

# Wacław Hryniewicz

---

## Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga

---

Collectanea Theologica 51/2, 5-24

---

1981

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. WACŁAW HRYNIEWICZ OMI, LUBLIN

**BÓG CIERPIĄCY?****Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga**

Coraz szersze kręgi zatacza w teologii różnych wyznań chrześcijańskich nurt myślenia, któremu często nadaje się miano „teologii cierpienia Boga”. Nie jest to bynajmniej zjawisko nowe w dziejach tradycji chrześcijańskiej. Początków tego nurtu doszukiwać się można nie bez podstaw w Piśmie św. oraz w tradycji chrześcijańskiej. W naszym stuleciu, dotkniętym bezmiarem cierpienia, nędzy i niesprawiedliwości, myśl o „cierpiącym Bogu” pojawia się coraz wyraźniej w dociekaniach teologów.

Paradoks Boga cierpiącego wydaje się dla ogółu wierzących trudny do przyjęcia. Nie należy się temu dziwić. Tradycyjny sposób mówienia o Bogu nie pozostawiał miejsca na tego rodzaju refleksję. Wszelka próba reinterpretacji będzie jeszcze długo narazona na niezrozumienie. Mimo tego, że tradycja chrześcijańska stosunkowo niewiele mówi na ten temat, próby takie trzeba podejmować — z całą pokorą w obliczu niezgłębionego misterium. Sądzi się zazwyczaj, że cierpienia nie da się zharmonizować z najwyższym szczęściem, że idea Boga cierpiącego jest z filozoficznego punktu widzenia całkowitym absurdem, który grozi ruiną myśleniu teologicznemu. Wielu wierzących byłoby jeszcze gotowych przyznać, że niepokoi ich czasem obraz Boga niewrażliwego, nieczulego i obojętnego; nie odważą się oni jednak wyjść ani krok dalej poza to stwierdzenie. Jest to z pewnością problem tak wielki, że można przed nim odczuwać uzasadniony lęk.

Teologia współczesna nie waha się szukać nowych dróg zbliżenia do wielkiej tajemnicy „cierpienia Boga”. Do refleksji w tym kierunku skłania nie tylko problem cierpienia i zła w świecie, lecz przede wszystkim misterium Chrystusowego Krzyża. Nie ma w świecie większego zła, wobec którego trudniej byłoby przyjąć niecierpiętność (*apatheia*) Boga, niż w obliczu Męki (*pathos*) Jego ukrzyżowanego Syna. Teologia Krzyża jest nie tylko rozdziałem chrześcijańskiej soteriologii. Odsłania ona równocześnie oblicze samego Boga. Jeżeli istnieje „wzajemność świadomości” między miłującymi się osobami, to nie do pomyślenia jest, aby jedna cierpiała, a druga pozostała obojętna<sup>1</sup>. Pewien nurt myśli współczesnej skłania się

<sup>1</sup> Por. M.J. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, Paris 1942.

wyraźnie do przyjęcia twierdzenia, że również w Ojcu istnieje jakieś tajemnicze „współczucie” dla wszystkich cierpiących, a zwłaszcza dla ukrzyżowanego Chrystusa. „Współczucie” to zakłada zdolność do prawdziwego cierpienia, które bynajmniej nie jest sprzeczne z Boskim szczęściem. Jest to cierpienie realne, którego nie można pojmować jedynie w sensie czysto metaforycznym. Jakie racje skłaniają teologa do tego rodzaju rozważań? Na czym opiera on ich zasadność? Czy jest to właściwy kierunek myślenia i mówienia o Bogu dzisiaj? Próbie odpowiedzi na podobne pytania warto poświęcić więcej uwagi.

### 1. Paradoksalny charakter języka religijnego

Posługując się językiem o charakterze antropomorficznym i metaforycznym (por. Rdz 6,6) Pismo św. mówi o Bogu, który szuka człowieka, zawiera z nim przymierze, miłuje swój naród nawet w jego upadku, lituje się nad nim (Rdz 10,16), dzieli jego wędrowkę i jego losy (Iz 63,9). Jest Bogiem nie dającym się nazwać, niewyobrażalnym, całkiem innym, nie pozwalającym rozporządzać sobą, a jednocześnie głęboko obecnym w ludzkich dziejach. Objawiając swoje imię Mojżeszowi zapewnia, że nie istnieje sam dla siebie, lecz jest Bogiem dla ludzi i z ludźmi. Istnieją podstawy ku temu, aby sławny i trudny tekst Wj 3,14: „Jestem, który jestem” tłumaczyć w inny sposób: „Będę, którym będę”, „Jestem, który oto będzie” dla was<sup>2</sup>. Bóg określa tu siebie poprzez czyn skierowany ku człowiekowi i dla jego dobra. Odpowiedź na pytanie „kim jestem?” zobaczysz w moich czynach. Głębię treści zawartą w objawieniu tego imienia można sparafrazować przy pomocy kilku zdań. Będę z wami, wiecznie bliski, jako Bóg wskazujący drogę, towarzyszący wam. Będę tym, kim mnie ujrzyte w moich czynach, kiedy wyzwolę was z niewoli i przeprowadzę przez pustynię, kiedy będę z wami zawierał przymierze i czynił was swoim ludem. Będę tym, który wprowadzi was do ziemi obiecanej i zamieszka z wami. Będę tym, który pozostanie zawsze „cierpliwy, bogaty w życzliwość, przebaczący niegodziwość i grzech, nie pozostawiając go jednak bez ukarania” (Lb 14, 18). „Ukarzę... przewinienia (...) lecz nie zawiodę w wierno-

<sup>2</sup> Czasownik użyty w wierszu 14 występuje w tym samym czasie co w wierszu 12: „Będę z tobą”. Według wybitnego myśliciela żydowskiego F. Rosenzweiga, przekład Wj 3, 14 przez „Jestem, który jestem” posiada charakter platonizujący i nie uwzględnia należycie ducha pierwotnego tekstu hebrajskiego. Sądzi on, iż w tekście tym nie ma statycznej metafizyki bytu; wyraża on dynamiczny sens „stawania się, wstępowania, dokonywania się” (*des Werdens, Eintretens, Geschehens*). Przekład powinien zatem brzmieć: „Ich werde dasein, als der ich dasein werde”, „ICH-BIN-DA schickt mich zu euch”. Cyt. za W. Stolz. *Jüdisches Denken zwischen Schöpfung und Exodus*, Orientierung 43 (1979) nr 23—24, 260. Por. także Y. Congar *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 32.

ści" (Ps 88,34). Będę zawsze tym, który was wyzwala i przywraca wam życie. „Będę kim oto będę” — poznacie to po wszystkich moich czynach.

Rzecz znamienna, że tego rodzaju interpretacja imienia Boga wiąże się w myśli żydowskiej bardzo ściśle z myślą o Jego zdolności do cierpienia. Zwracali na to uwagę wybitni przedstawiciele współczesnego judaizmu. F. Rosenzweig (†1929) wyrażał z mocą bliskie teologii żydowskiej przekonanie, że Bóg oddaje się swojemu ludowi, cierpi wraz z nim, wędruje z nim razem i podziela jego losy na obcej ziemi. Jest to Bóg współcierpiący z człowiekiem. Taka wizja Boga podtrzymywała w ciągu wieków nadzieję narodu żydowskiego, zwłaszcza w okresach najtrudniejszych,znaczonych prześladowaniem i cierpieniem<sup>3</sup>. W latach trzydziestych naszego stulecia rabbi A. J. Heschel równie zdecydowanie odrzucił tradycyjny aksjomat o niezdolności Boga do cierpienia. Opierając się zwłaszcza na nauce proroków Starego Testamentu z zamiłowaniem rozwijał myśl o tajemniczym cierpieniu (*pathos*) Boga<sup>4</sup>. Przekonanie to podziela dziś pewna liczba teologów chrześcijańskich, nie tylko ewangelickich<sup>5</sup>, prawosławnych<sup>6</sup>, ale również katolickich<sup>7</sup>.

Twierdzenie o cierpieniu Boga posiada bez wątplenia charakter antropomorficzny. Ujawniają się w nim wszystkie ograniczenia ludzkiego języka, którym posługujemy się w odniesieniu do Boga. Co więcej, twierdzenie to odsłania równocześnie paradoksalność tego języka. Linearna logika dyskursywnego rozumu będzie tu wysuwała niezliczone trudności, nie znosi bowiem trwania w napięciu pomiędzy przeciwieństwami. Ulega ona ustawicznej tendencji do kon-

<sup>3</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag 4. 1976, 424—428, 448—449.

<sup>4</sup> A. Heschel, *Die Prophetie*, Kraków 1936; tenże, *The Prophets*, New York 1962; tenże *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York 1955. Warto zaznaczyć, że urodził się on w Warszawie (1907) w rodzinie chasydów, tytuł doktora uzyskał na uniwersytecie berlińskim; zmarł w grudniu 1972 r.

<sup>5</sup> Por. K. Kitamori, *Theologie des Schmerzens Gottes*, Göttingen 1972; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. Por. także J. Y. Lee, *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, The Hague 1974.

<sup>6</sup> Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożij*, Paryż 1933; tenże, *Sofiologia smierci*, Wiestnik Russkogo Christ. Stud. Dwizenija (1978) nr 127, 18—41; (1979) nr 128, 13—32; L. Gillet, *Le Dieu souffrant*, Contacts 17 (1965) nr 51, 239—254.

<sup>7</sup> Por. G. Vann, *The Pain of Christ and the Sorrow of God*, London 1952; F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975; tenże, *Bóg pokorny i cierpiący*, Znak 30 (1978) 549—560; J. Galot, *Dieu souffre-t-il?* Paris 1976; M. Flick — Z. Alszeghy, *Il mistero della croce*, Brescia 1978, 71—79; P. H. Schüngel, *Der leidende Vater*, Orientierung 41 (1977) nr 5, 49—50.

struowania spójnych systemów myślowych kosztem samej rzeczywistości, ta zaś pozostaje nieskończenie bogatsza od twórców analitycznego rozumu. Linearna logika rozumu usiłuje rozwiązać pojawiające się paradoksy za pomocą jednostronnego podporządkowania kategorii myślowych. Okazuje się jednak niebawem, że pojęcia nie są w stanie wyrazić powierzonej im treści, która je rozsadza od wewnątrz. W ostatecznym rozrachunku mogą one wyrażać zgoła co innego niż się od nich oczekuje.

Duch systemu nakłada ograniczenia samemu sposobowi refleksji teologicznej. „Gdy teologia konstruuje systemy, zawsze powstaje ryzyko zapomnienia o tym, że wszystko, co dotyczy Boga, a co nie jest w jakiś sposób paradoksalne, powinno się uważać za podejrzane. Wcielenie — mówili Ojcowie Kościoła — jest największym Paradoxem *paradoxos paradoxón*. A przecież Wcielenie jest sercem chrześcijaństwa. Jest zatem rzeczą normalną, że chrześcijaństwo musi być utkane z paradoksów”<sup>8</sup>. Paradoks wiąże się nierozzerwalnie ze sferą opozycji pojęć, łączy przeciwieństwa i dlatego posiada ze swej natury charakter antynomiczny. Między przeciwieństwami istnieje nie tylko komplementarność, ale przede wszystkim jakieś dialektyczne napięcie, domagające się zawieszenia linearnej logiki rozumu analitycznego. Podejście takie widoczne jest szczególnie wyraźnie we wschodniej tradycji teologii apofatycznej<sup>9</sup>. Przeciwieństwa są właściwością każdej istoty żywej. Istnieją one także w tym, który jest Dawcą wszelkiego życia.

Fakt Wcielenia Syna Bożego posiada decydujące znaczenie dla języka religijnego. Stawszy się człowiekiem sam Bóg przemówił do ludzi ich własnym językiem (por. Hbr 1,2). Język ludzki stał się także Jego językiem. Dzięki Wcieleniu Słowo Boże stało się w pewnym sensie słowem ludzkim, weszło poniekąd w krąg ludzkiego słowa i napełniło je nową mocą. Ludzie mogą mówić o Bogu jedynie przy pomocy języka ludzkiego. Nie jest to bez wątpienia język ze wszech miar doskonały. Nosi on na sobie wszystkie ograniczenia ludzkiej egzystencji. Jest nieadekwatny w stosunku do tej rzeczywistości, którą ma wyrażać. Dlatego musi uciekać się do symbolu i obrazu. Łatwo ulega wypaczeniu; nigdy nie jest w stanie uwolnić się od pewnej dozy antropomorfizmu.

Pojęcia, którymi posługujemy się w odniesieniu od Boga trzeba ustawicznie poddawać analizie krytycznej. Miarodajnym czynnikiem w tej analizie pozostać musi taki obraz Boga, jaki ukazuje przede wszystkim Nowy Testament. Są w nim wypowiedzi, które zbyt łatwo pozbawia się wszelkiej głębszej treści (por. Ef 4,30; Hbr 3,10.17;

<sup>8</sup> F. Varillon, *Bóg pokorny...*, 550. Por. także R. T. Herbert, *Paradox and Identity in Theology*, London 1979.

<sup>9</sup> Por. W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1973, kol. 745—748.

Ap 13,8). W liturgii rzymskiej zdecydowana większość modlitw (*orationes*) zaczyna się od słów „wszechmogący Boże”. Jest to przymiot najczęściej sławiony. Łatwo zrozumieć dlaczego: przyzywając Boga wierzący z góry zakłada, że może On pomóc, gdyż jest wszechmogący. Samo jednak pojęcie potęgi nie jest pozbawione dwuznaczności; może ciążyć ku autorytaryzmowi, czy nawet despotyzmowi (pogańska idea mocy), obarczone jest bowiem często skojarzeniami o treści niereligijnej. Podobne ryzyko istnieje w odniesieniu do pojęcia chwały i szczęśliwości Boga, które łatwo mogą podsunąć myśl o Jego „metafizycznym narcyzmie”, egoistycznym skupieniu się na samym sobie i radości z posiadanej doskonałości. Z tej właśnie racji teolog musi skonfrontować przypisywane Bogu pojęcia z najbardziej centralnym stwierdzeniem Nowego Testamentu, które głosi, że Bóg jest miłością (1 J 4,8.16). Stwierdzenie to stanowi zarazem o specyfice chrześcijańskiej wizji Boga. Takiego Boga ukazują całe nauczanie Chrystusa.

Aby twierdzenie o potędze i chwale Boga było prawdziwe, musi być równocześnie uzupełnione w paradoksalny sposób pojęciem pokory i cierpienia<sup>10</sup>. Wymaga tego prawo paradoksu i antynomii zawarte w starym adagium teologicznym o „zbieżności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*). Już Pascal zauważył, że tylko „Bóg mówi dobrze o Bogu”<sup>11</sup>. Nie można mówić o Nim przy pomocy jednego pojęcia, jednego określenia czy jednego zdania. Pojęcie chwały i mocy musi być antynomicznie dopełnione i trzymane niejako w zawieszeniu przez pojęcie pokory i uniżenia Boga. Pojęcie radości i szczęśliwości domaga się skorygowania przy pomocy pojęcia współcierpiącej miłości. Przez miłość Bóg stwarza, wciela się i zbawia. Największa chwała i moc nie wyklucza w Nim przedziwnej zdolności do uniżenia (por. Flp 2,6—7). Uniżenie to pojawia się niejako w samym pojęciu Bożej chwały. Prawdziwa miłość wyklucza pychę, samozadowolenie i narzucanie się siłą. O tym mówi właśnie pokora i cierpienie Boga, jaśniejące pełnym blaskiem również w ludzkim postępowaniu Chrystusa. Dzięki temu objawia On prawdziwe oblicze Boga — co więcej, sam jest najpełniejszym Jego objawieniem.

Jaką naturę posiada prawdziwa „potęga” Boga ukazuje — *sub contrario* — wydarzenie Krzyża, będące znakiem całkowitej „nie-mocy”. Według głębokiego wyrażenia R. Guardiniego, Chrystus umierał na krzyżu w sposób, który można określić z ludzkiego punktu widzenia jako całkowicie „nieodpowiedni” (*ungemäss*)<sup>12</sup>. Pojęcie potęgi nie jest tylko złagodzone przez Krzyż, lecz zakwe-

<sup>10</sup> Zob. przypis 7. Ponadto por. F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974 (tłum. pol. *Pokora Boga*, Warszawa 1977).

<sup>11</sup> *Myśli*, 743.

<sup>12</sup> R. Guardini, *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976, 296—297.

stonowane i podporządkowane innej logice. Jeżeli Bóg jest wszechmogący, to trzeba przede wszystkim pytać o naturę tej wszechmocy. Jaka moc kryje się w Jego potędze? Czy nie jest to moc wyrzeczenia się siebie samego i uniżenia po to, aby zostawić człowiekowi przestrzeń wolnej decyzji? Wątek kenotyczny nie jest bynajmniej dodatkiem do chrześcijańskiej wizji Boga. Obdarzając człowieka wolnością Bóg godzi się tym samym na odmowę i niewierność. Jest wszechmogący — aż po śmierć i przebaczenie. Jego moc jest mocą bycia Bogiem pokornym i unizonym, Bogiem proszącym człowieka, wyrzekającym się stosowania posiadanej potęgi: „oto stoję u drzwi i kołaczę” (Ap 3,20). Jedynym językiem godnym miłości, a więc naprawdę godnym Boga będącego miłością jest język prośby, propozycji i zachęty („jeśli kto chce”: Mt 16,24). Jeżeli w miłości jest pokora, wówczas Największy zdolny jest do największego wyrzeczenia, przyjęcia takiego rodzaju istnienia, które wprowadza nasz rozum w zakłopotanie. Bizantyjski teolog Mikołaj Kabazilas (†1371) nie wahał się mówić o „szaleńczej miłości” (*eros manikos*) Boga do ludzi<sup>13</sup>. Liturgia wschodnia śławi Go nieustannie jako Boga „miłującego człowieka” (*philanthropos, czelowiekolubiec*).

Nie ma w Bogu ani śladu metafizycznego narcyzmu i egoistycznego skupienia się na sobie samym. Troistość osób tworzy wspólnotę życia Bożego, skierowaną w stronę świata i ludzkości (*propter nos*). Nie ma w Nim tego, co F. Varillon bardzo trafnie nazwał „zgięciem ku sobie”. Jego prostota (*simplicitas, simplicité*) oznacza etymologicznie: „bez zgięcia” (*sans pli*), brak zwrotu (*repli*) w stronę samego siebie<sup>14</sup>. Jego chwała, szczęśliwość i pełnia bytu nie czynią Go pełnym samego siebie. Tylko On potrafi znaleźć właściwy „dystans” do samego siebie, a zarazem nieskończenie przewyżczać ten dystans w stosunku do wszelkich swoich stworzeń.

Pojęcie cierpienia jest pojęciem antropomorficznym. Jest to jednak antropomorfizm bliski Ewangelii, głęboko zakorzeniony w całości kształcie języka biblijnego. Nie jest to z pewnością antropomorfizm, który oddalałby od ducha Objawienia. Jeżeli twierdzenie o cierpieniu Boga posiada charakter antropomorficzny, to czyż co najmniej równym antropomorfizmem (jeżeli nie większym) nie jest mówić o Bogu niezdolnym do cierpienia? Wydaje się, że stajemy w tym momencie między dwoma antropomorfizmami. Konieczny staje się wybór jednego z nich. Czyż niewłaściwą jest rzeczą opowiedzenie się po stronie antropomorfizmu bliższego duchowi Pisma św.? Antropomorfizm ten wynika z samej logiki miłości, z którą trudno nieraz pogodzić logikę rozumu. Wydaje się, że w cierpieniu Boga można i trzeba uwierzyć. Wynika ono z samej miłości, która

<sup>13</sup> Wyrażenie to stało się natchnieniem dla P. Evdokimova do napisania książki: *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973.

<sup>14</sup> F. Varillon, *Bóg pokorny...*, 555—556.

wyrzeka się stosowania przemocy i zawsze narażona jest na ryzyko odmowy. Odmowa i odtrącenie muszą w jakiś Bogu tylko wiadomy sposób dosięgać Jego najgłębszej istoty. Jest w tym przekonaniu jakiś trudny do pojęcia realizm, którego nie wolno łagodzić w imię przesłanek filozoficznych. Cierpienie nie jest tu niedoskonałością i znakiem słabości. Wręcz przeciwnie, jest znakiem niezmiernie pełni, mocy i wolności Boga. Natura Boga nie zna ograniczeń. Nawet sama dla siebie nie jest ograniczeniem. Transcendencja Boga jest także transcendencją w stosunku do siebie. To co prawdziwie Boskie jest odwiecznie sprzymierzone z tym, co prawdziwie ludzkie. Bóg z istoty swej jest *capax humani*. Nie trzeba dziwić się tym, którzy mówią o wiecznej „ludzkości” Boga. „Bóg jest ludzki — mawiał N. Bierdiajew — człowiek jest nieludzki”<sup>15</sup>. Jeżeli Bóg jest miłością, jakże mógłby pozostać „nieludzki”, niewrażliwy i obojętny? Nie sposób pojąć, aby Ojciec mógł pozostać obojętny i nieczuły zwłaszcza na los i cierpienie swojego Syna, umierającego na krzyżu.

## 2. Tajemnica „Boga, który przeszedł przez mękę” („ho pathon Theos”)

Myśl o zdolności Boga do cierpienia towarzyszyła rozwojowi teologii chrześcijańskiej, w sposób mniej lub więcej wyraźny, od samego początku. Były to niejednokrotnie zaledwie nieśmiałe przypuszczenia i znaki zapytania, stawiane zwłaszcza w związku z tajemnicą Słowa wcielonego. Już w pierwszych wiekach Kościoła niektóre grupy wierzyły, że Mękę Syna Bożego w jakiś sposób podzielała cała natura Boga, zwłaszcza zaś osoba Ojca (patripasjanie, teopaschici). Pomimo odrzucania tego poglądu przez Kościół zasadnicza myśl nie zaniknęła, zajmując często wyraz w pobożności ludowej i sztuce religijnej.

Szczególne znaczenie posiada pod tym względem orzeczenie V Soboru Powszechnego (553), wyrażone przy pomocy formuły zbliżonej do tzw. teopaschizmu: „jeden z Trójcy” (Syn Boży) cierpiał i umarł na krzyżu na ludzkim ciele, „według ciała” (*sarki*)<sup>16</sup>. Formuła ta

<sup>15</sup> N. Bierdiajew, *Vérité et révélation*, Paris 1954, 60; tenże, *Problema czelowieka. K postrojeniju christianskoj antropologii*, Put' 12 (1936) nr 50, 3—26. Por. także K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Genève 1956; E. Floris, *Divinité et humanité de Dieu*, EThR 43 (1968) 159—177; J. Bosc, *K. Barth et l'humanité de Dieu, tamże*, 179—185; B. Bro, *Dieu seul est humain*, Paris 1973 (tłum. pol. *Tylko Bóg jest ludzki*, Warszawa 1976).

<sup>16</sup> Sobór Konstantynopolski II uczy, że „ukrzyżowany w ciele (*ton estauroménon sarki*) Pan nasz Jezus Chrystus był prawdziwym Bogiem, Panem chwały i jednym z Trójcy” (DS 432). We wczesnym nauczaniu magisterium Kościoła z jednej strony odrzucony jest pogląd teopaschitów w różnych jego odcieniach (por. DS 166, 196, 197, 293, 294, 300), z drugiej strony przyjęta została formuła wyrażająca myśl, że Boski Logos cierpiał „według ciała” (*sarki*; por. DS 263, 401, 423, 432, 801).



została skierowana przeciwko chrystologicznym poglądom przedstawicieli szkoły antiocheńskiej. Utrzymywali oni, że niecierpielność i nieśmiertelność są przymiotami natury Bożej i stąd Syn Boży nie mógł cierpieć i umrzeć; podmiotem cierpienia mógł być jedynie Jezus, syn Maryi, a nie Boski Logos<sup>17</sup>. Sobór natomiast stanął na stanowisku, iż „podmiotem” cierpienia i śmierci Chrystusa było Jego człowieczeństwo hipostatyczne zjednoczone ze Słowem Bożym<sup>18</sup>.

Nauka wspomnianego soboru była odzwierciedleniem poglądu niektórych Ojców Kościoła wschodniego. Jakkolwiek uznawali oni w zasadzie aksjomat o niecierpielności (*apatheia*) Boga, z drugiej jednak strony nie wahali się mówić o Jego tajemniczym cierpieniu. Świadomość Bóstwa Chrystusa nie zdołała powstrzymać niektórych z nich od zadumy nad niepojętym cierpieniem Wcielonego Logosu. Już Orygenes usiłował przełamać twierdzenie o czystej *apatheia tou theou*, kiedy rozważając o cierpiącym na krzyżu Synu Bożym odważył się wypowiedzieć następujące słowa: „być może także Ojciec nie jest bez *pathos*?”<sup>19</sup>. Wyrażenie *ho pathon Theos* pochodzi od św. Grzegorza z Nazjanzu, który przy jego pomocy wyraził myśl o przejściu przez mękę Istoty, z natury nie podlegającej cierpieniu<sup>20</sup>. O cierpieniu Wcielonego Syna Bożego, posunięty aż do ostatecznego огоłocenia i unieżenia w śmierci krzyżowej mówi św. Cyryl Aleksandryjski. Myśl o „cierpieniu” i „śmierci Boga” pojawia się także u św. Jana Chryzostoma i Maksyma Wyznawcy<sup>21</sup>. Leoncjusz z Jerozolimy pisze: „Mówi się, że Logos cierpiał według osoby. Do swojej hipostazy bowiem przyjął On cierpieliwą (ludzką) naturę obok swej własnej niecierpieliwej natury; co można twierdzić o (ludzkiej) naturze, można także twierdzić o osobie”<sup>22</sup>. Według myśli Ojców, przymioty Boskiej natury (niecierpieliwość, niezmiennność) nie wiążą w absolutny sposób osobowej (hipostatycznej) egzystencji Boga. Tak więc formuła teopaschiańska przyjęta na Soborze

<sup>17</sup> Jest to stanowisko tzw. ścisłych diofizyków, czyli tych teologów, którzy przyjęli wprawdzie orzeczenie Soboru Chalcedońskiego, lecz równocześnie trzymali się kurczowo chrystologii antiocheńskiej (Teodoret z Cyru, Gennadiusz z Konstantynopola, Macedoniusz).

<sup>18</sup> Por. J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974, 34, 155.

<sup>19</sup> *In Mt* 17, 17.

<sup>20</sup> Grzegorz z Nazjanzu, *Or.* 17 (PG 35, 980); *Or.* 38 (PG 36,325). Por. Cyryl z Aleksandrii, *De incarn. Verbi* (PG 75, 1417).

<sup>21</sup> Por. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, 58–59; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 247. W dyspacie z Pyrrhusem św. Maksym skoncentrował swą refleksję na agonii Jezusa w Getsemani. Por. F. M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris 1979.

<sup>22</sup> *Adv. Nest.* VIII, 9 (PG 86, 1768).

Konstantynopolskim II głównie od św. Cyryla Aleksandryjskiego znalazła już wcześniej mocne zakorzenienie w teologii wschodniej<sup>23</sup>.

Trudno dziwić się temu, że szokujące niejednokrotnie sformułowania Ojców o „Bogu, który przeszedł przez Mękę” były różnie interpretowane przez teologów. Starano się dowieść, że wspomniane cierpienie nie jest w sensie ścisłym nawet indywidualną ludzką męką, lękiem i słabością (Mt 27,46) Chrystusa, ile raczej czymś ponoszonym w imieniu całej natury (*hyper apases phýseos*), potrzebującej wyzwolenia od grzechu i skażenia<sup>24</sup>. Nie byłoby to zatem właściwie cierpienie Logosu, gdyż wszelka ludzka słabość musiała być obca Chrystusowi jako Bogu<sup>25</sup>. Wydaje się jednak, że tego rodzaju interpretacja wypowiedzi niektórych Ojców greckich zbyt uwarunkowana jest kategoriami myślenia opartego na utartych przesłankach filozoficzno-teologicznych, podkreślających niezmiennność i niecierpiętlivość Boga. Nie jest to jedyna możliwa perspektywa w rozumieniu Boga<sup>26</sup>. Myśl wschodnia posiada większą zdolność dostrzegania w Bogu współistnienia przeciwieństw. Co wydaje się według ludzkiego odczucia nieprzezwyčajalną antynomią, w Bogu stanowi jedno. Obraz „cierpiącego Boga” jest dla mentalności wschodniej znacznie bliższy niż dla zachodniej. Jego wpływ dostrzegalny jest także w teologicznym myśleniu chrześcijaństwa wschodniego. Cierpienie w Bogu może być jedynie cierpieniem pochodzącym z miłości<sup>27</sup>. W tym świetle należałoby rozumieć zasadniczą intuicję Ojców greckich, którzy nie wahali się mówić o „Bogu, który przeszedł przez Mękę”, *ho pathon Theos*.

W świetle tradycji wschodniej Męka Chrystusa nie jest nigdy

<sup>23</sup> Zwolennikami tej interpretacji byli w VI w.: mnich Jan Maksentios, Jan Grammatikos, Efrem z Antiochii, Anastazjusz z Antiochii, Eulogiusz z Aleksandrii, Teodor z Raithu. Por. J. Meyendorff, *dz. cyt.* 34. Myśl tę rozwijali także niektórzy hymnografowie bizantyjscy (Romanos Melodios, Józef Hymnograf) pisząc o „Bogu przyjmującym śmierć”. Por. T. Spassky, *La Pâque de Noël*, *Irenikon* 30 (1957) 302—303. Tekst z prawosławnej liturgii tzw. niedzieli ortodoksji mówi: „...Chryste, Boże, Tyś ciałem zechciał wstąpić na krzyż, by stworzenie Twe... wybawić”.

<sup>24</sup> Cyryl Aleks., *Quod unus sit Christus* (PG 73, 1325).

<sup>25</sup> W. Huber, *Passa und Ostern*, Berlin 1969, 193. Por. P. Meijering, *Some Reflections on Cyril of Alexandria's Anthropomorphism*, *NThT* 28 (1974) 297—301; tenże, *God-Being-History. Studies in Patristic Philosophy* (Irenaeus, Arius, Athanasius, Gregory Nazianzen and Cyril of Alexandria, Amsterdam 1975).

<sup>26</sup> Por. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechischphilosophischer und christlicher Gotteslehre*, München 1974; H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, w: *MySal III/2*, 143—154; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969.

<sup>27</sup> Por. L. Gillet, *art. cyt.*, 239—254; P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu* 33—34, 104;.

męką Jezusa-Człowieka czyli męką samego człowieczeństwa Boga wcielonego. Mocą Wcielenia jest ona nierozdzielnie związana z osobą Syna Bożego, w której Bóstwo i człowieczeństwo zachowują całą swoją pełnię. Człowieczeństwo Wcielonego Słowa było od pierwszego momentu przeniknięte ukrytą chwałą niewidzialnego Bóstwa. Dzięki przyjętej naturze ludzkiej Syn Boży mógł prawdziwie cierpieć i umrzeć „według ciała”. Wschód chrześcijański odrzucił herezję patrypasjanizmu, posuwającą się do twierdzenia, że Ojciec cierpiał na krzyżu. Stanowczo jednak obstaje przy twierdzeniu, że Męka Chrystusa nie może być męką samej natury ludzkiej. Uważa, że pogląd taki byłby ustępstwem na rzecz nestorianizmu<sup>28</sup>. Męka Chrystusa odnosi się do Osoby Syna nierozdzielnie związanej z cierpiętliwą naturą ludzką. Tutaj właśnie chrystologia prawosławna ukazuje doniosłość nauki o wzajemnym przenikaniu się właściwości obydwu natur (*perichoresis, communicatio idiomatum*).

Już wcielenie oznaczało dla Syna Bożego uniżenie i kenozę — w trudnym do sprecyzowania sensie tego słowa. Jest to uniżenie rzeczywiste, chociaż ukryte, być może nawet głębsze aniżeli to, które dokonało się w śmierci na krzyżu. Głębię tego uniżenia dostrzegał nurt teologii kenotycznej, rozwijanej od XVI w., zwłaszcza zaś w XIX i XX w. przez przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich<sup>29</sup>. Wszyscy oni pochylają się z głęboką czcią przed niewymownym misterium kenotycznego uniżenia Syna Bożego we Wcieleniu, które ukazuje chrześcijański hymn zachowany w Flp 2, 5—11 oraz wiele wypowiedzi Ojców Kościoła. Uniżenie to odsłania jakieś nowe oblicze Boga, trudne do pojęcia w świetle utartych kategorii teologicznych (zwłaszcza o niezmienności Boga). Jego sens można dostrzec dzięki biblijnej idei Boga jako miłości, która jedynie potrafi zniżyć się i zrównać, nie zatracając bynajmniej Jego tożsamości. Teologia kenotyczna nie waha się dlatego mówić o rzeczywistym samowyrzeczeniu się przez Boga należnej Mu chwały, o Jego kenozie i ogołoceniu. Bóg jest na pierwszym miejscu nie tyle „absolutną mocą”, ile „absolutną miłością”, której suwerenność i wolność ujawniają się nie w trzymaniu się swego dobra, lecz w wyrzeczeniu, rezygnacji, samoograniczeniu i udzielaniu się innym. W uniżeniu

<sup>28</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, 247 przyp. 67; J. Nowosielski, *Mistagoga malowanego wyobrażenia Ukrzyżowania Pańskiego*, Znak 16 (1964) 1483.

<sup>29</sup> Por. na ten temat (wraz z obszerną literaturą) następujące opracowania: E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5—11*, ZThK 47 (1950) 313—360; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zollikon 1953, 196—199, 205 nn.; P. Henry, *Kénose*, DBS V (1957) 7—161; P. Althaus, *Kenosis*, RGG III, 1245; R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testament*, w: *Mysterium salutis*, t. III/1, 309—322; H. U. v. Balthasar, dz. cyt., 143—154; M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977.

i bezsilności wcielonego i ukrzyżowanego Syna Bożego ujawnia się w paradoksalny sposób wszechmoc Boga. Nie przypadkiem św. Jan łączy uwielbienie Chrystusa ze śmiercią i podwyższeniem na krzyżu. W największym uniżeniu dostrzega on już początek uwielbienia i chwały Syna Bożego (J 12,23.32). Tu jego miłość ujawniła się w pełni i osiągnęła swój Boski kres — miłość „do końca” (J 13,1). Zdolność rezygnacji z „postaci Bożej” (*morphè theou*) jest zarazem jakimś niepojętym wyrazem boskiej wolności w rozporządzaniu sobą. Boska „moc” i chwała są takie, że zawierają w sobie możliwość wyrzeczenia się i uniżenia, posuniętego aż do ostateczności. Kenoza Syna Bożego świadczy o tym, że Bóg może uczynić to, co uczynił nie przestając być Bogiem; leży to niejako w samej Jego naturze. Okazuje się przez to większym, bogatszym i bardziej suwerennym niż skłonna jest uznać to nasza ludzka logika. Jedynym wyjaśnieniem jest absolutna miłość Boga, która sprawia, że uniżenie i posłuszeństwo nie muszą być Mu obce. Takim właśnie uniżeniem jest Wcielenie, skierowane do całkowitego wyrzeczenia w śmierci krzyżowej. Św. Cyryl Aleksandryjski odważył się nawet mówić o „szczęśliwej winie” — nie dla nas ludzi, lecz dla samego Syna Bożego, która dała Mu możliwość dojścia przez uniżenie do nowej chwały<sup>30</sup>.

Nie bez powodu Nowy Testament wspomina o „Baranku zabitym od założenia świata” (Ap 13, 8; por. 1 Pt 1, 19—20). Mowa jest tu o jakimś wiecznym wymiarze historycznej krwawej ofiary na krzyżu (por. Ap 5, 12), który w pewien sposób dotyka także Jego Boskiej egzystencji<sup>31</sup>. Nie chodzi tu bynajmniej o niebiańską ofiarę, niezależną od wydarzenia na Golgocie. Z drugiej strony nie jest to tylko trwanie „ofiarniczego stanu” Chrystusa zmartwychwstałego, jak uczyli teologowie ze szkoły francuskiej. Jest to odwieczny wymiar ofiary krzyżowej, który przenika całe dzieje stworzenia. Misterium Krzyża Chrystusa obecne jest w stworzeniu „od założenia świata”. U jego źródła znajduje się ofiarna miłość Ojca, Syna i Ducha Świętego. W rozważaniach niektórych kenotyków pojawia się dlatego myśl, iż kenoza Syna jest równocześnie prawdziwą kenozą Ojca i Ducha Świętego. Nie jest to wprawdzie — jak wyjaśniał S. Bułgakow — kenoza Trójcy immanentnej, lecz Trójcy działającej w ekonomii zbawienia. Był przekonany, że właśnie taką prawdę przekazują Ewangelie, w których nie ma miejsca na żaden doketyzm. W cierpieniu Chrystusa biorą udział, w niepojęty sposób, wszystkie osoby Trójcy Świętej<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *De Trinitate* 5 (PG 75, 968). Por. także Jan Chryzostom, *In Ephes.* I (PG 62,14).

<sup>31</sup> H. U. v. Balthasar sądzi, że myśl tę wyraża także *sublime altare tuum* z rzymskiego kanonu mszalnego (*dz. cyt.*, 154).

<sup>32</sup> Zob. wyżej przyp. 6. Ponadto L. Zander, *Bóg i mir. Mirosoziercanije otca Sergija Bułgakowa*, Paryż 1948, t. I, 137; t. II, 104—105.

Mimo napotykanych trudności i oporów nurt teologii kenotycznej wciąż znajduje żywy oddźwięk w myśleniu i pobożności chrześcijan. Świadczy to, iż wyraża on coś z niezbywalnej prawdy wiary chrześcijańskiej<sup>33</sup>. Jezus Chrystus wziął na siebie całe ludzkie cierpienie. Ukrzyżowanie sięga poza wymiary czasu, w wieczną terażniejszość Boga. Cierpienie Syna dosięga — w nieznaney nam ludziom mierze — także Ojca i Ducha Świętego. Nie bez podstaw tradycja chrześcijańskiego Wschodu nazywa Ducha Świętego „świadkiem Męki” Chrystusowej<sup>34</sup>. Nie jest to świadek obojętny i nieporuszony. To właśnie „przez Ducha wiecznego (Chrystus) samego siebie nieskalanego ofiarował Bogu” (Hbr 9,14). W wieczności Bożego życia męka Wielkiego Piątku oraz radość Zmartwychwstania stanowią jedną niepodzielną całość. Poprzez cierpienie Bóg przewycięża cierpienie, poprzez śmierć niszczy dzieło śmierci. Cierpienie Boga nie jest sprzeczne z Jego chwałą i szczęściem. Jest to cierpienie przemienione i pełne Bożego światła.

Wola Boga i ludzka wola Chrystusa różnią się wprawdzie między sobą, ale równocześnie wzajemnie przenikają. Wynika to z unii hipostatycznej Bóstwa i człowieczeństwa. Cierpienia Chrystusa nie można oddzielać od Jego boskiej woli. Chrystus mówi o sobie: „ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Dlatego również Ojciec uczestniczy w cierpieniu Syna. Nie może pozostać na nie obojętny. Wydaje się, że doktryna o boskiej niecierpietliwości, podobnie jak i Jego niezmienności, jest owocem filozofii, która nie czyni zadość wymogom chrześcijańskiego objawienia.

### 3. Bóg objawiony przez Jezusa Chrystusa

Refleksja nad tajemnicą Wcielenia i Krzyża wymaga nie tylko gruntownej rewizji tradycyjnego języka teologicznego, ale również samego sposobu myślenia o Bogu. Jedną z największych przeszkód, nie pozwalających przyjąć idei cierpienia w Bogu, są przesłanki zaczerpnięte z filozofii arystotelesowskiej. Zakłada się z góry, że Bóg w swoim wiecznym, niezmiennym i szczęśliwym bycie nie może cierpieć. Jest istotą ze wszech miar doskonałą, której obca jest wszelka niedoskonałość. Ponieważ cierpienie jest niedoskonałością, dlatego istota Boga wyklucza wszelkie cierpienie. Mamy tu do czy-

<sup>33</sup> Spośród teologów reprezentujących tradycje anglikańskie por. P. T. Forsyth, *The Person and Place of Christ*, London 1909, 271 n. (na ten temat: K. Rosenthal, *Die Bedeutung des Kreuzesgeschehens für Lehre und Bekenntnis nach Peter Taylor Forsyth*, KD 7, 1961, 237—259); W. Temple, *Christus Veritas*, London 1924, 262 nn.

<sup>34</sup> Por. E. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris 1971, 200. Epikleza liturgii syryjskiej (*Const. Apost. VIII*) nazywa Ducha Świętego „świadkiem cierpień Pana Jezusa”.

nienia z logiką dyskursywnego rozumu. Logika miłości (Pascalo-wskie „racje serca”) nie ma tu nic do powiedzenia. Z doskonałości natury Boga wyprowadza się wniosek o Jego niecierpiętlivości, bardzo sprawnie rozprawiając z twierdzeniem przeciwnym.

Ważnym ogniwem w tradycyjnym rozumowaniu przeciwko pojęciu cierpienia Boga jest twierdzenie o Jego niezmienności. Stąd wyprowadza się przekonanie, iż Bóg musi pozostać poza zasięgiem wrażliwości na cierpienie, które zawsze jest oznaką niedoskonałości. Gruntowna analiza pojęcia niezmienności wymagałaby znacznie więcej miejsca niż na to pozwalają szczupłe ramy artykułu. Wydaje się, że pojęcie niezmienności obdarzono zbyt wielkim zaufaniem w teologii. Tajemnicy Boga nie można wyrazić bez reszty zarówno przy pomocy pojęcia ruchu jak i bezruchu (*immobilitas*). Bóg jest pełnią życia, którą Ojcowie Kościoła porównywali obrazowo z niewyczerpaną pełnią źródła świeżej wody (*plenitudo fontalis*). Nie jest to życie zakrzepłe i skamieniałe, gdyż wówczas musiałoby być zaprzeczeniem samej istoty życia w jego nieustannej nowości, stawaniu się i dynamizmie. Życia tego nie może wyrażać pojęcie niezmienności, które należałoby — jak to czyni dzisiaj wielu teologów — połączyć raczej z biblijnym pojęciem wierności Boga raz danym obietnicom<sup>35</sup>. Jeżeli zatem tak nieadekwatne jest pojęcie boskiej niezmienności, to równie kruche jest także pojęcie niewrażliwości Boga. Obydwie kategorie myślenia domagają się uważnej reinterpretacji.

Czy da się ocalić ontologiczny realizm Wcielenia, jeżeli trzymać się będzie kurczowo pojęcia niezmienności Boga? Czy o głębi tego realizmu nie świadczy samo biblijne słowo mówiące o „stawaniu się” w odniesieniu do Syna Bożego? Są to pytania, nad którymi nie można przejść z lekkim sercem. Co oznaczają więc słowa, że Bóg „stał się” człowiekiem? Czy tylko tyle, że przemiana dotknęła człowieka w konkretnej postaci Jezusa z Nazaretu? Czy wskutek Wcielenia nie „przydarzyło” się coś również samemu Bogu? Czy owo „stanie się” człowiekiem nie dosięgło także Jego najbardziej wewnętrznej istoty? Warto poświęcić tym pytaniom nieco więcej uwagi.

Teologia powinna wyraźnie dostrzegać ów tajemniczy moment **s t a w a n i a** się wcielonego Syna Bożego. Z woli Ojca musiał On stać się tym, kim w najgłębszej rzeczywistości już był od wieków (por. J 17,5; Flp 2,6). Nie należy dopatrywać się sprzeczności w takim stwierdzeniu. Podkreślając moment stawania się nie narusza się bynajmniej ontycznej tożsamości Chrystusa. Są to raczej dwa oblicza bądź dwa aspekty jednej i tej samej rzeczywistości. Rezygnacja z „postaci Bożej” i przyjęcie „postaci sługi” wraz ze wszystkimi następstwami tego aktu nie powoduje wcale żadnej alie-

<sup>35</sup> Zob. wyżej przypis 26.

nacji w życiu trójjedynego Boga. „Bóg jest wystarczająco Boski, aby przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie stać się w prawdziwym sensie słowa (a nie tylko pozornie) tym, czym jest On już jako Bóg”<sup>36</sup>. Nie można, jak słusznie zauważył K. Barth, chcieć być mądrzejszym od samego Boga i twierdzić, że jest to nie do pogodzenia z naturą Boską<sup>37</sup>. W ten sposób uwolniwszy się od apriorycznych założeń, lepiej można będzie wyrazić paradoksalny charakter chrześcijańskiej wizji Boga, który „w sobie samym Niezmienny może s a m być zmienny w i n n y m”<sup>38</sup>.

Na pytanie czy Bóg może czymś stać się, Nowy Testament odpowiada: „A Słowo stało się ciałem” (*kai ho logos sarx egéneto*: J 1, 14). Tradycyjna teologia typu szkolnego usiłowała ominąć powstające trudności. Sławiła ona przede wszystkim niezmiennność Boga oraz Jego odwieczną i nieskończoną pełnię bytu. Traktat *De Deo uno et trino* pozostawał bez żadnej korelacji do prawdy głoszonej w trakcie *de Verbo incarnato* — o Słowie, które stało się ciałem. Mówiąc o Wcieleniu wyjaśniano co najwyżej, że wszelkie stawanie się i zmiana są jedynie po stronie rzeczywistości stworzonej. Zmiana zaistniała jedynie w przyjętym przez Słowo człowieczeństwie, nie zaś po stronie wiecznego i niezmiennego Logosu. Logos Boży przyjmuje to, co jako rzeczywistość stworzona zawiera w sobie moment stawania się, a więc ludzką naturę Jezusa. Stawanie się i dzieje nie dotyczą niezmiennego Boga.

Tego rodzaju interpretacja wydaje się niewystarczająca. Przechodzi ona zbyt powierzchownie wobec realizmu Wcielenia oraz całego misterium Chrystusa. Nie bierze wystarczająco poważnie słów Pisma mówiących o tym, że Słowo stało się człowiekiem. Dzieje i stawanie się, początek, czas, śmierć i spełnienie tego Człowieka w jego pełnej ludzkiej rzeczywistości są własnymi dziejami Logosu, ludzki czas Jego czasem, ludzka śmierć śmiercią nieśmiertelnego Boga. Rzeczywistość stworzona wraz ze swoim stawaniem się staje się rzeczywistością samego Słowa Bożego. Prawda o niezmienności Boga nie może przesłaniać 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 zatem stać się zmienny w kimś innym. Wieczny Logos może stać się kimś, może zmienić się w innym. „A Słowo stało się ciałem” (człowiekiem). W stwierdzeniu tym przejawia się pewna dialektyka, antynomia i dwoistość. Tylko w ten sposób, zachowując

<sup>36</sup> H. U. v. Balthasar, *dz. cyt.*, 274.

<sup>37</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1: *Die Lehre von der Versöhnung*; Zöllikon-Zürich 1953, 203.

<sup>38</sup> „Der an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein” (K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 219).

tę dwoistość bez podporządkowania jednego aspektu drugiemu, można wyrazić pełną prawdę o Bogu <sup>39</sup>.

Nie wystarczy powiedzieć, iż zmiana i stawanie się dokonują się tylko po naszej stronie, w obrębie rzeczywistości stworzonej, w człowieczeństwie Chrystusa. Jego ludzkie stawanie się, czas i przestrzeń, początek i spełnienie — wszystko to jest stawaniem się i dziejami samego Boga. Prawdy tej nie wolno przeoczyć ani przemilczeć, gdy mówi się o pełnej i niepominiejszej naturze ludzkiej Bożego Logosu. Nie można przykrywać Boskiej treści Ewangelii do wymogów ontologii ludzkiego myślenia. W tym wypadku ontologia musi poddać się wymogom prawdy ewangelicznej <sup>40</sup>. Tajemnica Wcielenia Słowa i Paschy Chrystusa musi pozostać tajemnicą. Nie wolno jej osądzać w świetle samej logiki ludzkiego myślenia. Nie mieści się ona w granicach rzeczywistości stworzonej, w przeciwnym razie przestałaby być tajemnicą. Tajemnica ta ma swoje korzenie w samym Bogu, który będąc w sobie samym (w swej ostatecznej rzeczywistości) niezmienny może jednak stać się czymś skończonym i zmienić się w innym.

Misterium Chrystusa, jak każda inna tajemnica wiary, posiada charakter antynomiczny i paradoksalny. Największe uniżenie (*kénosis*) Boga w Chrystusie stało się początkiem Jego wywyższenia. Jednego aspektu nie można oddzielić od drugiego, bez uszczerbku dla obydwu. Tego rodzaju paradoksów jest znacznie więcej. Czy paradoksem nie jest chrześcijańska nauka o jedności Boga w Trójcy Świętej? Podobnie teologia Wcielenia i Paschy Chrystusa uczy, że niezmiennność Boga nie jest Jego jedyną cechą. W swej niezmienności może On prawdziwie stać się człowiekiem, w określonym czasie i przestrzeni. Ta możliwość stawania się nie jest czymś negatywnym, jak byśmy skłonni byli przypuszczać. Jest to cecha całkowicie pozytywna, oznaka Jego największej doskonałości, a nie potrzeby i braku. Tak oto *Deus semper maior* okazuje się równocześnie jako *Deus semper minor*. Jego doskonałość byłaby mniejsza, gdyby nie mógł stać się mniejszy niż jest. W ten sposób odsłania się nowe oblicze Boga w Chrystusie, które bynajmniej Go nie pomniejsza, lecz ukazuje Jego prawdziwą wielkość. Odsłania uniżenie i stawanie się, *kénosis* i *génésis* samego Boga w Chrystusie.

Czysto racjonalna ontologia, jak trafnie zauważa K. Rahner, nie jest zdolna przeczuć takiej wielkości Boga ukrytej w tego rodzaju „ontologicznej ostateczności” <sup>41</sup>. Nie jest w stanie pojąć, że Bóg dysponuje cudowną wolnością w stosunku do samego siebie. Ona właśnie daje Mu możliwość stania się kimś innym, skończo-

<sup>39</sup> O roli antynomii w mistycznej tradycji chrześcijaństwa wschodniego por. W. Hryniewicz, *art. cyt.*, kol. 746—747.

<sup>40</sup> K. Rahner, *dz. cyt.*, 219.

<sup>41</sup> *Tamże*, 220.



nym i mniejszym, możliwość unżenia i ogołocenia samego siebie, a nawet cierpienia. U Boga jednak nawet to unżenie posiada charakter stwórczy. Przyjmując ludzką rzeczywistość za swoją własną, tworzy ją. Może poniekąd wyjść z samego siebie jako udzielająca się pełnia dobra. Dlatego św. Jan określił Boga jako osobową Miłość, która może udzielać samej siebie i tworzyć swoje własne dzieje w ludzkiej rzeczywistości. Miłości tej nie jest obce nawet cierpienie. Niektórzy filozofowie wielkiej miary skłonni są przyznać, że przypisywanie pewnego cierpienia Bogu nie jest wcale sprzecznością. Na kilka lat przed śmiercią J. Maritain opowiedział się niedwuznacznie za możliwością Bożego cierpienia. Idea niewrażliwego Boga, zauważa on, staje się jedną z przyczyn odrzucania Jego istnienia w ogóle<sup>42</sup>.

Zdolność do cierpienia nie jest wcale brakiem i niedoskonałością. Wręcz przeciwnie — jest wyrazem doskonałości, zdolności do wyjścia ze siebie, miłości ku stworzeniom, nie naruszających absolutnej pełni bytu Stwórcy. Sensownym wydaje się wprowadzenie rozróżnienia między porządkiem bytu a porządkiem relacji osobowych. Cierpienie w Bogu dotyka tego drugiego wymiaru, jako nieodłączny element Jego stwórczej, osobowej i udzielającej się miłości, która może zawsze spotkać się z odmową ludzkiej wolności. Cierpienie nie należy do samej istoty Boga. Wynika ono z wolnej decyzji Boga stwarzającego i udzielającego się stworzeniom rozumnym i wolnym. Jest skutkiem Jego osobowej miłości, ogarniającej wszystkie stworzenia. Jeżeli istnieje w Bogu cierpienie, jest to cierpienie Boga-Miłości.

Doskonałość natury Bożej nie wyklucza wszelkiego cierpienia, zwłaszcza zaś cierpienia aktywnego, przyjętego dobrowolnie. W ludzkim rozumieniu cierpienie jest ograniczeniem, pozbawieniem jakiegoś dobra, gwałtem zadany wbrew woli danej osoby. Człowiek cierpiący „ponosi” wtedy cierpienie, jest mu poddany niejako od zewnątrz. Nie o takie cierpienia chodzi jednak w odniesieniu do Boga. Wieczny i nieskończony Bóg nie może doznawać tego rodzaju cierpienia, które byłoby Mu niejako zadane od zewnątrz i które naruszałoby Jego doskonałość. Chodzi jedynie o cierpienie, które przyjmuje On ze swojej własnej inicjatywy, dobrowolnie, spontanicznie, z miłością. Takie cierpienie świadczy o jego doskonałości i pełni bytu. Według trafnego sformułowania L. Gilleta, „miłość Boża dobrowolnie stwarza swoje własne brzemię”<sup>43</sup>. W ten sposób Bóg może cierpieć nie naruszając w niczym własnej

<sup>42</sup> J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, RThom 69 (1969) 5—27. Podejmuje on m. in. próbę reinterpretacji twierdzenia św. Tomasza z Akwinu: „tristari de miseria alterius non competit Deo” (*STh* I, q. 21, a. 3) i uznaje je za niezadowalające.

<sup>43</sup> L. Gillet, *art. cyt.*, 252.

doskonałości. Jeżeli jest Miłością, to jakże przyjąć, że miłość ta byłaby nie do zranienia! Trudno pogodzić się z myślą, że ludzkie cierpienie, zło i grzech nie dosięgają Boga w Jego „nieporuszonym” i wiecznym bycie. Jeśli jest w Nim cierpienie, to musi ono przenikać całe Jego jestestwo. Nie może pozostać czymś przypadłościowym i marginalnym w stosunku do Jego radości i szczęścia.

Nie jest rzeczą łatwą zrozumieć, w jaki sposób cierpienie może współistnieć w Bogu największym szczęściem i radością. Być może należałoby odwołać się w tym momencie do jakichś najbardziej subtelnych przeżyć ludzkich, zwłaszcza tych, które stały się udziałem ludzi świętych. Z ich wyznań wynika, że nie zawsze cierpienie wyklucza radość, że możliwa jest jakaś wyższa synteza tych dwóch stanów ducha, którą można raczej przeczuwać niż wyrozumować. Bóg nie cierpi z pewnością tak, jak cierpi człowiek, gdyż istnieje i miłuje inaczej niż ludzie: „wasza miłość do chmur na świtaniu albo do rosy, która prędko znika” (Oz 6,4). Nie jest to cierpienie dla samego cierpienia. Wynika ono z miłości oraz z ryzyka ludzkiej wolności, wezwanej do uczestnictwa w Bogu. Cierpienie ludzi staje się Jego cierpieniem.

Wydaje się, że nie całkiem słusznie E. Schillebeeckx zarzuca J. Moltmannowi, wybitnemu teologowi ewangelickiemu, iż usiłuje rozwiązać problem cierpienia „uwieczniając” je w samym Bogu<sup>44</sup>. Idea cierpienia Boga nie pojawia się u niego jedynie jako zabieg interpretacyjny, którego celem jest, jak sugeruje wypowiedź Schillebeeckxa, nadanie cierpieniu pewnego blasku. Trudno byłoby przyjąć, że głęboka intuicja ewangelickiego teologa opiera się jedynie na prostej fikcji jurydycznej — na przypisaniu Bogu tego, co niesprawiedliwość ludzka uczyniła z Jezusem. Gdyby tak było, mielibyśmy jedynie do czynienia z nowym wydaniem dawnej teorii penalnej w nauce o odkupieniu, utożsamiającej Jezusa ze wszystkimi grzesznikami po to, aby Ojciec mógł Go potępić jako wcielenie „grzechu” (Kalwin). Schillebeeckx interpretuje poglądy Moltmanna w tym właśnie kierunku; Bóg utożsamił Jezusa z grzesznikami i wszystkimi cierpiącymi, sam Go odłączył jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Cierpienie Jezusa trzeba wtedy przypisać samemu Bogu. W Nim szuka się przyczyny bądź racji cierpienia i śmierci Jezusa. Byłby to dla soteriologii chrześcijańskiej jakiś fałszywy tor myślenia<sup>45</sup>. Jeżeli Moltmann rzeczywiście daje powody do takiej interpretacji, to jego intuicja o Bogu cierpiącym, „Bogu ukrzyżowanym” opiera się — przynajmniej w tym punkcie — na trudnych

<sup>44</sup> E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania. Pytania wyrastające z ludzkiego cierpienia*, Znak 29 (1977) 291.

<sup>45</sup> Dotykając tego zagadnienia Schillebeeckx odwołuje się do opracowania T. Bavela, *De lijdende God*, Tijdschrift voor Theologie 14 (1974) 131—150

do przyjęcia postawach jurydycznych, zbliżających się niebezpiecznie do pewnej fikcji o charakterze prawnym. Trudno rozstrzygnąć, czy wspomniany kierunek myślenia jest dla Moltmanna j e d y n y m czynnikiem skłaniającym go do mówienia o cierpiącym Bogu. Jeżeli tak, to rzeczywiście byłaby to podstawa zbyt krucha. Wydaje się, że jest w jego myśleniu jeszcze inny wątek, który lepiej usprawiedliwia głęboką intuicję o Wielkim Współcierpiącym, pełnym troski o zbawienie ludzkości.

Moltman przyznaje, że zaskakujący wzrost w rozumieniu Boga dokonał się w nim pod wpływem refleksji nad teologią Krzyża. Nie wystarczy zastanowić się nad tym, co krzyż Chrystusa oznacza dla Kościoła, dla całokształtu życia ludzkiego i dla teologii. Trzeba także pytać, co oznacza on dla samego Boga. Czy będąc Bogiem jest On niezdolny do cierpienia i obojętny na los swojego Syna? Jeżeli cierpienie Chrystusa w niczym Go nie dosięga, to dlatego nazywa się Go miłością? Jeżeli zaś jest z istoty swej obojętny i niezdolny do miłości, wówczas pozostaje „uboższy od każdego człowieka, który potrafi kochać i cierpieć”. Bóg zakochany wiecznie w sobie samym, nieczuły na cierpienie innych byłby, zdaniem ewangelickiego teologa, „absurdem, pogańskim bożkiem”<sup>46</sup>.

Wydaje się, że ten tok myślenia rozwija się niezależnie od jakiegokolwiek fikcji o charakterze jurydycznym. Wyrasta ono z szeregu pytań o charakterze egzystencjalnym. Jego podstawą jest przekonanie, że Bóg był prawdziwie obecny w męce i śmierci Jezusa. Oznacza to jednak równocześnie, że męka Jezusa musiała być obecna w samym Bogu. Jest to relacja dwustronna. Prawdziwa obecność Boga w męce Jezusa wymaga obecności męki w Nim samym. Krzyż Chrystusa otwiera dostęp do tajemnicy wewnętrznego cierpienia Boga.

Zastanawia fakt, że stanowisko Moltmanna zbiega się w tym punkcie z zasadniczą linią dociekań jednego z największych teologów prawosławnych naszego wieku, S. Bułakowa, który — jak wspomniałem — również przejął się myślą o uczestnictwie Boga w cierpieniu Chrystusa. Zarówno u Bułakowa (†1944), jak i u Moltmanna wizja krzyża prowadzi do głębszego rozumienia życia Trójcy Św. Moltmann mówi wręcz o „trynitarnej teologii krzyża”<sup>47</sup>. Poprzez śmierć Chrystusa Bóg wydaje siebie samego na ofiarę, zespała się najgłębiej z ludźmi aż do stanu opuszczenia i kenozy. Jest to solidarność Boga z ludźmi i wśród ludzi, solidarność cierpienia, pojętego nie jako brak i niedoskonałość, lecz jako nieodłączny element samego bytu Boga, który zachowuje niepojętą zdolność do

<sup>46</sup> J. Moltmann, *Dlaczego jestem chrześcijaninem*, Znak 31 (1979) 543. Por. wyżej przypis 5.

<sup>47</sup> *Tamże*, 544.

współcierpienia z ludźmi. Mówiąc językiem obrazowym, każde cierpienie ludzkie znajduje w Bogu jakiś trudny do określenia oddźwięk. Nie pozostaje on na nie obojętny i nieczuły. „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Tego rodzaju rozumienie Boga odzyskuje i ocala jakieś okrucieństwa prawdy zawarte w panteizmie: „nic nie jest z Boga wyłączone, jeśli Bóg doświadczył nawet krzyża Chrystusowego”<sup>48</sup>. W ten sposób ukazuje się tym pełniej bieżący Bóg, który pozostaje Bogiem także w swojej zdolności do współcierpienia — Bogiem, który w Chrystusie sam siebie uniżył.

Cierpienie Boga jest niezgłębianą tajemnicą. Wszelkie mówienie o nim dokonuje się za pośrednictwem odległych analogii i przybliżeń. Jest rzeczywistością, którą łatwiej przyjąć aktem intuicji religijnej niż wyrozumowaną analizą pojęć. Z pewnością Bóg nie cierpi tak, jak człowiek. Cierpienie Jego jest jednak rzeczywiste. Pojęcie cierpienia wyraża w tym wypadku bardzo nieadekwatnie to, co prawdziwie istnieje w Bogu. Nie sposób inaczej określić tę rzeczywistość, która w sposób niepojęty i transcendentny odpowiada prawdzie tej rzeczywistości, którą nazywamy tu na ziemi cierpieniem.

Nurt teologii cierpienia Boga skłania do krytycznej refleksji nad samą naturą języka religijnego. Każde z ludzkich pojęć dotyczących Boga posiada w większym lub mniejszym stopniu charakter antropomorficzny. Jedyną drogą uniknięcia antropomorfizmu byłoby całkowite milczenie na temat Boga, radykalny apofatyzm, nie pozwalający na żadne sformułowanie pojęć i sądów. Takie rozwiązanie okazuje się jednak zwodnicze. Chrześcijanin musi mówić o swoim Bogu, a równocześnie wystrzegać się częstej spekulacji i tworzenia abstrakcyjnych pojęć. Św. Grzegorz z Nyssy uczył, że „wszelkie pojęcie ukształtowane przez umysł dla ujęcia i rozpoznania natury Bożej doprowadza do utworzenia fałszywego wyobrażenia o Bogu (*eidolon Theou*), a nie do poznania Go”<sup>49</sup>. Tekst ten mówi wręcz o tworzeniu „idolu Boga” oraz o niebezpieczeństwie bałwochwalstwa pojęć. Gdzieindziej Grzegorz dodaje, że jedynie zdumienie i zachwyt pozwalają człowiekowi pojąć coś z Boga<sup>50</sup>. Za nim powtarza tę myśl z umiłowaniem teologia prawosławna. Nie oznacza to bynajmniej, iż trzeba całkowicie pozbyć się wszelkich pojęć w myśleniu o Bogu. Zabieg taki okazuje się niemożliwy. Chodź raczej o to, aby zachować pewien dystans wobec pojęć, które stosujemy do Boga. Pozostają one zawsze bardzo nieadekwatnym wyrazem ludzkiej prawdy o Bogu, która zawsze pozostaje tylko „percepcją boskiej prawdy zdążającą ku niej samej” (*perceptio*

<sup>48</sup> Tamże.

<sup>49</sup> *De vita Moysis*, 165 (PG 44, 377B, SChr 1<sup>ter</sup>, 212).

<sup>50</sup> *In Cant.* (PG 44, 1928 D).

*divinae veritatis tendens in ipsam*)<sup>51</sup>. W teologii musi pozostać zawsze miejsce na dyskrecję, zdumienie, adorację i milczenie.

Powyzsze rozważania, ułomne i kruche, dalekie są od pełnego zarysowania problemu. Równie dalekie są od ducha wyrokowania w sprawach, gdzie zawodny jest ludzki język i gdzie bezsilna jest często ludzka logika. Usiłowałem jedynie zwrócić uwagę na potrzebę szukania takich sposobów mówienia o Bogu, które czyniłyby bardziej zadość pewnym wątkom biblijnym i patrystycznym. Dla każdej prawdy nadchodzi kiedyś czas sprzyjający (biblijny *kairós*). Jest to czas stawiania nowych pytań i wskazywania na możliwości pełniejszego i bardziej chrześcijańskiego rozumienia Boga. Potrzebna jest przede wszystkim bardziej uważna refleksja nad misterium Wcielenia i tajemnicą Krzyża. Przychodzi wówczas dotknąć zagadnień tak trudnych, że nieraz wypadnie z łękiem spoglądać na przebytą drogę. Jakieś wewnętrzne przeświadczenie mówi jednak, że jest to droga, którą iść trzeba.

#### **GOD'S SUFFERING. SOME REFLECTIONS ON CHRISTIAN UNDERSTANDING OF GOD**

More and more theologians of different Christian denominations begin to reflect on the mystery of divine passibility. The author's purpose is to show that both the Scripture and Tradition contain some elements which may justify the idea of God's suffering. They are not allowed to be emptied of their content. Above all one has to take into account the paradox of religious language as such, which involves certain amount of anthropomorphism, antinomy and dialectic of different concepts. Linear logic of a discursive reason appears to be unable to resolve the opposition between the divine power and happiness on one side, and the divine humility and suffering on the other. What is needed is the logic of love (Pascal spoke of „the reasons of heart”). Some Greek Fathers contemplating the mystery of Christ's death dared to speak about *ho pathôn Theós*, i.e. about God who has passed through the suffering. The concept of suffering, though anthropomorphic, expresses very inadequately something that truly exists in God. We cannot otherwise describe this reality, which in a transcendent and ineffable way corresponds to the truth of that reality, that we, here on earth, call suffering. God's suffering is the suffering of love. It may be described as „divine love freely creating its own burden” (L. Gillet). It is an inscrutable mystery, about which we have to speak only approximately. The mystery of the Incarnation and of the Cross are to be reinterpreted more carefully, in order to preserve their ontological realism. Traditional way of speaking about divine immutability and impassibility will then appear as insufficient, based on a rational ontology which is unable to apprehend the true greatness of God.

<sup>51</sup> *STh* II—II, q. 1, a. 6