

CIERPIEĆ, ABY ŻYĆ

Refleksje nad zbawczym sensem cierpienia

Dążenie do odkrycia sensu cierpienia może się wydawać czymś bezprzedmiotowym w świecie bardzo zróżnicowanych środków medycznych, względnie jakąś leżanką psychiatryczną, pozwalającą mniemać, iż cierpienie człowieka znajduje się pod ścisłą kontrolą i że jest w sytuacji zaniku. A przecież to czyste złudzenie! Wystarczy bowiem chwila refleksji i uwagi, aby stwierdzić, iż pomimo tych różnych strategii i sofizmatów mających ukryć czy też wyrugować cierpienie, ono wciąż jest obecne pod samą skórą człowieka — także współczesnego. Istnieje ponadto w wymiarach przekraczających pod pewnym względem nawet szaleństwo obozów koncentracyjnych z okresu dyktatury nazistowskiej¹. Pomyślmy choćby o dzieciach rumuńskich, którym wszczepiono AIDS, posługując się świadomie zakażonymi strzykawkami².

Jeżeli więc cierpienie istnieje, to jest rzeczą słuszną pytać się o jego sens. Jeśli jednak, jak sądzi wielu, cierpienie nie ma sensu, to czy zamiar nasz nie wywoła wrażenia, że chodzi tu jedynie o kamuflaż zmierzający do zakrycia jego absurdalności? Nie! Albowiem wiara w Jezusa Chrystusa mówi, że cierpienie ma naprawdę sens. I ten właśnie jego sens mamy zamiar ukazać.

Jak zamierzamy postępować? Dopiero co zaznaczyliśmy, że w wierze cierpienie ludzkie nabiera sensu poprzez więź z Ukrzyżowanym. Jaka jednak jest ta więź? Zewnętrzna, moralna, podobna do wzorowego małżeństwa, czy też czysto wewnętrzna, ontologiczna, podobna do plonu i zasiewu? To właśnie postaramy się najpierw określić. Następnie postawimy dalsze pytania: jak człowiek powinien cierpieć, aby mógł zsynchronizować się w pełni z więzią zespalającą go z Ukrzyżowanym? Czy wystarczy do tego cierpienie fizyczne, moralne, czy też powinien przyswoić sobie specyficzną postawę opuszczenia? Odpowiedź na te pytania pozwoli nam otworzyć wielką bramę wiodącą do sensu cier-

¹ Por. V. Pozner, *Descente aux enfers. Récits de déportés et de S.S. d'Auschwitz*, Paris 1980, ss. 283.

² Dziennik rzymski *La Repubblica* w swym dodatku tygodniowym: *Venerdì* 107 (1990) 56—66 (z dn. 23.02.90) opublikował wstrząsający reportaż na ten temat.

pienia, które ukaże się jako siła i moc o niewyobrażalnych wprost granicach.

Stwierdzono słusznie, że wielcy „cierpiący” nie mówią o swym stanie. Przejawiają spokój, umiar, wielką rezerwę w mówieniu o sobie³. Wobec tego muru milczenia, najjaśniejsze stwierdzenia jawią się jako pozbawione swego właściwego kontekstu. Czy byłoby to typowe dla tajemnicy *tremendum*? Być może! Niezależnie od tego, nasze refleksje nie mogą być pozbawione należnego szacunku. Z największą czcią dla cierpiących chcielibyśmy ukazać coś z *fascinatum* należącego także do tej tajemnicy.

I. UKRZYŻOWANY ABSOLUTNYM OŚRODKIEM CIERPIENIA

Odkąd Bóg Ojciec postanowił na mocy tej *Agapè*, jaka jest Jego naturą (por. 1 J 4, 6. 16), wysłać swego Syna na świat (por. J 3, 16), aby doprowadzić w ten sposób człowieka do uczestnictwa w swoim życiu, cierpienie i śmierć, która je wieńczy, nie odnoszą się już tylko i wyłącznie do grzechu pierwszego Adama. Ich punkt odniesienia znajduje się znacznie wyżej i jest bardziej oryginalny: jest to Ukrzyżowany, Syn, który „stał się grzechem” dla nas (2 Kor 5, 21; por. Rz 8, 3; itd.).

Wyrażenie „odkąd” ma charakter czasowy, co pozwalałoby mniemać, iż był czas, w którym tak nie było. A przecież było tak zawsze. Albowiem wysłanie Syna w świat grzechu ma swe źródło w *Agapè*, która nie jest w Bogu emocją, wzruszeniem lub uczuciową reakcją, jak przemija, ale jest samym Jego Bytem, tym samym wczoraj, dzisiaj i jutro (por. Hbr 13, 8). Pierwszy List Piotra potwierdza takie widzenie tych spraw, natchnione słowami Jana, który mówi o „Baranku niepokalanym i bez zmazy”, przewidzianym „przez stworzeniem świata” (1 P 1, 19-20). Przewidując od wieków upadek człowieka, Bóg nie zrezygnował z powołania go do istnienia, albowiem od wieków wyposażył go w inny początek: przewyciężenie grzechu, zniszczenie zerwa-

³ Taką rezerwę dostrzegamy np. u Edyty Stein, świadomej w pełni losu, jaki ją czekał po aresztowaniu w karmelu w Echt. Naoczny świadek (pani Bromberg) mówi: „Spośród innych zakonnic wyróżniało ją milczenie. Odnosiłam wrażenie, że była smutna do głębi duszy, ale nie zastraszona. Nie umiem tego wyrazić, ale ciężar jej bólu wydawał się ogromny, miazdzący do tego stopnia, że nawet gdy się uśmiechała, ten uśmiech wypływał z takiej głębi cierpienia, iż powodował ból. Mało co mówiła...” *Edit Stein 1891—1942, Paris 1954, 207.*

nia, odnowienie Przymierza, odzyskanie Życia, krótko mówiąc: „stojącego Baranka jakby zabitego” (Ap 5, 6).

Sytuując początek świata na tej wysokości, albo raczej na tym stopniu głębi, wszelkie cierpienie, jakie można by przypisać (mniej lub bardziej) grzechowi, staje się wyrazem cierpienia Syna. Odnajdujemy tym samym sens wypowiedzi Jezusa: „Zaprawdę powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Albowiem mimo dążeń do pomniejszenia „cierpienia”, a nawet do ich anulowania, względnie zredukowania tych „najmniejszych” do samych tylko chrześcijan, egzegeci, jak np. A. Feuillet, wykazali, że chodzi tu o wszystkich ludzi, którzy w taki lub inny sposób znajdują się w stanie ucisku⁴. Pozwala nam to także zrozumieć bezgraniczne braterstwo wielkich przedstawicieli miłości w dziejach Kościoła przeszłego i obecnego.

Po tym, co powiedzieliśmy, powinniśmy sprecyzować naszą tezę. Każdy człowiek, niezależnie od tego, czy sobie to uświadamia czy nie, ma w swym cierpieniu do czynienia z Ukrzyżowanym, sytuuje się w tajemniczej więzi z Nim, aby Go na swój sposób objawiać lub przedstawiać. Stwierdzenie to jest niezmiernie ważne. Zawiera ono bowiem w sobie myśl, że odniesienie każdego cierpienia ludzkiego do Ukrzyżowanego dotyka, dosięga i modyfikuje same podwaliny konkretnej sytuacji człowieka. To odniesienie angażuje tak dogłębnie byt ludzki, że człowiek nie jest w stanie zniweczyć go nawet najcięższym grzechem; może mu, co najwyżej, złorzeczyć. Stąd można by sądzić, iż jedną z kar wiecznych, poza sferą Boga, będzie uświadomienie sobie w pełni tego, iż żyło się na ziemi wbrew sobie; a czy kara taka nie będzie kontynuacją cierpienia dotychczasowych, zmarnowanych całkowicie, ko znoszonych na próżno?

W tym punkcie naszej refleksji musimy uczynić krok naprzód. Wiąż, o której była mowa, zachodząca między cierpieniem każdego człowieka a Synem Bożym ukrzyżowanym, z racji wybrania Go i posłania jeszcze „przed założeniem świata”, pogłębia się znacznie dla człowieka ochrzczonego. Świadczenie św. Pawła jest w tej kwestii niezwykle ważne i znaczące: chrzest przyjęty w wie-

⁴ Por. A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu* (XXIV-XXV), RB 56 (1949) 340—364; 57 (1950) 62—91, 180—211; tenże, *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières*, NRT 102 (1980) 179—196; V. K. Agbanou, *Le discours eschatologique de Matthieu 24—25: tradition et rédaction*, Paris 1983, 171 nn; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testament* (HThKNT/Suppl. II), Freiburg-Basel-Wien 1988, t. II, s. 129 nn.

rze „zanurza w Chrystusa Jezusa... w Jego śmierć” (Rz 6, 3); „przyjmując więc chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani” (w. 4) i „z Nim złączeni w jedno” — „przez śmierć, podobną do Jego śmierci” (w. 5); z Nim też zostaliśmy ukrzyżowani (por. w. 6; Ga 2, 19; Kol 3, 3, itd.). Mamy tu do czynienia z mistyką Pawłową, której nie należy rozważać tylko „w jej aspekcie subiektywnym, rozwiniętej w pełni wiary”, ale także i to przede wszystkim „w jej aspekcie ontologicznym” — jak twierdzi A. Feuillet, a zdanie to podziela w pełni H. Schlier⁵. Oznacza zaś to, iż w samej głębi bytu chrześcijanina obecny jest Ukrzyżowany z Golgoty, i to osobiście, co sprawia, iż cierpienia wierzącego mierzone są miarą cierpień Syna konającego u wrót Jerozolimy.

Ze względu na to, co nazwaliśmy wyżej „tajemniczą więzią” cierpień każdego człowieka z cierpieniem Ukrzyżowanego, wybranego „przed założeniem świata”, więź, jaką wierzący, który cierpi, utrzymuje z Synem ofiarowanym w naszej historii, ale żyjącym nadal w stanie swej immolacji⁶, jest jeszcze silniejsza, głębsza. O ile bowiem ta pierwsza ma charakter przyciągania (por. J 12, 32; 3, 14; 19, 37; Lb 21, 8; Za 12, 10), to druga — komunii. Zauważmy jednak, że to „więcej” nie sprowadza tego, co „mniej”, do zera. Raczej zakorzenia się w tym pierwszym, jak owoc korzystający z drzewa, które go nosi. Jak zatem? Aby zjednoczyć się osobiście z człowiekiem wierzącym, trzeba było, by Ukrzyżowany go przygotował w jakiejś mierze na to spotkanie. Dokładniej: trzeba było, aby ponad pierwotnym upadkiem świata, stanowiącym źródło cierpień i śmierci⁷, skierował go On do siebie

⁵ A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les Epîtres pauliniennes*, RB 66 (1959) 488; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThKNT, VI), Freiburg-Basel-Wien 1979², 190 nn.

⁶ F. X. Durrwell był jednym z tych współczesnych teologów Odkupienia, który najlepiej i najbardziej zgłębił trwałość historycznej ofiary Syna w Jego zmartwychwstaniu, co my tutaj — oczywiście — zakładamy. Zob. w tej kwestii nasze studium: *Le coeur qui ouvert. Un trait essentiel du Christ pascal selon F.-X. Durrwell*, w: W. Baier (i inni), *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, St. Ottilien 1987, t. I, 555—574. Por. też B. Hidber, *Die Frage nach dem Bösen und die „Antwort“ des Kreuzes*, StMor 26 (1988) 250 n.

⁷ Zauważmy mimochodem, że niektórzy teologowie współcześni nie podtrzymują już tego twierdzenia: „Die traditionelle Auskunft, der Tod sei als Folge menschlicher Schuld in die Welt gekommen, stimmt aus verschiedenen Gründen nicht. Sie ist nicht die eindeutige Aussage der Schrift...”. H. Vorgrimler, *Der Tod als Thema der neueren Theologie*, w: J. Pfammatter — E. Christen (red.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zürich 1990, 13. Ale nie jest tu miejsce odpowiednie do szerszego analizowania tej kwestii.

poprzez bezwzględny Początek, *Agapè* przeobfitą i bezgraniczną, albowiem jest nią sam Bóg⁸.

Chcąc osiągnąć cel, do którego zmierzamy, nie wystarczy jednak ukazać, jak Ukrzyżowany buduje cierpienie; trzeba jeszcze ustalić drogę odwrotną, jak „cierpiący” ma się dostosować, zestroić i zespolić ze swym Centrum. A jak ma to uczynić? Odpowiedź na to pytanie zaprowadzi nas w dół — do Boga, który zstąpił i jest obecny w Ukrzyżowanym, a tym samym do racji bytu bezgranicznej mocy cierpienia.

II. CIERPIENIE ZESPALAJĄCE SIĘ Z CENTRUM

Pójdziemy pewnymi etapami. Powiedzieliśmy już o tych, co cierpią fizycznie lub moralnie. Sam fakt ich istnienia, mówiliśmy, sprawia, że są oni jakby włączeni, wpisani w dynamizm przyciągania Tego, który poddał się najbardziej „krzyżowej”⁹ męce Krzyża. Aby osiągnąć cel naszej refleksji, trzeba teraz uzupełnić te myśli. „Cierpiący tego rodzaju, którzy nie znają Ukrzyżowanego, nie są w stanie trwać w tym ruchu, który ich wciąga, a tym samym także wejść w komunię z Ukrzyżowanym, chyba że — i to jest ten podstawowy warunek — przylgną do tajemnicy, jaka ich obejmuje, i nie wykluczą się z niej przez rewoltę. Perykopa Łukaszcza o „dobrym łotrze” jest pod tym względem bardzo wymowna. Dwaj złoczyńcy cierpią razem z Jezusem strasz-

⁸ Zauważmy, iż nie ma dwóch Ukrzyżowanych, z których jeden został wybrany „przed założeniem świata”, a drugi umarł w naszej historii. Jest to jeden i ten sam, albowiem od Ukrzyżowanego *Eschatos* czyli tego, który istnieje w Bogu „po” w następstwie swego zmartwychwstania, przechodzi się do Ukrzyżowanego *Protos* a więc tego, który istniał zawsze (uprzednio) w pełnej miłości myśli Ojca. To koło hermeneutyczne, typowe dla całości kształtu refleksji chrystologicznej Nowego Testamentu (a widocznej zwłaszcza w 1 P), nie zostaje w niczym podważone naszym spojrzeniem teologicznym (wychodzącym od Boga, który jest *Agapè*); ono raczej je zakłada. Zachowując zaś tę jedność, trzeba podkreślić odmienny realizm soteriologiczny, odpowiadający tym dwóm sposobom egzystencji Ukrzyżowanego. O ile bowiem Baranek „wybrany” dosięga człowieka jako człowieka, to Baranek zmartwychwstały po swym ofiarowaniu się Ojcu w dziejach ludzkości sięga tylko wierzącego. A ponadto: o ile ten pierwszy oddziałuje na każdego człowieka na sposób przyciągania, to drugi działa na wierzącego na sposób komunii osób.

⁹ Jest to wyrażenie Cycerona (*In Verrem II, 2, 169*). Na temat nie dających się opisać cierpień fizycznych, jakie towarzyszyły tej gwałtownej śmierci, zob. M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes von Kreuz“*, w: J. Friedrich (i inni), *Rechtfertigung. Festschrift E. Käsemann*, Tübingen 1976, 125—184; J. Gnlika, *Jesus von Nasareth. Botschaft und Geschichte* (HThKNT) Suppl. III), Freiburg-Basel-Wien 1990, 308 nn.

ne męki ukrzyżowania. Jeden się buntuje. Drugi powierza się Jezusowi, w którym odczuwa, dotknięty do żywego Jego niewinnością, Centrum wszystkich cierpień. Jego postawa oddania zyskuje mu obietnicę udziału „już dzisiaj” w „Raju” zmartwychwstałego Ukrzyżowanego (por. Łk 23, 39-43)¹⁰.

Podobną postawę można spotkać u małych dzieci nieochrzczonych, które stały się ofiarami przypadku natury lub przewrotności ludzkiej. Ich niewinność zdradza wyraźnie rysy „Sługi”, który nie otworzył swych ust przed złorzeczącymi (por. Iz 53, 7; Mt 26, 60); wpisują się one, by tak powiedzieć, automatycznie w przyciąganie Ukrzyżowanego. Śmierć staje się dla nich z pewnością wejściem w komunie z Nim poprzez ich „tak” dla Boga, które Kościół — ze względu na ich przyrodzoną niezdolność — bierze za nich na siebie w sposób zastępczy¹¹.

W tych dwóch skrajnych przypadkach mamy do czynienia z zawiązywaniem więzi „cierpiących” z Ukrzyżowanym na mocy postawy oddania się Bogu, które to oddanie wiara, jako taka, zidentyfikuje — jak to jeszcze ukażemy — i utożsamia z synowskim oddaniem się Ukrzyżowanego, podzielanym przez ludzi wierzących.

W przytoczonych wyżej tekstach Pawłowych ukazaliśmy inny typ cierpienia. Apostoł mówi tam bowiem o wierzących jako o „umarłych dla grzechu” (Rz 6, 11). Ta zaś „śmierć”, która ich identyfikuje i wyróżnia, jest organicznym następstwem ich zjednoczenia z Ukrzyżowanym przez chrzest. Z tego zatem Centrum wypływa to, że chrześcijanin staje się umarły dla grzechu.

Jednak ta „śmierć” nie jest czymś wyłącznie statycznym, co określa byt i tożsamość osoby wierzącej, ale jest także mocą kierującą do Centrum i przenikającą całą egzystencję chrześcijanina do tego stopnia, że niszczy to wszystko, co nie idzie w pełni po linii tej właśnie śmierci fundamentalnej. A moc ta jest tak istotna, że stanowi nawet warunek trwania w jedności z Ukrzyżowanym. Nie poddać się jej lub ją porzucić, to skazać siebie na inną śmierć: na definitywne odłączenie się od Ukrzyżowanego. Teksty Pawłowe, idące po tej linii, są liczne. Przytoczymy tu tylko niektóre: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje wraz z jego namiętnościami i pożądaniami” (Ga 5, 24)¹²; „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte

¹⁰ Dokładniej kwestię „Raju” i „już dzisiaj” omawia E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982, 240.

¹¹ Nie jest rzeczą bezcelową włączyć w tok naszej refleksji także tę kategorię „cierpiących”, albowiem według nowszych statystyk co roku zabija się ponad 33 miliony dzieci poczętych, licząc w skali światowej.

¹² O ile H. Schlier (*Der Brief an die Galater*, Göttingen 1971) dostrzega

z Chrystusem w Bogu... Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w waszych członkach..." (Kol 3, 3. 5); „Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy ducha uśmiercać będziecie popędy ciała — będziecie żyli" (Rz 8, 13).

Ten ostatni tekst z Listu do Rzymian zmusza nas do kontynuowania refleksji; akcentuje bowiem samą głębię życia w „umartwieniu" (zadawaniu śmierci sobie), które czerpie swój początek z Ukrzyżowanego, a polega na opieraniu się pragnieniom „cielesnym", wrogim Bogu. O co tu właściwie chodzi? W gruncie rzeczy życia takiego nie da się wytłumaczyć inaczej, jak siłą przeciwną: otwarcia się na Boga, posłuszeństwa, postawy synowskiej. To właśnie sugeruje św. Paweł, gdy zespala „śmierć" człowieka ochrzczonego z dziełem Ducha, którego przedstawia w tym samym rozdziale VIII jako Ducha Syna zmartwychwstałego, który czyni wierzących uczestnikami — poprzez adopcję — dziecięstwa Bożego i wzbudza w nich wołanie: „Abba! Ojcze!" (8, 15) — dokładnie takie, jak Syna w Ogrójcu, gdy zmagał się aż do końca z grzechem świata (por. Mk 14, 36).

Cierpienie określone jako „umartwienie" albo śmierć „cielesna" (dla ciała), które jest zarazem przypiływem wywodzącym się z zespolenia osoby wierzącej z Ukrzyżowanym oraz bezwzględny warunkiem trwałości tego zjednoczenia, podwaja się więc w dynamice огоłocenia dla Boga, które jest — ściśle mówiąc — synowską tożsamością człowieka wierzącego, obdarzonego Duchem Syna ukrzyżowanego. Dynamika ta pobudza oraz stymuluje cierpienie. W tym kontekście można by też wspomnieć o tym, iż ta sama dwoistość występuje wyraźnie w życiu misjonarskim św. Pawła. Apostoł nosi na swoim ciele „blizny, znamię przynależności do Jezusa" (Ga 6, 17; 2 Kor 4, 8-10; 6, 4-5), albowiem jest sługą pojednania Boga i człowieka (por. 2 Kor 5, 18nn), sługą usynowienia (por. Ga 4, 1 nn; 1 Kor 1, 9). Teologia męczeństwa ma te same cechy (por. Dz 8, 4 n; Ap 6, 9 n; itd.)¹³.

w „ukrzyżowali" (*estaurosan*) aluzję do samego tylko chrztu, to Mussner w ślad za Bonnardem poszerza perspektywę. Uważa mianowicie, że chrześcijanie ukrzyżowali „ciało swoje", gdy oddali — dzięki wierze naznaczonej pieczęcią chrztu — swój los w ręce Jezusa, gdy się wyrzekli wszelkich zabezpieczeń ofiarowywanych im przez Prawo i przyjęli dla swego życia sąd śmierci, jawiący się w krzyżu Chrystusa. Por. F. Mussner, *Der Galatenbrief* (HThKNT, IX), Freiburg-Basel-Wien 1981⁴, 390 n.

¹³ Św. Ireneusz z Lionu np. ujmuje także całą swą teologię męczeństwa w ramach tego napięcia. Por. R. Tremblay, *Le martyre selon saint Irénée de Lyon*, StMor 16 (1978) 167—189; tenże, *Irénée de Lyon*, „*L'empreinte des doigts de Dieu*", Roma 1979, 89—113.

Na mocy tajemniczego postanowienia swej miłości, Ukrzyżowany daje niektórym spośród swych uczniów możliwość „picia z kielicha” aż do końca, doświadczenia w jakiejś mierze własnego „opuszczenia” na Krzyżu (Mk 15, 34)¹⁴, tego zerwania z Ojcem, jakie było wynikiem Jego solidarności z grzechem świata, a które H. U. von Balthasar nie waha się nazwać „drugą śmiercią opuszczenia Boga”¹⁵. Możemy dostrzec coś z tego „opuszczenia” w do głębnym smutku i bólu, jaki nappełniał — zgodnie z świadectwem naocznego świadka — twarz Edyty Stein przed jej wywiezieniem do obozu w Oświęcimiu¹⁶. Nie jest też wykluczone, że do tego „opuszczenia” nawiązują „wszystkie noce, wszystkie огоłocenia wszystkie niemoce” znanej modlitwy do Trójcy Świętej Elżbiety od Trójcy¹⁷. W każdym bądź razie doświadczenia Teresy z Lisieux na łożu śmierci nie są dalekie od przeżycia „pełnej nocy krzyża, aż do miejsca, w którym Syn opuszczony przez Ojca znajduje się twarzą w twarz z absolutnym opuszczeniem grzeszników”¹⁸. Przyznaje to także H. U. von Balthasar, chociaż uważa, że w całym swym życiu Teresa „nie znalazła ciemnej nocy”¹⁹. Píše on: „Trudno jest powiedzieć, czy w ostatnich dniach i tygodniach była ona w stanie uczynić coś więcej i gdzie powinno się umieścić, na drodze tajemnic męki, straszną agonię, jaką musiała przecierpieć. Otrzymała jednak do wypicia kielich, jakiego tak gorąco pragnęła”²⁰. I faktycznie, ostatnie słowa Teresy są zdumiewające pod tym względem: „Jest to czysta agonía — bez żadnej domieszki pociechy”²¹. „O, Matko, zapewniam cię, że kielich jest pełen po brzegi!... Nie, nigdy nie sądziłam, że można tak bardzo cierpieć...”²². „A jeśli to tylko agonía, to czym jest śmierć?” Obawiając się zaś tego, że traci świadomość (rozum)²³,

¹⁴ Obszernym komentarzem do Mk 15, 34 jest: L. Caza, „*Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?*”, Montréal-Paris 1989, 546 nn. W pracy tej jednak brakuje refleksji nad niektórymi istotnymi aspektami tajemnicy „огоłocenia”.

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, w: *Mysterium Salutis*. t. III/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 186. W tej kwestii zob. także nasz spór z F.-X. Durrwellem w: *StMor* 26 (1988) 231—242; 27 (1989) 781—796.

¹⁶ Por. wyżej przyp. 3.

¹⁷ Por. Elisabeth de la Trinité, *Pensées I*, Paris 1984, 101.

¹⁸ H. U. von Balthasar, *Thérèse von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Leipzig 1958, 326.

¹⁹ Tamże, 324.

²⁰ Tamże, 326.

²¹ Wszystkie cytaty pochodzą z: S. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Histoire d'une âme. Manuscrits autobiographiques*, Paris 1990, 309—312.

²² Dodatek z wyd. z r. 1897, s. 253.

²³ Por. *Novissima Verba. Derniers entretiens de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux 1926, 144.

Teresa wyraża nawet zdziwienie, czy nie dzieje się tak z ateistami, którzy sami zadają sobie śmierć²⁴. Lęk, obawa, ale i zaufanie: „Dobry Bóg mnie nie opuści, na pewno... On mnie nigdy nie opuścił. Tak, Boże, to wszystko, czego pragniesz...” I wreszcie: „Czy to nie agonia?... Czy nie umieram?... Nie chciałabym jednak krócej cierpieć”. A spoglądając na krucyfiks: „Oh!... kocham Go... Mój Boże... kocham Ciebie!” Były to jej ostatnie słowa.

Agonia i śmierć bez pociechy, które są bliskie temu²⁵, co przeżył Opuszczony na Kalwarii, a które są przepełnione otwarciem się na Boga, sięgającym całkowitego oddania. Uwagi wyżej poczynione mają tu pełne zastosowanie.

Rozpatrywaliśmy różne rodzaje cierpienia: cierpienia fizyczne i moralne tych, którzy nie znają jeszcze Ukrzyżowanego; cierpienia osób wierzących, które na mocy swego wszczęcia przez chrzest w Ukrzyżowanego winny przeżywać i realizować swą własną, tak istotną śmierć dla grzechu; cierpienia tych uprzywilejowanych wierzących, którzy doświadczają „cielesnej nocy” Golgoty. W głębi tych wszystkich rodzajów cierpienia, które w ostatecznej analizie jawią się jedynie jako różne postaci integralnego cierpienia „Męża boleści”, odkryliśmy tę samą postawę: zaufanie Bogu, „tak” wypowiedziane wobec Boga, synowskie oddanie. Co więcej; ta synowska postawa pozwala na pozostawanie w tym właśnie przyciąganiu, jakie wywiera na wszystkich Baranek „wybrany przed założeniem świata”, i na dawaniu się wciągnąć aż po całkowite zespolenie dające przystęp do „Boga — Miłości” (por. 1 J 4, 9. 16), a więc do Boga, który w swym Duchu rozlewa się nieskończenie. Radykalna zatem słabość, ale i niesłychana siła oraz moc cierpienia! Co to znaczy?

²⁴ Por. *Summarium I: Positio super introductione Causae Bajocensis seu Lexoviensis Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Sor. Theresia a Fuero Jesu Monialis Professae Ord. Carmelitarum Escal.*, w: *Monasterio Lexoviensi*, Romae 1914, XIX § 319. Te ostatnie teksty przytacza H. U. Balthasar, dz. cyt.

²⁵ Mówię świadomie: „bliskie temu”, albowiem nikt z ludzi nie dojdzie nigdy do tego, by być w pełni z „kielicha” Syna. I dlatego właśnie trzeba, by człowiek — tak jak Syn — solidaryzował się z grzechem świata, by go dźwigał — jak Syn — w jego pełni i by był, z drugiej strony, synem. A tymczasem nie jest ni jednym ni drugim. Niepojęta dla nas głębia opuszczenia Syna wynika z faktu, że — będąc Synem, a więc pozostając w pełnej łączności z Ojcem: „ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) — doświadcza On w swym jestestwie — oczywiście po to, aby je pokonać — zerwania z Bogiem, i to najbardziej radykalnego, jakie jest tylko możliwe. To współ-przebywanie — by tak powiedzieć — jedności i oddzielenia (separacji) od Absolutu sprawia, że głębia rozdarcia Syna nie może nie być pojęta, zrozumiana, ani dzielana przez nikogo.

III. BEZGRANICZNA MOC OSTATECZNEJ SŁABOŚCI

Cierpienie człowieka jest słabością — stwierdziliśmy to wyżej. Nie tylko że powoduje zmianę, wynaturzenie człowieka, ale jest też wyrzeczeniem się siebie na rzecz Boga, dokonującym się przezważnie w mrokach wiary. W Ukrzyżowanym, tym Ośrodku wszelkich cierpień, cierpienie jest słabością *par excellence*: człowiek unicestwiony, który oddaje się Ojcu, którego obecności już nie odczuwa.

Ale właśnie jako takie, cierpienie jest — paradoksalnie — bezgraniczną siłą. Jest ono ludzką formą Syna danego przez Ojca w Duchu, postacią konkretną, światową, „Boga-Agapè”. Jest ludzkim obliczem zjednoczenia (= wyjścia i powrotu) z Ojcem, które konstytuuje Syna. Jest drabiną, po której Bóg zstępuje ku człowiekowi, a zarazem schodami, po których człowiek wznosi się do Boga. Jednym słowem, jest ono miejscem spotkania Boga i człowieka. Mądrość ludzka starała się (i wciąż się stara) znaleźć Boga i wnieść się ku Niemu z wykluczeniem przepaści cierpienia uważanego za „zgorzenie”, „głupotę” (por. 1 Kor 1, 23). Ale na próżno. Mądrość Boża wybrała bowiem drogę odwrotną, wyjątkową, krętą — właśnie w formie krzyża. Bóg nią kroczy i na niej człowiek Go spotyka (por. Rdz 3, 8).

To spotkanie człowieka z Bogiem w cierpieniu zakłada oczywiście spotkanie Boga z człowiekiem w Ukrzyżowanym. To w Nim najpierw dokonuje się to wszystko ze względu na Jego solidarność z grzechem świata i Jego synostwo Boże w ścisłym tego słowa znaczeniu, przez które grzech zostaje przyjęty i pokonany. Cierpienie ludzkie, które zespała człowieka z Bogiem, jest odtąd obecne w Ukrzyżowanym — poprzez włączenie. Istnieje w Nim bowiem jakaś przestrzeń zachowana dla cierpienia ludzkiego, tak iż można mówić, że stanowi ona część tajemnicy chrystologicznej. Zaznaczamy przy tym, że subiektywne cierpienie osoby wierzącej nabiera tej mocy i godności przez zasadniczą śmierć chrztu, który daje przystęp do „aprioryczności” i „obiektywności” (Balthasar) Ukrzyżowanego. Do tej właśnie głębi odsyła chyba taki tekst, jak Ga 2, 19-20: „...razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”.

Rozważana z punktu widzenia osoby wierzącej, ta właśnie moc cierpienia pogłębia się jeszcze w tym sensie, że nie ogranicza się ono do jednostki, ale przez nią przechodzi na cały Kościół. Św. Paweł nauczył nas ujmować Kościół jako jedno wielkie Ciało, w którym każdy chrześcijanin jest jakby organem całości (por. 1 Kor 12, 22). Z tego punktu widzenia jest czymś zrozumiałym, że organ cierpiący staje się w Ukrzyżowanym-Zmar-

twychwstałym miejscem spotkania z Bogiem, przyczyniając się tym samym do uzdrowienia całego Ciała. Organ taki jest jakby dobrze opatrzoną arterią, która pozwala na dopływ krwi, która ożywia i wzmacnia. Ponadto Kościół dostrzegał zawsze w swych najsłabszych członkach, w członkach najbardziej bezbronnych znamię swej witalności.

To, co można powiedzieć o wszystkich cierpiących członkach Kościoła, odnosi się w sposób szczególny do niektórych spośród nich, o ile spełniają oni we wspólnocie kościelnej rolę pierwszoplanową. Mamy tu na myśli choćby apostoła. Sam św. Paweł podsuwa nam taki sposób patrzenia, gdy przedstawia apostołów jako podmioty pewnego planu Opatrzności, polegającego na wyznaczeniu im ostatniego miejsca w świecie: „Wydaje mi się bowiem, że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych... Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i odrazą dla wszystkich aż do tej chwili” (1 Kor 4, 9-13). A przecież ta radykalna słabość, która w ostatecznym rozrachunku jest słabością samego Ukrzyżowanego, pozwala im żyć „życiem Jezusa” i przelewać je na Kościół: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa stało się widoczne w naszym śmiertelnym ciele. Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was — życie” (2 Kor 4, 10-12; por. 6, 4-10; 11, 23-53; 2 Tm 3, 10-11).

Moc cierpień apostoelskich, związanych jak najściślej z cierpieniami Ukrzyżowanego, nie polega tylko na tym, że są one źródłem „życia” Chrystusowego dla całego Kościoła: „Teraz — pisze Paweł do Kolosan — raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam braki udreń Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Co to oznacza? W gruncie rzeczy mamy przed oczyma zdanie, którego interpretacja nastęrczała i nastęrcza nadal trudności²⁶. Idąc za wyjaśnieniem prof. Gnilki, które wydaje się nam najbardziej zgodne z całością myśli Pawłowej, rozumiemy uzupełnianie „udreń Chrystusa” następująco: Apostoł przyjmuje osobiście, zamiast Kyriososa, który nie może już cierpieć, cierpienia tkwiące w samym Objawieniu i w apostoelskim głoszeniu tajemnicy zakrytej aż dotąd, a dotyczącej powszechnego pojednania w Chrystusie. Z interesującego nas tutaj punktu widzenia, cierpienie Apostoła jest nie tylko pomostem czy też przekaźnikiem życia Chrystusowego Kościołowi,

²⁶ Kremer i Gnilka ukazali jego myśl istotną. Por. J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt*, Bonn 1956; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief* (HThKNT, 10/1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 94—98.

ale także czymś, co należy do tajemnicy chrystologicznej, rozpatrywanej nie w niej samej, w jej niewątpliwym znaczeniu odkupieńczym, ale z punktu widzenia „udręk”, jakie Objawienie i jego głoszenie wzbudza w świecie. I właśnie jako takie cierpienie apostołskie staje się płodne dla Kościoła.

A dla świata? Jeżeli Kościół różni się od świata jako Ciało Chrystusa, to przecież nie jest mu obcy. Z samej swej natury istnieje po to, by służyć. I to tak dalece, że moc wypływająca w nim z cierpienia jego członków zespolonych z Ukrzyżowanym-Zmartwychwstałym przelewa się z konieczności *ad extra*. Jak jednak rozumieć tę płodność „światową”, by tak powiedzieć? Można by ją wyobrazić następująco: podtrzymuje ona ludzi w przyciąganiu, jakie wywiera na nich Ukrzyżowany, i pomaga im w chwili faktycznego cierpienia zespolić się z Nim jeszcze ściślej w postawie ogołocenia, a niekiedy nawet stać się wyraźnymi członkami komunii eklezjalnej. Jeżeli jest rzeczą niełatwą nie tylko dla świadków skuteczność cierpienia, ale i dla osób, które stają się jego przedmiotem, utożsamiać się dokładnie z drogami, jakimi posługuje się łaska celem dotarcia do serc, to nie ulega mimo to wątpliwości, że łaska ta istnieje i działa. Owoce dają wyraźne tego świadectwo ²⁷.

Co więcej: Czy nie można by sądzić, że moc cierpienia wszczępionego w Ukrzyżowanego jest w stanie działać także w kierunku odwrotnym od tego, który zmierza od Kościoła do świata, i że może się ujawnić także poza czasem? Autentyczne cierpienie człowieka nie znajdującego Chrystusa może chyba pomagać także zbuntowanemu chrześcijaninowi, który nie chce przyjąć cierpienia i oddać się całkowicie Ojcu Ukrzyżowanego. Czyż bowiem „cierpiący” dzisiaj nie jest w stanie wspierać „cierpiącego” wczoraj i jutro we wkraczaniu w dyspozycję Ukrzyżowanego? I czy nie da się pomyśleć na przykład, iż jakiś cesarz Borgia był w stanie wejść w ostatniej minucie w nastawienie Ukrzyżowanego poprzez zaakceptowanie cierpienia osób chorych na raka obecnie? Drogi Boga są w tej dziedzinie niezgłębione, człowiek zaś nie ma prawa narzucać im utartych szlaków. Problem jest w gruncie rzeczy poważny: chodzi o to, by cierpieć i umrzeć (umierać), aby dojść do Życia ²⁸.

²⁷ Por. np. liczne świadectwa nawróceń związanych z cierpieniami Marty Robin, znanej stygmatyczki francuskiej, zmarłej w 1981 r., które J. J. Antier zebrał w książce: *Marthe Robin. Le voyage immobile*, Paris 1991, 170—202.

²⁸ „... quia .. per mortem transiatur ad vitam”. Św. Leon W., *Sermo Sabb. ante II Dom. Quadr.* 8 (SCh 74, 21).

ZAKOŃCZENIE

Ta „pochwała” cierpienia może faworyzować na pozór postawę cierpiętniczą, pojawiającą się także dzisiaj, którą jednak zarówno teologia, jak i duchowość ostatnich dziesięcioleci mocno zneutralizowały, zwłaszcza poprzez odkrycie tajemnicy paschalnej. Chrześcijaństwo jest religią radości²⁹, a nie śmiercionośnego smutku pojawiającego się niekiedy choćby w obrazowych przedstawieniach zakapturzonych biczowników, czy też cmentarzy, na których kolekcjonuje się kości, aby ukazywać je oczom przechodniów celem ich zbulwersowania, względnie osób przesadnie umartwionych, które nie mają już anteny nastawionej na odbiór dobra i piękna obecnego w stwórczym dziele Boga i Zbawcy. Taki niewłaściwy kult bólu, ukazywany światu, jest niewłaściwy, a nawet niebezpieczny. Prowadzi bowiem do zespolenia jego zwolenników z niejasnymi korzeniami cierpienia i śmierci, a tym samym do tunelu, z którego jedynym wyjściem jest wewnętrzna ruina — i to całkowita. Nasza „pochwała” cierpienia ma inny charakter. Nie igra ona z cierpieniem, ani go nie pochwała; jedynie je akceptuje jako faktycznie istniejące. Stara się też nadać mu sens — poprzez synowskie upodobnienie do Ukrzyżowanego, który niszczy korzenie zła oraz otwiera przed światem nieograniczoną radość i płodność Boga, który jest *Agapè*.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁹ Zob. klasyczny poniekąd artykuł na ten temat: J. Ratzinger, *Ist der Glaube wirklich „Frohe Botschaft“?*, w: H. Boelaars — R. Tremblay, *In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernard Häring*, Roma 1977, 523—533.