

## **Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1990, 406 s.**

Podczas gdy tradycyjna teologia zajęta była nadal rozważaniem Boga w tajemnicy Jego niezmienności i niecierpiętnictwa, w następstwie okrucieństw II wojny światowej coraz mocniej zaczęła dochodzić do głosu „teologia Bożego cierpienia”. Prace takich autorów jak D. Bonhoeffer, K. Kitamori, E. Wiesel, nauka J. Moltmanna o Bożym cierpieniu (Theopathia), czy też tezy E. Jöngelsa o włączeniu śmierci w życie Boga zadomawiają się na stałe w teologii chrześcijańskiej. Pośrednio włączyć możemy tutaj również opracowania o „teologii rewolucji” (J. Comblin), czy „teologii wyzwolenia” (G. Gutierrez, L. Boff i wielu innych). Wszystkie one zmuszają teologów do nowego, krytycznego spojrzenia na dotychczasową naukę o naturze Boga i o Jego a-passyjności. Takie właśnie zadanie postawił sobie Th. Krenski – kapłan diecezji mogunckiej – w omawianej przez nas pozycji, która jest pracą doktorską pisaną na Uniwersytecie we Fryburgu w Niemczech. Autor analizuje w niej teologiczną twórczość H.U. von Balthasara próbując odpowiedzieć na pytanie: pod jakimi hermeneutyczno-teologicznymi warunkami bazylejski teolog rozważa temat cierpienia Boga. „Passio Caritatis” jest pierwszą pozycją książkową zajmującą się zagadnieniem trynitarnej passiologii Balthasara. Opublikowany bowiem w r. 1981 doktorat M. Jöhri „Descensus Dei” dotyczył teologii krzyża, nie zaś tajemnicy Trójcy Świętej.

Autor nasz odczytuje teksty szwajcarskiego myśliciela w kontekście prac innych teologów, którzy, podobnie jak on, zajmowali się także powyższym tematem. I tak znajdujemy tutaj wnikliwą analizę teologicznej spuścizny K. Rahnera, J. Moltmanna, W. Kaspera, H. Mühlena i innych.

W rozdz. I Krenski interesuje się zagadnieniami natury hermeneutycznej, które – uważa – stanowią nieodzowne wprowadzenie w logiczną poprawność następujących po nim rozdziałów, a w szczególności rozdz. II. Ten właśnie jest próbą ogólnego ujęcia passiologii Balthasara przy równoczesnym wysiłku udzielenia wyraźnej odpowiedzi na pytanie: czy i na podstawie czego dozwolone jest nam wskazywać na źródła cierpienia w Bogu? Fundament taki znajduje autor w tajemnicy ekstazy Bożej miłości: „Od wieczności – pisze Th. Krenski – Bóg Ojciec wyraża się w pełni w Synu, jako ekstatycznie Miłujący” (s. 98). Stąd bierze się również imię Syna jako „imago expressa substantiae eius” (Origenes, De principiis I, 2, 8) lub „imago expressa Patris” (S. th. I q. 39 a 8 c).

W rozdz. III, w pierwszym rzędzie autor skupia swoje zainteresowania na analizie pism H.U. von Balthasara w odniesieniu do wewnętrznego życia Trójcy Św.

Otóż w myśl tradycyjnej nauki Kościoła zarówno Ojciec jak i Syn, a także i Duch Św. cieszą się tożsamością Boskiej natury różniąc się wyłącznie relacjami. Stąd powiedzenie: „Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est” (DS 528) lub jak sformułował to N. Hoffmann pisząc, że byt Ojca należy odczytać jako „esse od Filium” (Stellvertretung, w: MThZ 30 (1979), s. 186). W tym samym duchu ideą przemyślenia Balthasara. Przedstawia on Boga–Ojca jako Miłującego, Syna – Umiłowanego, natomiast Ducha Św. jako konieczny owoc ich wzajemnej miłości. Kontemplując tajemnicę trzeciej Osoby jako konieczny (wesentlich–notwendig), (s. 146) efekt relacji Ojca do Syna Balthasar zdaje się dystansować w pewnym stopniu od nauki św. Bonawentury i innych scholastyków. Ci ostatni uważali bowiem, że podczas gdy pochodzenie Syna następuje „per modum naturae”, to pochodzenie Ducha Św. „per modum liberalitatis sive voluntatis” (Bonawentura, In Sent I d 2a q. 4).

Oddalając się od powyższych teologów kapłan z Bazylei czuł się bliższy myśli Ryszarda od św. Wiktora, dla którego miłość dwóch osób nie może pozostać bezowocna. Przeciwnie, pełnia miłości koniecznie objawia się we wzajemnym otwieraniu się na trzeciego (s. 146): Ojciec udzielając się całkowicie Synowi nie zubaża, ani nie gubi siebie, lecz przeciwnie, właśnie w dawaniu realizuje się w całej pełni. To samo odnosi się i do pozostałych dwóch Osób. I tak „Syn i Duch Św. są równi Ojcu co do natury, pod warunkiem, że podobnie jak On również i Oni są czystym daniem (Verschenkung)” – (s. 140). W nawiązaniu do tego mówi Balthasar o pierwszej formie kenozy w tajemnicy Trójcy Św. immanentnej. Chociaż więc określenia tego (kenoza) używa w znaczeniu analogicznym, jego zdaniem nie może to przeszkodzić w mówieniu o cierpieniu, chociaż o specyficznym rodzaju cierpienia, bo o cierpieniu w perspektywie miłości. Cierpieć i współcierpieć to bowiem doskonały przejaw autentycznej miłości („opus amoris perfectissimi”). Mówiąc to Balthasar odchodził od scholastycznej nauki o akcie–możności jako źródłach przemian, gdzie cierpienie rozumiane było jako „privatio boni”. Ontologia Balthasara była więc ontologią miłości, gdzie byt rozumiany był jako miłość.

Tutaj także Th. Krenski analizuje myśl zmarłego teologa w kontekście filozofii Hegla oraz teologii Trójcy Św. w opracowaniu K. Rahnera i J. Moltmanna, co pozwala mu stwierdzić, że szwajcarski teolog ustosunkowuje się sceptycznie do rahnerowskiej koncepcji osoby jako centrum samoświadomości, w czym zdaje się widzieć niebezpieczeństwo tryteizmu.

W centrum rozdz. IV Krenski umieszcza cierpienie Boga. Ukazuje równocześnie rozmiar konfliktu, jaki się rozegrał pomiędzy wolnością Boga i człowieka; Boże cierpienie jest właśnie tego następstwem. W tym także miejscu autor wprowadza elementy balthasarowskiej teodramatyki i stawia dwa zasadnicze pytania, czy Jezus, który przyjął za nas cierpienie, jako pewną formę oddalenia się Boga, pozwala Ojcu objawić się w całej pełni i pytanie drugie, w jakim stopniu Ojciec i Duch uczestniczą w cierpieniach Syna? Przed odpowiedzią autor szkicuje w sposób jasny a zarazem i teologicznie głęboki tajemnicę Bożego cierpienia i wolności. Pisze on, że Boże cierpienie jest aktywnie–wolną decyzją Jego woli (s. 231), a stąd „Jego cierpienie nie jest tylko cierpieniem, lecz super–akcją”. Związana jest z tym następna prawda, mówiąca że cierpienia Boga nie należy rozumieć w sensie greckiego terminu „pathos”. Przeciwnie, jest ono wolną decyzją Boga „cierpienia z miłości”, czyli w myśl orygenesowskiego „Passio Caritatis” (Hom in Ez. 6, 6).

Powodem cierpienia Boga jest stworzenie, źle wykorzystujące daną mu wolność, co czyni także i teraz. Ale jak w tym kontekście odczytać krzyż, jak rozumiał go Balthasar? Uważa on, że krzyż koncentruje w sobie całe misterium cierpienia Boga. Rani on nie tylko miłość Syna, ale i miłość pozostałych Osób Boskich (s. 257). Podobnie i w przypadku samego Chrystusa, poprzez „communicatio idiomatum” na krzyżu cierpiała nie tylko Jego ludzka natura, lecz całe Wcielone Słowo. Balthasar oddala się od K. Rahnera, który ograniczał cierpienie wyłącznie do rzeczywistości stworzonej Chrystusa, a Jego śmierci nie odczytywał jako rzeczywistej przyczyny naszego wybawienia, ale jedynie jako znak naszego odwiecznego pojednania.

Dla szwajcarskiego teologa przeciwnie, na krzyżu cierpiał Logos w całym bogactwie swoich dwóch natur. Ponadto, jeżeli nie chcemy poddać w wątpliwość jedności trynitarnego życia Boga, należy przyjąć, że w cierpieniu Syna uczestniczył aktywnie także Ojciec i Duch. W podobnym tonie snuł swoje rozważania teolog protestancki E. Jüngel (*Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965), czy teolog katolicki J. Ratzinger (*Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984).

Jeżeli akceptujemy cierpienie Ojca na równi z Synem, czy nie istnieje ryzyko odnowienia herezji „patripassianizmu”? Broniąc się przed tym J. Moltmann wprowadził termin „patricompassianismus”. Balthasar z kolei, daleki od modalistycznych ciągotek, rozważa passologię w relacji do realnej różnicy trynitarnych Osób. Skoro jednak cierpienie tak mocno wiąże się z życiem Trójcy Św., czy można wówczas mówić, że jest ono konieczne do pełnego realizowania się wewnątrz-trynitarnego życia? Odpowiedź J. Moltmanna brzmi, że tak (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; *ID., Der gekreuzigte Gott. das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1981). Skoro „Bóg jest Miłością” oznacza, że „Baranek, który został zabity już od założenia świata”, jest zanurzony w trynitarnym byciu Boga. Balthasar przeciwnie, stawia te wyrażenia w relacji do protologicznego wymiaru historycznego działania Boga i stąd na krzyżu mamy wieczny aspekt historycznej ofiary. W ten sposób wieczne Boże cierpienie rozumieć należy nie inaczej ale jako wieczny aspekt tego cierpienia, które historycznie objawiło się w krzyżu Jezusa Chrystusa (s. 292).

Rozdz. V rozpatruje omawiany temat w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Św. immanentnej i ekonomicznej. Podejście nie jest nowe, stawiały go pokolenia wcześniejsze otrzymując różne odpowiedzi; np. Hegel, Moltmann czy Kitamori, w oparciu o model jednoznaczności między Trójcą immanentną i ekonomiczną, rozumieci cierpienie Boga jako rodzaj aktu Jego samookreślenia się. Z kolei inni, jak św. Grzegorz Palamas, K. Rahner, H. Vorgrimler, chcąc zachować różnicę pomiędzy Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną, redukowali cierpienie Boga wyłącznie do jego historiozbawczego wymiaru. Rozwiązanie, które proponuje Balthasar jest rodzajem drogi pośredniej, nazwanej przez niego „Analogia Exinanitionis”. Pozwala ona z jednej strony wykluczyć z Boga wszystkie wewnątrzświatowe doświadczenia i doznania, aczkolwiek z drugiej strony nie neguje całkowicie możliwości takich doświadczeń (s. 25). „Analogia Exinanitionis” daje możliwość uniknięcia niebezpieczeństwa tautologicznej identyczności pomiędzy Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną; mówi wprawdzie o „similitudo”, o podobieństwie, lecz jednocześnie nie rezygnuje, ale owszem pogłębia „dissimilitudo” (Unähnlichkeit), niepodobieństwo, tworząc „dissimilitudo in similitudo”.

Jest niemałą zasługą autora omawianej pozycji nie tylko podjęcie samego tematu, lecz i jego wnikliwe opracowanie. Wiadomo bowiem, że H. Urs von Balthasar nie należy do teologów łatwych w czytaniu i w rozumieniu. Wręcz przeciwnie, jego język, pełen dygresji i historyczno–teatralnych skojarzeń, wymaga od czytelnika nie tylko odwagi przy samej lekturze, ale i szerokich horyzontów myślowych przy interpretacji. To właśnie wykazuje w swojej pracy Th. Krenski; z jednej strony solidność w analizie wszystkich pism teologa z Bazylei, z drugiej zaś jasność i przystępność przedstawienia tematów, które ze swej natury nie są łatwe. Któż bowiem z nas jest w stanie przeniknąć i oddać ograniczonym językiem tajemnicę Bożego życia? Praca Th. Krenskiego jest więc pasjonującą lekturą i zasługuje na szersze zainteresowanie czytelników.

o. Zdzisław Kijas OFMConv