

CIERPIENIE CHRYSTUSA CIERPIENIEM BOGA

Zmiana twierdzenia: „Bóg cierpiał” na współcześnie stawiane pytanie: „Czy Bóg cierpi?” wskazuje na to, że problem cierpienia Boga znajduje się w samym centrum chrystologii¹. Zmienił się jedynie powód zgorznięcia: rozum ludzki nie tyle już się wzdryga przed „cierpieniem Boga”, które jest dla niego czymś nie do pojęcia, jak dla śmiertelnika chwala Boga żywego; rzeczą wprost niedopuszczalną staje się raczej niecierpiętlivość natury Bożej wobec cierpień natury ludzkiej: prawdziwą ulgą dla cierpień człowieka może być jedynie cierpienie Boga samego, a niewinności Boga wobec cierpienia niewinnych stworzeń może dowieść tylko i jedynie Jego własne cierpienie.

Pytanie: „Czy Bóg cierpi?” nie odnosi się jednak wyłącznie do Słowa Wcielonego, jak to miało miejsce w tradycyjnym wyznaniu wiary: „Bóg cierpiał”, lecz dotyczy także natury Bożej, która byłaby dotknięta cierpieniem Słowa Wcielonego, a tym samym przeniknięta także cierpieniem. „Boleść Ojca jest tak wielka, jak śmierć Syna” — mówi Moltmann².

Pojęcie „Bóg” nie ma oczywiście tego samego znaczenia w wyznaniu wiary: „Bóg cierpiał”, co w pytaniu teologicznym: „Czy Bóg cierpi” — są to bowiem dwa odrębne zagadnienia, choć po-

¹ Podajemy zarys bibliograficzny. Ujęcia protestanckie: K. Kitamori, *Theology of the Pain of the God* (przekład z oryginału japońskiego: Tokio 1956), Richmond 1965; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972. Ujęcia katolickie: J. Chéné, *Unus de Trinitate passus est*, RSR 39 (1965) 545—588; H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969; H. U. von Balthasar, *La kénose et la nouvelle image de Dieu*, W: *Mysterium Salutis*, t. XII, Paris 1972; H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels-theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg im Br. 1970; W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn 1974; F. Varillon, *La Souffrance de Dieu*, Paris 1974; M. Gervais, *Incarnation et immutabilité divine*, W: *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de Christologie tenu à l'Université de Laval 1975*, s. 205—230; R. Cantalamessa, *Incarnazione e immutabilità di Dio*, *Rivista di Filosofia neoscolastica* 68 (1975) 631—648; J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976; L. B. Gillon, *Dieu immobile et Dieu en mouvement*, *Doctor Communis* 29 (1976) 135—145; J. H. Nicolas, *Aimante et bienheureuse Trinité*, *Revue Thomiste* 86 (1978) 271—292; tenże, *La souffrance de Dieu?*, *Nova et Vetera* 53 (1978) 56—64.

² Dz. cyt., s. 230.

wiązane ściśle ze sobą: cierpienie Słowa Wcielonego oraz współcierpienie Boga.

Nie chodzi w tym wypadku o podjęcie na nowo dyskusji teologicznej³, lecz o postawienie pytania: w jakim sensie *passio Christi* staje się *passio Dei* i na czym polega „współcierpienie” Boga wobec cierpienia ludzkiego.

1. Bóg cierpiał

Św. Ignacy Antiocheński pisał do Rzymian: „Pozwólcie mi być naśladowcą *cierpienia mojego Boga*”⁴. Ten okrzyk Ignacego jest spontanicznym wyrazem tego, co zostanie z biegiem czasu określone mianem „teopatyzmu”⁵, sam jednak jako taki stanowi wyznanie wiary Kościoła, wyrażonej w Symbolu Nicejskim.

„Bóg cierpiał” — twierdzenie będące zgorzeniem zarówno dla Greków⁶, jak i dla Żydów⁷, stanowi wyraz wiary chrześcijańskiej.

„Bóg cierpiał”. Realizm cierpienia jest logicznym następstwem realizmu Wcielenia Słowa. Według św. Ireneusza, „Słowo stało się ciałem... rekapitulując w sobie człowieka, przeobrażając się z niewidzialnego w widzialne, z nieuchwytnego w dotykalne, z *niecierpięliwego w podlegające cierpieniu*, w Słowo — Człowieka”⁸. Słowo stało się Ciałem: to nie Logos zstąpił na człowieka i z nim się zespolił, lecz *stał się* człowiekiem. Zrekapitulował też człowieka, to znaczy: przyjął wszystko, co ludzkie, i sam stał się podmiotem cierpień cielesnych. To właśnie chce powiedzieć św. Atanazy w „Trzecim przemówieniu przeciwko Arianom”, gdy twierdzi: „Jak mówimy, że ciało przyjęte przez Słowo jest jego własnym ciałem, tak też mówimy, że cierpienia tego ciała są Jego cierpieniami, choć nie dotyczą bóstwa. Jeżeli ciało, które cierpi, stało się ciałem kogoś innego, to również cierpienie należy przypisać temu innemu; skoro jednak ciało to jest ciałem Słowa (Słowo bowiem *stało się* ciałem), to trzeba koniecz-

³ Por. cytowane wyżej publikacje: J. H. Nicolas i J. Galot.

⁴ *Ad Romanos* 6, 3.

⁵ Jest to doktryna przyjmująca cierpienie Boga.

⁶ Por. np. Celsus (wraz z „*Contra Celsum*” Orygenesesa) i Porfiriusz, który w „*Przeciwko chrześcijanom*” pisze: „Jak można wierzyć, że Syn Boży cierpiał na Krzyżu? Co oznacza ten Krzyż? Jakże mógł cierpieć Ten, który z istoty swej nie podlega cierpieniu?”.

⁷ Por. Spinoza, List LXXVIII do Henryka Oldenburga, *Vloten-Land*, t. III, s. 226.

⁸ *Adversus Haereses*, III, 16, 6.

nie powiedzieć, że cierpienia cielesne stały się cierpieniem tego, do kogo to ciało należy”⁹.

Cierpienia ciała są więc z konieczności cierpieniami Słowa, chociaż Go nie dotykają w Jego bóstwie. Cierpienie Jezusa — Słowa Wcielonego, jest cierpieniem Boga, z tym, że bóstwo Chrystusa pozostaje niecierpiętlive, podczas gdy cierpi On w swym człowieczeństwie.

Stanowisko Atanazego podejmą po nim Ojcowie Aleksandryjscy i Kapadoccy. Grzegorz z Nazjanzu nie zawaha się określić Chrystusa, Nowego Adama, „Bogiem który stał się cierpiętlivy”¹⁰, chociaż utrzymuje niecierpiętlivość Jego boskiej natury, a Grzegorz z Nyssy powie o „Logosie, Bogu niecierpiętlivym, który cierpi w ciele... pozostając w stanie niecierpiętlivości”¹¹. Ostatni z wymienionych Ojców myśli kontradkcyjnie, chcąc przez to lepiej ukazać tajemnicę Chrystusa, a nie pomniejszyć Go mniej udanymi wyjaśnieniami: „Życie zakosztowało śmierci, Sędzia stanął przed sądem, Pan wszelkich potęg ponadziemskich nie oddalił od siebie rąk oprawców”¹².

2. „Za wszystkich zaznał śmierci” (Hbr 2, 9)

Reakcja na teopatyzm wywodzi się z tradycji antiocheńskiej IV i V wieku. Obok Nestoriusza tradycję tę reprezentują trzy zasadnicze imiona: Diodora z Tarsu. Teodora z Mopswestii i Teodoretą.

Komentując „List do Hebrajczyków” według wersji podanej przez Orygenesą i Ambrożego („Poza Bogiem, *choris theou*, za wszystkich poniósł śmierć”¹³, Teodor z Mopswestii pisze: „Było to wolą natury Bożej; by śmierć poniesiona przez Niego stała się pożytkiem dla wszystkich. Bóstwo zostało oddzielone od tego, który cierpiał, albowiem nie mogło ono ponieść śmierci, a przecież nie oddalało się dzięki opatrności, od niego... W próbie śmierci nie został On (Bóg-Słowo) wypróbowany, lecz ten, który został z niego wzięty (ten, który został poddany tej próbie)”¹⁴.

Gdy się mówi, że „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał (i stał się doskonały)” (Hbr 5, 8), nie ma się wówczas na

⁹ *Oratio III contra Arianos*, c. XXXII; PG 26, 392 ab.

¹⁰ „*Theo patheto*”. PG 36, 104c.

¹¹ *Contra Eunomium*; PG 45, 1036, d.

¹² *De Beatitudinis*; PG 44, 1021 c. Tekst ten został odczytany na Soborze Efeskim przeciw Nestoriuszowi.

¹³ Podczas gdy Vulgata ma: „z łaski Bożej” (*chariti th-eou*).

¹⁴ *Homilie katechizmowe*, r. VIII, 8 i 9.

myśli Słowa — twierdzi ze swej strony Teodoret — albowiem Słowo, doskonałe, nie mogło się stać doskonałym, lecz fakt ten odnosi się do „przyjętego człowieczeństwa”¹⁵.

Troska o rozróżnienie natur skłania Antiocheńczyków do odróżniania Słowa Bożego od Chrystusa-człowieka i Boga oraz do nieprzypisywania Słowu właściwości cielesnych, wynikających z ciała, które Ono przyjęło, a więc narodzenia, cierpienia i śmierci. Z tego zaś wynika następnie, w sposób symetryczny, odrzucenie „teopatyzmu” oraz jednego z tytułów przyznanych Najśw. Dziewicy, a mianowicie „Matki Boga” (*Theotokos*). Nestoriusz w liście do Cyryla Aleksandryjskiego pisze: „Kiedy boskie Pisma mówią o ekonomii Pana, przypisują zawsze narodziny i cierpienie nie bóstwu, lecz człowieczeństwu Chrystusa tak że — jeśli się chce mówić w sposób bezwzględnie ścisły — trzeba nazywać Najśw. Dziewicę Matką Chrystusa (*Christotokos*), a nie Matką Boga (*Theotokos*)”¹⁶.

Sercem odpowiedzi Cyryla Aleksandryjskiego, skierowanej do Nestoriusza, jest to, co zostanie później sformułowane dogmatycznie przez Sobór Chalcedoński, a mianowicie, że istnieje jedność osoby oraz różnica natur w Chrystusie¹⁷. Ujęcie to, znajdujące się już w drugim liście Cyryla do Nestoriusza ze stycznia-lutego 430 r., zostało odczytane na Soborze Efeskim w roku 431 i zaprobowane przez Ojców. Owocem tej zasady jest stwierdzenie dotyczące narodzin Słowa, które stało się ciałem, z łona Dziewicy Maryi, Jego Matki, oraz Jego cierpienie na krzyżu: „prawdziwa Jedność” Osoby Słowa wcielonego, która jest tak wielka, iż można powiedzieć, że Słowo Boże cierpiało w ciecie; „różnica natur” tego typu, że bóstwo cierpiało niecierpiętlive: „nie podlegał cierpieniu w ciecie, które cierpiało”¹⁸.

Triumf Cyryla został przypieczętowany „dwunastu anatematyzmatami”; pierwszy z nich uzasadnia imię *Theotokos*, a ostatni — „teopatyzm”: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Słowo Boże cierpiało we własnym ciecie i że zostało ukrzyżowane w swym ciecie i pod-

¹⁵ *De Incarnatione Domini*, c. XXI; PG 75, 1457 cd.

¹⁶ List Nestoriusza do Cyryla z dn. 15 czerwca 430 r., cytowany przez Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, Paris 1962, s. 196.

¹⁷ „Różne są natury, które się spotykają w prawdziwej jedności, z obu jednak wynika jeden Chrystus i Syn: różnicy natur nie usuwa zjednoczenie, lecz przeciwnie, bóstwo i człowieczeństwo tworzą dla nas jednego Pana, i Syna, i Chrystusa, dzięki ich niewysłowionemu zespoleniu w jedności”. Cyt. za: Camelot, dz. cyt., s. 192.

¹⁸ Drugi list Cyryla do Nestoriusza, cytowany przez Camelota, dz. cyt., s. 193. Por. także: C. Jouassard, „Impassibilité” du Logos et „impassibilité” de l’âme humaine chez S. Cyrille d’Alexandrie, RSR 31 (1957) 209—224.

legło śmierci we własnym ciele, i że stało się pierwotnym między umarłymi, chociaż jako Bóg jest żywe i ożywiający — niech będzie wyklęty”.

A zatem Słowo zaznało śmierci; nie tylko „poznało” jako Stwórca słabość ludzką, ale także — przyjąwszy nasze ciało — „doświadczyło wewnątrznie tejże słabości”¹⁹.

3. Współcierpienie Boże

Odróżnienie „znajomości” bólu, jaką ma Bóg Stwórca, który poznaje wszystko w sobie samym i przez siebie (*in ipsum i per ipsum* — powie św. Tomasz), od „doświadczenia” tegoż bólu przez Słowo wcielone pozwala zachować niecierpiętlwość Boga, którego byt utożsamia się z własną szczęśliwością — także w cierpieniu Słowa wcielonego. Jednak tajemnica Boga, który stał się człowiekiem i „poniósł śmierć”, jest tak nieprzystępna dla rozumu ludzkiego, że rozum skłonny jest wciąż tłumaczyć ją sprowadzając ją do jej aspektu czysto ludzkiego — cierpiał jedynie *homo assumptus*, a nie Bóg-Słowo — albo też do aspektu boskiego — wcielenie jest czymś „pozornym” i dlatego Bóg nie cierpiał — jak to ujmuje „doketyzm”. Są jednak „jeszcze dwa błędne sposoby tłumaczenia formuły «Bóg cierpiał»: odnoszenie jej do Ojca, co oznaczałoby popadnięcie w błąd patrypasjanizmu; stosowanie jej do bóstwa, czyli do natury bożej, co oznaczałoby z kolei błąd monofizytyzmu”²⁰.

Pojawiają się mimo to spontanicznie nowe pytania: jeżeli Bóg jest Ojcem, to jak może pozostać obojętny (niecierpiętlwy) wobec cierpienia człowieka? Czyż Pismo św. nie pokazuje czegoś wręcz przeciwnego, a mianowicie Boga miłosiernego, u którego poruszają się „wnętrznosci matczyne”? „Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrznosci; muszę mu okazać miłosierdzie” (Jr 31, 20).

Kimże jest Bóg objawiający się na Synaju: „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6)?

Jeżeli więc *Jeden z Trójcy cierpiał*²¹ — zgodnie z pięknym

¹⁹ Cyryl Aleksandryjski, *In epistolam ad Hebraeos*; PG 74, 973a.

²⁰ J. Galot, dz. cyt., s. 19. *Patrypasjanizm* — to doktryna przyjmująca cierpienie Boga. *Monofizytyzm* jest doktryną uznającą istnienie jednej tylko natury w Chrystusie.

²¹ Por. J. Chéné, art. cyt.; E. Amman, *Théopaschite (controversé)*, W: DTC, t. XV/1, Paris 1946, col. 505—512. Proklus był patriarchą Konstantynopola w latach: 434—446.

ujęciem Proklusa Konstantynopolitańskiego — czy nie można by powiedzieć, że zachodzi jakaś relacja między cierpieniem Syna a pełną współczucia miłością Ojca? A dalej, czy nie należałoby podkreślić, że każda miłość narażona jest na rany, niezdolność zaś cierpienia w miłości czyż nie oznacza jakiejś obojętności w odniesieniu do przedmiotu swej miłości?

Myśl, że w Bogu istnieje coś przedziwnie podobnego do tego, czym jest cierpienie w miłości ludzkiej, podjął i rozwinął niezwykle wnikliwie Jacques Maritain w jednym ze swych artykułów²².

Mówiąc, że Bóg jest miłosierny, św. Tomasz podkreśla, iż miłosierdzie należy bezsprzecznie przypisać Bogu: „*tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum*” — po linii skutku, a nie po linii uczucia. „W rzeczy samej bowiem — kontynuuje — określa się kogoś miłosiernym dlatego, że jest on pełen troski wobec nędzy innego, jakby to była jego własna nędza. Stara się też zapobiec tej nędzy tak, jakby to czynił wobec własnej (*sicut miseriam propriam*), co jest właśnie owocem miłosierdzia. Być dotkniętym nędzą drugiego, cierpieć z jej powodu, nie przysługuje Bogu; przysługuje Mu natomiast jak najbardziej troska o usunięcie nędzy drugiego, z tym, że pod pojęciem nędzy rozumiemy jakikolwiek brak”²³. Jeżeli jednak — zauważa Maritain — miłość jest — nie tylko zgodnie z tym, co *czyni*, ale także zgodnie z tym, czym *jest* — doskonałością Boga, a nawet samym Bogiem, czyż nie można tego samego powiedzieć o miłosierdziu? Dla islamu właśnie miłosierdzie określa Boga w Jego istotnej tajemnicy. Jest On po prostu „Miłosierny” (*al-Rahman*)²⁴.

Z drugiej strony czyż ból nie stanowi „jedynej godności” człowieka?²⁵ Pogląd taki wypowiadają Léon Bloy (w „Zbawieniu przez Żydów”) i Raissa Maritain, która pisze: „Dla istoty stworzonej zdolność cierpienia stanowi o prawdziwej doskonałości; ona jest udziałem życia i ducha, ona jest wielkością człowieka. A skoro uczą nas, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, czyż tak trudno wywieść stąd w prostocie ducha, że w owym Bycie niepojętym musi być coś, co jest odpowiednikiem naszej natury, a l e b e z g r z e s z n y m ?... „Bytowi niepojętemu” nie

²² *Réflexion sur le savoir théologique*, RT 69 (1969) 5—27; opublikowany ponownie w: J. Maritain, *Approches sans entraves*, Paris 1973, s. 293—326.

²³ *Summa Theologica*, I, q. 21, a. 3. Por. także I-II, q. 35, a. 8; II-III, q. 30, a. 1.

²⁴ Odkryto przypadkowo, że ikona „Pantokratora” w bazylice św. Mądrości (Sancta Sofia) nosi miano „Miłosiernego”.

²⁵ Wyrażenie Beaudelaire’a.

podobna przypisywać cierpienia, które w samym swym pojęciu zawiera niedoskonałość. Ale czy nie trzeba, aby w Bycie tym znalazło się — w formie, której nie zdoła nazwać żadne ludzkie słowo — to wszystko, co w cierpieniu istoty stworzonej jest tajemniczą doskonałością? Owe „niewyraźalne zarzewie Światłości”, ten jakiś chwalebny stan cierpienia, oto czemu na ziemi odpowiadają może cierpienia niewinnych, łzy dzieci, pewne, przekraczające zwykłą miarę, stany poniżenia i nędzy, których serce nie potrafi przyjąć bez zgorszenia, a które — gdy przeminie kształt tego pełnego zagadek świata — okażą się na szczytach Wiecznej Szczęśliwości. Niejasność tych myśli niech raz jeszcze znajdzie oparcie w słowach Léona Bloy: Kiedy mówi się o Bogu z miłością, wszystkie ludzkie słowa przypominają lwy, co oślepiwszy szukają źródła na pustyni”²⁶.

Ta „radość z cierpienia” w ubóstwie, w prześladowaniu, w głodzie i pragnieniu, która — daleka od tego, by niszczyć człowieka — unosi go w kierunku doskonałości Błogosławieństw przewyższających wszelkie czysto ludzkie cnoty, powinna znaleźć swój odpowiednik w Bogu, i to w jakimś nieznanym blasku i dostojności. Chodzi o „nienazwaną doskonałość” Boga — powie Maritain; podobnie jak Arystoteles, który stwierdził, iż istnieją w człowieku pewne anonimowe cnoty.

„Cierpienie” rozumiane jako doskonałość miłości, a nie jako pozbawienie lub brak bytu, ma swój „odpowiednik” w Bogu. Czy jednak można w takim ujęciu mówić o „cierpieniu”?²⁷ Czyż nie utożsamia się ono z radością w prostocie bytu Bożego?²⁸ Zasadniczo tak, albowiem jest ono istotną częścią składową szczęścia Bożego, do którego nie można niczego dodać, ani też niczego ująć. Czyż w tej Bożej pełni miłosierdzie nie zespala się jednak z odwiecznym aktem wolności, jakim Bóg zamierza dzieło swórcze

²⁶ *Wielkie przyjaźnie*, Warszawa 1962, s. 113—114.

²⁷ „Gdyby ludzie wiedzieli (będę się posługiwał pojęciami metaforycznymi, czyniąc to jednak będą się starał odwoływać do ujęć bardziej opracowanych, jakie już ukazałem), gdyby ludzie wiedzieli, że Bóg „cierpi” razem z nami i o wiele bardziej od nas na skutek zła, jakie przenika świat, zmieniliby wówczas niewątpliwie wiele i wiele dusz zostałoby wyzwolonych. Przeszłyby, być może, wówczas być obcymi i pozbawionymi dla nich sensu słowa, które mówią im, iż w tym miłosierdziu, w którym nam jest tak drogie, nawet wtedy, gdy może być określone tylko w sposób metaforyczny, „współcierpienie”, z jakim bierze On nas do swego serca, czyniąc tam „własną” naszą ludzką nędzę, posłał On swego Syna, *factus homo*, ażeby cierpiał i umarł za nas” — stwierdza J. Maritain, *Approches sans entraves*, s. 315—316.

²⁸ Kontemplacja wiecznej radości Boga jest powodem radości Karola de Foucauld bardziej, aniżeli pragnienie Bożego „współcierpienia”. Modlił się on faktycznie słowami: „Bóg jest szczęśliwy, niczego mi nie brakuje”.

i całą ekonomię zbawczą? Wkraczamy tutaj w tajemnicę wolności Boga, który mógł coś uczynić lub niczego nie czynić poza sobą, dać się lub nie oddać się stworzeniu, które powstało na Jego obraz i podobieństwo, i którego mimo wszystko zawsze pragnął.

Tę właśnie wolę Bożą Maritain nazywa „współcierpieniem”, a Orygenes „cierpieniem miłości”: Zbawiciel „zstąpił na ziemię litując się nad rodzajem ludzkim, znosił też nasze cierpienia zanim cierpiał na Krzyżu, i zanim raczył przyjąć nasze ciało. Gdyby bowiem nie cierpiał, nie przyszedłby dzielić z nami życia ludzkiego. Najpierw cierpiał, a następnie przyszedł i żył z nami.

Jakież jest to cierpienie, którym cierpiał za nas? To miłość jest cierpieniem.

Sam przecież Ojciec i Bóg wszystkiego, wielce cierpliwy, miłosierny i litujący się, czyż nie cierpi w jakiś sposób? Czy nie uświadamiasz sobie, że gdy zajmuje się sprawami ludzkimi, doświadcza także na sobie cierpienia ludzkiego? „Pan niósł cię, jak niesie ojciec swego syna, całą drogę, którą szliście” (Pwt 1, 31). Niesie zatem nas Bóg na naszej drodze tak, jak Syn Boży dźwiga nasze cierpienia. Sam Ojciec nie jest niecierpiętlivy. Jeśli się Go prosi, lituje się i współcierpi. Cierpi z miłości”²⁹.

Orygenes kładzie nacisk na „cierpienie z miłości”, by ukazać w ten sposób, że Bóg nie jest obojętny na człowieka. Jednak „cierpienie” lub „współcierpienie” Boga winno być rozumiane w sensie „metaforycznym”, na równi z Jego „niecierpiętlivością”. Jedyną możliwość zbliżenia się do tych prawd stanowi droga negacji: niecierpiętlivość Boża nie jest ani cierpieniem, ani obojętnością, a „cierpienie miłości” nie jest czymś, co dotyka lub narusza Boga. Poruszenia radości i smutku nie odnoszą się do Boga jako rzeczywistości stworzone. Miłość Boga nie jest podobna do miłości stworzonej. Różni się od niej, albowiem jest nieskończona. W Bogu jednoczą się przeciwieństwa: jest On równocześnie niecierpiętlivy i współczujący, sprawiedliwy i miłosierny. Miłość jest w Bogu samym Bogiem: „Jeżeli Bóg jest niecierpiętlivy, nie oznacza to, że jest pozbawiony współczucia, albowiem nic nie jest bardziej Mu właściwe, jak litować się i przebaczać. Jest więc rzeczą konieczną, by miłosiernymi byli ci, którzy zespolili się z Bogiem miłosierdzia, także wtedy, gdy znajdują się poza wszelką nędzą: wyzwoleni z cierpienia doświadcniają oni współczucia”³⁰.

²⁹ Orygenes, *Homilie na Ezechiela*, 6, 6.

³⁰ Św. Bernard, *Pieśń nad pieśniami*. Mowa XXVI, c. V.

4. Przebicie Serca

To „współcierpienie” Boga, o jakim możemy myśleć tylko w sposób analogiczny w odniesieniu do Boga, stało się faktycznie udziałem Chrystusa. W Nim Bóg został zraniony w serce przez ludzi. W Nim ukazują się wnętrzności miłosierdzia Bożego dla ludzi. W Nim cierpienie ludzi przemieniło się w cierpienie Boga.

Ponieważ cierpienie Chrystusa jest cierpieniem Boga, stanowi ono w pierwszym rzędzie przejaw miłości Boga do ludzi. Miłości Boga, który tak bardzo „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Miłości Jezusa, który „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Miłości Trójcy św.: „miłości Ojca, który krzyżuje, miłości Syna, który zostaje ukrzyżowany, miłości Ducha, który triumfuje mocą Krzyża”³¹.

Cierpienie Chrystusa jest „cierpieniem miłości”, albowiem zostało ono dobrowolnie wybrane, zanim stało się Jego udziałem. Jest cierpieniem wolności miłości Boga do człowieka, przyjętym dobrowolnie przez Boga, który stał się człowiekiem. Chodzi o wolność Boga, „który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 8, 32). Skazał własnego Syna na ofiarę, podobnie jak Abraham, a ofiara Izaaka stanowiła zapowiedź ofiary Jezusa, tego „duchowego Izaaka”, na Krzyżu³².

Wolność Jezusa, który jako Słowo zechciał przyjąć cierpienie, które znosił jako człowiek, godząc się na nie w posłuszeństwie wobec Ojca — w Ogrójcu. Dwa wielkie momenty Męki Chrystusowej — to początek Jego agonii oraz moment całkowitego ogołocenia na Krzyżu, kiedy to oddał swego Ducha Ojcu i kiedy urzeczywistniło się w pełni jego synowskie odniesienie do Ojca. *Fiat* agonii, kiedy dwie wole, ludzka i boska, zespoliły się w Chrystusie³³: „Abba, Ojcze, dla ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode mnie. Lecz nie to, co ja chcę, ale to, co Ty” (Mk 14, 36). Wypełnienie zaś daru Chrystusowego dokonuje się w ogołoceniu Krzyża: Ojciec wydaje Syna w ręce Jego nieprzyjaciół, Chrystus zaś wypowiada słowa człowieka sprawiedliwego, będą-

³¹ Mowa Filareta, metropolity Moskiewskiego (1783—1867) na Wielki Piątek roku 1816.

³² Il Deaut, *La Nuit Pascal. Essai sur la signification de la p que juive   partir du Tarqum d’Exode XII*, Roma 1963. Autor ten ukazał bardzo wyraźnie związek zachodzący między interpretacj  Rdz 22 a stwierdzeniem św. Pawła w Liście do Rzymian.

³³ Scena agonii Chrystusowej znajduje się w samym centrum nauki Maksyma Wyznawcy na temat dwóch wól w Chrystusie (przeciwko monoteletom), jak to ukazał F. M. L thel, *Théologie de l’agonie du Christ*, Paris 1979. Por. także św. Tomasz, *Summa Theologiae*, III, q. 1.

cego w wielkim ucisku: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku. Boże mój, wołam przez dzień, a nie odpowiadasz, wołam i nocą, a nie znajduję pokoju” (Ps 22, 2-3).

Na to opuszczenie ze strony Ojca Jezus odpowiada oddaniem się w ręce Ojca w chwili swojej śmierci: „Ojczy, w twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Wszystko się wypełniło.

Męka Chrystusa nie jest zatem cierpieniem Boga w tym sensie, że zostałaby ona faktycznie, lub zbiegiem okoliczności, wprowadzona w samą wieczność i że cierpienie wkroczyłoby tym samym w niecierpiętność rozumianą jako niepodleganie cierpieniu; wprost przeciwnie, stanowi ona uwieńczenie odwiecznego planu³⁴ Boga czyli woli Ojca co do ofiary Syna.

Krzyż Chrystusa stanowi zatem teofanię odwiecznego planu miłości Boga do człowieka, będąc zarazem urzeczywistnieniem tej miłości w Chrystusie i poprzez Niego. Św. Katarzyna Sieneńska twierdzi, że „właśnie miłość przybiła Chrystusa do Krzyża, a nie gwoździe”. A ponieważ miłość jest największym źródłem cierpienia, w cierpieniach Chrystusa obecna jest już Jego chwała. Dlatego też męka i uwielbienie Chrystusa są czymś jednym i tym samym.

Można mówić o stopniowym uwielbieniu Chrystusa: w przemienieniu, w zapowiedzi męki, która staje się pierwszym blaskiem Jego chwały i która doprowadzi aż do podwyższenia na Krzyżu, będącego prawdziwym rozbłyskiem chwały. Tajemnica agonii Jezusa nie może być oddzielona od tajemnicy Jego przemienienia. Tabor i Getsemani wzajemnie się przenikają. Albowiem cierpienia, w jego najbardziej bezwzględny ogołoceniu, nie da się odzielić od chwały nie tylko dlatego, że jego owocem jest właśnie chwała, ale także dlatego, iż ono samo jest przejmującym skutkiem chwały w nim obecnej. Istnieje chwała cierpienia, podobnie jak cierpienie chwały: ten Boży ciężar, który łamie wszelkie ograniczenia ludzkie, przygotowując człowieka na oglądanie chwały Boga³⁵.

Skoro jednak nie istnieje nic wspólnego między chwałą Boga a nędzą ludzką, między niewinnością a niegodziwością, cierpienie Chrystusa przybiera na sile dzięki samej jego czystości. W Nim

³⁴ Por. Ef 1, 11.

³⁵ W męce Chrystusa, stanowiącej znak i sakrament miłości, całe ludzkie cierpienie zostaje przemienione i otrzymuje sens eucharystyczny. Doświadczenie nas uczy, że — niestety — cierpienie oddziela, a tymczasem w Chrystusie staje się ono właśnie miejscem powszechnej wspólnoty i zjednoczenia wszystkich członków ludzkości. Samotność przemienia się w zjednoczenie i wspólnotę (*communio*).

śmierć zostaje pochłonięta przez chwałę. Jest to swoisty chrzest ognia, jakim chce On być ochrzczonym, ogniem zaś, który rzuca On na ziemię, jest sam Duch Święty.

Cierpienie Chrystusa jest nieskończone, jak nieskończona jest Jego miłość. Skupia On w sobie wszelkie cierpienia świata, poczynając od Abla i Hioba, od Hiroszimy i masakry jakichkolwiek świętych niewiniątek, aż po koniec świata. Pascal mówi, że „Chrystus pozostaje w stanie agonii aż do końca świata”. Tym jednak, czego jansenizm nie widział, jest chwała towarzysząca agonii — majestat Chrystusów bizantyńskich i uśmiech pojawiający się na twarzy krucyfiksów rzymskich.

5. „Pokazał im ręce i bok” (J 20, 20)

Zmartwychwstałe ciało Chrystusa, promieniujące Boską energią, nosi na sobie znamiona męki: rany na rękach, ślad przebiccia boku. Znamiona te są znakiem rozpoznawczym, wskazującym na tożsamość — jest to ten sam Jezus, który został ukrzyżowany i zmartwychwstał³⁶, a równocześnie znakiem zwycięstwa — Baranek z Apokalipsy jest „Barankiem jakby zabitym” (Ap 5, 6. 12). Chrystus zmartwychwstały już nie cierpi, nosi jednak na sobie znamiona swoich cierpień, albowiem Jego rany są ranami miłości, *ranami chwały*³⁷. Stanowią wyciśnięte na Jego ciele ślady drogi miłości prowadzącej przez cierpienie.

Nie będzie już cierpienia wśród radości Jeruzalem niebieskiego, kiedy to „każdą łzę otrze Bóg z ich oczu” (Ap 7, 17): chęć przypisania Bogu cierpienia oznaczałaby nieuznanie Jego chwały. Czym bowiem byłoby „współcierpienie”, które nie dawałoby radości? Będzie to jednak, jak mówiła Raissa Maritain, „chwała cierpienia”, w której znajdzie dla siebie miejsce w wieczności miłości — jedynej, która się nie kończy — to, co w cierpieniu zespoli się z miłością i — dzięki tej ostatniej — samo przeobrazi się w miłość.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³⁶ Por. mowę Piotra w Dziejach Apostolskich: „...tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2, 36).

³⁷ Wszystkie nasze rany, jeśli zostaną przebite strzałą miłości, stają się ranami miłości — jak mówi św. Jan od Krzyża: „Tę właściwość ma również ów żar miłości i dusza, której dotyka czy ona miała już w sobie inne rany nędzy i grzechów, czy też była zdrowa, natychmiast zostaje zraniona miłością, a rany, które były z innych przyczyn, stają się ranami miłości”. *Zywy płomień miłości*, Kraków 1939, s. 69 (strofa 2, 7). Rany te z kolei stają się ranami chwały.