

# Zdzisław Kijas

---

## "Passio Caritatis. Trinitarische passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars", Thomas Rudolf Krenski, Freiburg 1990 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 64/1, 173-175

---

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

i indeksów: oprócz spisu treści, zresztą bardzo szczegółowego, znajdujemy jedynie króciutki (o objętości dwóch i pół strony) indeks analityczny nie uwzględniający nazwisk. W opracowaniu porządkującym przedstawiany materiał, nie według autorów, aż się prosi przynajmniej o indeks autorów patrystycznych i klasycznych. Być może przydałyby się i inne, np. wspomnianych dzieł Ojców oraz tekstów biblijnych. Można przypuszczać, że obszerniejsze indeksy przewidziane są na końcu całości, niemniej jednak prezentowana tu pierwsza część historii jest na tyle samodzielna, że może być uważana za odrębne opracowanie i dlatego chyba lepiej byłoby, aby i w tym względzie była niezależna od pozostałych części.

Podsumowując: zważywszy na śmiałość zamierzenia zarówno całości jak i pierwszego tomu oraz na fakt, iż autorzy tomu pierwszego są patrologami dużej klasy, można przypuszczać, że prezentowana tu pierwsza część historii teologii znajdzie miejsce wśród ważniejszych pozycji podręcznikowych, traktujących o okresie patrystycznym. Odmienne podejście może sprawić, że stanie się ona znakomitym uzupełnieniem, czymś w rodzaju komentarza do podręczników Altanera, Quastena i *Słownika patrystycznego* i starożytności chrześcijańskiej. Zresztą redaktor tegoż tomu, A. de Berardino, był wcześniej redaktorem *Słownika*, niewątpliwie więc wykorzystał tu zebrane przy pracy nad *Słownikiem* doświadczenia.

Janusz Słomka, Łódź

Thomas Rudolf KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28), Johannes Verlag Eisiedeln, Freiburg 1990, s. 406, 58 DM.

Podczas gdy tradycyjna teologia zajęta była nadal rozważaniem Boga w tajemnicy Jego niezmienności i a-passyjności, w następstwie okrucieństw II-ej wojny światowej coraz mocniej zaczęła dochodzić do głosu „teologia Bożego cierpienia”. Prace takich autorów jak D. Bonhoeffer, K. Kitamori, E. Wiessel, nauka J. Moltmanna o Bożym cierpieniu (*Theopathia*), czy też tezy E. Jüngelsa 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. K r e n s k i – kapłan diecezji moguncyjkiej – w omawianej przez nas pozycji, która jest pracą doktorską pisaną na Uniwersytecie we Fryburgu niemieckim. 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. J ö h r i *Descensus Dei* dotyczył teologii krzyża nie zaś 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 K r e n s k i interesuje się zagadnieniami natury hermeneutycznej, które – jego zdaniem – 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 wskazywanie na źródła cierpienia w Bogu? Fundament taki znajduje autor w tajemnicy ekstatycznej Bożej miłości: „Od wieczności – pisze Th. Krenscki – 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. Hoffman pisząc, że byt Ojca należy odczytać jako *esse ad Filium* (*Stellvertretung*, w: MThZ 30(1979), s. 186). W tym samym duchu idą 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 s 2a q. 4*).

Oddalając się od powyższych teologów kapłan z Bazylei czuje się bliższy myśli Ryszarda od św. Wiktora, dla którego wspólna 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 zuboża, 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 One 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 w perspektywie miłości. Cierpieć i współcierpieć to bowiem doskonały przejaw autentycznej miłości (*opus amoris perfectissimi*). Mówiąc w ten sposób oddala się od scholastycznej nauki – akt-możność jako źródła przemian, gdzie cierpienie rozumiane było jako *privatio boni*. W przeciwieństwie do tego ontologia Balthasara rozważa byt jako miłość.

Tutaj też Th. K r e n s k i 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 (*Bewusstseinszentrum*) widząc w tym niebezpieczeństwo tryteizmu.

W centrum rozdz. IV teolog z Moguncji stawia cierpienie Boga okazując równocześnie cały rozmiar konfliktu pomiędzy wolnością Boga i człowieka czego następstwem jest właśnie Boże cierpienie. Tutaj też wprowadza elementy balthasarowskiej teodramatyki. W centrum systematycznej dyskusji wspólnie z omawianym teologiem Krenski stawia dwa zasadnicze pytania: Czy Jezus, przyjmujący cierpienie za nas, a którym jest oddalenie się Boga, pozwala Ojcu objawić się w całej pełni? Oraz w jakim stopniu Ojciec i Duch uczestniczą w cierpieniach Syna? Przed udzieleniem odpowiedzi Krenski zarysowuje 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) i stąd „jego cierpienie nie jest tylko cierpieniem, lecz super-akcją”. Wiąże się z tym i następną prawdą, że cierpienia Boga nie należy rozumieć w sensie greckiego terminu *pathos*, lecz jako wolnej decyzji „cierpienia z miłości, czyli w myśl orygenesowskiego *Passio Caritatis* (*Hom in Ez. 6,6*).

Powodem cierpienia Boga jest stworzenie, które źle wykorzystuje daną mu wolność, a krzyż, który koncentruje w sobie całe jego misterium rani nie tylko miłość Syna, ale i miłość pozostałych Osób boskich (s. 257). Ponadto dla Balthasara jest rzeczą nie podlegającą dyskusji, że przez *communicatio idiomatum* na krzyżu cierpiała nie tylko ludzka natura Jezusa Chrystusa, lecz całe Wcielone Słowo. Inaczej więc aniżeli K. Rahner, który ograniczył cierpienie wyłącznie do rzeczywistości stworzonej Chrystusa, a jego śmierci nie odczytał jako rzeczywistej przyczyny naszego wybawienia, ale jedynie jako znak naszego odwiecznego pojednania.

Dla Balthasara przeciwnie, jest rzeczą pewną, że na krzyżu cierpi Logos w całym bogactwie swoich dwóch natur i jeżeli nie chcemy podać w wątpliwość jedności trynitarnego życia musimy przyjąć, że w cierpieniu Syna uczestniczy aktywnie Ojciec i Duch. Jest to stanowisko bliskie także i innym teologom (E. J ü n g e l, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*. Tübingen 1965; J. R a t z i n g e r, *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 *patricompas-*

sianismus, z kolei Balthasar, daleki od modalistycznych ciągotek, rozważa passiologię w relacji do realnej różnicy trynitarnych Osób. Skoro jednak cierpienie jest tak ściśle związane z życiem Trójcy Św., to czy możemy mówić, że jest ono konieczne do pełnego realizowania się wewnątrztrynitarnego życia? Odpowiedź J. M o l t m a n n a brzmi – tak (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; ID., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1981). Utrzymuje on bowiem, że skoro „Bóg jest Miłością oznacza to, 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 według niego na krzyżu mamy wieczny aspekt historycznej ofiary. W ten sposób wieczne Boże cierpienie rozumieć należy nie inaczej ale jako wieczny aspekt tego cierpienia, które objawia się w krzyżu Jezusa Chrystusa (s. 292).

Rozdz. V stawia omawiany temat wew. pytania o relacje między Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną. Podobne pytanie stawiane było również i wcześniej otrzymując różne odpowiedzi. I tak Hegel, Moltmann i Kitamori, opierając się na modelu jednoznaczności między Trójcą immanentną i ekonomiczną, proponują rozumienie cierpienia Boga jako aktu jego samookreślenia się. Inni znowu (Grzegorz Palmas, K. Rahner, H. Vorgrimler) chcą zachować różnicę między Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną redukując cierpienie wyłącznie do historiozbawczego wymiaru Boga. Rozwiązanie proponowane przez Balthasara stanowi próbę ukazania drogi pośredniej, którą nazywa *Analogia Exinanitionis*. Pozwala ona wykluczyć mu z Boga wszystkie wewnątrzświatowe doświadczenia i doznania, aczkolwiek z drugiej strony nie neguje całkowicie możliwości takich doświadczeń (s. 25). Tak więc *Analogia Exinanitionis* usiłuje uniknąć niebezpieczeństwa tautologicznej identyczności pomiędzy Trójcą Św. immanentną i ekonomiczną. Mówi więc o *similitudo*, lecz pod warunkiem zachowania jeszcze większego *dissimilitudo* (*Unähnlichkeit*): *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 uwagi przy samej lekturze, ale i szerokich horyzontów myślowych. To właśnie wykazuje w swojej pracy Th. K r e n s k i. Z jednej strony solidność w analizie wszystkich pism teologa z Bazylei, z drugiej zaś jasność i przystępność przedstawienia tematu, który ze swej natury wcale nie jest łatwy. 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 grono czytelników.

Zdzisław Kijas OFMConv., Lublin

Josef PIEPER, *Philosophie, Kontemplation, Weisheit*, Johannes Verag Einsiedeln, Freiburg 1991, s. 96.

Wymieniona pozycja obejmuje pięć krótkich rozpraw publikowanych w różnych odstępach czasu między rokiem 1955 a 1990, które łączy jedna wspólna myśl: filozofia, jej dziedzictwo, terażniejszość oraz perspektywy na przyszłość. Od ogólnej tematyki odbiega jedynie pierwsza, największa rozprawa – *Irdische Kontemplation* (Kontemplacja ziemiska) s. 9-18), w której autor stara się przekonać czytelnika, iż kontemplacji nie należy koniecznie łączyć z życiem klasztornym. Przeciwnie, może się ona aktualizować i aktualizuje się równie dobrze w codziennym życiu każdego z nas, wrażliwego na piękno otaczającego go świata. Cóż oznacza więc dla J. Piepera kontemplacja? „Jeżeli nasza pozytywna siła, tzn. nasza miłość – pisze autor – ukierunkowana jest na rzeczywistość nieskończoną, boską, która przenika od podstaw wszystko, całą rzeczywistość. Jeżeli rzeczywistość umiłowana pojawia się na horyzoncie duszy w sposób całkowicie bezpośredni. Jeżeli zostaje dostrzeżona przez człowieka w sposób w pełni wolny i trwa nie dłużej, aniżeli błysk światła, wówczas i tylko wówczas możemy mówić o kontemplacji w jej właściwym sensie” (s. 11-12). Element czasowy – bardzo krótki – jest mocno podkreślony przez niemieckiego filozofa. Sytuacja przeciwna, tzn. długi okres trwania w kontemplacji, jest wyłącznie udziałem ludzi świętych i to w życiu przyszłym.

Źródłem tak rozumianej kontemplacji może być więc całe stworzenie, wszystko bowiem