

François Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974, Centurion, ss. 164; tenże, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975, Centurion, ss. 115.

W teologii katolickiej obserwuje się coraz częstsze zjawisko odchodzenia od tradycyjnej jej koncepcji, bazującej na metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej. Jest to o tyle zrozumiałe, że teologia zbudowana na tejże metafizyce wszystkie wydarzenia zbawcze interpretowała statycznie, akcentując ich naturę, a pomijając ich wymiar egzystencjalno-historyczny. Tym samym była ona niepełna w stosunku do dynamicznej historii zbawienia przedstawionej w Piśmie św. Z tych i innych względów (rozwój filozofii analitycznej, teologii śmierci Boga) mówi się dziś o „końcu” metafizyki w teologii, a konsekwentnie o wejściu teologii w erę postmetafizyczną, która swój przedmiot próbuje ujmować w perspektywie historii i eschatologii (por. C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, zwłaszcza rozdz.: *Sens et non-sens d'une théologie non métaphisique*, s. 67—81).

Nic dziwnego, że teologia pozbawiona swego dotychczasowego gruntu rozwija się wielokierunkowo, często nawet na zasadzie przeciwieństw czy raczej skrajności (por. np. dzieło H. U. von Balthasara, *La Gloire et la Croix*, w którym autor przedstawia chwałę Bożą jako przedmiot i sens teologii, z omawianym dziełem o. Varillona, *L'humilité de Dieu*). Niewątpliwie do wieloaspektowego interpretowania zagadnień teologicznych przyczyniła się także współczesna hermeneutyka biblijna, teologiczna i filozoficzna, która wskazała nowy sposób odczytywania i rozumienia podstawowych pojęć teologicznych.

W wyżej wymienionych pracach F. Varillon podejmuje próbę interpretacji pojęcia Boga. Zasługują one na pobieżne choćby omówienie przynajmniej z dwóch powodów: ze względu na oryginalność rozwiązywania podjętej problematyki, jak i z uwagi na język oraz styl, które radykalnie odbiegają od dotychczas używanych na terenie teologii.

Być może, wynika to z pewnych uwarunkowań typu biograficznego, a mianowicie z tego, że Varillon był m. in. profesorem literatury (przeprowadzał nawet badania literackie nad twórczością Fénelona, Claudela i Péguy'ego), filozofii, jak również przez długi czas kapelanem młodzieży gimnazjalnej i studenckiej, dla której wygłaszał często rekolekcje. Przypuszczalnie to zadecydowało o formie pisarskiej autora,

w której rozważania filozoficzne, teologiczne i z zakresu duchowości chrześcijańskiej są wyrażane stylem na wskroś literackim, dialektycznym. Zresztą w pracach swych niemal w równym stopniu powołuje się na przemyślenia i sformułowania filozofów, teologów i mistyków, co literatów, poetów, a nawet artystów (Blondel, Guardini, de Lubac, św. Jan od Krzyża, Claudel, Péguy, Maréchal, Mounier, Bach, Mozart i in.). Trzeba tutaj stwierdzić, że nie osłabiło to wcale jego wnikliwych analiz teologicznych, choć nie można powiedzieć, żeby ułatwiałoby śledzenie myśli autora. Ze względu na poruszoną problematykę, w zasadzie zbieżną i dopełniającą się, oraz na stosowaną jedną metodę oba dzieła omówione zostaną łącznie.

Od pewnego czasu teologia jest w trakcie poszukiwania określenia swego przedmiotu. Oczywiście, zawsze był i jest nim Bóg, ale ostatnio chętnie włącza się do tego tematu ogólne rozważania o człowieku i świecie, a nawet zagadnienia bardziej szczegółowe typu historycznego, psychologicznego i socjologicznego. Varillon zdecydował się jednak mówić w swych pracach tylko o Bogu, zaznaczając, że Bóg jest wyłącznym, a nie jednym z wielu przedmiotem teologii, bo jest Absolutem (s. 29 n.). Już same tytuły tych prac (Pokora Boga, Cierpienie Boga) są zaskakujące, bo niemal paradoksalne. Jak się wydaje, wyrażenie „pokora Boga” zapożyczył autor albo od Bergsona, który używa tego sformułowania w II rozdz. *Deux Sources*, albo od Eckharta, którego określenie: „cnota, która ma na imię pokora, jest zakorzeniona w głębi boskości” wziął jako motto swej pierwszej pracy (s. 5). Sam autor zresztą zaznacza, że do właściwego zrozumienia wartości pokory najbardziej przyczynili się: filozof J. Naber i teolog R. Guardini (s. 60).

Powstaje więc pytanie, czy w tych sformułowaniach chodzi o czystą metaforę, czy o sens analogiczny, czy też o humanizację Boga w sensie dosłownym. Wydaje się, że autor ma na myśli ostatni wariant tego pytania, gdyż treść prac ściśle odpowiada ich tytułom (a więc same już sformułowania tytułów rzucają niejako wyzwanie językowi teologii tradycyjnej i metafizyce klasycznej). Zdaniem Varillona podkreślanie humanizacji Boga jest tym bardziej konieczne, że ludzkość dehumanizuje się w w pewnym sensie (s. 14). Bóg zantropomorfizował się, aby człowiek się teomorfizował (s. 46, 63); autor podkreśla przy tym, że nie boi się tego stwierdzenia i jego konsekwencji. Zresztą sam wyciąga z niego wnioski: Bóg stał się człowiekiem, upodobił się do niego całkowicie, mówi językiem ludzkim, bo Słowo Boże w pełni stało się słowem ludzkim. Varillon idzie jeszcze dalej i twierdzi, że Bóg o tyle więcej jest Bogiem, o ile więcej jest człowiekiem, o ile więcej jest podobny do tego, co słabe w człowieku. To m. in. staje się podstawą do rozważań o pokorze Boga.

Stwierdzenia te są szokujące w świetle dotychczasowej teologii, która

akcentuje wielkość Boga, pełnię Jego bytu, majestat i moc. Człowieka zaś uważa za byt przygodny i niedoskonały. To co jest w nim naprawdę wielkie, pochodzi od Boga, który jest racją jego bytu. Według tego rozumowania pokora — ontologicznie rzecz biorąc — jest właściwością bytu stworzonego, przygodnego, słabego i grzesznego, a więc należną człowiekowi (s. 36) i niemożliwą u Boga jako bytu najdoskonalszego. Takie jednak rozumowanie — zdaniem Varillona — byłoby możliwe i stosowne w religii abstrakcyjnej, „wyrozumowanej”, a nie chrześcijańskiej, gdzie mamy do czynienia z konkretnym faktem Wcielenia. Właśnie ten fakt burzy całą logikę naszego rozumowania, a konsekwentnie i budowaną na niej teologię.

Przez fakt Wcielenia dystans między Bogiem a człowiekiem został obalony, Bóg bowiem stał się jednym z nas — człowiekiem. Dlatego też można powiedzieć, że to, co jest w nas wielkiego, pochodzi z Boga, ale można też powiedzieć — w oparciu o tę samą podstawę — że to, co ludzkie, co słabe, „znalazło się” w Bogu. Powołując się na rozważania Nabherta, Guardiniego i przeżycia mistyków, autor twierdzi, że jedną z cech najbardziej właściwych egzystencji ludzkiej jest, w gruncie rzeczy, pokora, dlatego też ona staje się właściwością egzystencji Chrystusa (s. 60 n. 41 n.). Przy rozważaniu identyfikowania się Chrystusa z człowiekiem Varillon opiera się głównie na tekście ewangelii św. Jana (14, 9): „Kto mnie zobaczył, zobaczył Ojca”. A więc, kto widzi Jego — Człowieka oraz to, co jest boskie w tym Człowieku, widzi tym samym i Boga (s. 59, 69). Ponieważ prawda o Chrystusie, który stał się pokorny i słaby, jest prawdą o samym Bogu, dlatego nie ma innego wyjścia, jak zniszczyć cały tradycyjny wywód teologiczny, oparty na wszechmocy Boga i Jego chwale. Wywód ten nie tylko razi człowieka współczesnego, ale jest niezgodny z Ewangelią, gdyż przedstawia raczej Boga filozofów (s. 25 n., 49), budzącego w człowieku bardziej strach i bojaźń niż uczucie Jego bliskości. Ponadto posiada wielką trudność do wyjaśnienia, a mianowicie jak pogodzić wszechmoc i chwałę Boga z faktem krzyża, który wydaje się być tego zaprzeczeniem (s. 60).

Czy idzie zatem o jakąś rewelację w teologii i całkowitą jej przebudowę? Autor nie mówi, że nowa teologia nie będzie zajmowała się bytem Bożym i jego atrybutami. To pozostanie nadal jej przedmiotem, ale musi on być ujmowany konkretnie, a nie abstrakcyjnie. Chodziłoby tu raczej o skoncentrowanie teologii na fakcie Wcielenia i wyjaśnianie jego treści. Wcielenie bowiem nie jest kategorią w pierwszym rzędzie ontologiczną, ale przede wszystkim kategorią miłości. W związku z tym również wszystkie atrybuty Boga należy rozważać nie w kategoriach ontologicznych, ale miłości. Tak też autor czyni przy rozważaniu pokory Boga. Przedstawiając krótkie rozważanie o miłości stwierdza, że nie ma prawdziwej miłości bez respektowania bytu ukochanego. Jeżeli miłość

jest absolutna, to i ów szacunek dla osoby ukochanej musi być absolutny (s. 41). Ponieważ Bóg jest miłością, ukochał nas do największej ofiary — wyrzeczenia się siebie samego w akcie śmierci — i okazał nam w tym akcie ofiary, uniżenia siebie i pokory pełen szacunek. Miłość prawdziwa objawia się w pełnieniu woli osoby ukochanej. Nie można równocześnie — pisze Varillon — mówić: „kocham cię” i „chcę być niezależny od ciebie”; kiedy się kocha, chce się być zależnym: „pójdę za tobą na koniec świata” (s. 70). Dlatego miłość absolutna Boga ukazuje się w Chrystusie w woli całkowitej zależności od człowieka; wola ta określa Jego byt (oczywiście, nie chodzi tu o zależność ontologiczną Boga od człowieka). Miłość Boża odmawia sobie wszelkiego upodobania w sobie samej, staje się służebna, pokorna i ujawnia się w niezwykłej dyskrecji. Właśnie w pokorze Chrystusa poznajemy Jego miłość i odwrotnie — w Jego miłości dostrzegamy Jego wielką pokorę. „Bóg jest taki, jakie jest Jego bogactwo, Jego wolność i moc — bogactwo miłości, wolność miłości, moc miłości — nie mogą być one i nie są inaczej tłumaczone, wyrażane, objawiane, jak tylko przez ubóstwo, zależność i pokorę Jezusa Chrystusa” (s. 71).

Zdaniem Varillona wychodząc z pojęć mocy, chwały, wielkości nie umielibyśmy poznać Boga jako miłości. Przesadny dotychczasowy akcent kładziony na autorytet Boga raczej Go oddalał od człowieka, czyniąc Go wyniosłym „idolem dla siebie” (s. 62). Bóg może stać się bliższy człowiekowi przez oczyszczenie Jego pojęcia ze znaczeń chwały, majestatu, potęgi i przywrócenie mu pełni miłości, wyrażającej się w pokorze Boga. Przez nią właśnie i w niej ukaże się Jego najwyższa moc, jako potęga miłości. A więc *de facto* autor nie „odbiera” Bogu królestwa mocy i chwały, ale nadaje im inne znaczenie. Moc Boga, Jego chwała polegają przede wszystkim na nieskończonej miłości i pokorze Boga. Dla uniknięcia nieporozumień należy podkreślić, że Varillon pokory Boga nie utożsamia z istotą Boga. Istotą Jego jest miłość, pokora zaś najważniejszym jej atrybutem. Zresztą autor omawia także inne atrybuty Boga w oparciu o podstawę, którą tworzy miłość — Jego majestat, transcendencję, chwałę, wszechmoc, wszechwiedzę, dyskrecję, „czułość” wobec człowieka, niewinność itp. (s. 80—103).

W drugiej swej publikacji Varillon zdaje się iść jeszcze dalej w swych odważnych twierdzeniach. Z metafizyki klasycznej (scholastycznej) wiemy, że cierpienie jest niejako przynależne człowiekowi, jest wyrazem jego bezsilności i nędzy oraz środkiem, za pomocą którego lepiej uświadamia on sobie własną skończoność i niedoskonałość. Stąd Bóg jako byt najdoskonalszy nie może cierpieć; jest On bowiem niezmienny, bez żadnej przymieszki niedoskonałości, a więc i niecierpielivy (s. 51, 53 n.). W rozdz. III przytacza argumenty od filozofów starożytnych począwszy (Ksenofanes, Eleaci, Parmenides,

Zenon z Elei) poprzez apologetów starochrześcijańskich i Oo. Kościoła (Orygenes, Klemens Aleksandryjski) aż do teologów średniowiecznych, że Bóg jako taki nie może cierpieć, a jeśli nawet cierpiał, to tylko w naturze ludzkiej w Chrystusie (św. Tomasz); z drugiej strony znajduje też u nich momenty, przynajmniej *implicite*, mogące świadczyć, że Bóg cierpiał (s. 41—50). Sam zaś już na początku stawia dialektyczne pytanie, czy jest możliwe, aby Bóg cierpiał i czy jest możliwe, aby Bóg nie cierpiał? (s. 9). Tytuł dzieła wskazuje, że chodzi tu będzie o drugi człon tego zagadnienia.

Takie postawienie problemu przez autora może być skandalem filozoficznym dla metafizyków, bo byt doskonały i nieskończony nie może cierpieć pod wpływem przyczyn zewnętrznych, jak to ma miejsce w przypadku stworzeń. Również dla moralistów sformułowanie Varillona jest trudne do przyjęcia, gdyż cierpienie jako takie, według teologii moralnej, jest skutkiem grzechu i słabości ludzkiej, co nie może więc dotyczyć Boga trzykroć świętego.

To paradoksalne sformułowanie autor przewycięża opierając się, podobnie jak w *L'humilité de Dieu*, na wyrażeniu św. Jana: „kto mnie zobaczył, zobaczył Ojca”, a konsekwentnie na logice Wcielenia (s. 33 n.). Mówi się, że istotą Boga jest miłość. Do truizmów już należy wyrażenie, że Bóg kocha człowieka. Ale wyrażen tych nie brano dotychczas na serio ani w ich realnym znaczeniu. Rozpływały się one i gubiły w zimnej, abstrakcyjnej spekulacji. Dlatego też Varillon chce te pojęcia pogłębić, przywracając im konkretną, żywą treść.

Ten, kto kocha, musi być żywo i egzystencjalnie zainteresowany losem osoby ukochanej; czuje się szczerze dotknięty, a nawet wewnętrznie wzburzony jej niepowodzeniem, smutkiem, a zwłaszcza cierpieniem, chcąc podzielać z nią jej los. Jeżeli natomiast pozostaje obojętny na to, co osoba ukochana przeżywa, miłość jego jest tylko pozorna. Czy zatem Bóg — pyta autor — nie jest wewnętrznie poruszony, a nawet „zdruzgotany” widząc istniejące zło na świecie, liczne niepowodzenia, cierpienia człowieka i jego nędzę? (s. 14). Czyżby kochał tylko pozornie? Gdyby faktycznie pozostawał zimny i obojętny na los człowieka, jak można by wierzyć, że nas kocha? (s. 14, 16, 21, 73). Wydaje się to tym bardziej nieprawdopodobne, że przecież mieszka On w sercu człowieka, a nawet jest bardziej realny niż sam człowiek. Czyżby więc był kimś „obcym” w człowieku? (s. 22 n.). Pismo św. mówi, że tak nie jest. Powołuje się tu autor na wyrażenie św. Łukasza (12, 20) — *esplagknisthe*. Uważa jednak, że dotychczasowe przekłady, np. „wzruszony współczuciem”, nie oddają w pełni jego treści. Tymczasem wyraża ono całkowite zbulwersowanie, aż do głębi bytu człowieka (s. 35), aż do „szoku fizjologicznego”, „perturbacji nerwowej” (s. 51). Tych właśnie

uczuć doświadcza Jezus, gdy widzi ubogich, biednych i chorych w Jerozolimie, cierpiącą matkę młodzieńca z Naïm czy zmarłego Łazarza (s. 36 n.). Powołując się przy tym na fakt tożsamości Jezusa z Ojcem w Duchu Św. twierdzi, że wskutek miłości i cierpień Jezusa cierpi Bóg, gdyż inaczej Jezus dawałby większe świadectwo miłości niż Bóg Ojciec czy Duch Św. (s. 38). Zresztą sam Jezus kazał cieszyć się z cieszącymi i płakać z płaczącymi (Rz. 12, 5). To wskazanie zapewne odnosi się w pierwszym rzędzie do Niego samego.

O ile — zdaniem Varillona — ludzkie współczucie czy współcierpienie zawiera zawsze coś z egoizmu, o tyle boskie współcierpienie jest czyste, absolutne (s. 63—65). W ten sposób miłość Boga uzależnia Go od człowieka, nie w sensie ontologicznym, bo w tym porządku cierpienie jest niedoskonałością, ale w porządku miłości, tj. jako doskonałość (s. 70 n.). Bóg więc to miłość stwórcza, wcielona, ukrzyżowana (s. 72). Bóg, którego objawia Chrystus w swojej śmierci na krzyżu, jest w głębi bytu niejako wydany na „okup” (*sacrificielle*), przy czym Bóg nie cierpi, ponieważ kocha, ale kocha, ponieważ cierpi. Cierpienie jest zatem tak istotne dla natury Bożej, że staje się ono źródłem miłości (s. 73). Oczywiście, należy tu zaznaczyć, że cierpienie — według Varillona — nie jest istotą Boga; ono wypływa z miłości i ją warunkuje. Dlatego wyrażenie „cierpiąca miłość nieskończona” nie jest paradoksem nie do przyjęcia, przeciwnie — przybliżyła nam ono Boga, ukazując Go jako kogoś bliskiego i niemal całkowicie nam podobnego.

Varillon rozważa jeszcze problem, czy Wcielenie i Odkupienie są przejawem mocy Bożej czy też Jego nieskończonej miłości. Miłość i wola mocy — co podkreślał już w *L'humilité de Dieu* i do czego nawiązuje tutaj — zdają się wzajemnie wykluczać. Varillon przyznaje, że miłość jest aktem wolitywnym, który w przypadku Boga nieskończenie się z niego rozwija, ale tylko w tym sensie, by nie być nigdy wolą mocy dążącą do ujarznienia kogokolwiek, stosującą przy tym zręczne manewry obłaskawiania czy zwodzenia. Tego typu taktyka jest do pomysłenia, gdy się ma do czynienia z „mocą” (s. 66, 74). A więc Wcielenie i Odkupienie są dziełem miłości w wyżej przedstawionym znaczeniu. Podkreślając zbytnio wolę mocy Bożej — zdaniem autora — można by fałszywie zrozumieć łaskę Bożą — jako jeden z najbardziej podstępnych środków, zmierzających do tego, by człowiek całkowicie zawierzył Bogu, by Ten mógł swobodnie nad nim panować. Tymczasem w aspekcie miłości jest ona „czystym środkiem wzbudzania miłości w człowieku”, ciszą respektującą byt ludzki, jakąś czujną bliskością i obecnością permanentną, jakby czekającą, by udzielić się człowiekowi jako pewien znak dezaprobaty siebie i otwarcie na tajemnicę (s. 29. 31. 68; por. *L'humilité de Dieu*, s. 16 nn). Oczywiście, jest ona przy tym darem absolutnie darmowym, skłaniającym do kochania Boga i naśladowania Go.

Tak więc, jak pokora Boga, w rozumieniu autora, uwalnia teologię od idei mocy i chwały Boga, tak też odkrycie cierpienia Boga podważa klasyczną tezę teologiczną o suwerennej Jego szczęśliwości, która była swego rodzaju szczęściem egoistycznym (s. 12, 16, 20). Musiało to stanowić olbrzymią trudność w przyjęciu świętości Boga. Tymczasem Bóg kocha nas miłością doskonałą, aż do zapomnienia o sobie, aż do krzyża (autor temu zagadnieniu poświęca, wiele miejsca, por. s. 39. 57. 74. 79. 101. 109; *L'humilité de Dieu*, s. 20. 123). Ta właśnie miłość, oddająca się nam i cierpiąca dla nas oraz w pewnym sensie za nas, jest pełnią miłości. Tylko ona jest zdolna zrodzić radość doskonałą i szczęście (s. 82. 113).

W gruncie rzeczy Varillon nie przekreśla idei metafizycznych Boga i Jego atrybutów, a więc doskonałości, nieskończoności, szczęścia, chwały i mocy, ale nadaje im zupełnie nową treść, chcąc przez to przybliżyć Boga człowiekowi współczesnemu i przedstawić mu „prawdziwsze” biblijne pojęcie Boga chrześcijańskiego, który byłby bardziej „ludzki” przez swą pokorę i cierpienie.

Obie niewielkie objętościowo prace o. Varillona zawierają duży ładunek treści teologicznych. Najogólniej mówiąc, są one wyrazem znanego *adagium* teologicznego: *fides quaerens intellectum* czy też współczesnej problematyki hermeneutycznej, próbą przybliżenia człowiekowi treści wiary. Autor zresztą, sam odzegnując się od fideizmu, mocno podkreśla, zwłaszcza w *L'humilité de Dieu*, racjonalność wiary (s. 26 n.). Trzeba przyznać, że jego próby rozwiązań problemu Boga i przybliżenia Go człowiekowi współczesnemu są ciekawe i oryginalne. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że żadne pojęcia nie mogą wyrazić rzeczywistości transcendentnej (zarówno metafizyka, jak i teologia główne swe twierdzenia o Bogu formułują w sposób negatywny — *L'humilité de Dieu*, s. 25 nn., *La souffrance de Dieu*, s. 71), gdyż są nieadekwatne. Zresztą — jego zdaniem — każde określenie Boga relatywizuje go, ponieważ każde poznanie suponuje przedmiot określony, uchwytyny w zasadzie tylko w relacjach. Tymczasem gdy idzie o byt absolutny, wszelkie relacje, nawet oparte na logice proporcji, są niemożliwe, paradoksalnie mówiąc, są czystą niewiedzą (*La souffrance de Dieu*, s. 71 n.). Dlatego też autor proponuje, by o Bogu mówić dialektycznie. Taki też styl i metodę stosuje w obydwu pracach. Częściowo zwalnia go to od przeprowadzania rozważań ciągłych i systematycznych. Są to najczęściej jednostronicowe refleksje, na pierwszy rzut oka robiące wrażenie pewnych luźnych myśli, czy intuicji porozrzucanych w różnych miejscach. Pomimo tego, że treści teologiczne są tu poprzepłatane dygresjami filozoficznymi, literackimi i duchowymi, przewija się jednak przez nie wyraźnie myśl przewodnia tych dzieł. Oczywiście, taki sposób pisanie nie ułatwia lektury, gdyż wymaga olbrzymiej koncentracji, naj-

pierw by „przedrzeć” się przez dialektyczną szatę językową, a następnie by śledzić główny tok rozważań, przerywany różnymi dygresjami.

Autor korzysta z każdego dorobku myśli, łącznie z literaturą i sztuką, w przeciwieństwie do dotychczasowych zwyczajów piśmiennictwa teologicznego, ograniczającego się wyłącznie do literatury teologicznej, względnie filozoficznej, i stosującego ponadto logikę „linearną” oraz typ rozumowania analitycznego. W miejsce rozważań typu konceptualnego, o charakterze komplementarnym, stosuje rozumowanie dialektyczne, pełne napięć i przeciwieństw. W ten sposób autor chce ukazać, że najbardziej doskonały z żyjących bytów jest zarazem najbardziej pokorny i jednocześnie najbardziej chwalebny, najbardziej cierpiący i najbardziej szczęśliwy.

Teologia w ujęciu Varillona, rozumiana dialektycznie, nie jest w gruncie rzeczy całkowicie nowa. Była ona uprawiana już w starożytności chrześcijańskiej, zwłaszcza przez wschodnich OO. Kościoła i św. Augustyna, którzy przedstawiając treść objawienia uciekali się do dialektyki. Przeciwwstawiała i łączyła takie przeciwności, jak to co ludzkie i boskie w objawieniu, a zwłaszcza w Chrystusie, wielkość i małość w człowieku, wyrażając je jako rzeczywistości ciągłe i nieciągłe, uchwytnie i nieuchwytnie, racjonalne i misteryjne, wieczne i temporalne. Właściwie dopiero w średniowieczu i czasach nowożytnych, kiedy w teologii zapanował racjonalizm, arystotelesowska logika identityczności i łaciński formalizm, znikła dialektyka z rozumowania teologicznego. Tymczasem, jak się wydaje, rozumowanie dialektyczne ma duże zalety, zwłaszcza gdy idzie o uchwycenie i wyrażenie paradoksów objawienia. Pod tym względem starożytność chrześcijańska była bardziej spontaniczna niż wieki średnie i czasy nowożytne. Być może m. in. dlatego obserwuje się dziś tak żywe zainteresowanie teologią patrystyczną. Na Zachodzie typ rozumowania dialektycznego był stosowany często przez wielkich mistyków. Stąd Varillon nawiązuje wielokrotnie do nich.

Jeśli teologia stanie się dialektyczna — do czego zachęca autor — odnajdzie ona niewątpliwie żywy kontakt ze swoimi źródłami, którymi są starożytność i mistyka chrześcijańska. Stosując dialektykę teologia nie będzie martwym i abstrakcyjnym dyskursem, a stanie się „żywą nauką ludzką” o Bogu bliskim człowiekowi, który — jak uzasadnia Varillon — jest nam całkowicie podobny przez swą pokorę oraz cierpienie. W jej centrum znajdzie się osoba Jezusa Chrystusa. „Kto mnie widzi, widzi Ojca” — jedność Boga z człowiekiem w Chrystusie ukazuje czasowo jedność Ojca i Syna w Duchu Św. Głos Syna to głos Ojca. Słyszeć Syna to słyszeć Ojca (*La souffrance de Dieu*, s. 33). Dlatego, wnioskuje autor, poznanie cierpienia Jezusa winno poprzedzać refleksję teologiczną o cierpieniu Boga. Ten wniosek można rozszerzyć, że poznanie

Chrystusa winno poprzedzać teologią o Bogu. W tym sensie Varillon — jeśli nie otwiera dla teologii drogi postępu, gdyż wielu innych teologów podkreśla dziś chrystocentryzm teologii — to przynajmniej ją utrwała. Na podstawie poglądów autora można mówić, że chrystologia winna być absolutnym centrum teologii, gdyż nie ma dla niej innego Boga jak ten, który upodobnił się do człowieka aż do indentyczności. Dzięki chrystocentrycznej koncentracji teologii prawdy wiary otrzymałyby źródło swej jedności.

W tym świetle również dogmat trynitarny ukaże się w całej swej prawdzie, gdyż zbiega się z genezą chrystologii, jako jej^e następstwo (*L'humilité de Dieu*, s. 103—122; *La souffrance de Dieu*, s. 109, 74 n., 60 i in.). Wcielenie zaś nie będzie „wypadkiem” nic nieznaczącym w życiu Bożym, które pozostawało — według teologii dotychczasowej — wiecznie niezmiennie, jak gdyby nie było świata, człowieka, grzechu i zbawienia. Skutki Wcielenia, w sugestii Varillona, są dwustronne. Przede wszystkim daje ono człowiekowi przystęp do intymnego życia Boga Trójjedynego i ukazuje się jako racja bytu stworzenia, które słowo Boże ma odnieść do siebie. Z drugiej strony powoduje pewne zmiany w samym życiu Boga (*La souffrance de Dieu*, s. 58 n.). Według autora Bóg byłby ofiarą, darem i wyniszczeniem samego siebie dla ludzkości, zgodnie z wyrażeniem *ekenosen* św. Pawła w liście do Filipian. O ile dotychczas wyrażenie to było dość kłopotliwe dla teologów, o tyle w ujęciu Varillona mogłoby być inspiracją dla teologii, źródłem jej odnowy, gdyby zgodzić się z jego koncepcją Boga.

Mimo że autor zastrzega się, iż Bóg w jego pojęciu nie jest wcale jakimś dramatem, to jednak wydaje się, że Varillon akcentuje raczej momenty napięciowe i tragiczne w Bogu. Autor podejmuje słuszną ze wszech miar próbę przybliżenia Boga dzisiejszemu człowiekowi, ale przedstawienie Go jako wyłącznie pokornego i cierpiącego (dopiero w dalszej perspektywie przymioty te utożsamiają się z miłością Bożą) może być mało atrakcyjne dla przeciętnego człowieka, gdyż dostrzeżenie Boga przez te atrybuty wymaga od człowieka wysokiej kultury duchowej i pewnych dyspozycji religijno-moralnych, o czym autor nie mówi.

Na marginesie lektury prac Varillona rodzi się także inne pytanie, a mianowicie, czy sama metoda dialektyczna, posiadająca niewątpliwie szereg zalet, jest wystarczająca w teologii. Pomijając fakt, że nie przeszła ona jeszcze drogi dostatecznego rozwoju w teologii, by można było ją właściwie ocenić, wydaje się, że nie jest najbardziej stosowna w systematycznym wykładzie objawienia chrześcijańskiego. Dlatego dobrze byłoby, gdyby autor choćby we wstępie którejś ze swych prac wskazał, jak ją rozumie, jak ocenia w relacji do innych metod, którymi posługuje się teologia, oraz jakie widzi możliwości stosowania jej w teologii (nb. nie dał w ogóle wstępu czy zakończenia w żadnej

ze swych prac. W *L'humilité de Dieu* brak jest nawet podziałów na części czy rozdziały, co utrudnia lekturę). Varillon przyznaje, że nie lubi systematyki, schematów myśli, boi się zamknięcia swej doktryny w ramy jakiegoś systemu, by nie stała się ona swoistego rodzaju gnozą czy „panteizmem”, idolatrią czy ideolatrią (*La souffrance de Dieu*, s. 57. 89). Systematyka jednak myśli czy wykład systematyczny nie tworzą jeszcze systemu naukowego, któremu musi zagrażać skostnienie i stagnacja. Metoda dialektyczna wymaga niewątpliwie uściśleń i dopracowań, gdyż inaczej może robić wrażenie swego rodzaju gry słów czy pojęć. Właściwie pojęta może oddać teologii duże usługi, zarówno gdy idzie o problem *fides quaerens intellectum*, jak i na płaszczyźnie metodologicznej.

Marian Rusecki