

## CIERPIENIE BOGA W TEOLOGII OJCÓW KOŚCIOŁA

Każdy, kto zna starożytną historię dogmatów, postawi słusznie znak zapytania przy tytule tego artykułu, albowiem ówcześni teologowie zgadzali się w pełni z metafizycznym pojęciem Boga, dominującym w po-platońskiej, a zwłaszcza w neoplatońskiej filozofii i je przejmowali, tam zaś nie ma miejsca na jakiegoś cierpiącego Boga. Niemniej, pisarze ci w swoich komentarzach biblijnych, zwłaszcza do Ewangelii, nadawali temu filozoficznemu pojęciu Boga charakter historiozbowczy, przygotowując w ten sposób drogę do mówienia o Bogu cierpiącym.

### 1. Kilka uwag na temat pojęcia Boga w filozofii greckiej

Do niepodważalnych założeń greckiego myślenia należy niezdolność Boga do cierpienia, albowiem najwyższe bóstwo tronuje nad ziemskimi rzeczywistościami, których zmienność nie jest w stanie go poruszyć.

Tak więc, według Platona, nie ma w Bogu żadnej zmiany, lecz pozostaje On zawsze taki sam. „Zatem i to niemożliwe – mówię – żeby i bóg chciał się sam zmieniać, ale zdaje się, że najpiękniejszym i najlepszym, jak tylko być może, każdy z nich zostaje i jest zawsze prosty w swoim własnym kształcie”<sup>1</sup> Według Arystotelesa, jako „pierwsza przyczyna”, „Pierwszy Poruszyciel musi być ze swej istoty nieruchomy (*to proton kinoun akineton*)”<sup>2</sup>, albowiem zespalaając w sobie wszystko, co się rusza, sam się nie porusza<sup>3</sup> „Porusza się więc tak, jak

---

<sup>1</sup> Platon, *Państwo* (tłum. W. Witwicki), Warszawa 1948, t. I, s. 118 (nr 381 C).  
*Metafizyka* 1073 a. Tekst polski w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 815.

<sup>2</sup> Por. tamże, 1072 a (s. 812n); W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. 1: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt 1975 (wyd. 3), s. 48-59.

przedmiot miłości (*kinei de hos eromenon*)”<sup>4</sup> Jako z istoty swej Nieruchomy, nie podlega żadnej zmianie, także w sobie samym, będąc „czystą rzeczywistością (samym aktem – *actus purus*), bez przymieszki możności. Arystoteles nazywa tę „Pierwszą Przyczynę”, względnie „Pierwszego Poruszyciela”, Bogiem, do którego odnosi się to właśnie stwierdzenie: „Jeżeli więc Bóg znajduje się zawsze w tym stanie szczęśliwości, w jakim my się znajdujemy tylko czasem, jest to godne podziwu, a jeżeli w większym, to jest to jeszcze bardziej godne podziwu. (...) Życie również przysługuje Bogu, bo życie jest aktem rozumu, a Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym”<sup>5</sup> Od Arystotelesa miarodajne staje się zatem to podstawowe twierdzenie metafizyczne, że Bóg nie podlega cierpieniu i jest niezmienny (*apathes kai analloioton*)<sup>6</sup>. Skoro jest czystą Pra-przyczynowością, to nic nie może Mu stanąć na przeszkodzie, nie może też nic takiego się dokonywać, co musiałby On (cierpliwie) znosić. Jako Doskonały, nie ma On żadnych uczuć. Gniew, nienawiść, zawiść – są Mu równie obce, jak miłość, współcierpienie i miłosierdzie.

Dla stoików i epikurejczyków, bóstwo jest wolne od wszelkich uczuć (*pathe*). Stoicy dochodzą do tego wyobrażenia na podstawie swego panteizmu, czyli typowego dla nich pojmowania boskości jako rozumu świata (*logos*)<sup>7</sup>, jak też własnej teorii o etycznym kształtowaniu życia poprzez wykluczenie uczuć. Całkowita wolność od cierpień (*apatheia*) jest celem, albowiem pożądanie, żądza, strach – są najbardziej zgubnymi chorobami duszy<sup>8</sup>. U epikurejczyków natomiast dominuje idea, że boska szczęśliwość i nieśmiertelność zakładają niewzruszoność (*ataraxia*)<sup>9</sup> Pomimo wielkich różnic teologicznych, stoicy i epikurejczycy zgodnie się opowiadają za niecierpiętlivością (*apatheia*) bóstwa. Tę zgodność filozofów co do niezdolności cierpienia u bogów potwierdza Cycero w traktacie *O powinnościach* (III, 102)<sup>10</sup>. I ta właśnie idea wycisnęła przemożne piętno na wczesnochrześcijańskiej teologii

<sup>4</sup> *Metafizyka* 1072 b (s. 813).

<sup>5</sup> Tamże (s. 814).

<sup>6</sup> Tamże 1073 a (s. 815).

<sup>7</sup> Por. M. T. Cicero, *O naturze bogów* II, 21-22, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960, s. 86.

<sup>8</sup> Por. tenże, *Rozmowy tuskulańskie* IV, 47, w: tamże, t. III, Warszawa 1961, s. 661.

<sup>9</sup> Por. Epikur, *Kyriai doxai* 1, cyt. przez: M. T. Cicero, *O naturze bogów* I, 45 (s. 31) i Laktancjusz, *O gniewie Boga* IV, w: tenże, *Pisma wybrane* (POK 16), Poznań 1933, s. 164-166.

<sup>10</sup> *Pisma filozoficzne*, t. II. Warszawa 1960, s. 527.

dwóch pierwszych wieków, wywierając wielki wpływ na moralne zachowanie chrześcijan, którzy winni byli dążyć przede wszystkim do uwolnienia się (*apatheia*) od żądz i pożądań.

Jeszcze większy wpływ na teologię Ojców Kościoła wywarło neoplatońskie pojmowanie Boga<sup>11</sup>. Plotyn opiera się zasadniczo na głównych założeniach filozofii greckiej, wnosząc jednak do niej nowe akcenty, które wykorzystywali potem Ojcowie Kościoła, odnosząc je z pożytkiem do wiary chrześcijańskiej. Istotne jest dla niego zasadnicze pojęcie: „«jedno» zgoła”<sup>12</sup>, którym się określa niekiedy także Boga (*theos*). Jest ono tą bezwzględną zasadą, z której się wywodzą, jako emanacje, duch (*nous*) i dusza (*psyche*). Przy czym to „jedno” znajduje się poza światem wielości. Najlepszym pojęciem, jakim Plotyn określa to podstawowe dążenie „jednego”, jest *epekeina* (=po tamtej stronie, poza tym), przejmując je oczywiście od Platona<sup>13</sup> „Jedno”, Bóg, jest poza i ponad wielością. O Jednym i o wielości można mówić jedynie obrazowo i analogicznie, albowiem mają się one do siebie tak, jak „słońce, a stanowi ono jakby środek dla wypływającego zeń światła”<sup>14</sup>, i jak „źródło..., które się użyczyło wszystkim rzekom, ale nie zostało wyczerpane przez te rzeki, lecz trwa jako takie w spokoju”<sup>15</sup> Chociaż Jedno jest niewypowiedziane i niedotykalne, czyli nieuchwytnie, to daje się jednak – według Plotyna – doświadczyć. Idąc za sugestiami, rozwijanej głównie w *Symposionie* (ab 203 b), platońskiej nauki o erosie jako sile napędowej filozofów, Plotyn, prawdopodobnie jako pierwszy filozof, wypowiedział się nieco dokładniej o możliwości specyficznego doświadczenia Jednego, to znaczy Boga, określając je mianem oglądania<sup>16</sup>. Warunkiem umożliwiającym takie oglądanie Jednego jest spokojne czekanie, „aż się zjawi”<sup>17</sup>. Kiedy człowiek osiągnie taki spokój, wówczas może się przydarzyć, że to Jedno mu „się uobecni”<sup>18</sup>, i to tak dalece, iż „dotykamy (już) Boga”<sup>19</sup> „Głoszone przez Plotyna metafizyczne doświadczenie zespalającego się z boskością filozofa stanowi kluczowy wyraz starożytnej teologii filozoficznej”<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> Por. studium: H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1992.

<sup>12</sup> *Enneady* VI, 2. 9: *pantelos hen*.

<sup>13</sup> *Państwo*, 509 b.

<sup>14</sup> *Enneady*, I. 7. 1. Tekst polski w: *Plotyn, Enneady* (tłum. A. Krokiewicz), t. I, Warszawa 1959, s. 117.

<sup>15</sup> Tamże, III, 8, 10 (s. 432).

<sup>16</sup> Por. tamże, V, 5, 6.

<sup>17</sup> Tamże, V, 5, 8 (t. II, s. 279).

<sup>18</sup> Tamże, VI, 9, 7.

<sup>19</sup> Tamże, VI, 9, 9 (s. 692).

<sup>20</sup> W Weischedel, dz. cyt., s. 69.

To tylko w zarysach naszkicowane dziedzictwo filozoficzne teologów starożytnego Kościoła stopniowo odkrywali, twórczo wykorzystywali i ujmowali na nowo z uwzględnieniem Biblii. Mieli przy tym przed oczyma nowość chrześcijaństwa w odniesieniu do wszystkich innych religii, co Ireneusz z Lyonu ubrał w klasyczne słowa: „On (Chrystus) przyniósł wszelką nowość, przynosząc samego siebie”<sup>21</sup>. Przemiany tego filozoficznego dziedzictwa greckiego postaramy się teraz dokładniej prześledzić na dyskutowanym już w czasach Ojców Kościoła problemie zdolności i niezdolności Boga do cierpienia. Szczególne znaczenie przypada przy tym chrystologii. Skoro bowiem Jezus Chrystus jest Bogiem i z racji swego Wcielenia staje się *Deus passibilis*, to trzeba o wiele bardziej zdecydowanie opowiadać się za niezdolnością do cierpienia boskiej natury, kiedy się przypisuje zdolność do cierpienia ludzkiej naturze Wcielonego Słowa Bożego. Ostatecznie bowiem to dzięki chrystologii ustalają się sformułowania o „nie podlegającym cierpieniu, który cierpi za nas”

## 2. Cierpienie Boga nie podlegającego cierpieniu

### 2. 1. Pierwsze próby wyjaśnienia u Ojców Kościoła i teologów II i III wieku

W czwartym tomie swojej *Theodramatik* H. U. von Balthasar omawia na 30-tu stronicach kwestię Bożej boleści. Wykazuje przy tym, że w nowszych czasach polemizowano na różne sposoby z patrystyczną ideą Boga niezmiennego w sobie samym i niezdolnego do żadnego cierpienia (*pathos*), zwłaszcza zaś z uzasadnieniem, jakoby Ojcowie Kościoła wprowadzili, zaczerpnięte z greckiej filozofii, pojęcia boskiej *apatheia* i *ataraxia* w całkowicie inaczej uporządkowaną przestrzeń biblijną<sup>22</sup>. Wcześniejsi Ojcowie Kościoła musieli zająć stanowisko

<sup>21</sup> *Adv. Haer.* IV, 34, 1 (SC 100, 846; FC 8/4, 278).

<sup>22</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 194. Balthasar przytacza jako dowód protestanckiego teologa Izaaka Augusta Dornera (1809-1884), *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben* (1857), w: *Gesammelte Schriften*, Berlin 1887, s. 188-377; a także katolickiego teologa H. Mühlena, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969, oraz W. Massa, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältniss von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München – Paderborn – Wien 1974. Zob. ponadto: H. Grohnhof, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen*

odnośnie do rozpowszechnionych w ich pogańskim środowisku mitologicznych wyobrażeń o cierpiących i zmieniających się bóstwach, a zarazem ustrzec się jakiegoś mitologicznego wyjaśniania Bożego Wcielenia w Chrystusie. Myśl o wcieleniu Syna Bożego trudna była początkowo do pogodzenia z filozoficznym wyobrażeniem niezmienności i duchowości Boga, albowiem chrześcijanie – jak stwierdza wczesnochrześcijański apologeta Atenagoras (ok. 177) – opisywali Boga jako Istotę duchową, która jest „wieczna, niewidzialna, niecierpiętna, niepojęta... Otacza Go światłość i piękno, duch i niewysłowna potęga”<sup>23</sup> „Jeżeli Chrystus był Bogiem i w swej ludzkiej postaci *Deus passibilis*, to trzeba było o wiele bardziej energicznie bronić niecierpiętności boskiej natury. W ten sposób pojawiły się sformułowania o «wolnym od cierpień, który cierpi za nas»”<sup>24</sup>. Towarzystwo im dążyło do ujęcia w jakimś jednym zdaniu napięcia istniejącego pomiędzy bóstwem i człowieczeństwem w Chrystusie, co doprowadziło do powstania antytetycznej dwuczłonowej formuły, która w dalszych dziejach wiary w Chrystusa cieszyła się wielkim powodzeniem głównie dlatego, że uwypukla zarówno różnicę, jak też i jedność, boskiej i ludzkiej rzeczywistości w Jezusie Chrystusie<sup>25</sup>. Podamy tutaj zaledwie kilka przykładów.

Ignacy Antiocheński w *Liście do Efezjan* (7, 2) pisze: „Jeden jest Lekarz, cielesny i zarazem duchowy, zrodzony i niezrodzony, przychodzący w ciele Bóg, w śmierci życie prawdziwe, zrodzony z Maryi i zrodzony z Boga, najpierw podległy cierpieniu, a teraz mu już nie podlegający, Jezus Chrystus, nasz Pan”<sup>26</sup>. Biskupa Polikarpa ze Smyrny Ignacy zachęca (3, 2): „Wyczekuj Tego, który jest ponad wszelką zmiennością, poza czasem, niewidzialnego, który dla nas stał się widzialny, niedotykalnego, nie znającego cierpienia, który dla nas cierpienie poznał, który dla nas zniósł wszystko na wszelki sposób”<sup>27</sup>. Rzymian natomiast prosi, aby nie starali się go ratować i błaga ich

---

*Kirchenväter bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt – Bern – New York 1987; E. Mühlberg, *Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie*, w: P. Kosłowski – F. Hermann (red.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, s. 73-86.

<sup>23</sup> *Legatio pro christianis* 10, 1. Tekst polski w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 27.

<sup>24</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 195.

<sup>25</sup> Por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, t. I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg i. Br. 1979, s. 198-201.

<sup>26</sup> *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990, s. 68-69.

<sup>27</sup> Tamże, s. 93.

w tym kontekście (6, 3): „Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Boga”<sup>28</sup>. W ten sposób tenże biskup z Antiochii wskazuje na czekające go rychło męczeństwo, albowiem właśnie męczennicy nazywani są „naśladowcami Chrystusa (*mimetai Christou*)” w relacji Euzebiusza z Cezarei<sup>29</sup> o życiu gmin w Wiedniu i Lyonie<sup>30</sup>.

Przeciwko gnostyckiej chrystologii Walentynianów, którzy odróżniali podatnego na cierpienie Jezusa od niezdolnego do cierpień Chrystusa, Ireneusz z Lyonu konkretyzuje wiarę kościelną następująco: „Bóg jest przeto jedyny, jak to ukazałem, Ojciec, i Chrystus Jezus jest jedyny, nasz Pan, który urzeczywistnił cały porządek zbawienia i wszystko zespolił w Sobie. Do «całości» należy także człowiek, stworzenie Boże; dlatego też zespolił On w sobie również ludzi, dzięki czemu to, co niewidzialne, stało się widzialne, a co niedotykalne stało się dotykalne, to, co było niezdolne do cierpienia – podległe cierpieniu, a *Logos* (stał się) człowiekiem. Wszystko to On zjednoczył w Sobie...”<sup>31</sup>

W tym samym mniej więcej czasie, co Ireneusz, żyje Meliton z Sardes (druga połowa II w.), który w swojej *Homilii paschalnej* (p. 3) ukazuje Jezusa Chrystusa jako nowego Baranka paschalnego, podkreślając, iż ta Jego Pascha jest „zniszczalna przez zabicie baranka, niezniszczalna przez życie Pana; śmiertelna przez pogrzebanie w ziemi, nieśmiertelna przez powstanie z martwych”<sup>32</sup>. Mamy tutaj także typowy wykład wyjścia Żydów z Egiptu (Wj 12), w którym baranek paschalny symbolizuje Jezusa, Baranka Bożego, który sam się ofiarował, pozbawiając tym samym rangi i mocy żydowskiego baranka paschalnego. W tym kontekście Meliton woła (nr 94-97): „Posłuchajcie wszystkie rodziny narodów i popatrzcie: Niesłychanego dokonano mordu (*kainos phonos*) w samym sercu Jerozolimy, w mieście Prawa, w mieście Hebrajczyków, w mieście proroków, w mieście uważanym za sprawiedliwe. A kto został zabity? I kto jest mordercą? Wstydę się mówić, a mówić muszę. Gdyby mordu dokonano w nocy, gdyby zabito ofiarę (*esphagmenos*) na miejscu odludnym, łatwo byłoby przemilczeć. Teraz jednak pośrodku ulicy i miasta, w samym sercu miasta, na

<sup>28</sup> Tamże, s. 83.

<sup>29</sup> *Historia kościelna*, V, 2, 2 (Poznań 1924, s. 208).

<sup>30</sup> Por. także *Męczeństwo św. Polikarpa* 17, 3: „...męczenników zaś kochamy jako uczniów i naśladowców Pana” (*Ojcowie Apostolscy*, s. 109); *Św. Polikarpa List do Kościoła w Filipi* 8, 2: „Bądźmy więc naśladowcami Jego (Chrystusa) cierpliwości, a gdy cierpimy dla imienia Jego, wtedy właśnie Go chwalimy” (Tamże, s. 100).

<sup>31</sup> *Adv. Haer.* III, 16, 6 (SC 211, 312-315; FC 8/3, 200-203).

<sup>32</sup> Tekst polski w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich* (tłum. A. Świderkówna), Kraków 1998, s. 308.

oczach wszystkich Sprawiedliwy został niesprawiedliwie zamordowany... Powiesili Tego, co ziemię zawiesił, przebodli Tego, co niebo rozpostarł, przybili do drzewa Tego, co wszystko utwierdził, Panem jest, a Go znieważyli, Bogiem jest, a Go zabili, Królem Izraela jest, a zamordował Go Izrael własną ręką. O mordzie niesłychany! O zbrodni nigdy dotychczas nie widziana!”<sup>33</sup>. Pojawia się tutaj po raz pierwszy w kontekście cierpień Jezusa Chrystusa fatalne słowo: „zamordowanie Boga”, które będzie obciążało aż po wiek XX relacje chrześcijańsko-żydowskie: Żydzi jako mordercy Boga! Trzeba jednak stwierdzić z całą mocą, że Meliton nie zamierzał bynajmniej swoim wykładem cierpień Jezusa torować drogi jakimkolwiek anty-judaizmowi. Za bardzo teologowie Kościoła starożytnego byli świadomi swoich związków z Izraelem, jako powołanym najpierw ludem Bożym, i z jego świętymi Pismami, które chrześcijaństwo uznało za własne Pisma święte, by można było zbyt pochopnie podejrzewać ich o to, że stali się protagonistami chrześcijańskiego antyjudajizmu lub – co gorsze – antysemityzmu. Znali przecież dobrze słowa samego Jezusa, wypowiedziane do Samarytanki przy studni Jakubowej: „zbawienie (*he soteria*) bierze początek od Żydów” (J 4, 22). Meliton wołał raczej ukazać swojej gminie w Sardes bogactwo cierpień Jezusa. Wielkie znaczenie miał także problem, z którym w czasach Melitona Kościół musiał się zmagać, a który wyrażał się w pytaniu: Kto umarł na Krzyżu? Bóg czy też „tylko” człowiek? W kontekście tego pytania wyrażenie: „zamordowanie Boga” staje się wypowiedzią wybitnie chrystologiczną, która pozostaje w pełni miarodajna niezależnie od tego, kto skazał (doprowadził) Jezusa na Krzyż.

W traktacie Melitona *O duszy i ciele* (XIII) spotykamy następującą wypowiedź o zbawczym dziele Jezusa: „...«Niezdolny do cierpienia cierpi i się nie mści, Nieśmiertelny umiera i nie wypowiada żadnego słowa, Niebiański zostaje pogrzebany i znosi to wszystko. Czym jest ta nowa tajemnica?» Zdumiewa się stworzenie. «Zdumienie to wywołuje (w nim) zmartwychwstanie Jezusa, albowiem teraz tajemnica się objawia: Niewidzialny staje się widzialnym, Nieuchwytny – uchwytnym, Niezmierny – dającym się zmierzyć, Niezdolny do cierpienia – zdolnym do cierpienia, Nieśmiertelny umiera, a Niebiański zostaje pogrzebany»”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Tamże, s. 328. Anastazy Synaita cytuje tę homilię w swoim piśmie *Hodegos XII* (PG 89, 197A): „Od Melitona, biskupa Sardes, z księgi o cierpieniu: «Bóg cierpiał z ręki Izraela»” (SC 123, 236f).

<sup>34</sup> SC 123, 238n.

W drugiej księdze swego dziełka *Przeciw Marcjonowi* Tertulian, jako pierwszy teolog łaciński, przypisuje Bogu te wszystkie uczucia, które dają się pogodzić z Jego boską doskonałością, jak np. gniew, zazdrość, cierpliwość, miłosierdzie. Wychodzi przy tym z biblijnego obrazu człowieka: skoro człowiek został stworzony na obraz Boży, to duch ludzki „ma te same poruszenia i uczucia (*motus et sensus*), jakie ma Bóg, ale nie tak doskonale jak u Boga (*licet non tales, quales deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant*)” Bóg doznaje wszystkich tych uczuć „na swój sposób, tak jak Mu przystoi odczuwać”<sup>35</sup> Tertulian mówi ponadto także o „Bogu umarłym” (*mortuus deus*)<sup>36</sup> i o „Bogu ukrzyżowanym” (*deus crucifixus*)<sup>37</sup>, wyprzedzając tym samym myślenie współczesne: „teologię śmierci Boga” z lat 60. wieku XX oraz nowsze jeszcze prace na temat Boga ukrzyżowanego<sup>38</sup>.

Przy końcu III wieku Laktancjusz przypisuje Bogu niezdolność do cierpienia (*apatheia*), a to z tego względu, że nie może na Niego wpłynąć nic z zewnątrz<sup>39</sup>. Ale również w tym samym, znanym i skierowanym przeciwko stoikom, traktacie (*De ira Dei*) przypisuje Bogu różne uczucia (jak np. miłość, litość, słuszny gniew), albowiem także boskie życie nie może być „nieruchome” W odróżnieniu jednak od ludzi, te wszystkie boskie uczucia, a zwłaszcza Boży gniew, pozostają pod pełną boską kontrolą, tak że Bóg „kieruje nimi według swej woli”<sup>40</sup>. Obok tego chrześcijańskiego świadectwa o Bogu doznającym różnych uczuć Laktancjusz sytuuje pogańskie przekonanie: „Poganie uważają za niegodne Boga... poddawanie się cierpieniu i śmierci”<sup>41</sup>.

Jak dotąd, zarysowaliśmy jedynie pierwsze początki teologii cierpienia Boga w trzech pierwszych wiekach chrześcijaństwa. „Problem narasta w patrystyce na skutek modalizmu i patrypasjonizmu, a następnie sformułowania, że jeden z Trójcy cierpiał”<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> II, 16, 4-7. Tekst polski: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi* (tłum. O. S. Ryznar CSSR), Warszawa 1994, s. 87-88.

<sup>36</sup> Tamże, 16, 3 (s. 87).

<sup>37</sup> Tamże, 27 (s. 99-100).

<sup>38</sup> Por. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

<sup>39</sup> *De ira Dei* 17. Tekst polski: Laktancjusz, *Pisma wybrane* (tłum. ks. J. Czuj), Poznań 1933, s. 192-195.

<sup>40</sup> Tamże, 21 (s. 201).

<sup>41</sup> *Divinae institutiones* IV, 22, 3 (CSEL 19, 369).

<sup>42</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 195, przyp. 11.



## 2.2. Dalszy rozwój zagadnienia od III wieku

### 2.2.1. Wschodni Ojcowie Kościoła i teologowie

Od Grzegorza Cudotwórcy (210/21 – 270/75) pochodzi rękopis, który się zachował wyłącznie w j. syryjskim *Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo*<sup>43</sup>, którego autentyczność została ponownie zakwestionowana<sup>44</sup>. Jakby nie było, chodzi tu o niezwykle znamienny tekst apologetyczno-polemiczny na temat zdolności lub niezdolności Boga do cierpienia, który to problem zostaje tutaj bardzo wyczerpująco wyjaśniony<sup>45</sup>. Istotne jest tu pytanie: Czy Bóg może cierpieć, jeśli tego pragnie? Na sposób platońskiego dialogu pomiędzy Grzegorzem, który reprezentuje stanowisko chrześcijańskie, a Teopompem, który się wywodzi z pogańskiego świata bóstw, omawia się – z odniesieniem do Biblii – cierpienie i śmierć Syna Bożego, przeciwstawiając je hellenistyczno-pogańskim wyobrażeniom.

Teopomp wychodzi z następującej trudności: Skoro Bóg, zgodnie z hellenistycznym przeświadczeniem, z samej swej natury jest niezdolny do cierpienia, to nie może wziąć On na siebie żadnego cierpienia, jeżeli nawet tego pragnie, albowiem Jego natura to wyklucza i ogranicza Jego wolność. Dla Grzegorza przeświadczenie takie jest bluźniercze, gdyż odbiera Bogu wolność i poddaje Go konieczności, chociaż znajduje się On ponad wszystkim (rozd. I-II). Teopomp zgadza się na taką odpowiedź, ale zakłopotany pyta dalej: Czy możliwe jest w Bogu przeciwstawienie natury i woli? Czy nie należy raczej twierdzić, że to właśnie boska natura uniemożliwia Bogu pragnienie brania cierpienia na siebie? (rozd. III). Według Grzegorza, u człowieka natura, która pochodzi przeciw od Boga, może się przeciwstawiać woli, która nie jest w stanie jej się sprzeciwić: człowiek (ze swej natury) podlega stawaniu się i przemijaniu. Natomiast boska natura nie podlega żadnej konieczności, albowiem w Bogu natura i wolna wola są tożsame i wszechmocne. Zdolność boskiej istoty do cierpienia nie ogranicza w niczym jej wolności. U Boga nie ma bowiem dwoistości ciała i duszy,

<sup>43</sup> Tekst w: J.-B. Pitra, *Analecta sacra Specilegio Solesmensi parata*, t. IV, Paris 1883, s. 103-120 (tekst syryjski) i s. 363-376 (tekst łaciński).

<sup>44</sup> Por. L. Abramowski, *Die Schrift Gregors des Lehrers „Ad Theopomponum” und Philoxenus von Mabbug*, ZKG 89 (1978), 273-290.

<sup>45</sup> W przedstawianiu tego tekstu idziemy za: H. Crouzel, *LA PASSION DE L'IMPASSIBLE. Un essai apologétique et polémique du III-e siècle*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. I: *Exégèse et patristique*, Paris 1983, s. 269-279.

która charakteryzuje człowieka i jest dla niego źródłem wewnętrznego rozdwojenia (rozd. IV).

Odpowiedź ta zdaje się przekonywać Teopompa, ale go w pełni nie zadowala. Boska wolność jest oczywiście nieograniczona. Czy jednak boska wola może dopuścić do tego, by Bóg wziął na siebie ludzkie cierpienie, jeśli sprzeciwia się temu sama boska natura? (rozd. V). Grzegorz rozróżnia: Niestosowne byłoby dla Boga przyjmowanie niepotrzebnych cierpień. Jeżeli jednak chce On ratować ludzkość, może wówczas traktować cierpienia, które bierze dobrowolnie na siebie, nie jako zwyczajne cierpienie. Jeżeli bowiem Bóg chce ratować ludzi poprzez dobrowolne przyjęcie cierpienia, to w takim razie cierpi On bezboleśnie i jako dobrowolnie cierpiący znajduje się nie pod, ale nad cierpieniem. Podobnie jak uderzony mieczem diament nie doznaje w ten sposób żadnej krzywdy, tak i Bóg nie doznaje żadnej szkody na skutek cierpienia. Bez obawy przekroczył bramę śmierci, ukazując w ten sposób swoją nieśmiertelność; stał się śmiercią śmierci, albowiem nie była ona w stanie Go uwięzić. Bez tej walki jednak nie wiedzielibyśmy, że Bóg nie jest zdolny do cierpienia (rozd. VI).

W ten właśnie sposób Bóg unicestwił cierpienie i śmierć poniżył. Podobnie jak sportowiec, otrzymał w tych zawodach wieniec zwycięstwa. Jego cierpienie nie było hańbiące, lecz ukazało Jego boskość (rozd. VII).

W niczym nie sprzeciwia się godności Boga dobrowolne zstąpienie na miejsce ludzi, aby się nimi zająć. Bóg doznał bólu śmierci, która Go jednak wprost nie dotknęła, albowiem nie była w stanie Go zatrzymać. Natomiast ci, którzy jej doświadczają na skutek swego nieposłuszeństwa, pozostają na wieki w śmierci. Stwierdzenie, że Bóg doznał śmierci, nie jest bynajmniej nierozsądne (rozd. VIII).

Salamandra, słabe i śmiertelne zwierzę, przechodzi bez obrażeń przez ogień: tym bardziej czyni to wszechmogący, niezmienny i niezdolny do cierpienia Bóg. Przyjął On ludzką naturę, aby – nie tracąc swej boskiej mocy – dać ludziom różnorakie dary. Uderzenia, rany i cierpienie nie mogą wyrządzić Mu żadnej szkody (rozd. IX).

Promienie słońca przenikają przezroczyste ciała bez pomniejszenia swej własnej siły: Bóg daje swoje dary, nie stając się wskutek tego ubogim. Jego niezdolność do cierpienia pozwala Mu zespalać się ze wszystkim bez utraty samego siebie, co oznacza ostatecznie, że bierze On na siebie dobrowolnie ludzkie cierpienia (rozd. X-XI).

Cierpienie nie jest hańbą dla Boga, albowiem stoi On ponad cierpieniem i śmiercią. Jest po prostu Żyjącym, który nie boi się śmierci

i którego śmierć wyzywa raczej do walki, tak że życie i śmierć zderzają się w Nim ze sobą. Światło świeci w ciemności, ale samo się nie zaciemnia. Salamandra pozostaje w ogniu nietknięta, tak jak diament pod uderzeniem miecza: nieprzemijająca istota Boga nie zmienia się w niczym na skutek swego spotkania się z cierpieniem (rozd. XII).

Bezczynny (leniwy) Bóg (*deus otiosus*), jak sądzą niektórzy ludzie, a zwłaszcza Grecy, jest Bogiem słabym. Tylko ten bóg jest szczęśliwy, który otwiera przed ludźmi drogę cnoty, daje natchnienia uczonym, naucza mądrości, uzdrawia dusze, obcina u korzenia złe myśli, tłumi żądzę śmierci. Odmawianie Bogu troski o rodzaj ludzki oznacza poddawanie Go najgorszemu ze wszystkich cierpień (rozd. XIII).

Czy jednak Boża Opatrzność i dobroć Boga nie stoją w sprzeczności z niezdolnością Boga do cierpienia? Inteligencję danego człowieka ocenia się po jego dziełach. Przy bezczynnym Bogu, który nie wychodzi z siebie samego, nasuwa się pytanie: Jak możemy mówić o Jego szczęśliwości, skoro nic z Niego nie widzimy? Jedynie dobroć Boga, którą objawiają Jego dzieła, czyni Go rozpoznawalnym dla ludzi (rozd. XIV). Szczęśliwość Boga nie polega na próżnowaniu; nie da się też jej pogodzić z pomocą, jaką Bóg świadczy ludziom (rozd. XV).

Przedstawianie skoncentrowanego tylko na sobie samym Boga jest niegodne Boga. Zwróćmy się zatem raczej do prawdziwej filozofii, która pragnie uleczyć duchowe choroby i cierpienia ludzi oraz to, co ich zmienia na gorsze. Skoro zaś takie jest zadanie filozofii, to zbliża się ona coraz bardziej do Boga, który jest źródłem wszelkiej filozofii (rozd. XVI).

Leczenie ludzkich chorób wiąże się też z wejściem Chrystusa na ten świat. Pozostaje On przy tym Sobą, tzn. Tym, kim jest, swoją zaś niezdolnością do cierpienia niszczy zarazem wszelkie cierpienia. Albowiem Chrystus zstąpił na ziemię po to, aby przynieść ludziom szczęście (rozd. XVII).

Tak się kończy omawiane pismo Grzegorza, w którym przeciwstawia się on swym pogańskim przeciwnikom podporządkowującym Boga presji konieczności i ograniczającym Jego wolę Jego własną naturą. Wcielenie, cierpienie i śmierć są – według tego pogańskiego ujęcia – niegodne Boga.

Podobne myśli znajdują się w dziele *Alethes logos* pogańskiego filozofa Celsusa, który zwalczał chrześcijaństwo w II wieku, a przeciwko któremu Orygenes (ok. 185-253) napisał osiem ksiąg *Contra Celsum*. Dla Celsusa, wcielenie się Boga jest niemożliwe, albowiem oznaczałoby – zupełnie nie po platońsku! – Jego zmianę (*metabole*) z dobra na zło.

Takiej zmiany Bóg nie bierze jednak na siebie<sup>46</sup> Chrześcijanie, wyznając zstąpienie Boga w śmiertelne ciało, stają wobec dylematu: albo Bóg faktycznie się zmienia, co jest rzeczą niemożliwą, albo się nie zmienia, lecz „doprowadza do tego, że ci, którzy go oglądają, doznają tylko takiego wrażenia; a jeśli tak, to Bóg oszukuje i kłamie”<sup>47</sup> Według Celsusa, Żydzi i chrześcijanie uważają, że Bóg troszczy się w sposób szczególny o ludzi: „Bóg istnieje, my zaś zajmujemy drugie miejsce po nim, gdyż zostaliśmy stworzeni jako zupełnie podobni do Boga. Wszystko jest nam poddane: ziemia, woda, powietrze, gwiazdy; wszystko istnieje dla nas, wszystko jest na nasze usługi”. Bóg „posyła do nas ciągle swoich wysłanników” proroków, a w końcu posłał swego jedynego Syna. W tym wszystkim Celsus dostrzega jedynie zaskakująco wielkie mniemanie chrześcijan o sobie<sup>48</sup>

Odpowiedź Orygenesusa na pogańskie zarzuty Celsusa wpłynęła prawdopodobnie na wzmiankowanego już Grzegorza Cudotwórcę, kiedy to przypomniał on niepokojące pytania poganina Teopompa odnośnie do chrześcijaństwa. Orygenes był przecież bardzo czczonym przez Grzegorza jego nauczycielem, jak świadczy o tym choćby jego panegiryczna mowa na cześć Orygenesusa<sup>49</sup> Orygenes odpowiada w cytowanym dziele bardzo wyczerpująco na cytowane przez siebie dosłownie zarzuty Celsusa<sup>50</sup> Jako uczyony w Piśmie, wychodzi przy tym z Pisma świętego (Ps 102, 28: „Ty zaś jesteś zawsze ten sam”; Mt 3, 6: „Ja, Pan, nie zmieniam się”) i trzyma się mocno chrześcijańskiego paradoksu: Chociaż Bóg pozostaje niezmienny w swej istocie, zstępuje jednak – na mocy swojej Opatrzności i swego planu zbawienia (*oikonomia*) – do uwarunkowań ludzkich (*anthropina pragmata*). Odnosi się to także do Jego Syna: albowiem Słowo Boże, które przychodzi na świat jako lekarz, aby uzdrowić spowodowane grzechami choroby ludzi, nie doznaje z racji swego Wcielenia zmiany ani też nie traci swojej szczęśliwości<sup>51</sup> Orygenes zarzuca przy tym Celsusowi, że nie pojął tego, iż w Jezusie należy odróżnić niezmienną naturę boskiego *Logosu*, który jest Bogiem, od (ludzkiej) duszy Jezusa, podległej wyłącznie zmianom

<sup>46</sup> Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (tłum. S. Kalinkowski), Warszawa 1986 (wyd. 2), s. 192 (IV, 14).

<sup>47</sup> Tamże, s. 194 (IV, 18).

<sup>48</sup> Tamże, s. 197 (IV, 23).

<sup>49</sup> Por. Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesusa oraz List Orygenesusa do Grzegorza*, Kraków 1998.

<sup>50</sup> Por. M. Borret, *Origene, Contre Celse*, t. 5: *Introduction générale*, Paris 1976 (SC 227, 199-246).

<sup>51</sup> Por. Orygenes, dz. cyt., s. 192-193 (IV, 14-15).

ciała, którym ona rządzi. Podstawą wcielenia Słowa jest Jego *philanthropia*, czyli Jego nieskończona miłość do ludzi<sup>52</sup>. Komentując słowa zapisane w J 8, 42: „Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę”, Orygenes wskazuje na to, że poniekąd (*hoionei*) „miejscem” (*topos*) Słowa jest szczęśliwość, czyli pozostawanie na łonie Ojca. Chociaż nie opuszcza Ono swego tronu niebieskiego, przychodzi jednak, zespolone z duszą, rzeczywiście do nas na tę ziemię. Wyjście od Ojca Orygenes pojmuję, zgodnie z Pawłem (por. Flp 2, 5-11), jako wyniszczenie istniejącego odwiecznie Syna Bożego<sup>53</sup>. „Jeżeli więc Celsus sądzi, że Słowo, Bóg nieśmiertelny, przyjmując śmiertelne ciało i ludzką duszę zmienia się i przybiera inny kształt, niechaj się dowie, że Słowo w swej istocie pozostając zawsze Słowem nie cierpi bólu ciała ani duszy. Aby jednak dostosować się do tych, którzy nie potrafią patrzeć na blask i wspaniałość Jego boskości, staje się tymczasowo niby ciałem i zostaje wyrażone cielesnie, dopóki ci, którzy je przyjmą w takiej właśnie postaci, nie zostaną wyniesieni przez Słowo i nie będą mogli kontemplować Jego, że tak powiem, zasadniczej formy”<sup>54</sup>.

W Orygenesowym *Komentarzu do Ewangelii według Mateusza*<sup>55</sup> znajdują się przy wykładzie Mt 22, 1-14 niezwykle głębokie uwagi na temat antropomorfizmów biblijnych: Bóg musi się posługiwać ludzkim językiem, aby ludzie Go rozumieli. Najwyższym na to dowodem jest wcielenie Jego Syna. W kontekście omawianej tu przypowieści o uczcie królewskiej wzmiankowany Aleksandryjczyk zdobywa się na zaskakującą wypowiedź, że mianowicie „Bóg kierujący ludźmi (*oikonomon*) jakby w przypowieściach nazywany jest człowiekiem, a może też w jakiś sposób nim się staje...”<sup>56</sup>. Co jednak oznacza to ostatnie stwierdzenie<sup>57</sup>, tego Orygenes tutaj nie wyjaśnia. Czyni to natomiast w *szóstej homilii o Księdze Ezechiela*, gdzie wychodzi z ludzkiego wzruszenia cudzą potrzebą i przenosi to zjawisko na odwiecznego Syna Bożego. Gdyby nie odczuwał On od wieczności *passio caritatis* dla naszej spowodowanej grzechem nędzy, nie stałby się człowiekiem. Od Syna zaś Aleksandryjczyk przechodzi do Ojca i zapytuje: czy On nie cierpi także w jakiś

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 194-195 (IV, 18).

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 187-189 (IV, 5-9) i s. 194-194 (IV, 18); *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, Księga XX, XVIII, 152-159 (Warszawa 1981, t. II, s. 54-55).

<sup>54</sup> *Przeciw Celsusowi*, s. 193 (IV, 15).

<sup>55</sup> (tłum. K. Augustyniak), Kraków 1998, s. 346-347 (XVII, 19).

<sup>56</sup> Tamże, s. 347 (XVII, 20).

<sup>57</sup> H. Crouzel (dz. cyt., s. 275, przyp. 18) zwraca uwagę na to, że łaciński przekład tego *Komentarza* nie zawiera ostatnich słów: *tacha de pos kai ginetai*. Uważa więc, że tłumacz albo ich nie zrozumiał, albo też uznał je za zbyt odważne.

sposób (*nonne quodammodo patitur*)? „Litując się nad rodzajem ludzkim (Zbawiciel) zstąpił na ziemię, a doznał naszych wzruszeń, zanim poniósł mękę na krzyżu i zechciał przyjąć nasze ciało. Gdyby bowiem się nie wzruszył, nie wkroczyłby w ludzkie życie. Najpierw doznał wzruszenia, a potem zstąpił i pozwolił się ujrzyć. Czym jest owo wzruszenie, którego doznał z naszego powodu? Jest to wzruszenie miłości (*passio caritatis*). A sam Ojciec i Bóg wszechrzeczy, łaskawy, wielce miłosierny (Ps 103, 8) i litościwy, czyż także nie ulega wzruszeniu? Czy nie wiesz, że rozważając ludzkie sprawy doznaje On ludzkiego wzruszenia? «Oto Pan Bóg twój poniósł twój sposób życia, tak jak człowiek unosi swego syna» (Pwt 1, 31). Bóg więc nosi nasz sposób życia tak jak Syn Boży nosi nasze wzruszenia. Sam Ojciec również doznaje wzruszeń (*Ipse Pater non est impassibilis*). Jeżeli ludzie Go proszą, lituje się i ubolewa (*condolet*), doznaje pewnego uczucia miłości i stawia się w sytuacji, w której nie mógł się znaleźć ze względu na wielkość swej natury, i ze względu na nas nosi ludzkie wzruszenia”<sup>58</sup>. Henri de Lubac<sup>59</sup> traktuje ten tekst Orygenesa jako jedną „z jego niewątpliwie najpiękniejszych, a także jak najbardziej ludzkich i chrześcijańskich zarazem, stronic”

Podobną myśl do tej, jaka się znajduje w komentarzu Orygenesa do Ezechiela, spotykamy także u Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 140/150 – ok. 220), pisarza o jedno pokolenie starszego od Orygenesa. W jego *Pedagogu* Jezus Chrystus przejmuje rolę wychowawcy rodzaju ludzkiego, o Jego zaś pedagogii mówi się następująco: „Ale także sprawiające ból poruszenie gniewu, o ile można to słusznie nazwać faktycznie gniewem, wypływa z Jego miłości do ludzi (*philanthropia*), skoro Bóg się zniża aż do cierpienia (*pathe*) ze względu na człowieka i z tego także powodu boski *Logos* stał się człowiekiem”<sup>60</sup>

Według Atanazego (295/300 – 373), boska natura posiada, co prawda, jako nieprzekazywalną właściwość niezdolność do cierpienia (*apatheia*), tak że cierpienie można ulokować wyłącznie w ludzkiej naturze Chrystusa, niemniej jednak boska natura przywłaszcza sobie to cierpienie (tzw. komunikacja idiomów). Stąd też Atanazy pisze o Wcielonym Słowie Bożym, Jezusie Chrystusie: „Albowiem to, co wycierpiało ludzkie ciało Słowa, to zespolony z ciałem *Logos* wziął na siebie, abyśmy mogli się stać uczestnikami boskości Słowa. Zdumie-

<sup>58</sup> Tekst polski w: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 2000, s. 140-141.

<sup>59</sup> *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 2002, s. 241.

<sup>60</sup> *Paedagogus* I, 8, 74, 4 (GCS 1, 133, Z. 22-25).

wające było to, że był On cierpiący i nie-cierpiący (*kai en paradoxon, hoti autos en ho paschon kai me paschon*); cierpiący dlatego, że Jego własne ciało cierpiało, On zaś był w tymże cierpiącym (ciele); nie-cierpiący dlatego, że *Logos* z samej swej natury jest Bogiem i dlatego jest niezdolny do cierpienia (*apathes*). Natomiast On, chociaż bezcielesny (*asomatos*), był w podlegającym cierpieniu ciele; ale ciało miało w sobie nie podlegające cierpieniu Słowo, które słabości ciała czyniło niewidzialnymi (*aphanizonta*). Uczynił zaś to wszystko po to, aby wziąć na siebie to, co nasze, i złożyć w ofierze, i uczynić niewidzialnym (*exaphanise*), a następnie przyodziać nas (*peribalon*) w to, co (Jego) własne, zgodnie ze słowami Apostoła (1 Kor 15, 53): «Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność»<sup>61</sup>.

### 2.2.2. Zachodni Ojcowie Kościoła

Po przyjrzeniu się wypowiedziom greckich Ojców Kościoła i teologów na nasz temat wskażemy obecnie na dwóch łacińskich Ojców: Hilarego z Poitiers i Augustyna.

Stanowisko biskupa Hilarego z Poitiers (310/320-367) sytuuje się blisko omówionych już poglądów Grzegorza Cudotwórcy, przy czym Hilary zajmuje się cierpieniem Jezusa w nieco innym kontekście, aniżeli Grzegorz, który musiał odpowiadać na pytania stawiane przez czczonego pogańskie bóstwa Teopompa. Otóż Hilary podejmuje kwestię cierpienia Jezusa w polemice z chrystologią arianą. Chcąc wykazać niższość Jezusa od Boga i Jego zależność od Niego, arianie opierają się na Mt 26, 38-39; 27, 48; Łk 23, 46. Argumentują przy tym następująco: „... ten zatem, kto się lękał i cierpiał, nie był pewny albo swej siły, która się nie lęka, albo też niezniszczalności ducha, który nie cierpi; z natury swej był więc niższy od Boga, Ojca, drżał z obawy przed ludzkim cierpieniem i wzdychał głęboko z lęku przed karą cielesną”<sup>62</sup>. Ciało ludzkie podlega cierpieniu. Chrystologiczny problem, omawiany w cytowanej księdze X dzieła *De Trinitate*, dotyczy zatem podatności na cierpienia i faktycznych cierpień ciała i duszy Chrystusa.

Hilary odróżnia *pati* (cierpieć) od *dolere* (boleć, doznawać bólu). Cierpienie polega na cielesnym zranieniu, ból zaś na stwierdzeniu (odkryciu) tego zranienia. Biskup z Poitiers chce uchronić wyjątkowe człowieczeństwo Jezusa Chrystusa od jakiegokolwiek słabości. Jego ciało

<sup>61</sup> *Epistola ad Epictetum* 6 (PG 26, 1060C-1061A).

<sup>62</sup> Hilary z Poitiers, *De Trinitate* X, 9 (SC 462, 186n).

nie miało przecież takiego samego początku, jak nasze, albowiem się ukazało jako „ciało niebieskie”<sup>63</sup> Boskość Jezusa Chrystusa, której Hilary broni przeciwko arianom swego czasu, oraz wyjątkowość Jego prawdziwego człowieczeństwa stanowią podstawę wypowiedzi na temat boleści Chrystusa: „Jako człowiek, Chrystus Jezus jest zatem Bogiem zrodzonym przez ciało i słowo, zarówno jako Syn Człowieczy, jak i Syn Boży. Bez żadnej szkody dla swego bóstwa przyjął On na podobieństwo naszego człowieka prawdziwego człowieka. Kiedy trafiały Go ciosy lub tworzyły się rany, uderzały Go bicze lub gdy Go wywyższono (na krzyżu) – wszystko to powodowało wprawdzie gwałtowny napływ cierpienia, ale nie wywoływało żadnego bólu (...): miał On bowiem ciało (zdolne do) cierpienia i faktycznie cierpiał, ale Jego natura była taka, że nie doznawał przy tym bólu”<sup>64</sup>. Skoro Jezus Chrystus żyje wciąż w jedności z Bogiem, Jego zaś ciało pochodzi z nieba, to nie powinniśmy oceniać Jego ciała i duszy zgodnie ze specyfiką czysto ludzkiego ciała i czysto ludzkiej duszy.

Podstawowe jest tutaj, wprowadzone przez Hilarego do chryztologii<sup>65</sup>, odróżnienie *pati* od *dolere*. Jezus Chrystus zdolny jest do cierpienia na podstawie swego człowieczeństwa i faktycznie cierpiał. Ze względu jednak na swoje bóstwo i przepełnione Bogiem człowieczeństwo nie doznawał wcale bólu. Nie cierpi więc ostatecznie z obawy przed śmiercią i nie doznaje boleści ukrzyżowania. Bóg nie może bowiem cierpieć ze względu na swoją niezmienność. To samo dotyczy także Chrystusa: niezmienna i niezdolna do cierpienia siła przenika tak dalece Jego ludzkie ciało, że wyklucza w Chrystusie *natura ad dolendum*<sup>66</sup> Ta wolność od cierpienia, rozumiana w sensie nie doznawania bólu, odnosi się nie tylko do istniejącego odwiecznie *Logosu*, ale także do ciała i duszy Jezusa Chrystusa<sup>67</sup>

Na podstawie tych przesłanek Hilary wyjaśnia także znane teksty Ewangelii, na które powoływali się arianie, dowodzący podporządkowania Jezusa Chrystusa jednemu Bogu: motywem smutku Jezusa

<sup>63</sup> Tamże X, 18 (SC 462, 198n).

<sup>64</sup> Tamże X, 23 (SC 462, 206-209). Por. tamże X, 47 (SC 462, 246-249).

<sup>65</sup> A wywodzące się prawdopodobnie ze stoicyzmu (Seneka). Por. P. C. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers „Commentary on Matthew”*, Roma 1981, s. 89n; L. Ladaria, *La Cristologia de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, s. 168, przyp. 27.

<sup>66</sup> Dz. cyt., X, 23 (SC 462, 208).

<sup>67</sup> H. U. von Balthasar (dz. cyt., s. 197) uważa stanowisko Hilarego za „mniej jasne” od ujęcia podanego przez Grzegorza Cudotwórcę, chociaż „prawdopodobnie u ich podstaw leży ta sama intuicja” Balthasar, który przytacza jedynie *De Trinitate* X, 24, dostrzega u Hilarego myśli tracące doketyzmem.



(por. Mt 26, 38) nie jest – ostatecznie rzecz biorąc – zbliżająca się już śmierć, lecz obawa, że Apostołowie się nią zgorszą<sup>68</sup>. Również skierowana przez Jezusa do Ojca prośba: „Ojczy mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich” (Mt 26, 39), odnosi się do Apostołów<sup>69</sup>

Ważne jest dla chrystologii Hilarego teologiczne odróżnienie *pati* od *dolere*. Służy ono mianowicie uwypukleniu zbawczego znaczenia cierpienia i śmierci Jezusa Chrystusa<sup>70</sup> Hilary wyjaśnia je na podstawie dwóch zwłaszcza miejsc biblijnych: Kol 2, 12-15 i Iz 53, 4-5<sup>71</sup> Cierpienie i śmierć Jezusa *pro nobis* (za nas) oznaczają zniszczenie grzechu, a tym samym nowy początek dla ludzi, który rozpoczyna się sakramentalnie w chrzcie. W kontekście zbawczego znaczenia cierpienia i śmierci Jezusa Hilary nie rozwija jednak „teologii Krzyża” (*theologia crucis*), rozważa bowiem tajemnicę Chrystusa raczej od strony teologii chwały, która ma swoją podstawę we Wcieleniu<sup>72</sup>.

Augustyn (354-430) należał do grona manichejczyków podczas swoich studiów z zakresu retoryki i będąc jej wykładowcą na niższym szczeblu „retora” (*auditor*) w Kartaginie (373-382). Zgodnie z jego własnym świadectwem<sup>73</sup>, przyciągała go do tej religii jej racjonalność, tak że traktował ją nawet jako wyższą formę chrześcijaństwa. Dopiero potem poczuł się oszukany w swych oczekiwaniach. Odkrył, że manicheizm stanowi „szczytowy i ostatni zarazem punkt” pradawnej chrześcijańskiej gnozy<sup>74</sup>. Ta zaś chrześcijańska gnoza musi się zderzyć z pytaniem o cierpiącego Boga<sup>75</sup> Będąc już kapłanem, Augustyn widzi, obok nauczania, swoje główne zadanie w literackim zmaganiu się z manicheizmem. Powstają w ten sposób w r. 392 *Acta contra Fortunatum Manichaeum*<sup>76</sup>. Augustyn odkrywa tutaj zasadniczy, jak sądzi, błąd manichejczyka Fortunata i samego manicheizmu, polegający na wierze, że „wszechmogący Bóg, który jest naszą jedyną nadzieją, podlega zranieniu (*violabilis*), splamieniu złem (*coinquinabilis*) lub zniszczeniu (*corruptibilis*)” Godzi się z nim jednak w tej kwestii

<sup>68</sup> Por. *De Trinitate*, X, 36n (SC 462, 226-233).

<sup>69</sup> Tamże, 42 (236-241).

<sup>70</sup> Por. A. Orazzo, *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos*, Napoli 1986; L. Ladaria, dz. cyt., s. 185-213.

<sup>71</sup> Por. *De Trinitate*, X, 47 (SC 462, 246-249).

<sup>72</sup> Por. B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, s. 151-156.

<sup>73</sup> *Wyznania V*, 10-13 (Warszawa 1955, s. 80-84).

<sup>74</sup> Por. Ch. Marksches, *Die Gnosis*, München 2001, s. 101-107.

<sup>75</sup> Por. P. Koslowski, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien 1993.

<sup>76</sup> CSEL 25/1, 83-112.

manichejczyk Fortunat, podkreślając, że „Bóg jest niezniszczalny (*incompactibilis*), niedostępny (*inadibilis*), nieuchwytny (*inteniabilis*), nie podlegający cierpieniu (*impassibilis*)” Augustyn dodaje zatem jeszcze do tego, że „Bóg nie podlega żadnym naciskom, nie może zostać zraniony, ani zniszczony”<sup>77</sup> Augustyn widzi bowiem przeciwieństwo wiary katolickiej w manichejsko-gnostyckiej nauce, jakoby Bóg miał się obawiać tego, że „lud ciemności” dokona spustoszenia Jego królestwa światłości i że właśnie dlatego wypowiedział mu zdecydowaną walkę<sup>78</sup>

Z dyskusji Augustyna z Manichejczykami wynika przynajmniej to jasno, że – według niego – bezsporna jest niezdolność Boga do cierpienia (*impassibilitas*)<sup>79</sup>

### 3. Paradoks: niezdolny do cierpienia Bóg cierpi

Biblia, a zwłaszcza Stary Testament, posługuje się takim sposobem mówienia o Bogu, który – idąc za sugestią Żyda Filona Aleksandryjskiego – teologowie Kościoła starożytnego określali mianem antropomorfizmu, pojawiającego się na przykład wtedy, gdy się mówi o Bogu: „Bóg przysiągł (sobie)”, „Bóg się rozgniewał”, „Bóg żałuje”, a nawet „Bóg zwodzi” Obok takich wypowiedzi mamy jednak także w Biblii jednoznaczne stwierdzenia: „Bóg nie jest jak człowiek, by kłamał, nie jak syn ludzki, by się wycofywał. Czy On powie coś, a nie uczyni tego, lub nie wykona tego, co oznajmił?” (Lb 23, 19). Uczucia (*pathe*), jak np. żal lub gniew, można zatem przenosić na Boga nie w sensie ścisłym, lecz jedynie alegorycznie lub tropologicznie<sup>80</sup> Pozostaje jednak pytanie: czy to patrystyczne główne przekonanie jest miarodajne także dla wyobrażenia sobie „Boga cierpiącego”?

<sup>77</sup> Św. Augustyn, *Pisma przeciw Manichejczykom* (tłum. J. Sulowski), Warszawa 1990, s. 93n.

<sup>78</sup> Nie możemy jednak rozwijać tutaj tej tak ważnej myśli gnostyckiej. Por. w tej kwestii: H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums, II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie und Gnosis*, Stuttgart – Berlin – Köln 1996, s. 168n; E. Mühlenberg, dz. cyt., s. 74n.

<sup>79</sup> Wskazuje na to H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 198-199: „Gdy... Augustyn określa *passiones* przeważnie jako „poruszenie ducha wbrew rozumowi”, czyli jako *perturbatio*, to chociaż dodaje, że gniew i smutek mogą także służyć celom moralnym..., jasne jest, iż Bóg mógł być tylko *impassibilis*: żal, litość, cierpliwość – są w Nim jedynie przejawem stałej Jego postawy, która jest jednak przeciwieństwem nieczułości... Odnosnie do Wcielonego mamy takie samo rozwiązanie: „*cuius et infirmitas fuit ex potestate*” (*De Civ. Dei* XIV, 9; CCL 48, 428)”.

<sup>80</sup> Por. E. Mühlenberg, dz. cyt., s. 76-80.

Przy analizowanych Ojcach Kościoła i starożytnych teologach kościelnych ukazało się jasno, że w Bogu nie może być – ostatecznie rzecz biorąc – żadnego cierpienia, o ile oznacza ono niechciany wpływ z zewnątrz, powodujący taką właśnie sytuację. Ujmując to pozytywnie, można by powiedzieć, że „Bóg (także Wcielony) może być dotknięty cierpieniem tylko w sposób pasywny, o ile mianowicie odpowiada ono uprzedniemu, dobrowolnemu i aktywnemu, postanowieniu Jego woli”<sup>81</sup>. Istotna wypowiedź Nowego Testamentu, a nawet całej Biblii, brzmi: „Bóg jest Miłością” (1 J 4, 8. 16), początkiem i wzorem wszelkiej ludzkiej miłości (por. Mt 5, 44n). On troszczy się o ludzi, chce ich ratować, doprowadzać ich wciąż na nowo do Siebie, przy czym szanuje całkowicie ich wolność. Prowadzi swój lud jak Ojciec, karze go, gdy ten grzeszy, tak jak ojciec syna, ażeby dzięki tej swojej boskiej pedagogii wprowadzić go ponownie na drogę życia. Wszystko to się dzieje z miłości, miłość zaś oznacza także cierpienie. I dlatego Bóg jest Ojcem – jak słyszeliśmy to u Orygenesusa – zdolnym do cierpienia, albowiem cierpi On faktycznie w swoim Synu wydanym z miłości do świata.

O „Bogu cierpiącym” można było w czasach Ojców Kościoła mówić tylko wówczas, gdy włączało się w ten problem chrystologię, albowiem Jezus Chrystus cierpiał rzeczywiście. Gdy chodzi natomiast o znaczenie krzyżowej śmierci Jezusa, to starożytni chrześcijanie odnoszą się przede wszystkim do Ps 22 oraz Iz 53, 3-7, gdzie w 4 w. czytamy: „Lecz on się obarczył naszym cierpieniem, on dźwigał nasze boleści, a my uznaliśmy go za skazańca, chłostanego przez Boga i zdeptanego” Od czasów Ignacego z Antiochii, Ireneusza i Melitona z Sardes wiadomo było na pewno, że sam Bóg nie jest obciążony żadnym cierpieniem, natomiast Jezus Chrystus, odwieczny Syn Boży, stał się podatny na cierpienie na skutek swego Wcielenia i faktycznie cierpiał. Nie jest tu jednak miejsce stosowne do zajmowania się chrystologicznymi sporami na ten temat, prowadzonymi pomiędzy teologią aleksandryjską i antiocheńską<sup>82</sup>.

Nowy Testament wskazuje w dwóch doniosłych i poruszających bardzo miejscach, jak daleko sięga cierpienie Jezusa Chrystusa: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie” (Ga 3, 13); „On to (Bóg) dla nas grzechem uczynił Tego,

<sup>81</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 200.

<sup>82</sup> Krótko i bardzo trafnie omówił to zagadnienie E. Mühlberg, dz. cyt., s. 83n.

który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). To Bóg Ojciec czyni swojego Syna grzechem dla naszego zbawienia i w ten sposób skazuje Go na cierpienie. Orygenes wnioskuje w związku z tym, przechodząc z powrotem od Syna do Ojca, że sam Ojciec nie może pozostać niewzruszony cierpieniem swojego Syna i że właśnie dlatego nie jest On wolny od cierpienia. W ten sposób zaokrągliła się poniekąd ten chrześcijański paradoks: Bóg, całkowicie wolny od cierpienia, faktycznie cierpi.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC