

TAJEMNICA BOŻEGO CIERPIENIA

Wymowna książeczka ojca François Varillon'a, *La souffrance de Dieu*¹, naprawia, jeśliby istniała taka potrzeba, szkody wyrządzone przez teoremat o Boskiej niewzruszoności. Ma za motto słowa Orygenesa: „Sam Ojciec również doznaje wzruszeń”². Tymczasem opinia o Bożej niewzruszoności opiera się na trwałej tradycji teologicznej, będącej dziedzictwem po Grekach i podtrzymanej mocno przez Grzegorza Cudotwórcę³. *Apatheia* związana jest z tak zwanymi negatywnymi atrybutami Boga: niezmiennością, wiecznością, koniecznością, i wydaje się zachowywać Jego transcendencję. Czy jednak została dobrze zrozumiana? A jeśli przyjmie się jej słuszność, jak wówczas pogodzić niewzruszoność z cierpieniem Boga? Czy należy wybierać pomiędzy teologiem nauczającym w klasyczny sposób *De Deo uno* a matką chrześcijańskiej rodziny, pouczającą swe dziecko, by nie sprawiało przykrości Dobremu Bogu?

Ze zwykłym sobie wigorem Claude Bruaire⁴ napiętnował to, co nazywa Absolutem negatywnym, z wszelkimi jego konsekwencjami, to znaczy teologią negatywną. Inspirując się Schellingiem, twierdził, że Bóg ma prawo być tym, Kim jest, i objawiać się takim, jakim jest. Dostrzegął nawet w ponad-istotowym Absolutcie zarodek lub możliwość ateizmu. Oskarżenie o antropomorfizm takich potocznych wyrażań, jak: „Bóg kocha, Bóg cierpi, Bóg się gniewa”, jest bezsensowne i bez znaczenia. O wiele bardziej należałoby mówić o teomorfizmie, skoro wszelkie ziemskie ojcostwo wywodzi się od Ojcostwa Bożego. Zresztą, czy można mówić o Bogu inaczej, jak tylko na ludzki sposób? Tak czyni Biblia, Ewangelia i ostatecznie – teologia.

* Xavier Tilliette SJ, urodzony w roku 1921. Ostatnio wydane jego prace : *Jésus romantique* (Desclée 2002); *La Mémoire et l'Invisible* (Ad solem, Geneve 2002); Paul Claudel, *Lettres à une amie*. Éditées et annotées par X. Tilliette (Bayard 2002).

¹ Paris 1975.

Homilie na Ezechiela 6, 6. Tekst polski: Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela* (tłum. S. Kalinkowski), Kraków 2000, s. 141.

³ Por. F. Varillon, dz. cyt., s. 48.

⁴ *Le droit de Dieu*, Paris 1974.

Należy jednak uwzględnić opory wobec „uczłowieczania” Boga i pytać: dlaczego teologumen o Jego niewzruszalności znalazł tak bardzo szerokie i trwałe echo. Dawny świat jest faktycznie (w tej sprawie) podzielony, a pouczająca jest w tym względzie mitologia. Przypisuje ona bowiem swym bogom wszelkie ludzkie namiętności, a w ich „różnobarwnej gmatwaninie” – jak mawiał o tym Goethe – obfitują najbardziej sprzeczne reprezentacje. Lecz jest to zaledwie jej „niższa półka” teogonii. Oczyszczona interpretacja przywraca bowiem boskości jej dystans, jej inność, jej wzniosłość. Jest to ten „urański” aspekt bogów, zainspirowany Platonem i platonizmem, który romantyzm, wiedziony „nostalgia za Grecją”⁵, przefiltrował i zasymilował, a jest to ten właśnie romantyzm, który tak mocno wpływa wciąż jeszcze na nasze duchowe ukierunkowanie. Są to ci „szczęśliwi bogowie”, których F. Hölderlin w niezapomniany sposób wyśpiewał w „pieśni o losie” Hyperiona „Cicho, jak losu niepomne / Spiące niemowlę, / Oddychają mieszkańcy nieba; / Wieczyście płonie ich duch, / Niewinnie ukryty / W skromnym pączku, / A szczęsne ich oczy / Spoglądają pośród ciszy / I wiecznej jasności”⁶. Pozostaje to w wyraźnym kontraście z niepewnym i zmiennym losem ludzi... W ten sposób ludzki duch zostaje uniesiony do empirejskiego nieba, do eteru, by tam karmić swe pragnienie nieskończoności i nasycić dążenie do szczęśliwości.

Starożytność jednak, nadal interpretowana przez romantyzm, wysubtelniła jeszcze bardziej i udoskonaliła swoje podejście do boskości. Ponad bóstwami i wielkimi bogami, ponad samym Zeusem, króluje Konieczność, Nemezis rządząca, za pośrednictwem Park, losami ludzi i świata. Schelling, wciąż bardziej zainspirowany misteriami niż mitologią, uznał za Niewzruszoną Boskość najwyższe Prawo, nazwane „prawem powszechnym”, Prawo sprawiedliwości i równowagi, dla którego wykuł swój ulubiony aksjomat: „spełniają się wszystkie możliwości” Wiąże się ono z nieubłaganym biegiem świata, tronuje niewzruszone i bezstronne nad kłębowiskiem ludzi i bogów. W istocie Hegel nie mówi nic innego w swej jeszcze bardziej słynnej maksymie: „Sądem Ostatecznym jest powszechna historia”

Proces spekulatywnej idealizacji tego, co boskie, osiąga swój kulminacyjny punkt wraz z „ponad bytem” Platona i „myślą o myśli”

⁵ Zgodnie z tytułem jednej z prac J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Paris 1967.

⁶ *Hyperion*, t. 2, ks. 2, list 6. Tekst polski w F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion* (tłum. W. Markowska), Warszawa 1982, s. 422-423.

Arystotelesa. Ta linia onto-teologiczna przeważała w doktrynie chrześcijańskiej i rządzi reprezentacją Boga jako Absolutu, jako Transcendentnego, a więc doskonale Nieporuszonego, wolnego od wszelkiego żuźlu namiętności i emocji. *Apatheia* jest korelatem boskiej natury, natomiast *pathos* ją wyklucza. Jednak tzw. teologia naturalna źle się przyjmowała w chrześcijańskiej mentalności. Biblijne Objawienie, ludzka pobożność, mistyka i teozofia podtrzymywały wzajemną bliskość tego, co ludzkie, i tego, co boskie. Mitologia, raz jeszcze interpretowana przez intuicję romantyczną, pozwala uczestniczyć w metamorfozie bogów lub boga. Według Hegla⁷, znaczący postęp świadomości, wyrażający się w przejściu, za pośrednictwem sztuki teogonii, od boskości do ludzkiej postaci, tworzy lud postaci (posągów). Lecz te tak piękne dzieła, ich harmonijna estetyka, nie są psychologicznie neutralne. Cień melancholii muska doskonale kontury, powaga zacienia twarze, sekretna trucizna sączy się w marmurowe żyły. Dla Hegla, sama ich fizyczna doskonałość jest już źródłem smutku, podkreśla ich skończoność, a samo ich piękno jest łąbądzim śpiewem. Jest to – mówi Schelling z niemniejszą głębią wyrazu – przeczucie grożącego im schyłku: posągi skazane są na skończoność, tak jak sami bogowie, a samo ich piękno zapowiada mającą nadejść śmierć. Hölderlinieńskie fatum zostaje przewyciężone, ludzie i bogowie przybliżyli się do siebie. Pozostaje tylko krok do przebycia, najważniejszy, najbardziej poruszający. Jest nim Wcielenie, i to Wcielenie cierpiące, w którym św. Augustyn widzi cezurę pomiędzy światem antycznym a nowym światem.

Prawdę mówiąc, w pogaństwie nie brakuje zapowiadających je zwiastunów, zwłaszcza w religiach misteryjnych. Bohaterowie czy pół-bogowie wśród ciężkich prac, znojnego życia, transponowali na boskość samą podatność na zranienia, zdolność do cierpienia, związaną z ludzkim ciałem. *Divinum est pati*⁸. Schelling, zawsze wierny interpretator czasów minionych, a także prorok tego, co ma się stać, pozdrawia „Boga cierpiącego i poddanego warunkom czasu ze swojej własnej woli”⁹. Joseph de Maistre tłumaczy: *Videte quanta patior a Deo Deus*, jękami Prometeusza u Ajschylosa: *Idesthe m'oiia pros theôn paschô theos*¹⁰. Jest to ta skarga, którą u szczytu swojej paranoi

⁷ *Estetyka. Sztuka klasyczna*, rozdz. 2, 5, b; rozdz. 3, 1; *Fenomenologia ducha: Religia sztuki; Żywe dzieło sztuki; Religia jawna*.

⁸ Cf. L. Pareyson, *Ontologie della liberta. Il male e la sofferenza*, Turyn 1995, s. 224.

⁹ W dialogu *Bruno*. Zob. Schelling, S.W. IV, s. 252.

¹⁰ Cyt. za L. Pareyson, dz. cyt., s. 200 (Ajschylos, *Prometeusz*, wers 92).

przywłaszczył sobie Nietzsche, identyfikując się z Dionizosem w swej autobiografii intelektualnej *Ecce Homo*, w kontekście omawianego właśnie wcześniejszego swego utworu: *Tak przemawiał Zaratustra*: „Tak nigdy jeszcze nie pisano, nie cierpiano: tak cierpi bóg, Dionizos”¹¹. I jeszcze raz Schelling podejmujący frazy teogenezy w pięknej końcowej inwokacji swego dialogu *Bruno*: „Rozumiemy królewską duszę Jupitera. Jemu Moc. Ponad nim zasada twórcza i zasada bezkształtna, które podziemny bóg wiąże razem w głębi otchłani. Lecz zamieszkuje on niedostępny eter... przejawy przeznaczenia i śmierć boga również nie są już dla nas ciemne, obecne we wszystkich misteriach, cierpienia Ozyrysa i śmierć Adonisa. Lecz przede wszystkim kierujemy spojrzenia ku bogom z wysokości... mając udział w ich szczęśliwości przez kontemplację...”¹².

* * *

Ludzkość długo szła po omacku w poszukiwaniu swojego boga. Od czasu ostatecznego objawienia Boga w Jezusie Chrystusie rysy Ojca odczytujemy na obliczu Syna Człowieczego. W konsekwencji Wcielenie przyznaje rację Orygenesowi i wcale nie jest błędem mówienie o cierpieniu Boga; jest ono nawet kapitalnym elementem życia trynitarnego. Jednakże dwie intuicje zdają się sobie przeczyć: ta o naturze boskiej czystej i nienaruszonej, bez cienia czy słabości, i ta o współczuciu, która – za potwierdzeniem Syna – przyznaje Bogu Serce, Serce kochające, a więc cierpiące, bo kochać – to cierpieć. Czy pogłębiona refleksja godzi te przeciwieństwa i rozwiązuje zaistniałą aporię?

Jesteśmy na skraju tajemnicy kenozy, uroczyście wypowiedzianej w *Liście do Filipian* (2, 6-8). Trzeba koniecznie stwierdzić, że myśl kenotyczna zyskała dużo na znaczeniu od czasu teologii średniowiecznej, z racji romantyzmu, a zwłaszcza katastrof, które spustoszyły czasy nowożytne. Kenotyzm w Niemczech, w Rosji, w Anglii, efemeryczna pół-herezja, zdawał się nawet dostarczać argumentów dla „śmierci Boga” Nie dziwi więc fakt, wzięwszy pod uwagę współczesne nieszczyścia, że ponownie wyłonił się on w naszej epoce pod różnymi postaciami, jak milczenie Boga u Élie Wiesela, wycofanie się czy Jego nieobecność u Hansa Jonasa, de-kreacja u Simone Weil, nie mówiąc

¹¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo. Jak się staje, czym się jest* (tłum. B. Baran), Kraków 1996, s. 108.

¹² Schelling, S.W., IV, s. 329.

już o irytującej klęsce trynitarnej Bulhakowa, przypominającej ekscesy teozofów i słynną „Samotną agonię” Stwórcy u Schellinga¹³. Są w tym przejawy paroksyzmu mimo wszystko okolicznościowego, wynikającego z głębokiej rozpacz, która odrzuca bluźnierstwo. Umysły skłaniają się do doloryzmu, do kultu cierpienia, który nie jest całkiem obcy „drogiej małej świętej” Teresie z Lisieux.

Jednakże ekstremizm kenozy jest jednostronnym rozwiązaniem dylematu Boga niewzruszonego i Boga cierpiącego. Może usatysfakcjonować umysły niespokojne, jak L. Pareysona, który napiął do maksimum terminy paradoksu w relacji: Ojciec-Syn, aż po mówienie o „wysublimowanym masochizmie” i o „boskiej tragedii”¹⁴. Bóg przeciwko samemu sobie, Bóg rozdarty i w sobie samym podzielony. Istnieje jednak wskazanie i zaczepienie dla dialektyki, której Pareyson, jakkolwiek oswojony z cierpieniem, nie rozwija. Bo jeśli Bóg jest zdolny cierpieć i jeśli faktycznie cierpi, to cierpienie to jest boskie i nieskończone. Rozwiązanie jest dialektyczne, ale pod warunkiem, że ponownie nie popadnie się w doloryzm.

Całkiem klasyczną sumaryczną reprezentacją jest ta mówiąca o pewnej dychotomii w Bogu, pomiędzy Trójcą istotową a Trójcą ekonomiczną, pomiędzy Bogiem w Sobie, a Bogiem w stworzeniach, zmagającym się ze stawaniem i dziełami czasu, dychotomii, która przedłuża się mocno w Słowie, które stało się Ciałem, gdzie przybiera ona aspekt kenozy. Rozróżnienie w Bogu działań *ad intra* i *ad extra* pozwala zamaskować tę opozycję. Genialny myśliciel, Jules Lequier¹⁵, pokusił się o zdialektyzowanie tego klasycznego punktu wyjścia, lecz zbyt duże znaczenie nadał części ludzkiej, do tego stopnia, że wprowadził w Bogu stawanie się, historię i czas pod syntagmą sukcesywnej wieczności. Idea ataraksji (*apatii*) czy boskiej *Gelassenheit* – Boga oczekującego na wydarzenie – jest jednak cenna i powinna być zachowana.

Ekstazy jądrowe w Bogu, czysty żar, przejrzysty rozbłysk, który mistyka nadreńska nazywała *Lauterkeit*, jest niedotykalny i nieporuszony, i żadna zmiana nie może go osiągnąć; jest to gorejący krzew niezniszczalnego Życia, co sprawia, że Bóg jest Bogiem. Należy to podkreślić tym bardziej, że aktualna tendencja zmierza do przesadnej

¹³ W pierwszej wersji *Wieków Świata*.

¹⁴ Por. L. Pareyson, dz. cyt., s. 199.

¹⁵ *Indications sur l'idée du libre arbitre*, w: *Œuvres complètes*, wyd. Jean Grenier, Neuchâtel 1952, s. 414-415, 420, 424-425.

humanizacji, solidarności zmniejszającej dystans (Bóg wychodzi z człowiekiem ze swojej nocy – mówi Rilke). Ostatecznie utrzymuje się Bóg słaby, zależny. Intencja jest ujmująca, kojarzy się z „Najwyższą Litością” przyzywaną przez P. Lotiego¹⁶. Lecz – słusznie mruczy Karl Rahner¹⁷ – na cóż nam Bóg słaby (dodam: chyba, że chodzi tu o metaforę miłosierdzia i przebaczenia, zamierzoną słabość).

Problem jest analogiczny dla Chrystusa, doskonałego Obrazu, bo właśnie medytując nad Chrystusem słabym i opuszczonym czyni się sobie słuszną ideę o Bogu w Jego bycie *quoad nos*. Bosko-ludzka świadomość Jezusa mogła być straszliwie zaciemniona, nigdy nie popadając w totalne samo-wyczerpanie: agonია w Ogrójcu była, według Blondela, chwilą straszliwego zaciemnienia i intensywnej światłości, w jakiej zanurzony został „Ten, który zgłębia serca”¹⁸. Maritain, być może z przesadą, mówi o „niebie duszy”, siódmym niebie, gdzie Syn Człowieczy miał swoją nadprzyrodzoną siedzibę. Wynajduje on metaforę hipostatycznego olbrzyma, ogarniętego udręką i burzą, podczas gdy jego głowa wynurza się z chmur pod promiennym niebem¹⁹. Sekretem, jaki Chrystus troskliwie ukrywał przed wszystkimi spojrzieniami, była Jego radość, *His mirth* (Chesterton).

Między-boska dialektyka – czy też bosko-ludzka analogia – może jeszcze się podwoić i pogłębić: chodzi nie tylko o następstwo radości i bólu, lecz o ich wzajemne wzmocnienie, o radość immanentną względem cierpienia i o cierpienie inherentne względem radości. Aluzję do tego czyni Hegel, opisując mękę Absolutnego Ducha²⁰. Lecz chętniej będziemy się odwoływać do bardzo pięknej strony Schellinga w *Wykładzie empiryzmu filozoficznego*²¹. Pareyson, chociaż wielki ekspert od Schellinga, nie zgłębił do końca tego tekstu, aby wyjaśnić jego myśl przewodnią, dotyczącą boskiej dwuznaczności. Utrzymuje on oddalenie, rozczłonkowanie „Boga dialektycznego”²²: noc i światło, cisza

¹⁶ *Pelerin d'Angkor*, s. 228-230.

¹⁷ *Im Gespräch*, wyd. P. Imhof, München 1982, s. 246.

¹⁸ M. Blondel, *Au cœur de la querelle moderniste*, Paris 1960, s. 237-238.

¹⁹ J. Maritain, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967 (*Œuvres complètes*, t. XII, s. 1079, 1101).

²⁰ *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, s. 424n (*Wiedza absolutna*).

²¹ S.W. X 267. Kontekst jest trochę odmienny („Prawdziwa szczęśliwość stworzenia polega na zlanii się podwójnej szczęśliwości bytu i nie-bytu, w której rozkosze niebytu smakuje się w bycie, rozkosze bytu w niebycie, wyzwoleniu od bytu, i w której ponownie cierpienie jednego znosi się w drugim, cierpienie bytu w niebycie, a niebytu w bycie...” Wyżej, na str. 266, Schelling wspomina bolesną drogę boga naturalnego, „przez cierpienie do radości, przez mękę do chwały” Jest to jego hymn do radości. Te samą dialektykę Wcielenia wspaniale podjął, bez odnośnika do Schellinga, M. Henry w książce *Incarnation*).

i krzyk, okrucieństwo i miłosierdzie, pomiędzy którymi umieszcza „bezbożną chwilę boskości”²³. Bez względu na surową wielkość tego hyperbolicznego i poważnego punktu widzenia, bez względu na jego paradoksalny wymiar, można i trzeba stawiać ponad nim cierpienie, które mimo swego okrucieństwa roztapia się w radości, odnawiającej się wciąż pośród udręk i mąk. Święci, niekiedy męczennicy, ukazywali przez wieki odblask tej boskiej możności.

tłum. **Maria Żerańska**

²² L. Pareyson, dz. cyt., s. 226.

²³ Tamże, s. 200.