

CIERPIĄCY OJCIEC?

Nowsze sugestie i propozycja H. U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga

*Wszelkie przygodne „uniżenia się” Boga
w ekonomii zbawienia zawierają się od zawsze
i zostają „przekroczone” w odwiecznym
wydarzeniu Miłości¹*

Nikt nie powinien podejmować kwestii cierpienia Boga bez swois- tego lęku. Albowiem – by posłużyć się słowami Voltaire’a – nie ma rzeczy gorszej dla człowieka od zdeformowania w nim obrazu Bożego: byłoby to bowiem uczynieniem Boga „na swój własny obraz” W takiej przecież dziedzinie różnorodne sugestie mogą być równie dobrze pozytywne, jak i negatywne – jak to słusznie zauważył ongiś F. Nietzsche. Skoro jednak, pomimo tych niebezpieczeństw, trzeba się zdobyć na jakieś słowo, zacznijmy od wsłuchania się w wypowiedź patrystyczną, która poświadcza starożytność chrześcijańskiej refleksji na ten temat.

Wypowiedź ta pochodzi od Orygenesusa, czyli z III wieku. Chodzi zaś konkretnie o pewien fragment z *Homilii o Ezechielu* (6, 6):

„Litując się nad rodzajem ludzkim (Zbawiciel) zstąpił na ziemię, a doznał naszych wzruszeń, zanim poniósł mękę na krzyżu i zechciał przyjąć nasze ciało. Gdyby bowiem się nie wzruszył, nie wkroczyłby w ludzkie życie. Najpierw doznał wzruszenia, a potem zstąpił i pozwolił się ujrzyć.

Czym jest owo wzruszenie, którego doznał z naszego powodu? Jest to wzruszenie miłości (*passio caritatis*).

A sam Ojciec i Bóg wszechrzeczy, łaskawy, wielce miłosierny i litościwy, czyż także nie ulega wzruszeniu? Czy nie wiesz, że rozważając ludzkie sprawy doznaje On ludzkiego wzruszenia? Oto Pan

¹ H. U. von Balthasar, *Pâques le Mystère*, Paris 1981 (wyd. 2), przedmowa.

Bóg twój poniósł twój sposób życia, tak jak człowiek unosi swego syna (por. Pwt 1, 31). Bóg więc nosi nasz sposób życia tak jak Syn Boży nosi nasze wzruszenia. Sam Ojciec również doznaje wzruszeń. Jeżeli ludzie Go proszą, lituje się i ubolewa, doznaje pewnego uczucia miłości (*passio caritatis*)...”².

Orygenes wyklada swoją myśl w dwóch etapach. Najpierw rozważa „litość” Zbawiciela „dla rodzaju ludzkiego”, sytuując ją – w sposób wybitnie platoński – w noetycznym czasie poprzedzającym Wcielenie. Wiadomo, że dla Orygenesusa dusze istnieją wcześniej od ciał: jeżeli niektóre z nich „popadły” w ciała na skutek „ostudzenia” ich miłości do Boga, to inne – jak dusza Jana Chrzciciela, a w sposób wybitny Jezusa – przyszły ożywić dane ciało na skutek swego współczucia dla ludzkości, aby przynieść jej pomoc: taka właśnie postawa zakłada logicznie pathos wcześniejszy od Wcielenia, a tym samym także od jakiegokolwiek cielesnej formy cierpienia³

Drugi etap rozumowania zawiera mniej platonizmu. Przytaczając wybitnie biblijne i starotestamentalne przymioty Boże („łaskawość”, „wielkie miłosierdzie” i „litość”), Orygenes wypowiada się – można by rzec: za cenę pewnego anachronizmu – na korzyść analogicznego charakteru tych przymiotów: jeżeli nawet brak podobieństwa góruje nad podobieństwem, to nie jest przecież rzeczą bezsensowną odnosić je do Boga, tym bardziej zaś z tego powodu, że samo Pismo święte upoważnia nas do takiego właśnie postępowania.

Czy twierdząc, że „zainteresowanie się” Boga człowiekiem sprawia, iż zaczyna On cierpieć, Orygenes odchodzi od tradycyjnego stwierdzenia o boskiej *apatheia*? Nie jest to takie pewne, albowiem skoro Bóg jest zdolny do dobrowolnego wkroczenia w cierpienie, to tylko dlatego, iż ze swej natury nie podlega On cierpieniu. Nie ulega jednak wątpliwości, iż mamy tu wielką odwagę polegającą na wzniesieniu się *od passio caritatis* Syna do *passio caritatis* samego Boga Ojca i że nasz autor ma pełną świadomość zuchwałości swoich twierdzeń: jeśli Zbawiciel stał się nam bliski, aby się zająć sprawami ludzkimi, to czy można słusznie twierdzić, że Ojciec w swej wieczności zajmuje się także nami?

Za tym pytaniem kryje się jeszcze inne: czy w zdrowej teologii można traktować poważnie hipotezę „boskiego uczucia”, biorąc za

² Tekst polski w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 2000, s. 140-141.

³ We fragmencie swej *Boskiej Dramaturgii*, poświęconym tej właśnie kwestii, H. U. von Balthasar ujmuje to następująco: „Pathos współcierpienia jest przymiotem Syna Przedwiecznego” *La Dramatique divine*, IV, s. 200.

punkt wyjścia „sprawy ludzkie”? Czy nie zachodzi tutaj niebezpieczeństwo popadnięcia w antropomorfizm i wprowadzenia Boga w przygodność i stawanie się? Czy nie należałoby raczej wychodzić z tego, co Objawienie mówi nam o Bogu i czego tylko ono może nas o Nim nauczyć, a mianowicie, iż jest On Bytem trynitarnym? Takie właśnie rozwiązanie, jak to zobaczymy poniżej, sugeruje właśnie H. U. von Balthasar.

Pierwsze twierdzenia Tradycji o boskim *pathosie*

W dziejach teologii pierwszy moment znaczący przypada na III wiek, kiedy to podjęto walkę z patrypasjonizmem. Ogłoszone po Synodzie Rzymskim (r. 382) przez papieża Damazego kanony, zwalczając błędy dotyczące Trójcy Świętej, potępiają wraz z nimi przypisywanie Ojcu cierpienie krzyża: „Jeśli ktoś twierdzi, że to Bóg odczuwał ból podczas męki krzyżowej, a nie ciało i dusza, które przyjął Chrystus, Syn Boży - «w postaci sługi», jak mówi Pismo św. (por. Flp 2, 7) – ten jest w błędzie”⁴.

Następny moment jest chrystologiczny: chodzi o Sobór Efeski (r. 431). Główny jego bohater, Cyryl Aleksandryjski, formalizuje ideę zespolenia Słowa z ciałem „według hipostazy”⁵ Unia hipostatyczna doprowadza konsekwentnie do stwierdzenia, że ostatecznym podmiotem czynów i cierpienia Chrystusa jest faktycznie Słowo Boże, druga Osoba Trójcy: słusznie przeto Jego działania i cierpienia, a zwłaszcza „przymioty” (*idiomata*) Jego ludzkiej natury przypisuje się Słowu, a nie „człowiekowi traktowanemu jako ktoś odrębny od Słowa Bożego”⁶ Dlatego też „ten, kto nie wyznaje, że Słowo Boże cierpiało w ciele i w ciele zostało ukrzyżowane, oraz że doznało śmierci stając się «Pierworodnym z umarłych» (Kol 1, 18), a dzięki temu – jako Bóg – jest Życiem i Ożywicielem – niech będzie wyklęty”⁷

W następstwie Efezu i jako przedłużenie chrystologii Cyryla, takiej, jaką wyraża cytowany wyżej „dwunasty anatematyzmat”, spotykamy odważną formułę mnichów scytyjskich: „Jeden z Trójcy cierpiał w ciele” Ulegając naleganiom cesarza Justyniana (który – jak wiadomo – chciał w ten sposób pozyskać monofizytów), papież Jan II zatwierdził

⁴ BF VI, 2.

⁵ *Drugi List Cyryla do Nestoriusza*, zatwierdzony przez Sobór. Zob. BF VI, 3.

⁶ *Anatematyzmaty św. Cyryla*, 4; BF VI, 4, 4.

⁷ Tamże, 12.

to sformułowanie w roku 534, precyzując je jednak w ten sposób, iż przez „Jednego z Trójcy” należy rozumieć „Osobę”, a nie Trójcę jako taką.

Znaczenie boskiej nieczułości u Ojców Kościoła

Nurt apofatyczny

Doba patrystyczna cechuje się chrześcijańskim przyjęciem negatywnych przymiotów bóstwa. Mamy tutaj pewien fakt Tradycji: należy starać się rozważać boski *pathos* w ramach tych przymiotów negatywnych, bynajmniej ich nie kwestionując.

Tymi negatywnymi przymiotami związanymi z nieczułością są z istoty swej: *apatheia* i *ataraxia*, które mają jeszcze swoich „krewniaków”, albo też ogólną kwalifikację: „bez potrzeby” (*anendeès*)⁸. Jako przejęte z filozofii greckiej (Platon, Arystoteles, stoicyzm, średni platonizm i neoplatonizm), zostały one zakwestionowane i zdyskwalifikowane z tego właśnie względu w ostatnim stuleciu⁹. Nastawienie takie nie wydaje się jednak usprawiedliwione, albowiem idea, zgodnie z którą stwierdzenie boskiej nieczułości przez Ojców Kościoła byłoby jedynie ustępstwem na rzecz ducha czasu, nie wytrzymuje krytyki: przede wszystkim to filozoficzne mówienie o Bogu miało służyć jako przeciwstawienie się mitologicznym wyobrażeniom bóstw podległych zmianom nastroju i cierpieniu; następnie zaś paradoksalne stwierdzenia wiary na temat Chrystusa, nie podlegającego cierpieniu jako Bóg i podlegającego mu jako Człowiek, wymagały szczególnego podkreślenia nieczułości samej natury Bożej. Mamy więc tu do czynienia nie z „hellenizacją” dogmatu chrześcijańskiego, lecz ze świadomym przyjęciem paradoksu, z *lectio difficilior* wiary chrześcijańskiej.

Konieczność ta skonkretyzuje się wkrótce na walce z pierwszymi herezjami. Idea cierpienia Ojca, która się pojawiła w kontekście modalistycznym i zaciemniała mocno różnice istniejące pomiędzy Osobami boskimi, została zdecydowanie zwalczona przez obrońców teologii trynitarnej. Chodzi tu zwłaszcza o Hipolita Rzymskiego i Tertuliana, walczących z monarchianami (jak nazywa ich Tertulian): ten ostatni w traktacie *Przeciw Prakseaszowi* (I, 5) oskarża swego przeciwnika o to, że „wygnał Ducha Pocieszyciela i ukrzyżował

⁸ Całą ich listę podaje G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*.

⁹ Balthasar cytuje przykładowo H. Mühlena i innych. Por. H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 195, przyp. 78.

Ojca”¹⁰ Gdy chodzi o Hipolita, to w swej trosce o to, by nie dawać żadnej okazji do mieszania Ojca z Synem, przeciwstawia się on energicznie nastawieniu kompromisowemu, jakie miał rzekomo głosić współczesny mu papież Kalikst: chodziło konkretnie o ideę „współcierpienia” Ojca z Synem¹¹

W tej dawnej epoce dziejów teologii refleksję warunkuje, jak się wydaje, walka innej natury: zwalczanie herezji antytrynitarnej wynika z wybrakowanej, albo raczej niedorozwiniętej, chrystologii. I dlatego debata jest niepełna. Dopiero dzięki bardziej wypracowanym narzędziom myślenia trynitarne uda się ją z biegiem czasu ująć w sposób bardziej satysfakcjonujący.

Nurt katafatyczny: boski pathos w ramach potęgi Boga

Akcentowanie nieczułości Boga daje się jednak pogodzić z ideą boskiego *pathosu*. Zresztą samo to greckie pojęcie (*pathos*), przejęte przez nasze języki współczesne, ma wiele znaczeń:

– Najpierw jest to „nieszczęśliwy, przykry przypadek, któremu się bezwolnie podlega” – co nie może mieć miejsca w Bogu. „Jeżeli więc postanawia On dobrowolnie cierpieć jako człowiek, to w tym Jego cierpieniu pojawi się «działanie», które dobrowolnie je przeważa: decydując się na cierpienie i śmierć, działanie to jest zdolne zniszczyć obie te rzeczywistości”¹². Nie można przeto już *a priori* odmówić Bogu zdolności do cierpienia, jeśli On sam tego pragnie – jak to zauważył cytowany wyżej Orygenes.

– *Pathos* może być również w odniesieniu do grzechu: wtedy także nie ma on miejsca w Bogu. Jednak Słowo Wcielone może doświadczyć *pathosu* niezawinionego: na przykład smutku lub współczucia. W tym ostatnim przypadku dostrzega się wyraźnie, iż chodzi tu nie tyle o jakiś brak, co raczej o nastawienie człowieka, związane z miłością: byłoby czymś zaskakującym, gdyby Chrystus został tego pozbawiony! Z tego punktu widzenia „cierpienie miłości”, o jakim mówi Orygenes, jest o wiele bardziej boską właściwością, której echo odkrywamy w człowieku, a nie odwrotnie.

¹⁰ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* (tłum. E. Buszewicz), w: *Trójca Święta (Źródła Myśli Teol. 4)*, Kraków 1997, s. 36.

¹¹ Nie da się wykluczyć stoickiego pochodzenia tej idei „współcierpienia”, albowiem właśnie stoicyzm akcentował chętnie współzależność duszy i ciała: tak więc np. Kleantes twierdził, że dusza uczestniczy w cierpieniach cielesnych. H. Hagemann (*Die römische Kirche*, s. 354n) wypuklił pewne rysy logiki i metafizyki stoickiej w nauczaniu monarchian.

¹² H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 197. Por. przypisywany Grzegorzowi Cudotwórcy dialog *O nieczułości i czułości Boga*.

Ostatecznie, jeżeli niektórzy Ojcowie decydują się mówić o boskim *pathosie*, to czynią to głównie w trosce o uzupełnienie greckiego pojęcia *apatii* nieodzownymi poprawkami, tak by było ono rozumiane w sposób prawdziwie „godny Boga” (Orygenes), przyjmując – jak już stwierdziliśmy wyżej – paradoks bosko-człowieczeństwa. Najlepszą chyba syntezę tego paradoksu przekazał nam św. Augustyn, mówiąc w odniesieniu do Słowa Wcielonego: „U Niego słabość jest dziełem Jego mocy”¹³ Wejście wszechmocnego Boga w słabość Krzyża stanowi akt mocy (prawdopodobnie największy ze wszystkich) – i to w najbardziej przepastnych głębiach kenozy Słowa: „Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja z siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10, 17-18). Zmartwychwstanie potwierdza, że ostatnie słowo należy konsekwentnie do mocy, która nie słabnie nigdy w słabości. Cierpienie i śmierć nie są nieodwracalne, albowiem Bóg w nich zanurzony nie przestał być Bogiem.

Narzędzia trynitarnego myślenia

Zróbmy krok do przodu, zatrzymując się przez chwilę na wypracowanych przez tradycję teologiczną narzędziach myślowych, mających na celu zachowanie „bez pomieszania i podziału”¹⁴ paradoksu relacji pomiędzy Bogiem i światem: chodziło tu równocześnie o zdecydowane utrzymanie rzeczywistości Bożych interwencji na rzecz ludzi oraz zablokowanie drogi wiodącej do jakiegokolwiek pomieszania Boga z kimkolwiek innym, poza Nim. Te narzędzia myślowe sprowadzają się ostatecznie do dwóch klasycznych zasad teologicznych, które równoważą się nawzajem:

1. Z jednej strony mamy zasadę, zgodnie z którą „wszelkie działanie Boże *ad extra* jest działaniem wspólnym trzech Osób boskich”

¹³ Cyt. za: H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 199. Myśl o tym, że Bóg ukazuje się o wiele bardziej boskim wtedy, gdy zstępuje do nas, aby dać się zranić, przenika całą tradycję chrześcijańską. Jej ilustrację znajdujemy także m. in. w uderzającym napisie wyrytym na grobie św. Ignacego Loyoli: *non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*. Pełne dzieje tej sentencji, zob. H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*, *Stimmen der Zeit* 1947, s. 321-339; G. Fessard, *La dialectique des Exercices de saint Ignace*, Paris 1956, t. I, s. 167-177.

¹⁴ Są to dwa znane określenia zastosowane przez Sobór Chalcedoński (451) celem opisanego największego spośród wszystkich paradoksu: zjednoczenia natury boskiej z ludzką naturą w Chrystusie.

2. Z drugiej zaś strony istnieje zasada, według której „wszelkie odniesienie Boga do świata jest relacją «myślną», to znaczy nie dotyczącą Boga w Nim samym, natomiast wszelkie odniesienie świata do Boga jest relacją «realną», czyli dotyczącą samej struktury świata”

Ad 1. Zasada, zgodnie z którą „wszystko, co Bóg czyni *ad extra*, czynią to razem i niepodzielnie trzy boskie Osoby”, jest scholastyczna w swym sformułowaniu, ale o wiele starsza w swej treści: wynikając z faktu, że Trójca jest jedną tylko naturą, zasada ta staje się kontynuacją – na płaszczyźnie działania – formuły: „jedna substancja w trzech hipostazach” i może być wyrażona jako: „jedno działanie wywodzące się od Trzech działających”¹⁵.

Wynika stąd dla nas wniosek, że paschalny akt Słowa Wcielonego, podobnie jak wszystkie inne akty Jego życia, jest wydarzeniem trynitar-nym: zaangażowane są tutaj Trzy Osoby Boże. W momencie cierpienia i śmierci Chrystusa na krzyżu, Syn jest Tym, który wydaje się za nas, a Ojciec Tym, który Go wydaje; Syn jest opuszczony, a Ojciec jest Tym, który opuszcza swojego Syna. Wiedząc, że owocem tego opuszczenia będzie dla Syna Jego ogołocenie na krzyżu, nie da się uniknąć konieczności nazwania takiego stanu u Ojca, który odpowiada temu ogołoceniu.

Ad 2. Zasada, zgodnie z którą wszelkie odniesienie Boga do świata jest relacją myślną, podczas gdy wszelkie odniesienie świata do Boga jest relacją realną, znajduje właściwe sobie wyjaśnienie w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Jej autor odnosi tutaj do konkretnej kwestii („Czy stwarzanie jest czymś w stworzeniu”¹⁶) ogólną zasadę wyrażoną już kwestii poświęconej „Nazwom Boga”¹⁷ Nasuwające się tu pytanie brzmi następująco: jeżeli mówimy o Bogu, że jest „Panem” lub „Stwórcą”, to czy mamy prawo uważać, iż te boskie Imiona, przysługujące wyłącznie Bogu, „przysługują Bogu odwiecznie”¹⁸? Odpowiedź na to pytanie mogła być wyłącznie negatywna. Skoro bowiem stworzenie nie jest wieczne, to i Bóg nie może być odwiecznie ani Stworzycielem, ani Panem swojego stworzenia. Czy należy zatem mówić, iż Bóg staje się Stworzycielem? To jasne, że nie! Należy zatem

¹⁵ Św. Augustyn sformalizował zasadę jedynej woli i jedyne go działania Trójcy: *Trinitas inseparabiliter operatur* (*De Trinitate*, I, 5, 8), albowiem „tam, gdzie nie ma różnych natur, nie ma też różnych wól” (*Contra Maximinum* 2, 10, 2).

¹⁶ I, q. 45, a. 3 ad 1.

¹⁷ I, q. 43.

¹⁸ Tamże, a. 7, 1. Tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 2: *O Bogu* (tłum. O. P. Belch OP), Londyn 1975, s. 22.

wnioskować, że relacja zespalająca Boga ze stworzeniami nie dotyka Go w Jego własnym bycie. Bóg jest odwiecznie potężny w sobie samym; natomiast jest „Panem” wyłącznie z punktu widzenia stworzenia, które – skoro zaczęło już istnieć – zaczyna Go wzywać tym właśnie Imieniem, przy czym to jego *homagium* nie dodaje niczego chwale Boga, nawet w przypadku, gdyby jej wcześniej trochę brakowało.

„A ponieważ Bóg stoi poza obrębem całego stworzenia, co więcej, ponieważ wszystkie stworzenia kierują się ku Niemu, a nie na odwrót, dlatego jasne jest, że to tylko ze strony stworzeń istnieje rzeczowy stosunek do Boga; ze strony zaś Boga nie istnieje jakowyś rzeczowy stosunek do stworzeń; istnieje tylko stosunek myślny, o ile stworzenia odnoszą się do Boga”¹⁹

Widać tu wyraźnie więź istniejącą między tą zasadą teologiczną a zasadą boskiej niezmienności, z której wyciąga się jedynie odpowiednie konsekwencje. Pozostaje jednak nadal otwarte pytanie: czym może być stworzenie w Stwórcy? Na to pytanie pewnych elementów miarodajnej odpowiedzi może nam dostarczyć jedynie prawdziwie trynitarny monoteizm, albowiem dostrzega on w Bogu realną inność w samym wnętrzu jedności natury. Innymi słowy: jeżeli odniesienie do kogoś innego poza Bogiem może nie dotyczyć Boga w Jego bycie, to tylko dlatego, że wywodzi się ono z uprzedniej relacji z Innym w Bogu: tylko dlatego, że dokonywane przez Boga w historii zbawienia akty „prześciowe” mają swój fundament w trynitarnej wymianie, nie powodują one żadnej w Nim zmiany. Jedyna zmiana tkwi w naszym czasowym sposobie ich rozumienia:

„Wszak Bóg odwiecznie zna i kocha stworzenie, jak pisze Jeremiasz (31, 3): «Ukochałem cię odwieczną miłością»”²⁰.

„Czynności myśli i woli są wsobne; dlatego też i nazwy stosunków, które powstają w następstwie ich działania, przysługują Bogu odwiecznie. Natomiast nazwy stosunków, które powstają jako następstwo czynności przechodzących według naszego sposobu pojmowania w zewnętrzne skutki, przysługują Bogu od zaistnienia czasu; takimi właśnie są nazwy: Zbawiciel, Stwórca itp.”²¹

Jesteśmy odwieczną myślą Bożą, zawartą od zawsze i na zawsze w relacji poznania i miłości Ojca i Syna. Jeżeli, a jest to w pełni oczywiste, przechodni akt stworzenia ustalił realną relację naszą do

¹⁹ Tamże, *Odpowiedź* (s. 25).

²⁰ Tamże, 3 (s. 23).

²¹ Tamże, ad 3 (s. 26).

naszego Stwórcy, to w samym akcie stworzenia nie zachodzi realna relacja Stworzyciela do nas; realizuje się ona wewnątrz odwiecznej relacji Ojca do Syna.

Celem podsumowania tego, co powiedzieliśmy, oddajmy głos L. Bouyerowi:

„Wszelkie odniesienie pomiędzy Stwórcą a stworzeniem jest realne tylko w tym ostatnim i dla niego. Nie oznacza to żadną miarą, że Boga to nie dotyczy, lecz jedynie, że nie wkracza On tam, ani nie mógłby nawet wkroczyć, od strony skutku, lecz jedynie od strony przyczyny. Innymi słowy, to właśnie On, a nawet w ostatecznym rozrachunku tylko On, tworzy coś w swym stworzeniu, albowiem to On je utworzył. Natomiast ono, jako takie, nie mogłoby wytworzyć niczego w sobie samym, albowiem wszystko już w nim się znajduje z tego, co może w nim być, i to od wieków.

Nie oznacza to jednak, że Bóg nie zna i nie miłuje swych stworzeń, nie współczuje im w ich trudach i nie cieszy się ich radościami. Oznacza to natomiast coś zgoła przeciwnego. Bóg, Ojciec, zna nas, kocha nas, cieszy się nami, poznając i miłując swego Syna, znajdując w Nim od wieków całe swoje upodobanie. Odwrotność z kolei jest taka, że poznając i miłując swojego Syna jedyne, znajdując w Nim całą swoją radość, poznał nas i umiłował odwiecznie, cieszy się z nas i nami tą samą radością”²².

Mamy tutaj, jak to wkrótce zobaczymy, pewien zarys Balthasarowego rozwiązania kwestii cierpienia Boga.

Brzemie dziedzictwa heglowskiego w refleksji nad boskim *pathosem*: dwa przykłady

W ostatnim stuleciu wpływ myśli Hegla na interesujące nas zagadnienie był bardzo znaczący i taki stan trwa także obecnie. Ograniczmy się do cytatu i komentarza, jakie podaje H. U. von Balthasar²³:

„«Bóg umarł – napisano w pieśni luterkańskiej. Wyraża się w ten sposób świadomość, że człowieczeństwo i skończoność, to, co jest kruche, słabe i negatywne, stanowi pewien element samej boskości. Wszystko to istnieje w Bogu; inność, skończoność, negatywność – nie są poza Nim... Są to inność, negatywność, które stały się świadome,

²² L. Bouyer, *Cosmos*, Paris 1982, s. 303-304. Zasluguje na uważną lekturę cały rozdz. XVIII: *La Sagesse dans la Trinité*.

²³ Dz. cyt., s. 205.

jako wewnętrzna dana boskiej natury». Wyjaśnijmy: chodzi o ideę Trójcy zespolonej nierozdzielnie z krzyżem i śmiercią Chrystusa; pozostawia się tu jednak jakby w zawieszeniu kwestię: w jakim stopniu jest ona jedynym wydarzeniem historycznym, albo też koniecznym i najwyższym «odzwierciedleniem» najogólniejszego prawa Bytu”

Balthasar cytuje m. in. J. Moltmanna²⁴, dla którego cierpienie i śmierć Chrystusa na krzyżu stanowią moment samo-konstytuowania się Trójcy, oraz K. Kitamori’ego, u którego „cała religia chrześcijańska staje się czystą służbą Bożego cierpienia”²⁵, albowiem – według tegoż autora – cierpienie Boga nie rodzi się z Jego odniesienia do świata, lecz jest częścią samej Jego istoty.

Nie tak dawno dwaj inni autorzy, jeden żyd, a drugi chrześcijanin, wyrazili poglądy bardzo bliskie tym, o których dopiero co wspomnieliśmy. Ich myślenie zasługuje na to, abyśmy się choć trochę nad nim zatrzymali.

Autor żydowski: Hans Jonas

Punktem wyjścia dla niego²⁶ jest skandal, jaki stanowi dla żydowskiej świadomości dramat Auschwitz i eksterminacja pewnej części narodu wybranego. Skoro Bóg Izraela istnieje jedynie jako *Pan Historii*, skandal ten zdaje się – dla niego – zawierać w sobie radykalne zakwestionowanie idei, jaką Żyd ma o Bogu. Odtąd się pojawia nowy obraz-pojęcie Boga, którego nie da się sobie uświadomić ani za pomocą obiegowych dotąd kategorii intelektualnych, ani też dzięki tradycyjnym kategoriom biblijnym, albowiem idea Bożego panowania nad historią jawi się nierozłącznie związana ze sposobem, w jaki Biblia przedstawia Boga Izraela.

To zakwestionowanie nie dotyczy tylko sposobu, w jaki ludzka historia i konsekwencje grzechu człowieka „dotykają” Boga, ale także znaczenia samego aktu stworzenia, które – wraz z relacją, jaką wprowadza między Bogiem i człowiekiem (nie trzeba przy tym dodawać, iż nie stawia się tu żadnego pytania co do tego, czy jest to relacja „realna” czy też wyłącznie „myślna”) – zawiera w sobie boskie cierpienie²⁷

²⁴ *Bóg ukrzyżowany oraz Trójca a królestwo Boże* (rozdział poświęcony „cierpieniu Boga”).

²⁵ H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 212.

²⁶ *Le concept de Dieu après Auschwitz, une voix juive*, Paris 1994.

²⁷ Według Jonasa, sama Biblia sugeruje to cierpienie, gdy ukazuje nam Boga żałującego tego, że stworzył człowieka, wzgardzonego i odrzuconego przez niego, albo też akcentuje Oblubienca oszukanego niewiernością Izraela (por. np. Ozeasz).

Chcąc wyjaśnić tę „nową ideę Boga”, H. Jonas odwołuje się do tego, co nazywa „mitem”²⁸, sformulowanym przy tym z typowo heglowskimi akcentami²⁹ Wyjaśnia „awanturę”, jaka się dokonała w boskości w momencie stworzenia, kiedy to boskość „nie zatrzymała niczego z Siebie”: chodzi o kenozę Boga, nad którą pewna część tradycji żydowskiej medytuje już od kilku wieków, nadając jej miano *tsimtsum*³⁰, nie odważając się jednak – według Jonasa – na wyciągnięcie stąd ostatecznych konsekwencji. Omawiany autor podejmuje natomiast odważnie próbę wydobycia, na podstawie swego „mitu”, rysów wyróżniających tę nową ideę Boga: Bóg, który postanawia oddać się światu, jest przede wszystkim Bogiem cierpiącym (nie w chrześcijańskim znaczeniu cierpienia Boga, związanego z Wcieleciem i Krzyżem, lecz w sensie cierpienia towarzyszącego samemu stworzeniu); jest to następnie Bóg stający się, który z racji „swej permanentnej relacji do stworzenia (...) otrzymuje od świata pewne doświadczenie” wpływające na Jego własny byt; jest to także Bóg troskliwy, czyli przeciwny magikowi; jest to wreszcie i nade wszystko Bóg nie-mocny. Gdyby bowiem był wszechmocny, nie mógłby być dobrym.

Jonas dyskryminuje, mieszając je ze sobą, „tradycję grecką, platońsko-arystotelesowską”³¹ i oskarża ją o to, że przyodziła dziwacznie Boga Biblii w *blichtr* „ponadczasowości”, „nieczułości” i „niezmienności” – właściwości, które są Mu całkowicie obce. Okazało się zresztą względnie szybko, że te boskie przymioty zostały odrzucone, ale jedynie po to, aby je zastąpić bardziej gnostyckimi, aniżeli biblijnymi, schematami myślowymi, w których powołanie „sprawiedliwych” polega na dopełnianiu Bożego odkupienia: to już nie Bóg podnosi człowieka i mu

²⁸ Dz. cyt., s. 14-21.

²⁹ Jak to widać wyraźnie w następujących sformulowaniach: „Chcąc, by świat był i istniał sam przez się, Bóg wyrzekł się swego własnego Bytu; ogołocił się ze swej boskości, aby otrzymać ją w zamian od odysei czasów (...), On, Bóg, został przez nią przemieniony, a nawet – być może – zniekształcony”. Tamże, s. 15. „Sama transcendencja obudziła się dopiero wraz z pojawieniem się człowieka” Tamże, s. 20.

³⁰ Por. tamże, s. 37. Wyraz ten oznacza dosłownie „zaciskanie” i miał się pojawić w XVI w. w kabale Izaaka Luria (1534-1572). Chociaż nie używa Pawłowego wyrażenia „kenoza” (Flp 2, 7), H. Jonas nie jest daleki od „kenotycznej” teologii stworzenia, którą spotykamy u Friedricha von Hügela, a następnie także u S. Bułgakowa. Por. P. Henry, *Kénose*, DBS, s. 139n. Dla tych bowiem autorów, stworzenie traktowane jako wynikające z miłości samo-ograniczenie się (istnieje przecież odtąd „coś innego” od Boga) jest przejawem odwiecznej kenozy, mocą której – w samej Trójcy św. – Ojciec istnieje tylko jako odbijający się w Synu, a Duch jako poświadczający wzajemność Ich miłości.

³¹ Dz. cyt., s. 23.

się oddaje, ale ostatecznie sam człowiek pozwala Bogu być Bogiem i dochodzić w końcu do Jego własnej pełni.

Autor chrześcijański: Joseph Moingt

Podejście tego autora³² odnosi się wyraźnie do stanowiska H. Jonasa, ale się opiera na o wiele szerszej podstawie od traumatyzmu Auschwitz. Chodzi mu bowiem o wyciągnięcie wszystkich możliwych wniosków z metamorfozy obrazu Boga, zawartego zarodkowo w pojęciu ojcostwa, którego nosicielem jest chrześcijańskie objawienie, a które – zdaniem tego autora – stanowi radykalne zerwanie z czysto ludzkimi wyobrażeniami wcześniejszymi, chociaż jego owoce stały się prawdziwie dostrzegalne dopiero przy końcu drugiego tysiąclecia dziejów chrześcijaństwa. Teologia powinna więc się poczuć zobowiązana do ostatecznego oczyszczenia i pogłębienia swych pojęć i treści: winna w końcu przyjąć paradoks Boga Stworzyciela „niemocnego” i cierpiącego – i to nie tylko w tajemnicy Krzyża, kiedy to przyjęta przez Boga niemoc jawi się w pełnym blasku, ale także w samym stworzeniu³³.

Wydaje się nam, że to przeniesienie zagadnienia słabości Boga do teologii stworzenia stanowi istotny punkt myśli J. Moingta i jej prawdziwą specyfikę w odniesieniu do klasycznych poglądów teologów chrześcijańskich, dla których zrozumiałe jest samo przez się stwierdzenie, że Bóg czyni się słabym w tajemnicach Wcielenia i Krzyża, widzą oni bowiem w tym unizieniu akt potęgi Boga. Natomiast idea słabości Boga w samym akcie stworzenia utrudnia nie zakładanie w Nim samym jakiegó słabości natury, przy czym faktycznym miejscem wyrazu i rozwoju tej właśnie słabości staje się odtąd stworzenie. Świadczą o tym te refleksje autora, w których rozwija on konsekwentnie swoje wnioski: „Odczytywany w świetle Krzyża akt stwórczy jest aktem miłości ukazującej w Bogu byt pragnienia, kierujący się ku temu, czego oczekuje, byt pozbawiony tego, co powołuje do istnienia, byt w pasji, albowiem się zespala ze stawianiem się człowieka, któremu daje

³² *Création et salut*, RSR 84 (1996), 559-595; *Du Père à la paternité*, Paris 1996, s. 49-68 („Ojciec niemocny – Rozwój odczucia Bożego ojcostwa: od dominacji prawa do darmości miłości”).

³³ Po przywołaniu teologii krzyża D. Bonhoeffera, J. Moingt precyzuje: „Moim zamiarem nie było rozwijanie tutaj teologii Krzyża. Wystarczyło do realizacji mojego zamierzenia zbadać wraz z Bonhoefferem, w jaki sposób ta właśnie teologia pozwala się wyrzec idei boskiej wszechmocy, aby zastosować następnie całą tę refleksję w teologii stworzenia” *Création et salut*, s. 573. To zastosowanie z kolei zbiegnie się z myślą E. Jüngela i H. Jonasa.

istnienie-dla-Siebie. Odwieczny byt wkracza w to stawanie się, które jest przyjściem (*l'à-venir*) Chrystusa na świat i nadejściem (*la venue*) Boga w Chrystusie³⁴

Jeżeli nawet Krzyż pozostaje formalnym punktem wyjścia tej refleksji, to dochodzi ona w końcu do twierdzeń dotyczących samego bytu Boga, które negują – jakby nie było – Jego panowanie nad kosmosem i historią, choćby tylko w tym celu, aby wynieść w ludzkości kogoś spośród żyjących i wejść z Nim w relację dialogalną³⁵

Zastosowane tu przesłanki wypaczają ideę opatrności, albowiem „Bóg, dając nam bytowanie, dał nam od razu wszystko i nie ma już nic więcej do dania, co z kolei oznacza, że nie będziemy już mogli liczyć na jakąkolwiek interwencję Boga w historii na naszą korzyść”³⁶ W konsekwencji sama inicjatywa odkupienia zostaje skazana całkowicie na kaprysy przypadku: „Bóg, skazany od początku na nieuporządkowane wydarzenia historii, powierzył przypadkowi (...) moment przedstawienia sobie człowieka, w którym mógłby znaleźć upodobanie i wcielić weń swego *Logosa*”³⁷; chociaż autor stara się zaraz dodać, że przypadek stanowi „równie dobrze nadzieja ludów”, jak i „modlitwa sprawiedliwych” oraz „jęki ubogich” – prawdopodobne echo „trzydziestu sześciu nieznanym sprawiedliwych”, którzy podtrzymywali świat w myśli Jonasa.

Czy jako owoce przypadku krzyż i odkupienie zachowują jeszcze jakąkolwiek skuteczność? Tajemnica krzyża jawi się u J. Moingta jako jedyna interwencja Boga w historię ludzi i świata, a także jako skuteczne miejsce realizacji stworzenia, rozumianego jako stworzenie w Chrystusie. Jednak interwencja ta jest równocześnie nie-interweniowaniem, w miarę jak Krzyż przedstawia moment, w którym się wycieńcza postać opuszczonego przez ludzi Ojca. Chodzi o opuszczenie Ojca, a nie Syna, albo – by użyć słów samego autora – o „opuszczenie

³⁴ Tamże, s. 579. Podkreślenia są nasze. W nieco wcześniejszym jego dziele akcent był nieco inny, aniżeli w cytowanym tu artykule: „Oddając się jej w wolności swej miłości, otwierając historię na wszechmoc swej miłości, Bóg nie poddał się prawu czasu świata. «Dysponuje» suwerennie swoją trynitarną egzystencją w historii, tak jak dysponował sobą zgodnie ze swoim odwiecznym istnieniem” *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, s. 690.

³⁵ „Powstrzymuje nas jeden zarzut: czy to wyniesienie jakiegoś bytu tego świata w ludzkości zespolonej swym przeznaczeniem w Chrystusie nie jest samo w sobie interwencją Boga w bieg tego świata, a więc aktem mocy?” (*Création et salut*, s. 579). Sam fakt, że zagadnienie to mogłoby być postrzegane jako zarzut, świadczy o pewnym zakłopotaniu, jaki wywołuje tutaj sama idea interwencji Boga w Historię.

³⁶ Tamże, s. 580. Autor zaznacza w dalszym ciągu (s. 582), że te jego sugestie są bardzo podobne do wypowiedzi H. Jonasa.

³⁷ Tamże, s. 585.

Boga w śmierci Jego Syna”³⁸ Ta dwuznaczność czyni z Krzyża miejsce opuszczenia Boga w śmierci i równocześnie narodzin w Nim ojcowskiej tożsamości: „Współczesna teologia, dzięki skierowaniu wstecz, w stronę Krzyża, refleksji o «śmierci Boga», odkrywa na nowo prawdziwy obraz Bożego ojcostwa, obraz Ojca niemocnego, ukryty pod dawną postacią Ojca wszechmogącego, który to obraz bardzo szybko przykrył prawdziwe objawienie Boga, dokonane przez Jezusa Chrystusa, albowiem ten właśnie obraz był wpisany od samego początku w wyobrażenie ojca. Co zatem ta teologia odkrywa na nowo z Bożego ojcostwa? Uczy, że Bóg wszechmogący, po zrodzeniu Syna w swej wieczności, po zesłaniu Go na świat w «pełni (*sic!*) czasów», jak mówi św. Paweł, stał się faktycznie Ojcem dopiero na Krzyżu, dzięki doświadczeniu cierpienia i komunii w śmierci swego Syna”³⁹

W konsekwentnej wizji niemocy Boga tajemnica Krzyża nie odnosi zdolności do czynienia się niemocnym do relacji: Ojciec – Syn. Nie można też żadną miarą powiedzieć: Wszechmocny staje się niemocnym w swoim Synu, który chociaż „został ukrzyżowany wskutek słabości, to jednak żyje dzięki mocy Bożej” (2 Kor 13, 4). Stwierdza się przeto, że dialektyka: moc – słabość, o ile ma być miarodajna, zakłada inność Ojca i Syna, i to tak dalece, że porzucenie paradoksu Boga wszechmogącego, który staje się słaby w swoim Synu, nie przestając być Tym, kim jest, powoduje niebezpieczeństwo zlikwidowania tej faktycznej inności. W ramach objawienia chrześcijańskiego, które podaje nam niesłychane stwierdzenie o Bogu nie obawiającym się spotkania ze światem, trynitarnie rozróżnienie będzie zawsze ostateczną gwarancją podtrzymywania różnicy między Bogiem a światem.

³⁸ *Du Père à la paternité*, s. 61. Sam autor precyzuje więc zachodzącą pomiędzy tym stwierdzeniem a odrzuceniem „Ojca wszechmogącego”: „Cała sytuacja historyczna odwraca nas od postaci Ojca wszechmogącego. Ma to miejsce zarówno u teologów żydowskich, jak i teologów chrześcijańskich, którzy odkrywają na nowo uczucie opuszczenia Jezusa jako wyraz czy też przejaw opuszczenia samego Ojca, który oddaje się ludziom na Krzyżu i pozwala im skazać się na śmierć, Ojca, który zstępuje w śmierci swego syna” Tamże, s. 68. Przyzna się chyba od razu, że nie widać prawie żadnej różnicy pomiędzy tym stanowiskiem a krytykowanym zdecydowanie przez Hipolita poglądem Noetosa: „Twierdził, że sam Chrystus jest Ojcem i że to Ojciec urodził się, poniósł mękę i umarł” Św. Hipolit, *Przeciw Noetosowi*, 1, w: *Trójca Święta* (opr. H. Pietras SJ), Kraków 1997, s. 89.

³⁹ *Du Père à la paternité*, s. 62-63. Autor dodaje: „Zastanawiając się nad tym, nie powiemy, jak Nietzsche: „Bóg już dawno umarł, lecz tego jeszcze nie stwierdzono”; ale powiemy: Bóg wydał się na śmierć, a myśmy nie zrozumieli tego, co to wszystko oznacza”. Tamże, s. 63. Wpływ Hegla jest tu wyraźnie widoczny: J. Moingt sam wyznaje, że odkrył u Hegla możliwość „podjęcia nowej refleksji nad ojcostwem Boga, który sam się wydaje w śmierci swego Syna” Tamże, s. 61.

Propozycja Hansa Ursa von Balthasara

Kiedy neo-hegeliańscy autorzy, walczący o post-metafizyczną krytykę teizmu i o „staurologiczną koncentrację” teologii normowanej dotąd tą właśnie formalizacją filozoficzną, domagali się rewolucji w pojmowaniu Boga, Balthasar – przeciwnie – starał się ująć teologię Bożego cierpienia po linii twierdzeń Ojców Kościoła i zgodnie z danymi Pisma świętego.

Przejmując od J. Galota ideę, że więź pomiędzy miłością a cierpieniem ma swą podstawę w samej zażyłości trynitarnej, a od J. Maritaina intuicję boskiego przymiotu odtwarzającego analogicznie w Bogu ziemskie cierpienie, Balthasar wyznacza teologii zadanie „przeniesienia tej intuicji Maritaina z płaszczyzny filozoficznej na życie trynitarne”⁴⁰. Aby właściwie ujmować boski *pathos*, teologia ta będzie się opierała na dwóch zasadach, w których rozpoznajemy omówione już wyżej „narzędzia myślenia trynitarne”: „Z jednej strony odrzuci się w Bogu wszelkie doświadczenie i wszelkie cierpienie, które zespałoby Go ze światem; z drugiej zaś strony przyzna się Bogu warunki umożliwiające to doświadczenie i to cierpienie, tak by można było utworzyć chrystologię ze wszystkimi jej implikacjami trynitar-nymi”⁴¹.

Te dwie zasady mogą, bez popadnięcia w niebezpieczeństwo pomniejszenia samej tajemnicy, otworzyć drogę do idei, zgodnie z którą „zdarzające się niekiedy znizenia się” Boga są uwarunkowane możliwością realizowania, w obrębie czasu i przestrzeni, odwiecznego wydarzenia wymiany pomiędzy boskimi Osobami: „każde wydarzenie przygodne mogłoby mieć miejsce tylko w ramach tej obejmującej je dynamiki”⁴².

„Dynamika obejmująca”: wydaje się rzeczą niezmiernie ważną zwrócenie szczególnej uwagi na ten imiesłów. Oznacza on przecież, że fakt, iż jesteśmy w historii zbawienia świadkami, nie może być czystym i prostym przeniesieniem na nasz grunt odwiecznego wydarzenia trynitarne: w takiej bowiem perspektywie doszłoby się nieuchronnie do jakiejś formy gnozy. Tymczasem ta właśnie wewnątrz-trynitar-na „różnica” umożliwia nie tylko stwórczą różnicę pomiędzy Bogiem a światem, ale także oddzielenie Go od śmierci na krzyżu.

⁴⁰ H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine*, dz. cyt., IV, s. 221.

⁴¹ Tamże, III, s. 300.

⁴² Tamże, IV, s. 223.

„To, że Bóg (jako Ojciec) może wydać w ten sposób swoje bóstwo, że Bóg (jako Syn) je otrzymuje nie jako zwykłą zaliczkę, lecz posiadając je «współistotnie», oznacza «oddzielenie» w Bogu, tak niepojęte i nieprześcignione, że wszelki możliwy podział (dokonany przez nie), nawet najbardziej tajemniczy i bolesny, może się dokonać wyłącznie w ramach tego pierwszego gestu Bożego”⁴³

Niezależnie od tego, co myślał na ten temat sam Balthasar, godne polecenia byłoby unikanie mówienia w tej kwestii o „wewnątrz-boskiej kenozy”: dotykamy tu bowiem faktycznie dziedziny tak dalece ponadanalogicznej, że z racji choćby tylko „obejmującego” charakteru wydarzenia trynitarnego byłoby o wiele bardziej sensowne wstrzymanie się od refleksji na temat trynitarnych uwarunkowań możliwości wydarzeń zbawczych, aniżeli popadanie w niebezpieczeństwo dwuznacznego posługiwania się wyrażającym je słownictwem biblijnym. W tym miejscu myśl Balthasara jest w wielkiej mierze owocem przemyśleń Bułgakowa⁴⁴. Niezależnie jednak od niebezpieczeństwa dwuznaczności językowej, zasadnicza poręcz mylenia teologicznego pozostaje nieknięta: ta ponad-kenoza, która u H. Jonasa i J. Moingta powstawała na skutek odniesienia do innego od Boga (świat), pojawia się u Bułgakowa i Balthasara z racji odniesienia do Innego w Bogu i nie zmienia Jego natury, gdy ogałaca się On z samego siebie, aby przyjść na świat. Tym, co ratuje tutaj boskość Boga, jest fakt, że ponad-kenotyczne wydarzenie, warunkujące całkowicie możliwość kenozy wewnątrz-historycznej, dokonuje się zawsze pomiędzy Bogiem i Bogiem.

Niemniej, ta właśnie trynitarna wymiana, w której Ojciec „zatraca się” sam „całkowicie” w Synu, i na odwrót, stanowi faktycznie „fundament możliwości śmierci w Bogu”⁴⁵ Śmierci, ale także zmartwychwstania: albowiem zmartwychpowstanie Jezusa spośród umarłych stanowi dowód na to, że ma On boską moc wchłonać własną śmierć w swoje życie wieczne („Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” – J 10, 17-18). To, co w boskiej rzeczywistości jest jedynie śmiercią dla siebie samego, równoważną z nadobfitością życia, staje się w grzesznej rzeczywistości

⁴³ Tamże, III, s. 301.

⁴⁴ „Można by wraz z Bułgakowem określić, na podstawie całego życia trynitarnego, uzewnętrznienie się Ojca w rodzeniu Syna mianem pierwszej wewnątrz-boskiej «kenozy»” Tamże, s. 299-300.

⁴⁵ Tamże.

ziemskiej przejściem przez śmierć, prowadzącym do zmartwychwstania.

„Jedynie dlatego, że cierpienie i śmierć są wewnętrzne dla Boga samego, ale jako wielki przejaw miłości, Chrystus może zwyciężyć śmierć i cierpienie swoją śmiercią i swoim zmartwychwstaniem... Cierpienie i śmierć nie zostały więc przewyżczone mocą odwiecznej niecierpiętlivosti Jego istoty: cierpienie i śmierć, oglądane od strony Boga, są – z racji Jego absolutnej wolności – odwiecznym językiem Jego Chwały – nawet w okrzyku agonii, końcowym zamilknięciu i ciszy śmierci”⁴⁶

Zaopatrzeni w te narzędzia myślowe, które staraliśmy się wyjaśnić, postaramy się podać takie, być może, wyjaśnienie cierpienia Krzyża, które ujmie w jedną całość dotychczasowe nasze rozważania.

Co się dokonało na Krzyżu?

Na Krzyżu⁴⁷, doświadczając opuszczenia, Chrystus jakby utracił swą własną tożsamość – swoją istotną, substancjalną tożsamość z Ojcem, a tym samym swoją tożsamość Syna, utożsamiając się całkowicie z grzesznikami i samym grzechem. Na tym właśnie polega Jego cierpienie. Doświadcza swej różnicy z Ojcem, On, który jest jednym Bytem z Ojcem. I właśnie jako Bóg woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”

Ta różnica objawia odwieczną różnicę pomiędzy Ojcem i Synem. Zakorzenia się ona w odwiecznym rodzeniu Syna, kiedy to Ojciec i Syn stają naprzeciwko Siebie. Niemniej, ta właśnie różnica jest różnicą w tożsamości jedyne go Bytu: różnicą, gdyż Syn jest jedynym Bogiem właśnie jako Syn, a nie jako Ojciec; tożsamością, bo jako Inny od Ojca jest wraz z Nim jednym Bytem.

Na tej wewnątrz-boskiej różnicy opierają się – jak już mówiliśmy – wszystkie następne poza-trynitarne różnice (a zwłaszcza różnica pomiędzy Bogiem a światem). Skoro jednak ta właśnie różnica jest różnicą w tożsamości jedyne go Bóstwa, umożliwia ona to, że każda różnica, przekształcona na skutek grzechu w oddzielenie (separację), zostaje odtąd zawsze odkupiona od wewnątrz – w pierwotnej tożsamości miłości pomiędzy Ojcem i Synem.

⁴⁶ Tamże, IV, s. 223-224.

⁴⁷ Por. T. R. Kreinski, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk H. U. von Balthasars*, Einsiedeln 1990.

Wewnątrz-boska różnica pierwotna ukazuje w konsekwencji istniejącą w samym bycie Boga podstawę tej różnicy, jaka powstaje pomiędzy Bogiem a światem w chwili stworzenia tego ostatniego – w ciągłości „uzewnętrzniania się” Boga. Natomiast rodzenie Syna (i wynikająca stąd Jego odmienność od Ojca) jawi się jako fundament, w samej naturze Boga, stworzenia, które nie zależy od Jego natury. Różnica między Ojcem i Synem jest podstawą i obrazem różnicy między Bogiem a światem.

Skoro jednak odmienność Boga od świata jest podstawą powstawania różnych wolności, pojawia się niebezpieczeństwo oddzielenia się tych wolności od Boga i wypaczenia tym samym błogosławionej różnicy miłości w nieszczęsne odłączenie świata od Boga. Można by w związku z tym powiedzieć, że różnica grzechu, który leży u samych podstaw cierpienia Boga i grzesznika, ma swoją uboczną podstawę w wewnątrz-boskiej różnicy, która ze swej strony jest pierwotnym wzorem różnicy pomiędzy Bogiem a światem.

Wewnątrz-boska różnica daje się wówczas poznać jako fundament różnicy powodującej cierpienie Boga i stworzenia. Różnica ta przybiera postać opuszczenia Boga-Człowieka przez Boga.

W różnicy: Ojciec – Syn, należącej do samej natury Boga, znajdują swoją podstawę wszystkie inne różnice nie związane z Jego naturą – a także różnica grzechu, umożliwiona odmiennością Boga od świata. Skoro jednak te wszystkie różnice mają swoje oparcie w różnicy wewnątrz-boskiej, która jest różnicą w tożsamości, przewyższa je tożsamość natury między Ojcem i Synem, który stał się grzechem dla nas.

Jeżeli wewnątrz-boskie: tożsamość i różnica są prawzorem wszelkiej różnicy, to są one także prawzorem i archetypem cierpienia oraz jego przewyżczenia w tajemnicy paschalnej. Nie oznacza to jednak, by cierpienie było związane, jako takie, z tą różnicą, która jest w Bogu. Oznacza to jedynie, że w tej właśnie różnicy znajduje się fundament tego uzewnętrzniania, poprzez które Bóg oddaje się dobrowolnie wolności swojego stworzenia.

Chcąc dokładnie odróżnić różnicę „istotną” (Ojciec – Syn) od wszelkich dalszych różnic, trzeba się odwołać do różnicy pomiędzy Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną. Ta właśnie różnica pozwala uniknąć aporii związanych z „teologią cierpienia Bożego”, które czynią z tego cierpienia pewną konieczność dla Boga. Nie neguje się zatem żadną miarą aksjomatu boskiej „apatii”

Odróżnienie „ponad-kenozy” od kenozy „ekonomicznej” (stworzenie, przymierze, krzyż) gwarantuje wolność Boga, który nie bierze na

siebie cierpienia na skutek wewnętrznej lub zewnętrznej konieczności, lecz skazuje się na nie w wolności i suwerenności swej miłości, tak że na pytanie: „jakie jest to cierpienie, którego Bóg doznaje?” Orygenes mógł odpowiedzieć, opierając się na tym właśnie rozróżnieniu: *Passio caritatis*.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC