczyć Jego działanie, uczestniczyć w jasności, to znaczy w nadprzyrodzonym, pełnym poznaniu.

W 1950 roku, spisując po kilku latach początek historii rodzącego się Ruchu, Lubich stwierdza, iż z Jezusa ukrzyżowanego, „jakby z boskiego skarbcza, wypłynęły klejnoty światła i mocy dla wszystkich, którzy idą za Nim”⁴⁴. W tych słowach wybrzmiewa już przekonanie, że fizyczne i duchowe cierpienie Syna jest przyczyną obfitych łask, które dotyczą zarówno woli – miłości, jak i intelektu – poznania. Radykalny wybór Opuszczonego, jak wynika z opisywanego doświadczenia, nie oznacza drogi ciemności i słabości, ale światła i mocy. Motyw skarbu powraca w tekście opublikowanym w roku 1957: „Kto wchodzi w Twoje nieskończone cierpienie, znajduje wszystko – jak za dotknięciem różdżki – przemienione w Miłość: Bóg jest pod tą zasłoną nieskończonej rozpacz, a w Nim stworzony Wszechświat i niestworzone Niebo. Znalazłam ukryty skarb, wszelką wiedzę, wszelkie piękno, wszelką dobroć, wszelką miłość: znalazłam życie”⁴⁵. Udział w doświadczeniu opuszczenia pozwala odkryć zamysł miłości Ojca. Z jego perspektywy bowiem człowiek może oglądać całą rzeczywistość: stworzoną i niestworzoną. Odślania się przed nim poznanie nie tylko fragmentaryczne, lecz „wszelkiej wiedzy”, a z nią: piękna, dobra i miłości. Opuszczenie jest „zasłoną rozpacz”, której uchylenie pozwala odnaleźć Boga, a w Nim – wszystko inne.

Na tę głęboką więź między objawieniem się tajemnicy Trójcy a logiką kenozy, wskazuje również konstytucja *Dei Verbum*, podkreślając „przedziwne «zniżanie się» wiecznej Mądrości, «abyśmy dowiedzieli się o niewysłowionej łaskawości Boga oraz o tym, jak bardzo w swej trosce i staraniu dostosował do nas sposób przemawiania». Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”⁴⁶. Dokument odnosi się wprost do objawienia biblijnego, wskazuje jednak – szerzej – na sposób, w jaki Bóg przychodzi do człowieka ze swoją mądrością. To „zniżanie się” Stwórcy zrozumieć można przez analogię do dzieła wcielenia i odkupienia: wyraża ono bowiem styl nadprzyrodzonej miłości, która jest źródłem poznania.

⁴⁴ Tamże, s. 20.

⁴⁵ Tamże, s. 39-40.

⁴⁶ DV 13.

Bożą pedagogię ukazują w sposób bardzo wymowny, zauważa Chiara, dzieje tych chrześcijan, którzy podjęli świadomie drogę cierpienia wytyczoną przez Chrystusa. „Dlaczego niektórzy nie znający nauk, także religijnych, zostali świętymi wyłącznie dzięki księdze Ukrzyżowanego? Dlatego, że nie zatrzymali się na kontemplowaniu Go, na oddawaniu Mu czci, na całowaniu ran, ale chcieli *przeżyć* Go w sobie [...]. Cierpienie uczy tego, czego w żaden inny sposób nie można się nauczyć. Ono zasiada na najwyższej katedrze. Jest mistrzem mądrości, a kto posiada mądrość, jest szczęśliwy”⁴⁷. Lubich porównuje widzenie człowieka cierpiącego do obserwacji gwiazd: ukazują się one dopiero w ciemności, gdy zapada noc. Doświadczenie krzyża jest zatem zaproszeniem do głębokiego spotkania z Bogiem, do uczestnictwa w Jego mądrości, a także w szczęściu. Autorka powołuje się tu na historie świętych, gdyż na delikatnym etapie kształtowania się Ruchu woli unikać aluzji do osobistego życia. Bez wątpienia jednak jej refleksja czerpie w pierwszym rzędzie z własnego doświadczenia, z tej najwyższej katedry cierpienia, gdzie również Chiara dochodzi do „kontemplacji rzeczy niebiańskich”⁴⁸.

Każda próba, fizyczna i duchowa, ze względu na ukryte w niej działanie Boga, może nieść ze sobą dar nowego spojrzenia na rzeczywistość. Przez analogię do popularnego przysłowia, Lubich zauważa, że „nie ma kolców bez róży”⁴⁹. Kto zatem zyskuje spojrzenie nadprzyrodzone, oczyszczone przez łzy bólu, ten rozumie, iż każdym wydarzeniem, w historii jednostki lub społeczeństwa, kieruje tajemnicza więź miłości. W innym miejscu pisze o paradoksalnej funkcji cierpienia, które jest „kanałem szczęścia, jeśli jako szczęście rozumiemy to prawdziwe, trwałe [...] czyli to samo szczęście, którym cieszy się Bóg i w którym człowiek dzięki swemu transcendentnemu przeznaczeniu, może uczestniczyć już w tym życiu”⁵⁰.

Krzyż Chrystusa, w swym wymiarze fizycznym i duchowym, stanowi zatem drogę poznania, ponieważ odsłania przed podejmującymi go ludźmi największą tajemnicę: miłość o znamionach trynitarnych. W niej kryje się prawdziwa mądrość, do której człowiek jest powołany przez łaskę oraz spojrzenie na świat z perspektywy Stwórcy. Dzieje się tak, gdyż „tajemnica największego cierpienia stanowi objawienie największej miłości, którą jest Bóg, Światło, Szczęście, wieczna Kontemplacja [...]. Krzyż destyluje wieczny nektar: promień, odbicie, uczestnictwo w odwiecznej

⁴⁷ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 144. Myśli te pochodzą z tekstu opublikowanego pod znaczącym tytułem *Trzeba, by zaszło słońce*.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. tamże, s. 138-139.

⁵⁰ Tamże, s. 140.

Mądrości, a jest nią Słowo Boga”⁵¹. Poruszająca jest konsekwencja, z jaką Chiara zestawia ze sobą światło i szczęście, poznanie i miłość, które rozumie jako włączenie stworzenia w życie trynitarnie. Doświadczenie opuszczenia prowadzi do kontemplacji, gdyż wprowadza w odwieczne zrodzenie Syna przez Ojca.

Przekonanie, iż krzyż Chrystusa w pełni odsłania wobec człowieka życie Boga, jest obecne także we współczesnej myśli teologicznej. Jak stwierdza Ferlay, „godzina krzyża jest [...] uprzywilejowanym objawieniem tajemnicy trynitarniej jako tajemnicy doskonałej miłości i daru z siebie. To objawienie Trójcy przez krzyż jest ostateczne, Duch Święty niczego doń nie doda, lecz «wszystkiego nas nauczy i przypomni nam wszystko, co Chrystus nam powiedział» (J 14,26). Przypomni nam słowa Jezusa, lecz również Jego milczenie, milczenie Męki i krzyża”⁵². Wołanie opuszczenia wskazuje bardzo wyraźnie, iż dzieło odkupienia na Kalwarii dokonuje się w relacji między Ojcem a Synem, w Duchu Świętym. Teologia krzyża, podkreśla francuski autor, może być zrozumiana jedynie z perspektywy dogmatu trynitarnego, i odwrotnie. Całkowity, wzajemny dar Osób z siebie wyjaśnia zbawczy wymiar ofiary Syna. Z tego względu, „fakt, że Chrystus umarł, i umarł na krzyżu, rzuca ostateczne światło na dokonane przez Niego objawienie Boga jako Trójcy miłości”⁵³.

Podobną myśl zapisuje Hemmerle: „miejscem, gdzie ukazuje się nam i objawia Trójca Święta, jest krzyż. Tam zostaje nam przekazana cała miłość Ojca, tam Syn w sposób najbardziej radykalny mówi swoje «tak» wobec Ojca w naszym ludzkim istnieniu. Tam jest On Słowem w pełni wyjaśnionym, w którym mówi nam wszystko, co ma nam do powiedzenia o Ojcu oraz mówi Ojcu wszystko, co ma Mu do powiedzenia o nas. Tam mówi On nam i Ojcu całą miłość w nieskończonym «tak»”⁵⁴. O doniosłości tego objawienia poprzez krzyż – który autor utożsamia z doświadczeniem opuszczenia⁵⁵ – świadczy nagromadzenie określeń o charakterze absolutnym: „cały”, „w pełni”, „najbardziej radykalny”, „wszystko”. W dalszej refleksji akwizgrański teolog zauważa, że osobowe spotkanie z Jezusem ukrzyżowanym jest niezastąpionym

⁵¹ Cyt. za: A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino: un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 273. W tym kontekście Lubich sugeruje, że szczególna głębia teologiczna Jana Ewangelisty wypływa z faktu, że według tradycji jedynie On pozostał pod krzyżem Jezusa wraz z Maryją, uczestniczył zatem w chwilach największego cierpienia i z niego czerpał światło głębokiego poznania Boga.

⁵² P. Ferlay, *Trinité, mort en croix, Eucharistie. Réflexion théologique sur ces trois mystères*, dz. cyt., s. 938.

⁵³ Tamże, s. 933-934.

⁵⁴ K. Hemmerle, *Partire dall'unità*, Roma 1998, s. 109.

⁵⁵ „Postarajmy się zatem odczytać przesłanie krzyża w jego punkcie centralnym. Ten punkt, moim zdaniem, tkwi w wołaniu opuszczenia przez Boga: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Ps 22,2; Mt 27,46; Mk 15,34). W miarę jak rozumiem i wyjaśniam Ewangelię werwet po wersecie, odkrywam zasadniczą linię, która prowadzi do tego punktu centralnego”. Tamże, s. 110.

miejszem, w którym życie trynitarnie nie tylko objawia się, ale również otwiera się na ludzką egzystencję. Poznanie staje się tym samym dla chrześcijanina decydujące dla charakteryzującego go stylu życia: miłość ma wymiar paschalny, jest nieustannym dawaniem i traceniem, pełnią istnienia w Bogu⁵⁶.

2. Udział w miłości jako życiu intratrynitarnym

Dane człowiekowi w Chrystusie doświadczenie miłości wprowadza go w najpełniejszy sposób w tajemnicę Trójcy Świętej. Chiarę poruszają głęboko słowa Jana Ewangelisty: „Kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16): zdają się oddawać doskonale to, co ona sama odkrywa na swojej duchowej drodze. Jezus opuszczony, będący obrazem Boga niewidzialnego (por. Kol 1,15), stanowi dla niej objawienie życia trynitarnego, ponieważ ukazuje miarę wzajemnych relacji między Osobami Boskimi.

Na mocy łaski udzielonej mu w Chrystusie, człowiek otrzymuje zupełnie nową godność: synostwo w Synu. Takie jest doświadczenie Chiary, kiedy wspomnianego już 16 lipca 1949 roku, ze względu na intensywne życie słowem oraz owoce sakramentu eucharystii, czuje się tak głęboko utożsamiona z Nim, iż nie potrafi wymówić słowa „Jezu” i spontanicznie – co interpretuje jako działanie Ducha Świętego – modli się: „Abba”⁵⁷. Rozumie wówczas, iż chrześcijaństwo oznacza włączenie w życie Trójcy Świętej, gdzie człowiek odnajduje nieznaną mu wcześniej więź z Ojcem i z Synem. Ten udział w miłości trynitarniej oznacza również uczestnictwo w mądrości, a zatem nowe poznanie rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej.

2.1. Synostwo ludzi w Synu

W duchowej historii Chiary oblubieńcza relacja z Chrystusem nabiera szczególnej intensywności w dwóch momentach. Kiedy 7 grudnia 1943 roku składa na ręce spowiednika wieczysty ślub czystości na znak całkowitego oddania, zdaje sobie sprawę, iż „poślubiła Boga”⁵⁸. Specyfika rodzącej się, nowej duchowości, a z nią oryginalność oblubieńczej więzi, ukazuje się w pełni latem roku 1949, kiedy podmiotem doświadczenia mistycznego jest „Dusza”, która posiada wyraźne cechy eklezjalne⁵⁹. To Ona, jako Kościół, poślubia Syna i zostaje przez Niego wprowadzona

⁵⁶ Por. tamże, s. 121.

⁵⁷ Por. *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 18-19.

⁵⁸ Por. *Seguimi*, <http://www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/190-seguimi.html> [dostęp: 10.04. 2018].

⁵⁹ Zob. A.M. Baggio, *Il pensiero „nuziale” di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 319-340.

i przedstawiona w niebie. Wspólnotowe wszczęcie w Chrystusa staje się drogą najgłębszego zjednoczenia, aż po utożsamienie z Nim, przy zachowaniu osobowej odrębności, na co wskazuje symbolika mistycznych zaślubin.

Doświadczenie Lubich, choć dotyka w pierwszym rzędzie jej samej i towarzyszących jej fokolarinów, trzeba odczytywać w perspektywie o wiele szerszej. Jest ono kształtowane od samego początku, a z upływem lat z coraz większą siłą, przez charyzmat jedności. Chiara nie zatrzymuje się na osobistej doskonałości, ani na świętości najbliższych jej osób, podążających tą samą drogą duchową⁶⁰. W arcykapłańskiej modlitwie Jezusa, na którą pragnie odpowiedzieć całym swoim życiem, podkreśla wyraźnie powszechny wymiar Bożego zamysłu: „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21)⁶¹. Oblubieńcza więź z Synem, kontemplacja jakby Jego oczami świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego, oznacza bardzo wyraźnie w doświadczeniu Chiary kondycję i powołanie każdego człowieka. W zapiskach z 6 września 1949 roku czytamy: „Czuję, jak żyją we mnie wszystkie stworzenia świata, cała wspólnota świętych. Rzeczywiście: gdyż moje «ja» to *ludzkość obejmująca wszystkich ludzi, którzy byli, są i będą*. Czuję tę rzeczywistość i żyję nią, bo czuję w mojej duszy zarówno szczęśliwość Nieba, jak i udręki ludzkości, która jest jednym wielkim Jezusem opuszczonym”⁶².

Ze względu na mistyczne włączenie w Syna, Chiara doświadcza w sobie jednocześnie radości osób oglądających już Boga oraz cierpienia tych, którzy zmagają się ze swą kondycją stworzenia naznaczonego grzechem. Odczuwa w sobie w pewien sposób wszystkich ludzi, ponieważ taki jest bezkresny horyzont Jego miłości. Jak podkreśla Sobór Watykański II, „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”⁶³. Przynależy zaś do specyfiki autentycznej relacji oblubieńczej, iż szczęście i udręka niesione są wspólnie.

W przywołanym już wcześniej poetyckim utworze o wymownym tytule *Patrzeć na wszystkie kwiaty*, Chiara – ze względu na otrzymane dary Boże – czuje się przynaglona, aby „mieć spojrzenie Jezusa. Jezusa, który nie tylko jest Głową

⁶⁰ „W naszych czasach nie wystarczy tylko indywidualna świętość, ani wspólnotowa, zamknięta w sobie; trzeba, abyśmy odczuwali cierpienia i radości, które Chrystus w swojej Oblubienicy odczuwa dzisiaj. Trzeba uświęcić się jako Kościół”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 178. Ten wymiar wspólnotowy Chiara odczytuje bardzo wyraźnie jako znak czasu, a także szczególne wezwanie dla członków Ruchu: „nie wystarczy więc, abym kochała Go [Boga] tylko we mnie. Jeśli tak czynię, moja miłość ma w sobie jeszcze coś osobistego, a w świetle duchowości, do której realizowania jestem powołana – *jakiś egoistyczne ukierunkowanie*: kocham Boga we mnie, a nie Boga w Bogu” (podkreślenie moje). Tamże, s. 73-74.

⁶¹ Podkreślenie moje.

⁶² *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 68.

⁶³ GS 22.

Mistycznego Ciała, lecz jest wszystkim: całym Światłem, Słowem; my natomiast jesteśmy Jego słowami. Jeśli jednak każdy z nas zatraci się w bracie i stworzy razem z nim komórkę Mistycznego Ciała, wtedy w pełni staje się Chrystusem, staje się Słowem, Verbum. Dlatego Jezus mówi: *Światło*⁶⁴, *które Mi dałeś, przekazałem im* (por. J 17,22). Ale trzeba umieć stracić Boga w sobie dla Boga w braciach. Realizuje to ten, kto zna i kocha Jezusa Ukrzyżowanego i Opuszczonego⁶⁵.

Więź z Chrystusem posiada dwa wymiary: jest On jednocześnie, jak stwierdza Apostoł Paweł, Głową Ciała Mistycznego to znaczy Kościoła oraz Jego całością⁶⁶. Metaforę wielu członków, różniących się między sobą, które razem tworzą jeden organizm, Lubich rozwija w innym jeszcze obrazie. Odnosi ona pojedyncze słowa – wyrażające tożsamość każdego człowieka – do Chrystusa jako *Verbum*. Jedyne łącząc się między sobą w sposób harmonijny, elementy będące same w sobie niedoskonałe, ponieważ fragmentaryczne, mogą skomponować razem doskonały wyraz Ojca, jakim jest Jego odwieczny Syn. Słowo oznacza także światło, pełnię bytu i poznania Boga. Tę poetycką wizję zamyka Chiara nieodłącznym odwołaniem do Jezusa opuszczonego. To więź z Nim, zawierająca w sobie wiedzę i miłość („kto zna i kocha”), pozwala człowiekowi stracić i odnaleźć Boga, w relacji z bliźnim. Opuszczenie Jezusa jest pełnym otwarciem się, wyjaśnieniem *Verbum*⁶⁷.

Ludzie stają się „synami w Synu”, ponieważ są „słowami w Słowie”⁶⁸. Lubich poznaje Ojca jako tego, który odwiecznie wypowiada „miłość” na nieskończenie wiele tonów. W ten sposób rodzi się Syn, w którym słowo „miłość” powraca jako odpowiedź powstająca wewnątrz Boga. Również stworzenie, jako działanie *ad extra*, wpisuje się w tę trynitarną wymianę. Każdy człowiek, pisze Chiara, istnieje w zamyśle Ojca od zawsze, ale zostaje przez Niego wypowiedziany w pewnym momencie historii.

⁶⁴ Lubich posługuje się tu tekstem Wulgaty, która greckie „doxa” oddaje za pomocą słowa „claritas”. Inne przekłady pozostawiają w tym miejscu termin „chwała”. Chiara bardzo chętnie odwołuje się do symboliki światła, która wyraża również dar charyzmatu jedności. Wymowne w tym względzie są słowa jednego z najwcześniejszych jej listów: „Widziałam wiele pięknych i dobrych rzeczy i tylko takie zawsze mnie pociągały. Któregoś dnia (nieokreślonego) ujrzałam *światło*. Wydało mi się piękniejsze od innych pięknych rzeczy i poszłam za nim. Zorientowałam się, że była to Prawda” (podkreślenie moje). *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁵ Tamże, s. 75.

⁶⁶ „Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,27). „On jest Głową Ciała – Kościoła” (Kol 1,18).

⁶⁷ Tak wspomina Lubich praktykę intensywnego życia Ewangelią, poprzedzającą bezpośrednio okres doświadczenia mistycznego w roku 1949: „każde Słowo [Ewangelii], choć wyrażone zostało ludzkimi, różnymi określeniami, jest Słowem Boga. A ponieważ Bóg jest Miłością, każde Słowo jest miłością nadprzyrodzoną. Sądzymy, że w tamtym okresie odkryliśmy, iż za każdym Słowem stoi miłość [...]. Jezus opuszczony ukazał nam się jako Słowo w pełnym tego znaczeniu, Słowo w pełni wyjaśnione, Słowo całkowicie otwarte”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁸ „Każdy z nas jest Słowem Boga, jednym Słowem Boga, i jak każde Słowo zawiera się w Słowie, tak bardzo jesteśmy w Bogu, że aż jesteśmy w samej Jego głębi”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 191-192.

Zrealizować się jako osoba, w swym niepowtarzalnym bogactwie, znaczy odpowiedzieć na konkretne słowo Stwórcy, w którym zawiera się Jego szczególna miłość do każdego. Niewypełnienie natomiast Jego zamysłu jest zaprzeczeniem własnego istnienia i przekreśleniem swej relacji z Synem. „Jesteśmy bardziej w głębi Boga, niż On w sobie, ponieważ każdy z nas jest Słowem Boga, jednym Słowem Boga, i jak każde Słowo zawiera się w Słowie, tak bardzo jesteśmy w Bogu, że aż jesteśmy w samej Jego głębi. On nas widział, widzi i zobaczy w Słowie, w sercu Słowa, a więc w głębi Trójcy Świętej”⁶⁹.

To wszczepienie w *Verbum* wypełnia się i owocuje, w miarę jak człowiek odpowiada swoim życiem na słowo skierowane wobec niego przez Boga. W ten sposób bowiem upodobnia się on do Chrystusa, który – zwrócony całkowicie do Ojca – „nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak»” (2 Kor 1,19). Potrzeba zatem, uważa Lubich, nieustannej ewangelizacji samego siebie, to znaczy kształtowania całego swojego życia zgodnie ze słowami Ewangelii. Taka jest droga upodobnienia się do Syna i wejścia przez Niego w głąb relacji trynitarnych. Jest to jednocześnie odpowiedź na odwieczne powołanie człowieka do przebywania w obecności Stwórcy w czasach eschatologicznych: „w Niebie będziemy tylko Słowem Boga”⁷⁰. Ludzka osobowość, w świetle wizji Chiary, odłoni się i zrealizuje w pełni, kiedy odpowie na zamysł Ojca, na Jego miłość: powszechną, choć niepowtarzalną w odniesieniu do każdego. Być „słowem w Słowie” oznacza zatem jedność i różnorodność, bogactwo wyrażające byt samego Boga oraz całą rzeczywistość wychodzącą z Niego jako istnienie *ad extra*.

Synostwo bytów stworzonych, choć jest przybrane i dokonuje się przez uczestnictwo w Chrystusie, oznacza rzeczywistą i głęboką relację z Ojcem. Rozróżnienie co do natury nie może stanowić przeszkody na drodze miłości. Dla wyjaśnienia tej intuicji, Lubich posługuje się porównaniem do odniesień panujących w naturalnej, kochającej się rodzinie. Tak komentuje ona jeden z fragmentów notatek z roku 1949: „widziałam zawsze Boga jako Miłość i twierdziłam, że w Raju nie będzie mi ciągle mówił: «Jesteś Bogiem przez uczestnictwo, jesteś Bogiem przez uczestnictwo». Byłby wtedy jak ktoś, kto adoptuje syna i powtarza mu ciągle: «Ty jesteś synem adoptowanym, ty jesteś synem adoptowanym». To nie byłby już Raj”⁷¹.

⁶⁹ Tamże, s. 191-192. W języku włoskim istnieje rozróżnienie między „parola” a „verbo”, podczas gdy w wersji polskiej obydwa tłumaczy się jako „słowo”. W przywołanym fragmencie w ostatnim zdaniu („On nas widział, widzi i zobaczy w Słowie, w sercu Słowa, a więc w głębi Trójcy Świętej”) następuje przejście od „Parola” do „Verbo”, które odnosi się już bezpośrednio do Słowa jako Drugiej Osoby Boskiej. Por. *La dottrina spirituale*, Milano 2001, s. 172.

⁷⁰ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 192.

⁷¹ *Paradiso '49*, dz. cyt., s. 24, przyp. 342.

Doskonałość miłości, która stanowi zasadniczą cechę ostatecznego stanu nieba, znosi w jakiś niepojęty sposób rozróżnienie na zrodzenie z natury i zrodzenie przez łaskę, stanowiące o ontologicznej odmienności między Synem Bożym a stworzeniem.

Potwierdzeniem takiego niepodzielnego spojrzenia ze strony Ojca jest wcielenie Chrystusa, którego kulminacyjnym objawieniem staje się wydarzenie krzyża. W nim bowiem zdaje się zacierać rozróżnienie między Tym, który jest odwiecznie zrodzony i uczestniczy w tym samym życiu trynitarnym a ludźmi oddzielonymi od Stwórcy przez doświadczenie grzechu. „Trzeba było, aby Syn, w którym my wszyscy przebywaliśmy jako słowo w Słowie i ciało w Ciele, odczuł oderwanie od Ojca”⁷². Pełne utożsamienie się Chrystusa z kondycją człowieka – ze względu na mocną więź duchową i cielesną, która wyraża całą jego osobowość – pociąga za sobą jako konsekwencję, obok okrutnego cierpienia fizycznego, wołanie wewnętrzznego rozdarcia. Ten dramat wcielonego Syna wyraża realizm i głębię przyjęcia przez Niego doświadczenia ludzkiego, aby włączyć je w wewnętrzne życie Boga. Tak jak Jego męka i śmierć nie były pozorne, tak rzeczywisty staje się udział człowieka w Jego synostwie, zgodnie z odwiecznym słowem miłości wypowiedzianym przez Ojca, zarówno w akcie zrodzenia, jak i stworzenia. Z tego względu wołanie opuszczenia Lubich nazywa „krzykiem podczas bólu boskiego rodzenia nas wszystkich ludzi, jako dzieci Bożych”⁷³.

Analogiczny obraz połogu Chiara znajduje u Balthasara⁷⁴, który rozwija go i wyjaśnia z perspektywy biblijnej. Dramatyczne pytanie Jezusa na krzyżu wyraża doświadczenie niczym nieograniczonego zaćmienia słońca, z niego zaś rodzi się później wszelkie światło, będące źródłem chrześcijańskiej nadziei. Wołanie opuszczenia pośród mroku ogarniającego całą ziemię, komentuje szwajcarski teolog, „objaśnia niejako samo siebie w obrazie lęku i bólu rodzącej kobiety. W Starym Przymierzu tak właśnie obrazowano lęk dnia Sądu⁷⁵ [...]. Dopiero w Nowym Przymierzu, w zrodzonym na krzyżu lęku, ten obraz wypełnia się sensem [...]: «Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat» (J 16,21). Zrodzony na krzyżu lęk nowego eonu przewartościowuje każdy późniejszy lęk. Każdy późniejszy lęk ma możliwość uczestniczenia w inspirującym lęku krzyża [...]. Wszelki lęk przed światem stanie się

⁷² *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 19.

⁷³ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 53. W Jezusie opuszczonym Chiara rozpoznaje różne oblicza miłości: ojcowską, oblubieńczą, macierzyńską – ze względu na zrodzenie ludzi na dzieci Boże – oraz braterską, „ponieważ podczas swej męki czyni nas wszystkich swymi braćmi na poziomie nadprzyrodzonym”. Tamże, s. 54.

⁷⁴ Por. tamże, s. 53-54, przyp. 5.

⁷⁵ Por. Iz 13,8; Jr 4,31.

odtąd – przez bóle rodzenia dzieci Bożych, wspomagane tchnieniem Ducha Świętego⁷⁶ – lękiem narodzin nowego świata”⁷⁷.

Wołanie opuszczenia odsłania „pustą duszę”⁷⁸ Jezusa, w której odbija się, aby udzielić się innym, światło Boga. Ono dotyka każdego człowieka, choć – zgodnie z jego niepowtarzalnym pięknem – na różnorodne sposoby, co czyni go darem dla pozostałych. Dzięki pośrednictwu Opuszczonego obecność Boga przenika wszystkich, którzy chcą się na Niego otworzyć, aby przemienić ich w niezwykły sposób. „Owo Światło dotykające każdego uczyniło naturę ludzką – naturą boską, wynosząc naturę do sfery nadprzyrodzonej, a w człowieku – podnosząc całe stworzenie. W ten sposób wszystko podąża ku Bogu i nic się nie zatraci”⁷⁹. Kenoza Syna dokonująca się na krzyżu jest zatem przestrzenią przebóstwienia, które dokonuje się najpierw w pojedynczym człowieku, a dalej – w całym stworzeniu.

Wizji Lubich nie należy jednak interpretować w sensie panteistycznym: rozróżnienie między naturą stworzoną a boską pozostaje wyraźne, gdyż wpisuje się w tę dynamiczną wizję jedności, która z definicji wyklucza jednorodność. Przebóstwienie oznacza, że wszystko podąża ku Bogu i w Nim nabiera cech nieśmiertelności. Pozostaje jednak odrębne jako stworzenie, to jest wyraz tej samej miłości Trójcy Świętej poza Nią samą. Analogiczną myśl znajdujemy w encyklice *Laudato si'*: „U kresu naszego życia spotkamy się twarzą w twarz z nieskończonym pięknem Boga (por. 1 Kor 13,12) i będziemy mogli z radosnym podziwem odczytywać tajemnicę wszechświata, który wraz z nami będzie uczestniczył w pełni bez końca. Życie wieczne będzie wspólnym zadziwieniem, gdzie każde stworzenie, świetliście przemienione, zajmie swoje miejsce i będzie miało coś, czym obdarzy ubogich ostatecznie wyzwolonych”⁸⁰.

⁷⁶ Por. Rz 8,19-27.

⁷⁷ H. Urs von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, dz. cyt., s. 39-41.

⁷⁸ „W tej pustej duszy [Jezusa opuszczonego], Światło Boga rozwarło się jak w wachlarzu i przeniknęło do każdej duszy (która się otworzy) na różny, choć jedyny sposób, tak jak różne są kolory, choć pochodzą z tej samej jaśniejącej substancji. To Boże światło nie oświetliło dwóch dusz jednakowo – jak Trzej w Trójcy Świętej nie są jednakowi, ale są odrębnymi Osobami – i tak każdą obdarzyło oryginalnym pięknem, aby dla innych dusz były pociągające i godne miłości i aby w miłości (która była wspólną substancją, w której się rozpoznawały jako jedno i jako one same w każdej innej) ułożyły się na nowo w Jedność, która je stworzyła swoim Światłem, którym jest Ona sama”. *Jedność*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ LS 243.

2.2. Włączenie w Trójkę Świętą

Oblubieńcza relacja z Jezusem opuszczonym wprowadza Chiare w „łono Ojca”⁸¹: samo centrum życia trynitarnego. Odkrywając swoje miejsce w zamyśle Boga, doświadcza ona ogromnej radości, ale nie wpada w egzaltację. Tak tłumaczy swoje odczucia: „zdawało mi się rzeczą logiczną, że w duchowości opartej na życiu Ciałem Mistycznym, gdzie Chrystus jest wśród nas, powinno się widzieć to, co pozytywne”⁸². Ten nadprzyrodzony ogląd własnego miejsca w rajy zawiera w sobie nieodzowny warunek: wizja wypełni się, o ile człowiek odpowie swoim życiem na łaskę okazaną mu przez Stwórcę.

Doświadczenie Lubich ma charakter osobisty i związane jest bez wątpienia ze szczególnymi darami okresu założycielskiego. W otrzymanych w okresie mistycznym wizjach rozpoznaje ona najpierw samą siebie i Foco, dalej innych fokolarinów podążających wraz z nią tą samą drogą duchową, ale na tym się nie zatrzymuje. Ta grupa osób, nazwana przez autorkę określeniem: „Dusza”, ukazuje się jej oczom jako Kościół i niczym Oblubienica poślubia Słowo. Poszczególne etapy odsłaniania się tajemnicy Trójcy Świętej wskazują wyraźnie, że podmiot doświadczenia posiada cechy eklesjalne, powszechne. Okoliczności te odzwierciedlają zresztą w pełni pierwotną naturę wspólnoty opartej na charyzmacie jedności, zrodzonej jako odpowiedź na modlitwę arcykapłańską: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17,21-23).

Chiara odczytuje szczególne wezwanie do trwania w jedności na wzór trynitarny: tak jak Ojciec i Syn, ze względu na włączenie w Ich najgłębszą relację. Dotyczy ono nie małej grupy powołanych, lecz wszystkich⁸³. Przekonanie to jest w niej bardzo mocne: Lubich powtarza wielokrotnie, iż dla niej i dla członków Ruchu nie ma

⁸¹ Lubich stosuje wyrażenie łacińskie „in sinu Patris” lub jego odpowiednik włoski. Por. „*Paradiso '49*”, dz. cyt., s. 288-289.

⁸² Tamże, s. 293.

⁸³ Komentatorzy biblijni podkreślają, że modlitwa arcykapłańska obejmuje uczniów Jezusa, ówczesnych i przyszłych, nie ma zaś charakteru powszechnego. Por. G. Rossé, *La spiritualità di comunione negli scritti giovannei*, Roma 1996, s. 85. Lubich przekonana jest jednak, że zamysł Boga wobec świata obejmuje wszystkich ludzi i dlatego rozszerza domyślnie jej znaczenie: „«Ut omnes» Jezusa odnosi się do Jego uczniów. Jezus pragnie, prosi, aby wszyscy uczniowie stanowili jedno. Jednak element powszechności jest obecny w tej modlitwie, ponieważ jest w umyśle Jezusa. On bowiem powiedział: «Idźcie i głoscie Ewangelię wszystkim narodom...». Chce zatem, aby wszystkie narody były Jego, a więc chce jedności wszystkich narodów”. *Jedność*, dz. cyt., s. 50.

wytchnienia, dopóki nie wypełni się zamysł Boga wobec całej ludzkości⁸⁴. Świat stworzony wyszedł bowiem z głębi Trójcy Świętej, jako wyraz miłości trynitarniej *ad extra*, a jego kondycja *in statu viae* oznacza rozwój co do doskonałości. W czasach ostatecznych człowiek osiągnie w pełni intymną bliskość Boga, który stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Słowa wypowiedziane przez Ojca powrócą bowiem wszystkie do Niego, jako echo odpowiadające na „miłość”, która cechuje Jego odwieczną relację do Syna⁸⁵. W Chrystusie, który jest objawieniem i pośrednikiem, człowiek wraz z całym stworzeniem pokonuje długą drogę „od Trójcy Świętej do Trójcy Świętej”⁸⁶. Ona bowiem jest źródłem wszelkiego istnienia, a jednocześnie jego ostatecznym przeznaczeniem.

Ta niezwykle trafna intuicja Chiary, zrodzona z jej specyficznego doświadczenia duchowego, współbrzmi w pełni ze współczesną doktryną teologiczną. Wymowne i reprezentatywne są w tym kontekście słowa Latourelle’a: „będąc już Synem Ojca – tym, który pełni zawsze wolę Ojca i w którym Ojciec ma upodobanie, jest On [Chrystus] ontologicznie wyznaczony, aby wprowadzić ludzi w ich życie synowskie. Chrystus jest więc doskonałym Objawicielem. Otóż *zamysłem Ojca jest udzielić ludzkości samego życia Trójcy. Przez Chrystusa, Ojciec chce nas włączyć w relacje synostwa i tchnienia w życiu trynitarnym. Chce zrodzić na nowo swojego Syna we wszystkich ludziach, tchnąć w nich swojego Ducha i zjednoczyć ich w najgłębszej komunii, aby wszyscy stanowili jedno, jak Ojciec i Syn są jedno, w tym samym Duchu miłości*”⁸⁷.

Na przekonanie, że w dziele wcielenia i odkupienia dokonany przez Chrystusa, Bóg wprowadza wierzących w głąb tajemnicy życia trynitarnego, wskazuje już wczesna refleksja autorów Nowego Testamentu. W pierwszych wersetach Ewangelii Janowej czytamy w odniesieniu do Słowa, które stało się ciałem: „Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi”

⁸⁴ W przekonaniu Chiary, jedność, o którą Jezus modli się do Ojca, zawiera w sobie rysy powszechności, choć wychodzi od relacji między poszczególnymi osobami, które są do niej powołane w pierwszej kolejności ze względu na otrzymany charyzmat. „Testament Jezusa nie mówi tylko «aby byli jedno jak Ja i Ty», ale mówi: «aby wszyscy stanowili jedno». Nasze *focolare*, nasz Ruch byłyby zamkniętym kręgiem, gdybyśmy – oprócz jedności – nie mieli także powszechności. Jeśli znamie powszechności nie dotrzymuje kroku naszej jedności, nasza jedność jest nieprawdziwa. Naszym klasztorem jest świat. Pewnie, że mamy się gromadzić, spotykać (słowo «kościół» znaczy: zwołanie, zebranie), mamy... zwołać wszystkich”. Tamże, s. 108.

⁸⁵ Wizja ta wpisuje się w przywołany w poprzednim rozdziale obraz słońca i promieni rozbiegających się, które na końcu czasów zbiegną się na nowo w jego centrum. Por. P. Coda, „*Viaggiare*” *il Paradiso*, dz. cyt., s. 219.

⁸⁶ *Klucz do jedności*, dz. cyt., s. 184.

⁸⁷ R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruxelles-Paris-Montréal 1969, s. 531 (podkreślenie moje).

(J 1,12). Wiara w Chrystusa jest zatem dla ludzi drogą do synostwa, wyznaczoną przez łaskę. Natomiast Paweł Apostoł poucza mieszkańców Galacji: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4,6). Relację dziecięstwa należy zatem sytuować w kontekście życia trynitarnego, gdzie odrębność Osób i Ich jedność są ze sobą nierozłączne.

Myśl o wzniosłym powołaniu człowieka do uczestnictwa w tajemnicy Trójcy Świętej należy bez wątpienia do powszechnego nauczania Kościoła. Do niej odwołują się między innymi pojęcia klasyczne dla duchowości odpowiednio zachodniej i wschodniej: uchrystusowanie oraz przebóstwienie. W doświadczeniu i pismach Chiary najbardziej oryginalne natomiast, jak się wydaje, jest połączenie w tym kontekście wymiarów wertykalnego i horyzontalnego. Powołanie człowieka do życia trynitarnego oznacza według niej z jednej strony możliwość relacji z każdą z trzech Osób boskich, z drugiej zaś – wezwanie do odzwierciedlenia Ich jedności w stosunkach międzyludzkich. Obydwa te wymiary otwierają się za pośrednictwem Syna, dzięki otrzymanej w Nim łasce. Pisze Lubich: „Im bardziej stopimy się w jedno, tym bardziej ubogacimy się cnotami drugiego (*omnia mea tua sunt*⁸⁸) tak, że wszyscy staniemy się jedno, każdy stanie się drugim, każdy – Jezusem. Będziemy jednakowi, ale będziemy się odróżniać, bo cnoty w nas zostaną przyobleczone naszą cnotą charakterystyczną, która określi naszą osobowość”⁸⁹.

Jedność pomiędzy ludźmi, w przekonaniu Chiary, wypływa z ich upodobnienia się do Jezusa na drodze wzajemnej miłości. Cechy jednego stają się wówczas udziałem drugiego, na wzór odwiecznego obdarowania, jakie zachodzi między Ojcem a Synem. Tak rozumiane podobieństwo nie oznacza jednak ujednolicenia czy utożsamienia. Co więcej, właśnie w takich okolicznościach rozwija się różnorodność poszczególnych osób, gdyż przez włączenie w Chrystusa stają się one coraz bliższe niepowtarzalnego zamysłu Stwórcy wobec każdej z nich. Warunkiem i formą zjednoczenia jest bowiem zawsze miłość, która wyraża się na tysiące sposobów, dzięki „cnocie charakterystycznej” każdego człowieka. Termin „cnota” należy tu rozumieć nie jako sprawność moralną, lecz jako wyznacznik osobowej odrębności i wyjątkowości.

W dalszej części przywołanego wyżej tekstu, czytamy: „Odzwierciedlimy Trójcę Świętą, gdzie Ojciec jest odrębny od Syna i Ducha Świętego, chociaż zawiera w sobie i Syna, i Ducha Świętego. I jest równy Duchowi Świętemu, który zawiera

⁸⁸ Lubich odwołuje się tu do fragmentu kluczowej dla jej duchowości modlitwy arcykapłańskiej Jezusa: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10).

⁸⁹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 166.

w sobie i Ojca, i Syna; i także Synowi, który zawiera w sobie i Ojca, i Ducha Świętego”⁹⁰. Stopienie w jedno pomiędzy ludźmi stanowi zatem odbicie oraz pewne wyjaśnienie relacji trynitarnych. Lubich podkreśla wielokrotnie, że doświadczenie to nie jest nigdy zasługą czy konsekwencją postawy człowieka, lecz przychodzi jako największy dar od Boga. Z tego względu Jezus nie przykazał swoim uczniom jedności – w odróżnieniu od wyraźnego polecenia wzajemnej miłości – lecz prosił o nią Ojca⁹¹. Jednocześnie jest to dar, który wypływa z pierwotnego zamysłu Stwórcy: pragnie On go i udziela, kiedy tylko znajduje wystarczającą dyspozycję we wspólnocie wierzących. Jedność oznacza zatem odrębność i równość wszystkich osób, tak jak poznajemy je w relacjach między Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Urzeczywistnienie miłości wzajemnej, stwierdza Chiara, pozwala przeniknąć na poziomie najpierw doświadczenia, a później także poznania, życie samego Boga⁹².

Podobne przekonanie, że istnieje szczególna więź pomiędzy świadectwem jedności we wspólnocie chrześcijańskiej a otwieraniem się przed człowiekiem tajemnicy Trójcy Świętej, znajdujemy w najnowszych dokumentach Magisterium Kościoła. W adhortacji poświęconej życiu konsekrowanemu, Jan Paweł II wyjaśnia, iż „życie braterskie ma odzwierciedlać głębię i bogactwo tej tajemnicy [Kościoła jako ludu zgromadzonego przez jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego], tworząc ludzką przestrzeń zamieszkałą przez Trójcę Przenajświętszą, która w ten sposób rozlewa w historii dary komunii, właściwe dla trzech Boskich Osób. W życiu Kościoła wiele jest dziedzin i form, w których wyraża się ta braterska komunია. Niewątpliwą zasługą życia konsekrowanego jest to, że właśnie dzięki niemu Kościół nadal żywo odczuwa potrzebę braterstwa jako wyznania wiary w Trójcę”⁹³. W ten sposób, stwierdza nieco dalej Jan Paweł II, wspólnota złączona miłością braterską staje się „przestrzenią teologalną”⁹⁴, w której możliwe jest przeżycie mistycznej obecności Boga. Prawdziwe poznanie teologiczne wypływa bowiem z doświadczenia wiary i jemu ostatecznie służy⁹⁵.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ „Aby budować jedność, my powinniśmy miłować się wzajemnie ze wszystkich sił, gotowi umrzeć jeden za drugiego. Natomiast Jezus nie nakazał nikomu jedności, On prosił Ojca o jedność, ponieważ wiedział, że dla pełnej jedności nie wystarczy nasza asceza – miłować się wzajemnie – ale potrzeba łaski z Wysoka”. *Jedność*, dz. cyt., s. 49. Por. także G. Rossé, *Duchowość komunii a testament Jezusa*, w: *Patrzeć na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, s. 41-42.

⁹² *Lezione magistrale in Sacra Teologia di Chiara Lubich*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016, s. 79-89, fragmenty przytoczone w: *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 289-300.

⁹³ VC 41.

⁹⁴ VC 42.

⁹⁵ „Teologia przychodzi zawsze później. Jest również nauką, jeśli chcemy, choć jedynie w sensie analogicznym: to znaczy jest ludzkim poznaniem rozumnym, opartym na argumentacji i

Lubich jest świadoma, że podjęta przez nią droga jedności stanowi źródło szczególnych łask, skoro prowadzi człowieka w głąb Trójcy Świętej. Wychodząc od zapewnienia Jezusa: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20), tak wyjaśnia w jednym z listów z lat 1949-1951: „Jego obecność to mistyka między nami. On jest w Ojcu, zatem my dwoje⁹⁶ w Nim jesteśmy i uczestniczymy w Życiu Trynitarnym. Ponieważ Życie Trynitarne płynie w nas, dlatego my, miłując innych tak jak On nas umiłował, czynimy ich uczestnikami tego skarbu, boskiego Życia. Czy raczej: oni doświadczają w sobie skarbu, który otrzymali już przez zanurzenie w Bogu przez Jezusa dzięki łasce chrztu i innych sakramentów”⁹⁷. Chrystus, zgodnie ze swoją obietnicą, obecny jest pośród uczniów gromadzących się w Jego imię, a jednocześnie przebywa nieustannie w Ojcu. W konsekwencji, Jego Osoba włącza człowieka w Boga i czyni go uczestnikiem życia trynitarnego, które objawia się i wyraża poprzez miłość. Ze swej natury zatem rozprzestrzenia się ono dalej, na innych ludzi, o ile pozwalają mu oni płynąć swobodnie, poddając się działaniu łaski. Jak wynika z komentarza autorki, w rzeczywistości nie chodzi tu o jakiś dodatkowy element doświadczenia chrześcijańskiego: wszczęcie w Chrystusa dokonało się już dla każdego we chrzcie i podtrzymywane jest przez inne sakramenty. Nowością jest natomiast uświadomienie sobie posiadanego w głębi daru, ze względu na jego owocność. W tym znaczeniu można tu mówić o doświadczeniu mistycznym, gdyż człowiek przez łaskę otrzymuje głębszy wgląd w rzeczywistość Boga i świata, w której już się porusza, choć jej zrozumienie całkowicie go przerasta. W innym miejscu Chiara zauważa, że „kiedy spotykają się dwie dusze, to jednoczą się dwa Nieba⁹⁸, które obdarzają dusze radością i pokojem, i pogodą i światłem, i zapałem – jak w Trójcy Świętej”⁹⁹. Zatem to właśnie relacja między osobami, o ile oparta jest na nadprzyrodzonej miłości i wzajemnym darze z siebie, czyni je prawdziwym obrazem Boga i cechujących Go odniesień trynitarnych. Na to wszczęcie w życie Ojca i Syna wyraźnie wskazują rodzące się w duszy: radość, pokój, światło, zapał. Bez wątpienia, wymienione przez Lubich znaki należy interpretować w odniesieniu do owoców Ducha Świętego, które opisuje Paweł Apostoł: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23). Jako pochodzący

komunikowalnym. Lecz przychodzi po doświadczeniu wiary”. P. Coda, *L'albero e la chioma: un percorso di teologia trinitaria nella luce della Scuola Abbà*, NU (30)2008, nr 3, s. 305.

⁹⁶ Adresat listu jest nieznany. Por. *Jedność*, dz. cyt., s. 60.

⁹⁷ Tamże, s. 62. Na uwagę zasługuje zastosowany przez Chiare zapis wyrażenia „Życie Trynitarne” wielkimi literami, co nadaje mu charakter emfaticzny i podkreśla doniosłość oraz *sacrum* doświadczenia.

⁹⁸ Dwa Nieba oznaczają tu dwie osoby tak głęboko zjednoczone z Bogiem, że są niemal utożsamione z Nim i dlatego w ich spotkaniu zdaje się istnieć już tylko On.

⁹⁹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s.165.

od Ojca i Syna, jest On uosobieniem ich wzajemnej relacji, zasadą jedności. Lubich jest przekonana, że analogiczne jest działanie Ducha Świętego pomiędzy ludźmi. W tym znaczeniu stwierdza ona, iż „kto żyje w Bogu, jest jedno ze wszystkimi i ze wszystkim, a jednocześnie jest odrębny od wszystkiego”¹⁰⁰. To co w porządku przyrodzonym jawi się jako wewnętrzna sprzeczność, z perspektywy życia trynitarnego jest możliwe, ze względu na specyficzną logikę miłości. Ona bowiem w tajemniczy sposób łączy w sobie – na co wskazuje nauka o Trójcy Świętej – doskonałą jedność i odrębność osób.

Ludzkie doświadczenie uczestnictwa w życiu Bożym dokonuje się całkowicie na drodze łaski, która wymaga jednak określonej dyspozycji duchowej. Chiara opisuje relacje trynitarne jako nieustanne zatracenie się w drugim i oddanie mu całego swojego życia. Tak pisze w notatkach z 1946 roku¹⁰¹: „Jedność wymaga dusz gotowych stracić swoją osobowość, całą swoją osobowość. Gdyż Jedność to Bóg, a Bóg jest *Jeden i w Trzech Osobach*. Trzech żyje upodabniając się ze względu na tę samą naturę: Miłość, i upodabniając się (= unicestwiając się), odnajdują się: (3→1→3=) Trójca w jedności i Jeden w Trójcy. Ci Trzej stają się jedno z miłości i odnajdują się w Jedynej Miłości”¹⁰².

Radykalne wezwanie do utraty całej osobowości należy tu odczytać na zasadzie pewnej analogii do życia Trójcy Świętej. Nie chodzi z pewnością o negację niepowtarzalnego bytu każdego człowieka w sensie ontologicznym. Również w Bogu trwają odwiecznie Trzy Osoby i właśnie dzięki temu możliwe są między Nimi relacje stanowiące najgłębszą specyfikę życia trynitarnego. Radykalizm wypływa natomiast z natury miłości, która gotowa jest oddać z siebie wszystko ze względu na życie drugiego. Wyłącznie w takim zapomnieniu o sobie, które oznacza całkowite oczyszczenie z pobudek egoistycznych, możliwe jest doświadczenie jedności dotykające samej głębi bytu. Konieczne jest jednak owo przejście od osobowej odrębności do całkowitego utożsamienia się z drugim, które Lubich zapisuje, odwołując się do języka symboli matematycznych. Ponieważ takie „unicestwienie się” może się dokonać jedynie na drodze miłości, w jego następstwie każdy odnajduje swoją prawdziwą tożsamość. Osoba bowiem kształtuje się, rozwija i realizuje w pełni swoją

¹⁰⁰ Tamże, s. 165.

¹⁰¹ Zachowała się wyjątkowo precyzyjna data tych zapisków: 2 grudnia 1946 roku, godz. 11.00. Jest ona znacząca, ponieważ pokazuje, iż Chiara od samego początku interpretowała modlitwę Jezusa o jedność (J 17,21), w której odczytała swoje szczególne powołanie, z perspektywy trynitarniej. Doświadczenie szczególnego światła w latach 1949-1951 poszerzyło i odnowiło tę wizję, ale nie stanowiło jej absolutnego początku.

¹⁰² *Jedność*, dz. cyt., s. 79.

niepowtarzalność dopiero w autentycznej relacji. Miłość przeżywana na wzór Trójcy Świętej jest zatem również dla człowieka źródłem odrębności.

Ludzkie powołanie do uczestnictwa w misterium trynitarnym dokonuje się w czasie i wypełni się u jego końca. Znakiem tej eschatologicznej obietnicy jest postać Maryi, którą Lubich w jednym ze swoich tekstów nazywa odważnie „czwartą w Trójcy”. Wyrażenie to pochodzi z okresu mistycznej podróży po Raju w lipcu 1949 roku: Chiara poznała w formie wizji intelektualnej najpierw Ojca, dalej Słowo i następnego dnia spodziewała się objawienia Ducha Świętego. Tymczasem „On uczynił miejsce swojej Oblubienicy¹⁰³, aby później – ukazując się – zawrzeć Ją jako czwartą w Trójcy Świętej”¹⁰⁴. Podążając za zmartwychwstałym Synem, Maryja w swej ludzkiej naturze uczestniczy już w pełni w życiu Boga. Przebywa „w” Nim, choć nie jest jedną „z” Trzech, jak wyjaśnia Ciardi¹⁰⁵.

Ten obraz Maryi zawiera dwa charakterystyczne elementy na tle współczesnej mu pobożności katolickiej. Po pierwsze, Jej wielkość jest owocem umniejszenia się Boga wobec człowieka w dziele zbawienia, na co wskazuje już samo zrodzenie Syna z kobiety¹⁰⁶. Po drugie, Maryja posiada cechy eklezjalne, powszechne: z Nią utożsamia się „Dusza” będąca podmiotem doświadczenia mistycznego. Jest ona zatem typem Kościoła, eschatologicznym obrazem ludzkości poślubionej przez Boga i powołanej przez Niego do wiecznego włączenia w życie trynitarne¹⁰⁷. Analogiczną wizję wypełniającego się zamysłu zbawczego przedstawia już *List do Efezjan*, kiedy stwierdza, że Ojciec „razem też [z Chrystusem] wskrzesił [nas] i razem posadził na wyżynach niebieskich” (Ef 2,6). Historia Maryi, którą Chiara nazywa „kwiatem ludzkości”¹⁰⁸ rozkwitającym wśród stworzenia, wyznacza i rozświetla drogę otwartą przez Boga przed człowiekiem.

2.3. Miłość a poznanie

W odsłaniającej się przed Lubich tajemnicy życia trynitarnego przeplatają się ze sobą miłość i poznanie. Może ona poświadczyć za Janem Ewangelistą, iż „każdy, kto

¹⁰³ Chodzi o Maryję.

¹⁰⁴ G. Rossé, *Maria. La realtà dell'„Anima” alla luce del mistero di Maria nell'esperienza mistica di Chiara Lubich. I. I primi giorni*, NU (33)2011, nr 3, s. 300.

¹⁰⁵ F. Ciardi, *Madre di Dio*, CN (62)2018, nr 5, s. 59.

¹⁰⁶ Pisała Chiara 19 lipca 1949 roku: „Wówczas zrozumiałam: niebo zawiera w sobie słońce! Maryja zawiera w sobie Boga! Bóg tak Ją umiłował, że uczynił Ją swoją Matką, a Jego Miłość umniejszyła Go wobec Niej!” *Maria*, dz. cyt., s. 32.

¹⁰⁷ Por. G. Rossé, *Maria. La realtà dell'„Anima” alla luce del mistero di Maria nell'esperienza mistica di Chiara Lubich. I. I primi giorni*, dz. cyt., s. 293.

¹⁰⁸ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 211.

miłuje, / narodził się z Boga i zna Boga. / Kto nie miłuje, nie zna Boga, / bo Bóg jest miłością” (1 J 4,7-8). Wszelka wiedza płynie ze spojrzenia na rzeczywistość stworzoną i niestworzoną z takiej perspektywy. Chodzi zatem o przyjęcie owej logiki pełnego, wzajemnego obdarowania, jakie zachodzi między Osobami Boskimi, a którego niepodważalnym świadectwem w oczach Chiary jest męka i śmierć Jezusa.

Jeśli w Bogu miłość i poznanie są ze sobą tożsame, to w uwarunkowaniach ludzkich jedyną drogą do nich jest krzyż, a szczególnie: doświadczenie opuszczenia. W Nim bowiem Syn ukazuje bezgraniczną miarę radykalnego daru z siebie. Co więcej, szczytowe objawienie miłości staje się jednocześnie otwartą drogą do uczestnictwa w niej. Chiara wyjaśnia, że „z duszy [Jezusa] rozdartej opuszczeniem wydobywa się Światło Boże, Światło: Bóg”¹⁰⁹. Bolesne wołanie Syna na krzyżu otwiera zatem tę jedyną w swoim rodzaju przestrzeń teologalną, w której człowiek dostępuje widzenia. Jego przedmiotem nie są już poszczególne cechy, ale bezpośrednio sam Bóg, który objawia się jednocześnie jako miłość i jako światło.

Prawdziwe poznanie dokonuje się w spotkaniu z Jezusem opuszczonym, gdyż On przyjmuje w sobie każdą ludzką ciemność i rozświecła ją swoją mocą niejako od wewnątrz. Pobudzany w swoim działaniu czystą, doskonałą miłością, Syn składa całkowity dar z siebie, tak iż zdaje się wręcz przekreślać swoje bosko-ludzkie istnienie. Píše Lubich: „Jezus opuszczony jest, ponieważ nie jest¹¹⁰. My jesteśmy, jeśli nie jesteśmy. Jeśli jesteśmy, nie jesteśmy. Musimy być «beztroscy», nie myśleć, gdyż jesteśmy dziećmi Bożymi. Dzieci Boże nie kombinują. Tylko wtedy, gdy będziemy wolni od naszych myśli, *nasz umysł będzie w pełni otwarty i będzie nieustannie otrzymywać Światło Boże i będzie kanałem*”¹¹¹. Paradoksalnie, prawdziwe istnienie dostrzega Chiara w miłości posuniętej aż do granicy własnej osobowości, której wyrazem jest wołanie opuszczenia na krzyżu. Postawa Chrystusa otwiera przed ludźmi analogiczną drogę: warunkiem pełnej realizacji bytu jest całkowity dar z siebie. Logika istnienia zawiera się i osiąga swój szczyt w miłości przeżywanej na wzór trynitarny, gdzie nieuchwytny dynamizm między „być” i „nie być” umożliwia jednocześnie doskonałą jedność i troistość Osób.

To specyficzne nie-istnienie należy rozumieć nie tyle w sferze ontologicznej, co duchowej i psychologicznej: wypływa ono z pragnienia pełnego podarowania się

¹⁰⁹ Cyt. za: M. Voce, *Gesù abbandonato: finestra di Dio – finestra dell’umanità*, „Gen’s” 2016, nr 4, s. 156.

¹¹⁰ Sama Lubich tak wyjaśnia to paradoksalne sformułowanie: „Jezus opuszczony «nie jest», gdyż kocha, a więc «jest»”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 61, przyp. 54.

¹¹¹ Tamże, s. 61 (podkreślenie moje).

w relacjach wzajemnej miłości. Dotyka jednak także sfery poznawczej, gdyż oznacza coraz większą wolność od samego siebie, od własnych schematów i ograniczeń wpisanych w naturę stworzoną. W tym znaczeniu Lubich stwierdza, że warunkiem otwartości umysłu na rzeczywistość nadprzyrodzoną jest bez-troska, a nawet bez-myślność¹¹², które stanowią o odpowiedniej dyspozycji człowieka wobec darów Bożych. Duchowa i intelektualna wolność uzdalniają bowiem ludzkie władze do bycia kanałem dla Światła płynącego od Stwórcy. W ten sposób człowiek staje się „dzieckiem”¹¹³, w biblijnym znaczeniu tego słowa: prostolinijnym, podobnym do Ojca i niosącym innym Jego życie.

Poznanie, jakie płynie z doświadczenia Chiary, odpowiada jej charakterystycznej duchowości: jego zasadniczą perspektywę wyznacza jedność. W jej świetle, które stanowi odbicie blasku trynitarniej miłości, dochodzi się do najgłębszego poznania Boga i stworzenia. Takie jest, od samego początku, doświadczenie pierwszej wspólnoty *focolare*: „Im bardziej kochałyśmy¹¹⁴ Jezusa opuszczonego, tym bardziej rozumiałyśmy coś z tajemnicy jedności dokonanej przez Jezusa na krzyżu”¹¹⁵. Kilka lat później, w kontekście doświadczenia mistycznego roku 1949, intuicja ta stała się jeszcze bardziej wyrazista i uzasadniona: „Jest to wizja z Wysoka, z pozycji Jednego, ze Szczytu, od Boga. Tylko On widzi rzeczy na ich prawdziwym miejscu, w proporcji do wszystkiego innego. I tak jak On, widzi dusza, która weszła w Niego przez ranę Jezusa opuszczonego”¹¹⁶. Postrzeganie bytów zgodnie z wewnętrzną prawdą o nich, w relacji do pozostałych, możliwe jest w perspektywie jedności: tak bowiem, przekonana jest Chiara, widzi je Bóg w swym zamyśle stwórczym.

Mocne przekonanie, że to przede wszystkim opuszczenie Jezusa jest źródłem miłości i poznania, powraca wielokrotnie i w różnych kontekstach w pismach Lubich. W dzienniku z 1967 roku czytamy: „Jeśli nie kochamy krzyża, jeśli nie żyjemy dla niego, to nie ma w naszym sercu prawdziwej miłości do Boga i do braci, nie ma mądrości. Tak jak wtedy, kiedy narodziłyśmy się do tego nowego życia – również teraz,

¹¹² Włoskie określenie „spensierati”, które w przywołanym fragmencie tłumaczy się jako „beztroszy”, etymologicznie stoi w opozycji do „pensare”, to znaczy myślenia. Por. *Gesù abbandonato*, Roma 2016, s. 62.

¹¹³ „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18,3).

¹¹⁴ Użycie w tym miejscu rodzaju żeńskiego uwarunkowane jest historycznie: w pierwszych latach wokół Chiary gromadziły się przede wszystkim dziewczęta. Ze względu na odmienność konstrukcji gramatycznej języka włoskiego i polskiego, zastosowanie formy żeńskiej lub męskiej w niektórych miejscach należy do arbitralnej decyzji tłumacza.

¹¹⁵ *Krzyk opuszczenia*, dz. cyt., s. 59.

¹¹⁶ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 60.

każdego ranka ofiarowując nasz dzień – powtarzamy: «Ponieważ jesteś opuszczony, Jezu, ponieważ jesteś osamotniona, Maryjo»¹¹⁷. To On jest całą naszą mądrością¹¹⁸.

Z biegiem lat Chiara utwierdza się w przekonaniu, że każdy aspekt ludzkiego działania wypływa z miłości, której niepodważalnym źródłem jest Bóg, i do niej prowadzi. Dla opisu tej wizji używa obrazu słonecznego promienia, który przechodząc przez pryzmat, rozszczepia się na siedem barw. Miłość porównuje ona do białego światła, a konkretne obszary życia przypisuje do poszczególnych kolorów¹¹⁹. Kiedy w latach 1996-2002 zachęca członków Ruchu do ożywienia i udoskonalenia kolejno wszystkich siedmiu aspektów życia, rok po roku przedstawia i szeroko komentuje każdy z nich. Swoje poszczególne wypowiedzi opatruje wymownymi tytułami: „Miłość jest komunią”¹²⁰, „Miłość promieniuje”¹²¹, „Miłość wznosi”¹²², „Miłość uzdrawia”¹²³, „Miłość tworzy dom”¹²⁴, „Miłość rodzi mądrość”¹²⁵, „Miłość jednoczy”¹²⁶. We wzajemnym przenikaniu się i uzupełnianiu tych różnych obszarów ludzkiej aktywności, widzi Lubich możliwość adekwatnej odpowiedzi na Boży zamysł wobec człowieka, w jego złożonej naturze.

Komentując, przy tej właśnie okazji, specyfikę intelektualnej i kulturowej formacji członków Ruchu, Chiara stwierdza: „Ucieszyłam się bardzo na myśl, że w naszym Dziele¹²⁷ nauka widziana jest jako «jeden z siedmiu wyrazów naszego życia», jako aspekt miłości. Może tak jednak być pod warunkiem, że służy miłości Boga i bliźniego”¹²⁸. Jednocześnie podkreśla ona fakt, że focolarinom zaleca się mądrość¹²⁹, a następnie wskazuje cztery możliwe drogi jej osiągnięcia. Po pierwsze, trzeba prosić o nią ze świadomością, że jej jedynym źródłem jest Stwórca: „Ty jesteś

¹¹⁷ Lubich odwołuje się tu do praktyki obecnej już we wczesnych latach Ruchu: pierwszą poranną modlitwą focolarin były przywołane wyżej słowa: „Ponieważ jesteś opuszczony, Jezu, ponieważ jesteś osamotniona, Maryjo”. Z jednej strony, wyrażały one przekonanie, że cierpienie Chrystusa na krzyżu jest źródłem życia chrześcijańskiego. Z drugiej natomiast, nadawały intencję i ukierunkowanie każdemu ich działaniu na rzecz jedności. Por. *La vita, un viaggio*, dz. cyt., s. 139-141.

¹¹⁸ Cyt. za: *Duchowość jedności nową drogą*, dz. cyt., s. 140.

¹¹⁹ Lubich opisała całą duchowość jedności z perspektywy siedmiu aspektów życia, odzwierciedlających barwy tęczy, w których harmonijnej realizacji upatrywała pełni chrześcijańskiego powołania. Por. tamże, s. 65-68.

¹²⁰ Tamże, s. 69-74.

¹²¹ Tamże, s. 75-84.

¹²² Tamże, s. 85-97.

¹²³ Tamże, s. 99-115.

¹²⁴ Tamże, s. 117-133.

¹²⁵ Tamże, s. 135-151.

¹²⁶ Tamże, s. 153-166.

¹²⁷ Oficjalna nazwa Ruchu Focolari brzmi Dzieło Maryi.

¹²⁸ Tamże, s. 143-144.

¹²⁹ Zalecenie, aby starać się o chrześcijańską mądrość, wpisane jest w regułę Ruchu. Por. Dzieło Maryi, *Statuty Generalne*, dz. cyt., art. 64.

wszystkim, ja jestem niczym”¹³⁰. Po drugie, przychodzi ona jako owoc miłości do Boga i do bliźniego, zgodnie z obietnicą Jezusa: „Kto [...] Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie” (J 14,21). Wszelkie ludzkie poznanie wskazuje zatem na dar Bożego objawienia, dla którego przyjęcia konieczna jest dyspozycja miłości. Po trzecie, mądrość jest owocem szczególnej relacji z Jezusem opuszczonym, który prowadzi ku zmartwychwstaniu, gdzie udziela obficie darów Ducha Świętego¹³¹. Cierpienie, o ile przeżywane jest przez człowieka w perspektywie miłości Boga, „uczy tego, czego w żaden inny sposób nie można się nauczyć [...], zasiada na najwyższej katedrze”¹³². Po czwarte wreszcie, mądrość jest udziałem osób, które gromadząc się w imię Chrystusa, doświadczają Jego duchowej obecności i płynących z niej nadprzyrodzonych darów Parakleta.

Nie ulega wątpliwości, że formacja intelektualna, jakiej Lubich pragnie dla osób podążających jej duchową drogą, nie ma charakteru erudycyjnego, ale sapiencjalny. Najwyższą wartością dla ludzkiego życia jest bowiem uczestnictwo w Bogu, którego istotą jest miłość. Jej następstwem dopiero jest poznanie zamysłu stwórczego i zbawczego, odczytanie prawdy o człowieku i otaczającym go wszechświecie, dostęp – realny, choć adekwatny do ludzkiej kondycji – do tajemnicy Trójcy Świętej, której ślady rozpoznaje się w stworzeniu.

3. Miejsce człowieka w zbawczym zamysle Boga

Otwieranie się przed człowiekiem tajemnicy Trójcy Świętej jest bez wątpienia znakiem łaski, która wskazuje na odwieczny zamysł stworzenia i odkupienia. Dostęp do miłości i poznania, cechujących życie trynitarnie, stanowi za każdym razem niezasłużony dar, którego chrześcijanie już w jakiś sposób doświadczają, zarówno na drodze zwyczajnej jak i – niektórzy – nadzwyczajnej. Dzieło wcielenia i zbawienia, dokonane przez Chrystusa, znajduje się w samym centrum tego zamysłu Bożej miłości, który wypełnia się w dziejach ludzkości, na poziomie osobistym i powszechnym. Lubich, jak podkreślaliśmy już wielokrotnie, odczytuje to działanie Trójcy Świętej w historii przez pryzmat opuszczenia Jezusa na krzyżu.

Wydarzenie paschalne stanowi zatem centralny punkt, z którego opisać można zamysł zbawczy. Z jego perspektywy odkrywamy pierwotne powołanie człowieka do

¹³⁰ Por. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 226-227.

¹³¹ Zgodnie ze Statutami, członkowie Ruchu Focolari będą „obejmować z Chrystusem Jego krzyż i Jego opuszczenie (por. Łk 14,27), aby zajaśniał w ich sercach Zmartwychwstały, który rozlewa dary Ducha”. Dzieło Maryi, *Statuty Generalne*, dz. cyt., art. 64.

¹³² *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 144.

przebywania w bliskości Boga, którego brak staje się nieznośną udręką, doświadczeniem śmierci fizycznej i duchowej. Ono jednocześnie stanowi – otwartą przed każdym człowiekiem – bramę na drodze do zjednoczenia z Ojcem, zamkniętej wcześniej przez świadomość marności płynącą z grzechu. Tym samym rysuje się przed człowiekiem perspektywa jego przyszłego wywyższenia, ze względu na włączenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zamysł Boga objawia się w całej swej szerokości: od pierwotnego powołania do ostatecznego wejścia do chwały, jako synowie w Synu.

3.1. Pierwotne powołanie

Perspektywa jedności opartej na relacjach trynitarnych, z której Chiara odczytuje całą otaczającą ją rzeczywistość, staje się także kluczem do interpretacji istnienia świata i człowieka. Nadzwyczaj bogatym okresem, również jeśli chodzi o odczytanie i kontemplację stwórczego zamysłu, było doświadczenie roku 1949. U jego początku, leży odkrycie w świecie stworzonym, w pięknie natury, szczególnej obecności Boga, który podtrzymuje swoją miłością każde istnienie¹³³. Niewątpliwie wizja ta staje się o wiele szersza niż sam pejzaż włoskich Dolomitów, który stanowi tło pierwszej fazy doświadczenia mistycznego. Zapisuje Lubich w notatkach z tamtego okresu: „Ten, kto jest obok mnie, został stworzony jako dar dla mnie, a ja zostałam stworzona jako dar dla tego, kto jest obok mnie. Na ziemi wszystko ze wszystkim jest w relacji miłości: każda rzecz z każdą rzeczą. Trzeba jednak być Miłością, aby odnaleźć złotą nić łączącą byty”¹³⁴. Całe stworzenie, którego człowiek jest zwieńczeniem, naznaczone jest relacją do Stwórcy i stanowi odzwierciedlenie Jego istoty. Miłość nacechowana trynitarnie stanowi zarówno bezpośrednią przyczynę, jak i najgłębszą naturę oraz ostateczny cel wszelkiego istnienia poza Bogiem.

W sposób szczególny prawda ta odnosi się do człowieka, powołanego od samego początku do osobowej relacji ze Stwórcą. Więż ta jest tak mocna, iż Chiara posuwa się do odważnego stwierdzenia: „Jesteśmy *konieczni* Bogu koniecznością miłości. Wierzymy w miłość Boga do tego stopnia, że wierzymy, iż On potrzebuje nas w swoim zamyśle miłości. Kto kocha, potrzebuje osoby kochanej, tak bardzo *jak kocha*, gdyż kochać to nie tylko „czysta miłość” w powszechnym znaczeniu tego słowa. (Czysta miłość jest stopniem, aby dojść do miłości...) Kochać znaczy być Bogiem,

¹³³ Por. F. Ciardi, *La parola come amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un'esperienza*, dz. cyt., s. 155-180.

¹³⁴ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 137.

który kocha Boga i jest z kolei kochany przez Boga”¹³⁵. Konieczności, na jaką powołuje się autorka, z pewnością nie należy odczytywać w sensie ontologicznym: Lubich fascynowała się filozofią i musiała znać dobrze różnicę między bytem koniecznym a przygodnym. W powyższym stwierdzeniu chodzi raczej o wyraźne podkreślenie wewnętrznej logiki miłości, która czyni człowieka tak ważnym i niezastąpionym wobec Stwórcy. Wartość ta wypływa przede wszystkim z relacji, jaką Bóg nawiązuje z ludźmi stworzonymi jako osoby, na Jego obraz i podobieństwo. Miłość wpisana w byt każdego człowieka jest odzwierciedleniem odniesień wewnątrz Trójcy Świętej, gdzie – jak pisze Chiara – Bóg kocha Boga i w odpowiedzi jest z kolei kochany przez Boga¹³⁶. Przywołana czystość to cecha bezinteresowności: jest ona niezbędna, ale nie stanowi jeszcze pełni, gdyż w świetle dogmatu trynitarnego kochać znaczy doświadczać również wzajemności. Taki jest, od samego początku, zamysł Boga wobec człowieka.

Lubich nie zatrzymuje się wyłącznie na kontemplacji tak wzniosłego powołania. Zasadnicze są bowiem dla niej konsekwencje praktyczne, które wnoszą przemianę codziennego życia chrześcijańskiego. „Dusza, ponieważ jest obrazem Boga – wyjaśnia – jest miłością, a gdy miłość zwraca się ku sobie samej jest jak płomień, który bez podsycań gaśnie. Patrz poza siebie, nie w siebie, nie w rzeczy, nie w stworzenia; patrz na Boga, aby się z Nim zjednoczyć. On jest w głębi każdej duszy, która żyje; a jeśli nawet jest martwa – to i tak jest tabernakulum Boga. Oczekuje Boga jak radości i spełnienia swego istnienia”¹³⁷. Stworzony od samego początku na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej, człowiek ze swej natury ukierunkowany jest na miłość, a poza nią traci swoją najgłębszą tożsamość. Chodzi jednak zawsze o niezwykle wymagającą, specyficzną relację, którą nawiązuje on z Bogiem obecnym – tak jak w nim samym – również w drugim. Odkrycie tego powszechnego, wewnętrznego podobieństwa w każdej napotkanej osobie oznacza przywrócenie jej właściwej tożsamości, zgodnie z zamysłem stwórczym. Bóg jest bowiem prawdą o ludzkim istnieniu, jego radością i spełnieniem. Z tego względu, każdy człowiek, niezależnie od aktualnej sytuacji, z samej swej natury przyzywa obecności Trójcy Świętej, gdyż stanowi Jej tabernakulum.

Podobnie jak do Boga, również do człowieka odnosi się przekonanie Chiary, że miłość nie jest przymiotem czy najwyższą cnotą, lecz stanowi zasadę istnienia. Poza nią

¹³⁵ Cyt. za: G. Marchetti, *Spunti per l'etica in alcuni scritti di Chiara Lubich su Gesù Abbandonato*, NU (29)2007, nr 2, s. 178.

¹³⁶ W przytoczonym zdaniu trzykrotnie powtórzone słowo „Bóg” należy rozumieć jako „Osoba boska”. Użyta przez Lubich formuła podkreśla, iż miłość w Trójcy Świętej jest pełna i doskonała w każdej relacji, a tym samym stanowi niedościgniony wzór dla odniesień między ludźmi.

¹³⁷ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 128.

wszystko staje się podobne do śmierci. „Nasze życie przypomina los gwiazd: jeśli krążą – istnieją, gdyby przestały krążyć, przestałyby istnieć. Istniejemy – czyli jest w nas nie nasze, lecz Boże życie – gdy ani przez chwilę nie przestajemy kochać. Miłość osadza nas w Bogu, a Bóg jest Miłością”¹³⁸. Według Lubich, decyzja, aby kochać, nie jest opcją w obszarze moralnym, lecz stanowi o ontologicznym¹³⁹ statusie osoby w perspektywie życia nadprzyrodzonego. To miłość sprawia, że człowiek aktualizuje swoje podobieństwo do Boga i odpowiada tym samym na Jego zamysł.

Myśl ta współbrzmi głęboko ze słowami ojców Soboru Watykańskiego II, które wskazują wyraźnie na analogię między relacjami międzyludzkimi a życiem intratrynitarnym: „Pan Jezus, kiedy prosi Ojca, aby «wszyscy stanowili jedno, (...) tak jak My jedno stanowimy» (J 17,21-22), i otwiera niedostępne ludzkiemu rozumowi perspektywy, ukazuje pewne podobieństwo pomiędzy jednością Osób Boskich, a jednością dzieci Bożych w prawdzie i miłości. Podobieństwo to ujawnia, że człowiek, będący na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może się w pełni odnaleźć inaczej, jak tylko przez szczery dar z siebie samego”¹⁴⁰. Wyjątkowość osoby ludzkiej polega właśnie na tym, iż realizuje się ona dopiero wtedy, kiedy całkowicie oddaje się z miłości. W przeciwnym razie nie osiąga tej pełni, która wpisana jest w jej powołanie do życia w Bogu. Jeśli miłość jest pewną formą istnienia Trójcy Świętej, to dla człowieka stanowi ona jedyną drogę udziału w nim: w sposób tajemniczy, lecz realny.

Bez wątplenia wielkość ludzkiego powołania nie jest owocem szczególnych zasług, lecz wypływa całkowicie z łaski pochodzącej od Stwórcy: z podobieństwa i włączenia od samego początku w relację z Nim. Pisze Chiara: „wszystko to, co czyni Bóg, jest dziełem doskonałym, doskonałym jak Bóg, dlatego trynitarnym, a to znaczy: Miłosnym. Chodzi o wyniesienie tego drugiego, brata, na swój poziom, komunikując mu samego siebie”¹⁴¹. Doskonałość miłości kryje się w jej wymiarze trynitarnym: jest ona całkowita, zawiera w sobie wzajemność, a jednocześnie pozostaje otwarta. Ponadto, uczestnicy relacji, to jest kochający i kochany, spotykają się na tym samym poziomie, jako dar jeden dla drugiego.

Opisane wyżej cechy miłości rozpoznaje Lubich już w samym akcie stwórczym. Świat pochodzący od Boga staje wobec Niego jako drugi, jako inny, a w dziele

¹³⁸ Tamże, s. 134.

¹³⁹ Zob. A. Pelli, „Solo l'amore è”. *Alcuni tratti sull'essere come amore negli scritti di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 185-207.

¹⁴⁰ GS 24.

¹⁴¹ Cyt. za: P. Coda, *Dio che dice Amore*, dz. cyt., s. 87.

wcielenia zostaje – w Osobie Syna – wyniesiony do udziału w życiu trynitarnym. W przeciwnym razie nie byłby wyłącznie owocem doskonałej miłości. W pewnym sensie zatem stworzenie wchodzi ze Stwórcą w relację równości, gdyż On sam tego pragnie i uzdalnia je do tego. Z tej perspektywy należy odczytywać oryginalne stwierdzenie Chiary, że Bóg jest pierwszym, który wprowadza w życie przykazanie: „miłuj bliźniego swego jak siebie samego”¹⁴². Oznacza to, że streszczenie całego prawa przekazane człowiekowi stanowi nie tylko zalecenie natury religijno-moralnej, lecz odsłonięcie przed nim zasady życia trynitarnego, które otwiera się *ad extra*. Wizja ta, jak wspomniano już wcześniej, nie zawiera w sobie nic z panteizmu, gdyż zachowane zostają wyraźne granice między porządkiem stworzonym a niestworzonym¹⁴³. Pozostaje jednak tajemnicą miłości to, że w swojej mocy Bóg powołuje do istnienia byt inny, choć jednocześnie podobny do siebie, a we wcieleniu Syna obdarza go udziałem w swoim własnym życiu. W ten sposób dokonuje się nowe stworzenie, w którym – po przewyciężeniu przeszkody grzechu – dopełnia się pierwotny zamysł wobec człowieka i świata. W jego świetle, zauważa Lubich, „nic nie jest lepiej zorganizowane niż to, co miłość porządkuje, i nic nie jest bardziej wolne od tego, co miłość łączy w jedno”¹⁴⁴.

Taka interpretacja historii stworzenia i zbawienia człowieka możliwa jest wyłącznie z perspektywy popaschalnej. Bez wątpienia, jedynym kluczem do niej są śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, w których otwiera się w pełni i realizuje w czasie pierwotny zamysł miłości. W rzeczywistości stworzonej bowiem miarą całkowitego daru z siebie, i wyniesienia drugiego na ten sam poziom, jest oddanie własnego życia. W tym kontekście powraca zatem, w doświadczeniu i refleksji Lubich, wołanie opuszczenia na krzyżu jako kulminacyjny punkt fizycznej i duchowej męki, a tym samym miłości wcielonego Syna. Analizując tę wizję, Coda stwierdza: „Jezus, z miłości do Ojca i do ludzi, czując się oderwany od Ojca, z miłości «traci» boską więź, która czyni Go jedno z Ojcem: Duchą Świętego. Ale właśnie w ten sposób nie tylko odnajduje Go w sobie (w wydarzeniu zmartwychwstania, w którym także Jego człowieczeństwo zostaje uwielbione przez Ducha), lecz udziela Go ludziom. W ten sposób, dzięki darowi Ducha Świętego, Jezus opuszczony udziela stworzeniu Bytu Stwórcy”¹⁴⁵.

¹⁴² Por. tamże.

¹⁴³ Jedynie trynitarny model jedności, który modlitwa arcykapłańska Jezusa pozwala rozszerzyć także na świat stworzony, może wyjaśnić zjednoczenie wszystkiego w Bogu, przy zachowaniu odrębności Stwórcy i stworzenia. Por. P. Coda, *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 671-672.

¹⁴⁴ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 165.

¹⁴⁵ P. Coda, *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 665.

Nowość drugiego stworzenia wynika z jego charakteru powszechnego i ostatecznego. Od początku, przekonana jest Chiara, wszechświat, a w nim człowiek będący jego ukoronowaniem, naznaczony był znamieniem trynitarnym, gdyż powołany został do istnienia z i dla miłości. Zamyśl ten stał się jednak w pełni czytelny i w pewnym sensie dostępny dla ludzi, kiedy w dramacie Chrystusowego krzyża otwarło się przed nimi misterium Trójcy Świętej. Wówczas dar Ducha Świętego udzielony stworzeniu wniósł w nie „Byt Stwórcy”: doskonałą więź miłości, pochodzącą nie z natury, lecz przez uczestnictwo¹⁴⁶. Opuszczenie Jezusa wpisuje się zatem w tę samą logikę trynitarną, którą naznaczona jest od samego początku relacja Boga do świata.

3.2. Opuszczenie jako przejście

Krzyż Chrystusa, którego syntezą i wyjaśnieniem jest wołanie „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” staje zatem w samym centrum bosko-ludzkiej historii. W nim dokonuje się przełom, jeśli chodzi o wypełnienie się zamysłu miłości Ojca wobec człowieka. Nowe stworzenie, które jest kontynuacją pierwszego, rodzi się z Opuszczonego jako z ziarna¹⁴⁷. Centralny charakter tego wydarzenia nie oznacza jednak zawrócenia linearnego biegu dziejów: wszechświat, a z nim człowiek, dopełnia się w czasie, któremu dzieło wcielenia i odkupienia nadaje nieznany dotąd sens. Z tego ostatniego płyną bogate konsekwencje zarówno w wymiarze powszechnym, historiozbawczym, jak i osobistym, teologiczno-duchowym.

Dla wyrażenia dynamicznego charakteru spotkania z Ukrzyżowanym, Lubich odwołuje się do różnorodnych obrazów: niektóre z nich wpisują się w klasyczną symbolikę duchowości chrześcijańskiej, inne zaskakują swoim zakorzeniem we współczesności. Przede wszystkim, powraca w nich przekonanie, że tak jak historyczna Pascha Jezusa była przejściem od cierpienia i śmierci do zmartwychwstania i wywyższenia, podobnie każdorazowe, osobiste lub wspólnotowe spotkanie z Ukrzyżowanym jest realnym procesem przemiany, nawet jeśli dokonuje się ona wyłącznie w sferze duchowej.

¹⁴⁶ Uczestnictwo człowieka w życiu Boga wyjaśnia Chiara poprzez oblubieńczą relację między stworzeniem a wcielonym Synem: „Kościół jest Oblubienicą Chrystusa, ponieważ On udzielił Mu swojego Ducha; Stworzenie jest Oblubienicą Stwórcy, ponieważ Stwórca [za pośrednictwem Syna] udzielił mu swojego Bytu: Miłości”. Cyt. za: tamże, s. 670-671.

¹⁴⁷ „Chrystus jest ziarnem. Ciało Mistyczne jest koroną drzewa. Chrystus jest Ojcem drzewa: nigdy nie był tak bardzo Ojcem jak w opuszczeniu, kiedy nas zrodził jako swoje dzieci; w opuszczeniu, gdy unicestwia Siebie i pozostaje – *Bóg*. Ojciec jest korzeniem dla Syna. Syn jest ziarnem dla braci”. *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 75.

W 1950 roku Chiara zapisuje: „Istnieją dusze, które kochają Jezusa opuszczonego, ale nie tak, jak On chciałby być kochany¹⁴⁸. Ciągłe pozostają one w Jezusie opuszczonym i nigdy nie przechodzą do bycia Jezusem. Jezus opuszczony jest bramą i należy ją przejść¹⁴⁹. Lubich jest przekonana, że prawdziwa miłość do Ukrzyżowanego oznacza przyjęcie za swoją Jego logiki całkowitego daru z siebie aż po oddanie życia, w sensie duchowym oraz fizycznym. Chodzi zatem o postawę dynamiczną, która prowadzi do działania w obszarze poznawczym – akt zawierzenia oraz egzystencjalnym – konkretny gest zapomnienia o sobie ze względu na bliźnich¹⁵⁰. Natomiast przyłgnięcie do krzyża w sposób bierny, zatrzymanie się na nim bez podjęcia czynnej miłości, stanowi według Chiary pokusę cierpiętnictwa¹⁵¹. Jeśli chodzi o pozorną opozycję między Jezusem opuszczonym a Jezusem – w perspektywie całego Jego ziemskiego życia – należy rozumieć ją wyłącznie jako wskazówkę natury duchowej¹⁵². Krzyż, cierpienie i śmierć dotyczą Osoby wcielonego Syna: nie tylko w żaden sposób jej nie naruszają, ale wręcz zdają się potwierdzać realność doświadczenia w boskiej i ludzkiej naturze. W przeciwnym razie nie można by wyjaśnić opuszczenia Jezusa. Także człowiek jest powołany do udziału w tym doświadczeniu Syna Bożego, ale z zachowaniem jego wewnętrznej dynamiki miłości: przechodząc wraz z Nim przez bramę oderwania od Ojca przy jednoczesnym oddaniu się Jemu – przez śmierć, która odtąd zmierza w sposób niezawodny ku zmartwychwstaniu.

W dalszej części przytoczonego wyżej tekstu czytamy: „Jezus opuszczony jest podobny do «fabryki», jest podobny do «maszyny», która formuje drugiego Jezusa. Trzeba wyjść z niej jako Jezus, a nie pozostawać w «maszynie»¹⁵³. Mamy tu do czynienia z opuszczeniem rozumianym już nie jako historyczne wydarzenie w życiu Chrystusa, lecz jako trwające w Jego uczniach doświadczenie duchowe. Zaskakujące

¹⁴⁸ Refleksja ta, choć zachowuje formę ogólną, wypływa z konkretnego doświadczenia pierwszej wspólnoty Ruchu. Użyte tu sformułowanie „dusze” odnosi się do obecnych w tamtym okresie fokolarinów, którzy podejmują tę samą co Chiara drogę duchową i wraz z nią stopniowo odkrywają specyfikę relacji z Jezusem opuszczonym. Por. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 34-40.

¹⁴⁹ Tamże, s. 38.

¹⁵⁰ W duchowości Lubich ten podwójny wymiar spotkania z cierpieniem, którego owocami są akt kognitywny oraz egzystencjalny, oznacza podwójne „wyjście poza siebie”: ku Bogu oraz ku drugiemu człowiekowi. Por. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 105-106.

¹⁵¹ Por. *Dlaczego mnie opuściłeś? Cierpienie w świetle duchowości jedności*, Kraków 2000, s. 100-101.

¹⁵² W innym miejscu bardzo wyraźnie Lubich stwierdza, że „Jezus to Jezus opuszczony. Jezus opuszczony to Jezus”. *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 56. Wołanie opuszczenia objawia w jej przekonaniu najgłębszą prawdę o wcielonem Synu, o Jego odwiecznej więzi z Ojcem i podjętej z miłości do człowieka kenozie.

¹⁵³ Tamże, s. 38.

określenia „fabryka” i „maszyna” wskazują na dynamiczny proces całkowitej przemiany ukierunkowany na osiągnięcie nowej jakości. Te współczesne porównania pozwalają uchwycić absolutną bezzasadność trwania wewnątrz: efekt, czyli duchowe, zbawcze owoce przychodzą dopiero po przejściu przez proces. Opuszczenie jest ograniczone w czasie, pozostaje zaś po nim: upodobnienie człowieka do Chrystusa. W ten sposób wypełnia się zamysł Ojca, którym jest ukształtowanie stworzenia na podobieństwo Syna i włączenie go w ten sposób w krąg miłości trynitarnej.

W innym jeszcze miejscu Chiara zauważa, że „samochód na tyle posuwa się naprzód, na ile starczy paliwa. Dzieło Boże rozwija się na tyle, na ile cierpienie zostało przemienione w miłość”¹⁵⁴. To lakoniczne stwierdzenie, które nawiązuje do cyklu produkcji energii potrzebnej do ruchu, autorka odnosi do doświadczenia opuszczenia. Nie ulega wątpliwości, że właśnie przemiana cierpienia w miłość stanowi samo sedno odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Przyjmując analogiczną logikę we własnym życiu, również każdy człowiek – złączony z Synem ze względu na przyjęcie przez Niego ludzkiej natury – uczestniczy w tym procesie zbawczym i może już doświadczyć Jego owoców.

Przejście, jakim jest Pascha Jezusa, oznacza zupełnie wyjątkowe spotkanie tego, co stworzone z Niestworzonym. W świetle duchowości Lubich przestrzenią tej nowej relacji jest Osoba Syna, ogołocona ze względu na bezmiar miłości przelanej na ludzkość. „Nigdy Jezus nie był tak bardzo człowiekiem, jak kiedy był Jezusem opuszczonym. Podczas gdy wcześniej bowiem widać w Nim było Człowieka, teraz był [tylko] człowiekiem. W rzeczywistości, będąc – jako Bóg – Człowiekiem powszechnym, po oddzieleniu się od Boga, stał się pojedynczym człowiekiem. Ale nie przestając być Bogiem, przebóstwił to, co szczegółowe. Dlatego On, jako Bóg, czyni boskim to, co pojedyncze i dowodzi, że w pojedynczym człowieku może zawierać się to, co Powszechne. Zatem uczestnictwo w Życiu boskim nie oznacza dla nas, że otrzymujemy jego część, ale że – będąc sami pojedynczy – posiadamy je całe”¹⁵⁵.

W opuszczeniu Jezusa Chiara dostrzega nowy etap Jego utożsamienia się z każdym człowiekiem, jakby potwierdzenie i pogłębienie wcześniejszego przyjęcia ludzkiej natury¹⁵⁶ w momencie wcielenia. O ile bowiem przedtem dał się poznać w swej wyjątkowości i mocy Bożej, na krzyżu pozbawiony jest wszystkiego: zdaje się również tracić swoją szczególną więź z Ojcem. W swej nowej kondycji jawi się jako zwyczajny,

¹⁵⁴ Tamże, s. 71.

¹⁵⁵ Cyt. za: P. Coda, *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 667.

¹⁵⁶ „Syn Boży poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem”. GS 22.

jednostkowy człowiek. Wtedy właśnie, uważa Lubich, dociera ze swoją łaską i tchnieniem boskiego życia do każdej osoby ludzkiej. Ponieważ zaś oddzielenie od Ojca jest pozorne, w tym doświadczeniu przeciętności i samotności płynącej z indywidualizmu, podnosi On człowieka do najwyższej godności. Pozostając jednostką, osoba ludzka ma udział w pełni życia Boga, które samo w sobie jest doskonałe, powszechne, wszechogarniające. Nowe stworzenie, jako owoc dzieła zbawienia, dokonuje się całkowicie w Synu i przez Niego: tym samym zostaje ono zjednoczone i przyobleczone w Chrystusa, zachowując jednocześnie swoją odrębność i pojedynczą tożsamość.

Doświadczenie krzyża, którego tajemnicza synteza zawiera się w wołaniu opuszczenia, wyznacza początek odradzającego się życia, w wymiarze powszechnym oraz osobistym. Pisze Balthasar: „wszystkie źródła łaski wytryskują z tej nocy [krzyżowej]: wiara, miłość i nadzieja. Wszystko, czym jestem – o ile jestem czymś więcej, aniżeli tylko pozbawionym nadziei przemijającym przechodniem, którego iluzje i wszystko inne całkowicie niweczy śmierć – jestem dzięki tej śmierci, która otwiera mi drogę do wypełniającego mnie Boga. Rozkwitam na grobie Boga, który za mnie umarł”¹⁵⁷.

Zbawcze cierpienie Syna nadaje zupełnie nową jakość i wartość każdemu ludzkiemu życiu: to kim jest dzisiaj człowiek, ciągle jeszcze w drodze do pełni komunii w Trójcy Świętej, jest owocem tego szczytu kenozy. Nie można inaczej zrozumieć tej Bożej pedagogii przemiany jak w kategoriach najwyższej miłości, w którą wpisana jest wzajemność. Pośrednictwo Chrystusa zawiera w sobie dwa kierunki: zstępujący, ze względu na dar Ojca dla ludzi, a także wstępujący: dzięki całkowitemu oddaniu się Syna w naturze stworzonej. Prawdziwą, obustronną miarą tej miłości, jak sugeruje Sesboüé, jest śmierć. „Ponieważ Jezus jest prawdziwym Synem Boga, ofiarowuje ludziom bezzwrotny dar z Boga [...]. Zgodnie z dynamiką pośrednictwa zstępującego można powiedzieć, że Bóg kocha człowieka na śmierć i życie”¹⁵⁸. Jednocześnie, „Jezus, będąc prawdziwym człowiekiem, realizuje bezpowrotny dar człowieka dla Boga. Ofiarowanie się Boga w darze człowiekowi zakłada bowiem, że ów dar zostanie zaakceptowany i przyjęty. Jednocześnie przyjęcie przez człowieka daru Boga nie może polegać na niczym innym, jak tylko na obdarowaniu Boga człowiekiem [...]. Zgodnie

¹⁵⁷ H. Urs von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002, s. 18.

¹⁵⁸ B. Sesboüé, *Jezus Chrystus jedyny pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, dz. cyt., s. 151.

z tą dynamiką pośrednictwa wstępującego można powiedzieć, że człowiek kocha Boga aż do śmierci”¹⁵⁹.

Przeście, jakie dokonuje się w opuszczeniu Jezusa na krzyżu, oznacza niezwykłą wymianę miłości między Bogiem a człowiekiem, której jedynym możliwym podmiotem jest wcielony Syn. Tożsamość osoby ludzkiej, jej aktualny stan i rozpięty w czasie proces doskonalenia aż po ostateczne przebóstwienie, są głęboko zakorzenione w krzyżu. Pisze Chiara: „Chrystus jest Ojcem drzewa: nigdy nie był tak bardzo Ojcem jak w opuszczeniu, kiedy nas zrodził jako swoje dzieci; w opuszczeniu, gdy unicestwia Siebie i pozostaje – *Bóg*”¹⁶⁰.

3.3. Przyszłe wywyższenie

Aktualizacja zamysłu Stwórcy wobec człowieka wpisana jest w historię, w doświadczenie „już i jeszcze nie”, czy też jak sugeruje Coda, „już i jeszcze bardziej”¹⁶¹. „W tym sensie, że Królestwo Niebieskie w łonie Ojca będzie wyłącznie doświadczeniem w «jeszcze pełniejszy» sposób (ponad wszelkie ludzkie oczekiwanie) tego, czego «już» doświadczamy w naszym życiu odkupionym i zmartwychwstałym w Chrystusie”¹⁶². Taką właśnie perspektywę przyjmuje Lubich. Utrzymuje ona, że aktualne zjednoczenie z Jezusem opuszczonym – które oznacza miłość oczyszczoną z tego, co ludzkie, nawet jeśli uwarunkowaną w czasie – pozwala człowiekowi już teraz uczestniczyć w życiu Boga. Przekonanie to płynie z jej osobistego doświadczenia, nie tylko w okresie nadzwyczajnych łask, ale w typowej dla niej mistyce życia codziennego¹⁶³. „Tam w górze – wyjaśnia – będziemy posiadać dodatkowo «lumen gloriae» to znaczy nową wizję rzeczy, ale substancja (miłość) pozostaje”¹⁶⁴. Oznacza to, że w obecnej kondycji człowieka niepełne jest widzenie, natomiast każda aktualizacja owej logiki daru ukazanej na krzyżu, pozwala kosztować już teraz owoców komunii w Bogu. Jedynym kluczem do życia na ziemi jest Jezus opuszczony, w którym odnajduje się zarówno uwarunkowania ludzkie, jak i Bożą wszechmoc. Dlatego, „kto

¹⁵⁹ Tamże, s. 152-153.

¹⁶⁰ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 75.

¹⁶¹ P. Coda, „*Viaggiare*” *il Paradiso*, dz. cyt., s. 214.

¹⁶² Tamże, s. 214.

¹⁶³ Już w 1950 roku Lubich określa duchowość jedności jako mistykę nowego przykazania, mistykę Kościoła rozumianego jako jedność Mistycznego Ciała. Jest to zatem „mistyka tych, którzy miłują się wzajemnie tak, jak On nas umiłował; mistyka jedności dusz odzwierciedlającej tu na ziemi Tróję Świętą w niebie: trwając na ziemi, ponieważ tutaj trzeba świadczyć o Bogu-Człowieku i tutaj jest Kościół”. Cyt. za: F. Ciardi, *L'intuizione di una „spiritualità collettiva”: un'unità di anime che rispecchia la Trinità di Lassù*, dz. cyt., s. 35.

¹⁶⁴ Cyt. za: P. Coda, „*Viaggiare*” *il Paradiso*, dz. cyt., s. 229.

Go znalazł, znalazł niebo: już tu na dole”¹⁶⁵. W Nim bowiem, powtarza Chiara przez całe swoje życie, „jest całe Niebo z Trójcą Świętą i cała ziemia z ludzkością”¹⁶⁶.

Miłość, sięgająca najwyższej granicy w wołaniu opuszczenia na krzyżu, stanowi substancję zarówno obecnej wędrówki człowieka, jak i przyszłego jego wywyższenia. W niej zawierają się zapowiedź i pierwsze załączki życia trynitarnego, które jest z woli Ojca przeznaczeniem wszelkiego istnienia. Pisze Lubich: „owo Światło [Boga objawiającego się w Jezusie opuszczonym] dotykające każdego uczyniło naturę ludzką – naturą boską, wynosząc naturę do sfery nadprzyrodzonej, a w człowieku – całe stworzenie. W ten sposób wszystko podąża do Boga i nic się nie zatraci”¹⁶⁷. Przywołane wyżej światło oznacza misterium życia trynitarnego rozdarte w pewien sposób, zgodnie z obrazowaniem autorki, podczas męki na krzyżu. Obejmując zbawczym działaniem całą ludzkość, Chrystus rozlał je następnie na każdego człowieka, obdarzając go udziałem w swoim bóstwie. Takie wyniesienie natury stworzonej wyznacza nieodwracalny zwrot w dziejach świata: od tej pory wszystko ukierunkowane jest na Boga. Chrystus jako pojedynczy człowiek w akcie przebóstwienia osiąga wszystkich ludzi, ci zaś będąc ukoronowaniem wszelkiego stworzenia – włączają je w ten nadprzyrodzony zamysł miłości. Przy zachowaniu odrębności natury, wszystko zostaje objęte znamieniem trynitarnym, aby w czasach ostatecznych odnaleźć się, poprzez doskonałe utożsamienie z Synem, w samym sercu Trójcy Świętej.

Powyższe intuicje teologiczne, płynące z duchowości jedności, a zwłaszcza z początkowego okresu mistycznego, Chiara wyjaśnia podczas wręczenia jej doktoratu *honoris causa* na uniwersytecie św. Tomasza w Manili¹⁶⁸. „Ponieważ w Bogu istnieje doskonała perichoreza między trzema Osobami Boskimi, a za pośrednictwem Chrystusa w Duchu Świętym dokonuje się także perichoreza między Trójcą Świętą a ludzkością, która jest szczytem i syntezą stworzenia: *Tyś ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałaś* (por. J 17, 23), to także całe stworzenie, zjednoczone w Chrystusie jako Głowie, jest przeznaczone do tego, aby być – tak jak Maryja i w Niej – na zawsze osadzone w Trójcy Świętej, czyli, aby żyć i w nieskończoność radować się życiem samego Boga, w ciągle nowym i niewyczerpanym dynamizmie odniesień trynitarnych”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 148.

¹⁶⁷ *Jedność*, dz. cyt., s. 59.

¹⁶⁸ Por. *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 65-89.

¹⁶⁹ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 297-298.

Lubich odwołuje się tu do klasycznego w teologii pojęcia perychorezy, aby opisać to, co ona sama rozpoznaje intuicyjnie jako dynamizm życia intratrynitarnego, które nacechowane jest bezwarunkowym i całkowitym darem z siebie. Ta sama miłość, która stanowi zasadę relacji międzysobowych w samym Bogu, charakteryzuje Jego wyjście ku człowiekowi przez posłanie na świat Syna. Zazwyczaj perychorezą, oprócz komunii trynitarniej, nazywa się współprzenikanie się w Chrystusie natury ludzkiej i boskiej. Chiara rozszerza to pojęcie na ustanowioną w ekonomii zbawienia nową więź między Trójcą Świętą a ludzkością i przywołuje w tym kontekście fundamentalny dla jej duchowości fragment modlitwy arcykapłańskiej: „Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś” (J 17,23).

Miłość Ojca do Syna, która rozszerza się na ludzkość, a w dalszej kolejności w pewien sposób także na całe stworzenie, jest gwarancją eschatologicznego wypełnienia się zamysłu wobec człowieka: włączenia go w życie trynitarnie. Antycypacją przyszłego, powszechnego wywyższenia jest typologiczna wizja Maryi, która już w historii dostała udziału w chwale Bożej. Chiara nie ma wątpliwości, że przebóstwienie człowieka dokonuje się w Chrystusie jako Głowie, ale uznaje również szczególną rolę Jego Matki, rozpoznając w niej symboliczną przedstawicielkę, niemal syntezę rodzaju ludzkiego, a także „ikonę i wyraz całego stworzenia”¹⁷⁰. Maryja już osadzona została w Trójcy Świętej i to jej miejsce jest – podobnie jak w jej przypadku, dzięki łasce – przeznaczeniem wszystkich¹⁷¹.

Napięcie pomiędzy „już” a „jeszcze bardziej”, jakiego doświadcza człowiek na przestrzeni historii, w jej wymiarze powszechnym oraz osobistym, wpływa niewątpliwie z jego umiejscowienia w czasie. Wszczepienie w Chrystusa, w Jego śmierć i zmartwychwstanie, oznacza doświadczenie obydwu tajemnic w ich następowaniu jednej po drugiej, a nie – jak to jest w wieczności charakteryzującej wymiar transcendentny – jednocześnie. Z tego względu, kiedy Chiara odnosi się do przebóstwienia¹⁷², czyni to wyłącznie w kontekście Jezusa opuszczonego. W aktualnej sytuacji nie ma bowiem poznania Boga ani udziału w Jego miłości poza tym wyłącznym pośrednictwem. Ponadto, jak zauważa Tobler, koncepcja przebóstwienia w pismach Lubich nie oznacza radykalnej przemiany człowieka w jego bycie, ale raczej

¹⁷⁰ Tamże, s. 297.

¹⁷¹ Por. *Maria*, dz. cyt., s. 136-138.

¹⁷² Pojęcie przebóstwienia znane jest Lubich i pojawia się czasem w jej pismach, choć częściej używa ona określeń: „być Jezusem”, „być Bogiem”. Należy je rozumieć jako przekraczanie czysto ludzkiego sposobu myślenia i działania, aby w ten sposób pozwolić Bogu – zgodnie z Jego pragnieniem miłości – wziąć całą osobę ludzką w posiadanie.

obdarowanie go, przenikanie życiem przyniesionym przez Chrystusa¹⁷³. Dla opisanie tego procesu sublimacji i doskonalenia ludzkiej tożsamości wobec ludzi, używa ona czasem włoskiego czasownika „indiarsi”¹⁷⁴: to poetyckie, stosunkowo rzadkie pojęcie wskazuje na zdecydowane ukierunkowanie ku Bogu.

W Jezusie opuszczonym, jak wynika z przytoczonych wyżej fragmentów, dokonuje się niedostępna dla człowieka na innej drodze synteza tego, co powszechne oraz tego, co jednostkowe. Takie jest również, dzięki pośrednictwu Syna, powołanie ludzkości: uczestniczyć w pełni w życiu jedyne Boga, nie tracąc przy tym swej tożsamości stworzenia, całkowicie różnego od Stwórcy. Chiara nie ma wątpliwości, że również w tej kwestii źródłem i wyjaśnieniem harmonijnego współistnienia tych dwóch aspektów jest logika trynitarniej miłości, obejmująca w sobie zarówno jedność, jak i odrębność. Dla jej przybliżenia, posługuje się obrazem eucharystycznym. „Z tajemnicą Boga jest tak, jak kiedy przełamuje się hostię: w każdej części jest cały Jezus. Jeśli przełamujesz wielką tajemnicę życia chrześcijańskiego, w każdym szczególe ukazuje się cała tajemnica. Dlaczego tak jest? Ponieważ jesteśmy powołani, aby stać się – my i całe stworzenie – Bogiem. A więc każdy zawiera wszystko. Jest to nowa wizja teologiczna”¹⁷⁵. Ludzie, a z nimi całe stworzenie, przeznaczeni są do tego, aby stać się Bogiem, a w Nim objąć w sobie całą rzeczywistość. To powszechne powołanie nie zacierają jednak ontologicznej różnicy między dwoma naturami, która wpisana jest w łączącą je relację wzajemnego obdarowania.

Wizja dotycząca przyszłego wywyższenia człowieka nie ma u Chiary nic z futurystycznych domysłów. Wypływa ona całkowicie z przeniknięcia tajemnicy Boga w Jego trynitarniej miłości i z wszechobecnej perspektywy jedności. Zapowiedź rzeczywistości eschatologicznej zawiera się w dużej mierze już w aktualnym doświadczeniu, które w sposób jeszcze niepełny, fragmentaryczny zna przecież owoce zbawczej śmierci i zmartwychwstania. W tym znaczeniu kluczem do odczytania tej wizji Lubich jest opuszczenie Jezusa na krzyżu rozumiane jako uprzywilejowane miejsce odsłonięcia się bytu trójjedynego Boga. „Również w wieczności będziemy mieli *przeszłość, terażniejszość i przyszłość*, ale będą w jedności. Wszystko będzie skupione w terażniejszości, w której poza szczęściem jej przeżywania będziemy mieli

¹⁷³ Por. S. Tobler, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, dz. cyt., s. 273.

¹⁷⁴ „Indiarsi” jest to termin literacki, powstały z połączenia “in + dio” i stosowany dla oddania procesu zbliżenia się i upodobnienia człowieka do Boga na drodze kontemplacji. Por. *Indiare*, w: *Vocabolario della lingua italiana*, red. N. Zingarelli, 1970, s. 846.

¹⁷⁵ Cyt. za: P. Coda, *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, dz. cyt., s. 206.

wspomnienie [łac. *recordatio* = ponownie dane sercu] *przeszłości*, które będzie nie tyle wspomnieniem, co jej pamiątką, uobecnieniem, a *marzenie o przyszłości* nie będzie już marzeniem, lecz rzeczywistością. Stąd wieczność nigdy się nie kończy, bo jest trynitarna i będzie jedną chwilą, bo jest unitarna: *Wieczna Teraźniejszość*¹⁷⁶. To wzajemne przenikanie się różnych porządków czasowych jest owocem wspomnianej wyżej logiki daru, cechującej Bożą miłość. Człowiek zaś, stworzony „na obraz i podobieństwo” oraz zbawiony na mocy wszczepienia w Chrystusa, odczytuje w całym swoim istnieniu te ślady życia trynitarnego. Jego aktualizacja jest już możliwa, przekonana jest Chiara ze względu na swe osobiste doświadczenie, „ale trzeba być *jak On* [Jezus opuszczony]: być Nim w obecnej chwili życia”¹⁷⁷.

Tajemnica Trójjedynego odsłania się w niezwykle sposób przed stworzeniem w wydarzeniu krzyża. W krzyku opuszczenia Jezusa szczególnie wybrzmiewa zarówno cierpienie i śmierć wpisane w kondycję ludzką, jak i miłość Boga, która je przekracza i ostatecznie zwycięża. Ta myśl Lubich wpisuje się doskonale w tradycję doktrynalną, a także nawiązuje twórczy dialog ze współczesnymi kierunkami rozwoju *theologiae crucis*. Tym, co stanowi o jej oryginalności i eklezjalnej doniosłości, jak się wydaje, jest natomiast jej charakter sapiencjalny oraz płynące stąd konsekwencje natury duchowej. Bóg daje się poznać w oblubieńczej relacji z Opuszczonym, gdzie miłość – niczym światło rzucające swe promienie na całą rzeczywistość – staje się źródłem dostępu do prawdy. Nie chodzi tu w pierwszym rzędzie o wiedzę zaspokajającą intelektualne poszukiwania człowieka. Przeniknięcie misterium trynitarnego oznacza dla Chiary odnalezienie owej logiki miłości, która podtrzymuje wszechświat, a w konsekwencji przemianę całego życia: myślenia i działania. Tym samym odsłania się przed nią Boży zamysł wobec ludzi i wszelkiego stworzenia, włączonego w swej naturze w synostwo jedynego Syna.

Z zarysowanej tu perspektywy, poznanie Boga jest owocem życia duchowego, w którym On sam udziela się człowiekowi. Lubich odkrywa, że doktryna trynitarna płynąca z Objawienia i komentowana przez teologów współbrzmi w niezwykle sposób z jej osobistym doświadczeniem wiary, co sprawia, że staje się ona bliska, bardziej dostępna dla ludzkiego umysłu, a jednocześnie determinująca całą egzystencję. Co więcej, to światło rzucone na misterium Trójcy Świętej nie stanowi łaski udzielanej tylko intelektualnej elicie wierzących. Ma ono realny, bezpośredni wpływ na ludzkie

¹⁷⁶ *Charyzmat jedności*, dz. cyt., s. 122.

¹⁷⁷ *Jezus opuszczony*, dz. cyt., s. 17.

życie we wszystkich jego aspektach: osobistym, wspólnotowym, społecznym, kulturowym, naukowym... Chiara nie waha się dzielić swoim doświadczeniem, w odpowiednio dostosowanej formie, w najróżniejszych środowiskach i kontekstach. Jest bowiem głęboko przekonana, że chrześcijaństwo przyniesione przez Jezusa ze swej natury nacechowane jest tym pragnieniem miłości, która prowadzi przez całkowity dar z siebie do doskonałej komunii. Nie może więc ono zamknąć się w przeżyciu indywidualnym, lecz wzbudza tęsknotę za jednością i w niej się prawdziwie realizuje. Rys trynitarny, w aspekcie egzystencjalnym i poznawczym, wpisany jest w powołanie człowieka. Tajemnica Trójcy Świętej otwiera się zaś na jego spojrzenie w bosko-ludzkim wydarzeniu Jezusa opuszczonego.

Zakończenie

Literacką inspiracją do naszej teologicznej refleksji nad duchowością Chiary Lubich była metafora żrenicy, która w centrum wydarzenia zbawczego stawia opuszczenie Jezusa na krzyżu. Tytułowe wyrażenie pochodzi z notatek autorki z sierpnia 1949 roku, stanowiących bezcenne źródło dla analizy doświadczenia mistycznego, jakiego doznała ona w intensywnym okresie kształtowania się Ruchu Focolari. Spotkanie z Jezusem opuszczonym ma zatem przede wszystkim charakter przeżyciowy, w konsekwencji przynosi poznanie mądrościowe. Później Chiara zdaje sobie sprawę, że z tej oblubieńczej relacji płynie obfite światło, które rozjaśnia doktrynę wiary, czyniąc ją zrozumiałą, naturalnie dostępną i bliską codziennemu doświadczeniu. Z tego względu, idąc za pierwotną intuicją założycielki, postawiliśmy pytanie o wewnętrzną więź między życiem a poznaniem, miłością a mądrością w obranej duchowości jedności. Wydaje się bowiem, że nowy charyzmat dany Kościołowi jako jeden ze współczesnych znaków czasu, oprócz wewnętrznej przemiany i świętości poszczególnych osób, może wydobywać i podkreślać pewne elementy doktrynalne. Opisując doświadczenie Lubich w odniesieniu do opuszczenia na krzyżu, chcieliśmy najpierw dokonać jego pogłębionej analizy, a następnie zbadać jego teologiczną doniosłość i ewentualne znaczenie dla rozwoju interpretacji aktualizującej.

Aby odpowiedzieć na tak postawione cele, projekt badawczy został podzielony na kilka etapów, które na poziomie redakcji tekstu odpowiadają układowi całej rozprawy. Po pierwsze zatem, nakreślono szeroką panoramę tradycji Kościoła, jeśli chodzi o interpretację wołania Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34). Przywołane nauczanie egzegetów, teologów oraz mistyków pozwoliło wyznaczyć kontekst i podłoże dalszej refleksji. Nie ulega wątpliwości, że sama Chiara, która spisała swoje doświadczenie jako 29-letnia dziewczyna, nie dysponowała przytoczoną przez nas wiedzą. Tym niemniej posiadała rzetelną formację katolicką i niosła w sobie głęboką wiarę i pełne zaufanie do doktryny Kościoła.

Po drugie, na podstawie pozostawionych przez Lubich pism, opisano możliwie szczegółowo jej pogłębiającą się na przestrzeni lat więź duchową z Jezusem opuszczonym. Jej dynamiczny rozwój pozwolił uchwycić pedagogię Boga w odsłanianiu najgłębszych misteriów wiary. Światło poznania, jak pokazuje historia Chiary, wypływa z udziału w tym samym życiu, z łaski coraz głębszego włączenia w Trójcę Świętą, dzięki utożsamieniu z Chrystusem. W tę osobliwą drogę wpisane są

zarówno chwile uniesienia mistycznego, jak i zdające się nie mieć końca okresy ciemności i próby, często połączone z niezrozumieniem ze strony przedstawicieli Kościoła.

Po przebadaniu – wychodząc od opisu fenomenologicznego – samego doświadczenia Lubich, w kolejnej, trzeciej części poddano językowo-literackiej analizie fragmenty jej pism. Celem tego etapu była próba jak najbardziej precyzyjnego odczytania tytułowej metafory źrenicy oka, poprzez zestawienie z innymi tekstami wpisującymi się w to samo pole semantyczne. Analiza ta pokazała, że za pomocą środków typowych dla języka mistycznego, Chiara wyjaśnia konsekwentnie tę pierwotną intuicję dotyczącą Jezusa opuszczonego. Co więcej, pozostaje jej wierna, twórczo rozwijając swoją myśl na przestrzeni lat.

Na ostatnim etapie badań podjęto teologiczną interpretację pism Lubich poświęconych doświadczeniu opuszczenia. W rozdziale czwartym refleksja ta miała kierunek odgórny: jej przedmiotem było spojrzenie Boga na człowieka oraz nowość, jaką w tej kwestii wnosi opuszczenie wcielnego Syna. Nieuniknione w tym kontekście było również pytanie, jak możliwa jest jakakolwiek zmiana w Trójcy Świętej w następstwie wydarzeń zbawczych. Choć Chiara nie pretenduje do wyjaśniania tajemnicy Boga, to jej intuicje dotyczące natury życia trynitarnego, w których podkreśla się dynamiczny charakter relacji, wydają się bardzo oryginalne i cenne.

W rozdziale piątym przyjęto natomiast kierunek oddolny, wychodząc od kondycji człowieka, który w Jezusie opuszczonym zostaje włączony w relację z Ojcem i w ten sposób uczestniczy w synowskiej miłości oraz poznaniu. Zgodnie z myślą Lubich, odczytano doświadczenie Paschy jako wypełnienie się odwiecznego zamysłu, według którego Bóg pragnie obdarzyć ludzkość swoim wewnętrznym życiem komunii. Dalej, w świetle wołania opuszczenia, opisano powszechne powołanie do miłości, które realizuje się w czasie. Jego niepodważalnym znakiem, według Chiary, jest droga przebóstwienia człowieka dzięki coraz pełniejszemu utożsamieniu się z Synem.

Przystępując do naszej refleksji nad opuszczeniem Jezusa, przyjęliśmy jako przedmiot formalny wybrane elementy doświadczenia wewnętrznego Lubich i odpowiadające im pisma, powstałe na przestrzeni niemal całego jej życia. Chcieliśmy zbadać wzajemną zależność między *praxis* a teorią, między duchowością a doktryną oraz zastanowić się w tym kontekście nad specyfiką eklezyjalnego znaczenia Chiary i jej dzieła. Należało przypuszczać, że nowe, oryginalne doświadczenie, będące owocem charyzmatu danego Kościołowi w aktualnym czasie, może pociągać za sobą również nową perspektywę poznawczą.

Przeprowadzone badania zdają się w pełni potwierdzać postawioną na początku tezę. Z jednej strony, myśl Lubich w naturalny sposób wpisuje się w tradycję egzegetyczną i teologiczną przedstawioną w pierwszym rozdziale. Nie wykracza poza ramy doktryny chrześcijańskiej, lecz podejmuje z nią twórczy dialog, który nawiązuje do współczesnych poszukiwań, zwłaszcza w dziedzinie chrystologii i trynitologii. Z drugiej strony, Chiara nie waha się stawiać odważnych tez, gdyż są to intuicje płynące z osobistego doświadczenia, a nie z potrzeby dogmatycznej dysputy. Mistyk może bowiem powiedzieć to, co teolog musi przemilczeć, choć jeden i drugi są świadomi dalekiej nieadekwatności stosowanych pojęć. Poruszamy się zatem na pograniczu zmienności i niezmienności Boga, dotykamy uchylającej się przed człowiekiem nieodgadnionej głębi Jego wewnętrznych relacji, gdzie miłość zdaje się posuwać aż do śmierci.

Rozróżnienie między osobistym doświadczeniem a doktryną jest niezbędne, lecz nie oznacza całkowitego rozdzwiku. Tak było również w przypadku Lubich: próbowała ona zrozumieć, skonfrontować z innymi swoje przeżycia, a odkrywane współbrzmienie z tradycją Kościoła było dla niej źródłem wielkiej radości. Bez wątplenia, kluczem do zrozumienia tej wzajemnej zależności jest sama specyfika jej duchowości, w której jedność stanowi podstawową perspektywę całej rzeczywistości, przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Zatem również miłość rozumiana jako zasada życia oraz poznanie nacechowane mądrością są ze sobą ściśle związane. Ta wzajemna zależność wyjaśnia, dlaczego w Jezusie opuszczonym objawia się najwyższa miara obydwu działań. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że w przekonaniu Chiary miłość jest zawsze pierwsza, a światło poznania przychodzi później, jako jej owoc. Czasowa odrębność tych dwóch elementów wpisana jest w kondycję stworzenia, podczas gdy w Bogu współlistnieją one w sposób doskonały.

Miłość, jaką odśłania i jakiej udziela ludzkości Opuszczony, stanowi podstawową zasadę życia trynitarnego. Spotkanie z Nim, które prowadzi do utożsamienia w oblubieńczej relacji, oznacza zatem dla Lubich odkrywanie i coraz głębsze uczestnictwo w bycie samego Boga. Jednocześnie, jest ona świadoma, że przebywa w uwarunkowaniach ziemskich, które niosą pewne ograniczenia, z nich zaś rodzi się cierpienie. Zamieszkiwanie trynitarnie dokonuje się zawsze za pośrednictwem wcielonego Syna, w Jego męce i śmierci prowadzącej do zmartwychwstania. Z tego względu, autorka podkreśla wielokrotnie, że na ziemi człowiek nie może poznać dobrze Boga poza Jezusem opuszczonym. Jedynie On stanowi tę doskonałą próżnię bosko-ludzkiej miłości, przez którą przenika subtelne światło wzajemnego rozpoznania.

Kwestia postrzegania grzechu i zła, cierpienia i śmierci należy do odwiecznych, nierozwiązanych dylematów filozoficzno-teologicznych. Jest sprawą oczywistą, że Lubich nie posiada na nie jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się jednak, że rozpatrując kenozę Chrystusa w kategoriach najwyższej miłości odniesionej do życia wewnątrztrynitarnego, otwiera mało dotąd uczęszczane szlaki poszukiwań teologicznych. Przede wszystkim zaś refleksję natury teoretycznej łączy ściśle z doświadczeniem duchowym, nadając obu elementom nową wartość oraz integralne znaczenie. W tym sensie zaproponowane w naszych badaniach spojrzenie, które łączy ze sobą życie i poznanie, wydaje się bardzo adekwatne dla rzetelnej analizy i interpretacji spuścizny Chiary. Co więcej, są one nowatorskie i podejmują nieznane wcześniej kierunki, gdyż do tej pory powstało niewiele szczegółowych studiów poświęconych Lubich z punktu widzenia teologii duchowości¹, które łączyłyby analizę doświadczenia z jego interpretacją w świetle doktryny. Natomiast podobne badania prowadzone z perspektywy teologii fundamentalnej czy dogmatycznej, odwoływały się do pism, nie sięgając jednak bezpośrednio do samego doświadczenia.

W tym kontekście, przedstawione w niniejszej rozprawie badania powinny stać się przyczynkiem do ożywienia, rozszerzenia – szczególnie w środowisku krajowym – oraz popularyzacji refleksji nad dziedzictwem Chiary. Ponadto, odpowiednio prowadzony dialog między doktryną a doświadczeniem duchowym, z zachowaniem metodologicznego rozróżnienia, może znacząco przyczynić się do rozwoju postulowanej dziś przez wielu „teologii świętych”². Ta natomiast wydaje się być bezcenną pomocą w uzasadnieniu wiary i nadziei chrześcijanina we współczesnym świecie. Teologia świętych wypływa z doświadczenia życia i prowadzi do jego pogłębienia, gdyż jest przede wszystkim wiedzą miłości. Tym niemniej historia duchowości chrześcijańskiej pokazuje, że tego rodzaju poznanie może równocześnie osiągać, dzięki intuicji wiary i pełnemu otwarciu na łaskę, nieznane innym szczyty mądrości.

Teologia duchowości, w swojej aktualnej formie, istnieje stosunkowo od niedawna jako odrębna dyscyplina naukowa. Z tego względu znajduje się jeszcze na etapie poszukiwania metody, która będzie adekwatna do jej specyficznego przedmiotu

¹ Wspomniana we wstępie niezwykle wartościowa rozprawa doktorska Lucii Abignente przynależy do obszaru teologii duchowości, ale różni się znacząco od naszej samym przedmiotem i przyjętą metodologią. Zob. L. Abignente, *Przeszłość i teraźniejszość - historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, dz. cyt..

² Zob. F.-M. Léthel, *La teologia dei santi. I santi come teologi*, dz. cyt., s. 81-108.

formalnego³. Studium doświadczenia duchowego zaczyna się od możliwie szczegółowej analizy źródeł, aby przejść na ich podstawie do opisu fenomenologicznego, a następnie do obiektywizacji badanych przeżyć. Wśród jej nauk pomocniczych ważną rolę odgrywa również literaturoznawstwo z właściwymi mu metodami interpretacji tekstu. Wymienione wyżej elementy odegrały znaczącą rolę w przygotowaniu niniejszej rozprawy. Można zatem żywić nadzieję, że również z tego powodu wpisuje się ona we współczesny nurt teologii duchowości i jego metodologiczne poszukiwania. W tym aspekcie przede wszystkim wchodzi ona w dialog z innymi autorami, którzy opisują i interpretują różnorodne doświadczenia osobowego spotkania z Bogiem.

Jeśli chodzi natomiast o szczegółowy temat naszych badań, czyli opuszczenie Jezusa w duchowości Chiary, jest on wynikiem własnych poszukiwań i nie nawiązuje w sposób bezpośredni do innych. Zrodził się on w pierwszej kolejności z inspiracji doświadczeniem i pismami założycielki Focolari. Nie ulega jednak wątpliwości, że ważną rolę na obranej drodze odegrały również wcześniejsze opracowania tych teologów, którzy podejmowali refleksję nad dziedzictwem Lubich z wielorakich perspektyw i swoją nieukrytą pasją dzielili się z młodszymi członkami Ruchu. Najbardziej znaczące były w tym względzie spotkania z bliskimi współpracownikami Chiary w Szkole Abbà. Rozprawa ta bez wątpienia stanowi próbę odpowiedzi na nawiązany przez nich dialog, otwarty i pełen zaufania.

Proponowana perspektywa badań dotyczących pism Lubich jawi się zatem jako nowa w obszarze nauki polskiej, w kontekście międzynarodowym natomiast wpisuje się w szeroki nurt tematyczny podejmowany już przez różnych teologów, zachowując jednak przy tym odmienne akcenty oraz swój specyficzny cel szczegółowy. Trwająca już z niektórymi z nich współpraca badawcza pozwala spodziewać się komplementarności i twórczej różnorodności poszczególnych projektów. Ponadto, wydaje się, że takie wspólnotowe odczytanie doświadczenia duchowego jest metodologią najbardziej odpowiednią dla interpretacji charyzmatu Chiary, który koncentruje się wokół idei jedności.

Przeprowadzone badania dotyczące życia oraz dzieła Lubich wskazują wyraźnie, że chrześcijańska mądrość oraz poznanie Boga płyną wyłącznie z miłosnego spotkania z Nim, które dokonuje się za pośrednictwem Chrystusa. Należy zatem spodziewać się

³ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999; M. Chmielewski, *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*, dz. cyt., s. 29-39; J.M. Garcia Gutiérrez, *Il metodo „teologico esperienziale” della teologia spirituale*, dz. cyt., s. 5-17.

analogicznego porządku, jeśli chodzi o zastosowanie osiągniętych wyników. Przede wszystkim mogą one być pomocą i inspiracją dla życia duchowego osób utożsamiających się z drogą Ruchu Focolari oraz tych, którzy czerpią z charyzmatu jedności jako dziedzictwa należącego do skarbcza całego Kościoła. Głębsze poznanie doświadczenia Chiary w jego kontekście historycznym i eklezjalnym pozwala bowiem odczytać w nim aktualną i cenną odpowiedź na znaki czasu. Dalej, badania te stanowią nowy etap w teologicznej interpretacji charyzmatu w środowisku polskich naukowców. Wydaje się, że studia nad duchowością są w szczególności sposobem wezwane do ciągłej odnowy i aktualizacji wobec dynamicznych procesów zachodzących w obecnym czasie w Kościele. O naglącej potrzebie takiej refleksji wyraźnie świadczy m.in. niedawny dokument Kongregacji Nauki Wiary na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi⁴. Warto przy tym podkreślić, że wiele spośród przywołanych przez nas pism Lubich – oraz odnoszących się do nich komentarzy teologów zagranicznych – pozostawało poza zasięgiem polskiego czytelnika. Niektóre z nich natomiast zostały przetłumaczone i opublikowane już w trakcie naszych badań⁵.

Szczegółowy temat, podjęty na początku naszych badań nad doświadczeniem Chiary, z pewnością nie może być uznany za zamknięty. Po pierwsze, idea opuszczenia Jezusa odgrywa, jak podkreślaliśmy wielokrotnie, kluczowe znaczenie dla całego jej duchowego życia i kryje w sobie wiele aspektów. Tytułowy obraz żrenicy wyznaczył specyficzny kierunek naszej refleksji: wzajemne spotkanie człowieka i Boga w wydarzeniu krzyża Chrystusa. Opuszczenie należałoby jednak zbadać również z innych perspektyw, używając zarówno metodologii typowej dla duchowości, jak i innych dyscyplin teologicznych. Spuścizna Lubich jest w tym aspekcie bardzo obszerna i bogata w treść. Po drugie, trzeba podkreślić, że spora część jej pism nie została jeszcze opublikowana. Odnosi się to zarówno do zapisków z okresu mistycznego, nad którymi trwają zaawansowane już prace redakcyjne, jak i do innych bezcennych źródeł: prowadzonego przez wiele lat dziennika, listów, transkrypcji rozmów z członkami Ruchu oraz publicznych wystąpień. Należy zatem spodziewać się, że w miarę wydawania kolejnych tekstów, otworzą się nowe perspektywy także dla badań teologicznych, poczynając od duchowości.

Niniejsze studium powstało na wyjątkowym etapie refleksji nad osobą i dziełem Chiary. W styczniu 2015 roku, w siedem lat po śmierci, rozpoczął się jej proces beatyfikacyjny. Oznacza to, że ze strony Kościoła trwa intensywne badanie nad osobistą

⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Iuvenescit Ecclesia*, Rzym 2016.

⁵ Por. *Jezus opuszczony*, dz. cyt.

świętością założycielki Focolari oraz nad teologiczną wartością jej bogatej spuścizny. W tym charakterystycznym kontekście wszelkie opracowania dotyczące jej życia oraz pism wpisują się w ten eklezjalny proces rozeznawania i weryfikacji. Ponadto, relacja między głoszoną z perspektywy otrzymanego charyzmatu doktryną wiary a chrześcijańskim świadectwem, płynącym z osobistego doświadczenia, nabiera zupełnie szczególnego znaczenia. Należy spodziewać się zatem, że najbliższe lata przyniosą intensywny rozwój prowadzonych już badań dotyczących Lubich. Jednocześnie można zauważyć, z tym studium ze strony Kongregacji ds. Świętych łączy się większe zainteresowanie osobą i dziełem również w innych kręgach Kościoła i społeczeństwa. W sposób naturalny wzrasta zatem zapotrzebowanie na rzetelną interpretację teologiczną, która pomoże umiejscowić i dowartościować oryginalne doświadczenie Chiary. Później niezbędna jest również popularyzacja osiągniętych wyników badań, ponieważ charyzmaty dane Kościołowi dla duchowego rozwoju i uświęcenia, domagają się odpowiedzi poprzez życie. Ono przede wszystkim stanowi ich weryfikację i wpływa w ten sposób na rozwój postulowanej teologii mądrościowej.

Podsumowaniu niniejszej refleksji poświęconej Jezusowi opuszczonemu w doświadczeniu i pismach Lubich, towarzyszy przekonanie, że nie stanowi ono ostatecznego zakończenia. Zamyka się pewien etap badań, ale głębia i bogactwo opisywanego doświadczenia duchowego, a także twórczy dialog, w jaki wchodzi ono wobec Kościoła, w jego wymiarze przeżyciowym i doktrynalnym, otwierają nowe, zaskakujące drogi dalszych poszukiwań. Obok wdzięczności za opatrznościowy czas duchowo-intelektualnej wędrówki śladami Chiary za jej Oblubieńcem, pozostaje nadzieja, że nabrał on prawdziwej wartości. Gdyż „wszystkie stronicie, które napisałam, nie mają żadnej wartości, jeśli dusza, która je czyta, nie kocha, nie jest w Bogu. Mają wartość, jeśli to Bóg w niej je czyta”⁶.

⁶ Cyt. za: L. Abignente, *Przeszłość i teraźniejszość - historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, dz. cyt., s. 23.

Bibliografia

I. Pismo Święte

1. Biblia Sacra Vulgatae editionis, Ratisbonae 1929.
2. Biblia Tysiąclecia, wyd. IV, Poznań 1996.
3. Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r., Warszawa 2000.
4. Księga Psalmów, Wrocław 1947.

II. Dokumenty Kościoła

1. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Rzym 2005.
2. *Discorso del Santo Padre*,
http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/may/documents/papa-francesco_20180510_visita-loppiano-focolari.html [dostęp: 31.05.2018].
3. Franciszek, *Laudato si'*, Rzym 2015.
4. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, Rzym 2001.
5. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, Rzym 1984.
6. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Rzym 1996.
7. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
8. Kongregacja Nauki Wiary, *Donum veritatis*, Rzym 1990.
9. Kongregacja Nauki Wiary, *Iuvenescit Ecclesia*, Rzym 2016.
10. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, 1988.
11. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, 1981.
12. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z chrystologii*, 1979.
13. Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, Rzym 1965.
14. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
15. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, Rzym 1964.

III. Pisma Chiary Lubich

1. „*Paradiso '49*”, NU (30)2008, nr 3, s. 285-296.
2. „*Vi dono il Paradiso*”, UC (20)2010, nr 4, s. 3-11.
3. *Charyzmat jedności*, Kraków 2007.
4. *Chi beve l'acqua pensa alla sorgente*, w: *Da Trento al Mondo, dal mondo a Trento. Chiara Lubich nella sua città*, Roma 2001.
5. *Colloqui con i Gen: anni 1970-'74*, Roma 1999.
6. *Costruendo il castello esteriore*, Roma 2002.

7. *Cristo dispiegato nei secoli*, Roma 1994.
8. *Da un discorso di Chiara Lubich ai focolarini/e del Brasile*, Mariapoli Araceli, 17.05.1991, Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich F120 bez sygnatury.
9. *Da un discorso di Chiara Lubich ai focolarini/e del Brasile*, Mariapoli Araceli, 17.05.1991, Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich F120 bez sygnatury.
10. *Da una risposta di Chiara Lubich alle domande delle scuole internazionali di formazione per focolarini*, Loppiano, 24 maggio 1985, Archivio Generale del Movimento dei Focolari, Archivio Chiara Lubich F120 bez sygnatury.
11. *Dal diario di Chiara*, <http://www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/88-17-giugno-1973.html> [dostęp: 1.05.2018].
12. *Diario 1964/65*, Roma 1985.
13. *Dlaczego mnie opuściłeś? Cierpienie w świetle duchowości jedności*, Kraków 2000.
14. *Duchowość jedności nową drogą*, Kraków 2004.
15. *Gesù abbandonato e la notte collettiva e culturale*, UC (17)2007, nr 3-4, s. 4-9.
16. *Gesù abbandonato*, Roma 2016.
17. *Gesù Maestro*, NU (30)2008, nr 6, s. 607-612.
18. *Guardare tutti i fiori*, NU (18)1996, nr 2, s. 133-135.
19. *Ideale dell'unità. Il „trattatello innocuo”*, w: *Erano i tempi di guerra: agli albori dell'ideale dell'unità*, Roma 2007, s. 1-40.
20. *Il crudo del Vangelo*, NU (30)2008, nr 2, s. 159-163.
21. *Il Grido*, Roma 2000.
22. *In unità verso il Padre*, Roma 2004.
23. *Incontri con Oriente*, Roma 1986.
24. *Jedność*, Łąka-Warszawa 2016.
25. *Jezus Opuuszczony i życie w listach z pierwszych czasów Ruchu*, do użytku wewnętrznego Ruchu Focolari, 2005.
26. *Jezus opuszczony*, Warszawa 2017.
27. *Klucz do jedności*, Katowice 1989.
28. *Krzyk opuszczenia*, Kraków 2001.
29. *L'arte di amare*, Roma 2005.
30. *L'unità e Gesù Abbandonato*, Roma 1984.
31. *La dottrina spirituale*, Milano 2001.
32. *La misericordia varco per il Paradiso*, NU (37)2015, nr 4, s. 487-491.
33. *La vita, un viaggio*, Roma 1984.
34. *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*, Roma 2010.
35. *Lezione magistrale in filosofia di Chiara Lubich*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016.

36. *Lezione magistrale in Sacra Teologia di Chiara Lubich*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016.
37. *Lezione magistrale in teologia di Chiara Lubich*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016.
38. *Maria e la comunicazione*, NU (25)2003, nr 6, s. 673-680.
39. *Maria*, Roma 2017.
40. *Maria. Trasparenza di Dio*, Roma 2003.
41. *Meditazioni*, Roma 1959.
42. *Oggi l'Opera compie trent'anni*, <http://www.focolare.org/wp-content/uploads/2013/12/ACL-DS-19731207-TP-A.pdf> [dostęp: 1.05.2018].
43. *Paradiso '49*, w: *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Roma 2012.
44. *Parole di Vita*, red. F. Ciardi, Roma 2017.
45. *Patrzec na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996.
46. *Powraca Boże Narodzenie*, Kraków 1997.
47. *Rozważania*, Kraków 2001.
48. *Santi insieme*, Roma 1995.
49. *Scritti Spirituali/1. L'attrattiva del tempo moderno*, Roma 1997.
50. *Scritti spirituali/2. L'essenziale di oggi*, Roma 1997.
51. *Scritti spirituali/3. Tutti uno*, Roma 1996.
52. *Seguimi*, <http://www.centrochiaralubich.org/it/documenti/scritti/4-scritto-it/190-seguimi.html> [dostęp: 10.04.2018].
53. *Słowo Boże*, Poznań-Warszawa 2012.
54. *Tylko jedno*, Katowice 1986.

IV. Literatura przedmiotu

1. „*Il dire è dare*”. *La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017.
2. Abignente L., „*Qui c'è il dito di Dio*”. *Carlo de Ferrari e Chiara Lubich: il discernimento di un carisma*, Roma 2017.
3. Abignente L., *Charyzmat jedności Chiary Lubich – dar Boga dla naszych czasów*, „*Duchowość w Polsce*” (11)2009, s. 210-229.
4. Abignente L., *Chiara Lubich e il Movimento dei Focolari all'epoca del Concilio Vaticano II*, NU (36)2014, nr 1, s. 7-22.
5. Abignente L., *Generare un'Opera di Dio*, NU (39)2017, nr 1, s. 109-125.
6. Abignente L., *L'unità: un comune sentire nello spirito. Una riflessione sul rapporto tra Chiara Lubich e P. Leone Veuthey alla luce di documenti inediti*, „*Miscellanea Francescana*” (114)2014, nr 3-4, s. 466-501.

7. Abignente L., Nero, E. Del, *Chiara Lubich e Roma: una lettura storica*, w: *Risurrezione di Roma. Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni a partire da un testo di Chiara Lubich*, Roma 2017.
8. Abignente L., *Paolo VI e Chiara Lubich: un cammino di comunione in ascolto dello Spirito*, w: *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, red. P. Siniscalco, X. Toscani, Brescia 2015, s. 56-85.
9. Abignente L., *Przeszłość i terażniejszość – historia jedności. Studium o duchowości Ruchu Focolari*, Lublin 2010.
10. Abignente L., *Riconobbe: „Qui c'è il dito di Dio”*, CN (56)2012, nr 23-24, s. 30-32.
11. Abignente L., *SANTI PER AMORE, SANTI CON GLI ALTRI. Il cammino alla santità nel pensiero e nella testimonianza di Chiara Lubich*, „Duchowość w Polsce” (14)2012, s. 287-300.
12. Artigas Latorre I., *La comunicazione del carisma ai più piccoli. Come il „dire” si fa dono nelle lettere di Chiara Lubich ai gen 4*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 123-137.
13. Atzori M.C., *Chiara Lubich scrittrice. Primi cenni sull'espressione letteraria di un carisma*, NU (30)2008, nr 3, s. 341-358.
14. Atzori M.C., *Il „Paradiso '49” nel racconto del 1961: fra testo e contesto*, w: *Come frecciate di luce. Itinerari linguistici e letterari nel racconto del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2013, s. 69-78.
15. Atzori M.C., *Il Patto in Paradiso '49 (cpvv. 19-37). Brevi considerazioni di carattere linguistico-letterario*, w: *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Roma 2012, s. 27-45.
16. Atzori M.C., *La creatività linguistica di Chiara Lubich: dentro e oltre la lingua italiana*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 91-102.
17. Atzori M.C., *Risurrezione di Roma, La metafora del „Fuoco”: alcuni spunti di analisi testuale – II*, NU (24)2002, nr 5, s. 591-612.
18. Atzori M.C., *Risurrezione di Roma. Un approccio linguistico allo scritto di Chiara Lubich – I*, NU (24)2002, nr 4, s. 431-460.
19. Back J.P., *L'ecumenismo di Paolo VI e Chiara Lubich*, w: *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, Brescia 2015, s. 111-133.
20. Baggio A.M., *Il pensiero „nuziale” di Chiara Lubich*, NU (30)2008, nr 3, s. 319-340.
21. Blaumeiser H., *„All'infinito verso la disunità”. Considerazioni sull'inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich*, NU (19)1997, nr 5, s. 557-570.
22. Blaumeiser H., *„Attraverso la trasparenza del nostro nulla”. Riflessioni sulla mediazione ecclesiale alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, NU (20)1998, nr 6, s. 667-687.
23. Blaumeiser H., *Il patto d'unità come accesso esistenziale e metodo della teologia. Alcune riflessioni alla luce dell'esperienza della „Scuola Abbà”*, NU (22)2000, nr 6, s. 775-791.

24. Blaumeiser H., *Un mediatore che è nulla. Prospettive teologiche alla luce di alcuni scritti di Chiara Lubich*, NU (20)1998, nr 3-4, s. 385-407.
25. Cerini M., *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2009.
26. *Chiesa-comunione. Paolo VI e Giovanni Paolo II ai Vescovi amici del Movimento dei Focolari*, red. H. Blaumeiser, s. Helmut, Roma 2002.
27. Chmielewski M., *Duchowość Chiary Lubich i Ruchu Focolari*, „Duchowość w Polsce” (14)2012, s. 249-259.
28. Ciardi F., *L'entrata nel „seno del Padre”. Un'esperienza mistica*, UC (20)2010, nr 4, s. 12-17.
29. Ciardi F., *L'incipit del Paradiso '49*, NU (38)2016, nr 1, s. 109-115.
30. Ciardi F., *L'intuizione di una „spiritualità collettiva”: un'unità di anime che rispecchia la Trinità di Lassù*, w: *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2014, s. 25-38.
31. Ciardi F., *L'unione con Dio come esperienza sponsale*, NU (22)2000, nr 2, s. 157-186.
32. Ciardi F., *La notte tempo di prova. L'esperienza dei santi*, NU (30)2008, nr 2, s. 165-187.
33. Ciardi F., *La parola come amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un'esperienza*, NU (28)2006, nr 2, s. 155-180.
34. Ciardi F., *Madre di Dio*, CN (62)2018, nr 5, s. 58-59.
35. Ciardi F., *Sul nulla di noi, tu*, NU (20)1998, nr 2, s. 233-251.
36. Ciardi F., *Vivere la Parola per essere la Parola*, NU (18)1996, nr 6, s. 645-659.
37. Coda P., *„Viaggiare” il Paradiso*, NU (19)1997, nr 2, s. 211-229.
38. Coda P., *Alcune riflessioni sul conoscere teologico nella prospettiva del carisma dell'unità*, NU (21)1999, nr 2, s. 191-206.
39. Coda P., *Creazione in Cristo e nuova creazione nella mistica di Chiara Lubich*, NU (32)2010, nr 6, s. 659-672.
40. Coda P., *Dio che dice Amore*, Roma 2007.
41. Coda P., *Dio e la creazione – I*, NU (20)1998, nr 1, s. 67-88.
42. Coda P., *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo 1993.
43. Coda P., *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, 2003.
44. Coda P., *L'albero e la chioma: un percorso di teologia trinitaria nella luce della Scuola Abbà*, NU (30)2008, nr 3, s. 305-317.
45. Coda P., *La Novo millennio ineunte un anno dopo*, NU (24)2002, nr 4, s. 391-406.
46. Coda P., *o teologii wypływającej z charyzmatu jedności*, w: *Patrzyć na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, s. 49-66.
47. Coda P., *Sul soggetto della teologia alla luce del carisma dell'unità*, NU (22)2000, nr 6, s. 869-893.

48. *Commenti di Chiara Lubich agli Statuti dell'Opera di Maria*, red. E.M. Fondi, Marino (Roma) 2007.
49. Cosseddu A., *Carisma e istituzione: riconoscimento ecclesiale e Statuti*, w: *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, red. P. Siniscalco, X. Toscani, Brescia 2015, s. 151-181.
50. *Don Mario Strada*, <http://www.focolare.org/news/2015/09/12/don-mario-strada/> [dostęp: 30.09.2017].
51. *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016.
52. Dzieło Maryi, *Statuty Generalne*, 2007.
53. Falmi D., *Pluralità di scritture e contesto storico nelle opere edite di Chiara Lubich*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 83-89.
54. Folonari E., *Testimonianza su Chiara Lubich e le sue „notti”*, NU (32)2010, nr 3, s. 361-375.
55. Folonari E., *Testimonianza sull'ultimo tempo di Chiara Lubich*, NU (31)2009, nr 2, s. 177-189.
56. Folonari G., *Lo spartito scritto in cielo. Cinquant'anni con Chiara Lubich*, Roma 2012.
57. Fondi E.M., M. Zanzucchi, *Un popolo nato dal Vangelo: Chiara Lubich e i Focolari*, Cinisello Balsamo (MI) 2003.
58. Gillet F., *La misericordia in Chiara Lubich, cammino di risurrezione*, UC (25)2015, nr 2, s. 28-33.
59. Gillet F., *La scelta di Gesù abbandonato nella prospettiva teologica di Chiara Lubich*, Roma 2009.
60. Giordani I., *Storia del nascente Movimento dei Focolari*, w: *Erano i tempi di guerra: agli albori dell'ideale dell'unità*, Roma 2007, s. 41-228.
61. Giordani I., *Storia di light.1*, NU (37)2015, nr 1, s. 25-38.
62. *Guardare tutti i fiori. Da una pagina del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2014.
63. *Il Patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich. Percorsi interdisciplinari*, Roma 2012.
64. *Laudacja wygłoszona przez dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL, Prof. dr. hab. Adama Bieleę*, w: *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich*, red. F. Gillet, R. Parlapiano, Roma 2016.
65. Marchetti G., *Spunti per l'etica in alcuni scritti di Chiara Lubich su Gesù Abbandonato*, NU (29)2007, nr 2, s. 169-186.
66. Micaella D., *L'opera letteraria di Chiara Lubich. Questioni di metodo nello studio dei suoi testi*, w: *Come frecciate di luce. Itinerari linguistici e letterari nel racconto del '49 di Chiara Lubich*, Roma 2013, s. 53-68.
67. Minuta G., *Nessuna notte è infinita. Biografia di Sergio Infantino*, Roma 2009.
68. Minuta T., *Abbiamo creduto all'amore*, Roma 2013.
69. *Modlić się jak aniołowie. Myśli i rady wybrane z pism i przemówień Chiary Lubich*, red. N. Dallapiccola, E.M. Fondi, Warszawa 2014.

70. Pelli A., „Solo l'amore è”. *Alcuni tratti sull'essere come amore negli scritti di Chiara Lubich*, NU (33)2011, nr 2, s. 185-207.
71. Pelli A., *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio uno e trino: un'interpretazione teologica nel nuovo orizzonte di comprensione aperto da Chiara Lubich*, Roma 1995.
72. Perniola S., *Lettere dei primi tempi di Chiara Lubich: quale contributo per l'epistografia?*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 185-207.
73. Pinassi Cardinali R., *I focolarini sposati. Una „via nuova” nella Chiesa*, Roma 2007.
74. Povilus J., „Più in alto, più in dentro”. *Spunti sul concetto matematico di „infinito” a raffronto con alcuni scritti di Chiara Lubich*, NU (21)1999, nr 3-4, s. 331-342.
75. *Resurrezione di Roma. Dialoghi interdisciplinari su città, persona e relazioni a partire da un testo di Chiara Lubich*, Roma 2017.
76. *Riconoscimenti*, <http://www.focolare.org/chiara-lubich/chi-e-chiara/riconoscimenti/> [dostęp: 1.05.2018].
77. Rossé G., *Duchowość komunii a testament Jezusa*, w: *Patrzec na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, s. 29-47.
78. Rossé G., *Il grido di Gesù in croce*, Roma 1984.
79. Rossé G., *Il grido di Gesù in croce. Approccio biblico*, „Sophia” (1)2008, nr 0, s. 47-60.
80. Rossé G., *La spiritualità di comunione negli scritti giovannei*, Roma 1996.
81. Rossé G., *Maria. La realtà dell'„Anima” alla luce del mistero di Maria nell'esperienza mistica di Chiara Lubich. I. I primi giorni*, NU (33)2011, nr 3, s. 291-312.
82. Rossé G., *Santità e santificazione negli scritti di Chiara Lubich alla luce di s. Paolo*, NU (19)1997, nr 3-4, s. 377-386.
83. Rossi A., *Sui sentieri letterari della Favola fiorita*, NU (38)2016, nr 2, s. 137-150.
84. Ruggiu C., *Lungo la via Gocciadoro: dagli appunti autobiografici di Giosi Guella*, Roma 2015.
85. Tobler S., *Jesu Gottverlassenheit als Heilsereignis in der Spiritualität Chiara Lubichs*, Berlin 2003.
86. Tobler S., *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Roma 2009.
87. Torno A., *Chiara Lubich. Życie i dzieło*, Poznań-Warszawa 2013.
88. Trigiani A., *Gesù „Abbandonato” ethos dell'uomo nuovo nel carisma di Chiara Lubich*, Roma 2014.
89. *Viaggiare il Paradiso*, oprac. M. Zanzucchi, CN (52)2008, nr 11, s. 48-51.
90. Voce M., *Gesù abbandonato: finestra di Dio – finestra dell'umanità*, „Gen's” 2016, nr 4, s. 148-157.

91. Wasiutyńska K., „*La misericordia è Gesù Abbandonato*”. *Riflessione alla luce dell'esperienza spirituale di Chiara Lubich*, „Teologia Praktyczna” 2016, nr 17, s. 179-190.
92. Wasiutyńska K., *Brevi cenni sul linguaggio mistico*, w: *Il dire è dare. La parola come dono e relazione nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 2017, s. 29-35.
93. Wasiutyńska, K., *Święty pomiędzy nami...* *Ruch Focolari*, „Duchowość w Polsce” (14)2012, s. 90-96.
94. Zamboni D., *Kwiatki Chiary Lubich i Ruchu Focolari*, Częstochowa 2003.
95. Zanghi G.M., *Kilka myśli o Jezusie Opuszczonym*, w: *Patrzeć na wszystkie kwiaty*, Kraków 1996, s. 67-77.
96. Zanghi G.M., *Leggendo un carisma. Chiara Lubich e la Cultura*, Roma 2013.
97. Zanghi G.M., *Per una cultura rinnovata. Alcune piste di riflessione*, NU (20)1998, nr 5, s. 503-519.

V. Literatura pomocnicza

1. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, Kraków 2013.
2. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 1-36*, Warszawa 1986.
3. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 36-57*, Warszawa 1986.
4. Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 58-77*, Warszawa 1986.
5. Bachanek G., *Symbol w teologii – szansa i granice*, „Warszawskie Studia Teologiczne” (XXIV)2011, nr 1, s. 219-228.
6. Baldini M., *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1986.
7. Balthasar H. Urs von, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997.
8. Balthasar H. Urs von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002.
9. Balthasar H. Urs von, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998.
10. Balthasar H. Urs von, *Duch Prawdy*, Kraków 2005.
11. Balthasar H. Urs von, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001.
12. Balthasar H. Urs von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 2002.
13. Barth G., „*Jedynie Bóg mówi dobrze o Bogu*”. *Refleksja nad językiem teologii*, w: *Pokładamy nadzieję w Kościele*, red. D. Mielnik, Lublin 2016, s. 115-133.
14. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cz. 2, Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, Kielce 2011.
15. Bigaouette F., *Le cri de déréliction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, Paris 2004.
16. Bonaventure, *Les Bouquets de la Passion*, http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bonaventure/vol02/020.htm#_Toc101149058 [dostęp: 20.10.2016].
17. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, w: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001.

18. Bonawentura, *Mistyczny krzew winny, czyli traktat o męce Pańskiej*, w: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, Poznań 2001.
19. Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, Wrocław 2001.
20. Bossuet J.-B., *Oeuvres choisies de Bossuet*, Paris 1897.
21. Bourdaloue L., *Oeuvres complètes*, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bourdaloue/vol3/005.htm> [dostęp: 9.05.2016].
22. Bourdaloue L., *Oeuvres*, Besançon 1870.
23. Bulgakov S., *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.
24. Calvin J., *Institution de la religion chrestienne*, Paris 1859.
25. Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.
26. Chmielewski M., *Potrzeba metodologii w teologii duchowości*, „Duchowość w Polsce” (12)2010, s. 29-39.
27. Congar Y., *Langage des spirituels et langage des théologiens*, w: *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967.
28. Cyrillus Alexandrinus, *Perché Cristo è uno*, Roma 1983.
29. Daniélou J., *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953.
30. Delumeau J., *Grzech i strach: poczucie winy w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, Warszawa 1994.
31. *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello, Città del Vaticano 1998.
32. Duquoc C., *Christologie*, Paris 1972.
33. Ferlay P., *Trinité, mort en croix, Eucharistie. Réflexion théologique sur ces trois mystères*, „Nuovelle Revue Théologique” (106)1974, nr 9, s. 933-943.
34. Foresi P., *Dio ci chiama. Conversazioni sulla vita cristiana*, Roma 2003.
35. Fromm E., *You Shall be as Gods: a Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966.
36. Galot J., *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.
37. Galot J., *Le Dieu trinitaire et la Passion du Christ*, „Nouvelle Revue Théologique” (1)1982, nr 104, s. 583-599.
38. Garcia Gutiérrez J.M., *Il metodo „teologico esperienziale” della teologia spirituale*, „Mysterion” (9)2016, nr 1, s. 5-17.
39. Garrigou-Lagrange R., *Nuit de l'esprit réparatrice en saint Paul de la Croix*, „Etudes Carmélitaines” (23)1938, nr 2, s. 287-293.
40. Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 1998.
41. Gerhardsson B., *Jésus livré et abandonné d'après la passion selon saint Mathieu*, „Revue Biblique” (76)1969, nr 2, s. 206-227.
42. Gregorius Theologus, *Oratio XXX*, w: PG, t. 36, kol. 103-134.
43. Grupiński W., *Apofatyczność tekstu mistycznego – na przykładzie zapisków autobiograficznych Marianny Marchockiej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2011, nr 25, s. 269-292.

44. Grzegorzczkowska R., *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa 2007.
45. Guardini R., *Bóg nasz Pan Jezus Chrystus, osoba i życie*, Warszawa 1999.
46. Hemmerle K., *Partire dall'unità*, Roma 1998.
47. Hemmerle K., *Tezy ontologii trynitarnej*, Kielce 2003.
48. *Indiare*, w: *Vocabolario della lingua italiana*, red. N. Zingarelli, 1970, s. 846.
49. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, Kraków 2013.
50. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 2001.
51. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Kraków 2003.
52. Jouassard G., *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles*, „Revue des Sciences Religieuses” (5)1925, nr 4, s. 609-633.
53. Journet Ch., *Czwarte słowo „Boże mój, Boże mój...”*, „Christianitas” 2014, nr 55, s. 73-94.
54. Journet Ch., *Les sept paroles du Christ en croix*, Paris 1952.
55. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012.
56. Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
57. Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 37-273.
58. Lamarche P., *La mort du Christ et le voile du temple selon Marc*, „Nouvelle Revue Théologique” (96)1974, nr 6, s. 583-599.
59. Latourelle R., *Théologie de la révélation*, Bruxelles-Paris-Montréal 1969.
60. Leo Magnus, *Sermo LXVII*, w: PL, t. 54, kol. 368-372.
61. Leo Magnus, *Sermo LXVIII*, w: PL, t. 54., kol. 372-375.
62. Léon-Dufour X., *Di fronte alla morte: Gesù e Paolo*, Leuman (Torino) 1982.
63. Léon-Dufour X., *Le dernier cri de Jésus*, „Etudes (1945)” (348)1978, nr 5, s. 667-682.
64. Léthel F.-M., *La teologia dei santi. I santi come teologi*, „Alpha Omega” (8)2012, nr 1, s. 81-108.
65. Léthel F.-M., *Prefazione*, w: Ch. Lubich, *Lettere dei primi tempi*, s. 5-13.
66. Lew-Dylewski M., *Wstęp*, w: J. Ruysbroeck, *Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe*, Kraków 2000, s. 14-46.
67. Liszka P., *Metafora w Objawieniu i w teologii*, w: *Ad Imaginem Tuam. Księga jubileuszowa dla uczczenia Arcybiskupa Gołębiewskiego*, red. W. Irek, Wrocław 2012, s. 151-165.
68. Louf A., *La vita spirituale*, Magnano 2001.
69. Machniak J., *Wizje*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Kraków 2002, s. 916.
70. Maritain J., *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, „Revue Thomiste” (77)1969, nr 1, s. 5-27.

71. Matka Teresa, „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty*”, Warszawa 2009.
72. Mazzer S., Coda P., „*Li amò fino alla fine*”: *il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, Roma 2014.
73. McGrath A.E., *Krzyż, teologia krzyża*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 417-423.
74. Moltmann J., *Le Dieu Crucifié*, Paris 1978.
75. Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München 1980.
76. Morris L., *Grzech, wina*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 278-282.
77. Origenes, *In Psalmos*, w: PG, t. 12, kol. 1053-1686.
78. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza (część druga)*, Kraków 2002.
79. Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza*, Częstochowa 2008.
80. Paszkowska T., *Komunikacje mistyczne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 424-427.
81. Perrin D.B., *Metodologia ermeneutica nella spiritualità cristiana: fenomenologia e interdisciplinarietà*, „*Mysterion*” (10)2017, nr 1, s. 5-21.
82. *Przeżyć własną śmierć. Sylwetka duchowa i wybrane pisma św. Pawła od Krzyża*, red. W. Linke, Warszawa 1999.
83. Pyc M., *Wcielenie a zmartwychwstanie w chrystologii Hansa Ursa von Balthasara*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 2001, nr 10, s. 159-172.
84. Rahner K., *Słowa z krzyża*, Kraków 2001.
85. Rahner K., Vorgrimler, H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
86. Ratzinger J., *Patrzyć na Przebitego*, Kraków 2008.
87. Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994.
88. Ravasi G., *Psalmy*, Kraków 2007.
89. Romaniuk K., A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999.
90. Ruysbroeck J., *Królestwo miłujących. Zaślubiny duchowe*, Kraków 2000.
91. Ruysbroeck J., *Namiot duchowy*, Kraków 2002.
92. Sanna I., *Il riscontro della Trinità nella vita del credente*, „*PATH*” (2)2003, nr 1, s. 109-131.
93. Schneiders S.M., *The Study of Christian Spirituality. Contours and Dynamics of a Discipline*, w: *Minding the Spirit. The Study of Christian Spirituality*, red. E.A. Dreyer, M.S. Burrows, Baltimore 2005, s. 5-24.
94. Sesboüé B., *Jezus Chrystus jedyny pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, Poznań 2015.
95. Sławiński H., *Geneza, kontekst i tematyka kazań pasyjnych*, „*Polonia Sacra*” (18)2014, nr 2.

96. Steggink O., *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, w: *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, s. 296-310.
97. Stern D., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
98. Suzo H., *Księga Prawdy i inne pisma*, Poznań 1989.
99. Suzon de H., *Oeuvres spirituelles*, b.m.w. 1725.
100. Szymona W., *Jan Tauler – kaznodzieja XIV wieku*, w: J. Tauler, *Kazania*, Poznań 2016, s. 5-52.
101. Tauler J., *Kazania*, Poznań 2016.
102. Tauler J., Mistrz Eckhart, H. Suzo, *Ścieżka do Boga*, Poznań 1996.
103. Teresa Benedykta od Krzyża, *Wiedza krzyża: studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1999.
104. Thomas Aquinas, *Catena in Matthaeum*, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 20.10.2016].
105. Thomas Aquinas, *In Psalmos*, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 20.10.2016].
106. Thomas Aquinas, *Super Evangelium Matthaei*, <http://www.corpusthomicum.org/> [dostęp: 20.10.2016].
107. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1975-1986.
108. Tomasz z Akwinu, *Złoty łańcuch. Catena aurea*, Dębogóra - Poznań 2007.
109. Urbański S., *Noc zmysłów*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 584-585.
110. Vanhoye A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques*, „Nouvelle Revue Théologique” (89)1967, nr 2, s. 135-163.
111. *Via Crucis: rozważania i modlitwy ofiarowane przez patriarchę Bartłomieja i papieżowi Janowi Pawłowi II na celebrację Wielkopiątkowej Drogi Krzyżowej w Koloseum (w roku 1994)*, Warszawa 1995.
112. www.sophiauniversity.org.

Spis treści

Wykaz skrótów.....	2
Wstęp.....	3
Rozdział 1	
Idea opuszczenia Jezusa w tradycji Kościoła.....	14
1. Kontekst biblijny	15
1.1. Psalm 22.....	16
1.2. Miejsce i specyfika opowiadania o męce Jezusa w czterech Ewangeliach ..	19
1.3. Kwestia historyczności słów Ps 22 podczas męki	24
1.4. Znaczenie teologiczne Ps 22	28
2. Przykłady interpretacji w pismach mistyków.....	35
2.1. Mistycy nadreńscy	36
2.2. Jan Ruysbroec	41
2.3. Jan od Krzyża.....	45
3. Znaczenie teologiczne	52
3.1. Okres patrystyczny	53
3.2. Wieki średnie i czasy nowożytne.....	59
3.3. Myśl współczesna	67
Rozdział 2	
Jezus ukrzyżowany i opuszczony – Oblubieniec	81
1. Pogłębienie tajemnicy krzyża	83
1.1. „Odkrycie” Jezusa opuszczonego	84
1.2. Świadectwo listów z lat 1943-1949	88
1.3. Owoce opuszczenia.....	96
2. Światło <i>Paradiso</i> '49	101
2.1. Droga do jedności	102
2.2. Opuszczony z perspektywy Raju	109

2.3. „Mam tylko jednego Oblubieńca...”	116
3. Próby fizyczne i duchowe w życiu osobistym.....	122
3.1. Droga do zatwierdzenia w Kościele	123
3.2. Doświadczenie nocy	131
3.3. Ostatnia próba	136
Rozdział 3	
Symbolika źrenicy.....	143
1. Kontekst językowy	144
1.1. Hermeneutyka tekstu mistycznego	145
1.2. Charakterystyka języka Lubich.....	149
1.3. <i>Paradiso</i> '49 jako dzieło literackie	154
2. Źrenica – oko – spojrzenie.....	160
2.1. Metafora źrenicy	160
2.2. Przenikanie światła	165
2.3. Spojrzenie Boga-Człowieka	169
3. Doświadczenie pustki w życiu duchowym.....	174
3.1. Światło Boga.....	174
3.2. Nicość stworzenia	178
3.3. Asceza a mistyka	182
Rozdział 4	
Jezus opuszczony spojrzeniem Boga na świat.....	189
1. Logika wcielenia.....	190
1.1. Otwarcie się Trójcy.....	191
1.2. Posłanie przez Ojca.....	195
1.3. Kenoza Syna	200
2. Trynitarna interpretacja cierpienia i śmierci Jezusa	204
2.1. Miłość jako zasada życia intratrynitarnego.....	204
2.2. Ojciec i Duch Święty a męka Syna.....	210

2.3. Kwestia cierpienia i śmierci w Bogu	217
3. Jedyne pośrednictwo Chrystusa.....	222
3.1. Relacja Stwórcy-stworzenie.....	223
3.2. Natura ludzka w Bogu	227
3.3. Opuszczony-Zmartwychwstały w okresie popaschalnym	231
Rozdział 5	
Jezus opuszczony spojrzeniem człowieka na tajemnicę Trójcy Świętej	238
1. Możliwość dostępu do misterium.....	239
1.1. Powszechny charakter cierpienia.....	241
1.2. Bóg wcielony	245
1.3. Pełnia Objawienia	251
2. Udział w miłości jako życiu intratrynitarnym	255
2.1. Synostwo ludzi w Synu.....	255
2.2. Włączenie w Trójcę Świętą	261
2.3. Miłość a poznanie	267
3. Miejsce człowieka w zbawczym zamyśle Boga.....	271
3.1. Pierwotne powołanie.....	272
3.2. Opuszczenie jako przejście	276
3.3. Przyszłe wywyższenie	280
Zakończenie	286
Bibliografia	293