

ARTYKUŁY

Ks. Marek Pyc

Studia Gnesnensia
Tom XXXIII (2019) 5–15

«*Kenoza*» w Bogu?

Myśl Hansa Ursa von Balthasara stanowiąca rdzeń drugiej części jego trylogii «*Theodramatik*»

Ks. Prałatowi,
Prof. Dr. hab. Wojciechowi Szukalskiemu,
w dowód uznania i wdzięczności
za lata wspólnej pracy na teologicznym polu

Hans Urs von Balthasar na różne sposoby próbował opisać nieskończoną tajemnicę trynitarne Boga, wykraczającą ponad pułap ludzkiego rozumienia. Taką próbę podejmuje też on w ramach «*Theodramatik*», stanowiącej drugą część jego wielkiego trylogicznego dzieła. Wyjątkową szansę przybliżenia się do misterium życia Boga w Trójcy Świętej jedyne i tego wszystkiego, co się w nim wydarza, dostrzega Balthasar w refleksji nad obecną w życiu trynitarne Boga «*kenozą*». U podstaw chrystodramatu posuwa się on do mówienia o swoiście rozumianej «*kenozie*» trynitarne Boga. Zanim jednak sformułuje on tak odważną tezę, uznaje, że wyrażenie to domaga się wyjaśnienia. Stawia zatem pytanie: Czy stając nad przerastającą nas tajemnicą, jesteśmy uprawnieni do swojego rodzaju «spłaszczenia» jej naszymi ludzkimi pojęciami? Jeśli jednak Balthasar podejmuje się tego typu refleksji, czyni to, mając na uwadze obowiązującą, szczególnie w tym wypadku, zasadę analogii, uwzględniającą nieskończoną inność misterium Boga w stosunku do wszystkiego co stworzone. Należy, jego zdaniem, bezwzględnie wykluczyć w Bogu jakiegokolwiek doświadczenie kenozy w sensie

Ks. prof. dr hab. Marek Pyc (ur. 1955 r.); profesor zwyczajny w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Teologii Fundamentalnej i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; redaktor naczelny „Studia Gnesnensia”; członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków; adres do korespondencji: e-mail: domma@gniezno.opoka.org.pl

uniżenia i cierpienia, огоłocenia i wyniszczenia, widzianych w kategoriach tego świata. Bazylejski teolog jest świadomy, że podobna spekulacja rozwija się na ostrzu noża. Jednocześnie dostrzega konieczność uniknięcia tak modnej obecnie, ale i zarazem uproszczonej refleksji na temat cierpienia Boga, by na tej drodze odkryć w Bogu tak dynamiczne bogactwo życia, że byłoby ono w stanie uzasadnić możliwość zaangażowania Boga w cierpienia świata, aż po podjęcie się skutecznego zastępczego zbawczego dzieła¹. Podjęta przez nas refleksja rozwinięta się w czterech odsłonach. Wychodząc od tajemnicy zrodzenia Syna z Ojca (p. 1), Balthasar zagłębi się w tajemnicę stworzenia (p. 2), by skoncentrować się na zawarciu przymierza ze stworzonym człowiekiem, uwzględniając zarazem tajemnicę ludzkiego grzechu (p. 3), by wreszcie odważyć się mówić o «*trzeciej kenozie*» Boga we wcieleniu, aż po śmierć na krzyżu (p. 4).

1. Zrodzenie Syna z Ojca

Nasza refleksja ma swój początek w odwiecznym darze Ojca z siebie na rzecz Syna (*Selbsthingabe*), a więc w wywłaszczeniu się (*Selbstentäußerung*) Ojca, które decyduje o tym, że jest On Ojcem. Wywłaszczenie to stanowi owoc Jego bezinteresownej miłości. Hans Urs von Balthasar ośmiela się tu mówić za Siergiejem Bułgakowem o *pierwszej wewnątrztrynitarniej «kenozie»*, która jest w istocie płynącym z miłości darem Boga z siebie². Podczas gdy Ojciec motywowany miłością wywłaszcza się radykalnie z własnego Bóstwa i przekazuje je Synowi, nie rozdziela On go między Syna i siebie, lecz daje Synowi pełne w nim uczestnictwo, oddając Mu wszystko, co do Niego należy. Dlatego też Chrystus w wielkiej modlitwie arcykapłańskiej, w obliczu bliskiej już śmierci może powiedzieć: „*Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje*” (J 17,10). Ojciec jest odwiecznym, *dynamicznym daniem siebie (Hingabebewegung)*, bez jakiegokolwiek kalkulacji, czy też zatrzymywania czegokolwiek dla siebie. Boski akt zrodzenia Syna jako samoistnej osoby oznacza obdarowanie Syna

¹ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 301-302 (dalej: TD III). W epilogu, wieńczącym całość dzieła, Balthasar przestrzega przed zbyt pochopnym przypisywaniem Bogu cierpienia, bez uwzględnienia zasady analogii: Por. także: Tenże, *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987, 78; Tenże, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984; H. Vorgrimler, *Das Leiden Gottes*, Theologie der Gegenwart 30(1987)1,20-26.

² Por. H.U. von Balthasar, *Theologik*. Band II: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 163. Por. F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.

uczestnictwem w tym samym Bóstwie. On też decyduje o istnieniu absolutnego, nieskończonego dystansu inności między Ojcem i Synem³.

Balthasar kontempluje tajemnicę Ojca, który wypowiada całe swoje Bóstwo w zrodzeniu Syna i zarazem wyłącza się z niego, rodząc Syna nieskończenie innego od siebie. Właśnie ten akt zrodzenia okazuje się być wiecznym warunkiem i zarazem przewyższeniem wszelkiego podziału, cierpienia oraz alienacji w świecie. Stanowi on równocześnie dar miłości, możliwość spotkania i błogosławieństwo. To, że Bóg, jako Ojciec, może się w ten sposób wyłączyć ze swojego Bóstwa, i że Syn nie otrzymuje go jedynie jako użyczonego, lecz posiada je w równości natury, oznacza tak bardzo niepojęte i nieprzewidywalne «odseparowanie» Boga od siebie samego, że wszelka inna separacja, poprzez nią uczyniona możliwą, może się zweryfikować wyłącznie w ramach tamtej, pozostając przez nią ogarnięta. Chrystologiczna interpretacja słów z Pieśni nad Pieśniami: „*Bo jak śmierć potężna jest miłość*” (Pnp 8,6) potwierdza, że miłość jest silniejsza od śmierci, gdyż piekło jest możliwe wyłącznie jako ogarnięte absolutnym i rzeczywistym dystansem miłości między Ojcem i Synem⁴.

Ojciec nie rodzi Syna, jak gdyby potrzebował kogoś dla powiększenia swego bogactwa. W tym rodzeniu nie zostaje On przynaglony do daru z siebie przez nic z zewnątrz, a jedynym motywem aktu zrodzenia jest Jego niezmierna, bezinteresowna miłość. Odwieczna odpowiedź Syna doskonale harmonizuje z ojcowskim darem. Także owoc wzajemnej miłości Ojca i Syna, Duch Święty, jest owocem i świadectwem Ich jedności. Balthasar uznaje życie trynitarnie za wieczną, dynamiczną pełnię miłości, nie potrzebującą świata dla realizacji siebie. Dzieło stworzenia będzie aktem wolnej miłości, bezinteresowną ofertą uczestnictwa w tej pełni życia⁵. Oznacza to, że trynitarny Bóg nie jest w pierwszym rzędzie stwarzającym, lecz nade wszystko rodzącym i tchnącym. On jest wszechmocny (*all-mächtig*) w taki sposób, że Osoby boskie rodząc i tchnąc, a zarazem pozwalając się zrodzić i tchnąć, wzajemnie bezinteresownie przekazują sobie moc, nie zamykając się w sobie. Stanowią one jedno w wyższym porządku absolutnej miłości⁶.

Hans Urs von Balthasar mówi o urzeczywistniającym się w Bogu pierwotnym ponadczasowym dramacie. Nie wolno go jednak rozumieć na podobieństwo do nacechowanego zmiennością procesu w samym Bogu. W bezinteresownym darze z siebie Ojciec jest najpełniej sobą. Ujawnia się tu zarówno nieskończo-

³ Por. TD III, 300-301.

⁴ Por. TD III, 302-303.

⁵ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band 2: *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 264 (dalej: TD II/2).

⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*. Band IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 58.

na moc, jak i niemoc Boga, który nie może być Bogiem inaczej, jak tylko w tej wewnątrzbożej «kenozie». Jakaż wszechmocą musi być zrodzenie Syna równego co do istoty, pisze bazylejski teolog, biorąc pod uwagę, że ten akt domaga się od Ojca daru z siebie samego aż po najbardziej ekstremalną bezinteresowność (*selbst-losigkeit*). Dlatego również Syn jest Bogiem nie inaczej, jak tylko poprzez przyjęcie od Ojca tej właśnie jedności wszechmocy i niemocy, co zawiera już w sobie Jego bezinteresowny, w pełni wolny dar z siebie (*Sich-Gegeben-Sein*). Harmonia rodzącego oddania i przepelnionej wdzięcznością odpowiedzi owocuje absolutnym „My”. Jest to Duch Święty, będący jednoczącym Ich Ogniem całkowicie bezinteresownej miłości⁷. W «kenozie» ojcowskiego serca w zrodzeniu Syna jest już zawarty, ogarnięty i przezwyciężony wszelki dramat między Bogiem i światem. Dramat trynitarny trwa wiecznie: nigdy Ojciec nie był bez Syna, ani też Ojciec i Syn bez Ducha Świętego. Wszystko, co wydarza się w czasie, ogarnięte jest dynamizmem wiecznym⁸. W trynitarnym Bogu nic nie jest «dla siebie», lecz stanowi czystą komunikację i dar miłości między Ojcem i Synem w Duchu Świętym (J 14,26; 16,13-15). Konsekwencją tej pierwotnej wewnątrzbożej «kenozy» są «kenozy» Boga w relacji do świata: jedna jako «samoograniczenie» trynitarnego Boga na mocy wolności udzielonej stworzeniom, druga, jako jeszcze głębsze «samoograniczenie» poprzez zawarcie przymierza, które ze strony Boga jest nieodwołalne i niemożliwe do wycofania. Ośmielamy się tu mówić nie tylko o chrystologicznej, lecz całkowicie trynitarniej kenozie, mającej miejsce na mocy wcielenia Syna, który, stając się człowiekiem, ogołaca samego siebie aż do śmierci na krzyżu⁹.

2. Stworzenie

Powzięty przez Boga plan w odniesieniu do świata widzi Balthasar w ścisłym związku z wiecznym pochodzeniem Syna od Ojca.

Słowo, które Bóg wypowiada stwarzając, zanurzone jest i spoczywa w Słowie, które Bóg wypowiada odwiecznie i które odwiecznie pochodzi od Niego jako Syn. To, co stworzone, nie jest obce temu, co zrodzone. Gdy byt stworzony i byt zrodzony stają się jednością we wcielonym Synu, stworzony świat ma, by się tak wyrazić, swoje odniesienie do tajemnicy zrodzenia¹⁰.

⁷ Por. TD III, 303.

⁸ Por. TD III, 303-304.

⁹ Por. TD III, 308.

¹⁰ TD IV, 70. Por. A. von Speyr, *Die Schopfung*, Einsiedeln 1972, 11.

Dlatego też akt stwórczy, poprzez który Bóg wchodzi ze stworzoną przez siebie wolnością, oznacza, jego zdaniem, drugą «kenozę» Boga. Bóg pragnie świata, planuje go i realizuje. Może go pragnąć jedynie jako efekt swego wewnątrztrynitarnej życia miłości. A ponieważ decyduje się na stworzenie ludzi wolnymi, dlatego też odwiecznie projektuje ten świat z uwzględnieniem ewentualności nadużycia wolności przez wolność skończoną. Balthasar zastrzega się jednak, że nie można tego rozumieć jako stworzenie świata, w którym nieuchronnie musi mieć miejsce grzech, upadek, wskutek czego już z góry zaprogramowane zostało dzieło odkupienia. Podobnie bowiem jak Bóg nie jest zmuszony w sytuacji zaistniałego upadku człowieka zmieniać swojego planu w odniesieniu do świata, podobnie też niemożliwe jest stwierdzenie, że uprzednio już zaplanował On świat jako scenę upadku i zbawienia. Należy raczej podtrzymać obydwa momenty w zawieszeniu. Ważne jest, by zrozumieć, że pierwotny boski projekt kształtuje świat w sensie wyłącznie pozytywnym według obrazu życia trynitarnej, i to tak, że w razie wystąpienia czegoś negatywnego ze strony świata, spotka się to ze skuteczną odpowiedzią nieskończenie miłosiernego trynitarnej Boga. Balthasar odwołuje się tu do myśli Adrienne von Speyr, stwierdzając, że od początku zawarte jest w stworzeniu coś na podobieństwo szkicu, czy też zapowiedzi krzyża, który ma nadzieję, co staje się stopniowo wyraźne w historii zbawienia. Tym samym krzyż jest formą dominującą w całym stworzeniu¹¹.

3. Zawarcie przymierza ze stworzonym człowiekiem. Grzech

Kolejny etap «kenozy» Boga weryfikuje się w przekazaniu stworzonym wolności. Od momentu bowiem stworzenia pojawia się niebezpieczeństwo, że stworzona, skończona wolność uzna swoją absolutną niezależność, zapominając, że swoje istnienie zawdzięcza Bogu na zasadzie przyjęcia z wdzięcznością daru życia od Boga Stwórcy. Mamy tu do czynienia z błędnym rozumieniem wolności jako całkowitej niezależności. Efektem tego jest grzech, a więc odwrócenie się od Boga. Spotkanie twarzą w twarz między boską miłością i grzechem dążącego do samowystarczalności stworzenia, które neguje Boga, doprowadza do ostatecznej konfrontacji. Bóg w bezbronności swej absolutnej miłości toleruje okazany Mu sprzeciw, a jednocześnie we wszechmocy tej samej miłości, nie może i nie chce go tolerować¹².

«Nie» stworzenia, a więc jego pragnienie niezależności, widzi nasz autor w jawnym kontraście z «tak» Syna wobec Ojca w Duchu Świętym. Pełnia ży-

¹¹ Por. TD IV, 87-88; A. von Speyr, *Die Schopfung*, 31.38.50-51

¹² Por. TD III, 305-308.

cia w prawdzie jest dla Syna równoznaczna z odpowiedzią na całkowity dar Ojca z siebie poprzez płynące w wdzięczności przyzwolenie na zanurzenie się w Ojcu w posłuszeństwie oraz w nieograniczonym eucharystycznym otwarciu (*Gelöstheit*)¹³.

W odpowiedzi na ojcowski dar z siebie Syn jest gotowy na wszelką możliwą formę rozrzutności, czy wręcz marnotrawstwa w odniesieniu do siebie. Jedną z tych ekstremalnych form widzi nasz autor w Eucharystii, która jest wewnętrznie powiązana z męką podjętą dla naszego zbawienia. Przymierze i stworzenie stają się możliwe jedynie w ramach w pełni wolnej odpowiedzi Syna Ojcu. Jego synowska gotowość i dyspozycyjność oznaczają wolną, spontaniczną i bezinteresowną ofiarę z siebie na rzecz realizacji zamiarów Ojca, tak że wszelkie podejrzenie o narzucenie Synowi ojcowskiej woli radykalnie upada. Decyzja o powołaniu do istnienia stworzeń obdarowanych wolnością jest bowiem powziętym odwiecznie postanowieniem trynitarnym¹⁴.

Darmowość inicjatywy Boga w dziele stworzenia i zawartego przymierza ujawnia Jego absolutną wolność w decyzji na stworzenie. Nieskończone możliwości boskiej wolności zawarte są wewnątrz trynitarnych różnic, a więc są przejawem wiecznego życia miłości Boga. Odwieczny Syn, właśnie jako taki, od zawsze wybrał pełne «tak» wdzięczności Ojcu, co oznacza, że przeżywa swoją wolność, pozostając w pełnej harmonii z Ojcem, aż po ekstremalne wydarzenie krzyża¹⁵.

Wszystko to, co zrealizuje się w ekonomii zbawienia, ma swoje korzenie w boskiej niezmierzonej wolności, wykraczając całkowicie ponad czystą możliwość. Absolutne bogactwo wolnego Boga polega w istocie na darmowości daru, co zakłada pragnienie bycia «ubogim» tak, by móc dać się obdarować, jak i pozwolić sobie wywłaszczyć. Wszystko to ma też wartość wewnątrztrynitarnie, znajdując swoją kontynuację w wymiarze ekonomicznym, a więc w teodramatyce¹⁶.

4. Trzecia «kenoza» Boga: wcielenie aż po śmierć na krzyżu

Tajemnicę wcielenia, kiedy to odwieczne Słowo staje się ciałem, uznaje nasz autor za trzeci stopień «kenozy» Boga. Urzeczywistnia się ona na przedłużeniu omówionej już przez nas kenozy związanej z faktem stworzenia wolności skończonej, a także przymierza zawartego przez Boga z Izraelem, czy też z ludzkością w ogólności. Bóg miłości na takiej właśnie drodze objawia i daje siebie światu¹⁷.

¹³ Por. TD III, 306-307.

¹⁴ Por. TD III, 307.

¹⁵ Por. TD IV, 464-465.

¹⁶ Por. TD IV, 465-466.

¹⁷ Por. TD III, 310.

W wolnym zamyśle Boga, dotyczącym stworzenia świata, uwzględniona jest już zbawcza misja wcielonego Syna Bożego. Kiedy Jezus mówi: „*Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat*” (J 8,42), wskazuje na to, że Jego zrodzenie i posłanie zawarte są w jednym odwiecznym ojcowskim zamyśle. Znaczy to, że rodząc odwiecznie Syna, Ojciec kładzie już fundament pod jego kenotyczną zbawczą misję¹⁸.

Ojciec stwarza świat według pierwotnego obrazu (*Urbild*) Syna, dla Syna i w przyporządkowaniu Synowi, a zatem tylko w Synu świat może mieć istnienie (Kol 1,17). Świat zostaje stworzony nie «na zewnątrz», lecz w przestrzeni życia Bożego. Gdy zatem Syn, stając się człowiekiem, zwraca się ku światu wchodząc w czas, nie musi porzucić życia wiecznego¹⁹. Dzięki wcieleniu Syna, który wprowadza nas w wewnątrztrynitarnie życie, staje się możliwe włączenie stworzenia w przestrzeń miłości Boga i pełna realizacja wolności skończonej. Świat zostaje wprowadzony w dialog miłości między Ojcem, Synem i Duchem Świętym²⁰.

Szczególnym wyrazem kenozis wcielonego Syna Bożego jest Jego posłuszeństwo Ojcu. Doskonałą uległość Syna, który na ziemi pragnie pełnić wyłącznie wolę posyłającego Go Ojca, widzi bazyilejski teolog w Jego wiecznej synowskiej postawie. On, stając się człowiekiem, nie przestaje uczestniczyć w wiecznym dialogu boskich Osób. Syn decyduje się na tę kenotyczną drogę w pełni swojej boskiej wolności. Jest w tym zawarta zarówno Jego własna ofiara uczyniona Ojcu, jak i akceptacja tej ofiary ze strony Ojca. W misji Syna utożsamiają się wolność i posłuszeństwo. Dotyczy to już samego aktu wcielenia. Syn Boży w posłuszeństwie staje się człowiekiem i całe Jego ludzkie życie jest wyrazem tego pierwszego posłuszeństwa, osadzonego w tajemnicy wiecznego dialogu między Ojcem i Synem²¹.

Balthasar widzi konieczność głębszego uzasadnienia ścisłej więzi między posłuszeństwem i wolnością w postawie wcielonego Syna Bożego. W rozwiązaniu tej kwestii może się okazać pomocne, jego zdaniem, zwrócenie uwagi na relację Jezusa do Ducha. Kiedy na Maryję zstępuje Duch Święty, narodzony z Niej Syn może być nazwany Synem Najwyższego. Św. Łukasz pisze o Nim, że „*w Duchu wzrastał i nabierał mocy, napęlniając się mądrością, a łaska Boża spoczywała na Nim*” (Łk 2,40). W chrzcie w Jordanie Duch zstępuje na Niego w postaci

¹⁸ Por. TD IV, 70-71.

¹⁹ Por. TD IV, 223. Por. H. Volk, *Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit*, Grünewald/Mainz 1979, 21: „Der Vater erschafft die Welt im Blick auf den Sohn, und nicht indem er sich einmal nach außen wendet. Nein, sondern im Blick auf den Sohn, auf das innergöttliche Leben, erschafft Gott die Welt”.

²⁰ Por. TD IV, 466.

²¹ Por. TD IV, 223-224. Por. A. von Speyr, *Die katholischen Briefe II, Band II: Die Johannesbriefe*, Einsiedeln 1961, 174-175; A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, 36-38.67.

cielesnej (Łk 3,23). Pełen Ducha Świętego powraca Jezus znad Jordanu. Duch wyprowadza Go też na pustynię, gdzie po czterdziestu dniach dochodzi do konfrontacji z diabłem (Mt 4,1; Łk 4,1). Ogarnięty pełnią Ducha (J 3,34) rozpoczyna w Galilei swoje nauczanie słowami: „*Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie*” (Łk 4,18). Będąc owocem zacienienia Dziewicy za sprawą Ducha Świętego, Jezus ma nade wszystko Ducha w sobie i tenże Duch przenika Go dogłębnie (Mk 1,10). Jednocześnie Duch zstępuje na Niego, pozostaje i spoczywa nad Nim (J 1,33), dzięki czemu ma On Ducha «*nad sobą*» (Mt 3,16; Łk 3,22). Pozostając w ścisłej relacji z posyłającym Go Ojcem, Jezus ma Ducha jednocześnie «*w*» sobie i «*nad*» sobą. Fakt pozostawiania Ducha «*nad*» Nim charakteryzuje stan Jego kenozy, kiedy to ogołacając się z formy równej Bogu, staje się posłuszny aż do śmierci na krzyżu (Flp 2,8). Jest to Duch, który odkrywa przed Nim sukcesywnie drogę realizacji misji zgodnie z wolą Ojca²².

Omawianą tu kenozę wcielonego Syna Bożego określa Balthasar mianem aktualnej na czas Jego ziemskiej misji «*inwersji trynitarnej*» (*trinitarische Inversion*). Owo trynitarne odwrócenie oznacza, że Duch Święty przyjmuje wobec Jezusa rolę obiektywnej reguły, konkretyzującej na ziemi wolę Ojca²³. Jako człowiek poddaje się On Duchowi odsłaniającemu przed Nim ojcowską wolę. Tenże Duch, którego posiada On w sobie samym, staje się jednocześnie w Nim Duchem posłuszeństwa²⁴. Jego posłuszeństwo Ojcu aż do śmierci na krzyżu jest kontynuacją Jego wiecznej postawy radykalnego, pierwotnego posłuszeństwa i wdzięczności w odpowiedzi Ojcu, który Go rodzi²⁵.

Stan kenozy wiąże Balthasar z wejściem Chrystusa w czas, który należy do Boga. Jako człowiek żyje On na podobieństwo innych ludzi w czasie płynącym i zaplanowanym. Jego czas spoczywa do tego stopnia w ręku Ojca, że nie ma On żadnej możliwości dysponowania nim i rozstrzygnięcia o jego biegu. Jego ludzka nadprzyrodzona wiedza wykorzystywana jest przez Niego tylko w tym stopniu, w jakim jest to konieczne dla realizacji zleconej Mu misji. Jego niewiedza musi być wzięta całkowicie na serio i w żadnym razie nie może być uznana za pozorowaną grę. W wyrzeczeniu się na ziemi antycypowania godziny pozostaje On do dyspozycji Ojca, całkowicie zdany na Niego²⁶.

Kenoza Chrystusa osiąga swój szczyt w śmierci na krzyżu, stanowiącej ostateczną konsekwencję posłuszeństwa Ojcu. Balthasar dostrzega w niej wyrażenie

²² Por. TD II/2, 476-477.

²³ Por. TD II/2, 405.

²⁴ Por. TD IV, 106; TD II/2, 478.

²⁵ Por. TD IV, 106.

²⁶ Por. TD IV, 110-111. Por. A. von Speyr, *Johannes*. Band II: *Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium*. Kapitel 6-12, Einsiedeln 1949, 104-106.

Jego wiecznego synowskiego posłuszeństwa. Już od samego początku Syn składa Ojcu ofiarę z siebie. Eucharystia, ustanowiona jako uobecniająca pamiątka Jego męki, jest znakiem, że ofiara i cierpienia Pana nie mogą być rozumiane jako zwyczajnie przynależące do przeszłości. Ofiara, cierpienie, krzyż i śmierć Chrystusa uobecniają się w mocy Ducha, pozostając na zawsze świadectwem posuwającej się aż do końca miłości Boga²⁷.

Bycie Ducha w Synu Bożym, który stał się człowiekiem, oznacza ekonomiczną formę «*Filioque*», a Duch który na Niego zstępuje, spoczywa nad Nim i Go pobudza, stanowi ekonomiczną formę «*ex Patre procedit*». W czasie misji Jezusa ma miejsce szczególna koncentracja na pozostającym nad Nim Duchem. Wszystko jest teraz skoncentrowane na posłuszeństwie Duchowi Ojca. Dlatego też przed śmiercią Jezusa Duch nie jest jeszcze wolny dla innych: „*nie został jeszcze dany*” (J 7,39). Stanie się wolny dopiero wtedy, gdy dopełni się ziemską misją Jezusa, to znaczy, gdy Duch w śmierci będzie tchnięty i oddany Ojcu (Mt 27,50; Mk 15,37; Łk 23,46; J 19,30), by móc w dniu Paschy zostać udzielony Apostołom (J 20,22), a w dniu Pięćdziesiątnicy Kościołowi (Dz 2,2n)²⁸.

Charakterystyczna dla czasu ziemskiej misji Jezusa ekonomiczna forma Trójcy Świętej przestaje być aktualna z momentem zmartwychwstania²⁹. Odtąd jako uwielbiony i wyniesiony do chwały Jezus posiada i posyła Ducha razem z Ojcem, podobnie jak to czynił odwiecznie. Balthasar podkreśla, że na końcu świata instytucja zaniknie, by uczynić miejsce żyjącemu sakramentowi: wcielonemu Synowi Boga i tym, którzy cielesnie z Nim zmartwychwstali³⁰.

* * *

Przeprowadzone przez nas rozważanie utwierdza nas w przekonaniu, że w pewnym sensie można mówić o «kenozie» trynitarnego Boga, stojącej u podstaw chrystodramatu. Podejmując tę refleksję, musimy jednak zawsze pamiętać o tym, że nasze ludzkie pojęcia nie są w stanie wyrazić całej głębi omawianej tajemnicy. Stajemy bowiem wobec trynitarnego bogactwa, wykraczającego ponad wszelkie możliwości ludzkiego rozumienia. Pozostaje nieskończona wdzięczność za obdarowanie nas tak wielką godnością.

²⁷ Por. TD IV, 466-467. Por. A. von Speyr, *Korinther I*, Einsiedeln 1956, 345-346; A. von Speyr, *Die Bergpredig. Betrachtungen über Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1948, 229.

²⁸ Por. TD II/2, 477-478. Por. L. Scheffczyk, *Der Sinn des Filioque*, Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 15(1986)1,23-34; B. Forte, *Il «Filioque»: aspetti e problemi*, *Asprenas* 30(1883)4,417-432.

²⁹ Por. TD III, 339.

³⁰ Por. TD II/2, 405.

Słowa kluczowe: „*Theodramatik*”; pierwsza kenoza trynitarnego Boga: zrodzenie Syna z Ojca; druga kenoza: wolność stworzeń i przymierze ze stworzonym, grzesznym człowiekiem; trzecia kenoza Boga: wcielenie aż po śmierć na krzyżu.

Summary

«KENOSIS» IN GOD? HANS URS VON BALTHASAR'S REFLECTION UNDERLYING «THEODRAMATIK», THE SECOND PART OF HIS TRILOGY

In numerous ways did Hans Urs von Balthasar attempt to portray the infinite mystery of the Trinitarian God, the mystery beyond human comprehension. Among others, the issue is addressed in «*Theodramatik*», constituting the second part of his imposing trilogy. While reflecting upon the «*kenosis*» of the Trinitarian God, Balthasar detects an exceptional opportunity of approaching the mystery of the life of the One and Triune God and all that takes place within Him. At the outset of Christo-drama he goes so far as to mention a specifically-conceived «*kenosis*» of the Trinitarian God. If Balthasar embarks on this type of reflection, however, he does so in accordance with the principle of analogy, with reference to the infinite alterity of the mystery of God regarding all things created. In Balthasar's opinion, it is necessary to categorically exclude in God any experience of kenosis seen as lowliness and suffering, self-emptying and emaciation in earthly terms. The author develops his reflection in four perspectives. Starting with the mystery of the Son being begotten of the Father (p. 1), Balthasar explores the mystery of creation (p. 2) and then focuses on making a covenant with the created man while making allowance for human sin (p. 3) only to venture to discuss the «third kenosis» of God by way of incarnation until His death on the cross (p. 4).

Key words: “Theo-drama”; the first kenosis of the Trinitarian God; the Son being begotten of the Father; the second kenosis; the freedom of creatures and a covenant with the created and sinful man; God's third kenosis: the incarnation until the death on the cross.

Bibliografia:

- Balthasar H.U. von, *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987.
 Balthasar H.U. von, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984.
 Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band 2: *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978.
 Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band 3: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
 Balthasar H.U. von, *Theodramatik*. Band 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
 Balthasar H.U. von, *Theologik*. Band 2: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985.
 Forte B., *Il «Filioque»: aspetti e problemi*, *Asprenas* 30(1883)4,417-432.

-
- Scheffczyk L., *Der Sinn des Filioque*, Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 15(1986)1,23-34.
- Speyr A. von, *Die Bergpredig. Betrachtungen über Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1948.
- Speyr A. von, *Johannes*. Band II: *Die Streitreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium. Kapitel 6-12*, Einsiedeln 1949.
- Speyr A. von, *Die katholischen Briefe II*, Band II: *Die Johannesbriefe*, Einsiedeln 1961.
- Speyr A. von, *Korinther I*, Einsiedeln 1956.
- Speyr A. von, *Die Schopfung*, Einsiedeln 1972.
- Ulrich F., *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970.
- Vorglimler H., *Das Leiden Gotts*, Theologie der Gegenwart 30(1987)1,20-26.