

Krzysztof Z. Wiśniewski

TRÓJCA I STWORZENIE W TEOLOGII JÜRGENA MOLTMANNA

KIERUNKI KRYTYKI

„Nadzwyczajna przygoda”, „wymarsz bez zapewnionego powrotu”¹, „fantazja dla królestwa Bożego w świecie i dla świata w królestwie Bożym”² – takimi słowami określa teologię Jürgen Moltmann (ur. 1926), emerytowany już profesor z Tybingi i pastor ewangelicki. Od prawie sześćdziesięciu lat oddaje się on owej „przygodzie” z niestygnącym zapalem³. Jego teologiczny język wypowiada żywe zdumienie wobec orędzia ewangelicznego, przemieniającego sytuację świata dzięki nadziei. Chrześcijańską nadzieję pragnie wносить zwłaszcza w „miejsca opuszczone”, w serca tych, którzy są najsłabsi i odrzuceni. Z powodu tej głęboko ludzkiej wrażliwości, a także ze względu na sugestywność swych wypowiedzi, Moltmann okazuje się, od wielu już lat, skutecznie przyciągać uwagę różnych środowisk. Wzbudzając liczne polemiki wokół swoich teologicznych propozycji, wniósł on znaczący

¹ J. MOLTMANN. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*. Brescia 1998 s. 8 [Oryg. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995].

² *Tamże*. s. 9.

³ W 1954 r. J. Moltmann opublikował *extract* ze swojej pracy doktorskiej, obronionej w 1952 r. Publikacja ta otwiera jego bogatą spuściznę teologiczną.

wkład w ożywienie zainteresowania tajemnicą Krzyża Jezusa Chrystusa, tajemnicą Trójcy Świętej, tajemnicą stworzenia i jego eschatologicznego dopełnienia, ujmowanymi w silnym wzajemnym powiązaniu⁴.

W swej teologii profesor Moltmann zawsze starał się podejmować życzliwy dialog z dorobkiem teologicznym różnych wyznań⁵. Rosino Gibellini, śledząc przed laty rozwój jego teologicznej myśli, wiązał z nią określenie: „ciągłość w dialogiczności”⁶. Sam Moltmann zaś podkreśla, że zawsze i w każdych okolicznościach zależało mu na „teologii otwartej”⁷, komunikowanej nie jako „bezosobowe dogmaty” i nie jako „osobista opinia”, ale jako „propozycja wewnątrz wspólnoty”⁸. Ta otwartość teologii oznacza także uważne nasłuchiwanie głosów rozlegających się w historii i stałą „atencję wobec *kairosu*”⁹. Dlatego Moltmann nie omijał trudnych zagadnień, mierzył się z osobistymi wątpliwościami, wyzwaniem kulturowymi i politycznymi, związanymi przede wszystkim z doświadczeniem horroru wojennego, który zapadł głęboko w świadomości narodów, z wołaniem ludzi pokrzywdzonych przez struktury niesprawiedliwości społecznej oraz z postępującą dewastacją środowiska naturalnego, spowodowaną nieodpowiedzialnym panowaniem człowieka na ziemi. Dla właściwego teologicznego odczytania tej obolałej rzeczywistości zaproponował trzy klucze: eschatologiczny (teologia nadziei), staurologiczny (teologia krzyża) i po-

⁴ Zob. K. GÓZDŹ. *Krzyż a Trójca Święta (Wprowadzenie w teologię J. Moltmanna)*. W: J. MOLTSMANN. *Bóg nadziei. Der Gott der Hoffnung*. Lublin 2006 s. 21-26.

⁵ Warto w tym miejscu przypomnieć przynależność wyznaniową J. Moltmanna. On sam, w wywiadzie przeprowadzonym przez Antonio Luengo (Salamanca, 1974), tak ją opisuje: „Należę do niemieckiego kościoła reformowanego, który stanowi część niemieckiego kościoła ewangelickiego (...). Niemieckie wspólnoty reformowane (...) znajdują się pod wpływem Kalwina i Melanchtona. Powstały z tak zwanej *drugiej reformacji* (...) która chciała uzupełnić *reformację luterzańską*. Nie w wymiarze doktrynalnym, ale w wymiarze życiowej praktyki. Takie są początki kościoła, do którego przynależę, ale nie jego przyszłość. Przyszłość niemieckich wspólnot reformowanych jest taka jak kościoła ewangelickiego. A przyszłością niemieckiego kościoła ewangelickiego jest, mam nadzieję, zjednoczenie wszystkich kościołów chrześcijańskich na ziemi”. R. GIBELLINI. *La teologia di Jürgen Moltmann*. Brescia 1975 s. 336.

⁶ *Tamże*. s. 292. Po trzydziestu latach od publikacji Gibelliniego, ta cecha teologii J. Moltmanna pozostaje wciąż aktualna.

⁷ J. MOLTSMANN. *L'avvento di Dio*. s. 9.

⁸ *Tamże*. s. 8.

⁹ G. PASSAMONTE. *Jürgen Moltman: Appunti per un profilo teologico*. „Rassegna di Teologia” 37:1996 s. 805.

lityczny (teologia rewolucji)¹⁰, a następnie starał się uporządkować chrześcijańskie patrzenie na Boga i świat w duchu tzw. teologii mesjańskiej¹¹. Podjął także refleksję nad samym statusem teologii, specyfiką jej metody, oryginalnością doświadczenia, które ją weryfikuje, oraz nad znaczeniem poznania teologicznego w relacji do innych obszarów wiedzy naukowej¹².

Jürgen Moltmann postuluje przede wszystkim, by odczytywać całą rzeczywistość Bożą i całą rzeczywistość stworzoną, jako organiczną i historyczną jedność, jako swoistą wspólnotę życia, istotną dla Boga, dla ludzi i dla całego wszechświata¹³. Zaslugą profesora jest niewątpliwie ukazywanie, jak może być namacalna i wyrazista, na poziomie ludzkiego doświadczenia, więź człowieka z Trójcą Świętą oraz że łączy się ona nierozdzielnie z obowiązkiem ludzkiej solidarności ze wszystkimi, zwłaszcza prześladowanymi i cierpiącymi stworzeniami. Percychoretyczne zjednoczenie (oparte na wspólnym losie, pochodzeniu

¹⁰ Por. B. MONDIN. *Moltmann Jürgen*. W: TENZE. *Dizionario dei teologi*. Bologna 1992 s. 391-397. Chodzi o trzy programowe dzieła Moltmanna: *Teologia nadziei. Poszukiwania fundamentów i konsekwencji eschatologii chrześcijańskiej* (*Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, 1964), *Ukrzyżowany Bóg. Krzyż Chrystusa jako podstawa i krytyka chrześcijańskiej teologii* (*Der Gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 1972) i *Kościół w mocy Ducha. Przyczynek do eklezjologii mesjańskiej* (*Kirche in der Kraft der Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, 1975).

¹¹ Mowa jest o dziełach określanych przez Moltmanna jako „systematyczne przyczynki do teologii”: *Trójca i Królestwo Boga. Nauka o Bogu* (*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 1980), *Bóg w stworzeniu. Ekologiczna nauka o stworzeniu* (*Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 1985), *Droga Jezusa Chrystusa. Chrystologia w wymiarze mesjańskim* (*Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, 1989), *Duch życia. Ku całościowej pneumatologii* (*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, 1991), *Przyjście Boga. Eschatologia chrześcijańska* (*Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, 1995). Sens określenia „teologia mesjańska” autor wyjaśnia najlepiej w tomie poświęconym mesjańskiej chrystologii: *Droga Jezusa Chrystusa*.

¹² Trzeba tu wskazać na książki: *Czym jest dzisiaj teologia?* (*Was ist heute Theologie?*, 1988), *Doświadczenia myśli teologicznej. Drogi i formy chrześcijańskiej teologii* (*Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, 1999), *Wiedza i mądrość. O dialogu między wiedzą przyrodniczą i teologią* (*Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, 2002).

¹³ Por. J. MOLTMAN. *Dio nella creazione Dottrina ecologica della creazione*. Brescia 1992² s. 122 [Oryg. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985].

i przeznaczeniu), które ogarnia wszystkie stworzenia, i Boga samego jednoczy z dziełem Jego rąk, jest być może najbardziej znaczącą i fascynującą, a zarazem najbardziej wieloznaczną ideą w myśli Moltmanna¹⁴. Od niej biorą początek wszystkie próby nowego zobrazowania misterium trynitarnego, tak aby „uczynić” je w pełni zgodnym z krzyżem Chrystusa, z historią świata i z jego cierpieniem¹⁵.

Teolog podkreśla więc zarówno fundamentalne znaczenie misterium trynitarnego dla życia świata stworzonego jak i żywotne znaczenie świata w historii Trójjedynego Boga. Oddzielne myślenie o Bogu i o świecie, zgodnie z rozumowaniem Moltmanna, staje się nieusprawiedliwione¹⁶. Konceptualna więź między obiema tajemnicami zostaje wyrażona poprzez używanie tych samych pojęć, takich jak życie, historia, relacja, współzależność, stawanie się, zamieszkanie, perychozeza, albo też kenoza, śmierć, zerwanie, opuszczenie, brak itp. zarówno w odniesieniu do Boga jak i do świata. Tak naprzemiennie zastosowane słownictwo budzi jednak rozmaite podejrzenia i prowadzi stopniowo do pytania, czy myśl teologa oddaje rzeczywiście prawdę objawioną i czy nie jest uwikłana w pewne intelektualnie i literacko atrakcyjne wypaczenia. Pytanie jest tym poważniejsze, im bardziej trzeba przyznać, że teologiczna wizja Moltmanna pociąga swoją żywotnością i porusza serca¹⁷.

¹⁴ Por. J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*. Brescia 1991² s. 171 [Oryg. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980]; TENZE, *Futuro della creazione*. Brescia 1993² s. 144-145 [Oryg. *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München 1977]; TENZE, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia 1999 s. 102-103 [Oryg. *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997]; TENZE, *Lo Spirito della vita, Per una pneumatologia integrale*. Brescia 1994 s. 19 [Oryg. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991].

¹⁵ Zob. TENZE, *Trinità e Regno di Dio*. s. 12-19.

¹⁶ Trzeba porównać pod tym kątem, naukę o Trójcy Świętej, ujętą jako „doktryna społeczna” (*Trójca i Królestwo Boga*) oraz naukę o stworzeniu, rozumianą jako „doktryna ekologiczna” (*Bóg w stworzeniu*), gdyż tworzą one w myśli J. Moltmanna spłot koncepcji wzajemnie się warunkujących.

¹⁷ Dobrze to oddaje ks. prof. K. Góźdz w *postowiu* polsko-niemieckiego wydania wykładów J. Moltmanna, wygłoszonych na KUL w kwietniu 2005 roku: „Książki ukazują Moltmanna przede wszystkim jako proroka, który roztacza przed słuchaczem wizję dobrego Boga, zatroskanego o każdego człowieka, a przede wszystkim pochyłającego się nad człowiekiem nieszczęśliwym, aby wyzwolić go z jego lęków, a przez to dać

1. PRZEDSTAWIENIE KRYTYCZNE

Wobec osoby wielkiego myśliciela protestanckiego, właśnie ze względu na szacunek i uznanie jego dorobku naukowego, należy zachować postawę krytyczną, czyli docenić dobre intuicje, ale i wziąć poważnie pod uwagę rodzące się wątpliwości. Potrzeba wskazać na problemy towarzyszące propozycjom teologa z Tybingi i na pewne ograniczenia w założeniach jego myśli teologicznej. Warto usłyszeć głosy przynajmniej niektórych teologów, którzy wyrażali obiekcje wobec wieloznacznych lub jednoznacznie, w ich ocenie, błędnych sformułowań J. Moltmanna¹⁸.

a) Niedocenianie eklezjalnego doświadczenia Boga

Punktem wyjścia i odniesienia w teologicznej myśli Moltmanna jest tajemnica Jezusa Chrystusa, a dokładnie, Jego Pascha (przejście w Duchu Świętym od Ojca na świat i ze świata do Ojca), ujęta przede wszystkim w kulminacyjnym wydarzeniu Krzyża. Doktryna trynitarna, w prezentowanej przez Moltmanna formie, rodzi się jako odpowiedź na pytanie: „Co cierpienie i śmierć Jezusa oznaczają dla samego Boga?“, „Co krzyż Chrystusa znaczy dla samego Boga?”¹⁹. W odpowiedzi od-

mu nadzieję na przyszłość. Ale w tym obrazie budowania wspólnoty Boga z człowiekiem na pierwszy plan nie wysuwa się żadna zwykła litość nad nieszczęściem w ogóle, lecz bardzo konkretne ukazanie podstaw tejże wspólnoty. Wtedy Moltmann jest, mówiąc dalej biblijnie, także nauczycielem, a nawet sędzią”. MOLTMANN. *Bóg nadziei*. s. 165.

¹⁸ Zostaje odłożona na margines krytyka przedstawiona przez Dorothee Sölle (*Leiden*, Wyd. Kreuz, Stuttgart 1973). Teolożka, znana feministka, uważała refleksję Moltmanna na temat ukrzyżowanego Chrystusa, opuszczonego przez Boga, za symbol teologicznego sadyzmu. Autor książki *Ukrzyżowany Bóg* (1972) tak ustosunkował się do tej krytyki: „Dla mnie opuszczenie Chrystusa przez Boga było najgłębszym wyrazem Jego solidarności z opuszczonymi mężczyznami i kobietami, ale Dorothee Sölle czytała historię pasji zupełnie inaczej, mianowicie – moralnie, i pełna oburzenia broniła się przed sadystycznym Bogiem, który wydaje swojego jedyne Syna rzymskim oprawcom. Nawet porównywała go z mordercą Heinrichem Himmlerem. Ta opcja była mi tak obca, że w ogóle nie brałem jej pod uwagę i nie broniłem się przed nią. (...) Niestety, ta krytyka stała się swojego rodzaju toposem w krytyce skierowanej przeciw mnie”. MOLTMANN. *Bóg nadziei*. s. 99.

¹⁹ *Tamże*. s. 92-93.

najdujemy tajemnicę Trójcy Świętej odwiecznie związaną z misterium krzyża, z tajemnicą cierpienia Syna Bożego, z niedolą człowieka i całego świata. Odnajdujemy Boga Ojca dotkniętego do głębi cierpieniem Syna i współcierpiącego z miłości z synami ludzkimi. Odnajdujemy Boga, który nie tylko współczuje prześladowanym i umierającym w opuszczeniu, ale i uczestniczy w ich udręce, jako ofiara własnej nadobfitej miłości. Według Moltmanna, bez tego zaangażowania w krzyż, w śmierć krzyżową, historia Boga nie byłaby kompletna²⁰.

Ktoś, kto po raz pierwszy styka się z takim spojrzeniem na krzyż, przeżywa zwykle albo zachwyty, albo konsternację i sprzeciw. Gdzie jest źródło takiego ujmowania tajemnicy Boga? Moltmann odpowiada: „Ponieważ to jest moim osobistym doświadczeniem Boga, trzymam się tego i nie dosięga mnie wymyślana krytyka”²¹. Taka odpowiedź rodzi kolejne pytanie: Czy nauka ta rzeczywiście wyraża objawioną tajemnicę życia Bożego, czy też jest jedynie wnioskiem, płynącym z osobistego doświadczenia religijnego? Wydaje się, że Moltmann stawia osobiste doświadczenie i własną historię ponad doświadczeniem i historią innych świadków Golgoty, przekonany, iż to jego teologia jest wyrazem prawdziwej wierności Ukrzyżowanemu. Sprawia przy tym wrażenie, iż wie on dobrze, co musiał czuć Syn Boży na krzyżu i równie dobrze wie, co powinien był czuć Jego Ojciec. Tak można by było wyjaśnić tę stanowczość, z jaką teolog z Tybingi przeciwstawia się tradycyjnej nauce o Trójjedynym Bogu, kontestując nade wszystko Bożą niecierpielność i niezmiennność²².

Wydaje się, że cała teologia Moltmanna jest uwarunkowana priorytetowym traktowaniem własnego doświadczenia Boga, a może bardziej jeszcze doświadczenia siebie samego i świata, w kontekście pytania o miejsce Boga w historii nacechowanej cierpieniem. Czy jest to niewłaściwe? Osobiste doświadczenie religijne jest przecież nieodzownym warunkiem żywej wiary! Owszem, jednak kiedy zostaje ono wyniesione ponad prawdy przekazywane przez tradycję kościelną, budzi podejrzenie. Ewangelicki teolog nie wydaje się skłonny podejść

²⁰ „Jezus doświadcza umierania, a Bóg, którego On nazywał Ojcem, doświadcza Jego śmierci. Tutaj staje się jasne, jak głęboko śmierć Chrystusa sięga w Bóstwo Boga. (...) Czy na Golgocie widzimy na krzyżu Syna nie mającego Ojca, a Ojca w niebie bez Syna? (...) Śmierć Chrystusa, tak postrzegana, jest wydarzeniem wewnątrztrynitarnym, zanim nabierze zbawczego znaczenia dla świata”. *Tamże*. s. 93.

²¹ *Tamże*. s. 94.

²² Zob. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*. s. 30-31.

do skarbcza tradycji, jako do skarbcza nagromadzonych doświadczeń. Czyżby nauczyciele wiary i teologowie minionych wieków, korzystający z greckiej spuścizny filozoficznej i mówiący o Bogu Nieskończonym, Wszechmocnym, Niezmiennym i Niecierpięliwym, nie dotarli na Golgotę i do pustego grobu, i nie przeżywali osobistego spotkania z Chrystusem i z tajemnicą Trójcy Świętej?²³ Czyżby za dekretami soborów i synodów nie stało konkretne osobiste doświadczenie całych rzesz wyznawców Chrystusa? A cóż powiedzieć o wiekowych modlitwach Kościoła, mistyków i świętych?²⁴ Dlaczego własnego przekonania nie miałyby się poddać korekcie w świetle takiego doświadczenia Kościoła? Tymczasem J. Moltmann jakby „nie może” wierzyć w inny sposób, pojmować Boga inaczej, przylgnąć do doświadczenia kogoś innego i okazać „nieposłuszeństwo” dotychczasowej interpretacji własnego doświadczenia.

W „liście pośmiertnym do Karla Rahnera”, podnosząc temat cierpienia Trójcy Świętej, Moltmann broni własnego stanowiska przed zarzutami zmarłego teologa, uciekając się właśnie do osobistego doświadczenia wiary, jako niepodważalnego argumentu na rzecz swoich przekonań. Po tym, jak Rahner nazwał „pocieszającym” swoje doświadczenie wiary w Boga Wybawiciela, całkowicie wolnego od wszystkich ucisków i cierpień, w których człowiek czuje się jak „zacementowany”, Moltmann mu odpowiada: „Niepokoi mnie Wasze twierdzenie (...) o jakimś naprawdę pocieszającym *Deus impassibilis*. Ja nie znajduję żadnego związku między pocieszeniem a *apatią*, przez co także nie jestem w stanie współdzielić Waszego doświadczenia Boga i siebie”²⁵. Cały tekst sprawia wrażenie, jakoby teolog poddawał w wątpliwość samą autentyczność doświadczenia wiary opisanego przez

²³ Moltmann „zarzuca tradycyjnej refleksji chrześcijańskiej, że dominowała w niej monoteistyczna wizja Boga jako absolutnego podmiotu. Krytykuje zwłaszcza św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, dostrzegając w ich trynitarniej wizji element „monarchiczny” – jeden tylko Boski podmiot, któremu podporządkowane jest pochodzenie Syna i Ducha. (...) Ocena Moltmanna jest w tym wypadku niepełna i stronnicza”. J. BOLEWSKI, *Teologia dla nowej ewangelizacji*. W: J. MOLTSMANN, *Bóg w stworzeniu*. „Znak” Kraków 1995 s. 14 [tłum. na podst. wyd. ang.].

²⁴ Na przykład bł. Elżbieta od Trójcy tak się modli: „O Boże mój, Trójco Przenajświętsza, którą uwielbiam (...) Oby nic nie mogło zmaćnić mego pokoju i wyprowadzić mnie z Ciebie, o mój Niezmienny” (KKK nr 260).

²⁵ J. MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*. Brescia 1993 s. 192 [Oryg. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Gütersloh 1991]. TENZE, *Bóg nadziei*. s. 96-98.

Rahnera, podobnie z resztą jak i Rahner zdaje się poddawać w dyskusję doświadczenie Moltmanna. Jest faktem, że pomimo przyjmowania tego samego Objawienia Bożego, Moltmann i Rahner mówią o doświadczeniu Boga w sposób odmienny.

Jeśli byłoby prawdą, że właściwe zrozumienie tajemnic wiary, zależy przede wszystkim od osobistego doświadczenia człowieka, a nie daru nauczania, danego wspólnocie apostołów, to wobec tylu różnych religijnych doświadczeń, trzeba by było określić, które z nich jest autentyczne, a które nie, albo trzeba by było przyznać, że nie jest wcale możliwe obiektywne poznanie Boga, który się objawił. W jednym i drugim przypadku, nie miałyby raczej sensu mówienie o uprawianiu jakiejś teologii wychodzącej od Objawienia, czyli o teologii „z wysoka”²⁶.

Bóg objawił się w godzinie krzyża. To prawda, ale nie wystarczy stanąć u stóp krzyża Chrystusa, a nawet doświadczać swojego zjednoczenia z Nim, aby móc być pewnym, że przeniknęło się i odczytało wewnętrzną tajemnicę trynitarnego życia Boga²⁷. Poznanie misterium Boga jest uwarunkowane światłem prawdy objawionej Kościołowi, jak i recepcją Bożego Objawienia w osobistym doświadczeniu. Są to

²⁶ Gaetano Favaro utrzymuje, że teologia Moltmanna wychodzi „z wysoka”, czyli od Objawienia Bożego, w tym sensie, że „Moltmann jest zawsze uważny na biblijne podstawy teologicznego wywodu”. G. FAVARO. *Lo Spirito Santo, il cosmo e la storia nelle teologie «inter-religiose» di Chung Hyung Kyung, Jürgen Moltmann e Leonardo Boff*. „Nicolaus” 22:1995 s. 144. Sam Moltmann natomiast, wspominając krytykę wzbudzoną przez jego sposób używania Biblii, ironicznie określany przez niektórych: «à la carte», wyjaśnia: „W jakimś momencie lat 70-tych, nie mogłem już ignorować dyskusji egzegetycznej a nade wszystko hermeneutycznej i odkryłem, że dla mnie jest ona raczej przeszkodą we wsłuchiwanie się w teksty biblijne. (...) Zdezorientowany, odnalazłem mój osobisty, postkrytyczny i «naturalny» stosunek do pism biblijnych i starałem się pojąć teksty «na swój sposób». (...) Czyniąc to, zdałem sobie sprawę z tego, że czuję się niezwykle swobodnie i wiele tekstów prowadzi mnie do przemyśleń. (...) Dlatego traktuję Pismo jako stymulację do sformułowania mojej myśli teologicznej, a nie jako dokument lub autorytatywne ograniczenie”. J. MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*. Brescia 2001 s. 11 [Oryg. *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Gütersloh, 1999].

²⁷ O rzeczywistej czytelności Chrystusowego krzyża, ale także o możliwości zróżnicowanej interpretacji tej „lektury”. Zob. G. M. SALVATI. *La croce, culla o tomba del nihilismo?* „La Sapienza della croce” 3:2000 s. 241-246.

dwa nierozłączne aspekty tajemnicy dialogu między Bogiem a ludźmi. *Pelnia* tajemnicy Boga przewyższa jednak *pełnię* Objawienia, a samo Objawienie przewyższa *pełnię* aktualnego zrozumienia tajemnicy Boga. Ponadto, zrozumienie misterium Bożego większe jest w Kościele jako całości, niż w pojedynczym, choćby najbardziej natchnionym człowieku.

Nie wydaje się, żeby Moltmann w praktyce uznawał te poziomy „niedostatek” w poznaniu tajemnicy Boga, nawet jeśli sam przyznaje, że Bóg jeszcze nie objawił się w swojej totalności²⁸. On ufa swojemu postrzeganiu tajemnicy Bożej i jest pewien tego, co ma o Bogu powiedzieć. Pewność ta jest mu potrzebna tym bardziej, że przychodzi mu uznać jednocześnie zarówno możliwe sprzeczności wewnątrz ludzkiego doświadczenia Boga, jak i specyficzne uwarunkowania ludzkiego języka²⁹. Konsekwencją takiego podejścia jest stosowanie dialektyki „stawania się”, która umożliwia tworzenie pewnego „napięcia” pojęciowego (nie dającego się utrzymać na gruncie metafizyki bytu), dzięki któremu cała paradoksalna zawartość doświadczenia ludzkiego może być odnaleziona w istocie Boga. Zatem wszystko to, co człowiek *odkrywa* w objawieniu, w świecie i w sobie samym, byłoby już obecne w Bogu, i to nie jako analogicznie przypisane (podobieństwo w jeszcze większym niepodobieństwie), ale jako dialektycznie wrodzone. Na bazie tego założenia, w refleksji Moltmanna dokonuje się dość proste przejście od Trójcy *doświadczalnej* – będącej w rzeczywistości tylko pewnym „profilem” Trójcy ekonomicznej, czyli działającej zbawczo w tym świecie – do Trójcy immanentnej, czyli Boga samego w sobie.

Z tym wszystkim, co dotąd powiedziano, wiąże się instrumentalne podchodzenie do teologicznej tradycji. Moltmann czerpie z niej bardzo

²⁸ Moltmann stwierdza: „Tylko w świetle Chwały (*lumen gloriae*) Bóg objawia swój majestat taki, jaki realnie jest (...) podczas gdy w historii, która do tego celu prowadzi i o nim mówi, objawia się On tylko w świetle słowa i wiary (*lumen verbi et fidei*), które jest światłem łaski (*lumen gratiae*). Całkowite samoobjawienie się Boga w historii nieboskiego świata, zniszczyłoby świat: «Kto widzi Boga, umiera»”. *Esperienze di pensiero teologico*. s. 65.

²⁹ Pozytywnie ocenia on różne formy komunikowania czy narracji Bożych tajemnic: mówienie analogiczne, dialektyczne, metaforyczne, apofatyczne, nawet przewrotne i prowokacyjne: „Jeśli ktoś wie, co ma powiedzieć i chce powiedzieć, może użytkować bez ograniczeń bogate możliwości języka, aby wyrazić w sposób obiektywnie właściwy i zrozumiały dla słuchaczy tę «jedyną rzecz» konieczną”. *Esperienze di pensiero teologico*. s. 169.

chętnie różne idee i style myślenia, a jego zdolność w tym względzie jest imponująca. Chce dialogować z doktrynalnymi sformułowaniami wiary, ale czyni to najczęściej tak, jak gdyby naprawdę uznawał, że pewne zdania dogmatyczne nie wyrosły z autentycznego doświadczenia Boga, skoro są niespójne z jego doświadczeniem³⁰. Jeśli zaś brakuje ufnego odniesienia do doświadczenia wiary niesionego nurtem tradycji, sama tradycja jawić się może faktycznie bądź jako zestaw skostniałych już form myślenia, bądź jako źródło inspiracji oraz świadectwo ciągłych teologicznych poszukiwań. Nie ma zaś mowy o auto-rytecie tradycji. A zatem można użytkować ją dość dowolnie.

Problem polega właśnie na tym, że Moltmann, korzysta zbyt swobodnie ze skarbcza tradycji, wymyślając nową zawartość znaczeniową dla starego słownictwa teologicznego. Kluczowe pojęcia zostają poddane dialektycznej transformacji, tak że czasami obejmują jednocześnie ich negację. „Relacja” trynitarna nie jest już więcej substancjalna; „substancja” nie jest już esencjalna (istotowa); „istota” nie jest już ontologicznie konstytutywna, ale jest postrzegana jako życiowa komunია Osob Bożych³¹, które nie są „osobami”, tylko trynitarnymi „figurami” uwarunkowanymi historycznie. Niewielka płynie pociecha z takiej „dialogiczności”.

b) Niebezpieczeństwo „larwalnego tryteizmu”

Jedno z najbardziej znaczących oskarżeń przeciwko założeniom teologii trynitarniej J. Moltmanna dotyczy jego programowego odchodzenia od konsekwentnego monoteizmu w kierunku pojęć niebezpiecznie tryteistycznych³². Aby opisywać krzyż Chrystusa w centrum wiecznego życia Boga, Moltmann, musiał wymazać granicę między immanentną tajemnicą Trójcy a jej ekonomiczną obecnością w świecie. Musiał jednocześnie uznać nową, obcą tradycji granicę wewnątrz

³⁰ Na przykład, w jego projekcie „nowego myślenia w kategoriach komunii i relacji”, czyli takiego przedstawiania Trójcy Świętej, które uwypukliłoby ożywcze więzi między Trójjedynym Bogiem, człowiekiem i światem, zbyt łatwo porzuca się dziedzictwo duchowe (dziedzictwo doświadczeń) „monoteizmu chrześcijańskiego”. Por. MOLTMAN. *Trinità e Regno di Dio*. s. 25-29.

³¹ MOLTMAN. *Lo Spirito della vita*. s. 350.

³² Oskarżenie to zostało sformułowane po raz pierwszy prawdopodobnie przez K. Rosenthala w 1976r. Por. W. KASPER. *Il Dio di Gesù Cristo*. Brescia 1984 s. 393.

Bożego misterium. Tak więc teolog, który zaprzecza istnieniu istotnej różnicy między Bogiem i Jego historycznym objawieniem się w świecie, wymyśla jednocześnie różnicę między ontologicznym „poziomem konstytucji” trynitarnej i życiowym „poziomem relacji” trynitarnej w samym Bogu³³. Wydaje się, iż dzięki temu rozróżnieniu, wszystkie, nawet najbardziej radykalne sformułowania, podkreślające odrębność Osób Bożych (np. „Ojciec bez Syna, Syn bez Ojca”), byłyby uprawnione i mogłyby wyrażać prawdę Bożą (na poziomie relacji), nie przynosząc uszczerbku, wyznaniu wiary w jedyną boskość Trójcy (na poziomie konstytucji). To rozróżnienie jednak, w późniejszym rozwoju teologii trynitarnej Moltmanna, odgrywa jedynie rolę pewnego zabezpieczenia wobec ewentualnych posądzeń o nieortodoksyjność. Upraszczać jego stanowisko, można by powiedzieć tak: „Skoro raz otwarcie wyzna się, że Bóg jest jeden, można bez ograniczeń i obaw opisywać burzliwe życie trzech Osób Bożych”.

Podczas gdy akceptacja „poziomu konstytucji” teoretycznie gwarantuje prawowierność myśli Moltmanna (jako że uznaje jedyną ontologiczną boskość Trzech, wyróżnionych trynitarными pochodzeniami), w praktyce, jak zauważa G. Greshake, „«plan relacji» zostaje rozwinięty z taką wyłączością, że jedność Trójcy znajduje się w niebezpieczeństwie stania się jednością ledwo wynikającą z trzech podmiotów indywidualnych i substancjalnych. Wówczas jedność staje się jednozczeniem, a Boska tożsamość staje się komunią aktualnie się konstytuującą”³⁴. Całą uwagę Moltmanna przykuwa nie jakieś ontologiczne ukonstytuowanie Boga, ale ukształtowanie życiowe, po prostu życie Trójcy, które dokonuje się w historii relacji odróżniających i jednozczących figury (lub osoby) trynitarne. Ojciec, Syn i Duch Święty uważani są tu za trzy niepodległe podmioty bogate swą historią, i w swej boskiej społeczności wyróżnione własnymi osobowościami (włącznie ze świadomością i wolą), a zarazem zjednoczone perychoretycznie w jednym jedynym życiu trynitarным³⁵. Według Greshake, doktryna trynitarна Moltmanna jest jasnym przykładem tego, że socjo-relacyjne

³³ MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. s. 197.

³⁴ G. GRESHAKE. *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*. Brescia 2000 s. 189 [Oryg. *Der Dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie*, Wyd. Herder, Freiburg im Breisgau 1997]. Por. A. MILANO. *La Trinità dei teologi e dei filosofi: l'intelligenza della persona in Dio*. W: A. PAVAN, A. MILANO. *Persona e personalismi*. Napoli 1987 s. 266.

³⁵ MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. s. 202.

rozumienie osoby, które nie bierze pod uwagę istotowej (esencjalnej) jedności Boga, ani nie jest przez nią pośredniczone, prowadzi na podwójny tor (poziomu relacji i poziomu konstytucji), albo niesie w sobie niebezpieczeństwo pewnego tryteizmu, w którym jedność Boga jest tylko unifikacją pochodzącą od Osób³⁶. Greshake sugeruje także nazwanie takiego pojmowania trzech Osób Bożych „tryizmem”³⁷.

Moltmann wyraźnie oponuje wobec takiego zakwalifikowania jego myśli. Na wysunięte obiekcje odpowiada: „W teologicznych debatach trynitarnych *zarzut tryteizmu* nie ma żadnej obiektywnej podstawy, ponieważ nie było do tej pory żadnego chrześcijańskiego teologa, który podtrzymywałby doktrynę «trzech Bogów». To było antyczne oskarżenie, przede wszystkim ariańskie, a potem islamskie, przeciwko ortodoksyjnemu chrześcijaństwu. Sukcesywnie stało się ono krytyką Kościoła Zachodniego wobec Kościoła Wschodniego, a dziś służy do ukrycia własnego nowożytnego modalizmu. Z perspektywy monoteizmu islamskiego, wszyscy teologowie chrześcijańscy – Augustyn czy Tomasz, Barth czy Rahner, Pannenberg czy Greshake, itd. – są «tryteistami» dopóki wyznają synostwo Boże Chrystusa i nazywają Boga «Ojcem Jezusa Chrystusa». I dlatego uważam za błąd to, że G. Greshake wynajduje u mnie jakąś «tryistyczną koncepcję osoby», a ignoruje jej koncepcję perychoretyczną przeze mnie rozwiniętą”³⁸. Według Moltmanna, perychoretyczna koncepcja osoby boskiej i perychoretyczna forma unifikacji Trójjedynego Boga są w stanie uniknąć niebezpieczeństwa modalizmu i niebezpieczeństwa tryteizmu, ponieważ ujmują Boską *trinitas* i *unitas* „w taki sposób, że stają się niesprowadzalne jedna do drugiej”³⁹.

³⁶ GRESHAKE. *Il Dio Unitrino*. s. 189.

³⁷ *Tamże*. s. 186.

³⁸ J. MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico*. s. 294. Wcześniej, podobną argumentację stosował J. Moltmann, odnosząc się do wypowiedzi Karla Bartha, który także obawiał się tryteizmu: „Od samych początków, już od roku 260 (za papieża Dionizego), odrzucono jakikolwiek «tryteizm» w chrześcijańskiej wierze w Trójcę. (...) Ale jak to widać w historii teologii, nigdy nie istniał jakiś tryteista chrześcijański! Również Barth nie zna żadnego takiego, choć ciągle z tryteizmem polemizuje. Prawdopodobnie tym, co tu się rozumie [jako tryteizm] jest triadologia Kościoła wschodniego. *De facto*, zwyczajowa polemika z «tryteizmem» służy wszędzie do zamaskowania własnego modalizmu”. TENZE. *La Trinità e regno di Dio*. s. 158.

³⁹ TENZE. *Esperienze di pensiero teologico*. s. 294.

Pomimo tej riposty, nie słabnie wrażenie, spowodowane wypowiedziami Moltmanna, że dokonuje on jakiegoś tryteistycznego odczytywania historii Boga. Na taki wydzwięk jego wypowiedzi wyraźnie zwraca uwagę G. M. Salvati. Zauważa on, że kiedy teolog niemiecki utrzymuje, iż w godzinie śmierci Jezusa na krzyżu dokonuje się zerwanie relacji między Synem a Ojcem⁴⁰, popełnia on ewidentnie „teologiczny absurd” o zabarwieniu „silnie tryteistycznym”⁴¹. Fakt, że Moltmann nie ma najmniejszej intencji zdeklarowania się jako tryteista, nie budzi zdziwienia. Problem polega jednak na tym, że jego język teologiczny, oparty na słowniku tradycji, w rzeczywistości oddala się od tradycyjnego znaczenia pojęć, które użytkuje⁴². Tak więc to, co w ocenie innych jest już wyraźnie tryteizmem, nie jest tryteizmem według niego. W tym sensie można mówić, używając sformułowania Salvatiego, o „tryteizmie nieświadomionym” lub o „tryteizmie larwalnym”⁴³, przynajmniej w odniesieniu do trynitarnego odczytania tajemnicy Krzyża. Ale zważywszy, że Moltmann poprzez tajemnicę Krzyża dokonuje teologicznej lektury całego misterium Boga i świata, można odkryć tryteistyczne ślady także w jego doktrynie o stworzeniu, wtedy gdy posługuje się on rozróżnieniem Osób Boskich, ignorując ich jedyną naturę, aż do orzeczenia jakiejś wewnątrzboskiej konfliktowości, która odzwierciedla się w historii i w stworzeniu. J. L. Ruiz de la Peña podsumowuje tezę Moltmanna o wewnątrzboskim rozdarciu, słowami: „Bóg przeciwko Bogu, konflikty w łonie Trójcy, boskość schizofrenicznie patetyczna”⁴⁴.

To prawda, że nie było w historii chrześcijanina, który by twierdził otwarcie, że Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema bogami. Byli jednak autorzy, którzy uznawali taką odrębność Osób Boskich, która podważała jedność ich natury. Przeciwno tym autorom formułowano w hi-

⁴⁰ Por. TENZE. *Trinità e regno di Dio*. s. 93: „Na krzyżu, Ojciec i Syn są tak bardzo oddzieleni, że zrywają się relacje, które ich jednoczą”.

⁴¹ G. M. SALVATI. *Teologia trinitaria della croce*. Leumann (Torino) 1987 s. 132.

⁴² Dla zapoznania się z krótką, ale ostrą krytyką teologicznego języka J. Moltmanna, zob. P. SEQUERI. *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*. W: *Persona e personalismi*. Red. A. PAVAN E A. MILANO. s. 309-331.

⁴³ SALVATI. *Teologia trinitaria della croce*. s. 113.

⁴⁴ L. RUIZ DE LA PEÑA. *Teologia della creazione*. Roma 1988 s. 166.

storii oskarżenie o tryteizm⁴⁵. W takim też sensie oskarżenie to może być kierowane przeciwko niektórym stwierdzeniom Moltmanna, jeśli nie przeciwko samemu założeniu jego myśli trynitarnej.

c) Cień patrypasjanistycznego modalizmu

Może się to wydać dziwne, ale przeciw Moltmannowi, który odrzuca *explicito* wszelki typ modalizmu trynitarne go i naraża się na zarzut tryteizmu, podnosi się także oskarżenie o pewnego rodzaju mo-

⁴⁵ Ok. 263 roku, papież Dionizy, we wzmiankowanym również przez Moltmanna liście do Dionizego, biskupa Aleksandrii, pisał: „Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy monarchię, wbrew najczciodszej nauce Kościołów Bożych, dzielą, rozłączają i rozpraszają na jakieś trzy potęgi, różne hipostazy i trzy bóstwa. (...) Głoszą jakichś trzech Bogów, dzieląc świętą Monadę na trzy rozłączne i całkiem obce sobie hipostazy”. *Synody i kolekcje praw*. T. 1: *Dokumenty Synodów od 50 do 381 roku*. Red. A. BARON, H. PIETRAS. Kraków 2006 s. 41-42; H. DENZINGER, P. HERMANN. *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna 2000³ nr 112 [dalej skrót: DH]. W podobnym sensie odczytać można słowa listu *Inter ea quae* do cesarza Justyniana (r. 521): „Niech nikt nie odmawia Osobom jedności ich bóstwa, ani nie przenosi tego, co jest właściwe Imionom, na istotę Boga” (DH 367). W bliskości III Soboru Konstantynopolińskiego, który rozwiązał sprawę monoteletów (kwestionujących ludzką wolę i działanie Chrystusa), list do cesarza *Considerandi mihi* (r. 680), tak naucza: „Jeśli ktoś pojmuje wolę jako właściwość osoby, [a nie natury] to zważywszy, że w Trójcy są trzy Osoby, powinien mówić o trzech wolach osobistych i o trzech działaniach (co jest absurdalne i całkowicie niegodne). Jeśli zaś, jak to ujmuje prawda wiary chrześcijańskiej, wola jest naturalna, to tam, gdzie mówi się o jednej jedynej naturze świętej i nierozdzielnej Trójcy, musi się konsekwentnie uznać tylko jedną wolę i jedno naturalne działanie” (DH 545). Ponadto, trzeba wspomnieć przypadek Gilberta de la Porrée, biskupa Poitiers, którego błędy typu tryteistycznego zostały poddane badaniu Synodu w Reims (r. 1148). Synod ten nie uzyskał od papieża Eugeniusza III potępienia tez, uznanych za błędne, wśród których jedna głosiła, że „Trzy osoby, Ojciec i Syn i Duch Święty, nie są ani jednym Bogiem, ani jedną substancją, ani czymkolwiek jednym”, druga zaś, że „Trzy osoby są trzema dzięki trzem jednościami, a są odróżnione dzięki trzem właściwościami, które nie są tym samym co osoby, ale są trzema odwiecznymi, numerycznie odróżniającymi się zarówno od siebie nawzajem, jak i od boskiej substancji” (DH 745) (wprowadzenie, s. 410-411). Wreszcie Sobór Laterański IV (r. 1215), w kontekście potępienia dzieła *De unitate Trinitatis* Joachima da Fiore (+1202), orzeka, iż „jest jedna tylko rzeczywistość najwyższa, niepojęta i nieuchwytna, którą jest prawdziwie Ojciec, Syn i Duch Święty. Trzy Osoby razem i każda z nich pojedynczo. W Bogu zatem jest tylko jedna Trójca, a nie Czwórca, ponieważ każda z tych Osób jest tą jedyną rzeczywistością, to znaczy substancją, istotą czy naturą boską, która jest zasadą wszystkich rzeczy i poza którą niczego innego znaleźć nie można. Ona nie rodzi, nie jest zrodzona i nie pochodzi, ale to Ojciec rodzi, Syn jest zrodzony, a Duch Święty pochodzi; w ten sposób różnice są w osobach, a jedność w naturze” (DH 804).

dalizm. Wynika to stąd, że podkreślając powagę miłości cierpiącego Boga, objawionej na krzyżu w przeszwywającym dialogu Ojca i Syna w Duchu Świętym, Moltmann zbliża się do stanowiska patrypasjanistów, którzy w historii znani byli jako nurt modalistyczny⁴⁶. Paul D. Molnar przypomina w tym kontekście, że idea cierpienia Boga Ojca jest ideą modalistyczną, a więc, według niego, Moltmann popełnia właśnie ten błąd, przeciwko któremu najgorliwiej występuje⁴⁷. Na czym ten błąd polega? Tradycja odrzuciła ideę, że na krzyżu cierpiał Ojciec (patrypasjanizm), dla podkreślenia przedwiecznej różnicy między Ojcem i Synem, odrębności, która nie tylko objawia się w porządku historiozbawczym, ale jest dana niezależnie od stworzenia i całej boskiej ekonomii. Ojciec nie potrzebuje misji Syna w świecie, aby być sobą; nie potrzebuje krzyża Chrystusa, aby być w pełni Ojcem. Wieczne odróżnienie i wieczna tożsamość Osób Boskich gwarantuje wolność działania Boga w świecie. Według Molnara, ta wolność Bożego działania w Chrystusie zostaje przez Moltmanna umniejszona, gdyż pograża działania Trójcy ekonomicznej w bycie Ojca w wieczności⁴⁸. Jeśli to, co Chrystus uczynił w czasie, Ojciec niebieski czyni i musi czynić w wieczności, i jeśli tak jak Chrystus cierpiał w czasie, tak i Ojciec niebieski cierpi i musi cierpieć w wieczności, wówczas, zauważa Molnar, wieczna natura Boga zostaje wydedukowana z męki Chrystusa⁴⁹. To zaś jest specyficznym przyjęciem stanowiska modalizmu, który nie może rozróżnić między Ojcem i Synem w wieczności⁵⁰. Patrypasjanizm w wydaniu Moltmanna byłby więc, jak to określa Molnar, pewnym rodzajem modalizmu, o tyle, o ile nie rozróżnia wystarczająco między historycznym cierpieniem Chrystusa, a jakimś „cierpieniem” Ojca w tajemnicy immanentnej Trójcy⁵¹. Inaczej ocenia własne wywo-

⁴⁶ W 447 r. papież Leon Wielki w liście *Quam laudabiliter* do biskupa Turrybiusza pisze o boskiej Trójcy przeciwko modalistom: „Ci, którzy przyznają, że i osoba Ojca i Syna i Ducha Świętego była jedna i ta sama, przejęli ten rodzaj bluźnierstwa od Sabeliusza, którego uczniowie słusznie zwani są patrypasjanistami; ponieważ, jeśli Syn jest tym samym, co Ojciec, krzyż Syna jest męką Ojca” (DH 284).

⁴⁷ Por. P. D. MOLNAR, *The Function of the Trinity in Moltmann's Ecological Doctrine of Creation*. „Theological Studies” 51:1990 s. 690.

⁴⁸ *Tamże*. s. 689.

⁴⁹ *Tamże*. s. 690.

⁵⁰ *Tamże*. s. 688.

⁵¹ *Tamże*. s. 690. Patrząc z innej strony, Franz Courth czyni obiekcje wobec „metaforycznego pojmowania imion «Ojca», «Syna» i «Ducha»” i wskazuje na pewien «heglizm» w myśli Moltmanna. Oba te niebezpieczeństwa są typu modalistycznego. F. COURTH, *La Trinità nel segno della croce. Alcune tendenze del protestantesimo contemporaneo*. W: *Trinità in contesto*. Red. A. AMATO. Roma 1994 s. 35.

dy teologiczne sam autor: „Zarzucano mi już teopaschizm, patrypasjanizm i tym podobne. Ponieważ jednak potrafiłem rozróżnić ból Ojca i cierpienie Syna, jedynie patrykompasjanizm wchodziłby w grę”⁵².

Aby poprawnie zrozumieć Moltmanna, potrzeba więc ciągle mieć na uwadze przyjęte przez niego rozróżnienie między ontologiczną konstytucją trynitarną i życiem trynitarnym, ponieważ teolog z Tybinki naprawdę wierzy, że może mówić o relacjach trynitarnych, które konstytuują wieczne życie Boże (czyli także cierpienie Ojca), bez mówienia o ontologicznej konstytucji Trójcy, a tylko ją zakładając. Według owego fundamentalnego rozróżnienia między „byciem” a „życiem”, pewne „ortodoksyjne rozwiązanie” wydaje się być w jakiś sposób zawsze zabezpieczone, nawet jeśli dla samego Moltmanna, ontologiczny wymiar istnienia Ojca, Syna i Ducha Świętego jest mało znaczący i *de facto* prawie nieobecny w jego wykładach. Nie jest łatwo zrozumieć, w jaki sposób Moltmann pojmuje jedność tych obu poziomów Trójcy. On sam bowiem nie daje jasnej odpowiedzi. Według Molnara, można pojąć tę jedność bytu i życia Trójcy, tylko wtedy, gdy jedność Trójcy rozumiana będzie *modalistycznie* jako „jakaś czwarta relacja neutralna” (*a neutral fourth fellowship/relationship*), którą można przyporządkować, bez jakiegokolwiek specyficznego odniesienia, do Ojca, do Syna i do Ducha Świętego, w ich działaniu *ad extra*⁵³. Nie wydaje się jednak, aby taka interpretacja precyzyjnie śledziła rozumowanie i metodę Moltmanna. Klucz do odpowiedzi znajduje się raczej w samej dialektycznej formie jego myśli. Nie martwi się on ukazującymi się czasem sprzecznościami. Co więcej, wyjaśnia ich obecność jako wyraz różnych, wzajemnie przenikających się stron tej samej prawdy i tego samego doświadczenia.

d) Gnostyckie zabarwienie aktu stwórczego

Temat *passio Dei* – wiecznego cierpienia Boga – rozwijany jest przez niemieckiego teologa według schematu, w którym zostaje specyficznym pojęta (ograniczona) wolność Boga. Chodzi o schemat historycznego rozwoju Trójcy, w którym świat, jako synonim zbawczej ekonomii i zarazem synonim zaangażowania w cierpienie wszystkich

⁵² MOLTSMANN, *Bóg nadziei*. s. 95.

⁵³ POR. MOLNAR, *The Function of the Trinity*. s. 697.

trzech Osób Boskich, jest koniecznym warunkiem ukonstytuowania się pełni życia Bożego. Według Moltmanna, skoro wolność Boga jest Bogiem samym, Trójca jest koniecznie (esencjalnie) wolna w historycznej konieczności swojego życia i swojego uniżenia – swojej *kenozy*. Używając więc dialektycznych rozwiązań, Moltmann dochodzi do stwierdzeń, które, jak pisze Nicola Ciola, „nie mogą uciec przed schematem [opartym] na heglowskiej matrycy, gdzie trudno ustalić do jakiego stopnia Bóg jest koniecznie uwarunkowany historią, która także go objawia”⁵⁴.

Tego problemu nie można rozwiązać, zmieniając znaczenie pojęć teologicznych, a jednak takie zdają się być usiłowania Moltmanna. Jeśli nie podąża się za jego metodą i jeśli nie akceptuje się jego słownika, nie udaje się odczytanie niektórych proponowanych przez niego rozwiązań w ramach prawowierności. Wydaje się bowiem, że w jego doktrynie, nie tylko historia Boga w świecie jest historią świata w Bogu, przy zachowaniu swoistej autonomii w jakimś dopuszczalnym perychoretycznym rozumieniu, ale że historia Boga jest aspektem historii świata i *vice versa*. Tak więc stworzenie z nicości byłoby uniżeniem się Boga aż po nicość, odkupienie stworzenia od jego cierpień byłoby odkupieniem Stworzyciela od cierpień jego stwórczej miłości, a pełnia odkupionego stworzenia konstytuowałaby pełnię życia Bożego⁵⁵. Te twierdzenia jednak niosą na sobie ślad gnostycyzmu i idealizmu, jako że wynoszą do boskiej rangi negatywność nicości i śmierci, umieszczając ją, jako dialektyczny biegun, w koniecznym procesie samego życia Boga. W tym sensie K. Rahner zauważa u Moltmanna pewien „sposób uprawiania teologii na bazie absolutnych paradoksów i pewien patrypasjanizm, może także pewną schellingowską projekcję rozłamu, pęknięcia, nieobecności Boga, śmierci w Bogu samym”, i podkreśla, że ta „nowoczesna tendencja” jest „w znacznym stopniu gnostycka”⁵⁶.

Aby zrozumieć wagę tego zarzutu, potrzeba wrócić do dogmatu *creatio ex nihilo*. W tradycji chrześcijańskiej, stwierdzenie stworzenia

⁵⁴ Por. N. CIOLA. *Teologia trinitaria. Storia – Metodo – Prospettive*. Bologna 1996 s. 26.

⁵⁵ Por. MOLTMANN. *Trinità e regno di Dio*. s. 70-71.

⁵⁶ P. IMHOF – H. BIALLOWONS. *Karl Rahner im Gespräch*. Bd. I. München 1982 s. 245-246. Cyt. za: MOLTMANN. *Nella storia del Dio Trinitario*. s. 191. Podobny osąd wyraża CIOLA. *Teologia trinitaria*. s. 174. Por. także FAVARO. *Lo Spirito Santo, il cosmo e la storia*. s. 144.

wszystkich rzeczy z nicości miało znaczenie antygnostyckie, gdyż wskazywało na Boga Jedyneego w Trójcy Osób, jako na jedyną zasadę i jedyne źródło stworzenia⁵⁷. W tym sformułowaniu prawdy wiary, wyrażenie *ex nihilo* („z nicości”) nie ma żadnego waloru esencjalnego i nie zostało wprowadzone po to, żeby wskazywać na cokolwiek, natomiast jest tam po to, żeby *niczego* nie powiedzieć ponad to, że stwarzając, Bóg jest całkowicie wolny we wszystkim, i że stworzenia wszystko otrzymały od Stworzyciela.

Wyznanie wiary w „stworzenie wszystkiego z nicości”, nie odnosi się do nicości, tylko do Boga Stworzyciela i do wolności Jego stworczego działania. Nicość nie jest istniejącą negacją wszystkiego, nie jest Bogiem w negatywie, nie przeciwstawia się Bogu, nie walczy, nie pożera, nie potrzebuje miejsca, ani nie jest czymś, czego Bogu brakuje; nicość nie może być początkiem, nie staje się i nie rozwija, nie może określać końca, bo nie istnieje w żaden realny sposób i nie ma żadnych właściwości, ani jakiegokolwiek autonomii. Istnieje słowo „nic”, gramatyczne określenie negacji wszystkiego i braku stworzenia, ale coś takiego jak „nic” nie istnieje⁵⁸.

⁵⁷ Papież Leon Wielki w liście *Quam laudabiter* (r. 447) stwierdza: „Poza jedyną, współistotną, odwieczną i niezmienną boskością najwyższej Trójcy, nie ma zupełnie żadnego stworzenia, które by u swego początku nie zostało stworzone z nicości (*ex nihilo creatum sit*). (...) Do tego, co jest niezmiennie, rzeczywiście niczego nie można dołączyć, niczego w nim nie ubywa: ponieważ istnienie jest zawsze właściwe temu, co jest wieczne. Tak więc, pozostając w sobie, odnawia wszystkie rzeczy i niczego takiego nie otrzymał, czego by on sam nie dał” (DH 285). Papież Innocenty III w liście *Eius exemplo* (r. 1208) umieszcza wyznanie wiary przykazane powracającym do Kościoła katolickiego waldensom, w którym czytamy: „Wierzimy, że jedynym i tym samym autorem Starego i Nowego Testamentu jest Bóg, który pozostając, jak zostało powiedziane, w Trójcy, z nicości stworzył wszystkie rzeczy (*de nihilo cuncta creavit*)” (DH 790). Sobór Laterański IV (r. 1215) wyznaje wiarę w Boga Trójcę, „jedeny początek wszechświata, stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, duchowych i materialnych, który swą wszechmocą od początku czasu stworzył z nicości jeden i drugi porządek stworzeń” (DH 800). Sobór we Florencji, Bulla *Cantate Domino* (r. 1442): „[Najświętszy Kościół rzymski] wierzy najmocniej, wyznaje i głosi, że jedyny prawdziwy Bóg, Ojciec i Syn i Duch Święty, jest stworzycielem wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, który, gdy zechciał, stworzył ze swej dobroci wszystkie stworzenia duchowe i cielesne, naturalnie dobre, ponieważ mają początek w najwyższym dobru, ale zmienne, ponieważ uczynione z nicości (*de nihilo factae sunt*)” (DH 1333). To samo nauczanie podejmuje konstytucja *Dei Filius* (r. 1870) Soboru Watykańskiego I. Zob. DH 3002, 3025.

⁵⁸ Przeciwnie Moltmann: „*Creatio ex nihilo* można pojąć tylko wówczas, gdy uzna się jakieś *nihil*”. MOLTSMANN. *Dio nella creazione* tamże. s. 112.

Natomiast Moltmann odwraca sens *creatio ex nihilo*, ponieważ w jego dialektycznym słowniku (dziedziczonym po Heglu), *nihil* (nic) ma najwyraźniej treść boskiego negatywu i jako takie, przynależy do życiowego procesu samego Boga⁵⁹. Jeśli nicość (*nihil*) jest postrzegana naprawdę jako element boskiej historii, jeśli nieistnienie ma wartość ontologiczną (nie ważne czy pozytywną, czy negatywną), zmienia się znaczenie twierdzenia o stworzeniu z nicości, twierdzenie o powołaniu rzeczy z nieistnienia do istnienia. Zostaje osłabiona, z jednej strony, wolność i władza Boga, a z drugiej strony, autonomia stworzenia i jego relatywna wolność zależna od decyzji Boga. Bóg nie jest już uznawany za Absolut tak niezależny i samo-wolny, iżby mógł swobodnie stwarzać świat, lub go nie stwarzać. Jest jednostronnie pojmowany jako Ten, który się ofiaruje, daje siebie, rezygnując niejako z siebie, uniżając się, dystansując się od siebie, wycofując się, aby zostawić puste miejsce, które wypełni świat stworzony. Musi wyłonić z siebie nicość, jakąś zewnętrzną nie-boską w Bogu, będącą warunkiem stworzenia. Musi to uczynić dla siebie samego, aby znaleźć wyjście dla siebie, dla nadobfitości swojej miłości. Wszystko to w imię miłości „wolnej”, która byłaby jednak niewystarczająca, gdyby nie była nadobfita, tzn. gdyby nie była stwórcza⁶⁰.

W konsekwencji, powstaje wrażenie, iż stworzenie i historia nie należą do Boga jako Pana, gdyż to Bóg w historii i w stworzeniu staje się sobą i poznaje siebie w zwierciadle swego zaprzeczenia (negatywu). Tak więc albo Bóg jest poddany koniecznemu procesowi, który decyduje o Jego naturze, albo On sam jest tym procesem. W pierwszym przypadku, stworzenie odkrywa Boga współczującego, Towarzysza w bólu, cierpiącego Ojca, umierającego Syna, wzdychającego Ducha, Boga, który współdzieli istotnie historię i cierpienie stawania się wraz z całym stworzeniem, ale w jakim sensie może w Nim napotkać rzeczywistego Wybawcę od dramatu, który On sam jest zmuszony przeżywać od wieczności? W drugim przypadku, czyż nie należałoby uznać, że stworzenie i jego cierpienia są konieczną konsekwencją odwiecznych boskich dynamizmów, albo czy nie należałoby, po dopełnieniu się obecnej historii w Bogu, spodziewać się jakiejś kolejnej tury dziejów, czyli nowej dialektycznej fazy wzrostu w wiecznej historii Boga?

⁵⁹ *Tamże*. s. 111-112.

⁶⁰ *Tamże*. s. 110; TENZE. *Trinità e regno di Dio*. s. 121.

Moltmann, jak zauważa Molnar, utrzymuje, że miłość Boża oznacza włączenie nieistnienia w najgłębsze istnienie Trójcy, a w konsekwencji, że stworzenie pochodzi od tej negacji istnienia obecnej w Bogu. Według Molnara, jest to emanacyjna koncepcja stworzenia, która przedstawia tajemniczy i cudowny Boży, akt *creatio ex nihilo*, nie jako akt wolnej woli Bożej, który wyrażałby Boże „istnienie jako Tego, który kocha”, ale jako wyłonienie się egzystencji z owej „miłości, którą jest Bóg w swej istocie, jako Ten, który cierpi”. I jest to dokładnie ta mitologia, przeciwko której potrzebne było orzeczenie stworzenia wszystkiego z nicości⁶¹.

e) *Nieusprawiedliwone poszerzenie koncepcji kenozy*

„W sercu Boga jest krzyż Chrystusa”⁶², powtarza Moltmann. Skoro zaś krzyż sytuuje się w głębi wewnętrznego życia Boga, skoro w sercu Boga, w naturze Boga, mieści się tajemnica śmierci i negacji, to pojęcie Bożego uniżenia – *kenozy* – staje się dla teologa z Tybingi kluczową kategorią, która ogarnia całą jego myśl trynitarną i doktrynę o stworzeniu. Zaangażowanie Trójcy Świętej w stworzenie ma zawsze formę *kenozy*, na podobieństwo wcielenia Syna Bożego. Samouniżenie się Boga dotyczy każdej z Osób Bożych w relacji do świata.

Przede wszystkim sam Bóg Ojciec „ogranicza się” jako ten, który stwarza coś całkowicie odmiennego od siebie, stwarza coś, co niesie w sobie negację Boga. Samouniżenie Ojca dostrzec można także w tym, że stwarzając, zgadza się, by nie być w pełni uwielbionym, dopóki nie dopełni się historia stworzenia, w której też musi uczestniczyć⁶³.

Syn Boży w stwórczym akcie wydany zostaje nicości, aby poprzez Niego, który jest doskonałym obrazem Ojca, dokonało się zwycięstwo nad nicością i odkupienie Boga od cierpień Jego stwórczej miłości, tzn. od cierpień wzbudzonych w tej przestrzeni opuszczenia, która wyłoniła się z powodu samoograniczenia się Stwórcy. Stąd stworzenie jest zawsze jednocześnie odkupieniem, *kenozą* Syna, która ma swój początek w samookreśleniu się Boga jako Stwórcy, swoją kulminację osiąga w misterium paschalnym Chrystusa, a swój cel w nowym

⁶¹ Por. MOLNAR. *The Function of the Trinity*. s. 695.

⁶² MOLTSMANN. *Bóg nadziei*. s. 95.

⁶³ TENZE. *Trinità e regno di Dio*. s. 70-71.

stworzeniu, kiedy to cała przestrzeń Bożego opuszczenia, wypełni się chwalebłą obecnością Bożą⁶⁴.

Duch Święty wreszcie, jawi się jako ten Jeden z Trzech, który będąc zdolny do wejścia w bezpośredni, niemal „substancjalny”, kontakt z ograniczonym światem, sam siebie ogranicza, zarówno jako Duch Boży, przez stwórcze „wycofanie” siebie, jak też jako Duch kosmiczny przez „wylanie” się w świecie. On to „osobiście” gwarantuje żywy związek między historią trynitarną i historią stworzonego świata. Moltmann mówi wprost o ożywiającej wszystko „kenozie Ducha Świętego w świecie”⁶⁵, czyli nieodwołalnym zamieszkaniu Ducha w świecie. Ponadto, Duch Święty jest tym, dla którego i w którym dokonuje się *kenoza* Syna Bożego. Uniżenie Ducha, Dawcy życia i uniżenie Syna, Pośrednika stworzenia, wzajemnie sobie odpowiadają i wspólnie ukazują patetyczne (cierpiące) oblicze Boga Ojca⁶⁶.

Doktryna stworzenia jako *kenozy*, rozwinięta przez Moltmanna zgodnie z kabalistyczną koncepcją *zimzum* – samowycofania się Boga – jest przykładem selektywnego stosowania tradycyjnych pojęć. Podczas, gdy próbuje on odbiec od „abstrakcyjnego monoteizmu”, od „niebieskich teorematów” metafizyki, sam rozbudowuje myśli wysoce spekulatywne i nie mniej abstrakcyjne⁶⁷. Według Celia Deane-Drummond, idea „boskiego odwrotu” jest tylko pewnym sposobem na to, by historyczne wydarzenie Krzyża wnieść w serce Trójjedynego Boga, osłabiając wszelkie rozróżnienie między Trójcą immanentną a Trójcą ekonomiczną⁶⁸.

Colin E. Guiton przekonuje, że nie można teologicznie usprawiedliwić przeniesienia metafory *kenozy* z soteriologii, gdzie jest jej oryginalne miejsce, do nauki o stworzeniu, do której ona nie przynależy⁶⁹.

⁶⁴ TENZE. *Dio nella creazione*. s. 115.

⁶⁵ *Tamże*. s. 126-127; TENZE. *Lo Spirito della vita*. s. 68.

⁶⁶ TENZE. *Trinità e regno di Dio*. s. 123-125.

⁶⁷ POŁ. MOLNAR. *The Function of the Trinity*. s. 686; MILANO. *La Trinità dei teologi e dei filosofi*. s. 266: „Czyż sam Moltmann nie rozwijał wywodu, i to nie całkiem nadaremnie, mówiąc o Trójcy za pośrednictwem «abstrakcji»? Czym był jego dyskurs na temat *osoby, relacji, perychorezy*, samej Bożej *historii*, jeśli nie pewnym następstwem «abstrakcji?»”.

⁶⁸ C. DEANE-DRUMMOND. *A Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*. „New Blackfriars” 73:1992 s. 554-565.

⁶⁹ C. E. GUITON. *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*. Edinburgh 1998 s. 140.

Pojęcie *kenozy* zostało oryginalnie zastosowane, aby mówić o zaangażowaniu Boga na rzecz upadłego świata, a nie po to, by przy jego pomocy opisywać każdą Bożą relację do świata⁷⁰. Podobnie również Nicola Ciola podkreśla, że „*kenoza* jest specyficznym i właściwym wyrazem wcielonego i ukrzyżowanego Syna Bożego, i na niewiele zda się hipoteza, dosyć abstrakcyjna i ogólna, przypisania wcielenia kenotycznego pozostałym dwóm Osobom Bożym i Bogu Trójcy”⁷¹.

Nie chodzi jednak tylko o zastrzeżenia językowe, ale o pewne wymieszanie procesu stwórczego i odkupieńczego. *Kenoza* Syna Bożego oznacza dla Osoby Syna przyjęcie ludzkiej stworzonej natury, na mocy unii hipostatycznej, więc rozciągnięcie koncepcji *kenozy* na całą Trójcę, sugeruje równie ścisłą relację – unię między Ojcem i stworzeniem oraz między Duchem Świętym i naturą kosmosu. Posłannictwo Syna w czasie staje się manifestacją wiecznego posłannictwa trynitarnego. *Kenoza* Syna jest widziana jako kulminacja istotnego stwórczego poruszenia Boga Trójjedynego: Bóg odwiecznie otwiera swoje *życie* na „nie-siebie”, stwarza coś innego od siebie i ten proces dochodzi do szczytu w oddaniu *życia* na Golgocie. Wydanie Syna na pastwę unicestwiającej śmierci jest zakorzenione, według Moltmanna, w wyłonieniu się świata z nicości w Bogu, z owego „nic”, w którym Boże „wszystko”, udostępniło miejsce dla „wszystkiego”, co Bogiem nie jest. Stworzenie jest więc trynitarną *kenozą* Boga, który wycofuje się i samoogranicza, odróżniając samego siebie od nicości (od tego wszystkiego, czym Bóg nie jest), aby z kolei zaangażować się w tę nicość (czyli wejść tam, gdzie Go nie ma)⁷². W ten sposób, zachowując rozróżnienie między Stwórcą a stworzeniem, uzyskaloby się wyjaśnienie Bożej immanencji oraz głębokiej więzi między historią Boga i światem. Niestety to rozumowanie zawiera zbyt wiele dwuznaczności.

Nauka o stworzeniu jako boskiej *kenozie*, czyli nauka o udostępnianiu miejsca stworzeniu, poprzez „kurczenie się” Boga, nie przekonuje. Możliwe jest przecież, jak zauważa Guiton, pojmowanie świata stworzonego, który jest „zewnątrzny” wobec Boga, a jednocześnie nie wyklucza wszechobecności Bożej i ścisłych wzajemnych relacji z Bogiem. Odrzuca więc sugestię, że wszechświat powinien być pojmowany

⁷⁰ *Tamże*. s. 141.

⁷¹ CIOLA. *Teologia trinitaria*. s. 177.

⁷² Por. MOLTSMANN. *Dio nella creazione*. s. 112.

jako istniejący „wewnątrz” bytu Boga, w jakimś „miejscu”, z którego Bóg w sobie się wycofał, w jakiejś „zewnętrzności” wylonionej wewnątrz Boga⁷³. Przestrzenne przedstawianie stwórczych działań boskich, niczym „ruchów” trynitarnych, budzi poważne zastrzeżenia. Jeśli jednak mimo wszystko przyjąłby się taki opis, Guiton uważa, że potrzeba by było raczej potwierdzić autentyczną zewnętrzność świata. Jeśli świat ma być naprawdę światem, potrzebuje być na zewnątrz Boga, a nie zamknięty w Bogu. Panenteizm, zamykający „wszystko w Bogu”, nie oferujący światu przestrzeni do bycia sobą, nie może być jasno odróżniony od panteizmu, głoszącego boskość wszystkiego⁷⁴. Trudno jest wówczas zrozumieć, na czym ostatecznie polega różnica między historią Boga a historią świata, między życiem świata a życiem Boga, między duchem stworzenia a Duchem Stworzycielem. Różnica między Stworzycielem i stworzeniem zostaje zawalutowana prawdą, że „Bóg jest *wszystkim we wszystkich rzeczach*”⁷⁵. Ma się faktycznie wrażenie, że Moltmann potrafi lepiej opowiadać o różnicach między Osobami Bożymi, niż wskazywać gdzie przebiega granica między Bogiem i Jego stworzeniem.

Ponadto trzeba dodać, że samo pojęcie jakiegoś kenotycznego samoopuszczenia Boga nie jest wystarczająco poparte czy to przez Biblię, czy przez istotne wymogi samego stworzenia. Według Guitona, nie ma żadnej wskazówki w Biblii, która doprowadzałaby do przekonania, że stworzenie jest kenozą i cierpieniem Boga, nie zaś Jego radosnym podarunkiem⁷⁶.

f) Niedostatek antropologiczny w teologii

Zdaje się, że w teologii Moltmanna, funkcje stwórcze i funkcje zbawcze Boga całkowicie wchłonęły Jego istotę⁷⁷. Oznacza to, że – mówiąc jak najkrócej – Bóg odkupuje tak, jak stwarza, a stwarza tak, jak istnieje, czyli z konieczności swej istoty. Bóg stwarza świat z nicości, ponieważ istotnie potrzebuje kochać coś różnego od Siebie, i również odkupuje świat z mocy nicości, ponieważ, jako Miłość, bardzo tego

⁷³ Tamże; GUITON, *The Triune Creator*. s. 140.

⁷⁴ Tamże. s. 142.

⁷⁵ Por. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*. s. 113.

⁷⁶ GUITON, *The Triune Creator*. s. 141.

⁷⁷ MOLNAR, *The Function of the Trinity*. s. 692.

potrzebuje. Grzech człowieka, jako nicość porzucenia Boga, stanowi część tej historii, bez której nie konstytuuje się życie Boże. W ten sposób, grzech jest widziany przede wszystkim jako problem Boga, problem historii i świata, i w zasadzie dopiero na samym końcu także jako problem człowieka.

Moltmann, z właściwą sobie wrażliwością, daje posłuch „krzykowi, który wydobywa się z głębokości”: lamentowi ludu Izraelskiego w Egipcie, wołaniu Chrystusa na krzyżu, jękom całego stworzenia, zagrożonego śmiercią, płaczowi niewinnych i uciśnionych. Nie poświęca on jednak wystarczającej uwagi łzom człowieka grzesznego, winowajcy, który głęboko żałuje i błaga o przebaczenie⁷⁸. Dzieje się tak być może dlatego, że w refleksji teologicznej grzech, jako problem człowieka, był zwykle dostatecznie uwypuklony, natomiast Moltmann chciałby podkreślić, że grzech nie jest jedynie, ani przede wszystkim, ludzką sprawą, i winien być ujmowany w szerszym, kosmologicznym znaczeniu. Powszechny wymiar grzechu jako „sytuacja apokaliptycznego ucisku, któremu ulega wszystko to, co chce żyć, a musi umrzeć”⁷⁹, zdaje się być dla Moltmanna ważniejszy od antropologicznego wymiaru grzechu, tak iż człowiek, nawet jako grzesznik, nie znajduje się w centrum stworzenia i Bożej uwagi⁸⁰.

Wraz z odpuszczeniem grzechów, zostają osuszone łzy grzesznika, wylane nad własnymi winami, ale przede wszystkim łzy Boga nad światem naznaczonym cierpieniem niewinnych. Ewangelia o Bożej sprawiedliwości nie dotyczy wyłącznie moralnego i religijnego problemu winy, ale również „ogólnego lamentu” jaki wznosi się do Boga. Wiara w wyzwolenie z grzechu „nie oddziela człowieka od świata, ale czyni go solidarnym z westchnieniem całego uciśnionego stworzenia, jako że czyni go solidarnym z lamentem Boga i Chrystusa umierającego w swym opuszczeniu”⁸¹. Powstaje jednak wrażenie, że Moltmann

⁷⁸ Por. J. MOLTSMANN, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*. Brescia 1998 s. 136-137 [Oryg. *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie de Lebens*, Gütersloh 1997]; MOLNAR, *The Function of the Trinity*. s. 688 i 689.

⁷⁹ MOLTSMANN, *Futuro della creazione*. s. 181.

⁸⁰ *Tamże*: „Za grzechem gnieździ się śmierć absolutna i całkowity koniec. Grzech nie jest tylko antropologicznym problemem wewnętrznego rozdarcia i wyobcowania się człowieka i nie jest tylko teologicznym problemem oddalenia od Boga. (...) «Moc grzechu» nie jest tylko mocą religijną czy moralną. Nie obejmuje jedynie problemu winy, lecz także lament ku Bogu, lament bezsensownego cierpienia w świecie, cierpienia i niesprawiedliwości, które «wołają do nieba»”.

⁸¹ *Tamże*.

zmierza nieuchronnie do pomniejszenia osobistej odpowiedzialności każdego człowieka jako grzesznika, na rzecz wizji totalnego procesu historycznego, angażującego przede wszystkim Boga i kosmos, zamieszkały przez ludzi.

Czy zatem na krzyżu zostają przebaczone grzechy wszystkich ludzi odpowiedzialnych za śmierć Chrystusa – a któż nie jest odpowiedzialny! – czy też krzyż jest po prostu koniecznym momentem historii trynitarniej i kosmicznej, w której niektórzy ludzie uczestniczą jako winowajcy, pozostali zaś jako niewinni? Moltmann odwołuje się do krzyku Chrystusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15, 34), aby podkreślić solidarność Syna Bożego z całym stworzeniem doznającym presji nicości, ale nade wszystko, aby mówić o przerażającym odłączeniu Syna od Ojca w godzinie konania⁸². W wydarzeniu tym jednak z trudem zauważa ścisły związek między ofiarą Jezusa, a zbawieniem człowieka od zła grzechu osobistego. Rezultat jest taki, że „pomijając wymiar ofiarniczo-soteriologiczny wydarzenia Kalwarii, Moltmann traci z pola widzenia fundamentalny element interpretacyjny”⁸³. Należy tu przytoczyć także obserwację C. Deane-Drummond, że myśl Moltmanna wykazuje braki, gdy trzeba wyjaśnić, czym przyjaźń Boga ustanowiona między Nim, a rodzajem ludzkim, różni się od miłości Bożej skierowanej ku wszystkim stworzeniom⁸⁴. W tym znaczeniu można mówić o niewystarczalności wymiaru antropologicznego w teologii Moltmanna. Jest to niedostatek, który nie znajduje poparcia w Biblii i tradycji wiary⁸⁵.

g) Nieuzasadnione odrzucenie antropocentryzmu

W sytuacji wyraźnego kryzysu ekologicznego, Moltmann chce interpretować znaczenie ludzkości w świetle jej pokrewieństwa ze wszystkimi innymi stworzeniami. Stara się promować nowe zachowania i postawy, istotne dla ludzkiego życia we wspólnocie stworzeń. Pomaga czytelnikom swych książek odnosić się do całego świata z gotowością służby i z miłością, pozostawia jednak nierozwiązaną

⁸² Por. MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*. s. 91: „Ojciec opuszcza Syna, zatem nie tylko Syn traci swoje synostwo, ale także Ojciec własne ojcostwo”.

⁸³ Por. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*. s. 125.

⁸⁴ Por. DEANE-DRUMMOND, *A Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*. s. 561.

⁸⁵ Wystarczy przywołać słowa nicejskiego Symbolu wiary: „[Syn Boży] dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba (...) i stał się człowiekiem” (DH 125).

kwestię, czym różni się przyjaźń ludzi z nie-ludzkiemi stworzeniami, od przyjaźni między ludźmi⁸⁶. Faktycznie, u Moltmanna, podmiot „człowiek” nie jest już traktowany w swojej osobowej indywidualności, jako ktoś stojący naprzeciw innych osób i świata przedmiotowego, ale jako osoba ukonstytuowana w komunii wszystkich stworzeń. Moltmannowska tologia stworzenia skupia się na problemie systemu kosmicznego, który jako organizm perychoretycznie zunifikowany, jest w całości partnerem życia Bożego. Profesor z Tybingi nie troszczy się o to, by opowiadać historię preferencjalnej opcji Boga na rzecz człowieka. Nawet krzyż Chrystusa nie skłania go do uwypuklenia centralnej pozycji człowieka, zarówno w stworzeniu, jak i w odkupieniu. Poddaje się on raczej wpływowi popularnego ujęcia ekologii, wyrażonej w koncepcji domu, zamieszkania i współzależności⁸⁷ oraz wpływowi tych hipotez z dziedziny biologii, które zgadzają się z jego perychoretyczną wizją rzeczywistości, jak np. „hipoteza Gaja”⁸⁸.

Odrzucenie antropocentryzmu jest uwarunkowane analizą korzeni kryzysu ekologicznego, ale wiąże się także z dialektycznymi założeniami teologii.

Jeśli chodzi o ostatnie stwierdzenie, to wystarczy raz jeszcze przypomnieć, że zgodnie z rozumowaniem Moltmanna, Bóg jako miłość, koniecznie potrzebuje świata, aby w pełni żyć i aby osiągnąć szczyt swego wiecznego istnienia. Potrzebuje zatem historii w świecie, która *de facto* skupia się w historii człowieka. Ale to nie człowiek jako człowiek odpowiada wymogom życia Bożego, tylko człowiek jako świat, jako obraz świata, jako mikrokosmos. Bóg potrzebuje inności świata, która niejako kondensuje się w człowieku, a ostatecznie w jego grzechu. Prawdziwymi protagonistami historii są wspólnota trynitarna i powszechna wspólnota stworzeń, w której człowiek pełni funkcję reprezentatywną.

⁸⁶ Por. DEANE-DRUMMOND. *A Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*. s. 561.

⁸⁷ *Tamże*. s. 560.

⁸⁸ Por. MOLTSMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*. s. 105-107. Zob. J. LOVELOCK. *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na ziemi*. Warszawa 2003 s. 174-175 [Oryg. *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Wyd. University Press, Oxford 1979, 1987, 1995]. Jacek Bolewski SJ akcentuje raczej w pozytywnym świetle „krytyczne precyzacje” Moltmanna, wnoszone do „popularnych w nowym nurcie obrazów świata, odwołujących się do symboliki tańca (Sziwy) czy matki-Ziemi”. BOLEWSKI. *Teologia dla nowej ewangelizacji*. s. 24.

Jeśli chodzi o analizę przyczyn ekologicznej dekadencji, Moltmann uważa za główny powód tego stanu rzeczy, kryzys religijny związany z monoteizmem chrześcijańskim, który na podstawie fałszywego obrazu jedyne i wszechmocnego Pana Boga, wsparł przesadny współczesny antropocentryzm, intronizował i koronował człowieka jako *imago Dei*, wraz z jego wolą panowania, kosztem wszystkich innych stworzeń. Moltmann więc, w odpowiedzi na kryzys w przyrodzie, rozwija swoją teologię ekologiczną, uwarunkowaną specyficznym uprzedzeniem wobec problemu antropocentryzmu. To właśnie w tym miejscu rodzi się podstawowa obiekcja wobec „ekologicznych” założeń jego teologicznych i kosmologicznych wywodów.

Giuseppe Angelini jasno wyszczególnia niedostatki myśli Moltmanna w tym względzie⁸⁹. Według niego, ten „antropocentryzm”, z którym zмага się niemiecki teolog, jest tendencyjnym uproszczeniem, dokładnie takim, jakie dominuje w języku ekologów, deprecjonujących rolę człowieka w świecie⁹⁰. Antropocentryzm jest przez nich bowiem utożsamiany z mentalnością naukowo-technokratyczną, zgodnie z którą człowiek, na mocy swej wiedzy, uważany jest za prawowitego władcę i legalnego użytkownika natury.

Zgodnie z takim ujęciem problemu, dominującej zasadzie: „wiedzieć, aby panować”, Moltmann przeciwstawia styl poznania medytacyjnego i otwartego na uczestnictwo: „wiedzieć, aby partycypować”⁹¹. Tak odnowione podejście do świata, powinno się przekładać na „demokratyczny” schemat życia, w którym człowiek wraz z innymi stworzeniami tworzyłby wspólnotę prawa⁹².

Analiza problemu ekologicznego prowadzi Moltmanna do skupienia uwagi na monoteistycznym wypaczeniu chrześcijańskiego obrazu Boga, na dyskryminacji świata jako biernego przedmiotu i na

⁸⁹ G. ANGELINI. *Ripresa sintetica del dibattito*. W: *Questione ecologica e coscienza cristiana*. Red. A. CAPRIOLI i L. VACCARO. Brescia 1988 s. 201-217.

⁹⁰ *Tamże*. s. 204.

⁹¹ MOLTSMANN. *Dio nella creazione*. s. 48.

⁹² Por. MOLTSMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*. s. 128. Według Angeliniego, tak popularne dziś mówienie o prawach (ziemi, przyrody, zwierząt), towarzyszy praktycznemu zapomnieniu o moralności. Wobec kryzysu wartości etycznych i moralnych, czyli relatywizowania „dobra” moralnego, powstaje obiektywna konieczność zabezpieczenia poprzez kategorie prawne, tego wszystkiego, co człowiek powinien uszanować. „Prawa” miałyby w zasadzie gwarantować wartość danej rzeczywistości, jej niezbywalną godność, nietykalność, czyli praktycznie „sakralność”. Por. G. ANGELINI. *Ecologia e Vangelo della creazione*. „Lateranum” 58:1992 s. 274.

nieusprawiedliwionym wyniesieniu człowieka w roli aktywnego podmiotu. Kryzys ekologiczny zostaje przez niego zdefiniowany jako kryzys religijny, a dokładniej, jako kryzys religijnej świadomości, dotyczącej więzi między człowiekiem, Bogiem i stworzeniem. Moralny problem grzechu, jako przyczyny niszczycielskich postaw człowieka wobec reszty stworzenia, nie zajmuje w refleksji Moltmanna znaczącego miejsca⁹³. Jeśli jednak nie akcentuje się potrzeby życiowej przemiany grzesznego człowieka, jego nawrócenia ku bezinteresownej miłości Boga i bliźniego, i ku odpowiedzialności za dar stworzenia, zgodnie z konkretną miarą krzyża Chrystusowego, wówczas akcentuje się potrzebę przemiany ideowej, zmiany ludzkich wyobrażeń o Bogu, o bliźnim, o krzyżu, o miłości, zgodnie z jakąś generalną, niemal mitologiczną wizją wiecznej historii życia, które razem ze swymi cierpieniami zostaje wyniesione do rangi absolutu.

Zostawiając z boku wykład o człowieczeństwie, Moltmann oddaje się wysławianiu kosmosu jako żywotnego organizmu, przeznaczonego na to, by stać się domem Boga⁹⁴. To tak, jak gdyby całe stworzenie posiadało swoistą autonomię w porządku zbawczym, otwartym oczywiście na udział człowieka. Prawdziwym ośrodkiem historii zbawienia byłby wszechświat, człowiek zaś na tyle, na ile jest częścią wszechświata. W ocenie Angeliniego, „pominięcie mediacji antropologicznej, wprowadza takie rozumienie szacunku wobec natury, które – nie dość, że impertynenckie – jawi się jako banalne, estetyzujące, romantyczne”⁹⁵. Z tego powodu, widzi on w książce „*Bóg w stworzeniu*” J. Moltmanna, dokument „naiwnego homagium złożonego mistycyzmowi natury”⁹⁶. Częścią tego hołdu byłby także sposób, w jaki Moltmann wykorzystuje teksty biblijne, dla poparcia własnych koncepcji kosmologicznych⁹⁷. Według Angeliniego, Moltmann wykazuje braki

⁹³ Inaczej niż u Jana Pawła II, który kładzie nacisk na stwierdzenie, że kryzys ekologiczny jest kryzysem moralnym: *Messaggio per la XXIII giornata mondiale della pace. Pace con Dio Creatore. Pace con tutto il creato. 1 gennaio 1990*. „Regno. Documenti” 1990 nr 1 s. 1-4 (6). Por. A. BONORA. *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen 1-11*. W: *Questione ecologica e coscienza cristiana*. Red. CAPIROLI i VACCARO. s. 155: „Kryzys ekologiczny jest przede wszystkim kryzysem antropologicznym, a precyzyjniej, kryzysem etycznym”.

⁹⁴ Por. MOLTMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*. s. 103.

⁹⁵ ANGELINI. *Ecologia e Vangelo della creazione*. s. 275.

⁹⁶ *Tamże*. s. 285.

⁹⁷ Jako przykład, można podać wykorzystanie koncepcji „szabatu”, która w interpretacji Moltmanna służy idei wyswobodzenia przeznaczenia świata z zamknięte-

w pogłębionym naukowym rozumieniu samej kwestii środowiska naturalnego i dlatego „przygotowuje przestrzeń dla niewystarczających już zabiegów alegoryzacji biblijno-dogmatycznej, zmierzających do rekomendowania myśli chrześcijańskiej jako znaczącego konstruktywnego oparcia dla tej kwestii”⁹⁸. Wśród „niewystarczających już działań”, Angelini widzi „ponowne odkrycie Boga trynitarnego”, w formie głoszonej przez Moltmanna, oraz jego ideę „ducha kosmicznego”, przyjętą na podstawie literatury mądrościowej, dla uzasadnienia „religijnej elokwencji wszystkich stworzeń”.

Hołd wobec mistycyzmu kosmosu osiąga swój szczyt w biocentrycznej hipotezie ziemskiego organizmu (Gaja)⁹⁹. Deane-Drummond podejrzewa, że sympatia jaką teolog z Tybingi darzy hipotezę «Gaja», wiąże się z podobnym posługiwaniem się ideami ekologicznymi, czyli łączeniem ich z popularnymi wyobrażeniami. Hipoteza «Gaja» jest szczególnie atrakcyjna dla tych, którzy poszukują podstawy dla tzw. „ekologii głębi”. Choć Moltmann skupia się na elemencie wzajemnej zależności i współzamieszkiwania wszystkich stworzeń, to jednak nie dystansuje się wystarczająco od filozoficznych, zwykle panteistycznych, podstaw tych idei. Deane-Drummond podkreśla, że filozofia *Gaja* nie jest w żaden sposób kompatybilna z kosmologiczną wizją, którą Moltmann wyraźnie nakreślił w książce *Droga Jezusa Chrystusa*, gdzie stworzenie zostało mocno osadzone na orbicie historii Chrystusa¹⁰⁰.

Moltmann nie wydaje się być wystarczająco świadomy wrażenia, jakie wywołuje, gdy zachwala hipotezę organizmu ziemskiego, żywe-

go kręgu ludzkiego (świat stworzony dla człowieka), czyli swoistej „emancypacji” eschatologicznego spełnienia świata (świat stworzony dla Boga). W Biblii jednak i w świadomości żydowskiej, idea szabatu w żaden sposób nie kwestionuje ukierunkowania świata na człowieka. W przekonaniu Hebrajczyków, świat jest stworzony dla człowieka. Z tej też racji, na człowieku ciąży odpowiedzialność za prowadzenie stworzeń i wynoszenie ich ku duchowemu ideałowi. Por. A. A. PIATTELLI. *La teologia della creazione e il sabato*. „Lateranum” 58:1992 s. 268-269.

⁹⁸ ANGELINI. *Ecologia e Vangelo della creazione*. s. 275.

⁹⁹ Zob. MOLTSMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*. s. 105-107. Por. P. SEQUERI. *La Parusia come interpretante l'universo in evoluzione*. W: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Futuro dell'uomo e futuro del cosmo*. Padova 1995 s. 274: „Triumfalne zdanie się na hipotezę «Gaja» i na nową kosmologiczną duchowość znaków Zodiaku słusznie wydaje się zbyt sentymentalne i nieskładne”.

¹⁰⁰ Por. DEANE-DRUMMOND. *A Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*. s. 561.

go, a nawet obdarzonego pewną osobowością¹⁰¹. Wprawdzie nie przypisuje bezpośrednio Ziemi cech boskich, ale absolutyzuje życie, we wszystkich jego przejawach, poczynając od jego formy biologicznej¹⁰². Pojęcie „życia” staje się ewidentnie dominujące w jego doktrynie o Bogu, tak jak dominuje w doktrynie o stworzeniu. Wchodząc w dyskurs Moltmanna, można by chyba twierdzić, że biocentryzm na Ziemi odzwierciedla pewien „biocentryzm” w Bogu samym. Życie, z jego perychoretycznym dynamizmem, widziane jest jako zasada jednocząca zarówno Trójcę Świętą jak i świat stworzony. Osoby Boże przeżywają swoją historię w świecie, aby ukonstytuowało się życie organizmu trynitarnego (relacyjny poziom Trójcy) i podobnie osoby ludzkie jednoczą się jako żyjące istoty, aby zatriumfowało życie organizmu ziemskiego.

Naturalnie, można byłoby w teologii wesprzeć pewien wątek „biocentryczny”, kładąc akcent na umiłowaniu *życia* przez Boga, pokazując Chrystusa, jako pełnię tego *Życia* darowanego i umiłowanego, lub uwypuklając fakt, że naturalna „*życiowa* troska” i nieustanna walka o *życie* łączy jakoś wszystkie stworzenia ze sobą i z Bogiem samym jako „miłośnikiem *życia*”¹⁰³. Czyż jednak sama możliwość wyboru za lub przeciw biocentryzmowi, nie jest potwierdzeniem decydującej roli człowieka? To przecież człowiek akcentuje lub nie dane aspekty rzeczywistości, to człowiek obserwuje, albo i nie, to co go otacza. Człowiek jest ośrodkiem, który ogniskuje ludzkie pytania i odczytuje, na sposób ludzki, odpowiedzi. Jak mówi A. Bonandi, „człowiekowi, faktycznie, nie jest dana inna perspektywa, jak tylko «jego»”¹⁰⁴. Nawet gdyby człowiek przyjął, że życie jest ośrodkiem świata, uczyniłby to jako człowiek – ten, w którym życie samo osiągnęło najwyższą koncentrację i wymowę. Tylko Bóg mógłby objawić pewien nieantro-

¹⁰¹ Por. MOLTMANN. *Dio nel progetto del mondo moderno*. s. 106.

¹⁰² Na podobne tendencje zwraca uwagę Ruiz de la Peña. Wskazuje on na tzw. *kosmocentryzm panwitalistyczny*, w którym antropologia dąży do przyjęcia biologii, zamiast metafizyki, jako lepszej płaszczyzny dla znalezienia właściwego modelu *re-naturalizacji* człowieka, której domaga się czas obecny. Wobec takiej redukcjonistycznej tendencji, potrzeba „na nowo potwierdzić aksjologiczny i ontologiczny prymat osoby ludzkiej”. Por. RUIZ DE LA PEÑA. *La teologia della creazione*. s. 192-193.

¹⁰³ Już na pierwszy rzut oka widać, jak pomieszane są tu różne znaczenia słowa „życie”. Coś podobnego odnajdziemy w dziełach Moltmanna.

¹⁰⁴ ALBERTO BONANDI. *Sulla collocazione dell'etica ambientale*. W: *Questione ecologica e coscienza cristiana*. Red. A. CAPRIOLI i L. VACCARO. s. 190. Autor wypowiada się zdecydowanie za antropocentryzmem i przeprowadza rzetelną krytykę biocentryzmu.

pocentryczny biocentryzm świata, jeśli taki istnieje. Bóg jednak stał się człowiekiem. Człowiek więc jest ośrodkiem podarowanego życia. Biocentryzm wyznawany przez teologa w opozycji do antropocentryzmu, nie ma przedmiotowej konsystencji, a wsparty dość sztucznie niektórymi sformułowaniami z dziedziny biologii, jawi się raczej jako coś mitycznego. Pojęcie „życia” biologicznego, miesza się z pojęciem „życia” jako komunii wzajemnych relacji oraz z pojęciem „życia” jako historii i dynamizmu Bożej miłości.

Według Angeliniego, teologia Moltmanna wiernie oddaje nastroje i sentymenty, które towarzyszą kryzysowi ekologicznemu, ale nie potrafi wyartykułować z należytą jasnością teoretycznych perspektyw¹⁰⁵. Interpretacje Moltmanna, czy to z pozycji teologicznej, czy to z pozycji nauk przyrodniczych, nie są tak dialogiczne jak zapożyczony przez niego język¹⁰⁶. Jest oczywiste, że aby oferować nowy obraz Boga, świata i człowieka, Moltmann musi wykorzystywać pojęcia już funkcjonujące w ludzkiej świadomości. Zwykła reinterpretacja tradycyjnych pojęć na podstawie nowych i jeszcze mało stabilnych przesłanek (jak nowe naukowe wizje natury), nie może jednak stanowić bezpośrednio jakiejś owocnej alternatywy w rozwiązywaniu obecnego kryzysu stosunków między człowiekiem i światem.

Wola panowania, wskazywana jako przyczyna kryzysu ekologicznego, jest raczej związana z naturą człowieka, niż z jakimkolwiek obrazem Boga¹⁰⁷. Wrodzone pragnienie dominacji nad innymi nie słabnie wraz z odkryciem możliwości ludzkiego rozumu. Sama wiedza nie daje, niestety, władzy nad dumą ludzką, nad pychą, nad grzechem i jego konsekwencjami. Wiedza nie przynosi więc rozwiązania dla świata poddanego grzesznikowi, jeśli nie dokona się osobiste nawrócenie człowieka. Nie wystarczy znać dobro, by czynić dobro, nie wystarczy mieć właściwy obraz Boga, żeby żyć tak, jak Boży syn i nieść

¹⁰⁵ Por. ANGELINI. *Ripresa sintetica del dibattito*. s. 203.

¹⁰⁶ Por. DEANE-DRUMMOND. *A Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*. 560. Na temat stosunku między propozycjami Moltmanna, a wymogami nauk. *Tamże*. s. 562. Zob. także S. BUSATO. *Il cammino della speranza. Uno sguardo prospettico sull'itinerario teologico-antropologico di Jürgen Moltmann*. S. Pietro in Cariano (Verona) 2000 s. 212.

¹⁰⁷ Jako przykład tego, jak można podporządkować Ewangelię Chrystusa poszukiwaniom i utrwalaniu nowych pojęć i nowych obrazów, bazujących na czynnikach biologicznych i historyczno-kulturalnych, zob. G. D. KAUFMAN. *Una teologia per l'era nucleare*. Brescia 1988.

wyzwolenie stworzeniu, które go oczekuje. Słuszne jest stwierdzenie Moltmanna, że kryzys ekologiczny jest kryzysem religijnym, jednak zagnieździł się ów kryzys nie tylko w ludzkim umyśle, jako fałszywe pojmowanie Boga Władcy, ale także w sercu człowieka, jako grzech odrzucenia Boga, a więc jest to zarazem kryzys moralny. Prawdą jest, w każdym razie, że głębokie nawrócenie serca zostaje na sposób ludzki ułatwione lub utrudnione przez sposób, w jaki człowiek pojmuje Boga. Całe stworzenie oczekuje jednak przede wszystkim skruchy i żalu ludzi za ich grzechy, oczekuje pojednania ludzi dzięki Bożemu przebaczeniu i ich nowego życia w Duchu, ich wyzwolenia ku życiu w pełnej komunii z Bogiem i z wszystkimi stworzeniami¹⁰⁸. Nie wydaje się, aby Moltmann uznawał tę konieczność tak antropocentryczną.

h) Dialektyczne uwikłanie idei perychorezy

Patrząc na wymienione dotąd kierunki krytyki, łatwo dostrzec ścisłą wzajemną zależność, jaka istnieje między nauką Moltmanna o Bogu Trójjedynym, a jego doktryną o stworzeniu. Z budzącą zdziwienie łatwością, używa on tych samych modeli i tych samych pojęć dla zobrazowania trynitarniej tajemnicy Boga i stworzonej przez Niego rzeczywistości. Między ekonomią zbawienia, a wieczną historią Boga, Moltmann nie uznaje jasnej różnicy. To więc, co może twierdzić o Bogu w stworzeniu, to samo twierdzi o Bogu w wieczności i o stworzeniu w Bogu.

Pojęciem, które syntetyzuje cały myślowy wysiłek Moltmanna, jest „perychoreza” (jednoczące wzajemne przenikanie się i pozostawanie w sobie różnych elementów). Zapożyczył on ten termin z teologicznej tradycji, przede wszystkim od chrześcijańskiego Wschodu, i szeroko go docenił w swej własnej teologii, jako klucz interpretacyjny o prawdziwie uniwersalnym znaczeniu. Najpierw uczynił to w refleksji o Bogu, a następnie w refleksji o świecie. Pojęcie „perychorezy”, historycznie patrząc, zostało przeniesione na pole trynitologii,

¹⁰⁸ We wstępie do polskiego wydania *Gott in der Schöpfung*, J. Moltmanna, J. Bolewski SJ stwierdza: „Trudno znaleźć w jego niniejszej książce wypowiedzi, które byłyby nie do przyjęcia z punktu widzenia teologii katolickiej. (...) Pewien niedosyt mogą najwyższej wywołać braki – w rozważaniach dotyczących problematyki zła i grzechu. Tradycja katolickiej nauki o stworzeniu omawia tę problematykę w nauce o grzechu pierwotnym. Moltmann ogranicza się jedynie do ogólnych uwag o skażeniu dobrogo stworzenia przez grzech”. BOLEWSKI, *Teologia dla nowej ewangelizacji*, s. 23.

gdzie tłumaczy jedność trzech Osób, z kontekstu chrystologicznego, gdzie miało wyjaśniać jedność dwóch natur, a jeszcze wcześniej miało właściwe sobie miejsce w filozofii, gdzie wskazywało na ścisły związek między duchem i materią w człowieku¹⁰⁹. Teraz Moltmann z kontekstu trynitarnego przenosi znowu to pojęcie do kosmologii, aby móc opisać zarówno ścisłe związki spajające wszystkie stworzenia w jeden ziemski organizm, jak i wzajemny stosunek między Bogiem i światem.

Tak zatem jak Osoby Boskie, będąc różne od siebie, tworzą jedność we wzajemnym zamieszkiwaniu siebie, współprzenikaniu i współrelacyjności, *tak też* świat jest ukonstytuowany ze stworzeń wzajemnie powiązanych i współzależnych, i *tak też* dokonuje się wzajemne oddziaływanie między Trójcą Świętą a kosmosem. Innymi słowy, tak jak Ojciec mieszka w Synu na sposób ojcowski, a Syn mieszka w Ojcu na sposób synowski, tak Najświętsza Boża Trójca zamieszkuje świat na sposób boski-trynitarny i świat mieszka w Bogu na swój światowy sposób. Nie chodzi przy tym o metaforę czy jakąś inną formę analogicznego użycia terminów, ale o ścisłe pojęcie „perychorezy”, z którym łączy się także współdzielenie atrybutów: *communicatio idiomatum*, które *nie separuje* i *nie stapia* uczestników wydarzenia perichoretycznego. Widziana w skali kosmicznej, owa komunikacja właściwych cech oznacza, że „stworzenia uczestniczą w Boskich właściwościach wieczności i wszechobecności, tak jak zamieszkujący Bóg współdzieli ich ustalony czas i ich ograniczoną przestrzeń, przyjmując je w siebie samego”¹¹⁰. Koncepcji Trójcy Świętej, zamieszkującej otwarty dom świata odpowiada zatem koncepcja świata zawartego

¹⁰⁹ «Perychoreza» jest terminem, który w antropologii neoplatońskiej służył do wyjaśnienia, w jaki sposób dusza jednoczy się ściśle z ciałem, nie stapiając się z nim jednak. Termin ten został zastosowany przez Grzegorza z Nazjanzu, w podobnym znaczeniu, do wyjaśnienia zjednoczenia dwóch natur w Chrystusie. Z takim znaczeniem został przejęty przez autorów bizantyjskich, którzy widzieli w ludzkiej złożoności (dusza z ciałem) analogię Wcielenia (natura Boska z naturą ludzką). Idąc w ślad za Pseudo Cyrylem, Jan Damasceniński posługiwał się pojęciem «perychorezy», stosując je analogicznie do wyjaśnienia jedności, nierozdzielnej i niestapialnej, między trzema Osobami Boskimi. Zob. B. STUDER, *Pericoresi*. W: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. T. II. Red. ANGELO DI BERARDINO. Genova 1994 k. 2753. Por. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Roma 1996² s. 134-136.

¹¹⁰ MOLTMANN, *L'avvento di Dio*. s. 337.

w otwartym życiu Trójcy. Ale wymiana atrybutów między Bogiem a światem nie kończy się na tym, ponieważ w ich wzajemne współprzenikanie się wkracza także *nicość*! – *nihil* stwórczego wydarzenia i *nihil* śmierci Chrystusa na krzyżu – jako centrum historii Boga i świata.

Od tego momentu nie można zbiec przed wrażeniem, że w koncepcji perychorezy, tak jak użytkuje ją Moltmann, odnajdujemy właściwie synonim „syntezy” w sensie dialektycznym: nie ma bowiem takiego dualizmu, który w jego teologii nie mógłby być rozwiązany, przez włączenie go w wymiar perychoretyczny.

2. ATUTY TEOLOGICZNEJ DEBATY

Krytyka stanowiska Moltmanna byłaby chybiona, gdyby nie obejmowała głębokiego uznania jego teologicznych intuicji. Wszyscy autorzy włączający się w debatę nad dziełami Moltmanna, zaświadczenia samym swym zaangażowaniem, że jego myśl, często kontrowersyjna, okazała się bardzo inspirująca. Każdy z elementów krytyki wcześniej nakreślonej, może wskazać kierunek teologicznego poszukiwania każdemu, kto z wrażliwością podejrze do doświadczenia Trójcy Świętej i będzie uważny na głosy, dochodzące z wnętrza świata i historii. To nie jest przypadek, że myśl Moltmanna jest często cytowana w teologicznych pracach dedykowanych tajemnicy Boga i świata. Coraz rzadziej też spotkać można zdecydowanie wyrażane obiekcje.

a) *Ku doświadczeniu Boga Trójjedynego*

Ścisły związek, jaki zachodzi w teologii Moltmanna, między doktryną o Bogu i doktryną o stworzeniu, jest odzwierciedleniem prawdy o tym, że Bóg Trójca pozwolił człowiekowi doświadczać Swojej stwórczej i zbawczej obecności w świecie. Objawienie Boże jest prawdą, którą można dzięki wierze przeżywać i która nie pozwala się skreślać w jakimś abstrakcyjnym systemie idei, w pakiecie zdań, nie mających realnego wpływu na konkretne życie. Słusznie postąpił Moltmann, decydując się na pogłębienie teologicznego wymiaru „doświadczenia” Boga¹¹¹ i jest zupełnie naturalne, że w swej teolo-

¹¹¹ Chwali go za to np. FAVARO. *Lo Spirito Santo, il cosmo e la storia*. s. 151.

gii, własne doświadczenie wiary uczynił stałym punktem odniesienia. Tylko teologia uprawiana z osobistym zaangażowaniem w wierze, nie oderwie się nigdy od życia¹¹².

Teolog pomaga sformułować pytania, które wypływają z ludzkiego doświadczenia oraz wyrazić wątpliwości, które prędzej czy później nękają tych, którzy najbardziej paradoksalne prawdy wiary, jak tajemnica Trójcy Świętej i tajemnica śmierci krzyżowej Bożego Syna, przyjmują zbyt lekko, z wiarą zredukowaną do poziomu jakiejś obojętnej akceptacji. Twórczość Moltmanna jest ciągłym zaproszeniem do odwagi i uczciwości w myśleniu o własnym życiu, bez uciekania od pytań sprowokowanych bolesnymi doświadczeniami. Istnieje bowiem „miejsce”, w którym znajdują się odpowiedzi na ludzkie pytania. Jest nim tajemnica Boga obecnego w historii i zainteresowanego życiem świata. Jest to „miejsce” dostępne człowiekowi.

Teolog z Tybingi stale podkreśla, że doświadczenie Boga dane jest człowiekowi jako doświadczenie trynitarnie: niezasłużonej łaski Chrystusa, tzn. spotkania i komunii z Nim; miłości Boga Ojca, ku któremu możemy zwracać się z synowską zażyłością; daru jedności w Duchu Świętym, czyli daru wspólnoty ze wszystkim, co Duch Boży przenika oraz ożywia (por. 2Kor 13. 13)¹¹³. Niewyczerpanym źródłem tego doświadczenia wiary jest Pascha Chrystusa, tajemnica Jego śmierci krzyżowej, powstania z martwych i życia w mocy Ducha. Doświadczenie trynitarnie, to doznanie miłości Bożej, które koncentruje się w tajemnicy krzyża. Jeśli więc *ubi caritas, ibi Deus est* to z całą pewnością *ubi crux, ibi Deus*.

Mówienie o doświadczeniu Trójcy Świętej i wskazywanie „miejsc” owego zbawiennego doświadczenia, stało się na przełomie tysiącleci,

¹¹² Jeszcze raz warto zaznaczyć, że w ten sam sposób także potrzeba patrzeć na tradycję teologiczną, jako na owoc eklezyjalnego doświadczenia wiary, czyli wspólnotowego i osobistego zarazem doświadczenia tajemnicy Bożej (tego u Moltmanna brakuje). Teologia soborów ekumenicznych, Ojców Kościoła, teologów średniowiecznych, nowożytnych i współczesnych nie jest, w gruncie rzeczy, jakimś suchym czy abstrakcyjnym rozważaniem, ale jest wyrażeniem przeżywanej wiary, jest wyrazem spotkania z Bogiem, doświadczanym w łonie Kościoła, w modlitwie i adoracji. Wpływy filozoficzne i inne są nieuniknione, ale to nie one określają prawdę wiary, nawet jeśli kształtują jej ekspresję.

¹¹³ MOLTMANN, *Esperienze di pensiero teologico*. s. 296-299. Zob. ten sam tekst opublikowany w: *Bóg nadziei*. s. 134-137.

także dzięki teologii J. Moltmanna, wyznacznikiem teologicznej odnowy i jest dojrzałym owocem „odkrycia na nowo” potencjału refleksji trynitarniej¹¹⁴.

b) Ku głębszemu zrozumieniu Trójcy Świętej

Po lekturze dzieł Moltmanna, trudno jest zrezygnować z trynitarnego modelu myślenia (rzeczywistość ma źródło w miłosnej komunii Osób Bożych) na rzecz uproszczonych twierdzeń o podłożu praktycznie deistycznym (rzeczywistość ma początek w nieporuszonej Absolutnie). Nawet, jeśli nie podziela się osądu Moltmanna, odnoszącego się do monoteizmu chrześcijańskiego, prawdą jest, że skupił on uwagę wielu teologów na kwestiach, dotyczących relacji między Trójcą Świętą a historią, między Trójcą Świętą a światem, i uwypuklił wspólnotowy, wzajemnie „otwarty i gościnnie” (perychoretyczny) wymiar rzeczywistości boskiej i stworzonej.

Potrzeba docenić to, z jakim naciskiem Moltmann ukazuje konkretność doktryny trynitarniej, wobec wcześniejszego zaniedbania jej „praktycznego” wymiaru, czyli życiowego znaczenia wiary w Boga, który jest Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Teolog pokazuje, jak wyobrażenie o Bogu, prawdziwe bądź wypaczone, przekłada się nie tylko na osobistą więź człowieka z Bogiem, ale także na relacje społeczne i na postawę ludzi wobec całego stworzenia. Godne uznania jest także „ponowne odkrycie Trójcy” jako oryginalnego i wzorczego modelu rzeczywistości, a więc także jako modelu kluczowego dla wyjaśnienia najgłębszego znaczenia każdej wspólnoty i każdego wydarzenia historycznego.

Jeśli chodzi o obraz Boga, Moltmann słusznie demaskuje, jako fałszywą, ideę Boga odległego, samotnika, czy nawet „tyrana”, górującego ponad całym stworzeniem, obojętnego i nieporuszonego wobec

¹¹⁴ Zob. na gruncie katolickim: G. M. SALVATI. *Io Uno e Trino, la Trinità come modello del cristiano*. Roma 1997 s. 130-143. Marco Salvati OP wskazuje na trzy miejsca doświadczenia trynitarnego: Kościół – liturgia i sakramenty Kościoła – cierpienie. Dla porównania: R. PANIKKAR. *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*. Assisi 1989: autor przekonuje, że każde autentyczne spotkanie z rzeczywistością (i autentyczna duchowość każdej religii) prowadzi do doświadczenia Trójcy, bo cała rzeczywistość jest trynitarna.

swego własnego dzieła¹¹⁵. Takiemu obrazowi Boga, przeciwstawia obraz Trójcy Świętej, głęboko zaangażowanej w historię stworzenia i uczestniczącej w jego cierpieniach. Ta zmiana, którą S. Busato nazywa *rewolucyjną*, zostaje wprowadzona do pojęcia Boga poprzez krzyż Chrystusa i „przedstawia fundament teologiczny odpowiadający naszej chrześcijańskiej solidarności z odrzuconymi, opuszczonymi i uciśnionymi tego świata”¹¹⁶. Taki obraz Boga trynitarnego, który jest otwarty na coraz szersze przymierze życia, zdolne ogarnąć historię i cierpienia z nią związane, może zostać śmiało przyjęty w myśli chrześcijańskiej. Potrzeba jednocześnie rozważać, by nie doszukiwać się zuchwale historycznych pęknięć, rozdarć, złamań, i rozmaitych negacji w istocie życia Boga¹¹⁷.

Możliwa jest więc i konieczna trynitarna doktryna krzyża, jak możliwa jest także trynitarna doktryna stworzenia, która pozostanie wierna tradycji wiary (doktrynie i doświadczeniu), pojęciom metafizycznym bardziej precyzyjnym i łatwiej, mimo wszystko, przyswajalnym oraz otwartemu zasluchaniu w objawienie Boże, świat i historię¹¹⁸.

¹¹⁵ Por. DEANE-DRUMMOND. *A Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*. s. 560; BUSATO. *Il cammino della speranza*. s. 278.

¹¹⁶ *Tamże*. s. 240. Ponadto, S. Busato docenia „zaangażowanie Moltmanna w «odmaskulinizowanie» Boga, aby pójść daleko poza klasyczny obraz patriarchy”. Rzeczywiście, Moltmann łączy cechy żeńskie do swego obrazu boskości, aby na bazie nowej wizji Boga skorygować ludzką wynaturzoną wolę panowania. Taka korekta jednak nie wydaje się propozycją wystarczająco umotywowaną. Mocną krytykę w tym względzie wyraża MOLNAR. *The Function of the Trinity*. s. 694. Natomiast J. Boleski podkreśla, iż Moltmann „daleki jest od naiwnego przekonania, że w miejsce skrajnego maskulinizmu wystarczy przyjąć równie skrajny feminizm. Rozwiązanie widzi raczej w perspektywie mesjańskiej, w której rywalizacja płci ustępuje nowemu królestwu – dzieci”. BOLEWSKI. *Teologia dla nowej ewangelizacji*. s. 24.

¹¹⁷ Pojęcia „*perychorezy*”, „*wzajemności*”, „*relacyjności*”, „*życia*”, „*historii*”, „*krzyża*”, „*kenozy*”, „*opuszczenia*” itp. są potrzebne do wyrażenia bogactwa tajemnicy Bożej, ale muszą być stosowane w języku analogicznym, który nie rezygnując z paradoksów, nie utożsamia ich z samą boską istotą. Potrzeba też uwolnić te pojęcia z założeń pewnej „*radykalnej antymetafizyczności*”. BUSATO. *Il cammino della speranza*. s. 74.

¹¹⁸ Zob. np. SALVATI. *Teologia trinitaria della croce*; TENZE. *Dimensione trinitaria della creazione*. W: *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*. Red. RENZO GERARDI. Roma 1990 s. 65-93. Warto porównać propozycje sformułowane w: P. CODA. *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà e nuova creazione*. W: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA. *Futuro dell'uomo e futuro del cosmo*. s. 191-232.

c) *Ku otwartości człowieka na los stworzenia*

Moltmann jest wyczulony na głosy, które niosą wiadomość o niesprawiedliwości i ucisku. Umie i chce dostrzegać różne znaki protestu „słabych” tego świata. Pragnie on poprzez swoją teologię dopomóc, by protest ten usłyszano. W jego ekologicznej doktrynie stworzenia, przede wszystkim samo stworzenie, poddane ludzkim nadużyciom, wyraża swój lament.

Według Envera Bardulli, książka Moltmanna *Bóg w stworzeniu* „bardziej niż jakakolwiek inna, uchwyciła fundamentalne i stale rosnące znaczenie kwestii środowiska naturalnego w refleksji teologicznej i interpretuje, w sposób satysfakcjonujący, wymóg ukazania nowych teologicznych założeń dla postaw przyjmowanych przez chrześcijan w nowej fazie cywilizacji. Rozważa ona rzeczywistość stworzoną, w perspektywie jej przeznaczenia: stania się ojczyzną i mieszkaniem chwały Boga”¹¹⁹. Bardziej stonowany osąd prezentuje Stefano Busato, dla którego „wkład Moltmanna, choć jeszcze niekompletny, kładzie bazę pod formułę pewnej etyki stworzenia, która byłaby w stanie radykalnie zmierzyć się z problemem [ekologicznym]”¹²⁰.

Wzmiankowana zasługa Moltmanna leży w ciągłym ukazywaniu perychoretycznego wymiaru stworzenia, będącego konsekwencją jego pochodzenia i wymiaru trynitarnego. Wszystkie stworzenia są wzajemnie od siebie zależne, właściwie zamieszkują się nawzajem i żyją jedno dla drugiego, w historycznej wędrówce od początku do eschatologicznego spełnienia, w którym całe stworzenie przyoblecze się w wymiar sabatyczny, czyli zamieszka w odpoczynku miłości trynitarnej i Bóg sam spocznie w nim.

W związku z tym, kryzys ekologiczny dotyczy nie tylko pewnego szkodliwego *status quo*, z którym człowiek musi się zmierzyć, ale dotyczy całego Bożego planu, włączając wspólne przeznaczenie wszystkich stworzeń. Sytuacja kryzysowa pociąga więc za sobą kwestię „religijnej” odpowiedzialności ludzi wobec Boga Stworzyciela i wobec Boga obecnego w stworzeniu. Zgodnie z założeniem Moltmanna, to właśnie „myśl trynitarna musi przygotować drogę dla wyzwalającej

¹¹⁹ E. BARDULLA. *I cristiani di fronte alla questione ambientale*. W: *Questione ecologica e coscienza cristiana*. Red. A. CAPRIOLI i L. VACCARO. s. 116.

¹²⁰ BUSATO. *Il cammino della speranza*. s. 213.

i uzdrawiającej refleksji nad zniszczoną rzeczywistością¹²¹. Odnowa ludzkiej świadomości „ekologicznej” zaczyna się z przyjęciem trynitarnego wymiaru życia Bożego¹²². Wprowadzenie w trynitarnie rozumienie rzeczywistości jest procesem ciągłym i domaga się stałego nawrócenia starej egocentrycznej mentalności na „myślenie w kategoriach relacji i zamieszkiwania w sobie”¹²³.

Interesująco brzmią propozycje skonkretyzowania ekologicznej orientacji jako pewnej „polityki ekologicznej”, która, na przykład, doprowadziłaby do ustanowienia „szabatu ziemi”, liturgicznego „święta ziemi” i „praw zwierząt”. Wizja ta „przedstawia z pewnością podziwu godną próbę dania odpowiedzi z perspektywy teologicznej na wielkie problemy”¹²⁴, ale nie ukazuje wymiaru prawdziwie chrześcijańskiego – osobistego nawrócenia człowieka i jego ufnego przylgnięcia do Chrystusa Zbawiciela świata.

To prawda, że ten świat pilnie potrzebuje ludzi uwrażliwionych na kosmiczny wymiar swego życia i swego wiecznego przeznaczenia. Wymiar ten jest od wieków włączony głęboko w tradycję chrześcijańską, zawsze żywą w liturgii¹²⁵. Człowiek nie będzie w stanie wyrzec się swojej woli władzy, jeśli będzie musiał wciąż używać swej władzy, aby ocalić stworzenie. Nie będzie nigdy zdolny powstrzymać się od realizacji swoich projektów, jeśli to za pomocą swoich projektów będzie musiał bronić świata. Nie wystarczy zrobić rozróżnienie między władzą właściwą i niewłaściwą, mocami dobrymi i złymi, między projektami budującymi i niszczyielskimi, aby wszystko umieścić we

¹²¹ MOLTSMANN. *Trinità e Regno di Dio*. s. 19.

¹²² POR. G. M. SALVATI. *Crisi ecologica e concezione cristiana di Dio*. „Sapienza” 2:1990 s. 159.

¹²³ MOLTSMANN. *Trinità e Regno di Dio*. s. 29.

¹²⁴ BUSATO. *Il cammino della speranza*. s. 212. Próba ta jednak zostaje skrytykowana ze względu na swą niespójność z wymogami współczesnego życia i z wymogami nauk.

¹²⁵ POR. J. RATZINGER. *Introduzione allo spirito della liturgia*. Cinisello Balsamo 2001 s. 20-31. Niestety Moltmann nie docenia zbawczej skuteczności liturgii, a w szczególności sakramentów. Dla niego, sakramenty (chrzest i wieczerza Pańska) są raczej znakami opisującymi (*signum cognoscitivum*) eschatologiczno-mesjańskie wydarzenie Chrystusa Zmarłego i Zmartwychwstałego, niż znakami skutecznymi, które komunikowałyby łaskę (*signum causativum*) i znakami aplikującymi zbawienie dokonane przez Chrystusa. Zob. G. PASSAMONTE. *Prospettive sacramentali di J. Moltmann*. „Ho Theologos” 3:1995 s. 342-343.

właściwym stwórczym porządku – to byłoby może wystarczające, gdyby człowiek nie był grzesznikiem. Tym, czego potrzebuje całe stworzenie, jest objawienie się synów Bożych, czyli tych, którzy są wolni w używaniu władzy i w projektowaniu, ponieważ ich życie pochodzi w całości od Ojca, przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Liturgia chrześcijańska, zwłaszcza sakramenty Kościoła, są miejscem, gdzie człowiek uczy się tej synowskiej wolności, gdzie otrzymuje w darze uzdolnienie do braterskiej miłości poprzez przebaczenie i gdzie człowiek czuje się zaangażowany wraz z całym stworzeniem w kosmiczny hymn pochwały Boga. Wymiar trynitarny i wymiar „ekologiczny” stworzenia jaśnieją dziś, tak jak zawsze, w akcie adoracji Boga.

Zakończenie

Warto, by w zakończeniu refleksji poświęconej wspólnemu ujęciu nauki o Trójcy Świętej i nauki o stworzeniu w teologii Jürgena Moltmanna, wybrzmiała jego celna intuicja, sformułowana przed prawie trzydziestu laty: „Myśl trynitarna musi przygotować drogę dla wyzwalającej i uzdrawiającej refleksji nad tajemnicą zniszczonej rzeczywistości”¹²⁶. Należy z uznaniem powiedzieć, że teolog z Tybingi po dziś dzień nie ustaje w realizacji tego teologicznego projektu. Poprzez swoje dzieła, wielokrotnie czynił się „głosem” uciśnionego stworzenia, które poddane jest niesprawiedliwości i przemocy, zarówno w wymiarze społecznym, jak i przyrodniczym. Teologiczne propozycje wybitnego ewangelickiego pastora, choć nie są wolne od defektów, doktrynalnie problematycznych tendencji i zawłości, okazują się być nade wszystko przepełnione taką uwagą wobec cierpienia i taką troską o wyzwolenie upokorzonych ludzkich społeczności oraz dewastowanego środowiska, jaka powinna cechować wszystkich głosicieli orędzia chrześcijańskiego. W tym Jürgen Moltmann jest naprawdę przekonujący, bo tylko teologia wrażliwa na głos wydobywający się z ludzkich i ziemskich otchłani jest prawdziwie wierna Słowu, które zstępuje z wyżyn nieba i *vice versa*.

¹²⁶ MOLTSMANN, *Trinita e regno di Dio*. s. 19.

TRINITÀ E CREAZIONE NELLA TEOLOGIA
DI JÜRGEN MOLTMANN

DIREZIONI DI CRITICA

S o m m a r i o

L'idea più rilevante e incantevole, ma nello stesso tempo equivoca, del pensiero di Jürgen Moltmann è quella di una „pericoretica comunione di vita” che abbraccia l'intera realtà divina e creaturale. Stando al ragionamento di Moltmann, risulta ingiustificabile pensare Dio e il suo mondo separatamente. Egli propone di re-immaginare il mistero trinitario in modo da „renderlo” conforme alla croce di Cristo ed alla storia dolorosa del creato. Alcuni pericoli dottrinali, che tale *re-immaginazione* comporta, non sono il frutto dell'idea stessa della comunione fra la Trinità e la creazione, ma dipendono dall'impostazione dialettica di tale concetto. Le principali direzioni di critica possono essere indicate nel modo seguente: la sottovalutazione dall'esperienza ecclesiale di Dio, il pericolo del triteismo, l'ombra del modalismo patripassianista, la tonalità gnostica dell'atto creativo, l'ingiustificato allargamento del concetto di *kenosi*, il difetto antropologico in teologia, l'infondato rifiuto dell'antropocentrismo e l'impiego dialettico del concetto di *pericoresi*. La valutazione positiva delle proposte di Moltmann si riassume in tre punti: l'esperienza della Trinità, un modo di pensare trinitario „per comunioni e relazioni” e la sensibilità cosmica dell'uomo.

Slova kluczowe: Jürgen Moltmann, teologia Boga, teologia Trójcy Świętej, teologia stworzenia, teologia protestancka

Key words: Jürgen Moltmann, theology of God, theology of the Holy Trinity, theology of creation, Protestant theology

