

WYKAZ SKRÓTÓW

BC - W. Hryniewicz, Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga, CT 51 (1981) nr 2, s. 5 - 24.

BN - W. Hryniewicz, Bóg naszej nadziei. Szkice dogmatyczno - ekumeniczne, Opole 1989.

TKJ - W. Hryniewicz, Tajemnica Kaina i Judasza. Rozważania teologiczne, „Więź” 28 (1985) nr 10 - 12, s. 121 - 134.

KKK - Katechizm Kościoła katolickiego, Pallottinum 1994.

KM - W. Hryniewicz, Krzyż w misterium paschalnym Chrystusa. Ku staurologii paschalno - eschatologicznej, AK 79 (1987) t. 109 nr 470, s. 22 - 37.

NW - W. Hryniewicz, Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka, STV 33 (1995) nr 2, s. 91 - 110.

NZ - W. Hryniewicz, Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii strachu do eschatologii nadziei, Warszawa 1989.

PO - W. Hryniewicz, „Pocieszyć Pocieszyciela”, „Znak” 47 (1995) nr 478, s. 103 - 105.

PW - W. Hryniewicz, Pojednanie ofiar z winowajcami, „Znak” 47 (1995) nr 480, s. 120 - 122.

RB - W. Hryniewicz, Pojednanie ludzi i radość Boga, „Znak” 46 (1994) nr 475, s. 103 - 105.

TM - W. Hryniewicz, Tajemnica milczenia Boga, „Znak” 47 (1995) nr 477, s. 20 - 28.

* Oprócz skrótów podanych w wykazie w pracy wykorzystano skróty zamieszczone w: Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów, oprac. J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa, Lublin² 1993.

Zt2 - W. Hryniewicz, Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, t. 3, Lublin 1991.

Zt3 - W. Hryniewicz, Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, t. 3, Lublin 1991.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

Hryniewicz W., Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga, CT 51 (1981) nr 2, s. 5-24.

Hryniewicz W., Tajemnica Kaina i Judasza. Rozważania teologiczne, „Więź” 28 (1985) nr 10-12, s. 121-134.

Hryniewicz W., Krzyż w misterium paschalnym Chrystusa. Ku staurologii paschalno-eschatologicznej, AK 79 (1987) t. 109, nr 470, s. 22-37.

Hryniewicz W., Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, t. 2, Lublin 1987.

Hryniewicz W., Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej, t. 3, Lublin 1991.

Hryniewicz W., Bóg naszej nadziei. Szkice dogmatyczno - ekumeniczne, Opole 1989.

Hryniewicz W., Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii strachu do eschatologii nadziei, Warszawa 1989.

Hryniewicz W., Pojednanie ludzi i radość Boga. Medytacja teologiczna, „Znak” 47 (1995) nr 477, s. 20-28.

Hryniewicz W., „Pocieszyć Pocieszyciela”, „Znak” 47 (1995) nr 478, s. 103-105.

Hryniewicz W., Pojednanie ofiar z winowajcami, „Znak” 47 (1995) nr 480, s. 120-122.

Hryniewicz W., Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka, STV 33 (1995) nr 2, s. 91-110.

2. Literatura pomocnicza

Altaner B. i Stuiber A., *Patrologia, Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. z niem. P. Pachciarek, Warszawa 1990.

Biela A., *Analogia w nauce*, Warszawa 1989.

Bocheński J. M., *Współczesne metody myślenia*, tłum. z niem. S. Judycki, Poznań 1992.

Bokwa I., *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, STV 30 (1992) nr 2, s. 137-164.

Bokwa I., *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, CT 62 (1992) nr 4, s. 79-88.

Bokwa I., *Jan Paweł II o powszechnej nadziei zbawienia w książce „Przekroczyć próg nadziei”*, PP 112 (1995) t. 286, z. 2, s. 197-200.

Bokwa I., *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, STV 34 (1996) nr 2, s. 51-74.

Danielou J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Znak świątyni czyli obecność Boga*, tłum. z franc. M. Tarnowska, Kraków 1994.

Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. z franc. A. Liduchowska, Kraków 1996.

Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, Lublin 1972.

Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1972.

Katechizm Kościoła katolickiego, Pallottinum 1994.

Lewis C. S., Problem cierpienia, tłum. z ang. T. Szafrński, Katowice 1996.

Myśków J., Elementy metodyki pracy naukowej, STV 21 (1983) nr 1, s. 221-259.

Napiórowski S. C., Jak uprawiać teologię, Wrocław² 1994.

Pieper J., O miłości, tłum. z niem. I. Gano, Warszawa 1993.

Pietras H., Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?, CT 62 (1992) nr 3, s. 21-41.

Piotrowski M., Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary, STV 30 (1992) nr 2, s. 137-164.

Rahner K., Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.

Ratzinger J., Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym, tłum. z niem. J. Zychowicz, Kraków 1995.

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	3
Bibliografia	5
0. Wstęp	10
1. STRONA FORMALNA NAUKI O BOGU	
KS. W. HRYNIEWICZA	15
1. 1. Metodologia teologii ks. W. Hryniewicza.....	16
1. 1. 1. Drogi poznania teologicznego w myśli ks. W. Hryniewicza.....	17
1. 1. 2. Elementy metody teologii ks. W. Hryniewicza....	25
1. 1. 3. Język teologiczny ks. W. Hryniewicza.....	35
1. 1. 3. 1. Analogia.....	35
1. 1. 3. 2. Antropomorfizmy i metafory.....	37
1. 1. 3. 3. Paradoks i antynomia.....	38
1. 1. 3. 4. Styl prac ks. W. Hryniewicza.....	41
1. 2. Źródła nauki o Bogu ks. W. Hryniewicza.....	42
1. 2. 1. Źródła teologiczne natchnione: Pismo Święte....	43
1. 2. 2. Źródła teologiczne nienatchnione.....	50
1. 2. 2. 1. Nauczanie Ojców i pisarzy Kościoła.....	50
1. 2. 2. 2. Nauczanie teologów.....	56
1. 2. 2. 3. Inne nienatchnione źródła teologiczne..	64
1. 3. Podstawy teologiczne nauki o Bogu	
ks. W. Hryniewicza.....	71

1. 3. 1. Jezus Chrystus w nauce o Bogu ks. W. Hryniewicza.....	72
1. 3. 2. Zakres nauki o Bogu ks. W. Hryniewicza.....	80
2. STRONA MERYTORYCZNA NAUKI O BOGU KS. W. HRYNIEWICZA	85
2. 1. Bóg jako tajemnica.....	86
2. 2. Bóg jako miłość.....	89
2. 3. Bóg zdolny do cierpienia.....	96
2. 3. 1. Bóg a cierpienie ludzi.....	97
2. 3. 2. Bóg a cierpienie Syna Bożego.....	98
2. 3. 3. Istota cierpienia Boga.....	114
2. 4. Bóg sprawiedliwy.....	124
2. 4. 1. Bóg wierny wobec swych zbawczych obietnic i pragnący zbawienia wszystkich stworzeń.....	124
2. 4. 2. Istota sprawiedliwości Boga.....	131
2. 5. Bóg a wolność.....	137
2. 5. 1. Wolność Boga.....	138
2. 5. 2. Bóg a wolność ludzi.....	139
ZAKOŃCZENIE.....	156

WSTĘP

Ks. prof. dr hab. Waław Hryniewicz jest kierownikiem katedry teologii prawosławnej w Instytucie Ekumenicznym KUL. Zajmuje się głównie teologią staroruską, soteriologiczną i eschatologią prawosławną oraz chrześcijańską teologią paschalną. Rozważania wchodzące zwłaszcza w zakres ostatniej z wymienionych dziedzin, ale pośrednio związane i z pozostałymi, doprowadziły go do poglądów, które budzą zastrzeżenia części teologów. Najbardziej kontrowersyjna jest jego eschatologia, w ramach której głosi nadzieję na ostateczne i powszechne pojednanie z Bogiem wszystkich stworzeń rozumnych. Za jego sprawą problem ten jest szeroko dyskutowany przez polskich teologów. Jednak, jak dotąd, nie pojawiło się obszerniejsze studium na temat jego nauki o Bogu. A przecież określona wizja Boga, który jest „przedmiotem” teologii,¹ leży u podstaw każdej dyscypliny teologicznej i w znacznej warunkuje jej twierdzenia; od jej prawdziwości zależy prawdziwość innych nauk teologicznych. Jeśli bowiem sam „przedmiot” teologii pojmowany jest fałszywie, to jest wysoce prawdopodobne, że i pozostałe jej części będą błędne. Dlatego naukowa krytyka nauki o Bogu Hryniewicza może umożliwić lepsze zrozumienie innych jego poglądów i rozszerzyć pole dyskusji na ich temat. Jest to tym bardziej niezbędne, że teologowi z Lublina zarzuca się „specyficzną koncepcję Boga”, rozumiejąc przez to, że jest ona

¹ S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław² 1994, s. 53n.

niezgodna z nauką Kościoła.² Ale nie tylko z tego względu jest ona warta dokładnego rozważenia. Lektura dzieł Hryniewicza ukazuje między innymi Boga zdolnego do cierpienia, który to atrybut nieczęsto bywa Mu przypisywany. Dlatego warto zastanowić się, w jaki sposób teolog ten doszedł do takich poglądów i na ile są one wiarygodne i uzasadnione.

Stąd celem niniejszej pracy jest możliwie pełne przedstawienie poglądów lubelskiego teologa na temat Boga i ich krytyczne opracowanie. Trzeba przy tym pamiętać, że „nauka jest to zespół czynności poznawczych zmierzających - w sposób uporządkowany, metodyczny - do osiągnięcia wiedzy o rzeczywistości. Metodyczny znaczy tu: systematyczny, planowy, według określonej metody. Metoda to 1^o sposób systematycznie stosowalny, czyli dobór i układ czynności przyporządkowany określonemu celowi, nadający się do powtarzania (do wielokrotnego stosowania), 2^o zespół reguł, wyznaczający sposób postępowania (działania) w danej sprawie. Ten sposób uzyskiwania wiedzy - dostosowany do przedmiotu i celu nauki - jest tym, co przede wszystkim wyróżnia poznanie naukowe od innego typu wiedzy i różnicuje poszczególne nauki”.³ Widać więc, że dla nauki szczególne znaczenie ma metoda, która jest tym, co wyróżnia poznanie naukowe od innych typów poznania, charakteryzuje je w sposób najbardziej zasadniczy, bardziej niż przedmiot i cel; metoda teologiczna jest najistotniejszym elementem określenia teologii.⁴ Treść zdań wyrażających osiągniętą w sposób metodyczny wiedzę można nazwać stroną merytoryczną nauki, a ich formę i sposób, w jaki zostały osiągnięte - stroną formalną. Dlatego analiza nauki o Bogu Hryniewicza powinna objąć te dwa jej aspekty: formalny i

² M. Piotrowski, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary*, STV 30 (1992) nr 2, s. 142, 150 i passim.

³ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1987, s. 12.

⁴ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 59.

merytoryczny. Wiąże się to z problemem krytycznego ukazania zastosowanej w niej metody, wykorzystanych źródeł i języka, za pomocą którego została wyrażona - słowem ustalenia jej zgodności z wymogami współczesnej metodologii teologicznej. Dokonanie takiego porównania pozwoli na stwierdzenie, czy w ogóle jest ona nauką, czy innym rodzajem wiedzy oraz na określenie jej wartości. Dodatkowym problemem, jaki w związku z omawianą nauką się nasuwa, jest określenie jej zakresu oraz, o ile nie jest kompletną nauką o Bogu, ukazanie, w miarę możliwości, sposobu rozumienia tej jej części, która nie jest jej przedmiotem. Kwestią dużej wagi jest przedstawienie sposobu, w jaki Hryniewicz traktuje tak szczególne miejsce objawienia Boga, jakim jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Można wprawdzie mówić o Bogu, zupełnie nie odwołując się do tego „źródła teologicznego”, jak to mam miejsce w filozofii Boga, ale teologia, jako że jest właśnie teologią, nie może pominąć go milczeniem. Problem, jaki pojawia się w związku z merytoryczną stroną nauki o Bogu lubelskiego teologa, to uchwycenie jej najważniejszych twierdzeń dotyczących Boga, ukazanie ich genezy, wzajemnych powiązań i zależności, spójności całej nauki, ewentualnych trudności, a także stosunku do nauki innych teologów.

Metoda zastosowana w niniejszej pracy jest metodą cząstkową i dlatego może być jedynie opisana.⁵ Przybiera ona przy tym dwie odmiany w zależności od tego, której strony omawianej nauki dotyczy. Jeśli chodzi o jej stronę formalną, to najpierw zebrane i przedstawione będą charakterystyczne przykłady zastosowanej metody, wykorzystanych źródeł, czy użytego języka naukowego. Następnie będą one uporządkowane tak, aby wyeksponować najważniejsze elementy metody, języka i najczęściej stosowane źródła, ukazać strukturę metody i charakterystyczne sposoby operowania źródłami i

językiem. Kolejnym etapem będzie porównanie ukazanego w ten sposób obrazu z wymogami współczesnej metodologii teologicznej. Ostatnia operacja - to sformułowanie wniosków dotyczących zachodzących zbieżności i ewentualnych różnic. Naukowe opracowanie strony merytorycznej myśli Hryniewicza rozpocznie się od zebrania wypowiedzi na określony temat i ich uporządkowania tak, aby możliwe było ukazanie najważniejszych twierdzeń i pojęć, ich struktury i wzajemnych zależności, pewnych faktów szczególnie charakterystycznych, co będzie kolejnym etapem. Następnym krokiem będzie przedstawienie najważniejszych momentów nauczania wybranych teologów i porównania obu nauk. Na koniec nastąpi wyciągnięcie wniosków, co do podobieństwa i różnic przedstawionych myśli.

Nauka o Bogu teologa z Lublina zawiera się w formie rozproszonej w różnych jego dziełach, stąd wszystkie one będą w niniejszej pracy wykorzystane. Jednak najpełniej ukazuje się w związku z nauką o nadziei zbawienia dla wszystkich zawartej w książce „Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii strachu do eschatologii nadziei”. Wprawdzie w pracy tej nie jest rozbudowana w szczegółach, ale znajdują tu odbicie prawie wszystkie idee najbardziej charakterystyczne dla Hryniewicza. Dlatego będzie ona podstawą poniższych rozważań. Inne prace lubelskiego teologa zostaną wykorzystane zwłaszcza w tych miejscach, w których pozycja podstawowa milczy lub formułuje naukę bardzo lakoniczną. Pojawia się przy tym trudność szczególnego rodzaju, gdyż w trakcie powstawania niniejszej pracy mogą ukazać się nowe pozycje Hryniewicza dotyczące nauki o Bogu. Zostaną one uwzględnione tylko wtedy, gdy będą wносиły szczególnie ważne lub całkiem nowe elementy. W przeciwnym razie, w miarę możliwości, jedynie ich

⁵ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 72.

pojawienie się będzie sygnalizowane w przypisach. Ponieważ nauka teologa z Lublina ma być porównywana z wymaganiami współczesnej metodologii, najnowsze jej ustalenia zaczerpnięte będą z pracy S. C. Napiórkowskiego „Jak uprawiać teologię?”. Jej część merytoryczna skonfrontowana będzie przede wszystkim z nauką ks. Wincentego Granata, ale również z nauką innych teologów.

Z tego, co zostało dotąd powiedziane, wyłania się następujący układ niniejszego studium: pierwszy rozdział dotyczący strony formalnej nauki o Bogu Hryniewicza ukáže w kolejnych punktach jej metodę, źródła i podstawy teologiczne. Rozdział drugi zaś, omawiający jej stronę merytoryczną, zanalizuje w kolejnych punktach Boga pojętego jako tajemnicę; miłość i Boga miłującego człowieka, pragnącego zbawienia wszystkich i sprawiedliwego; wolnego i szanującego wolność stworzeń.

1. STRONA FORMALNA NAUKI O BOGU

KS. W. HRYNIEWICZA

Zanim zanalizowane zostaną główne twierdzenia nauki o Bogu Hryniewicza, czyli jej treść, należy ukazać sposób, w jaki zostały osiągnięte, tj. metodę. Specyfika nauki, jaką jest teologia, wymaga także uwzględnienia zagadnienia źródeł teologicznych. Jeśli bowiem „do istoty poznania teologicznego należy rozważanie ‘przedmiotu’ w świetle Słowa Bożego”,¹ to konieczne jest uprzednie zapoznanie się z tym Słowem. Zawarte jest ono w Piśmie Św. i Tradycji, czyli źródłach teologii. Stąd konieczne będzie pokazanie stopnia wykorzystania tychże przez Hryniewicza w swej nauce o Bogu. Pozwoli to na określenie wartości argumentacji i miejsca omawianej nauki na linii rozwoju teologii. Istotne znaczenie będzie miało również ukazanie jej podstaw teologicznych. Chodzi tu o tę część nauki o Bogu, którą lubelski teolog przyjmuje jako zrozumiałą i nie rozwija jej w swych pracach, ale której obecność mimo to da się zauważyć. Należy także pokazać, jaki jest jego stosunek do wydarzenia Jezusa Chrystusa, w

¹ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 59.

którym - jak pisze św. Jan od Krzyża - „Bóg powiedział nam wszystko i raz na zawsze”.²

Tak więc w punkcie pierwszym niniejszego rozdziału mowa będzie o metodzie, w drugim - o źródłach, w trzecim - o podstawach teologicznych nauki o Bogu Hryniewicza.

1. 1. Metodologia teologii ks. W. Hryniewicza.

Punktem wyjścia pracy naukowej jest postawienie pytania zwanego problemem.³ Postawić je można bądź w oparciu o własne przemyślenia na dany temat, bądź - co jest szczególnie widoczne w takiej nauce jak teologia - na podstawie pytań innych ludzi, którzy nie są w stanie na nie odpowiedzieć, odpowiadają częściowo lub błędnie. W teologii pierwszy sposób nazywany jest drogą odgórną poznania teologicznego, zaś drugi drogą oddolną.⁴ Warto więc przeanalizować niektóre dzieła Hryniewicza pod kątem przebytej w nich drogi.

W teologii, zależnie od podjętego tematu, można stosować różne metody. Istnieje integralna metoda teologiczna przyjmująca trzy formy: scholastyczną, pozytywną i mieszaną. Jest ona jednak stosowana rzadko, głównie w podręcznikach i opracowaniach monograficznych. Najczęściej wykorzystuje się tylko niektóre jej elementy, tworząc metodę cząstkową. Takiej metodzie nie nadaje się nazwy, gdyż takie nazwy nie istnieją, ale opisuje się ją.⁵ Już teraz można stwierdzić, że metoda stosowana przez Hryniewicza będzie prawdopodobnie metodą

² Św. Jan od Krzyża, Droga na górę Karmel, II 22, 3 (cyt. za S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 220).

³ J. Myśków, Elementy metodyki pracy naukowej, STV 21 (1983) nr 1, s. 222.

⁴ S. C. Napiórkowski, dz. cyt. s. 60 nn.

⁵ Tamże, s. 63 - 72.

częstkową, gdyż prace jego nie są ani podręcznikami, ani monografiami. Wynika z tego, że należy ją opisać. Kwestia ta wymaga jednak dokładniejszego zbadania, co dokonane zostanie w niniejszym punkcie.

Hryniewicz sam stwierdza, że specyfika języka religijnego polega na tym, iż nie lęka się on analogii, znaku, symbolu, metafory, antynomii i paradoksu, one bowiem tylko pomnażają siłę jego nośności w odniesieniu do niewyraźnej tajemnicy.⁶ Konieczne więc będzie zanalizowanie i opisanie języka, którym posługuje się lubelski teolog oraz przedstawienie tych jego specyficznych elementów, które wykorzystane są celem zwiększenia siły przekazu. W ten sposób została wyznaczona treść niniejszego punktu, która obejmie przedstawienie: dróg poznania teologicznego, metody oraz języka nauki o Bogu teologa z Lublina.

1. 1. 1. Drogi poznania teologicznego w myśli ks. W. Hryniewicza.

Droga odgórna poznania teologicznego polega na odczytywaniu przez teologa Słowa Bożego tylko dlatego, że jest ono Słowem Bożym. Mniej ważne natomiast jest, czy ktoś oprócz niego zainteresuje się teraz, bądź w przyszłości, osiągniętymi wynikami. Teolog ma świadomość absolutnej suwerenności Boga i autorytetu Jego Słowa. Przyjmuje on postawę słuchacza, otwarcia i oczekiwania oraz gotowości do posłuszeństwa.⁷

Droga oddolna poznania teologicznego rozpoczyna się wsłuchaniem w pytania i problemy wiernych. Następnie teolog konfrontuje je ze Słowem Bożym i szuka odpowiedzi. Wychodzi więc

⁶ Zt3, s. 44.

⁷ S. C. Napiórkowski, dz. cyt. s. 61.

od sytuacji człowieka, przyjmuje postawę swoistego antropocentryzmu opartego na wierze, że objawione Słowo Boże wraz z dziełem stworzenia i naprawy są dla człowieka i jego zbawienia.⁸

Uważa się, że między tymi drogami nie należy dokonywać wyboru, gdyż teologia podążała obiema, rodząc komplementarność i tworząc jedną teologię chrześcijańską.⁹ Powstaje więc pytanie, czy Hryniewicz preferuje którąś z nich, czy też traktuje je równorzędnie. Odpowiedź na to pytanie, niezależnie od tego jaka ona będzie, wymaga podania przyczyn, które spowodowały wyróżnienie, bądź nie, którejś z dróg. Ponieważ, jak już była o tym mowa we wstępie, nauka o Bogu Hryniewicza rozproszona jest w różnych jego pracach, należy w rozważaniach tego podpunktu uwzględnić najbardziej powiązane z tematyką Boga i jednocześnie z wyraźnie zarysowaną drogą poznania teologicznego, zwłaszcza zaś „Nadzieję zbawienia dla wszystkich”.

W rozdziale pierwszym tejże książki autor zarysowuje sytuację we współczesnej eschatologii. Podkreśla jej chrystologiczną koncentrację, personalizację, myślenie w kategoriach spotkania. Postuluje, by eschatologia stała się wymiarem myślenia teologicznego, odniesienie jej do tajemnicy paschalnej, w świetle której dopiero się rozjaśnia. W dalszych częściach swojej pracy Hryniewicz nie zamierza zajmować się całością tej nauki, ale problemem nadziei na ostateczne i powszechne pojednanie wszystkich stworzeń rozumnych z Bogiem, który fascynuje ludzkie serca i umysły oraz pojawia się coraz bardziej natarczywie w świadomości chrześcijańskiej w XX wieku. Ta świadomość powoli dojrzeje do nowego spojrzenia na problemy eschatologiczne.¹⁰ Swe zadanie lubelski teolog widzi w próbie zadumy „nad tym trudnym,

⁸ Tamże, s. 62n.

⁹ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 63.

¹⁰ NZ, s. 9 - 17.

złożonym i niezwykle delikatnym problemem teologicznym w świetle paschalnej optyki chrześcijaństwa”.¹¹

Z tego krótkiego zarysu widać, że problem, którym ma zamiar zająć się Hryniewicz, jest raczej pytaniem wynikłym z osobistej refleksji nad objawionym Słowem Bożym i dotychczasową nauką Kościoła oraz teologią, niż pytaniem pojawiającym się powszechnie wśród chrześcijan. O tym, że pojawia się ono w szerszej świadomości, wspomina dopiero przy końcu rozdziału i to nie precyzując bliżej, o czyją świadomość tu chodzi. Wprawdzie nadzieja na powszechne zbawienie ma w sobie „przedziwną moc fascynowania ludzkich umysłów i mobilizowania serc”,¹² ale znowu nie wiadomo, kogo fascynuje i jak szeroki jest zakres tej fascynacji. Zresztą użycie tu takich słów, jak „pojawienie się tego problemu w świadomości chrześcijańskiej” i teź „powolne dojrzewanie do nowego nań spojrzenia” świadczą, że autor zdaje sobie sprawę z tego, iż nie jest to problem znacznej części wierzących. Uważa jednak, że dzisiejsi wierni są zdolni go zrozumieć i być może zaakceptować. Dlatego przypomina dawną naukę zepchniętą, jego zdaniem, w cień przez oficjalne nauczanie Kościołów. Biorąc to wszystko pod uwagę należy przyjąć, że jest to przykład drogi odgórnej poznania teologicznego.

Wniosek ten potwierdza dalsza treść omawianej pracy. Rozdział drugi przedstawia lęki eschatologiczne chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego. Rozwijana na zachodzie i wschodzie nauka o końcu, świata, sądzie, Bogu karzącym i odpłacającym za popełnione zło, czekającym grzeszników piekle sprawiła, że Boga zaczęto uważać za mściciela, a sprawiedliwość i odpłatę za najbardziej Boskie cechy. Jego miłość i przebaczenie zostały zepchnięte na dalszy plan i zastąpione z

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² Tamże.

upodobaniem rozwijanymi wizjami apokaliptycznymi, strasznymi obrazami piekła wraz z karami.¹³

Wprawdzie, jak o tym świadczy rozdział trzeci, nadzieja, a niekiedy nawet pewność, że wszyscy będą zbawieni, nigdy w chrześcijaństwie nie wygasła całkowicie, a dziś zdaje się odżywać, ale też nigdy nie była nurtem jedynym bądź wyraźnie dominującym.¹⁴ Nadal w powszechnej świadomości panuje lęk przed śmiercią i piekłem. Świadczy o tym choćby większy przed nią lęk katolików niż innych wierzących, pochodzący ze sposobu pojmowania zbawienia i wydarzeń ostatecznych następujących po „strasznym sądzie” Bożym.¹⁵ Stąd, jeśli mówi się o nadziei zbawienia dla wszystkich, to wypowiadają się o tym myśliciele i teologowie tej miary co M. Blondel, K. Rahner, H. U. von Balthasar.¹⁶

Dalej Hryniewicz przytacza argumenty przemawiające za zasadnością tej nadziei, a wynikające z Pisma Św., Tradycji i tajemnicy Paschy Chrystusa. Przytacza też świadectwo świętych.

Refleksje teologa z Lublina, jak widać, nie mogą wynikać z pytań stawianych przez wiernych, gdyż powszechna świadomość chrześcijańska jest ukształtowana przez eschatologię lęku, która nie dopuszcza możliwości mówienia o zbawieniu wszystkich. Rozważania Hryniewicza mają raczej skorygować błędne wyobrażenia i ukazać innym tę nadzieję, którą żyje on sam, pokazać, że posiadanie jej jest możliwe i niesprzeczne z wiarą chrześcijańską.¹⁷ Powinny też wpłynąć na zmianę wyobrażeń o Bogu, które, według lubelskiego teologa, są błędne. Pragnie on pokazać takiego Boga, jakiego odkrył, rozmyślając nad problemem nadziei powszechnego zbawienia i który, jego zdaniem,

¹³ Tamże, s. 18 - 37.

¹⁴ Tamże, s. 18 - 37.

¹⁵ Tamże, s. 29.

¹⁶ Tamże, s. 57n.

¹⁷ Tamże, s. 30.

bardziej odpowiada obrazowi zawartemu w Piśmie Św. i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Jest to więc przykład drogi odgórnej poznania teologicznego. Hryniewicz odczytuje Słowo Boże na temat nadziei powszechnego zbawienia i samego Boga, a następnie osiągnięte wyniki komunikuje wiernym. Oczywiście, zdarzyć się mogą przypadki postawienia takich pytań, jakie stawia lubelski teolog, ale nie jest to zjawisko łatwo zauważalne czy o charakterze powszechnym.

Innym przykładem drogi odgórnej są dwa artykuły zawierające naukę o Bogu w ścisłym sensie.

W pierwszym z nich autora stwierdza, że w teologii różnych wyznań aprobatę znajduje tzw. „teologia cierpienia Boga”, która nie jest zjawiskiem nowym, gdyż można zasadnie doszukiwać się jej już w Piśmie Św. i tradycji chrześcijańskiej. Jednak „paradoks Boga cierpiącego wydaje się dla ogółu wierzących trudnych do przyjęcia”.¹⁸ Przeszkodą jest tradycyjny sposób mówienia o Nim, nie pozostawiający miejsca na taką refleksję oraz filozoficzny punkt widzenia, nie mogący pogodzić ze sobą najwyższego szczęścia i cierpienia. Wprawdzie „wielu wierzących byłoby jeszcze gotowych przyznać, że niepokoi ich czasem obraz Boga niewrażliwego, nieczułego i obojętnego”, ale „nie odważą się oni jednak wyjść ani krok dalej poza to stwierdzenie”.¹⁹ Jest to bowiem problem, przed którym można odczuwać lęk. Mimo to do refleksji w tym kierunku skłania nie tylko istnienie zła i cierpienia w świecie, ale przede wszystkim misterium Chrystusowego Krzyża, gdyż trudno przyjąć niecierpięliwość Boga w obliczu Męki ukrzyżowanego Syna.

Widać więc, że do refleksji nad problemem cierpienia Boga nie skłaniają Hryniewicza pytania ze strony wiernych, gdyż, jak sam mówi, może ich co najwyżej niepokoić obraz Boga niewrażliwego, który znają

¹⁸ BC, s. 5.

¹⁹ Tamże, s. 6.

z tradycyjnego nauczania Kościoła i teologów, ale i tak nie wyjdą poza stwierdzenie tego niepokoju. Pytania takie może postawić teolog, tyle że nie pod wpływem zła i cierpienia w świecie, co mogłoby wskazywać na drogę oddolną, ale raczej z uwagi na misterium Chrystusowego Krzyża, wobec którego trudno przyjąć obojętność Boga. Tak czyni lubelski teolog, pragnąc w ten sposób skorygować obiegową i tradycyjną teologiczną wizję Boga.

Drugi artykuł jest refleksją nad krzyżem Chrystusa i wynikającymi z niego konsekwencjami dla nauki o Bogu i eschatologii. W celu zrealizowania tego zadania autor bada Słowo Boże ze szczególnym uwzględnieniem Pisma Św. oraz misterium Paschy. Rozważa problem współcierpienia Boga z ukrzyżowanym Synem i nadzieję, która wypływa z faktu zmartwychwstania Chrystusa; mówi o nadziei zbawienia dla wszystkich. Ani razu nie wspomina jednak, że takie problemy trapią ogół wierzących. Wynika to z przyczyn podobnych, jak w poprzednim artykule.²⁰

Jednak we fragmencie trzeciego tomu trylogii paschalnej²¹ Hryniewicz zauważa, że w świecie istnieje cierpienie i ludzie zadają pytania o jego sens; jest ono bowiem doświadczane jako wielkie zło. Człowiek szuka dla niego racjonalnego usprawiedliwienia, mimo że jest w nim coś niepojętego, trudnego, intymnego, co nie pozwala o nim mówić. Ale teolog nie może milczeć, choćby z tej racji, że rozpowszechnione są poglądy, jakoby Bóg chciał cierpienia, zsyłał je jako karę, a przynajmniej godził się na nie bez zastrzeżeń. Takie wyjaśnienia są niewystarczające, co więcej, współczesnego człowieka odpychają od Boga. Dlatego współczesna teologia nie stara się Go usprawiedliwić za wszelką cenę, ale mówi, że On również cierpi. Na

²⁰ KM, s. 22 - 37.

²¹ Zt3, s. 252 - 294.

ludzkie pytania o sens cierpienia Bóg odpowiada cierpieniem niewinnego i swoim własnym.²²

Można zauważyć, że w tej pracy teolog z Lublina wychodzi od odwiecznego pytania człowieka, na które już nieraz udzielano odpowiedzi. Jednak okazały się one niezadowalające i niewystarczające. Stąd konieczne jest szukanie takich, które będą mogły rozwiązać pojawiające się wciąż wątpliwości. Tego zadania podejmuje się Hryniewicz, w oparciu o dokonania innych i swe własne przemyślenia. Jest to więc wyraźny przykład drogi oddolnej, wychodzącej od pytań wiernych. Tym pytaniem jest tutaj problem istnienia w świecie zła i cierpienia.

Podobny punkt wyjścia lubelski teolog przyjmuje w pracy będącej medytacją teologiczną, która ma być odpowiedzią na pytanie o milczenie Boga i brak Jego interwencji w obliczu zła i nieszczęścia. Jest to problem, który trapi zarówno wierzących jak i niewierzących oraz odsłania solidarność ich losów. W poczuciu tej solidarności teolog z Lublina zamierza przystąpić do próby rozjaśnienia tajemnicy milczenia Boga.²³ Praca ta, podobnie jak poprzednia, jest przykładem zastosowania drogi oddolnej poznania teologicznego.

Dokonana powyżej analiza niektórych dzieł Hryniewicza pozwala sformułować wniosek, iż w nauce o Bogu korzysta on z obu dróg poznania teologicznego jednak z przewagą drogi odgórnej. Wynika to z faktu, że nauka ta ma głównie służyć rozwiązywaniu problemów dotychczasowej teologii i przypomnieniu dawnych intuicji zapomnianych lub świadomie pomijanych. Stąd ma ona charakter osobistych refleksji nad Słowem Bożym, które jednak mogą w jakiś sposób korespondować z odczuciami innych wierzących, nie formułującymi swoich wątpliwości tak otwarcie. Teolog z Lublina stara

²² Tamże, s. 252 - 261.

²³ TM, s. 20.

się przekonać czytelników do osiągniętych przez siebie wniosków, co wymaga możliwie wszechstronnego ich uzasadnienia. To zaś zmusza do analizowania Pisma Św. i Tradycji, odpierania zarzutów i szukania nowych argumentów przemawiających za prawdziwością jego stanowiska. Stąd z konieczności mniejszą uwagę może poświęcić pytaniom wiernych. Jednak pytania te nie są Hryniewiczowi obce i często od ich przypomnienia rozpoczyna swoją refleksję. Tym niemniej uzasadnione jest przypuszczenie, że to nie one są główną inspiracją jego teologii. Wprawdzie trudno jest ściśle rozgraniczyć w myśleniu każdego teologa drogi, po których się porusza, gdyż w jakiś sposób one się przenikają, ale, nie dokonując sztucznych rozróżnień, można przyjąć, że w nauce lubelskiego teologa bardziej pierwotna jest droga odgórna niż oddolna. Najpierw na podstawie własnej refleksji sformułowane zostały pewne myśli na temat Boga, a następnie znalazły one zastosowanie w próbach odpowiedzi na pytania dręczące ludzi. O słuszności tego spostrzeżenia świadczy podkreślana przez Hryniewicza niezdolność wiernych do postawienia pytań o nadzieję powszechnego zbawienia czy cierpienie Boga, co jest wynikiem ukształtowania ich myślenia przez tradycyjną teologię. Stawiają oni natomiast Bogu zarzuty, że dopuszcza zło i cierpienie i nie interweniuje, gdy ludzie tego potrzebują. Zdaniem lubelskiego teologa ten dawny problem można rozwiązać, jeśli przyjmuje się możliwość zbawienia wszystkich i cierpienia Boga. Spostrzeżenia te nie świadczą o nieuzasadnionym preferowaniu przez Hryniewicza którejs z dróg poznania teologicznego. Obie one znajdują zastosowanie w jego nauce z tym, że odgórna jest bardziej pierwotna i używana częściej.

1. 1. 2. Elementy metody ks. W. Hryniewicza.

W podpunkcie tym opisana zostanie metoda, którą Hryniewicz stosuje w swojej teologii. Pozwoli to na potwierdzenie, bądź nie, wcześniej wysnutego przypuszczenia, że jest to metoda cząstkowa, a nie integralna. Za podstawę tego opisu posłużą prace wykorzystane w poprzednim podpunkcie, gdyż są one najbardziej związane z tematyką Boga. Zanalizowana też będzie struktura nauki teologa z Lublina, czyli tok jego rozumowania i droga, którą przebywa jego myśl, by dojść do określonych treści.

Książka podstawowa dla niniejszych rozważań rozpoczyna się od zarysowania problemów współczesnej eschatologii z uwzględnieniem kwestii nadziei na powszechne zbawienie.²⁴ Dalej lubelski teolog zwraca uwagę na niedostatki dotychczasowej eschatologii, wywołującej lęk przed śmiercią i następującym po niej strasznym sądem Boga.²⁵ W rozdziale trzecim omówiona jest obecność nadziei na powszechne zbawienie czy wręcz apokatastazy: u Ojców i pisarzy Kościoła, w szczególności u Orygenesa i Grzegorza z Nyssy; u teologów prawosławnych, zwłaszcza zaś u S. Bułgakowa; u teologów protestanckich i katolickich.²⁶ W rozdziale czwartym ukazana jest obecność nadziei powszechnego zbawienia w świadectwach biblijnych. Stwierdza się w nich istnienie dwóch rodzajów wypowiedzi: jedne wskazują na możliwość potępienia, inne zaś na uniwersalizm zbawienia. Wobec tego autor podejmuje próbę wyjaśnienia tego faktu. Następnie zastanawia się nad możliwością zbawienia wszystkich i w związku z tym nad pojawiającym się problemem uszanowania ludzkiej

²⁴ NZ, s. 9 - 17.

²⁵ Tamże, s. 18 - 37.

²⁶ Tamże, s. 38 - 69.

wolności. Rozważa też problem piekła, a szczególnie jego wieczności.²⁷ W rozdziale piątym teolog z Lublina prezentuje obecność nadziei na powszechne zbawienie w doświadczeniu świętych. Zauważa bowiem u wielu wierzących brak współczucia dla potępionych i istnienie tego współczucia u świętych, ich solidarność z grzesznikami. Stwierdza też, że nadzieja na powszechne zbawienie nie jest zagrożeniem dla wiary i moralności.²⁸ W rozdziale szóstym poruszony jest problem śmierci pojętej jako przejście do nowego życia, a nie jako kara za grzech. Jest ona także oczyszczającym spotkaniem z Bogiem i osądającym wglądem we własne życie ziemskie.²⁹ Rozdział siódmy jest zakończeniem.

W książce tej cel osiągnąć jest w następujących etapach: zarysowanie problemu eschatologii i wywołanego przez nią lęku; świadectwo Ojców i pisarzy Kościoła oraz teologów przemawiające za zasadnością nadziei na powszechne zbawienie; przytoczenie eschatologicznych wypowiedzi Pisma Św. i ich interpretacja; próba rozwiązania problemu w świetle Paschy Chrystusa; ukazanie doświadczenia świętych; zakończenie.

We wspomnianym wcześniej fragmencie trylogii paschalnej na wstępie Hryniewicz zarysowuje pytania, jakie w człowieku wzbudza cierpienie. Zdarza się, że odpowiedzialnością za nie obciąża się Boga, który miałby je zsyłać jako karę za grzechy. Trudno jednak w ten sposób wyjaśnić cierpienie niewinnych. Dlatego wraz ze współczesną teologią lubelski teolog chce mówić o cierpieniu Boga i szukać oblicza Boga cierpiących ludzi.³⁰

Swoje poszukiwania rozpoczyna od egzegezy księgi Hioba, której bohater odkrywa, że Bóg nie ponosi odpowiedzialności za cierpienie;

²⁷ Tamże, s. 70 - 116.

²⁸ Tamże, s. 117 - 141.

²⁹ Tamże, s. 142 - 161.

³⁰ Zt3, s. 252 - 261.

pragnie On bowiem przebaczenia, a nie odpłaty. Także postępowanie i nauczanie Jezusa, wiernego i cierpiącego sługi, potwierdzają, że Bóg nie jest sprawcą cierpienia i odpłaty, lecz Bogiem zbawiającym, przyjaznym i przebaczącym, wiernym i przejrzywym w swojej miłości.³¹

Następnie autor zastanawia się nad problemem cierpienia Boga. Za taką możliwością zdaje się przemawiać cierpienie Dawida po śmierci Absaloma, bo skoro grzeszny człowiek potrafi tak cierpieć, to tym bardziej doskonały Bóg. Obraz Boga współcierpiącego występuje już w pismach prorockich Starego Testamentu. Mimo podejrzeń wczesnego chrześcijaństwa wobec teopaschizmu i wpływu filozofii greckiej, myśl o cierpieniu Boga nie była obca Ojcom Kościoła, spośród których najśmielszy był Orygenes. Chociaż w czasach późniejszych większy nacisk położono na niezmiennosc Boga, obecnie myśl o Jego zdolności do współcierpienia powraca w katolicyzmie, protestantyzmie i prawosławiu. Myśl niektórych teologów, reprezentujących poszczególne wyznania, Hryniewicz referuje.³²

Kolejnym etapem jest własna propozycja rozwiązania problemu cierpiącego Boga w świetle Paschy Chrystusa i w odniesieniu do przemyśleń innych teologów. Pokazane są też konsekwencje, jakie niesie cierpiącemu człowiekowi oblicze cierpiącego Boga.³³

Tok rozwijanej tu myśli można przedstawić następująco: zarysowanie problemu cierpienia; przytoczenie na podstawie Pisma Św. świadectwa ludzi, którzy odkryli Boga miłującego i przyjaznego; przedstawienie racji przemawiającej za możliwością współcierpienia Boga; przytoczenie wypowiedzi potwierdzających tę intuicję z Pisma

³¹ Tamże, s. 262 - 266.

³² Tamże, s. 266 - 275.

³³ Tamże, s. 276 - 294.

Św. , Ojców Kościoła, teologów; rozwiązanie problemu w oparciu o Paschę Chrystusa i przemyślenia innych.

W jednym ze swych artykułów teolog z Lublina na wstępie kreśli obraz współczesnej teologii, w której pojawia się tzw. teologia cierpienia Boga.³⁴

W pierwszej części stwierdza, że Pismo Św. posługuje się językiem antropomorficznym i metaforycznym, po czym przytacza propozycję tłumaczenia „Jestem, który jestem” (Wj 3,14) jako „Będę, który będę”. W myśli żydowskiej taka interpretacja wiąże się z przekonaniem, że Bóg jest zdolny do cierpienia. Jednak jest to trudne do przyjęcia, gdyż na przeszkodzie stoi linearna logika rozumu ludzkiego, źle znosząca antynomie i paradoksy oraz dążąca do porządkowania wszystkiego w odniesieniu do jednej kategorii myślowej. Język ludzki jest w odniesieniu do Boga ograniczony, nieadekwatny i dlatego musi odwoływać się do symbolu, obrazu, antropomorfizmu, często ulegając wypaczeniu. Stąd musi być poddawany analizie krytycznej, a miarodajnym czynnikiem tej analizy powinien być obraz Boga zawarty przede wszystkim w Nowym Testamencie. Tymczasem człowiek woli podkreślać wszechmoc Boga, mimo że centralne stwierdzenie Nowego Testamentu głosi, że „Bóg jest miłością” (1J 4,8.16). Twierdzenie o potędze i chwale Boga będzie prawdziwe, gdy będzie uzupełnione w sposób paradoksalny pojęciem pokory i cierpienia. Naturę prawdziwej potęgi Boga ukazuje wydarzenie Krzyża. I chociaż pojęcie cierpienia jest pojęciem antropomorficznym, to jest to antropomorfizm bliski Ewangelii.³⁵

Część druga omawianego artykułu pokazuje obecność idei cierpiącego Boga w Tradycji. Przytoczone jest świadectwo Soboru

³⁴ BC, s. 5n.

³⁵ BC, s. 6 -11.

Konstantynopolitańskiego II (553 r.), niektórych Ojców i pisarzy Kościoła oraz wybranych teologów współczesnych.³⁶

W części trzeciej Hryniewicz stwierdza, że refleksja nad tajemnicą Wcielenia i Krzyża wymaga, oprócz rewizji języka teologicznego, także zmiany samego sposobu myślenia o Bogu. Przeszkodą w przyjęciu idei cierpienia Boga są przesłanki zaczerpnięte z filozofii arystotelesowskiej oraz twierdzenia o Jego niezmienności i wiecznej szczęśliwości. Teologia wcielenia i Paschy uczy, że niezmienność nie jest jedyną Jego cechą.³⁷ W artykule tym argumentacja rozwija się następująco: zarysowanie problemu teologii cierpienia Boga; przytoczenie antropomorficznych wypowiedzi Pisma Św. i propozycja tłumaczenia Wj 3,14; przytoczenie świadectwa myślicieli żydowskich, którzy takie tłumaczenie wiążą z myślą o cierpieniu Boga i stwierdzenie konieczności jego zrewidowania w oparciu o wypowiedzi Pisma Św.; przytoczenie nauki V Soboru Powszechnego, Ojców Kościoła i teologów; próba rozwiązania problemu cierpienia Boga w oparciu o teologię Wcielenia i Paschy.

Inny artykuł lubelskiego teologa rozpoczyna się egzegezą niektórych wypowiedzi Nowego Testamentu. W Krzyżu przekonująca moc miłości ujawnia się najpełniej, ale w sposób paradoksalny przez kenozę. „Bóg jest miłością” (1J 4,8.16), a ten, kto miłuje, wystawia się na cierpienie, uczestnicząc w losie miłowanych. Stary Testament przedstawia Boga współcierpiącego, zaś Dawid rozpaczający po śmierci Absaloma jest jego archetypem. Nowy Testament potwierdza te intuicje. Jezus lituje się nad ludźmi, przyjmuje cierpienie i krzyż, objawia oblicze Boga cierpiącego nie tylko z powodu Syna, ale w Nim i z Nim. Jeżeli Ewangelie mówią o konieczności Krzyża Chrystusa, to chodzi tu o konieczność soteriologiczną, a wypowiedzi te nie świadczą,

³⁶ Tamże, s. 11 - 16.

³⁷ Tamże, s. 16 - 24.

że Bóg pragnął cierpienia i śmierci swego Syna. Chociaż bowiem teksty biblijne mówią o gotowości Ojca do ofiarowania Syna, to jednak trzeba mieć świadomość tego, że tym samym wydał On sam siebie na cierpienie, stając się ofiarą ludzkiej winy i przemocy. Niektóre wypowiedzi Ewangelii mówią o opuszczeniu Jezusa przez Boga. Istnieją jednak racje przemawiające za ścisłym zjednoczeniem Ojca i Syna w krytycznym momencie.³⁸

W drugiej części tego artykułu Hryniewicz zauważa, że Bóg odpowiada na otwarte pytanie, jakim jest ostatni moment ziemskiego życia Jezusa, wskrzeszając Go. Nie wydał On Jezusa na unicestwienie; Jego śmierć jest zwycięstwem nowego życia nad śmiercią. Zmartwychwstanie potwierdza bliskość Boga i Jego miłość w cierpieniu i krzyżu.³⁹

W części trzeciej autor stwierdza, że w Nowym Testamencie starotestamentalna nauka o sprawiedliwej odpłacie w życiu doczesnym ustępuje centralnej roli krzyża Chrystusowego. Bóg nie żywi nienawiści do grzesznego człowieka; jest doskonały, gdyż swą łaskawość okazuje dobrym i złym. Intuicja paschalna umożliwia Mu wyjście naprzeciw zbuntowanej istocie za pośrednictwem Ukrzyżowanego Syna. Skierowanie się ku takiemu Bogu jest już ocaleniem i to dopiero objawia ostateczny sens odkupienia przez cierpienie, mękę i krzyż. Jego współcierpienie jest nadzieją na przewyciężenie zamknięcia człowieka w sobie. Los ludzi Boga obchodzi nieskończenie i staje się częścią Jego losu. Tutaj więc może kryć się nadzieja na ocalenie wszystkich.⁴⁰

Przebieg rozważań w tym artykule można przedstawić następująco: egzegeza wypowiedzi Pisma Św. na temat Krzyża pozwala

³⁸ KM, s. 22 - 29.

³⁹ Tamże, s. 29 - 34.

⁴⁰ KM, s. 34 - 37.

na ukazanie oblicza Boga miłującego i współcierpiącego; interpretacja wskrzeszenia przez Boga swego Syna; wyciągnięcie z wydarzeń Krzyża wniosków dla eschatologii chrześcijańskiej, przemawiających za nadzieją zbawienia dla wszystkich.

Po przedstawieniu metod, które w swoich pracach stosuje Hryniewicz, należy uchwycić ich wspólne elementy. Pozwoli to na skonstruowanie ogólnego modelu jego metody, którego konkretyzacjami są metody wykorzystane w poszczególnych dziełach. Będzie to z konieczności model bardzo uproszczony, gdyż podejmowany każdorazowo temat wymaga odrębnej, specyficznej metody. Stąd niektóre jego elementy pojawią się nie w każdej pracy. W innych natomiast występują elementy metody charakterystyczne tylko dla nich⁴¹ i dlatego nie będą w nim uwzględnione. Poza tym należy pamiętać, że skonstruowany jest on w oparciu o niektóre tylko dzieła. Jednak taki model metody umożliwi skonfrontowanie metody lubelskiego teologa z innymi metodami, a przez to jej pełne opisanie.

W metodzie Hryniewicza występują następujące stałe elementy składające się na jej model: postawienie problemu; przedstawienie racji przemawiającej za określonym jego rozwiązaniem; przytoczenie świadectw Starego i Nowego Testamentu; przedstawienie stanowiska Ojców i pisarzy Kościoła oraz teologów; rozwiązanie problemu w oparciu o wydarzenie Chrystusa.

Metodę tę porównać można z metodą integralną, która powinna zawierać: wykorzystanie wszystkich źródeł teologii, powiązanie w ten sposób uzyskanej wiedzy z całokształtem wiary i teologii, pogłębienie racjonalne, powiązanie z autentycznymi osiągnięciami nauk i filozofii, usystematyzowanie, ustalenie kwalifikacji teologicznej, wskazanie

⁴¹ Np. prezentacja doświadczenia świętych zawarta w NZ, s. 124 - 131 i Zt3, s. 416 - 420.

zastosowania praktycznego.⁴² Od razu można zauważyć, że Hryniewicz nie wykorzystuje wszystkich źródeł teologii, o czym będzie mowa w dalszych częściach niniejszej pracy; w jego nauce nie występuje powiązanie jej z całokształtem wiary i teologii, z osiągnięciami nauk i filozofii, usystematyzowanie i ustalenie kwalifikacji teologicznej. Można wprawdzie dostrzec pogłębienie racjonalne w rozwiązaniu problemu omawianej metody, zaś wskazówki odnośnie do zastosowania praktycznego w ustaleniu znaczenia danej nauki dla życia człowieka i jego losów pośmiertnych, ale na tym podobieństwa się wyczerpują. Można więc przyjąć, że elementy obu metod nie dadzą się do siebie sprowadzić. Metoda lubelskiego teologa zdradza natomiast pewne podobieństwa z jedną z form metody integralnej, a mianowicie metodą pozytywną. Można bowiem stwierdzić występowanie w niej charakterystycznego dla metod pozytywnych koncentrowania się na danych pozytywnych, analizie i syntezie, zastąpienia dedukcji indukcją; koncentrowania się na ustaleniu tego, co Bóg objawił.⁴³ Lubelski teolog, podobnie jak te metody, na pierwszym miejscu stawia Pismo Św., Ojców i pisarzy Kościoła oraz, w mniejszym jednak stopniu, nauczanie Soborów, liturgie i nauczanie Papieży. Podkreśla rolę historycznego kontekstu tego nauczania we właściwej interpretacji, co pokazane zostanie w dalszych częściach niniejszej pracy. W pracach teologa z Lublina często napotkać można analizę tekstów biblijnych i teologicznych celem uchwycenia ich nauki. Jest to więc zastąpienie dedukcji indukcją. Niewątpliwym faktem jest też koncentrowanie się Hryniewicza na ustaleniu tego, co objawił Bóg, z wyraźną obawą, by nie przypisać Słowu Bożemu ludzkich myśli i wyobrażeń o Bogu. Ostatecznie należy stwierdzić, że metoda Hryniewicza jest metodą

⁴² S. C. Napiórkowski, dz. cyt. s. 63n.

⁴³ Tamże, s. 67n.

cząstkową, ale wyraźnie zbliżoną do jednej z form metody integralnej, jaką jest metoda pozytywna.

Nauka o Bogu Hryniewicza nie jest wprawdzie systematyczna, ale można zauważyć i opisać pewne jej cechy charakterystyczne, drogi, jakimi podąża myśl lubelskiego teologa.⁴⁴ Można dostrzec, że ma on sformułowany pewien zespół twierdzeń na temat niektórych aspektów bytu Boga. Należą do nich przede wszystkim miłość Boga do ludzi, jego cierpienie, pragnienie zbawienia ludzi, szacunek dla ich wolności. Obecność zbioru tych twierdzeń zauważa się, w mniejszym lub większym stopniu, w pierwszych pracach Hryniewicza. W kolejnych pracach nie ulegają one ewolucji ani nie są dodawane do nich nowe. Twierdzenia te, sformułowane nawet w bardzo podobnych, jeśli nie identycznych, zdaniach, zostają wplecione w odmienne refleksje w różnych książkach i artykułach. I tak na przykład myśl o Bogu szanującym ludzką wolność, a jednocześnie pociągającym ją ku sobie, znajduje się w niemal identycznej formie w kilku pracach.⁴⁵ Oczywiście we wcześniejszych jest mniej rozbudowana i poparta mniejszą liczbą argumentów niż w ostatnich. Jednak jej główne momenty we wszystkich pozycjach są takie same, nawet wyrażone w podobnych słowach.⁴⁶ Wygląda to tak, jakby Hryniewicz ciągle ten sam przedmiot, raz dostrzeżony w jego istocie, starał się naświetlić z różnych stron, ukazać w różnych kontekstach. Jednak w wyniku tego rozjaśnienia sam przedmiot nie przedstawia się innym, czy bardziej złożonym, a ujawnia tylko pewne aspekty wcześniej mniej widoczne. Można tu dopatrywać się próby stosowania metody fenomenologicznej,

⁴⁴ Takiego opisu dokonuje I. Bokwa, analizując metodę teologii H. U. von Balthasara. I. Bokwa, *Metoda teologii Hansa Ursa von Balthasara*, STV 34 (1996) nr 2, s. 51 - 55 i passim.

⁴⁵ BC, KM, NZ. Zt3, NW, TM.

⁴⁶ Np. myśl, że Bóg obdarzając człowieka wolnością, godzi się tym samym na odmowę i niewierność, znajduje się w BC, s. 10; Zt3, s. 276; NW, s. 94n, TM, s. 21n.

która analizuje istotę przedmiotu, czyli fenomen jasno pojawiający się przed obserwatorem, coś, co samo się ukazuje. Istotą nazywa się tylko aspekty, pewne elementy rzeczy, a nie samą rzecz; określa się ją jako fundamentalną strukturę, czyli całą podstawową treść przedmiotu wraz z jego jakościami itd. Ogląd fenomenologiczny powinien być opisowy, tzn. przedmiot powinien być rozłożony, a następnie jego części opisane.⁴⁷ Podobnego opisu zdaje się dokonywać lubelski teolog, starając się opisać istotę Boga taką, jaka mu się ukazuje. Bardziej zależy mu na znalezieniu nowych argumentów na poparcie swoich tez, niż dodaniu czegoś nowego do swojej nauki o Bogu. Ciągłe powraca do tych samych tez; podjęcie jakiegokolwiek tematu niejako z konieczności prowadzi do tego powrotu. Nowe są kąty patrzenia na ten sam przedmiot i rozważania, w ramach których jest on opisywany. W jednej grupie prac dochodzi do niego drogą odgórną, w innych oddolną. O słuszności tych spostrzeżeń świadczy też to, że w późniejszych pracach teolog z Lublina nie przytacza całej argumentacji biblijno-patrystycznej, a wybiera jedynie niektóre momenty, dodając do nich nowe argumenty świadczące o autentyczności jego nauki. Nie oznacza to jednak zmiany twierdzeń o Bogu czy dodania do nich nowych.⁴⁸ Myśl Hryniewicza okrąży przedmiot, naświetla go z różnych stron i ciągle do niego powraca. W ten sposób znajduje nowe argumenty i przekonuje innych do swojego stanowiska.

1. 1. 3. Język teologiczny ks. W. Hryniewicza.

⁴⁷ J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. z niem. S. Judycki, Poznań 1992, s. 26 - 37.

⁴⁸ Tak jak w NW, gdzie obecna we wcześniejszych pracach myśl o szacunku Boga dla wolności człowieka, który to szacunek nie wyklucza możliwości jej przekonania,

Hryniewicz ma świadomość specyfiki języka religijnego, posługującego się celem wyrażenia tajemnicy Boga analogią, znakiem, symbolem, metaforą, antynomią i paradoksem. Jednak w nauce unika się takich wieloznacznych i nieprecyzyjnych środków wyrażania myśli, stosując język prosty, jednoznaczny i precyzyjny. Ponieważ teologia jest nauką, wymagania te stosują się i do niej. Z drugiej strony należy mieć świadomość, że posiada ona swój własny „przedmiot”. Jeśli jest nim Bóg, z istoty swej tajemniczy i niewyraźalny, to język, który ma go wyrazić, musi być językiem szczególnego rodzaju. Należy więc opisać ten, którym tajemnicę Boga wyraża lubelski teolog. Na opis ten złoży się pokazanie wykorzystanych środków wyrazu takich jak: analogia, antropomorfizm, antynomia i paradoks oraz samego stylu teologa z Lublina.

1. 1. 3. 1. Analogia

W dwóch swych pracach⁴⁹ Hryniewicz formułuje następującą wypowiedź:

„Na wieść o śmierci syna, Absaloma, Dawid płacze, wołając pełen rozpacz i bólu: ‘Synu mój, Absalomie! Absalomie, synu mój, synu mój synu’ (2 Sm 19,1). Dawid staje się tym, którego twarz zapowiada dla całej ludzkości ‘najbardziej istotny rys oblicza Boga’. Jeżeli słaby i grzeszny ojciec potrafi współcierpieć i tak bardzo pragnąć umrzeć zamiast syna, to w odniesieniu do Boga trzeba by nieskończenie

zostaje wzbogacona o interpretację wolności dokonaną przez Rahnera. Nie wpływa to jednak na zmianę nauki Hryniewicza.

⁴⁹ Zt3, s. 266; KM, s. 24.

spotęgować uczucie miłości ojcowskiej. Przybliżylibyśmy się wówczas do tajemnicy cierpienia Boga, pochodzącego z Jego miłości”.

Autor stwierdza tu, że skoro ojciec ziemski potrafi cierpieć z powodu syna, to tym bardziej Bóg. Wniosek ten oparty jest na zauważonej analogii między ojcostwem człowieka i Boga. Pojęcie „ojciec”, odniesione tu do różnych bytów, a nawet poziomów bytów, zmieniło istotnie swój sens, gdyż na pewno inaczej ojcem jest człowiek, a inaczej Bóg. Mimo to nie straciło jedności swego wyrażenia, swojej zawartości treściowej. Bóg jest rzeczywiście Ojcem Jezusa Chrystusa. Jest to jednak ojcostwo w innym sensie niż ludzkie, gdyż w przeciwieństwie do ludzi jest On ojcem doskonałym. Bóg może współcierpieć ze swym cierpiącym Synem, skoro zdolny do tego jest nawet niedoskonały człowiek. Co więcej, uczucie miłości ojcowskiej Boga jest od ludzkiego nieskończenie większe. Jest to więc klasyczna analogia polegająca na stwierdzeniu panowania w dwóch bytach tych samych stosunków. Jeśli Bóg jest Ojcem i człowiek jest ojcem, chociaż ich ojcostwo ma inny sens, to w tych samych warunkach, czyli śmierci syna, powinni zachowywać się analogicznie. Jeżeli cierpi człowiek, to analogiczne cierpienie powinno być udziałem Boga, chociaż oczywiście będzie ono nieskończenie większe z racji różnicy w poziomie bytów ludzkiego i Boskiego.

Można więc stwierdzić, że w omawianym fragmencie autor posłużył się dwiema analogiami: analogią ekwiwokacji (nierówności) i analogią proporcjonalności. Pierwsza polega na określeniu przy pomocy jednej wspólnej nazwy wielu obiektów, czyli w tym przypadku „ojciec” oznacza Boga Ojca i ojca ludzkiego. Druga przysługuje obiektom, którym pewna właściwość przynależy w sposób dający się

wyrazić w proporcji: cierpienie człowieka po stracie syna jest proporcjonalne do cierpienia Boga w chwili śmierci Syna.⁵⁰

Analogia wykorzystana jest również w innych miejscach prac Hryniewicza, ale nie ma potrzeby analizowania wszystkich przykładów, gdyż ukażą się one przy omawianiu treści jego nauki o Bogu.

1. 1. 3. 2. Antropomorfizmy i metafory.

Lubelski teolog stwierdza, że Pismo Św. posługuje się językiem antropomorficznym i metaforycznym, gdy mówi o Bogu, który szuka człowieka, zawiera z nim przymierze, miłuje swój naród, lituje się nad nim, dzieli jego wędrówkę i losy. Można nawet twierdzić, że jest On zdolny do cierpienia, mimo że jest to niewątpliwy antropomorfizm. Nie odbiega on jednak od Ewangelii i jest zakorzeniony w całokształcie języka biblijnego. Obraz Boga zawarty w Nowym Testamencie jest antropomorficzny, ale to on jest miarodajnym kryterium dla pojęć odnoszonych do Boga. Język ludzki nie jest w stanie uwolnić się od pewnej dozy antropomorfizmu i dlatego nie należy go unikać, lecz wybierać ten, który jest bliższy duchowi Pisma Św.⁵¹ Stąd ukazanej w nim zdolności Boga do cierpienia nie należy bagatelizować łatwym odwołaniem się do antropomorfizmu i antropopatyzmu, gdyż w stwierdzeniu tym jest niezaprzeczalna głębia i mądrość.⁵²

Można zauważyć, że lubelski teolog ma świadomość tego, iż o Bogu nie można mówić inaczej niż w sposób antropomorficzny. Jeśli zaś tak, to nie można dyskwalifikować niektórych twierdzeń o Nim

⁵⁰ Kajetan wyróżnił następujące rodzaje analogii nazw: analogia ekwiwokacji (nierówności), analogia atrybucji, analogia proporcjonalności. A. Biela, *Analogia w nauce*, Warszawa 1989.

⁵¹ BC, s. 6 - 10.

⁵² KM, s. 24.

tylko dlatego, że są one antropomorficzne. Chodzi tu zwłaszcza o cierpienie Boga, które próbuje się odrzucić na tej właśnie podstawie. Kryterium dla oceny twierdzeń o Bogu nie może być ich charakter antropomorficzny, ale Pismo Św., które jest właśnie takie. Stąd Hryniewicz nie uważa za właściwe wystrzeganie się wszelkiego antropomorfizmu, a zwłaszcza takiego, który jest bliski duchowi Pisma Św. W pewnym sensie staje się on niejako programowo jednym z istotnych elementów jego nauki o Bogu. Jego wprowadzenie, uprawomocnienie i wyeksponowanie jest konieczne, gdyż w przeciwnym razie niemożliwe byłoby mówienie o cierpieniu i miłości Boga. Nie jest to zabieg nieuzasadniony, gdyż rzeczywiście nie można mówić o Bogu zupełnie bez użycia antropomorfizmu. Jego szczególne wyeksponowanie jest podyktowane koniecznością obrony możliwości cierpienia Boga. W ten sposób nauka o Bogu lubelskiego teologa może być bogatsza, nie tracąc przy tym charakteru naukowego. Teolog z Lublina nie posługuje się metaforami, chyba że w przypadku przytaczanych wypowiedzi biblijnych.

1. 1. 3. 3. Paradoks i antynomia

Zdaniem Hryniewicza twierdzenie o cierpieniu Boga odsłania paradoksalność języka odnoszonego do Boga. „Paradoks wiąże się nierozzerwalnie ze sferą opozycji pojęć, łączy przeciwieństwa i dlatego posiada ze swej natury charakter antynomiczny”. Między przeciwieństwami zaś istnieje dialektyczne napięcie domagające się zawieszenia linearnej logiki rozumu analitycznego. Przeciwieństwa są właściwością każdej istoty żywej, a więc i Boga Dawcy wszelkiego życia. Jeśli twierdzenie o potędze i chwale Boga ma być prawdziwe, to musi być w paradoksalny sposób uzupełnione pojęciem pokory i cierpienia. Stare adagium teologiczne o „zbieżności przeciwieństw”

(coincidentia oppositorum) zawiera bowiem wymagające tego prawo paradoksu i antynomii. Tak samo pojęcie jego radości i szczęśliwości domaga się skorygowania przy pomocy współcierpiącej miłości. Miłość Boga ukazuje się w Krzyżu w sposób najbardziej paradoksalny przez kenozę, uniżenie i ogołocenie. Największy paradoks polega na tym, że w nim Bóg objawia swoją tajemnicę przez przeciwieństwo (sub contrario). Misterium Chrystusa ma charakter antynomiczny i paradoksalny, gdyż największe uniżenie Boga w Chrystusie stało się początkiem Jego wywyższenia. W chrześcijaństwie takich paradoksów jest więcej, np. chrześcijańska nauka o jedności Boga w Trójcy Świętej, Wcielenie, będące według Ojców Kościoła paradoksem paradoksów.⁵³

Należy zgodzić się, iż rzeczywiście chrześcijaństwo jest religią paradoksów, co od dawna było zauważane, stanowiąc trudność dla zwolenników i przeciwników. Hryniewicz słusznie to zauważa, jednak nie tylko że nie próbuje tych sprzeczności usunąć, czy w jakiś sposób pogodzić, ale z naciskiem podkreśla ich niezbędność w nauce o Bogu. W razie próby ich usunięcia groziłoby wypaczenie obrazu Boga, a od dawna przyjęte twierdzenia o Nim stałyby się nieprawdziwymi. Chodzi tu zwłaszcza o pojęcia potęgi, chwały, radości i szczęścia Boga, które tylko wtedy są prawdziwe, gdy uzupełnia się je pojęciem pokory i współcierpiącej miłości. W ten sposób lubelski teolog nie tylko zabezpiecza swoją naukę przed ewentualnym zarzutem jej wewnętrznej sprzeczności i zyskuje możliwość mówienia o przymiotach Boga, które zdają się być sprzeczne z innymi od dawna przyjętymi, ale jednocześnie niejako dyskwalifikuje naukę, która pomijałaby te pojęcia. Taka jednostronna nauka byłaby bowiem, jego zdaniem, nieprawdziwa. Skoro Bóg objawia się przez paradoks i antynomię i sam niej jest od nich wolny, to musi to znaleźć odbicie w języku teologicznym. W nauce teologa z Lublina takie odniesienie ma miejsce, dzięki czemu

⁵³ BC, s. 6 - 10.

może mówić o cierpieniu Boga, mając jednocześnie świadomość Jego wiecznej radości i szczęśliwości. Bez uwzględnienia faktu paradoksalności języka teologicznego byłoby to niemożliwe, gdyż z dwóch przeciwnych twierdzeń należałoby wybrać tylko jedno. Nie oceniając, czy Hryniewicz nie posuwa się zbyt daleko w akcentowaniu znaczenia paradoksu, można uznać, że jego uwzględnienie wzbogaca naukę o Bogu, zwiększa adekwatność wyrażania Jego tajemnicy.

Dotychczasowe rozważania pokazały, że lubelski teolog w swojej teologii posługuje się analogią, antropomorfizmem, paradoksem i antynomią, nie obawiając się zarzutu nienaukowości czy wypaczenia obrazu Boga. Nie jest to czymś niezwykłym, gdyż taki charakter ma Pismo Św. i samo objawienie Boga, a teologowie też nie starali się go zazwyczaj unikać. Jednak na dostrzeżenie zasługuje usilne podkreślanie przez teologa z Lublina znaczenia zwłaszcza antropomorfizmu i paradoksu, często prowadzące do zanegowania wartości teologii, która by ich nie uwzględniała, czy uwzględniała w zbyt małym stopniu. Z jednej strony postawa ta podyktowana jest koniecznością zabezpieczenia swojej nauki przed zarzutami, z drugiej zaś - i jest to motyw ważniejszy - pragnieniem głębszego wniknięcia w tajemnicę Boga. Dzięki temu lubelski teolog może mówić o takich przymiotach Boga, które bywają zazwyczaj pomijane jako niemożliwe do pogodzenia z innymi powszechnie przyjmowanymi.

1. 1. 3. 4. Styl pracy ks. W. Hryniewicza

Z formalnego punktu widzenia styl naukowy powinien być, mówiąc pozytywnie, jasny, przejrzysty, przyjemny, a mówiąc

negatywnie, nie powinien być mętny, zawiły, nużący. Język zaś ma być komunikatywny, poprawny, współczesny.⁵⁴ W pracach Hryniewicza nie spotyka się niejasności i zawiłości; są one łatwe w odbiorze, a ich lektura nie jest nużąca, gdyż język spełnia powyższe wymagania. Autor ten najczęściej posługuje się pojedynczymi, prostymi zdaniami, unikając rozbudowanych okresów zdaniowych. Powoduje to, że styl ma niemal charakter telegraficzny. Rzadko można tu spotkać jakiegokolwiek ozdoby. To oczywiście ułatwia recepcję tekstu. Z drugiej strony zdarzają się w tych samych pracach powtórzenia tej samej myśli w różnych kontekstach. Terminologia teologa z Lublina dotycząca Boga, oprócz tradycyjnych, zawiera terminy odnoszone zwykle do człowieka. Chodzi tu zwłaszcza o te, które pojawiają się w związku z nauką o cierpieniu Boga i Jego szacunku dla wolności człowieka. Cierpienie Boga „dotyka”, coś w Nim „zmienia”, „przenika” Go. Bóg też jest „wrażliwy”, „daje się zranic”, „smuci się”, „skarży”, jest „bezbronny”, „bezzradny”. Są to słowa dalekie od surowego języka filozofii i tradycyjnej teologii. Jest to język wręcz serdeczny, czuły, a na pewno antropomorficzny. W ten sposób Bóg zostaje przybliżony człowiekowi. Zwraca też uwagę obecność w tekstach Hryniewicza wykrzykników, które w tekście naukowym nie powinny się znaleźć.⁵⁵ Wynika to z zaangażowania omawianego autora w głoszoną naukę. Dlatego zdarza się, że styl jego bywa emfatyczny. W ten sposób stara się podkreślić przynależności swojej nauki do sfery duchowego życia człowieka, konieczność przejęcia jej raczej wiarą niż rozumem. Nie oznacza to, iż jest ona tylko nauką mistyczną, niemożliwą do percepcji rozumowej. Jest nauką w ścisłym sensie, jednak z dodatkiem elementu subiektywnego. Jego wprowadzenie jest jednak konieczne ze względu na duchowy charakter tej nauki i jej istotne znaczenie dla

⁵⁴ J. Myśków, art. cyt., s. 250.

⁵⁵ Tamże.

wewnętrznego życia człowieka. Mimo to można stwierdzić, że styl i język Hryniewicza odpowiada wymaganiom, jakie stawia się stylowi i językowi naukowemu. Na zakończenie niniejszego podpunktu należy przypomnieć, że lubelski teolog w swojej nauce o Bogu świadomie i celowo posługuje się analogią, antropomorfizmem, paradoksem i antynomią, zaś język jego prac, choć naukowy, ma też charakter emfatyczny.

1. 2. Źródła nauki o Bogu ks. W. Hryniewicza

W swojej pracy teolog może wykorzystać wiele źródeł, z których czerpie idee, w oparciu o które konstruuje doktrynę i gdzie poszukuje uzasadnienia swych tez. Mimo że nie ma dotąd powszechnie przyjętego podziału źródeł teologicznych, zwanych też miejscami teologicznymi (*loci theologici*), to jednak dla potrzeb dalszych rozważań należy przyjąć jeden z funkcjonujących we współczesnej metodologii teologicznej. Najnowszy i najbardziej przejrzysty podział proponuje S. C. Napiórkowski.⁵⁶

Zadaniem niniejszego punktu będzie przedstawienie obecności i miejsca źródeł teologicznych w nauce o Bogu Hryniewicza. Nie będzie to prezentacja wyczerpująca, lecz ograniczona do źródeł najczęściej występujących w myśli lubelskiego teologa. Najpierw omówione zostanie wykorzystanie Pisma Św., a następnie - nienatchnionych źródeł teologicznych.

1. 2. 1. Źródła teologiczne natchnione: Pismo Święte

Przyjęty za S. C Napiórkowskim podział źródeł teologicznych podkreśla zdecydowany prymat Pisma Św.. Wynika to stąd, że jest ono autoratywną mową Boga informującego człowieka o pewnych prawdach. Komunikując je człowiekowi, Bóg udziela mu samego siebie. Biblia nie tylko informuje o zbawieniu, ale także nim obdarza, nie tylko mówi o Chrystusie, ale też go daje. Dlatego musi ona być zawsze traktowana jako miejsce uprzywilejowane.⁵⁷ W ciągu wieków wypracowano pewne zasady korzystania z Pisma Św.⁵⁸ Konieczne więc będzie zanalizowanie wybranych przykładów jego wykorzystania przez Hryniewicza pod kątem znaczenia, jakie mu przypisuje i zasad, według których z niego korzysta.

Teolog z Lublina twierdzi, że nie można przykrawać Boskiej treści Ewangelii do wymogów ontologii ludzkiego istnienia. Trzeba analizować krytycznie pojęcia odnoszone do Boga, ale miarodajnym czynnikiem tej analizy powinien być obraz Boga ukazany przede wszystkim w Nowym Testamencie.⁵⁹ W ten sposób lubelski teolog podkreśla nadrzędną rolę Pisma Św. Za najbardziej centralne stwierdzenie Nowego Testamentu uważa werset z 1J: „Bóg jest miłością”. Postuluje, by z tym werselem konfrontować przypisywane Bogu pojęcia. Takiego bowiem Boga ukazuje całe nauczanie Jezusa i to stanowi o specyfice chrześcijańskiej wizji Boga.⁶⁰ Stąd właściwą interpretacją przesłania biblijnego jest ukazywanie Boga jako miłości, a nie sprawiedliwości. Takie bowiem jest świadectwo Pisma Św., a zwłaszcza Nowego Testamentu, jako całości. Postać Jezusa zajmuje w Nowym Testamencie centralne miejsce, trzeba więc pytać o sens Jego

⁵⁶ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 37n.

⁵⁷ Tamże, s. 87n, 119.

⁵⁸ Tamże, s. 119 - 128.

⁵⁹ BC, s. 19, 8.

⁶⁰ Tamże, s. 9.

zbawczego dzieła, śmierci na Krzyżu i Zmartwychwstania. Takie podejście pozwoli bowiem na wyjście poza stwierdzenia Pisma Św., które często reprezentują odmienne wizje teologiczne poszczególnych autorów i dlatego nasuwają wątpliwość co do właściwej interpretacji przesłania biblijnego.⁶¹

Powyższe streszczenie pokazuje, że Hryniewicz ma świadomość nadrzędnej wobec innych źródeł roli Pisma Św., postuluje, by z nim konfrontować pojęcia odnoszone do Boga. Wniosek ten potwierdza też przeprowadzony wyżej opis metody lubelskiego teologa, który wykazał, że świadectwo Pisma Św. jest jej najbardziej istotnym elementem. W swych rozważaniach omawiany autor nie wysuwa twierdzeń, które nie miałyby żadnego uzasadnienia w Biblii. Nie jest ona przy tym traktowana instrumentalnie jako dodatkowe wzmocnienie dla wysnutych wcześniej tez, ale jako autentyczne źródło stwierdzeń na temat Boga. Należy też zwrócić uwagę na fakt zaakceptowania szczególnej w tym względzie roli Nowego Testamentu. Z nim zwłaszcza powinny być konfrontowane pojęcia odnoszone do Boga. Z niego pochodzi też twierdzenie centralne w Nowym Testamencie. O znaczeniu tego wersu dla nauki Hryniewicza będzie mowa w rozdziale drugim niniejszej pracy. Trzeba jednak zauważyć, iż nie pochodzi on z Ewangelii, co mogłoby oznaczać, że lubelski teolog nie docenia ich uprzywilejowanej pozycji wobec innych pism Nowego Testamentu. Jednak niewątpliwie faktem jest, że wielokrotnie Ewangelie wraz z innymi pismami wypowiedają się na temat miłości Boga Ojca do Syna i Syna do Ojca. Jezus w swym nauczaniu - szczególnie w przypowieściach - i przez swe dzieła zbawcze objawia Boga miłującego ludzi. Faktem jest też, iż Ewangelie nigdy wprost nie nazywają Boga miłością. Mimo to przyjęty za centralny wers dobrze oddaje całość nauki biblijnej, jest niejako jej streszczeniem i podsumowaniem. To, co

⁶¹ NZ, s. 88.

w Ewangeliach i innych pismach wyrażone było za pomocą przypowieści lub znaków, tutaj zostało zamknięte w jednym krótkim zdaniu, bezpośrednio wyrażającym główną ideę nauczania Jezusa o Bogu. Nie można więc uważać za coś niewłaściwego przyjęcia go za centralną wypowiedź Nowego Testamentu. Należy też zwrócić uwagę na to, iż postać i wydarzenie Chrystusa Hryniewicz traktuje jako kryterium pozwalające na ocenę wartości wypowiedzi Pisma Św., które często są różne; różnią się zwłaszcza co do pośmiertnych losów człowieka. Powstaje więc pytanie, czy nie jest to próba normowania nienormowanej normy teologii. Trzeba jednak pamiętać, że „przedmiotem” wiary chrześcijańskiej jest Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie, a nie Pismo Św., które nie tylko co prawda o Nim informuje, ale też udziela Go, mimo to nie może być postawione ponad Bogiem. Wprawdzie jedynie ono jest natchnionym źródłem poznania Boga, ale wydarzenie Boga Wcielonego, o którym informuje często, nie do końca będąc świadomym jego znaczenia, staje się dlań normą wewnętrzną, umożliwiającą wyjście poza często antynomiczne sformułowania, którymi się posługuje i dotarcie do istoty orędzia Bożego.

Hryniewicz nie poprzestaje tylko na sformułowaniach Nowego Testamentu. Poszukując Boga cierpiących ludzi, przeprowadza egzegezę Księgi Hioba, co pozwala mu na stwierdzenie, że Hiob odkrył innego Boga niż jego przyjaciele, podkreślający Jego sprawiedliwość przejawiającą się w zsyłaniu cierpienia jako kary za grzechy. Bóg cierpiącego Hioba pragnie przebaczenia, a nie odpłaty.⁶² W innym miejscu, zastanawiając się nad pytaniem o możliwość cierpienia Boga, lubelski teolog odwołuje się do Drugiej Księgi Samuela. Rozpacz i ból Dawida po śmierci syna Absaloma jest zapowiedzią cierpienia Boga w

⁶² Zt3, s. 262 - 266.

chwili śmierci Syna.⁶³ Również w pismach prorockich ukazane jest oblicze Boga zdolnego do cierpienia i wrażliwego na nie. Te intuicje starotestamentalne potwierdza Nowy Testament i dodatkowo rozjaśnia je. Oblicze Boga współcierpiącego z ludźmi ukazuje się w Jezusie, gdy lituje się nad ludźmi i cierpi wraz z nimi, zaś zasadnicze rysy oblicza Boga jako Ojca ukazuje przypowieść o synu marnotrawnym. (Łk 15,11-32).⁶⁴

Widać więc, że Hryniewicz czerpie nie tylko z Nowego Testamentu, ale korzysta również ze Starego, poszukując w nim argumentów przemawiających za miłością Boga do ludzi i Jego zdolnością do cierpienia. To, że je znajduje, przemawia przeciw budowaniu wizji starotestamentalnego Boga sprawiedliwości i odpłaty, żądającego zadośćuczynienia za zło, nawet jeśli ceną ma być krew Niewinnego. Intuicje Starego Testamentu potwierdza, rozjaśnia i rozszerza Nowy Testament. Można więc stwierdzić, że chociaż w pracach Hryniewicza Nowy Testament zachowuje należyny prymat, to jednak nie jest izolowany od Starego. Stary Testament interpretowany jest w świetle Nowego, ale podstawy nauki Nowego Testamentu odnajdywane są w Starym i ukazywane przez lubelskiego teologa.

Według teologa z Lublina nieporozumieniem byłoby interpretować niektóre wypowiedzi Pisma Św. w takim sensie, jakoby Bóg Ojciec pragnął cierpienia i śmierci swego Syna, gdyż w ten sposób Jego obraz stałby się karykaturalny. Na niebezpieczeństwo takie narażona jest m. in. czwarta pieśń Sługi Jahwe (Iz 53). Przyjęty przekład Iz 53, 10 sugeruje, że to sam Bóg „miażdzy cierpieniem” swego sługę, gdyż taka jest Jego wola i upodobanie. Dlatego lubelski teolog poszukuje lepszego tłumaczenia tego trudnego wiersza. Powołuje się na niemiecki ekumeniczny przekład Biblii (tzw.

⁶³ Tamże, s. 266, KM, s. 24.

⁶⁴ Zt3, s. 266n.

„Einheitsubersetzung”), którego sens jest inny. Bóg znajduje upodobanie w swym zdruzgotanym słudze i ocala go. To ludzie uznali Go za skazańca chłostanego i zdeptanego przez Boga. W przypisie podane jest także tłumaczenie Septuaginty i przekład w języku francuskim (TOB) tego wiersza. Hryniewicz stwierdza, że jest to tekst niezwykle trudny. Mimo to zdecydowanie opowiada się przeciw interpretowaniu go w takim sensie, jakby śmierć Chrystusa była z góry „zaprogramowana”.⁶⁵ Można podać także inne przykłady szukania lepszego przekładu, właściwiej oddającego sens wypowiedzi biblijnej.⁶⁶ Teolog z Lublina za niewłaściwe uznaje też dodawanie w MK 10, 29 słowa „woli” między słowa „bez Ojca”, gdyż tekst oryginalny tego słowa nie zawiera, zaś jego dodanie istotnie zmienia sens wypowiedzi, sugerując, że wróble są chwywane i zabijane z woli Boga.⁶⁷

Powyższe przykłady pokazują, że Hryniewicz nie poprzestaje na przyjętych powszechnie tłumaczeniach i związanych z nimi interpretacjach tekstów biblijnych. Miejsca trudne bądź wątpliwe stara się porównać z tekstem oryginalnym, co przy dzisiejszym stanie biblistyki nie jest zadaniem szczególnie trudnym. Oprócz tego usiłuje znaleźć najwłaściwszy sposób rozumienia i interpretacji tego tekstu, co jest niekiedy niezwykle skomplikowane, zwłaszcza w przypadku tekstów, które nie mają powszechnie przyjmowanego tłumaczenia. Jednak w tym przypadku pomocna jest biblijna idea Boga jako miłości, zdolnego do cierpienia i pragnącego zbawienia wszystkich. W oparciu o nią odrzucone mogą być wszystkie tłumaczenia i interpretacje tekstu biblijnego ukazujące Go jako mściciela czy wręcz sadystę. W ten sposób przy interpretacji poszczególnych tekstów uwzględniony jest

⁶⁵ KM., s 25n.

⁶⁶ Np. propozycja innego tłumaczenia Wj 3, 14. Por. niniejsza praca, s. 28.

⁶⁷ Zt3, s. 283.

całokształt nauki biblijnej, nawet jeśli osiągnięte przez to wyniki kolidują z interpretacjami powszechnie dotąd przyjmowanymi.

Dlatego Hryniewicz nie zgadza się z dokonaną przez J. Moltmanna interpretacją słów Pisma Św., mówiących o opuszczeniu Jezusa przez Boga podczas męki na krzyżu (Mk 15,34; Mt 27,46) w sensie wewnątrztrynitarnego procesu bądź konfliktu, w którym Bóg zwraca się przeciw Bogu. Słowa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Ps 22, 2) pochodzą z psalmu nie będącego w całości modlitewną lamentacją. W drugiej części jest on wręcz pieśnią dziękczynną, zaś ten, kto rozpoczyna psalm, duchem ogarnia całość. Tak więc poczucie opuszczenia zmienia się w nadzieję ocalenia. Bóg ma moc wyrwać człowieka ze śmierci, jest blisko, ale bez mocy i chwały. To, że On nie godzi się ze śmiercią, objawia się w Zmartwychwstaniu.⁶⁸

Lubelski teolog sądzi też, że niektóre wypowiedzi Nowego Testamentu pozbawia się większej treści,⁶⁹ zaś na inne nie zwraca dostatecznej uwagi. Do tych drugich należy Łk 4, 18-19. Jest to cytat z Iz 61, 1-2, który Jezus odnosi do siebie. Zwraca uwagę fakt, że urwany on jest na słowach: „abym obwołał rok łaski od Pana” z pominięciem słów: „i dzień pomsty od naszego Boga”. Według Hryniewicza jest to szczególnie niezwykle znaczący, gdyż wskazuje na nowość Ewangelii Jezusa skoncentrowanej na wszechogarniającym zbawieniu, a nie pomście.⁷⁰

Można więc stwierdzić, że lubelski teolog stara się zwrócić uwagę na te wypowiedzi Pisma Św., które były dotychczas źle rozumiane, pozbawiane znaczenia lub niedostatecznie zauważane. Dzięki temu pogłębione zostaje rozumienie orędzia Bożego zawartego w Biblii.

⁶⁸ KM, s. 28n.

⁶⁹ BC, s. 8.

⁷⁰ NZ, s. 73.

Umożliwia to także przynajmniej częściowe usunięcie wątpliwości co do zgodności nauki Hryniewicza o Bogu z obrazem Boga zawartym w Piśmie Św.. Okazuje się bowiem, że dzięki temu zabiegowi ukazuje się w Biblii inny obraz Boga niż przyjmowany tradycyjnie.

Podsumowując rozważania dotyczące miejsca Pisma Św. w nauce lubelskiego teologa, należy stwierdzić, że jest ono bez wątpienia uprzywilejowanym źródłem jego nauki o Bogu. Główną rolę odgrywa tu Nowy Testament, a szczególnie Ewangelie, mimo że stwierdzenie uznane za centralne z tychże nie pochodzi. Można też zasadnie przyjąć, że wewnętrznym kryterium, pewną normą, do której odnosić trzeba wątpliwe wypowiedzi Biblii, jest w tej nauce wydarzenie Jezusa Chrystusa. Niewątpliwym jest też fakt korzystania przez Hryniewicza z obu Testamentów, chociaż oczywiście z przewagą Nowego. Nie zadowala się on jednak przyjętymi tłumaczeniami i interpretacjami wypowiedzi biblijnych, ale szuka takich, które najlepiej oddają ducha tekstów Pisma Św. W swoich poszukiwaniach zwraca też uwagę na szczegóły pozbawiane dotąd znaczenia, niedostrzegane albo źle rozumiane, a mogące przyczynić się do lepszego i pełniejszego zrozumienia Pisma Św.

1. 2. 2. Źródła teologiczne nienatchnione

Jak wynika z przeprowadzonego wyżej opisu metody, w swoich rozważaniach Hryniewicz oprócz świadectwa Pisma Św. przytacza także naukę Ojców i pisarzy Kościoła oraz teologów. W niniejszym podpunkcie pokazany zostanie stopień i sposób wykorzystania tych źródeł przez lubelskiego teologa. Jednak takie wyznaczenie problemów, które mają być poruszane w dalszych rozważaniach, może sugerować, iż inne źródła nienatchnione są w pracach omawianego autora pomijanego lub wykorzystywane w minimalnym stopniu. Jeśli tak jest rzeczywiście, to konieczne będzie podanie przyczyn takiego stanu rzeczy.

1. 2. 2. 1. Nauczanie Ojców i pisarzy Kościoła

W książce przyjętej za podstawę tych rozważań, w rozdziale trzecim, którego celem jest „ukazanie ważniejszych świadectw o nadziei powszechnego zbawienia, istniejących w tradycji chrześcijańskiej od samego początku”,⁷¹ świadectwo Ojców wykorzystane jest najpełniej. Autor zauważa, że nurt soteriologiczno-eschatologicznego uniwersalizmu pojawia się już w dziełach Klemensa z Aleksandrii, który twierdził, iż kary w życiu pozagrobowym mają charakter duchowy, oczyszczający i leczniczy, a proces oczyszczenia obejmuje wszystkich ludzi.⁷² Jednak właściwym inicjatorem idei jest Orygenes, „najbardziej genialny i odważny myśliciel pierwszych wieków”.⁷³ Przypisywał on istotne znaczenie myśli, że Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), wskazywał na

⁷¹ Tamże, s. 38.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 39.

podobieństwo kresu i początku stworzenia, ukazywał „Boską pedagogię docierania Chrystusa i Ducha Św. do tajników wolności istot stworzonych.”⁷⁴ Orygenes głosił powszechne pojednanie z Bogiem i powszechne zbawienie, gdyż Chrystus obejmie panowanie nad całym stworzeniem; nastąpi zjednoczenie wszystkich odkupionych z Chrystusem. Nie twierdził jednak, że tylko jego stanowisko jest słuszne, gotów był się z niego wycofać, o ile ktoś znalazłby lepsze rozwiązanie.⁷⁵ Zwolennikami apokatastazy byli także następujący Ojcowie Kościoła wschodniego: Dydim Aleksandryjski, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Grzegorz z Nazjanzu.⁷⁶ Jednak szczególne miejsce zajmuje nauka Grzegorza z Nyssy. Przewiduje on bowiem możliwość oczyszczenia w razie potrzeby nawet po zmartwychwstaniu powszechnym. Wierzy również w pojednanie szatana z Bogiem. Podobnie jak Orygenes, nie głosił swych poglądów jako obowiązującej prawdy wiary.⁷⁷ Jeszcze ostrożniejszy był w tym względzie Maksym Wyznawca, który całkiem otwarcie unikał głoszenia apokatastazy, uważając ją za wyjaśnienie „bardziej sekretne” i „bardziej wzniosłe”. Ku idei powszechnego zbawienia skłaniali się późniejsi zwolennicy Orygenesesa, m. in. Ewagriusz z Pontu, Izaak Syryjczyk, który nawet modlił się za demony⁷⁸ i uczył, że grzesznicy w piekle nie są pozbawieni miłości Boga.⁷⁹ Na zachodzie niektórym Ojcom bliska była myśl, że ze względu na wiarę chrześcijanin, który nawet umarłby w grzechu ciężkim, do piekła nie pójdzie. Napomykali o tym Cyprian i Hilary z Poitiers,⁸⁰ a przeświadczeni byli Ambroży i Hieronim.⁸¹ Wzmianki o nauce Ojców i pisarzy Kościoła pojawiają się także w toku

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 40.

⁷⁶ Tamże, s. 41.

⁷⁷ Tamże, s. 41n.

⁷⁸ Tamże, s. 42.

⁷⁹ Tamże, s. 97.

⁸⁰ Tamże, s. 42 przyp 40.

dalszych rozważań Hryniewicza. Analizując świadectwa biblijne, lubelski teolog zauważa, że Ireneusz, Orygenes, Atanazy, Grzegorz z Nyssy, opierając się na Nowym Testamencie, dochodzili do przekonania, że grzech i zło muszą być rzeczywistością skończoną.⁸² W innym miejscu, cytując fragment dzieła Tertuliana, opisujący sąd nad niegodziwymi jako straszne i wielkie widowisko mające sprawić chrześcijanom radość, zauważa, iż jest to wizja mało chrześcijańska.⁸³ Jednak nawet Augustyn sądził, że zbawieni nie będą już mieć zdolności współczucia dla potępionych, gdyż miłość możliwa jest tylko między zbawionymi.⁸⁴ Rozważając problem śmierci, Hryniewicz przypomina pogląd Ireneusza, uczącego, że Bóg kierował się miłosierdziem, wyganiając ludzi z raju i odsuwając od drzewa życia. Dzięki temu człowiek nie będzie wiecznie przestępcą, a grzech i zło rzeczywistością nieskończoną i nieuleczalną.⁸⁵

W innej swojej pracy lubelski teolog przytacza świadectwo Ojców i pisarzy Kościoła w kwestii możliwości cierpienia Boga. Ignacy Antiocheński mówił o „Niecierpiętliwym, który za nas cierpiał”. Ojcowie aleksandryjscy, Atanazy i Cyryl, twierdzili, że Boska natura przyswaja sobie cierpienia Chrystusa w jego ludzkiej naturze.⁸⁶ Wbrew utartej w teologii opinii Ojcowie starali się zdystansować od idei niecierpiętliwego Boga filozofii greckiej. Przyjmowano możliwość Boskiego cierpienia, z tym, że nie jako czegoś narzuconego z zewnątrz, ale przyjętego z własnej woli i wpływającego z miłości. Tak problem ten ujmował Grzegorz Cudotwórca i Hilary z Poitiers. Jednak najśmielszym pisarzem okazuje się w tej kwestii Orygenes. Hryniewicz przytacza obszerny cytat z jego dzieła i poddaje analizie.

⁸¹ Tamże, s. 42, przyp. 41.

⁸² Tamże, s. 86, s. 20.

⁸³ Tamże, s. 120n.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 142n.

Cierpienie Boga pochodzi z Jego miłości zdolnej współodczuwać ból człowieka. Orygenes mówi o boskiej męce Syna i wskazuje na współcierpienie samego Ojca. Dostrzega przy tym paradoksalność sformułowania o jednoczesnej cierpiętności i niecierpiętności Boga.⁸⁷ W cytowanych już kilkakrotnie artykułach lubelski teolog przypomina, że na temat cierpienia Boga mówili także Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Maksym Wyznawca, Leoncjusz z Jerozolimy.⁸⁸

Powyższe zestawienie nie jest szczegółowym wyliczeniem obecności poglądów Ojców i pisarzy Kościoła w myśli Hryniewicza. Wystarczy jednak, by stwierdzić, że teolog z Lublina przywiązuje dużą wagę do ich nauki, o czym świadczy obfite przytaczanie ich poglądów. Preferuje przy tym Ojców wschodnich, spośród których szczególne miejsce przyznaje Orygenesowi i Grzegorzowi z Nyssy. Poglądy tych dwóch autorów są obszernie cytowane i analizowane oraz stanowią podstawę własnych przemyśleń, przy czym częściej dotyczy to pierwszego z nich. Hryniewicz nie zraża się faktem potępienia nauki Orygenesesa przez cesarza Justyniana I (543 r.), biskupów imperium, zwłaszcza zaś patriarchę Mercusa z Konstantynopola i papieża Wigiliusza (537 - 555)⁸⁹ oraz cztery sobory⁹⁰. Zwraca uwagę, że większość dzieł tego pisarza została zniszczona na rozkaz Justyniana, co uniemożliwia wydanie definitywnego sądu o orygenizmie. Sądzi on, że potępienie dotyczy raczej zwolenników Orygenesesa niż jego samego. Jeśli dotyczyło ono Orygenesesa - przynajmniej jako inicjatora tradycji - to odnosiło się do apokatastazy jako pewności doktrynalnej. Opinię tę potwierdzić może fakt powoływania się na naukę tegoż pisarza Soboru

⁸⁶ Zt3, s. 268.

⁸⁷ Tamże, s. 268n.

⁸⁸ BC, s. 12.

⁸⁹ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum, z. niem. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 285n.

Watykańskiego II. Nie ma wobec tego przeszkód, by korzystał z niej Hryniewicz. Zresztą, jeśli nawet z nauką Orygenesusa mogą być związane wątpliwości co do jej ortodoksyjności, to o niczym takim nie może być mowy w odniesieniu do Grzegorza z Nyssy, którego poglądy nigdy nie były potępione, a który poszedł dalej niż Orygenes, gdyż wierzył w pojednanie z Bogiem nawet szatana. Poza tym należy pamiętać, że żaden z nich nie głosił apokatastazy jako pewności doktrynalnej. Nadto lubelski teolog nie koncentruje się wyłącznie na nauce tych dwóch autorów, ale przytacza też poglądy innych Ojców. Jednak takiego zestawienia nauki Ojców i pisarzy Kościoła nie można uznać za wystarczający dowód ich zgodności co do przynależności takich prawd, jak nadzieja powszechnego zbawienia czy cierpienie Boga do depozytu objawienia, co stanowiłoby wystarczające kryterium ich objawionego charakteru. Tylko całościowo ujmowana nauka Ojców i pisarzy Kościoła może stanowić kryterium wiary, ze względu na przytrafiające się im błędy w kwestiach szczegółowych.⁹² W praktyce dokonanie takiego syntetycznego zestawienia jest zadaniem niesłychanie trudnym, a wprost niemożliwym w zwięzłym wykładzie, gdyż wymaga wielu

uprzednich studiów, dlatego w takiej pracy należy streścić przekonanie Tradycji, w tym Ojców i pisarzy Kościoła, a dla przykładu podać kilka najbardziej charakterystycznych czy najpiękniejszych wypowiedzi.⁹³ Tak też w swoich pracach postępuje Hryniewicz, streszczając przekonanie Ojców i pisarzy Kościoła wschodniego i w mniejszym stopniu zachodniego oraz przytaczając niektóre wypowiedzi, głównie Orygenesusa. Można natomiast mieć wątpliwości co do tego, czy

⁹⁰ NZ, s. 41 przyp. 25.

⁹² S. C Napiórkowski, dz. cyt., s 134.

⁹³ Tamże.

streszczenia i cytowane teksty trafnie wyrażają świadomość Ojców, nawet jeśli pominięto się potępienie Orygenesusa. O czymś przeciwnym świadczyć mogą wyżej wspomniane wypowiedzi Tertuliana i Augustyna. Być może prawdziwym jest przypuszczenie, że poglądy Orygenesusa i innych są zupełnie peryferyjne dla ogólnego nurtu myśli Ojców.⁹⁴ Wprawdzie rozwiązanie tego problemu wymaga o wiele głębszych studiów niż byłoby to możliwe w ramach niniejszej pracy, ale na podstawie dokonanego powyżej przeglądu cytatów z Ojców Kościoła w pracach lubelskiego teologa można wysnuć uzasadniony wniosek, że często szuka ona raczej poglądów, które poprzę jej tezę niż globalnej nauki Ojców. Nie jest zadaniem niniejszej refleksji szukanie autorów przeciwnych tym, których przytacza teolog z Lublina. Wydaje się jednak, że jest ich o wiele więcej niż by to sugerowały prace Hryniewicza, gdyż w przeciwnym razie nie narodziłaby się tradycja, które one zwalczają.⁹⁵ Dlatego można stwierdzić, że omawiany autor dokonuje dość jednostronnego streszczenia przekonania Ojców. Wprawdzie nie dyskwalifikuje to jego nauki, ale w pewnym stopniu może osłabić siłę dowodową tego źródła teologicznego. Nie da się bowiem zaprzeczyć istnieniu poglądów Orygenesusa i Grzegorza z Nyssy, ale dla pełni obrazu brakuje przeglądu poglądów im przeciwnych.

1. 2. 2. 2. Nauczanie teologów

⁹⁴ H. Pietras potwierdza wprawdzie obecność idei nadziei powszechnego zbawienia w nauczaniu Ojców Kościoła, ale nie mówi o zasięgu poglądów przeciwnych. H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?*, CT 62 (1992) nr 3, s. 21 - 41.

⁹⁵ W. Granat twierdzi, że „znaczną większość Ojców Kościoła coraz jasniej i pewniej podawała naukę o piekle i jego wiekiustym trwaniu” i przytacza przykłady

Kontynuatorami dzieła Ojców i pisarzy Kościoła byli i są teologowie. Dlatego koniecznym będzie zwrócenie uwagi na sposób, w jaki z ich dorobku korzysta Hryniewicz.

W książce podstawowej dla niniejszych rozważań lubelski teolog przedstawia obecność idei nadziei zbawienia dla wszystkich w prawosławiu. Teologowie bizantyjscy rzadko zastanawiali się nad pośmiertnymi losami duszy ludzkiej, a apokatastazę uważali za naukę potępioną przez Kościół. Niejakie zainteresowanie problemem zbawienia dla wszystkich wykazywali tylko patriarcha German z Konstantynopola (zm. 733 r.) i J. Bryennios (zm. ok. 1431 r.). Większe zainteresowanie, po przejściu okresu latynizacji w XVII - XIX w., wykazała teologia rosyjska. N. Fiodorow uważał, że spełnienie bądź nie eschatologicznych gróźb zależy od nadziei, miłości i wspólnego wysiłku Kościoła. W. I. Niesmiełow wyraźnie skłaniał się ku nadziei na powszechne zbawienie, nadając swym dociekaniom orientację chrystologiczną i soteriologiczną. Szerzej natomiast omówione są poglądy S. Bułgakowa. Ten wybitny teolog prawosławny nie dopuszcza myśli o paralelnej do wieczności Królestwa Niebieskiego wieczności piekła. Bóg przyciągnie do siebie wszystkie istoty rozumne, nie naruszając ich wolności. Zbawienie jest dziełem miłości, modlitwy i wysiłków całej ludzkości, stąd istnienie piekła nie może być otoczone chłodną obojętnością. Zaczątkiem drogi zbawienia jest „ontyczna pamięć” faktu pochodzenia od Stwórcy; nawet w piekle człowiek nie traci obrazu Bożego w sobie. Męki piekła są twórczą tęsknotą za Bogiem, cierpieniem doprowadzającym do skruchy i wewnętrznej przemiany możliwej w życiu przyszłym. Zbawienie rozciągnięte jest na wszystkie istoty stworzone, w tym i szatana. S. Bułgakow nie przeczy samemu istnieniu piekła, ale pojmuje je jako przejściowe i skończone.

ich wypowiedzi. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 597 - 599.

Wprowadził on pojęcie metahistorii, rozumianej jako wszechogarniająca czasoprzestrzeń, umożliwiająca dokonywanie się wydarzeń czasowych w ich wymiarze eschatycznym. W tej perspektywie traci znaczenie tradycyjne przeciwstawienie i oddzielenie od siebie czasu i wieczności. Względne stają się czas i chronologia empiryczna. Wszystko to pozwala S. Bułgakowowi głosić doktrynę apokatastazy. Jednak na ogół Kościół prawosławny pozostawia wiernym tę kwestię jako sfery modlitwy i nadziei.⁹⁶

Również w protestantyzmie pojawia się myśl o możliwości powszechnego zbawienia. Wprawdzie początkowo teologowie protestancy akcentowali sprawiedliwość Bożą, ale stopniowo zaczęły pojawiać się poglądy mniej lub bardziej skłaniające się ku tej myśli. Drogą tą poszli pietyści niemieccy: małżeństwo Petersonów, Ph. J. Spener, J. A. Bengel, F. Ch. Oetinger, J. M. Hahn. Najwybitniejszy teolog protestancki XIX w., F. Schleiermacher (+1834), bronił prawa nauki o apokatastazie do istnienia w świadomości chrześcijańskiej. Soteriologiczny uniwersalizm pojawił się w Ameryce Północnej, gdzie od końca XVII do końca XIX w. urósł niemal do rozmiarów nowego ruchu religijnego. Uległ on jednak tendencjom skrajnego radykalizmu i liberalizmu, oddzielając się od wyznania wiary i dogmatów ortodoksyjnego chrześcijaństwa. W drugiej połowie XIX w. zainteresowanie problemem powszechnego zbawienia zmalało i tylko Amerykanin, J. Baillie i Kanadyjczyk, J. M. Show dokonali gruntownej analizy i oceny poglądów o wieczności piekła, o możliwości unicestwienia zła oraz o zbawieniu powszechnym. P. Tillich przeciwstawił się tendencji do nadawania momentowi śmierci decydującego znaczenia dla ostatecznego losu człowieka. W Anglii w połowie XIX w. apokatastazy bronił A. Jukes, a na początku XX w. J. H. Leckie przebadął naukę chrześcijańską na temat ostatecznych losów

⁹⁶ NZ, s. 44 - 48.

człowieka, opowiadając się za możliwością współistnienia zbawienia i potępienia w tym samym podmiocie. J. A. T. Robinson przeniósł całe zagadnienie na płaszczyznę osobistego doświadczenia - spotkania człowieka z miłością Boga, której moc nie zna granic, zwłaszcza zaś spotkania z ukrzyżowanym Chrystusem. W Norwegii debata związana ze sporem teologa O. Hallesby'ego i biskupa K. Schjelderape'a - z których pierwszy bronił wieczności piekła, zaś drugi uważał, że taka wizja piekła przeczy prawdziwemu duchowi objawienia Chrystusowego - odsłoniła dwa podejścia do interpretacji Pisma Św.: rozumienie dosłowne i otwarte na głębszy sens Ewangelii. Niektórzy teologowie protestanccy XX w., szczególnie niemieckojęzyczni, opowiadali się za apokatastazą. Jedni podkreślali rolę Chrystusa, inni ukazywali absurdalność wiecznego trwania zła, mówili o spotkaniu z Bogiem w momencie śmierci, jeszcze inni podjęli próbę ukazania biblijnych podstaw uniwersalizmu zbawienia. Do analiz tych ostatnich Hryniewicz ma zamiar odwołać się jeszcze wielokrotnie. Wybitni teologowie protestanccy XX w. na ogół nie przyjmują apokatastazy, choć zmierzają w kierunku nadziei powszechnego zbawienia. Podobnie jak prawosławni kwestię tę pozostawiają w sferze nadziei i modlitwy.⁹⁷

W katolicyzmie ku myśli o możliwości powszechnego zbawienia skłaniali się w średniowieczu J. Szkot Eriugena i Almaryk z Bene oraz Niemcy, J. Hirscher i H. Schell w XX w. Obecnie liczba zwolenników tej idei wzrasta. Nad problemem groźnej wielkości człowieka i jego wolności długo rozmyślał M. Blondel, dochodząc do przekonania, że za piekło odpowiada człowiek, a nie Bóg. Wierzył, jednak, że męka Chrystusa ogarnie swą mocą także piekło, że jego zmartwychwstanie otwarło wszystkim drogę życia, że sprawiedliwość Boża jest nieodłączna od Jego miłosierdzia. G. Papini widział w szatanie najbardziej nieszczęśliwe spośród stworzeń, a jego wieczne potępienie

⁹⁷ Tamże, s. 49 - 55.

uważał za absurd. K. Rahner uważał wprawdzie, że człowiek zachowuje możliwość przeciwstawienia się Bogu, ale nie wiadomo, czy możliwość ta stała się kiedykolwiek rzeczywistością w odniesieniu do konkretnych ludzi. Jednak najbardziej konsekwentnie za uniwersalizmem zbawienia jako sferą chrześcijańskiej nadziei opowiedział się H. U. von Balthasar, do którego poglądów Hryniewicz często nawiązuje w swojej pracy.⁹⁸

W innym dziele, rozważając problem cierpienia Boga, lubelski teolog zauważa, że przełamanie myśli o Bogu niecierpiętliwym było możliwe dzięki pogłębieniu rozumienia świadectw biblijnych z pomocą teologii (kenotyicy niemieccy: G. Rosenzweig, A. Heschel). Swój wkład wniosła też hiszpańska mistyka cierpienia Boga M. de Unamuno i rosyjsko-prawosławna filozofia „Boskiej tragedii” N. Bierdejewa. Dalej Hryniewicz przytacza kilka charakterystycznych przykładów teologii, mówiących o cierpieniu Boga, pochodzących z XX w. Szkocki teolog z Kościoła episkopalnego, B. R. Brasnett, mówił o dobrowolnym cierpieniu Boga z powodu swego stworzenia oraz o Jego immanentnej obecności w stworzeniach, co umożliwia podzielenie ich cierpienia. Pewne cierpienie może być obecne w wiecznym szczęściu zbawionych, jest ono bowiem częścią życia i momentem szczęśliwości samego Boga. Jednak lubelski teolog uważa, że istnieją podstawy, by poglądy te uznać za próbę uwiecznienia cierpienia w Bogu. S. Bułgakow twierdził, że jeśli na Krzyżu cierpi Bóg-człowiek, to współcierpią z Nim Ojciec i Duch Św. Ewangelicki teolog, D. Bonhoeffer, mówił o bezsilności i cierpieniu Boga, ale jednocześnie uważał, iż tylko taki Bóg może pomóc. Japoński teolog protestancki, K. Kitamori, sądził, że Bóg zdolny jest przekroczyć swą transcendencję i solidarnie podzielać cierpienie ludzi. Istota Boga objawia się w Chrystusie i Jego cierpieniu. R. Guardini mówił o „tragicznym ‘losie’ Boga”, choć może się to

⁹⁸ Tamże, s. 55 - 59.

wydać absurdalne i sprzeczne. To miłość Boga sprawia, że „los” otrzymuje dostęp do Niego. Losem drugiej osoby staje się to, co dzieje się umiłowanej osobie. „Stworzenie stało się niejako ‘losem’ Boga”. Najwyższym wyrazem miłości Boga jest krzyż Chrystusa. W teologii K. Bartha również pojawia się chrystologiczny wątek „męki Boga”. W ukrzyżowanym odsłania się oblicze samego Boga, z istoty będącego miłością. Ojciec nie może być obojętny wobec męki Syna. Jednak cierpienie Boga nie trwa wiecznie, gdyż mocą zmartwychwstania Jezusa śmierć i cierpienie zostały przewyżczone i przemienione. Spośród autorów protestanckich akcentowaniu niecierpięliwości Boga i pomijaniu trynitologii wydarzenia Krzyża najbardziej zdecydowanie przeciwstawił się J. Moltmann.⁹⁹

Także w swych artykułach lubelski teolog przytacza poglądy teologów. W jednym z nich omawia myśl F. Rosenzweiga i A. Heschela.¹⁰⁰ Cytuje wypowiedź Mikołaja Kabazilasa (+1371) o „szaleńczej miłości” Boga do ludzi.¹⁰¹ Stwierdza, że głębię uniżenia Syna Bożego we Wcieleniu dostrzegli przedstawiciele nurtu teologii kenotycznej, rozwijanej od XVI w., a zwłaszcza w XIX i XX w. w różnych wyznaniach chrześcijańskich. Kenotyczne uniżenie Syna Bożego odsłania nowe Oblicze Boga, którego sens dostrzec można w biblijnej idei Boga jako miłości.¹⁰² U S. Bułgakowa i J. Moltmanna wizja krzyża prowadzi do głębszego rozumienia życia Trójcy Św. W śmierci Chrystusa objawia się solidarność Boga z ludźmi.¹⁰³ W innym artykule polemizuje z H. U. von Balthasarem, zarzucając mu zbyt dużą dramatyzację mistyczną relacji wewnątrztrynitarnych,¹⁰⁴ i J. Moltmannem twierdząc, że jego interpretacja opuszczenia Jezusa przez

⁹⁹ Zt3, s. 270 - 275.

¹⁰⁰ BC, s. 7.

¹⁰¹ Tamże, s. 10.

¹⁰² Tamże, .s 12.

¹⁰³ Tamże, .s 22.

Boga na krzyżu pomniejsza rzeczywisty ciężar wszelkiego cierpienia, włączając je w konieczne dzieje Boga, a tym samym w pewnym stopniu uwiecznia je w Bogu.¹⁰⁵

Dokonana prezentacja obecności myśli teologów w nauce Hryniewicza prowadzi do spostrzeżenia, iż lubelski teolog dokonuje przeglądu nauki różnych teologów różnych wyznań na przestrzeni wielu wieków, poczynawszy od średniowiecza, poprzez kolejne epoki, aż do współczesności. Zwraca przy tym uwagę częste cytowanie i przytaczanie poglądów teologów prawosławnych i protestanckich, czasem nawet częstsze niż katolickich. Tłumaczy się to tym, iż w tych dwóch wyznaniach problem nadziei powszechnego zbawienia i cierpienia Boga był częściej podejmowany niż w katolicyzmie, chociaż i temu ostatniemu nie był obcy. Lubelski teolog, sięgając do dorobku innych wyznań, czyni to całkiem świadomie i celowo. Uważa bowiem, że „żadna epoka nie dysponuje gotowymi modelami interpretacyjnymi, które nie wymagałyby sprostowania, korekty i uzupełnienia”.¹⁰⁶ Natomiast „współczesna wrażliwość ekumeniczna przynagla do szukania odpowiedzi w całości doświadczenia chrześcijańskiego będącego nośnikiem autentycznych intuicji i wartości duchowych. Problematyka dominująca w chrześcijaństwie zachodnim wymaga konfrontacji z wielowiekową mądrością Kościoła wschodniego”.¹⁰⁷ W chrześcijaństwie nie ma teologii doskonałej, gdyż każda ma swoje jednostronności i ograniczenia. Stąd ekumeniczna otwartość na inne tradycje pozwala lepiej zrozumieć i głębiej przeżywać paschalną prawdę chrześcijaństwa w jej wymiarach eschatologicznych. Metodę całościowego traktowania tradycji chrześcijańskiej jako źródła inspiracji Hryniewicz nazywa myśleniem integrującym. Cechuje je

¹⁰⁴ KM, s. 27.

¹⁰⁵ Tamże, s. 28.

¹⁰⁶ NZ, s. 31.

¹⁰⁷ Tamże.

dążenie do scalania trwałych wartości, obecnych i żyjących w poszczególnych tradycjach wyznaniowych. Dzięki temu myśleniu może rozwijać się teologia ekumeniczna, potrafiąca korzystać z dóbr duchowych i wartości powstałych w obrębie odmiennych tradycji chrześcijańskich. Teologia ta odsłania nowe horyzonty, uczy myślenia razem z innymi, uwrażliwia na wartości duchowe, którymi żyją, a tym samym zbliża, budzi zaufanie, wychowuje do rozumienia inności. Otwartość na inność i różnorodność uczy krytycyzmu wobec samego siebie, uświadamia potrzebę przenikania się świadomości, skłania do krytycznej recepcji wartości duchowych żyjących w innych Kościołach.¹⁰⁸ Trudno zaprzeczyć słuszności uwag poczynionych przez lubelskiego teologa: takie myślenie rzeczywiście odgrywa bardzo ważną rolę we współczesnej teologii i być może powinno odgrywać jeszcze większą. Jednakże nasuwa się pytanie, czy sam Hryniewicz przestrzega jego zasad. Jeśli bowiem myślenie integrujące ma scalać trwałe wartości poszczególnych wyznań, to należy postawić pytanie, czy pewne preferowanie teologów wschodnich kosztem zachodnich nie jest jego zaprzeczeniem. Na takie pytanie trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Zadanie ścisłego wyróżnienia poglądów inspirowanych przez konkretnego teologa jest bowiem niemal niemożliwe do wykonania. Teolog z Lublina nie ma jakiegoś ulubionego autora, którego poglądy cytowałby szczególnie często. Najczęściej ogólniejszą myśl popiera autorytetem kilku myślicieli, a i w przypadku bardziej konkretnych, mimo odwołania się tylko do jednego, trudno przesądzać, czy był on pierwotnym źródłem tej myśli. Niemniej można przyjąć, że lubelski teolog chętniej kieruje się ku teologom wschodnim niż zachodnim i to ich myśl jest w głównej mierze inspiracją jego poglądów. Nie da się wprawdzie zaprzeczyć, że korzysta z teologii Balthasara czy Rahnera, ale ostatecznie przekonany

¹⁰⁸ Tamże, s. 30 - 33; Zt3, s. 36.

jest, że Wschód przejawia większe zrozumienie dla proponowanych przez niego idei. Jest to więc raczej "wszczepianie" pewnych idei jednego wyznania drugiemu, a nie ich scalanie. Nie chodzi tu przy tym o sztuczne przeniesienie na zupełnie nieprzygotowane do ich przyjęcia podłoże. Zabieg ten ma na celu raczej zmianę sposobu myślenia Zachodu i jej przyspieszenie niż zmianę całej teologii. Oczywiście takie podejście nie może być traktowane jako błąd metodologiczny ani niekonsekwencja. Jeśli bowiem chrześcijaństwo niekatolickie ma większe zrozumienie dla nadziei powszechnego zbawienia czy cierpienia Boga, to pewne preferowanie jego teologów jest koniecznością.

Widać też, że w porównaniu do Pisma Św. i Ojców Kościoła, nauka teologów częściej, jest miejscem teologicznym teologii Hryniewicza. Nie jest wprawdzie tak, że dwa pierwsze są pomijane, ale widać, że największą inspiracją jego własnych poglądów są myśli innych teologów. Wynika to zapewne z faktu, że ani Pismo Św., ani ogół Ojców Kościoła nie wypowiadają się w kwestii zbawienia powszechnego i cierpienia Boga równie jednoznacznie jak w przypadku tego, że jest On miłością. Współcześni teologowie mówią o tych problemach o wiele szerzej i bardziej szczegółowo, stąd lubelski teolog z konieczności musi się do nich często odwoływać. Wymaga też tego mająca niekiedy miejsce polemika z poglądami niektórych z nich.

Widać więc, że czerpanie z dorobku teologów różnych wyznań ma dla Hryniewicza ogromne znaczenie, gdyż nadaje jego własnej nauce charakter ekumeniczny i odsłania nowe horyzonty. Wprawdzie teologowie katoliccy mówią na te tematy, które porusza lubelski teolog, ale teologowie innych wyznań mówią o nich częściej i - co ważniejsze - inaczej. Stąd wykorzystanie ich nauki jest wzbogaceniem teologii Hryniewicza. Da się też zauważyć, że z dorobku teologów korzysta najczęściej.

1. 2. 2. 3. Inne nienatchnione źródła teologiczne

Pozostało jeszcze omówienie sposobu, w jaki Hryniewicz wykorzystuje inne nienatchnione źródła teologiczne. Przy tym uwzględnione zostaną te, których nauka jest najczęściej inspiracją dla myśli lubelskiego teologa.

W jednej ze swoich prac stwierdza, że w liturgii wschodniej pozostało przekonanie o potrzebie modlitwy za wszystkich zmarłych, aby mogli oni dokonać szczęśliwie swego "przejścia" przez oczyszczenie. W czasie niedzielnych nieszporów Pięćdziesiątnicy Kościół prawosławny wstawia się za wszystkimi zmarłymi od stworzenia świata. Raz w roku modli się nawet za samobójców.¹⁰⁹ Liturgia wschodnia wyraża przekonanie, że Bóg, nie naruszając wolności człowieka, da wszystkim zwycięstwo życia nad śmiercią;¹¹⁰ sławi triumf Chrystusa nad piekłem, grzechem i śmiercią.¹¹¹ "Liturgia wschodnia sławi Go (Boga) nieustannie, jako Boga miłującego ludzi (philanthropos, człowiekolubiec)",¹¹² przeciwnie do liturgii rzymskiej, której zdecydowana większość modlitw zaczyna się od słów "wszechmogący Boże". Pojęcie potęgi ciąży ku autorytaryzmowi, a nawet despotyzmowi, gdyż obdarzone jest często skojarzeniami o treści niereligijnej.¹¹³

Można więc zauważyć, że Hryniewicz, wykorzystując liturgię jako źródło teologiczne, czyni to głównie w odniesieniu do liturgii wschodniej. Z niej najczęściej czerpie argumenty przemawiające za prawdziwością swojej nauki. Jeśli natomiast odwołuje się do liturgii

¹⁰⁹ NZ, s. 43n.

¹¹⁰ Tamże, s. 92.

¹¹¹ Tamże, s. 93.

¹¹² BC, s. 10.

¹¹³ Tamże, s. 9.

zachodniej, to raczej w celu wskazania jej niedostatków, jednostronności i zagrożeń płynących z jej sformułowań. Wynika to z takich samych powodów, jak w przypadku nauczania teologów. Łatwo też dostrzec, iż w porównaniu z innymi źródłami teologicznymi liturgia rzadko jest wykorzystywana. Stąd trudno tylko na jej podstawie stwierdzić z całą pewnością, że prawdy głoszone przez lubelskiego teologa należą do objawionych prawd wiary. Byłoby to możliwe, gdyby wciąż i wyraźnie wypowiadały się one w liturgii.¹¹⁴ Jednak przykłady podane przez teologa z Lublina są zbyt nieliczne, by mogły być uznane za wystarczające do stwierdzenia ciągłej i wyraźnej obecności tych prawd w liturgii. Świadectw tego rodzaju nie może być zbyt wiele, gdyż w przeciwnym razie byłyby przytoczone w znacznie większej ilości. Te, które są cytowane, mają raczej zilustrować i uwiarygodnić naukę Hryniewicza.

Równie rzadko w pracach lubelskiego teologa cytowane jest nauczanie Soborów, Papieży, biskupów. Twierdzi on, że Sobór Watykański II, chociaż nie opowiedział się zdecydowanie za możliwością zbawienia wszystkich, to jednak wskazał na uniwersalizm zbawienia. Uznał on bowiem możliwość objawienia i zbawczej wiary nawet tam, gdzie nie dotarło przepowiadanie Ewangelii lub gdzie z winy ludzi straciła swą wiarygodność.¹¹⁵ V Sobór Powszechny (553 r.) zbliża się do teopaschizmu, gdy mówi, że "jeden z Trójcy" (Syn Boży) cierpiał i umarł na krzyżu w ludzkim ciele, "według ciała". "Przedmiotem" cierpienia i śmierci Chrystusa było jego człowieczeństwo, hipostatycznie zjednoczone ze Słowem Bożym.¹¹⁶ Nauczanie Papieży również jest rzadko cytowane. Tylko w trzecim tomie trylogii teolog z Lublina przytacza fragmenty listu apostołskiego

¹¹⁴ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 132.

¹¹⁵ NZ, s. 57.

¹¹⁶ BC, s. 11n.

Jana Pawła II "Salvifici doloris", ustosunkowującego się do pytań, jakie stawia człowiek w obliczu cierpienia.¹¹⁷ Nieco częściej opisywane są dzieła sztuki sakralnej. Na jednej z ikon sądu ostatecznego dobro i zło są w bezpośrednim sąsiedztwie, zaś u dołu znajduje się postać będąca niejako w stanie zawieszenia między niebem a ziemią, gdyż jako rozpusznik człowiek ten nie może być zbawiony, a jako miłosierny nie może być potępiony. Wyraża ona równoczesność porządku dobra i zła, bliskość nieba i piekła, jest symbolem współistnienia wieczności i czasu.¹¹⁸ W tradycji zachodniej przedstawienia sądu ostatecznego szły zdecydowanie po linii oddzielenia i dystansu między ostatecznym stanem zbawienia i potępienia (Michał Anioł, J. van Eyck, J. Memling).¹¹⁹ W XI i XII w. pojawia się postać szatana jako odrażającego potwora, a w XIV w. sceny mąk piekielnych. Także w prawosławiu od XV i XVI w. na ścianach cerkwi pojawia się wyeksponowany ciemnoczerwony krąg piekła, chociaż wcześniej św. Andrzej Rublow przedstawiał sąd ostateczny w atmosferze pogodnej ufności.¹²⁰ Wprawdzie, rozważając pośmiertny los Judasza, Hryniewicz przytacza jako argument przemawiający za możliwością przebaczenia jego winy przykład rzeźby z głowicy kolumny romańskiej kościoła w Vézelay w Burgundii, przedstawiającej Jezusa zdejmującego Judasza z drzewa,¹²¹ ale nie zmienia to faktu, że jako źródło teologiczne preferowana jest sztuka wschodnia. Sztuce zachodniej wytknięte zostały raczej jej jednostronność niż wskazane trafne intuicje. Zauważyć można też, że lubelski teolog z pewną nieufnością traktuje filozofię. Właściwie nie spotyka się przytoczeń poglądów wielkich filozofów, zarówno dawnych jak i współczesnych. Jeśli już coś mówi o

¹¹⁷ Zt3, s. 252, 258, 261.

¹¹⁸ NZ, s. 107n.

¹¹⁹ Tamże, s. 19, 107.

¹²⁰ Tamże, s. 24.

¹²¹ TKJ, s. 132.

filozofii, to raczej w kontekście negatywnym, a właściwie nigdy w pozytywnym. To filozofia grecka wraz z jej ideałem obojętnego, niewzruszonego Boga przyczyniła się do zapomnienia prawdy zawartej w poglądach zwolenników teopaschizmu, gdyż obca jej była myśl o obecności cierpienia w boskim świecie szczęścia. Tak uważali, przeciwstawiając się mitologicznym wyobrażeniom bóstw, Platon, Arystoteles, stoicy, neoplatonizm.¹²² "Wydaje się, że doktryna o boskiej niecierpielności, podobnie jak i Jego niezmienności, jest owocem filozofii, która nie czyni zadość wymogom chrześcijańskiego objawienia".¹²³ Uznanie wieczności za wartość niezmienną, stałą i spełnioną wynika ze spekulacji logicznej, myślenia dyskursywnego oraz abstrakcyjnej analizy filozoficznej, oderwanej od doświadczenia religijnego. Wynika stąd, że Hryniewicz zdecydowanie przeciwstawia się filozofii nie czyniącej zadość wymogom objawienia chrześcijańskiego i oderwanej od doświadczenia religijnego. Tak rzadkie korzystanie z tego źródła, a właściwie jego brak, może sugerować, że cała filozofia jest właśnie taka. Takie twierdzenie nie byłoby prawdziwe, gdyż wiele filozofii wyrosło właśnie z doświadczenia religijnego (np. św. Tomasz z Akwinu, B. Pascal). Jednak ich podłożem było doświadczenie, które nie doprowadziło do zdecydowanego opowiedzenia się za możliwością cierpienia Boga, czy nadziei zbawienia dla wszystkich i to zapewne spowodowało, że nie znajdują one miejsca w myśli lubelskiego teologa. Obficie natomiast wykorzystana jest literatura piękna, szczególnie wschodnia. Streszczone jest apokryficzne opowiadanie o zastąpieniu Chrystusa do piekieł,¹²⁴ cytowany utwór A. Czechowa „Wujaszek Wania”,¹²⁵

¹²² Zt3, s. 268.

¹²³ BC, s. 16.

¹²⁴ NZ, s. 92.

¹²⁵ Tamże, s. 137.

powieść F. Dostojewskiego „Zbrodnia i kara”¹²⁶ i „Bracia Karamazow”.¹²⁷

Przedstawiając obecność niezobiektywizowanych źródeł teologii w nauce Hryniewicza, należy podkreślić nikłą obecność w jego myśli znaków czasu. Wpływa na to zapewne bardziej odgórny niż oddolny charakter jego nauki. Odnośnie do człowieka jako źródła teologii, rozumianego jako jej bezpośredni twórca oraz jako jej adresat,¹²⁸ stwierdzić należy, że nauka lubelskiego teologa ma niewątpliwie własny, specyficzny charakter, wynikający z ekumenicznych zamiłowań autora i jego mentalności. Trudno natomiast stwierdzić, w jakim stopniu na jej charakter wpływają adresaci. Niewątpliwie mogli oni spowodować podjęcie tematyki cierpienia Boga, zadając pytania o sens cierpienia. Rozważania nad problemem stosunku wolności człowieka do Boskiego pragnienia, by wszyscy byli zbawieni, mogą w jakimś stopniu wypływać z wrażliwości polskich wiernych na poszanowanie wolności.¹²⁹ Wydaje się, że bardziej inspirują teologa z Lublina swoimi błędami, jego zdaniem, poglądami niż pytaniami, przez co nadają jego nauce charakter teologii przekonującej. Nie ulega wątpliwości, że wiara jest źródłem teologii Hryniewicza, zarówno w punkcie wyjścia, jak i w jej tworzeniu. Świadczy o tym akceptacja Słowa Bożego aktem wiary, co potwierdza szacunek dla Pisma Św. i Tradycji oraz uznanie ich interpretacji dziejów za prawdziwą. O tym, że wiara wspiera lubelskiego teologa w stawianiu pytań, w dokonywaniu trafnego wyboru źródeł, we właściwym ustalaniu ich hierarchii, w odkrywaniu nie zauważonych dotąd elementów doktryny biblijnej, patrystycznej czy oficjalnej nauki Kościoła, w odważnym kwestionowaniu przyjętych, a błędnych tez, nawet przez wysokie

¹²⁶ Tamże, s. 111.

¹²⁷ Zt3, s. 259.

¹²⁸ S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 43n.

¹²⁹ Por. tamże, s. 48.

autorytety kościelne i teologiczne, w twórczym zestawianiu wiary i doktryny itd.,¹³⁰ można przekonać się na podstawie dokonanego wcześniej opisu dróg poznania teologicznego i wykorzystanych źródeł oraz dalszych części niniejszej pracy. Hryniewicz wykorzystuje jako źródło teologiczne doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Jako przykład można wymienić cytowanych wybitnych Ojców i pisarzy Kościoła oraz teologów, o których wcześniej była mowa. Na uwagę zasługuje także prezentacja doświadczenia świętych takich jak: św. Izaak Syryjczyk, św. Symeon Nowy Teolog, św. Bazyli Wielki, św. Teresa od Dzieciątka Jezus i innych.¹³¹

Niezobiektywizowane źródła teologii są, jak widać, obecne w nauce teologa z Lublina. Nie są wprawdzie tak widoczne jak zobiektywizowane i trudno zauważyć te z nich, które związane są z wiernymi i ich wiarą, co wynika z bardziej odgórnego niż oddolnego charakteru tej teologii.

Podsumowując rozważania na temat nienatchnionych źródeł teologicznych w nauce Hryniewicza, należy stwierdzić, że w porównaniu z Pismem Św., nauką Ojców i pisarzy Kościoła oraz teologów inne miejsca wykorzystane są w niewielkim stopniu. Przy tym częściej dotyczy to wschodnich niż zachodnich, co wynika z sygnalizowanego wcześniej charakteru teologii teologa z Lublina. Ta nikła obecność tej grupy źródeł sugeruje że prawdy głoszone przez Hryniewicza znajdują w nich nikłe odbicie. Gdyby było inaczej niewątpliwie cytowałby je częściej i obszerniej, chociażby ze względu na autorytet jakim cieszą się np. liturgie czy nauczanie soborów. Mimo to odnosi się do nich z szacunkiem i stara się nie pominąć żadnego z nich, cytując je, gdy tylko jest to możliwe.

¹³⁰ Tamże, s. 46n.

¹³¹ NZ, s. 124nn; Zt3, s. 416 - 420.

Zamykając rozważania tego punktu, należy stwierdzić, że w swojej refleksji Hryniewicz wykorzystuje zdecydowaną większość źródeł teologicznych. Jednakże nie dotyczy to wszystkich w jednakowym stopniu. Refleksja lubelskiego teologa opiera się głównie na Piśmie Św., nauczaniu Ojców i pisarzy Kościoła oraz teologów. Spośród tej grupy najczęściej przytaczane są poglądy teologów i na nich w głównej mierze opiera się myśl teologa z Lublina. Spowodowane to jest tym, że Pismo Św. nie wypowiada się jednoznacznie na temat nadziei zbawienia dla wszystkich, cierpienia Boga, czy nawet Boga jako miłości; stanowisko Ojców w tej sprawie jest trudne do ustalenia, a na pewno niemożliwe na podstawie materiałów zebranych przez lubelskiego teologa; zaś wypowiedzi innych źródeł są zbyt nieliczne. Stąd głównym miejscem teologicznym musi być nauczanie teologów, którzy szeroko rozważają te kwestie. Nie oznacza to pomijania innych źródeł, które są inspiracją i potwierdzeniem nauki teologa z Lublina. Z nich w znacznej mierze wypływa ta nauka i one są dowodem na to, że istnieją podstawy do uznania jej za prawdziwą i możliwą do przyjęcia. Wprawdzie czasami w przypadku Pisma Św. konieczne jest szukanie lepszych tłumaczeń i interpretacji niektórych tekstów, aby mogły one stać się podstawą nauki Hryniewicza, a nauczanie Ojców bywa traktowane dość jednostronnie. Nie może to jednak być przesłanką do postawienia zarzutu poważnych błędów metodologicznych. Lubelski teolog miejsca teologiczne traktuje zgodnie z wymogami współczesnej metodologii, a wspomniane niedoskonałości mogą być wynikiem niewielkich rozmiarów prac teologa z Lublina, w których na dodatek nauka o Bogu często nie jest głównym tematem. Natomiast godne szczególnego podkreślenia jest szerokie, "ekumeniczne" korzystanie z tych źródeł. W myśli tego teologa znajdują odbicie intuicje katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu. Można nawet odnieść wrażenie, że źródła wschodnie

są preferowane kosztem zachodnich. Wynika to z faktu, że chrześcijański Wschód odznacza się odmienną wrażliwością teologiczną i dlatego niektóre prawdy ujmuje pełniej albo przynajmniej inaczej niż Zachód, stając się w ten sposób źródłem inspiracji dla teologów zachodnich.

1. 3. Podstawy teologiczne nauki o Bogu ks. W. Hryniewicza

Wiara chrześcijańska wypływa z wydarzenia Jezusa Chrystusa. W nim Bóg objawia się w sposób jedyny, niepowtarzalny i najpełniejszy. Dlatego żaden chrześcijański teolog mówiący o Bogu nie może pominąć tego "miejsca teologicznego". Wobec tego należy pokazać, jaką pozycję zajmuje ono w nauce o Bogu lubelskiego teologa i na ile jest jej źródłem. Trzeba też zwrócić uwagę na sposób, w jaki omawiany autor interpretuje wydarzenie Jezusa Chrystusa, czyli co według niego Syn Boży mówi o Bogu.

Nauka o Bogu obejmuje różne aspekty. Można bowiem mówić o Jego istocie, przymiotach, relacjach, czyli o Bogu jedynym, albo o Trójcy Św., wzajemnych relacjach między Osobami, ich działaniu na zewnątrz, czyli o Bogu trójjedynym. Dlatego należy pokazać, czy Hryniewicz rozważa całość tej nauki, czy też koncentruje się na niektórych jej aspektach, inne zaledwie wspominając lub pomijając milczeniem. Jeśli jednak ma tu miejsce drugi przypadek, to trzeba będzie uchwycić sposób, w jaki lubelski teolog rozumie te wątki nauki o Bogu, których nie rozwija, bo przecież nie można mówić np. o przymiotach Boga, zupełnie nie mając wizji Jego istoty.

W ten sposób wyznaczona została treść tego punktu, która obejmie: w pierwszym podpunkcie ukazanie miejsca i interpretacji wydarzenia Jezusa Chrystusa, w drugim zaś przedstawienie sposobu

rozumienia tej części nauki o Bogu, której Hryniewicz nie rozwija, o ile taki przypadek ma tu miejsce.

1. 3. 1. Jezus Chrystus w nauce o Bogu ks. W. Hryniewicza

Rozważania dotyczące miejsca Pisma Św. w myśli Hryniewicza pokazały, że wydarzenie Chrystusa traktuje on jako kryterium pozwalające na ocenę wartości wypowiedzi biblijnych. W jego rozumieniu stanowi ono wręcz normę wewnętrzną Biblii. Wskazywać to może na pozycję, jaką postać, życie i nauczanie Chrystusa zajmuje w nauce o Bogu lubelskiego teologa, a którą na tej podstawie określić można jako niezwykle ważną. Kwestia ta wymaga jednak dokładniejszego zbadania.

Teolog z Lublina uważa, że Wcielenie Syna Bożego odsłania nowe oblicze Boga.¹³² Chrystus objawia prawdziwe oblicze Boga, sam jest Jego najpełniejszym objawieniem.¹³³ Postać Jezusa, Jego nauczanie i postępowanie potwierdzają oraz rozjaśniają obraz Boga odkryty przez Hioba w trudnym doświadczeniu cierpienia. Jezus jest Jego odzwierciedleniem i obrazem.¹³⁴ W Chrystusie człowiek może doświadczyć, kim jest Bóg i jakie jest Jego oblicze.¹³⁵ Prawda o sposobie istnienia Osób Boskich została objawiona ludziom za pośrednictwem konkretnego wydarzenia, które dokonało się w dziejach Jezusa. Jest On historycznym ucieleśnieniem i konkretnym objawieniem w pełni osobowego istnienia Boga.¹³⁶ Dzieje świata

¹³² BC, s. 14.

¹³³ Tamże, s. 9.

¹³⁴ Zt3, s. 265n.

¹³⁵ Zt2, s. 216.

¹³⁶ Zt3, s. 285.

rozjaśnia oblicze Boga objawiające się w Chrystusie.¹³⁷ W krzyżu Chrystusa miłość Boga ujawnia się najpełniej.¹³⁸ To słowo najbardziej przejmujące, jedyne i niepowtarzalne.¹³⁹ W Jezusie ujawnia się najlepiej zbawczy zamiar Boga wobec całego stworzenia.¹⁴⁰ Całe życie Jego, ze śmiercią, wywyższeniem i zesłaniem Ducha Św. jest objawieniem obecności, działania i bliskości Boga.¹⁴¹

Powyższe wypowiedzi lubelskiego teologa wskazują na pozycję, jaką postać i życie Jezusa Chrystusa zajmuje w jego nauce o Bogu. To On bowiem odsłania nowe prawdziwe oblicze Boga, jest Jego najpełniejszym objawieniem. W krzyżu Chrystusa ujawnia się najpełniej miłość Boga i Jego zbawczy zamiar wobec stworzenia. Takie stwierdzenia nie były używane nawet w odniesieniu do Pisma Św. i świadczy to o bardzo ważnym, centralnym miejscu wydarzenia Jezusa Chrystusa w myśli Hryniewicza. Wynika ono zapewne z przyjęcia założenia, że Nowy Testament objawia Boga, ale tylko takiego, jaki objawia się we wcielonym Synu Bożym. Jest to założenie ze wszechmiar słuszne, gdyż w Jezusie Chrystusie człowiek może poznać Boga prawdziwie i niejako na nowo, co wynika z wiary, że jest On Synem Bożym. Jako Bóg zna Boga jak nikt inny. Logicznym jest więc wniosek, iż może Go objawić najpełniej. Nie przekreśla to objawienia Starego Testamentu, ale trzeba pamiętać, że tam Boga objawiali ludzie, którzy poznawali Go częściowo. Tak więc Jezus Chrystus, Jego życie śmierć i zmartwychwstanie może być zasadnie uznane za główne źródło poznania i doświadczenia Boga i to właśnie przyjmuje Hryniewicz, czyniąc nawet Jego wydarzenie normą wewnętrzną Nowego Testamentu. Poza tym teolog z Lublina ma świadomość tego,

¹³⁷ NZ, s. 164.

¹³⁸ KM, .s 22n.

¹³⁹ Zt3, s. 260.

¹⁴⁰ KM, .s 32nn.

¹⁴¹ Zt2, s. 229.

że objawienie, które dokonało się we wcielonym Synu Bożym, jest jedyne i niepowtarzalne. Pogląd ten jest zgodny z wiarą i tradycją chrześcijańską.¹⁴² Umacnia on pozycję Jezusa Chrystusa jako najważniejszego źródła teologii. Reasumując należy stwierdzić, że wydarzenia wcielonego Syna Bożego jako "miejsca teologicznego" nie tylko nie można pominąć, ale należy uznać je za główne. Hryniewicz tak właśnie czyni i podejmuje próbę zbudowania własnej interpretacji, usiłując odkryć objawionego w Nim Boga. Należy więc zapoznać się z nią.

Lubelski teolog zgadza się z kenotykami, że już Wcielenie oznaczało dla Syna Bożego rzeczywiste uniżenie i kenozę, chociaż ukryte, ale być może głębsze niż to, które dokonało się na krzyżu. Jednak trudno to pojąć, jeśli przyjmie się niezmiennność Boga.¹⁴³ Należy dostrzec tajemniczy moment stawania się wcielonego Syna Bożego. Rezygnacja z "postaci Bożej" i przyjęcie "postaci sługi" wraz ze wszystkimi następstwami tego aktu, nie powoduje żadnej alienacji w życiu trójjedynego Boga.¹⁴⁴ Prawda o niezmienności Boga nie może przysłaniać innej wielkiej prawdy, która głosi, że stawanie się i dzieje Jezusa są dziejami samego Logosu, Jego własnym stawaniem się w świecie ludzi. Niezmienny w sobie Bóg może stać się zmienny w kimś.¹⁴⁵ To zaś podważa tradycyjne twierdzenie o niemożliwości cierpienia Boga z racji tego, że jest ono niedoskonałością, a niezmiennemu Bogu obca jest wszelka niedoskonałość.¹⁴⁶ Może On, będąc miłością, zniżyć się i zrównać, nie tracąc swej tożsamości. Dlatego kenotyicy mogą mówić o rzeczywistym samowyrzeczeniu się przez Boga należnej Mu chwały, kenozie i ogołoceniu. Bóg jako

¹⁴² por. KKK 65nn.

¹⁴³ BC, s. 14.

¹⁴⁴ Tamże, s. 17.

¹⁴⁵ Tamże, s. 18.

¹⁴⁶ Tamże, s. 16.

absolutna miłość przejawia swoją suwerenność nie w trzymaniu się swego dobra, ale w wyrzeczeniu, rezygnacji, samoograniczeniu i udzieleniu się innym.¹⁴⁷

Pokora i cierpienie Boga jaśnieją również w ludzkim postępowaniu Chrystusa.¹⁴⁸ Ten cierpiący Sługa objawia Boga, gdy lituje się nad ludźmi (Mt 9,36), wzrusza się i płacze, widząc cierpienie spowodowane śmiercią Łazarza (J 11, 33.35) oraz zbliżającą się zagładą Jerozolimy (Łk 19, 41). Na zasadnicze rysy oblicza Boga jako Ojca wskazuje przypowieść Jezusa o synu marnotrawnym, a raczej czułym i przebaczącym ojcu (Łk 15,11-32).¹⁴⁹ Bóg ten nie jest sprawcą cierpienia i odpłaty, ale jest Bogiem zbawiającym, przyjaznym, przebaczącym, wiernym, przejrzystym w swej miłości. W Chrystusie odkrywa się Bóg gotowy do ofiary i oddania siebie, wkraczający w mroczne sfery ludzkiego istnienia, aby je rozjaśnić i przemienić.¹⁵⁰ Sprawiedliwość, wszechogarniająca miłość Boga, radykalna i bezmierna, oraz miłosierdzie, objawiły się nieodwołalnie w Jezusie Chrystusie.¹⁵¹ On nie wiąże cierpienia z należną odpłatą: nie dopatruje się winy Galilejczyków zamordowanych przez Piłata, ludzi przywalonych przez wieżę w Siloam (Łk 13,1-5) czy człowieka ślepego od urodzenia (J 9,3), ale wzywa do nawrócenia. Miejsce odpłaty zajmuje w tej nauce pojednanie.¹⁵²

Męka, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa odsłaniają oblicze Boga miłującego ludzi, zdolnego do ofiarowania samego siebie i cierpienia, a zarazem przewyciężającego śmierć i cierpienie. Krzyż jest rozstrzygającym dziełem zbawczym, definitywnym przyjęciem świata w ekonomię Bożego zmiłowania i

¹⁴⁷ Tamże, s. 14.

¹⁴⁸ Tamże, s. 9.

¹⁴⁹ KM, s. 24n.

¹⁵⁰ Zt3, s. 265n.

¹⁵¹ Por. Nz. s. 151, 162; Zt3, s. 366.

zwycięskiej miłości. W nim „Moc przekonująca Miłości” (Flp 2,1) ujawnia się najpełniej, ale przez kenozę, uniżenie, ogołocenie, Bóg objawia oblicze w upokorzeniu niemocy, zgorszeniu i pohańbieniu (Iz 53,2-3). Krzyż objawia tajemnicę Boga, ale przez przeciwieństwo: jest „Bogiem ukrytym” (Iz 5,15) w cierpieniu i poniżeniu.¹⁵³ W uniżeniu i bezsilności wcielonego i ukrzyżowanego Syna Bożego w paradoksalny sposób ujawnia się wszechmoc Boga.¹⁵⁴ Krzyż otwiera dostęp do tajemnicy wewnętrznego cierpienia Boga,¹⁵⁵ mówi o naturze potęgi Boga.¹⁵⁶ „Szaleństwo Krzyża jest największą Ewangelią o uniżeniu Boga”.¹⁵⁷ W nim zawarta jest milcząca odpowiedź Boga na wszelkie zło świata. Szaleństwo Boga przewyższa potęgę zła i cierpienia.¹⁵⁸ Chrystus ukrzyżowany jest żywym znakiem, iż ocalenie pochodzi od Boga.¹⁵⁹ Jego śmierć i zmartwychwstanie ukazują sprawiedliwość Boga.¹⁶⁰

Pod wpływem H. U. von Balthasara zwraca też uwagę na często zapomniany artykuł wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Tajemnica Wielkiej Soboty jest tajemnicą solidarności z „umarłymi”, którzy sami zamknęli się w piekle negacji, sami siebie skazując na potępienie. Tu jest Tajemnica Chrystusa milcząco towarzyszącego zbuntowanemu grzesznikowi aż po jego ostateczną samotność w stanie samopotępienia, izolacji i alienacji. Uniżony, bezsilny, solidarny w śmierci Chrystus przewyższa samotność ludzkiego piekła, pozwala na nowo odnaleźć Boga, nie naruszając wolności człowieka. Tu rodzi się nadzieja pojednania wszystkich. Oddziaływanie Boga przez

¹⁵² Zt3, s. 265n.

¹⁵³ KM, s. 22n.

¹⁵⁴ BC, s. 15.

¹⁵⁵ Tamże, s. 22.

¹⁵⁶ Tamże, s. 9.

¹⁵⁷ NZ, s. 92; Zt3, s. 404; TKJ, s. 123.

¹⁵⁸ Zt3, s. 260.

¹⁵⁹ Tamże, s. 53.

¹⁶⁰ Tamże, s. 407.

ukrzyżowanego Chrystusa na wszystkich zagubionych, którego wyrazem jest zstąpienie do piekieł - staje się w ten sposób prawdziwym i trwałym paradygmatem postępowania Boga względem ludzkiej wolności.¹⁶¹

Zmartwychwstanie ukazuje przemożną obecność Boga i Jego zwycięską miłość; następuje tu spełnienie sensu krzyża.¹⁶² Bóg był obecny (2 Kor 5,19), działał i cierpiał w Jezusie "dla nas i dla naszego zbawienia". Zmartwychwstanie i doświadczenie paschalne uczniów wskazują na to, że Bóg potrafi pozostać sobą nawet w męce, оголоczeniu, oddaniu i niemocy. Jaśniej w tym Jego niepojęta wolność i suwerenność w stosunku do samego siebie. Zmartwychwstanie objawia miłującą obecność Boga w cierpieniu i krzyżu. Mocą wskrzeszającą jest Jego miłość i wierność; ujawnia się tu również przeobrażająca moc Boga (2 Kor 1,9; 4,7; 13,4; 13, 3; 10.13-14). Przez wskrzeszenie Ukrzyżowanego objawia On ludziom Swą bliskość, miłość i przebaczenie (Rz 8,32.34), Jego ocalone człowieczeństwo jest obietnicą dla wszystkich ludzi i całego świata. Wskrzeszając Jezusa z martwych, Bóg wypowiada do ludzi nowe i wielkie słowo o sobie samym.¹⁶³ Chrystofanie paschalne świadczą przemożnie o tym, że u Boga nie ma ani śladu chęci odwetu na grzesznych ludziach za krzyż i śmierć Chrystusa (Łk 23,34).¹⁶⁴ Przemienione człowieczeństwo jest nieprzemijającym miejscem spotkania ludzi z Bogiem i przeżycia Jego bliskości.¹⁶⁵ Misterium paschalne ujawnia Bożą dobroć, miłość, miłosierdzie i gotowość przebaczenia.¹⁶⁶ Pascha Chrystusa zapoczątkowuje eschatologiczne objawienie misterium trójjedynego

¹⁶¹ NW, s. 105n; TM, s. 27n; por. TKJ, s. 123; por. NZ, s. 92n.

¹⁶² KM, s. 30.

¹⁶³ Tamże, s. 32nn.

¹⁶⁴ Tamże, s. 36.

¹⁶⁵ Zt2, s. 216.

¹⁶⁶ Tamże, s. 126.

Boga. Objawiony On jest w posłannictwie Jezusa Chrystusa i w zstąpieniu Ducha Św.¹⁶⁷

Z powyższego streszczenia widać, że Hryniewicz analizuje całą ziemską egzystencję Jezusa, zwłaszcza jej momenty kluczowe, w poszukiwaniu objawionego przez Niego i w Nim Boga. Zwraca przy tym uwagę także na wcielenie, zmartwychwstanie i chrystofanie paschalne, które to wydarzenia stoją na granicy czasu i wieczności. Stara się też dostrzec wydarzenie zwykle niezauważane, jakim jest zstąpienie Chrystusa do piekieł. To pozwala mu na odkrycie czy potwierdzenie pewnych niedostrzeganych przymiotów Boga. Widać tu z jednej strony troskę o uchwycenie pełnego obrazu Boga objawionego w Chrystusie, a z drugiej szukanie możliwie wszechstronnego poparcia dla swojej nauki. Tak więc Wcielenie podważa tradycyjne twierdzenie o niezmienności Boga i przez to czyni możliwym do przyjęcia te, które mówi o możliwości Jego cierpienia, co wynika z faktu, że jest On „absolutną miłością”. Życie i nauczanie Jezusa wskazują na Boga pokornego, cierpiącego i litującego się nad ludźmi. Jest On Bogiem zbawiającym, przyjaznym, przebaczącym, wiernym, troskliwym, miłosiernym, bliskim. Męka, śmierć i zmartwychwstanie objawiają Boga miłującego, cierpiącego, sprawiedliwego, zaś w zstąpieniu Chrystusa do piekieł ukazuje się On jako szanujący wolność człowieka, a mimo to potrafiący przewyciężyć jej opór. Chrystofanie paschalne zaprzeczają idei Boga odwetu i zemsty. Można więc stwierdzić, iż w swojej nauce o Bogu Hryniewicz nie pomija żadnego etapu wydarzenia Jezusa Chrystusa, uważając, że każdy może ukazać jakiś aspekt tajemnicy Boga niejako na nowo.

Należy zauważyć, że teolog z Lublina koncentruje się głównie na przymiotach Boga i to tylko niektórych. Wyraźnie pomija wszechmoc i potęgę Boga, Jego majestat, wolność, suwerenność, a jeśli je dostrzega,

¹⁶⁷ Tamże, s. 221.

to podporządkowuje tym, które sam dostrzega i nimi je tłumaczy. Można więc odnieść wrażenie, że Chrystus objawił tylko takiego Boga. Jednak wielowiekowa tradycja chrześcijańska zwracała uwagę na objawiającą się w Jego wydarzeniu wszechmoc i potęgę Boga, np. gdy czynił On cuda lub podczas Zmartwychwstania. Powstaje więc pytanie, czy Hryniewicz nie przeakcentowuje jednego aspektu nauki o Bogu. Należy jednak pamiętać, że jego prace nie są wyczerpującym opracowaniem tego problemu, a tylko częściowym, często zresztą potrzebnym do innych celów. Wobec tego dopuszczalne jest opisanie tylko pewnej grupy przymiotów Boga objawionych w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, tym bardziej, że inne nie są całkowicie przemilczane. Teolog z Lublina ma świadomość wszechmocy, potęgi, niezmienności, sprawiedliwości, wolności i suwerenności Boga, ale wyjaśnia je przy pomocy pojęć Jego miłości, miłosierdzia, cierpienia, przebaczenia. Wypływa to zapewne z faktu, iż poruszane przez Hryniewicza aspekty nauki o Bogu są, przynajmniej jego zdaniem, za mało doceniane, a poza tym ich jasne ukazanie jest konieczne do zbudowania eschatologii.

1.3.2. Zakres nauki o Bogu ks. W. Hryniewicza

Poprzedni podpunkt pokazał, że Hryniewicz zwraca głównie uwagę na przymioty Boga. Podobny wniosek można było wysnuć na podstawie dokonanego wcześniej omówienia roli źródeł teologicznych w nauce teologa z Lublina. Ich interpretacja miała wydobyć zawarte w nich sugestie na temat atrybutów Boga. Dlatego można spodziewać się, że nauka o Bogu lubelskiego teologa za swój przedmiot ma jego przymioty. Jednak zanim nastąpi jej dokładne rozpatrzenie, należy zbadać, czy nie zawiera ona także innych aspektów mniej

eksponowanych. Chodzi o to, by stwierdzić, czy Hryniewicz nie rozumie Boga tylko jako zbioru przymiotów. Innymi słowy, należy pokazać, jak pojmuje on istotę Boga, Jego relacje. Trzeba przy tym zaznaczyć, że wypowiedzi na ten temat są bardzo rozproszone, stąd ich obecność będzie tylko zasygnalizowana.

Lubelski teolog stwierdza, że Bóg jest trójjedyny i osobowy.¹⁶⁸ Jednak osoba Boska nie jest samowystarczalna, skierowana ku sobie, ale ku innym.¹⁶⁹ Jest ona rzeczywistością relacyjną.¹⁷⁰

Wypowiedzi te, chociaż tak nieliczne, wskazują, że Hryniewicz pojmuje Boga zgodnie z dogmatem trynitarnym Kościoła katolickiego. Dogmat ten stwierdza, że Bóg jest jeden w trzech osobach, które rzeczywiście różnią się między sobą i pozostają we wzajemnych relacjach, na których to polega ich rozróżnienie.¹⁷¹ Teolog z Lublina uznaje zarówno jedność w Trójcy, jak też, osobowość i relacyjność Boga, ale nie precyzuje dokładniej, w jaki sposób to rozumie. Mimo to można stwierdzić, że dogmat trynitarny jest podstawą nauki o Bogu Hryniewicza, gdyż, jak o tym będzie się jeszcze można przekonać w toku dalszych rozważań, na nim w znacznej mierze opiera się. Nie można bowiem byłoby mówić o miłości i cierpieniu Boga, gdyby ich podmiotem nie była osoba zdolna do wejścia w relację z innymi osobami. Tym bardziej nie można mówić o Bogu objawiającym się w Chrystusie, gdyby nie był On uznany za Syna Bożego, a więc Boga.

Rozważania niniejszego punktu pokazały, że podstawami teologicznymi nauki o Bogu Hryniewicza jest wydarzenie Jezusa Chrystusa i dogmat trynitarny. Wcielony Syn Boży jest miejscem objawienia Boga, zaś dogmat trynitarny stanowi fundament nauki o Bogu.

¹⁶⁸ Zt3, s. 65.

¹⁶⁹ Tamże, s. 69.

¹⁷⁰ Tamże, s. 67n.

¹⁷¹ Por. KKK 253nn.

Określenie cech charakterystycznych nauki o Bogu lubelskiego teologa wymaga zestawienia wyników osiągniętych w poszczególnych częściach niniejszego rozdziału. Rozważania metodologiczne pozwoliły na stwierdzenie, iż Hryniewicz korzysta z obu dróg poznania teologicznego jednak z przewagą drogi odgórnej. Preferencja ta nie jest spowodowana arbitralnym wyborem, ale tym, że jego nauka w dużym stopniu jest wynikiem osobistej refleksji nad objawionym Słowem Bożym, której wyniki komunikowane są innym. Podejmowane problemy wiernych są rozwiązywane przy pomocy wcześniej uzyskanych twierdzeń o Bogu, chociaż mogą w jakimś stopniu być ich źródłem. Metoda jego jest metodą cząstkową zbliżoną do metody pozytywnej i zgodną z wymogami współczesnej metodologii. Jego myśl natomiast ciągle porusza się wokół pewnego zbioru twierdzeń o Bogu, do których stale powraca. Nie stara się ich jednak wzbogacić o nowe, a tylko możliwie wszechstronnie i przekonująco uzasadnić oraz ukazać w odmiennych kontekstach. Można nawet dopatrywać się tu próby zastosowania metody fenomenologicznej. Raz dostrzeżony byt Boga w dalszym oglądzie nie ujawnia nowych elementów, a tylko ukazuje się w nowym świetle. Takie podejście ułatwia teologowi z Lublina przekonanie innych do słuszności swojego stanowiska. Celem adekwatnego wyrażenia tajemnicy Boga świadomie i celowo używa on analogii, antropomorfizmu, paradoksu i antynomii, dzięki czemu może mówić o przymiotach Boga, które bywają pomijane ze względu na trudności ich pogodzenia z powszechnie przyjmowanymi. Również styl Hryniewicza, chociaż naukowy, zdradza, że angażuje się on w głoszoną przez siebie naukę. Dlatego styl ten czasami ma charakter emfaticzny. Refleksja nad miejscem źródeł teologicznych w nauce lubelskiego teologa pokazała, że Pismo Św. jest uprzywilejowanym jej miejscem, a zwłaszcza Nowy Testament. Celem lepszego zrozumienia Biblii omawiany autor poszukuje trafniejszych tłumaczeń i interpretacji

oraz zwraca uwagę na pomijane dotąd szczegóły, wszystko to odnosząc do wydarzenia Jezusa Chrystusa jako jej wewnętrznego kryterium. Dużą wagę przywiązuje do nauczania Ojców i pisarzy Kościoła szczególnie wschodnich. Wprawdzie nie prezentuje pełnej panoramy ich poglądów ograniczając się do tych, którzy opowiadają się za głoszonymi przez niego samymi prawdami, ale zwięzły charakter jego prac częściowo przynajmniej usprawiedliwia takie podejście. Hryniewicz obficie wykorzystuje dorobek teologów różnych wyznań, by w ten sposób nadać swojej nauce charakter ekumeniczny, odsłonić nowe horyzonty i ją wzbogacić. W pewnym stopniu jest to przenoszenie intuicji chrześcijaństwa wschodniego do zachodniego i przekonywanie do nich, chociaż nie można zaprzeczyć, że już wcześniej pojawiły się one na Zachodzie. Trzeba też zwrócić uwagę na fakt, że to właśnie nauczanie teologów jest źródłem najczęściej wykorzystywanym, mimo niewątpliwego szacunku Hryniewicza dla Pisma Św. i innych miejsc teologicznych. Oznacza to, że w myśli innych teologów nauka lubelskiego teologa najczęściej znajduje inspirację i potwierdzenie. Pozostałe źródła teologiczne są wykorzystane w mniejszym stopniu. Można też dostrzec, iż szczególnie ważne miejsce w nauce lubelskiego teologa zajmuje wydarzenie Jezusa Chrystusa, którego interpretacja w znacznej mierze jest jej podstawą. Nie tylko, że jest normą, do której należy odnosić wątpliwe wypowiedzi Biblii, ale to głównie dzięki niemu teolog z Lublina odkrywa miłość, cierpienie, miłosierdzie Boga, Jego szacunek dla wolności człowieka i pragnienie zbawienia wszystkich.

Powyższe zestawienie wyników osiągniętych w poszczególnych punktach pokazuje, że S. C. Napiórkowski celnie określa teologię Hryniewicza jako penetrująco - ekumeniczną.¹⁷² Wyraźnie bowiem widać, że ten ostatni przeprowadza możliwie głęboką penetrację źródeł

teologicznych celem znalezienia podstaw swojej nauki i argumentów przemawiających za jej autentycznością, zaś jego podejście ekumeniczne prowadzi nawet do pewnego preferowania źródeł niekatolickich. Jednakże nauka lubelskiego teologa ma też charakter wykładu mającego przekonać innych. Widać to zwłaszcza na przykładzie jego metody, która prowadzi do powrotu do tych samych myśli i ich nowego uzasadniania. Nie ulega też wątpliwości, iż nauka ta ma charakter chrystologiczny, skoro to Chrystus jest normą wewnętrzną Biblii i na jego wydarzeniu omawiana teologia głównie się opiera i z niego wypływa. Jeśli więc miałby zostać określony charakter nauki o Bogu Hryniewicza, to trzeba by ją określić jako penetrująco - ekumeniczno - chrystologicznie - przekonującą (w tym znaczeniu, że usiłującą przekonać czytelnika).

¹⁷² S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 43.

2. MERYTORYCZNA STRONA NAUKI O BOGU KS. W. HRYNIEWICZA.

Po omówieniu strony formalnej nauki o Bogu Hryniewicza należy przedstawić jej stronę merytoryczną. Wcześniejsze rozważania pokazały, że lubelski teolog przede wszystkim zajmuje się przymiotami Boga. Wobec tego należy pokazać, w jaki sposób rozumie te, które pojawiają się w jego myśli najczęściej. Jednak teologia apofatyczna twierdzi, iż wypowiedzanie pozytywnych twierdzeń o Bogu jest niemożliwe, gdyż jest On tajemnicą. Hryniewicz, mimo że mówi o Bogu jako miłości, zdolnym do cierpienia, sprawiedliwym i wolnym, ma świadomość Jego tajemniczości, niemożliwości jego całkowitego

przeniknięcia. Dlatego należy rozważyć stosunek lubelskiego teologa do tego nurtu teologii.

Stąd w punkcie pierwszym niniejszego rozdziału omówione będzie rozumienie Boga jako tajemnicy w nauce Hryniewicza. Punkt drugi będzie poświęcony zagadnieniu sposobu, w jaki rozumie on Boga jako miłość, trzeci - zagadnieniu Boga zdolnego do cierpienia, czwarty - sprawiedliwego, zaś piąty - wolnego.

2.1. Bóg jako tajemnica

Teologia apofatyczna mówi, że o Bogu zasadnie można tylko przeczyć, czyli stwierdzać, jaki On nie jest. W najgłębszej istocie Jego tajemnica jest niepoznawalna, a to, co jest z Niego człowiekowi dostępne, da się poznać, gdy wzniesie się on ponad symbole i obrazy z otaczającej rzeczywistości oraz ponad idee utworzone na podstawie doskonałości rzeczy stworzonych.¹ W nauczaniu Kościoła wschodniego często pojawiają się podobne myśli. Jedynym możliwym poznaniem Boga „twarzą w twarz” jest spotkanie z Synem Wcielonym, tajemniczym Obrazem Ojca. Teologia katafatyczna odnosi się wyłącznie do przymiotów objawionych, przejawów działania Bożego w świecie, jest przekładem objawień Bożych na język pojęć. Jej twierdzenia, jak każda definicja, zawężają ludzkie pojmowanie Boga, stąd musi być uzupełniona metodą apofatyczną. Bóg jest osobą wolną,

więc w najwyższym stopniu tajemniczą z samej swej natury. Teologia negatywna ukazuje Jego bliskość, ale im jest On bliższy, tym bardziej staje się ukryty. Mimo to przynosi ona pewną wiedzę poznawczą, łącząc negację z afirmacją i próbując opisać coś niepojmowalnego. Im mniej poznawalny w transcendencji swego Bytu jest Bóg, tym łatwiej doświadczyć Jego bezpośredniej bliskości jako Istniejącego.²

Hryniewicz twierdzi, że Bóg jest niepojęty i niewyraźalny, że jest On nieznaną jeszcze przyszłością człowieka,³ tajemnicą w równym stopniu niedostępną dla wszystkich.⁴ Jest Bogiem niezmiernym.⁵ Stosowane do Niego pojęcia są nieadekwatnym wyrazem ludzkiej prawdy o Bogu i dlatego należy zachować wobec nich dystans, W teologii musi być miejsce na dyskreję, zdumienie, adorację, milczenie.⁶ Teolog z Lublina zwraca uwagę na głębię i bogactwo tajemnicy Boga.⁷ Jest On niepojętą tajemnicą, przed którą staje człowiek.⁸ Jego drogi i myśli są dla człowieka niepojęte (Iz 55,8-9; Rz 11,33) i dopiero kres pokaże w całej pełni, jaki naprawdę jest Bóg w swej doskonałości oraz potwierdzi Jego sposób postępowania wobec ludzi w życiu doczesnym.⁹ Jedno jest pewne: początek i koniec dróg Boga są tajemnicze, a odpowiedzi prostych i łatwych nie ma nawet w Nowym Testamencie.¹⁰

Powyższe wypowiedzi pokazują, że lubelski teolog jest świadom tego, iż Bóg jest tajemnicą trudno dostępną człowiekowi. Jego zdaniem tajemniczość ta wynika z bogactwa bytu Boga, ograniczoności

¹ Por. BN, s. 25n; por. S. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 33n.

² P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*. Patrystyka, liturgia, ikonografia, tłum. z franc. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 21 - 23.

³ NZ, s. 10.

⁴ Tamże, s. 31.

⁵ Tamże, s. 163.

⁶ BC .s 23.

⁷ Zt3, s. 296.

⁸ Tamże, s. 320.

⁹ Tamże, s. 397.

¹⁰ Zt3, s. 52.

ludzkiego poznania, nieadekwatności ludzkich pojęć, a także tego, że sam Bóg jeszcze do końca się nie objawił. Nadal tajemnicą pozostaje początek i koniec Jego dróg. Dlatego w teologii, a więc i nauce o Bogu, nie można powiedzieć wszystkiego, trzeba zachować dystans, umieć milczeć i adorować tę wielką tajemnicę. Takie podejście do tajemnicy Boga zbliża Hryniewicza do teologii apofatycznej. Zgadza się z nią w kwestii tajemnicy Bytu Boga i nieufności wobec zdolności poznawczych człowieka. Jest też, podobnie jak teologia negatywna, przekonany, że w tej sytuacji należy Boga adorować i w ten sposób przybliżać się do Niego, a nie opisywać. Jednak nie posuwa się dalej jej śladem do twierdzenia, że o Bogu zasadnie można tylko przeczyć, co zostanie jeszcze pokazane w dalszej części pracy. Koniecznym będzie także ukazanie, czy teolog z Lublina konsekwentnie trzyma się tych zasad, gdy formułuje pozytywne twierdzenia o Bogu.

Bóg jest dla niego tajemniczy także z innego powodu. Jest On bowiem większy niż człowiek może przeczuć na podstawie wiary w zmartwychwstanie Jezusa.¹¹ „Bóg jest panem tego, co ludziom wydaje się niemożliwe”.¹² To, co u ludzi jest przegrane, u Niego może być zwycięskie.¹³ Jest On bowiem całkowicie inny niż powinien być według ludzkich wyobrażeń, a to wprawia w zdumienie.¹⁴ Deus semper maior.¹⁵ Jest On Bogiem zdumiewającym i wielką niespodzianką, co pokaże doświadczenie Jego tajemnicy.¹⁶ Jest On bowiem większy, bogatszy i bardziej, suwerenny niż może to uznać ludzka logika.¹⁷

¹¹ Tamże, s. 301; Nz, s. 15.

¹² NZ, s. 72, 168.

¹³ Zt3, s. 52

¹⁴ NZ, s. 74, 167.

¹⁵ Tamże, s. 100, 103.

¹⁶ Tamże, s. 168; Zt3, s. 360.

¹⁷ BC, s. 15.

Doświadczenie świętych mówi, że od Boga można oczekiwać więcej niż człowiek się spodziewa.¹⁸

Wypowiedzi te podkreślają radykalną odmiennność Boga od wyobrażeń o Nim. Inny jest On sam i inna jest logika Jego działań. Najważniejsze jest to, że nie jest On taki, jak ludzie, ani taki, jak chcieliby, aby był. Dlatego spotkanie z Nim zawsze jest niespodzianką. Takie podejście umożliwia Hryniewiczowi mówienie o tych przymiotach Boga, które zwykle uważa się za nieprzystające do obrazu Boga. Stanowi ono bowiem zabezpieczenie, przynajmniej częściowe, przed zarzutem wypaczenia obrazu Boga. Jeśli jest On całkowicie inny od ludzkich wyobrażeń, to niewykluczone, że właśnie taki, jakim ukazuje Go lubelski teolog.

2. 2. Bóg jako miłość.

Dokonane wcześniej omówienie miejsca Pisma Św. w myśli Hryniewicza pokazało, iż eksponuje on werset „Bóg jest miłością” (1J 4, 8.16). Można więc spodziewać się, że równie ważne miejsce zajmie on w jego nauce o Bogu. Czy tak jest w rzeczywistości, pokażą rozważania niniejszego punktu. Nadto należy zwrócić uwagę na sposób interpretacji tego wersu i porównać ją z interpretacjami innych teologów.

O wadze tego wersetu dla nauki Hryniewicza może świadczyć fakt jego wielokrotnego przytaczania.¹⁹ Bóg jest miłością ze swej

¹⁸ Zt3, s. 416.

¹⁹ NZ, s. 30, 88, 165; Zt2, s. 348; Zt3, s. 149; TKJ, s. 128; KM, s. 23; BC, s. 9; TM, s. 24

istoty, zaś miłość według św. Pawła jest cierpliwa, łaskawa, we wszystkim pokłada nadzieję (1 Kor 13,4.7).²⁰ Największym przejawem niepojętej miłości Boga jest śmierć Jezusa na krzyżu.²¹ Z tego, że jest On miłością, wynika Jego dobroć²² i pokora²³. Dzięki temu może unżyć się aż do wcielenia skierowanego ku całkowitemu wyrzeczeniu w śmierci krzyżowej.²⁴ Może wyjść z samego siebie jako udzielająca się w pełnia dobra. Dlatego św. Jan określił Go jako osobową miłość, która może udzielić siebie i tworzyć swe dzieje w ludzkiej rzeczywistości. Miłości zaś nieobce jest nawet cierpienie.²⁵

W powyższych wypowiedziach najważniejsze jest twierdzenie, że Bóg jest ze swej istoty miłością. Pozwala ono bowiem przenieść na Niego przynależne jej właściwości. W ten sposób miłość staje się podstawą pozostałych Jego atrybutów takich jak: cierpliwość, łaskawość, dobroć, pokora, zdolność do wyrzeczenia i cierpienie. Powstaje jednak pytanie, co jest istotą miłości. Lubelski teolog uważa, że jest ona przede wszystkim kenotyczna i zjednoczeniowa, czyli że polega na skierowaniu się ku innym, działaniu dla ich dobra i zjednoczeniu z innymi, byciu razem.²⁶ Taki właśnie Bóg, tzn. posiadający cechy tak pojętej miłości, objawia się w całym życiu i działalności Chrystusa. Jednak najpełniej objawienie to dokonuje się w śmierci Jezusa, gdyż jest ona największym uniżeniem. Wobec tego można stwierdzić, iż teolog z Lublina w sposób szczególny skoncentrował się na kenotycznym aspekcie miłości, co pozwala na uzasadnione przypisanie Bogu wspomnianych wyżej atrybutów. Należy jednak zauważyć, iż nie jest ona analizowana tak dokładnie, jak można

²⁰ NZ, s. 75.

²¹ Tamże, s. 86.

²² TKJ, s. 128

²³ BC, s. 10.

²⁴ Tamże, s. 15.

²⁵ Tamże, s. 20.

²⁶ Zt3, s. 148 - 154, 276n.

by się tego spodziewać zważywszy na jej ogromne znaczenie dla teologii Hryniewicza. Głębsze rozważania na jej temat znajdują się tylko w trzecim tomie trylogii paschalnej. W innych pracach, chociaż często bywa przywoływana, jako źródło przymiotów Boga, autor zwraca tylko uwagę na jej charakter kenotyczny, nie przeprowadzając obszerniejszej refleksji.²⁷ Oznaczać to może, iż to atrybuty, których jest podstawą, w pewien sposób ją opisują. Byłby to rodzaj koła, w którym na zaczerpnięte z objawienia twierdzenie, że Bóg jest miłością, przeniesiona jest interpretacja miłości jako kenozy, będąca wynikiem doświadczenia; to pozwala Bogu przypisać uniżenie, pokorę, cierpienie itd., czyli stany właściwe tej miłości; z kolei one, jako atrybuty Boga, wyjaśniają, co znaczy to, iż jest On miłością. Twierdzenie, że Bóg jest miłością, byłoby aksjomatem, który nie potrzebuje wyjaśnienia i jest podstawą pozostałych twierdzeń, ale który jednocześnie dzięki nim się wyjaśnia. Jednak wnioski te mogą być potwierdzone na końcu niniejszej pracy.

Hryniewicz uważa też, że Bóg nie jest i nie może być niczym wrogiem, gdyż miłuje ludzi nawet w ich upadku (Rz 5,6-11).²⁸ Upadek i wina nie unicestwiają Jego miłości ku najbardziej zdeprawowanym i okrutnym istotom ludzkim, w których człowieczeństwie zatracił się Jego obraz. Ten obraz w stworzonym człowieku jest pomocną ręką Boga, ontologiczną pamięcią o własnej stworzoności wpisaną w samą głębię człowieczeństwa człowieka.²⁹ Jego groźby mają na celu uchronienie od zguby, gdyż "Bóg miłuje ludzi i dlatego broni ich przed nimi samymi".³⁰ Miłość Boga nie zniewala, ale przemienia. Bóg

²⁷ Również H. U. von Balthasar, konsekwentnie prezentując wizję Boga jako miłości w kontekście rozważań eschatologicznych, nie snuje skomplikowanych rozważań o naturze tejże miłości. I. Bokwa, *Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara*, CT 62 (1992) nr 4, s. 82.

²⁸ NZ, s. 73; por. BN, s. 111; por. PW, s. 120.

²⁹ PW, s. 120.

³⁰ NZ, s. 82.

przenika bardziej intymnie i wnikliwie wewnątrz człowieka niż on sam. Miłość ofiarna ma moc wskrzeszającą, a nieskończona ma nieskończoną moc przeobrażania, pojednywania i ocalania.³¹ Miłość Boga względem człowieka jest absolutna i niezmienna; jest apelem do wolności każdego człowieka. Ale tak postępując, Bóg ryzykuje, że może być odrzucony.³² Dla Boga miłującego swe stworzenie nie ma nic niemożliwego (zob. Łk 1,3, 73).³³ Człowiek ma zawsze do czynienia z takim Bogiem.³⁴ Odmowa człowieka nie da się porównać z wszechogarniającym "tak" miłości Boga.³⁵ To, co prawdziwie Boskie, jest odwiecznie sprzymierzone z tym, co ludzkie. "Bóg z istoty swej jest capax humani". Jest On ludzki, gdyż jest miłością.³⁶ Życie i śmierć są darem tego samego Boga. Miłując swe stworzenie, Stwórca przez śmierć uwalnia od życia, które w końcu stałoby się nie do zniesienia.³⁷ Oddanie Boga dla ludzi jest tak wielkie, głębokie i szerokie (Ef 3,18), że cały świat znajduje w Nim przestrzeń i życie.³⁸ Ukrzyżowany jest najpełniejszym obrazem miłości Boga do ludzi oraz troski o ich ostateczny los.³⁹ Męka i krzyż Chrystusa odsłaniają w pełni rozmiary miłości Boga zdolnej do największego poniżenia i ofiary.⁴⁰ Z powodu krzyża Bóg nie żywi nienawiści do grzesznego człowieka. Jego miłość trwa nadal i ona w końcu odnosi zwycięstwo; nie odmawia jej nikomu, łaskawość okazuje dobrym i złym i na tym polega Jego doskonałość.⁴¹ Ta miłość do ludzi jest jednak naznaczona stygmatem cierpienia i

³¹ Tamże, s. 91; KM, s. 36; Zt3, s. 403.

³² NZ, s. 97.

³³ Tamże, s. 149.

³⁴ Tamże, s. 153,

³⁵ Tamże, s. 165.

³⁶ BC, s. 11.

³⁷ Zt3, s. 308.

³⁸ Zt2, s. 79.

³⁹ NZ, s. 89.

⁴⁰ Tamże, s. 123.

⁴¹ KM, s. 34; Zt3, s. 397.

krzyża.⁴² Bóg swą miłość najbardziej okazał przez cierpienie i niemoc.⁴³ Jej macierzyński charakter odzwierciedla się w macierzyństwie kobiety.⁴⁴

Powyższe streszczenie pokazuje, że Hryniewicz silnie akcentuje miłość Boga do ludzi. Przy tym nie chodzi mu o udowodnienie, że ona rzeczywiście istnieje. Dla lubelskiego teologa jest to raczej fakt oczywisty. O wiele bardziej interesuje go, jaka jest ta miłość i jakie są jej konsekwencje. Twierdzi, że miłość Boga do ludzi jest radykalna, absolutna, nie odsuwająca nikogo od siebie, nawet grzeszników, co więcej, grzech ludzi jeszcze ją wzmaga. Nawet groźby i kary jej nie zaprzeczają, gdyż w ten sposób Bóg chroni człowieka przed zatraceniem. Jednak z drugiej strony miłość Boga nie jest zaborcza i nie pozbawia człowieka wolności, a raczej do niej apeluje, wzywając do nawrócenia, chociaż w ten sposób naraża się na odrzucenie. Ale to odrzucenie nie może się równać z wszechogarniającym "tak" Bożej miłości. Można tu dostrzec pewne napięcie: z jednej strony lubelski teolog głosi miłość Boga absolutną i powszechną, z którą nie może się równać odmowa człowieka, zaś z drugiej stara się uniknąć zanegowania wolności ludzkiej, przyznając człowiekowi prawo do odrzucenia miłości Boga, która nie zniewala, a przemienia. Pierwszeństwo zostaje jednak oddane miłości Boga, z którą odmowa człowieka nie może się równać. Wolność tego ostatniego zostaje jej podporządkowana, stając się wartością względną. Jednak dokładniejsze rozważania na temat stosunku Boga do wolności człowieka należy odłożyć do punktu omawiającego ten problem. Godnym zauważenia jest także i to, że dla Hryniewicza miłość Boga do ludzi przejawia się w męce, krzyżu, niemocy, cierpieniu, że w ten sposób ukazuje się

⁴² NZ, s. 90.

⁴³ KM, s. 35.

⁴⁴ Zt2, s. 349; PW, s. 121.

najpełniej. Jednak te miejsca objawienia miłości Boga nie są dowodem jej istnienia, tylko przedstawiają ją ludziom. Dla lubelskiego teologa samej miłości nie trzeba udowadniać, gdy wypływa ona z istoty Boga.

W tym miejscu można dokonać próby porównania tej części nauki Hryniewicza z poglądami Granata. W myśli tego ostatniego rola wersetu z pierwszego listu św. Jana jest równie ważna jak w refleksji autora trylogii paschalnej. Stwierdza on, że w liście tym zanotowana jest najbardziej religijna nazwa Boga.⁴⁵ Jego zdaniem wszystkie ewangeliczne opisy życia i działalności Jezusa świadczą o tym, że w Nim zbliżyła się do ludzi miłość Boga, bo Chrystus nie wykluczył nikogo ze swej miłości, a surowe wypowiedzi dotyczyły spaczających miłość i dobro. Ojcostwo Boga jest udzieleniem się Jego miłości i dlatego można przyjść do Niego jedynie przez miłość. Każda miłość udziela ze swego dobra, a to właśnie w sposób najbardziej wzniosły czyni miłość Boga objawiona w Chrystusie, który w swych błogosławieństwach obiecuje wiekuiste dobro. Złączenie idei ojcostwa Boga w stosunku do ludzi z Jego uniwersalną miłością, objawienie o wiekuistym udziale synów Bożych w Jego życiu i ukazanie się tej prawdy w Chrystusie, to jest *novum* przyniesione przez Ewangelię.⁴⁶ Sens ofiary krzyża można zrozumieć tylko wtedy, gdy pamięta się o miłości Boga pragnącego przywrócić ład miłości ludzkiej, usuniętej przez egoizmy.

Nie można dosłownie przyjąć zdania, iż Bóg skazywał swego Syna na śmierć, gdyż dzieło odkupienia jest dobrowolnym aktem miłości pochodzącym od Trójcy Św.. Ponadto Syn w swej ludzkiej przybranej naturze przyjął śmierć świadomie i dobrowolnie z miłości ku ludziom. Cały wszechświat fizyczny ze swoimi koniecznymi

⁴⁵ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1. Lublin 1972, s. 146.

⁴⁶ Tamże, s. 345n.

prawami zakrywa miłość Bożą. Syn Boży chyba dlatego wybrał śmierć i cierpienie stając się człowiekiem, aby wejść w zło fizyczne świata spowodowane przez brak miłości i by okazać, że może ono być przekształcone przez miłość i służyć za czynnik wyzwalający ze zła moralnego. Dla zbawienia człowieka Bóg przyjął naturę ludzką i śmierć, gdyż chciał okazać, że go kocha. W sposób najbardziej bezinteresowny miłość ukazuje się w cierpieniu i śmierci ponoszonej dla bliźnich i dlatego Bóg, będący miłością, wybrał taki sposób jej okazania. Obejmuje ona całą wieczność i działa w różnorodny sposób. Bóg dopuścił grzech, ceniąc wolność istoty rozumnej, a odkupił go, okazując miłość w sposób niezwykły.⁴⁷ Wszystkie misteria paschalne Chrystusa są dziełem miłości Boga, która jest prawdziwie przyjacielska. Chrystus w swym postępowaniu i nauce okazuje miłość, która odznacza się życzliwością, pozbawiona jest egoizmu, jest pełna wyrozumiałości i przebaczenia, jest subtelna, ofiarna, obiecuje udział w teraźniejszych i przyszłych dobrach królestwa Bożego, domaga się od przyjaciół zachowania przykazań i wskazań Ewangelii; miłość Chrystusa jest jakąś duchową wspólnotą i bliskim obcowaniem z Bogiem. W Chrystusie objawił się On jako miłość i pod pewnymi warunkami ofiaruje swoją bliskość i przyjaźń; miłość ze strony Chrystusa ma wszystkie cechy życzliwości ku ludziom.⁴⁸ U źródeł objawienia istnieje miłość Boga ku ludziom, z którymi pragnie On obcować jako ze swymi przyjaciółmi.⁴⁹

Powyższe przykłady myśli Granata na temat miłości pokazują, że przede wszystkim nieco inaczej niż Hryniewicz pojmuje jej istotę. Chociaż nie przeprowadza na jej temat szerokich rozważań, można dostrzec, iż nade wszystko ukazuje jej wymiar przyjacielski. Wynikiem

⁴⁷ Tamże, s. 323n.

⁴⁸ Tamże, s. 485.

⁴⁹ Tamże, s. 415.

tej miłości jest życzliwość, wyrozumiałość, przebaczenie, ofiarność, gdyż Bóg chce mieć w ludziach przyjaciół. Jeśli mimo to jej ostatecznym wyrazem jest śmierć Chrystusa na krzyżu, to nie dlatego, że było to największe uniżenie, cierpienie i niemoc, ale dlatego, iż w cierpieniu i śmierci miłość okazuje się w sposób najbardziej bezinteresowny i aby pokazać, że zło fizyczne może być przekształcone przez miłość i być czynnikiem wyzwalającym ze zła moralnego. Można więc stwierdzić, że w tej perspektywie Bóg okazuje się być prawdziwym przyjacielem człowieka, który dla jego ocalenia jest gotowy na wszystko. Hryniewicz ujmuje rzecz podobnie z tym, że u niego miłość Boga jest bardziej dramatyczna, gdyż prowadzi do przypisania Bogu cierpienia czy pokory. Podkreślanie kenotycznego aspektu miłości powoduje postawienie Boga na pozycji zabiegającego o miłość człowieka, wszelkimi sposobami przyciągającego go do siebie. Można nawet odnieść wrażenie, że jest to pozycja niższa niż człowieka. Jednak zatarte ono jest położeniem silnego akcentu na ostateczny triumf miłości Boga nad oporem wolności człowieka. Podobny uniwersalizm miłości Boga dostrzec można w myśli Granata, który uważa, iż nie wyklucza ona nikogo. Jednak nie dochodzi on do momentu kiedy pojawia się napięcie pomiędzy wolnością człowieka i miłością Boga.

Nie podejmując próby określenia, która z przedstawionych myśli bardziej adekwatnie opisuje miłość Boga, należy stwierdzić, że różne spojrzenie na istotę miłości, spowodowało, iż nauka Hryniewicza cechuje się pewnym dramatyзмом i napięciami, zaś refleksja Granata jest bardziej wyważona i w mniejszym stopniu obciążona napięciami. Nie oznacza to wcale deprecjonowania którejkolwiek z tych teologii, gdyż niezgłębianą tajemnicę Boga można i należy wyrażać na różne sposoby. Można nawet uznać, że pod pewnymi względami teologie te

się uzupełniają, zwłaszcza dlatego, że inaczej widzą istotę miłości Boga.

2.3. Bóg zdolny do cierpienia

Problem cierpienia człowieka od dawna pojawia się w teologii w związku z nauką o Bogu. Trudno jest bowiem pogodzić dobroć i miłość Boga względem ludzi z dotykającym ich cierpieniem i śmiercią. Powstają pytania, dlaczego kochający Bóg pozwala, by człowiek cierpiał, szczególnie gdy cierpi niewinnie. Pytania te nie są obojętne także Hryniewiczowi, co więcej, stanowią jeden z najbardziej charakterystycznych rysów jego nauki o Bogu, która zajmuje się problemem stosunku Boga do cierpienia ludzi oraz problemem cierpienia samego Boga.

2.3.1. Bóg a cierpienie ludzi

Hryniewicz dostrzega fakt ludzkiego cierpienia i pytań, jakie w związku z nim powstają.⁵⁰ Zauważa jednak, że tylko ukrzyżowany Bóg ma największe prawo do mówienia ludziom o przyjmowaniu krzyża i przeobrażaniu cierpienia. Na pytanie o sens cierpienia Bóg odpowiada cierpieniem i śmiercią Niewinnego. Nie jest to odpowiedź słowna, ale milczenia i miłości, odpowiedź - wydarzenie.⁵¹ Dopiero poznanie Boga z własnego doświadczenia umożliwia sławienie Jego dobroci i słusznego postępowania. On nie ponosi odpowiedzialności za cierpienie, pragnie bowiem przebaczenia, a nie odpłaty; obdarza życiem

⁵⁰ Por. Zt3, s. 252 - 261.

⁵¹ Tamże, s. 260.

i szczęściem, a nie cierpieniem i śmiercią.⁵² Rozpacz Dawida nad śmiercią Absaloma zapowiada najistotniejszy rys oblicza Boga, Boga zdolnego do cierpienia.⁵³ Taki obraz Boga zarysowuje się już w księgach prorockich. Cierpienie człowieka w tajemniczy sposób dotyka samego Boga, który z racji tego współcierpienia potrafi pocieszyć lepiej niż ludzki ojciec czy matka. Teologia rabinów ukazywała samouniżenie Boga, Jego smutek, skargę i ból. Jest On wręcz bezradny wobec grzesznego uporu i nieszczęścia ludzi.⁵⁴ Taki Bóg objawia się również w Jezusie, Cierpiącym słudze, który lituje się nad ludźmi, wzrusza się, płacze. W jego cierpieniu i krzyżu odsłania się oblicze Boga, który cierpi nie tylko z powodu Syna, ale też w Nim i z Nim. Dlatego wraz z Nowym Testamentem można mówić o „ludzkości Boga”.⁵⁵ Za zdolnością Boga do cierpienia przemawia też inny argument. Gdyby nie mógł On cierpieć, nie mógłby też prawdziwie miłować; byłby Bogiem martwym, Bogiem kamieni, a nie żywych i cierpiących ludzi; byłby uboższy niż człowiek. Bóg żywy, to Bóg miłujący i współcierpiący wraz ludźmi. Jest Bogiem „otwartym” i dającym się „zranić” cierpieniem człowieka („Deus vulnerabilis), w pewnym sensie bezbronnym, chociaż przemożnym w swej miłości. Miłość i zdolność do cierpienia odsłaniają pewne granice Jego mocy.⁵⁶ We współcierpieniu Boga z ludźmi kryje się jego przemożna i zwycięska obecność. Dzięki tej obecności przemienia i przewycięża cierpienie. Daje ludziom nadzieję, zapowiada przyszły świat, gdzie objawi się chwała i moc Boga.⁵⁷ Przyjmując cierpienie z miłości, potrafi je przekroczyć i przewyciężyć.⁵⁸ Zmartwychwstanie ukazuje, że Bóg nie

⁵² Tamże, s. 264n; por. KM, s. 33.

⁵³ Zt3, s. 265.

⁵⁴ Tamże, s. 265n; por. KM, s. 23n.

⁵⁵ Zt3, s. 267.

⁵⁶ Tamże, s. 276.

⁵⁷ Tamże, s. 277.

⁵⁸ Tamże, s. 278.

godzi się z ciemnością i cierpieniem, i że ma moc je przewyciężyć. Nie tylko bowiem jest bezbronny, ale i przemożny w swej miłości. Nie opuszcza cierpiących, jest obecny we wszystkich sytuacjach cierpienia i opuszczenia. Bóg nie pragnie cierpienia człowieka i nie ponosi za nie współwiny; dotyka Go ono bardziej niż człowiek może to pojąć i wyrazić.⁵⁸ Kara jest cierpieniem wynikającym z grzechu człowieka i spowodowanym grzesznym uporem chorej i zbuntowanej wolności. Nawet kary piekła nie wymierza Bóg, ale człowiek sam sobie. Bóg dopuszcza ją, szanując wolność stworzenia.⁵⁹ Bóg współcierpiąc z miłości, obecny jest w ukryciu, bezbronny wobec wolnej woli człowieka, ale ostatecznie zwycięski, pomaga ludziom w ich zmaganiu z cierpieniem i złem. Zawsze jest im bliski; nie wycofał się ze świata i ludzkiego życia, chociaż wiele spraw dokonuje się bez Jego woli lub wbrew niej. Jednak wszystko dotyka Boga i jest powodem Jego troski.⁶¹ Jezus poucza o trosce Boga zarówno wobec zagrożonych cierpieniem i uciskiem ludzi jak i mało znaczących stworzeń narażonych na utratę życia (Mt 6,26.28.30). Każdy bowiem szczegół zasługuje na Jego uwagę, choćby ludzie uważali go za mało znaczący (Mt 10,30). Współcierpiąca obecność i miłująca troska Boga posunięte są do najdrobniejszych szczegółów życia; współcierpi wraz z cierpiącymi i wspiera ich. Pismo Św. podkreśla szczególną Jego troskę o ludzi, którzy mu zaufali (Rdz 22,4); jest Bogiem ocalenia (Rdz 22,11-12). Bogu szczególnie bliski jest los proroków cierpiących za prawdę i sprawiedliwość.⁶² Zmartwychwstanie Jezusa jest zwycięstwem Boga nad tym, co zrobiła wolność ludzka. Bóg jest większy niż cierpienie. Zmartwychwstanie wyraża Boży sprzeciw wobec cierpienia i zła. Bóg uczynił je początkiem eschatycznego

⁵⁸ Tamże, s. 278.

⁵⁹ NW, s. 283.

⁶¹ Zt3, s. 283n; por. RB, s. 105; por. PO, s. 105.

⁶² Zt3, s. 283n.

zwycięstwa nad dziejami cierpienia. W tym znaczeniu jest ono Bożą korektą ludzkich błędów i wypaczeń zmieniających historię w dzieje cierpienia. tylko Bóg ma moc przeobrażania świata (1 Kor 15,20-28) i położenia kresu doczesnym cierpieniom (Rz 8, 23). Z końcem cierpienia stworzeń nastąpi koniec cierpienia Boga, bo szczęście stworzeń jest Jego szczęściem. Księga Hioba mówi, że Bóg, będąc blisko cierpiącego człowieka, jako jedyny ma moc przewyciężyć je całkowicie. Nie godzi się z cierpieniem i nie utrwała go. Współcierpienie Boga z ludźmi jest zapowiedzią i znakiem, że ostatnie słowo nie należy do cierpienia.⁶³ Wypowiada On swoje zbawcze „nie” wobec wszystkiego, co nie pozwala ludzkiemu życiu rozwijać się, rozkwitać, owocować. Mówi „nie” wobec cierpienia, które podziela ze stworzeniem i wobec śmierci. To Boskie „nie” wobec grzechu i śmierci najbardziej stwórcze okazało się w zmartwychwstaniu Chrystusa.⁶⁴ Jeżeli cierpienie dotyka niewinnych, to Bóg istnieje i podziela je wraz z niewinnym.⁶⁵

Dostrzegając fakt ludzkiego cierpienia, Hryniewicz musi ustosunkować się do pytania, dlaczego Bóg obarcza nim człowieka. Nie udziela jednak na nie odpowiedzi, tylko zauważa, że samo pytanie jest postawione niewłaściwie, gdyż Bóg nie odpowiada za cierpienie. Jest On bowiem bezbronny wobec wolnej woli człowieka i chce ją uszanować, mimo że może to prowadzić do cierpienia. Widać więc, że lubelski teolog usilnie stara się uwolnić Boga od często mu przypisywanej odpowiedzialności za cierpienie i przenieść ją na człowieka. W takim ujęciu nie można nawet mówić o pośredniej odpowiedzialności Boga, tzn. zarzucać mu, że nie zapobiega działaniom człowieka powołującym powstanie zła i cierpienia, gdyż

⁶³ Tamże, s. 292n.

⁶⁴ Tamże, s. 295.

⁶⁵ Tamże, s. 259.

szanuje On wolną wolę człowieka i dlatego nie może powstrzymać jego czynów siłą. Takie rozwiązanie problemu jest wystarczające tylko w odniesieniu do cierpienia będącego skutkiem zła moralnego. Bowiem za cierpienie wynikające ze zła fizycznego człowiek rzadko bywa odpowiedzialny i dlatego nadal obciąża ono Boga. Hryniewicz stwierdza jednak, że Bóg nie pozostawia cierpiącego człowieka samemu sobie. On sam jest zdolny do cierpienia i współcierpi z cierpiącym człowiekiem. Jego obecność przemienia to cierpienie, przewyższa, nadaje mu jakiś sens, obiecuje przyszły świat. Nawet najdrobniejsze szczegóły zasługują na Jego uwagę. W ten sposób zostaje On ukazany w innym świetle, chociaż odpowiedzialność za cierpienie będące wynikiem zła fizycznego nadal obciąża Boga. Znajduje się On w podobnej sytuacji jak człowiek, gdyż cierpi. Toteż zarzut mówiący o Jego rzekomej obojętności wobec cierpienia może być obalony: nawet cierpienia świata przyrody w jakiś sposób go dotykają. Jednak ciągle otwartym pozostaje pytanie, dlaczego Bóg nie walczy z cierpieniem. Teolog z Lublina uważa, że Bóg ma moc, by przewyżżyć cierpienie i sprzeciwia się mu, co wyraża zmartwychwstanie będące początkiem zwycięstwa nad jego dziejami, Boskim "nie" wobec niego. Bóg nie pragnie cierpienia, ale szczęścia stworzeń, które jest Jego szczęściem. Stąd widać, że Bóg nie znajduje upodobania w cierpieniu, gdyż walczy z nim i już je zwyciężył, chociaż nadal zezwala na jego istnienie i na pytanie, dlaczego tak się dzieje, Hryniewicz nie udziela odpowiedzi. Warto też zauważyć, że teolog z Lublina uważa, iż współcierpienie Boga pochodzi z Jego miłości, bo gdyby nie mógł On współcierpieć, nie mógłby też prawdziwie miłować, a przez to byłby uboższy niż człowiek. Zachodzi tu więc sygnalizowane wcześniej koło, w którym miłość uzasadnia cierpienie i sama jest przez nie uzasadniana. W cierpieniu Boga lubelski teolog dostrzega też tajemnicę. Nie jest ono bowiem czymś oczywistym, gdyż przeciw

niemu przemawiają racje filozoficzne. Jednak argumentom filozoficznym Hryniewicz przeciwstawia rację, której podstawą jest pojmowanie Boga jako miłości i jej przyznaje pierwszeństwo. Jednak obfitość argumentacji mającej potwierdzić słuszność jego własnego stanowiska może świadczyć o tym, jak dużą wagę przywiązuje do tego problemu i pragnienia rozwiania wszelkich wątpliwości, jakie mogą pojawić się w związku z proponowanym rozwiązaniem. Trzeba też zauważyć, że ukazany wyżej obraz Boga lubelski teolog znajduje głównie w cierpieniu Jezusa, ale także i w Jego życiu, zmartwychwstaniu. O ile jednak życie, nauka i śmierć Chrystusa

ukazują Boga cierpiącego, to Zmartwychwstanie pokazuje, że potrafi On przewyciężyć cierpienie i zło.

Celem lepszego zrozumienia myśli Hryniewicza można ją porównać z refleksją innego autora na ten sam temat. Wydaje się, że dobrym przykładem może być książka „Problem cierpienia” C. S. Lewisa, którego to pisarza lubelski teolog ceni i kilkakrotnie cytuje.⁶⁶ Jednak na wspomnianą pracę nie powołuje się w kontekście rozważań o cierpieniu człowieka. Może to oznaczać, że z jakichś powodów refleksja tego autora na temat cierpienia nie zgadza się z poglądami teologa z Lublina. Z tego względu porównanie obu myśli może być interesujące.

C.S. Lewis refleksje rozpoczyna od odpowiedzi na zarzut, że skoro istnieje zło, to albo Bogu brak dobroci lub mocy, albo jednego i drugiego. Będąc dobrym, powinien On pragnąć szczęścia stworzeń, a będąc wszechmocnym mógłby uczynić je szczęśliwymi. Zdanie, że Bóg może uczynić wszystko jest prawdziwe, tylko wtedy, gdy będzie dotyczyło tylko tego, co jest wewnątrznie możliwe, a nie tego, co jest wewnątrznie niemożliwe, czyli sprzeczne samo w sobie, zawsze i

wszędzie niemożliwe. Nie jest to ograniczanie władzy Boga, gdyż może On czynić wszystkie rzeczy, ale nie nonsensy. Dalej autor pokazuje, jak mogłyby wyglądać owe wewnętrzne niemożliwości. Zwłaszcza bowiem "prawa natury" działające wbrew ludzkiemu cierpieniu, mogą dostarczyć argumentów przeciw Bogu. Jednak nie mógłby On stworzyć społeczeństwa wolnych dusz, nie stwarzając jednocześnie niezależnej natury. Uznanie siebie jako "ja", istnieje tylko w przeciwieństwie do czegoś, co nie jest "ja". Samoświadomość "ja" pojawia się na tle środowisk innych "ja". Wolność oznacza wolność wyboru, co zakłada różne rzeczy, między którymi można wybierać. Człowiek bez

środowiska społecznego nie miałby możliwości wyboru; wolność, podobnie jak samoświadomość, także wymaga obecności innych "ja". Podstawowym minimum warunkującym istnienie samoświadomości i wolności byłoby postrzeganie Boga, zaś siebie samego jako różniącego się od Boga. Wówczas wolność to wybór między kochać Boga bardziej niż siebie samego lub odwrotnie. Jednak wzajemna znajomość innych ludzi implikuje konieczność „natury”, która jako coś neutralnego, czym wszyscy mogą się posługiwać, by dawać sobie znaki, jest wspólnym środowiskiem różnych "ja". Dzieli ona, ale i łączy, gdyż umożliwia każdemu posiadanie świata "zewnętrznego" i wewnętrznego", tak że akty woli i myśli jednej strony dla drugiej są sygnałami słuchowymi i wzrokowymi. Materia, która dla ludzi jest ich wspólnym obszarem spotkania, musi mieć charakter stały, jeśli ma być obszarem neutralnym. W przeciwnym razie człowiek utraciłby możliwość korzystania z wolnej woli i nie mógłby zaznaczyć swej obecności wobec drugiego z pomocą materii znajdującej się pod kontrolą innego człowieka. Ponieważ nie wszystkie stany posłusznej niezmiennym prawom materii odpowiadają wszystkim w równym stopniu i nie są dla

⁶⁶ Np. w Zt3, s. 148, 151n, 154.

wszystkich korzystne, konieczne są sygnały o niebezpieczeństwie w postaci bólu. Niemożliwe jest dostosowanie przez Boga materii do życzeń poszczególnych ludzi, ani zmiana jej właściwości, gdyby miała być użyta do złych celów. Stałe korygowanie nadużywania wolnej woli byłoby jej zanegowaniem.

Rozważania na temat dobroci Boga doprowadzają Lewisa do nauki o Jego miłości. To, że człowiek jest jej przedmiotem, nie oznacza obojętnej troski Boga o jego dobro, o to, by był szczęśliwy na swój sposób. Człowiek został stworzony nie tylko po to, by kochać Boga, ale żeby być przez Niego kochanym, być obiektem, w którym Jego miłość spoczęłaby z upodobaniem. Ponieważ Bóg jest tym, czym jest, Jego miłość z natury rzeczy musi natrafiać na przeszkody i być odtrącana na skutek pewnych skaz w charakterze człowieka; ponieważ Bóg już go kocha, musi pracować, by uczynić go godnym miłości. Człowiek stanie się szczęśliwy wtedy, gdy Bóg będzie mógł bez przeszkód go kochać; nie może więc pragnąć, by Bóg pogodził się z jego nieprawościami. Jego miłość jest całkowicie bezinteresowna: wszystko daje, niczego nie otrzymuje. Bóg w cudowny sposób sprawia to, że sam może pragnąć i stworzył w sobie to, co człowieka może zadowolić. Można Mu zadać ból, dlatego że uczyniła to Boża wszechmoc całkowicie dobrowolnie i z pokorą. Człowiek potrzebuje czuć się potrzebnym, więc istnienie świata ze względu na to, by był przez Boga kochany, na głębszym poziomie jest ze względu na ludzi. Osiągnięcie przez stworzenia miejsca, dla którego zostały stworzone, jest spełnieniem ich natury i osiągnięciem szczęścia. Bóg pragnie dobra człowieka, a tym dobrem jest kochać Go.

Człowiek uświadamia sobie, że jest zły i niegodny Bożej miłości oraz że musi zmienić swój charakter, który powinien być znienawidzony przez Boga, jeśli jest On istotą dobrą, wtedy gdy czuje się naprawdę winny. Ludzie są stworzeniami, których charakter pod

pewnymi względami musi Boga przerażać. Gniew Boga jest nieuchronną konsekwencją Jego dobroci.

Konsekwencją upadku pierwszego człowieka są cierpienia ciała. Przed upadkiem procesy organiczne człowieka słuchały jego własnej woli, a nie prawa natury. W wyniku upadku duch ludzki utracił kontrolę nad organizmem, która była władzą udzieloną mu przez Boga, gdyż przestał być Jego pełnomocnikiem. Ponieważ duch ludzi się zbuntował, stało się dla Boga wewnątrznie niemożliwe rządzić organizmem za jego pośrednictwem. Zaczął więc nim rządzić za pośrednictwem praw natury.

Jeśli dobro człowieka polega na poddaniu się swemu Stwórcy, dzięki któremu to poddaniu jest dobry i szczęśliwy, to jego kuracja musi być bolesna. Zwrócenie bowiem woli, którą tak długo uważał za swoją własność, jest samo w sobie ciężkim cierpieniem, czymś w rodzaju śmierci. Unicestwienie uzurpatorskiego "ja" ułatwia obecność cierpienia z całym jego kontekstem, co dokonuje się na trzy sposoby:

Duch ludzki nie próbuje podporządkować swej samowoli dopóki wszystko wydaje się przebiegać należycie. Im grzech i błąd są głębsze, tym mniej ofiara podejrzewa ich istnienie. Cierpienie nie jest takim zamaskowanym złem. Każdy wie, że źle się dzieje, gdy cierpi i nie może tego zignorować. Człowiek zły i czujący się szczęśliwym nie domyśla się, że jego czyny są złe. Stąd wynika, że ludzie źli powinni cierpieć. Na najbardziej umiarkowanym poziomie odczucie to odwołuje się do poczucia sprawiedliwości. Chodzi o postawienie sprawcy na miejscu ofiary, by spojrzeć na swe przestępstwo z drugiej strony. Na wyższym poziomie myśl ta jawi się jako "kara, której towarzyszy zemsta", czyli "danie człowiekowi tego, na co zasłużył". Kara staje się niesprawiedliwa, gdy wyeliminuje się koncepcję kary jako zemsty. Zadanie komuś cierpienia i poddanie procesowi moralnej poprawy bez jego zgody, gdyby na to nie zasłużył, byłoby niemoralne i oburzające.

Na trzecim poziomie pojawia się uczucie i pragnienie zemsty. Jest ono złem. Jeśli zemsta jest „chęcią zadania komuś bólu, po to, by skłonić go do potępienia tego, co uczynił”, to pragnienie zemsty traci z pola widzenia cel na rzecz środków, ale jej cel nie jest tak zupełnie zły. Chodzi o to, by zło stało się dla złego człowieka tym, czym jest dla kogokolwiek innego. „Zemsta” Boga za grzech niekoniecznie musi przypisywać Mu złe uczucia, może istnieć w tej idei jakiś element dobra. Dopóki zły człowiek nie odnajdzie w swym życiu zła obecnego ponad wszelką wątpliwość w cierpieniu, ulegać będzie złudzeniu. Ból uświadamia mu, że w pewien sposób jest „przeciwko” realnemu światu. Wówczas buntuje się albo dostosowuje, co prowadzi do religii. Jest to jedyna możliwość poprawy.

Działanie cierpienia burzy iluzję, że wszystko, co człowiek posiada - dobre czy złe - jest jego własnością i mu wystarcza. Gdy dobrze mu się powodzi, trudno zwraca swe myśli ku Bogu, który zakłóca spokój. Szczęście człowieka zależy od Boga, ale nie szuka on go w Bogu tak długo, dopóki ma inne możliwości znalezienia go. We własnym interesie człowieka Bóg sprawia, by jego życie było mniej przyjemne. Ostrzega o jego niewystarczalności, którą kiedyś człowiek będzie musiał odkryć. Bóg jest w tym działaniu pokorny, bo jest czymś żalonym ofiarowanie Bogu czegoś, czego nie można już zachować. Nie jest dumny, bo chce człowieka, który pokazał, że woli wszystko inne niż Boga. Pomniejsza On swą chwałę, rozwiewając złudzenie samowystarczalności człowieka. Może ono w najostrzejszej formie występować u dobrych ludzi i dlatego musi na nich spaść nieszczęście. Stąd często Bóg jest bardziej wyrozumiały wobec ludzi nieudolnych i rozpustnych niż wobec występków prowadzących do światowych sukcesów.

Ludzie dziedziczą cały system pożądań, które, mimo że nie przeciwstawiają się woli Bożej, to jednak wyraźnie ją ignorują.

Zgodność tego, co człowiek lubi robić, z tym, czego chce Bóg, jest zbiegiem okoliczności. Dlatego dopóki materia działania nie jest przeciwna jego skłonnościom, nie może mieć świadomości, że coś robi ze względu na Boga. Stąd pełnia działania wynikająca z podporządkowania się Bogu wymaga cierpienia. Działanie jest doskonałe, gdy wynika z czystego pragnienia posłuszeństwa przy wyeliminowaniu skłonności lub wbrew nim. Prawdziwy problem nie polega zatem na tym, dlaczego niektórzy pobożni i wierzący ludzie cierpią, lecz dlaczego niektórzy nie cierpią.

Dalej Lewis zauważa, że ocena wiarygodności doktryny o „udoskonaleniu przez cierpienie” wymaga przestrzegania dwóch zasad:

Rzeczywisty moment odczuwanego w danej chwili bólu jest tylko ośrodkiem całego systemu męczarni, szerzącego się poprzez uczucie lęku i współczucia, które są zależne od tego ośrodka, niezależnie od tego jak dobre skutki przynoszą. Cierpienie musiałoby istnieć, nawet gdyby nie miało duchowej wartości, aby można się było czegoś lękać i komuś współczuć, które to uczucia bez wątpienia pozwalają powrócić do posłuszeństwa i miłosierdzia. Cierpienia nie mogą ustać, dopóki Bóg nie zobaczy, że człowiek się zmienił, albo że ta zmiana jest w tej chwili niemożliwa.

Cierpienie może mieć złe skutki, ale nie ma w nim jakiegokolwiek naturalnej skłonności, by produkować zło.

Następnie autor formułuje kilka twierdzeń na temat cierpienia, z których najważniejsze mówią”

Samo cierpienie nie jest dobre. W każdym bolesnym przeżyciu cierpiącego dobre jest poddanie się woli Boga, a dla osób postronnych - współczucie i akty miłosierdzia, do których prowadzi.

Jeżeli cierpienie jest niezbędnym elementem odkupienia, to nie ustanie ono nigdy, dopóki Bóg nie uzna, że świat jest odkupiony albo, nie można już go odkupić.

Ponieważ stałe bezpieczeństwo przeszkadzałoby w powrocie do Boga przywiązując do świata, Bóg odmówił go człowiekowi, ale dał różne radości.

Nie można mówić o sumie cierpień stworzenia, gdyż nikt takiej sumy nie odczuwa. Osiągnięcie maksimum tego, co człowiek może wycierpieć, jest tylko skupieniem w sobie całego cierpienia, jakie może istnieć w świecie.

Cierpienie nie ma skłonności do rozmnażania się mocą swego własnego prawa, po jego zakończeniu następuje radość. Jest ono złem wysterylizowanym.⁶⁷

Dokonana powyżej prezentacja myśli dwóch teologów pokazuje, że Hryniewicz i Lewis, starając się odpowiedzieć na te same pytania, dochodzą do odmiennych rozwiązań. Różnica zarysowuje się wyraźnie już w punkcie wyjścia ich rozważań. Lubelski teolog dostrzega problem cierpienia z całą jego ostrością i w gruncie rzeczy nawet nie próbuje wyjaśnić dlaczego człowiek cierpi. Wskazuje wprawdzie, że duża część cierpień jest winą człowieka, ale nie wszystkie. Ta ich część pozostaje tajemnicą, zwłaszcza gdy dotyczą niewinnego i tylko oblicze cierpiącego Boga ukazane w Ukrzyżowanym rozjaśnia je. Stąd rodzi się nadzieja, że cierpienia mają jakiś sens. Teolog z Lublina uważa, iż żadne rozumowe wyjaśnienia nie są wystarczające, a często bywają wręcz szkodliwe. Tymczasem Lewis podejmuje próbę intelektualnego opisu cierpienia. Stara się wykazać, że doktryna o "udoskonaleniu przez cierpienie" (Hbr 2, 10) nie jest niewiarygodna. Zdaje sobie sprawę, iż nie jest ona łatwa do przyjęcia, a nawet niemożliwa. Wszystkie argumenty za usprawiedliwieniem cierpienia wywołują gwałtowną niechęć wobec autora. Zresztą, jak sam przyznaje, uczyniłby wszystko, byleby uniknąć cierpienia,⁶⁸ zaś analizowana

⁶⁷ C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. z ang. T. Szafranski, Katowice 1996.

⁶⁸ Tamże, s. 96.

książka jest rozwiązaniem problemu intelektualnego.⁶⁹ Tak więc są to przykłady dwu różnych podejść. Hryniewicz z góry wyklucza wszelkie próby racjonalnego wyjaśnienia cierpienia i podkreśla, że nadzieję można pokładać jedynie we współcierpieniu Boga ukazanym w wydarzeniu Jezusa. Lewis w ogóle mało do tego wydarzenia się odwołuje, ale stara się zrozumieć, dlaczego człowiek musi cierpieć, powołując się na przesłanki rozumowe oraz zaczerpnięte z objawienia.

W myśli obu teologów pojawia się problem odpowiedzialności Boga za cierpienie. Hryniewicz zdecydowanie przeciwstawia się przypisywaniu jej Bogu, choćby w minimalnym zakresie. On nie tylko nie ponosi za nie współwiny, ale zdecydowanie mu się sprzeciwia i walczy z nim. Za cierpienie odpowiada człowiek, a Bóg nie może mu zapobiec, szanując wolną wolę ludzi, wobec której jest bezbronny. Natomiast Lewis uważa, że Bóg nie może uczynić niemożliwego, a więc nie może usunąć niezależnych praw natury, jednocześnie pozbawiając człowieka wolności. Jeśli zaś człowiek ma pozostać wolny, to ceną tej wolności jest możliwość cierpienia. Do tego miejsca nie widać zasadniczych różnic w myśli obu teologów, którzy podkreślają konieczność istnienia cierpienia ze względu na szacunek Boga dla wolności człowieka. Wprawdzie Hryniewicz ukazuje przyczynę tego szacunku w Bogu, który z własnej woli uczynił się bezbronnym, a Lewis widzi ją w naturze świata, która nie pozwala na czynienie nonsensów nawet Bogu. Jednak dalej Lewis przypisuje Bogu zsyłanie kary cierpienia na grzesznika, by w ten sposób uświadomić mu, że w jego życiu istnieje zło i dać mu możliwość poprawy. Wyjaśnia też, dlaczego muszą cierpieć dobrzy ludzie, a w końcu za prawdziwy problem uważa nie to, dlaczego niektórzy dobrzy ludzie cierpią, ale dlaczego niektórzy nie cierpią. Z pewnością takie rozwiązanie nie jest zgodne z poglądami lubelskiego teologa, który

⁶⁹ Tamże, s. 10.

nawet nie podejmuje próby odpowiedzi na pytanie, dlaczego niewinni cierpią, a jedyną odpowiedzią może być jego zdaniem tylko współcierpienie Boga. Bóg zwyciężył cierpienie, ale tajemnicą jest, dlaczego nadal zezwala na Jego istnienie. Prawdopodobnym jest pogląd Lewisa, że cierpienie odgrywa rolę czynnika powodującego powrót do Boga. Z drugiej jednak strony bezkrytyczna aprobatą dla jego idei mogłaby prowadzić do wizji Boga okrutnego, z którą walczy teolog z Lublina. Można stwierdzić, że Hryniewicz słusznie podkreśla możliwości współcierpienia Boga, jednak wątpliwości budzi to, czy równie słuszne jest całkowite uwalnianie Boga od odpowiedzialności za cierpienie, czyli innymi słowy, czy jego nauka nie jest zbyt jednostronna.

Porównywani teologowie inaczej również widzą konsekwencje miłości Boga. Zdaniem Hryniewicza jest ona podstawą współcierpienia Boga z ludźmi. Natomiast dla Lewisa to, że Bóg człowieka kocha powoduje konieczność cierpienia ludzi. Najpierw bowiem muszą oni stać się godnymi miłości Boga, co oznacza konieczność zastosowania bolesnej terapii. Tak więc, zdaniem lubelskiego teologa z miłości Boga pochodzi Jego cierpienie, a zdaniem Lewisa - cierpienie ludzi. Ujawnia się tu specyficzne podejście Hryniewicza do natury miłości, czyli akcentowanie jej charakteru kenotycznego. Podkreślenie zaś przez Lewisa, tego, iż może ona również stawiać wymagania, pozwala mu na ukazanie innych aspektów problemu cierpienia. Widać więc tu pewną jednostronność lubelskiego teologa, chociaż z pewnością słuszne jest podkreślenie możliwości cierpienia Boga, do czego nie dochodzi zbyt intelektualistycznie nastawiony Lewis.

Granat postuluje, by tłumaczenie istnienia cierpień ludzkich faktem grzechu pierwородnego i wielu grzechów uczynkowych uzupełnić prawdami z Ewangelii o wcieleniu i odkupieniu, czyli o

miłości Bożej szukającej i cierpiącej.⁷⁰ Syn Boży wszedł w cierpienia moralne i fizyczne oraz pokazał, że mogą one stać się siłą zbawienną i wyzwalającą, ponieważ w nich ujawnia się miłość w sposób najbardziej czysty i bezinteresowny. W ten sposób cierpienie i śmierć pochodzące z grzechu zostały przewyciężone przez włączenie do planów opatrności Bożej, która ukazała, że u źródeł bytu znajduje się miłość i że ku niej wszystko może wrócić nawet przez cierpienie.⁷¹ Bóg jest miłością, która może objawić się nawet w cierpieniu.⁷²

Postulaty Granata mogą być dobrym podsumowaniem dokonanego porównania. Wydaje się bowiem, że Lewis, tłumacząc istnienie cierpień faktem grzechu, za mało zwraca uwagę na miłość w rozumieniu, które proponuje Hryniewicz. Natomiast lubelski teolog prawie zupełnie pomija związek grzechu i cierpienia, chociaż z pewnością dokładnie analizuje miłość Boga „cierpiącą”.

2. 3. 2. Bóg a cierpienie Syna Bożego

Jeśli Bóg cierpi wraz z ludźmi, to powstaje pytanie, jaki jest Jego stosunek do cierpienia Syna. Można bowiem twierdzić, iż śmierci Chrystusa na krzyżu towarzyszyła obojętność Ojca, skoro ta śmierć była niejako „zaplanowana”, mimo że jako śmierci człowieka powinno również jej towarzyszyć cierpienie Boga.

Hryniewicz uważa, że skoro Dawid potrafił tak bardzo współcierpieć z powodu śmierci Absaloma, to w odniesieniu do Boga trzeba by uczucie ojcowskiej miłości nieskończenie spotęgować. Z tej

⁷⁰ W. Granat, *Ku człowiekowi...*, dz. cyt., t. 1, s. 349, 370.

⁷¹ Tamże, s. 351.

⁷² Tamże, s. 357.

miłości pochodziłyby cierpienie, które dotyka samego Boga, a który przewycięża je bezbronną chociaż zwycięską miłością.⁷³ Podstawowa intuicja teologiczna cierpienia Boga dostrzeżona w świetle męki Chrystusa polega na przeświadczeniu, że Bóg zdolny jest prawdziwie współcierpieć ze swym wcielonym Synem. Zbawcza miłość Ojca nie cofa się przed drogą Syna aż na krzyż. Bóg współcierpi jak bezbronny, ale przez to dokonuje dzieła zbawienia z całą przemożnością.⁷⁴ U źródeł misterium krzyża Chrystusa znajduje się ofiarna miłość Ojca, Syna i Ducha Św.⁷⁵ Chociaż według Ewangelii krzyż był koniecznością (Mt 16,21; 26,54; Łk 24,26), ale nie oznacza to, że sam Bóg pragnął cierpienia i śmierci swego Syna. Jezusa spotkał los proroków; On przygotował swych uczniów na cierpienie, będące wynikiem nie woli Boga, lecz ludzi i ich postępowania. Konieczność krzyża ze strony Boga może wynikać jedynie z Jego bezbronnej miłości do ludzi, współcierpiącej, nie cofającej się przed cierpieniem dla ich nawrócenia i wyzwolenia do nowej wspólnoty. Cierpienie i śmierć Jezusa nie były przez Boga zaprogramowane; były koniecznym następstwem Jego miłości zdolnej „wszystko znieść” i „wszystko przetrzymać” (1 Kor 13,7).⁷⁶ W momencie cierpienia i śmierci na krzyżu Ojciec i Syn są całkowicie zjednoczeni, a cierpieniu Chrystusa towarzyszy współcierpienie Boga, który jest bliski, ale w swej miłości bezbronny, bez blasku i chwały.⁷⁷ To, że Bóg dokonał pojednania przez śmierć Syna, nie oznacza, iż pogodził się On z cierpieniem, gdyż nie żądał tej ofiary zastępczej Jezusa w imię sprawiedliwości i odpłaty za grzech świata. W osobie Syna sam stał się ofiarą ludzkiej winy i przemocy, od której nie ucieka, ale wzywa do nawrócenia jedynie "mocą

⁷³ Zt3, s. 266; KM, s. 24.

⁷⁴ Zt3, s. 276.

⁷⁵ BC, s. 15.

⁷⁶ Zt3, s. 279n; KM, s. 26.

⁷⁷ Zt3, s. 282; KM, s. 29.

przekonującej miłości” (Flp 2,1). Ze swą współcierpiącą miłością Bóg stoi po stronie "Męża boleści" (Iz 53,3).⁷⁸ Cierpienie Syna osiąga w nieznaną mierze także Ojca i Ducha Św.⁷⁹ Bóg był prawdziwie obecny w męce i śmierci Jezusa, a stąd i męka musiała być obecna w samym Bogu. Prawdziwa obecność Boga w męce Jezusa wymaga obecności męki w nim samym.⁸⁰ Miłość i wierność Boga są silniejsze niż śmierć. Nie wydał On Jezusa na unicestwienie. Nowy Testament mówi, że Ojciec wskrzesił Go spośród umarłych. Przyjął Jego oddanie i ocalił Go przed rozpadem i nicością (Dz 2,27). Bóg obecny w cierpieniu i śmierci Jezusa wskrzesza Go, a więc zmartwychwstanie potwierdza Bożą bliskość i Jego miłość. Wskrzeszając Jezusa z martwych, Bóg objawia swoją ocalającą obecność w cierpieniu i krzyżu; przełamuje negatywność cierpienia i śmierci.⁸¹ Przez cierpienie Bóg je przewycięża, przez śmierć niszczy dzieła śmierci.⁸²

Na pytanie o stosunek Boga do cierpienia Syna Hryniewicz, odwoławszy się do analogii z ludzką miłością ojcowską, odpowiada, że z Bożej miłości ojcowskiej pochodzi własne cierpienie Boga. Jeśli bowiem Bóg miłuje swego Syna, to podobnie jak ojciec ludzki nie może obojętnie patrzeć na Jego mękę i śmierć. Pozostaje jednak pytanie, czy nie mógłby zapobiec śmierci Niewinnego. Ale według lubelskiego teologa Bóg tak bardzo kocha ludzi, że nie cofa się nawet przed poświęceniem swego Syna. Podobnie jak to było w rozważaniach dotyczących cierpienia człowieka, lubelski teolog odwraca wizerunek Boga, gdyż okazuje się, że On sam jest ofiarą. Hryniewicz daleki jest od tego, by uznać, że to sam Bóg pragnął cierpienia i śmierci swego Syna, co więcej, zdecydowanie się temu sprzeciwia. Bóg nie pragnie

⁷⁸ zt3, s. 281; KM, s. 27n.

⁷⁹ BC, s. 16.

⁸⁰ Tamże, s. 22.

⁸¹ KM, s. 30n.

⁸² BC, s. 16.

cierpienia i nie godzi się z nim. Jest ono wynikiem postępowania ludzi, które Bóg dopuszcza powodowany swoją bezbronną miłością i pragnieniem ich nawrócenia. Jednak ta miłość przewyższa cierpienie. Krzyż Chrystusa wskazuje, iż Bóg jest zdolny, by prawdziwie współcierpieć ze swym wcielonym Synem. Zmartwychwstanie Jezusa potwierdza bliskość i miłość Boga, który w ten sposób objawia swoją ocalającą obecność w cierpieniu i krzyżu oraz śmierci. Widać więc, jak istotne znaczenie dla nauki o Bogu Hryniewicza ma pojmowanie Go jako miłości: miłość do ludzi powoduje konieczność Krzyża, z ojcowskiej miłości do Syna pochodzi cierpienie Boga, a moc miłości, powodując, że jest On bezbronny, sprawia jednocześnie nawrócenie ludzi. Tak więc zarówno podstawą jak i przyczyną cierpienia Boga z cierpiącym Synem jest Jego rozumiana kenotycznie miłość. Dlatego zdolny jest do cierpienia, które rzeczywiście Go dotyka jak i Ducha Św. Jednak lubelski teolog nie precyzuje, jak to cierpienie należy rozumieć, co, jak należy sądzić, jest wynikiem dostrzegania tajemniczości Boga. W rozwiązaniu tym, widać też charakterystyczne dla Hryniewicza przenoszenie całej odpowiedzialności za cierpienie na człowieka, wobec którego wolnej woli Bóg jest bezbronny.

Wcześniejsze rozważania niniejszej pracy pokazały, że Granat podobnie jak Hryniewicz, ofiarę krzyża pojmuje jako akt miłości pochodzący od całej Trójcy Św. Jednak jego rozumienie natury miłości nie prowadzi do przypisania Bogu cierpienia.

2. 3. 3. Istota cierpienia Boga

Według lubelskiego teologa Bóg współcierpi z ludźmi i ze swoim Synem. Powstaje jednak pytanie, jakiego rodzaju jest to cierpienie; czy

jest ono podobne do ludzkiego, czy też zupełnie inne. Aby rozstrzygnąć tę wątpliwość, należy odwołać się do tych wypowiedzi Hryniewicza, gdzie bezpośrednio mówi o naturze Boskiego cierpienia.

W cierpieniu Boga widzi on coś tajemniczego, bo to On sam wystawia się na ryzyko i pozwala zranić.⁸³ Odrącenie i odmowa muszą tylko w Jemu wiadomy sposób dosięgać Jego najgłębszej istoty.⁸⁴ „Jedno jest pewne: współcierpienie Boga pochodzi z miłości”.⁸⁵ Cierpi On na sposób Boski z wolnością i miłością, aby w ten sposób pociągnąć wolność ludzką, nawet oporną.⁸⁶ Samo twierdzenie o potędze i chwale Boga nie jest prawdziwe, jeśli nie jest uzupełnione pojęciem pokory i cierpienia, a radości i szczęśliwości - współcierpiącej miłości. Największa chwała i moc nie wyklucza w nim zdolności do uniżenia (Flp 2,6-7). Pokora i cierpienie, jaśniejące również w postępowaniu Chrystusa, mówią, że prawdziwa miłość wyklucza pychę, samozadowolenie, narzucanie się siłą.⁸⁷ Cierpienie jest znakiem niezmiernego pełni, mocy i wolności Boga. Natura Jego nie zna ograniczeń, nawet sama dla siebie nie jest ograniczeniem.⁸⁸ Doskonałość natury Bożej nie wyklucza wszelkiego cierpienia, zwłaszcza przyjętego dobrowolnie. Wieczny i nieskończony Bóg nie doznaje cierpienia zadanego z zewnątrz, gdyż naruszałoby to Jego doskonałość. Cierpienie przyjmuje z własnej inicjatywy i z miłości. Takie cierpienie to nie brak i niedoskonałość, ale doskonałość, zdolność do wyjścia z siebie, miłość ku stworzeniom, nie naruszająca pełni bytu Boga. Cierpienie w Nim dotyka nie Jego bytu, ale relacji osobowych, stanowiących nieodłączny element Jego stwórczej, osobowej i udzielającej się miłości, narażonej zawsze na odmowę ze strony

⁸³ NZ, s. 89.

⁸⁴ BC, s. 11.

⁸⁵ Tamże, s. 90; BC, s. 13; RB, s. 105

⁸⁶ NZ, s. 90n.

⁸⁷ BC, s. 9.

ludzkiej wolności. Cierpienie nie należy do istoty Boga, ale jest skutkiem Jego osobowej miłości ogarniającej wszystkie stworzenia. Jest to cierpienie Boga - Miłości.⁸⁹ Jeśli jest w Bogu cierpienie, to musi ono przenikać całe jego jestestwo. Nie jest czymś marginalnym w stosunku do radości i szczęścia. Cierpienie w Bogu może współistnieć z największym szczęściem i radością, chociaż niełatwo to zrozumieć. Cierpi On inaczej niż człowiek, gdyż istnieje i miłuje inaczej niż ludzie (Oz 6,4).⁹⁰ Bóg nie cierpi jak człowiek, ale mimo to rzeczywiście. Cierpienie jest określeniem nieadekwatnym do tego, co prawdziwie istnieje w Bogu, jednak nie sposób określić inaczej tej rzeczywistości, która w sposób niepojęty i transcendentny odpowiada prawdzie tej rzeczywistości, którą nazywamy cierpieniem.⁹¹ Nie można mgliście utożsamiać cierpienia Boga z cierpieniem Chrystusa. Bóg cierpi inaczej - cierpienie przyjmuje dobrowolnie z miłości do ludzi, nie jest ono narzucone lub pochodzące z braków ontologicznych. Wolność i miłość Boga dają Mu niepojętą możliwość przemieniania i przewycięzania go.⁹² Teologia cierpienia Boga nie przeczy, iż jest On pełnią doskonałości ontologicznej, nie uważa jednak, że niedoskonałością jest Jego dobrowolna „zależność” od człowieka oraz solidarne współcierpienie z nim wynikające z samej miłości. Cierpienie jest wyrazem Jego niezmiennej i osobowej miłości względem stworzenia; stanowi tajemnicę osoby, a nie natury jako takiej.⁹³ Aby okazać największą miłość ludziom, Bóg wybrał drogę cierpienia (J 15,13). W wewnętrznych relacjach osób Trójcy Św. kryje się najbardziej pierwotne źródło miłości ofiarnej i zdolnej do wyrzeczeń. Miłość potrafi łączyć cierpienie z radością i przeobrazać ból w tym większą

⁸⁸ Tamże, s. 11.

⁸⁹ Tamże, s. 20.

⁹⁰ Tamże, s. 21.

⁹¹ Tamże, s. 23.

⁹² Zt3, s. 267.

radość. Współcierpienie Boga kończy się wraz z momentem śmierci Jezusa. Zmartwychwskrzeszenie jest wyrazem radości Ojca. Przejście od cierpienia do radości dokonało się najpierw w samym Bogu. Cierpienie jest stanem przejściowym miłości prowadzącym do radości. Radość zmartwychwstania ma swoje ostateczne źródło w Bogu. Tajemnica Boga współcierpiącego odsłania zarazem tajemnicę Boga radującego się. Być może jest to Bóg bardziej radujący się niż cierpiący. W Jego miłości tkwi tajemnica przeobrażania cierpienia w radość. Cierpienie osób Boskich jest i będzie tajemnicą, sposobem manifestacji największej miłości Boga do stworzenia.⁹⁴ Teologia cierpienia Boga nie jest próbą uwiecznienia cierpienia w Bogu, gdyż wraz z ustaniem cierpienia w stworzeniu ustanie cierpienie miłującego je Boga.⁹⁵

Powyższe wypowiedzi Hryniewicza pokazują, że jego zdaniem specyfika Bożego cierpienia polega na tym, iż pochodzi ono z miłości i przyjęte jest dobrowolnie. W takim ujęciu problemu dostrzec można wpływ myślenia o Bogu w kategoriach miłości kenotycznej. Cierpienie pochodzi z miłości i jednocześnie tę miłość ludziom objawia. Teolog z Lublina nie odpowiada, dlaczego Bóg wybrał taką drogę jej ukazania, ale stanowczo twierdzi, że tak właśnie jest. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, że gdyby cierpienie dotykało Boga niezależnie od Niego samego, stanowiłoby to naruszenie Jego doskonałości i dowód braków ontologicznych. Tym niemniej uważa, iż cierpienie przyjęte dobrowolnie i z miłości nie tylko Boga nie ogranicza, ale jest znakiem mocy, wolności i doskonałości. To niemożność przyjęcia cierpienia byłaby dla Boga ograniczeniem, a Jego natura nawet sama dla siebie niczym takim nie jest, zwłaszcza, że przyjmuje On cierpienia z własnej

⁹³ Tamże, s. 275.

⁹⁴ Tamże, s. 277nn.

⁹⁵ BN, s. 28n.

inicjatywy. Powstaje jednak pytanie, jak możliwe jest cierpienie Boga, któremu tradycyjnie przypisuje się radość i szczęście. Hryniewicz potwierdza istnienie tych Bożych atrybutów, ale twierdzi też, iż w Bogu może z nimi współistnieć cierpienie. Jest wprawdzie świadom tego, że jest to trudne do zrozumienia, podejmuje jednak próbę wyjaśnienia tego twierdzenia. Okazuje się, iż taka koegzystencja możliwa jest dzięki miłości, która potrafi łączyć te przeciwne stany. Cierpienie jest tu pojmowane, jako stan przejściowy miłości prowadzący do radości. Takie jego rozumienie nie stanowi jednak rozmycia samego pojęcia czy próby zmniejszenia wagi twierdzenia o cierpieniu Boga przez sprowadzenie go do miłości. Niewątpliwie jednak pojęcie miłości Boga odgrywa tutaj pierwszoplanową rolę, ale ciągle z większym akcentem na jej charakter kenotyczny, gdyż bardziej widoczne jest cierpienie niż radość Boga. Lubelski teolog broni realności cierpienia, ale w ten sposób, by nie uczynić go przymiotem dominującym czy też należącym do istoty Boga. Świadczy o tym jego twierdzenie, iż cierpienie dotyczy relacji osobowych, a nie istoty Boga. Ale z drugiej strony nie chce go spychać na margines Bożego bytu, zauważając, że jeśli cierpienie dotyka Boga, to przenika całe Jego jestestwo. Nie jest to antynomia, gdyż uznanie miłości za istotę Boga powoduje niemożność umieszczenia tam cierpienia, które chociaż jest stanem miłości, to jednak tylko przejściowym, a które, gdyby należało do istoty Boga, musiałyby być wiecznym. Przeniesienie go w dziedzinę relacji osobowych i uczynienie stanem przenikającym cały byt Boga powoduje, że nie staje się ono atrybutem zupełnie nieistotnym i zabezpiecza przed jego uwiecznieniem. Ostatecznie bowiem cierpienie zostaje podporządkowane radości i szczęściu Boga. Jest ono stanem czasowym, gdyż skończy się wraz z ustaniem cierpienia stworzenia - a nawet już się skończyło wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa - podczas gdy radość i szczęście, istniejące odwiecznie, będą istniały

nadal. Tak więc chociaż teraz cierpienie i szczęście współistnieją w Bogu i są równie realne, to jednak nie są sobie równorzędne: cierpienie jest temu drugiemu podporządkowane i nie tak jak tamto istotne. Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób czasowość, czyli cierpienie, które kiedyś się zakończy, dotyka istnienia pozaczasowego, którym jest Bóg.

Zagadnienie stosunku Boga do czasu pociąg za sobą dwa odrębne, choć związane ze sobą pytania: czy Bóg jest pozaczasowy i czy jest On niezmienny. Jeśli na pierwsze odpowie się twierdząco, to i na drugie, zmianę orzekać bowiem można tylko o przedmiotach istniejących w czasie. Nie można sensownie twierdzić, że Bóg jest pozaczasowy i zarazem podlega zmianie, ale może nie podlegać zmianie, nie będąc pozaczasowym. Można by przyjąć, że Bóg jest osobiście związany z czasem w dwóch znaczeniach: teologowie procesu uważają, że Bóg podpada pod proces czasowy oraz podlega zmianie i rozwojowi, jednak nie uwzględniają tego, iż transcendencja wobec świata skończonego pociąga za sobą transcendencję wobec czasowości i stawania się; w drugim znaczeniu Bóg jest wiecznym Stwórcą i zachowawcą świata skończonego i czasowego, i jako Stwórca pozostaje w najściślejszym związku z każdym z jego elementów składowych i każdą fazą ich historii. Zatem możliwe byłoby przyjęcie w tym drugim znaczeniu pozaczasowości i niezmienności Boga w Jego ontologicznej głębi i dopuszczenie konstytuowania wewnętrznego doświadczenia zmiany i rozwoju na płaszczyźnie Bożej aktywności i świadomości przez Jego stwórczy związek z całą siecią zdarzeń czasowych i wiedzę o tych zdarzeniach. Jednak zawarte w zdaniu "Bóg jest dobry" odniesienie do czasu pochodzi stąd, że mówi o Bogu z punktu widzenia czasowego porządku istnienia; nie sugeruje, że jest On w czasie. Implikowana czasowość należy do sposobu istnienia mówcy, a nie do przedmiotu oznaczanego przez podmiot zdania - „Bóg”. Różni

mówcy nie mają nawet wspólnej skali czasu; każdy ma swoją własną, mimo że są one w sposób uporządkowany powiązane ze sobą. Podobnie jest w przypadku zdań przypisujących Bogu czyny w obrębie procesu czasowego. Różnica sprowadza się do tego, że element czasowości nie pochodzi stąd, iż zdanie zostało wypowiedziane w czasie, lecz stąd, że opisuje ono działanie zachodzące w czasie. Czasowość tkwi wewnątrz zdania, nie poza nim. Samo działanie Boga jest, w swym biegunie subiektywnym (na granicy Boga) pozaczasowe, nawet jeśli w swym biegunie obiektywnym (na granicy stworzenia) jest czasowe. Bóg w sposób pozaczasowy oddziałuje stwórczo na całą przestrzenno-czasową strukturę stworzonego wszechświata. Każde stworzenie, które obserwuje i opisuje owo oddziaływanie ze swego własnego przestrzenno-czasowego punktu widzenia, doświadczy go jako czasowego, co nie implikuje, że Bóg jest w czasie. Skoro czasowe istnienie jest jedynym istnieniem, jakie mają stworzenia, działanie Boga zwrócone w stronę stworzeń jest z konieczności doświadczane przez nie w kategoriach czasu.

Przypisując Bogu transcendencję włącza się do niej pozaczasowość dlatego, że czasowość jest akurat tą cechą bytów skończonych, którą w momencie przejścia od bytów skończonych do Boga należy przekroczyć. Czas nie jest czymś, co poprzedza Boga, ani stworzonym przez Boga medium, w którym Bóg się z kolei sam zanurza i do którego wprowadza swoje stworzenia. Nauki przyrodnicze twierdzą, że każda jednostka fizyczna lub przedmiot myślący ma swój własny, jednostkowy, czasoprzestrzenny układ odniesienia, odrębny - choć powiązany - od czasoprzestrzennych układów innych jednostek. Akt, w którym Bóg zarazem zachowuje i poznaje skończony wszechświat, z konieczności musi być pozaczasowy i pozaprzestrzenny, bo ma za przedmiot całość istnienia przestrzennoczasowego. Analogiczna do czasu jest w Bogu

wiekuistość, a tym, co ją odróżnia od czasu, jest nieobecność zmiany i następstwa. Ani akt stworzenia, ani nic, co się dzieje w obrębie stworzenia, nie pociąga za sobą żadnej zmiany w Bogu czy Jego stosunku do świata, chociaż jest prawdą, że kiedy opisuje się ten stosunek z czasowego punktu widzenia, w sposób nieuchronny trzeba posługiwać się językiem temporalnym. Obecność świata wobec Boga nie zmienia niczego w Bogu, dlatego że Bóg jest czymś nieskończenie większym. Dopuszczenie najdrobniejszego elementu: czasu do pozaczasowości Boga, skończoności do nieskończonego Boga, zależności do samoistnego Boga sprawia niewyjaśnialność i intelektualną niepoznawalność czasowego, skończonego i zależnego świata.⁹⁶

Tymczasem Hryniewicz krytycznie odnosi się do pojęcia niezmienności Boga. Jest On bowiem pełnią życia, które nie jest zakrzepłe i skamieniałe, i którego nie może wyrażać pojęcie niezmienności. Przeciw niemu przemawia realizm Wcielenia, tajemniczy moment stawania się Syna Bożego. Chrześcijańska wizja Boga jest paradoksalna, bo Bóg „w sobie samym Niezmienny, może sam być zmienny w innym”. Na pytanie, czy Bóg może czymś się stać, Nowy Testament odpowiada, że „Słowo stało się ciałem”. Rzeczywistość stworzona wraz ze swoim stawaniem się staje się rzeczywistością samego Słowa Bożego. Stawanie się i dzieje Jezusa są dziejami samego Logosu, Jego własnym stawaniem się w świecie ludzi. Wieczny Logos może stać się kimś, może zmienić się w innym. Nie wystarcza powiedzieć, że zmiana i stawanie się dokonują się tylko po stronie rzeczywistości stworzonej. Ludzkie stawanie się Chrystusa jest stawaniem się samego Boga, który będąc w sobie samym (w swej

⁹⁶ E. L. Mascall, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. z ang. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 193 - 211.

ostatecznej rzeczywistości) niezmienny może stać się czymś skończonym i zmienić się w innym.⁹⁷

Widać więc, że Hryniewicza nie przekonują argumenty Mascalla, by nie przypisywać Bogu żadnej zmiany nawet w płaszczyźnie relacji czy świadomości. Przeciw temu przemawia Wcielenie, które pokazuje, że Bóg może czymś się stać. Jednak jego odpowiedź nie jest całkowicie jednoznaczna: z jednej strony opowiada się za niezmiennością Boga w Jego najgłębszej istocie, a z drugiej strony dopuszcza możliwość Jego zmiany w kimś innym i na płaszczyźnie relacji. Jest to więc przypisanie Bogu elementu czasowości, który chociaż nie ma dotyczyć ontologicznej głębi Boga, to jednak w jakiś sposób przenika całe Jego jestestwo. W istocie więc, mimo że lubelski teolog stara się tego uniknąć, czasowość może dotyczyć głębi bytu Boga. W ten sposób zbliża się on do teologii procesu, chociaż z pewnością z nią się nie utożsamia. Jednak niechęć do twierdzeń filozoficznych sprawia, że Hryniewicz gotów jest dopuścić pewne elementy czasowości w istnieniu Boga jako koszt uratowania twierdzenia o Jego cierpieniu. Czasowość może dotyczyć istnienia pozaczasowego, gdyż w tym istnieniu dopuszczony jest przynajmniej w pewnym stopniu element czasowości. Jednakże przesłanki wynikające z Objawienia są dla lubelskiego teologa ważniejsze niż racje filozoficzne i stąd cierpienie jako prawda biblijna jest ważniejsze niż niezmiennosc jako wynik spekulacji filozoficznej.

Hryniewicz zdaje też sobie sprawę z tego, że cierpienie Boga jest inne niż człowieka. Ale jednocześnie ma świadomość, iż nie można o nim mówić, nie odwołując się do analogii z cierpieniem człowieka. Nawet cierpienie Chrystusa nie jest tym samym, co cierpienie Boga. Lubelski teolog, dostrzegając tajemnicę w cierpieniu Boga, zbliża się ponownie do teologii apofatycznej.

⁹⁷ BC, s. 17 - 21.

Rozważania niniejszego punktu pokazały, że obraz Boga ukazany przez Hryniewicza ma specyficzny charakter. W jego myśli Bóg jest Bogiem cierpiącym wraz z cierpiącym stworzeniem i swym Synem. Bóg nie jest przyczyną cierpienia, ale jego ofiarą, co nie oznacza, iż się z nim godzi. Cierpienie zostało zwyciężone, ale nadal może istnieć. Spowodowane to jest szacunkiem Boga dla wolności człowieka. Na pytanie o genezę cierpienia Boga lubelski teolog odpowiada, wskazując miłość. Jest ona podstawą cierpienia, jego skutkiem i manifestacją. To właśnie stanowi o specyfice cierpienia Boga i powoduje, że może ono współistnieć z Jego radością i szczęściem, jest ono stanem przejściowym miłości prowadzącym do radości. Cierpienie nie dotyka Boga niezależnie od Jego woli, gdyż przyjmuje On je dobrowolnie. Pewien paradoks dostrzec można w tym, że Hryniewicz uważa, iż cierpienie nie należy do istoty Boga, a mimo to przenika ono całe Jego jestestwo. W ten sposób teolog z Lublina wprowadza do ontologicznej głębi Boga element czasowości, przedkładając nad racje czysto filozoficzne wierność przesłaniu Pisma Św. Jednakże cierpienie nie jest dla Hryniewicza atrybutem równie ważnym jak miłość Boga, Jego szczęście i radość. Ma ono raczej charakter podporządkowany i względny, gdyż jego trwanie nie jest wieczne. Niemniej obecnie jego uwzględnienie ma według lubelskiego teologa istotne znaczenie dla nauki o Bogu. Wyjaśnia ono bowiem takie problemy jak stosunek Boga do cierpienia człowieka i Chrystusa. Jednak równocześnie powoduje to wprowadzenie do bytu Boga pewnego elementu czasowości.

2. 4. Bóg sprawiedliwy

Sprawiedliwości Boga jest dyskutowana od początku chrześcijaństwa. W związku z nią pojawia się bowiem pytanie, czy jest to sprawiedliwość bezwzględnego sędziego surowo karzącego za popełnione grzechy, czy też kieruje się On w swym sądzie miłością, miłosierdziem i przebaczeniem. Te i podobne pytania interesują również lubelskiego teolog, należy więc przedstawić sposób, w jaki rozumie on sprawiedliwości Boga.

2. 4. 1. Bóg wierny wobec swych zbawczych obietnic i pragnący zbawienia wszystkich stworzeń.

Hryniewicz uważa, że przypisywane Bogu pojęcie niezmienności należałoby połączyć raczej z biblijnym pojęciem wierności raz danym obietnicom.⁹⁸ Oznacza ono, że wszystko, co Bóg uczynił dla zbawienia ludzi, nie może pójść w zapomnienie.⁹⁹ Jest On „Bogiem nadziei” (Rz 15, 13) w równej mierze jak Bogiem miłości; jest nadzieją, gdyż jest miłością. Nie zniechęci Go i nie rozczaruje żaden upadek i grzech stworzenia,¹⁰⁰ bo jest Bogiem wiernym i miłującym swoje stworzenie.¹⁰¹ Bóg chrześcijan jest „Bogiem wiernym” (Pwt 7, 9). Dotrzymuje On wierności swoim stworzeniom i temu, co dokonało się samym akcie stworzenia człowieka na obraz Boży. Nie niszczy niczego, co raz zaistniało. Jego wierność potwierdza zmartwychwstanie człowieka.¹⁰² Wskrzeszając Jezusa z martwych, Bóg potwierdza

⁹⁸ Tamże, s. 17; por. NZ, s. 86.

⁹⁹ NZ, s. 91.

¹⁰⁰ Tamże, s. 90; Zt3, s. 300.

¹⁰¹ Zt3, s. 315, 370.

¹⁰² Tamże, s. 315.

czynem swą wierność względem człowieka w jego śmierci i losach pośmiertnych.¹⁰³

W tym, co lubelski teolog mówi na temat wierności Boga, dostrzega się charakterystyczną dla niego skłonność do nadawania nowego znaczenia dawnym pojęciom teologicznym. Tradycyjne, wywodzące się jeszcze z filozofii greckiej, pojęcie niezmienności Boga łączy on z biblijnym pojęciem wierności, nadając mu w ten sposób nową treść. Dostrzec tu można także jego szacunek dla Pisma Św. i dbałość o to, by o Bogu mówić w kategoriach biblijnych. Konfrontacja filozoficznego pojęcia niezmienności i biblijnego wierności raz danym obietnicom prowadzi do uzyskania obrazu Boga, który nawet mimo niewierności stworzeń, nie niszczy tego, co raz zaistniało, a także jest wiernym wobec tego, co potem uczynił dla zbawienia ludzi. Widać tu wyraźnie związek wierności Boga z jego miłością do stworzeń. Miłość, będąc istotą Boga, jest podstawą Jego wierność. Miłość sprawia, że jest On Bogiem, w którym można pokładać nadzieję i któremu można zaufać. W myśli Hryniewicza miłość ściśle wiąże się z wiernością, jeśli więc prawdą jest, że Bóg kocha ludzi, to jest też im wierny. Tak więc również ten przymiot Boga wyprowadzony jest z miłości Boga. Z tego, że prawdziwa miłość jest wierna i że Bóg jest miłością, wynika, że Bóg jest wierny. Na podkreślenia zasługuje fakt, że potwierdzeniem słuszności tego wnioskowania jest wskrzeszenie Jezusa z martwych i przyszłe wskrzeszenie człowieka, samo zaś pojęcie Boga wiernego i Boga nadziei jest pochodzenia biblijnego. Ujawnia się tu także niechętny stosunek lubelskiego teologa do czysto filozoficznego myślenia o Bogu. Hryniewicz uważa, że ewangelia Jezusa skoncentrowana jest nie na „pomście naszego Boga”, ale na wszechogarniającym zbawieniu i

¹⁰³ Tamże, s. 370.

„roku łaski nieprzemijającym”. Za prawdziwością tego twierdzenia przemawia zwłaszcza pominięcie przez Jezusa (Łk 4,19) w cytacie z księgi Izajasza słów „i dzień pomsty naszego Boga” (Iz 61,2).¹⁰⁴ W całej Biblii panuje przeświadczenie, że Bóg zatroszczy się, by odkupienie ogarnęło wszystkich i wszystko.¹⁰⁵ Analiza księgi Hioba pokazuje, że w zamiarach Boga ujawnia się Jego dobroć i mądrość względem ludzi i świata. Wszystkim stworzeniom daje On możliwość istnienia i przestrzeń życia. Panuje nad mocami chaosu i unieszkodliwia złowrogie siły. W odpowiedziach Boga danych Hiobowi zarysowuje się obraz Boga zbawiającego i godnego zaufania ze względu na swą wielką dobroć i miłość.¹⁰⁶ Pragnie On zbawienia wszystkich ludzi (1 Tm 2,4; 4,10).¹⁰⁷ Przerywa łańcuch negacji i zła, wskrzeszając Chrystusa z martwych, którego ukrzyżował człowiek.¹⁰⁸ Imię Jezusa jest synonimem zbawiającego Boga.¹⁰⁹ Bóg nie godzi się ze złem świata, potępia je, ale ocala winnych. Wyzwala od egoizmu, pogardy dla drugiego, zamknięcia w sobie, wybawia od egzystencji inferalnej.¹¹⁰ Karę piekła człowiek wymierza sobie sam, a Bóg ją tylko dopuszcza. Ma ona charakter leczniczy, bo Bóg nikogo nie potępia i nie zatracza. Szanuje wolność stworzenia nawet zbuntowaną i chorą. Nie tworzy piekła dla nikogo, gdyż nikt tak jak On nie pragnie wyprowadzić swoje stworzenie ze stanu zatracenia. Istnieje nadzieja, że dramat zbawienia będzie trwać tak długo, dopóki Bóg nie pociągnie ku sobie i nie ocali wszystkich. Zna on drogi do pozyskania wolności bez zadawania gwałtu, a jedynie siłą przekonującej miłości, których człowiek nie zna. Chce okazać zmiłowanie wszystkim po to, aby być

¹⁰⁴ NZ, s.73; TKJ, s. 123.

¹⁰⁵ NZ, s. 84.

¹⁰⁶ Zt3, s. 264.

¹⁰⁷ Nz, s. 90.

¹⁰⁸ Tamże, s. 91.

¹⁰⁹ Tamże, s. 92.

¹¹⁰ Tamże, s. 98.

„wszystkim we wszystkich”.¹¹¹ Tylko On ma moc przywracania do życia i ocalania (Łk 15,24.32; Rz 4, 17).¹¹² „Zbawienie jest darem Boga. Jego odkupieńczy trud i współcierpienie nie mogą być daremne” Chwałą Boga jest człowiek zbawiony i żyjący z Nim na wieki.¹¹³ Dzieło stworzenia i odkupienia nie mogą nie mieć dla Boga żadnego znaczenia. Spełnione istnienie człowieka jest spełnieniem Bożego zamysłu stwórczego, owocem Jego własnego daru. Los stworzeń jest losem Boskiego daru. Zbawione stworzenie w pełni mogące uczestniczyć w Bogu, staje się wzajemnym darem osób Boskich - jednej dla innych (1 Kor 15,24-28).¹¹⁴ Lubelski teolog podziela zdanie Ch. Peguya, że Bóg nie może „przyzwycząić się” do potępienia swych stworzeń, że nigdy nie rezygnuje.¹¹⁵ Zbawia On grzesznych ludzi i przemienia przez wezwanie za pomocą Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa do dobrowolnego udziału w zbawieniu przez miłość i posłuszeństwo Jego słowu. Miłość jest darem Boga dla ludzi.¹¹⁶

Widać więc, że Hryniewicz jest głęboko przeświadczony, iż Bóg pragnie zbawienia wszystkich stworzeń i że zrobi wszystko, by tak się stało. Takie jest świadectwo Pisma Św. zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Zwłaszcza odczytana w świetle Krzyża i zmartwychwstania Ewangelia jako całość przemawia za słusnością tego stanowiska. Zdaniem lubelskiego teologa Boże pragnienie zbawienia wszystkich nie jest rodzajem przymusowej amnestii, puszczeniem w niepamięć całego zła. Zostaje ono potępione, ale nie czyniący je człowiek. Jeśli nawet czasem wydaje się, że Bóg wymierza karę, to jest to wrażenie mylące. Teolog z Lublina całą odpowiedzialność za karę przenosi na człowieka, który nawet karę

¹¹¹ NW, s. 98 - 103.

¹¹² NZ, s. 99.

¹¹³ Tamże, s. 111.

¹¹⁴ Tamże, s. 136.

¹¹⁵ Zt3, s. 419.

piekła wymierza sam sobie. Znowu ma tu więc miejsce odwrócenie obrazu Boga, który z surowego sędziego staje się przyjacielem i lekarzem ludzi. Nie pozostawia ich bowiem w tym stanie zatracenia samym sobie, ale ciągle przyciąga ku sobie mocą przekonującej miłości i będzie to czynił dopóty, dopóki wszystkich nie ocali. Można tu ponownie dostrzec rolę miłości Boga, która tym razem jest środkiem, który może uratować człowieka skazanego na zatracenie przez własną chorą wolność. Argumentem przemawiającym za tym, iż tak właśnie wygląda stosunek Boga do cierpienia, jest przekonanie, że odkupieńczy trud i współcierpienie Boga nie mogą być daremne, a chwałą Boga jest człowiek zbawiony. Ponieważ cierpienie stworzeń jest Jego cierpieniem, nie może pozwolić, by cierpiały one wiecznie, gdyż wówczas i On sam by cierpiał, a w ten sposób cierpienie byłoby w nim uwiecznione. Nadto pragnienie zbawienia wszystkich jest skutkiem wierności Boga wobec swych obietnic. Przeznaczenie człowieka lubelski teolog widzi w zbawieniu i życiu z Bogiem. Człowiek potępiony jest bowiem zaprzeczeniem dzieła stworzenia i odkupienia, czyni je aktami bez znaczenia. Dlatego Bóg nigdy nie rezygnuje ze zbawienia stworzeń, nawet gdy stawiają one opór, wzywając je za pomocą krzyża i zmartwychwstania Jezusa. Zbawcza wola Boga zyskuje w ten sposób uprzywilejowaną pozycję w stosunku do wolności człowieka, ale jej nie unicestwia, gdyż Bóg przekonuje, a nie zbawia siłą.

W. Granat uważa, że Bóg nie chce potępienia grzesznika. Chrystus był bowiem pełen miłości i miłosierdzia w stosunku do grzeszników. Miłość Boża szuka ich, by tworzyć w nich dobro i przetwarzać w świętych. Jeśli Bóg poniża się, by zgładzić grzechy świata, to wynika stąd, że nie chce On ani grzechu, ani potępienia i piekła. Bóg nie stworzył piekła, lecz je dopuścił, gdyż zgodził się, by

¹¹⁶ BN, s. 112.

wolne i rozumne istoty odeszły od Niego, chociaż ich właściwym celem jest niebo. Chwila odejścia od Boga i szukania najwyższego celu poza Nim według swoich praw jest chwilą utworzenia kary. Miłość Boga podtrzymywała w istnieniu buntujące się przeciw Niemu istoty i tylko w tym sensie utworzył On piekło, chociaż właściwie tylko zaaprobował. Piekło jest dowodem wolności istot duchowych i wartości dobra, a także konsekwencją nadużytej wolności i wartości dobra, a także konsekwencją nadużytej wolności i tolerowaniem tego stanu przez Boga. Jeśli w Bogu nie ma nienawiści, a wszystko, co podtrzymuje On w istnieniu, opiera się na dobroci, to miłość Boga nie przestaje kochać tych, którzy ciągle ją odpychają. Bóg nie pozwala potępionym na zmianę ich los, dlatego że nie można w nieskończoność lekceważyć najwyższego Dobra. Powinien istnieć czas na próbę i decyzję w pełni świadomą i dobrowolną. Piekło jest dobrowolnym wyborem uszanowanym przez Boga.¹¹⁷ Jeśli Boga uzna się za absolutne Dobro i Miłość, to nie ma w Nim nic z nienawiści i odwracania się nawet od okruszyny dobra. Bóg nie nienawidzi potępionych i nie znajduje przyjemności w ich cierpieniu. Miłość Boga jest odpychana przez potępionych i cofa się, ale niecałkowicie, gdyż wówczas piekło zniknęłoby, a to byłoby wbrew woli potępionych, których wolę Bóg uszanował.¹¹⁸

¹¹⁷ W. Granat, *Ku człowiekowi...* dz. cyt., t. 2, Lublin 1974, s. 588 - 590. Por. M. Piotrowski, art. cyt, s. 147.

¹¹⁸ Tamże, s. 597. I. Bokwa, dokonawszy analizy niektórych dokumentów Magisterium Kościoła, zauważa, że sens posłannictwa Jezusa Chrystusa upatrują one w dziele zbawienia człowieka, ale perspektywa ta jest wyraźniej obecna w wypowiedziach Kościoła pierwotnego. Późniejsze wypowiedzi ograniczają się raczej do problematyki odkupienia, zatracając istotny wymiar zbawienia przez Wcielanie. Dla omawianej tu problematyki szczególne znaczenie ma fakt skoncentrowania się Boga na zbawieniu człowieka. Bóg dołoży wszelkich starań, aby ofiara życia Jego Syna nie okazała się nieskuteczna w odniesieniu do choćby jednego człowieka. Dalej autor zauważa, że trudno oprzeć się wrażeniu, iż teologiczne twierdzenia o wiekuistości piekła nie mają zbyt mocnych podstaw w nauce Kościoła. W kwestii powszechnej nadziei zbawienia nauka Kościoła nie jest ani jednoznaczna, ani pozbawiona problemów. Z jednej strony istnieje jasno określona obietnica życia

Od razu można dostrzec, że Granat wychodzi od podobnej przesłanki jak Hryniewicz: Bóg chce zbawienia wszystkich i nie pragnie niczyjego potępienia. Obaj teologowie zgadzają się również co do tego, że Bóg nie tworzy piekła, lecz grzesznik sam sobie, a On je tylko dopuszcza. Jednak na tym podobieństwa się kończą i pojawiają się różnice. Pierwsza dotyczy stosunku Boga do wolności człowieka. Granat uważa, że szacunek dla niej wymaga pozostawienia człowieka w świadomości i dobrowolnie wybranym przez niego stanie, czemu stanowczo zaprzecza Hryniewicz, uważając, iż Bóg szanuje wolność człowieka, starając się ją pociągnąć ku sobie, ale nie siłą, lecz miłością. Widać tu różne pojmowanie wolności: według Granata jej decyzje są nieodwołalne, zaś zdaniem Hryniewicza decyzje te są szanowane, ale nie wyklucza to możliwości ich zmiany z tym, że nie może się to odbywać pod przymusem. Porównywani teologowie różnią się też w pojmowaniu miłości Boga. W nauce Granata odepchnięta miłość cofa się, podtrzymując tylko istnienie potępionych, podczas gdy zdaniem Hryniewicza nawet odrzucona ciągle stara się ocalić człowieka przed zatraceniem i jest narzędziem pozyskiwania zbuntowanej wolności. Widoczny jest tu wpływ rozumienia miłości jako gotowej do kenozy dla dobra przedmiotu miłości. U Granata miłość Boga jest bardziej ustępliwa, odrzucona odsuwa się. Nie sposób rozstrzygnąć, które rozumienie miłości Boga jest bardziej właściwe. Chociaż bowiem

wiecznego, z drugiej zaś tajemnica rzeczywistości absolutnej przyszłości z Bogiem. Wypowiedzi dotyczące piekła nie noszą przy tym znamion budzących grozę, lecz jawią się raczej jako pewna logiczna konieczność. Wydaje się, że wypowiedzi Magisterium są raczej nastawione optymistycznie, choć nie bagatelizują realnej możliwości potępienia. Milczą jednak co do trwałości i natury kar piekielnych. I. Bokwa, *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, STV 30 (1992) nr 2, s. 168, 171. W innym artykule I. Bokwa zauważa, że w książce „Przekroczyć próg nadziei” „przy zachowaniu nauki o istnieniu piekła papież Jan Paweł II wskazuje za zasadność nadziei powszechnego zbawienia”. Tenże, *Nadzieja powszechnego zbawienia w książce Jana Pawła II „Przekroczyć próg nadziei”*, PP 112 (1995), t. 286, z. 2, s. 197 - 200.

wydawać by się mogło, iż bardziej godna Boga jest miłość, która się nie poniża, nie jest pokorna, nie staje wobec człowieka w roli proszącej, to trzeba też zauważyć, iż miłość kenotyczna, która zdaniem Hryniewicza jest zawsze zwycięska, z pewnością lepiej pokazuje wszechmoc Boga. Należy sądzić, że te dwa rozumienia miłości Boga mogą wzajemnie się uzupełniać. Różnicę między Hryniewiczem i Granatem dostrzega się też w tym, że ten pierwszy sądzi, iż istnienie piekła czyni daremnym dzieło zbawienia człowieka, podczas gdy drugi tak tego nie pojmuje zakładając istnienie piekła i możliwość wiecznego zatracenia. Trzeba zauważyć, iż także i w tym wypadku różnica wynika przede wszystkim z odmiennego rozumienia miłości Boga i Jego szacunku dla wolności człowieka.

2. 4. 2. Istota sprawiedliwości Boga

W związku z nauką o Bogu wiernym swym zbawczym obietnicom, przebaczącym i pragnącym zbawienia wszystkich pojawia się pytanie, w jaki sposób Hryniewicz traktuje przypisywaną od wieków Bogu sprawiedliwość. Jeśli bowiem rozumiana jest ona jako karanie zła i nagradzanie dobra, to sprzeciwia się temu wizja Boga pragnącego zbawienia wszystkich i dążącego do tego nawet wbrew oporowi grzesznika. Należy więc przedstawić sposób pojmowania sprawiedliwości Boga w nauce teologa z Lublina.

Jego zdaniem już w starotestamentalnej wizji mesjańskiej przeszłości świata sąd Boży nadaje nowy sens sprawiedliwości i odpłacie. Sprawiedliwość Boża to nie naturalne wyważenie dobra i zła: tworzy ona zbawienie dla ludzi, jest Jego zbawczym czynem. Odpłacając, Bóg ocala i zbawia, przyprowadza na powrót do

szczęściodajnego ładu, przywraca sprawiedliwość i pełnię pokoju. Bóg jest sędzią, a równocześnie obrońcą i Miłośnikiem ludzi (Philantropos).¹¹⁹ W eschatologicznym nauczaniu Jezusa i Jemu współczesnych są ślady późnożydowskiej apokaliptyki, gdzie dominuje myśl o sądzie Boga nagradzającym i karzącym postępowanie człowieka. Wizja ta miała skłonić do dobrego postępowania. Ale współczesna Jezusowi myśl żydowska mówiła także o miłosierdziu Boga nagradzającym miłosierdzie ludzi, chociaż było ono podporządkowane sprawiedliwości. Jezus odwraca wyobrażenie o Bogu i Jego relacji do człowieka. Bóg nie jest sędzią wyrokującym według zasady proporcjonalnej odpłaty, ale Bogiem miłości, zmiłowania, łaski, wzywającym do nawrócenia i przemiany, który miłość do człowieka czyni normą postępowania i osądu wartości życia. W Ewangeliach i listach apostoelskich nie ma radykalnego zerwania z myśleniem w kategoriach odpłaty. U św. Pawła novum pojawia się dopiero w nauce o Bożej sprawiedliwości zbawiającej człowieka (zob. Rz 3,21-4,25), a nie karzącej go. Postępowanie Boga ukazuje się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (zob. Rz 4,25-8,24). Powstaje nowe człowieczeństwo i nowy łańcuch wszechogarniającego zbawienia (zob. Rz. 11,32-36). Prawo zapłaty zastąpione zostaje przeobfitą łaską (zob. Rz 5,15.17.20) zbawienia i nowego stworzenia.¹²⁰ Nie jest wykluczone, że Bóg potępia zło i złe czyny, ale okazuje zmiłowanie sprawcy czynu, przemienia go łaską od wewnątrz i zbawia.¹²¹ Tajemnica sądu jest wielką tajemnicą mądrości Boga, w której zbiega się Jego sprawiedliwość i miłosierdzie. Przed obliczem Sędziego i Zbawiciela miłującego ludzi moc dobra jest nieporównywalnie większa niż zła. Nawet najmniejsze dobro jest szansą ocalenia.¹²² Bóg chce przebaczyć

¹¹⁹ Zt3, s. 406; NZ, s. 105n.

¹²⁰ Zt3, s. 407.

¹²¹ Tamże, s. 409.

¹²² Tamże, s. 411; NZ, s. 10.

swemu stworzeniu.¹²³ Nie może domagać się zadośćuczynienia, gdyż nie potrzebował pojednania z ludźmi. Jest gotów do przebaczenia, opierać się może tylko człowiek.¹²⁴ „Sąd Boży to nade wszystko słowo przebaczenia”.¹²⁵ Dla Boga istotne znaczenie ma opcja fundamentalna za dobrem i prawdą, Bogiem i ludźmi.¹²⁶ Bóg nie tylko domaga się od ludzi, aby sobie przebaczyli i miłowali nieprzyjaciół, ale i sam to robi, o czym świadczą słowa Jezusa: „Ojczye przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,24). Na największe przestępstwo (bogobójstwo) Bóg odpowiada słowem przebaczenia i zmiłowania. Ukrzyżowana miłość Boga obala wyobrażenia o Jego sprawiedliwości: nie jest to odpłata proporcjonalna do uczynków. W świetle Biblii sprawiedliwość to pełna miłosierdzia wierność Boga, który dotrzymuje swoich obietnic. Sprawiedliwość i zbawienie to niemal to samo (por. Iz 8,13,21,45,46). Sprawiedliwość Boga jest przejawem Jego dobroci, łaskawości i miłosierdzia. Przez sprawiedliwość objawia On, że jest miłością. Bóg sprawiedliwy to to samo, co Bóg miłujący. Sprawiedliwość Boga jest nie na miarę ludzkich myśli, gdyż wynagradza każde dobro (Mt 20,15).

Hryniewicz dostrzega w Piśmie Św. dwa przeciwne nurty: z jednej strony myślenie o sprawiedliwości Boga w kategoriach proporcjonalnej odpłaty, a z drugiej - o sprawiedliwości polegającej na tworzeniu zbawienia, bo Bóg jest nie tylko sędzią, ale obrońcą i Miłośnikiem ludzi. Pierwszy nurt obecny jest nawet w Nowym Testamencie i nauczaniu Jezusa. Lubelski teolog uważa to jednak za pozostałość apokaliptyki, której kategoriami myśleli i wyrażali się autorzy natchnieni i sam Chrystus. Teolog z Lublina sądzi jednak, że sedno głoszonej przez Jezusa nauki o Bogu, a za Nim przez św. Pawła, tkwi w myśli o Bogu kierującym się miłością do człowieka i

¹²³ NZ, s. 73.

¹²⁴ Tamże, s. 74.

¹²⁵ Tamże, s. 86, 122.

¹²⁶ Tamże, s. 108.

pragnącym jego zbawienia. Hryniewicz bierze więc pod uwagę to, że tak Chrystus, jak i Jego uczniowie, działali w określonym środowisku, w którym istniały specyficzne kategorie myślowe, do których musieli dostosować swe nauczanie, by w ogóle być zrozumianymi. Lubelski teolog nie poprzestaje na dosłownym rozumieniu Pisma Św. i braniu za istotę nauki o sprawiedliwości Boga tego, co jest tylko sposobem wyrażania się czy figurą literacką. Dlatego, pomijając to, co jest śladem mentalności ludzi początków obecnej ery, dociera do istoty nauki Jezusa, który mówił - zdaniem Hryniewicza - że sprawiedliwość Boga to nie karanie człowieka, ale jego zbawienie. To stwierdzenie umożliwia zbudowanie własnej nauki. Miłość Boga jest więc podstawą Jego sprawiedliwości i poprzez nią się objawia. Skutkiem takiego pojmowania sprawiedliwości jest szczególne rozumienie sądu Boga, który polega na przebaczeniu.¹²⁸ Jest ono możliwe nawet w przypadku największych grzeszników, gdyż moc dobra jest na sądzie Boga nieporównywalnie większa niż zła, a On sam jest również obrońcą ludzi. Z tego, że Bóg nakazuje człowiekowi miłować nieprzyjaciół, wynika, że sam też tak postępuje. Hryniewicz z nakazu Boga wyciąga wnioski o tym, jaki On jest. Zapewne jest to skutkiem przeświadczenia, że Bóg nie nakazuje niczego, czego sam nie robi. Dla takiego stanowiska można znaleźć uzasadnienie w Piśmie Św. Lubelski teolog uważa, że przeznaczeniem człowieka jest zbawienie i Bóg czyni wszystko, by stało się ono rzeczywistością. Stąd sprawiedliwość Boga

¹²⁸ Zdaniem H. U. von Balthasara błędem jest rozdzielenie przymiotów Bożych sprawiedliwości i miłosierdzia, ale nie należy ich utożsamiać, tak jak uczynił to K. Barth, który twierdzi, że Boża sprawiedliwość to zmiłowanie. Sprawiedliwość Boża to sposób istnienia Jego dobroci. Działanie Bożej sprawiedliwości zakłada zawsze działanie Jego zmiłowania, w którym znajduje swoją motywację. W ten sposób miłosierdzie staje się podstawową cechą Bożego działania. I. Bokwa, Powszechna nadzieja zbawienia według Hansa Ursa von Balthasara, CT 62 (1992) nr 4, s. 82. Widać więc, że Hryniewicz wyraźnie jest zbliżony do poglądów szwajcarskiego teologa i unika utożsamiania przymiotów Bożych.

nie może być wyważaniem dobra i zła, ale tworzeniem zbawienia, przejawem Jego dobroci, łaskawości i miłości.

W. Granat uważa, że katolicyzm w sprawie losu dusz po śmierci ciała stawia dwa główne twierdzenia: pierwsze, że czas zasługi istotnej kończy się dla duszy z chwilą odłączenia od ciała; drugie, że Bóg swoją decyzją przeznaczają na stałe danej duszy taki los, jaki ona sama definitywnie obrała. Ciągłe grzeszenie i uzyskiwanie przebaczenia jest niemożliwe, gdyż pogląd taki nie uwzględnia absolutnej wartości dobra i grozy zła, któremu pozwoliłoby się ustawicznie i bezkarnie działać, gdyby nagroda lub kara miały kres w życiu pozagrobowym. Czymś nieludzkim byłoby, jeśliby człowiek nie był świadom swej odpowiedzialności za całą wieczność, czyli nie wiedział o definitywnym sądzie i wiekuistej nagrodzie lub karze; Bóg nie karze nikogo niewinnego i jeszcze w ostatnim momencie życia istnieje możliwość odwrócenia się od zła. Szczegółowego sądu Boskiego nie wolno porównywać ze szczegółami sądów ludzkich; dusza oświecona przez Boga poznaje sama, w jakim kierunku potoczy się dalsze jej życie. Bóg jest miłością zawsze przyciągającą i nikogo nie chce i nie może od siebie odepchnąć; to człowiek definitywnie wybiera i pragnie budować swe życie, rozwijać je w oparciu tylko o własne siły.¹²⁹

Porównanie obu teologów pokazuje, że zgadzają się oni co do tego, iż Bóg nie jest surowym sędzią wyrokującym według zasad sprawiedliwej odpłaty. Granat, podobnie jak Hryniewicz, sądzi, że Bóg przyciąga do siebie człowieka i nie pragnie go potępić. Jednak w myśli Hryniewicza sprawiedliwości Boga utożsamia się z Jego miłością i pełną miłosierdzia wiernością oraz polega na tworzeniu zbawienia dla człowieka. Granat, chociaż też nie pojmuje sądu na wzór sądów ziemskich, uważa, iż Bóg sądzi, potwierdzając wybór człowieka. Sądzi bowiem, że zło nie może pozostać bezkarne. Jego zdaniem prawdą jest,

iż w oczach Boga liczy się każde dobro, ale musi być ono uczynione w życiu ziemskim. Można stwierdzić, że w takim ujęciu sprawiedliwość niemalże pokrywa się z Bożym szacunkiem dla wolności człowieka. Różni się ono od myśli Hryniewicza, gdzie sprawiedliwość utożsamia się z miłością. Można natomiast pytać, czy takie rozwiązanie problemu przez Hryniewicza nie zbliża go bardziej do rozumienia sądu Boga, z którym to rozumieniem walczy, niż propozycja Granata. Więcej jest bowiem w jego nauce analogii z ziemskim sądem niż w teologii tego ostatniego, gdzie właściwym sędzią jest człowiek. U Hryniewicza to Bóg dokonuje sądu, nawet jeśli człowiek ma w tym jakiś udział. On bowiem, widząc nawet najmniejsze dobro w człowieku, stara się je ocalić, choćby on sam tego nie chciał. Tak więc główna różnica polega na odmiennym pojmowaniu sprawiedliwości Boga, chociaż obaj teologowie nie pojmują jej jako proporcjonalnej do czynów odpłaty.

Podsumowując rozważania tego punktu, należy przypomnieć, że niezmienność Boga Hryniewicz pojmuje jako wierność danym obietnicom wynikającą z miłości stworzeń. Jest to Bóg, w którym można pokładać nadzieję i któremu można zaufać. Pragnie On zbawienia wszystkich stworzeń i dąży do urzeczywistnienia tegoż pragnienia. Człowiek zbawiony jest Jego chwałą, spełnieniem zamysłu stwórczego, skutkiem odkupieńczego trudu i współcierpienia, które nie mogą być daremne. Porównanie z Granatem pokazuje, że Hryniewicz specyficznie pojmuje szacunek Boga dla wolności człowieka, który nie wyklucza możliwości jej przekonania mocą miłości. Sama miłość pojmowana jako kenotyczna nigdy nie pozostawia człowieka, podczas gdy w nauce Granata tak właśnie czyni. W myśli Hryniewicza sprawiedliwość Boga to zbawianie człowieka, pełna miłosierdzia wierność Boga, przejaw Jego dobroci i łaskawości, a przede wszystkim objawienie Jego miłości. Granat rozumie sprawiedliwość przede

¹²⁹ W. Granat, *Ku człowiekowi ...*, dz. cyt.: t. 2, s. 515 - 517.

wszystkim, jako pochodną Bożego szacunku dla wolności człowieka. Dlatego Jego rola jako sędziego ogranicza się do potwierdzenia decyzji człowieka. Hryniewicz idzie dalej, uważa bowiem, że Bóg, pragnie zbawić człowieka i ocala go nawet wbrew jego oporowi, przekonując oporną wolność mocą miłości. W całej nauce widać wpływ rozumienia Boga w kategoriach miłości. Z niej wynika wierność i, przynajmniej pośrednio, pragnienie zbawienia wszystkich stworzeń oraz sprawiedliwość Boga. Miłość jest źródłem tych przymiotów i w nich się objawia. W nauce Hryniewicza charakterystyczne jest też nowe interpretowanie dawnych pojęć, zwłaszcza niezmienności i sprawiedliwości Boga.

2.5. Bóg a wolność

Już kilkakrotnie w dotychczasowych rozważaniach pojawił się problem stosunku Boga do wolności człowieka. Zaistniał on w związku z miłością Boga do ludzi, tak radykalną i absolutną, że aż zagrażającą ich wolności, jednak z drugiej strony Bóg jest bezbronny wobec wolnej woli człowieka, gdyż szanuje ludzką wolność. Dlatego nie zbawia siłą, a tylko przekonuje. W niniejszym punkcie należy dokładnie zbadać stosunek Boga do wolności. Zostanie to przeprowadzone w dwóch etapach: w pierwszym podpunkcie przedstawiona będzie wolność Boga, zaś w drugim - Jego poszanowanie wolności człowieka.

2. 5. 1. Wolność Boga

Hryniewicz twierdzi, że zdolność do rezygnacji z „postaci Bożej” jest niepojętym wyrazem Boskiej wolności w rozporządzaniu sobą. Boska moc i chwała zawierają w sobie możliwość wyrzeczenia się i uniżenia, posuniętego do ostateczności.¹³⁰ Bóg dysponuje cudowną wolnością w stosunku do samego siebie, która daje mu możliwość stania się kimś innym, skończonym, mniejszym, uniżenia i ogołocenia samego siebie, nawet cierpienia.¹³¹ W swych zbawczych inicjatywach jest zawsze suwerenny, nieograniczony, niewyczerpalny. Człowiek nie może Nim rozporządzać.¹³² W swej niepojętej wolności Bóg potrafi „zwyciężyć świat” i bezdroża wolności ludzkiej. Jego wolność jest większa niż samoniszczycielska wolność istot rozumnych, do niej należy przyszłość zwyciestwa.¹³³ Bóg nie może powiedzieć człowiekowi „nie”, gdyż w Nim jest tylko „tak” (2 Kor 1,19).¹³⁴

Zdaniem lubelskiego teologa, Bóg jest wolny na dwa sposoby: jest wolny wobec samego siebie, gdyż może zrezygnować nawet z Boskiego sposobu bytowania i stać się kimś innym oraz jest wolny w stosunku do innych, bo nie można Nim rozporządzać. Bóg musi być wolny na te dwa sposoby, ponieważ tak związanie Go tylko z jednym sposobem istnienia, jak i uzależnienie od innych istot, byłoby ograniczeniem Jego wolności. Natomiast jest ona absolutna, gdy przyjmie się, że może On stać się kimś innym, nawet mniejszym, i że Jego wolność jest większa niż wolność istot rozumnych. Bóg dysponuje więc wolnością absolutną w płaszczyźnie bytu i relacji osobowych. Dzięki temu jest suwerennym Panem w stosunku do siebie i stworzeń. Jednak w pewien sposób jest też ograniczony, tym że jest w Nim tylko „tak”. Może więc zmienić sposób bytowania, ale nie może zmienić

¹³⁰ BC, s. 15.

¹³¹ Tamże, s. 19.

¹³² NZ, s. 75; Zt2, s. 224.

¹³³ NZ, s. 85n.

¹³⁴ Zt3, s. 420, NZ, s. 118.

swej istoty i stać się zaprzeczeniem samego siebie. Bóg nie jest więc absolutnie wolny w stosunku do swej istoty, może być tylko miłością, dobrem, prawdą, pięknem, a nigdy ich zaprzeczeniem. To ograniczenie nie kwestionuje wolności Boga, gdyż pojęcie wolności nie implikuje możliwości przestania bycia sobą. Jeśli Hryniewicz dopuszcza ewentualność zmiany sposobu bytowania Boga, to nie oznacza to, że Bóg przestaje być Bogiem, co byłoby możliwe, gdyby nie zastrzegł niemożliwości zmiany Jego istoty. Wspomniane ograniczenie nie jest więc podważeniem wcześniejszych twierdzeń, a jedynie koniecznym ich uzupełnieniem.

2. 5. 2. Bóg a wolność ludzi

Hryniewicz, chcąc uchronić wolność ludzką przed zanegowaniem, nie rezygnując jednocześnie z głoszenia absolutnej miłości Boga do ludzi i Jego pragnienia zbawienia wszystkich, proponuje rozumienie wolności różne od pojmowania jej jako możliwości powiedzenia Bogu „tak” lub „nie”. Te możliwe odpowiedzi nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie, nie są paralelnymi możliwościami wyboru odznaczającymi się taką samą cechą ostateczności i definitywności. Ludzka wolność jest rzeczywistością pozytywną - zdolnością otwarcia się względem Boga, który jest jej celem ostatecznym, dla którego osiągnięcia została stworzona. Dar wolności wskazuje na ostateczne spełnienie tajemnicy człowieka w

„wolność jest zdolnością do tego, co wieczne”. Wolność utożsamia się ze zdolnością osiągnięcia wieczności, którą jest Bóg. Tylko w Nim staje życie wiecznym; jest darem dla wieczności. Według K. Rahnera

się ona ostatecznie nieodwołalna.¹³⁵ Wolność człowieka jest uczestnictwem w wolności Boga. Jego działanie odnawia ją i przeobraża.¹³⁶ Stwórca nie obawia się udzielić daru, który zezwala człowiekowi Go odrzucić, jak gdyby był pewny, że zdoła go uratować. Nie jest rywalem wolności, jest wobec niej suwerenny. Nawet zaślepiona jest Jego darem, a równocześnie nieprzemijającą możliwością ocalenia. Bóg zachowuje swoją suwerenność wobec ludzkiej wolności, nie niszcząc jej żadnym aktem przymus. Pozostaje ona w procesie stawania się tak długo, dopóki nie osiągnie swojej ostatecznej celowości w Bogu. Można mieć nadzieję, że każda prawdziwa wolność okaże się w końcu chcianą przez Boga wolnością do dobrej decyzji. Sam Bóg umożliwił istocie ludzkiej to, aby mogła istnieć i decydować jako byt samodzielny, różny od Boga. Każdy akt dobra jest spełnieniem tajemnicy wolności, wyborem Boga, potwierdzeniem tego, że Bóg chce, aby każda wolność była wolnością do dobrej decyzji. W tym procesie stawania się i dojrzwania wolności jest pewna konieczność, która wynika z jej ostatecznej celowości. Jeśli Bóg chciał cudu wolności w stworzeniu, to można ufać, że potrafi ten cud ocalić i doprowadzić do spełnienia. Pomocna dłoń Boga nie zostanie nigdy cofnięta. Ukryta jest w samej tajemnicy wolności stworzonej. W tym również przejawia się suwerenność Boga i zwycięska moc Jego miłości do stworzenia. Tajemnica wolności daje podstawę do nadziei, że tylko Bóg potrafi sprawić sposobem istic Boskim, bez zniszczenia własnego daru, że stworzona wolność każdej wolnej istoty dojdzie w końcu do dobrej decyzji, a tym samym do zbawienia.¹³⁷ Bóg nie przymusza do przyjęcia daru zbawienia. Miłuje On niezmiennie wszystkich, w tym grzeszników. Tylko On ma szansę

¹³⁵ NW, s. 93n.

¹³⁶ NZ, s. 99.

¹³⁷ NW, s. 95n; NZ, s. 94.

dotarcia do opornej woli i przeobrażenia jej od wewnątrz, co jest jedyną możliwą drogą, gdyż Bóg szanuje wolność człowieka.¹³⁸ Respektując wolność, Bóg nie pozostawia jej nigdy samej sobie, lecz ustawicznie oddziałuje na nią i pociąga ku sobie. Wolność jest stwórczą zdolnością ku doboru, wieczności, Bogu, dlatego ma charakter ostateczny. Decyzja przeciwko Bogu, sprzeczna z samą naturą wolności, jest odwołałna. Nie jest ostateczną negacją Boga utrwaloną na całą wieczność. Wolność taka pozostaje nadal wobec Boga miłującego i przebaczonego, jest ciągle „pociągana” przez Boga w bardzo subtelny sposób, prawdziwie Boski. Bóg jest ustawicznym zaproszeniem dla stworzeń, jest im zawsze bliższy niż one same sobie. Pociągające piękno Boga to nie tylko forma recepcji Jego bliskości przez człowieka, to również Jego sposób oddziaływania na stworzenie. Jest to przede wszystkim oddziaływanie przekonującej mocy miłości.¹³⁹ Postać Chrystusa ukrzyżowanego ma szczególne znaczenie w procesie przyciągania przez piękno i dobro. Pociągające piękno Boga jest źródłem nadziei dla najbardziej opornych stworzeń. Bóg nikogo nie przymusza, ale może pociągnąć swoim pięknem i dobrocią wszystkich, choćby ich ocalenie miało dokonać się w bolesnym procesie oczyszczenia. Grzeszna istota musi dojrzeć do dobrowolnego wyboru Boga, którego obraz nosi w sobie. Bóg pomaga nawet najbardziej grzesznemu stworzeniu, by osiągnęło ostateczną celowość swej wolności i nie trwało w stanie rozdarcia i niezgody ze swoją wewnętrzną naturą. Przekonująca moc miłości Boga nieskończenie przewyższa siłę grzesznego oporu stworzenia. Dar wolności nie jest rzeczywistością aż tak autonomiczną, aby nie mogła być przeniknięta o wiele mocniejszą i większą wolnością Boga, aby nie mogła być wystawiona na działanie Jego miłości, która

¹³⁸ NW, s. 99; NZ, s. 74, 135, 89; KM, s. 35.

¹³⁹ NW, s. 100n; NZ, s. 97; Zt3, s. 414; TM, s. 23; NZ, s. 117; por. PW, s. 121; por. TM, s. 27n.

przekonuje, a nie niszczy wolności. Bóg nieskończonej miłości potrafi czekać nieskończenie długo i cierpliwie na dobrą decyzję ludzkiej wolności.¹⁴⁰ „W pewnym sensie Bóg stoi, jak żebrak u drzwi wolności, które otwiera się tylko od wewnątrz”.¹⁴¹ Oddziaływanie Boga przez ukrzyżowanego Chrystusa na wszystkich zagubionych, którego wyrazem jest zstąpienie do piekieł - staje się w ten sposób prawdziwym i trwałym paradygmatem postępowania Boga względem ludzkiej wolności. Nawet w piekle stworzonym przez wolność człowieka może zawsze zjawić się ukrzyżowany Chrystus największy znak miłości i wierności Boga. Poprzez oblicze Ukrzyżowanego Bóg może znaleźć sposób nawrócenia najbardziej nawet odpornej woli ludzkiej, nie zadając jej gwałtu ani nie niszcząc.¹⁴² Ludzką wolność Bóg pociąga ku sobie również za pośrednictwem wcielonego Syna (J 12,32), bo człowiek ma się stać na wzór Jezusa (Rz 8,29). Ze Zmartwychwstania płyną światło i miłość, które są siłami przetwarzającymi człowieka od wewnątrz, mocą Ducha Św., nie naruszając wolności.¹⁴³ O tym, że Bóg potrafi przewyciężyć opór człowieka względem siebie, nie zadając gwałtu wolności, świadczą wszystkie gwałtowne nawrócenia, zwłaszcza Szawła (Dz 9). Skoro zaś możliwe to jest w stosunku do pojedynczego człowieka, nie widać powodów, dlaczego nie miałyby uczynić podobnie w stosunku do wszystkich.¹⁴⁴ „Szanując wolność swych stworzeń, Bóg godzi się na pewną bezsilność i bezbronność w obliczu ich buntu”. Na bunt i zło odpowiada szaleństwem krzyża i przebaczenia. Szaleństwo to jest największą mądrością i największym dobrem dla ludzi. Rzeczywiście bezbronny i niewinny Bóg pokazuje w Boski sposób, że

¹⁴⁰ NW, s. 104n.

¹⁴¹ TM, s. 23.

¹⁴² NW, s. 106n; NZ, s. 89; Zt3, s. 402; KM, s. 35.

¹⁴³ NZ, s. 92; Zt3, s. 404; por. TM, s. 25.

¹⁴⁴ NZ, s. 134; Zt3, s. 425.

szanuje ludzką wolność i pragnie zbawić nawet winowajcę.¹⁴⁵ Pozostawia On stworzeniom wolność działania i podejmuje ryzyko właściwe prawdziwej miłości, która może być zlekceważona, zraniona, odrzucona. W obliczu raz darowanej wolności Bóg ogranicza swoją wszechmoc.¹⁴⁶ Jednak rozporządza On taką siłą przyciągającego piękna, dobra, miłości, z którą nic nie zdoła się równać. Siła ludzkiego „nie” jest nieporównywalna z siłą perswazji Boga, który zbawia przez największe oddanie swojego unizonego Syna.¹⁴⁷ Daje On udział stworzeniom w swojej absolutnej wolności. Ich wolność nie jest absolutnie autonomiczna, ale darowana, relatywna, względna. Człowiek jest wolny w ramach jeszcze większej wolności Boga. Jego wolność jest relatywna i krucha w porównaniu z absolutną i nieskończoną wolnością Boga. Jest niezdolna do Jego odrzucenia na zawsze jedynie z powodu jeszcze większej siły pociągającej i przekonującej ze strony Boga i Jego ukrzyżowanego Syna. Z Bożą mocą pociągającego piękna i miłości nic nie zdoła się równać.¹⁴⁸

Najważniejszym twierdzeniem tej części nauki Hryniewicza jest twierdzenie mówiące, że Bóg szanuje ludzką wolność. Za jego prawdziwością przemawia - o czym świadczy krzyż Chrystusa - to, iż Bóg nie zmusza do opowiedzenia się za sobą. Nie jest to jednak w żadnym wypadku szacunek polegający na aprobachie każdej decyzji człowieka. Hryniewicz stanowczo nie zgadza się z takim rozumieniem wolności, jakie proponuje Granat, czyli że wolna wola człowieka może zerwać związek z Bogiem.¹⁴⁹ Twierdzenie o szacunku Boga dla wolności człowieka jest uściślane na dwa sposoby. Po pierwsze wolność to nie alternatywna pomiędzy powiedzeniem Bogu „tak” lub

¹⁴⁵ Zt3, s. 260; por. TM, s. 25.

¹⁴⁶ Zt3, s. 276; BC, s. 10; TM, s. 21n; NZ, s. 97; ZT3, s. 414.

¹⁴⁷ TM, s. 28.

¹⁴⁸ NW, s. 107.

¹⁴⁹ W. Granat, *Ku człowiekowi ...*, dz. cyt., t. 1 s. 346.

„nie”. Jej celem ostatecznym jest dobro, wieczność, czyli Bóg. Stąd tylko w Bogu, po osiągnięciu celu ostatecznego, decyzje wolności stają się ostatecznie nieodwołalne. Decyzje przeciwko Niemu, jako sprzeczne z naturą wolności mogą być zmieniane. Dlatego drugie uściślenie polega na przyjęciu założenia, iż Bóg może nieustannie pociągać ku sobie zbuntowaną wolność, dopóki ta nie podejmie decyzji zgodnej ze swoją naturą. Nie może się to jednak odbywać z użyciem przymusu, lecz jedynie metodą subtelnej perswazji. Szacunek dla wolności nie jest więc uszanowaniem każdej jej decyzji i pozostawieniem samej sobie. Oznacza on tylko tyle, że wolność stworzenia nie może być zniszczona, gdyż chwała dzieci Bożych nierozzerwalnie wiąże się z wolnością. Jeśli zaś ostateczną celowością wolności jest Bóg, to nie może On pozwolić, by wolność zatraciła samą siebie przez decyzję zaprzeczającą jej naturze. Stąd zdaniem lubelskiego teologa, wypływa nadzieja, że Bóg potrafi sprawić, by najbardziej oporna wolność doszła do dobrej decyzji. Być może mógł On nie obdarzać człowieka wolnością i przymusić do miłowania siebie, ale, jako że obdarza stworzenie miłością podjął właściwe jej ryzyko, czyli naraził się na odrzucenie. Podobnie na ten problem zapatruje się Granat, który uważa, że w pewnym sensie człowiek ma władzę nad Bogiem pochodzącą z Jego woli, bo może nie przyjąć łaski Boga i odepchnąć Go ze swojej duszy. Tkwi w tym wielka tajemnica miłości, która nie chce zmuszać.¹⁵⁰ Jednak Hryniewicz sądzi, że Bóg powodowany swą miłością nie wydaje stworzeń na zatracenie, ale za jej pomocą oraz dobroci i piękna, ciągle apeluje do ich wolności i ją przeobraża. Inaczej rzecz tę ujmuje Granat, uważając, iż jedyną przeszkodą mogącą powstrzymać dobrodziejstwa miłości Bożej jest zła wola człowieka.¹⁵¹ Ponownie można więc dostrzec jak duże znaczenie

¹⁵⁰ Tamże, s. 388.

¹⁵¹ Tamże, Por. M. Piotrowski, art. cyt., 148n.

dla nauki o Bogu Hryniewicza ma pojęcie Bożej miłości. Tym razem jest ona motywem ludzkiej wolności i sposobem jej ocalenia. Z miłości bowiem Bóg obdarzył człowieka wolnością, ale również nią powodowany nie może pozwolić na to, by wolność się zatraciła. Także z miłości pochodzi pomoc Boga dla stworzenia w osiągnięciu ostatecznej celowości ich wolności. Z miłości gotów jest nawet poświęcić siebie samego w osobie swego Syna w celu ocalenia człowieka. To również miłość ukazana w Chrystusie bezsilna, opuszczona, oddana przetwarza człowieka od wewnątrz nie naruszając wolności. Widać więc, że szacunek dla wolności zostaje podporządkowany miłości Boga do ludzi. Nie pozwala on bowiem wolności na wszystko, gdyż w ten sposób stałby się zaprzeczeniem miłości Boga. Pragnie ona ocalenia człowieka nawet przed jego wolnością. Przy tym ponownie ukazuje się jej charakter kenotyczny. Najpierw bowiem dobrowolnie naraża się na odrzucenie i ogranicza swą wszechmoc, a następnie czyni z Boga niemalże żebraka u drzwi wolności ludzkiej. O ile to pierwsze „poniżenie” nie budzi specjalnych oporów, to drugie wydaje się nie być godnym Boga. Jednak, jak już wcześniej była o tym mowa, Hryniewicz poprzez takie ujęcie problemu i podkreślenie ostatecznego zwycięstwa Boga w gruncie rzeczy mocniej niż Granat akcentuje potęgę miłości i wolności Boga. Wrażenie, że Bóg w jego nauce jest za mało Boski, jest mylące, gdyż to On triumfuje nad wolnością człowieka, chociaż sposób, w jaki to czyni, wymaga poniżenia. Stąd jednak może wynikać obawa, czy nie jest to tak naprawdę zakwestionowaniem wolności człowieka. Myśl Hryniewicza daje do takich wątpliwości podstawę, gdyż twierdzi, iż wolność ludzka jest darowana, względna, relatywna, krucha w porównaniu z absolutną i nieskończoną wolnością Boga. Nie jest zdolna do odrzucenia Boga na zawsze z powodu przyciągającej siły piękna i miłości z Jego strony, z którą nie może się równać. W ten sposób wolność człowieka zostaje

zakwestionowana przez przytłaczającą wolność i miłość Boga. Jej funkcja polega na tym, iż może ona czynić zło, powodować cierpienie ludzi i Boga. Nie może przy tym być unicestwiona czy złamana siłą. Te jej cechy i czynności Bóg szanuje. Jednak w żadnym razie Bóg nie aprobuje jej decyzji wiecznego odrzucenia siebie, która jest niezgodna z naturą ukierunkowanej na wieczność wolności. Możliwość zmiany decyzji człowieka bez zniszczenia wolności ukazują nagle nawrócenia, świadectwo Ewangelii, to, że Bóg najlepiej zna tajemnicę ludzkiej wolności, gdyż ma ona źródło w nim samym.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż argumentacja teologa z Lublina jest spójna, logiczna i brzmi przekonująco. Jednak możliwa do przyjęcia jest tylko wtedy, gdy uzna się proponowane przez niego rozumienie wolności jako ukierunkowania na wieczność, dysproporcję między ludzkim „tak” lub „nie” wobec Boga i pojmowanie szacunku Boga dla wolności człowieka jako tylko podlegającego na nie łamaniu jej siłą. Trzeba wówczas zgodzić się na uszczuplenie zakresu wolności człowieka o możliwość wiecznego odrzucenia Boga. Brak akceptacji tych założeń powoduje przekonanie, że nauka Hryniewicza całkowicie odbiera wolność człowiekowi i unicestwia pojęcie szacunku wobec niej Boga.

Zdaniem K. Rahnera wolność jest wolnością powiedzenia Bogu „tak” lub „nie”. Wolny człowiek może zanegować samego siebie w taki sposób, że naprawdę powie Bogu samemu w sobie „nie” w jednej i całościowej aktualizacji swojej egzystencji, w swojej jednej i niepowtarzalnej wolności. „Nie” nie wolno uważać za możliwość wolności, która pod względem egzystencjalno-ontologicznym dorównuje możliwości powiedzenia Bogu „tak”. „Nie” jako możliwość wolności jest czymś nieudanym, zniekształconym, zaprzepaszczonym, co samo sobie zaprzecza i samo siebie znosi. „Nie” zapożycza swoje życie od „tak”, bowiem jest zrozumiałe tylko gdy się wyjdzie od „tak”.

W „nie” tkwi realna niemożliwość i sprzeczność sama w sobie, gdyż „nie” zamykając się w sobie rzeczywiście mówi „nie” transcendentalnemu horyzontowi wolności ludzi i tym samym jednocześnie żyje kosztem „tak” powiedzianego temu Bogu. To jednak nie wyjaśnia możliwości radykalnego „nie” wobec Boga. Należy pozostawić tę możliwość jako tajemnicę zła, które jest w człowieku nie tylko możliwością, ale może stać się rzeczywistością w tym sensie, że on sam w swojej podmiotowości jest naprawdę zły i rozumie to zło jako to, czym jest i czym chce być w sposób ostateczny. Doktryna chrześcijańska przypisuje, ujmując i potwierdzając w sposób najbardziej radykalny rzeczywiście podmiotową wolność, jednostce jedną z dwóch możliwości jej egzystencji jako istotnie i niewątpliwie jej własną możliwość. Jednak nie mówi, w jakiej konkretnej jednostce i w jakiej mierze w całej ludzkości owa możliwość stała się rzeczywistością. Bóg nie jest rywalem wolności i nie musi z nią walczyć o należne sobie miejsce. Wolne podmiotowe bycie podmiotem, który ustanawia samego siebie w ostateczny sposób jako różnego od Boga, jest jedyną w swoim rodzaju i radykalną różnicą jaka istnieje tylko między podmiotem transcendencji a Bogiem. Ta właśnie różnica ustanowiona jest przez samego Boga i dlatego autonomiczny byt, który dopiero aktualizuje tę różnicę nie oznacza żadnego ograniczenia suwerenności Boga, który nie podlega tej różnicy, ale raczej ją umożliwia. To On ją ustanawia, dopuszcza, udziela jej niejako wolności do samodzielnej aktualizacji jej bycia - różnicą. I dlatego Bóg - przynajmniej z punktu widzenia człowieka nie popadając w żadną sprzeczność - „niewątpliwie może w swej absolutnej suwerenności ustanawiać wolność jako dobrą albo złą nie niszcząc przez to swojej wolności”.

Fakt, że ludzie jako podmioty jeszcze stojącej się wolności nie wiedzą, czy Bóg ustanowił każdą wolność - przynajmniej w

ostatecznym rozrachunku - jako wolności do dobrej decyzji czy nie, należy do danych, które mogą poznać w swoim doświadczeniu i które muszą z pokorą akceptować.¹⁵²

W powyższym streszczeniu dostrzec można obecność dwóch problemów, które interesują również Hryniewicza. Po pierwsze Rahner zastanawia się nad tym, czy człowiek może odrzucić Boga. Ponieważ uznaje dysproporcję pomiędzy ludzkim „tak” i „nie”, wyraźnie przychylny jest opinii, że człowiek ostatecznie nie może odrzucić Boga, jednak jest w tym względzie o wiele bardziej ostrożny niż lubelski teolog. Dla niego bowiem to „nie” człowieka jest zupełnie realną możliwością, chociaż niewątpliwie tajemniczą. Teolog z Lublina, chociaż zgadza się z tą opinią, to jednak nie tylko że jest o wiele bardziej przekonany o możliwości pociągnięcia przez Boga zbuntowanej wolności ku sobie, ale wyjaśnia, w jaki sposób może to się dokonać. Drugim problemem poruszonym przez Rahnera jest wzajemny stosunek wolności Boga i człowieka. Poprzednie rozważania pokazały, że Granat przyznawał wolności człowieka możliwość odrzucenia Boga, z którą to decyzją musiał On się zgodzić. Hryniewicz przyznaje wolności Boga większy zakres, gdyż z taką decyzją nie godzi się Bóg, a Jego szacunek dla wolności człowieka wyraża się w tym, że nie przymusza jej do opowiedzenia się za sobą. Rahner, rozumiejąc wolność jako ustanawianie różnicy między Bogiem a stworzeniem, twierdzi, że jej źródłem jest Bóg, a więc realizująca się wolność człowieka w żaden sposób nie zagraża Jego wolności. W tym rozumieniu jest On przyczyną zarówno dobrej jak i złej wolności. Jest to więc stanowisko pośrednie między stanowiskiem Granata i Hryniewicza: z jednej strony unika ograniczenia wolności Boga przez podkreślenie, że taka zła wolność ma źródło w Bogu, a więc nie może z

¹⁵² K. Rahner, Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 87 - 92.

Nim rywalizować; z drugiej zaś strony unika ograniczenia wolności człowieka przez ukazanie, że ustanowienie wolności przez Boga wcale jej nie niszczy. To stanowisko nie oznacza jednak zdeprecjonowania wolności. Jej wagę i konieczność dobrego wykorzystania powoduje to, że ludzie nie wiedzą, czy każda wolność jest ustanowiona jako wolność do dobrej decyzji. Wydaje się, że ujęcie to bardziej niż propozycja Hryniewicza ukazuje powagę wolności człowieka, jednocześnie utrzymując absolutną wolność Boga.

Podsumowując rozważania niniejszego punktu, należy przypomnieć, że według Hryniewicza Bóg jest wolny co do sposobu istnienia i w stosunku do innych bytów. Jest natomiast związany swoją istotą, której nie może zmienić. Szanuje też ludzką wolność, ale ten szacunek ograniczony jest przez Jego miłość do ludzi w ten sposób, że nie pozostawia ich wolności samej sobie, ale przyciąga do siebie z tym, że nie siłą, lecz przeobrażającą mocą wolności i poprzez swego Syna. Widać w tym ujęciu staranie lubelskiego teologa, by ukazać Boga mogącego ocalić każdą wolność nawet najbardziej oporną i jednocześnie nie zanegować wolności człowieka. Można uznać, że w znacznej mierze to osiąga, ale nie unika też ograniczenia zakresu człowieka o możliwość odrzucenia Boga. Dzięki temu poszerzona zostaje wolność Boga, mimo że najpierw musi ona ograniczyć się wobec wolności człowieka, którą szanuje. Porównanie myśli Hryniewicza z nauką Granata i Rahnera pokazało, iż jest on w swych poglądach na stosunek wolności Boga i człowieka najbardziej radykalny w tym znaczeniu, że najbardziej rozszerza zakres wolności Boga, jednak w pewnym stopniu ograniczając wolność człowieka.

Całość rozważań niniejszego rozdziału pozwala na sformułowanie wniosków ogólnych odnośnie do treści nauki o Bogu Hryniewicza.

Przede wszystkim dostrzec w niej można dominującą rolę twierdzenia, że Bóg jest miłością ze swej istoty i to miłością zdolną zwłaszcza do kenozy. To pozwala na przypisanie Mu przymiotów które, zdaniem lubelskiego teologa, wypływają z miłości. To ona powoduje, że Bóg może cierpieć, że jest wierny swoim obietnicom, że pragnie zbawienia wszystkich, że jest sprawiedliwy, że szanuje wolność człowieka. Lubelski teolog przypisuje istocie Boga tylko miłość, podczas gdy wspomniane atrybuty rozumie jako jedynie wypływające z niej. Stąd można przyjąć, iż następuje tu utożsamianie przymiotu Boga uznanego za dominujący z Jego istotą. Jednak oprócz stwierdzenia kenotycznego charakteru miłości Boga teolog z Lublina nie dokonuje szerszej analizy, na czym ona polega jako istota Boga ani jakie są jej wszystkie cechy. Skupia się tylko na jej zdolności do uniżenia, uważając to za najbardziej charakterystyczną cechę każdej miłości. O wiele lepiej i pełniej miłości Boga objawia się jako podstawa pozostałych atrybutów. Ale chociaż objawia się w innych atrybutach, to ona je wyjaśnia, sama nie potrzebując wyjaśnienia, a nie odwrotnie. Słuszne jest więc spostrzeżenie, że jest to rodzaj koła, w którym miłość jest podstawą przymiotów, które z kolei ją samą opisują. Twierdzenie „Bóg jest miłością” spełnia w nauce lubelskiego teologa rolę aksjomatu, z którego wyprowadzane są pozostałe twierdzenia dotyczące Boga. Nie jest to jednak aksjomat przyjęty dowolnie, lecz zaczerpnięty z Pisma Św. i Tradycji. Jednak porównanie jego interpretacji, której dokonuje Hryniewicz, z interpretacjami innych autorów pokazuje, że jest ona dość jednostronna. Nie dostrzega bowiem przyjacielskiego charakteru miłości przedstawianego przez Granata i stawianych przez nią wymagań swemu przedmiotowi, o których mówi Lewis.

Podobną rolę jak twierdzenie o miłości Boga zdaje się spełniać pojęcie wolności Boga. Podobnie jak miłość, wolność Boga nie jest

tłumaczona żadnym innym Jego przymiotem. Sama natomiast wyjaśnia możliwość cierpienia Boga. Jest też podstawą przyszłego zwycięstwa Boga nad światem. Trzeba też zwrócić uwagę na to, iż Hryniewicz znacznie rozszerza jej zakres w porównaniu do Granata i Rahnera.

Pozostałe przymioty Boga podporządkowane są przede wszystkim Jego miłości, a częściowo i wolności, jako swym podstawom. Miłość Boga do ludzi jest czymś oczywistym, jest radykalna, absolutna, obejmuje wszystkich, a grzech jeszcze ją wzmacnia. Mimo to nie jest ona zagrożeniem dla wolności człowieka, gdyż może ona jedynie do ludzi apelować, narażając się na odrzucenie, które nie może się z nią równać. W ten sposób następuje rozszerzenie wolności Boga kosztem ograniczenia wolności człowieka o możliwość ostatecznego odrzucenia Boga. Odpowiedzialność za cierpienie w głównej mierze obciąża człowieka, którego wolność Bóg szanuje. Wprawdzie za cierpienie nie wynikające z działań człowieka nadal odpowiada Bóg, ale nie można mu czynić zarzutu, że jest wobec niego obojętny, gdyż współcierpi On wraz z cierpiącym stworzeniem. Bóg już zwyciężył cierpienie, lecz z niewiadomych względów zezwala jeszcze na jego istnienie. Myśl teologa z Lublina nie jest intelektualnym wyjaśnieniem problemu cierpienia i z pewnością cenne jest w niej to, że zwraca uwagę na często niedoceniany problem cierpienia Boga. Jednak nie całkiem słuszne wydaje się pominięcie związku cierpienia z grzechem, co powoduje powstanie luki w nauce, którą można by wypełnić bez szkody dla całości rozważań, jeśli ten związek zostałby uwzględniony. Lubelski teolog podkreśla również, że Bóg cierpi wraz ze swym cierpiącym Synem. Nie chce On cierpienia Chrystusa, ale bezbronna miłość do ludzi powoduje, że gotów jest do największej ofiary w celu ich uratowania. Widać więc tutaj wpływ myślenia o Bogu w kategoriach miłości kenotycznej. Specyfika Bożego cierpienia polega na tym, że jest ono przyjęte dobrowolnie i pochodzi z miłości, co Boga

w żaden sposób nie ogranicza, ale jest znakiem mocy i wolności. Cierpienie może współistnieć w Bogu z radością, ale nie jest ono wieczne. Cierpienie dotyczy relacji osobowych, ale przenika też całe jestestwo Boga. W ten sposób przypisany Mu jest pewien element czasowości, mimo że Hryniewicz stara się tego uniknąć. Jednak lubelski teolog chce pozostać wierny przesłaniu Ewangelii nawet kosztem negacji pewnych tradycyjnych twierdzeń filozoficznych. Poza tym zdaje sobie sprawę z tego, że mówienie o cierpieniu Boga jest tylko nieadekwatnym sposobem wyrażania tego, co rzeczywiście dzieje się w Bogu. Jednakże uważa, iż brak lepszego określenia. Zresztą cierpienie nie jest tak ważnym atrybutem jak miłość, chociaż ją objawia i wyjaśnia wiele problemów. Niezmiennosc Boga teolog z Lublina pojmuje jako wierność danym obietnicom wynikającą z miłości do stworzeń. Bóg pragnie zbawienia wszystkich i dąży do osiągnięcia tego celu. Widać tu specyficzne pojmowanie szacunku Boga dla wolności człowieka, który nie wyklucza możliwości jej przekonania. Sprawiedliwość Boga polega na zbawieniu człowieka i jest objawieniem Jego miłości. Hryniewicz idzie dalej niż Granat, gdyż uważa, że Bóg ocala człowieka wbrew jego oporowi przekonującą mocą miłości. Jest to jednak wyraźne uszczuplenie wolności człowieka o możliwość odrzucenia Boga, którą Granat wyraźnie przyznawał ludziom. Dzięki temu poszerzony zostaje zakres wolności Boga przy pewnym ograniczeniu wolności człowieka, co jednak lepiej ukazuje wszechmoc i potęgę Boga. Tak więc mylące jest wrażenie, jakoby nauka Hryniewicza pozbawiała Boga Boskości. Kenoza Boga, przyjęcie postawy „żebraka” u drzwi wolności człowieka dzięki temu, że jest ukazana jako ostatecznie zwycięska, bardziej akcentuje potęgę i triumf wolność Boga niż myśl Granata. Należy też zwrócić uwagę na to, że przymioty Boga lubelski teolog rozważa w odniesieniu do człowieka. O ile bowiem Bóg mógłby być miłością i wolnym

niezależnie od tego, czy istniałby jakiś byt oprócz Niego, to o tyle cierpi z powodu ludzi, jest wierny obietnicom im danym, pragnie ich zbawienia, ze względu na nich jest sprawiedliwy, ich wolność szanuje. Tą grupę przymiotów Boga Hryniewicz rozważa ściśle w związku z człowiekiem, co szczególnie widać w przypadku sprawiedliwości. Nie interesuje go sprawiedliwość Boga sama w sobie, a jedynie to, co oznacza ona dla człowieka. W porównaniu z miłością i wolnością omawiane przymioty są analizowane obszernie. Można więc stwierdzić, że lubelski teolog wiąże naukę o Bogu z antropologią, przez co zyskuje ona wymiar egzystencjalny jako ważna dla życia człowieka. Nie jest to zaskakujące spostrzeżenie, gdyż nauka o Bogu w myśli teologa z Lublina jest budowana dla potrzeb rozważań dotyczących człowieka.

Należy też stwierdzić, że nie jest ona pozbawiona trudności. Pierwszą jest utrzymanie delikatnej równowagi między wszechogarniającą miłością Boga, Jego pragnieniem zbawienia wszystkich, a odmową człowieka. Ostatecznie wolność i miłość Boga zyskują przewagę nad oporem człowieka, a zakres jego wolności jest ograniczony, chociaż nie jest ona zanegowana. Wątpliwość budzi też to, że cierpienie zupełnie traci związek z grzechem i jest jakby od Boga całkiem niezależne. Również wprowadzenie do bytu Boga elementu czasowości może wzbudzić sprzeciwy. Mimo to można uznać, że wszystko to nie powoduje rażących sprzeczności, które podważałyby prawdziwość całej nauki. Zresztą o wiele ważniejsza jest, ze względu na znaczenie miłości dla nauki Hryniewicza, odpowiedź na pytanie, czy właściwie jest w niej rozumiana miłość Boga. Wprawdzie prawdą jest, że w miłości zawiera się możliwość kenozy,¹⁵³ ale prawdą też jest, że

¹⁵³ J. Ratzinger mówi, że odpowiedź na pytanie o sens cierpienia Bóg daje przez swego Syna w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Nie jest to wytłumaczenie lecz czyn. Jest to współczucie, które przybiera postać współcierpienia, które wstąpiło w cierpienie ludzi. Dowiedzieli się oni, że w najgłębszym centrum ich cierpień mieszka sam Bóg. J. Ratzinger, Bóg Jezusa

może ona być przyjacielska i może stawiać wymagania.¹⁵⁴ Jeśli zaś tak, to należy stwierdzić, że nauka Hryniewicza zajmuje się tylko pewnym wycinkiem nauki o Bogu. Wprawdzie podejście takie jest uzasadnione ze względu na cząstkowy charakter jego teologii, można jednak przypuszczać, że szersze rozumienie miłości Boga mogłoby zmienić w pewnym sensie myśl lubelskiego teologa.

Godna podkreślenia jest też towarzysząca całym jego rozważaniom świadomość tajemnicy Boga. Przede wszystkim tajemnicze jest Jego cierpienie, wobec którego ludzki język jest ograniczony i nieadekwatny. Inne przedmioty są mniej tajemnicze i może dlatego łatwiej jest je przyjąć i zrozumieć. Hryniewicz konsekwentnie ukazuje także odmienność Boga od ludzkich wyobrażeń: może On cierpieć, pragnie zbawienia wszystkich, a Jego sprawiedliwość polega na zbawieniu i miłości, podczas gdy w potocznym rozumieniu często bywa On pojmowany inaczej. Widać tu wpływ myślenia zbliżonego do teologii apofatycznej, ale nie utożsamiającego się z nią, gdyż omawiany teolog twierdzi pozytywnie o Bogu, zwłaszcza o Jego przymiotach, jak można się było przekonać.

Chrystusa, *Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. z niem. J. zachowicz, Kraków 1995, s. 56n.

J. Pieper pisze, że miłość jest bardziej podatna na zranienie, J. Pieper, *O miłości*, tłum. z niem. I. Gano, Warszawa 1993, s. 99n.

¹⁵⁴ J. Danielou pisze, że „odbudowanie człowieka ma również swoje źródło w ojcowskiej miłości Boga, pochylającego się nad swoim stworzeniem, w którym widzi On jakby stworzone odbicie swojego Syna i miłuje jakby coś ze swojego Syna”. Jest to więc uwypuklenie miłości ojcowskiej Boga. J. Danielou, *Trójca*

3. ZAKOŃCZENIE

Rozważania niniejszej pracy miały ukazać stronę formalną i merytoryczną nauki o Bogu Hryniewicza. Pierwszy rozdział wykazał, że stosowana przez tego teologa metoda częściej korzysta z drogi odgórnej poznania teologicznego, co spowodowane jest tym, że lubelski teolog próbuje odpowiedzieć na pytania wiernych. Jego metoda jest metodą cząstkową zbliżoną do metody pozytywnej i zgodną z wymogami współczesnej metodologii. Jego myśl porusza się wokół pewnego zbioru twierdzeń o Bogu, ciągle do nich powraca, starając się je naświetlać z różnych stron. Można to uznać za próbę zastosowania metody fenomenologicznej. Takie podejście ułatwia przekonanie innych do słuszności swego stanowiska. Teolog z Lublina świadomie i celowo używa analogii, antropomorfizmu, paradoksu i antynomii, zaś styl jego prac, chociaż naukowy, zdradza zaangażowanie w głoszoną naukę. Uprzywilejowanym miejscem teologicznym jego nauki jest Pismo Św., zwłaszcza Nowy Testament. Wydarzenie Jezusa Chrystusa czyni wewnętrznym kryterium Biblii. Docenione jest również nauczanie Ojców i pisarzy Kościoła. Wprawdzie Hryniewicz traktuje je dość jednostronnie, cytując tylko tych autorów, którzy potwierdzają jego własne stanowisko, ale takie podejście można usprawiedliwić zwięzłym charakterem jego prac.

Natomiast obficie wykorzystany jest dorobek teologów różnych wyznań celem nadania jej charakteru ekumenicznego. Można się tu nawet dopatrywać przenoszenia na Zachód intuicji Wschodu. Trzeba też pamiętać, że to właśnie w myśli innych teologów nauka Hryniewicza najczęściej znajduje inspirację i potwierdzenie. Inne źródła wykorzystane są w mniejszym stopniu. Wydarzenie wcielonego Syna jest podstawą i głównym źródłem nauki o Bogu teologa z Lublina. W sumie więc jego teologię można określić jako penetrująco-ekumeniczno-chrystologiczno-przekonującą.

Można więc przyjąć, że cel pracy, którym była analiza zastosowanej przez Hryniewicza metody, wykorzystanych źródeł i języka, za pomocą którego została wyrażona nauka Hryniewicza, czyli ustalenie jej zgodności z wymogami współczesnej metodologii teologicznej, został osiągnięty. Można bowiem stwierdzić, że metoda Hryniewicza jest zgodna z wymogami współczesnej metodologii i została w pełni opisana.

Rozważania rozdziału drugiego pokazały, iż teolog z Lublina miłość uważa za istotę Boga i podstawę pozostałych przymiotów, które Mu przypisuje. Tym samym przymiot Boga, uznany za dominujący, utożsamia z jego istotą. Jednak samo pojęcie miłości Boga nie jest analizowane tak dokładnie, jak można by się spodziewać na podstawie roli, którą ona odgrywa w myśli teologa z Lublina. Stwierdza on tylko, że ma charakter kenotyczny i dlatego Bóg jest zdolny do największego unżenia. Miłość Boga objawia się w innych atrybutach Boga i one ją rozjaśniają. Twierdzenie „Bóg jest miłością” spełnia rolę aksjomatu, z którego wyprowadzone są pozostałe twierdzenia o Nim. Trzeba jednak zauważyć, że w porównaniu do innych autorów Hryniewicz nie mówi o innych aspektach miłości Boga. Podobną rolę, jak twierdzenie o miłości Boga spełnia pojęcie Jego wolności, gdyż nie jest ona tłumaczona żadnym innym przymiotem, a sama niektóre wyjaśnia. Jest też ona

rozszerzona kosztem utraty przez wolność człowieka możliwości wiecznego odrzucenia Boga. Pozostałe przymioty Boga są podporządkowane przede wszystkim Jego miłości, a częściowo i wolności, jako swym podstawom. Hryniewicz mówi o miłości Boga dla ludzi, która, chociaż pokorna, ostatecznie jest zwycięska, a więc w pewnym stopniu ogranicza wolność człowieka. Twierdzi też, że Bóg nie odpowiada za cierpienie i sam jest do niego zdolny. Hryniewicz nie wiąże jednak cierpienia z grzechem. Bóg może cierpieć i jednocześnie być pełnią szczęścia i radości. Cierpienie nie jest wieczne i w ten sposób Bogu zostaje przypisany pewien element czasowości, co zdradza niechęć teologa lubelskiego do pojęć filozoficznych i uzasadnione jest pragnieniem pozostania wiernym Ewangelii. Specyficzne pojmowanie szacunku Boga dla wolności człowieka widać też w Bożym pragnieniu zbawienia wszystkich, do którego to celu Bóg dąży wszelkimi sposobami, nie niszcząc jednak wolności człowieka. Sprawiedliwość Boga polega na zbawieniu człowieka i jest objawieniem Jego miłości. Nauka Hryniewicza nie pozbawia Boga Boskości, ale mocniej akcentuje potęgę i triumfującą wolność Boga. Należy też pamiętać, że Hryniewicz rozważa przymioty Boga w powiązaniu z antropologią. Występujące w jego nauce napięcia i trudności nie są na tyle poważne, by mogły podważać jej wiarygodność, chociaż szersze rozważania na temat miłości Boga mogłyby rozwiązać niektóre wątpliwości.

Można więc stwierdzić, że drugi cel niniejszej pracy, czyli uchwycenie najważniejszych twierdzeń nauki o Bogu Hryniewicza, ukazanie ich genezy, wzajemnych powiązań i zależności, wskazanie trudności i jej spójności, konfrontacja z myślą innych autorów, został osiągnięty.

Można też stwierdzić, iż nauka prezentowana przez lubelskiego teologa wnosi pozytywny wkład do katolickiej nauki o Bogu.

Przypomina bowiem dawne intuicje teologiczne i myśli obecne w innych wyznaniach oraz ukazuje, że mogą one pomóc w wyjaśnieniu wielu problemów. Zwłaszcza przedstawienie Boga jako zdolnego do cierpienia i pragnącego zbawienia wszystkich zasługuje na szczególną uwagę. Lubelski teolog nie ma na celu udowodnienia objawionego charakteru głoszonych prawd, a jedynie przedstawienie argumentów przemawiających za ich zasadnością. Ważniejsze dla niego jest samo zasygnalizowanie problemu i propozycja jego rozwiązania niż wszechstronna i wyczerpująca analiza. Teolog ten przedstawia raczej przyczynki do nauki o Bogu niż jej monograficzne opracowanie. Dlatego wszelka analiza i ocena teologii Hryniewicza powinna to uwzględnić, a ponadto, że miłość Boga, będąca podstawą pozostałych Jego atrybutów, ma przede wszystkim charakter kenotyczny. Stąd przedmiotem szczególnie wnikliwego badania powinna być właśnie miłość sama w sobie i miłość Boga. Należy zastanowić się przede wszystkim, czy zasadne jest przypisanie Bogu miłości kenotycznej. Z drugiej zaś strony wszechstronna analiza pojęcia miłości pozwoliłaby stwierdzić, czy uwzględnienie innych jej aspektów nie wpłynęłoby na zmianę obrazu Boga, proponowanego przez lubelskiego teologa. Podobnie wszechstronnego rozważenia wymaga pojęcie wolności Boga i człowieka oraz ich wzajemny stosunek. Należy zastanowić się, czy można uszczuplić wolność człowieka o możliwości ostatecznego odrzucenia Boga i czy bardziej nie jest wskazane zachowanie ostrożności wykazanej przez Rahnera. Być może uwzględnienie tych dwóch postulatów pomogłoby we właściwej ocenie poglądów Hryniewicza i pogłębieniu dyskusji na ich temat. W każdym razie niesłuszne jest zarzucenie Hryniewiczowi, że ma „specyficzną koncepcję Boga” w tym sensie, jak czyni to M. Piotrowski, gdyż lubelski teolog szczególnie akcentuje tylko miłość Boga i rozszerza Jego wolność.

