

O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji

w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. BARTOSZEK, Katowice 2006, s. 166-180

Cierpienie jest sprawą człowieka. Jednak myślenie o cierpieniu w perspektywie wiary, myślenie teologiczne, prowadzi nieuchronnie do pytania granicznego niejako: jak reaguje Bóg na cierpienie człowieka? I dalej jeszcze: co „dzieje się” z Nim, kiedy człowiek cierpi? Czy przygląda się tylko i z wysokości swego szczęśliwego majestatu (czasem) decyduje się zainterweniować – jednego wybawiając, na innego zaś wręcz zsyłając cierpienie? Czy też może raczej w jakiś sposób „uczestniczy” – bo miłuje – w tym, co człowiek przeżywa? Uczestniczy aż po współczucie, po współodczuwanie. Tak głęboko i aktywnie, że cierpienie nie jest dla Niego obce, nie jest tylko widowiskiem, ale czymś przeżywanym „na własnej skórze”, „doświadczanym”...

Czy Bóg cierpi? To niewątpliwie przykład pytania, które wystawia teologię na skrajnie trudną próbę – bo z jednej strony nasz wgląd w wewnętrzne życie Boga jest zbyt płytki, a z drugiej język zanadto nieadekwatny, aby udzielić na nie prostej odpowiedzi i dlatego jesteśmy skazani na poszukiwanie poniekąd „po omacku”, na metaforyczny, pełen cudzysłowów właśnie dyskurs. Niemniej wyjaśnienie owej kwestii ma kapitalne znaczenie dla chrześcijańskiego obrazu Boga i w dużej mierze decydować może o tym, czy człowiek cierpiący będzie potrafił (miał odwagę, chciał) do Niego się zwrócić ze środka własnego cierpienia. Ten egzystencjalny powód stanowił zresztą przyczynę (bardzo radykalnego nieraz) pytania o Boga cierpiącego we współczesnej teologii. W obliczu niezmiernego i najczęściej niezawinionego cierpienia milionów ludzi w czasie wojen światowych, w obliczu kolejnych ludobójstw urządzanych przez kolejne reżimy totalitarne, pytanie o Boga, o reakcję z Jego strony musiało się pojawić. Musiało, jako że wedle tego, co można powiedzieć na podstawie powszechnego prostego doświadczenia, On nic nie zrobił. Okropności Auschwitz działy się, a On nic nie zrobił – nie doświadczyliśmy żadnej Jego wyraźnej interwencji w historię. Tysiące dzieci umierają na raka, a On nic nie robi... W rozdzierającym doświadczeniu Bożego „bezruchu” w myśleniu o Nim rodzić się zaczęło jadowite podejrzenie, utwierdzone zresztą przez niektóre twierdzenia klasycznej (scholastycznej) nauki o Bogu: jeżeli pozostaje On niewzruszony (niecierpięliwy, niezmienny, nieskończenie szczęśliwy) wobec tego wszystkiego, co przydarza się niewinnym, to być musi jakimś strasznym monstrum, radującym się z obojętnością oprawcy w obliczu męki tych, do których miłość jakoby deklaruje.

Jasne uświadomienie sobie tego podejrzenia około połowy XX wieku stanowiło wstrząs dla teologii – i to wstrząs w dużej mierze ożywczy, a na pewno otrzeźwiający. Dyskusja wokół pytania o cierpienie Boga trwa odtąd (także na polskim gruncie¹) w

¹ Początki recepcji zachodniej dyskusji zawdzięczamy przede wszystkim W. Hryniewiczowi – por. zwłaszcza: *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, *Collectanea Theologica* 51,2 (1981), s. 5-24 (= w: W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 32-48).

zasadzie nieprzerwanie – choć z różną intensywnością – aż po dzień dzisiejszy i wydaje się być daleka od rozstrzygnięcia². Niniejszy przyczynek również nie rozwiąże problemu, stanowić ma raczej głos w toczącej się dyskusji. Moją intencją jest zaproponowanie kilku uwag, z których każda może mieć samodzielne znaczenie, wszystkie jednak wypływają ze spojrzenia na problematykę z punktu widzenia chrystologii, a w szczególności rozwiązań zaproponowanych w jej ramach w okresie wypracowywania najważniejszych rozstrzygnięć dogmatycznych (IV-V wiek). Perspektywa chrystologiczna narzuca się o tyle, że wydaje się być jeśli nie jedyną uprawnioną teologicznie, to najbardziej obiecującą: nigdzie indziej Bóg aż tak się nie odsłonił, jak w Chrystusie. Jeśli zatem chcemy wejrzeć w „głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10), najpewniej dokonać tego możemy przez pryzmat wcielenia. W ten sposób będziemy mogli także zachować pewien dystans do spodziewanych rezultatów poszukiwań: w Chrystusie Bóg odsłonił się, to prawda, pozostając wszelako zakrytym. Objawił się w uniżeniu, w postaci sługi, w historycznie uwarunkowanym i ograniczonym człowieczeństwie. Użytkaliśmy niektóre odpowiedzi. Nie wszystkie. Warto tę świadomość zachować, kiedy pytamy o cierpienie Boga.

1. Polaryzacja dyskusji: jednak wedle tradycyjnego schematu (natura – osoba)

Wcielenie wywołało w człowieczym myśleniu o Bogu rewolucję tak radykalną, że nawet chrześcijaństwo z trudnością radzi sobie z jej wynikami. Monoteizm trynitarny, który wyrasta z doświadczenia uczniów Jezusa, a pojęciowo sformułowany został w ciągu długiej dyskusji znajdującej kulminację w rozstrzygnięciach Soborów IV wieku, domaga się bowiem bardzo ostrożnego posługiwania się terminem „Bóg”³. Rozróżnienie pomiędzy „płaszczyzną” jedności w Bogu związaną z pojęciem „natury” a „płaszczyzną” troistości związaną z pojęciem „osoby” pozwoliło na pojęciowe wyrażenie⁴ tajemnicy. Umożliwiło jednocześnie stosowanie dwóch zasadniczych dróg w myśleniu o Bogu. Pierwsza wychodzi od objawienia się działających boskich Osób w historii (pyta „kim Bóg jest?”; akcentuje zatem rozróżnienie oraz wielo-osobowy, czyli relacyjny charakter Boga) i wtórnie zajmuje się ich jednością (wspólną naturą), o której niewzruszone przekonanie dziedziczy z tradycji objawienia Starego Testamentu.

² Por. bibliografię w: T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003, s. 493-511. Należy ją uzupełnić o najnowsze pozycje polskojęzycznych autorów: R.E. Rogowski, „*Compassio Dei*”: próba hipotezy cierpiącego Boga, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 3,2 (1995), s. 63-76 (= *Deus compatiens. Hipoteza współcierpiącego Boga w Chrystusie*, w: R.E. Rogowski, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 30-47); J.D. Szczurek, *Szczęście i cierpienie Boga*, *Analecta Cracoviensia* 29 (1997), s. 349-367; M. Uglorz, *Cierpienie Boga*, *Roczniki Teologiczne (ChAT)* 40,1-2 (1998), s. 95-102; J. Majewski, „*Pathos tou theou*”, czyli o „cierpieniu” *Niecierpiętlwego*, *Universitas Gedanensis* 11,1-2 (1999), s. 65-76; D. Kowalczyk, *O Bogu Ojcu, który współ-cierpiał...*, *Przegląd Powszechny* 9 (1999), s. 177-186 oraz cały numer *Communio* 24,2 (2004) pod tytułem *Czy Bóg cierpi?*.

³ W „zwykłym” monoteizmie sprawa wygląda prosto: mówiąc „Bóg”, możemy mieć na myśli (jedną) boską osobę bądź to, czym osoba ta jest (naturę tej osoby) – uściślenie jest tutaj drugorzędne. W chrześcijańskiej perspektywie trynitarniej rzecz ma się zgoła inaczej. Nadal mamy do czynienia z czymś jednym, co nazywamy Bogiem. Jednocześnie jednak ten sam termin pełnoprawnie odnosić można do każdej z Osób: Ojca, Syna, Ducha Świętego. W konsekwencji niezwykle istotne staje się precyzowanie w dyskursie o Bogu, którym z możliwych znaczeń posługujemy się w danym momencie.

⁴ Ważne jest, by nie mylić w tym przypadku „wyrażenia” z „wyjaśnieniem”. Taka pokusa może być zgubna dla chrześcijańskiej teologii, jako że odzwierciedla się w niej najniebezpieczniejsze z pragnień: chęć zapanowania nad Bogiem (w tym przypadku – za pomocą pojęć).

Druga ma charakter nieco bardziej filozoficzny i na plan pierwszy wysuwa refleksję nad tym, czym Bóg jest (naturą Boga), a dopiero wtórnie podejmuje problematykę realizowania się tego, co wspólne w poszczególnych Osobach⁵.

Jeżeli z perspektywy powyższego rozróżnienia przyjrzeć się dyskusji nad problemem cierpienia Boga, nietrudno dostrzec, iż linia podziału przebiega bardzo podobnie. Zwolennicy boskiej niecierpiętlivosti, mówiąc „Bóg”, mają najczęściej na myśli boską „naturę” i akcentują fakt, że nie może ona *podlegać* cierpieniu. Zwolennicy hipotezy Boga cierpiącego wypowiadają się zwykle w kategoriach osobowych i wskazują na możliwość wolnego *przyjęcia* cierpienia przez boskie Osoby⁶. Nasuwa się wobec tego pytanie: jeżeli myśl chrześcijańska zachowuje – jako jeden z fundamentów wiary – paradoksalne twierdzenie o jedności i troistości Boga, to czy nie powinna też, analogicznie, przyjąć twierdzenia o równoczesnej niecierpiętlivosti Boga w Jego „naturze” i zdolności boskich Osób do wolnego przyjmowania cierpienia⁷?

Uważam, że spokojna lektura danych tradycji – zwłaszcza patrystycznej – doprowadzić nas musi do takiego właśnie wniosku. Z jednej strony bowiem nie ulega wątpliwości, że przez wieki aksjomat o niecierpiętlivosti boskiej natury tworzył jedną z osi teologicznej refleksji⁸ i stanowi część dziedzictwa dogmatycznego Kościoła⁹, z drugiej – stwierdzenie, że jedna z boskich Osób stała się podmiotem ludzkiego cier-

⁵ Oczywiście: ideałem byłoby myślenie w pełni zrównoważone, zachodzi jednak uzasadniona obawa, że nie jest ono w praktyce możliwe. Historycznie rzecz ujmując, refleksja chrześcijańska rodzi się i porusza pierwotnie po pierwszej drodze; w konfrontacji z myślą helleńską rozwija się i dominować zaczyna droga druga. Dominację tę kontestuje natomiast współczesna teologia, próbując przywrócić drodze pierwszej pozycję co najmniej równoprawną.

⁶ Np. K. Rahner wskazywał na możliwość zmienności „w innym” ujawnioną przez wcielenie: „*Logos stał się człowiekiem*, historia i stawanie się tej ludzkiej rzeczywistości stały się *jego* własną historią, nasz czas stał się czasem Wiecznego, nasz śmierć śmiercią samego nieśmiertelnego Boga. (...) Ten, który jest sam w sobie niezmienny, może sam być zmienny w *innym*” (*Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 181-182). Zaś H.U. von Balthasar w miłości upatrywał rację wcielenia („Bóg jest miłością. Immanentna Trójca objawiła się w Trójcy ‘ekonomicznej’ jako ‘ortopraksja’, słuszne działanie Boga w oddaniu własnego Syna – *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 170), które z kolei jest „miejscem” przynależenia cierpienia do Boga („A jeśli jest prawdą, że Jeden w Bogu bierze na siebie cierpienie aż po opuszczenie przez Boga i uznaje za swoje własne, to oczywiście nie jako coś obcego Bogu, lecz jako coś do Jego boskiej Osoby najgłębiej przynależnego” – tamże, s. 199).

⁷ W podobnym kontekście W. Hryniewicz zauważa: „Sensownym wydaje się wprowadzenie rozróżnienia między porządkiem bytu a porządkiem relacji osobowych” (*Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987, s. 411).

⁸ Podnoszona często krytyka, że jest ono jedynie wynikiem helleńskiej interpolacji na gruncie chrześcijańskim, jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Choć sama idea ma zapewne korzenie w greckiej filozofii, to jednak w perspektywie chrześcijańskiej następuje jej soteriologiczna interpretacja: niecierpiętlivość Boga nie jest już jednym z aspektów Jego totalnego oddzielenia od świata i obojętności wobec niego, lecz staje się fundamentem soteriologii: Bóg może zbawić nas od zła, grzechu, cierpienia dlatego, że sam im nie podlega, jest od nich nieskończenie większy. W ten sposób pojęcia związane z boską niezmiennością transponowały na grunt nowej mentalności biblijne pojęcia soteriologiczne, z potęgą i wiernością Boga na czele (por. W. Kasper, *Jezus i wiara*, w: W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, Kraków 2005, s. 9-41, tu s. 35). Podobnie B. Forte: „Bóg jest niezmienny w wierności swojej miłości!” (*Trójca Święta jako historia*, Kraków 2005, s. 206).

⁹ G. Cavalcoli wymienia aż czternaście orzeczeń na to wskazujących (*Il mistero dell'impassibilità divina*, w: *Divinitas* 39,2 (1995), s. 111-167, tu s. 116-118).

pienia, również ma rangę orzeczenia dogmatycznego¹⁰. Nie może być jednak mowy o sprzeczności tradycji dogmatycznej, chodzi raczej o paradoksalny charakter chrześcijańskiej wizji Boga, w której pozornie sprzeczne elementy okazują się ostatecznie komplementarne¹¹. W tym miejscu powrócić musimy do wydarzenia wcielenia jako fundamentalnego *locus theologicus*, z którego wizja ta bierze początek.

2. *Communicatio idiomatum* – zapomniana linia interpretacyjna

Refleksja chrystologiczna stanęła przed problemem cierpienia Boga nie tylko jako pierwsza – musiała z nim się skonfrontować także bardzo wcześnie, wraz z uświadomieniem sobie boskiej godności Chrystusa. Samo wyznawanie wejścia Boga w ludzkie ciało stanowiło dla helleńskiej myśli balansowanie na granicy absurdu, zaś głoszenie zbawienia przez mękę, śmierć krzyżową i zmartwychwstanie Boga-człowieka równało się już zdecydowanemu przekroczeniu tejże. Chrześcijanie byli zatem zmuszeni znaleźć sposób na wyrażenie wiary w to, jak we wcieleniu Bóg pozostaje Bogiem, a Jezus jest (także) prawdziwie człowiekiem: że po wcieleniu mamy do czynienia z kimś jednym. Na tej drodze, zanim jeszcze doszło do opracowania pojęciowych zrębów chrystologicznego dogmatu, w języku chrześcijan pojawiły się odważne stwierdzenia: że Syn Boży był „najpierw niecierpięliwy, potem podległy cierpieniu”¹², że Bóg został ukrzyżowany¹³, że

„Powiesili Tego, co ziemię zawiesił,
przebodli Tego, co niebo rozpostarł,
przybili do drzewa Tego, co wszystko utwierdził,
Panem jest, a Go znieważyli,
Bogiem jest, a Go zabili,

Królem Izraela jest, a zamordował Go Izrael własną ręką”¹⁴.

Przykłady tego typu można by mnożyć¹⁵. Ireneusz z Lyonu jako pierwszy wyjaśniał, dlaczego można tak o Chrystusie mówić: bo Pismo Święte przypisuje Mu zarówno ludzkie, jak i boskie cechy¹⁶. Wkrótce Orygenes miał doprecyzować: „Mówimy także, że Syn Boży umarł, oczywiście w zakresie tej natury, która mogła przyjąć śmierć, a przy tym określamy Go jako Syna Człowieczego, który, jak zapowiedziano, przyjdzie w chwale Boga Ojca (...). Właśnie dlatego w całym Piśmie boska natura bywa określana za pomocą przymiotów ludzkich, a natura ludzka jest ozdabiana określeniami charakterystycznymi dla Bóstwa”¹⁷.

Od samego początku chrześcijanie posiadali więc narzędzia językowe pozwalające mówić w sposób przejmujący o cierpieniu i śmierci Boga – Syna Bożego, nie wahali się też używać takiego języka. Opiera się on na prostej zasadzie: oto mówiąc o osobie Chrystusa – Syna Bożego, określa się Go imieniem/tytułem odnoszącym się np. do

¹⁰ Chodzi o formułę „Jeden z Trójcy został ukrzyżowany” rozpowszechnioną w Konstantynopolu przez mnichów scytyjskich około roku 518/518 – por. zwłaszcza: A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, t. II/2, Brescia 1999, s. 407-430 oraz W. Elert, *Die Theopaschitische Formel*, *Theologische Literaturzeitung* 75 (1950), s. 195-206.

¹¹ Na komplementarność zwraca uwagę np. J.D. Szcurek, *Szczęście i cierpienie Boga*, art.cyt., s. 363. Do tej kwestii przyjdzie nam powrócić w dalszych rozważaniach.

¹² Ignacy Antiocheński, *List do Efezjan* 7,2.

¹³ Por. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* II,27,7.

¹⁴ Meliton z Sardes, *Homilia paschalna* 96.

¹⁵ Por. dossier w: G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Storia, status quaestionis e prospettive*, Roma 2004, s. 47-145.

¹⁶ Por. Ireneusz z Lyonu, *Przeciw herezjom* III, 19,2-3.

¹⁷ *O zasadach* II,6,3.

boskości, po czym przypisuje się Mu własności charakterystyczne dla człowieczeństwa. Teologowie średniowieczni nadali temu sposobowi orzekania o Chrystusie nazwę *communicatio idiomatum*¹⁸. Warto zauważyć, że współcześni zwolennicy tezy o cierpieniu Boga często posługują się wyrażeniami skonstruowanymi według tego schematu bez należytej świadomości, że odwołują się poprzez nie do najstarszej tradycji chrystologicznej¹⁹, albo w sposób nieuprawniony, rozumiejąc je jako wyraz wymiany własności dokonującej się *między naturami* boską i ludzką²⁰. Z kolei obrońcy boskiej niecierpielności mają tendencję do traktowania *communicatio idiomatum* w kategoriach pewnej gry językowej, ignorując zakorzenienie tego fenomenu językowego w samej rzeczywistości wcielenia²¹. A przecież nie chodzi wyłącznie o język – warto poświęcić temu aspektowi więcej miejsca.

Głębsza refleksja nad zjawiskiem *communicatio idiomatum* wymuszona została w kontekście arianizmu. Arianie powoływali się na zdania typu „Bóg umarł na krzyżu”, by dowodzić niższości Chrystusa w stosunku do Boga Ojca. Konieczne stało się więc dookreślenie, jak należy rozumieć owe wyrażenia. Dlatego zaczęto budować teorię, której podstawowym założeniem był związek sfery języka ze sferą bytu. Mimo sporej pokusy, by traktować *communicatio idiomatum* wyłącznie metaforycznie, uznano, że wyraża ono coś fundamentalnego dla tajemnicy Chrystusa, który jest jednością boskości i człowieczeństwa, jednością mającą fundament w osobowym bycie. Spory nestoriańskie doprecyzują jeszcze: boskości i człowieczeństwu nie odpowiadają dwa autonomiczne podmioty, lecz jedno i drugie „osadzone” jest na tej samej „osobie”²². Stąd boskość i człowieczeństwo (z wszystkimi własnościami im odpowiadającymi) przynależą realnie do osoby Chrystusa (*communicatio idiomatum* ontologiczne). A jeśli przynależą, to mogą być o Nim orzekane – także równocześnie i zamiennie²³.

¹⁸ Termin *communicatio idiomatum* ukuty został najprawdopodobniej w paryskiej szkole Aleksandra z Halles – krótko przed lub po jego śmierci, nie później jednak niż w 1252 roku – por. G. Strzelczyk, dz.cyt., s. 163.

¹⁹ I tak np. J. Moltmann nazwał swoją chrystologię *Der Gekreuzigte Gott* (München 1972) przekonany, że fraza ta pochodzi od Hegla; B. Forte natomiast w *Gesù di Nazaret. Storia di Dio, Dio della storia* (Cinisello Balsamo 1997) posługuje się wyrażeniami według *communicatio idiomatum* (np. „il Signore del cielo e della terra è morto sul palo vergognoso della croce” – s. 256), mimo że średniowieczną teorię je wyjaśniającą ostro krytykuje (s. 147 i 191).

²⁰ Źródła takiego rozumienia można się dopatrywać w niektórych niejasnych wyrażeniach Marcina Lutera, za którymi idzie część tradycji protestanckiej, co determinuje rozwiązania kwestii cierpienia Boga na tym gruncie. Np. M. Uglorz (art.cyt., s. 99) pisze: „co prawda ludzka natura nic nie może udzielić i przekazać boskiej, to jednak cierpielność Chrystusa przypisana być musi obu naturom”. Według klasycznego ujęcia *communicatio idiomatum*, cierpielność może być przypisana wyłącznie Osobie, będącej podmiotem ludzkiej natury.

²¹ B. Mondin pisze wręcz, że *communicatio idiomatum* to „un gioco linguistico pericoloso che può indurre a gravi ambiguità ed errori” (*Gesù Cristo salvatore dell'uomo*, Bologna 1993, s. 328).

²² Rozumianej w sensie ówczesnej ontologii (*hypostasis, prosopon*). Późniejsze orzeczenia doprecyzują, że chodzi o preegzystującą osobę Logosu, Syna Bożego, jednego z Trójcy, który odwiecznie posiada boską naturę, a we wcieleniu przyjmuje ludzką.

²³ Warto zwrócić uwagę, że w klasycznej nauce o *communicatio idiomatum* pełna zamienność własności możliwa jest jedynie na poziomie orzekania, a nie na poziomie ontologicznym. Ani własności boskości nie przepływają do człowieczeństwa (poza zamierzonym w Bożym planie procesem przeobstwienia człowieka – to jednak łączy się bardziej z kwestią stworzenia człowieka jako *capax Dei* niż z wyjątkowością bytu Chrystusa), ani odwrotnie. Niestety często popełnia się tutaj błąd polegający na uznawaniu realnej komunikacji własności *między naturami* – wspominałem o tym wyżej, por. przypis 20.

Tradycyjna koncepcja *communicatio idiomatum*, która miała znaczący udział w formowaniu się dogmatu chrystologicznego²⁴, zasługuje na sporą uwagę w kontekście naszego pytania o cierpienie Boga. Poprzez rozróżnienie „natur” umiejscawiała ona cierpienie jednoznacznie po stronie człowieczeństwa, boskość pozostawiając ponad nim²⁵. Jednocześnie jednak wskazywała na Osobę Syna Bożego, odwiecznego Logosu, jako ostateczny podmiot tego, co przeżywało człowieczeństwo: także cierpienia i śmierci. Na pytanie „co cierpiało?” z perspektywy *communicatio idiomatum* odpowiemy „człowieczeństwo”; na pytanie „kto cierpiał” – Jezus Chrystus, wcielony Syn Boży, jeden z Trójcy. Tak klasyczna chrystologia postawiła cierpienie²⁶ w samym sercu życia Trójjedynego Boga! Pytanie o zdolność do cierpienia boskiej „natury” schodziło na dalszy plan wobec faktu wcielenia: Syn Boży posiada bowiem – i to w sposób nieusuwalny – także naturę zdolną do cierpienia.

3. „Osoba” jako podmiot cierpienia

Stwierdzenie, że jedna z boskich Osób stała się podmiotem cierpienia²⁷, nie ma zatem – w świetle dogmatycznej tradycji Kościoła – charakteru czysto metaforycznego czy antropomorficznego²⁸. Niestety współczesna dyskusja wokół cierpienia Boga ciąży nieustannie w kierunku pytania o cierpiętność boskiej „natury”²⁹, jakby wcielenie było nietrwałym, a przez to nieodwołalnie przeszłym epizodem. Tak przecież nie jest! Jeden z Trójcy pozostaje człowiekiem i Jego ludzkie ciało nosi na sobie – po wieczność – ślady męki³⁰. Jednak, by móc dostrzec następstwa tego faktu, o Bogu myśleć trzeba w sposób konsekwentnie trynitarny, co wcale nie jest takie oczywiste, jak by się

²⁴ Fakt ten często bywa ignorowany we współczesnych publikacjach – definicję chalcedońską interpretuje się nieraz w oderwaniu od poprzedzającego jej sformułowanie sporu nestoriańskiego. Od błędu nie ustrzegł się nawet jeden z najważniejszych współczesnych komentatorów tego orzeczenia: A. de Halleux (*La définition christologique à Chalcedoine*, *Revue théologique de Louvain* 7 (1976), 1-23.155-170, tu s. 167), kiedy uznawał za drugorzędny dodatek kwestię własności (*idiomata*) wspomnianą w wersecie dwudziestym definicji. W poprzedzającej Sobór dyskusji kwestia ta miała przecież pierwszorzędne znaczenie.

²⁵ Co pozwalało na rozwijanie „skutecznej” soteriologii poprzez wskazanie, że Chrystus powstał z martwych mocą swej boskiej natury. Do kwestii zmartwychwstania wrócę niżej.

²⁶ Ale także inne ludzkie doświadczenia, takie jak np. radość, tęsknotę etc.

²⁷ Do tego wniosku dochodzą także zwolennicy tezy o boskiej niecierpiętności, jeśli tylko podejmują problematykę *communicatio idiomatum* (por. zwłaszcza T. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003, s. 347), niekoniecznie jednak wyciągają z niego dalsze konsekwencje.

²⁸ I pozwala chyba pójść dalej niż sugeruje W. Hryniewicz, którego przecież trudno podejrzewać o zachowawczość: „Człowiek może mówić o Bogu jedynie językiem ludzkim. Nie jest to język doskonały. Nosi on w 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. Pojęcie cierpienia Boga ma bez wątpienia charakter antropomorficzny. Jest to jednak antropomorfizm bliski Ewangelii, głęboko zakorzeniony w całokształcie języka biblijnego. Nie jest antropomorfizmem, który oddalałby od ducha Objawienia. Czyż co najmniej równym antropomorfizmem (jeżeli nie większym) nie jest mówienie o Bogu niezdolnym do cierpienia? Wydaje się, że stajemy w tym momencie między dwoma antropomorfizmami” (*Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997, s. 33).

²⁹ Por. np. deklarację A. Smólskiego (*Cierpienie Boga*, *Communio* 24,2 (2004), s. 3-14, tu s. 5): „chcemy przedyskutować myśl o cierpieniu Boga Ojca nie przez cielesną naturę Słowa, ale o cierpieniu w samej naturze Boga”. Wobec tak brzmiącej obietnicy rozwiązania zaproponowane przez autora nieco rozczarowują.

³⁰ Przy założeniu, że relacje o ukazywaniu się Zmartwychwstałego przekazują teologiczną prawdę o Jego trwałym, eschatologicznym już stanie.

mogło na pierwszy rzut oka wydawać³¹. W historii wszelako Bóg objawia się właśnie jako działające Osoby, zaś o ich wspólnej naturze możemy coś powiedzieć wyłącznie przez pryzmat odsłonięcia się Osób. Warto zadawać więc kolejne pytania w oparciu o powyższe założenie.

Wcielenie potwierdziło dobitnie, że przynajmniej jeden z Trójcy zdolny jest przyjąć na siebie naturę zdolną do cierpienia (po ludzku) i stać się osobowym podmiotem (ludzkiego) cierpienia. Toteż przynajmniej jeden z Trójcy odwiecznie zdolny jest do penetracji świata ludzkiego doświadczenia aż po jego najbardziej graniczne momenty. Ziemska historia Jezusa z Nazaretu pojmowana być może jako realizacja w czasie (po „stronie” stworzenia) bądź manifestacja, epifania tej zdolności: wcielenie dokonało się dzięki temu, że Syn Boży odwiecznie zdolny jest do utożsamienia się z człowiekiem³².

W tym miejscu należy zapytać o to, czy owa zdolność jest właściwością wyłączną dla Osoby Syna, czy też jest wspólna wszystkim Osobom. Tradycja teologiczna zna podobne pytania – scholastyczne syntezy podejmowały je w formie: „czy tylko Syn mógł się wcielić?” w części *De modo unionis* traktatu *De Verbo incarnato*. Ówczesne odpowiedzi okazują się być zaskakująco pomocne. Św. Tomasz z Akwinu uznawał, po pierwsze, że mogłaby się wcielić którakolwiek z boskich Osób³³, po drugie – przekonywał, że „odpowiedniejsze” (*magis conveniens*) było wcielenie Syna³⁴. Warto przyrzeć się motywacjom tych stwierdzeń. Konweniencja wcielenia Syna bierze się z Jego największej Osobowej bliskości ze stworzeniem i człowiekiem (jako Słowa, przez które dokonało się stworzenie oraz jako obrazu, według którego ukształtowany został człowiek). Jednak wcielenie pozostałych Osób nie jest wykluczone, bo zdolność taka zakorzeniona być musi w boskiej naturze³⁵ i dlatego jest zasadniczo wspólna wszystkim Osobom³⁶.

Stąd jeden z najważniejszych świadków tradycji scholastycznej (oskarżanej przecież nieustannie o przekazywanie spetryfikowanego obrazu nieczulego Boga³⁷) sugeruje jednoznacznie, że zmanifestowana we wcieleniu zdolność jednej z Boskich Osób do stania się podmiotem ludzkiego losu (z cierpieniem i śmiercią włącznie) przynależy w istocie także do Ojca i Ducha Świętego. Każdy z Trójcy zdolny jest do ludzkiego cierpienia?

³¹ Por. przenikliwą uwagę K. Rahnera: „wielu wierzących w Trójcę chrześcijan tak naprawdę jest w swojej religijności jakby tylko ‘monoteistami’. W konsekwencji tego można się nawet pokusić o takie stwierdzenie, że gdyby – założmy – obalono doktrynę o Trójcy jako niewłaściwą w swych założeniach, to nawet nie trzeba by było nanosić żadnych poprawek w większości istniejących już tekstów religijnych” (cyt. za: B. Forte, *Trójca Święta jako historia*, dz.cyt., s. 10-11).

³² Trudno nie pomyśleć tu o intuicji, wedle której wcielenie dokonałoby się także wtedy, gdyby człowiek nie zgrzeszył – jej największym orędownikiem w średniowieczu był Jan Duns Szkot, ale także św. Tomasz nie wykluczał takiej możliwości.

³³ Por. *Suma teologiczna* III, q. 3, a. 5.

³⁴ Por. tamże III, q. 3, a. 8.

³⁵ Inaczej mielibyśmy do czynienia z kolejną – po opozycji relacji – różnicą pomiędzy Synem a pozostałymi Osobami, co mogłoby zachwiać całą koncepcją jedności Trójcy.

³⁶ „*Principium autem actus est virtus divina; terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas*” – *Suma teologiczna* III, q. 3, a. 5.

³⁷ I tak np. B. Forte widzi w scholastycznych rozważaniach powód, na skutek którego nastąpiła „utrata realnego wpływu tajemnicy Trójcy na teologię i praktykę życia chrześcijańskiego, co można porównać do swoistej marginalizacji Trójcy” (*Trójca Święta jako historia*, dz.cyt., s. 100).

Historycznie możliwość ta zrealizowana została jedynie w odniesieniu do Syna. Ale nieuchronnie rodzi się kolejne pytanie: co Jego wcielenie oznaczało dla Ojca i Ducha? Czy wolno nam zakładać, że nic z tego, co było Jego udziałem, do Nich nie przeniknęło – zwłaszcza wobec ich potencjalnego otwarcia na ludzkie cierpienie oraz w świetle ukazanego przez Ewangelie aktywnego uczestnictwa Ojca i Ducha w ziemskiej historii Syna-Jezusa? Teologowie, którzy z wystarczającą odwagą i konsekwencją pochylali się nad tajemnicą wcielenia³⁸, nie mogli uniknąć konfrontacji z postawionym pytaniem – wymieńmy tylko dwóch świadków z bardzo różnych epok: Orygenes i Jana Pawła II³⁹. Obaj mówili o współcierpieniu Ojca z niezwykłą ostrożnością, naznaczoną szacunkiem do tajemnicy wewnętrznego życia Trójcy, ale mówili i nie byli w tym osamotnieni. Nawet jeśli uznać tę tradycję za nurt drugoplanowy, nie wolno zupełnie ignorować jej istnienia⁴⁰.

Reasumując: jedna z boskich Osób stała się we wcieleniu podmiotem ludzkiego doświadczenia aż po cierpienie i śmierć. Warto ufać, że mówi nam to coś ważnego także o Ojcu i Duchu Świętym oraz ich stosunku do naszego cierpienia. Prawdopodobnie również i o boskiej naturze, bo skoro zdolność do utożsamienia się z człowiekiem po wcieleniu jest wspólna wszystkim Osobom, zakorzeniona być powinna w tym, co dla nich wspólne: w naturze właśnie... Czy jednak takie twierdzenie nie pociąga za sobą obrazu Boga bezradnego wobec ludzkiego cierpienia, zdolnego je dzielić, lecz ostatecznie nie mogącego zbawić?⁴¹ Uważam, że pociągać nie musi, zwłaszcza jeśli w

³⁸ A istnieją – niestety – współcześni zwolennicy tezy o niecierpiętlivości Boga, którzy w swoich rozważaniach wcielenie ignorują – por. K. Charamsa, *Davvero Dio soffre?*, Bologna 2003, gdzie w syntezie teologicznej (s. 259-277) nie ma w ogóle mowy o wcieleniu.

³⁹ Passus Orygenes z *Homilii o Księdze Ezechiela* (VI,6) jest chyba najczęściej cytowanym tekstem, mówiącym o współcierpieniu Ojca z Synem: „Bóg więc nosi nasz sposób życia tak jak Syn Boży nosi nasze wzruszenia. Sam Ojciec również doznaje wzruszeń. Jeżeli ludzie Go proszą, lituje się i ubolewa, doznaje pewnego uczucia miłości...” (cyt. wg przekładu polskiego S. Kalinkowskiego: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, Kraków 2000, s. 141).

W polskiej literaturze natomiast często cytowany jest ważny tekst Jana Pawła II z *Domini et vivificantem* (39): „Czyż więc ‘przekonywać o grzechu’ – nie musi równocześnie znaczyć: *objawiać cierpienie? Objawiać ból*, niepojęty i niewyraźalny, jaki z powodu grzechu w jego antropomorficznej wizji Księga święta zda się dostrzegać w ‘głębokościach Bożych’, w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy? Kościół, czerpiąc natchnienie z Objawienia, wierzy i wyznaje, że *grzech jest obrazą Boga* Co odpowiada tej „obrazie” w niezgłębionym życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego, temu odrzuceniu Ducha, który jest Miłością oraz Darem? Pojęcie Boga, jako Bytu absolutnie doskonałego, wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w ‘głębokościach Bożych’ jest miłość ojcowska [...]. Pismo Święte mówi nam o Ojcu, który współczuje człowiekowi, dzieląc jakby jego ból. Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany ‘ból’ Ojca *zrodzi* nade wszystko całą przedziwną *ekonomię miłości odkupieńczej* w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka. Ażeby zwyciężył ‘Dar!’”

⁴⁰ Odnosi się to zwłaszcza do okresu patrystycznego, „albowiem ówczesni teologowie zgadzali się w pełni z metafizycznym pojęciem Boga, dominującym w po-platońskiej, a zwłaszcza w neoplatońskiej filozofii i je przejmowali, tam zaś nie ma miejsca na jakiegoś cierpiącego Boga. Niemniej, pisarze ci w swoich komentarzach biblijnych, zwłaszcza do Ewangelii, nadawali temu filozoficznemu pojęciu Boga charakter historiozbawczy, przygotowując w ten sposób drogę do mówienia o Bogu cierpiącym” (M. Figura, *Cierpienie Boga w teologii Ojców Kościoła*, *Communio* 24,2 (2004), s. 26-45, tu s. 26).

⁴¹ J. Majewski, komentując myśl H. Künga, konstatuje: „Tak naprawdę Bóg podległy cierpieniu nie tyle wyzwala od niego, ile jeszcze uzupełnia je o swoje Boskie i nieskończone ‘cierpienia’. Rzeczywistość – niebo i ziemia – jawią się tu niczym wielki obóz wszechpanującego

rozważaniu konsekwencji wcielenia dla obrazu Boga nie zatrzymamy się na męce i śmierci Chrystusa, uznając je za ostatnie słowo Objawienia, ale pójdziemy dalej zgodnie z jego logiką – ku zmartwychwstaniu.

4. Korekcyjna rola zmartwychwstania

Gdyby przyjrzeć się współczesnej dyskusji toczącej się wokół pytania o cierpienie Boga, dość łatwo dostrzec można, że zmartwychwstanie Chrystusa nie odgrywa w niej zbyt wielkiej roli, a tam, gdzie zostaje podjęte, sprawia sporo trudności⁴². A może to zmartwychwstanie jako końcowy, „wyjaśniający” niejako akt dramatu wcielenia⁴³ winno stanowić klucz do całej problematyki?

Proponuję rozważenie tego pytania w perspektywie przyjętej powyżej: Trynitarno-osobowej. Zgodnie z nią, Ten, który zmartwychwstaje, to Ten, który cierpiał: podmiotem zmartwychwstania jest Osoba Syna Bożego. Jeśli zaś w męce i śmierci dokonało się (chyba najintensywniejsze z możliwych⁴⁴) zanurzenie się Syna w ludzki los, powstanie z martwych można rozumieć jako konsekwencję tego zanurzenia. Innymi słowy: zmartwychwstanie mówi nam, jak reaguje boska Osoba (lub boskie Osoby, postawiwszy hipotezę o współuczestnictwie Ojca i Ducha Świętego w tym, co dotyka Syna⁴⁵), kiedy przyjmuje na siebie ludzkie cierpienie i śmierć. Tą reakcją jest radykalne przezwyciężenie tych rzeczywistości. Właśnie w momencie, w którym ludzka śmierć dotyka Syna Bożego, następuje śmierć śmierci⁴⁶, gdyż „niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim” (Dz 2,24). Syn Boży wziął na siebie cierpienie i śmierć, które realnie Go dotknęły⁴⁷. Męka na krzyżu, aż po wrażenie opuszczenia przez Ojca, nie była grą pozorów. Ale żadne z tych doświadczeń nie mogło nad Nim „zapanować”, nie było

bólu, jakiś monstrualny obóz cierpienia. Taka rzeczywistość może jedynie przerażać” (*„Pathos tou theou”, czyli o „cierpieniu” Niecierpiętlivego*, art.cyt., s. 66).

⁴² Z jednej strony przytoczyć możemy zdanie J. Moltmanna; w jego opinii zmartwychwstanie byłoby aktem, w którym Bóg-Ojciec przezwycięża własne cierpienie doznawane w momencie śmierci Syna. Polemizujący z nim T.G. Weinandy ma tendencję do ignorowania faktu, że podmiotem zmartwychwstania jest Osoba Syna Bożego – nawet jeśli wydarza się ono „po ludzkiej stronie” Wcielonego (por. tenże, *Czy Bóg cierpi?*, dz.cyt., s. 389-394). Owo ignorowanie zmartwychwstania zda się wynikać stąd, że dyskusja wyrosła przy współdziałaniu myślicieli żydowskich naturalnie ignorujących chrześcijańską naukę o zmartwychwstaniu, a potem rozwijała się głównie na gruncie protestanckim, na którym równie naturalna jest uprzywilejowana rola Wielkiego Piątku w świętowaniu Paschy.

⁴³ Trudno nie przytoczyć tu słynnych słów św. Pawła: „jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach” (1 Kor 15,17).

⁴⁴ H.U. von Balthasar upatruje jeszcze bardziej intensywnego przeżycia w „zstąpieniu do piekieł” rozumianym jako udział Syna w potępieniu grzesznego człowieka (omówienie koncepcji i odnośniki do źródeł por. M. Pyc, *Chrystus piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 91-102). Nie podzielam tego zdania, preferując tradycyjną interpretację zstąpienia, żywą przede wszystkim w tradycji wschodniej, zgodnie z którą jest ono pierwszym aktem triumfu Chrystusa, który zmanifestuje się w świecie poprzez zmartwychwstanie.

⁴⁵ Charakterystyczna jest w tym względzie nowotestamentalna terminologia: znajdziemy zarówno określenia „Bóg wskrzesił Go” (por. Dz 2,42; 3,15; 10,40; 13,30; Ef 1,20), jak i „zmartwychwstał” (por. np. Mt 28,6; Łk 24,34; J 21,14; Rz 8,34; 1 Kor 15,4) czy wreszcie „powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,4). Rzecz jasna, autorzy Nowego Testamentu nie rozpatrywali „problematyki trynitarnej” w sensie ukonstytuowanego później chrześcijańskiego dogmatu. Dane te jednak nie pozwalają widzieć w zmartwychwstaniu aktu całkowicie jednoosobowego.

⁴⁶ Por. B. Forte, *Trójca Święta jako historia*, dz.cyt., s. 49.

⁴⁷ Czyż nie o tym świadczy zdecydowany opór wobec wszelkich tendencji doketystycznych?

czymś, czemu musiałby się poddać biernie i bezradnie. Zmiażdżyły wprawdzie człowieczeństwo – bo ono „z natury” jest im podległe, lecz przyjęte przez boską Osobę, wprowadzone w Boga, zostały obojętne i wygaszone. Więcej jeszcze: właśnie w chwili, w której cierpienie i śmierć dotknęło Boga-Syna, wyzwoliła się, ujawniła z całą mocą Boża wola zbawienia człowieka. Jakby niewspółmierność Boga oraz ludzkiego cierpienia i śmierci (zwłaszcza w wymiarze, w jakim są skutkami grzechu, zła) wyzwoliły nieskończone pokłady zbawczej energii, która – uwolniona w zmartwychwstaniu – rozsadza samą śmierć. Sens tajemnicy wcielenia można zatem i tak wypowiedzieć: życie rodzi się wtedy właśnie, kiedy Bóg po ludzku cierpi i umiera.

Wcielenie odkrywa zaskakująco związek pomiędzy zdolnością boskich Osób do utożsamiania się z ludzkimi doświadczeniami a zbawieniem дарowanym człowiekowi. Czy jednak nie o tym mówił już Stary Testament? Czyż wyzwolenie Izraela z Egiptu nie dokonało się po tym, jak Bóg „poznał”⁴⁸ uciemnienie ludu i czy nie działo się tak wiele razy w jego dziejach? Oczywiście – opisy gwałtownych bądź czułych reakcji Boga, liczne na kartach Starego Testamentu, mają charakter antropomorficzny. Ale czy nie przekazują w ten ograniczony i niedoskonały sposób czegoś niezwykle ważnego o relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem? Czegoś, co w pełni ujawniło się dopiero wtedy, gdy jeden z Trójcy przeszedł przez mękę, umarł i zmartwychwstał?

5. Komplementarność ujęć: i niecierpięliwy, i cierpiący?

Wróćmy tymczasem do głównej intuicji tej części rozważań. Zmartwychwstanie ujawnia, że ludzkie cierpienie i śmierć zostają przewyżczone, gdy przyjmuje je na siebie Syn Boży. Zbliżyliśmy się tu być może do ujawnienia trwałej intuicji, zawierającej się w twierdzeniu o niecierpięliwości boskiej natury. Czyż nie można jej odczytać jako stwierdzenia, że Bóg (Ojciec i Syn i Duch Święty) zdolny jest do pokonywania cierpienia i śmierci? Jeżeli tradycja zdolność tę lokuje na płaszczyźnie natury, to warto i z tego wyciągnąć wnioski: „naturalną”⁴⁹ reakcją ze strony Boga na cierpienie człowieka jest podjęcie działań, zmierzających do usunięcia cierpienia. Wspólne boskie działanie konfiguruje się wówczas osobowo i może także prowadzić do przejęcia cierpienia na siebie przez boską Osobę (boskie Osoby) – wcielenie jest tego kulminacyjnym punktem i dowodem zarazem. Syn niejako zasłania nas sobą, przyjmując w siebie i w sobie gasząc najgorsze konsekwencje grzechu. Paradoksalnie tedy cierpienie i śmierć Syna Bożego mogą być rozpatrywane jako *konsekwencja* niecierpięliwości, pod warunkiem, że będzie się ją rozumiało bez odrywania płaszczyzny „natury” od płaszczyzny osobowej, a więc tej, na której Bóg wchodzi w relacje ze stworzeniem.

W ten sposób powracamy do hipotezy sugerującej komplementarność twierdzeń o niecierpięliwości boskiej natury i cierpięliwości (zdolności do przyjmowania cierpienia) boskich Osób. Zaakceptowanie jej wydaje się być najlepszym następstwem dyskusji na temat cierpienia Boga, jakie współcześnie można dostrzec. I jedno, i drugie twierdzenie bowiem niesie w sobie intuicje, bez których chrześcijańska interpretacja Boga i świata narażona byłaby na jednostronność. Całkowite zanegowanie tezy o boskiej cierpięliwości *pozbawia* Trójcę jakiegokolwiek *realnego* związku z ludzkim cierpieniem i oznacza w praktyce ignorowanie wcielenia; prowadzić może do ukształtowania się monstrualnego wizerunku Boga – jako nieczułego, obojętnego i dalekiego – i skutkować ateizmem. Totalna negacja tezy o niecierpięliwości z kolei *poddaje* Boga cierpieniu i śmierci, czyniąc z Niego bezradnego jak my (lub bardziej jeszcze) wi-

⁴⁸ I warto tu pamiętać o związku pomiędzy poznaniem i doświadczeniem, charakterystycznym dla mentalności hebrajskiej.

⁴⁹ Czyli wypływającą w najgłębszym sensie z tego, czym/kim jest. Stanie się to jeszcze bardziej czytelne, jeśli pójdziemy tropem Janowego określenia: „Bóg jest miłością” (1 J 4,8).

dza/uczestnika/ofiarę dramatu świata, odbierając ostatecznie nadzieję na jakąkolwiek przyszłość od cierpienia wolną. Pojmowane komplementarnie, jako dynamiczny układ, obie tezy wzajemnie się korygują, „trzymają w ryzach”. Wspólnie stawiają zapórę zarówno wszelkiej fatalistycznej bierności i obojętności wobec ludzkiego cierpienia, jak i jego ubóstwianiu czy też wreszcie uczynieniu z wysiłków na rzecz usuwania go (za wszelką cenę i wszelkimi środkami) absolutnego priorytetu ludzkości.

Dostrzeżenie, zachowanie i wykorzystanie takiej komplementarności w myśleniu teologicznym jest jednak – moim zdaniem – możliwe wyłącznie po spełnieniu kilku warunków. Po pierwsze, w myśleniu o Bogu nie można separować nie tylko *De Deo uno* od *De Deo trino*, ale także od *De Verbo incarnato* oraz *De Christo redemptore*. Dopiero przepływ intuicji pomiędzy wszystkimi czterema traktatami pozwala na budowanie integralnego obrazu Trójjedynego. Po drugie, w myśleniu o Chrystusie nie wolno odrywać wydarzenia krzyża od wydarzenia zmartwychwstania⁵⁰. Po trzecie: trzeba z cierpliwością i pokorą wsłuchiwać się tak we współczesną kulturę, jak i w dane teologicznej tradycji, nie wykluczając *a priori* pewnych rozwiązań jedynie dlatego, że niezbyt dobrze współgrają z aktualną wrażliwością.

Jeśli chrześcijaństwo jak skarb największy przechowuje obraz Boga, który jest jednocześnie jednością (natury) i wspólnotą (Osób), to być może analogicznie bronić powinno intuicji, że jest zarazem niecierpiętliwym (co do natury) i mogącym cierpienie przeżywać (w Osobach). Chrześcijańskie Objawienie – a za nim teologia – posiada przecież także funkcję „korekcyjną” w stosunku do rozwiązań osiągalnych na drodze racjonalnej refleksji. Tym samym opierać się musi intelektualnym modom – czy to na platonizującego Boga absolutnie oddalonego od cierpienia, czy to na posttotalitarne-go, cierpiącego bezbronnie i bezradnie. Ostatecznym słowem Boga w tej sprawie jest przecież wcielenie: Bóg ukrzyżowany, który był umarły, a oto jest żyjący na wieki wieków i dzierży klucze śmierci i Otchłani (por. Ap 1,18).

Streszczenie: Spojrzenie na toczącą się od połowy XX wieku dyskusję wokół problemu cierpienia Boga z perspektywy tradycji dogmatycznej pozwala dostrzec, że granica pomiędzy stronami sporu zbieżna jest z klasycznym rozróżnieniem natura/osoba. Pozostając przy tym rozróżnieniu w jego chrystologicznej wersji, możemy w dyskusji wykorzystać wpływającą z niego koncepcję *communicatio idiomatum*, która pozwalała już Ojcom Kościoła mówić w perspektywie wcielenia o Bogu cierpiącym. Było to możliwe dzięki temu, że cierpienie przypisywano „jednemu z Trójcy”, zachowując jednocześnie aksjomat o niecierpiętliwości boskiej natury. Dane te wskazują na możliwość komplementarnego postrzegania tez o niecierpiętliwości i cierpiętliwości Boga, którą odkryć można także poprzez integralne postrzeganie misterium paschalnego (śmierć i zmartwychwstanie). Jedną wyraża Jego panowanie nad cierpieniem i stanowi fundament działania zbawczego; w drugiej manifestuje się miłość boskich Osób i ich pragnienie utożsamienia się z człowiekiem.

Biogram: Ks. Grzegorz Strzelczyk – ur. 1971, prezbiter Archidiecezji katowickiej, doktor teologii, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Studiował w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Wydał książki: *Communicatio idiomatum. Lo scam-*

⁵⁰ Pokusa ta jest dziś tym większa, że w międzyreligijnym czy międzykulturowym dialogu idea męki i śmierci Sprawiedliwego może zostać zaakceptowana i być rozważana przez wszystkich uczestników. Ze świadectwem o zmartwychwstaniu już tak nie jest.

bio delle proprietà (2004), *L'esperienza mistica come locus theologicus* (2005) oraz *Traktat o Jezusie Chrystusie* w pierwszy tomie podręcznika teologii dogmatycznej (Więź 2005).