

Ks. JAN D. SZCZUREK (Kraków)

SZCZĘŚCIE I CIERPIENIE BOGA

W konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* o wierze katolickiej sobór watykański I (24 IV 1870), wyznając wiarę w jednego Boga prawdziwego i żywego, stwierdza między innymi, że „należy Go wysławiać jako... szczęśliwego w sobie i ze siebie” (BF V. 18)¹. W encyklice *Dominum et vivificantem* papież Jan Paweł II sugeruje, że wyrażenie „przekonywać o grzechu” odniesione do Ducha Świętego (J 16, 7n) może „objawiać ból niepojęty i niewyraźalny”, który istnieje „w ‘głębokościach Bożych’, w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy” (DV 39b). Przytoczone wypowiedzi wskazują na poważną trudność w teologicznym rozumieniu dwu pozornie wykluczających się przymiotów wewnętrznego życia Bożego, jakimi są doskonale szczęście oraz wrażliwość na cierpienia człowieka. Równocześnie rodzi się pytanie o stosunek wypowiedzi zawartej do dotychczasowej nauki Kościoła na temat wewnętrznego życia Bożego oraz o konsekwencje zeń wynikające dla współczesnej teologii.

ZARYS ROZWOJU PROBLEMATYKI

Istotą problemu, jak się wydaje, jest z jednej strony naturalne przekonanie rozumowo uzasadniane, że Bóg prawdziwy i żywy jako zupełnie samowystarczalny jest w pełni szczęśliwy², z drugiej zaś strony w centrum objawienia chrześcijańskiego jest cierpiący jednorodzony Syn Boga wcielony³. W refleksji nad tajemnicą Boga samego w sobie aż do XX w. teologia przyjmowała zasadę Jego niecierpiętlowości (gr. *apátheia tou theou*). W starożytności nauka o niecierpiętlowości (szczęściu) Boga była odpowiedzią na błędy patrypasjanizmu i teo-

¹ [Unus Deus verus et vivus] praedicandus est... in se et ex se beatissimus (DS' 3001).

² (...) beatitudo maxime Deo competit... cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet (Tomasz z Akwinu, *Summa theologica* I, q. 26, a 1). M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1943, t. 2 (Gesammelte Schriften, 4), s. 278.

³ Por. np. J. Galot, *Dieu souffre-t-il?* Paris 1976, s. 11.

pasjanizmu (teopaschizmu)⁴, a w czasach nowożytnych podkreślała rzeczywistość i istotową, różnicę między Bogiem i światem, przypomnianą przez sobór watykański I w związku z błędami teologicznymi wynikającymi z panteizmu⁵. We współczesnej teologii szczęście Boga i Jego samowystarczalność są rzadko poruszane⁶.

Z zagadnieniem funkcji nauki o szczęściu Boga było związane zagadnienie miejsca tej nauki w całości traktatu o Bogu Jedynym. Teologia scholastyczna i neoscholastyczna opisywała szczęście Boga jako jedną z odwiecznych czynności Bożych, czyli tzw. przymiotów operatywnych natury Bożej. Przykładem może tu być indeks przedmiotowy zamieszczony w *Enchiridion symbolorum* Denzinger-Schönmetzera, który zagadnienie szczęścia Boga umieszcza w dziale zatytułowanym „życie uczuciowe” (*vita affectiva*) po działach poświęconych życiu intelektualnemu i wolitywnemu⁷. Natomiast M. Scheeben traktuje zagadnienie szczęścia Boga jako zakończenie nauki o Bożym życiu w ogóle⁸. Wynika stąd, jak się wydaje, że szczęście może być rozumiane jako jeden z trzech aspektów życia duchowego, albo jako doskonałość obejmująca wszystkie wymiary Bożego życia.

Cierpienie Boga natomiast stało się przedmiotem zainteresowań teologów po drugiej wojnie światowej przede wszystkim jako reakcja na tragiczne doświadczenia spowodowane przez obozy koncentracyjne, łagry i masakry ludności cywilnej⁹. Doświadczenia te zdają się sugerować obojętność Boga na ogromne cierpienia ludzi¹⁰, która miałaby polegać na braku przeciwdziałania im. Zagadnienie domniemanej „obojętności” jest oczywiście częścią od dawna rozważanego problemu stosunku Opatrzności Bożej do zła w świecie. W tym kontekście klasyczna nauka o niecierpiętlivości (obojętności) i szczęściu Boga została poddana krytyce. W jej centrum znalazło się przekonanie św.

⁴ J. Auer, J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, Regensburg 1978, t. 2, s. 456 n (autorem drugiego tomu pt. *Gott – Der Eine und Dreieine* jest J. Auer).

⁵ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben ‘Dei Filius’ des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg 1968 (Freiburger Theologische Studien, 87), s. 138.

⁶ Do nielicznych podręczników omawiających je należą: Auer, Ratzinger, *Kleine...*, t. 2, s. 556–563.

⁷ H. Denzinger; A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum...* Index systematicus rerum, B 1 bc (wyd. 36 poprawione, s. 860).

⁸ Taki jest właśnie tytuł tego paragrafu: *Schluß der Lehre vom göttlichen Leben*: Scheeben, *Handbuch der katholischen...*, s. 286.

⁹ Por. R. Th. Krenski, ‘*Passio Caritatis*’. *Trinitarische Passiologie im Werk von Hans Urs von Balthasar*, Freiburg 1990 (Sammlung Horizonte NF, 28), s. 15.

¹⁰ Por. E. Lévinas, *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier 1972, s. 26 (za: T. Gadacz, *Znaczenie idei Boga w filozofii Lévinasa*, [w:] E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 10).

Tomasza z Akwinu¹¹, według którego nie wypada, aby Bóg zasmucał się z powodu ludzkiego nieszczęścia¹², co jednak według Akwinaty nie oznacza braku Bożej wrażliwości na ludzka niedolę¹³.

Zarys rozwoju zagadnienia cierpienia Boga w niekatolickiej i katolickiej teologii XX w. przedstawia R. Th. Krenski we wprowadzeniu do swego opracowania trynitarniej pasjologii H. U. von Balthasara¹⁴. Zauważa on, że w niekatolickiej, a konkretniej w anglosasko-anglikańskiej teologii, zagadnienie to pojawiło się już na przełomie wieków w dyskusji na temat ofiary eucharystycznej i ofiary krzyżowej. Później w teologii protestanckiej J. Moltmann rozwinął bardziej systematyczną teologię Krzyża¹⁵, a E. Jüngel próbował włączyć weń również tezę o śmierci Boga¹⁶. Teologia katolicka natomiast początkowo bardzo nieśmiało wypowiadała się na temat cierpienia Boga, co widać u R. Guardiniego¹⁷. Możliwość poszerzonej dyskusji, zdaniem Krenskiego, otwarła tzw. „nowa teologia” (*nouvelle théologie*) przez zwrócenie uwagi na dogmatyczno-historyczny dynamizm (*dogmengeschichtlicher Dynamismus*) kształtujący rozwój dogmatu, który to rozwój stał się potem przedmiotem nauczania soboru watykańskiego II (KO 8c).

Na doniosłość zagadnienia cierpienia Boga w teologii katolickiej zwrócił uwagę J. Maritain. Jego zdaniem dotyka ono istoty chrześcijaństwa, gdyż dotyczy pojęcia Boga, sensu grzechu w dziele zbawienia oraz wartości ludzkiego cierpienia¹⁸. Podobnie sądzi również J. Galot¹⁹. Krenski cytuje także opinię W. Kaspera i H. Vorgrimlera, według których partnerem dialogu współczesnej teologii nie jest już

¹¹ Por. Roman E. Rogowski, *'Compassio Dei'. Próba hipotezy cierpiącego Boga*, [w:] „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2:1995, s. 72.

¹² „Cum de aliorum miseria tristari minime Deo conveniat, sed magis eam repellere misericordia non secundum passionis affectum, sed effectum, maxime ei convenire dicitur” (S. th. I q. 21, a. 3).

¹³ Właśnie w wybawianiu z nieszczęścia objawia się miłosierdzie Boga, któremu poświęcony jest cały artykuł z kwestii o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga. Wyrażają to słowa z cytowanego wyżej zdania: „[...] Deo conveniat [...] magis eam [miseriam] repellere [...]” (tamże).

¹⁴ Krenski, *'Passio...'*, s. 13–20.

¹⁵ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; tenże, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1981, wyd. 4.

¹⁶ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977

¹⁷ R. Guardini, *Wahrheit des Denken und Wahrheit des Tuns. Notizien aus den Jahren 1942–1946*, Paderborn 1980, s. 95 (za: Krenski, *'Passio...'* s. 17, przypis 31).

¹⁸ J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, [w:] „Revue thomiste” 77:1969, s. 24 (za: Galot, *Dieu...*, s. 195).

¹⁹ Galot, *Dieu...*, s. 195.

człowiek zdecydowanie niewierzacy, lecz człowiek cierpiący²⁰ Taki stan rzeczy stwarza dogodną okoliczność dla rozwoju teologicznej refleksji na temat cierpienia Boga podjętej przez Balthasara i jest po myśli cytowanego wyżej tekstu z encykliki Jana Pawła II o Duchu Świętym.

Zagadnienie cierpienia Boga odgrywa dużą rolę także w teologii procesu, opartej na filozofii procesu A. N. Whiteheada²¹, a reprezentowanej m.in. przez J. Cobba, Ch. Hartshorne'a, czy N. Pittenberga²². Z zasad metafizyki procesu wynika, że Bóg aktywnie uczestniczy w każdym procesie zachodzącym w świecie oddziaływując nań poprzez perswazję, przy czym On sam również podlega oddziaływaniu ze strony świata. Zasygnalizowany tu panenteizm, zdaniem J. Życińskiego, ma większą, zawartość informacyjną, od teorii klasycznego teizmu, ponieważ w jednej spójnej interpretacji ujmuje więcej aspektów natury Bożej²³. Hartshorne jest bardzo krytyczny wobec tradycyjnej nauki o przymiotach Bożej natury, nazywając błędami teologicznymi twierdzenia o Bożej wszechmocy, wszechwiedzy, czy niezmienności²⁴. Według niego błędem jest pojmowanie Boga jako obojętnej dobroci (*God's Unsympathetic Goodness*)²⁵, ponieważ właściwie pojęta miłość konstytuująca Bożą naturę oznacza, że wszelkie okrucieństwo wśród stworzeń przyczynia się do zastępczego cierpienia Boga²⁶. Ten Bóg panenteizmu „więcej” cierpiący od Boga klasycznego teizmu jest jednak „słabszy” od Niego wobec cierpienia i zła²⁷, ponieważ przez perswazję nie jest On w stanie raz na zawsze wyeliminować ich ze świata. Tę „słabość” teologowie procesu wyjaśniają, mówiąc, że w globalnym ujęciu rzeczywistości cierpienie współtworzy jej bogactwo, ponieważ jest zespalane z innymi jej elementami w jedną harmonijną całość²⁸, albo

²⁰ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 202 n; H. Vorgrimler, *Leiden Gottes*, [w:] „Theologie und Glaube” 30:1987, s. 20.

²¹ Jego głównym dziełem jest *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York–London 1979 (Corrected Edition) ss. 413.

²² J. B. Cobb Jr., *A Christian Natural Theology*, Philadelphia 1969; Ch. Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time*, La Salle 1967; N. Pittenger, *Catholic Faith in a Process Perspective*, New York 1981, ss. 144.

²³ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1988, t. 2, s. 157.

²⁴ Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984, ss. 144.

²⁵ Tamże, s. 4.

²⁶ „Cruelty to other creatures, or to oneself, means contributing to vicarious divine suffering” (Hartshorne, *Omnipotence...*, s. 28 or. s. 27–32).

²⁷ Por. D. Basinger, *Divine Power in Process Theism. A Philosophical Critique*, Albany 1988, s. 69.

²⁸ Por. L. Ford, *Divine Persuasion and the Triumph of Good*, [w:] D. Brown, R. James, O. Reeves (ed.), *Process Philosophy and Christian Thought*, New York 1971, s. 298 n, 304 (za: Basinger, *Divine Power...*, s. 80).

nie stanowi rzeczywistego problemu²⁹, gdyż – według Whiteheada – ostateczne zło w czasowym świecie polega na tym, że czas jest wiecznym zanikaniem³⁰. W tym duchu można rozumieć, jak się wydaje, wyjaśnienia Życińskiego, który mówi o „lokalnych absurdach ludzkiej egzystencji”, które jako „najwyższe tragedie w czysto naturalistycznej perspektywie” po zmianie układu odniesienia stają się „elementem składowym wyższej, niedostrzegalnej uprzednio harmonii”³¹. Teologia procesu zatem nie tylko nie daje nadziei na obiektywnie pojęte, ostateczne zwycięstwo dobra nad złem, ale nawet akceptuje zło i cierpienie jako element „najtrudniejszej Harmonii”³².

NAUKA KATOLICKA O SZCZĘŚCIU BOGA

Zarysowana wyżej problematyka kieruje naszą uwagę ku danym Objawienia i nauce Kościoła na temat szczęścia Boga. Prawda o szczęściu Boga nie należy do centralnych prawd przekazywanych przez Tradycję. Jest tak zapewne dlatego, że „Biblia nie zajmuje się specjalnie szczęśliwością Boga”, lecz przede wszystkim objawia chwałę Boga (*dóxa*), który „pragnie ową chwałę dzielić z ludźmi” w odróżnieniu od bóstw pogańskich³³. W Nowym Testamencie tylko dwa razy Bóg jest wprost nazwany szczęśliwym (błogosławionym). Autor Listu do Tymoteusza na początku stwierdza, że powierzono mu Ewangelię „chwały błogosławionego Boga” (1 Tm 1, 11). Podobnie pod koniec listu, w swej doksolonii podkreślającej transcendencję Boga i Jego wyższość nad światem³⁴, nazywa Boga błogosławionym, nawiązując do ostatecznego objawienia się Chrystusa (1 Tm 6,15). W obu przypadkach używa on greckiego terminu *makários* (łac. *beatus*), który oznacza „szczęśliwy” i jest odnoszony zarówno do Boga, jak i do ludzi (Mt 5, 3–11)³⁵. Porównując zakres znaczeniowy greckich terminów *dóxa* (np. 1 Tes 2, 6 i inne) oraz *makários* (1 Tm 1,11; 6,15) trzeba zauwa-

²⁹ J. B. Cobb Jr., D. Griffin, *Process Theology. An introductory Exposition*, Philadelphia 1976, s. 119–121 (za: Basinger, *Divine Power...*, s. 81).

³⁰ „The ultimate evil in the temporal world is deeper than any specific evil. It lies in the fact that the past fades, that the time is a ‘perpetual perishing’” (Whitehead, *Process...*, s. 340).

³¹ Życiński, *Teizm...*, s. 200. Więcej na temat pojęcia Boga w filozofii Whiteheada: J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów [1991], ss. 219.

³² Krytyka ujęcia problemu zła przez teologię procesu, zob. np.: Basinger, *Divine Power...*, s. 69–84.

³³ J.-L. d’Aragon, X. Léon-Dufour, *Szczęśliwość*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1973, s. 933.

³⁴ R. A. Wild, *The Pastoral Letters*, [w:] R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1989, 56:41 (dalej: NJBC).

³⁵ R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1996, s. 374 (n. 3100).

żyć, że pierwszy podkreśla chwałę jako zewnętrzny wyraz majestatu, potęgi oraz mocy Boga, drugi zaś Jego wewnętrzne bogactwo, samowystarczalność i hojność dla ludzi³⁶.

Prawda o szczęściu Boga zawarta jest w biblijnych przekazach o radości Boga. Według Psalmisty synowie ludzcy przychodzą do Boga, a On ich poi potokiem swoich rozkoszy (Ps 36, 9). Wynika stąd, że Bóg sam jest pełnią rozkoszy. O radości Boga dowiadujemy się także z Księgi Jeremiasza, według której Bóg mówi: „Cieszyć się będę, wyświadczać im dobrodziejstwa” (Jr 32, 41; por. Pwt 30, 9). O radości Boga pośrednio mówi też Nowy Testament. W przypowieści o talentach pan mówi do sługi: „Wejdź do radości twego pana!” (Mt 25, 21). „Radość pana” oznacza niebo³⁷ albo królestwo Boże³⁸. W Ewangelii według św. Łukasza mamy przypowieść o zagubionej owcy (Łk 15, 1–7) i o zagubionej drachmie (Łk 15, 8–10). Obie kończą się wzmianką o wielkiej radości w niebie i u aniołów Bożych z nawrócenia się nawet jednego grzesznika³⁹.

Radość Boga jest oczywiście radością osób Bożych. W przypowieści o miłosiernym ojcu, zwanej zwykle przypowieścią o synu marnotrawnym, Chrystus odsłania nam głębinę serca swego Ojca⁴⁰. Według przypowieści po powrocie syna ojciec mówi: „Będziemy ucztować i bawić się” (Łk 15, 23). Postawa ojca wyraża zatem postawę Boga Ojca wobec człowieka nawracającego się (por. Mt 18, 13 n)⁴¹. O radości Syna Bożego wcielonego mówi nam Ewangelia według św. Jana: Chrystus raduje się z powrotu do Ojca i tej radości chce dla uczniów (15, 11; por. 14, 28). Godne uwagi są słowa: „Idę do Ciebie i tak mówię, będąc jeszcze na świecie, aby moją radość mieli w sobie w całej pełni” (J 17, 13). Właściwie w całej Ewangelii Janowej radość (*harâs*) jest odnoszona do osoby Jezusa⁴². Według św. Łukasza „Jezus rozradował się w Duchu Świętym”, ponieważ przez Niego Bóg Ojciec objawił się ludziom (Łk 10, 21). Podmiotem radości jest więc Jezus i On też jest jej źródłem dla uczniów. Analogicznie podmiotem radości jest Duch Święty. O Jego radości dowiadujemy się od św. Pawła, który chwali Tesaloniczan za to, że „z radością Ducha Świętego” stali się naśladowcami jego samego i Pana Jezusa (1 Tes 1, 6; por. Rz 14, 17).

³⁶ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 324.

³⁷ Jankowski, *Królestwo...*, s. 122.

³⁸ B. T. Viviano, *The Gospel According to Matthew*, NJBC 42:144.

³⁹ Komentarz „Biblii Tysiąclecia” (wydanie IV) do Łk 15, 7.10 wyjaśnia, że chodzi tu o „opisowe formy radości samego Boga” Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 132–134.

⁴⁰ J. Galot, *Père, qui es-Tu?*, Versaille 1996, s. 63.

⁴¹ Por. Jankowski, *Królestwo...*, s. 91 n; Galot, *Père...*, s. 66 n.

⁴² H. Conzelmann, *háiro*, [w:] G. Kittel, G. Friedrich (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1932–1979, t. 9, s. 361.

Jest to radość (*harâs*) pochodząca od Ducha Świętego i jest Jego darem⁴³. On jest sprawcą radości zarówno św. Pawła, jak i jego słuchaczy⁴⁴. Duch Święty jest zatem osobowym źródłem radości. Radość wszystkich osób Bożych w świetle przytoczonych danych Objawienia charakteryzuje się tym, że jest to radość związana z otwarciem się człowieka na Ich zbawcze działanie (por. Łk 15, 7.10). Natomiast brak wyraźnego stwierdzenia radości Ojca i Ducha Świętego można interpretować jako wyraz unikania antropomorfizmu w opisie wewnętrznego życia Bożego.

Spośród patrystycznych komentarzy do biblijnych wypowiedzi na temat radości Boga wypada wspomnieć przynajmniej *Wyznania* św. Augustyna, w których uwiebia on Boga za to, że On miłuje, ale się nie spala, jest gorliwy, choć spokojny, jest Mu żal, ale nie boleje, gniewa się, ale jest opanowany, zmienia działania, ale nie zmienia zamiarów, nie jest ubogi, choć cieszy się zyskiem⁴⁵.

Duży wkład w teologiczne rozumienie szczęścia Boga ma oczywiście św. Tomasz. W swej refleksji na temat szczęścia Boga nawiązuje on do tekstu z 1 Tm 6,15, w którym Bóg jest nazwany szczęśliwym, i do Boecjuszowskiej definicji szczęścia, pojętego jako „doskonałe posiadanie sumy wszystkich dóbr” (*status omnium bonorum congregatione perfectus*). Zauważa on, że nie jest to posiadanie wszystkich dóbr w wyniku ich zgromadzenia, lecz dzięki prostocie natury Bożej, która sprawia, że liczne dobra istniejące w stworzeniach preegzystują w Bogu na sposób niezłożonej jedności (*simpliciter et unite*). Według niego szczęście jest to „doskonałe dobro duchowej natury” (*bonum perfectum intellectualis naturae*)⁴⁶, czyli doskonałe poznanie prawdy i pełnia posiadanej dobra. Boże szczęście płynie z poznania swej samowystarczalności dzięki posiadanemu dobru, z doskonałego panowania nad swymi działaniami oraz z niezależności wobec dobra lub zła stworzeń. Ze szczęściem związana jest radość, która jest radością ze siebie i ze stworzeń. Bóg raduje się ze siebie, ponieważ posiada siebie, najwyższe dobro. Bóg raduje się również ze stworzeń, ponieważ w stworzeniach zawarte jest odbicie Jego doskonałości⁴⁷. Szczęście związane jest także z miłością. Jednak Tomasz nie omawia jej w kontekście szczęścia Bożego lecz woli. Jego zdaniem miłość jest pierwszym aktem woli i wszystkie inne jej akty suponują miłość, jako ich źródło⁴⁸.

⁴³ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp*. Przekład z oryginału. Komentarz, Poznań–Warszawa 1979, s. 130.

⁴⁴ A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 76.

⁴⁵ *Wyznania* I 4.

⁴⁶ S. th. I, q. 26, a. 1.

⁴⁷ S. *contra gent.* 1, 100.

⁴⁸ Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem, quasi primum radicem. S. th. I, q. 20, a. 1.

W nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła prawda o szczęściu Boga nie pojawia się zbyt często. Określenie „szczęśliwy” (*beatus*) w odniesieniu do Boga występuje w wyznaniach wiary papieży Wigiliusza (552) i Pelagiusza I (557). Komentując tekst formuły chrzcielnej (Mt 28,19) papież Wigiliusz stwierdza, że wyrażenie „w imię” oznacza m.in. jedną szczęśliwość (*una beatitudo*, DS 415). Papież Pelagiusz I w części wyznania poświęconej Trójcy Świętej podkreśla Jej jedność: „trzy osoby albo trzy subsystemy jednej istoty albo natury, jednej mocy, jednego działania, jednej szczęśliwości, a także jednej władzy” (DS 441). W uzasadnieniu tej jedności papież również odwołuje się do wyrażenia „w imię” z formuły chrzcielnej. W tym samym wyznaniu w części o Synu Bożym wcielonym papież nazywa Trójcę Świętą szczęśliwą (*sancta et beatissima Trinitas*, DS 445).

Wyraźną naukę o szczęściu Boga sformułował sobór watykański I w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*, która stwierdza, że Bóg prawdziwy jest szczęśliwy „w sobie i ze siebie” (*in se et ex se beatissimus*)⁴⁹. Prawda o szczęściu Boga stanowi integralną część nauki o Bogu samym w sobie, której poświęcony jest pierwszy akapit pierwszego rozdziału konstytucji. W celu pełniejszego zrozumienia sensu cytowanego sformułowania należy zwrócić uwagę na jego funkcję w kontekście całego akapitu⁵⁰.

W świetle cennego studium H. J. Pottmeyera na temat omawianej konstytucji o katolickiej wierze *Dei Filius*⁵¹ wyrażenie *in se et ex se beatissimus* podkreśla nieskończoną różnicę między Bogiem i światem oraz określa podstawy nauki o akcie stwórczym. Zostało ono dodane w trzecim schemacie konstytucji jako wprowadzenie do nauki o wolności i celu aktu stworzenia⁵². Według sprawozdawcy komisji dogmatycznej (*Deputatio de fide*) trzeci schemat w części pierwszego akapitu zawartej pomiędzy słowami *re et essentia... excelsus* podkreśla rzeczywistą i istotową różnicę pomiędzy Bogiem i światem przy pomocy przymiotów wyprowadzonych z metafizycznego pojęcia Boga⁵³. Warto zauważyć, że szczęście Boga jest tu rozumiane jako przymiot wynikający z metafizycznego pojęcia Boga na podstawie rozumowania

⁴⁹ Zob. przypis 1.

⁵⁰ Dokumentacja dyskusji soborowej, zob.: J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris–Leipzig; Paris; Arnhem–Leipzig 1901–1927, t. 50–51 (dalej: Mansi).

⁵¹ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben 'Dei Filius' des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, Freiburg 1968 (Freiburger Theologische Studien, 87), s. 517+105.

⁵² Die Zufügung 'in se et ex se beatissimus' ist wohl die Grundlage und Vorbereitung der Aussage über den freien Ursprung und den Zweck der Schöpfung im folgenden Paragraphen. Pottmeyer, *Der Glaube...*, s. 134. Por. Mansi 51, 181 D; 51 190C–D; 51, 192A.

⁵³ Pottmeyer, *Der Glaube...*, s. 136. Por. Mansi 51, 186C; 51, 189C; 51, 417A.

w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Poza Bogiem niewypowiedzianie przewyższającym (*ineffabiliter excelsus*) świat stworzony nie istnieje żadna przyczyna sprawcza mogąca powiększyć szczęście Boga. W ten sposób sobór zmierzał do odrzucenia ówczesnego panteizmu⁵⁴, czemu ostatecznie dał wyraz w trzecim kanonie pierwszego rozdziału (DS 3023).

W drugim akapicie pierwszego rozdziału konstytucja mówi o wolności aktu stwórczego poddanej w wątpliwość przez A. Günthera. Pottmeyer przypomina więc jego zarzut stawiany tradycyjnej teologii dlatego, że wysuwała na pierwszy plan szczęście Boga i Jego chwałę, ucząc że Bóg niczego nie czyni *ad extra* bez odniesienia do własnej chwały. Zdaniem Günthera stworzenie było aktem czystej miłości do stworzeń i miało na względzie wyłącznie szczęście stworzeń. Sprawozdawca komisji dogmatycznej bp Gasser, komentując wspomniany akapit schematu, przytoczył neoplatońską zasadę *bonum est diffusivum sui* jako wyjaśnienie motywu stworzenia, a następnie przedstawił jego treść według nauki św. Tomasza⁵⁵. Jeden z głównych teologów soboru J. Kleutgen SI zaproponował, aby potępić poglądy Günthera przez napiętnowanie twierdzenia „Bóg tak koniecznie stworzył świat, jak koniecznie siebie miłuje” (por. DS 3025). Sobór jednak zajął się nie tylko wolnością aktu stwórczego, ale również jego celem. W 28. uwadze do drugiego schematu konstytucji znajduje się wyjaśnienie, według którego w twierdzeniu o przysporzeniu doskonałości i szczęścia Bogu przez sam Jego akt stwórczy zawarte są dwa błędy teologiczne. Jeden polega na tym, że wiąże on akt stwórczy w ścisły sposób z wewnętrznym życiem Bożym i w ten sposób stwórcze działanie staje się realizacją wewnętrznej potrzeby Boga. Jej zaspokojenie oznaczałoby wzrost szczęścia Boga. Drugi błąd dotyczy celu stworzenia i polega na przekonaniu, że jedynym jego celem było szczęście stworzeń. Jest to błędny pogląd, ponieważ zaprzecza prawdzie głoszącej, że stworzenie jest objawieniem chwały Bożej⁵⁶.

Nauka soboru watykańskiego I o szczęściu Boga ma zatem wyraźnie filozoficzny charakter i pełni ważną funkcję w nauce o absolutnej samowystarczalności i transcendencji Boga w stosunku do świata. Z powodu filozoficznego opisu tajemnicy Boga nauka soboru spotkała się z silną krytyką. Pottmeyer broni soboru, słusznie zwracając uwagę m. in. na to, że trudno prowadzić dyskusję z metafizycznie uzasadnianym panteizmem bez korzystania z dostępnych kategorii filozoficznych. W omawianym fragmencie konstytucji ojcom soboru chodziło bowiem o przełożenie danych biblijnych na wypowiedzi o charakterze ontologicznym⁵⁷.

⁵⁴ Por. Pottmeyer, *Der Glaube...*, s. 140 n.

⁵⁵ Por. Pottmeyer, *Der Glaube...*, s. 150, 160 n.

⁵⁶ Por. Pottmeyer, *Der Glaube...*, s. 149. Por. Mansi 50, 102D–103A.

⁵⁷ Por. Pottmeyer, *Der Glaube...*, s. 143.

Za teologiczne rozwinięcie treści omawianej konstytucji można uznać naukę M. J. Scheebena⁵⁸, który podkreśla źródło szczęścia Boga oraz jego nieskończoność w stosunku do szczęścia ducha stworzonego, nie nawiązując jednak wyraźnie do nauki samego soboru. Według niego nieskończone szczęście Boga wypływa z najdoskonalszego, najbardziej bezpośredniego i właściwego posiadania oraz używania najwyższego i nieskończonego dobra. Szczęście Boga polega zatem na najwyższym nasyceniu i zadowoleniu oraz na trwaniu w pokoju pełnym rozkoszy. Różnica między szczęściem Boga a szczęściem ducha stworzonego wynika stąd, że ten ostatni nie posiada bezpośrednio najwyższego dobra⁵⁹. Absolutna doskonałość szczęścia i chwały Bożej sprawia, że żadne działanie Boże nie może być skierowane ku ich powiększaniu lub dopełnianiu, lecz ku pełni udzielania i objawiania. Dokonują się one nie tylko poprzez wolne działanie na zewnątrz, ale także poprzez konieczne wewnętrzne działanie, w którym cała pełnia szczęścia i chwały jest przekazywana i objawiana. To właśnie jest centralną prawdą tajemnicy Trójcy Świętej⁶⁰. W ten sposób zagadnienie szczęścia Boga w ujęciu Scheebena pełni funkcję pomostu pomiędzy nauką o jedności i troistości Boga⁶¹.

Do nielicznych teologów współczesnych dostrzegających wartość nauki o szczęściu Boga należy J. Auer, który odwołując się do M. Scheebena⁶² szczęście Boga rozumie jako Jego doskonałą samowystarczalność⁶³. Z naciskiem należy podkreślić, że w mówieniu o szczęściu Boga Auer nie abstrahuje od Jego troistości i mówi o „wewnętrznym absolutnym szczęściu trójjedynego Boga”⁶⁴. Zauważa on, że zagadnienie to dla człowieka współczesnego stało się nieciekawe, a nawet śmieszne za sprawą literatury klasycznej, która wszystko, co prawdziwe, szlachetne i piękne z punktu widzenia zarówno estetycznego jak i etycznego idealizmu, przypisywała Bogu, odchodząc daleko od teologicznego rozumienia szczęścia trójjedynego Boga. Według Auera

⁵⁸ M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau 1943 (Gesammelte Schriften, 4), t. 2, s. 286–289 (par. 105). Tom powstał w latach 1869–1875, tamże, s. V

⁵⁹ Scheeben, *Handbuch...*, s. 287

⁶⁰ Scheeben, *Handbuch...*, s. 289.

⁶¹ Podobną funkcję pełni szczęście Boga w nauce o Trójcy Świętej u Ryszarda ze św. Wiktora, według którego z istnienia najwyższego dobra i szczęścia wynika istnienie Trójcy Świętej. Richardus de Sancto Victore, *De Trinitate*, III, 12 (PL 196 923D). Krytyczne wydanie tego dzieła: J. Ribailier (wyd.), *Richard de Saint-Victor, De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris 1958 (Textes Philosophiques du Moyen Age, 6), s. 148.

⁶² Scheeben, *Handbuch...*, s. 286–289 (par. 105).

⁶³ Auer, Ratzinger, *Kleine...*, t. 2, s. 556–564.

⁶⁴ Tamże, t. 2, s. 556, 557

w świetle Objawienia należy je pojmować raczej jako czystą duchowość i brak jakichkolwiek potrzeb (doskonała samowystarczalność) niż bogactwo duchowych treści. Samowystarczalność Boga (*aprosdeēs*) nie oznacza jednak, że Bóg interesuje się tylko sobą, ale że Jego samowystarczalność jest zasadą Jego wolnej miłości do świata. Dlatego samowystarczalność Boga w Piśmie świętym występuje w kontekście obfitości darów Bożych. Za podstawowe teksty biblijne mówiące o samowystarczalności Boga Auer uważa Ps 50, 12; 2 Mch 14, 35n; Dz 17, 25; 1 Tm 1, 11; 6, 15. W nauce ojców Kościoła i wielkich teologów jest wiele wypowiedzi o Bogu, który nie potrzebuje od człowieka żadnej ofiary, sam zaś ofiarowuje mu wszystko. Auer jest zdania, że wypracowane przez filozofię platońską i arystotelesowską pojęcie szczęścia zostało rozwinięte i pogłębione przez myślicieli chrześcijańskich od Augustyna poczynając w oparciu o osiem błogosławieństw i teologię krzyża⁶⁵.

Szczęście, zauważa dalej Auer, które dla człowieka jest celem, dla Boga w Jego wiecznym „teraz” jest fundamentalną własnością trójosobowego bytowania i życia oraz podstawą do wszelkiego działania na zewnątrz. Szczęście Boga jest więc inną stroną wewnętrznego Bożego życia, które objawia się jako miłość. Podobnie jak źródłem ludzkiego szczęścia obok wartości prawdy, dobra i piękna jest wspólnota osób, tak Boskie szczęście jest szczęściem wspólnotowym, z tą jednak różnicą – zauważa Auer – że międzyosobowe relacje Ja–Ty–My nie są relacjami skierowanymi na zewnątrz osoby, lecz są relacjami całkowicie wewnętrznymi, ponieważ wszystkie trzy osoby Boże posiadają jedną i tę samą istotę Bożą. O tym wszystkim należy pamiętać, gdy tajemnicę Boga ujmuje się w oparciu o zasadę miłości⁶⁶.

Katolicka nauka o szczęściu Boga nie jest nauką czysto teoretyczną. W niej bowiem, według Auera, zawiera się odpowiedź na fundamentalne pytanie człowieka o cel jego życia na ziemi (por. KKK 257; 282; 294). Jeśli człowiek ma być szczęśliwy, to musi podejmować działania zmierzające w trzech kierunkach: musi nieustannie poszukiwać odpowiedzi na pytanie o cel swego życia na tym świecie, musi uporządkować także swoje relacje do świata, ludzi, siebie i Boga jako swego celu ostatecznego, musi wreszcie ciągle oczyszczać się i uświęcać przy pomocy środków dostępnych w Kościele Chrystusowym. W nauce o szczęściu Boga, zdaniem Auera, nie można pomijać również aspektu ekumenicznego, choćby ze względu na krytykę katolickiej teologii i etyki szczęścia przez M. Lutra⁶⁷.

⁶⁵ A u e r, R a t z i n g e r, *Kleine...*, t. 2, s. 556–561.

⁶⁶ Tamże, t. 2, s. 561–563.

⁶⁷ Tamże, t. 2, s. 563 n.

CIERPIENIE BOGA

W życiu ludzkiego ducha cierpienie jest częstym doświadczeniem. Jeśli człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to w takim razie w Boskim życiu powinno być istnieć coś analogicznego do ludzkiej zdolności cierpienia, tym bardziej że centrum objawienia wewnętrznego życia Boga jest Misterium Paschalne. Stąd wiara szukająca zrozumienia oczekuje od Objawienia światła również w tej kwestii.

Objawienie jednak nie mówi o cierpieniu Boga w Jego wewnętrznym życiu (przynajmniej wyraźnie). O cierpieniu Boga w ogóle możemy wnioskować jedynie z danych na temat Jego czułości i miłosierdzia w stosunku do stworzeń. Ojcowska i matczyzna czułość Boga (*rahamim*) wyraża miłość Boga do swych dzieci uczynionych na Jego obraz i konkretyzuje się w przebaczeniu⁶⁸. Miłosierdzie zaś i życzliwość Boga wobec ludzi (*hesed*) jest objawieniem Jego wrażliwości na ludzką nędzę⁶⁹. Lekceważenie ze strony człowieka tych wyrazów dobroci przez nieposłuszeństwo Bogu rani Bożą miłość. Cierpienie Boga można więc rozważać w kontekście obrazy osób Bożych przez grzech człowieka. Obraza Boga Ojca wynika z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11–32) i o dzierżawcach winnicy (Mk 12,1–12). O obrazie Syna Bożego dowiadujemy się z opisów wrogości wobec Niego (np. J 15, 2), zaś na obrazę Ducha Świętego wskazują słowa „nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego” (Ef 4, 30)⁷⁰.

W przekonaniu W. Kaspera Pismo święte nie pozwala nam pominąć pytania o cierpienie Boga. Stary Testament nie ukrywa, że czyny i cierpienia człowieka dotyczą Boga, o czym świadczy Jego współczucie, gniew i litość (por. Rdz 6, 6; Ps 78, 41; Iz 30, 27–33; 63,10; Oz 11, 8n; Jr 31, 20 i inne). Nowy Testament kontynuuje tę myśl, wspominając o gniewie Jezusa (Mk 3, 5), o Jego współczuciu (Mk 6, 34) i o Jego płaczu nad Jerozolimą (Łk 19, 41). Szczególne znaczenie mają Jego słowa wypowiedziane w opuszczeniu na krzyżu (Mk 15, 34; Mt 27, 46) oraz wzmianka o współczującym Arcykapłanie z Listu do Hebrajczyków (4,15)⁷¹.

Nauka Kościoła na temat cierpienia Boga obejmuje dwie kwestie, które muszą być rozróżnione ze względu na niebezpieczeństwo poważnych nieporozumień. Jedną z nich jest sposób pojmowania doskonałości natury Bożej, drugą – sposób rozumienia osobowego zaangażowania się Boga w dzieje zbawienia. W pierwszej kwestii Kościół zdecydowanie wypowiedział się przeciw przypisywaniu naturze Bożej

⁶⁸ P.-E. Bonnard, *Czułość*, [w:] X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, Poznań–Warszawa 1973, s. 190–192.

⁶⁹ J. Cambiers, *Miłosierdzie*, [w:] Léon-Dufour, *Słownik...*, s. 479.

⁷⁰ Galot, *Dieu...*, s. 122–134.

⁷¹ Kasper, *Bóg...*, s. 239.

przymiotu cierpiętności, odrzucając wspomniany wyżej teopaschizm, który zresztą w historii dogmatu nie odegrał zbyt wielkiej roli. W drugiej kwestii Kościół opowiedział się za cierpieniem Boga, wyrażając swą naukę w zdaniu: „Jeden z Trójcy Świętej cierpiał” (*Unus de Trinitate passus est*, DS 401; BF VI. 9), co oznacza, że cierpiał jedynie Syn Boży wcielony. Rozróżnienie to jest dość wyraźnie widoczne w rozwoju dogmatu chrystologicznego.

Pierwsza wyraźna wzmianka nauki Kościoła o niecierpiętności Boga występuje w jednej z wersji „Składu Apostolskiego”, gdzie Bóg Ojciec jest nazwany „wolnym od cierpień” (*Credo in Deo Patre... impassibili*, DS 16). „Tom” Damazego w 14. kanonie stwierdza, że kto uważa, jakoby cierpienia krzyżowe odczuwał Bóg, a nie ciało z duszą, źle sędzi⁷². Niecierpiętność (*apátheia*) Bożej natury Jednorodzonego Syna zostaje podkreślona w nauce soboru chalcedońskiego przez odrzucenie nauki tych, którzy mówią, że Jego natura była cierpiętna (*pathetèn*, DS 300). Sobór laterański IV wyraźnie stwierdza, że Syn Boży, Jezus Chrystus, który według bóstwa jest nieśmiertelny i niecierpiętny (*secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis*), sam według człowieczeństwa stał się cierpiętnym i śmiertelnym (DS 801). Godne uwagi jest tu połączenie nieśmiertelności z niecierpiętnością, z którego wynika, że niecierpiętność pełni taką samą funkcję w nauce Kościoła o przymiotach Bożych jak nieśmiertelność, a mianowicie podkreśla niepokonalną przez człowieka różnicę między nim i Bogiem, w chrystologii zaś wyraża prawdziwość bóstwa Jezusa z Nazaretu. Można więc mówić o zasadzie (aksjomacie) niecierpiętności w teologicznym opisie tajemnicy Boga w sobie i tajemnicy Chrystusa⁷³.

Przytoczone wypowiedzi Kościoła na temat cierpienia Boga pomijają aspekt trynitarny zagadnienia. Pojawia się on w nauczaniu Jana Pawła II na temat cierpienia spowodowanego przez obrazę Boga. W encyklice *Dominum et vivificantem* (DV 39) Papież wychodzi od zapowiedzi Jezusa dotyczącej Ducha Świętego, który, „gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu” (J 16, 8). Zastanawiając się nad treścią tej zapowiedzi, Papież pyta, „czyż więc ‘przekonywać o grzechu’ – nie musi równocześnie znaczyć: objawiać cierpienie? Objawiać ból, niepojęty i niewyrażalny, jaki z powodu grzechu w jego antropomorficznej wizji Księga święta zda się dostrzegać w ‘głębokościach Bożych’, w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy?” (DV 39b). Nie jest to ból pochodzący „z braku czy zranienia” – wyjaśnia Papież – ale stąd,

⁷² Si quis dixerit, quod in passione crucis dolorem sentiebat Deus, et non caro cum anima... non recte sentit. DS 166. Warto zwrócić uwagę, że „Tom” używa tu łagodniejszej oceny odrzucanego poglądu, niż w innych kanonach, w których występuje formuła *haereticus est*.

⁷³ K a s p e r, *Bóg...*, s. 239.

że „w ‘głębokościach Bożych’ jest miłość ojcowska” (DV 39b). Właśnie owa miłość sprawia, że Boża „reakcja” na grzech człowieka w języku biblijnym wyraża się jako żal Boga z powodu stworzenia człowieka (Rdz 6, 7). Ten żal to przede wszystkim niewypowiedziany ból Ojca rodzący całą ekonomię odkupieńczą miłości w Chrystusie, aby w ten sposób grzech został zwyciężony przez Dar Miłości, którym jest Duch Święty (DV 39).

Najobszerniejszą refleksją teologiczną na temat cierpienia Boga jest trynitarna pasjologia Balthasara. Odpowiedzi na pytanie, jak możliwy jest krzyż Chrystusa, Balthasar poszukuje interpretując w kategoriach dramatu niezwykle objawienie się Boskiej i ludzkiej wolności, które dokonało się w historii Jezusa z Nazaretu. Jeśli to objawienie miało być rzeczywistym spotkaniem się Boga z człowiekiem, to posłanie Syna na świat musiało być przedłużeniem Jego odwiecznego pochodzenia będącego źródłem niepojętej odmienności pomiędzy Ojcem i Synem. Opuszczenie Jezusa na krzyżu ukazuje największy dystans, który zaistniał między Ojcem i Synem w łonie Trójcy Świętej, a który jest źródłem cierpienia w Bogu. Jest to cierpienie wynikające z odwiecznej odmienności Ojca i Syna w łączącej Ich miłości. Krzyż jest więc szczytem teodramatu i równocześnie centrum dziejów. Dzięki niemu Chrystus mógł włączyć cierpienie świata w cierpienie Boga i ostatecznie je pokonać w miłości Ducha Świętego⁷⁴. W ten sposób Balthasar chce wyrazić niepojętą prawdę chrześcijańską mówiącą, że wewnątrz Bożej szczęśliwości krzyż ma swoje miejsce, że na tronie Ojca zasiada Baranek zabity⁷⁵. Balthasar uważa bowiem, że cierpienie pojmowane jako doskonałość miłości nie wyklucza szczęścia Boga, które wypływa z miłości. Każde cierpienie, pozostając cierpieniem, może uczestniczyć w szczęściu Trójjedynego Miłości⁷⁶. W ten sposób cierpienie trójjedynego Boga jawi się jako *passio caritatis*⁷⁷.

SZCZĘŚCIE CZY CIERPIENIE? – ZASADA KOMPLEMENTARNOŚCI

Przedstawiona problematyka rodzi pytanie, w jakim kierunku powinien zmierzać dalszy wysiłek *fidei quaerentis intellectum*, czy należy zrezygnować z mówienia o szczęściu Boga w celu podkreślenia

⁷⁴ Taka jest przynajmniej recepcja poglądów Balthasara przez: G. L. Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 473. Obszerne opracowanie pasjologii H. U. von Balthasara, zob.: Krenski, *‘Passio...’*, s. 192–223.

⁷⁵ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik. Theologie. Neuer Bund*, Einsiedeln–Trier 1989, t. 3/2, wyd. 2, s. 502.

⁷⁶ H. U. von Balthasar, *Klarstellungen: Zur Prüfung der Geister*, Einsiedeln 1978, wyd. 4, s. 55.

⁷⁷ Orygenes, *Hom. in Ez. 6, 6* (za: Krenski, *‘Passio...’*, s. 370).

Jego współcierpienia z człowiekiem, czy też odwrotnie – przypomnieć cierpiącemu człowiekowi przełomu tysiącleci zapomniany przymiot Boga, który, sam będąc szczęśliwym, jest dla niego źródłem nadziei na szczęście wieczne (por. KKK 257; 1703). Cenną wskazówką w poszukiwaniu odpowiedzi jest cytowana wyżej wypowiedź Jana Pawła II o cierpieniu istniejącym „w samym sercu nieogarnionej Trójcy”, pomimo że nie pochodzi ono z braku lub zranienia. Wynika stąd, że zarówno nauka Jana Pawła II, jak i spekulacje Balthasara, są kontynuacją długiego procesu *cogitatio fidei* i byłoby błędem ahistoryzmu przeciwstawianie ich tym sformułowaniom, które wcześniej zostały przyjęte przez Kościół na temat szczęścia i niecierpiętlivosti (natury) Boga. Podobnie współczesna refleksja teologiczna winna również zmierzać do podkreślania ciągłości w rozwoju omawianego zagadnienia⁷⁸. Przeciw przeciwstawianiu nauki o cierpieniu Boga nauce o Jego szczęściu wypowiedziała się Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie przypominającym m. in. podstawowe prawdy na temat niecierpiętlivosti Boga i Jego wrażliwości na ludzkie dzieje. Dokument przyznaje, że teologiczna tradycja średniowieczna i nowożytna podkreślała pierwszy aspekt (niecierpiętlivość Boga), w naszych czasach zaś drugi aspekt (wrażliwość Boga) zasługuje na więcej uwagi, ponieważ człowiek współczesny szuka takiego Boga, który by mógł cierpieć wraz z nim⁷⁹.

Wspomnianą zasadę ciągłości w rozwoju i integralności w rozumieniu wiary jest w stanie zapewnić, jak się wydaje, wprowadzenie komplementarności pojęciowych modeli ujmujących tajemnicę trójjedynego Boga. Niezglobloność Jego tajemnicy zmusza umysł teologa do poszukiwania wzajemnie uzupełniających się (komplementarnych) ujęć w postaci modeli pojęciowych⁸⁰. Na wartość poznawczą takich ujęć zwrócił uwagę m.in. J. Ratzinger w związku z pytaniem o zasadę wszelkiego bytu: jedność czy wielość? Komplementarność ujęć wspomnianej zasady wyraża się w stwierdzeniu, że u podstaw wszelkiego bytu jest jedna i niepodzielna rzeczywistość, która równocześnie jest troista⁸¹. W omawianej kwestii szczęścia i cierpienia Boga dają się wy-

⁷⁸ M. Sarot, *Divine Suffering: Continuity and Discontinuity with the Tradition*, [w:] „Anglican Theological Review” 78:1996, s. 225–240. Na temat współczesnej dyskusji nad cierpieniem Boga zob. np.: W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 32–48; M. Sarot, *Criteria for Doctrinal Development: a Case Study of the Doctrine of God's (Im)passibility*, [w:] „Studia Theologica” 50:1994, s. 51–66; R. E. Rogowski, *‘Compassio Dei’. Próba hipotezy cierpiącego Boga*, [w:] „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2:1995, s. 63–76; B. Rinaudo, *Il problema della ‘sofferenza di Dio’ nel dibattito teologico contemporaneo*, [w:] „La Sapienza della Croce” 11:1996, s. 241–256; 339–448.

⁷⁹ Commission Théologique Internationale, *Théologie, christologie anthropologie*, [w:] „La Documentation Catholique” 1884:1983 (tom 70, nr. 2), s. 119–126, tu: 125n.

⁸⁰ Na temat modeli w teologii, zob.: Hryniewicz, *Bóg...*, s. 12–31.

⁸¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 125 n. i 135 n. Ratzinger zwraca ponadto uwagę na przykład N. Bohra, który wprowadzone

różnić dwa modele pojęciowe Boga: model Boga w najwyższym stopniu szczęśliwego szczęściem płynącym z Jego natury oraz model Boga współcierpiącego cierpieniem płynącym z miłości do obojętnych na nią ludzi. Żaden z tych modeli wzięty oddzielnie nie wyraża całej prawdy o Bogu, który jest szczęśliwy i pełny miłości oraz zdolny do współczucia niezależnie od istnienia człowieka odwzajemniającego Jego miłość⁸².

Wierność Objawieniu oraz komplementarność ujęć nakazuje zatem m.in. ujmować zagadnienie szczęścia i cierpienia Boga w aspekcie trynitarnym. Chociaż Bóg jako absolut nie może być niczym ubogaczony ani niczego pozbawiony, to jednak jest On rzeczywistością osobową mogącą dysponować sobą, a więc również dobrowolnie poddać się ograniczeniom aż do przyjęcia cierpienia. Zatem w teologii szczęścia i cierpienia Boga nie można abstrahować od rozróżnienia na naturę i osobę. Przy zachowaniu tego rozróżnienia pozostaje nadal prawda, że z natury swej Bóg jest niewypowiedzianie szczęśliwy. Natomiast w swym wewnętrznym życiu jest w stanie rezygnować ze swego szczęścia, gdy wymaga tego objawienie miłości. Spostrzeżenie to nawiązuje do koncepcji ludzkiego szczęścia, w których rozróżnia się szczęście obiektywne i subiektywne⁸³. Szczęście konkretnej osoby Bożej niekoniecznie musi być identyczne ze szczęściem płynącym z Jej natury, jeśli Jej dziejzobawcze zaangażowanie prowadzi do cierpienia (por. Flp 2, 6–8). Zatem w refleksji nad szczęściem i cierpieniem Boga nie można ograniczać rozumienia szczęścia Boga do szczęścia ontologicznego, pojmowanego jako absolutna ontyczna samowystarczalność.

W zgłębianiu tajemnicy cierpienia Boga nie można także pomijać rozróżnienia na Trójkę Świętą wewnętrzną (*immanentną*) i Trójkę Świętą zbawiającą (ekonomiczną)⁸⁴. O Trójcy Świętej wewnętrznej trzeba podkreślić, że wewnątrz Bożego bytu nie ma miejsca na cier-

przez siebie do fizyki cząstek elementarnych pojęcie komplementarności zaczerpnął z teologii, mianowicie z nauki o sprawiedliwości i miłosierdziu Bożym. Tamże, s. 126, przyp. 27. Na temat pojęcia komplementarności zob. C. F. Weizsäcker, *Komplementarität*, [w:] K. Gallig (Hg.) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Tübingen 1959, wyd. 3, t. 3, kol. 1744 n. Weizsäcker stwierdza że do teologii pojęcie to wprowadzili H.-H. Schrey (*Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert*, 1955) i G. Howe (*Zu den Äußerungen von N. Bohr über religiöse Fragen*, [w:] „Kerygma und Dogma” 4:1958, s. 20–46).

⁸² Les deux aspects [l'impassibilité, la souffrance] se complètent mutuellement. Si on néglige l'un ou l'autre, on ne fait pas droit à la notion de Dieu tel qu'il se révèle. (Commission Théologique Internationale, *Théologie...*, s. 126).

⁸³ Por. np. M. Żardecka, *Szczęście*, [w:] J. Herbut (red.) *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 494–495. Na temat szczęścia w rozumieniu filozoficznym zob. np.: W. Tatkiewicz, *O szczęściu*, Kraków 1985, wyd. 8; A. Banach, *O szczęściu*, Kraków 1988.

⁸⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 117–118; Kasper, *Bóg...*, s. 338–342.

pienie, ponieważ miłość Ojca i Syna w Duchu Świętym jest czystą harmonią i szczęściem, jest to bowiem miłość ekstazy. Natomiast miłość Boga do człowieka obdarzonego wolnością jest związana z ryzykiem cierpienia⁸⁵, które jednak nie pozbawia niczego Boskiej natury, ani nie jest sprzeczne z miłością, ponieważ nie jest złem moralnym, ale wręcz przeciwnie – wyraża hojność miłości⁸⁶. Wynika stąd, że ze względu na dziejzbowcze zaangażowanie wszystkich osób Bożych, każda z nich „doznaje” cierpienia w miłości okazywanej ludziom odrzucającą ją.

Przytoczone rozróżnienie rodzi trudności w stosunku do tezy Balthasara, według którego cierpienie w Bogu miałyby istnieć niezależnie od dziejzbowczego zaangażowania osób Bożych i być konsekwencją wewnątrztrynitarnych relacji miłości. Rodzi się bowiem pytanie, czy historia z Krzyżem w centrum nie staje się w ten sposób elementem koniecznym dla boskiego życia? Jeśli tak, to Wielki Piątek staje się jedynie objawieniem odwiecznie, czyli już „przed” stworzeniem, istniejącej w Bogu cierpiącej miłości⁸⁷. Wobec tego zarówno pierwsze jak i drugie stworzenie (odkupienie) nie są w pełni wolnym dziełem trójjedynego Boga.

Nie tylko przypisywanie cierpienia Bogu samemu w sobie rodzi poważne wątpliwości i trudności, ale także przypisywanie takiego cierpienia Chrystusowi uwielbionemu. W oparciu o teksty z Hbr 4,15 i Rz 8,17 Roman E. Rogowski wyraża przekonanie, że po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystus nie przestał być Emmanuelem i „w dalszym ciągu jako Zmartwychwstały jest Bogiem współcierpiącym z każdym człowiekiem”⁸⁸. Nie wydaje się jednak, aby to „współcierpienie Zmartwychwstałego” mogło oznaczać jakieś przedłużenie Jego cierpień doznawanych przed uwielbieniem. Trudno przypuszczać, żeby ślady ran, których dotykał św. Tomasz, sprawiały Chrystusowi ból, ponieważ „Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6, 9), podobnie i cierpienie. Współczucie naszego Arcykapłana, o którym mówi autor Listu do Hebrajczyków (4,15), po Jego wywyższeniu „nie ma charakteru uczuciowego współodczuwania, czy litowania się nad adresatami. Jest raczej gotowością, przyjścia z pomocą zagrożonym przez grzech...”⁸⁹. Podobnie z wyrażenia „współcierpieć z Chrystusem” (Rz 8,17) nie wynika, że Chrystus aktualnie cierpi razem z chrześcija-

⁸⁵ Galot, *Dieu...*, s. 172, 175.

⁸⁶ Galot, *Dieu...*, s. 173–174. Galot zdecydowanie odrzuca radykalne sformułowanie zaproponowane przez K. Kitamori (*Theology of the Pain of God*, Richmond 1965, s. 44–49), według którego ból jest istotą Boga, tamże, s. 175, przyp. 10.

⁸⁷ F. Courth, *Bóg trójjedyną miłości*, Poznań 1997, s. 290.

⁸⁸ Rogowski, *‘Compassio Dei’...*, 68.

⁸⁹ R. Pindel, *Chrystus Arcykapłan wobec doświadczeń ludu według Listu do Hebrajczyków*, [w:] „*Analecta Cracoviensia*” 25:1993, s. 390.

nami, ponieważ On już wszystko wycierpiał. Zatem nasze cierpienie nie jest samotnym cierpieniem, ponieważ On cierpiał jako pierwszy i nasze cierpienie jest jakby resztą Jego cierpienia (por. Kol, 1, 24)⁹⁰. Wyrażenie mówi bowiem o doczesnych cierpieniach zarówno Chrystusa, jak i Jego uczniów⁹¹.

Przeciw podkreślaniu cierpienia Boga kosztem Jego szczęścia można wreszcie przytoczyć argument soteriologiczno-eschatologiczny. W medytacjach o „Składzie Apostolskim” na temat życia wiecznego Balthasar zauważa, że wielu ludzi zmęczonych życiem doczesnym nie marzy już o życiu wiecznym, co sprawia, że ludzie ci zaczynają zwracać się ku śmierci⁹². Spostrzeżenie to można, jak się wydaje, odnieść również do cierpienia. Człowiek współczesny zdruzgotany cierpieniem pragnie raz na zawsze wyrwać się z jego kleszczy. Stąd orędzie o Bogu, który daje uczestnictwo w swym szczęściu, wzmacnia nadzieję takiego człowieka. Natomiast nauka o cierpieniu Boga w Jego wewnętrznym życiu może u niego zrodzić przekonanie o zasadniczej bezsilności Boga wobec cierpienia. W związku z tym również perspektywa spotkania się z cierpieniem w Bogu samym po przejściu do wieczności może człowieka zniechęcać do uczestnictwa w Jego wewnętrznym życiu. Dlatego odnoszenie cierpienia Boga do samej Jego istoty może nawet prowadzić do nowej formy ateizmu, w którym człowiek zrezygnuje z Bożej pomocy w przewycięzaniu problemu cierpienia. Z egzystencjalnego punktu widzenia znacznie bardziej niż samo cierpienie Boga mobilizuje człowieka prawda o Bożej wrażliwości na ludzkie cierpienie i o wynikających z niej zbawczych działaniach, które umożliwiają uczestnictwo w wiecznym szczęściu Ojca, Syna i Ducha Świętego.

LA BÉATITUDE ET LA SOUFFRANCE DE DIEU

R é s u m é

Une expression du Jean Paul II de l'encyclique *Dominum et vivificantem* (no. 39) sur une douleur dans l'intimité de la Très Sainte Trinité pose une question sur le rapport de cette formulation avec l'enseignement de la constitution *Dei Filius* du Vatican I qui proclame Dieu comme *in se et ex se beatissimus*. Dans cet étude on

⁹⁰ H. Schlier, *Der Römerbrief. Kommentar*, Freiburg–Basel–Wien 1977 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 6) s. 255n.

⁹¹ Por. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)*, Zürich 1993 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 6/2), wyd. 3, t. 6/2, s. 138.

⁹² H. U. von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1997, s. 85.

rappelle soit l'enseignement de l'Eglise et des théologiens sur la béatitude de Dieu que sa fonction dans cet enseignement. On présente également la position de l'Eglise en regard de l'idée d'une souffrance en Dieu et l'on résume en grandes lignes la discussion contemporaine des théologiens sur la souffrance de Dieu.

La confrontation de la théologie de la béatitude de Dieu avec celle de la souffrance montre que la béatitude et la souffrance sont deux aspects de la même vie intime de Dieu. La béatitude résulte de la plénitude du bien qui constitue la nature divine et de l'autosuffisance absolue de Dieu, tandis que la souffrance est dû à son amour refusé par les hommes. Par la fidélité à la Révélation et à la Tradition on ne peut pas négliger ni l'un ni l'autre de ces aspects. L'introduction des modèles à la théologie nous permet de parler d'une complémentarité des modèles conceptuels de Dieu en discernant un modèle de Dieu absolument heureux en soi et un modèle de Dieu sensible à la misère et à la souffrance humaine. La souffrance de Dieu à cause de l'offense par le péché est une expression de la grandeur de son amour.