

ks. Robert J. Woźniak<sup>1</sup>

0000-0003-3419-1514

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

## Przełom w teologii św. Bonawentury z Bagnoregio i jego teologiczno-pastoralne konsekwencje w perspektywie współczesności<sup>2</sup>

Wybór na generała zakonu, następcę św. Franciszka, odznaczył się istotnie na myśli i życiu Bonawentury. Podjęte na górze Alwernia rekolacje śladami Biedaczyny (1259) zaowocowały nie tylko w konkretnej postaci traktatu o podróży człowieka do Boga (*Itinerarium mentis*

---

<sup>1</sup> Robert J. Woźniak – ur. 1974 roku, prezbiter archidiecezji krakowskiej, dr hab. teologii dogmatycznej, prof. UPJP II, pracuje w Katedrze Antropologii Teologicznej. Zajmuje się szczególnie teologią trynitarną, relacjami teologii i filozofii oraz teologicznymi wątkami postmodernizmu. W roku 2008 otrzymał Nagrodę Ergo Hestii i Znak im. ks. J. Tischnera za książkę *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (Kraków 2007). Opublikował również: *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura* (Pamplona 2007), *Desafíos de la vida eclesial en el umbral del nuevo siglo* (Roel, Lima 2008), *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (Kraków 2008), *Rethinking Trinitarian Theology* (wspólnie z G. Maspero, London – New York 2012), *Rożnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (Poznań 2012), *Sekret Credo* (Kraków 2014), *Szkola patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej* (Kraków 2018). E-mail: [wozniak\\_1999@yahoo.com](mailto:wozniak_1999@yahoo.com).

<sup>2</sup> Publikacja powstała ze środków Narodowego Centrum Nauki, w ramach projektu badawczego nr 2017/27/B/HS1/01634.

*in Deum*<sup>3</sup>), ale nade wszystko intelektualną przemianą Doktora Serafickiego. Już sam tekst *Itinerarium* jest jej dobitnym świadectwem. Stąd też od niego należy rozpocząć prezentację dojrzałego etapu twórczości Bonawentury. Jej celem jest takie podkreślenie najważniejszych momentów w zwrocie myśli Bonawentury, aby mogły ukazać jego teologiczno-pastoralne konsekwencje<sup>4</sup>. Przemiana serafickiego myśliciela stanowi bowiem i dzisiaj ciekawy materiał do badań. Szczególnie z tego względu, że intuicje i rozwiązania, jakie przyniósł zwrot Bonawentury mogą być cenne w perspektywie współczesnej sytuacji teologii i duszpasterstwa. Wielka tradycja franciszkańskiej teologii i duchowości, szczególnie ta, której syntezę zaproponował późny Bonawentura jest wciąż żywa i nieustannie zawiera w sobie punkty zdolne przyczynić się do twórczego przezwyciężenia obecnego kryzysu, zarówno w jego ogólnej, kulturowej, jak i eklezjologicznej postaci<sup>5</sup>.

## 1. Przełom: natura i programatyczność *Itinerarium*

Gruntowne analizy zwrotu (*Kehre*), jaki dokonał się w myśleniu Martina Heideggera doprowadziły do zauważenia i większego dowartościowania momentów przełomowych w historii rozwoju idei<sup>6</sup>. W ten sposób pojęcie zwrotu/przełomu na stałe wpisało się do dwudziestowiecznej

---

<sup>3</sup> Podstawowe wiadomości na temat dzieła można znaleźć w: E. Mirri, *Itinerarium*, w: *Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, a cura E. Caroli, Padova 2008, 502–505. W tymże słowniku można również znaleźć odredakcyjną notkę „biograficzną” *Itinerarium*, zob. *Itinerarium mentis in Deum*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, dz. cyt., 121–122.

<sup>4</sup> Gdzie indziej wskazywałem na impakt zwrotu w perspektywie odnowienia teologii trynitarniej. Zob. R. J. Woźniak, *Bonaventure and his mature Trinitarian Thought: a pre-phenomenological Theology*, Leuven 2018 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, w druku).

<sup>5</sup> O związku obu kryzysów pisałem już w książce *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 51–53 (Myśl Teologiczna, 56).

<sup>6</sup> Na temat zwrotu u Heideggera zob., M. Inwood, *Turn*, w: M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford 1999, 231–233 (The Blackwell Philosopher Dictionaries); L. P. Hemming, *Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre*, w: „International Journal of Philosophical Studies” 6 (1998) 393–423, <https://doi.org/10.1080/096725598342046>; J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2011 (Epiméthée).

literatury dotyczącej historii idei. Okazuje się ono przydatne do ukazania zarówno ciągłości, jak i nieciągłości w obrębie danego projektu rozumienia i wyjaśnienia rzeczywistości. Należy zwrócić uwagę, iż zwrot nie powinien być mylony z epistemologiczną rewolucją, tak jak definiuje ją chociażby Kuhn<sup>7</sup>. Podczas gdy każda rewolucja jest zwrotem, nie każdy zwrot musi być koniecznie rewolucją. Bywają zwroty, które charakteryzują się bardziej jako efekty rozwoju, manifestując w ten sposób zasadniczą ciągłość myślenia i konkretnych rozwiązań. Przypadek *Itinerarium* reprezentuje właśnie taki ewolucyjny, bardziej niż rewolucyjny, przełom. Zastosowanie pojęcia zwrotu do analizy dzieła Bonawentury – ujętego w swojej całości zarówno chronologicznej, jak i treściowej – ma za zadanie uwypuklić dynamikę całości, ujawniając tym samym najistotniejsze miejsca, punkty refleksji Doktora Serafickiego.

*Podróż* jest zatem świadkiem ewolucyjnej przemiany intelektualno-duchowej Bonawentury. Zaczniemy od podstawowych stwierdzeń, dotyczących natury i struktury samego dziełka. Zazwyczaj określa się i studiuje *Podróż* jako traktat z teologii duchowości, którego celem jest konkretna pomoc człowiekowi poszukującym wtajemniczenia. W takiej interpretacji miałyby on wyjaśniać naturę i rozwój życia duchowego. *Itinerarium* niemniej jest dziełem o wiele bardziej złożonym w swojej naturze. Jest ono przede wszystkim pewnego rodzaju syntezą całej teologii, wszystkich prawd wiary. Co istotne, synteza taka dokonuje się nie tyle za pomocą przyjęcia jakiegoś abstrakcyjnego schematu wyjaśniającego, lecz jest podporządkowana praktyce konkretnego życia chrześcijańskiego. Pomimo rozkwitu wielości traktatów duchowych, trzeba z całą mocą stwierdzić, iż średniowieczne dzieła nie znają jeszcze ani podziału na traktaty dogmatyczne, ani rozdzielenia teologii na różne dziedziny. Teologia uprawiana jest wtedy jeszcze jako organiczna całość. Sama teologia jest już ćwiczeniem ducha i posiada wymiar wybitnie praktyczny: logos, ethos i praxis stanowią w niej nierozdzieloną jedność, której celowość ustawiona jest w perspektywie posiadania/cieszenia się życiem wiecznym.

---

<sup>7</sup> Th. S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 2009.

W przypadku *Itinerarium* mamy do czynienia z bardzo oryginalnym połączeniem klasycznego traktatu duchowego – w dzisiejszym rozumieniu – z ambitnym wykładem teologicznym o syntetycznych aspiracjach<sup>8</sup>. Bonawentura podejmuje w nim zadanie opisu całości chrześcijańskiej egzystencji z perspektywy doświadczenia Franciszka z Asyżu. Pomysł na taką syntezę rodzi się w momencie osobistych rekolekcji Bonawentury na Alwerni, kiedy – jak określi to sam autor – zostaje mu odsłonięte bogactwo treściowe życia Biedaczyny. Na Alwerni Bonawentura dzięki swojej medytacji nad życiem założyciela zakonu, za który przypada mu teraz być odpowiedzialnym, otrzymuje impuls, pewnego rodzaju wgląd w naturę chrześcijańskiego powołania. Franciszek staje się tym samym paradygmatem życia człowieka wierzącego, ikoną komunikującą ewangeliczny sposób życia i rozumienia rzeczywistości.

Bonawenturze przyświeca przy pisaniu *Itinerarium* jedna zasadnicza idea: nie tylko i nie przede wszystkim uniwersalizacja doświadczenia i drogi Franciszka, co ukazanie istoty całościowo ujętej egzystencji chrześcijańskiej. Paradygmatyczność Franciszka jest tutaj jedynie drogą do osiągnięcia tego podstawowego celu. Sam *Seraficus* twierdzi, że podstawowa intuicja o uniwersalnym zasięgu przesłania Franciszka i jest wynikiem pewnego rodzaju oświecenia, jakie otrzymał on od Boga. Ważne jest to, że w świetle osobistego doświadczenia Franciszkowego doświadczenia, Bonawentura dokonuje głębszego wglądu w naturę i strukturę integralnego, całościowego doświadczenia chrześcijańskiej egzystencji. To podwójne doświadczenie, doświadczenie doświadczenia, otwiera przed nim nowe możliwości teologicznej syntezy. W istocie rzeczy, owo podwójne doświadczenie staje się matrycą refleksji teologicznej.

---

<sup>8</sup> Więcej na ten temat: Ch. Carpenter, *Theology As the Road to Holiness in Saint Bonaventure*, New York 1999 (Theological Inquiries) oraz I. Delio, *Simply Bonaventure: An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New York 2001.

## 2. Integralna fenomenologia doświadczenia duchowego

Dla zrozumienia wagi przełomu, jaki dokonuje się w myśli Bonawentury, istotnie ważne jest prześledzenie koncepcji doświadczenia duchowego, jaką zawiera to dziełko. Koncepcja ta ujawnia się stopniowo w trakcie narracji poszczególnych etapów życia duchowego. *Itinerarium* jest opisem dynamiki tego doświadczenia. Bliższa analiza tego opisu pozwala w nim odkryć – co istotne – elementy pre-fenomenologii<sup>9</sup>. Bonawentura bada ludzkie doświadczenie za pomocą jego dokładnego opisu. Obejmuje on zarówno genezę doświadczenia w ludzkiej subiektywności, jak i podstawowe jego wymiary teologiczne.

Należy zauważyć istnienie zasadniczego związku między strukturą opowieści zawartej w *Itinerarium* i Bonawenturiańską koncepcją doświadczenia. Traktat składa się z siedmiu rozdziałów, które gradualnie przedstawiają kolejne etapy wtajemniczenia w Boga. Podstawowa struktura opowieści *Itinerarium* jest jednak ternarna. Doktor Seraficki rozróżnia i klasyfikuje trzy zasadnicze etapy podróży człowieka ku Bogu: poza sobą (*extra se*), w sobie (*in se*) oraz ponad sobą (*supra se*).

Najbardziej podstawowy etap polega na klasycznej konfrontacji ze światem stworzonym w całym jego teologicznym bogactwie bycia cieniem (*umbra*) i śladem (*vestigium*)<sup>10</sup>. Świat jest świadectwem o swoim stwórcy. Podróż do Boga zaczyna się właśnie od zauważenia i zrozumienia owej „drugiej strony” wszystkiego co istnieje. Stworzenie nie tyle odnosi do samego siebie, co do Boga, swojego Stworzyciela. W tym

<sup>9</sup> Zob. E. Falque, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie: las Somme théologique du Breviloquium*, Paris 2000, szcz. 19–30.

<sup>10</sup> *Itinerarium*, I, 2 (V, 297a): „In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis”.

momencie łączy się w opisie Bonawentury jego klasyczne wykształcenie teologiczne z postrzeganiem świata właściwym uczniowi św. Franciszka. Stare przekonanie o wadze właściwego ujęcia rzeczywistości stworzonej, które jest już mocno zakorzenione w Starym Testamencie (klasyczny tekst to *passus* z Mdr 13, 5), napotyka tu jeszcze mocniejszy impuls ewangeliczny, tak głęboko podkreślany przez *Biedaczynę*.

Drugi etap podróży to zstąpienie do własnej głębi. Człowiek jest wyróżnionym miejscem boskiego stworzenia. Jego teo-ontologiczny status określany jest już nie jako cień lub ślad Boga Stworzyciela, lecz Jego obraz<sup>11</sup>. Rzeczywistość obrazu zakłada najwyższy w stworzeniu stopień podobieństwa do Boga. Jedynie byty racjonalne i wolne mogą być obrazem Boga. Przekonanie wiary, iż człowiek stworzony na podobieństwo Boga jest Jego ikoną sprawia, że staje się on uprzywilejowanym miejscem poszukiwania Stwórcy. Podróż człowieka do Boga nie może odbyć się z pominięciem ludzkiego wnętrza. To właśnie w nim Bóg umieszcza swoje własne podobieństwo. Etap ten rozwija się wewnątrznie w oparciu o dwa uprzywilejowane momenty znaczeniowe pojęcia obrazu: stworzenie i odnowę/zbawienie<sup>12</sup>. Podróż we własną głębię staje się tym samym podróżą w głąb historii zbawienia. Podejście Bonawentury jest tym samym bardziej historiozabawcze niż metafizyczne. Tym, co interesuje go w opisie tego etapu są konkretne momenty historyczne istnienia człowieka jako obrazu Boga. Nie trzeba chyba przypominać, iż główne intuicje tego

---

<sup>11</sup> *Itinerarium*, III, 1 (V, 303a-b): „Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est quod iam in tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis. Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis. Considera igitur harum trium potentiarum operatio”.

<sup>12</sup> *Itinerarium*, IV, 2 (V, 306a): „Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et adiciat, ut resurgat; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam”.

etapu budują się w ciągłości z istotnym wątkiem szczególnie poaugustyńskiej teologii *imago*. Cała tradycja Zachodu widziała w człowieku istotny punkt w przybliżaniu się do Boga. Historyczna i metafizyczna zawartość ludzkiego bycia, konkretne struktury jego historycznego istnienia są dla tej tradycji istotnie ważne w dziedzinie poznawania i jednoczenia się z Bogiem. Należy jednak podkreślić, iż Bonawentura wyróżnia się na tej linii rozwoju Augustyńskiej intuicji dotyczącej człowieka rozumianego jako *imago Dei*. Moment wyróżniający to przede wszystkim odniesienie całej skomplikowanej teorii *imago* do konkretnego przypadku, szczególnego doświadczenia św. Franciszka.

Wreszcie etap trzeci podróży realizuje się jako wyjście *mens* ponad siebie. Do tej pory człowiek poruszał się w obrębie świata stworzonego. Po refleksyjnym i pełnym wiary poszukującej zrozumienia spotkaniu z Bogiem w dwóch modalnościach stworzenia (*extra se* i *intra se*) człowieka prowadzony jest ponad (*supra*) świat i ponad siebie<sup>13</sup>. Etap ten związany jest, tym samym, z poszukiwaniem Boga w nim samym. I znów owo *ponad* dokonuje się w potrójnym ruchu. Bonawentura odnajduje tajemnicę Boga wpraw w Jego dwóch podstawowych imionach, o których poucza nas Objawienie: byt (*esse*) i dobro (*bonum*). Pierwsze imię, domena spekulacji filozoficznej, rozpatruje Boga w aspekcie Jego bytowej jedności i jedy-ności<sup>14</sup>. *Bonum* jako imię Boga zawiera w sobie odniesienie do objawionej

---

<sup>13</sup> *Itinerarium*, V, 1 (V, 308a–b): „Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae, cum „ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur”; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in atrium ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in sancta; qui autem in tertio, intrat cum summo Pontifice in sancta sanctorum; ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum”.

<sup>14</sup> *Itinerarium*, V, 2 (V, 308b): „Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: Ego sum qui sum; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. Nemo, inquit, bonus nisi solus Deus. Damascenus

tajemnicy Trójcy i jest przedmiotem teologii *proprie dicitur*<sup>15</sup>. Na tym teologicznym etapie kończy się zakres możliwości poznawczych właściwych *mens*. Otwiera się tym samym przestrzeń do prawdziwego wyjścia *ponad* siebie. Bonawentura wprowadza na tym ostatnim etapie motyw ekscesu chrystologicznego, w którym człowiek porwany jest (*raptus*) do poznania i zjednoczenia z Bogiem przez Chrystusa ukrzyżowanego<sup>16</sup>. Paschalny Chrystus zostaje nawet nazwany pojazdem (*vehiculum*<sup>17</sup>), co wyraża jasno i dobitnie całą Jego moc przenoszenia człowieka, poza jego naturalnym ograniczeniami, wprost w samo serce Boskiego, trynitarnego życia. Bonawentura dzieli zatem z najszlachetniejszą tradycją przekonanie, że ostatni etap podróży człowieka do Boga nie zależy już ściśle

---

igitur sequens Moysen dicit, quod qui est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei”.

<sup>15</sup> *Itinerarium*, VI, 2 (V, 311a): „Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur. et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis”.

<sup>16</sup> *Itinerarium*, VII, 6 (V, 313b): „Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem. non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Ierusalem, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quam solus ille vere percipit, qui dicit: Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: Non videbit me homo et vivet. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostendo nobis Patre, dicamus cum Philippo: Sufficit nobis; audiamus cum Paulo: Sufficit tibi gratia mea; Exultemus cum David dicentes: Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen”.

<sup>17</sup> *Itinerarium*, VII, 1 (V, 312a–b).



od możliwości samego człowieka. W rzeczywistości zaczyna się właśnie wtedy, kiedy te możliwości napotykają już na nieprzekraczalną granicę. Tym samym, docelowy punkt ludzkiego doświadczenia Boga leży poza zasięgiem naturalnych sił człowieka.

Tak wygląda struktura podróży człowieka ku Bogu. Jak nietrudno zauważyć, jest ona rzeczywiście doświadczeniem, któremu można bez wątpliwości nadać określenie integralnego. *Itinerarium* obejmuje zasadniczo wszystkie domeny ludzkiego życia, przechodzi przez samo centrum świata, dotyka wszystkich istotnych momentów ludzkiego bycia w świecie. Powyższy przegląd poszczególnych etapów ludzkiego doświadczanego przybliżania się do Boga pozwala na wyciągnięcie kilku podstawowych cech ogólnych koncepcji doświadczenia tak jak zaprezentował je Doktor Seraficki.

Po pierwsze, doświadczenie to jest zasadniczo ekstazyjne. Charakteryzuje się ono silną dynamiką przekraczania siebie, wychodzenia z siebie ku Bogu. Doświadczenie u Bonawentury jest powrotem do rzeczywistości, do – żeby posłużyć się sławnym wyrażeniem Edmunda Husserla – rzeczy samej. Bonawenturiański podmiot, człowiek w podróży ku Bogu, to byt ekscentryczny, który centrum swojej egzystencji odnajduje poza sobą. Paradoksalnie dzieje się tak nawet w przypadku, kiedy zagłębia się w siebie – wszak owo wejście w siebie jest powrotem do siebie jako do *imago* Boga<sup>18</sup>. Dla Bonawentury ową rzeczą samą w sobie teologii, nieustannie poszukiwaną i upragnioną, jest Trójjedyny Bóg. On sam, we własnej tajemnicy, jest celem i ostatecznym kresem ludzkiego transcendowania.

Po drugie, ekstazyjność, dynamiczne wykraczania poza siebie, fundamentalny moment wszelkiego doświadczenia u Bonawentury, powiązany jest istotnie z mechanizmem redukcji. Podstawowa intuicja całej teologii Bonawentury daje się dość ściśle wyrazić w stwierdzeniu o sprowadzeniu, doprowadzeniu (*reductio*<sup>19</sup>) wszystkiego do Boga. Teologiczna redukcja fenomenologiczna to nie tyle redukcja do samego doświadczenia, co do podmiotu doświadczonego. Chodzi o bardzo szczególny typ

<sup>18</sup> Motyw ten odnajdujemy już u Augustyna, zob. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008, szcz. 89–148; 380–387 (Epiméthée).

<sup>19</sup> Por. E. Cuttini, *Reductio*, w: *Dizionario Bonaventuriano*, dz. cyt., 672–679.

redukcji, który ostatecznie wiedzie poprzez podmiot do Jego Stwórcy. To nie tyle doświadczenie, co przemieniony podmiot staje się miejscem teologicznym. Oczywiście nie sam w sobie, ale w perspektywie Boskiego, przemieniającego działania w nim. Bonawentura redukuje, sprowadza całe doświadczenie Boga do podmiotu, dlatego, że właśnie w trynitar-nym działaniu – na rzecz przemiany tegoż podmiotu – można najgłębiej, najprawdziwiej, najadekwatniej zobaczyć Boga w Jego działaniu. Mechanizm redukcji dąży zatem do odsłonięcia owego działania Boga, a przez nie ostatecznie do respektującej zasady apofatyki ujawnienia samego Działającego.

Ekstaza i redukcja do rzeczy samej, zakładając się wzajemnie, wyznaczają przestrzeń względnego podobieństwa Bonawenturiańskiego myślenia o doświadczeniu z metodą, zwaną współcześnie fenomenologią. Oczywiście podstawowa różnica tkwi w ustanowionym przedmiocie ekstatycznej redukcji: w przypadku współczesnej fenomenologii jest nim ostatecznie immanentna struktura podmiotu, podczas gdy dla Bonawentury takim przedmiotem jest to Ten, który wykracza ponad wszystko co światowe, Bóg sam. Obydwa dynamizmy prowadzą wszak do Chrystusa, który dopełnia ludzkiej drogi ku Bogu. To On jest *medium reducens ad Deum*<sup>20</sup>. W ostatecznym rozrachunku ludzkie doświadczenie Boga jest fundamentalnie owocem życia i dzieła Jezusa z Nazaretu oraz osobowego spotkania z Nim człowieka poszukującego Boga. Tym samym, dopiero w Chrystusie doświadczenie poszukiwacza Boga, owego podróżnika do wieczności, staje się doświadczeniem integralnym i integralnie ludzkim.

### 3. Implikacje teologiczne

Dwie rzeczy zasługują tutaj na podkreślenie w odniesieniu do materiały zaprezentowanego dotychczas. *Po pierwsze*, fakt, iż ufundowana

---

<sup>20</sup> *Itinerarium*, IV, 8, 3 (V, 248b–249a). Zob. więcej w: F. Ciampantelli, *Hominem reducere ad Deum. La funzione mediatrice del verbo incarnato nella teologia di San Bonaventura*, Roma 2010 (Analecta Gregoriana).

na doświadczeniu doświadczenia teologia staje się wybitnie egzystencjalna. Chodzi o inkorporację antropologii do teologii i fuzję integralnie rozumianego doświadczenia z systematycznymi, abstrakcyjnymi pojęciami teologii. *Po drugie*, w konsekwencji, teologia jako namysł racjonalny nad prawdami wiary zostaje ujęta przede wszystkim jako nauka praktyczna<sup>21</sup>. W ten sposób przekracza się automatycznie niejako sztuczny i szkodliwy rozdział rozumu, woli i działania, refleksji i emocji, teorii i praktyki. Wspomniana synteza po zwrocie jest więcej niż widoczna w myśleniu Bonawentury.

Bonawentura od czasu Alwerni, jak mało kto przed nim, dokonuje zaskakującego odkrycia spójności kategorii pojęciowych i doświadczenia w teologii. Właśnie dlatego jego teologia pozostaje w istocie rzeczy duchowością. Również dlatego jego najbardziej podstawowe wskazanie, jak uprawiać teologię, polega na podkreśleniu konieczności drogi antropologicznej. Jest w ten sposób Bonawentura prekursorem nowoczesnej teologii, chociaż nie do końca w zgodzie z tym, jak rozumie ona ów antropologiczny zwrot. Dla Bonawentury oznacza on położenie nacisku na chrystologiczną naturę doświadczenia człowieka, nie zaś na zwrot do czystego człowieczeństwa w separacji od wydarzenia Boga w Chrystusie<sup>22</sup>.

Decyzja na takie teologizowanie nie pozostaje bez znaczenia dla współczesnej natury i zadania teologii. Obecna postać uprawiania teologii uniwersyteckiej daleko odbiega od wzorca wypracowanego u późnego Bonawentury. O współczesnej teologii uniwersyteckiej trzeba stwierdzić, iż nie tylko reprezentuje ona paradygmat separacjonistyczny w relacji wiary do rozumu, ale wręcz go kanonizuje i paradygmatyzuje. To samo dotyczy praktyczno-eklezyjalnego wymiaru działalności

<sup>21</sup> Na ten temat zob. więcej w: M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków 2002.

<sup>22</sup> *Itinerarium*, IV, 2 (V, 306a–b): „Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo, qui dicit: Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet. Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi ipsum credamus, speremus et amemus. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradysum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradisi”.

teologicznej. Genezy takiej sytuacji należy doszukiwać się w dziewiętnastowiecznych sporach teologicznych i w walce tej ostatniej o przeżycie w środowisku uniwersyteckim<sup>23</sup>. Zmiana paradygmatu naukowości w kierunku empirycznej weryfikowalności, coraz silniejsze wykluczanie wiary i jej wewnętrznego wymiaru poznawczego sprawiły, że teologia musiała usprawiedliwiać swoją obecność w łonie *universitas*. W praktyce jej własna perspektywa badawcza uległa znaczącej mutacji. Aby utrzymać statut dyscypliny naukowej ograniczała się coraz bardziej do użycia metody pozytywnej. Najbardziej widać to na przykładzie najnowszej historii chrystologii, która przekształciła się w pozytywistyczną naukę o historyczności Jezusa. Jej metoda wiernie kopiowała procedury z nauk historycznych i literackich. Nie trzeba podkreślać, że takie ujęcie wymagało radykalnej separacji od wcześniej życiowego dla teologii środowiska eklezyjalnego. Pozytywistycznie ustawiony pułap i nadmiernie wyspecjalizowany target metodologiczny sprawiły, że jakkolwiek mariaż, synteza refleksji teoretycznej i praktycznej został odsunięty na bok i zaetykietowany jako nienaukowy. Teologia została zredukowana do historii teologii<sup>24</sup>. Dodatkowo, ze względu na kryzys metafizyki i uznania jej pozanaukowego statutu, teologia wyrzekła się swojego spekulatywnego wymiaru, stając się jedynie próbą metodologicznego systematyzowania obojętnych egzystencjalnie danych pozytywnych.

Taki stan rzeczy doprowadził do silnej marginalizacji teologii i jej wyjąłowania. Owszem, zrobiono wiele w dziedzinie odkrywania nieznanych dotąd wymiarów myślenia teologicznego. Niemniej, za przyczyną metodologicznej ucieczki od integralnego ujęcia zadania teologii, taka wiedza okazała się *de facto* nieprzydatna egzystencjalnie. Wysoce wyspecjalizowane procedury metodologiczne, szczególnie w zakresie badania źródeł, nie posiadają w takiej sytuacji żadnego bardziej znaczącego odniesienia do faktycznego życia człowieka wierzącego i jego drogi

---

<sup>23</sup> Zob. istotna monografia poświęcona temu zagadnieniu pióra J. Zachhubera, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2012 (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology).

<sup>24</sup> Genezę tego historyzmu teologicznego opisuje wspomniany już J. Zachhuber w swoim artykule *The Historical Turn*, w: *The Oxford Handbook of Nineteenth Century Christian Thought*, eds. J. Rasmussen, J. Wolfe, J. Zachhuber, Oxford 2017, 52–71.

ku Bogu. W istocie rzeczy, w ferworze tych wszystkich przemian, teologia traci całą swoją dynamikę rozwojową.

Wobec takich nowożytnych tendencji uprawiania teologii, późny Bonawentura przypomina, że pierwotnym celem wszelkiej działalności teologicznej jest żywe spotkanie z Bogiem. Opis natury chrystologicznego ekscesu pozwolił nam zobaczyć, iż ostateczne poznanie Boga dokonuje się poza filozofią i teologią, poza spekulacją, w osobowym spotkaniu z Chrystusem. Na tym polega najgłębszy wymiar egzystencjalizmu późnego Bonawentury. Czy jednak oznacza on, jak to jest w przypadku nowszych wersji egzystencjalizmu, zerwanie ciągłości między wiarą i rozumem? W jakim znaczeniu chrystologiczny eksces powoduje zawieszenie rozumu? Czy na ostatnim etapie drogi Bonawentura wyklucza racjonalne poznanie w doświadczeniu Boga w Chrystusie. Te pytania nasuwają się z wyjątkową siłą szczególnie w kontekście ostatnich punktów *Itinerarium*, gdzie Bonawentura stwierdza „ustanie wszelkich czynności intelektualnych” i zwraca się do afektywnej części ludzkiej natury. Wiele napisano i dyskutowano na temat słynnego antyintelektualizmu i rzekomego woltaryzmu Bonawentury. W świetle szczegółowej analizy samego zwrotu, jak i jego następstw należy stwierdzić, iż oba zarzuty są bezpodstawne.

Trzeba stwierdzić, iż zaproponowany przez Bonawenturę egzystencjalizm nie jest dialektyczny. Nie dokonuje się w nim jakiegokolwiek rozłączenie wiary i rozumu, życia, doświadczenia i poznania. Wręcz przeciwnie, jego istotą jest prawdziwa synteza tych wszystkich elementów. Struktura Bonawenturiańskiej drogi do poznania Boga zakłada niedialektyczną gradualność: żaden z etapów nie wyklucza czy nie unieważnia pozostałych. Wszystkie one stanowią pewnego rodzaju zwartą całość. Poznanie świata, siebie, spekulacje filozoficzne i teologiczne, wszystko to prowadzi do spotkania z Chrystusem. W tym spotkaniu niejako całość przyswojonej wiedzy i zebranego doświadczenia musi zamilknąć, to jednak nie oznacza, że staje się niepotrzebna. Przemiana jaka dokonuje się na ostatnim etapie drogi polega na tym, że zmienia się napędowa siła całej wędrówki człowieka ku Bogu. Na tym etapie wszystko zależy już od łaski osobowego spotkania, od udzielenia się Chrystusa, od stopnia zjednoczenia się z Nim. Ta prawdziwa teologia, ostateczne doświadczenie, którym karmi człowieka już nie on sam, ale Bóg, ten ostatni etap wszelkiej teologii,

usensawnia, a nie unieważnia całą historię wędrowania, przygotowując do momentu porwania człowieka w tajemnicę Boga.

Jaką wartość ma z tej perspektywy teologia? Na czym polega jej zadanie? Nie ulega wątpliwości, że Bonawentura jest wolny od pokusy traktowania teologii jako celu samego w sobie. Wręcz przeciwnie, jej najżywotniejsze zadanie widzi w podprowadzaniu do tajemniczego zjednoczenia z Bogiem, doprowadzaniu do Chrystusa. Tą swoją historiozbawczą misję ma ona pełnić z zachowaniem wszystkich szczegółowych wymogów racjonalności. Wierząca teologia nigdy nie pozbawia siebie krytycznego i systematyzującego punktu widzenia. Jednocześnie nigdy nie stawia siebie w centrum swoich zainteresowań. Nie dąży ona do wykształcenia żadnej samowzartej metodologii, która miałby zasadniczo uniepotrzebnić wiarę, lecz jest próbą zrozumienia i uporządkowania bogatego doświadczenia życiowego człowieka wierzącego. Taka teologia staje się przydatnym narzędziem redukcji do tajemnicy Chrystusa, ona wyprowadza nieustannie człowieka poza siebie ku Niemu. Ten jej redukujący, sprowadzający wszystko do Chrystusa charakter sam znajduje zwieńczenie wtedy, kiedy teologia oddaje w pewnym momencie swoje własne zadanie samemu Chrystusowi. To w Nim dopiero dokonuje się ostateczna *redukcja* wszystkiego do Ojcowskiej pełni życia i poznania. Tym samym, tak jak wszystkie dziedziny wiedzy redukują się ostatecznie do teologii, napotykając w niej najpełniejszy sens, tak ona sama sprowadza się na końcu do Chrystusa, który umożliwia pełnię spotkania z Bogiem.

Trzeba podkreślić, iż na drodze owej redukcji wybija się syntetyzująca natura teologii. Podkreśla się często, że *Itinerarium* oparte jest ideowo na czterech podstawowych źródłach: Arystotelesowskim, Dionizyjskim, Augustyńskim i specyficznym franciszkańskim<sup>25</sup>. Jednocześnie obecność tak wielu źródłowych inspiracji nie sprawia, że rozpada się ono ideowo, ale wręcz odwrotnie zachowuje dalece posuniętą jedność wewnętrzną. Redukująca metodologia Bonawentury pozwala mu na dotarcie do tak

---

<sup>25</sup> Szczegóły szerokiej debaty na źródłami myśli Bonawentury w: J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, przekł. J. Merecki, Lublin 2014, s. 527–543 (Opera omnia, 2).

szeroko zakrojonej syntezy. Jego teologia, czerpiąc z objawionej tajemnicy Chrystusa, wchodzi w nieustanny dialog z wielością perspektyw badawczych. Przyjęcie zdecydowanego punktu oparcia, w postaci pryzmatu chrystologicznie funkcjonującej *redukcji*, pozwala naszemu mistrzowi na wolny i twórczy dialog z wieloma myślicielami, reprezentującymi często radykalnie odmienne opcje intelektualne i metodologiczne. Warto podkreślić ten syntetyczny moment w rozwoju teologii w perspektywie współczesnego procesu pluralizacji teologii. Postulat interdyscyplinarności pcha dzisiaj teologię niejednokrotnie do zagubienia swojej własnej tożsamości. Rozczłonkowana na wiele specjalności gubi ona swój wątek przewodni. W tym względzie propozycja Bonawentury jest jasna: aby zachować i zrealizować słuszny postulat interdyscyplinarności i wieloźródłowości, zachowując jednocześnie własną tożsamość teologii, należy przyjąć zdecydowany punkt oparcia w syntezie. Punktem tym jest chrystologia w całej swojej dynamice intelektualno-egzystencjalnej, która wiedzie do zjednoczenia z Bogiem.

Jak widać, propozycja Bonawentury może okazać się twórczą pomocą we współczesnej debacie nad naturą teologii i jej miejscem w świecie ludzkiej wiedzy i *praxis*. Konsekwentne przyjęcie stylu myślenia Bonawentury wzywa do przekroczenia współczesnego paradygmatu separacjonistycznego: teologia nie może obyć się ani bez wiary, ani bez rozumu. Jedynie umiejętne połączenie wiary i rozumu sprawia, że staje się ona wybitnie egzystencjalna bez jednoczesnego popadnięcia w mielizny egzystencjalizmów wykluczających wartość poznania racjonalnego. Wtedy także służy również doświadczeniu przemiany i przyjmuje je jako szczególny punkt nośny własnej konstrukcji światopoglądowej.

Dopiero tutaj docieramy do najbardziej istotnego punktu całej propozycji Bonawentury. Twierdzę, iż w perspektywie wydarzeń na Alweri, Bonawentura dokonuje korektury rozumienia przedmiotu teologii. Oczywiście nadal pozostaje nim Bóg objawiający siebie, Bóg oglądany przez wierzącego człowieka w swoim zbawczym działaniu. Tym, co się zmienia – nawet w perspektywie niedawno zredagowanego *Breviloquium* – jest przyjęcie, iż największym pomnikiem tego Objawienia jest człowiek przemieniony. Teologia bada zatem Objawienie wpisane w nowe, przemienione człowieczeństwo, ogląda Boga działającego w człowieku,

dla niego i w nim się objawiającego. Oczywiście chrystologiczne tło takiej metodologii jest więcej niż istotne, gdyż przemiana taka jest ostatecznie niczym innym jak asymilacją i upodobnieniem do Chrystusa, człowieka prawdziwego. W tym znaczeniu możemy mówić w przypadku późnego Bonawentury o teologii wcielonej w ludzką egzystencję. Podkreślmy jeszcze raz: nie chodzi o jakąkolwiek egzystencję, ale o taką, która świadomie i dobrowolnie realizuje się poprzez relację z Chrystusem. Przedmiotem teologii u Bonawentury nie są struktury „czystego” człowieczeństwa, ale człowiek konkretnie włączony w relację z Chrystusem, a przez Niego z Ojcem. Należy dodać, iż wydaje się, że przyjęcie takiej perspektywy może przysłużyć się sprawie dzisiejszej teologii.

#### 4. Implikacje pastoralne

Systematyczna propozycja Bonawentury wypracowana po zwrocie na Alwerni nie odnosi się jedynie do teologii, ale rozciąga się na szeroko rozumianą wizję pastoralną. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Bonawentura szkicuje w *Itinerarium* program duszpasterstwa dostosowany do realiów działania Bożego z jednej strony, z drugiej zaś do konkretnej sytuacji człowieka. Oto podstawowe jego intuicje w tym względzie.

- A. Synteza późnego Bonawentury poucza, iż zarówno teologia, jak i duszpasterstwo powinny posiadać wybitnie egzystencjalny charakter. Przede wszystkim chodzi o to, że przepowiadanie Ewangelii nie może dokonywać się w perspektywie pustki egzystencjalnej. Ewangelia dotyka człowieczeństwa i przemienia je. Ewangelizacja nie może zatem polegać na głoszeniu abstrakcyjnych prawd, ale na ukazywaniu przemieniającej mocy Boskiego działania w historii konkretnego człowieka. Wizja duszpasterstwa, jaka wyłania się w teologii Bonawentury po zwrocie, zakłada, że troska o duszę powinna skupiać się na przepowiadaniu życia świętych. W nich najdoskonalej widać całą strukturę wiary Kościoła, całą jej praktyczność. Tak jak Bonawentura opowiada swoją teologię niejako z wnętrza Franciszka, tak też duszpasterstwo powinno wprowadzać w świat ewangelicznych prawd właśnie za pomocą odpowiednio



przygotowanej i przedstawionej historii świętości. Człowiek rzeczywiście znajduje się w samym centrum prawd wiary i duszpasterskiej troski: cała dogmatyka jest tylko narracją Boskich dróg przemiany egzystencji konkretnego człowieka, który odpowiada Bogu w wierze, nadziei i miłości. Opisujący tu egzystencjalny charakter duszpasterstwa zakłada, iż człowieczeństwo człowieka, jego konkretne życie zostaje rozświetlone z punktu widzenia przemieniającego Objawienia. Ani teologia, ani duszpasterstwo nie powinny być nigdy obojętne w relacji do tego konkretnego życia człowieka zarówno w jego wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Duszpasterstwo musi być głęboko zakorzenione w znajomości człowieka, a duszpasterz powinien umieć odnajdywać związki, jakie jednoczą ludzkie życie i prawdy wiary; w istocie rzeczy winien być specjalistą od prawd wiary jako podstawowych prawd ludzkiej egzystencji. Jeśli zatem Bonawentura proponuje, by w duszpasterstwie nastąpił powrót do człowieka, to nie oznacza, iż człowiek staje się miarą wszystkich rzeczy i że w ten sposób tworzy się Kościół dopasowany w swoim działaniu do jakichś mód społecznych. Egzystencjalizacja duszpasterstwa i jego humanizacja muszą, jak właśnie u Bonawentury, oznaczać jeszcze bardziej zdecydowane i radykalne mierzenie człowieka miarą Boga<sup>26</sup>. Duszpasterz tym samym staje się kimś, kto wyjaśnia nie tyle meandry człowieczeństwa ujętego naturalistycznie, ale wprowadza w tajniki człowieczeństwa przemienionego przez spotkanie z Bogiem. W tym względzie opcja Bonawentury jest aż nader czytelna. Jego odwołanie do Franciszka, do osoby o tak wielkim znaczeniu dla niego samego, nie jest próbą opisaną Biedaczyny jako genialnego człowieka, jako naturalnego

---

<sup>26</sup> Wydaje się, że właśnie taka jest właściwa interpretacja słynnego wyrażenia papieża Jana Pawła II z *Redemptor hominis* o „człowieku jako drodze Kościoła”: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia” (nr 14).

wzoru człowieczeństwa. Franciszek, który go interesuje to człowiek w pełni pochwycony przez Boga i przez Niego przemieniony. Tylko taki Franciszek staje się na tyle człowiekiem, aby stać się również uniwersalną ikoną podążania ku Bogu i działania Boga w człowieku. Taki Franciszek służy Bonawenturze jako „podręcznik do dogmatyki”, która przestaje być zbiorem sylogizmów, a okazuje się podręcznikiem człowieczeństwa, istotnym zapisem pamięci Kościoła, której przedmiotem jest nowe życie udzielone w pełni przez Boga światu.

- B. Jeśli przyjmiemy wraz z Bonawenturą taki punkt wyjścia, to konsekwentnie trzeba przyjąć, iż z daniem duszpasterstwa jest tworzenie nowego rodzaju doświadczenia. Bonawentura po przełomie jest wyraźnie zainteresowany doświadczeniem Franciszka jako człowieka przemienionego. Sednem jego teologii i duchowości staje się tym samym interpretacja tego doświadczenia w świetle tradycji teologicznej, jak i ożywienie tejże tradycji doświadczeniem Franciszka. Nie ulega wątpliwości, że apropriacja doświadczenia w teologii Bonawentury służyć powinna jako postulat poszerzenia klasycznego rozumienia duszpasterstwa o perspektywę doświadczenia. Jego celem jest nie tylko integracja elementów codziennego doświadczenia życia do duszpasterstwa – z czym na ogół duszpasterze rodzą sobie dzisiaj coraz lepiej – ale przede wszystkim tworzenie nowego typu ludzkiego doświadczenia, które można by określić jako chrześcijańskie. W tym względzie należy podkreślić, iż poreformacyjne duszpasterstwo pozostawiało wiele do życzenia. W dużej mierze, przeciw reformacyjnej subiektywizacji prawdy chrześcijaństwa, zredukowano przeżyciową sferę głoszenia Ewangelii do minimum, jeśli nawet w niektórych przypadkach nie wyeliminowano jej całkowicie. Mimo wszystko chrześcijaństwo pozostaje ze swej natury pewnego rodzaju doświadczeniem. Przedmiotem tego doświadczenia jest przemieniające zamieszkiwanie osób Trójcy Świętej we wnętrzu człowieka przez wiarę, nadzieję i miłość. Trudno odmówić racji tym wszystkim, którzy utrzymują, że chrześcijaństwo w najbliższym czasie albo stanie się mistyczne albo nie będzie go wcale. Chodzi oczywiście o najbardziej podstawowe znaczenie pojęcia mistyki jako otwartości na doświadczenie

Boga właśnie w wierze, nadziei i miłości, które wypływają z sakramentalnej struktury eklezjalnego bycia. Właśnie takie doświadczenie zamieszkiwania powinno stać się przedmiotem duszpasterskiej troski, w której ma być ono oznajmione, wyjaśnione i zaproponowane jako najwyższa forma chrześcijańskiej egzystencji.

- C. Bonawentura przypomina, iż doświadczenie chrześcijańskie skupione jest wokół Chrystusa. Duszpasterstwo tym samym będzie mogło stać się egzystencjalne jedynie, kiedy stanie się chrystocentryczne<sup>27</sup>, czyli takie, które kształtuje świadomość i konkretne życie na podobieństwo formy doświadczalnej w Chrystusie opowiedzianym przez Ewangelię w Kościele.
- D. Doświadczenie, o którym tu mowa jest doświadczeniem integralnym, czyli takim, które dotyka każdego wymiaru ludzkiego życia. Doświadczenie to dokonuje się w ludzkim umyśle (zdolności poznawania i rozumienia), woli (która w ostatecznym rozrachunku jest niczym innym jak zdolnością kochania) i uczuciach (zdolności sensorycznego, cielesnego uwznioślenia poznania i woli). Jak widać doświadczenie to jest istotnie cielesne, zarówno indywidualnie, jak i społecznie: dokonuje się ono w konkretnej historii człowieka, który żyje, poznaje, kocha i czuje. Zadaniem duszpasterstwa jest wzniecać, karmić i podtrzymywać wszystkie te wymiary doświadczenia spotkania z Bogiem w wierze, nadziei i miłości. Żaden z elementów integralnego doświadczenia nie może zostać pominięty: tylko razem ze sobą tworzą one pełną dynamikę podążania człowieka ku Bogu. Wspomniane elementy integralnego doświadczenia, zachowują w stosunku do siebie ściśle określoną – podyktowaną samą wcieloną, ucieleśnioną, intelektualną i wolną naturą człowieka – hierarchię. Kształtowanie poznania otwiera drogę do miłości, aby następnie uformować emocje, które przemienione przez nadprzyrodzone światło, przyjęte już przez rozum i wolę, dynamizują ich niekończącą się *itinerarium in Deum*.

---

<sup>27</sup> Dokładnego opisu chrystocentryzmu Bonawentury dokonał Zachary Hayes w swojej ważnej monografii *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, New York 1981.

## Zakończenie

Przedstawiony powyżej zarys fizjonomii zwrotu jaki dokonał się w myśli św. Bonawentury między 1257 a 1259 dowodzi, iż przechodzi ona w tym czasie przez proces, który prowadzi do pogłębienia jej egzystencjalnego charakteru. Zwrot ten sprawia, że późna synteza Bonawentury uniwersalizuje się w taki sposób, iż staje się przydatna poza swoim ścisłym kontekstem historycznym, z którego wypływa. W tym znaczeniu, Bonawentura jest myślicielem nadal aktualnym. Jego aktualność nie ogranicza się jedynie do dziedziny teologii i jej problematyki, ale również i do duszpasterstwa Kościoła. Być może, że jedna z najcenniejszych intuicji tej syntezy to przypomnienie, że teologia i duszpasterstwo mają sobie wiele do powiedzenia. Wypływają bowiem z tego samego doświadczenia Boga w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym i ostatecznie do niego mają prowadzić.

## Summary

Przełom w teologii świętego Bonawentury z Bagnoregio i jego teologiczno-pastoralne konsekwencje w perspektywie współczesności

Artykuł opiera się na przekonaniu o znaczącym zwrocie, który nastąpił w myśli Bonawentury około roku 1259. Istotą przełomu w La Verna była radykalizacja egzystencjalnego wątku teologii Doktora Serafickiego. Niniejszy artykuł jest próbą opisanego podstawowych teologicznych i duszpasterskich konsekwencji tego zwrotu w stosunku do współczesności. Głównym punktem odniesienia jest tekst *Itinerarium mentis in Deum*.

Słowa kluczowe: Bonawentura, Itinerarium, turn, teologia, duszpasterstwo

A breakthrough in the theology of Saint Bonaventure of Bagnoregio and its theological and pastoral consequences in the perspective of modern times

The article is based on the conviction of a significant modification that occurred in Bonaventure's thought around 1259. The essence of the breakthrough in La Verna was the radicalization of the existential thread of theology of the doctor Seraphicus. This paper is an attempt to describe the basic theological and pastoral consequences of this turn in their relation to the present day. The main point of attention is text of *Itinerarium mentis in Deum*.

Keywords: Bonaventure, Itinerarium, turn, theology, pastoral care

## Bibliografia

Carpenter Ch., *Theology As the Road to Holiness in Saint Bonaventure*, New York 1999 (Theological Inquiries).

Ciampanelli F., *Hominem reducere ad Deum. La funzione mediatrice del verbo incarnato nella teologia di San Bonaventura*, Roma 2010 (Analecta Gregoriana).

Cuttini E., *Reductio*, w: *Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, a cura E. Caroli, Padova 2008, 672–679.

Delio I., *Simply Bonaventure: An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New York 2001.

*Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, a cura E. Caroli, Padova 2008.

Doctoris Seraphici S. Bonaventurae, *Breviloquium*, in: *Opera omnia. Opuscula varia theologica*, tomus quantus, Quaracchi 1891.

Falque E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie: las Somme théologique du Breviloquium*, Paris 2000.

- Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2011 (Epiméthée).
- Hayes Z., *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, New York 1981.
- Hemming L. P., *Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre*, w: „International Journal of Philosophical Studies” 6 (1998) 393–423, doi.org/10.1080/096725598342046.
- Inwood M., *Turn*, w: M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford 1999, 231–233 (The Blackwell Philosopher Dictionaries).
- Jana Pawła II, *Redemptor hominis*, Warszawa 2007.
- Kuhn Th. S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 2009.
- Marion J.-L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008, szcz. 89–148; 380–387 (Epiméthée).
- Mirri E., *Itinerarium*, w: *Dizionario Bonaventuriano: filosofia, teologia, spiritualità*, a cura E. Caroli, Padova 2008, 502–505.
- Olszewski M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, tłum. Jarosław Merecki SDS, Lublin 2014, s. 527–543 (Opera Omnia, 2).
- Woźniak R. J., *Bonaventure and his mature Trinitarian Thought: a pre-phenomenological Theology*, Leuven 2018 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, w druku).
- Woźniak R. J., *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 51–53 (Myśl Teologiczna, 56).
- Zachhuber J., *The Historical Turn*, w: *The Oxford Handbook of Nineteenth Century Christian Thought*, eds. J. Rasmussen, J. Wolfe, J. Zachhuber, Oxford 2017, 52–71.
- Zachhuber J., *The Historical Turn*, w: *The Oxford Handbook of Nineteenth Century Christian Thought*, eds. J. Rasmussen, J. Wolfe, J. Zachhuber, Oxford 2017, 52–71.
- Zachhuber J., *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany: From F.C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2012 (Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology).