

Ks. Cezary Naumowicz¹
St. Gallen

CIERPIĘTLIWY BÓG NADZIEI JÜRGENA MOLTMANNA. KONTEKST – PROBLEMATYKA – PERSPEKTYWY

Temat cierpienia Boga wystąpił w teologii chrześcijańskiej ostatnich lat z nową siłą. Jednym z najważniejszych protagonistów jest tutaj teolog nadziei Jürgen Moltmann. W swojej trynitarnej teologii krzyża mówi on o cierpieniu Boga i w Bogu. Jego rozważania odbijają się szerokim echem w uniwersum teologicznym, wzbudzając dyskusję i zachęcając do dalszych badań i refleksji.

Jürgen Moltmann swego czasu wyraził nadzieję, że doktryna *apáthei* Bożej natury zniknie wreszcie z chrześcijańskiej teodycei, pozwalając nam widzieć krzyż Golgoty wbity w serce Trójjedynego Boga. W ten sposób będziemy mogli pojąć owego Boga, który objawia się właśnie w Ukrzyżowanym².

Temat cierpienia Boga w ostatnich latach został podjęty w teologii różnych wyznań chrześcijańskich z nową siłą, poprzez nowe pojęcia i kategorie myślenia³. W wielu publikacjach mówi się o cierpieniu Boga tak, jakby było to wręcz oczywiste. Twierdzi się, że idea ta znajduje się nie tylko w centrum naszej wiary, lecz wskazuje wręcz na wyjątkowość chrześcijaństwa. W niedawno wydanej autobiografii, podsumowującej także dotychczasowy dorobek teologiczny, Moltmann mówi nawet o swego rodzaju „nowej ortodoksji cierpiącego Boga”, szczególnie

¹ Ur. 1970 w Augustowie; duszpasterz. Licencjat na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie; praca duszpasterska w Sankt Gallen (Szwajcaria); doktorat z teologii dogmatycznej na UKSW w Warszawie w r. 2009.

² Por. J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, s. 17n. Także: K. Góźdź, *Krzyż a Trójca Święta (wprowadzenie w teologię J. Moltmanna)*, w: J. Moltmann, *Bóg nadziei*, red. K. Góźdź, Lublin 2006, 24n; D. Dibitonto, *Dio nel mondo e il mondo in Dio. Jürgen Moltmann tra teologia e filosofia*, Torino 2007, s. 9nn.

³ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991, s. 274; A. Kreiner, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Brescia 2000, s. 144n.

w obszarze anglosaskim⁴. Komentując to zjawisko, z pewnym sarkazmem zauważono: „Stara herezja teopaschistyczna, mówiąca o tym, że Bóg cierpi, stała się dzisiaj faktycznie ortodoksją”⁵.

1. KONTEKST FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY

W różny sposób można by dokonywać klasyfikacji przyczyn, które doprowadziły do opisanego właśnie myślenia o cierpieniu Boga. Paul S. Fiddes dostrzega w tym kontekście cztery przyczyny⁶. Przede wszystkim chodzi o sposób rozumienia miłości Boga. Jeśli jest On osobowy i kocha, to nie można nie przypisać mu tego, co należy do ludzkiego doświadczenia miłości, które zakłada cierpienie. Po drugie, jeśli Bóg ma udział w krzyżu Chrystusa, należy wnioskować, że miał też udział w cierpieniu Syna. Po trzecie, istnieje palący problem interpretacji cierpienia ludzkiego i Bożej solidarności z ludzkością. Wreszcie chodzi o zmianę wyobrażenia o Bogu i świecie: od wyobrażenia piramidalnego, według którego wszystkie stworzenia mają kroczyć w kierunku niezmiennego szczytu-Boga, po wizję Boga niejako „wmieszanego” w świat podległy ciągłym zmianom i cierpieniom.

T.G. Weinandy koncentruje przyczyny wokół trzech zagadnień. Są to: środowisko kulturowe, charakteryzujące się szczególną wrażliwością wobec tragicznych wydarzeń zeszłego wieku; powrót do Biblii, zwłaszcza do doświadczeń proroków; oraz przejście w teologii pewnych nurtów współczesnej filozofii⁷.

Dramaty społeczno-polityczne XX wieku doprowadziły do większej jeszcze wrażliwości na ludzkie cierpienie i do przekonania, że Bóg musi w jakiś sposób brać udział w tym ludzkim cierpieniu. Klimat, który przygotowuje refleksję o cierpielności Boga, zdaniem Weinandy’ego, rodzi się jednak stopniowo już w wieku XIX wraz z gaśnięciem wielkiego optymizmu zrodzonego z rewolucji przemysłowej i idei postępu. Wobec upłątania w cierpienie, z którego ludzie nie widzą drogi wyjścia, powstało przekonanie, wyrażone przez D. Bonhoeffera, że „tylko cierpieliwy Bóg może nam tu pomóc”. Konieczność zmiany idei Boga po to, aby „uratować” i zachować Go w horyzoncie ludzkiego doświadczenia, nie pozwalałaby myśleć dalej o Bogu w kategoriach tradycyjnej teologii. Idea cierpienia Boga weszła więc do teologii niejako na podstawie wyzwania praktyki. Nie

⁴ Por. J. Moltmann, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006, s. 195: „In der englisch sprechenden Welt ist so etwas wie eine ‘Neue Orthodoxie des Leidenden Gottes’ entstanden, die die frühere theopaschitische Tradition in der anglikanischen Theologie aufnimmt”.

⁵ R. Goetz, *The Suffering God. The Rise of a New Orthodoxy*, *The Christian Century* 103,3 (1986), s. 385.

⁶ Por. P.S. Fiddes, *The Creative Suffering of God*, Oxford 2002², s. 16-45.

⁷ Por. T.G. Weinandy, *Does God suffer?*, Notre Dame 2000, s. 2-25 (*Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003).

prosi się Boga o usprawiedliwianie się wobec cierpienia ludzi, lecz raczej wprowadza się Go w to cierpienie. Tylko taki Bóg byłby „zrozumiały” i do zaakceptowania przez ludzi dotkniętych niewypowiedzianymi cierpieniami⁸.

Powrót do przekazu biblijnego, szczególnie do proroków, pokazał obraz Boga pełnego *pathosu* oraz zachęcił do ponownego przemyślenia znaczenia antropomorfizmów w opisie działania Boga. To działanie Boże, w swoim momencie kulminacyjnym, zaistniałym we Wcieleniu i na krzyżu, pokazywałoby jasno, że Bóg pozwala się dotykać cierpieniu i to w jego formie radykalnej.

Podkreślanie *pathosu* Boga we współczesnej literaturze chrześcijańskiej, czułej wobec teologii żydowskiej, wiąże się przede wszystkim z wsłuchaniem w myśl Abrahama Joshuy Heschela. Ów teolog żydowski widzi w doświadczeniu prorockim nie interpretację natury Boga, lecz obecności Bożej w człowieku i jego troski o człowieka (*pathos*). W twórczości Heschela pojawił się także temat antropomorfizmów. Często proponuje się dziś widzenie antropomorfizmów jako ukazanie gotowości Boga do wcielenia. Chodzi o „częściowe” przedstawienie Boga, które znajdzie swoje wypełnienie w Jezusie. Niektóre zbyt powierzchowne interpretacje myśli Heschela, jawiące się w teologii chrześcijańskiej, a dążące do przedstawienia Boga patycznego, nie wydają się całkiem poprawne; nie ujmują one autentycznej wizji teologa żydowskiego. Podczas gdy Heschel podkreśla różnice między *pathosem* Bożym i ludzkim, to niektórzy teologowie, przejmując jego idee, uwypuklają podobieństwo.

Obraz Boga *patycznego* znalazłby następnie swoje spełnienie definitywne w historii Jezusa, a szczególnie w wydarzeniu krzyża, gdzie Bóg objawia się w swoim radykalnym poświęceniu aż do śmierci. Krzyż staje się szczytem „pasji Boga”, która odsłania się w formie oryginalnej już we Wcieleniu. To nie tylko człowieczeństwo Chrystusa cierpi, ale Syn Człowieczy, który żyje i umiera w swoim człowieczeństwie i dlatego musi doświadczać cierpienia. Poprzez związek Ojca z Synem, cierpienie Syna staje się cierpieniem Ojca. Temat ten zostaje rozwinięty przede wszystkim przez tych teologów, którzy przyjmują krzyż jako punkt wyjścia dla zrozumienia Boga. Szczególne miejsce zajmuje tu Jürgen Moltmann.

Teologiczna refleksja na temat cierpienia Boga przejęła też pewne intuicje i idee ze współczesnej myśli filozoficznej. Według Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Hartshorne’a „zmiana” jest konotacją fundamentalną rzeczywistości. Być rzeczywistymi tzn. być „procesem”. Sam Bóg jest „w procesie” ponieważ „reaguje” na wybory swojego stworzenia. To nie tylko Bóg stwarza świat, lecz

⁸ Por. P. De Benedetti, postuluje dość prowokująco: „Noi cerchiamo un altro Dio, che non meni vanto di questo mondo così infelice, noi abbiamo bisogno di cambiare Dio per conservarlo (e perché lui conservi noi). Forse ciò vuol dire soltanto cambiare il nostro pensare Dio. O forse no?”. *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Brescia 1996, s. 10.

również, w jakimś sensie, świat stwarza Boga. W tle tego obrazu znajduje się koncepcja Boga jako miłości, która według Whiteheada i Hartshorne'a została dziwnie zapomniana w myśli europejskiej. Według Whiteheada, chrześcijaństwo nie przedstawia obrazu Boga jako rządcy, moralisty czy nieruchomego motoru, lecz opiera się raczej na elementach czułości, przez którą Bóg działa w świecie⁹. Idee te zostały następnie podjęte przede wszystkim na polu teologii trynitarniej (por. H.U. von Balthasar).

2. JÜRGEN MOLTMANN: CIERPIENIE BOGA I W BOGU

Idea Boga, który doznaje rozdarcia wewnątrz siebie aż do włączenia wszystkich cierpień świata, została rozwinięta przede wszystkim przez Jürgena Moltmanna. Zdaniem R. Bauckhama, w twórczości Moltmanna można wyróżnić trzy połączone ze sobą elementy, domagające się od teologii chrześcijańskiej mówienia o cierpieniu Boga. Te elementy to: pasja Chrystusa, natura miłości oraz problem ludzkiego cierpienia¹⁰.

2.1. „WYCHODZĄC Z KRZYŻA CHRYSZTUSA ZNALAZŁEM DOSTĘP DO TRÓJCY”¹¹

Kiedy w 1972 roku została wydana książka Moltmanna „Ukrzyżowany Bóg”, po głośnej „Teologii nadziei”, wielu krytyków pytało czy teolog nadziei nie dokonał tu swoistego śmiertelnego skoku. Ukazanie się dzieła, podobnie jak w przypadku „Teologii nadziei”, doprowadziło do żywej dyskusji w skali światowej. Większość krytyków, z pewnymi wyjątkami, z czasem uznała, że nie ma sprzeczności między oboma dziełami, lecz pewne pogłębienie tematu¹².

Sam Moltmann w kilkadziesiąt lat po ukazaniu się dzieła, w czasie gościnnych wykładów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wyznaje: „Można by pomyśleć, że był to zupełnie inny kierunek niż w ‘Teologii nadziei’ (...). A jednak dla mnie teologia krzyża była drugą stroną teologii Zmartwychwstania, a Bóg nadziei był jedynie drugą stroną Boga ukrzyżowanego”¹³.

⁹ Por. A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Cambridge 1929, s. 485nn. J. Vanhoutte, *God as Companion and Fellow-sufferer: An Image Emerging from Process Thought*, *Archivio di Filosofia* 56 (1988), s. 191-225, zwłaszcza s. 198-207.

¹⁰ Por. R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh 1995, s. 47nn, tu 47.

¹¹ J. Moltmann, *Der Gott, auf den ich hoffe*, w: *Warum ich Christ bin*, red. W. Jens, München 1979, s. 264-280, tu 278.

¹² Por. *Dibattito su „Il Dio crocifisso” di Jürgen Moltmann*, red. M. Welker, Brescia 1982; M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, Bologna 2002², s. 122n.; A.E. McGrath, *The Making of Modern German Christology*, Oxford 1986, s. 187; R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia 1975, s. 265nn; P.A. Sequeri, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, *Scuola Cattolica* 105 (1977), s. 114-151.

¹³ J. Moltmann, *Bóg nadziei*, op. cit., s. 103.

Autor wyjaśniał we wstępie do dzieła „Ukrzyżowany Bóg”: „podjąć dziś na nowo teologię krzyża znaczy przekroczyć ograniczenia doktryny soteriologicznej i zapytać się o rewolucję, która dokonała się w koncepcji Boga: kim jest Bóg w krzyżu Chrystusa opuszczonego przez Boga?”¹⁴. Jeśli wziąć na poważnie wołanie Jezusa na krzyżu, pojawia się problem i zapytanie o to, co znaczy krzyż Syna Bożego dla samego Boga. Odpowiedzi, zdaniem teologa z Tybingi, należałoby szukać w głębokim cierpieniu Boga związanym ze śmiercią Syna na Golgocie, w cierpieniu nieskończonej miłości.

Aż do czasów współczesnych podstawowe pojęcia nauki o Bogu kształtował silniej aksjomat *apáthei* Boga, niż historia cierpienia Chrystusa. Jest oczywiste, że Bóg chrześcijański nie może być postrzegany inaczej niż w perspektywie chrystopologicznej. Śmierć Jezusa jest w jakimś sensie cierpieniem i „śmiercią Boga”, ale nie w znaczeniu „teologii śmierci Boga”, którą Moltmann uważa za „naiwną”. Jeśli Bóg byłby niezdolny do cierpienia, to należałoby rozumieć mękę Chrystusa jedynie jako ludzką tragedię.

Wychodząc z wołania Ukrzyżowanego, teolog ewangelicki interpretuje to opuszczenie Jezusa na krzyżu jako pewnego rodzaju wewnątrztrynitarny konflikt, w którym Bóg zwraca się przeciw Bogu. Na krzyżu Bóg opuszcza sam siebie i sam sobie zadaje cierpienie. To swoista rewolucja wewnątrz samego Boga, proces sądowy między Bogiem a Bogiem. Używając języka paradoksu i dialektyki Moltmann wykracza tu poza tradycję protestancką, mówiącą o Bogu opuszczającym Jezusa, i pisze o „Bogu opuszczonym przez Boga”, który w końcu przezwycięża wewnętrzne cierpienie-rozdwojenie i odnajduje siebie w zmartwychwstaniu Jezusa.

Wszystko to, co teologia chrześcijańska twierdzi o „Bogu”, zasada się zasadniczo na tym wydarzeniu Chrystusa na krzyżu, które jest wydarzeniem Boga, a zatem w Bogu. Śmierć Chrystusa na krzyżu jest wydarzeniem wewnątrztrynitarnym, zanim nabierze zbawczego znaczenia dla świata. To właśnie w wydarzeniu krzyża dzieje się historia Boga i konstytuują się Osoby Boże w ich wzajemnych relacjach. Teologia krzyża staje się teologią trynitarną krzyża. Prawdziwa teologia krzyża musi być trynitarna; zaś trynitologia bez wydarzenia krzyża stała by się abstrakcyjna i straciłaby swoje znaczenie¹⁵.

¹⁴ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, s. 9.229; por. tenże, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, op. cit., s. 228. Z. Danielewicz, *Teolog wierny nadziei*, w: *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, t. 1, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 186n.

¹⁵ Por. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 195. Por. także: K. Góźdź, *Krzyż a Trójca Święta*, op. cit., s. 21-26, zwłaszcza 24n. Jedną z bardziej trafnych ostatnio prób rekonstrukcji myśli trynitanej Moltmanna jest książka: J.A. McDougall, *Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life*, Oxford 2005, zwłaszcza rozdziały 2 i 3.

Zaprzecza się tu, zdaniem teologa z Tybingi, metafizycznej koncepcji Boga, która nie daje miejsca krzyżowi. W świetle wiary chrześcijańskiej, która twierdzi, że Bóg cierpiał w pasji Jezusa, należy rozróżnić między Ojcem Jezusa Chrystusa a Bogiem pogan i filozofów. To rozróżnienie powinno też prowadzić, zdaniem Moltmanna, do przewyciężenia chrystologicznej doktryny dwóch natur, która przypisuje cierpienie tylko naturze ludzkiej. Należy też unikać zbyt wygodnej „ucieczki” w *communicatio idiomatum*¹⁶. Chrystologia antyczna nie chciała negować każdej formy „cierpienia” Boga, lecz tylko tę typową dla stworzenia, spowodowaną przez innych.

Miłość jest akceptacją drugiego, bez oglądania się na własną korzyść, zakłada więc zdolność współcierpienia. Gdyby Bóg był absolutnie niezdolny do cierpienia, byłby także niezdolny do miłości. Niezdolność do cierpienia zaprzeczałaby głoszonej prawdzie, że „Bóg jest miłością”.

Jeśli krzyż jest manifestacją i aktualizacją Boga-Miłości, a miłość pociąga za sobą cierpienie, należy wnosić, że to nie jedna Osoba Boża cierpi, tak jakby Trójca istniała uprzednio w sobie samej. Wydarzenie krzyża włącza Ojca, Syna i Ducha św. I należy tu mówić o włączeniu w Boga całego ludzkiego cierpienia, ponieważ śmierć Jezusa zawiera w sobie „całą głębię i przepaść ludzkiej historii”. Ta perspektywa Moltmanna, dążąca do włączenia historii w Boga, a nie Boga w historię, zmierza ku przewyciężeniu tak teizmu jak i ateizmu. Bóg chrześcijański jest jednością owej dialektycznej i pełnej napięć historii, która była przeżywana przez Ojca, Syna i Ducha w krzyżu na Golgocie, i w której sam Bóg pozwala się ukrzyżować doprowadzając w ten sposób do końca swoją bezwarunkową miłość. W cierpieniu Jezusa cierpi Bóg, w jego śmierci sam Bóg doświadcza cierpienia i śmierci. Moltmann powołuje się na paradoksalną formułę K. Bartha: „Bóg przegrywa, aby człowiek mógł zyskać”¹⁷.

Terminologia Moltmanna, opisująca Boga jako „wydarzenie miłości, która cierpi i wyzwala” nas, chce pomóc, jak wspomnieliśmy, w przewyciężeniu koncepcji metafizycznej Boga, otwierając się za to w sposób widoczny na idee teologii procesu. Relacje wewnątrztrynitarne między Ojcem i Synem nie są statyczne, ustanowione raz na zawsze, lecz są pewną żywą historią. Ta historia Boża lub historia w Bogu zaczyna się wraz z misją i oddaniem Syna, toczy się wraz ze zmartwychwstaniem i przekazaniem Bożego panowania, a zakończy się definitywnie wraz z przekazaniem tego panowania Ojcu. Opuszczenie na krzyżu stanowi centrum tej historii, a nie jej zakończenie. Jedynie wtedy kiedy Chrystus przekaze

¹⁶ Por. G. Strzelczyk, *Communicatio idiomatum. Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestiois e prospettive*, Roma 2004, s. 212-215. Także: Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka Katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 651n.

¹⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II/2, Zürich 1942, s. 177.

panowanie Ojcu, posłuszeństwo Syna i jego synostwo dostąpią ostatecznego wypełnienia.

„Jedynie wraz ze zmartwychwstaniem zmarłych, zabitych, zagazowanych; jedynie wraz z uleczeniem udęczonych i zamęczonych w tym życiu; jedynie wraz ze zburzeniem wszelkiej władzy i panowania, wraz z unicestwieniem śmierci, Syn przekaze Królestwo Ojcu, jak zapowiada Paweł w 1 Kor 15. Wtedy więc Bóg przemieni swój ból w wieczną radość. W takich wyrażeniach przepowiada się wypełnienie trynitarniej historii Boga i koniec historii świata, przewyciężenie cierpienia i spełnienie historii nadziei ludzkości”¹⁸.

W ten sposób teolog nadziei rysuje „otwartą”, zapraszającą i integrującą wizję Trójcy. Otwarcie Trójcy ku przyszłości pociąga za sobą wyzwolenie z całego ludzkiego cierpienia. Wypełnienie wydarzenia Bożego nie pozostawia historii ludzkiej „na zewnątrz”, lecz polega na przyjęciu jej przez historię Boga.

Moltmann wyznaje, że tworząc swoje dzieła, miał przed sobą ikonę *Najświętszej Trójcy* Andreja Rublewa z XV wieku. Głęboka i wzajemna więź (*Zuneigung*), jaka emanuje z trzech Bożych Osób, pokazuje też głęboką jedność, która je wiąże i czyni z nich jedno. Kielich na stole wskazuje na ofiarę Syna na Golgocie. Tak jak kielich znajduje się w centrum stołu, wokół którego siedzą Trzy Osoby, tak krzyż Syna, od wieczności, umieszczony jest w centrum Trójcy.

2.2. INSPIRACJE TEOLOGIĄ ŻYDOWSKĄ

W swoich rozważaniach Moltmann inspirował się zasadniczo teologią żydowską, szczególnie wspomnianą już myślą A.J. Heschela o *pathosie* Boga oraz rabinistyczną i kabalistyczną doktryną *Schekinach* Boga, który mieszka pośród swego prześladowanego i cierpiącego ludu (Franz Rosenzweig i Gershom Scholem). Przybliżył się także do wizji japońskiego teologa luterańskiego Kazoha Kitamori, który przyczynił się w znacznym stopniu do rozpowszechnienia idei cierpienia Boga.

W odkryciu idei *pathosu* Boga Moltmann znajduje porękę dla swojej teologii krzyża¹⁹. Nie wystarczy jednak stwierdzenie współbrzmienia z teologią żydowską. Należy pójść dalej. Heschel i ci teologowie żydowscy, którzy wraz z nim zaakceptowali wyzwanie Auschwitz, nie mają do dyspozycji odniesienia trynitarnego, opartego na krzyżu Chrystusa, po to aby móc złożyć cierpienie w Bogu. Heschel mówi o *pathosie* Boga jako o formie zachowania a nie konotacji istoty. Jedynie w ujęciu trynitarnym, zdaniem Moltmanna, można mówić w sensie pełnym

¹⁸ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, op. cit., s. 266n. Por. tenże, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 362nn.

¹⁹ Por. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, op. cit., s. 259nn; tenże, *Trinität und Reich Gottes*, op. cit., s. 161-166; tenże, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997, s. 165-184.

o cierpieniu Boga. Monoteizm nie pozwala nam na taką możliwość, jak to widać w filozofii artystotelesowskiej i religii islamu. Jedynie w chrześcijaństwie jest możliwe mówienie w precyzyjnej formie o cierpieniu Boga i w Bogu. Należy porzucić filozoficzną koncepcję Boga pochodzącą z myśli greckiej i przyjąć w pełni wizję biblijną, według której Bóg sam jest włączony w historię pasji Chrystusa. W przeciwnym razie ze śmierci Chrystusa nie pochodziłby żaden efekt zbawczy. Wynikałoby z tego, że Bóg cierpi nie tylko w swojej relacji z ludzkością, lecz także w sobie samym.

Ograniczenie teologii tradycyjnej znajduje się, zdaniem Moltmanna, w niemożliwości myślenia o czymś innym poza alternatywą: istotowa niecierpiętność – losowe podleganie cierpieniu, zapominając, że istnieje forma cierpienia aktywnego, w miłości namiętnej, która pociąga za sobą nie brak bytu, lecz nadmiar bytu. Cierpienie aktywne to dobrowolne otwarcie się na afektywne oddziaływanie przez coś innego, tj. przez cierpienie miłującej miłości, miłosierdzie. Bóg nie cierpi tak jak stworzenie z powodu braku bytu, lecz z powodu miłości, która jest obfitością i nadmiarem Jego samego. W ten sposób Bóg jest *patyczny*.

Moltmann opiera swoje stwierdzenie na interpretacji fragmentu z dzieł Orygenesa (jedyne, jak twierdzi, między Ojcami greckimi i łacińskimi mówiącego teologicznie o „cierpieniu Boga”), któremu przypisuje stwierdzenie cierpienia wewnątrz Trójcy, między Ojcem i Synem. Zauważmy jednak, że interpretacja myśli Orygenesa przez Moltmanna wydaje się dość jednostronna. U Orygenesa znajdujemy także określenia typu: „Bóg jest niecierpiętny i niezmienny”²⁰.

Czerpiąc w swoisty sposób z teologii żydowskiej, Moltmann wyciąga z niej dalsze wnioski. Bóg, wolny sam w sobie, złączył się przymierzem. Wizja ta znajduje swe odniesienie w rabinistycznej i kabalistycznej doktrynie *Schekinach*, która mówi o autouniżeniu się Boga. Bóg zamieszkuje w Izraelu, idzie z nim w niewolę, unia się. W tej koncepcji, opierając się na G. Scholemie i F. Rosenzweigu, teolog widzi potwierdzenie głębokiego samorozróżnienia w Bogu. Według Rosenzweiga, między „Bogiem naszych ojców” a „resztą Izraela” mistyka przerzuca pomost poprzez doktrynę *Schekinach*. Owa *Schekinach*, zejście Boga pomiędzy ludzi i jego zamieszkanie wśród nich, zostaje ukazane jako rozdarcie dokonujące się w samym Bogu. Bóg oddziela się sam od siebie, oddaje się swemu ludowi, cierpi z nim jego bóle, przenosi się z nim w wygnaniu do obcej ziemi, towarzyszy

²⁰ Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, op. cit., s. 39n. Por. także: T. Kobusch, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), s. 328-333. Bipolarizm myśli Orygenesa jest różnie interpretowany. Por. P. Nemeshegyi, *La Paternité de Dieu chez Origène*, Tournai 1960, s. 50; M. Enders, *Dio può soffrire? La sofferenza di Dio nella teologia dei Padri*, *Communio* 192 (2003), s. 24nn.

mu w jego pielgrzymowaniu, staje się w pewnym sensie potrzebującym zbawienia²¹.

Po „Trójcy i Królestwie Bożym” Moltmann podejmuje ideę *Schekinach* w „Duchu życia”, gdzie *Schekinach* zostaje złączona z Duchem. Duch jest empatią Boga. Teolog wprowadza pojęcie kenozy Ducha. W swojej *Schekinach* Bóg wystawia się na cierpienie, ponieważ jest Bogiem, który miłuje. *Teopatia* Ducha nie jest antropomorfizmem, lecz faktem wynikającym z tego że zamieszkuje on w stworzeniu.

Tematyka *Schekinach* zostaje też szeroko rozwinięta w obszarze eschatologii systematycznej Moltmanna. Teolog mówi tu o eschatologicznej *Schekinach* Boga, rozumianej jako „ojczyzna Boga” w nowej ziemi. Wskazuje też na ciekawe interakcje zachodzące między żydowską teologią *Schekinach* a chrześcijańską chrystopologią i pneumatologią. Zauważa jednak pomiędzy nimi precyzyjną różnicę: w końcowym akcie zbawienia *Schekinach* i Bóg staną się jednym, nie będzie już w Bogu samorozróżnienia. W perspektywie chrześcijańskiej zaś Chrystus, przekazawszy Królestwo Ojcu, aby „Bóg był wszystkim we wszystkim”, sam nie rozpłynie się w Ojcu. Także w chwale Bóg będzie Trójjedyny²².

Należy też przezwyciężyć, zdaniem Moltmanna, tradycyjną wizję teodycei, według której cierpienie byłoby konsekwencją grzechu. Trzeba raczej podkreślić wspomnianą już relację między miłością a cierpieniem. Cierpienie jest na tyle głębsze, na ile głębsza jest miłość, a miłość wzrasta poprzez doświadczenie cierpienia. Historia pasji Chrystusa należy do historii cierpień ludzkości na mocy miłości, która ukazuje się w Chrystusie. Wolność Boga jest jego miłością, która może zostać zraniona, jest jego otwarciem, jego wyjściem naprzeciw, jego cierpieniem wraz z ludźmi, których miłuje, i którym otwiera przyszłość.

Jeśli istnieje związek między krzyżem a tożsamością Boga, znajduje on swoje potwierdzenie nie tylko w fakcie historycznym Golgoty. Cierpienie Boga zaczyna się wraz ze stworzeniem, ponieważ poprzez stworzenie Bóg się samoogranicza, aby uczynić mu miejsce. Stworzenie świata to nie tylko „działanie Boga *ad extra*”, ale równocześnie „działanie *ad intra*” czyli zarazem cierpienie Boga. Dla Boga stwarzanie znaczy samoograniczenie się (*Selbstbeschränkung*), wycofanie się, a więc uniżenie się. Miłość twórcza jest zawsze także miłością cierpiącą.

²¹ Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, op. cit., s. 44; tenże, „*Sein Name ist Gerechtigkeit*”. *Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*, Gütersloh 2008, s. 97nn; R.E. Rogowski, *Ogień i słowo*, Katowice 2005, s. 38nn.66; B.L. Sherwin, uczeń Heschela, w: *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995, s. 100n., twierdzi: Bóg bierze udział w cierpieniu swoich stworzeń i gdy dręczony cierpieniem człowiek odczuwa tylko własne cierpienie, to Bóg odczuwa cierpienie wszystkich stworzeń.

²² Por. J. Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München 1991, s. 60nn.; tenże, *Das Kommen Gottes*, op. cit., s. 336.

Temat samoograniczenia się Boga, zarysowany przez Moltmanna w trynitologii, zostaje szerzej podjęty w innych dziełach, przede wszystkim w „Bogu w stworzeniu”²³. Odwołując się do kabalistycznej doktryny hebrajskiej *tzimtzum* i Yitzchaqą Lurii Moltmann wyprowadza koncepcję samouniżenia Bożego uprzedniego wobec samego aktu stwórczego *ad extra*. Miłość stwórcza Boga jest oparta o miłość, która się unia. Następnie w śmierci Chrystusa Bóg umieścił siebie w owej nicości, którą stworzył wycofując się. Bóg wkracza w tą pierwotną przestrzeń, którą stworzył przez swoje początkowe samoograniczenie. Przenika on swoją obecnością przestrzeń opuszczenia przez Boga. To jest właśnie obecność jego pokornej, cierpiącej miłości do swego stworzenia. Dlatego ta obecność Boża w Ukrzyżowanym nadaje stworzeniu życie wieczne i nie unicestwia go.

Cierpienie Boga trwa aż do czasu, kiedy samo stworzenie nie zostanie wyzwolone z cierpienia²⁴. Także Bóg potrzebuje eschatologicznego samozbawienia ze swoich cierpień. Kiedy to nastąpi Bóg będzie całkowicie zamieszkiwał w swoim stworzeniu, a stworzenie w Nim. Moltmann dąży w sposób wyraźny do złączenia zbawienia świata z samowzbawieniem Boga ze swoich cierpień.

Tematyka ta zostaje rozwinięta przez teologa nadziei w jego eschatologii, gdzie zapytuje on czy jest coś czego Bóg pragnie, szuka, w czym ma nadzieję? Moltmann nawiązuje też do słynnego zdania Balthasara: „*Was hat Gott von der Welt?*”²⁵. Często krytykowany o przejęcie idei Hegla, Moltmann widzi w wizji samorelizacji Boga w historii świata istotne braki. Krytykuje chiliastyczną próbę zakończenia historii, przedwcześnie, w obrębie samej historii. Brak tu przyszłości eschatologicznej. Z kolei teologii procesu Whiteheada zarzuca on stworzenie koncepcji Boga dziwnie nieosobowego: w swojej „naturze konsekwentnej” Bóg byłby raczej podobny do chłodnego *monitora*, który wszystko zapisuje i konserwuje, niż do ludzkiej pamięci, która modyfikuje, zapomina, przebacza.

W swoim dziele „Trójca i Królestwo Boże” Moltmann rozwija wymiar zbawienia, który moglibyśmy określić jako świat w Bogu Trójjedynym. W „Przyjściu Boga” podejmuje się on zaś rozwinięcia drugiego wymiaru: gloryfikacji Trójjedynego Boga w nowym niebie i nowej ziemi. W tym procesie gloryfikacji, inter-

²³ J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, s. 98nn; tenże, *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Gütersloh 2002, s. 68nn.

²⁴ Por. Cz. Rychlicki, *Wiarą – nadzieja – miłość wobec wieczności*, Płock 2001, s. 321.

²⁵ Por. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, op. cit., s. 351nn; por. Także G. Müller-Fahrenholz, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, Gütersloh 2000, s. 181, zauważa: „Viele Gläubigen werden eine solche Frage für vollkommen unsinnig halten, weil sie davon ausgehen, dass Gott immer schon ‘alles im allem’ ist. Im Kontext der Moltmannschen Universaleschatologie aber ist es logisch, dass Gott erst zu sich kommen kann, wenn Gott seine ganze Schöpfung aus ihrer Entfremdung herausgeholt und in sich versammelt hat”.

pretowanym trynitarnie, inkluzywnym, nie ekskluzywnym, wzajemne relacje trynitarne otwierają się aż po przyjęcie samego świata dla zbawienia. Bardziej niż początek, liczy się tu koniec: na początku stworzenie – na końcu Królestwo; na początku Bóg sam w sobie – na końcu Bóg wszystkim we wszystkim. W tej Bożej eschatologii Bóg, poprzez historię, nabywa swoje wieczne królestwo, w którym znajdzie odpoczynek i wszystko będzie wiecznie żyło z Nim. Koniec historii, „pełnię” Boga (J 1,16; Ef 3,19) Moltmann interpretuje nie w kategoriach ontologicznych czy moralnych lecz estetycznych, poprzez symbol „wiecznego świata”. Musimy głęboko wniknąć w ból Boga, aby wziąć udział w niemożliwej do opisanego paschalnej radości całego stworzenia – w radości Boga.

2.3. PRÓBA PODSUMOWANIA I OCENY

Podsumowując dotychczasową analizę myśli Moltmanna, spróbujmy wskazać na silne punkty i na niektóre wątpliwości oraz postawmy pytania.

Swoim rozmachem i dialogicznym charakterem teologia Moltmanna wzbudza fascynację, zachęca do dyskusji, często polaryzuje. Substancja spekulatywna rozważań Moltmanna nie zawsze jednak jest łatwa do zebrania i zdefiniowania. To raczej teolog intuicyjny niż systematyczny, poruszający się nierzadko bardziej myślowymi skokami, niż stopniową dedukcją.

Analizy Moltmanna na temat cierpienia są niewątpliwie bardzo stymulujące dla teologii. Roztaczają one przede wszystkim wizję Boga zatroskanego o każdego człowieka, pochylającego się nad człowiekiem nieszczęśliwym, aby wyzwolić go z jego lęków i otworzyć mu przyszłość. Nie chodzi tu jednak o litość nad nieszczęściem, lecz o ukazanie i budowanie solidnych podstaw wspólnoty Boga z człowiekiem. Koncepcja Moltmanna, umieszczająca krzyż jako fundament twierdzenia o pasji Boga i w Bogu, jest niewątpliwie fascynująca, także dzięki nagromadzeniu metafor oraz wyrażen paradoksalnych i poetyckich. Wzbudza jednak pewne wątpliwości i zmusza do zadania pytań²⁶.

Przede wszystko należy zapytać czy możliwe jest oparcie doktryny trynitarniej jedynie na wołaniu umierającego Chrystusa, dokonując zarazem identyfikacji między Trójcą ekonomiczną i immanentną? Sam Moltmann wyjaśnia, że musiał porzucić tradycyjne rozróżnienie między Trójcą immanentną i ekonomiczną, aby pokazać znaczenie śmierci Syna dla samego Boga. Wskazuje też, że między Trój-

²⁶ Por. K. Gózdź, *Posłowie*, w: J. Moltmann, *Bóg nadziei*, op. cit., s. 165-169, tu 165. A.G. Nnamani, *The Paradox of a Suffering God*, Frankfurt a. M. 1995, s. 183, ocenia: „Moltmann has definitely made a significant contribution towards the development of a divine suffering with his Trinitarian hermeneutics, which has the credit of illustrating the inner Trinitarian life and the relation of God to the world. (...) However, his inclination to perpetuate dichotomy and weakness in the Godhead, and to make God's selfrealisation dependent on the world-process must be registered as the major weak points of his Trinitarian theology of Cross”.

ca immanentą i ekonomiczną zachodzi związek wzajemności: Trójca ekonomiczna nie tylko objawia Trójcę immanentną, lecz także odbija się na niej (nie można myśleć o Trójcy, w której nie byłby obecny krzyż); Trójca ekonomiczna spełni się w Trójcy immanentnej, kiedy historia i doświadczenie zbawienia zostaną wypełnione.

Dochodzimy tu do zasadniczego problemu wizji Moltmanna. Wzajemność między Trójcą ekonomiczną i immanentną doprowadza do zniesienia tej drugiej, która tylko nominalnie pozostaje fundamentem pierwszej. Zasada poznania staje się niejako zasadą ustanowienia: Trójca jest tym, co konstytuuje się na krzyżu; krzyż jest prawem, które reguluje dynamikę trynitarną. Jasne jest więc, że odczytując ową dynamikę przez kryterium „poświęcenia”, pociągające za sobą cierpienie, dochodzi się do stwierdzenia, że sam Bóg cierpi. Moltmann oczywiście stara się podkreślić, że pasja Boga jest pasją miłości czyli pasją „aktywną”. Nie podejmuje się on jednak rozróżnić wystarczająco precyzyjnie między pasją ludzi i pasją Boga. Teolog ewangelicki stara się niewątpliwie przedstawić Boga solidarnego z bólem ludzkości i świata, lecz naraża na ryzyko transcendencję Boga i jego różnicę ze światem, identyfikując Trójcę immanentną z cierpiącym stawianiem się świata²⁷.

Przykładem mało precyzyjnego języka jest problem relacji trynitarniej, która staje się „dysocjacją” i „zjednoczeniem”. Na krzyżu, chociaż w jedności zamiarów (*Willenskonformität*), Ojciec i Syn są do tego stopnia rozdzieleni, że przerywają się także ich bezpośrednie relacje. Jezus umarł jako ktoś „pozbawiony Boga”. W jaki sposób można pogodzić jedność zamiarów i rozdzielenie? Czy wzajemne oddanie wystarczy, aby potwierdzić, że istnieje jedność między Ojcem i Synem? A Duch, który ma za zadanie jednoczyć w rozdzieleniu, jak może „pozwoić”, aby Ojciec i Syn się rozdzielili?

Moltmann wydaje się dostrzegać ten problem i dlatego tłumaczy ów chwilowy rozpad koniecznością solidarności Chrystusa z opuszczonymi. Odpowiedź, jaką moltmannowska teologia poświęcenia daje krzykowi Chrystusa: „Boże mój, dlaczego mnie opuściłeś?” brzmi następująco:

„Opuściłem ciebie tylko na chwilę, abyś stał się bratem opuszczonych. Lecz pozostajemy tak silnie zjednoczeni, że nic nie będzie mogło rozdzielić naszej miłości. Nie opuściłem ciebie na wieczność, ponieważ zawsze byłem z tobą, w twoim sercu. Pogański centurion, który wobec wołania Chrystusa ukrzyżowanego wyznaje: ‘Ten człowiek naprawdę jest Synem Bożym!’ (Mk 15,39), wskazuje

²⁷ Por. Interesujące krytyczne uwagi w: J.E. Verduyssen, *Der gekreuzigte Gott. Zu Jürgen Moltmanns gleichnamigen Buch*, Gregorianum 55 (1974), s. 369-378; L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Roma 1999, s. 99.327; F. Sanders, *Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology*, Dialog: A Journal of Theology 3 (2001), s. 175-182; G. Canobbio, *Dio può soffrire?*, Brescia 2006², s. 76n.

właśnie na tę odpowiedź typu mistycznego. To jest także pocieszenie, które Chrystus prześladowany, samotny, wygnany, cierpiący, wniósł w długą historię doświadczenia wiary chrześcijańskiej. (...) Ten Chrystus, który umarł, całkowicie się nam oddając i dla nas doświadczając opuszczenia przez Boga, jest owym bratem i przyjacielem, któremu można wszystko zawierzyć, ponieważ zna on wszystko i cierpiał wszystko to, co znamy i cierpimy także my, a nawet jeszcze więcej”²⁸.

Problem pozostaje jednak otwarty: jeśli Syn zostaje opuszczony, a więc wspólnota z Ojcem zostaje przerwana, co Syn może przynieść ludziom?

3. PERSPEKTYWY

Wola wierności orędziu biblijnemu została wskazana w naszych rozważaniach jako jedna z przyczyn odejścia od „apatycznego” Boga tradycyjnej teologii, uważanej za poddaną zbyt dużemu wpływowi filozofii greckiej. Pożyteczne byłoby przypomnienie, że w historii także teologowie, którzy wyznawali niecierpięliwość Boga, opierali się na tekstach biblijnych. Problemem staje się więc pytanie o to, jak należy rozumieć teksty biblijne. Wydaje się, że teologia tradycyjna, bardziej niż teologia współczesna, była świadoma zasady analogii wypracowanej na Soborze Laterańskim IV: między Stwórcą i stworzeniem istnieje większa różnica aniżeli podobieństwo. Zasada ta przestrzega przed krokami, które wychodzą od pewnego pojęcia, np. miłości, i konstatując, że w doświadczeniu ludzkim miłość pociąga za sobą cierpienie, projektują to na Boga.

Według Tomasza z Akwinu, to co głosi się o stworzeniach, nie może być w ten sam sposób głoszone o Bogu. Nie może być głoszona o Bogu żadna niedoskonałość, gdyż byłoby to zanegowaniem Jego najwyższej doskonałości. Lecz nawet gdyby doszło, zakładając, że chodzi o pewną doskonałość, do głoszenia w Bogu zmiany, na podstawie pasji, nie może być ona rozumiana w takim sensie, jak to się rozumie w stworzeniach. Jeśli chcielibyśmy zatem pojąć miłość Boga, nie możemy wyjść od ogólnego pojęcia miłości wyprowadzonego ze stworzeń. Żadna doskonałość nie może zostać powiedziana o Bogu przez derywację, ponieważ w Nim właśnie znajduje się ona w pełni. Nie moglibyśmy powiedzieć, że Bóg zaczyna kochać, lecz musielibyśmy rzec, że Bóg kocha od zawsze, a wręcz, że jest miłością. O takim sposobie miłowania nie możemy mieć pojęcia. Oczywiście uczymy się doskonałości w formie, w jakiej istnieją one w stworzeniach, i w taki sposób je wyrażamy.

²⁸ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, op. cit., s. 202. Por. tenże, *Gotteseerfahrungen: Hoffnung, Angst, Mystik*, München 1979, s. 31nn.; *Bóg nadziei*, op. cit., 111n. Por. także: G. Canobbio, *Dio può soffrire?*, op. cit., s. 77n. Przychodzą na myśl słowa Whiteheada: „God is the great companion – the Fellow-Sufferer who understands”.

Należ też odnotować pewne propozycje możliwości przekroczenia scholastycznej koncepcji analogii. Proponuje się czasami swoiste przewrócenie zasady Soboru Laterańskiego IV, tzn. położenie akcentu bardziej na podobieństwie, podczas gdy ujmuje się różnice, opierając się na sile Wcielenia, które pociąga za sobą ze strony Boga wyjście naprzeciw ku językowi ludzkiemu²⁹.

Niezaprzeczalnie Bóg wypowiedział się w Chrystusie. NT przestrzega jednak przed zbyt szybką dedukcją o cierpieniu Boga. W NT właściwie nie znajdziemy żadnych stwierdzeń o pasji Ojca lub Ducha. Jeśli w teologii stara się jednak wykazać te pasje, dokonuje się tego wychodząc z ogólnego pojęcia miłości lub relacji istniejącej między Osobami Bożymi. Czyniąc tak uzależnia się sposób bycia Boga od ludzkich wyborów.

Punktem wyjścia do opisania rzeczywistości Boga jest oczywiście krzyż Chrystusa. Lecz jeśli przyjmuje się go jako jedyne kryterium myślenia o Bogu, głosi się o Bogu przede wszystkim niemoc, nie widząc w jaki sposób może On następnie ją pokonać³⁰. Jeśli prawdą jest, że „jedynie cierpiący Bóg może nam pomóc”, jednocześnie prawdą jest, że może to uczynić, ponieważ pozostaje Bogiem, tzn. silniejszym od słabości doznanej na krzyżu. Zresztą krzyż może być uważany jako zbawczy tylko dlatego, że wyraża miłość Boga – wieczną i zawsze identyczną.

Pasja Jezusa jest naprawdę cierpieniem Syna Bożego. Teologia tradycyjna nigdy tego nie negowała, lecz odmawiała przypisywania cierpienia Bogu czy tym bardziej umieszczania go w Bogu. Jest to droga chrystologiczna, którą tradycyjna teologia podążała, aby potwierdzić jednocześnie niecierpielność i pasję Boga. Ta droga wydaje się jedyną, jaka może złączyć razem konieczność udziału Boga w historii ludzkiego cierpienia oraz Jego pozostanie tym, kim jest, warunek niezbędny dla rozwiązania cierpienia ludzi.

Zdaniem G. Canobbio, podejmującego wyraźnie dialog z Moltmannem, jeśli pasja Syna i Jego Wcielenie są Jego właściwością, nie znaczy, że to samo należy głosić o Ojcu i Duchu. Nie znaczy też, z drugiej strony, że Ojciec i Duch nie

²⁹ Por. Sth I, q. 13 a. 2. Por. także: G. Emery, *L'immutabilité du Dieu d'amour et les problèmes du discours sur la souffrance de Dieu*, Nova et Vetera 1 (1999), s. 5-37; K. Charamsa, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Roma 2002. Na temat przekroczenia koncepcji analogii por. P. Gamberini, *L'analogia tra inevitabili pretese e invalicabili limiti*, w: Associazione Teologica Italiana, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cinisello Balsamo 2002, s. 131-151.

³⁰ O ile tradycja klasyczna głosiła wszechmoc Boga, o tyle we współczesnej filozofii i teologii, w kontekście nieopanowanej obecności zła w świecie i myślenia o Bogu „po Auschwitz”, zdaje się być głoszona „słabość”, „niemoc” Boga. Por. H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Kraków 2003. Krytyczni wobec takiego dyskursu np.: J. Szymik, *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice – Zabki 2004, s. 145nn; X. Tilliette, *Il mistero di una passione divina*, Communio 192 (2003), s. 45-51, zwłaszcza 50; R. Vignolo, *Dio onnipotente e „debole”, forte nell'amore: un paradigma per l'uomo*, Servitium 170 (2007), 21nn.

są włączeni w sprawę Jezusa, lecz że należy zachować rozróżnienie między Trzema Osobami. Cierpienie nie odnosi się do Syna, lecz do Syna jako Wcielonego. Fakt, że Jezus, odrzucony przez ludzi, nie pozwala się tym zablokować w realizacji swojej misji, jest formą jego „stabilności”, „wierności”. Zachowanie ludzi zmienia się, lecz zachowanie Boga pozostaje, ponieważ chce on za wszelką cenę aby, ludzie przyjęli Jego miłość. Miłość Boża nie porusza się pod wpływem grzechu czy dobroci ludzkiej. Pasja Chrystusa nie jest miejscem narodzin „pasji” Boga, tak jakby bez krzyża Bóg nie byłby Bogiem kochającym „szaleńczo”. Jest raczej okazją, dzięki której ludzie „poznają” tożsamość Boga jako miłości. Miłość ta nie jest wywołana przez ludzi, a więc nie może być nazwana „pasją”. Można by powiedzieć, że Bóg w Jezusie Chrystusie objawił się jako Bóg „rozmiłowany”, a nie jako Bóg cierpiący, nie negując oczywiście niczego cierpieniem Jezusa³¹.

Karl Rahner stwierdził kiedyś prowokująco, że nic mu przecież nie może pomóc, aby wyjść z jego błota, nieszczęścia i zwątpienia, skoro Bogu „idzie tak samo podle”. Pociuszający jest dla teologa fakt, że Bóg jest *Deus impassibilis, immutabilis*. Rahner dostrzega u Moltmanna i innych teologię absolutnego paradoksu i patrypasjanizmu, a może nawet projekcję Schellinga. Także uczeń Rahnera, J.-B. Metz twierdzi, że Bóg nie może cierpieć, bo pytanie teodycei musi pozostać otwarte: jeśli Bóg istnieje, to dlaczego istnieje zło i cierpienie? Przy końcu świata nie tylko Bóg zażąda od nas wyjaśnienia, ale także my zażądamy go od Boga: dlaczego na świecie jest tak wiele zła i cierpienia?³².

Ku wyważonej syntezy zdają się zmierzać słowa J. Ratzingera. Komentując wspomnianego już Orygenesę, twierdzi on: Bóg nie może co prawda cierpieć, ale może współ-cierpieć, tzn. może się utożsamiać z nami, cierpiącymi. „Identyfikacja ta jest wielkim aktem miłości, w której Bóg w Jezusie utożsamia się z nami aż po sferę cielesności – a tym samym utożsamia nas z Nim i wciąga w Jego miłość”³³.

³¹ Por. G. Canobbio, *Dio può soffrire?*, op. cit., s. 110n.

³² Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, Mainz 2002, s. 152; J.-B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, Kraków 2008. Także: *La provocazione del discorso su Dio*, red. T.R. Peters, C. Urban, Brescia 2005, s. 79n. Trudne świadectwo przytacza np. T. Gadacz, *Przebaczenie*, Znak 54 (2003), 27-35, tu 35, puentując: „Są bowiem takie doświadczenia w życiu człowieka, które niosą niepojęte poczucie krzywdy i cierpienia. (...) Także Bóg potrzebuje przebaczenia, przynajmniej za niepojęte cierpienie”.

³³ J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kard. J. Ratzingerem rozmawia P. Seewald*, Kraków 2001, s. 179n. Po tej linii porusza się refleksja ks. R.E. Rogowskiego, *Więcher i myśl*, Katowice 1999; tenże, *Compassio Dei*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 3 (1995), s. 63-76, oraz ks. J. Szymika: współ-cierpienie możliwe jest dzięki inkarnacyjnemu utożsamieniu. Por. J. Szymik, *W światłach wcielenia*, op. cit., s. 143nn.; tenże, *Traktat o Bogu Jedynym*, Warszawa 2006, s. 159nn.

Renesans wielkiej filozofii i teologii żydowskiej, np. w przytaczanych tu dziełach Rosenzweiga, Heschela czy Jonasa i wielu innych, zdobywa sobie znaczną popularność dzięki świetnej, wnikliwej i głęboko poruszającej myśli. Z chrześcijańskiej perspektywy brak w niej chrystologiczno-trynitarnego doświadczenia i odniesienia w rozumieniu i interpretacji świata. Wskazywał na to, jak widzieliśmy, także Moltmann.

Jeśli teologia współczesna czuje potrzebę przypisania cierpienia Bogu (w Bogu), aby uwypuklić solidarność z cierpieniem ludzkim, to nie może ona jednak zapomnieć, że to nie samo cierpienie zbawia, lecz Ten, który nie pozwala się cierpieniem zablokować ani osłabić. W każdym razie trudna kwestia tajemnicy cierpienia Boga lub może lepiej – współcierpienia jako formy miłości i miłosierdzia (*compassio Dei*) będzie wymagała od teologii jeszcze wielu badań i refleksji.

IL PASSIBILE DIO DELLA SPERANZA DI JÜRGEN MOLTSMANN. CONTESTO – PROBLEMATICA – PROSPETTIVE. SOMMARIO

Da qualche decennio è diventato comune parlare della sofferenza di Dio come fosse ovvio. Le ragioni addotte per giustificare l'assunto sarebbero riconducibili a diversi fattori filosofici e teologici. Capofila di tale posizione è il teologo riformato Jürgen Moltmann. Con la sua teologia trinitaria della croce, assumendo e reinterpretando alcuni concetti della teologia ebraica, egli ha notevolmente contribuito a divulgare l'idea di un Dio che prova lacerazione al suo interno, fino ad inglobare tutte le sofferenze del mondo. Le sue posizioni suscitano anche alcune perplessità, soprattutto nell'ambito cristologico e trinitario. Alcuni teologi, muovendosi verso una ragionata sintesi fra le diverse posizioni, preferiscono parlare piuttosto della compassione di Dio e di un Dio più forte della sofferenza.