

STANISŁAW C. NAPIÓRKOWSKI OFMConv.

CHRYSTOCENTRYZM MYŚLI ŚW. BONAVENTURY

„Ipse enim (Christus) [...] est,
tenens medium in omnibus [...]”

In Hexaëm coll. 1 nr 10.

Podejmowane wielokrotnie próby scharakteryzowania myśli św. Bonawentury zwróciły uwagę na jej biblijność, ogromny szacunek dla tradycji, kerygmaticzność oraz nastawienie ascetyczno-mistyczne. Zauważono też w doktrynie Doktora Serafickiego wyraźny chrystocentryzm. Wydaje się to czymś zrozumiałym, skoro Bonawentura za swoich ojców i mistrzów uznał św. Franciszka z Asyżu oraz św. Augustyna. Od pierwszego, który skoncentrował się przede wszystkim na tajemnicy wcielenia i krzyża, nauczył się organizowania duchowości chrześcijańskiej wokół Słowa wcielonego; nazwa „*Verbum incarnatum*” stała się węzłową w bonawenturiańskiej teologii. O drugim napisał Adolph Harnack¹, że wprowadził do chrześcijaństwa jako nowy element kontemplacyjne zapatrzenie się w Chrystusa. Chociaż nie sposób w pełni zaakceptować takiej opinii, trzeba w niej dostrzec trafne wyeksponowanie wyjątkowego stanowiska biskupa Hippony w rozwoju doktryny i duchowości chrześcijańskiej, które tak zdecydowanie skoncentrował na osobie Jezusa Chrystusa. Doktor Seraficki stawiał św. Augustyna ponad największymi myślicielami ludzkości i cenił go najbardziej:

[...] spośród filozofów Platon otrzymał mowę mądrości, Arystoteles zaś mowę nauki [...] Obie zaś mowy, mianowicie mądrości i nauki, otrzymał przez Ducha Świętego św. Augustyn, jako czołowy wykładowca Pisma św. [...] ².

Św. Bonawentura nie posługiwał się terminem „chrystocentryzm” powracał jednak wielokrotnie do tego tematu, zwłaszcza w trzech

¹ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 3. 3. Aufl. s. 117.

² *De rebus theologicis sermo* 4 nr 18-19 — V 572 ab.

pierwszych konferencjach *In Hexaëmeron*, w *De reductione artium in theologiam* oraz w konferencji *Christus unus omnium magister*. W naukach zarówno świeckich, jak i w teologii poszukiwał argumentów na uzasadnienie swojej umiłowanej tezy, że Chrystus stanowi centrum wszystkiego: „Ipse enim (Christus) [...] est, tenens medium in omnibus [...]”.

Na czym polegał chrystocentryzm doktryny św. Bonawentury? Czy chrystocentryzm charakteryzuje tylko teologię zbawienia, czy też wykracza poza jej granice? Jak rozumieć twierdzenie, że Chrystus stanowi centrum wszystkiego? O to właśnie będziemy pytać Doktora Serafickiego.

Nie pierwsi zresztą stawiamy takie i podobne pytania. W sposób najbardziej zasadniczy uczynił to N. Simonelli³ oraz Stanislas du Chambon-Feugerolles⁴. Studia, które przeprowadzili, ułatwiają śledzenie myśli św. Bonawentury na temat miejsca i funkcji Chrystusa w dziele stworzenia, w poznaniu naturalnym, w poznaniu nadprzyrodzonym oraz w dziele naprawy.

I. CHRYSTOCENTRYZM DZIEŁA STWORZENIA

1. CHRYSTUS-SŁOWO ODWIECZNE (VERBUM INCREATUM) JAKO CENTRUM STWORZENIA

a) Słowo odwieczne jako stwórciel. W teologii przyjęło się rozróżnienie działań Bożych wewnątrztrynitarnych (operationes Dei ad intra) i zewnętrznych (operationes Dei ad extra). Przez pierwsze rozumie się pochodzenie osób Bożych (Syna od Ojca, a Ducha

³ *Doctrina Christocentrica Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*. Aesii 1958. Z tego opracowania skorzystałem najwięcej.

⁴ *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Saint Bonaventure*. Lyon 1932.

Inna literatura przedmiotu: R. Guardini. *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*. Düsseldorf 1921; E. Longpré OFM. *La regalità de Gesù Cristo in S. Bonaventura e nel B. Duns Scoto*. W: *Regalità di Cristo. Relazioni, atti e voti del primo Congresso Nazionale delle Regalità di Gesù Cristo 20-22 maggio 1926* s. 246-278; tenże: *La royauté de Jésus-Christ chez Saint Bonaventure et Duns Scot*. Montréal 1927; J. Bittremieux. *Christus Rex. Quelques textes de Saint Bonaventure*. „Etudes Franciscaines” 50:1938 s. 668-675; R. Šilič OFM. *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*. Breslau 1938; H. Berresheim. *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura. Ein Beitrag zur Theologie der Kirche*. Bonn 1939; E. Eilers. *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*. Freiburg i Br. 1941; F. Tinivella OFM. *Il cristocentrismo della cognizione secondo S. Bonaventura*. „Scuola

Świętego od Ojca i Syna); przez drugie określa się wszelkie działanie Boże na zewnątrz, a więc stworzenie i zachowanie świata oraz zbawienie. Podmiotem działań wewnątrztrynitarnych są osoby Boże, sam Ojciec oraz Ojciec z Synem, natomiast działania na zewnątrz są wspólne wszystkim osobom Bożym, co zwykło się wypowiadać w adagium: „Opera Dei ad extra sunt communia” oraz „In divinis omnia communia nisi obviet relationis oppositio” Jeśli dzieło stworzenia wiążemy z Ojcem, zbawienie z Synem a uświęcenie z Duchem Świętym, rozumiemy to jedynie jako przypisywanie tych działań poszczególnym osobom Bożym. Św. Bonawentura znał tę tradycyjną naukę i przyjął ją, niemniej w sposób oryginalny Chrystusa, jako Słowo odwieczne, związał z dziełem stworzenia.

Cattolica” 71:1943 s. 246-254; E. Longpré OFM. *The Kingship of Jesus Christ according to Saint Bonaventure and Blessed Duns Scotus*. Paterson (N. Y.) 1944; V. van Bussum OFMCap. *Saint Bonaventure's Christocentric Doctrine*. „The Round Table of Franc. Research” 9:1944 s. 108-114; A. Sepinski OFM: *La psychologie du Christ chez Saint Bonaventure*. Paris 1948; A. Sanna OFMConv.: *La regalità di Cristo secondo la scuola francescana*. Padova 1951; Louis de Mercin OFMCap. *Du Médiateur aux médiations*. „Etudes Franciscaines” 7:1956 s. 75-95; W. Dettloff OFM. „Christus tenens medium in omnibus”. *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*. „Wissenschaft und Weisheit” 20:1957 s. 28-42, 120-140; Novatus (van Zeuenbergen) OFMCap. *Christus leraar*. „Franc. Leven” 40:1957 s. 84-88, 139-148; 41:1958 s. 33-47; G. Smutko OFMCap. *St. Bonaventure and the Primacy of Christ*. „The Round Table of Franc. Research” 22:1957 s. 57-69; Alejandro de Villalmonste OFMCap. *Orientation cristocentrica en la teologia de S. Buenaventura*. „Estudios Franciscanos” 59:1958 s. 321-372; Louis de Mercin OFMCap. *Le mystère du Christ: Foyer de réflexion dans l'itinéraire de l'âme vers Dieu*. „Etudes Franciscaines” 9:1959 s. 187-202; J. Ratzinger. *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*. München 1959; B. Strack OFMCap. *Christusleid im Christenleben. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach den hl. Bonaventura*. Berlin Westf. 1960; B. Apperribay. *Carácter cristológico de la teologia franciscana*. „Verdad y Vida” 19:1961 s. 101-112; G. Bonafede. *La pedagogia cristocentrica di S. Bonaventura*. „Vidya” 11:1963 nr 1 s. 16-28; F. Bernarello OFM. *Gesù Cristo nella spiritualità bonaventuriana*. Roma 1965; K. Brümänn. *Bonaventuras Hexaëmeron als Schriftauslegung*. „Franziskanische Studien” 48:1966 s. 1-74; Ch. Bigi OFM. *Il cristocentrismo nelle conferenze sull'Hexaëmeron di S. Bonaventure*. „Incontri Bonaventuriani” 3:1967 s. 71-96; A. Elsässer. *Christus der Lehrer des Sittlichen. Die christologischen Grundlagen für die Erkenntnis des Sittlichen nach der Lehre Bonaventuras*. München-Paderborn-Wien 1968; P. Botte OFM. *Cristo Mediatore in S. Bonaventure*. „Incontri Bonaventuriani” 3:1969 s. 39-62; A. Gerken OFM. *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*. Paris 1970 (oryginal niemiecki: *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*. Düsseldorf 1963); W. Dettloff. „Christus Hierarcha”. *Ein Beitrag aus Bonaventuras Lehre über Christus und das Amt in der Kirche*. W: *Studia mediaevalia et mariologica* P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata. Romae 1971 s. 121-131.

Wszystko zostało stworzone przez Chrystusa oraz w Chrystusie, jako Słowie odwiecznym⁵. Jak krzew winny wydaje owoce, tak Słowo uczyniło świat i stało się źródłem wszelkiego stworzenia („totius creationis origo”)⁶. Wraz z Ojcem jest stwórcą wszelkiego stworzenia i Panem wszechrzeczy („Dominus universorum”):

Któż jest twórcą stworzenia duchowego i niepodlegającego rozkładowi? [...]. Któż trzyma w swym ręku ducha, tzn. kto powołał do bytu i zachowuje duchowe stworzenie? Któż, jakby w szatę, zebrał wody, tzn. kto powołał do bytu stworzenie cielesne i podlegające zmianom, trwające jedynie do czasu? [...] Któż poruszył wszystkie krańce ziemi, tzn. kto utworzył z ziemi stworzenie posiadające cielesną i duchową naturę, czyli człowieka? Tzn. kto jest stwórcą duchów, ciał i ludzi...? Jakie jest jego imię i jakie imię jego Syna? Imieniem Syna jego jest Słowo. Ono jest tym, które z nieba zstąpiło i (do nieba) wstąpiło, Pan wszechświata, który dociera od krańca aż do krańca (Mdr 8,1)⁷.

Kłamcą jest ten, kto twierdzi, że da się poznać lub uczynić coś, czego nie byłoby w Słowie Bożym, albo też coś, co nie byłoby uczynione przez to Słowo⁸. Ono jest źródłem wszystkich stworzeń („origo omnium creaturarum”), zasadą tego, co istnieje („principium essentiarum”)⁹ czy też powszechną zasadą („universale principium”)¹⁰.

Wyszedł od Ojca jako Słowo, które uprzednio wszystko planuje, ponieważ jest źródłem, z którego bije najsilniejsze światło (*fontalissima lux*); jako Słowo, które wszystkiemu daje początek, ponieważ jest źródłem najwyższej mocy (*fontalissima virtus*); jako Słowo, które wszystko podtrzymuje, ponieważ jest źródłem najbogatszego życia (*fontalissima vita*)¹¹.

⁵ „A summo opifice nulla creature processit nisi per verbum aeternum, in quo omnia disposuit, et per quod produxit non solum creaturas habentes rationem vestigii sed etiam imaginis, ut eisdem assimilari possint per cognitionem et amorem” (*De reductione* nr 12 — V 323 a). Teksty św. Bonawentury cytuję za wydaniem *Ad Claras Aquas Quaracchi*. Skrót „V 323 a” należy odczytać: S. *Bonaventurae Opera Omnia*. T. V. *Ad Claras Aquas Quaracchi* 1891 s. 323 kolumna a. Kilkakrotnie powołuję się na F. Delorme'a wydanie *Collationes in Hexaëmeron*, co zaznaczam w każdym przypadku. Por. także *Sermo 1 in Ascens.* — IX 316 b.

⁶ *Sermo 2 de S. Andrea* — IX 469 b.

⁷ *Sermo 1 in Ascens.* — IX 315 b-316 a.

⁸ „[...]ille qui ponit, aliquid vel esse cognoscibile vel factibile, quod in Verbo Dei non sit vel a Verbo Dei, mendax est” (tamże IX 316 a).

⁹ *Sermo 1 de S. Andrea* — IX 468 b.

¹⁰ „Iste [Christus] qui est universale principium, cuncta, cuncta, cuncta fabricando produxit, superfertur omnibus, omnia fecit” (*Sermo 1 in Ascens.* — IX 316 a).

¹¹ Tamże 315 b.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że najbardziej zdecydowane sformułowania, stawiające Słowo odwieczne w centrum całego stworzenia jako principium essendi, pochodzą z późnych dzieł Doktora Serafickiego, szczególnie z konferencji *In Hexaëmeron*, a zatem stanowią owoc jego najbardziej dojrzałej refleksji.

Słowo odwieczne nie tylko stwarza, ale również utrzymuje w istnieniu to, co zostało stworzone¹², a nawet gwarantuje prawdziwość rzeczy; istnieją one bowiem tylko o tyle, o ile są in arte aeterna, czyli w Słowie, które jest prawdą, i o ile odpowiadają swym wzorom istniejącym w Słowie odwiecznym. Ponieważ stworzenia niedokładnie odpowiadają swoim ideom, zawierają w sobie coś z nieprawdy, więcej lub mniej, w zależności od stopnia, w jakim realizują w sobie swój Boży wzorzec. Zasadzie tej podlegają wszystkie stworzenia; z tego względu anioł wcale nie jest ważniejszy od robaczka; wszystko znajduje się w identycznej sytuacji i wszystko, co stworzone, jest kłamstwem w takiej mierze, w jakiej nie odpowiada swemu idealnemu wzorcowi¹³.

b) Słowo odwieczne jako wzór (exemplar). Druga osoba Boża rozważana od strony jej relacji z Ojcem jest — według Bonawetury — Jego podobieństwem („similitudo”)¹⁴, obrazem („imago”)¹⁵, słowem („verbum”)¹⁶ i najdoskonalszym wyrażeniem („expressio in summo”)¹⁷. Nazywając Słowo imieniem similitudo nie omieszkał podkreślić doskonałej równości Słowa z Ojcem¹⁸. Między Ojcem a Słowem zachodzi nie tylko identyczność natury, ale także podobieństwo osobowe („hipostatica similitudo”)¹⁹. Wszystkie zaś wymienione nazwy wypowiadają tę samą prawdę, że Ojciec wyraził i wypowiedział siebie w swoim Słowie odwiecznym.

Doktor Seraficki poszedł jednak dalej twierdząc, że w Słowie wszystko zostało wyrażone: „Ojciec [...] wszystko w nim wyraził, mianowicie w Synu [...]”²⁰. Dzięki temu Słowo odwieczne stanowi

¹² „Omne quod factum est, in mente exemplatum est et habet conservari ab eo. Et eadem est ratio omnia praeordinans, omnia principians et omnia conservans, et ipse qui est a Patre, est lux nostra, virtus nostra et vita nostra” (tamże 316 b).

¹³ *In Hexaëm.* nr 8 — V 344 b.

¹⁴ *I Sent.* d. 31 p. 1 a. un. — I 533 nn.

¹⁵ *Quaest. disp. de myst. SS. Trin.* passim; *In Hexaëm.* coll. 3 nr 2 — V 343 a. Bardzo częste w *I Sent.*

¹⁶ *I Sent.* d. 27 p. 2 a. 1 q. 3 — I 487-488.

¹⁷ Tamże d. 31 p. 2 a. 1 q. 2 — I 542 a.

¹⁸ *In Hexaëm.* coll. 3 nr 3 — V 343 b.

¹⁹ *Quaest. disp. de myst. SS. Trin.* q. 4 a. 2, 8 — V 87 a.

²⁰ *In Hexaëm.* coll. 1 nr 13 — V 331 b. „Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur” (*I Sent.* a. un. q. 3 — I 488 a). Por. J. M. Bissen

w z ó r (exemplar) wszystkiego, co stworzone²¹. Bonawentura rozwinął tę myśl w trzech pierwszych konferencjach *In Hexaëmeron* oraz w *Komentarzu do Sentencji* Piotra Lombarda. Jeden z klasycznych tekstów na temat doskonałej wzorczości Słowa w ten sposób wyjaśnił myśl Bonawentury: Wszystko pochodzi od Boga, ale nie wszystko w taki sam sposób; inaczej odwieczne Słowo Boże, inaczej stworzenia. Słowo odwieczne pochodząc od Ojca i doskonale Go wyrażając staje się jednocześnie wzorem dla wszystkich stworzeń; pochodzi, według słów jednych kodeksów, na sposób wzorczości (*per modum exemplaritatis*) czy — według zapisu innych kodeksów — jako coś, co sprawia wzorowanie się innych rzeczy (*sicut ratio exemplandi*). Wszystkie bowiem rzeczy stworzone pochodzą od Boga na sposób odwzorowania, są więc jak gdyby niedoskonałymi kopiami czy odbitkami swoich doskonałych wzorców; ponieważ wszystkie te wzorce istnieją w Słowie odwiecznym, Bonawentura za Augustynem nazywa Słowo „ars plena omnium rationum viventium”, co można rozumieć jako skarbiec, w którym zostały zamknięte idee wszystkiego. Doktor Seraficki uznał tę koncepcję za istotną nie tylko dla filozoficzno-teologicznego wyjaśnienia świata, ale również dla zgłębienia tajemnicy Chrystusa: „kto przeczy istnieniu idei, przeczy istnieniu Syna Bożego”²². W Słowie zatem istnieją idee wszystkich rzeczy oraz osób stworzonych; według tych idei wszystko powstaje w swoim czasie. Bonawentura mówi nawet o świecie archetypicznym istniejącym w Słowie, który jest nie tylko przypisywany Synowi, ale stanowi Jego *proprium*²³.

Wzory istniejące w Chrystusie jako Słowie odwiecznym wpływają skutecznie na stworzenie, co podkreślają słowa „*per modum exemplaritatis*” czy „*sicut ratio exemplandi*”. „Exemplar” posiada charakter wybitnie dynamiczny; nie tylko bowiem reprezentuje i wyraża, lecz przede wszystkim przyczynuje i sprawia.

c) Ślady Słowa w stworzeniu. Św. Bonawentura bardzo mocno wyakcentował — drogą św. Franciszkowi z Asyżu — analogię

OFM. *Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. Paris 1929 s. 101-151.

„*Verbum et Patrem et seipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia*” (*In Hexaëm.* coll. 9 nr 2 — V 372-373 a). Por. A. Stohr. *Die Trinitätslehre Bonaventuras*. Münster i. Westf. 1923; T. Szabo. *De Sanctissima Trinitate in creaturis refulgente secundum doctrinam S. Bonaventurae*. Ad Aquas Claras 1957.

²¹ Np. *I Sent.* d. 27 p. 2 a. un. q. 2 — I 488 a-486 b; d. 6 a. un. q. 3: *Utrum generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis*. I 129 a-131 b.

²² *I Sent.* d. 6 a. un. q. 3 — 129 b-130 a. Por. *In Hexaëm.* coll. 12 nr 7 — V 385 b. Sanna, jw. s. 83-97: „Gesù Cristo causa esemplare”.

²³ „[...] idea sive mundus archetypus non tantum appropriatum est ipsi Filio, verum etiam proprium” (*I Sent.* d. 6 a. un. q. 3 — I 130 b).

między Stwórcą a stworzeniem, dzięki której w stworzeniu istnieje podobieństwo (*similitudo*), obraz (*imago*) lub też ślad (*vestigium*) Boga²⁴. Nie twierdził wprost, że Słowo odwieczne wycisnęło swój ślad w stworzeniu, jednak pośrednio wypowiedział tę oryginalną myśl. Wynika ona zresztą z jego nauki o dziele stworzenia i o roli, jaka w nim przypadła Słowu. Skoro bowiem wszystko zostało w Nim i przez Niego stworzone, ślad stwórczej aktywności Słowa winien się utrwalić we wszystkim, co otrzymuje istnienie²⁵.

Dwa ślady Słowa niestworzonego odkrywamy — zdaniem Bonawentury — w stworzeniu: ślad prawdy i ślad zrodzenia. O pierwszym jedynie krótko wspomniął łącząc go z tytułem Słowa jako „Mądrości Bożej”²⁶, drugie wyjaśnił szerzej wskazując na ślady zrodzenia Chrystusa jako Słowa odwiecznego i Chrystusa jako Słowa wcielonego.

Na odwieczne rodzenie Słowa przez Ojca wskazują — zdaniem św. Bonawentury — wszystkie sposoby rodzenia, które zauważamy u stworzeń²⁷. Wszystkie zawierają w sobie pewne niedoskonałości, mimo to jednak „adorują na swój sposób” doskonale odwieczne rodzenie Słowa, ponieważ noszą w sobie jakiś ślad i obraz tamtego rodzenia²⁸. Istnieje wiele sposobów rodzenia w sensie niewłaściwym, np. rodzenie blasku przez światło czy deszczu przez obłok. Blask jednak nie dorównuje światłu, ciepło ogniewi, rzeka jest wtórna w stosunku do źródła, a obłok posiada więcej wody, niż jej zlewa z deszczem. Zrodzenia te stanowią jedynie niedoskonałe ślady doskonałego rodzenia Słowa, nazwanego w Piśmie św. blaskiem Ojca, rzeką itd.²⁹ Rodzenia w sensie właściwym, jak rośliny z nasienia czy syna z ojca, również zawierają w sobie pewną niedoskonałość; roślina bowiem inaczej wygląda niż nasienie, a syn nie jest tożsamy z ojcem, podczas gdy Syn Boży jest z Ojcem równy. Mimo to zawierają pewne podobieństwo do odwiecz-

²⁴ Por. E. Gilson. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris 1923 s. 196-227; B. Landry. *La notion d'analogie chez S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin*. Louvain 1922; P. Bianchi. *Doctrina S. Bonaventurae de analogia universalis*. Zara 1940; L. Berg. *Die Analogielehre des heiligen Bonaventura*. „Studium Generale” (Berlin) 8:1955 s. 662-670.

²⁵ Por. Simonelli, jw. s. 37.

²⁶ *Sermo 2 de S. Andrea* — IX 470 b.

²⁷ „Omnis autem creatura generationem Filii clamat” (*In Hexaëm.* nr 13 — wyd. Delorme (*S. Bonaventurae OFM Collationes in Hexaëmeron*. Ad Claras Aquas 1934) s. 138. *Collationes in Hexaëmeron*, które spisywali słuchacze Świętego, dotarły do nas w dwu różnych streszczeniach. Jedno wydano w t. 5 *Opera omnia* w Quaracchi w 1891 r., drugie wydał Delorme, za którym cytuję ostatnie zdanie.

²⁸ Tamże nr 21 — s. 140.

²⁹ Tamże nr 14 — s. 138.

nego rodzenia Słowa³⁰, dlatego można je nazwać zwierciadłami, w których odwieczne rodzenie Słowa znajduje swoje odbicie³¹.

Nie tylko Słowo odwieczne, ale również Chrystus jako Słowo wcielone wycisnął swe ślady w stworzeniu³². W *De reductione artium in theologiam* — gdy „sprowadzał” do teologii filozofię przyrody — przypomniał Bonawentura swoją teorię o rationes seminales, rationes intellectuales i rationes ideales, z których pierwsze są w materii, drugie w duszy, a trzecie w Bogu, i dodał, że nie byłoby w świecie najwyższej doskonałości, gdyby natura, w której są rationes seminales, natura, w której są rationes intellectuales, oraz natura, w której są rationes ideales, nie zjednoczyły się w jednej osobie. Skoro to spotkanie potrójnych rationes dokonało się w Chrystusie, który połączył w sobie materię, ducha i bóstwo, otrzymaliśmy w Nim szczyt doskonałości, Alfę i Omegę³³. „Wszystkie więc stworzenia tworzą niejako tron chwały, na którym zasiada i króluje Chrystus jako początek i cel, środek i centrum wszystkiego”³⁴.

2. CHRYSZTUS-SŁOWO WCIELONE JAKO CENTRUM STWORZENIA

Chrystus stanowi centrum całego świata stworzonego, wszystkich bytów materialnych i duchowych, nie tylko jako Słowo odwieczne i nie-stworzone, ale również jako Słowo wcielone.

Przedkopernikańska koncepcja świata umożliwiła Bonawenturze obronę tezy, że krzyż Chrystusa stanął w środkowym jego punkcie. Centrum świata bowiem — według tej teorii — stanowi Ziemia; a ponieważ jest najniższa i znajduje się w centrum wszystkich gwiazd, przyjmuje od nich ciepło i światło, które zapewniają jej przedziwną płodność. Między ziemią a Synem Bożym zachodzi analogia, ponieważ Słowo również, przychodząc na ziemię dla nas i dla naszego zbawienia, unizyło się zstępując aż do „środka głębi” Wstępując na krzyż stanęło w centrum świata, gdzie zgromadziło dla nas zbawczą moc³⁵.

Chrystus stanowi również centrum czasu. Pojawił się pośrodku lat

³⁰ Tamże nr 12 — s. 138-139.

³¹ „Si ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis” (*Itiner* c. 2 nr 7 — V. 301 b).

³² *Sermo 2 de S. Andrea* — IX 470 b.

³³ *De reductione* nr 20 — V 324 ab.

³⁴ Simonelli, jw. s. 41.

³⁵ *In Hexaem.* coll. 1 nr 21-23 — V 333 a.

(in medio annorum)³⁶. Czasy poprzedzające Chrystusa kierowały się ku Niemu jako ku swemu celowi, czasy pochrytusowe również zwracają się ku Niemu. Dwaj Cherubini zwrócenii twarzami do Arki Przymierza symbolizowały dwa Testamenty ukierunkowane na Chrystusa³⁷.

Dzieło stworzenia osiągnęło swój szczyt w Słowie wcielonym. Na początku dzieła stworzenia stoi Verbum increatum, na końcu — Verbum incarnatum. Przez wcielenie Alfa stała się Omega, a Pierwszy — Ostatnim. Sam człowiek nie mógł godnie uwieńczyć stworzenia, chociaż został powołany do bytu jako ostatni i najdoskonalszy wśród stworzeń, zatarł bowiem w sobie podobieństwo i obraz Boży. Gdyby nawet zachował owe similitudo oraz imago Dei, nie byłby stworzeniem najdoskonalszym z możliwych, ponieważ nie zjednoczył się osobowo z Bogiem. Szczytem doskonałości natury ludzkiej było otwarcie się na Boga i możliwość zjednoczenia się z naturą Bożą w jednej osobie: „unibilitas [naturae humanae] cum divina in unitate personae” Dopiero w Chrystusie ludzkość zrealizowała tę swoją największą szansę; dopiero w Nim człowiek osiągnął szczyt możliwości stworzenia: spotkanie z Bogiem w zjednoczeniu osobowym. Dopiero i tylko w Chrystusie absolutnie największa możliwość bytu stworzonego znalazła swoje urzeczywistnienie. Dopiero On i tylko On stanął na szczycie świata³⁸. Dopiero do Niego i tylko do Niego dadzą się w całej pełni zastosować słowa, że człowiek jest celem wszystkiego: „finis omnium homo”³⁹.

Pierwszą konferencję *In Hexaëmeron* poświęcił Bonawentura Chrystusowi jako centrum wszelkiego rodzaju wiedzy. Argumentacja, jaką proponuje, brzmi co najmniej dziwnie, słuchamy jej z niepokojem, a nawet nie rozumiemy przy pierwszym czytaniu. Nie zawsze nas przekonuje; wydaje się zbyt daleko odbiegać od ścisłości i za bardzo pograżać się w analogii. Teza jednak pozostaje bardzo jasna: głosi zdecydowanie powszechny chrystocentryzm; cała zaś argumentacja, mimo swej niezwykłości, konsekwentnie zmierza do uprawomocnienia zdania: „Chrystus stanowi centrum wszystkiego”⁴⁰.

Z tekstu konferencji wyraźnie widać, że autor usilnie pragnie odnajdywać Chrystusa we wszystkim. Jeśli ucieka się do bardzo nawet odległych analogii, to właśnie dlatego, by zdecydowanie wyakcentować absolutny prymat Chrystusa oraz Jego centralną pozycję w świecie stwo-

³⁶ Tamże. Por. Ratzinger, jw.; S. Classen. *Zur Geschichtstheologie Bonaventuras*. „Wissenschaft und Weisheit” 23:1960 s. 197-212.

³⁷ *In Hexaëm.* coll. 3 nr 11 — V 345 a.

³⁸ *In Nativ.* sermo 2 nr 3 — IX 110 a.

³⁹ Tamże IX 109 n. Por. też *Brevil.* p. 4 c. 1 — V 241; *I Sent.* d. 37 p. 1 a. 3 q. 2 concl. — I 648 b; *IV Sent.* d. 24 p. 1 a. 1 q. 1 concl. — IV 609 a. Por. Gerken, jw. s. 309-318.

⁴⁰ *In Hexaëm.* coll. 1 nr 10 — V 330 b.

rzeń. Rozważając siedem nauk (metafizykę, fizykę, matematykę, logikę, etykę, prawo i teologię), w każdym przypadku dochodzi do wniosku, że Chrystus pod jakimś względem stanowi centrum rzeczy⁴¹.

II. CHRYSSTOCENTRYZM POZNANIA NATURALNEGO

1. RADYKALNA NIEWYSTARCZALNOŚĆ CZŁOWIEKA W POZNANIU NATURALNYM

U podstaw bonawenturiańskiej teorii poznania łatwo można dostrzec głębokie przekonanie, że człowiek zarówno w istnieniu i działaniu, jak też w poznaniu, nawet naturalnym, potrzebuje pomocy Bożej. Bez niej nawet w porządku naturalnym nie mógłby czegokolwiek poznać w sposób pewny. Jest to myśl św. Augustyna, którą przyswoił sobie Doktor Seraficki:

[...] ponieważ natura nasza jako byt za swego stwórcę posiada Boga, bez wątpienia Jego też musimy mieć za nauczyciela, byśmy mogli poznać prawdę (*ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem*)⁴².

Przekonanie o radykalnej niewystarczalności człowieka stanowi cechę charakterystyczną augustyńsko-franciszkańsko-bonawenturiańskiego nurtu w filozofii i teologii. Z jednej strony podkreśla absolutną doskonałość Boga, od którego wszystko zależy, zarówno w istnieniu, jak w działaniu, z drugiej — absolutną niedoskonałość, zależność i ograniczoność człowieka oczekującego we wszystkim pomocy ze strony nieskończonej Doskonałości, która jedynie jest Prawdą⁴³. Wspomniana tendencja ujawnia się szczególnie wyraźnie w kwestiach, które mówią o tym, co należy przypisać stworzeniu, a więc w kwestii o hylemorficznej strukturze aniołów⁴⁴, o *rationes seminales*, które zdecydował się przyjąć odrzucając opinię o rodzeniu form (bowiem teoria o *rationes seminales* — jego zdaniem — mniej przypisuje stworzeniu, a więcej Bogu), jak też o skuteczności sakramentów; jeśli odrzucił tezę, że sakramenty w sposób fizyczny przyczynują łaskę, uczynił to dlatego, że zdaje się ona rzeczom przypisywać moc boską⁴⁵.

⁴¹ Por. bonawenturiańską teorię subalternacji.

⁴² *De civitate Dei* lib. 11 c. 25. PL 41, 339.

⁴³ *In Hexaëm.* coll. 3 nr 8 — V 338 b.

⁴⁴ Tamże coll. 4 nr 12 — V 351 a.

⁴⁵ „Cavendum est enim, ne dum nimis damus corporalibus signis ad laudem, subtrahamus honorem gratiae curanti [...]”. Ten tekst Bonawentury przytacza F. Henquinet (*De causalitate sacramentorum juxta codicem autographum S. Bonaventurae.* „Antonianum” 8:1933 s. 422).

W podkreślaniu istotnej niewystarczalności człowieka Bonawentura różni się od św. Tomasza, który szedł raczej w kierunku dowartościowywania naturalnych sił i możliwości ludzkiej jednostki. Dwa odmienne stanowiska, Doktora Serafickiego i Doktora Anielskiego, były uwarunkowane odmiennymi pojęciami natury. Można powiedzieć, że Bonawentura bliższy jest protestantyzmowi z jego pesymizmem w ocenie natury ludzkiej, Tomasz natomiast stoi bliżej pelagianizmu z jego optymizmem w patrzeniu na człowieka. Tomasz określał naturę per *essentiam*; dlatego każdemu stworzeniu przyznawał z tytułu należności wszystko, co podpada pod definicję jego istoty i dlatego — według Doktora Anielskiego — rozum ludzki ze swej natury posiada wszystko, co jest potrzebne do poznania czy do zaspokojenia jego zdolności poznawczych⁴⁶. Bonawentura natomiast (a z nim prawie wszyscy mistrzowie franciszkańscy) nie tak łatwo przyznaje bytom to wszystko, co zdaje się wymagać ich istota. Warunkuje to wieloma czynnikami, a w pierwszym rzędzie radykalną zależnością stworzenia od Boga. Stworzenia przede wszystkim z a l e ż ą od Stwórcy. Taki jest porządek, w którym istnieją. Dotyka on całego bytu stworzonego, nie tylko zaistnienia i trwania w istnieniu, ale również działania i poznania. Do pełni poznania (*ad plenum cognoscere*) nie wystarczają wewnętrzne zasady bytu⁴⁷. Historia filozofii dostarcza interesujących przykładów na potwierdzenie tezy o niewystarczalności rozumu ludzkiego do bezbłędного poznania prawd nawet naturalnych. Filozofowie pogańscy bowiem, również najwięksi, nie zdołali uniknąć poważnych błędów⁴⁸. Do pełnego i poprawnego poznania intelektualnego niezbędna jest pomoc Boża, którą otrzymujemy jako pewnego rodzaju światło wewnętrzne⁴⁹.

Stanowisko Bonawentury, które zwykle się określać jako iluministyczne (*lumen* = światło, stąd nazwa „teoria iluminacji”, czyli teoria

Myśl o radykalnej niewystarczalności człowieka i troska, by przypisując zbyt wiele człowiekowi nie umniejszać chwały Bożej, zachęca do refleksji nad podobieństwem myśli Bonawentury i myśli reformatorów XVI w., co w okresie intensywnych poszukiwań ekumenicznych zasługuje na szczególne podkreślenie. O. M. Villain 20 IV 1970 r. wygłosił na KUL referat na temat ekumenizmu duchowego. W dyskusji, która wywiązała się po referacie, przypomniał zdanie protestanckiego profesora F. J. Leenhardta, że gdyby Kościół poszedł za św. Bonawenturą, nie byłoby reformacji.

⁴⁶ Por. Simonelli, jw. s. 67.

⁴⁷ *De scientia Christi* q. 4 ad 14 — V 25 b.

⁴⁸ *De donis Spiritus Sancti* coll. 4 nr 12 — V 476 a. Na ten temat por. F. Tinivella. *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana juxta „Collationes in Hexaëmeron”*. „Antonianum” 11:1936 s. 27-50, 135-186, 277-318.

⁴⁹ „Haec lux [divina] est inaccessibilis, et tamen proxima animae, etiam plusquam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis et tamen summe intima” (*In Hexaëm. coll. 12 nr 11 — V 386 a*).

oświecenia), sięga korzeniami do Platona, a w ujęciu chrześcijańskim do św. Augustyna. Myśl tę rozwijała franciszkańska szkoła zarówno w Oksfordzie, jak w Paryżu. Robert Grosseteste, założyciel oksfordzkiej szkoły franciszkańskiej, uważał wiedzę ludzką za wypromieniowanie światła niestworzonego, w którym dostrzegamy prawdy rzeczy⁵⁰. Aleksander z Hales, ojciec franciszkańskiej szkoły w Paryżu, zawęził funkcję Bożego oświecenia w poznaniu ludzkim do pewnego tylko zakresu przedmiotów poznania⁵¹.

Św. Bonawentury nie zadowalała arystotelesowska koncepcja abstrakcji, która — jego zdaniem — nie potrafi wyjaśnić ogólności, konieczności i wiecznotrwałości idei, tych bowiem przymiotów nie posiadają rzeczy, z których abstrahujemy. To co wieczne i konieczne może być albo Bogiem, albo w Bogu. Ponieważ nie może być Bogiem, musi być w Bogu; w Bogu zatem należy szukać racji takiego właśnie poznania ludzkiego (por. teorię egzemplaryzmu)⁵². Racji tych nie możemy jednak odkryć bez specjalnego światła, którym Bóg w naturalny sposób wspiera poznawcze działanie człowieka (iluminizm)⁵³. Tomasz przyjmował jedynie *concursum generalis* jako niezbędny do realizacji naszego poznania; Bonawentura więcej przypisywał Bogu⁵⁴.

2. ROLA CHRYSYUSA W POZNANIU NATURALNYM

Ponieważ Chrystus jako Słowo niestworzone stanowi exemplar, w którym Ojciec siebie i wszystko inne wyraził, poznając Słowo, poznajemy wszystko: „Jeśli więc poznajesz Słowo, poznajesz wszystko, co można poznać”⁵⁵. Przez Słowo dochodzi się do poznania stworzeń⁵⁶. Wszystko, co przez Verbum zostało stworzone, tylko przez Nie może być poznane. Słowo stanowi bramę, przez którą musi się przejść, by poznać rzeczy⁵⁷. Ono stanowi centrum prawdy, poprzez którą poznaje się wszelkie inne prawdy⁵⁸.

Nasze poznanie zależy od Słowa w ten sposób, jak widok rzeczy za-

⁵⁰ „Omnis creata veritas non nisi in lumine veritatis summae conspicitur” (*De veritate* — cyt. za: L. Bauer. *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Boschofs on Lincoln*. Münster i. W. 1912 s. 138).

⁵¹ STh lib. 2 p. 1 in. q. 4 tract. 1 sect. 2 q. 3 tit. 1 membr. 2 c. 1 a. 2 nr 372. Ed. Quaracchi t. 2, 452 b.

⁵² *Itiner* coll. 2 nr 9 — V 302 a.

⁵³ *II Sent.* d. 7 p. 2 a. 1 ad 6 — I 191 b; *In Hexaëm.* coll. 6 nr 1 — V 360 ab.

⁵⁴ Por. Simonelli, jw. s. 64 n.

⁵⁵ *In Hexaëm.* coll. 3 nr 4 — V 344 a.

⁵⁶ Tamże coll. 1 nr 10 — wyd. Delorme s. 4.

⁵⁷ Tamże coll. 3 nr 9 — wyd. Delorme s. 37. Por. Simonelli, jw. s. 79.

⁵⁸ *In Hexaëm.* coll. 1 nr 13 — V 331 b.

leży od światła słonecznego. Jak nie możemy dostrzec czegokolwiek bez światła, tak nie możemy rozumieć bez Słowa: „Non contingit intelligere nisi per Verbum”⁵⁹.

W konferencji na temat *Christus unus omnium Magister*⁶⁰ — zgłaszając zastrzeżenia pod adresem wartości poznania przez analogię — postawił tezę, że Chrystus jest zasadniczym źródłem oświecenia poznawczego („fontale principium illuminationis cognoscivae”) oraz że jest źródłem wszelkiego poprawnego poznania („Ipse Christus est autem fons omnis cognitionis rectae”)⁶¹. Bonawenturze nie chodziło jedynie o poznanie przez wiarę i kontemplację, ale także o poznanie rozumowe⁶². Przypomniał, że prawda odkrywana w pełni naukowo musi być niezmienna (warunek ze strony przedmiotu), a poznanie musi być pewne (warunek ze strony podmiotu). Jeśli chodzi o pierwszy warunek (veritas immutabilis ex parte scibilis), nie mogą spełnić go same rzeczy stworzone stanowiące przedmiot poznania, ponieważ rzeczy z natury swojej są zmienne. Jeśli w rzeczach istnieje coś niezmiennego, to jedynie o tyle, o ile istnieją w niezmiennym Słowie Bożym. Dlatego bez Słowa Bożego poznanie doskonałe, czyli niezmienne i koniecznościowe, jest niemożliwe⁶³. Jeśli chodzi o drugi warunek (certitudo infallibilis ex parte scientis), nie może go spełnić sam poznający rozum, który jest omylny; światło rozumu ulega przecież zaciemnieniom. Musimy więc założyć jakieś światło doskonałe. Takim światłem jest Chrystus. Mądrość niestworzona i Światło prawdziwe, oświecające każdego człowieka przychodzącego na ten świat⁶⁴.

Łatwo dostrzec różnicę między tomaszową i bonawenturiańską teorią poznania. Tomasz zaproponował abstrakcję, Bonawentura abstrakcję oraz iluminację, którą uzupełnił teorię abstrakcji i którą związał z Chrystusem jako Słowem niestworzonym⁶⁵.

⁵⁹ Tamże coll. 3 nr 9 — V 344 b-345 a.

⁶⁰ *De rebus theologicis sermo* 4 — V 567-574.

⁶¹ Tamże 567 a.

⁶² „Est etiam magister cognitionis, quae est per rationem et hoc, in quantum est veritas” (tamże nr 6 V 568 b). Bonawentura rozwija to zagadnienie w *De scientia Christi* q. 4, w *Itinerarium*, w *In Hexaëmeron* i w *De donis Spiritus Sancti*.

⁶³ „[...] restat, quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi adsit Christus, Dei Filius et magister” (tamże nr 7 — V 569 a).

⁶⁴ Tamże nr 9-10 — V 569 b-570 a. Por. *In Hexaëm.* coll. 12 nr 5 — 385 ab; 20 nr 5 — V 426 a.

⁶⁵ Por. Z. van de Woestyne. *Augustinismus in gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae.* „Antonianum” 8:1933 s. 281-306; 9:1934 s. 383-404.

III. CHRYSSTOCENTRYZM POZNANIA NADPRZYRODZONEGO

1. CHRYSSTUS CENTRUM ORAZ ALFĄ I OMEGĄ OBJAWIENIA

W poznaniu nadprzyrodzonym Bonawentura rozróżnia poznanie przez wiarę i poznanie przez kontemplację. Chrystus jest „nauczycielem i zasadą poznania przez wiarę”⁶⁶. Wypełnia tę funkcję na dwa sposoby: przez wewnętrzne oświecenie i przez Pismo św. W tym bowiem sensie należy rozumieć zdanie: „To poznanie [przez wiarę] realizuje się dwoma drogami, mianowicie przez objawienie (per revelationem) i przez autorytet (per auctoritatem)”⁶⁷. Bonawentura posłużył się także innymi określeniami: „przyjście Chrystusa do umysłu” (adventum Christi in mentem), co stanowi odpowiednik oświecenia, oraz „przyjście Chrystusa w ciele” (adventum Christi in carnem), co odpowiada Pismu św. czy autorytetowi. Mówi też o tym, że Chrystus stał się naszym nauczycielem jako Verbum inspiratum oraz jako Verbum incarnatum. Chrystus jako Verbum inspiratum oświecał proroków i oświeca wszystkich wierzących. Nie chodzi tu jedynie o takie światło, jakiego udziela człowiekowi, by umożliwić mu pewne i koniecznościowe poznanie naturalne, ale o światło specjalne, bez którego poznanie prawd wiary jest niemożliwe⁶⁸.

Chrystus jako Verbum incarnatum posiada zasadnicze znaczenie dla naszego poznania przez wiarę, ponieważ poucza autorytatywnie przez Pismo św., którego stanowi centrum, Alfę i Omegę.

Cała Biblia zwraca się ku Chrystusowi przychodzącemu w ciele; wszyscy hagiografowie patrzą na Chrystusa jako na fundament całej

⁶⁶ „Christus nempe secundum quod via est magister et principium cognitionis, quae est per fidem” (*De rebus theologicis sermo 4 nr 2 — V 568 a*).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ „Cum igitur his duabus viis contingat devenire ad cognitionem fidelem, hoc non potest esse nisi per Christum datorem, qui est principium omnis revelationis secundum adventum sui in mentem, et firmamentum omnis auctoritatis secundum adventum sui in carnem.

3. Venit autem in mentem, ut lux revelativa omnium prophetalium visionum, secundum illud Danielis secundo: »Ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta, et lux cum eo est«; lux scilicet divinae sapientiae, quae Christus est, secundum illud Joannis octavo: Ego sum lux mundi; [...]. Sine hac luce, quae Christus est, nemo potest sacramenta fidei penetrare [...] ex quo datur intelligi, quod non potest perveniri ad certam fidei revelationem nisi per adventum Christi in mentem” (*De rebus theologicis sermo 4 nr 2-3 — V 568 ab*).

„[...] Verbum inspiratum; et hoc fuit in omnibus Prophetis; et nos audivimus hoc verbum, quia Spiritus sanctus testificatur, quoniam Christus est veritas” (*In Hexaem. coll. 9 nr 3 — V 373 b*).

wiary chrześcijańskiej⁶⁹. Pismo św. bez Chrystusa byłoby jak dom bez fundamentu. Stawszy się fundamentem przepowiadania zarówno Starego, jak Nowego Testamentu, stał się nauczycielem poznania przez wiarę⁷⁰.

Chociaż całe Pismo mówi o Chrystusie, to jednak niektóre tematy posiadają szczególnie bliski z Nim związek: mądrość⁷¹, źródła⁷², zwycięstwa⁷³, wybitne postacie⁷⁴ oraz początek i koniec⁷⁵. Wszystko, co Bonawentura odkrywał w Piśmie św., usiłował wiązać w jakiś sposób z Chrystusem. Czynił to programowo i przyjął jako zasadę poprawnej interpretacji objawienia⁷⁶.

Całość nauki Pisma św. streszcza się i wypełnia w Chrystusie⁷⁷. „Wszystkie słowa Pisma św. streszczają się w tym Słowie, mianowicie w [Słowie] narodzonym, umęczonym, pogrzebanym i zmartwychwstałym”⁷⁸. W listach św. Pawła „nie ma ani jednej czwartej strony, która by nie mówiła o najśłodszym imieniu Jezusa Chrystusa”⁷⁹.

Chrystus-Słowo niestworzone stoi jako Alfa na początku, Chrystus-

⁶⁹ *De rebus theologicis sermo* 4 nr 5 — V 568 a.

⁷⁰ Tamże 568 b.

⁷¹ Por. *In Hexaëm.* coll. 3 nr 15-16 — V 346 a. Interpretacja biblijnej Mądrości w odniesieniu do Słowa Bożego przyjęła się powszechnie w egzegezie chrześcijańskiej. Bonawentura wyróżnił się może tylko częstszym odnoszeniem Mądrości do Słowa wcielonego.

⁷² Tamże nr 17 — V 346 a. Podstawą zastosowania do Chrystusa jako Słowa wcielonego tekstów o źródle jest funkcja Chrystusa w stosunku do Kościoła.

⁷³ „Unde omnia bella Scripturae referuntur ad victoriam Christi” (tamże nr 18). W wydaniu Delorme’a (s. 41) zdanie to brzmi: „Ad cuius [Christi] victoriam figurandam reducuntur omnia sacrae Scripturae bella et victoriae”.

⁷⁴ W *In Hexaëm.* coll. 14 Bonawentura szkicuje model historii zbawienia dzieląc ją na 12 okresów; w każdym okresie wyróżnia 4 znaki czy osoby, które wskazują na Chrystusa z Jego Mistycznym Ciałem (V 396-398). Por. też wyd. Delorme’a s. 163-168.

⁷⁵ Doktor Seraficki odniósł do Chrystusa pierwsze słowa Starego Testamentu i pierwsze słowa ewangelii św. Jana („In principio [...]”) (*In Hexaëm.* coll. 1 nr 10 — V 331 a). Zwrócił też uwagę, że ostatnia księga Pisma św. ukazuje Chrystusa na tronie przyjmującego hołdy obu Testamentów: „Vetus ergo Testamentum et novum in magna consonantia et harmonia conveniunt et sunt sicut viginti quattuor seniores circa thronum Christi, ut nulla sit dubitatio” (Tamże coll. 9 nr 20 — V 375 b). „Omnes enim Scripturae et Prophetae principaliter ad Christum habent respectum. In cuius designationem dicitur Exodi 25 quod duo Cherubim respiciebant se mutuo versis vultibus in propitiatorium, id est duo testamenta ad Christum” (*In Luc.* c. 24 nr 34 — VII 595 b).

⁷⁶ *In Hexaëm.* coll. 3 nr 21 — wyd. Delorme s. 43; coll. 9 nr 19. V 375 a.

⁷⁷ Tamże coll. 5 nr 26 — wyd. Delorme s. 201.

⁷⁸ *In Luc.* c. 24 nr 23 — VII 595b.

⁷⁹ *In Hexaëm.* coll. 2 nr 28 — wyd. Delorme s. 167.



-Słowo wcielone jako Omega zamyka czasy⁸⁰. Takim ukazuje Go objawienie.

2. CHRYSOLOGICZNA ZASADA HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ

Chociaż wstęp do *Breviloquium*, gdzie św. Bonawentura zestawił szczegółowe zasady hermeneutyki biblijnej⁸¹, nie zawiera sformułowania zasady chrystologicznej, to jednak wydaje się, że trafnie odczytamy myśl Doktora Serafickiego dostrzegając tę zasadę u samych podstaw jego egzegezy. Zasadę chrystologiczną sugerują przytoczone już wyżej teksty mówiące o Chrystusie jako o najważniejszym temacie całego objawienia, scalającym oba Testamenty. Zebrane niżej wypowiedzi dopowiedzą tylko myśl, że Chrystus jest absolutnie koniecznym warunkiem właściwego zrozumienia Pisma św.

Trzecia konferencja *In Hexaëmeron* wyjaśnia, w jaki sposób Chrystus-Słowo wcielone stanowi klucz do zrozumienia całego Pisma św. Przypomina spotkanie Zmartwychwstałego z apostołami (Łk 24) i zwraca uwagę na słowa wiersza 45: „Wtedy oświecił ich umysł, aby rozumieli Pisma”. Następnie podkreśla, że oświecenia dokonało Słowo, które stało się ciałem i mieszkało między nami, i ukazywało się w dwu naturach a jednej osobie⁸². Słowo wcielone oświeciło oba Testamenty tak, jak apostołów; dzięki światłu Chrystusa księga Pisma św. stała się czytelna. „Całe bowiem Pismo św. ukierunkowało się przede wszystkim na Chrystusa”⁸³. Do Niego sprowadzają się wszystkie cuda, prawdy, charyzmaty, wojny, dary i twierdzenia⁸⁴. Wystarczy wyeliminować z Biblii część mówiącą o dokonanym przez Chrystusa odkupieniu, by reszta stała się całkowicie niezrozumiała⁸⁵.

Mówiąc o Chrystusie jako kluczu do zrozumienia Pisma św., autor ma na myśli wszystkie tajemnice Jego życia i śmierci, ale zdaje się wyjątkowo akcentować tajemnicę wcielenia i krzyża. Najwięcej — jego zdaniem — światła na księgę Pisma pada z Kalwarii. Krzyż, na którym zawisło Słowo wcielone, najskuteczniej pomaga zrozumieć oba Testa-

⁸⁰ *De reductione* nr 20 — V 324 b. Por. *Brevil.* p. 4 c. 1 oraz 4 — V 241 a-242 a i 244 a-245 a.

⁸¹ *Prologus* § 6 — V 207 n.

⁸² *In Hexaëm.* coll. 3 nr 10 — V 545 a.

⁸³ Tamże coll. 2 nr 17 — wyd. Delorme s. 163.

⁸⁴ Tamże coll. 3 nr 21 — wyd. Delorme s. 43.

⁸⁵ „Tunc aperuit illis sensum, quando intellexerunt Scripturas, id est per hanc clavem Verbi incarnati liber Scripturae habet intelligi, eo quod est principaliter de operibus reparationis. Nisi enim intelligas ordinem et originem reparationis, Scripturam intelligere non potes. Nomen autem reparationis est Verbum Dei” (*In Hexaëm.* coll. 3 nr 11 — V 345 a).

menty, które wcale nie stanowią łatwej lektury. Da się ją porównać do głębokiego morza, niemożliwego do przebycia bez posłużenia się statkiem. Czym statek dla przebycia morza, tym jest krzyż Chrystusa dla zrozumienia Pisma św.⁸⁶.

Idea Chrystusa, zwłaszcza cierpiącego, jako fundamentu właściwego zrozumienia Biblii przyświecała Bonawenturze od samych początków jego pracy profesorskiej. W komentarzu do Łukasza postawił tezę, że w ogóle nie można zrozumieć Pisma św. bez Chrystusa ukrzyżowanego, zmartwychwstałego i ogłoszonego poganom⁸⁷. W świetle krzyża wszystko staje się jasne, gdyż on jest kluczem, bramą, życiem i wspaniałością prawdy⁸⁸. Jednak żeby wspaniałość tej prawdy poznać, nie wystarczy studiować, ale trzeba także naśladować Chrystusa i rozmyślać o Jego krzyżu⁸⁹.

3. CENTRALNE MIEJSCE I FUNKCJA CHRYSUSA W POZNANIU PRZEZ KONTEMPLACJĘ

Bonawenturiańska teoria kontemplacji stała się przedmiotem licznych studiów⁹⁰. Wybiorę z nich tylko te elementy, które oświetlają znaczenie, jakie w tego rodzaju poznaniu posiada — według Doktora Serafickiego — Chrystus.

W konferencji *Christus unus omnium magister*, w której rozważa funkcję Chrystusa we wszystkich rodzajach ludzkiego poznania, zastanawia się również nad znaczeniem Chrystusa w poznaniu przez kontemplację. Nawiązując do słów Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” twierdzi, że Chrystus jako życie jest mistrzem poznania kontemplatywnego. Ten rodzaj poznania może mieć za swój przedmiot bóstwo lub człowieczeństwo, paralelnie do dwojakiemu sposobu kontemplacji: wstępującego i zstępującego. Oba dokonują się przez Chrystusa.

⁸⁶ *In Hexaëm.* coll. 1 nr 5 — wyd. Delorme s. 148.

⁸⁷ *In Luc.* c. 24 n. 58 — VII 601 b. Por. *In Hexaëm.* coll. 1 nr 5 — wyd. Delorme s. 148.

⁸⁸ *De triplici via* c. 3 § 3 — VIII 14 a.

⁸⁹ Tamże 12 b-14 a.

⁹⁰ Por. np. E. Longpré. *La théologie mystique de Saint Bonaventure*. „Archivum Franciscanum Historicum” 14:1921 s. 36-108; Jean de Dieu de Champsecret OFMCap. *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*. „Études Franciscaines”. Nouv. Série 7:1956 s. 63-74, 133-154; Simonelli, jw. s. 170-191; T. Moretti-Costanzi. *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*. Assisi 1956.

O poznaniu przez kontemplację Bonawentura pisze w *De rebus theologicis sermo* 4 — V 570 a-572 a; *Brevil.* p. 5 c. 6 — C 258 b-260 a; *De donis Spiritus Sancti* coll. 4 nr 19-23 — V 477 b-478 b; coll. 9 nr 2-7 — V 499 a-500 b; *In Hexaëm.* coll. 2 nr 28-34. V 340 b-342 b; coll. 20 nr 2 — V 425 ab.

Kontemplacja wstępująca skierowuje się ku tajemnicom życia Bożego, a staje się możliwa tylko dzięki Chrystusowi — Słowu niestworzonemu; jako niezbędne światło, rozjaśnia ono drogę do Ojca. Kontemplacja zstępująca skierowuje się ku Słowu wcielonemu, które oczyszcza, oświeca i udoskonala cały Kościół stając się dla niego życiem ⁹¹.

Na zasadniczą funkcję Chrystusa (jako Słowa wcielonego) w kontemplacji wskazuje podwójne życie duszy oraz dwa zmysły w człowieku. Dusza bowiem żyje w ciele i żyje w Bogu; człowiek zaś posiada zmysł wewnętrzny i zewnętrzny. Życie w Bogu oraz zmysł wewnętrzny znajdują swój właściwy przedmiot w kontemplacji bóstwa, życie natomiast w ciele i zmysł zewnętrzny — w kontemplacji człowieczeństwa Chrystusa. Chrystus i tylko On, dzięki swej boskiej i ludzkiej naturze, może obdarzyć szczęściem ludzi ukierunkowanych zarazem na Boga i na człowieka ⁹².

Chrystus jako Bóg-Człowiek stanowi najwłaściwszy dla człowieka przedmiot kontemplacji. Wyraża dobrze tę myśl zdanie z komentarza do ewangelii św. Łukasza, chociaż wypowiedział je Bonawentura w innym kontekście, mianowicie gdy omawiał przebywanie zbawionych z Chrystusem:

Od Chrystusa i przez Chrystusa przechodzimy do Chrystusa (*a Christo et per Christum transimus ad Christum*), mianowicie od chwały ciała do chwały duszy, a od niej do chwały Bóstwa ⁹³.

⁹¹ Nr 11-13 — V 570 a-571 a.

⁹² Tamże nr 14 — V 571 a.

⁹³ *In Luc. c. 12 nr 56 — VII 325 b.* Ludzka natura Chrystusa w tajemnicy wcielenia i krzyża zajmowała naczelne miejsce w duchowości św. Franciszka z Asyżu i stała się ulubionym przedmiotem pobożności oraz teologii franciszkańskiej. W ujęciu św. Bonawentury Chrystus ukrzyżowany stanął również w centrum duchowości. Zwrócono nawet uwagę na bliskie podobieństwo „teologii krzyża” w ujęciu Doktora Serafickiego oraz w całokształcie myśli M. Lutra.

Teologia crucis w ujęciu Bonawentury: Bernarello, jw.; Guardini. *Die Lehre*; Simonelli, jw. s. 179-191; S. du Chambon-Feugerolles OFMCap. *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Saint Bonaventure*. Lyon 1932; Strack, jw.; W. Hülsbusch. *Elemente einer Kreuzes Theologie in den Spätschriften Bonaventuras*. Düsseldorf 1968.

Teologia crucis w ujęciu M. Lutra: P. Althaus. *Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers*. „Luther” 8:1926 H. 4 s. 97-107; W. von Loewenich. *Luthers Theologia crucis*. 4. Aufl. München 1954; R. Prenter. *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther*. „Lutherische Rundschau” 9:1959 s. 270-283; M. Elze. *Das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und bei Luther*. W: *Geist und Geschichte der Reformation. Festschrift Hanns Rückert*. Berlin 1966 s. 127-151; A. Brandenburg. *Luthers theologia crucis und die Auffassung von der pligernde Kirche*. W: *Volk Gottes (Festgabe Josef Höfer)*. Freiburg 1967 s. 323-335.

Psychofizyczna struktura człowieka domaga się w poznaniu kontemplacyjnym przedmiotu konkretnego, dlatego człowieczeństwo Chrystusa ułatwia to poznanie (a Christo); dopiero poprzez nie umysł wznosi się do kontemplacji rzeczywistości wyższej — bóstwa (ad Christum).

W fazie przygotowania do kontemplacji istotną funkcję pełni pamięć na Ukrzyżowanego⁹⁴. Konieczne jest również życie autentycznie chrześcijańskie, którego najwyższą normą jest Chrystus. Jako Słowo wcielone, jest formą i wzorem doskonałości⁹⁵. Chociaż na szczyty kontemplacji Boga człowiek wspina się poprzez kontemplację Jego śladów (vestigia Dei, czyli rzeczy, które wskazują na Boga jako na swoją przyczynę) oraz Jego obrazów (imagines Dei, czyli istoty rozumne, które mogą Boga poznać i kochać), to jednak miłość Chrystusa ukrzyżowanego stanowi warunek absolutnie niezbędny: „Nie ma zaś innej drogi [do kontemplacji], jak tylko płomienna miłość Ukrzyżowanego”⁹⁶. Istnieje wiele etapów na drodze prowadzącej od stworzenia i przez stworzenie do Boga, dojść jednak do Niego możemy tylko przez Ukrzyżowanego⁹⁷.

Wewnątrz i zewnątrz zapisaną księgę zbawienia, o której pisze Apokalipsa (5, 5 nn.), zdołał otworzyć dopiero Baranek przybity do krzyża; dzięki Niemu odsłaniają się przed nami rzeczywistości pełne tajemnic: świat materialny, umysł, przymioty Boże, grzech, piekło, cnota i raj⁹⁸. Dziełka *Lignum vitae*⁹⁹ oraz *Vitis mystica* czyli *Traktat o Męce Pańskiej*¹⁰⁰ wzywają, by stanąć duchowo pod krzyżem Chrystusowym i usiłować upodobnić się do Ukrzyżowanego, o ile pragniemy osiągnąć stan doskonałej kontemplacji.

Całe dziełko *Lignum vitae* chce ułatwić czytelnikowi zapatrzenie się w Jezusa Chrystusa w Jego tajemnicach życia, męki i chwały. W każdym z tych trzech etapów Bonawentura wyróżnia cztery „owoce”, czyli prawdy o zbawieniu lub cnoty, których Jezus uczy swoim przykładem. Dlatego artyści zdobili wspomniane dziełko rysunkami drzewa o dwunastu gałęziach. Ukrzyżowany Chrystus zajmuje na tym drzewie miejsce centralne. Od końca XV w. ikonografia coraz częściej utożsamiała tę ilustrację dziełka Bonawentury z samym św. Bonawenturą, tak trafnie obrazuje ona jego chrystocentryczną duchowość¹⁰¹. Muzeum Jacquemart-André w Paryżu przechowuje obraz pędzla Vittorio Crivelliego

⁹⁴ *De regimine animae* nr 10 — VIII 130 b.

⁹⁵ *Sermo 1 de S. Andrea* — IX 467 a.

⁹⁶ *Itiner.* Prologus nr 3 — V 295 b.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ *De triplici via* c. 3 nr 5 — VIII 14 a.

⁹⁹ VIII 68-87.

¹⁰⁰ VIII 159-229.

¹⁰¹ *S. Bonaventura 1274-1974*. Vol. 1. Grottaferrata (Roma) 1973 s. 34.

przedstawiający św. Bonawenturę, który kontempluje trzymaną w prawej ręce miniaturę drzewa = krucyfiksu (= *lignum vitae*)¹⁰².

Kontemplując Chrystusa, zwłaszcza ukrzyżowanego, człowiek znajduje mądrość prowadzącą na szczyty zjednoczenia z Bogiem. Wypisana ona została w Chrystusie, który stał się dla nas księgą życia (Obj 20, 20); Bóg zamknął w niej skarby mądrości i wiedzy (Kol 2, 3)¹⁰³.

Ucząc siostry zakonne życia doskonałego, zalecił wciąż rozważać Chrystusa umęczonego:

Przystąp więc, służebnico, z najżywszym uczuciem do Jezusa zranionego, do Jezusa ukoronowanego cierniem, do Jezusa przybitego do krzyża i ze św. Tomaszem apostołem nie tylko zobacz rany od gwoździ na jego rękach, włóż nie tylko swój palec w miejsce gwoździ, włóż nie tylko rękę swoją w jego bok, ale całkowicie wejdź przez tę bramę aż do serca tegoż Jezusa i tam, przemieniona w Chrystusa najgorętszą miłością ukrzyżowanego, przybita gwoździami Bożej miłości, przebita włócznią serdecznej miłości, zraniona mieczem wewnętrznego współcierpienia, niczego innego nie szukaj, niczego innego nie pragnij, w niczym innym nie chcesz znajdować pociechy, jak tylko w tym, byś z Chrystusem mogła umrzeć na krzyżu. A wtedy zawołasz i powiesz z Pawłem apostołem: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”¹⁰⁴.

W krótkim piśmie *O kierownictwie duchowym (De regimine animae)* zalecił m. in. pokorę, pobożność, żal za popełnione grzechy, bojaźń Bożą, umiarkowanie, sprawiedliwość itd., na końcu jednak dodał jako rzecz — jego zdaniem — najważniejszą: pamięć o ukrzyżowanym Chrystusie¹⁰⁵.

Jeśli Jana Dunsza Szkota słusznie nazwano „Doktorem Słowa Wcielonego”¹⁰⁶, św. Bonawenturze należałoby nadać tytuł „Doktora Słowa Ukrzyżowanego”

¹⁰² Tamże il. nr 10. Różne ujęcia ikonograficzne motywu „Drzewo życia”: tamże il. nr 1-9.

¹⁰³ „Jesus, liber signatus” — to tytuł fragmentu dziełka *Lignum vitae* (VIII 84 b-85a). Autor w ten sposób zakończył wspomniany fragment: „O gdybym mógł znaleźć taką księgę, której początek od wieków, której istota niezniszczalna, której poznaniem życie, której pismo niezmażalne, której treść pociągająca, której doktryna łatwa, której wiedza słodka, której głębia niewyczerpalna, której słowa nie do wypowiedzenia, a jednak jedno słowo wszystkim! Zaprawdę, kto znalazł tę księgę, »znajdzie życie i zaczerpnie zbawienie od Pana« (Prz 8, 35)” (VIII 85 a).

¹⁰⁴ *De perfectione vitae ad sorores* c. 6 nr 2 — VIII 120 ab.

¹⁰⁵ „Ad quae omnia prosequenda super omnia credo valere memoriam Crucifixi, ut dilectus tuus tanquam fasciculus myrrhae inter mentis tuae ubera iugitur commoretur” (VIII 130 b).

¹⁰⁶ E. Longpré. *Le B. Duns Scot docteur du Verbe incarné*. „Studi Francesciani” 30:1933 s. 171-196.

IV. CHRYSTOCENTRYZM DZIEŁA NAPRAWY

1. CHRYSTUS ODNOWICIEL

a) **Racja wcielenia.** Klasyczny dla średniowiecza problem, czy Słowo przyjęłoby naturę ludzką, gdyby Adam nie zgrzeszył, teologowie podejmują do dzisiaj, nazywając swoje spory dyskusją na temat motywu wcielenia¹⁰⁷. Bonawentura poświęcił temu zagadnieniu jedną kwestię w *Komentarzu do III Księgi Sentencji* (zatytułował ją: „Co było główną racją wcielenia?”)¹⁰⁸. Nie mówił o motywie wcielenia, jak to czynią współcześni nam teologowie, ponieważ nazwa „motyw” sugeruje myśl o czymś zewnętrznym, co wpływa na działającego, podczas gdy w odniesieniu do Boga taki sposób mówienia jest mniej właściwy; nazwa „racja” lepiej podkreśla, że chodzi o cel dzieła, a nie działającego.

Współcześni teologowie oceniają niekiedy dyskusję na temat, czy Słowo przyjęłoby ludzką naturę, gdyby nie zgrzeszył pierwszy człowiek, jako rozważania typu „co by było, gdyby było” Doktor Seraficki uniknął tego zarzutu, pytał bowiem nie o sytuację hipotetyczną, ale konkretną, naszą, zaistniałą, mianowicie o historyczne wcielenie. Zastanawiał się, jaka była rzeczywista najważniejsza racja tego wydarzenia. Zreferował dwa proponowane już przed nim rozwiązania problemu: 1. że główną racją wcielenia było odkupienie i 2. że nie odkupienie, ale inne ważniejsze racje zdecydowały o wcieleniu. Następnie przytoczył argumentację za obu tezami i ostatecznie opowiedział się za odkupieniem jako główną racją wcielenia, chociaż nie odrzucił innych racji jako towarzyszących i ubocznych. Wybór swój uzasadnił w sposób dla siebie typowy: pierwsza teza jest — jego zdaniem — bardziej tradycyjna i lepiej służy pobożności. Pismo św. mówiąc o wcieleniu wskazuje na nie jako na inicjatywę Bożą podjętą dla odkupienia człowieka: Słowo przyszło szukać i zbawiać, co zaginęło¹⁰⁹. Pasterz nie szuka owcy, która go nie opuściła. Podobna argumentacja Augustyna i Bernarda silnie oddziaływała na Doktora Serafickiego. Jeśli chodzi o związek obu tez z pobożnością, Bonawentura przyznał, że obie mogą jej dobrze służyć swoim wewnętrznym pięknem, niemniej pierwszeństwo pod tym względem przyznaje pierwszej: „bardziej harmonizuje z pobożnością wiary, bowiem

¹⁰⁷ Por. np. J. Solano. *De Verbo incarnato*. W: *Sacrae theologiae summa*. T. 3. Matriti 1953 s. 14 nn.; P. Parente. *De Verbo incarnato*. Ed. 5. Romae 1956 s. 226.

¹⁰⁸ „Quae fuit incarnationis ratio praecipua” (d. 1 a. 2 q. 2 — III 21 a-28 b).

¹⁰⁹ Tamże III 24 b.

więcej czci oddaje Bogu [...]”¹¹⁰, „skuteczniej rozpala uczucia wier-nych”¹¹¹. Bardzo wysoko cenił tę rację pobożności:

Powiedziałem to wszystko bez uprzedzenia; nie chcę bowiem ograni-
czać dobroci Boga, ale [pragnę] podkreślić nadmiar jego miłości
w stosunku do upadłego człowieka, zapalić nasze uczucia do uko-
chania go [...] ¹¹².

Zawsze ostrożny i tym razem uniknął zbytniej pewności siebie. Ostatecznie, jak napisał, na pytanie o najważniejszą rację wcielenia bęzbłędnie może odpowiedzieć tylko ten, kto się wcielił ¹¹³.

Przeciwnicy tezy o odkupieniu jako głównej racji wcielenia wysunę-
li przeciw niej m. in. argument, że przyjęcie jej godzi w naukę o abso-
lutnym prymacie Chrystusa, zapewniającym stworzeniu najwyższą do-
skonałość. Bonawentura nie sądził, że ukazywanie Chrystusa jako
szczytu doskonałości stworzenia stanowi dla Niego wielki zaszczyt i że
czyni wspanialszym Jego prymat. Owszem, należy — według niego —
powątpiewać, czy stanowiło to dla Niego wielką chwałę. Byłoby to
chwałą raczej dla stworzenia, nie dla Chrystusa. I cóż to za zaszczyt
dla Boga-Człowieka, że podkreśla się Jego pierwsze miejsce pośród
stworzeń? Dlatego Bonawentura nie uznał doskonałości stworzenia za
główną rację wcielenia; zgodził się na nią jedynie jako na rację
uboczną ¹¹⁴.

b) Wcielenie a odkupienie. Chętniej niż o Chrystusie
Odkupicielu Bonawentura mówił o Chrystusie Odnowicielu. Lubił posłu-
giwać się triadą imion nadawanych Chrystusowi: Słowo odwieczne,
Słowo natchnienia i Słowo wcielone (*Verbum increatum, Verbum inspi-
ratum i Verbum incarnatum*). Pierwsze łączył z dziełem stworzenia,
drugie z procesem poznania, trzecie z dziełem naprawy. Termin „napra-
wa” stawiał wyżej niż „odkupienie”, „odkupienie” bowiem znajduje
swój odpowiednik w „upadku”, który nie stał przecież na samym po-
czątku dzieła stworzenia, natomiast „stworzenie” i „naprawa” pełniej

¹¹⁰ Tamże III 25 a.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże III 28 ab. Bonawentura w następujący sposób streścił swoją ar-
gumentację: „Quoniam igitur hic modus dicendi, etsi non videatur esse ita subti-
lis, sicut praecedens, plus consonat pietati fidei, in hoc quod auctoritatibus
Sanctorum magis concordat, et Deum magis honorificat, etiam incarnationis my-
sterium magis commendat, et affectum nostrum ardentius inflammat: ideo con-
cedendum est, ut praedictae auctoritates et rationes ostendunt, quod praecipua
ratio incarnationis fuit redemptio humani generis, quamvis multae rationes
aliae congruentiae huic rationi sint annexae” (tamże III 25 b).

¹¹³ III 24 b.

¹¹⁴ Por. Simonelli, jw. s. 199-201.

ujmują dzieło Boże ad extra: od samego początku do samego końca. Łacińskie terminy „creatio” i „recreatio” jeszcze wyraźniej oddają tę myśl spinając jak klamrami całe dzieje stworzenia wraz z jego odnową, a zarazem trafniej wypowiadają wewnętrzną jedność stwórczej i zbawczej aktywności Boga ¹¹⁵.

Na przestrzeni kilkudziesięciu ostatnich lat trzykrotnie podjęto poważne studia nad bonawenturiańską teorią naprawy: najpierw R. Guardini ¹¹⁶, który entuzjasmował się myślą Doktora Serafickiego, następnie R. Šilič ¹¹⁷, wreszcie A. Gerken ¹¹⁸. Postawiono dwa główne pytania, które prowadzą do ustalenia poglądów Bonawentury na relacje między wcieleniem a dziełem naprawy.

Pierwsze pytanie można sformułować: jaki jest związek między bonawenturiańską teorią człowieka jako obrazu Bożego a teorią naprawy? Bonawentura bowiem mocno podkreślał, że człowiek został obdarowany obrazem Bożym, który przez grzech został uszkodzony, zdeformowany i zamazany. Odpowiedź Doktora Serafickiego jest jasna: naprawa polega na odnowieniu Bożego obrazu w człowieku. W tym sensie należy rozumieć charakterystyczne zestawienia: creatio — recreatio, creator — recreator, Verbum formativum — Verbum reformativum, imago deformata — imago reformata itp., które podkreślają, że odkupienie przywraca stan pierwotny, w którym człowiek jest doskonałym imago Dei. Co do tego autorzy zgadzają się z sobą w odczytywaniu Bonawentury.

Drugie pytanie odnosi się do związku wcielenia z odkupieniem. Każdy z trzech wspomnianych wyżej autorów na swój sposób odczytał Doktora Serafickiego.

R. Guardini: odkupienie jako akt wcielenia

Guardini zwrócił uwagę na teksty eksponujące zbawczą funkcję wcielenia. Możemy ich znaleźć wiele w pismach Bonawentury. Teoria naprawy wiąże się według nich z pojęciem środka (medium) i pośrednika. Jedno i drugie utożsamia się z Chrystusem. W *Komentarzach do Sentencji* zauważamy jeszcze różnicę między tymi dwoma pojęciami, w późniejszych jednak pismach ta różnica się zaciera; ginie „pośrednik”, pozostaje „środek”. W *Komentarzach do Sentencji* „środek” znaczy połączenie natur (communicans in naturis); Chrystus jest odkupicielem,

¹¹⁵ A. Gerken (jw. s. 253) zatytułował rozdział o odkupieniu według św. Bonawentury „Teoria naprawy”.

¹¹⁶ *Die Lehre; tenże. Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*. Hrsg. W. Dettloff. Leiden 1964.

¹¹⁷ Jw.

¹¹⁸ Jw.

o ile jest środkiem, a środkiem jest o tyle, o ile posiada boską i ludzką naturę ¹¹⁹. Pośrednik dokonujący naprawy musiał — jak plastycznie wyrażał się Bonawentura — położyć rękę na dwie zwaśnione strony:

[Człowiek] mógł odzyskać przyjaźń z Bogiem jedynie przez odpowiedniego pośrednika, który mógłby położyć rękę na obie [strony], [który] byłby podobny do obu stron i który byłby obu przyjacielem, a zatem podobny zarówno do Boga poprzez bóstwo, jak do człowieka poprzez człowieczeństwo ¹²⁰.

Sam fakt, że Słowo się wcieliło (eo ipso), zadecydował o tym, że stało się dla nas źródłem miłosierdzia. „Eo ipso” powtarzał Bonawentura utożsamiając wcielenie z naprawą. Dostrzegał wyraźną paralelę między funkcją Słowa odwiecznego w dziele stworzenia i funkcją Słowa wcielonego w dziele naprawy. Słowo, dlatego że (eo ipso quod) jest wcielone, naprawiło ¹²¹.

Z pewnością nie tylko ta jedna teoria odkupienia jest możliwa; nie wynika ona bowiem z natury rzeczy. Bóg mógł w inny sposób pojednać świat ze sobą.

Czyż Syn Boży nie mógł nas pojednać z Ojcem, nawet gdyby nie przyjął ciała? Nie ograniczam Bożej potęgi, ale wskazuję na odpowiedniość. Kto bowiem miał dwu pojednać, winien na obu położyć swoją rękę, być pośrednikiem i z oboma się spotkać. Dlatego więc ani sam Bóg, ani sam człowiek, ale Bóg i człowiek. Takim też był Pośrednik, dzięki czemu z konieczności Bóg albo winien pokochać człowieka, albo znieawidzieć Boga ¹²².

Guardini zdaje się przypisywać wartość odkupieńczą wyłącznie aktowi wcielenia, w którym ukonstytuowało się niezbędne i wystarczające „medium” Tak przynajmniej jego bonawenturiańską interpretację teorii

¹¹⁹ Por. Šilič, jw. s. 75-89; Gerken, jw. s. 286 nn.

¹²⁰ P. 4 c. 1 — V 241 b-242 a.

¹²¹ „[...] principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, eo ipso quod Verbum Dei, est »fons sapientiae in excelsis« (Si 1, 5), eo ipso quod incarnatum, est clementiae fons in terris. Et ideo, eo ipso quod Verbum increatum, est humani generis formativum ex summa sapientia, eo ipso quod incarnatum, est ipsius reformativum ex summa clementia” (*Brevil.* p. 6 c. 13 — V 279 ab).

¹²² „Numquid non poterat nos Dei Filius reconciliare Patri, etiam si carnem non assummeret? Non limito potentiam Dei, sed addo congruentiam. Qui enim debet duos reconciliare, debet manum suam ponere in ambobus et mediator esse et cum utrumque convenire. Et ideo nec purus homo, sed Deus et homo. Et sic mediator de necessitate erat, quod Deus amaret hominem, aut quod Deus odiret Deum” (*Vig. Nativ.* sermo 1 nr 1 — IX 90 b).

naprawy (nazwaną fizyczno-mistyczną teorią odkupienia) zrozumieli Šilič i Gerken¹²³.

R. Šilič: odkupienie jako zadośćuczynienie

Chcąc poprawnie zrozumieć teorię naprawy św. Bonawentury, nie należy — według Šiliča — utożsamiać odkupienia z ustanowieniem Pośrednika, czyli z aktem wcielenia. Wcielenie jedynie ustanowiło Pośrednika, lecz przez to samo nie dokonało się jeszcze odkupienie, brakowało bowiem odkupieńczego aktu Pośrednika. Pośrednik musiał dokonać zadośćuczynienia przez cierpienie, ponieważ tylko ono czyni zadość Bogu. Zostaliśmy odkupieni przez mękę i śmierć Chrystusa-Pośrednika. Wcielenie stanowiło jedynie konieczny warunek odkupienia na krzyżu¹²⁴.

Guardini nie przeoczył tekstów Bonawentury na temat zadośćczyniącej wartości męki i śmierci Chrystusa, uzgodnił je jednak z teorią fizyczno-mistyczną w ten sposób, że wcieleniu przyznał dokonanie odkupienia, a męce i śmierci Zbawiciela udzielenie nowego prawa do tego odkupienia. W tym sensie trzeba rozumieć jego myśl o „narastaniu prawa jurydycznego w samym podmiocie”¹²⁵. Šilič odrzucił tezę Guardiniego jako niezgodną z myślą Bonawentury. Zdaniem jugosłowiańskiego teologa jurydycznej teorii zadośćuczynienia nie da się zastosować do wcielenia, ponieważ połączenie dwu natur w jednej osobie należy do innego porządku, mianowicie do porządku ontycznego, a nie jurydycznego. Nie można zatem dzieła naprawy, które polega na zadośćuczynieniu, sprowadzać do wcielenia¹²⁶.

A. Gerken: odkupienie jako wcielenie rozumiane integralnie

Gerken, który przestudiował rozprawy zarówno Guardiniego, jak Šiliča, obydwom przyznał rację i obu skrytykował. Rację przyznał

¹²³ „L'identification de l'Incarnation avec l'instant de la conception a son origine dans l'idée statique que se fait Guardini (et aussi plus d'une fois Bonaventure dans le *Commentaire des Sentences*) de l'union des natures. Au reste, on constate néanmoins que Bonaventure a porté une grande attention à l'historicité de la nature humaine, à laquelle s'unit le Verbe éternel. Si le Verbe, sortant de son éternité, s'unit à une nature située dans l'histoire, le premier moment de cette union n'a pas plus de valeur que les autres moments qui suivent. Il s'agit plutôt pour lui de s'unir cette nature dans son aspect historique, c'est-à-dire chargée de tout le poids de son histoire” (jw. s. 290).

¹²⁴ Šilič, jw. s. 108.

¹²⁵ Guardini. *Die Lehre* s. 62.

¹²⁶ Jw. s. 102-108.

o tyle, że — jego zdaniem — Bonawentura rzeczywiście zaproponował koncepcję wcielenia jako odkupienia (w tym Guardini ma rację) i również faktycznie ogłosił teorię okupienia przez zadośćuczynienie (w tym Šilič ma rację); skrytykował zaś, ponieważ Bonawentura nie utożsamiał odkupienia z wcieleniem pojętym wąsko, jako akt osobowego zjednoczenia dwu natur (w tym Guardini nie ma racji), ani nie odmawiał wcieleniu wartości odkupieńczej (w tym Šilič nie ma racji). Faktem jest, zdaniem Gerkena, że Doktor Seraficki w *Komentarzu do Sentencji* rozwinął Anzelmową teorię zadośćuczynienia i nigdy jej nie porzucił, skoro jeszcze w *Collationes in Hexaëmeron* mówił o zapłacie (pretium) złożonej na krzyżu¹²⁷. Śmierć krzyżowa stanowiła w jego teorii zadośćuczynienia jedyne istotne dzieło odkupienia; Guardini słusznie to zauważył; a ponieważ jasno dostrzegł również bonawenturiańską myśl o odkupieniu jako wcieleniu, postawił sobie pytanie, jak pogodzić twierdzenia o ekskluzywnej wartości naprawczej wcielenia i również naprawczej wartości reszty życia Jezusa, zwłaszcza Jego męki i śmierci¹²⁸, a następnie próbował godzić dwa różne twierdzenia poprzez hipotezę o „narastaniu prawa jurydycznego w samym podmiocie” Bonawentura jednak nigdy w ten sposób sprawy nie stawiał i nie uważał za potrzebne godzić ze sobą wspomniane dwie koncepcje odkupienia lub też poszukiwać ich syntezy. Przez całe życie podtrzymywał obie teorie, chociaż wzrastała w nim sympatia do utożsamienia naprawy z wcieleniem. Dla nas dwa wspomniane ujęcia są trudne do zharmonizowania, on się tym nie martwił¹²⁹. Gerken zauważył, że u Bonawentury obie wspomniane teorie funkcjonują obok siebie. „Każda z tych dwu teorii [...] pozostaje nietknięta, jedna nie przeciwstawia się drugiej; są to dwa punkty widzenia, które pozostają ze sobą we wzajemnej relacji; nie są „ani oddzielone, ani zjednoczone”¹³⁰. Autor usprawiedliwia swoją zaskakującą opinię niewyczerpalnością bogactwa tajemnicy odkupienia. Podkreśla, że każda nasza teoria na temat Boga oraz Jego działania pozostaje ograniczona przez to, co jest w niej ludzkie, dlatego każda może być doskonała i uprawniona. Wielkość Bożych tajemnic postuluje, by nie patrzeć na nie z jednego tylko punktu widzenia, ale możliwie wszechstronnie. Jeśli nawet punkty widzenia są „absolutnie” różne, należy pamiętać, że w tym przypadku „absolutnie” nie znaczy „ekskluzywnie” Nie ma zatem konieczności konstruowania teorii nadrzędnej, syntetyzującej dwie teorie szczegółowe. Z tego punktu widzenia można zakwestionować sen-

¹²⁷ Np. coll. 10 nr 8 — V 378 a, gdzie Bonawentura mówi o pretium.

¹²⁸ Guardini. *Die Lehre* 62.

¹²⁹ Gerken, jw. s. 295 n.

¹³⁰ Tamże 297.

sowność próby, którą podjął Guardini, by znaleźć wspólny mianownik dla dwu bonawenturiańskich teorii naprawy¹³¹.

Jeśli chodzi o teorię fizyczno-mistyczną, Gerken dowodzi, że należy ją skorygować; Guardini bowiem, chociaż trafnie odczytał myśl Doktora Serafickiego o utożsamieniu odkupienia z wcieleniem, to jednak błędnie sprowadził wcielenie do samego aktu zjednoczenia dwu natur w jednej osobie Słowa. Szeroki kontekst wypowiedzi Bonawentury każe rozumieć odkupieńcze wcielenie nie tylko jako akt, ale jako akt i stan osobowego zjednoczenia boskiej i ludzkiej natury Chrystusa. Nie wąskie, lecz szerokie rozumienie wcielenia utożsamia się — według Bonawentury — z odkupieniem, a więc przyjęcie przez Słowo ludzkiej natury, całe życie Jezusa, Jego męka i śmierć, zmartwychwstanie i zstąpienie do otchłani, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. Gerken za taką korekturą interpretacji Guardiniego przytacza szereg charakterystycznych tekstów.

Tekst wyjęty z *Breviloquium*¹³² mówi o odkupieńczej wartości zmartwychwstania, po to bowiem Chrystus zmartwychwstał, by ożywić zmarłych w grzechach; następnie o wniebowstąpieniu, dzięki któremu Chrystus wprowadził wyzwolonych niewolników do niebieskiego Jeruzalem na miejsce opuszczone przez upadłych aniołów; wreszcie o zesłaniu Ducha Świętego, które ma budować Jeruzalem ziemskie. Wszystkie wspomniane akty Chrystusa były konieczne do dzieła naprawy.

Inny tekst, pochodzący z *Collatio I in Hexaëmeron*¹³³, a więc z ostatniego okresu twórczości profesora paryskiego, charakteryzuje boską

¹³¹ Tamże 298 nn.

¹³² „[...] sicut Christus in quantum Verbum increatum perfectissime omnia formavit, sic in quantum incarnatum omnia perfectissime reformare debuit. Decet enim perfectissimum opus non dimittere citra perfectum, debuit ergo reparatorium principium redemptionis humanae remedium perducere ad perfectum. Ad hoc autem, quod esset perfectissimum, oportuit, quod esset sufficientissimum et efficacissimum. Quia ergo sufficientissimum, ideo se extendit ad caelestia, terrestria et infernalina. Quia ergo per Christum sunt infernalina recuperata, terrestria remediata, caelestia redintegrata; ita quod primum horum fecit per veniam, secundum per gratiam et tertium per gloriam. Ideo post passionem anima descendit ad inferos ad liberandum in inferno detentos; deinde resurrexit a mortuis ad vivificandum in peccatis mortuos; ascendit ad caelos reducendo captivitatem ad redintegrandum Ierusalem caelestem; misit Spiritum sanctum ad aedificandum Jerusalem terrestrem. Quae omnia necessario consequuntur et exiguntur ad sufficientiam reparationis humanae” (p. 4 c. 10 — V 251 a).

¹³³ „Econtra argumentum Christi fuit salvativum et destructivum argumenti diaboli. Ex quo enim diabolus fecerat hominem dissimilem Deo, cum tamen promisisset, similem se facturum; necesse fuit, Christum esse similem homini ut faceret hominem similem sibi sive Deo. Christus ergo habuit conformitatem naturae in quantum Deus cum Patre, aequalitatem potentiae, immortalitatem vitae. In his tribus coniunctus fuit Patri. Necesse ergo fuit, ipsum in

i ludzką naturę Chrystusa poprzez trzy przymioty. Boska natura Chrystusa jest taka sama, jak natura Ojca (*conformitas naturae*), posiada taką samą moc (*aequalitas potentiae*) oraz nieśmiertelność (*immortalitas vitae*); te trzy przymioty zjednoczyły Chrystusa z Ojcem. Ludzka natura Chrystusa podlegała cierpieniu (*passibilitas naturae*), musiała znosić niedostatek (*necessitas indigentiae*) i podlegała śmierci (*mortalitas vitae*); te trzy cechy złączyły ją z człowiekiem. Pierwszą triadę przymiotów posiadał Chrystus ze swej istoty, drugą przyjął z miłosierdzia. Wniosek, jaki autor wyprowadza z zestawienia dwu triad, każe szeroko rozumieć odkupieńcze wcielenie: „Było więc konieczne, by trzy zostały zwyciężone przez trzy”. Przy założeniu, że sam akt wcielenia realizuje dzieło naprawy, nie sposób zrozumieć tego tekstu. Staje się on jasny dopiero wówczas, gdy przyjmujemy, że według Bonawentury wcielenie odkupieńcze oznacza przyjęcie natury ludzkiej, która cierpi i dzięki której Słowo stało się dla nas wzorem życia moralnego, czyli oznacza całe życie Jezusa, przy czym Jego cierpienia nabierają wyjątkowej doniosłości.

Gerken analizując myśl Bonawentury, że odkupienie dokonało się wówczas, gdy Słowo stało się ciałem, zapytał, co znaczy w tym tekście „stało się ciałem”; jego zdaniem znaczy to „wziąć na siebie całą ludzką egzystencję podległą grzechowi, czyli życie cierpienia, śmierci i zstąpienia do szeolu” (by zanieść tam zbawienie)¹³⁴.

2. CHRYSZTUS NAJWYŻSZY HIERARCHA

Zwróciliśmy już na to uwagę, że Bonawentura nie sądził, by przyznanie Chrystusowi godności najwyższego i najdoskonalszego stworzenia przyniosło Mu wielki zaszczyt. Jest On bowiem dla nas i dla całego stworzenia czymś znacznie większym niż tylko arcydziełem Boga. Tak dogłębne i zasadnicze więzy spajają Go ze światem, że bez Chrystusa nie mógłby on w ogóle zaistnieć, a zaistniawszy — trwać w bycie; istoty rozumne i wolne nie byłyby w stanie zrealizować bez Niego swego istotnego powołania — powrotu do Ojca. Może biblijny obraz kamienia węgielnego byłby zdolny wskazać na to, czym w rzeczywistości jest Chrystus dla całego stworzenia, zarówno rzeczy, jak osób. Jako Słowo nie stworzone stał się i pozostaje najgłębszą tajemnicą stworzenia, utrzymującą go w bycie i warunkującą wszelkie poznanie; jako Słowo wcielone pozostaje najbardziej wewnętrzną zasadą życia i prawdy zbawczej.

aliis tribus oppositis coniungi homini. Assumpsit ergo passibilitatem naturae, necessitatem indigentiae, mortalitatem vitae. Tria ergo habuit per essentiam, et tria assumpsit per misericordiam. Necesse ergo fuit, ut tria vincerentur a tribus” (*In Hexaëm. coll. 1 nr 27 — V 334 a*).

¹³⁴ Jw. s. 294 n.

Wszystko od Niego wyszło jako od swego początku, ku Niemu zmierza jako swemu celowi i przez Niego realizuje swoje nadprzyrodzone powołanie jako przez swego koniecznego pośrednika. Bonawentura zawarł swoją myśl na temat wpływu Chrystusa na świat osób w tytule „najwyższy Hierarcha” Tytuł nie wyklucza ani nie przeciwstawia się nazywaniu Chrystusa Głową Kościoła, lecz implikuje elementy treściowe zarówno tego, jak innych podobnych tytułów¹³⁵.

Człowiekowi sfeudalizowanego średniowiecza obraz uwarstwowionego społeczeństwa musiał być zrozumiały i bardzo bliski. Feudalne struktury społeczne wpłynęły również na średniowieczny Kościół, warunkując w pewnej mierze ukształtowanie się w nim pojęcia władzy. Podobny wpływ na kształtowanie się pojęcia hierarchii miała bez wątpienia ówczesna koncepcja świata, w którym nawet nieba ułożono jedne ponad drugimi w idealnym porządku.

Bonawentura nie był pierwszym teologiem, którego urzekła idea świata zhierarchizowanego. Model pięknie uwarstwowionego i uporządkowanego świata przejął od filozofów starożytności św. Augustyn¹³⁶, a dzieła *De coelesti hierarchia* oraz *De ecclesiastica hierarchia* Pseudo-Dionizego Areopagity silnie oddziaływały na późniejszych teologów, również na Bonawenturę, który podjął próbę opisu miejsca i funkcji Chrystusa w stosunku do stworzenia w oparciu o teorię hierarchii.

Doktor Seraficki wyróżnił trzy rodzaje hierarchii: w Bogu (trinitaria seu divina), w niebie (caelestis seu angelica) i w Kościele (subcaelestis seu ecclesiastica). Ograniczymy nasze uwagi do hierarchii w Kościele¹³⁷.

Rozważania Bonawentury nad naturą władzy Chrystusa-Hierarchy są równocześnie refleksją nad naturą władzy hierarchicznej w Kościele, ponieważ hierarchowie czy prałaci uczestniczą we władzy hierarchicznej Chrystusa i przedłużają Jego aktywność na rzecz Kościoła. Chrystus jest hierarchą po prostu i ze swej natury, hierarchowie kościelni uczestniczą

¹³⁵ Bonawentura poświęcił dwie konferencje tematowi hierarchii: *In Hexaem.* coll. 21 — V 431 a-437 b: o hierarchii w Bogu i o hierarchii w niebie; coll. 22 — V 437 a-444 b: o hierarchii kościelnej. Inne miejsca zestawili W. Dettloff (*Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras.* W: *Ecclesia et ius.* Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag. Paderborn 1968 s. 37 nota 68). Opracowania tematu „Chrystus-Hierarcha” czy „Urząd prałata” według św. Bonawentury zob. tamże; tenże. *Das Officium Praelationis. Ein Beitrag aus Bonaventuras Lehre von der Kirche.* W: *Ius sacrum.* Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. München-Paderborn-Wien 1969 s. 207-229; tenże. *Christus Hierarcha;* Guardini. *Systembildende Elemente* s. 174-176; Šilič, jw. s. 37, 51.

¹³⁶ Por. J. Rief. *Der Ordobegriff des jungen Augustins.* Paderborn 1962 s. 42-72.

¹³⁷ Por. *In Hexaem.* coll. 21 i 22 — V 431 a-444 b. Por. Dettloff. *Der Ordogedanke* s. 37.

w różnej mierze we władzy pierwszego Hierarchy. Papież ze swoim prymatem stanowi jedynie uzewnętrznienie Chrystusa-Hierarchy¹³⁸.

Analiza tekstów Bonawentury na temat, czym właściwie jest według niego hierarchia, prowadzi do wniosku, że przez hierarchię rozumie on porządek ukierunkowany na Boga i opierający się na stopniach podobieństwa do Niego, przy czym wszyscy członkowie hierarchii mają obowiązek zbliżania się do Boga, upodobniania się do Niego oraz pracy nad tym, by wszystko do Boga przyprowadzić. „Hierarchizować” znaczy „realizować upodobnianie się do Boga”; „hierarchiczny” znaczy „pracujący nad zaprowadzeniem hierarchizacji” lub „zhierarchizowany”, „akty hierarchiczne” natomiast oznaczają „akty zmierzające do przybliżenia wszystkich do Boga”¹³⁹.

Działalność Chrystusa jako hierarchy sprowadza się do trzech aktów hierarchicznych: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia; odpowiadają one trzem drogom prowadzącym do Boga: drodze oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia¹⁴⁰. Droga oczyszczenia polega na uwalnianiu się od grzechu, oświecenia — na naśladowaniu Chrystusa, zjednoczenia — na przyjęciu Ducha Świętego¹⁴¹. Na wszystkich trzech drogach człowiek

¹³⁸ „Et Salvator noster [...] qui et summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam” (*Itiner.* c. 4 nr 5 — V 307 b). „Cum enim ipsa Ecclesia una sit hierarchia, unum corpus et una sponsa; necesse est quod unum habeat hierarcham praecipuum, unum caput et unum sponsum; et quoniam huiusmodi unitas non tantum est in Ecclesia secundum interiorem influentiam charismatum, verum etiam secundum exteriorem dispensationem ministeriorum: hinc est, quod ipsius Ecclesiae non tantum est hierarcha praecipuus, caput et sponsus ipse Iesus Christus, qui interius ipsam Ecclesiam regit, vivificat et fecundat; verum etiam exterius unus dedit esse minister praecipuus, tenens locum hierarchae primi, capitis et sponsi, ut Ecclesia non tantum interius, verum etiam exterius in unitate habeat conservari” (*De perfectione evangelica* q. 4 a. 3 — V 194 b). Por. J. Ratzinger. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1969 s. 67.

¹³⁹ Por. J. F. Bonnefoy. *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: Le „De triplici via”*. „La France franciscaine” 15:1932 s. 227-264, 311-359; 16:1933 s. 259-326; Dettloff. *Das officium Praelationis* s. 210.

¹⁴⁰ „Aliter sumitur distinctio donorum secundum distinctionem duplicis vitae, videlicet activae et contemplativae. Si quantum ad vitam contemplativam; sic est triplex actus correspondens actui hierarchico, videlicet illuminare, purgare et perficere, et secundum hoc triplex donum: unum, quod disponit ad purgationem, et hoc est timor, aliud, quod attenditur secundum actum illuminandi, et hoc est intellectus; tertium, quod attenditur secundum actum perficiendi, et hoc est sapientia” (*III Sent.* d. 34 p. 1 a. 2 q. 1 — III 746 a).

¹⁴¹ „Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedicatorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam scilicet purgativam, quae consistit in expulsiōne peccati; illuminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi [...]” (*De triplici via* c. 3 § 1 — VIII 12 a).

spotyka Chrystusa, bez którego pomocy nie mógłby postąpić ku Bogu. Na szczególną zaś uwagę zasługuje związek ze Słowem wcielonym na drodze oświecenia, Bonawentura bowiem rozumie ją jako naśladowanie Chrystusa; przez nie dochodzi się do wspaniałości prawdy. Wpatrywanie się w Chrystusa, zwłaszcza cierpiącego, odsłania człowiekowi prawdę, która zbawia. Istnieje siedem punktów widzenia, z których można rozważać Chrystusa: kim jest, jaki jest, jak jest wielki, dlaczego cierpi, jak ustosunkowuje się do cierpienia, jak wiele cierpi i jakie owoce przynoszą Jego cierpienia ¹⁴².

Na inicjatywę najwyższego Hierarchy, który pragnie nas oczyścić, oświecić i zjednoczyć z sobą oraz Ojcem, człowiek może i winien odpowiedzieć miłością Boga i bliźniego, czyli tego, kto jest najdalej, i tego, kto jest najbliżej nas. Jednego i drugiego znajduje w Chrystusie, który jest zarówno naszym Bogiem, jak naszym bliźnim, zarówno naszym Panem, jak naszym bratem, tak królem jak przyjacielem, stwórcą jak odnowicielem, Alfa jak Omega, tak dalekim jak bliskim. Jako najwyższy Hierarcha, oczyszcza, oświeca i doskonali swoją oblubienicę Kościół oraz każdą świętą duszę ¹⁴³. Odnajdujemy w tej myśli intuicję autentycznie bonawenturiańską: do Ojca idziemy poprzez osobiste spotkanie z Chrystusem, w Nim bowiem odkrywamy to wszystko, czego potrzebujemy do zbawienia ¹⁴⁴.

Itinerarium twierdzi, że człowiek może odkrywać Boga w Jego

¹⁴² Tamże 12 b-13 a. O miejscu Chrystusa cierpiącego w całokształcie myśli Bonawentury zob. Dettloff. *Christus tenens medium in omnibus* s. 136-138; Hülsbusch, jw.

¹⁴³ „Et Salvator noster asserit totam Legem Prophetasque pendere in duobus praeceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi; quae duo innuuntur in uno sponso Ecclesiae Iesu Christo qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut alpha et omega; qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam” (*Itiner.* c. 4 nr 5 — V 307 b).

¹⁴⁴ Por. Gerken, jw. 337 „Finem namque desideriorum omnium constat esse beatitudinem, quae est »status 'omnium bonorum congregatione perfectus«. Ad quem quidem statum nullus pervenit nisi per ultimam resolutionem in eum qui est fons et origo bonorum tam naturalium quam gratuitorum, tam corporali-um quam spiritualium, tam temporalium quam aeternorum. Et hic est, qui, de seipso dicit: Ego sum alpha et omega, principium et finis (Ap 1, 8); quia, sicut per Verbum aeternaliter dictum omnia producuntur, sic per Verbum carni unitum reparantur, promoventur et finiuntur; ac per hoc vere et proprie dictus est Iesus, quia non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo quis possit obtinere salutem. In te igitur finem omnium credens, sperans et amans ex toto corde, ex tota mente, ex tota anima, ex omni virtute ferar, desiderate Iesu, quia tu solus sufficis, tu solus salvas, tu solus bonus et suavis es te requirentibus et diligentibus nomen tuum” (*Lignum vitae* nr 48 — VIII 85 b).

obrazie, który łaska tworzy w naszej duszy. Dodaje jednak, że różne troski, wyobrażenia i namiętności utrudniają to zadanie. Dlatego człowiek potrzebuje specjalnej pomocy z zewnątrz. Przychodzi ona jako odwieczna prawda w konkretności Boga-Człowieka, naszego przewodnika do Ojca. Chrystus stał się dla nas bramą, przez którą patrząc możemy dostrzec Boga w nas samych. Stajemy przy tej bramie wówczas, gdy wierzymy, mamy nadzieję i kochamy¹⁴⁵. Trzy cnoty teologiczne otwierają nas na hierarchizujące działanie Chrystusa oraz warunkują dostąpienie oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia z Bogiem¹⁴⁶.

Potrójne działanie Chrystusa-Hierarchy oraz cnoty teologiczne hierarchizują nas wewnętrznie, czyli oczyszczają, oświecają i doskonalą w jedności z Bogiem¹⁴⁷. *De triplici via* zauważa, że te trzy drogi wzajemnie się przenikają. Nie należy układać ich w ciągu chronologicznym. Tworzą jedno *reparatio*, czyli zbawcze działanie Chrystusa¹⁴⁸. „Hierarchizatio” można zatem uznać za synonim „reparatio”, czyli „dzieła naprawy”. Grzech naruszył porządek stworzenia, zarówno w niebie, jak na ziemi; Chrystus jako Odnowiciel (terminologia Bonawentury sugerowałaby raczej tytuł „Naprawiciel”) doprowadza do pierwotnego stanu hierarchię niebieską wprowadzając zbawionych ludzi w miejsca opuszczone przez upadłych aniołów, naprawia też hierarchię ziemską odnawiając w człowieku obraz i podobieństwo Boże oraz zmysł wewnętrzny¹⁴⁹.

¹⁴⁵ *Itiner. c. 4 nr 1-2 — V 306 ab. Por. Dettloff. Christus Hierarcha s. 123.*

¹⁴⁶ „Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologis, quibus anima purgatur, illuminatur et perficitur” (*Itiner. — V 306 b*).

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ C. 1 nr 9 — VIII 5 b-6 a.

¹⁴⁹ „Ipse reparavit hierarchiam caelestem et subcaelestem, quae tota corruerat. Ergo necesse fuit ut tangeret caelum et terram. Iste hierarcha debuit esse praecelsus, senatus. Deo acceptus, victoriosus, largifluus, iustus” (*In Hexaem. coll. 3 nr 11 — V 345 a*).

„Et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem officitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait enim: Illa quae sursum est Ierusalem libera est, quae est mater nostra. Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tamquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tamquam sponsa Canticum Canticorum [...]” (*Itiner. c. 4 nr 3 — V 306 b*).

Najważniejszym darem Chrystusa — Odnowiciela jest Duch Święty. Od Niego pochodzą wszystkie inne dary i łaski ¹⁵⁰.

Dettloff podsumowując swoje analizy na temat „Chrystus-Hierarcha według św. Bonawentury” sformułował dwa wnioski:

1. Podstawową funkcją każdego urzędu w Kościele jest oczyszczanie, oświecenie i jednoczenie ludzi z Bogiem; każdy bowiem urząd kościelny uczestniczy w zbawczym posłannictwie Chrystusa, najwyższego Hierarchy, Prahierarchy i Wzoru każdego hierarchy. Urzędy, do których zostali powołani „prałaci”, mają charakter posługiwania, które Chrystus powierzył i wciąż powierza w Kościele, by hierarchizować świat.

2. Bonawentura wyjaśniał naturę władzy w Kościele nie w kategoriach prawniczych, lecz teologicznych, a ściślej — chrystologicznych. To przecież rozważania o Chrystusie — Odnowicielu doprowadziły go do ustaleń dotyczących hierarchów czy — jak mawiał — prałatów; odkrycie zbawczo-służebnego charakteru funkcji Prahierarchy zadecydowało o analogicznym określeniu władzy papieża, biskupów i księży ¹⁵¹.

Należałoby może silniej, niż to uczynił Dettloff, podkreślić, że bonawenturiańska teoria urzędów, a właściwiej posługiwania kościelnych, posiada charakter wyraźnie chrystocentryczny.

*

Zamykając dialog ze św. Bonawenturą na temat miejsca Chrystusa w całokształcie jego filozoficzno-teologicznej refleksji próbujemy zebrać owoce naszego spotkania.

Nie jesteśmy zaskoczeni centralnym miejscem, jakie Autor przyznał Chrystusowi w dziele naprawy; czyż bowiem mogło być inaczej? Czyż którykolwiek teolog chrześcijański mógłby przeoczyć podstawowy przekaz Dobrej Nowiny ukazujący postać Chrystusa w samym sercu dzieła zbawienia? Jeśli czytelnika uderza coś na tym etapie spotkania z Doktorzem Serafickim, to z pewnością nie sama teza, ale sposób jej przedłożenia i uzasadniania. A zatem — po pierwsze — pełna estetyki teoria naprawy w sposób urzekający korespondująca z dziełem stworzenia. Po drugie — teoria odkupieńczego wcielenia, według której przyjęcie przez

„Quibus adeptis, efficitur spiritus noster hierarchicus ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in Apocalypsi sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus” (tamże nr 4 — V 307 a).

¹⁵⁰ *In Hexaem.* coll. 3 nr 19 — V 346 b.

¹⁵¹ Dettloff. *Christus Hierarcha* s. 131.

Słowo ludzkiej natury jest nie tylko koniecznym warunkiem odkupienia, ale rzeczywistym przerzuceniem zbawczego mostu między ziemią i niebem. Nikt tak jak Słowo wcielone, a nawet więcej — nikt poza Nim nie był, nie jest i nie będzie naszą „drabiną” do nieba (scala nostra) — jak mawiał Bonawentura. Po trzecie — zwraca uwagę teoria władzy w Kościele, tak bliska posoborowym sformułowaniom o kapłaństwie służebnym.

Oryginalność myśli o Chrystusie jako centrum wszystkiego uwidacznia się w sposób bardziej zdecydowany wtedy, gdy Bonawentura zaczyna mówić o Słowie odwiecznym w dziele stworzenia oraz o miejscu i funkcji Chrystusa w procesie poznania.

„Źródło i początek wszelkiego stworzenia”, „Pan wszechrzeczy”, „powszechna zasada”, „zasada wszystkiego, co istnieje”, „źródło, z którego bije najsilniejsze światło”, „Słowo, które wszystkiemu daje początek”, „Słowo, które wszystko podtrzymuje”, „źródło najbogatszego życia”, „najdoskonalsze wyrażenie Ojca”, „najdoskonalszy odwieczny wzór wszystkich stworzeń”, „skarbiec, w którym zostały zamknięte idee wszystkich rzeczy i osób stworzonych”, „odwieczny wzorzec” i „archetyp stworzenia”, „centrum świata”, „centrum przestrzeni”, „centrum czasów”, „centrum wszystkich bytów materialnych i duchowych”, „Alfa i Omega” — takimi i podobnymi tytułami Doktor Seraficki usiłował wypowiedzieć swoją myśl o roli Chrystusa w dziele stworzenia. Wszystko zostało stworzone nie tylko w Nim i przez Niego (per ipsum) w tym znaczeniu, że Ojciec wszystko przez Niego uczynił, ale Chrystus wszystko stworzył (ab ipso), dlatego ma prawo do tytułu „źródło wszystkiego stworzenia” itp. Chrystus jako Słowo odwieczne również utrzymuje wszystko w istnieniu, a jako idealny wzorzec gwarantuje prawdziwość rzeczy i osób stworzonych. Również jako Słowo wcielone wyciska swoje ślady w stworzeniu. Jednocześnie w sobie boską i ludzką naturę wynosi człowieka na sam szczyt możliwości tego, co stworzone; jeśli bowiem tym szczytem była skryta w człowieku możliwość osobowego zjednoczenia z Bogiem, to właśnie w Chrystusie zrealizowała się ta najwspanialsza szansa stworzenia; w Nim też słowa „człowiek celem wszystkiego” zajaśniały pełnią prawdy.

U podstaw refleksji Doktora Serafickiego nad miejscem i funkcją Chrystusa w procesie ludzkiego poznania, zwłaszcza naturalnego, leży głębokie przekonanie — odziedziczone w wielkiej mierze po św. Augustynie, a tak bardzo bliskie całemu chrześcijaństwu protestanckiemu — o radykalnej zależności człowieka od Boga. Ograniczoność i niewystarczalność człowieka przejawia się nie tylko w sprawie stworzenia i zbawienia, ale również — Bonawentura podkreśla to bardzo odważnie —

w sferze poznania, nawet naturalnego. Konieczne do tego rodzaju poznania specjalne światło wiąże się również z Chrystusem-Słowem. W poznaniu przez wiarę zaznacza się funkcja Chrystusa jako Słowa wcielonego. Nie tylko oświecał On kiedyś proroków jako Verbum inspiratum; oświeca wciąż każdego również dzisiaj jako Verbum incarnatum. Księga Pisma w Nim się streszcza, stając się dla nas księgą życia. Chrześcijanin wie, że całe Pismo św. mówi o Chrystusie, a biblista winien wiedzieć, że podstawową zasadą hermeneutyki biblijnej musi być zasada chrystologiczna, Chrystus bowiem jest absolutnie koniecznym kluczem do zrozumienia Pisma św. — „Chrystusa napisanego”. W poznaniu przez kontemplację Chrystus stanowi najdoskonalszy przedmiot ze względu na złączenie w Nim bóstwa z ludzkim konkretem.

Do pełniejszego ukazania bonawenturiańskiego Chrystusa-Odnowiciela należy zgłosić zapotrzebowanie na studium o drogiej dla Doktora Serafickiego idei Chrystusa jako najwyższej normy moralnej. Jeśli Chrystus — według jego sformułowania — jest „jedynym nauczycielem wszystkich”, uczy On w pierwszym rzędzie, jak odnaleźć w sobie autentyczne piękno obrazu Bożego, i proponuje środki do jego odnowy.

LE CHRISTOCENTRISME SELON ST. BONAVENTURE

R é s u m é

Bonaventure n'employait pas le terme de „christocentrisme”, il revenait cependant maintes fois à ce thème et surtout dans les trois premières conférences *In Hexaëmeron*, dans le *De reductione artium in theologiam* ainsi que dans la conférence *Christus unus omnium magister*. Aussi bien dans les disciplines laïques que dans la théologie, il recherchait des arguments à l'appui de sa thèse bien-aimée, celle notamment que le Christ est le centre de tout: „*Ipsè enim [Christus] [...] est, tenens medium in omnibus*”.

Nous ne sommes pas étonnés par la place centrale que l'auteur attribue au Christ dans l'oeuvre de réparation; en pouvait-il donc être autrement? Qui donc parmi les théologiens chrétiens aurait-il pu ignorer le message essentiel de la Bonne Nouvelle montrant le Christ au coeur-même de l'oeuvre du salut? Si le lecteur est frappé par quelque chose à ce stade de sa rencontre avec le Docteur Séraphique, ce n'est assurément pas par la thèse elle-même, mais par la manière de la présenter et de la motiver. Et donc, premièrement, la théorie de la réparation, pleine de sens esthétique, et correspondant d'une manière captivante avec l'oeuvre de la création. Deuxièmement, la théorie de l'incarnation rédemptrice, selon laquelle la prise par le Verbe de la nature humaine est non seulement une condition indispensable de la rédemption, mais encore une jonction réelle de la terre et du ciel par un pont salutaire. Personne autant que le Verbe incarné, et même plus encore personne en dehors du Verbe incarné n'a été n'est ni ne sera notre „échelle” vers le ciel, *scala nostra* comme le disait Bonaventure. Enfin et troisièmement, notre attention est attiré par la théorie de

l'autorité dans l'Eglise, si proche des formulations post-conciliaires sur le sacerdoce ministériel.

L'originalité de sa pensée sur le Christ omni-central apparaît d'une manière plus éloquente lorsque Bonaventure commence à parler du Verbe éternel dans l'oeuvre de la création, ainsi que de la place et de la fonction du Christ dans le processus de la cognition.

„Source et origine de toute création”, „Seigneur de toutes choses”, „principe universel”, „principe de tout ce qui existe”, „source dont jaillit la plus forte lumière”, „Verbe qui est à l'origine de tout”, „Verbe qui soutient tout”, „source de la vie magnifique”, „expression la plus parfaite du Père”, „exemple éternel le plus parfait de toutes les créatures”, trésor qui renferme les idées de toutes choses et personnes créées”, „exemple éternel” et „archétype de la création”, „centre de l'univers”, „centre de l'espace”, „centre des temps”, „centre de tous les êtres matériels et spirituels”, „Alpha et Oméga” — c'est par les tels et de pareils titres que le Docteur Séraphique tâchait d'exprimer sa pensée sur le rôle du Christ dans l'oeuvre de la création. Tout a été créé non seulement en Lui et par Lui (*per ipsum*), en ce sens que le Père fit tout par Lui, mais que le Christ créé tout (*ab ipso*), et c'est pourquoi Il a le droit au titre de „source de toute création” etc. En tant que Verbe éternel, le Christ soutient également tout en existence, et en tant que modèle idéal, Il garantit la vérité des choses et personnes créées. En tant que Verbe incarné, il marque son empreinte dans la création. En unissant en Lui la nature divine et la nature humaine, Il élève l'homme au sommet des possibilités de la créature, car si ce sommet était la possibilité inhérente à l'homme de l'union personnelle avec Dieu, c'est justement dans le Christ que s'est réalisée cette magnifique chance de la créature; en Lui également la parole „l'homme but de tout” a trouvé l'éclat de la pleine vérité.

À la base des considérations du Docteur Séraphique sur la place et la fonction du Christ dans le processus de la cognition humaine, surtout naturelle, se trouve la profonde conviction héritée en grande partie de St. Augustin, et si familière à toute la chrétienté de confession évangélique, sur l'entière dépendance de Dieu chez l'homme. La limitation et l'insuffisance de l'homme se révèle non seulement dans la question de la création et du salut, mais encore — Bonaventure le souligne avec courage — dans la sphère de la cognition, même naturelle. La lumière spéciale, indispensable pour ce genre de cognition, est liée également au Christ-Verbe. Dans la connaissance par la foi, la fonction du Christ comme Verbe incarné se manifeste. Non seulement éclairait-Il les prophètes en tant que *Verbum inspiratum*; aujourd'hui encore, Il éclaire chacun de nous en tant que *Verbum incarnatum*. Le Livre de l'Écriture se résume en Lui, et devient pour nous Livre de la Vie. Le chrétien sait que toute l'Écriture parle du Christ, et le bibliste a l'obligation de savoir que le principe christologique doit être un principe fondamental de l'herméneutique biblique. Car le Christ est la clé absolument nécessaire à la compréhension de l'Écriture sainte — du „Christ écrit”. Dans la cognition par la contemplation, le Christ présente l'objet le plus parfait, en raison de l'union en Lui de la divinité avec l'humain concret.

Pour une présentation plus complète du Christ-Rénovateur bonaventurien, il faudrait faire la demande d'une étude sur l'idée chère au Docteur Séraphique — l'idée du Christ en tant que norme morale suprême. Si le Christ — conformément à la formulation de l'auteur — est „l'unique Maître de tous”, Il enseigne avant tout, comment retrouver en soi-même l'authentique beauté de l'image de Dieu, et Il propose les moyens pour sa restauration.