

KAROL KLAUZA

BÓG CZŁOWIEKIEM, BÓG CHLEBEM, BÓG RZECZĄ GRANICE CHRYSTUSOWEJ KENOZY OD WCIELENIA PRZEZ EUCHARYSTIĘ PO IKONĘ

Popaschalna wiara w Chrystusa była pełna apostołskiej żarliwości, prostoty, pewności. W centrum tej wiary znajdowała się prawda o Jezusie Chrystusie – Synu Bożym, który we Wcieleniu z miłości do ludzi stał się człowiekiem, z miłości podarował siebie w Chlebie i Winie jako duchowy pokarm ich dusz i z miłości staje się obecny w ikonie, w której podczas liturgii spotyka się ze swym Kościołem. Prawdę tego stopniowego wyniszczenia się w kierunku spotkania z najślabszymi przypomina Jan Paweł II. Przypomina słowem i pokazuje swym życiem na czym polega ludzkie odwzorowanie kenozy Chrystusa. Oto jak w dwadzieścia lat po wydarzeniu Golgoty chrześcijanie śpiewali na cześć Słowa Wcielonego: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem¹, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka², **uniżył samego siebie**, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej³. Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył”⁴ (Flp 2, 6-9).

W tym samym duchu, u schyłku swego życia, między rokiem 63 a 64 pisał w swym pierwszym liście (dziś powiedzielibyśmy encyklice) pierwszy papież – Piotr: „Chrystus bowiem również raz **umarł** za grzechy, sprawiedli-

Dr hab. KAROL KLAUZA, prof. KUL – Kierownik Katedry Teologii Ikony w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; adres internetowy: kklauza@wp.pl

¹ Por. J 1, 2; 17, 5; Rdz 1, 27; 3, 5.

² Por. Iz 53, 3; 2 Kor 8, 9; Hbr 2, 14; 2, 17.

³ Por. Hbr 12, 12; 5, 8; J 10, 17.

⁴ Por. Dz 2, 33; Ef 1, 21; Hbr 1, 3.

wy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprowadzie na ciebie, ale powołany do życia Duchem⁵ W nim poszedł ogłosić [zbawienie] nawet duchom zamkniętym w więzieniu⁶, [...] Teraz [...] ratuje was ona we chrzcie [...], dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa⁷ On **jest po prawicy Bożej**, gdyż poszedł do nieba, gdzie poddani Mu zostali Aniołowie i Władze, i Moce”⁸ (1 P 3, 18. 21-22).

Przywołana w obu tekstach podstawowa wiara Kościoła co do zbawczego, historycznego (a zarazem ontologicznego) wydarzenia Jezusa Chrystusa posiada wyraźnie zaznaczone dwa elementy konstytutywne. Jezus Chrystus ukazuje w sobie – Bogu Człowieku – ikonę w y n i s z c z e n i a, śmierci, wyjścia z prerogatyw boskiej natury, zanurzenia w świat człowieka z jego grzechem i *mysterium iniquitatis*. Motyw tego wyniszczenia określi z czasem symbol nicejsko-konstantynopolski formułą „propter nos et nostram salutem”⁹, z miłości w ramach wielkiej ekonomii zbawczej. Skutkiem tego wyniszczenia Syna Bożego jest jego chwała (gr. *doxa*), w y w y ż s z e n i e ukazane w obrazie zasiadania po prawicy Bożej ponad światem materialnym i duchowym. Te dwa elementy hermeneutyki chrześcijańskiej składają się na metodologiczny sens pojęcia kenozy (gr. *kenosis*). Chodzi o taki rodzaj działania Boga na zewnątrz Jego istoty, który w kontekście zbawienia polega na ambivalencji wyniszczenia (aspekt zstępowania, retrogradacji, porażki, wcielenia *in-carnatio* aż po unicestwienie) i wywyższenia (aspekt wstępowania, uwielbienia, zwycięstwa, teofanii). Teologia, nawet jeżeli nie posługiwała się zawsze technicznym pojęciem kenozy, to jednak na przestrzeni wieków bogato korzystała z semantyki kenotycznej dla opisu wydarzenia zbawczego, wyróżniając w nim trzy istotne tajemnice (*mysteria, sacramenta*): tajemnicę wcielenia, paschalną tajemnicę od Wieczernika po Wniebowstąpienie (w czym zawiera się tajemnica Eucharystii) oraz mniej spopularyzowaną tajemnicę uobecnienia dzieła zbawczego w historii, w tym m.in. w formie uobecnienia Prawzoru w ikonie. Tak pojęte granice kenozy nie stanowią odrębnych aktów, ale opisują trwający od strony Boga w Jezusie Chrystusie, za sprawą Ducha Świętego, jeden proces, nurt działania, który od strony człowieka konkretyzuje się we wspomnianych punktach zwrotnych: Wcielenia, Paschy z jej Golgotą, pustym grobem i Górą Oliwną Wniebowstąpienia, streszczoną w pamięt-

⁵ Por. Rz 6, 10; Ef 2, 18; Hbr 9, 28; 10, 10.

⁶ Por. 1 P 4, 8.

⁷ Por. Ef 5, 26; Hbr 10, 22.

⁸ Por. Ef 1, 20; Ps 110, 1; Kol 1, 16.

⁹ DS 150; BF IX, 10.

ce i bezkrwawej ofierze Eucharystii oraz w stworzonej ikonie uobecniającej dzieło Chrystusa w ikonie liturgicznej i humanistycznej.

I. KENOZA WCIELEŃ – BÓG CZŁOWIEKIEM

Bóg stający się człowiekiem, Słowo, które staje się ciałem to dla logiki kultury, a zwłaszcza filozofii helleńsko-rzymskiej paradoks, rodzaj opisu rzeczywistości pojęciami o wykluczających się znaczeniach. Język pojęć filozoficznych, ukształtowanych zarówno w nurcie platońskim jak i arystotelesowskim, nie jest w stanie adekwatnie opisać faktu, wydarzenia, historycznego momentu, w którym Bóg i Stwórca *totus cosmos* staje się jego wewnętrznym czynnikiem. Ma swą ludzką postać, znaną z imienia (Niewyraźalny Bóg zyskuje ludzkie imię¹⁰) i historii od dziewiczego poczęcia (paradoks początku) za sprawą Ducha Świętego po Wniebowstąpienie oznaczające wyniesienie popaschalnego ciała na prawicę Boga, w niebo, w sferę bytowania „Jedynego Świętego” Opisując to wydarzenie zbawcze język wiary nie waha się używać paradoksu, chociaż przekracza on granice adekwatnej, rozumowej interpretacji.

Zgodnie z symbolem wiary istnieją trzy fazy kenozy inkarnacyjnej:

1. Odwieczna **preegzystencja** Syna Bożego: chodzi o stan doskonałego istnienia i zarazem współistnienia Syna z Ojcem związanych miłością Ducha Świętego¹¹ Dla rozumienia kenozy oznacza punkt wyjścia, który zarazem stanie się punktem powrotu po doświadczeniu wyniszczenia.

2. Samo-Wyniszczenie jako **unia hipostatyczna** (Bóg-człowiek) – Słowo stało się ciałem” (J 1, 14).

W tym zakresie teologia wypracowała **dwa podstawowe** modele relacji obu natur w Osobie Słowa Wcielonego. Są to:

¹⁰ Teologiczna interpretacja imion Bożych od tradycji jahwistycznej Starego Testamentu po nowotestamentalne reinterpretacje imienia Emmanuel i całą teo-onomastykę Ewangelii, Corpus Paulinum, a zwłaszcza Apokalipsy. Na temat teologii imion Bożych zob.: K. K l a u z a, *Elementy metody hermeneutycznej w ikonologii*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003), z. 2, s. 170-173.

¹¹ Zob. na ten temat: ks. A. C z a j a, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, zwł. fragment: *Udział Ducha w tajemnicy Jezusa Chrystusa*, s. 100-108.

a) **model Pneuma-sarx** wypracowany m.in. przez św. Jana, św. Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesusa. „Pneuma” oznacza w tym modelu ogólnie świat Boski, a „ciało” świat doczesny;

b) **model Logos-anthropos** wypracowany m.in. przez Orygenesusa i szkołę kapadocką, dla której Logos oznaczał przedwiecznego Syna Bożego, a *anthropos* całego człowieka. Dlatego może powstać dwukierunkowy dynamizm zbawczy: Bóg staje się człowiekiem, aby człowiek mógł się zbawić, żyć Jego życiem, we wspólnocie z Nim, stać się Bogiem (*theosis* – przebóstwienie).

3. Faza **wyniesienia**, zwycięstwa, chwały nowego sposobu istnienia, którego znakiem, ikoną jest wydarzenie zmartwychwstania-wniebowstąpienia.

Faza wyniesienia (gr. *anabasis*) w teologii kenozy odgrywa ważną rolę. Nadaje bowiem sens dramatomu Golgoty, dopełnia doświadczenie wyniszczającej śmierci o ostatnie słowo, jakim jest radosne, zwycięskie trwanie w życiu, które się kończy. W historii dogmatu chrystologicznego w to miejsce wpisują się analizy chrystologicznych tytułów godnościowych (Chrystus-Mesjasz, Syn Boży, Kyrios, Syn Dawida, Syn Człowieczy).

Wcielenie rozpatrywane w perspektywie kenozy ujawnia więc przede wszystkim **bezmiar miłości**, z którego rodzi się – nawet niezależnie od grzechu pierwotnego – Boży plan zbawienia, z jego istotnym elementem, jakim jest pokora Boga przyjmującego „postać sługi”, niższego w hierarchii istnienia niż aniołowie, cierpiętlwego i śmiertelnego, podobnego we wszystkim do synów Adama, z wyjątkiem grzechu. Na klasyczne pytanie „Cur Deus homo?”, zawierające w sobie pytanie o motyw kenozy, może paść tylko jedna odpowiedź: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), „pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 19) i wiemy, „że gdy się objawi, [czym będziemy], będziemy do Niego podobni” (1J 3, 3). To dlatego – za Hbr 13, 8 – Jan Paweł II mógł uczynić hasłem przejścia tysiącleci teologiczne adagium: „Jezus Chrystus ten sam, wczoraj i dziś, i na wieki”

Czy potrzebna jednak była **kenoza w wydarzeniu Golgoty**? Czy Wcielenie już samo w sobie nie wystarczało jako akt zbawczy? Wydaje się, że kategoria śmierci, nierozzerwalnie związana z ludzkim losem, „musiała” stać się udziałem zbawiającego Boga. Śmierć bowiem stanowi naturalny sposób powrotu człowieka „na łono Abrahama”, „do domu Ojca” Chcąc umiłować człowieka „do końca” Syn Boży do końca też musiał objawić bezmiar miłości.

Moc Boża Ukrzyżowanego to dynamiczna siła życia, która wskrzesza martwych do nowego życia. Chrystus „powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6, 9). Kenoza Golgoty wypełnia się poprzez chwałę Zmartwychwstałego i Wstępującego do nieba Pana.

Zakończmy ten etap rozważań o kenozie przypomnieniem nauki Jana Pawła II z Jego katechezy wygłoszonej 19 listopada 2003 r. [Chrystus] „spada w *kenosis*, czyli w ogołocenie swej boskiej chwały, aż po śmierć na krzyżu, torturę niewolników, która uczyniła zeń ostatniego z ludzi, przez co stał się prawdziwym bratem cierpiącej, grzesznej i odrzuconej ludzkości. Z drugiej strony mamy oto triumfalne wstąpienie, jakie dokonuje się w święto Paschy, gdy Chrystus zostaje przywrócony przez Ojca w blasku boskości i wielbiony jako Pan przez cały wszechświat i wszystkich ludzi, którzy już zostali odkupieni”¹²

II. KENOZA EUCHARYSTII – BÓG CHLEBEM ŻYWYM

Drugą wyraźną fazę kenozy stanowi w historycznym wydarzeniu Jezusa Chrystusa Eucharystia. To pełen tajemnic dar Wieczernika. Chrześcijanie „łamali chleb i pili z kielicha Pańskiego” od momentu fundacji Kościoła w tajemnicy Zieloświątkowego Wieczernika. To był dla nich wręcz znak rozpoznawczy: „poznali Go przy łamaniu chleba” (Łk 24, 35). Uobecniony w Chlebie i Winie Pan stawał się obecny na kolejnych etapach budowania swego Ciała Mistycznego, Kościoła, towarzysząc mu „ilekroć Go spożywano”

1. *Kenoza eucharystyczna w tekstach anafory pierwotnego Kościoła*

Najstarsze teksty liturgiczne wszystkich ówczesnych kręgów kulturowych, w których zakorzeniał się Kościół, są świadectwem kenotycznej świadomości rytu liturgicznego. Ich teologiczna analiza ma nieocenioną wartość poznawczą, bowiem w Kościele **Lex orandi est lex credendi**. W analizowanych tekstach anafory pierwotnego Kościoła nie chodziło o pamiątkę wydarzenia, ale o realną, prawdziwą i substancjalną obecność Chrystusa w Jego kenozie sięgającej tym razem bezwolności rzeczy. Ludzkie ręce najpierw rybaków, celników, rzemieślników wytwarzających namioty zamieniały narzędzia swej codziennej pracy, by codziennie, jak świadczą o tym Dzieje Apostolskie (2, 42-46; 20, 7-11; 27, 35), trzymać chleb będący Ciałem Pana, pić kielich wypełniony Jego Krwią. Bezwolny jak rzecz Bóg pozwalał – więcej – chciał

¹² Zob. „Niedziela” 2003 (listopad).

– być złożonym w kruche, często grzeszne dłonie stworzenia – człowieka. Bóg z tronu chwały w niebie uobecniał się w wybranym przez siebie znaku chleba i wina – codziennego posiłku człowieka. Rozumienie kenotycznego sensu Eucharystii ukształtowało się w pierwotnych tekstach liturgicznych. Do najważniejszych z nich należą anafory liturgiczne¹³ różnych Kościołów lokalnych. Te najstarsze, z okresu przedchalcedońskiego, są najcenniejszym świadectwem wiary Kościoła. W ich układ wpisano prawdę o kenotycznym charakterze Eucharystii, często słowami nieomal identycznymi. Skoro odrzucono koncepcje Eucharystii jako „pamiętki”, „obrazu”, „symbolu”, to czyniono to w imię przekonania, że w Eucharystii obecne jest życiodajne Ciało Chrystusa¹⁴ Uobecnia się tu dla spożywania, wzmacniania mocy życia duchowego. Od III stulecia jaśniejsze stawało się przekonanie, że ta obecność ma na celu jednoczenie, fizyczne i dogłębne jak pokarm, który spożywany przenika *physis* spożywającego. Funkcję zaś kontemplatywną, komunikacyjną przejęło w życiu Kościoła uobecniające Słowo i równie uobecniająca ikona¹⁵ Mocą uobecniającą Chrystusa w Eucharystii jest Duch Święty Odwzorowuje to dynamizm kenozy Wcielenia, gdzie także Duch Święty decydował o skuteczności Wcielenia. W Eucharystii słowa konsekracji zostają dopełnione modlitwą epiklezy o zstąpienie Ducha Świętego, dzięki czemu przemiana chleba w Ciało Chrystusa, a wina w Jego Krew staje się skuteczna.

W jednym z najstarszych, eucharystycznych tekstów patrystycznych, autorstwa św. Justyna Męczennika (100 – ok. 165), zaznaczono, że „nie używamy tego pokarmu jako zwykłego chleba albo jako zwykłego napoju [...] Ten pokarm jest Ciałem i Krwią tego właśnie wcielonego Jezusa”¹⁶ To ważne świadectwo o świadomości kenotycznej obecności Chrystusa w Eucharystii pochodzi z II wieku i dowodzi istnienia elementów teologicznej refleksji nad wydarzeniem z Wieczernika i Golgoty. Wskazuje też na wyjątkowy charakter

¹³ *Anafora* to Modlitwa Eucharystyczna (kanon Mszy św.), w którym niekiedy w różnym porządku akcentuje się dziękczynienie (prefacja), uwielbienie Trójcy Świętej słowami *Sanctus* i *Benedictus*, dokonuje się przeistoczenia słowami konsekracji, wspomina się wydarzenia paschalne (anamneza), prosi się o moc Ducha Świętego dla urzeczywistnienia sakramentu (epikleza) i odmawia się modlitwę wstawienniczą (intercesja, ektenia). Całość kończy niekiedy znacznie rozbudowana doksologia.

¹⁴ Teodor Studyta, *Antirrethicus*, I, PG 99, 39.

¹⁵ Por. L. Uspienski, *The Problem of Iconostasis*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 8(1964), z. 4, s. 215; por. też: H. Paprocki, *Wstęp*, w: *Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, red. H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 29.

¹⁶ Św. Justyn Męczennik, *Apologia* I, 65-67 Cyt. za: *Anafory eucharystyczne*, s. 52-53.

postaci eucharystycznych. Za dwieście lat św. Jan Chryzostom rozwinie tę myśl, wskazując, że w Eucharystii – ofierze „ofiarujemy wciąż tego samego Baranka, nie jednego dziś, a innego jutro, ale zawsze tego samego. Z tej racji i ofiara jest zawsze ta sama. [...] Również teraz ofiarujemy tę zertwę, która wówczas była ofiarowana i która nigdy się nie wyczerpie”¹⁷

Dzięki Eucharystii nieustannie trwa kenoza zapoczątkowana Wcieleniem i zwieńczona Golgotą. Podkreślała to także powstała w III w. apokryficzna księga, *Dzieje Tomasza*, która wkłada w usta Apostoła nauczającego, opisującego wydarzenia paschalne, słowa: „Spożywamy Ciało Twoje święte, ukrzyżowane za nas i pijemy Krew Twoją za nas przelaną na zbawienie; niech będzie przeto nam Ciało Twoje zbawieniem i krew Twoja na odpuszczenie grzechów [...] niech otrzymamy odnowienie dusz i ciał, a ponieważ Zmartwychwstałeś i powróciłeś do życia, niech żyjemy odrodzeni i staniemy przed Tobą na sprawiedliwym sądzie”¹⁸

Z IV w. pochodzi anafora klementyńska, powstała w środowisku syryjskim, a mimo to przesiąknięta jest głęboką, nieomal aleksandryjską refleksją teologiczną ujętą w system paradoksów. Ona także widzi ciągłość kenozy Wcielenia z kenozą eucharystyczną. Czytamy w niej m.in.: „On [Jezus Chrystus] sam zgodził się z Twoim [Boże] wyrokiem, aby Stwórca człowieka stał się człowiekiem, Prawodawca poddał się prawu, Arcykapłan stał się ofiarą, a Pasterz barankiem [...] Wiele wycierpiał, zniósł wszelkie zniewagi [...] do krzyża został przygwożdżony Niecierpiętlivy, zabity Nieśmiertelny z natury, pogrzebany Dawca życia, aby uwolnić od cierpień i wyrwać śmierci tych, dla których przyszedł. [...] Trzeciego dnia zmartwychwstał, a po czterdziestu dniach [...] został wzięty do nieba i zasiadł po Twojej prawicy”¹⁹ To kla-

¹⁷ *In Epistolam ad Hebraeos homiliae*, 17, 3 PG 63, 131.

¹⁸ *Dzieje Tomasza*, 27, 49, 133, 158. Cyt. za: *Anafory eucharystyczne*, s. 57-58. W podobnym duchu w III w. kontynuację kenozy Wcielenia i Golgoty w Eucharystii widzi Hipolit Rzymski w swej *Modlitwie eucharystycznej* zawartej w *Tradycji Apostolskiej*. To najstarszy tekst anafory eucharystycznej z I poł. III w. i to na terenie Rzymu. Warto wspomnieć, że – podobnie jak w innych anaforach przedchalcedońskich – w *Modlitwie* Hipolita Rzymskiego Chrystus nazywany jest Dzieckiem Boga. Tekst łaciński w *Didascalia Apostolorum fragmenta Veronensia Latina*, Lipsk 1900, s. 106-109. Przekład polski w: *Anafory eucharystyczne*, s. 58-60.

¹⁹ *Constitutiones Apostolorum* 8, 12-13 w: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. I, Paderborn 1905, s. 496-515. Cyt. za: *Anafory eucharystyczne*, s. 65-66. Podobnie wypowiada się koptyjska anafora *Euchologionu* Serapiona z Thmuis z IV w. (tamże, s. 86), etiopska *Anafora Świętych Ojców Naszych Apostołów* z przełomu IV i V w. (tamże, s. 94-100).

syczny tekst o kenozie, zawierający wszystkie jej trzy elementy – kontekst historiozbawczy, wyniszczenie i wyniesienie do chwały wiecznej.

W innym kręgu kulturowym, w Etiopii, ok. V w. powstała podobna anafora, jakkolwiek przypisano ją św. Janowi Chryzostomowi. To głęboko chrystocentryczny tekst, ujmujący w jedną całość naukę o Chrystusie, który był, jest i który przychodzi. Czytamy w niej: „Głosimy istnienie Jednorodzonego, który jest, który był zstąpił i który był zrodzony. On to przyszedł nie wychodząc na zewnątrz swego Ojca, zstąpił nie oddzieliwszy się od Jego istnienia, odszedł bez oddzielenia się od Trójcy, **uniżył** się nie oddzielając się od swojej jedności i zamieszkał w córce ciała, nie oddzieliwszy się od swego Tronu. [...] On stał się doskonałym człowiekiem, całkowicie bezgrzesznym i ukazał się jako **sługa**, działając jako Pan”²⁰ Autor tej modlitwy stara się odpowiedzieć na trudny do pogodzenia rozumowo problem jednoczesnej obecności Chrystusa w łonie Trójcy Świętej (co wynika z fundamentalnych elementów *Symbolu wiary*) z paradoksami wynikającymi z kenotycznego Wcielenia i dalej – z uobecnienia w Eucharystii. Uzgodnienie to możliwe jest jedynie siłą wiary wyznawanej przez wspólnotę podczas celebrowania pamiętki i ofiary naszego zbawienia.

W tekście liturgii św. Bazylego Wielkiego, wykorzystywanej w Konstantynopolu od końca IV w., za sprawą św. Grzegorza Teologa rys kenozy przywoływany jest w wielu miejscach. Zwłaszcza jednak w modlitwie po *Hagios* śpiewany jest hymn o kenozie Wcielenia i kenozie Eucharystii. „Celebrans wyznaje przed Bogiem: „On [Chrystus], Bóg Przedwieczny, pojawił się na ziemi i przebywał z ludźmi, przyjąwszy ciało ze świętej Dziewicy i **przybrał postać sługi** stał się podobnym ciału **naszego poniżenia**, aby nas uczynić na wzór obrazu swojej chwały; [...] stawszy się obywatelem tego

²⁰ *Anafora Jana Chryzostoma*. Por. S. E u r i n g e r, *Die ätiopische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus*, „Der Katholik” 11(1913), s. 406-416. Cyt. za: *Anafory eucharystyczne*, 107. Chrystocentryczny charakter ma także etiopska *Anafora Dioskra* z V w. (tamże, s. 115-118). Nie był to jednakże jedyny etiopski wzorzec budowania anafor. Znany jest, zredagowany w XIV w. przez mnicha, Jerzego z Gasycza, na podstawie wcześniejszych tekstów, już nie wykorzystywany maryjny formularz *Anafory Pani Naszej Bogurodzicy Maryi* zwany też *Przyjemna woń świętości*. Tekst w: A. T. M. S e m h a r a y S e l i m, *La Messe de Notre Dame dit Agréable parfum de sainteté*, Roma 1937. Tekst polski w: *Anafory eucharystyczne*, s. 118-121. Zawiera ona m.in. znamieny opis antropomorficzny kenozy: „Ssał piersi, jak jest w zwyczaju, nie pogardzając nimi, i wypełnił ludzkie prawa, jedynie z wyjątkiem grzechu. Stopniowo rozwijał się i dojrzewał. Był zmęczony i pocił się, odczuwał głód i pragnienie, aby nas odkupić. A następnie wyciągnął swoje ręce aby cierpieć na drzewie krzyża, aby cierpiących uleczyć, aby wybawić tych, którzy są w otchłani. I odszedł, ale ponadto objawił swoim uczniom porządek wiary” (tamże, s. 120).

świata i udzieliwszy nam zbawiennych nakazów, odwiódł nas od kultów pogańskich i doprowadził do poznania Ciebie, prawdziwego Boga i Ojca [...] wydał samego siebie jako okup śmierci [...] i **zstąpiwszy** przez krzyż do otchłani, aby wszystko sobą wypełnić [...] sam jako pierwszy był wszystkim we wszystkich i wstąpiwszy na niebiosy, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach. [...] Chcąc odejść na dobrowolną, chwalebłą i życiodajną swoją śmierć [...]wziął chleb [...]”²¹

Anafory późniejszych wieków²² rozwijają wymienione wyżej aspekty kenozy akcentując je w kontekście chrystologii, eschatologii oraz antropomorfizującej stylistyki, obrazującej wielkość wyniszczenia, uzasadniającą późniejszą wielkość chwały Chrystusa. Streszczeniem zaś i uobecnieniem owego wyniszczenia i wyniesienia jest właśnie wydarzenie eucharystyczne. Budzi ono „bojaźń”, a zarazem sakralizuje miejsce sprawowania rytu poczynając od Syjonu (z Wieczernikiem) „matką wszystkich Kościołów” po „święty Kościół na całym świecie” – jak to wyznaje wzorcowa dla innych Kościołów lokalnych jerozolimską *Anafora Jakuba Apostoła*²³

2. Kenoza eucharystyczna według „*Ecclesia de Eucharystia*” Jana Pawła II

U progu XXI w. Jan Paweł II, powodowany troską o ustrzeżenie Kościoła przed „bardzo ograniczonym rozumieniem tajemnicy Eucharystii”²⁴, stara się „rozproszyc wątpliwości doktrynalne” (EdE 10) między innymi wykazując w niej elementy rzeczywistej i prawdziwej kenozy.

Dla Jana Pawła II „Eucharystia odsyłając do męki i zmartwychwstania, wyraża jednocześnie ciągłość z tajemnicą Wcielenia” (EdE 55). Przy zachowaniu tej ciągłości Eucharystia posiada własne aspekty, podkreślające historyzobawczy, wyniszczający i wynoszący do chwały sens *mysterium fidei*.

²¹ Cyt. za: *Anafory eucharystyczne*, s. 132-134.

²² Do najważniejszych z nich należy zaliczyć kenotyczne fragmenty anafor: papieża Juliusza z poł. IV w., tekst w: *Anafory eucharystyczne*, s. 196-199; ormiańska *Anafora Atanazego* z IV w. (tamże, s. 223-230); chaldejska i syro-malabarska *Anafora Apostołów Addaja i Marięgo* z V w. (tamże, s. 277-282); *Anafora Teodora z Mopsuesti* z V w. (tamże, s. 282-291); *Anafora Nestoriusza* z V w. (tamże, s. 291-305).

²³ Por. *Anafory eucharystyczne*, s. 162. Znane są jej wersje: grecka, syryjska, maronicka i ormiańska.

²⁴ Encyklika *Ecclesia de Eucharystia* [z 17 kwietnia 2003 r.], Lublin 2003, nr 10.

Przede wszystkim Ojciec Święty wykazuje, że własnym kontekstem eucharystycznej kenozy jest jej **charakter ofiarniczy**. Eucharystia jest wyniszczeniem, gdyż stanowi „dar z samego siebie, z własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie” (EdE 11). To ofiara stanowiąca „centralne wydarzenie zbawienia” (tamże), bowiem „uobecnia ona ofiarę Krzyża” (EdE 12) i „tajemnicę zmartwychwstania” (EdE 14), czyli radykalnego zwycięstwa i uwielbienia. Wymienione więc są trzy podstawowe elementy kenozy eucharystycznej, pojmowanej jako ofiara.

Podobne, a poniekąd bardziej radykalne zaakcentowanie kenozy eucharystycznej ma miejsce w jej aspekcie **pokarmu** duchowego. Jan Paweł II przypomina w swej encyklice, że „skuteczność ofiary urzeczywistnia się w pełni, gdy w Komunii przyjmujemy Ciało i Krew Pana” (EdE 16). W tym aspekcie Chrystus obecny pod postaciami chleba i wina wyniszcza się wraz z fizycznością tego zapodmiotowania w miejscu i czasie. „Zatraca się, unicestwia przenikając swym świętym istnieniem ciało spożywającego. W wyniku czego zachodzi proces jednoczenia. Obumarły, jako rzeczywisty pokarm²⁵, żyje w ciele wierzących, w ciele Kościoła jednocząc go ze „wszystkich krańców ziemi”²⁶ i ponad pokoleniami. „Posileni Ciałem i Krwią [Chrystusa], napełnieni Duchem Świętym [wierni] stają się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”²⁷ Kenoza Chrystusa w Eucharystii jako pokarmie ma z Jego strony charakter dobrowolnego poświęcenia i zarazem związana jest z sankcją eschatologiczną: „Zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie jedli Ciała Syna Człowieczego ani pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53).

Trzeci element kenozy – **wyniesienie do chwały** – zawarty jest w eschatologicznym sensie Eucharystii. Jan Paweł II wskazuje nań słowami: „Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecannej przez Chrystusa (por. J 15, 11); w pewnym sensie jest antycypacją Raju – w niej „otrzymujemy zadatek przyszłej chwały” (EdE 18). I jeszcze wyraźniej we fragmencie poświęconym *communio sanctorum*, gdy stwierdza: „Eucharystia jest bramą nieba, która otwiera się na ziemi. Jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, który przenika cienie naszej historii” (EdE 19).

²⁵ Jan Paweł II podkreśla to słowami: „Nie chodzi tu o pokarm w sensie metaforycznym: Ciało moje jest prawdziwie pokarmem, a Krew moja jest prawdziwie napojem” (J 6, 55). Por. EdE 16.

²⁶ Por. *Didache*, w: *Anafory eucharystyczne*, s. 49.

²⁷ Por. *Mszal z czytaniem*, Katowice 1999, s. 683.

Dzięki kenozie w Eucharystii Chrystus trwa w historii nie przestając być obecnym po prawicy Bożej. W ten sposób w sakramencie ołtarza tworzy się przedziwny obraz Trójcy wokół ofiary składanej Bogu. Jak w ikonie Trójcy Świętej, przywołanej przez Jana Pawła II w tej encyklice (por. EdE 50), która nie jest przecież – zgodnie z charakterem ikon Wschodu – samym wyobrażeniem, ale zarazem stanowi uobecnienie prawzoru. Ten aspekt określa kolejną, trzecią płaszczyznę pogłębiającej się kenozy Chrystusa – wyniszczenie przez zamknięcie się w parasakramentalnej rzeczywistości ikony.

III. KENOZA IKONICZNA – BÓG RZECZA (KENOZA PRZEZ UOBECNIENIE W BARWIE I KSZTAŁCIE)

Już przy okazji omawiania teologicznego znaczenia Eucharystii pojawiały się odniesienia do kontekstu ikonologicznego. Podobnie jak Wcielenie, także Eucharystia niesie w sobie wartość obrazu rzeczywistości niewidzialnej. Z kolei klasyczna ikona chrześcijańska z metodologicznego punktu widzenia wpisuje się w ciąg dalszy „obrazownia” świata Bożego prawzoru. Musi to jednak być obraz tak samo „ortodoksyjny” jak słowo dogmatu czy natchnionego tekstu biblijnego. Podmiotem kenozy ikonicznej może być jedynie to, co Kościół uznał za ikonę, zgodnie z definicją II Soboru Nicejskiego (787 r.). Sposób pisania tak pojmowanych ikon, jakkolwiek przypomina malowanie obrazów, w rzeczywistości staje się jeszcze jednym sposobem kościelnego uobecnienia przedstawianej postaci. W odniesieniu do Chrystusa oznacza to jeszcze jeden sposób Jego uobecniającego wyniszczenia, ograniczonego do rzeczy, przedmiotu, jakkolwiek włączonego w żywą strukturę liturgii Kościoła. Tylko tzw. kanoniczne ikony, powstałe w wyniku stosowania się do uznanych wzorników – *hermenei*²⁸ – odpowiadają wymaganiom niezbędnym z metodologicznego punktu widzenia, by można było poddawać je teologicz-

²⁸ Najpoważniejszą stała się w historii ikonologii chrześcijańskiej hermeneja Dionizego z Furny z lat 1730-1734. Stanowi ona kompilację wcześniejszych tekstów, ściśle odzwierciedlających teologiczne i artystyczne reguły pisania ikon. Z metodologicznego punktu widzenia zawiera ona podstawowe kryteria kanoniczności artystycznego świadectwa wiary i doświadczenia religijnego, jakie ikonopis zawiera w swoim dziele przeznaczonym dla życia liturgicznego. Pełny tekst w: D i o n i z j u s z z F u r n y, *Hermeneja czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, tłum. I. Kania, Kraków 2003.

nej interpretacji odsłaniającej w ich świetle jeszcze jeden krąg kenozy Chrystusa. Pomocą służy tu zwłaszcza dziedzictwo teologii Kościołów Wschodnich, które przechowały zmysł ikony w chrześcijaństwie, po tym jak Zachód w XIII/XIV w. odszedł od tradycji ikonograficznej w kierunku odrodzeniowego, a potem oświeceniowego rozumienia sztuki sakralnej.

Zgodnie z ikonologią teologiczną Wschodu, bazującą głównie na pismach św. Bazylego Wielkiego²⁹, św. Jana Damasceńskiego³⁰ i św. Teodora Studyty³¹, kanoniczna ikona liturgiczna pełni funkcje porównywalne ze słowem i sakramentem. Uobecnia mianowicie naukę (rodzi poznanie) i osobę (rodzi spotkanie), jeśli staje się przedmiotem kontemplacji i pośrednikiem w modlitewnym dialogu z Bogiem. Bóg przychodzi – a ściślej mówiąc – czeka na to spotkanie z człowiekiem w znaku ikony. To znak zbudowany z symboli. W swej wizualności staje się czasem i miejscem spotkania, które oznacza dla Boskiego partnera kenozę zstąpienia, a dla człowieka wstąpienia w świat Boga. Ujmowana od strony człowieka ikona stanowi bramę, okno ku wieczności.

Kluczowym zagadnieniem w interpretacji ikonicznej kenozy staje się więc uzasadnienie obecności w ikonie przedstawianej postaci. Dlatego analizując zasadność kenozy w ikonie, odkrywając granice Chrystusowego samo-wyniszczenia wykraczające poza zasięg wybranego przezeń znaku sakramentalnego chleba i wina, należy skupić się na racjach przemawiających na rzecz realnego i prawdziwego uobecnienia prawzoru w ikonie.

Analizując źródła patrystyczne III-IX w., dotyczące zagadnienia uobecnienia w ikonie, należy przyjąć metodologiczną **zasadę symbiozy sztuki i kultu**. Głosi ona, że „między rozumieniem sztuki a wizją Bosko-ludzkiej tajemnicy Chrystusa zachodzi ścisła relacja. Wcielenie nie tylko wprowadziło nowe elementy w rozumienie tajemnicy Boga; zmodyfikowało nadto w sposób zasadniczy naszą wizję świata, człowieka i jego działalności w świecie”³². Akceptacja chrystianizacji sztuki, a zwłaszcza ikony, jaka stopniowo dokonywała się w Kościele w pierwszych wiekach jego istnienia, prowadziła pośrednio do odkrycia ciągłości kenozy od Wcielenia po zaakceptowaną w *sensus*

²⁹ *O Duchu Świętym*, zwł. 18, 45 „Kult obrazu skierowany jest do wzoru” PG 32, 149 C.

³⁰ *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojtkowski, Warszawa 1969 „natura nie ma odrębnego życia, ale ukazuje się przez osobę”

³¹ „Co z jednej strony wyrazi słowo pisane, z drugiej strony za pomocą barw i różnych odda ikona” PG 99, 340 D. Szerzej omówiono to zagadnienie w: K. K l a u z a, *Uobecnienie w ikonie*, RT 51(2004), s. 157-184.

³² Ch. S c h o e n b o r n, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 250.

fidelium kenozę ikoniczną, a więc odkrycia obecności Chrystusa (pośrednio Aniołów i świętych) nie tylko w słowie, ale i w ikonach. Obie wartości: sztuka i kult „stanowią odbicie Nieskończonego w niepozorności ludzkich gestów i postaw”³³ Chodzi zwłaszcza o postawę: oblicze, oczy, gesty Jednego prawdziwego Człowieka, w którym przez wiarę odkrywamy Oblicze Boga. To doświadczenie spoza logiki i materialności naszego postrzegania – w tym utożsamieniu jest spojrzeniem od strony Boga, który zdecydował się także na taką kenozę, na istnienie pro-ludzkie, zbawcze, aby w następstwie tego wyniszczenia być jeszcze bliżej umiłowanego człowieka i w ten sposób pomnożyć Bożą chwałę otrzymywaną od stworzeń.

Ojcowie Kościoła podają różne metodologiczne uzasadnienia kenozy w ikonie i poprzez ikonę. Do najważniejszych należą m.in.:

– Św. Atanazy z kenotyczną doktryną o Chrystusie – „Obrazie współ-istotnym”;

– Cyryl z Aleksandrii – budujący argumentację wokół kenozy „Ciała Słowa”;

– Św. Maksym Wyznawca – z jego doktryną agapetologicznego uobecnienia;

– German z Konstantynopola – uzasadniający, że ikona jest rzeczywistym, konkretnym wyobrażeniem ciała Chrystusa;

– Św. Jan Damasceński – argumentujący, że ikona, będąc materią przenikniętą łaską, ma wartość kenotycznego uobecnienia Chrystusa;

– Św. Teodor Studyta – otwarcie stwierdzający, że ikona stanowi miejsce obecności wyobrażanej osoby. W odniesieniu do Chrystusa oznacza to fakt kenozy sprowadzonej do uobecnienia za pośrednictwem barwy i kształtu.

– Teodor Abu Qurrach (ok. 750 – ok. 829)³⁴ – rozwijający na gruncie teologicznego, chrześcijańskiego, języka arabskiego teorię uobecnienia poprzez zmianę charakteru materii użytej do przedstawień ikonicznych.

Z tej panoramy doktryny patrystycznej przytoczmy najważniejsze poglądy:

³³ Tamże, s. 251.

³⁴ Urodził się w Edessie. Był mnichem w klasztorze św. Saby w Jerozolimie, gdzie zetknął się z ikonologiczną doktryną św. Jana Damasceńskiego. Pod koniec życia był biskupem Harranu i emisariuszem metropolity Teodora do Egiptu i Armenii. Polemizował z czołowymi myślicielami arabskimi: Harunem al-Rašidem (766-809) i al-Mamûnem (786-833). Podstawowe dzieło ważne dla analiz ikonologicznych to *Traktat o obronie ikon*. Krytyczne wydanie: *La difesa delle icone. Trattato sulla venerazione delle immagini*, tłum. i red. P. Pizzo, Milano 1995.

Cyryl z Aleksandrii – jest teologiem ikonologicznej kenozy oraz uważany jest za ojca kultu obrazów³⁵ Dla niego ikona to „głuchy, niemy, wykonany z pozbawionej życia materii obraz”³⁶ Ostatecznie do tego poziomu dociera obraz doskonałego Boga przechodząc przez Logos, będący obrazem Boga Niewidzialnego, bezobrazowej transcendencji Boga. Zawsze jest to jednak współistotne istnienie Ojca i Syna, dalekie od „pomniejszenia” Syna (jak tego chciał Ariusz czy Euzebiusz z Cezarei). Tymczasem „Chwała Boża jaśnieje w obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6) – Chrystus Logos nie zamieszkał w człowieku, ale stał się człowiekiem³⁷ Ciało, materialność Jego istnienia to nie narzędzie, szata, zewnętrzne mieszkanie, ale ciało nieprzemijającego Boga³⁸ „Spójrz jak na obliczu Chrystusa rozbłyśka światło Bożej, niewypowiedzianej chwały Ojca. Bo Jednorodzony Syn ukazuje w sobie samym chwałę Ojca także po tym, jak się stał człowiekiem. Tylko w ten sposób, a nigdy inaczej, jest poznawany i nazywany Chrystusem”³⁹ Kto okiem wiary widzi Jezusa – uważa Cyryl – ten widzi samego Syna Bożego (por. J 9, 35-38: „Czy wierzysz w Syna Człowieczego? A któż to jest Panie [...] Jest Nim Ten, którego widzisz [...]”) „Kto Mnie widzi – widzi i Ojca” (J 14, 9).

Św. Jan Damasceński⁴⁰ – dla niego ikona jest podobieństwem wzorca, a jednocześnie zawiera elementy różniące ikonę i wzorzec (I, 9). Istnieje pięć klas obrazów (analogiczne pojęcie ikony): najdoskonalszy to Syn, potem wzorce rzeczy w Bogu, rzeczy widzialne (Pismo Święte), rzeczy teraźniejsze będące obrazem przyszłych, obrazy rzeczy przeszłych, których pamięć zachowujemy. Są to litery i obrazy. W Chrystusie dokonało się uświęcenie (przebóstwienie) materii. Odtąd uczestniczy ona w Jego tajemnicy. „Odkąd Bóg stał się widzialny w ciele i przebywał z ludźmi, mogę przedstawiać to, co z Boga stało się widzialne. Nie wielbię materii, wielbię jej Stwórcę, który ze względu na mnie sam stał się materią, w niej żył i przez jej pośrednictwo dokonał dzieła zbawienia. I zawsze będę okazywał szacunek materii, przez którą przyszło moje ocalenie. Ale nie czczę jej jako Boga – żadną miarą! Bo

³⁵ Legenda koptów i syromalabarczyków na ten temat zob. E. von D o b s c h u e t z, *Christusbilder*, wyd. 2, Lipsk 1909, s. 33; S. G e r o, *Cyryll von Alexandria. Image worship and the Vita of Rabban Hormizd*, „Oriens Christianus” 62(1978), s. 77-79.

³⁶ S c h o e n b o r n, dz. cyt., s. 93.

³⁷ PG 76, 261 C.

³⁸ PG 75, 1265 A.

³⁹ PG 75, 1329 BC.

⁴⁰ Podstawowe dzieło to – według wydania Migne’a – *Opusculum adversus iconoclastas* zamieszczone w tomie PG 96.

jakże mogłoby być Bogiem to, co powstało z niebytu? [...] Szczęsne i przebłogosławione drzewo Krzyża – czyż to nie materia? Czcigodna święta góra Kalwaria – [...] czy to nie materia? Dająca życie, życie przynosząca skała, święty grób – źródło mojego zmartwychwstania, nie są materia? Złoto i srebro, z których sporządza się krzyże, pateny, kielichy, nie są materia? I czy ponad wszystko inne, materia nie są Ciało i Krew naszego Pana? Znieś więc oddawanie czci i kult tych wszystkich rzeczy, a jeśli nie, to pozostaw kościelnej tradycji również kult obrazów, które zostały poświęcone przez wezwanie imienia Boga i Jego przyjaciół i tym sposobem okryte zostały cieniem łaski Boskiego Pneuma”⁴¹

W dziele św. Jana Damasceńskiego interpretacja kenozy ikonicznej zyskuje klasyczną interpretację. Podkreśla ona rzeczywisty udział czynnika materialnego w dziele zbawienia, chciany i dopuszczony przez Boga jako *instrumenta redemptionis*.

Dla **Teodora Studyty** jak i współczesnej teologii uobecnienia w ikonie **istotne jest widzenie duchowe**. Owo oglądanie musi przekroczyć samo widzenie oczyma zmysłowymi, a przerodzić się w widzenie duchowe. Nie jest to jednak postawa platońska, tak często inspirująca ikonoklastów (skoro obraz jest niedoskonały, to lepiej go odrzucić i czcić Chrystusa w duchu). Przewyciężenie platońskiej dychotomii realnej idei i zmysłowego cienia następuje tu dzięki przyjęciu za fundament unii hipostatycznej Słowa. Ktoś, kto odrzuca przemawiający do zmysłów obraz, nie przyjmuje konsekwencji wcielenia. „Jeśli ktoś w duchu nie widzi Chrystusa w ludzkiej postaci zasiadającego po prawicy Ojca, wtedy nie czci Go w ogóle. [...] nie przyjmuje tego, że Słowo stało się ciałem. Dlatego Jego ikona jest pewnym świadkiem tego, że Słowo Przedwieczne stało się podobne człowiekowi”⁴² Punktem odniesienia duchowego widzenia jest uwielbiony po Zmartwychwstaniu Chrystus. Ikona jest niedoskonałą dlatego, że jest tylko obrazem, ale za to pozwala powtarzać za Apostołami w wymiarze wiary „Widzieliśmy Pana” I nie jest to tylko sposób widzenia przeznaczony dla niewykształconych chrześcijan. Ikona wpisuje się w samą naturę ludzkiego poznania świata duchowego.

Prostą konsekwencją tak rozumianego przez Teodora uobecnienia w ikonie jest dostrzeżenie w niej **kenozy Boga**. „Malowanie Boga za pomocą materialnych środków jest Jego poniżaniem i pomniejszaniem”⁴³ Taka jest natura

⁴¹ PG 94 1245.

⁴² PG 99 1288 D.

⁴³ PG 99 1240 D.

transcendencji, że rodzi poczucie granicy między świętością a grzesznością. „Zdejm sandały, gdyż miejsce to jest święte” (por. Wj 3, 5) albo Piotrowe (Odejdź ode mnie Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (Łk 5, 8). Tymczasem „Najwyższemu przynosi chwałę uniżenie się, podobnie jak pokornego zawstydzą to, że się wywyższył”⁴⁴ Skala tego uniżenia Boga sięga aż po ukazanie znamion swego ubóstwa w barwie, widzialności, w ciele. Kenoza w ikonie sprawia, że w niej Bóg staje się opisywalny, a więc sama ikona staje się kryterium rozpoznania ekonomii zbawienia.

Teodor Abu-Qurrach – Chrystus uobecnia się w swych obrazach jako mądrość Boża, ucieleśnione piękno, przedmiot czci wielu. Fundamentem ontologicznym tego uobecnienia w ikonie jest – według Abu Qurracha – tajemnica wcielenia (arb. *Ta'annus* – „być człowiekiem” różne od *taḏassud* – „wcielić się”⁴⁵). W swej codzienności jednak stał się podobny we wszystkim do tych, którzy Go otaczali – „ukrył się w zwyczajnych szatach, a w ostatnim akcie swego ludzkiego życia wydał siebie w ręce wrogów, którzy Go znieważali, niesprawiedliwie osądzili, wyśmiali” (24, 7-10). Ten „pokorny król” odczuwa radość z powodu każdego, kto obrazami upowszechnia wiedzę o Nim, zwłaszcza ukazując Go w tajemnicy krzyża (por. 24, 38-40).

Współczesna teologia ikony podejmuje w różnych aspektach temat kenozy. Paul Evdokimow (ur. 1901) zwraca na przykład uwagę na kenozę zrodzoną z miłości. Dla niego „Bóg jest słaby nie w swojej formalnej wszechmocy, ale w swojej Miłości, która z własnej woli rezygnuje z mocy”⁴⁶ „Ojciec jest miłością, która krzyżuje, Syn jest miłością ukrzyżowaną, Duch jest niezwykłą mocą Krzyża”⁴⁷ Evdokimov stosuje też zasadę uobecnienia **przez energie Boże** – uobecnienie Chrystusa – Boga-Człowieka w ikonie dokonuje się, jego zdaniem, nie w Jego istnieniu „wsobnym”, transcendentnym, ale w wychodzeniu poza Niepoznawalną Tajemnicę Boga. Dokonuje się to mocą Bożych energii, w których jest On obecny (immanentny), ale już jako poznawalny (choćby ze skutków działania łaski). „Energia nie jest «częścią» Boga, jest Bogiem objawionym, który nie utracił nic z radykalnej «niejawności»

⁴⁴ PG 99 336 C.

⁴⁵ Powiela to intuicję Soboru Nicejskiego I (325 r.), w którego dekrete nawiązującym do nauki o unii hipostatycznej znajdujemy rozróżnienie *sarkootheranta enanthroopesanta* – wcielił się i stał się człowiekiem. D 54. Rozróżnienie to wykorzystał też Jan z Damaszku w swej argumentacji na temat uobecnienia w ikonie.

⁴⁶ Tamże, s. 32.

⁴⁷ Metropolita Filaret z Moskwy tekst z: *Oraisons, homelies et discours*, tłum. A. De Stourdza, Paris 1849, s. 154, Przekład polski za: E v d o k i m o v, dz. cyt., s. 32.

swojej istoty [...] Energie, wspólne wszystkim hipostazom Trójcy, są nie-stworzone. Nie naruszają bynajmniej boskiej jedności, niepodzielności i prostoty, podobnie jak różnice między hipostazami i naturą nie czynią z Boga bytu złożonego”⁴⁸

Dla archimandryty Zenona (ur. 1953) „Ikona niczego nie wyobraża – ona **ujawnia**. Stanowi ona ujawnienie Królestwa Chrystusowego, ujawnienie przeobrażonej, przebóstwionej twarzy, przebóstwionego człowieczeństwa, które w swej twarzy ukazał Chrystus”⁴⁹ Dlatego wypełnia ona jeden z istotnych elementów kenozy – wyniesienie człowieka, *theosis* poprzez ikonę. Z tego też powodu m.in. Włodzimierz Łoski mógł nazywać ikonę „początkiem oglądania twarzą w twarz”⁵⁰ Zawiera się w tym element zasady antycypacji eschatologicznej, o której mówił Ewdokimow, oraz przeświadczenie o realnej obecności osobowego prawzoru w ikonie, by oglądnie było relacją osobową.

Dla o. Zenona antycypacja nieba poprzez ikonę jest możliwa ze względu na zasadę urealniania piękna, jako atrybutu Boskiego. Bóg stanowi najwyższy przejaw i uosobienie piękna. Świat nie jest jeszcze podporządkowany Pięknu, ponieważ nie jest podporządkowany Bogu. Jedynie nurt chrystotypiczny, związany z Wcieleniem, prowadzi do promieniowania Piękna Bożego w świecie. Dlatego Kościół jest tak ważny w Bożej ekonomii urealniania piękna, czyli zbawienia. Poza Kościołem nie ma możliwości tworzenia Piękna z Boga. Ideał słowiańskiego „dobrotolubia” to to samo, co grecka „filokalia” – umiłowanie piękna. Dlatego każdy chrześcijanin rozmiłowany w Bogu – Dobru i Pięknie – jest zarazem powołany do bycia artystą w szerokim znaczeniu słowa. Z pewnością w odkrywaniu Piękna winien umieć odczytywać obecność i twarz Boga.

Ten rys kenozy w ikonie znalazł swoje miejsce także w nauczaniu Jana Pawła II. Za najważniejsze źródło należy tu uznać *List do artystów* z 4 kwietnia 1999 r.⁵¹ Fundamentem tej kenozy jest Wcielenie, dzięki któremu „Bóg stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, który jest «centralną tajemnicą», do której należy się odwoływać, aby zrozumieć zagadkę istnienia człowieka, świata stworzonego i samego Boga” (nr 5). Rozwijając zaś tę myśl, w dalszej części *Listu* stwierdza: „skoro Syn Boży wszedł w świat widzialnej rzeczywistości, czyniąc ze swego człowieczeństwa jakby pomost między sferą wi-

⁴⁸ Tamże, s. 39.

⁴⁹ Z i n o n (T e o d o r), *Besedy ikonopisca*, Moskwa 2003, s. 19.

⁵⁰ Tamże, s. 20.

⁵¹ J a n P a w e ł II, *List Ojca Świętego do artystów*, Częstochowa 1999.

działną i niewidzialną, to przez analogię wolno uznać, że zgodnie z logiką znaków **graficzne przedstawienie tajemnicy może być traktowane jako jej zmysłowo postrzegane uobecnienie**” (nr 7)⁵² Skoro więc ikoniczne wyobrażenie ma wartość uobecnienia, to stanowi ono zarazem formę kenozy schodzącej aż po tajemnicę „dzieła rąk ludzkich”, które choć niedoskonale, to jednak oddaje „ośniewającą doskonałość piękna, dostrzeżonego w chwili twórczego uniesienia [...] która na kilka chwil zajaśniała oczom ich [artystów] duszy” (nr 6).

Idąc śladem historii dogmatu chrystologicznego – od wydarzeń zbawczych przez próbę ich ujęcia w słowo doktryny patrystycznej i współczesne definicje teologów, a zwłaszcza nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II, można znacznie poszerzyć granice wydarzenia Boga-Człowieka – Odkupiciela Człowieka. On będąc Synem, staje się Boskim Logosem, za sprawą Ducha bierze ciało z Maryi Dziewicy i staje się człowiekiem. Wyniszcza samego siebie przybierając postać sługi aż po ostatniego z ostatnich. Zstępuje po dramat odrzucenia i dysfamii Golgoty, by paradoksalnie ze śmierci, odrzucenia i wyniszczenia uczynić rację swego zwycięstwa i chwały, do której może wprowadzić wszystkich zanurzonych w Jego zbawcze wydarzenie mocą wiary i chrztu. Syntezą paschalnej tajemnicy przejścia uczynił znak swej obecności w chlebie i winie. W Eucharystii, gdzie Bóg staje się pokarmem, rzeczą uobecnią mocą „pracy rąk ludzkich” i słowa.

Ostatnim zaś etapem uobecnienia uczynił w blaskach światła, właściwych tylko Bogu, ikonę – tę nie ręką uczynioną i tę tworzoną ludzką ręką – z wiary i „z pracy ludzkiego geniuszu” tropiącego piękno. „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy – praca, by się zmartwychwstało”⁵³ Kenoza we Wcieleniu (z jego wydarzeniem brzydoty i zła śmierci) w Eucharystii i w ikonie ma w sobie walor piękna służącego zmartwychwstaniu. Harmonijnie łączy w jedną zbawczą synergię promieniowanie Bożej energii z wysiłkiem Tego Człowieka (Chrystusa) i każdego człowieka – ludzi wszystkich pokoleń zaangażowanych w nieustannie trwającą kenozę Jego Mistycznego Ciała (Kościoła i tych, ostatnich, z którymi w swej kenozie się utożsamiał). Ten społeczny wymiar kenozy Chrystusa nie byłby jednak możliwy bez tych trzech podstawowych i eklezjalnych zarazem: kenozy inkarnacyjnej, eucharystycznej i ikonicznej.

⁵² Por. J a n P a w e ł II, List apostolski *Duodecimum saeculum* z 4 grudnia 1987 r., AAS 80 (1988), s. 247-249.

⁵³ C. N o r w i d, *Promethidion: Bogumił*, w. 185-186, w: *Pisma wybrane*, t. II, Warszawa 1968, s. 216.

DIO-UOMO, DIO-PANE, DIO-ICONA
LIMITI DELLA KENOSI DI CRISTO DALL'INCARNAZIONE,
TRA L'EUCARISTIA VERSO L'ICONA

S o m m a r i o

Seguendo la storia del dogma cristologico – dagli eventi salvifici attraverso le parole della dottrina patristica e contemporanèe definizioni dei teologi (soprattutto di Giovanni Paolo II) è possibile allargare i limiti della kenosi dall'evento Dio-Uomo al Redentore dell'Uomo. Essendo il Figlio diventa Logos divino, mediante lo Spirito prende il corpo da Maria Vergine e diventa l'uomo. Umilia se stesso assumendo condizione del servo. Discende fino a dramma di essere rifiutato nella Golgota affinché dalla morte, rifiuto e umiliazione paradossalmente può „creare” la ragione di propria vittoria e gloria al quale può introdurre tutti emmersi nel Suo evento salvifico con la forza di fede e di battesimo. La sintesi del mistero pasquale ha fatto il segno della Sua presenza nel pane e nel vino. Nell'Eucaristia dove Dio diventa il cibo – cosa presentata per la „opera delle mani umane” e di parola.

L'ultima tappa della presentazione c'è l'icona di Dio – quella non dipinta da mano umana e quella creata da mano umana con la fede e „lavoro del genio umano” cercando il bello. „Il bello e per chiamare all'esaltazione – esaltazione per lavoro. Lavoro per la risurrezione” (C. K. Norwid). Kenosi nell'incarnazione (col suo evento di bruttezza e del male di morte) nell'Eucaristia e nell'ìcona ha un valore di bellezza che serve alla risurrezione. Bene unisce in un'unione synergica e salvifica una „radiazione” delle energie divine con lo sforzo di Quel Uomo (Cristo) e ogni uomo partecipante durante le generazioni nella costante kenosi del Suo Corpo Mistico (di Chiesa e quelli „ultimi”, con quali si era identificato nella sua kenosi). Quella dimensione sociale della kenosi di Cristo non sarebbe avvenuta senza tre elementi fondamentali ed ecclesiali: kenosi dell'incarnazione, eucaristica ed iconologica.

Słowa kluczowe: kenoza, Eucharystia, ikona, uobecnienie.

Parole chiave: kenosi, Eucaristia, icona, presenza.

Key words: kenosis, Eucharist, icon, be present.