

JOLANTA ŻARKIEWICZ

„SYM-PATYCZNY” BÓG?
W POSZUKIWANIU ODPOWIEDZI
NA PROBLEM LUDZKIEGO CIERPIENIA

Czy człowiek cierpi samotnie? Czy Bóg w swym trynitarnym szczęściu pozostaje nieporuszony i obojętny wobec cierpienia swojego stworzenia? Czy raczej cierpi wraz z nim? Te pytania nasuwają się wierzącemu, gdy dosięgnie go i dogłębnie poruszy doświadczenie własnego lub cudzego cierpienia, a jednocześnie wie on, że w końcu trzeba się liczyć z wolą Boga, który przecież cierpienie dopuszcza. Pytania o rzeczywistość cierpienia implikują więc pytania o Boga. Trafnie wyraził je Jan-Heiner Tück, pisząc: „Co byłby to za Bóg, który nie mógłby mieć udziału w historii cierpienia i winy stworzonego przez niego człowieka; który byłby wieczny i doskonały, jednak doskonale obojętny?”¹ A jednocześnie: czy taki Bóg, który cierpi i umiera, zasługuje jeszcze na to, by nazywać go Bogiem? Z jednej strony nie do zniesienia wydaje się więc myśl, że Bóg wobec przepaści ludzkiego cierpienia mógłby pozostawać jedynie biernym widzem, a z drugiej strony, formułując za Karlem Rahnerem, nic nie pomogłoby cierpiącemu i pełnemu zwątpienia człowiekowi, gdyby Panu Bogu powodziło się tak samo kiepsko².

Problem stosunku Boga do ludzkiego cierpienia stale towarzyszył człowiekowi w jego dziejach³. Jednak w teologii niejako ożył on na nowo na przełomie XIX i XX wieku, a szczególnej ostrości i aktualności nabrał po II wojnie

Mgr JOLANTA ŻARKIEWICZ, absolwentka Wydziału Teologii KUL; adres do korespondencji: Lipinki 23, 21-518 Sosnówka.

¹ *Kannn Gott leiden? Editorial*, „Communio” 32(2003), s. 419.

² Por. P. I m h o f, H. B i a l l o w o n s, *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. I: 1964-1977, München 1982, s. 246.

³ Por. J a n P a w e ł II, *Salvifici doloris*, Watykan 1984, nr 2.

światowej. Podejmowali go tacy współcześni teologowie, jak: H. U. von Balthasar, J. Galot, W. Kasper, K. Kitamori, J. Moltmann, E. Jüngel; w Polsce zaś przede wszystkim: W. Hryniewicz, R. E. Rogowski, J. D. Szczurek⁴ Kwestię współcierpienia Boga w aspekcie trynitarnego wymiaru krzyża Jezusa Chrystusa podjęła także Międzynarodowa Komisja Teologiczna (1981)⁵ Również Papież Jan Paweł II poruszył temat cierpienia w „głębokościach Bożych”⁶ m.in. w encyklice *Dominum et Vivificantem* (1986). W reakcji na problem ludzkiego cierpienia powstała też „teologia cierpienia Boga”⁷, która kreowała wizję Boga patycznego (od *pathos* – cierpienie). Nie pozostała ona jednak bez krytycznego echa. Argumenty teologów sprzeciwiających się ujęciu bezradnego i cierpiącego Boga – konkluduje J.-H. Tüek – skierowane są przeciw (1) jakiemuś niemal „gnostyckiemu pojednaniu się” z Bogiem za plecami ludzkiej historii cierpienia, (2) przeciw spekulatywnemu rozmyciu tejże historii w pojęciu Boga, (3) przeciw zranieniu negatywnego misterium ludzkiego cierpienia, które nie daje się subsumować pod żadnym pojęciem, a także (4) przeciw ignorowaniu klasycznej nauki o analogii, której celem było zapobieganie niebezpieczeństwu projekcji poprzez akcentowanie „zawsze większego niepodobieństwa” pomiędzy Bogiem a człowiekiem⁸.

⁴ Wybór bibliografii: H. U. von B a l t h a s a r, *Kommentar zur Enzyklika „Dominum et Vivificantem”*, w: *Laßt euch vom Geist bewegen: Enzyklika über den Heiligen Geist Papst Johannes Pauls II*, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 131-160; t e n ż e, *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983; t e n ż e, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984; J. G a l o t, *Dieu souffre-t-il?* Paris 1976; W. K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tł. bp J. Tyrawa, Wrocław 1996; K. K i t a m o r i, *Theologie des Schmerzens Gottes*, Göttingen 1972; J. M o l t m a n n, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1987⁵; t e n ż e, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1986²; E. J ü n g e l, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977²; W. H r y n i e w i c z, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, CT 51(1981), nr 2, s. 5-24; t e n ż e, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III. Lublin 1991; R. E. R o g o w s k i, *Compassio Dei. Próba hipotezy cierpiącego Boga*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3(1995), nr 2, s. 63-76; J. D. S z c z u r e k, *Szczęście i cierpienie Boga*, „Analecta Cracoviensia” 29(1997), s. 349-367.

⁵ *Teologia, chrystologia, antropologia. Wnioski zatwierdzone in forma specifica przez Międzynarodową Komisję Teologiczną z 1981 r.*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 133-150.

⁶ Por. nr 39.

⁷ K. K i t a m o r i, *Theologie des Schmerzens Gottes*, Göttingen 1972. Wizję cierpiącego Boga kreowali także zorientowani na Hegla kenotycy niemieccy: G. Thomasius, F. H. R. Frank, G. Geß, teologowie procesu: Ch. Hartshorne, Sch. Ogden, a także przedstawiciele „teologii po Oświęcimiu”, jak np. H. Jonas. Za Kitamori podąża także J. Moltmann oraz latynoamerykańska „teologia ukrzyżowanych narodów”, o której będzie mowa poniżej.

⁸ Por. J.-H. T ü e k, *Das Äußerste. Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzes-theologie*, „Communio” [wyd. niemieckie] 32(2003), s. 468.

Pewną próbą pośredniczenia pomiędzy wizjami Boga cierpiącego, znajdującego się we wspólnym ze światem procesie lub niedosięgalnego przez cierpienie człowieka, jest pojęcie Boga „sym-patycznego”. O takim Bogu pisze Walter Kasper, iż „«sympatyczny» Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie, jest *ostateczną odpowiedzią na problem teodycei*”⁹. Wprawdzie Kasper skłania się ku „chrystologii tożsamości bosko-ludzkiej”¹⁰, od której chcemy się zdystansować, jednak jego określenie Boga jako „sympatycznego” zasługuje na uwagę. Co oznacza określenie „sym-patyczny” Bóg i jakie są jego implikacje? Czy stosunek Boga do ludzkiego cierpienia można określić jako *sympatheia*? Co kryje się pod pojęciem *sympathesai* (współ-cierpieć)?

I. BIBLIJNE PODSTAWY SYMPATHEI BOGA

Ponieważ Pismo święte jest niejako „duszą całej teologii”¹¹, zechcemy najpierw zweryfikować biblijny fundament *sympatheia* Boga, poszukując z jednej strony tematów biblijnych zakładających szeroko rozumiane „współ-cierpienie” Boga z człowiekiem, z drugiej zaś strony samego pojęcia *sympatheia* Boga.

1. Stary Testament. Do podstawowych przekonań autorów Starego Testamentu należy aktywna obecność i działanie Boga w historii. JHWH jest tu przedstawiany nie *a i per se*, lecz w relacji do człowieka i świata. Stąd wypowiedzi o istocie i przymiotach Boga są w Starym Testamencie rozumiane relacyjalnie¹². Z jednej strony silny akcent pada tu na transcendencję Boga, na którą wskazuje ukazanie inności¹³, chwały¹⁴ czy też wieczności¹⁵ Boga. Z drugiej zaś strony Stary Testament przedstawia Go jako Żywego i Źródło wszelkiego życia¹⁶, a więc bierze poważnie Jego osobowe zaangażowanie w historii. Ponadto często mówi o uczuciach Boga, wynikających z faktu, iż dotyczą Go czyny i los człowieka. Takimi uczuciami są m.in.

⁹ *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 247.

¹⁰ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 1999, s. 241.

¹¹ Por. Sobór Watykański II, *Optatam totius*, nr 16.

¹² Por. H. D. P r e u ß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991 s. 274.

¹³ Por. Jr 7, 16-19.

¹⁴ Por. Ps 19, 2; 24, 8-10; Iz 6, 3; 48, 11; 60, 19.

¹⁵ Por. Pwt 32, 40; Ps 90, 2; 102, 26; Iz 43, 10; 45, 5 n.

¹⁶ Por. Pwt 5, 26; Joz 3, 10; Jr 10, 10; Dn 6, 21. 26.

gniew, żal, współczucie i radość¹⁷ Do kluczowych tekstów starotestamentalnych, ukazujących reakcję JHWH na cierpienie człowieka, należą z pewnością (a) Rdz 6, 5-8 i 8, 21¹⁸, (b) Oz 11 oraz (c) So 3, 16 n.

a) **Rdz 6, 5-8 oraz 8, 21.** Jahwista ukazuje tu żal, jaki odczuwa Bóg ze względu na ludzkie grzechy. Pyta on o „Boga dla nas” i kładzie dwa akcenty: (1) na ludzkie usposobienie, które charakteryzuje jako złe oraz (2) na szczególne miejsce człowieka przed Bogiem. Centralna opozycja tekstu, wyrażona jako żal Boga, istnieje jednak pomiędzy Bożym pragnieniem i żądaniem doskonałości człowieka, które implikują sąd nad grzechem i niegodziwym postępowaniem człowieka z jednej strony, a miłością Boga do człowieka, pomimo grzechów, z drugiej strony¹⁹ Żal JHWH, wyrażony za pomocą czasowników ׀׀׀ i ׀׀׀, to głębokie poruszenie Boga z powodu odejścia od Niego człowieka oraz konieczności sądenia go z powodu grzechu, gdyż Bóg jako doskonały nie może chcieć ani przyzwalać człowiekowi na zło. A jednocześnie żal ten wyraża głęboki akt identyfikacji Boga ze słabością człowieka.

b) **Oz 11.** Jedenasty rozdział księgi proroka Ozeasza ukazuje miłość Boga do Izraela, który nazwany jest tu synem. Miłość JHWH do syna obejmuje całą jego historię (w. 1) i przyjmuje różne formy (w. 3 n.). Jednak Izrael okazuje się niewiernym synem: nie zauważa Bożej troski i odwraca się od Boga. Żydowskie prawo przewidywało karę śmierci dla nieposłusznego syna (por. Pwt 21, 18-21), więc zasłużoną reakcją Boga wydawałby się Jego gniew (w. 5 n.), ale Bóg nie jest zależny od związku przyczynowo-skutkowego, lecz Jego działanie ma charakter wolnej miłości. W Jego sercu spotykają się ze sobą gniew i współczucie (׀׀׀ ׀׀׀), Bóg sam znosi konsekwencje niewierności Izraela. Fakt ten umożliwia nawrócenie człowieka i jawi się jako warunek na nowo umożliwionego człowiekowi zbawienia. Jednocześnie prorok podkreśla dyferencję pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jasno oddziela kategorie człowieczeństwa i bóstwa podkreślając tym samym transcendencję Boga (w. 9: „Jestem Bogiem, a nie człowiekiem”). Jednak świętość Boga ukazana

¹⁷ W tym kontekście pojawia się natychmiast trudny problem biblijnych antropomorfizmów i antropopatyzmów, który nie może być tu szerzej poruszony. Wydaje się jednak, iż przy badaniu ich sensu należy pamiętać, iż w teologii nie może chodzić o możliwie abstrakcyjne wyrażanie się o Bogu, a ponadto człowiek nie ma do dyspozycji w pewnym sensie żadnego innego poza antropomorficznym językiem, ponieważ nawet mowa najbardziej filozoficznie wysublimowana pozostaje w gruncie antropomorficzna.

¹⁸ Tylko łączne spojrzenie na Rdz 6, 5-8 oraz 8, 21 oddaje właściwe znaczenie tego jahwistycznego opowiadania.

¹⁹ Por. N. C. B a u m g a r t, *Die Umkehr des Schöpfergottes: zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9*, Freiburg in Br.–Basel–Wien i in. 1999, s. 138.

jest nie tylko w Jego Byciu *per se*, lecz w Jego pełnym miłości i przychylności działaniu *ad extra*: Bóg jako Trans-Immanentny. Ponieważ Bóg jest Święty i nie jest człowiekiem, może dać się poruszyć przez los człowieka. Świętość i Bóstwo JHWH jawią się więc jako warunki możliwości historii zbawienia w ogóle.

c) **So 3, 16.** Tekst ten ukazuje reakcję Boga na sytuację niemocy i bezradności Izraela (załamanie rąk). Nie ma tu jednak mowy o tym, by Bóg smucił się wraz ze swoim ludem. Wręcz przeciwnie: tekst mówi o niewyrażalnej słowami radości JHWH²⁰ Radość ta zawarta jest w słowach obietnicy, że Pan będzie pośród swego ludu (w. 17). Na cierpienie swego ludu Bóg reaguje obietnicą (aspekt futurystyczny, eschatologiczny), ale jednocześnie wzywa, by już teraz działać w nadziei spełnienia i w mocy tego słowa (antycypacja w terażniejszości)²¹.

Reasumując stwierdzimy, iż Stary Testament (1) poświadcza historiozbawcze zaangażowanie się Boga; (2) mówiąc o poruszeniach Boga jasno oddziela kategorie człowieczeństwa i bóstwa; (3) pamięta, że Bóg współczuje, cieszy się itp., ale jako Bóg, a nie na ludzki sposób i zawsze pozostaje suwenny wobec swoich uczuć; (4) wszelkie Boskie atrybuty konstatające uczucia stoją w służbie Jego niezmienności w sensie wierności względem samego siebie oraz Jego niezmiennej i wiecznej miłości ku człowiekowi.

2. Nowy Testament. Świadectwa Nowego Testamentu w kwestii *sympatheis* można podzielić na dwa zasadnicze bloki. (1) Pierwszy zawierałby teksty biblijne, w których współcierpienie Boga z człowiekiem pojawia się jako temat biblijny. (2) Do drugiego natomiast zaliczylibyśmy owe nowotestamentalne fragmenty, w których *explicite* występuje słowo *sympatheia*.

(1) Współcierpienie Boga w postaci tematu biblijnego występuje w Nowym Testamencie w czterech zasadniczych aspektach: (a) historiozbawczym, (b) patrylogicznym, (c) chrystologicznym oraz (d) elpistologiczno-pneumatologicznym, przy czym centralną rolę odgrywa aspekt chrystologiczny. Powszczególne aspekty przedstawimy poniżej na przykładzie wybranych tekstów biblijnych.

a) Aspekt historiozbawczy. W *Benedictus* Zachariasz wymienia „serdeczną litość naszego Boga” (διὰ σπλάγγνα ἐλέους Θεοῦ ἡμῶν) (Łk 1, 78)

²⁰ Autor używa czterech różnych czasowników na określenie radości Boga: וַיִּשְׂמַח וַיִּשְׂמְרַח וַיִּשְׂמַח וַיִּשְׂמְרַח וַיִּשְׂמַח וַיִּשְׂמְרַח. Tłumaczenie: „cieszyć się, radować” słabo oddaje ich treść, ale w ogóle trudno oddać werbalnie głębię takiej radości.

²¹ Podobna struktura: obietnica odnosząca się do przyszłości oraz wezwanie do działania już teraz w mocy i nadziei spełnienia słowa występuje także w: Mi 4, 5 oraz Iz 2, 5.

życia, zarówno w znaczeniu stworzenia człowieka, jak i w sensie ponownego umożliwienia mu relacji z sobą. Ojcostwo Boga objawia się w Jego współczującej miłości, umożliwiającej człowiekowi nowe życie.

c) **Aspekt chrystologiczny.** Ewangelie często mówią o współczuciu Jezusa z Nazaretu, o Jego wzruszeniach losem ludzi³⁰ Jednak przytaczając je w celu ukazania współcierpienia Boga z człowiekiem należy pamiętać, iż nie wypowiadają one nic wprost o Boskiej Naturze Słowa Bożego, lecz jedynie za pośrednictwem tożsamości Osoby Słowa dla obu natur: boskiej i ludzkiej (a więc *per analogiam personalem*)³¹ W *Dives in misericordia* Jan Paweł II pisze: „Chrystus paschalny [to] definitywne wcielenie miłosierdzia. Jego żywy znak: historiozbawczy i eschatologiczny zarazem”³² Dlatego zechcemy poniżej przeanalizować tekst Hbr 4, 14-16, odnoszący się do Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, a jednocześnie określający Jego współcierpienie *explicite* za pomocą czasownika *συμπαθήσαι*. Tekst Hbr 4, 1-16 znajduje się w środkowej części listu, w której Autor pisze o Chrystusie jako Prawdziwym i Ostatecznym Arcykapłanie Nowego Przymierza (4, 14-10, 18) i jako *conclusio plus exhortatio* łączy się bezpośrednio z Hbr 5, 1-10. Fragment ten wykazuje następującą strukturę: (1) w. 14: teza, zawierająca zapewnienie o zbawieniu i zobowiązanie do *confessio*; (2) w. 15: uzasadnienie zobowiązania; (3) w. 16: konsekwencje dla wspólnoty³³ Na początku tekstu stoi zapewnienie, że mamy „wielkiego arcykapłana, który przeszedł przez niebiosa, Jezusa, Syna Bożego” (w. 14). „Mieć” takiego arcykapłana oznacza „mieć udział, partycypować” w uzyskanym przez Niego przebaczeniu. Takie posiadanie to rzeczywistość dynamiczna, to „posiadanie w nadziei” (por. Hbr 6, 18; 10, 19). Formuła wyznania wiary (*confessio*) jest tu krótka, ale bardzo wymowna. Jej treścią jest Jezus, Syn Boży, Wielki Arcykapłan, który „przeszedł przez niebiosa” Autor porusza się tu w schemacie teologii uniżenia i wywyższenia z Flp 2, 6-11 i ukazuje *implicite* ziemski los Jezusa wraz z jego kulminacją w wydarzeniu Krzyża, Zmartwychwstania i Wywyższenia. W Liście do Hebrajczyków Wywyższony jest zawsze Ukrzyżowanym (por. 5, 1 nn.; 7, 27). Raz na zawsze złożona Ofiara Jezusa Chrystusa (por. 9, 11-28) zachowuje wieczne znaczenie dzięki Osobie Prawdziwego Arcykapłana.

³⁰ Por. m.in.: Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22; Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; 17, 17; 20, 34; Łk 19, 41; J 11, 33. 38.

³¹ Por. B a r t n i k, dz. cyt., s. 241 n.

³² Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 8.

³³ Por. E. G r ä ß e r, *An die Hebräer: Hebr 1-6*, Zürich-Braunschweig-Neukirchen-Vluyn 1990, s. 243.

Centralne znaczenie posiada w. 15, który uzasadnia wezwania do trwania w wyznawaniu wiary. Uzasadnienie to: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współcierpieć (*δυνάμενος συμπάθεισαι*) z naszymi słabościami, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”³⁴, bazuje na stwierdzonym w w. 14 wywyższeniu Wcielonego Syna Bożego. Jak jednak rozumieć tę „zdolność do współcierpienia”? To, co sprawia, iż Wielki Arcykapłan jest zdolny do współcierpienia z ludźmi, można streścić w słowach *similitudo tentationis absque peccato*. A więc dzięki temu, iż (1) Wcielony Syn Boży stał się podobny do ludzi w doświadczeniu pokus i cierpień, a jednocześnie (2) nigdy żadnej pokusie nie uległ i pozostał bez grzechu, jest On w stanie współcierpieć z ludźmi, którzy cierpią i doznają pokus³⁵ Soteriologiczne znaczenie *sympatheia* Arcykapłana nadaje więc bezgrzeszność Jezusa, bo samo upodobnienie się do cierpiącego nic w jego trudnej sytuacji nie zmienia. Czym ta *sympatheia* jest ukazuje nam w. 16. wzywający wspólnotę do przybliżenia się do „tronu łaski”, by znaleźć tam „łaskę i miłosierdzie” Współcierpienie nie jest więc jakimś biernym współodczuwaniem tej samej biedy, lecz polega **na przyjsciu cierpiącym z pomocą w postaci łaski i miłosierdzia**. Użyta w w. 15 forma gramatyczna bezokolicznika aorystu wskazuje, iż współcierpienie w postaci łaski i miłosierdzia jest rzeczywistością eschatologiczną, a jednocześnie teraźniejszością w Chrystusie. Przybliżenie się do „tronu łaski”³⁶, „stanięcie” pod Krzyżem Chrystusa oznacza więc aktualną, antycypującą partycypację w eschatologicznym zbawieniu.

Reasumując stwierdzimy, iż Jezus Syn Boży, Wielki Arcykapłan zdolny jest do współcierpienia (*δυνάμενος συμπάθεισαι*), ponieważ sam, pośrednio, w swoim upodmiotowionym w Osobie Syna Bożego człowieczeństwie, podlegał pokusom i cierpiał, ale nigdy nie zgrzeszył, a tym samym stał się „sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich” (Hbr 5, 9). *Sympatheia* Wielkiego Arcykapłana oznacza Bożą pomoc w postaci łaski i miłosierdzia.

d) **Aspekt elpistologiczno-pneumatologiczny**. W odpowiedzi na pytanie, czy można mówić o współcierpieniu Ducha Świętego z człowiekiem, skieruje-

³⁴ Tłumaczenie własne.

³⁵ Greckie słowo *σθένειαι* (słabości) nie oznacza naturalnych słabości ludzkich, lecz pokusy wraz z ich mocą prowadzenia człowieka do grzechu i zerwania komunikacji z Bogiem. Por. G r ä ß e r, dz. cyt., s. 253.

³⁶ Marcin Luter mówił o Krzyżu jako o tronie łaski i ku takiej interpretacji się tu skłaniaamy, chociaż List do Hebrajczyków pozostawia tę kwestię otwartą. Może tu także chodzić o pojęcie zastępujące Boże Imię lub także o Chrystusa: Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Por. G r ä ß e r, dz. cyt., s. 258, 261.

my naszą uwagę na tekst ósmego rozdziału Listu do Rzymian. Św. Paweł rozwija tam teologię nowego życia w Duchu Świętym, którą można określić jako teologię nadziei (ἐλπίς). Apostoł wychodzi od faktu zamieszkiwania Ducha Świętego w chrześcijanach (w. 9-11. 14). To właśnie Duch Święty zapośrednicza im świadomość synostwa Bożego (w. 16), które obejmuje współdziedziectwo z Chrystusem, a więc i współwywyższenie, jednak zakłada także współcierpienie z Nim, a więc uczestnictwo w Jego Krzyżu (por. Kol 1, 24). Jednak cierpienia obecnego eonu tracą na wadze wobec przyszłej chwały (w. 17). Celem tej tezy nie jest pocieszanie, że „po śmierci będzie lepiej”, ponieważ decydujący zwrot już się dokonał: „w nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (w. 24). Duch Święty jest Stróżem i Ożywicielem tej nadziei³⁷ Odpowiedzią na pytanie, jak to wszystko, co dotyka człowieka, dosięga Boga, jest „błaganie” Ducha Świętego (w. 26). To błaganie Ducha Świętego nie oznacza, że cierpi On tak samo jak człowiek, w którym On zamieszkuje, lecz określa Jego działanie: On jest ludzkim Rzecznikiem, można by powiedzieć „Tłumaczem”, który przekłada rozbrzmiewające w niedostępnej samemu człowiekowi głębi jego jestestwa błaganie i przekłada je na „Boską mowę”

(2) Greckie słowo συμπάθεια, pochodzące od συν i πάθος oznacza „współcierpienie”, „współczucie”, wydaje się być jednak pojęciem dwuznacznym. Rzeczownik συμπάθεια może pochodzić zarówno od czasownika zawierającego rdzeń w czasie teraźniejszym συμπάσχω, jak i od czasownika z rdzeniem aorystu συμπαθέω i w zależności od tego przyjmuje dwa zasadnicze znaczenia. Aby to wyjaśnić, dokonamy najpierw analizy występowania tego pojęcia w Nowym Testamencie.

1. Rdzeń czasu teraźniejszego συμπάσχω występuje w Nowym Testamencie dwa razy: (1.1.) w Rz 8, 17: „skoro wspólnie z Nim cierpimy (συμπάσχομεν), to po to, by wspólnie mieć udział w chwale (συνδοξασθώμεν)” oraz (1.2.) w 1 Kor 12, 26: „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki (συμπάσχει πάντα τα μέλη)”

2. Rdzeń aorystu natomiast występuje w Nowym Testamencie trzykrotnie: (2.1.) w Hbr 4, 15: „Nie takiego mamy bowiem arcykapłana, który by nie mógł współczuć (δυνάμενος συμπαθήσαι) naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (2.2.) Następnie w Hbr 10, 34: „Albowiem współcierpieliście z uwięzionymi (τοίς δεσμίαις συνεπαθήσατε), z radością przyjęliście rabunek waszego

³⁷ Por. J a n P a w e ł II, *Dominum et Vivificantem*, nr 66.

mienia, wiedząc, że sami posiadacie majątność lepszą i trwającą” oraz (2.3.) w 1 P 3, 8: „Na koniec zaś bądźcie wszyscy jednomyślni, współczujący (συμπάθεις), pełni braterskiej miłości, miłosierni, pokorni!”

Dyferencja w zastosowaniu rdzeni czasowych implikuje dwie płaszczyzny znaczeniowe tego słowa:

1. Chrześcijanin współcierpi w sensie „cierpieć to samo, cierpieć razem” (*sympascho*) zarówno z braćmi i siostrami w wierze, jak i z Jezusem Chrystusem. Oba wymiary współcierpienia należą do rzeczywistości pneumatycznej: (1) cierpienie jednego członka Ciała Mistycznego pociąga za sobą szkodę, a więc cierpienie wszystkich pozostałych. I tak np. jeśli chrześcijanie w Europie pozwalają umierać z nędzy dzieciom w Afryce, wtedy cierpi nie tylko to dziecko, lecz doznaje uszczerbku także bycie chrześcijaninem, bycie Kościołem także tych europejskich chrześcijan. (2) Mocą Ducha Świętego chrześcijanie mogą partycypować przez swoje cierpienia w cierpieniach Jezusa Chrystusa. Mogą oni dopełniać „braków udręk Chrystusa” (Kol 1, 24), aby wraz z Nim dostąpić chwały³⁸.

2. Na drugiej płaszczyźnie znaczeniowej – *sympatheia* od *sympatheo* – stoją naprzeciw siebie aktywne współcierpienie chrześcijanina oraz Wielkiego Arcykapłana, Jezusa Chrystusa. Są one podobne do siebie ze względu na aktywność i udział, a jednak nie wolno ich utożsamiać. *Sympatheia* Wielkiego Arcykapłana posiada odmienną od ludzkiej jakość. Ta niepowtarzalna jakość ma swoje źródło – jak wykazaliśmy – w tym, iż Jezus Chrystus jest w stosunku do ludzi *similitudo tentationis absque peccato*. *Sympatheia* prawdziwego Arcykapłana posiada soteriologiczną rangę, która wynika z kenozy Syna Bożego, z Jego równości z ludźmi w sytuacjach pokusy i cierpienia, a jednocześnie z Jego bezgrzeszności.

Konstatując, chcemy zwrócić uwagę na trzy istotne punkty:

1. O *sympatheia* Boga można mówić jedynie chrystocentrycznie. Analiza tekstów Hbr 4, 14-16, jak również biblijnego pojęcia συμπάθεια wskazują, że w odniesieniu do aktualnego współ-cierpienia Jezusa Chrystusa żadną miarą nie można powiedzieć, iż cierpienie człowieka miałoby automatycznie pociągać za sobą cierpienie Wywyższonego.

2. O wiele bardziej należy stwierdzić, iż Boży Syn raz jeden (*ephapax*) w momencie swojego Wcielenia stał się dobrowolnie podobny nam ludziom – i w tym sensie współ-cierpiał – we wszystkim oprócz grzechu i dlatego

³⁸ Nie chodzi tu żadną miarą o gloryfikację cierpienia, lecz o wskazanie na głęboki sens, jaki uzyskuje ono, gdy łączone jest z cierpieniem Chrystusa.

aktualnie jest zdolny do współcierpienia ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\theta\eta\sigma\alpha\iota$), czyli do przychodzenia człowiekowi z pomocą.

3. Aktualną *Sympatheia* Chrystusa należy więc widzieć nie tyle w kategoriach ontycznego predykatu, lecz rozpatrywać jako Jego historiozbawcze dzieło, czyn, aczkolwiek zawsze nierozłączny z Osobą.

II. SYMPATHEIA TOU THEOU W KONFRONTACJI Z AKSJOMATEM NIECIERPIĘTLIWOŚCI BOGA

Aksjomat niecierpiętlivosti Boga, *apatheia tou Theou* był nieodłącznym elementem filozofii greckiej, konstytuującym ideę Najwyższego Bytu. Spotykamy go u Platona, Arystotelesa, w filozofii stoickiej (Cyceron) i epikurejskiej (Laktanz), u Plotyna i właściwie niemal u każdego filozofa ówczesnej doby³⁹ Analiza tego pojęcia w kontekście antycznej filozofii, a także u greckojęzycznych ojców Kościoła wskazuje na cztery główne znaczenia *apathei*: (1) niemożliwość wpływania na byt, wynikająca z jego niezłożoności, niezmienności i bezcielesności; (2) niemożliwość wpływania na byt przez duchowe odczucia w (usposobienie duszy); (3) niemożliwość wpływania na byt przez poruszenia duchowe odczuwane jako negatywne (niecierpiętlivość); (4) niemożliwość wywarcia wpływu na byt przez poruszenia duszy osądzone jako negatywne (beznamiętność)⁴⁰. Ponieważ w antycznej filozofii Bóg to Przyczyna Pierwsza wszelkiego bytu, to do pojęcia Boga należą koniecznie takie atrybuty, jak: absolutna niezłożoność bytowa, jedyność, ontologiczna dobroć, absolutna doskonałość, personalność, bezcielesność, niezmienność, niecierpiętlivość, wzniosłość ponad wszystkim i wieczność. Wyżej wymienione cztery aspekty *apathei* zakładają takie pojęcie Boga i podkreślają Jego suwerenność w stosunku do cierpienia niechcianego. Także u teologów pierwszych wieków aksjomat *apathei tou theou* stoi w służbie obrony chrześcijańskiej wizji Boga przed mitologicznym jej rozumieniem oraz suwerenności i wolności Boga od wszelkich niechcianych cierpień⁴¹.

³⁹ Ponieważ podanie miejsc, w których aksjomat *apathei* występuje u wymienionych powyżej filozofów przekraczałoby ramy niniejszego artykułu, odsyłamy zainteresowanych czytelników do monografii H. Frohnhofena (*Apatheia tou theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt a. M. etc. 1987, s. 61-95).

⁴⁰ Por. tamże, s. 27-49.

⁴¹ *Teologia, chrystologia, antropologia. Wnioski zatwierdzone in forma specifica przez Międzynarodową Komisję Teologiczną z 1981 r.*, w: *Od wiary do teologii*, s. 147.

Ponieważ jednak *sympatheia* Wywyższonego Syna Bożego nie kwestionuje niezmienności Boga w sensie Jego wierności względem samego siebie, nie sytuje Go w procesie stawania się, ani też nie przypisuje Boskiej Naturze jakiegokolwiek cierpienia, a jedynie próbuje podkreślić znaczenie Wcielenia Syna Bożego dla aktualnej sytuacji człowieka cierpiącego, wydaje się, iż nie są one przeciwstawne.

III. BOŻA SYMPATHEIA W EGZYSTENCJI „UKRZYŻOWANYCH NARODÓW”

Idea *sympatheia* Boga żywa jest w „teologii ukrzyżowanych narodów”, którą zainicjowali Ignatio Ellacuría i Jon Sobrino⁴². Aby odsłonić tę ideę, zostaną podjęte następujące kroki: (1) najpierw wyjaśnimy, co kryje się pod pojęciem „ukrzyżowanych narodów” Następnie (2) zbadamy, jak w egzystencji „ukrzyżowanych narodów” rozumiana jest *sympatheia* Boga, by w końcu krytycznie ocenić podjęcie idei współcierpiącego Boga w teologii „ukrzyżowanych narodów”

(1) Co kryje się pod pojęciem „ukrzyżowane narody”? Pod znakiem „ukrzyżowanych narodów” Ignatio Ellacuría dostrzega najbardziej żywotną część Kościoła, a to ze względu na fakt, iż kontynuują one pasję i śmierć Chrystusa⁴³ Jeśli, zdaniem teologa wyzwolenia Jona Sobrino, nie chcemy mówić o ludzie Bożym w sposób „przeduchowiony” i ideologiczny, a więc odhistoryczniony, to należy zwrócić uwagę na istniejącą rzeczywistość. W konfrontacji z nią Jon Sobrino nazywa „ukrzyżowanym narodem” obecnie już w miliardowej liczbie żyjących biednych, głodujących i wykluczonych ze społeczeństwa ludzi m.in. w Ameryce Łacińskiej i w krajach tzw. trzeciego świata, którzy nie umierają tak po prostu, lecz są pośrednio zabijani, ponieważ pozostawia się ich na pastwę nędzy i głodu. W swoim „ukrzyżowaniu” narody te uobecniają, zdaniem Sobrino, cierpienie Jezusa Chrystusa, gdyż wskazują one na *mysterium iniquitatis*, misterium grzechu, który On wziął na siebie na

⁴² Por. I. E l l a c u r í a, *Das gekreuzigte Volk*, w: t e n Ź e, J. S o b r i n o, *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. II, Luzern 1996, s. 823-850; J. S o b r i n o, *Die theologische Herausforderung der „gekreuzigten Völker”* ZMR 82(1998), z. 4, s. 281-292; t e n Ź e, *Christologie der Befreiung*, Bd. I, Mainz 1998; *Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput*, red. O. König, G. Larcher, Graz 1992.

⁴³ Por. E l l a c u r í a, dz. cyt., s. 847.

Krzyżu⁴⁴. Używając pojęcia „ukrzyżowane narody”, które ma asocjować Krzyż Chrystusa, Sobrino pragnie nadać śmierci biednych ludów teologalne znaczenie. Tak jak przy śmierci Jezusa są krzyżujący i jest Ukrzyżowany. Zmieniają się wprawdzie sposoby ukrzyżowania, ale nie jego treść. Otwartą sprawą pozostaje, kto dokładnie należy do ukrzyżowanych narodów. W tej kwestii można wyróżnić jedynie pewne kryteria, które wskazują na podobieństwo ukrzyżowania i śmierci narodów do ukrzyżowania i śmierci Chrystusa. Chrześcijańska mowa o Krzyżu implikuje ponadto nie tylko grzech, ale także obecność Boga: w śmierci „ukrzyżowanych narodów” obecny jest Bóg.

(2) Teologia „ukrzyżowanych narodów” zakłada historyczne „dzisiaj” Boga i czyni to na podstawie przekonania, że gdyby mówić jedynie o Jego „wczoraj”, wtedy popadło by się w ukryty deizm, który nie liczy się już z obecnością Boga w świecie⁴⁵. Za Moltmannem teologia ta zakłada historię Boga, ponieważ ich zdaniem Wcielenie implikuje również m.in. wewnątrzboskie „stawanie się” „Dzisiaj” Boga to według nich życie oraz śmierć ukrzyżowanych narodów⁴⁶. Natomiast eschatologiczny stan, w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkim”, Sobrino nazywa „przyszłością” Boga. Na podstawie założenia „historii” (w sensie procesu) w Bogu, Sobrino stwierdza realną partycypację Boga w ludzkim cierpieniu⁴⁷. Sam Bóg jawi się więc jako ukrzyżowany w swoim „ukrzyżowanym narodzie”

Powyższą tezę Sobrino opiera na dwóch tekstach biblijnych: Kol 1, 24 i Mt 25, 31-46, którym wykazuje chrystocentryczno-eklezjologiczny charakter. Kościół, a przede wszystkim ubodzy, budują Ciało Chrystusa w historii. Latinoamerykańscy ubodzy chrześcijanie odkrywają z jednej strony Chrystusa w swoim cierpieniu, z drugiej zaś wiedzą, iż w swoim ciele dopełniają braków męki Chrystusa (por. Kol 1, 24)⁴⁸. Tę intuicję, iż Jezusa Chrystusa dotyka wszystko – zarówno, co pozytywne, jak i negatywne – co się czyni najmniejszym i najbiedniejszym, potwierdza instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Libertatis conscientia*⁴⁹. Nie stwierdza się jednak, że Syn Boży aktualnie cierpi tak, jak ludzie.

⁴⁴ Por. S o b r i n o, *Christologie der Befreiung*, Bd. I, s. 342 n.

⁴⁵ Por. t e n ż e, *Abschließender Kommentar*, w: *Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput*, red. O. König, G. Larcher, Graz 1992, s. 102.

⁴⁶ Por. t e n ż e, *Die Kriche der Armen als Kirche Jesu*, tamże, s. 61 n.

⁴⁷ Por. t e n ż e, *Christologie der Befreiung*, Bd. I, s. 322 i 333.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität*, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 176.

⁴⁹ Por. nr 50. R. E. Rogowski przytacza Mt 25, 40 na poparcie swojej tezy o współcierpieniu Zmartwychwstałego. Por. t e n ż e, dz. cyt., s. 69.

(3) W jakim więc sensie można powiedzieć, iż „ukrzyżowanie” ubogich narodów jest jednocześnie ukrzyżowaniem Chrystusa w Jego historycznym Ciele? Czy wolno na podstawie tekstu 1 Kor 12, 26 twierdzić, że Chrystus jako Głowa Ciała Mistycznego nadal cierpi w swym Kościele? W historii teologii spotykamy wprawdzie takie ujęcie, iż Jezus Chrystus przez swą mękę na Krzyżu odkupił ludzi, natomiast nadal cierpi, gdy człowiek nie przyjmuje Jego daru odkupienia (aspekt zbawienia)⁵⁰ Jednak ostateczna konsekwencja takiego ujęcia, a mianowicie, że Bóg może „przegrać”, jeśli nie pozyska dla siebie wszystkich ludzi, nakazuje w tym miejscu ostrożność. Ponadto w 1 Kor 12, 26 Chrystus nie jest członkiem ciała jednym z wielu, więc współcierpienia członków pomiędzy sobą nie można paralelizować ze współcierpieniem Jezusa Chrystusa z członkami Jego Ciała.

Także w odniesieniu do Kol 1, 24 należy podkreślić, iż autor odróżnia własne cierpienia od cierpienia Chrystusa i nie twierdzi, jakoby męce Chrystusa brakowało czegoś w aspekcie soteriologicznym, co mogliby uzupełnić Jego uczniowie⁵¹. Cierpienie Chrystusa jest inkluzywne, tzn. Chrystus daje człowiekowi udział we własnym cierpieniu⁵². Tylko poprzez włączenie cierpienia człowieka w mękę Chrystusa, nabierają one znaczenia zbawczego.

IV. SYMPATHESAI CHRYSYTA JAKO AKTYWNE OKAZANIE POMOCY TRÓJJEDYNEGO BOGA

W nawiązaniu do ukazanych kwalifikacji Wielkiego Arcykapłana do współcierpienia (*similitudo tentationis absque peccato*) można stwierdzić, że Jezus Chrystus (1) przez doskonałe wypełnienie woli Ojca w posłuszeństwie i bez grzechu (por. Hbr 5, 8; 10, 7), jak również (2) przez podobieństwo w sytuacji pokus i cierpienia (por. Hbr 2, 18; 4, 15) może jako Arcykapłan współcierpieć ze wszystkimi, którzy są poddani pokusom i cierpieniom. Co dokładnie oznacza ta zdolność do współcierpienia? W żadnym wypadku nie chodzi tutaj jedynie o emocjonalną postawę pełną współczucia. O wiele bar-

⁵⁰ Tak np. Jan Chryzostom. Por. E. S c h w e i z e r, *Der Brief an die Kolosser*, Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1976, s. 83 n.

⁵¹ Por. E. L o h s e, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, w: *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Bd. II, Göttingen 1968, s. 113.

⁵² Por. J a n P a w e ł II, *Salvifici doloris*, nr 20; H. U. von B a l t h a s a r, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984, s. 9.

dziej należy je określić jako gotowość do aktywnego okazania pomocy⁵³ Czy nie zaprzecza temu jednak fakt, iż „ukrzyżowane narody” zdają się być opuszczone nie tylko przez ludzi, ale także przez Boga? Na czym więc konkretnie polega współcierpienie Boga? W czym przejawia się to „sym-patyczne” działanie Chrystusa?

1. Działanie komunikatywne jako klucz hermeneutyczny do *sympatheis tou Theou*. Problem *sympatheis* Boga, jako aktywnego okazania Jego pomocy, wymaga krótkiej analizy kategorii działania. Jürgen Habermas wyróżnił trzy podstawowe formy ludzkiego działania: (1) działanie instrumentalne – to zorientowane na sukces działanie społeczne, w którym człowiek wykorzystuje społeczne relacje, traktuje je instrumentalnie, aby osiągnąć określone cele; (2) działanie strategiczne – to zorientowane na sukces działanie społeczne, które wyraża się w strategiach przeprowadzanych w celu zawiązania lub utrzymania relacji, która ma służyć osiągnięciu jakiegoś celu oraz (3) działanie komunikatywne, w którym relacje społeczne jako takie stoją w centrum i są celem same w sobie⁵⁴ Jeśli chodzi o działanie Boże wobec człowieka, to w tym horyzoncie staje się jasne, iż będzie tu chodziło o działanie komunikatywne. Powołanie człowieka nie zawiera się bowiem w tym, by osiągnął on jakieś przedmiotowo rozumiane dobro, lecz polega na partycypacji w Dobru Najwyższym, a więc w trynitarnym życiu Boga. Trafnie formułuje to Brantschen: „Wieczne życie oznacza, że komunikacja miłości, która tutaj na ziemi udaje się jedynie po części, będzie doskonała; oznacza, że będziemy się mogli wiecznie cieszyć Bogiem i sobą nawzajem: *frui Deo et invicem Deo*, jak powiada św. Augustyn”⁵⁵ I o tym należy pamiętać, rozpatrując kwestię „sym-patycznego” działania Boga.

Wskazówka, iż *συμπαθήσαι* Chrystusa należy rozumieć jako działanie komunikatywne, nie oznacza łagodzenia lub zaprzeczania powagi i głębi ludzkiej nędzy i cierpienia. Wiedział to już św. Paweł, pisząc do Rzymian: „Wiemy, że Bóg u tych, którzy Go miłują, wszystkim kieruje ku dobremu”⁵⁶ (Rz 8, 28). Wszystko ku dobremu? Czy to nie zdanie pełne gorzkiej ironii? Nie, ono jest po prostu radykalne. Michael Theobald widzi w nim

⁵³ Por. H.-F. W e i ß, *Der Brief an die Hebräer*, w: *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Bd. XIII, Göttingen 1991¹⁵, s. 295.

⁵⁴ Por. *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, red. M. Scharer, B. J. Hilberath, Mainz 2003², s. 21. Takie rozróżnienie pochodzi od J. Habermasa. Por. t e n z e, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, Frankfurt a. M. 1981.

⁵⁵ J.-B. B r a n t s c h e n, *Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*, FZPhTh 27(1980), s. 244.

⁵⁶ Tłumaczenie własne.

odbicie radykalności skali wartości św. Pawła i komentuje przytoczone jego zdanie następująco: „Nie sukces albo porażka, szczęście albo nieszczęście, zdrowie albo choroba, brzmią alternatywy św. Pawła, lecz dla niego ważne jest pytanie, czy wobec nieuniknionej „porażki” człowieka, jaką jest śmierć, może jeszcze istnieć dla człowieka uzasadniona nadzieja na pełne sensu spełnienie i ratunek człowieka”⁵⁷ Bosko-ludzka *communicatio, communio* i *participatio* to słowa, które w kontekście współcierpienia Boga z cierpiącym człowiekiem odgrywają centralną rolę i w odniesieniu do których należałoby przeliterować pojęcie *Sympatheis* Boga. Przy tym należy pamiętać, iż komunikacja nie ogranicza się do znaków werbalnych, lecz obejmuje również znaki niewerbalne.

W tym kluczu hermeneutycznym należałoby rozpatrzeć zarówno (1) wydarzenie Krzyża, ponieważ na Krzyżu punkt kulminacyjny osiąga utożsamienie się Jezusa Chrystusa z cierpiącymi, a komunikacja w czasie Męki Jezusa Chrystusa jest niejako modelowa dla relacji cierpiącego z Bogiem, jak również (2) *sympathesai* Wielkiego Arcykapłana, o którym mowa w Hbr 4, 15. Taka analiza przekracza ramy niniejszego artykułu, chcemy jednak wskazać na najbardziej istotne problemy w tej kwestii.

(1) W odniesieniu do Krzyża należałoby postawić pytanie, jaki znak w komunikacji Syna Bożego z Bogiem Ojcem stanowiło cierpienie krzyżowe? Przynajmniej dwa powody przemawiają za tym, by stwierdzić, iż komunikacja pomiędzy Bogiem Ojcem, Wcielonym Synem Bożym oraz Duchem Świętym nie zostaje przerwana: (a) pomimo ludzkiej bezradności i poczucia opuszczenia Jezus Chrystus oddaje się w ręce Ojca (por. Łk 23, 46)⁵⁸; (b) poważne potraktowanie wzajemności osobowych odniesień pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym przemawia za tym, że Ojciec nie pozostaje obojętny i nieporuszony wobec cierpienia Syna⁵⁹ Aktywnym okazaniem *sympatheis* Boga Ojca oraz Ducha Świętego wobec cierpiącego Jezusa Chrystusa jest pozostanie w komunikacji, które uwiarygodnia się we wskrzeszeniu Jezusa z martwych.

⁵⁷ M. T h e o b a l d, *Römerbrief: Kapitel 1-11*, w: *Stuttgarter Kleiner Kommentar: Neues Testament*, Bd. VI/1, Stuttgart 1992, s. 246.

⁵⁸ Por. J a n P a w e ł II, *Dominum et Vivificantem*, nr 40. Także: S c h a r e r, H i l b e r a t h, dz. cyt., s. 81.

⁵⁹ Por. W. P a n n e n b e r g, *Geschichtliche Offenbarung Gottes und ewige Trinität. „Kerygma und Dogma”* 49(2003), s. 240. To wewnątrztrynitarnie współcierpienie nie może być rozpatrywane na płaszczyźnie wspólnej Trzem Osobom *natury*. O tym przypomina Bartnik (dz. cyt., s. 241 n.).

(2) W zdefiniowaniu *sympatheis* prawdziwego Arcykapłana pomaga Hbr 4, 16. *Sympatheia* Ukrzyżowanego i Wywyższonego jest tam ukazana jako miłosierdzie (ἔλεος) i łaska (χάρις). W tym złożeniu: ἔλεος και χάρις rzeczownik χάρις wyjaśnia ἔλεος, który występuje w tym miejscu jako *hapax legomenon*⁶⁰. To złożenie wyrazów można więc sprowadzić do pojęcia łaski. Ale co oznacza łaska w horyzoncie komunikacji? Łaską nazwiemy zbawczą miłość Boga i dar partycypacji w Jego trynitarnym życiu. Ta zbawcza miłość została człowiekowi okazana w doskonały i niepowtarzalny sposób w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, a uobecniana jest w Duchu Świętym⁶¹. Fakt ten jest zbieżny z kwalifikacjami Wywyższonego Arcykapłana do współ-cierpienia. Współ-cierpienie Chrystusa można określić jako historycznie uzyskany i uobecniany w Duchu Świętym, antycypacyjny dar partycypacji w eschatologicznym zbawieniu.

2. Sakramenty jako czyny „sym-patycznego” Boga. Za Berndem Jochem Hilberathem możemy określić sakramenty jako „znakomite komunikatywne czyny” Boga⁶². I wydaje się, że w odniesieniu do *Sympatheis* Boga można je zdefiniować jako znakomite komunikatywne działanie współcierpiącego, „sym-patycznego” Boga. Za pomocą słowa „komunikatywne” wskazujemy na treść συμπαθήσαι: chodzi tu o komunikację interpersonalną, o komunie i partycypację człowieka w komunii Osób Bożych. Łaskę i miłosierdzie, których chrześcijanie doświadczają w stosownej chwili (por. Hbr 4, 16), należy więc rozumieć w kategoriach personalnej komunikacji.

Genezę sakramentów, podobnie jak zdolności Arcykapłana do współcierpienia, należy umiejscowić we Wcieleniu jako utożsamieniu się Syna Bożego z poddanymi różnorodnym cierpieniom ludźmi. Jezus Chrystus sam jest Prasa-kramentem, a więc Znakiem Zbawienia. Jest On Obrazem i Znakiem Boga (por. Hbr 1, 3; 2 Kor 4, 4; Kol1, 15). Stąd wynika, iż współcierpienie Boga, naszkicowane w Liście do Hebrajczyków *explicite* chrystologicznie, implikuje trynitarnie działanie Boga. Osoba i wydarzenie Jezusa Chrystusa, całe Jego ziemskie życie i działanie, Jego Krzyż i Zmartwychwstanie są więc znakiem zbawczej miłości Trójjedynego Boga do człowieka, którą On oznacza i realizuje⁶³. W tym znaczeniu można mówić trynitologicznie o *Sympatheis tou*

⁶⁰ Por. G r ä ß e r, dz. cyt., s. 263.

⁶¹ Por. pojęcie łaski u A. Czaji. Por. t e n ż e, *Łaska*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 405.

⁶² Za Peterem Hünermannem. Por. S c h a r e r, H i l b e r a t h, dz. cyt., s. 22 n.

⁶³ Por. F. C o r u t h, *Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 13 n.

Theou. Ponadto na płaszczyźnie komunikacji ważna jest istniejąca w Jezusie Chrystusie podwójna dynamika: w Jego Osobie spotykają się ze sobą „Boska wola dania się człowiekowi” oraz „ludzka gotowość oddania się Bogu”⁶⁴.

Niepowtarzalne i historyczne „współcierpienie” Trójjedynego Boga w Osobie i Wydarzeniu Jezusa Chrystusa owocuje współcierpieniem Jezusa Chrystusa jako Arcykapłana. *Sympatheia* Jezusa Chrystusa, rozumiana jako Jego udział w ludzkim cierpieniu (Wcielony Syn Boży rekapitułuje w swoim człowieczeństwie całą ludzkość), ale przede wszystkim jako dar udziału w trynitarnym życiu Boga, dokonuje się w Kościele, który jako (*veluti*) sakrament zbawienia i jedności (por. KK 1) mocą działającego w nim Ducha Świętego komunikuje ludzi z Bogiem i między sobą.

Jeśli spróbujemy nakreślić związek pomiędzy sakramentami oraz *sympatheia* Jezusa Chrystusa, Arcykapłana (rozumiane trynitarnie), to musimy wyjść od historii zbawienia, której kulminacyjnym punktem jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. W teologii sakramentów wydarzenie to określane jest jako centrum uniwersalnej ekonomii zbawczej Trójjedynego Boga. Mocą tej ekonomii każdy sakrament to „forma realnej, aktualnej i historycznej komunikacji Osób Bożych z osobą człowieka”⁶⁵ Idea *sympatheia* Wywyższonego wyjaśnia natomiast historię zbawczą w Jezusie Chrystusie jako Jego utożsamienie się z cierpiącymi, poddanymi pokusom, ubogimi. Rzeczywistość współcierpienia oznacza w tym horyzoncie realizację otwartej przez Wcielenie Syna Bożego (włącznie z Krzyżem i Zmartwychwstaniem) nowej komunikacji, która nawiązywana jest za każdym razem, gdy cierpiący zbliżają się do Tronu Łaski, czyli Krzyża Chrystusowego.

Rekapitułując stwierdzimy, iż sakramenty zakładają *sympatheia* Chrystusa Arcykapłana. W chrzcie np., który jest sakramentem przebaczenia grzechów, nowego narodzenia i włączenia do wspólnoty Kościoła, człowiek zostaje obdarzony Duchem Świętym. O Jego działaniu w cierpiącym człowieku była już mowa. Również refleksja nad Eucharystią pozwala kontemplować współcierpiącego Boga, bowiem jest ona sakramentem łaski i miłosierdzia. Także sakrament pokuty i pojednania zakłada „sym-patycznego” Boga, gdzie człowiek spotyka miłosiernego Ojca (por. Łk 15, 11-32). Ponieważ refleksja nad wszystkimi sakramentami jako wydarzeniami komunikacji sym-patycznego Boga z człowiekiem przekracza ramy niniejszego artykułu, chcemy pozostawić tę kwestię jako dezyderat.

⁶⁴ Por. C o r u t h, dz. cyt., s. 15.

⁶⁵ K. G ó ź d ź, *Sakramenty*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1065.

3. Naśladowanie przez krzyż jako odpowiedź wiary w *Sympatheia tou Theou*. W sakramentalne „współcierpienie” Boga z człowiekiem wpisane jest eschatologiczne napięcie. Jest to napięcie pomiędzy „już” Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa a „jeszcze nie” Jego przyjścia w chwale⁶⁶. Wynika stąd, iż z jednej strony człowiek został odkupiony przez łaskę „sym-patycznego” Boga, a z drugiej strony jest on powołany do tego, by stać się podobnym do Chrystusa, a więc „sympatyzować” z cierpiącymi, tzn. przychodzić im z pomocą. Na to wezwanie wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia*: „Znaczącą konsekwencją tego wpisanego w Eucharystię ukierunkowania ku eschatologii jest również fakt, iż w naszej dziejowej wędrówce daje ona impuls i zasiewa żywe ziarno nadziei w nasze codzienne zadania i obowiązki. To, że chrześcijańska koncepcja prowadzi nas ku „nowemu niebu” i „nowej ziemi” (por. Ap 21, 1) nie osłabia naszego *poczucia odpowiedzialności za tę doczesną ziemię, raczej ją rozbudza*”⁶⁷ Zadaniem chrześcijan jest więc spieszyć z pomocą najmniejszym, najslabszym i najbiedniejszym tej ziemi. Do tego są oni uzdolnieni i posłani⁶⁸ O tym przypomina Papież w tym samym miejscu: „Również apostoł Paweł uznaje za „niegodne” wspólnoty chrześcijańskiej uczestnictwo w Wieczery Pańskiej, jeśli jest ona sprawowana w sytuacji podziału i obojętności wobec ubogich (por. 1 Kor 11, 17-22. 27-34)”⁶⁹ Ponieważ Jezus Chrystus przez Wcielenie stał się podobny ludziom w doświadczeniu cierpienia, a to czyni go „sym-patycznym” Arcykapłanem, to także dla chrześcijan nie istnieje żadna inna droga chrystoformizacji jak wzięcie na ramiona (własnego i innych) krzyża i pójście za Jezusem. Naśladowanie Chrystusa przez krzyż nie oznacza żadną miarą gloryfikacji cierpienia, lecz gotowość przyjęcia na siebie i niesienia w zjednoczeniu z Panem cierpienia, jakie może wyniknąć, gdy człowiek aktywnie „współcierpi” z cierpiącymi, czyli angażuje się, próbując przezwyciężyć cierpienie⁷⁰. Uwiarygodnia się to w *praxis* miłości (por. Hbr 10, 32-34), ponieważ

⁶⁶ To napięcie pomiędzy „już” a „jeszcze nie” jako sygnaturę egzystencji współczesnego człowieka rozwinął w swojej teologii historii zbawienia Oscar Cullmann. Zob. na ten temat: K. G ó ź d ź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 64-75 oraz: t e n ż e, *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, w: *Zwycięstwo wiary*, red. K. G ó ź d ź, Lublin 2002, s. 53-77.

⁶⁷ J a n P a w e ł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 20.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Por. J.-B. B r a n t s c h e n, *Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation*, ThPQ 150(2002), s. 235.

„miłość bliźniego praktykowana *bez kompromisów*, prowadzi w świecie, jaki on już jest, do cierpienia”⁷¹.

Naśladowanie Chrystusa przez Krzyż zakłada określoną duchowość. Żyje ona wiarą, iż „Bogu Izraela, który w świadomości chrześcijan był obecny «w ciełe» (1 Tm 3, 16) z tego powodu nic ludzkiego nie jest obce, ani radość istnienia ani przepaście ludzkiego życia”⁷². Taka duchowość nie ucieka przed „pytaniami Hioba”, lecz jest świadoma nadziei pokładanej w „sympatycznym” Bogu. Taka duchowość wie, że Bóg może współ-cierpieć z człowiekiem, tzn. spotkać się z nim w jego cierpieniu i podźwignąć go stamtąd, ponieważ Syn Boży zstąpił w ludzkie doświadczenie cierpienia. Taka duchowość uzewnętrznia się wobec cierpienia nie tylko w aktywnym zaangażowaniu na rzecz cierpiących, ale także w modlitwie oraz przepowiadaniu chrześcijańskiej nadziei.

W odniesieniu do modlitwy chcemy w tym miejscu w szczególny sposób wskazać na dwie jej formy: (1) modlitwę skargi⁷³ oraz (2) koronkę do Bożego Miłosierdzia. (1) Modlitwa skargi implikuje określony obraz Boga: dobrego, takiego, któremu ludzki los nie jest obojętny, a jednocześnie Boga wszechmogącego. Bowiem od Boga, który w swoim cierpieniu i swej niemości nie byłby w stanie pomóc cierpiącemu człowiekowi, nie można oczekiwać ratunku i wyzwolenia. O soteriologicznej niewystarczalności wizji cierpiącego Boga muszą pamiętać wszelkie teologie, które chcą się pożegnać z atrybutem Boskiej wszechmocy. Bóg, do którego wierzący kieruje swoją modlitwą skargi, to Bóg wszechmocny, ale i taki, który dla człowieka także w cierpieniu jest *intimor intimo eo*. (2) W odniesieniu do koronki do Miłosierdzia Bożego wydaje się, że w modlitwie „Dla Jego bolesnej męki miej Miłosierdzie dla nas” kryje się ta sama struktura, którą wykazuje biblijna wizja *sympatheis* Wielkiego Arcykapłana. Słowa „dla Jego bolesnej męki” powołują się na serdeczną, namiętną miłość Boga do człowieka, która objawiła się w pełni w zbawczym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Dzięki temu zbawczemu wydarzeniu udziałem człowieka może stać się Boża łaska i Miłosierdzie.

⁷¹ T e n ÷ e, *Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*, FZPhTh 27(1980), s. 240.

⁷² M. S t r i e t, *Hoffnungssymbol Kreuz? Gegenläufige Bemerkungen zum Wahn eines leidfreien Lebens*, „Bibel und Liturgie” 76(2003), nr 3, s. 164.

⁷³ Modlitwa skargi została we współczesnej teologii niejako na nowo odkryta. Wprowadzeniem do jej problematyki może być: *Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage*, red. G. Fuchs, Frankfurt a. M. 1996.

Do życia wiarą w „sym-patycznego” Boga należy także głoszenie chrześcijańskiej nadziei, której symbolem jest Krzyż Chrystusa⁷⁴. Bowiem właśnie na Krzyżu miłość Boga do człowieka objawiła się w sposób, *quo maius nihil cogitari potest*. Pascha Chrystusa kryje w sobie parakletyczną treść, ponieważ Krzyż nie jest w kwestii cierpienia i grzechu ostatnim słowem. Ostatnie, decydujące, słowo nie należy do krzyżowego cierpienia, lecz do zmartwychwstania i wywyższenia Wcielonego Syna Bożego. Stąd Kościół ma prawo głosić słowa nadziei. Zdanie św. Pawła: „Sądzę bowiem, że cierpienie terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18) nie może być interpretowane jako „retoryczny frazes jakiegoś entuzjastycznego teologa”⁷⁵, który nigdy nie doświadczył cierpienia. Św. Paweł wiedział bardzo dobrze, co oznacza cierpieć i być prześladowanym. Dlatego może być autentycznym świadkiem chrześcijańskiej nadziei. Głoszenie nadziei chrześcijańskiej będzie jednak wiarygodne jedynie wtedy, jeśli (1) nie będziemy próbowali upiększać lub negować, lecz przyjmować naszą ludzką skończoność i śmiertelność, nie próbując instrumentalizować Boga do własnych dążeń, lecz pamiętać, że jest On zawsze Niepojęty i Inny niż nasze ludzkie wyobrażenia i jeśli chce nas obdarzać niepojętym darem *recreatio*, to tylko jako Absolutnie Wolny⁷⁶ Po drugie nie może być mowy o życiu i szczęściu po śmierci bez jednoczesnego zaangażowania się po stronie życia przed śmiercią⁷⁷

*

Biblijne pojęcie *sympatheis* Boga wydaje się przewyższać dwie wymienione we wstępie niebezpieczne odpowiedzi na pytanie o stosunek Boga do ludzkiego cierpienia, a więc zarówno deistyczną wizję Boga jak i soteriologicznie niewystarczalny model Boga bezradnego i cierpiącego. Refleksja nad świadectwem Starego Testamentu wykazała, iż Bóg nie stoi pasywnie ponad ludzką historią, lecz angażuje się w niej dla zbawienia ludzi. Przy tym działa On jako Bóg, a nie człowiek (por. Oz 11, 9). Obok wielu tekstów implikujących kształtujące się trynitarnie „współcierpienie” Boga z człowiekiem (por. Łk 1, 78; Łk 7, 11-17; Rz 8, 26) o *sympatheis* Syna Bożego wyraźnie mówi

⁷⁴ Por. S t r i e t, dz. cyt., s. 168.

⁷⁵ B r a n t s c h e n, *Leiden – Ernstfall der Hoffnung*, s. 236.

⁷⁶ Por. tamże.

⁷⁷ Por. tamże.

Hbr 4, 15, nazywając Wywyższonego Arcykapłana Nowego Przymierza „zdolnym do współcierpienia” (δυνάμενος συμπάθεισαι). Jednak *sympatheis* Syna Bożego nie wolno rozumieć po prostu jako Jego realnego, aktualnego udziału w cierpieniu świata, jak to w dużej mierze czyni teologia „ukrzyżowanych narodów”, lecz jako przychodzenie cierpiącym z pomocą w postaci łaski i miłosierdzia. Dzięki Wcieleniu Syn Boży, który w swoim człowieczeństwie współcierpiał, utożsamiając się z cierpiącymi, ale pozostając bez grzechu, może przychodzić z pomocą cierpiącym. Pomoc ta to rzeczywistość pneumatyczna, to antycypacja eschatologicznego zbawienia, to komunikatywne, soteriologiczne czyny Boga.

O *sympatheis* Boga można jednak mówić pod następującymi warunkami: (1) należy ją rozpatrywać nie na płaszczyźnie ontologicznej czy na płaszczyźnie Boskiej Natury, lecz w perspektywie osobowego życia Boga; (2) nie wolno rezygnować z metafizycznie pojętej *apatheis* Boga. O *passibilitas* Boga można mówić jedynie *per analogiam personalem*, w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, który jest szczególnym Osobowym Sposobem Koegzystencji immanencji i Transcendencji⁷⁸

Ramy niniejszego rozważania nad „sym-patycznym” Bogiem nie pozwoliły na podjęcie licznych implikacji tej wizji. Godnymi uwagi wydają się następujące problemy: (1) Jaki związek istnieje pomiędzy *sympatheią* Boga a *creatio continua*? Czy przebaczenie grzechów jako czyn „sympatycznego” Boga może być rozumiane jako *creatio continua* w sensie wtórnym (w odróżnieniu do stwórczego działania Boga jako *creatio continua* w sensie pierwotnym)? (2) Jak można by ukazać poszczególne sakramenty jako znaki komunikacji „sym-patycznego” Boga? (3) W jaki sposób można by mówić o „współcierpieniu” Maryi, która została poczęta bez grzechu pierworodnego?

Jeśli odważyliśmy się na nowo podjąć kwestię „współcierpienia” Boga, to jedynie dlatego, iż wobec niezliczonych historii ludzkich cierpień Kościoła, a w Jego służbie teologia, musi poszukiwać człowieka na jego drodze cierpienia⁷⁹ Kościół musi być gotowy, by odpowiedzieć na egzystencjalne pytania współczesnego człowieka, nawet jeśli jego odpowiedź – w obliczu niezgłębionej Tajemnicy Boga i człowieka – może być jedynie odpowiedzią wskazującą na Ostateczną Odpowiedź (*Ant-Wort*) Boga: na Boga-Człowieka.

⁷⁸ Por. B a r t n i k, dz. cyt., s. 90.

⁷⁹ Por. J a n P a w e ł II, *Salvifici doloris*, nr 4.

SYM-PATHISCHER GOTT?
AUF DER SUCHE NACH DER ANTWORT
AUF DAS PROBLEM DES MENSCHLICHEN LEIDS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Autorin fragt, ob Gott mit dem Menschen mit-leidet. Sie sucht nach einem „dritten Weg“ zwischen den Visionen eines a-pathischen (im Sinne von: gleichgültig) und eines pathischen (ohnmächtig leidenden) Gott. Sie nimmt die Idee des: „sympathischen“ Gottes auf und (I) versucht, die biblische Grundlage des Begriffs der *Sympatheia* Gottes herauszuarbeiten. Dabei zeigt sie christozentrisch-trinitarische Züge des göttlichen Mit-Leidens auf. Der österliche Jesus Christus, der große Hohepriester, kann mit den Menschen mitleiden, d.h. ihnen mit Gnade und Barmherzigkeit zur Hilfe kommen, weil er mit den Menschen „similitudo tentationis absque peccato“ ist. Unter II sucht die Autorin den Begriff des „sympathischen“ Gottes mit dem metaphysisch verstandenen Apatheia-Axiom in Einklang zu bringen. Weiterhin (III) werden loci theologici gesucht, an denen die Wahrheit von der *Sympatheia tou Theou* lebendig ist. Zu ihnen gehört die „Theologie der gekreuzigten Völker“ Schließlich (IV) wird die göttliche *Sympathie* im Kontext des sakramentalen Gott-menschlichen Kommunikationsgeschehens erörtert und auf die Kreuzesnachfolge als Konsequenz der Rede von der *Sympatheia tou Theou* für den Glaubensvollzug hingewiesen.

Zusammengefasst von Jolanta Żarkiewicz

Słowa kluczowe: *Sympatheia tou Theou*, współcierpienie Boga, teologia „ukrzyżowanych narodów”, „sym-patyczny” Arcykapłan, cierpienie, działanie komunikatywne.

Key words: *Sympatheia tou Theou*, fellow-suffering of God, theology of the “crucified nations”, “sympathetic” High Priest, suffering, communicative action.