

WSZECHMOC BOŻA — DOBROĆ I SŁUŻBA

1. Wszzechmoc należy do Boga

Wszzechmoc jest jednym z tych przymiotów, który musimy przypisać Bogu kierując się Bożym Objawieniem (a o nim tylko mówimy). Nie możemy jednak zajmować się tym przymiotem w taki sposób, jak gdyby zajmował on miejsce jedyne lub pierwszorzędne; nie zapominajmy również, że w Apostolskim *Credo* mówiąc o Ojcu w Bogu, wyznajemy: *Patrem omnipotentem*.

Jeżeli Bożą wszechmoc uszeregujemy w ramach przymiotów, które są nam znane z Biblii, zajmuje ona — jako coś, co jest pierwsze — miejsce w pobliżu Jego Boskiej, a więc nieskończonej wolności. Bóg ma wolność tego rodzaju, że nie tylko może to wszystko, czego chce, lecz najpierw tę wolność, że On sam może nią być. Inaczej i wyraźniej mówiąc: nie istnieje coś, co by Go przymuszało. Nie ma w Nim również żadnej „natury”, na której wolność mogłaby się dopiero opierać na zasadzie czegoś drugorzędnego. Jego wolność sięga do ostatecznego podłoża bytu — jest On wolnością z siebie (*a se*); jest On wiecznie i niezmiennie tym, kim chce być. Ale Bóg nie jest również więźniem swojej wolności, w tym sensie, że nie mógłby niczego innego chcieć, ani też czymś innym być, jak tylko Boską istotą. Podobnie jak Jego wolne samopotwierdzenie siebie, tak samo również i Jego moc jest czymś pierwotnym — moc posiadania Boskiej istoty nie tylko dla siebie, lecz całkowitego jej darowania: „Wszystko, co Twoje jest, jest moje” Tak mówi Syn swemu odwiecznemu Ojcu, a ponieważ Synowi ta istota jest darowana, posiada On również jej moc darowania się: w ten sposób — w jedności z Ojcem — pochodzi od Niego Duch Święty, który razem z wszechmocą posiadał będzie ucieleśnioną wolność Boga, by „widać, kędy On chce”, a jednocześnie być ucieleśnionym darowaniem się Boga. Konieczne musi się mieć przed oczami tę trynitarną stronę Bożej wszechmocy, zgodnie z którą Bóg posiada moc bycia sobą, kimś drugim i jednością obydwu; może w wolny sposób wykraczać poza swą własną istotę i stwarzać takie istnienia, którym — w swej wolnej wszechpotędze — użycza On tego, że mogą być wolne i w swej mierze potężne.

W celu lepszego zrozumienia tego wszystkiego musimy wziąć pod uwagę inne Boże przymioty, przede wszystkim miłość, która

stała się już *implicite* widzialna w Jego wewnątrz-Boskim samodarowaniu się. Dobrze jest zastanowić się przede wszystkim nad tym, że Boża potęga nie ogniskuje się na samym Bogu, lecz obejmuje wszystko, co On uważa za „możliwe” do urzeczywistnienia¹ i co On — w swej suwerennej mądrości — postanawia, że może być „rzeczywiste”. Również i tutaj, mając na uwadze stwarzalny i wybrany do stworzenia świat, absolutnie nic nie wchodzi w rachubę, co mogłoby przymusić wolną wszechmoc Boga lub też ją jedynie ograniczyć; w żadnym wypadku nie jest ograniczeniem, że każde możliwe i rzeczywiste stworzenie może wypaść „odpowiednio po Bożemu”, biblijnie mówiąc: „na obraz i podobieństwo Boże”. Z tej racji, że Bóg odwiecznie jest po myśli siebie samego, również i to, co stworzone, nie może być w sobie sprzeczne, co jednak nie oznacza i to w ewidentny sposób, że Bóg jako Stwórca musi się kierować „zasadą niesprzeczności”. Stosuje się On jedynie do siebie samego.

Rozpoznając w Bogu Jezusa Chrystusa, którego On nazywa swoim Ojcem, niepojętą wszechmoc przekazywania Synowi wszystkiego, co jest Jego, odkrywamy Boskie przymioty dobroci („Jeden tylko jest Dobry: Bóg” — Mt 19, 17), miłości, która naprawdę nie może być nierozważna, lecz absolutnie słuszna (*rectitudo*), sprawiedliwa i mądra, i natrafiamy równocześnie na coś, co jest niezbadanie bezdenne, ponieważ przez nic nie jest „wymuszone” czy też określone, jak tylko przez samego Boga; owa bezdenność Bożego chcenia i Boskiej miłości jest Jego świętością. A dlatego, że te na nowo rozpoznane przymioty Boga (włącznie z Jego wszechmocą) są wzajemnie nierozdzielne i są atrybutami tylko jednego, jedyne i osobowego Bóstwa, musi się — jeśli ten Bóg stwarza świat, a w nim istoty, które są zdolne Jego rozpoznać — w sposób właściwy stworzeniu objawić cały wieniec Boskich właściwości i to w sposób tak naturalny, że stworzenie, właśnie w swym wolnym prawie i w swej samopotędze, zostaje ukierunkowane na to, co po Bożemu słuszne (sprawiedliwe) i mądre, a co ostatecznie jest mocą albo wolnością ku miłości. Stworzenie jest naznaczone przez wolność i miłość Bożą, aby mogło ze swej strony, z siebie, w wolny i nie przymuszony sposób zrealizować ukierunkowanie na Bożą słuszność (ukierunkowanie, które w Bogu jest istotowo ugruntowane).

Z tego powodu, że stworzenie nie powołało samo siebie do bytu, lecz zawdzięcza swe istnienie Bogu, rozróżniamy w nim (duchową) naturę i samopotwierdzenie własnej natury: posiada ono

¹ Autor artykułu zwraca uwagę na grę niemieckich słów: „mögen” (móc) pochodzi od „vermögen” (mieć możliwość) — u. tł.

wolność i moc słusznego uznania swego ukierunkowania na rzeczywistość Boga i zgodnego z tym postępowania, lub też odrzucenia tej rzeczywistości, a tym samym używania przekazanej mu mocy poza obrębem upodabniających do Boga przymiotów: tak wyizolowana — poprzez stworzoną wolność — moc staje się czymś złym.

Należy tutaj dodać, że takie nadużycie przekazanej na własność mocy w żaden sposób nie wypada z obszaru Boskiej wszechmocy (i związanych z nią przymiotów). Nadużycie potęgi przez stworzenie jest możliwością, która jest rozpoznana przez Bożą wszechwiedzę i mądrość; tkwi ona wewnątrz Jego wszechpotężnego użyczenia mocy. A z tej racji, że pierwotne i wewnątrz-Boskie użyczenie mocy polega na przekazywaniu władzy przez Ojca Synowi, dobrowolne i potężne nadużycie tej mocy, czyli grzech, dotyka szczególnie — tak poucza nas Pismo święte — Boskiego Syna. Powiemy o tym w trzeciej części artykułu.

Wróćmy jeszcze raz do stosunku między Bogiem a stworzeniem. Już spojrzenie na wewnątrz-Boskie pochodzenia uczy nas, że Bóg jest w najwyższym stopniu kimś żyjącym. W taki właśnie sposób określa Go za każdym razem Biblia w przeciwieństwie do martwych bożków; jawi się On również taki w zestawieniu z filozoficznym pojęciem mocnego w sobie i nieruchomego „Absolutu”. Najwyższa żywotność pozwala Mu być prawzorem tego wszystkiego, co w świecie ukazuje się jako żywotność „stawania się”. W wypadku Bożego życia nie chodzi jednak o stawanie się lecz o byt, który posiada wolność i moc poruszania się we wszystkich nieograniczonych wymiarach swej istoty oraz posiadania w najwyższym stopniu wszystkich możliwości swego stworzenia: „Nie ma usłyszeć Ten, który ucho wszczepił, nie ma widzieć Ten, co otworzył oko?” (Ps 94, 9). Bóg nie jest w żadnym wypadku jedynie ogólnikiem, jest On na wskroś czymś osobliwym: czyż jest coś bardziej osobliwego niż Syn w odniesieniu do Ojca, niż Duch w relacji do Ojca i Syna? To, co osobliwe jest czymś dobrym w swej „odmienności”: nie jest ono żadnym ograniczeniem w Bogu (przecież Syn jest na równi Bogiem jak Ojciec) lecz określonością, która w pozytywny sposób wznosi się ponad nieokreśloność tego, co ogólne. Owa trynitarna określoność Boga zakłada, że On może być równocześnie falującym życiem, a coś takiego nie jest wyobrażalne przy Bogu jedynie „monoteistycznym”. Stworzenie w swej — nie dającej się ogarnąć — różnorodności jest zatem nie tylko kunsztem Boskiej wszechmocy, lecz może być również oceniane jako „bardzo dobre” ze strony Bożej mądrości i miłości.

Owa różnorodność świata nie jest czymś w rodzaju mrowia lecz posiada w sobie pewne uporządkowanie, które nie potrzebuje od razu być przejrzyste. Nie chodzi tu bynajmniej chociażby o proste uporządkowanie „praw natury”, które poganie — oglądając firmament — uważali za najwyższy wzór porządku i przedkładali nad chaotyczny świat historii ludzkiej. Nie, świat ducha posiada głębię perspektywiczną, można by powiedzieć wertykalne uporządkowanie, zgodnie z którym — wykraczając ponad siebie (chodzi o „nagą” naturę) — może być ono ukierunkowane na wyższe cele. Dopiero wtedy staje się stworzenie odbłaskiem Bożego życia, a dzieje się to również dopiero dzięki ciągle nowej i wszechpotężnej inicjatywie Boga, który rozmawia ze swym stworzeniem i na nie oddziałuje. Człowiek jako natura poznająca samą siebie wyczuwa ślepo swą niewystarczalność; jest on ukonstytuowany jako „poszukujący” (Dz 17, 27) i Bóg jedynie wie, jak mu się pozwoli odnaleźć: przez pozornie samowolny wybór kogoś szczególnego, manowicie Abrahama, a potem Izraela. Ten jednak wybór ma na uwadze z góry całą ludzkość („Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” — Rdz 12, 3); a stanie się to jawne, gdy lud zjednoczy się ze szczególnie Wybranym: Jezusem Chrystusem, w którym wypełni się — w sposób uprzedzający wszystkich — prawdziwy cel stworzonej natury. Chodzi o zmartwychwstanie ciała, o coś, co jest nie do pojęcia ze strony ludzkiej, co przekształca śmierć skończoności w rzeczywistość nadnaturalnie Bożą: „W ręce Twoje powierzam ducha mego”. Jest to czyn, którego Bóg oczekiwał od świata, aby mu dać rodzinne prawo uczestnictwa w Jego wiecznym życiu. Teraz bowiem staje się widoczne — ciągle dzięki Bożej wszechmocy — że również i to, co jest najpokorniej osobliwe, posiada swą przestrzeń w owym morzu Boskiego życia, nie będąc zmuszonym (jak zauważa Hegel) do pozbycia się tej osobliwości. Dlatego, że Bóg posiada wszechpotęgę zdecydowania się na coś osobliwego, a także możliwości wyboru owej osobliwości — i na tym polega teologiczna podstawa dla dziejów świata — to, co jest osobliwe po światowemu, a co pozornie z powodu swej ograniczoności i śmiertelności skazane jest na zatonięcie w powszechności, w gatunkach i anonimowej „naturze”, może jednak jako takie w swojej całkowitej cielesności — wykraczając poza siebie — schronić się we Wszech-Życiu Boga.

2. Potęga stworzenia w relacji do Boga

Najbardziej trwożliwe pytania, które się tutaj pojawiają, powinny zasadniczo dotyczyć tylko filozofów; dla chrześcijańskich i wierzących teologów nie powinny być tak straszne. Czy nie jest

tak, że musi dojść do tragicznej sytuacji, jeśli Boża wolność i wszechmoc popada w sprzeczność z potęgą duchowego stworzenia, która została mu w sposób wolny udzielona przez Boga? Czy Bóg, jeśli całkiem serio na coś zezwala, nie wypuszcza tego z ręki? Albo też, czy Jego wszechmoc nie przewycięża i nie obezwładnia tego, co zostało uwolnione, jeśli On — z tej racji, że jest wszechmocny — nie może nic wypuścić z ręki?

Zacznijmy całkiem jeszcze niedramatycznym stwierdzeniem. Jeśli to prawda, że stworzenie jest tym mędrsze, im bardziej partycypuje w Boskiej mądrości (Salomon był tego świadom w swej modlitwie o mądrość), że jest tym lepsze, im więcej ma udziału w Boskiej dobroci („Bądźcie miłosierni, jak wasz Ojciec niebieski jest miłosierny” — Łk 6, 36), to czyż nie musi być prawdą, że tym bardziej jest wolne, im więcej uczestniczy w absolutnej wolności Boga? Czyż w odpowiedni sposób nie ma się sprawa z mocą i wszechmocą? Ludzka wolność — po to, by należycie działać — nie kieruje się w stronę jakiejś abstrakcyjnej idei lub też w stronę abstrakcyjnej „wartości” dobra, lecz ma za przedmiot konkretne Dobro, którym jest Bóg. Bóg ten nie jest urojonym ogólnikiem, lecz w swym zawsze osobliwym wyborze własnej woli jest zawsze dla owego ustawicznie osobliwego stworzenia duchowego. „Bądź wola Twoja jako w niebie, tak i na ziemi”, jak w Tobie, tak i we mnie. Jedynie tak zwany — znany z Ewangelii — „najemnik” odczuwa to posłuszeństwo jako alienację własnej wolności, właśnie dlatego, że ustawia się względem Boga jako obcy; „przyjaciel” albo „dziecko” Ojca wie, że Ojcowska wola jest normą wszelkiego dobra i otrzymuje w czynie woli absolutnie Mądrego, Wolnego i Dobrego swoją własną najwyższą wolność i dobroć. Tak wszystko jest proste dla dziecka Bożego. Słowo „posłuszeństwo” nie jest mu właściwie swojskie, ponieważ daje się w nim odczytać coś ze służalczości, która nie wchodzi w rachubę w jego postawie zażyłości z bliskim mu Dobrem.

Tam jednak, gdzie stworzona wolność i moc wyzwala się z odniesienia ku Bogu, co ma miejsce w grzechu pierworodnym, a przede wszystkim w grzechu osobistym, dochodzi do wzajemnego konfliktu między wolnościami i mocami. Lepiej będzie powiedzieć: w takim razie stworzona wolność i moc popada w konfliktową sytuację z Bogiem. Czy tym samym Bóg popada w konflikt? W konflikt z samym sobą? Z pewnością nie, gdyż On tego rodzaju sytuację odwiecznie przewidział i chciał jej jako następstwa Jego darowania się, co oczywiście nie oznacza, że chciał On grzechu ze strony rozumnego stworzenia. Czy nie można jed-

nak mówić o konflikcie ze stworzeniem? Również nie. Stworzenie popada w konflikt, lecz to nie ogranicza ani Bożej mądrości, ani wolności i wszechmocy. Problemy, którymi tutaj częstują nas teologowie, opierają się na fikcyjnej idei, że wszechdobry Bóg, który osadził świętość stworzeń w swojej świętości, znajduje „później” — wskutek buntu stworzenia — powód, by odstawić na bok swoją dobroć i przywołać sprawiedliwość, która przymusza Go do potępienia tam, gdzie On wolałby uszczęśliwiać.

W tym miejscu będzie dobrą rzeczą przypomnieć sobie to, co już zostało powiedziane, a mianowicie, że Boża słuszność (*rectitudo*) zawiera w sobie zarówno dobroć i przebaczenie, jak i to, co nazywamy sprawiedliwością (Izrael posiadał — aczkolwiek w prowizorycznym rozumieniu — dobre wyczucie dla owej identyczności; chodzi o takie pojęcia jak *mishpat* lub *sedek*). Augustyn — właśnie on! — poznał to już jako chrześcijanin: „Nie wierzcie”, pisze on w związku z tymi dwoma pojęciami, „że one są w jakiś sposób rozdzielone w Bogu. Wprawdzie zdają się one czasami przeciwstawiać sobie, tak że miłosierny jakoby nie kierował się sprawiedliwością, a ten, który zawział się, by sędzić, zapominał o miłosierdziu. Bóg jest jednak wszechmocny, On nie pozwala, by miłosierdziu umknęła sprawiedliwość, a także, by w sądzie zabrakło miłosierdzia” (En. in Ps. 32, 5). Klasykiem tej myśli stanie się Anzelm. Dla niego Bóg jest „Dobry w najwyższym stopniu i w niezgłębionej mierze” i jako taki, a więc prawdziwy i sprawiedliwy, jest równocześnie po prostu miłosierny. „Ty jesteś miłosierny, ponieważ jesteś niezmiernie dobry, ale tylko wtedy możesz być bardzo dobry, gdy jesteś najsprawiedliwszy i wtedy jesteś prawdziwie miłosierny, gdy jesteś nadzwyczaj sprawiedliwy”: „Twoje miłosierdzie rodzi się z Twojej sprawiedliwości” (*Proslog*, 9). Jeśliby można jeszcze mówić, że w Starym Przymierzu (gdzie Bóg niemiłosiernie karze bezbożnych) towarzyszy temu wszystkiemu znak zapytania, staje się to zrozumiałe, gdy się patrzy z najwyższego punktu chrześcijańskiego objawienia, a mianowicie z Krzyża Chrystusa, gdzie spotykają się ze sobą najwyższa sprawiedliwość grzechu świata z najwyższym miłosierdziem Boga względem grzeszników. Dla ludzkiego rozumu zbieg okoliczności tego rodzaju nie jest oczywiście powierzchowną, łatwą do przeniknięcia rzeczywistością; Anzelm wie o tym bardzo dobrze, gdy mówi o „najbardziej ukrytym źródle Twojej Dobroci”, z którego „wypływa strumień Twojego miłosierdzia” i kiedy dodaje: „nawet wtedy, gdy trudno przychodzi zrozumieć, że Twego miłosierdzia nie można oderwać od sprawiedliwości, trzeba jednak koniecznie w to uwierzyć, gdyż dla sprawiedliwości nie może być obce to, co wytryskuje z Twojej dobroci”.

Wyciągamy z powyższego wniosek podwójnego rodzaju. Stwierdzamy najpierw, że i potęga Złego nie umyka Bożej wszechmocy. Wiedzą o tym dokładnie Psalmy, ukazując nam to również Apokalipsa w swych końcowych obrazach. Również ten, kto grzeszy, dokonuje swego — sprzeciwiającego się Bogu — czynu wewnątrz Bożej wszechmocy, która nie neguje tego, że obdarowała grzesznika stworzoną wolnością. Nie ona sprawia to, co jest jej przeciwne w czynie grzesznika; jest to sprawa stworzenia. Sam jednak fakt działania zawdzięcza stworzenie tak Bożej wszechmocy jak i dobroci Boga, który czyni z siebie dar.

Wypływa stąd i drugi wniosek: z tej racji, że grzesznik — mocą swej własnej decyzji — oddala się od Boga i odwraca do Niego plecami, trzeba powiedzieć, że to nie Bóg odrzuca grzesznika, lecz on odrzuca Boga. Oczywiście, starotestamentalny obraz Boga, który sądzi dobro i zło, został przejęty przez Nowy Testament i to słusznie, tak że owo samopotępienie się grzesznika zostaje wysoce zdominowane przez suwerenność Boskiego postanowienia i Boskiej decyzji. Grzesząca ludzkość musi koniecznie wiedzieć o tych Bożych drogach. Nie jest jej objawione w tym — oddającym się grzechowi — czasie świata, czy Bóg zna i będzie obchodził drogi, by sprowadzić do domu — nie przemagając ich swą wszechmocą — także tych bezbożnych, którzy dobrowolnie i w sposób ostateczny dali Jemu (i sobie) odmowną odpowiedź. Wiarą wiemy tylko to, że Syn Boży, z miłości przez Ojca darowany dla świata, pokutował ze względu na wszystkich grzeszników. Jemu jedynemu został zastrzeżony — w Jego wszechmocy — sąd nad wszystkimi, którzy do Niego powrócili i od Niego odeszli: „omnis potestas in coelo et in terra” (Mt 28, 18), „ut in nomine Jesu omne genu flectetur, coelestium, terrestrium et infernorum” (Fil 2, 10).

3. Niemoc dowodem wszechmocy

Bóg daje grzesznikowi wolną rękę, gdy ten odrywa swą moc od Bożej dobroci, sprawiedliwości i miłosierdzia oraz pozwala, by ta ogołocona jego moc stała się złą potęgą. Bóg ma jednak odpowiedź na tego rodzaju postępowanie. On sam wkracza w dzieje świata i nie tylko staje po stronie tych ze Starego Przymierza, którzy przez ową ogołoconą moc doznają ucisku i są „wdowami i sierotami”, lecz sam utożsamia się z nimi jako Sługa Jahwe — Ten, który na rzeź jest prowadzony i nie otwiera ust swoich.

Paweł mówi przy tej okazji o *kenozie*, o wyniszczeniu. Czy oznacza to, że Bóg, stając się w Jezusie Chrystusie człowiekiem, rezygnuje ze swej Boskiej wszechmocy? Z pewnością nie. Paweł

mówi, że Syn Boży nie uważał swej równości Bogu za „rodzaj grabieży”, za coś, przy czym „musiał by obstawać” posługując się przebiegłością; odrzucił On coś takiego jako przeciwne doskonałej — opisaney na początku — wolności Boga (którą On sam miał być), szczególnie zaś przeciwne osobliwej wolności wiekui-stego Syna do posiadania Boskości na sposób daru od Ojca, który o Nim świadczy. W konsekwencji „przyjęcie na siebie postaci Sługi” nie jest czymś, co sprzeciwiałoby się Jego Boskości i wszechmocy. Przeciwnie — chodzi tu o potwierdzenie: Bóg nie byłby wszechmocny — ponad wszystkim, także w świecie i we wszelkich jego możliwościach — gdyby nie był zdolny do tego. Musi się tylko przy tej „wszechmocnej kenozie” uwzględnić, że Syn nie przyjmuje postaci sługi jako grzesznik, który nie jest posłuszny Bogu, lecz jako Ten, który jest posłuszny Ojcu i dlatego (jak ukazała druga część refleksji) Wolny, pozostający — z tego powodu — rzeczywistym Panem we wnętrzu swego rzeczywistego bycia sługą: „Wy mnie nazywacie: „Nauczycielem” i „Panem” i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi” (J 13, 13 nn), oznacza to, że spełniłem względem was rzeczywistą posługę sługi — „dałem wam przykład”. „Ostatnie miejsce”, które naprawdę zostało przyjęte, wskazuje na doskonałą wolność i wszechmoc Tego, który je wybrał.

Dlaczego wybrał? Dlatego, że był to środek postępowania przeciwko odizolowanej i — przez to — złej mocy w świecie. Nie chodziło tutaj jedynie o ukazanie etycznego i politycznego wzorca — to także — ale o kroczenie drogą samego Boga, na której objawi On „w triumfie” (Kol 2, 15) swoją wszechmoc nad „zwierzchnościami i władzami, nad rządcami świata tych ciemności” (Ef 6, 12). „Władcy przyjmują nazwę dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować”, a raczej „największy między wami niech będzie tak jak najmłodszy, a położony jak sługa” (Łk 22, 25 nn). Zawarta jest tutaj podwójna myśl. Chodzi najpierw o ukazanie trynitarne go Prawzoru, w którym największa moc przejawia się poprzez najwyższe darowanie siebie, a następnie o przeciwstawienie bezsilnej posługi niewolnika pozornej potędze abstrakcyjnej władzy. Jedno i drugie jest jednak tak ze sobą zespolone, że w niemocy („aż do śmierci na Krzyżu”) objawia się doskonała wszechmoc Boga nad potęgą grzechu. Właśnie z tej racji, że zła potęga wyabstrahowała siebie ze wszystkich pozytywnych przymiotów Boga i Jego stwórczego obrazu, skazała się na skończoność: rzuca się ona przy użyciu swych sił na bezsilnego tak długo, aż te siły się wyczerpują. Grzegorz z Nyssy dosadnie dojrzał ową skończoność abstrakcyjnej potęgi: Dobro musi

się przedzierać aż do najodleglejszych granic zła, aby je — przekraczając — przewyciężyć². Granica ta zostaje przekroczona, gdy ukrzyżowany Syn umiera w niemocy przy szyderczym śmiechu świata i — w swoim własnym odczuciu — opuszczony przez Ojca; na tej najbardziej ryzykownej granicy dochowuje On jednak synowskiego posłuszeństwa i poświadcza je swemu Ojcu, gdy wyziewa ducha. Jeszcze więcej: granica ta zostaje przekroczona, gdy Umierający zabiera ze sobą (poza tę granicę) to, co za Nim pozostawało w tyle: „Dziś ze mną będziesz w raju” — taka obietnica spotyka tego, kto reprezentuje tutaj całą bandę rabusiów świata. On nie tylko chciał, ale mógł „świat przez Chrystusa pojednać ze sobą” (2 Kor 5, 19) — gdzież jest bardziej oczywista wszechmoc Boga?

Nie jest intencją tego artykułu wyprowadzanie wniosków, które wynikają z powyższej refleksji, a mają odniesienie do bycia chrześcijaninem. Niech będzie wypowiedziane tylko to: Kościół chrześcijański nie może nigdy dążyć do tego, by być abstrakcyjną potęgą, by w ten sposób skuteczniej głosić ewangeliczną naukę o Krzyżu, a nawet wprowadzać ją (gwałtownie) w życie. Z drugiej jednak strony naśladowanie Chrystusa nie oznacza wyłącznie niemocy Krzyża. Chodzi o codzienne przeżywanie posłannictwa, które oznacza śmierć dla własnej chęci posiadania mocy, a to w tym celu, by żyć, działać i umierać jedynie w oparciu o miłosierną wolę Wszechmocnego.

tłum. Ks. Kazimierz Czulak SAC

² Wszystkie teksty zostały zaczerpnięte z: J. Daniélou, *L'Etre et le Temps chez Grégoire de Nysse* (Brill 1970), 186—204.