

KS. ROMAN E. ROGOWSKI

## COMPASSIO DEI PRÓBA HIPOTEZY CIERPIĄCEGO BOGA

Czyż sam Ojciec i Bóg wszystkiego, bardzo cierpliwy, miłosierny i litujący się nie cierpi w jakiś sposób? Jeśli się go prosi, lituje się i współcierpi. Cierpi z miłości (Orygenes, *Hom. in Ezech. 6,6*)

Emmanuel Lévinas w słowie wstępnym do swoich tekstów, wydanych pod wspólnym tytułem *O Bogu, który nawiedza myśl*, formułuje dosyć oryginalne określenie: „Bóg-nawiedzający-myśl jako życie Boga”<sup>1</sup>. Chciałbym to określenie przekształcić bardziej egzystencjalnie i powiedzieć: „Bóg-nawiedzający-cierpienie jako życie Boga” i natychmiast chciałbym postawić pytanie, czy rzeczywiście życie Boga jest nawiedzeniem, i to nawiedzeniem cierpiącego człowieka. Pytanie to należy do kategorii pytań niesłychanie ważnych i ciągle aktualnych.

W jednym z esejów wspomniany Lévinas pisał, że „nasz wiek poznał dwie wojny światowe, totalitaryzm prawa i lewicy, hitleryzm i stalinizm, Hiroszimę i Gułagi, ludobójstwo w Auschwitz i w Kambodży. Wszędzie tam zło jawi się w swym diabolicznym horrorze”<sup>2</sup>. Ale to tylko spektakularne cierpienie ludzkie i tylko w naszym wieku. Do tego trzeba dodać całe morze cierpień indywidualnych, ukrytych, o których nikt nigdy się nie dowie, i trzeba dodać ogrom cierpień od chwili, gdy Adam i Ewa wyszli z bram raju. Można by zatem zdefiniować człowieka jako *animal patiens*. Ale jest ponadto coś, co potęguje ten ogrom ludzkich cierpień sprawiając, że istotnie życie staje się piekłem i „zło jawi się w swym diabolicznym horrorze” Tym czymś jest myśl, jest świadomość, iż człowiek cierpi sam, że jest zupełnie samotny w swoim cierpieniu, osamotniony w swoim bólu. Istotną przyczyną tej świadomości

---

<sup>1</sup> *O Bogu, który nawiedza Myśl*, Kraków 1994, s. 44.

<sup>2</sup> Tamże, s. 8.

jest przekonanie o nieobecności Boga, przekonanie, że albo „Bóg naprawdę umarł, albo powrócił do swej nieobjawialności”<sup>3</sup> i jako Byt pełen nieskończonej szczęśliwości istnieje w swoim niebie. To przekonanie, pełne zwątpień i goryczy, pogłębia jeszcze często przeświadczenie, iż Bóg jest nie tylko obojętny wobec bezmiaru ludzkich cierpień, ale świadomie je zsyła i nimi wręcz manipuluje. Dzieje się to wszystko nie tylko wobec ludzi uważanych za złych, ale także wobec niewinnych. Prowadzi to do sytuacji, o której pisze Apokalipsa: „Ludzie z bólu gryźli języki i Bogu nieba bluźnili za swoje bóle i wrzody” (16,10-11). Rodzą się wtedy wołania, pełne żalu i zawodu, rozpacz i bólu: „Gdzie jest Bóg?” Niektórzy ludzie dodają w bezmiarze cierpienia: „Jeżeli jest”. „Może lepiej – mówi doktor Rieux z *Dżumy Camusa* – jest dla Boga, że nie wierzy się w Niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie On milczy”

W tej dramatycznej sytuacji, przechodzącej chwilami w tragedię, gdy cierpienie niemal nieograniczone wpisane jest w los człowieka po Upadku w raju, prawdziwą ulgą dla cierpiącego człowieka i jego pocieszeniem, nawiedzeniem pełnym nadziei, może być jedynie współcierpienie samego Boga. Jego „niewinności wobec cierpienia niewinnych stworzeń może tylko dowieść Jego własne cierpienie”<sup>4</sup>. Tu – jak pisze Dietrich Bonhöffer – „może pomóc tylko cierpiący Bóg”<sup>5</sup>.

Powstaje zatem problem, którego wagi nie da się przecenić, a mianowicie problem współcierpienia Boga z cierpiącym człowiekiem. Już na przełomie lat 60-tych i 70-tych Jacques Maritain ostro zarzucał teologom, że nie chcą podjąć tego problemu<sup>6</sup>. Rzeczywiście „teologia uległa paraliżowi wobec tej kwestii – komentuje Jean Galot – spowodowanemu przez założenia filozoficzne, które wydawały się nie podlegającymi dyskusji”<sup>7</sup>. Dyskusja jednak nastąpiła powodując – jakkolwiek nieśmiało i ostrożnie – powstanie różnych hipotez, próbujących rozwiązać problem<sup>8</sup>. Niniejszy artykuł stanowi do pewnego stopnia nową próbę takiego rozwiązania.

<sup>3</sup> Tamże, s. 10.

<sup>4</sup> Y. de Andia, *Cierpienie Chrystusa cierpieniem Boga*, „Communio”, 1 (1984) s. 71.

<sup>5</sup> D. Bonhöffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 265.

<sup>6</sup> J. Maritain, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, „Revue Thomiste”, 69 (1969) s. 17. Por. A. Sicari, *Na skrzyżowaniu męki Chrystusa i męki każdego człowieka*, „Communio”, 1 (1984) s. 82-94.

<sup>7</sup> J. Galot, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, Kraków 1994, s. 18. Por. H. Nicolas, *Aimante et Bienheureuse Trinité*, „Revue Thomiste”, 78(1978) 171-192. J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976.

<sup>8</sup> Zob. literaturę na ten temat: W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 410, przyp. 67. Y. de Andia, art. cyt., s. 71, przyp. 1.

## 1. BÓG, KTÓRY JEST MIŁOŚCIĄ

Traktując Stary i Nowy Testament jako integralną Księgę chrześcijaństwa i łącząc ze sobą dwa fundamentalne teksty o naturze Boga, Wj 3,14 i 1 J 4,8, należy powiedzieć, że tę naturę wyraża najlepiej zdanie: „Jestem, który jestem Miłością”. Jest to miłość nie tylko ojcowska, ale także macierzyńska, pełna czułości i pocieszenia: „Jak kogo pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę” (Iz 66,13). Często przybiera postać miłosierdzia, czyli miłości, nie tylko mimo nędzy człowieka, ale właśnie ze względu na tę nędzę (Wj 34,6; Ps 116,5) i dlatego jej istotną cechą jest litość: „On jest łaskawy, miłosierny, nieskory do gniewu i wielki w łaskowości, a lituje się na widok niedoli” (1 J 2,13). Ta miłość objawia się również w nieustannej pamięci o człowieku, która zapewnia mu w ogóle istnienie:

Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu,  
ta, która kocha syna swego łona?  
A nawet, gdyby ona zapomniała,  
Ja nie zapomnę o tobie! (Iz 49,15)

Ta miłująca i dająca życie pamięć konkretyzuje się w wierności, w bycie razem z człowiekiem: „Bogiem miłosiernym jest wasz Bóg, Jahwe, nie opuści was” (Pwt 4,31).

Zestawiając taki obraz Boga z sytuacją, jaka miała miejsce w Ogrodzie Czterech Rzek, gdy – po grzechu – Adam i Ewa opuszczają raj i idą na wygnanie pełne trudu i cierpienia, zakończone śmiercią (Rdz 3,16-19), trzeba powiedzieć, wręcz mocno podkreślić, że Bóg jako miłujący Ojciec i jako kochająca Matka nie mógł pozostawić cierpiących ludzi swojemu losowi i nie mógł pozostać obojętny wobec ich cierpienia i śmierci. Wzbudza więc nadzieję zbawienia i daje obietnicę (Rdz 3,15), którą konkretyzuje przez proroka Izajasza: „Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwie go Emmanuel” (7,14). Od pierwszej chwili realizacji tej obietnicy „ziemią Emmanuela” (Iz 8,8) jest człowiek – człowiek z całym swoim losem, a przede wszystkim ze swoim cierpieniem. Być bowiem „Bogiem z nami”, być Bogiem z człowiekiem to doznawać wszystkiego, czego on doznaje, to współcierpieć. Nie mogąc tego realnie czynić w swojej Boskiej naturze, Bóg postanawia to zrealizować w ludzkiej naturze Syna, w Jego człowieczeństwie, podobnym nam „we wszystkim z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15). We Wcieleniu i przez Niego Bóg-Miłość postanowił nie tylko zbawić człowieka w perspektywie wiecznej, ale także postanowił być z nim w doczesności, współczując mu i współcierpiąc z nim.

Inaczej mówiąc, w „Emmanuelu”, zrealizowanym we Wcieleniu, Bóg zawarł obietnicę, że jest zawsze po stronie człowieka, że otwiera mu drogę

nie tylko przez to, że swoją wszechmocą znosi cierpienie, ale także – a może przede wszystkim – przez to, że będzie z nim współcierpiał.

Paul Valéry w „Zamyśle węża” napisał:

Widocznie własny byt sam w sobie znużył  
Boga – bo dobrowolnie zburzył  
Wiekuistość swej zapory.

Z kolei Albert Camus zapisał w swoich *Notatnikach 1935-1959*: „To dlatego, że Bóg pozazdrościł nam naszego cierpienia, umarł na krzyżu” Obaj – i poeta, i pisarz – mają rację, ale pod jednym warunkiem: ani nie ze względu na „znużenie sobą”, ani nie z zazdrości Bóg stał się Bogiem współcierpiącym, ale z nieskończonej miłości.

## 2. EMMANUEL W CIERPIENIU

Bóg-Miłość, który zapragnął być z człowiekiem i współcierpieć z nim, zrealizował swoje marzenie: „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: «Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel», to znaczy «Bóg z nami»” (Mt 1, 22-23). Tak więc Bóg stał się „Bogiem-z-nami” w całym życiu i w każdej sytuacji, szczególnie w tak typowo ludzkiej sytuacji, jaką jest cierpienie: „On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwigał nasze boleści” (Iz 53,4).

Cierpienie duszy i ciała powoli osiągały swoje apogeum w męce i śmierci. Szczególnie dramatyczna jest tu scena w Getsemani, kiedy Chrystus zanoszący do Ojca dwie prośby: najpierw o to, by Go „ominał ten kielich”, a potem, jeżeli już tak być powinno, by jednak „stała się wola” Ojca (Mt 26,39-42). Pierwszej prośby Ojciec nie wysłuchał, nie oddalił kielicha, nie usunął cierpienia z drogi, jaką miał kroczyć Syn. I tu Chrystus cierpiał jak wszyscy i jak wszyscy, a przynajmniej większość, nie został wysłuchany. Dopiero druga prośba została wypełniona. Tę sytuację tak skomentował potem autor Listu do Hebrajczyków: „Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci i został wysłuchany dzięki swej uległości” (5,7).

W tej dramatycznej scenie tkwi ukryte jądro tajemnicy, jaką jest relacja „Bóg – cierpienie człowieka” Przez tę scenę Wcielony Bóg stał się jeszcze bliższy cierpiącemu człowiekowi, stał się rzeczywiście „Emmanuelem w cierpieniu” Ale momentem najbardziej dramatycznym w tej sprawie jest śmierć Chrystusa, o której Grzegorz z Nazjanzu napisze: „Potrzebowaliśmy Boga, który przyjął ciało i został skazany na śmierć<sup>9</sup> Ujmując śmierć

<sup>9</sup> Cyt. za: H. U r s v o n B a l t h a s a r, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 198.

Chrystusa zjawiskowo można powiedzieć, że w swej istocie była to śmierć tragiczna. Wołanie Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46) jest wołaniem wszystkich cierpiących i umierających ludzi, którym się wydaje, że Bóg ich opuścił, że umierają sami, w absolutnej samotności, w pustce większej niż pustynia. Ale właśnie od tej chwili, od tego Jezusowego wołania, od tego apogeum cierpienia, On, Emmanuel, jest ze wszystkimi cierpiącymi i umierającymi. Jest „Emmanuelem w umieraniu”. Od tej chwili, od tej symbolicznej wręcz „godziny dziewiątej” – nikt już nie umiera sam, umiera z nim Emmanuel, umiera z nim Bóg. I razem z Nim każdy umierający, czy jest tego świadomy, czy nie, wypowiada słowa wprowadzające go do nieba, do domu Ojca: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46).

Stało się to, o czym pisał François Mauriac w *Życiu Jezusa*: „Ten Nazarejczyk, urodzony za panowania Augusta, zmarły za Tyberiusza, nie tylko przeszedł przez nasze życie, ale je przeniknął, i to tak bardzo, że się z nim zjednoczył bez względu na nasze grzechy. Jeżeli nie przybywa już do nas z otchłani śmierci, to zawsze przychodzi z otchłani swojego cierpienia. Przebiega nieustannie ludzkie piekło, aby dotrzeć do każdego z nas”<sup>10</sup>. W ten sposób „w Nim cierpienie ludzi przemieniło się w cierpienie Boga”, bo „cierpienie Chrystusa jest cierpieniem miłości”, czyli jest współcierpieniem<sup>11</sup>.

### 3. ZMARTWYCHWSTAŁY JAKO WSPÓLCIERPIĄCY

Słowa św. Piotra, wypowiedziane w krużganku świątyni o „godzinie dziewiątej”: „Zabiliście Dawcę Życia” (Dz 3,15) wyrażają pewien paradoks, którego istota polega na tym, że zabity Dawca Życia nadal żyje – żyje jako Zmartwychwstały. Powstaje problem: czy jako Zmartwychwstały Chrystus jest nadal Emmanuelem czyli „Bogiem-z-nami” w cierpieniu i umieraniu? Czy nadal współcierpi z człowiekiem? Wprawdzie Pascal twierdzi, że „Chrystus pozostaje w stanie agonii aż do końca świata”<sup>12</sup>, ale może to być tylko piękne wyrażenie poetyckie, nie mające wiele wspólnego z życiem pełnym cierpienia i umierania.

Problem jest bardzo interesujący, ale jednocześnie trudny. Zasadnicza trudność polega na tym, że według tradycyjnej koncepcji niebo, w którym znalazł się Chrystus po swoim zmartwychwstaniu, wyklucza jakkolwiek

<sup>10</sup> F. M a u r i a c, *Życie Jezusa*, Warszawa 1967, s. 38, 380.

<sup>11</sup> Y. d e A n d i a, art. cyt., s. 79. Por. J. G a l o t, *La réalité de la souffrance de Dieu*, „Nouvelle Revue Théologique” 101(1979) 225-228.

<sup>12</sup> Cyt. za: Y. d e A n d i a, art. cyt., s. 81.

formę cierpienia, a tym bardziej umierania, a sam stan zmartwychwstania niejako zakłada wolność od cierpienia i śmierci, a panowanie pełnej i wiecznej szczęśliwości. Inaczej mówiąc, chodzi o to, czy Bóg chcący być Emmanuelem, „Bogiem z nami” w cierpieniu i umieraniu, był nim tylko za doczesnego, ziemskiego życia, czy został takim także po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu? Czy w tej chwili sytuacja jest prawie taka sama jak przed Wcieleniem, gdy Bóg stał się „Bogiem z nami”, a mianowicie człowiek nadal cierpi i umiera w samotności, gdy tymczasem Bóg w Chrystusie i Chrystus w Bogu istnieją w stanie nieskończonej szczęśliwości, czy rzeczywiście i po zmartwychwstaniu Bóg jest „Bogiem z nami” współcierpiąc z człowiekiem?

Nasza hipotetyczna odpowiedź brzmi: po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Bóg nie przestał być Emmanuelem, czyli „Bogiem z nami”, w cierpieniu i umieraniu, ponieważ w dalszym ciągu jako Zmartwychwstały jest Bogiem współcierpiącym z każdym człowiekiem. Zanim spróbujemy uzasadnić naszą tezę, musimy dokonać pewnych rozróżnień, a mianowicie zmartwychwstały i uwielbiony Chrystus nie CIERPI, ale WSPÓŁCIERPI, bowiem WSPÓŁCIERPIENIE jest objawem miłości, a nawet pewną jej formą, a miłość jest wieczna i nigdy nie ustaje (1 Kor 13,8). Jest to nowa, typowo chrześcijańska kategoria: WSPÓŁCIERPIENIE (*compatientia* od *compatior*, gr. *sympatheia* od *sympatheo*), którą w różnej formie można odkryć w pismach natchnionych (Hbr 4,15; Rz 8,17). Jeżeli bowiem cierpienie jest pewnego rodzaju brakiem, to WSPÓŁCIERPIENIE jest doskonałością, ponieważ jest formą miłości. Druga uwaga dotyczy stanu ZMARTWYCHWSTANIA. Otóż zbyt mało znamy paschalną antropologię i prawie wcale nie znamy psychologii paschalnej, stąd prawie nie do pokonania pozostaje trudność wyjaśnienia pojęcia WSPÓŁCIERPIENIA, o którym mówimy. Nie jest chyba ono tożsame z cierpieniem, ale jednocześnie ma coś z niego. Jedno jest pewne: jest formą miłości, a zatem może istnieć w stanie zmartwychwstania i uwielbienia, w jakim znalazł się Chrystus.

Nasza próba uzasadnienia tak sformułowanej hipotezy opiera się przede wszystkim na tekście Hbr 4,15, który jest poprzedzony tekstem Hbr 2,18 mówiącym, w jaki sposób przychodzi nam aktualnie Chrystus z pomocą: „W czym bowiem sam cierpiał będąc doświadczony, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom” Tekst Hbr 4,15 bardziej dosłownie brzmi: „Boviem nie mamy arcykapłana nie mogącego współcierpieć (*sympathesai*) w naszych bezsilnościach, ale doświadczonego we wszystkim (*kata panta*) na podobieństwo (nasze) wyjąwszy grzech”<sup>13</sup> Jeżeli zwróci się

<sup>13</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament Wydanie interlinearne*, Warszawa 1994, s. 1040.

uwagę na formę gramatyczną użytą w tekście i na kontekst, to można powiedzieć, że ten doświadczony we wszystkim arcykapłan, „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8), teraz, aktualnie współcierpi z nami.

Tekstem o podobnym znaczeniu jest Rz 8,17: „Jeśli z Nim współcierpiemy (*sympaschomen*), to po to, byśmy wspólnie zostali otoczeni chwałą”<sup>14</sup> Tekstami uzupełniającymi mogą być: „Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy” (2 Kor 1,5) oraz „Cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusa, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1 P 4,13). Wszystkie powyższe teksty mówią o aktualnym współuczestnictwie człowieka w cierpieniach Chrystusa, o „udziale w Jego cierpieniach” (Flp 3,10), które trwają na zasadzie WSPÓŁCIERPIENIA z ludźmi według wzajemnej „wymiany”: my uczestniczymy w Jego cierpieniach, On w naszych. Będzie to trwać do chwili, kiedy objawi się Jego chwała, a objawi się ona w całej pełni dopiero wtedy, gdy Ten, który jest „Bogiem z nimi”, „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie, ani żałoby, ani krzyku, ani trudu” (Ap 21,4).

Miejscami, które mogą stanowić poparcie dla naszej hipotezy, są:

1. Słowa Chrystusa z mowy eschatologicznej, w której różne rodzaje cierpień przypisuje On sobie i stwierdza: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,34-41). Słowa te można rozumieć nie tylko w sensie moralnym lub w znaczeniu pewnego założenia, a więc w sensie prawnym, ale także, a może przede wszystkim, w znaczeniu bytowo-egzystencjalnym: to rzeczywiście Chrystus współcierpi z tymi, wobec których sprawujemy dobro. Podobną interpretację można przyjąć, gdy się świadczy dobro dziecku (Mt 18,5). Inaczej mówiąc, „to On w wielu musiał znieść wiele”, jak pisał Meliton z Sardes<sup>14</sup>.

2. Wprowadzeniem do następnego miejsca mogą być słowa Ignacego Antiocheńskiego z jego *Listu do Smyrńczyków*: „Po zmartwychwstaniu jadł z nimi i pił zupełnie jak człowiek z krwi i ciała, chociaż duchem zjednoczony był z Ojcem” Otóż Tomasz Apostoł wypowiada słowa bardzo znamienne: „Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu (*ton typon*) gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę” Zmartwychwstały ukazując się poleca Tomaszowi: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włoż ją do mego boku” (J 20,24-27). Powstaje pytanie: jeżeli ciało Chrystusa było w stanie uwielbienia, dlaczego pozostały ślady po Jego męce i śmierci, które można było

<sup>14</sup> Meliton z Sardes, *Homilia Paschalna*, 65-71, w: *Liturgia godzin*, II, s. 354.

dotknąć. Czy nie po to, by były znakiem (*ho typos*) Jego współcierpienia z ludźmi? Dotknięcie zatem śladu Jego ran byłoby nie tylko dowodem, że On żyje, ale także że jest nadal Emmanuelem, współcierpiącym „Bogiem z nami”. Czyż więc dosłownie nie sprawdzają się słowa Proroka: „W Jego ranach jest nasze zdrowie” (Iz 53,5)! Czyż zatem nie ma racji św. Bernard z Clairvaux, gdy pisze: „Poprzez otwarte rany objawia się tajemnica serca, jaśniej wielki znak dobroci, ukazuje się serdeczna litość naszego Boga”!<sup>15</sup>

3. „Kościół Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28) w wizji św. Pawła jest Ciałem Chrystusa. Pisze o nim Apostoł: „Gdy cierpi jeden członek, współcierpią (*sympaschei*) wszystkie inne członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12,26-27). Św. Augustyn skomentuje: „Nas uczynił ze Sobą jednym człowiekiem, w którym On jest Głową a my – ciałem”<sup>16</sup>. Powstaje pytanie: czyż wtedy, gdy cierpią członki, Głowa nie współcierpi i cieszy się szczęśliwością i weselem? czyż wtedy, gdy członki znoszą ból i śmierć, Głowa może się radować?

Ponadto należy zauważyć, że nasza hipoteza dobrze współbrzmi ze współczesną sakramentologią. Najpierw z chrztem, jeżeli bowiem jednym ze skutków tego sakramentu jest – jak chce św. Paweł (Rz 6) – „zanurzeni w śmierć” Chrystusa, to nie należy tego rozumieć tylko w odniesieniu do historycznej śmierci, ale do aktualnie obecnej, chociaż w sposób odmienny i tajemniczy. Podobnie gdy chodzi o Eucharystię, Ciało i Krew Chrystusa stanowią nie tylko znak Chrystusa uwielbionego, ale także Chrystusa współcierpiącego tu i teraz, a zatem Eucharystia byłaby sakramentalnym uobecnieniem męki i śmierci Chrystusa, które będą trwać tak długo, jak długo cierpi i umiera człowiek. Stąd mądre i piękne słowa, skierowane przez G. Bernanosa przed śmiercią do A. Malraux: „On umiera raz jeszcze w każdym umierającym”<sup>17</sup>. Gdy chodzi wreszcie o Sakrament Namaszczania Chorych, to jednym z jego głównych skutków jest włączenie cierpień chorego w cierpienia Chrystusa, który po prostu współcierpi z chorym. „Nie cierpię sam – mówi chory na AIDS, Paul, w powieści *Nadzieja* H. Lewiego – cierpimy razem, ja i On. Powiedział przecież kiedyś: «Byłem chory, a odwiedziliście Mnie». Tak, to On jest chory razem ze mną”. Tę samą myśl, ale dotyczącą już finału choroby, czyli śmierci, znajdujemy w „Żdźbłach trawy” Walta Whitmana:

Chyba cię znam, młodzieńcze – ta twarz jest twarzą samego Chrystusa,  
To On, martwy, boski, brat wszelkiego stworzenia, leży tutaj – znowu.

<sup>15</sup> Bernard z Clairvaux, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, 61.

<sup>16</sup> Augustyn, *Komentarz do Psalmów*, Ps 86, w: *Liturgia godzin*, II, s. 293.

<sup>17</sup> A. Malraux, *Antypamiętniki*, Warszawa 1993, s. 505.



Ogólnie można powiedzieć za Apostołem Narodów: „Nosi nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa (*ten nekrosin tou Iesou*), aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4,10). Idąc za komentarzami, które piszą, że „dosłownie należałoby rozumieć ten werset”<sup>18</sup>, i pamiętając o zasadzie „wzajemnej wymiany”, można mówić o współcierpieniu i współumieraniu zmartwychwstałego Emmanuela.

#### 4. WSPÓLCIERPIENIE BOGA

Finał naszego problemu można by ująć w sposób następujący: jeżeli Chrystus w swoim zmartwychwstałym ciele współcierpi z człowiekiem, to czy Chrystus jako Syn Boży, współistotny z Ojcem, a więc jako Bóg, też cierpi? Czyli – inaczej mówiąc, bardziej jednoznacznie – czy istnieje współcierpienie Boga (*Deus compatiens*)?

Zwykle odpowiada się na tego rodzaju pytanie negatywnie przytaczając argumenty, które należy ocenić jako mało przekonujące. Otóż wychodząc z filozoficznej koncepcji Boga twierdzi się, że Jego współcierpienie byłoby sprzeczne z Jego nieskończoną doskonałością, a konkretnie z niezmiennością i szczęściem. Najpierw należy zakwestionować pojęcie boskiej niezmienności. Jest to bowiem pojęcie czysto filozoficzne, ponieważ tak pojęta niezmiennosc Boga jest w Piśmie świętym prawie nieznaną. Tekst Jk 1,17: „Od Ojca światła, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności” wskazuje na kosmiczną niezmiennosc Boga jako Stwórcę gwiazd i światła kosmicznych (Rdz 1,14-18; Ps 136,7), natomiast tekst Hbr 6,17: „Niezmienność swego postanowienia” wskazuje na wierność obietnicy Boskiej. Gdyby nawet przyjąć przymiot Boskiej niezmiennosci w tym tradycyjnym znaczeniu, to i tak należałoby zapytać, czy współcierpienie jako formę miłości należy uznać za objaw zmienności, za coś, co sprzeciwia się doskonałości Boga? Czy raczej nie należałoby powiedzieć, że wprawdzie współcierpienie nie musi należeć do samej istoty Boga, to jednak wynika z jego wolnej decyzji, z Jego wolności, która ma tylko jeden motyw, wynikający z samej istoty, a jest nim miłość, gdyż „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8). A zatem współcierpienie Boga miałoby charakter doskonałości. „Cierpienie” – pisze Ysabel de Andia – rozumiane jako doskonałość miłości, a nie jako pozbawienie lub brak bytu, ma swój odpowiednik w Bogu”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian, Wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1965, s. 422. Por. J. Héring, *La seconde Epître de Saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1958.

<sup>19</sup> Y. de Andia, art. cyt., s. 77.

Jeżeli natomiast chodzi o pojęcie Boskiej szczęśliwości, z którym rzekomo kłóci się współcierpienie Boga, to najpierw warto przytoczyć zdanie biblisty, Xaviera Léon-Dufoura, który pisze na ten temat: „Biblia nie zajmuje się specjalnie szczęśliwością Boga. Widziała ona w Jahwe przede wszystkim Boga chwały, Boga, który pragnie ową chwałę dzielić z ludźmi, w odróżnieniu od Bogów greckich, oddanych własnemu szczęściu, nie troszczących się specjalnie o losy człowieka. To Jahwe pochyła się z całą pieczołowitością nad całą ludzkością”<sup>20</sup> Warto by zatem zastanowić się, czy pojęcie szczęśliwości, przypisywane Bogu, nie jest – zwłaszcza po Wcieleniu – zupełnie obce Objawieniu judeo-chrześcijańskiemu i czy nie ma wyłącznie korzeni helleńskich. Dlatego w tym duchu, z poważną dozą krytycyzmu, należałoby czytać chociażby takie zdanie Tomasza z Akwinu: „Nie wypada Bogu zasmucać się czyjąś niedolą. Miłosierdzie w Nim polega tylko na działaniu, przez które usuwa niedolę, a nie na współczuciu”<sup>21</sup>. Powstają przy tym pytania, kwestionujące słuszność takiej wypowiedzi: dlaczego „nie wypada” współczuć z tym, kogo się kocha? Czy współczucie i współcierpienie Boga jest czymś gorszym niż Jego działanie? A jeżeli w konkretnej sytuacji Bóg nie „usuwa niedoli”, to jak wytłumaczyć Jego rzucającą się w oczy „obojętność”? Czy zatem nie należałoby – idąc za apelem św. Ignacego: „Zrozumieć Jego milczenie”<sup>22</sup> – zinterpretować tej rzekomej „obojętności” w sensie współczucia i współcierpienia?

Wydaje się, że głównym źródłem różnic jest tu obraz Boga: Tomasz i cała filozofująca teologia tradycyjna, którą można by nazwać po prostu teotomizmem, ujmuje Boga w aspekcie Absolutu, nie dostrzegając radykalizmu Wcielenia, natomiast teologia biblijna i egzystencjalna ujmuje Boga jako Miłość, osobową i wolną, której szczytowym wyrazem było Wcielenie, przez które Bóg niemal że rewolucyjnie stał się Emmanuelem<sup>23</sup>. Gdy chodzi o tradycję, to Kościół odrzucił wprawdzie błąd patrypasjanizmu, pochodny zresztą od herezji monarchianizmu i modalizmu<sup>24</sup>, ale jednocześnie bardzo stanowczo nauczał, że cierpienia Chrystusa nie mogą być tylko męką samej natury ludzkiej, bowiem pogląd taki sprzyjałby nestorianizmowi, przeciw któremu wyraźnie nauczano, iż człowieczeństwo i związane z nim cierpienia odnoszą się do jednej osoby, którą jest Osoba Boska. Była to kwestia nie tylko „idiomów chrystologicznych”, ale mocno podkreślana nauka o realizmie zjednoczenia osobowego. Dlatego Leoncjusz z Jerozolimy pisał:

<sup>20</sup> X. L é o n - D u f o u r, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 933.

<sup>21</sup> T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, I, q. 21, a. 3.

<sup>22</sup> *List do Koryntian*, 13.

<sup>23</sup> Por. J. M a r i t a i n, art. cyt., s. 17-18.

<sup>24</sup> Por. Denz-Schön, s. 284. Por. także: W. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 232.

„Mówi się, że Logos cierpiał według osoby. Do swojej bowiem hipostazy przyjął cierpiętliwą naturę obok swej własnej niecierpiętliwej. Co można twierdzić o ludzkiej naturze, można także twierdzić o sobie”<sup>25</sup>

Na pytanie zatem sformułowane na początku odpowiadamy twierdząco, to znaczy, że zmartwychwstały Chrystus współcierpi z człowiekiem nie tylko jako człowiek, ale także jako Bóg, a zatem można mówić o Bogu współcierpiącym (*Deus compatiens*). Najpierw należy zauważyć, że Bóg ukazany w niektórych Księgach Biblii występuje nie tylko jako kochający Ojciec, ale także – o czym już była mowa – kochająca, pełna czułości Matka. Ta czułość, oddana przez hebr. *rahamim* występuje szczególnie u Proroków, zwłaszcza u Izajasza (Iz 49,66; por. Jr 26,42). „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34,6), okazuje „żał nad nieszczęściem” (Jr 26,19), ale pełnię swojej czulej miłości objawi w Nowym Testamencie, gdy „zdefiniuje” swoją istotę: „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8) i wyjaśni: „My trwamy w Nim, a On w nas” (1 J 4,13). Jeżeli tak, to czy jest do pomyślenia obraz Boga i sam Bóg, który kochając i będąc w człowieku jako swoim dziecku nie podziela jego doświadczeń i cierpień?!

Po tej linii rozważań zdają się iść niektórzy Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Grzegorz z Nazjanzu, u którego znajdujemy oryginalne, wręcz zaskakujące wyrażenie: *ho pathon Theos*, przez które wyraża on myśl o męce bytu, męce istoty Boskiej jako niepodlegającej z natury cierpieniom<sup>26</sup>. Podobnie św. Grzegorz z Nyssy pisze o „Bogu cierpiętliwym”<sup>27</sup>, natomiast Orygenes wyrażał sprzeciw wobec „niecierpiętliwości Boga (*apatheia tou Theou*)”<sup>28</sup> pisząc: „Sam Ojciec nie jest niecierpiętliwy. Jeżeli się Go prosi, lituje się i współcierpi”<sup>29</sup>. Maksym Wyznawca zdaje się wyjaśniać to współcierpienie Boga przez „pozbawienie przez nadwyżkę” pisząc, że „to, co nieograniczone, ogranicza się, a to, co ograniczone, rozszerza się aż do granic nieskończoności”<sup>30</sup>. Inaczej mówiąc, Bóg, który jest nieskończenie doskonały, zawsze może się unżyć, bowiem zależy to od Jego woli, kierującej się miłością.

W ten sposób powstała nawet „formuła teopaschiańska (teopaschistyczna)” wyrażająca „teopatyzm”<sup>31</sup>, który znajduje oddźwięk także w orzeczeniach Soboru Konstantynopolitańskiego II, gdzie jest mowa o „jednym

<sup>25</sup> L e o n c j u s z z J e r o z o l i m y, *Contra Nestorianes*, VIII, 9: PG 86, 1768.

<sup>26</sup> G r e g o r z z N a n z j a n z u, *Oratio 17*: PG 35, 980. Por. tenże, *Oratio 38*: PG 36, 325.

<sup>27</sup> G r e g o r z z N y s s y, *Adversus Eunomium*: PG 45, 1036.

<sup>28</sup> O r y g e n e s, *Comm. in Math. 17,17*: GCS 40.

<sup>29</sup> T e n ż e, *Hom. in Ezech. 6,6*: GCS 33.

<sup>30</sup> M a k s y m W y z n a w c a, *Quest. ad Thalassim*: PG 90, 604.

<sup>31</sup> Od *theos* – „Bóg” i *pascho* – „cierpię” Por. H. U r s v o n B a l t h a s a r, dz. cyt., s. 198-199.

z Trójcy Świętej, który był ukrzyżowany w ciele”<sup>32</sup>. Podobnie wcześniej pisał Cyryl Aleksandryjski: „Jeden z Trójcy cierpiał”<sup>33</sup> oraz papież Jan II w Liście do Senatu w Konstantynopolu: „Bóg cierpiał w ciele”<sup>34</sup>. W tym też duchu pisze Jan Paweł II: „Jest Emmanuelem, Bogiem-z-nami, który dzieli los człowieka, uczestniczy w jego losie”<sup>35</sup>.

Za naszą hipotezą zdają się również opowiadać niektórzy teolodzy. Hans Urs von Balthasar pisze, że „jeżeli jest prawdą, że Jeden w Bogu bierze na siebie cierpienie aż po opuszczenie przez Boga i uznaje je za swoje własne, to oczywiście nie jako coś obcego Bogu, lecz jako coś do Jego Boskiej Osoby najgłębiej przynależnego”<sup>36</sup>. Podobnie pisze Waław Hryniewicz podkreślając, że „również w Ojcu istnieje jakieś tajemnicze «współczucie» dla wszystkich cierpiących, a zwłaszcza dla ukrzyżowanego Chrystusa. «Współczucie» to zakłada zdolność do prawdziwego cierpienia, które bynajmniej nie jest sprzeczne z boski szczęściem. Jest to cierpienie realne wynikające z prawdziwej miłości”<sup>37</sup>. Za K. Rahnerem Hryniewicz wyjaśnia, że „przymioty boskiej natury (niecierpiętność, niezmienność) nie wiążą w absolutny sposób osobowej, hipostatycznej egzystencji Boga”, bowiem „Bóg dysponuje cudowną wolnością w stosunku do samego siebie. Ona właśnie daje mu możliwość stania się kimś innym, skończonym i mniejszym, możliwość uniżenia i ogołocenia samego siebie, a nawet cierpienia”<sup>38</sup>. Jean Galot uważa, że „w dziele zbawienia, które się dokonało przez przyście Chrystusa, wielkość dramatu pochodzi stąd, że tym kto cierpi, jest Bóg. Jego cierpienie odśłania nam cierpienie Ojca”<sup>39</sup>, dlatego – jak pisze J. Moltmann – „boleść Ojca jest tak wielka jak śmierć Syna”<sup>40</sup>. Paul Evdokimov cytując zdanie św. Jana Chryzostoma: „Potrzebowaliśmy aż życia i śmierci Boga, by móc żyć”, współcierpienie Boga nazywa „Boską filantropią” czyli Boską miłością do człowieka<sup>41</sup>.

W miarę rozwoju integralnej teologii dochodzimy do wniosku, że także literatura piękna może stanowić dla teologii pewnego rodzaju *locus theo-*

<sup>32</sup> Por. D e n z - S c h ö n, s. 432.

<sup>33</sup> BrF, s. 227.

<sup>34</sup> BrF, s. 9.

<sup>35</sup> J a n P a w e ł I I, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 63.

<sup>36</sup> H. U r s v o n B a l t h a s a r, dz. cyt., s. 199.

<sup>37</sup> W. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 410.

<sup>38</sup> Tamże, s. 230, 410.

<sup>39</sup> G a l o t, *Wybrane zagadnienia*, s. 20.

<sup>40</sup> J. M o l t m a n n, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, s. 130.

<sup>41</sup> P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 180. Autor przytacza to określenie za Dionizym Areopagitą, PG 3, 640. Pochodzi ono od gr. *philanthropos* – „kochający człowieka”, a to z kolei od: *phileos* – „kochający” i *anthropos* – „człowiek”

*logicus*, a przynajmniej być przedłużeniem teologicznej refleksji lub jej ilustracją. W każdym razie w prozie i w poezji, a także w innych gatunkach literackich, wyraża się wiara tych, którzy tworzą i ujawnia się w jakimś stopniu „zmysł wiary”. Gdy chodzi o naszą hipotezę, postulat penetracji literatury pod tym względem stoi przed badaczami, ale już pobieżne spojrzenie na nią odkrywa w niej miejsca, które mogą potwierdzać nasze refleksje. Wiliam Blake tak pisał w „Pieśniach niewinności”:

Staje się każdym, kto w niedoli.  
 Nasz ból i smutek – Jego boli.  
 Nie sądź, że westchnąć ci się zdarzy,  
 By Pan nie czuwał tuż na straży.  
 Nie sądź, że kiedy trwasz w żałobie,  
 Stwórca nie smuci się przy tobie.  
 Póki dręczymy się troskami,  
 On siedzi z nami, płacze z nami.

Cyprian K. Norwid wyraził tę prawdę nieco inaczej w wierszu „Ty mnie do pieśni pokornej nie wołaj”:

Gdy w głębi serca purpurę okrutną  
 Wyrabia prządka cierpienia,  
 Smutni – lecz smutni, że aż Bogu smutno –  
 Królewskie mają milczenia.

Paul Claudel zapisał w swoim *Dzienniku*, że „jesteśmy w Bogu, a zatem Bóg nas odczuwa”, a Albert Camus zanotuje w swoich *Notatnikach 1939-1959*: „To dlatego, że Bóg pozazdrościł nam naszego cierpienia, umarł na krzyżu” Właśnie jednym z pisarzy, którzy często wracają do tematu Bóg i cierpienie, jest Camus. W *Dzumie* stawia pytanie o milczenie i obojętność Boga wobec ludzkiego cierpienia i doprowadza je do pewnej granicy, której nie przekracza, ale samo doprowadzenie do niej jest jakby podprowadzeniem do odpowiedzi, która może być tylko jedna: współcierpienie Boga z człowiekiem. Gdy doktor Rieux i o. Paneloux walczą z cierpieniem, któremu na imię „dzuma”, i gdy mają świadomość jedności w tej walce, wyrażonej przez doktora: „Nawet sam Bóg nie może nas teraz rozłączyć”, tenże doktor Rieux mówi z goryczą, w której jest ukryta jakaś forma wiary: „Może lepiej jest dla Boga, że nie wierzy się w Niego i walczy ze wszystkich sił ze śmiercią, nie wznosząc oczu ku temu niebu, gdzie On milczy”.

Otóż pisarz ma prawo na tym poprzestać, ale teolog musi iść dalej i dopowiedzieć: „A jednak wznosząc oczy ku temu niebu, gdzie on milcząc współcierpi razem z człowiekiem”

\* \* \*

Od wypędzeni Adama i Ewy z Ogrodu Czterech Rzek, poprzez dramat Nieba, aż do dziś – i do końca świata cierpienie było, jest i będzie nieodłącznym towarzyszem człowieka. I będzie tajemnicą. Ale jeszcze większą tajemnicą jest stosunek Boga do cierpienia. Jedną z prób uchylenia rąbka tej tajemnicy jest hipoteza cierpiącego Boga w Chrystusie.

Wielkość teologii jest zawarta w jej odwadze: Bóg jest Miłością, a wyrazem i formą tej miłości jest współczucie i współcierpienie z człowiekiem.