

CIERPIENIE BOGA

Człowiek doznaje na tej ziemi wielorakich cierpień i od wczesnych lat życia się uczy, czym jest ból, tak fizyczny jak psychiczny. Cierpienie i ból odbiera jako zło. Biblia i wiara chrześcijańska mówią mu bowiem o innym świecie, wolnym od zła: o raju u początków i o niebie u kresu czasów. Czy do tego innego świata, świata obiecanej szczęśliwości, ból i cierpienie nie mają dostępu? Czy są sprzeczne ze szczęściem na zasadzie logicznej antytezy? Czy owo ostateczne i wieczne szczęście, które jest uczestnictwem w życiu Boga, wyklucza ból i cierpienie jako rzeczywistości w Bogu nieobecne, nie licujące z Bożym szczęściem i doskonałością?

Matka płacząca

Liczne w dziejach Kościoła maryjne objawienia prywatne zawierają uporczywie powracający element: Matka Boża – Wniebowzięta – płacze. Ludzie widzieli łzy wypływające z Jej oczu w La Salette, w Syrakuzach, w Lublinie... Również w Medjugorje, tak jak to przekazują widzący, Maryja mówi o swojej radości, ale i o cierpieniu. Ze względu na wypowiedane przez Nią tego typu słowa o. Slavko Barbarić, nieżyjący już franciszkanin z Medjugorje, powiedział przed laty do grupy pielgrzymów z Włoch: *Chi e in cielo, non puo soffrire* – „Ktoś, kto jest w niebie, nie może cierpieć”¹ Dał tym samym wyraz tradycyjnej wiary w zbawienie jako stan wiecznej szczęśliwości, przeciwieństwo bólów i trosk tego świata, zgodnie ze słowami *Apokalipsy*: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4). Owa wieczna szczęśliwość będzie kiedyś – i na wieki – udziałem

¹ Szerszy fragment tej wypowiedzi brzmi: „Biorąc rzecz po ludzku, Matka Boża mówi, że cierpi, i wielokrotnie widzieli Ją płaczącą. Ktoś, kto jest w niebie, nie może cierpieć, ale w ten sposób Matka Boża pokazuje, że nas kocha i chce nas wychować do miłości, abyśmy rozumieli cierpienie, abyśmy umieli je znosić i pomagali innym uwolnić się od cierpienia” *Vi supplico, ascoltate i miei messaggi e viveteli. Meditazioni di P Tomislav Vlasic e P Slavko Barbaric*, Anno 1986, Milano 1987, s. 162.

stworzeń w szczęściu samego Boga (wystarczy przywołać obrazy uczy eschatologicznej w Nowym Testamencie, jak np. Łk 14, 15n).

Tradycyjna *via eminentiae* widzi w Bogu Istotę uosabiającą w stopniu nieskończonym (i zarazem będącą źródłem) te (tych) wartości, których niedostatek w stworzeniu człowiek boleśnie odczuwa: „Święty Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmocny, odwieczny, nieogarniony, niepojęty, nieskończony w dziedzinie rozumu i woli oraz wszelkiej doskonałości. Będąc jednostkową, zupełnie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, winien być określony jako różny od świata, w swej rzeczywistości i istocie *sam w sobie i ze siebie w pełni szczęśliwy* i nad wszystko, co poza Nim jest i pomyśleć się daje, niewypowiedzianie wyższy”².

Przekonaniu o owej szczęśliwości towarzyszy w tradycji Kościoła teza o niecierpiętlivości (*apatheia, impassibilitas*) Boga. Natomiast teologia współczesna nie tylko dostrzega – w ślad za H. U. von Balthasarem – prawdziwy „dramat” Boga, związany z tajemnicą Odkupienia, ale także ukazuje na ogół tzw. „rzeczy ostateczne” jako niewolne od głęboko ludzkich przeżyć radości i bólu, kreując w ten sposób taki obraz Boga, w którym jest miejsce na współdzielenie tych przeżyć ze stworzeniem. Jest to zatem obraz sprzeciwiający się w pewnym stopniu tezie o niecierpiętlivości Boga. Również w Medjugorie Maryja mówi do widzających: „Rozważcie, jak Wszechmocny dzień w dzień cierpi z powodu waszych grzechów...” (29.03.1984).

Słowo cierpiało w ciełe

Paradoksalne z punktu widzenia *impassibilitas* sformułowanie: „Bóg cierpiało”, czy też bardziej uobecniająco: „Bóg cierpi”, jest w teologii przyjęte (a paradoks jest tu zamierzony), jeśli odnosimy je do Chrystusa. Sformułowanie to, znane jako „formuła mnichów scytyjskich” (dokładnie: „Jeden z Trójcy cierpiało w ciełe”), odegrało pewną rolę podczas sporów o natury w Chrystusie, już po Soborze Chalcedońskim, a krótko przed Soborem Konstantynopolitańskim II³ Cesarz Justynian użył bowiem tej formuły w wydanym w 533 roku edyktie dogmatycznym celem pozyskania monofizytów seweriańskich (Sewer z Antiochii, † 528)⁴. Formuła tego typu jest możliwa do

² Sobór Watykański I, konstytucja *Dei Filius*, rozdz. I; BF V, 18; podkreślenie moje, A. S.

³ Por. *Bóg Zbawienia. Historia dogmatów* (pod red. B. Sesboüé SJ), Kraków 1999, s. 368.

⁴ Por. BF VI, 9.

przyjęcia na zasadzie *communicatio idiomatum* „wymiany właściwości”, której reguły ustalił właśnie Drugi Sobór w Konstantynopolu w kano-
nach 2, 3, 9, 10. Jak pisze B. Sesboüé: „Owa wymiana właściwości jest
wyrażeniem doktrynalnym, które oddaje sprawiedliwość językowi
Pisma”⁵ W odniesieniu do interesującej nas formuły należy przypo-
mnąć słowa z 1 Kor 2, 8: „nie ukrzyżowaliby Pana chwały” Współ-
cześnie jesteśmy świadkami funkcjonowania takiej „wymiany właś-
ciwości” w języku, jaki się wykształcił np. wokół kultu Najświętszego
Serca Pana Jezusa.

Tutaj jednak chcemy przedyskutować myśl o cierpieniu Boga Ojca
nie poprzez cielesną naturę Słowa, ale o cierpieniu w samej naturze
Boga. Ta myśl, jak mówiliśmy, brzmi w pierwszej chwili nieortodok-
syjnie, jako pozornie sprzeczna z wiarą w niczym nieograniczoną
szczęśliwość Boga, wiarą przypominaną w zacytowanym fragmencie
dokumentów Soboru Watykańskiego I. Jest sprzeczna także z utrwa-
lonym na gruncie tomistycznej filozofii Boga przekonaniem o istocie
Boga, wolnej od jakiegokolwiek pasywności. Ta Tomaszowa w swej
istocie koncepcja „czystego aktu” (*actus purus*) dobrze tłumaczyła
wiarę w „niezmiennność” Boga⁶ Uczucia, takie jak cierpienie, należały-
by, tak jak w człowieku, wyłącznie do warstwy zmysłowo-cielesnej,
podlegającej zmienności i tym samym nieobecnej w Bogu⁷

Aby zrozumieć podstawy tych rozstrzygnięć, wypada nam sięgnąć
do źródeł znacznie wcześniejszych, gdyż *apatheia* pojawia się w piś-
miennictwie chrześcijańskim już w epoce Ojców Kościoła⁸. Jest to idea
grecka, zarówno jako cecha przypisywana Bogu, jak też jako cnota
ludzka, do jakiej należy dążyć (stoicy). Hellenizacji myśli biblijnej pod
tym względem dokonał już Filon z Aleksandrii, a w łonie chrześcijań-
stwa poszli tym tropem Klemens Aleksandryjski i Orygenes, który
– odpowiadając na zarzuty Celsusa (że chrześcijanie wierzą w cier-
piącego Boga) – podkreślał, że Chrystus cierpiał na krzyżu tylko w swej

⁵ *Bóg Zbawienia...*, s. 373.

⁶ Por. L. J. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992. Na s. 183 czytamy: „Św. Tomasz uzasadnia całkowitą niezmiennność Boga trzema argumentami: a) To, co się zmienia, jest w jakiś sposób w stanie zmienności. Jednakże Bóg jest aktem czystym bez domieszki jakiegokolwiek potencjalności. b) Wszystko, co się zmienia, częściowo pozostaje takim, jakim było, a częściowo zanika. Lecz w Bogu nie istnieje żadne złożenie i stąd On nie może się zmieniać. c) Zmiana poszukuje czegoś, by to zdobyć. Bóg jest nieskończony, obejmujący w sobie pełnię doskonałości wszystkich rzeczy. Stąd nie może On zdobyć nic nowego”

⁷ O niezmienności Boga pisze św. Tomasz w *Sumie Teologicznej* I, 9.

⁸ Por. Glen O'Brien, *The Divine Apatheia And The Problem of Evil*, <http://www.glenobrien.com/Apathei.htm>. Autor jest teologiem Kościoła metodystycznego.

ludzkiej naturze⁹ Patrypasjanie (przemieszani z monarchianami i modalistami) zostali potępieni już w III wieku¹⁰

Widzimy zatem ścisły związek pytania o cierpienie Boga z pytaniem o to, czy podczas Męki cierpiała także boska natura Słowa – jedno i drugie dotyczy kwestii, czy boskość w ogóle dopuszcza cierpienie. Temat ten stał się aktualny w okresie największych sporów o naturę w Chrystusie, jeszcze przed Soborem Chalcedońskim. Niecierpiętlwość Boga pociąga bowiem za sobą niecierpiętlwość boskiej natury Chrystusa, a przecież Chrystus cierpiał, miał zatem drugą, ludzką naturę, nie pomieszaną z boską. Tak biegnie rozumowanie św. Leona Wielkiego w *Liście do Flawiana*: „Nie podlegający cierpieniu Bóg nie zawahał się być człowiekiem podległym cierpieniu”¹¹ Męka na krzyżu jest więc dowodem pełnej realności Jego ludzkiej natury, ponieważ cierpieć może tylko ludzka natura. Święty Leon powołuje się tu na słowa Zmartwychwstałego: „Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem. Dotknijcie się Mnie i przekonajcie się: duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam” (Łk 24, 39).

W tej polemice z przeciwnikami dwoistości natur argument „z cierpienia” operuje wyraźnie pojęciem cierpienia wyłącznie fizycznego. Takie rozumienie „cierpiętlwości” doprowadziło do niezwykle ostrych potępień jakiegokolwiek myśli o cierpieniu Boga na Soborze Chalcedońskim: „Drudzy zaś wprowadzają [terminy] „pomieszczenie” i „zmieszanie”, wyobrażając sobie bezrozumnie, że jest jedna natura ciała i Boskości, oraz utrzymują rzecz absurdalną, mianowicie, że przez owo „pomieszczenie” Boska natura Jednorodzonego podlega cierpieniu”¹². I dalej: „Święty synod... wyklucza ze świętych zgromadzeń tych, którzy ośmielają się twierdzić, że Boskość Jednorodzonego podlega cierpieniu”¹³

„Jest to cierpienie miłości”

Wspomniany przed chwilą Klemens Aleksandryjski wypowiedział jednak i takie słowa: „A Bóg sam jest miłością i przez miłość dał się nam poznać. To, co jest w Nim niewypowiedziane, jest Ojcem, to, co

⁹ Por. W. Breuning, *Nauka o Bogu. Podręcznik Teologii Dogmatycznej* (pod red. W. Beinerta, Traktat II), Kraków 1999, s. 106.

¹⁰ Por. *Bóg Zbawienia*, dz. cyt., s. 162.

¹¹ *List do Flawiana* 4, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Kraków 2001, tom I, s. 203.

¹² Sobór Chalcedoński, *Definicja Wiary* 7, w: tamże, s. 219.

¹³ *Definicja Wiary* 10, w: tamże.

z nami współczuje, stało się matką. W Ojcu przez miłość poczęły się cechy niewieście...”¹⁴.

Orygenes wyraża to jeszcze mocniej w *Komentarzu do Księgi Ezechiela* (6, 6): „Cóż to jest za cierpienie, które dla nas wycierpiał? Jest to cierpienie miłości. A Ojciec sam, Bóg wszechświata (...) czyż On również nie cierpi w pewien sposób? Albo czy nie wiesz, że On, gdy zbliża się do ludzi, cierpi ludzkim cierpieniem? (...) Ojciec nie jest niezdolny do cierpienia. Gdy Go wzywamy, lituje się i odczuwa ból z nami”¹⁵

Właśnie wypowiedziana tu myśl: „jest to cierpienie miłości”, będzie kroplą drążącą skałę niewzruszonego Boga filozofów w czasach nam bliższych. Myśl ta znajduje z łatwością oparcie w Piśmie świętym. Stary Testament nie stroni bowiem od ukazywania, w otwarcie antropomorficzny sposób, emocji Boga. Oto kilka wyrazistych fragmentów: „Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się” (Rdz 6, 5-6). „Zdeptałem ludy w moim rozgniewaniu, starłem je w mojej zapalczywości, sprawiłem, że krew ich spłynęła na ziemię” (Iz 63, 6). „Oznajmisz im to słowo: Oczy moje wylewają łzy dzień i noc bez przerwy, bo wielki upadek dotknie Dziewicę, Córę mojego ludu, klęska bardzo wielka” (Jr 14, 17). „Usłyszeliśmy wieść o nich – ręce nam opadły, lęk nas ogarnął i ból, niby rodzącą kobietę” (Jr 6, 24). I chyba najbardziej znany fragment tego rodzaju z *Księgi Ozeasza*: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem, i syna swego wezwałem z Egiptu. (...) Pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości. Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go. (...) Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? (...) Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczy, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 1-9).

Antropomorfizmy Starego Testamentu można by traktować jako archaiczny i naiwny środek wyrazu (w takim sensie, w jakim mówimy: „malarstwo naiwne”), ale można również widzieć w nich treść istotną, służącą poznaniu Boga jako bliskiego, żywego Boga Przymierza,

¹⁴ Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?*, cyt. za: *Bóg Zbawienia*, s. 184.

¹⁵ W. Breuning, dz. cyt., s. 106.

którego wierności i miłosierdzia naród wybrany doświadczał przez całą swoją historię. W ten sposób imię Boga: „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14), będące dla św. Tomasza argumentem za *ipsum esse subsistens*, posiada znaczenie odmienne, wyrażające właśnie ową wierność, solidarność Boga ze stworzeniem.

Stary Testament nie czyni jeszcze wyraźnego rozróżnienia między tzw. złem fizycznym a złem moralnym. Całe zło jest u swych korzeni „moralne”, a cierpienie jest jego następstwem. Oczywiście, *Księga Hioba* jest wyraźnym świadectwem na to, że ta logika pokazywała już wcześniej swoją ułomność. Brak wspomnianego rozróżnienia powoduje bowiem to, że nawet w antropomorficznie ukazywanym cierpieniu Boga trudno jest rozdzielić dwie drogi tego cierpienia: cierpienie odrzuconej miłości, czyli cierpienie kochającego Ojca, spowodowane grzechem umiłowanych dzieci (por. wyraźnie Rdz 6, 5-6, słabiej Oz 11, 1-9), i Jego współcierpienie z ludźmi poddanymi nieszczęściu, chorobom i okrutnej śmierci. Nie ma tam jeszcze, aż do *Księgi Hioba* i *Pieśni Sługi Jahwe*, współczucia dla niewinnego cierpienia. A to zawinione, choć bólem przepelnia także samego Boga (por. Jr 14, 17), zostaje przez Niego zesłane jako wyraz sprawiedliwego gniewu (dość przypomnieć *Pieśń o Winnicy* z *Księgi Izajasza*, zaś przywołany przed chwilą fragment z *Księgi Jeremiasza* poprzedza tekst: „Nawet jeśli będą prosić, nie będę słuchał ich wołania, a jeśli będą składać całopalenia i ofiary pokarmowe, nie przyjmę ich, ale raczej wytracę ich mieczem, głodem i zarazą” (Jr 14, 12).

Dopiero zatem od *Księgi Hioba* i od *Deuteroizajasza* można mówić o „problemie zła i cierpienia” w Starym Testamencie, problemie, który w czasach nowszych będzie stałym kontrapunktem rozważań o cierpieniu Boga. Nośność *Księgi Hioba* pod tym względem jest znana – pytanie o zło w świecie postawione jest tam w sposób dramatyczny i nie zostaje „zagłaskane” łatwymi odpowiedziami. Bóg z tej *Księgi* nie lituje się nad Hiobem, sama zaś *Księga* nie wspomina ani słowem o współdzieleniu przez Niego ludzkiego cierpienia. Niemniej Jego miłość do człowieka przebija z całej *Księgi* w sposób bardziej wzniosły niż to zdołały wyrazić dawniejsze teksty Starego Testamentu. Czyżby to był wyraźny znak zbliżania się do Tajemnicy? Zapowiedź tej tajemnicy przynoszą także *Pieśni Sługi Jahwe*, chociaż i w nich cierpiący Sługa pozostaje jakoś „na zewnątrz” suwerennego Boga. Jeżeli nawet odczytujemy tu proroctwo Męki Chrystusa, to sam tekst nie stanowi jeszcze kroku w stronę wyobrażenia o „cierpiącym Bogu” („Spodobało się Panu zmiążyć Go cierpieniem”). Stary Testament,

niezależnie od typowych w nim antropomorfizmów, konsekwentnie więc broni transcendencji Boga i niepojętej autonomii Jego wyroków – pomimo wszystkich wspaniałych kart ukazujących Jego miłosierdzie.

„Tylko cierpiący Bóg może pomóc”

Problem zła i niezawinionego cierpienia z dramatyczną ostrością stawiają myśliciele żydowski po Holokauście, choć – jak się słyszy – wielu z nich zaleca raczej milczeć niż próbować tu jakichś rozmów. Podobnie jak w *Księdze Hioba*, pytanie to lepiej jest zostawić bez odpowiedzi niż formułować odpowiedź niewspółmierną do tragedii, jakiej dotyczy.

Na temat cierpienia Boga pisał w swej autobiografii Elie Wiesel. Zacytuję z niej jedno tylko zdanie o ujmującej prostocie: „Wiemy, że Bóg cierpi, ponieważ sam nam o tym powiedział”¹⁶

Z głębi nazistowskiego koszmaru docierają do nas słynne słowa Dietricha Bonhöffera: „Tylko cierpiący Bóg może pomóc” Dla teologów chrześcijańskich wielki ogrom cierpienia, jakie przyniosły totalitaryzmy XX wieku, stał się także wezwaniem do spojrzenia na nowo na problem zła i cierpienia, przede wszystkim w świetle Nowego Testamentu. Oczywiście, problem istniał i „uwierał” wielu przez wszystkie wieki chrześcijaństwa – jako problem „teodycei” był przecież podejmowany wciąż na nowo przez największe umysły. Nie zamierzam tutaj podawać jakiegoś reprezentatywnego przeglądu, ograniczając nawet uwagę do interesującego nas tutaj wątku cierpienia Boga. Niemniej, trzeba koniecznie wspomnieć o Marcynie Lutrze, którego „teologia Krzyża” była sprzeciwem wobec, będącego na usługach władzy doczesnej, obrazu Boga tryumfującego i wobec posągowego, nieczulego Boga filozofów. W teologii protestanckiej idee te odżyły na nowo w naszych czasach za sprawą Jürgena Moltmanna, który nie wahał się twierdzić, iż wydarzenie Krzyża dotyka całej Trójcy Świętej. Tak bowiem jak Syn bierze na siebie cierpienia wszystkich ludzi, tzn. cierpi cierpieniem wszystkich ludzi, tak też Ojciec cierpi cierpieniem Syna. I tak jak Syn dzieli z ludźmi poczucie opuszczenia przez Boga (*Eli, Eli, lama sabachtani*, zstąpienie do piekieł), tak i Ojciec, oddzielony od Syna, cierpi rozdarcie w swej własnej naturze. Uosobiona w Duchu Świętym

¹⁶ Obszerne fragmenty są dostępne pod adresem <http://pcug.org.au/~lindafrd/Wiesel.htm>

miłość Ojca i Syna otrzymuje w Krzyżu nową jakość, nowe znaczenie¹⁷ Jest w tym także coś z teologii procesu Whiteheada i Hartshorna – Krzyż wprowadza bowiem zmianę w samym Bogu.

Ujęcie to nie jest nowym patrypasjanizmem: to nie Ojciec jest Ukrzyżowanym. Można tu widzieć pewne pokrewieństwo z tzw. teopaschityzmem, czyli doktryną broniącą sformułowania: „Jeden z Trójcy cierpiał w Ciele”, ale w sensie przekraczającym tradycyjne twierdzenie, że tylko ludzka natura Chrystusa podlegała cierpieniom Krzyża¹⁸

Podobnego ujęcia broni W. Hryniewicz, powołując się wyraźnie na perychorezę: „Współczesna teologia zdecydowanie odchodzi od starego aksjomatu o Bogu niezdolnym do cierpienia, szczęśliwym w zaświatach bez względu na to, co dzieje się na ziemi. Dzisiaj w całym chrześcijaństwie widać zwrot w kierunku wizji Boga zdolnego do współcierpienia – nie z samej swojej natury, ale z osobowej miłości i troski o los swoich stworzeń. To współcierpienie Boga możemy dostrzec kontemplując dramatyczny moment śmierci Jezusa. Cierpi nie tylko Jego ludzka natura. Przenikanie się Osób Boskich sprawia, że jeśli dotknięta jest jedna z nich, pozostałe również biorą w tym udział. Wierzę, że Chrystus – najbardziej niewinny z ludzi, potraktowany jak największy złoczyńca – solidaryzuje się z niewinnie cierpiącymi ludźmi przez poczucie osamotnienia i doświadczenie niesprawiedliwości”¹⁹

Można zatem sądzić, że formuła: „Słowo cierpiało w Ciele” (w wyżej zarysowanym sensie) jest do zaakceptowania na gruncie teologii katolickiej. Oddajmy jeszcze raz głos W. Hryniewiczowi: „Przenikliwa intuicja religijna potrafi dostrzec, że męka Chrystusa nie dotyczy jedynie Jego człowieczeństwa. Wskutek Wcielenia jest ona nierozzerwalnie związana także z Osobą Syna Bożego. Bóg był prawdziwie obecny w męce i śmierci Jezusa. Oznacza to jednak równocześnie, że męka Jezusa musiała być obecna w samym Bogu. Jest to relacja dwustronna. Prawdziwa obecność Boga w męce Jezusa wymaga obecności męki w Nim samym. Krzyż Chrystusa otwiera dostęp do tajemnicy wewnętrznego cierpienia Boga”²⁰

¹⁷ J. Moltmann opracował ten temat w książce *Der gekreuzigte Gott*, München 1973 (wyd. 2). Dosyć obszerne i wnikliwe omówienie jego „teologii Krzyża”, zob. ks. F. Courth SAC, *Bóg Trójjedynnej Miłości* (AMATECA 6), Poznań 1997, s. 290-296.

¹⁸ Por. np. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/hcc3.iii.xii.xxvii.html>

¹⁹ W. Hryniewicz, *Cierpienie jest wołaniem o przemianę*, <http://katolik.pl/felietony/list/34.php>.

²⁰ Tenże, *Pedagogia nadziei*, Warszawa 1997, s. 41.

Mysterium pietatis

Można by sądzić, że myśl o cierpieniu Boga dopuścił, choć w sposób pośredni, Jan Paweł II w encyklice o Duchu Świętym. W kontekście słów z *Ewangelii Janowej*: „On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sędzie” (J 16, 8), Papież pisze: „Czyż więc «przekonywać o grzechu» – nie musi równocześnie znaczyć: objawiać cierpienie? Objawiać ból, niepojęty i niewyraźalny, jaki z powodu grzechu w jego antropomorficznej wizji Księga święta zda się dostrzegać w «głębokościach Bożych», w samym niejako sercu nieogarnionej Trójcy? Kościół, czerpiąc natchnienie z Objawienia, wierzy i wyznaje, że grzech jest obrazą Boga. Co odpowiada tej «obrazie» w niezgłębnym życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego, temu odrzuceniu Ducha, który jest Miłością oraz Darem? Pojęcie Boga, jako Bytu absolutnie doskonałego, wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w «głębokościach Bożych» jest miłość ojcowska, która w języku biblijnym wobec grzechu człowieka posuwa się aż do słów: «żał mi, żem stworzył człowieka» (por. Rdz 6, 7). «Kiedy (...) Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi (...) żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się (...)». Pan rzekł: «(...) żałuje, że ich stworzyłem» (Rdz 6, 5-7). Najczęściej jednak Pismo święte mówi nam o Ojcu, który współczuje człowiekowi, dzieląc jakby jego ból. Ostatecznie przez ów niezgłębiony i niewypowiedziany «ból» Ojciec zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka. Ażeby zwyciężył «Dar!» (DV 39).

Widzimy zatem, jak teologowie, wychodząc – z jednej strony – od starotestamentalnego jeszcze obrazu Boga „czującego”, z drugiej zaś strony od „logiki miłości”, czyli od analogii z głęboko ludzkim doświadczeniem współczucia, a także zranienia złem, odnoszą kategorię bólu i cierpienia do Boga Ojca oraz do Boskiej Osoby Chrystusa. Kulminacją w objawieniu tego cierpienia (a może także jego wewnętrznej dynamiki – teologia procesu) jest Misterium Paschalne, w którym zraniona grzechem ludzi miłość prowadzi Chrystusa na śmierć krzyżową, czyli na to niewyobrażalne wprost cierpienie, w którym, poprzez trynitarną jedność i miłość Osób, cierpi sam Bóg. Współcierpiąc z Synem, Bóg Ojciec poświadcza solidarność z każdym ludzkim bólem i krzywdą.

Na zakończenie tych rozważań pragnąłbym dodać komentarz mający charakter osobistej refleksji.

Wyjątkowość cierpienia Jezusa nie wynika z fizyczno-psychologicznej charakterystyki tego cierpienia, ale z tego, kto jest jego Podmiotem. Po ludzku, fizyczna męka Jezusa jest tak samo potworna, jak tortury, które zadawali ludzie ludziom w całej historii cywilizacji. Również cierpienie Jego duszy, ból z powodu ludzkiego grzechu, jest głęboko ludzkim doświadczeniem, dzielonym przez tych, których miłość została odrzucona, zdradzona, gdy ból zadają ci, których się najbardziej kocha. Jezus przyjmuje kielich goryczy, jaki jest udziałem miłujących – potwierdza w ten sposób prawdę, że miłość jest nieodłączna od cierpienia. Co więcej, za tę prawdę oddaje życie, wskazując przyszłym naśladowcom drogę („Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”), aby w imię miłości nie wahali się poświęcić życia. Ukazuje tym samym swoim uczniom – w sposób ekstremalny i wzorcowy – wielką prawdę o człowieku. Ale czy tylko o człowieku? „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Czy Krzyż nie jest także wejrzeniem w to, kim jest Bóg? Czy „dopełniając”, według wyrażenia św. Pawła, cierpienie Chrystusowych nie poznajemy Boga, który także cierpi? Jeśli człowiek dramatycznie pyta: „po co cierpienie?”, wówczas wśród odpowiedzi jawi się i ta: „abyś poznał Boga” Dochodzimy w ten sposób do odwrócenia: nie tyle Bóg partycypuje w cierpieniu stworzenia, ile to stworzenie zostaje dopuszczone do udziału w cierpieniu Boga. Dlaczego tak? Poruszamy się w obszarze Tajemnicy i tylko ułomna intuicja podsuwa myśl, że inaczej nie poznalibyśmy pełnej prawdy o Miłości. Chrystus, przyjmując cierpienie Krzyża nie tylko w wymiarze swojej ludzkiej natury, ale w nieskończenie wyższym wymiarze Słowa, daje świadectwo Miłości, która jest naturą Boga. Dopiero w ten sposób cierpienie Krzyża staje się nieporównywalnie większe od jakiegokolwiek ludzkiego cierpienia.

Cytowany już podręcznik W. Breuninga kończy się przejmującą syntezą: „Trynitarny Bóg pozwala cierpieniu niejako wnikać w siebie, a zło jako nic nie znaczącą nicość (mówiąc językiem Augustyna) niejako przywłaszcza sobie, dlatego dzieli to ze swymi stworzeniami w sposób istotny. Ma to oznaczać, że ból i cierpienie są nie tylko pozostającymi poza Bogiem przypadłościami, lecz dotyczą Go w samym Jego byciu-Bogiem. Ale właśnie przez Niego i w Nim zostają pokonane”²¹

Pokonane, czyli „usenownione” Jest to znaczące, że na ostatnie słowa tej książki, będącej podręcznikiem teologii dogmatycznej w za-

²¹ W. Breuning, *Nauka o Bogu*, dz. cyt., s. 240-241.

kresie traktatu *De Deo*, autor wybrał słowa – wzmiankowanego także w analogicznym podręczniku przez ks. F. Courtha²² – E. Jüngela²³: „Dopiero to, że Bóg jako miłujący posyła swego umiłowanego Syna na świat, to znaczy na pewną śmierć, że miłujący rozłącza się ze swoim umiowanym Synem, że jako miłujący wystawia się w umiowanym, który jako umiowany jest Mu bliższy niż On sam sobie, na brak miłości – dopiero to pozwala na wyraźnie określającą wypowiedź: Bóg jest miłością”²⁴.

Eschatyczne zwycięstwo Chrystusa nad cierpieniem i śmiercią, objawione w Zmartwychwstaniu, stanowi ostatni etap poznania Boga jako Boga miłości, radości i pokoju. W wieczności – i w liturgicznym „teraz” Kościoła – Zmartwychwstanie współistnieje z Wielkim Piątkiem, pokazując, że nie ma sprzeczności pomiędzy szczęściem a cierpieniem, jeśli to ostatnie jest ceną miłości. Nie ma tej sprzeczności także w świecie Gospy z Medjugorja: „Drogie dzieci, ofiarujcie swoje cierpienia jako dar dla Boga, a staną się one przepięknym kwiatem radości. Zatem módlcie się, drogie dzieci, abyście zrozumiały, że cierpienie może się stać radością, a krzyż – drogą radości” (*Przesłanie* z 25.09.1996).

Pozostając przy przesłaniach z Medjugorja, zauważmy jeszcze jeden powtarzający się w nich element: są to napomnienia wskazujące, że Maryja potrzebuje naszych modlitw, postów, że są one potrzebne Bogu. To też jest zgodne z ludzką logiką kochania: kochający potrzebuje bowiem dobra tego, kogo kocha. Jeśli jednak przeniesiemy to wyobrażenie na Boga – a głos Gospy rozbrzmiewa z „domu Ojca”, jak wierzą widzący i pielgrzymi – zauważamy pewne napięcie z podkreślaną przez teologów wolnością od wszelkich potrzeb, jako składnikiem doskonałości Boga²⁵. Jest to więc to samo napięcie, które wyżej omówiliśmy w odniesieniu do kwestii cierpienia Boga: racje filozoficzne

²² Dz. cyt., s. 296-298.

²³ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977 (wyd. 2), 448.

²⁴ W. Breuning, dz., cyt., s. 242.

²⁵ Taką tradycyjną myśl wyraża np. 4. Prefacja Zwykła: „Chociaż nie potrzebujesz naszego uwielbienia, pobudzasz nas jednak swoją łaską, abyśmy Tobie składali dziękczynienie. Nasze hymny pochwalne niczego Tobie nie dodają, ale się przyczyniają do naszego zbawienia...”. Podobne wyrażenia spotykamy już u Ireneusza z Lyonu: „On nie potrzebuje naszych ofiar, ale ten, kto składa ofiarę, sam zostaje uwielbiony przez to, że składa ofiarę, jeśli jego dar zostaje przyjęty” CH IV, cyt. za: *Znaki Zbawienia, Historia Dogmatów* (pod red. B. Sesboüé SJ), t. III, Kraków 2001, s. 68. Tutaj racje nie były czysto filozoficzne; raczej można widzieć w tym ujęciu echo proroków Starego Testamentu, którzy występowali przeciw „materialistycznemu” pojmowaniu ofiar z mięsa zwierząt, jak np. Iz 1-11, cyt. Jr 6, 20.

mogą skłaniać do „ocenzurowania” pewnych antropomorficznych wypowiedzi na temat Boga (że cierpi, że coś Mu jest potrzebne, itp.), ale jest to język nie tylko biblijny, ale zgodny także z ludzkim doświadczeniem miłości, niezbędny zatem do tego, aby człowiekowi przybliżyć Kogoś, kto chce być poznany jako Bóg Miłości. Biorąc pod uwagę nieusuwalną analogiczność naszego (ludzkiego) poznania Boga, wolno przeto twierdzić, że język ten wyraża o Bogu prawdę – taką, jaka jest nam dostępna.