

SENS CIERPIENIA W NOWYM TESTAMENCIE

Myśliciele religijni oraz filozofowie wszystkich czasów podawali najróżnorodniejsze wyjaśnienia cierpienia oraz opracowywali doktryny i metody mające stawić mu czoło lub zmniejszyć jego srogość, poczynając od hedonistycznej ucieczki (Budda, Spinoza, Goethe), poprzez pewną nieczułość, niewzruszoność, apatię czy też heroiczną walkę, aż po złudne eliminowanie wszelkiego bólu (cynicy i stoicy) ¹.

Natomiast Pismo św. stara się podać racje cierpienia, godząc dobroć i sprawiedliwość Boga z wolnością i zasługą człowieka. O ile jednak Stary Testament wykazuje pewne pokrewieństwo z ówczesnymi filozofiami pełnymi wątpliwości i niepewności, to w Nowym Testamencie wszystko się wyjaśnia w świetle cierpień Chrystusa, przybierających wartość zbawczą.

Zajmiemy się tą problematyką, ukazując jej rozwój historyczny od najstarszych tradycji izraelskich aż po objawienie Jezusa Chrystusa.

I. PERSPEKTYWY STAROTESTAMENTALNE

Język hebrajski nie ma odpowiedniego terminu na wyrażenie poczucia zła lub bólu; dlatego ukazuje raczej postawy lub gesty człowieka cierpiącego, jego rany, choroby czy braki cielesne. Dochodzą do tego doświadczenia psychiczne, szczególnie nękające, jak utrata dzieci, niewdzięczność czy niebezpieczeństwo śmierci. Reakcje na cierpienie są tak złożone, jak samo życie: pokusa (Wj 5, 22; Lb 11, 11; Ps 19, 6-12; Jr 12, 1; Hi 7, 12), lamentacje, utyskiwania, a nawet zwątpienie (Rdz 37, 35; 2 Sm 16, 5-14; Jr 15, 10; Lm 3, 1-20; Hi 3; Tb 3, 6) i nowa nadzieja lub ufność (Ps 19, 6-12). Nigdy się nie spotyka wyjaśnienia ideologicznego czy mitycznego, względnie ucieczki duchowej. Gdy nawet człowiek stara się o wspólnotę z Bogiem poprzez odczuwanie bólu, nie daje wcale teoretycznej odpowiedzi na ten problem.

Według Starego Testamentu istotną przyczyną bólu jest zakłócenie przez grzech relacji człowieka do Boga. Na skutek pierwotnego upadku zjawily się na świecie bóle rodzenia, liczne dolegliwości i fatygi, trudności związane z troską o pożywienie oraz

1 Por. M. Scheler, *Le sens de la souffrance*, Paris (b.r.w.), 34—62.

śmierć własna (Rdz 3, 16-19; Mdr 2, 24). Bóg — Pan dziejów, dobra i zła (Iz 45, 6-7) — dopuszcza grzech jako dobrowolny wybór śmierci (Ez 18, 30-32) oraz samo cierpienie jako karę (Ps 38, 4-5)². Ten związek grzechu z cierpieniem występuje zarówno w teologii deuteronomistycznej, analizującej następstwa naruszenia Przymierza, jak też w krytyce profetycznej, zgodnie z którą sąd Jahwe spada na lud niewierny.

Izrael doświadczał życia przepelnionego cierpieniem i wielkimi niebezpieczeństwami o wymiarze zbiorowym i indywidualnym. Ale dzięki swej wierze w powszechną przyczynowość Izrael nie był w stanie rozumieć tych faktów bez ich odniesienia do sposobu, w jaki Jahwe kieruje wszystkim. Dlatego to zło prowadzi wprost do pokuty, do refleksji nad odniesieniem do Boga, albowiem zmiana tego odniesienia mogła być powodem tego zła. Cierpienia stawiają człowieka wobec wielu pytań³.

Stanowisko pism natchnionych w kwestii początków cierpienia jest trudne do wyjaśnienia, gdyż tylko lekko zaznaczone. Księga Rodzaju przeciwstawia się wierzeniom innych ludów, jakoby ludzie byli ofiarami złej, tajemniczej mocy lub kaprysu przeznaczenia; podkreśla ze swej strony istnienie jedyne, mądrego i dobrego Boga, będącego początkiem rzeczywistości kosmicznej. Cierpienie i śmierć nie mogą być Jego dziełem lecz są następstwem upadku, zerwania relacji człowieka z Bogiem.

Dawna tradycja jahwistyczna wykazuje szczególne zainteresowanie wnętrzem człowieka, a nawet psychologicznym rozpoznaniem zła i niepomysłności w świecie, nie tracąc przy tym nigdy faktycznej ufności⁴. Nie ignoruje też problemu cierpienia zajmującego szczególne miejsce w rozdziałach 2 i 3 Księgi Rodzaju — miejsce nie mające sobie podobnego u Proroków lub w Psalmach. Jahwista stawia nas wobec prawdy naszej ludzkiej egzystencji: tu, teraz i zawsze. Punktem wyjścia jest fakt upadku, który spowodował po części nowy chaos oraz zerwanie relacji z Bogiem. To zakłócenie wyraża wyrok Jahwe, w którym wyliczone zostają konsekwencje odnośnie do niewiasty i mężczyzny (Rdz 3, 16-19). Wśród nich występują dwa rodzaje szczęśliwości związanej z bólem i poddaniem: rodzenie dzieci i miłość do męża. Oznacza to

² Por. J. H. Wright, *Problems of evil, mystery of sin and suffering*, *Communio* 6 (1979).

³ G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, Genève 1957, 332—336; D. J. Simundson, *Faith under Fire. Biblical Interpretations of Suffering*, Minneapolis 1980.

⁴ Por. R. E. Murphy, *Biblical Insights into Suffering: Pathos and Compassion*, w: *Whither Creativity, Freedom, Suffering?: Humanity, Cosmos, God*, Pittsburgh 1981, 53—75.

faktycznie udział w stwórczej działalności Boga i dlatego powinno być traktowane jako powód do radości; a przecież obracają się one w uciążliwość i rozdwojenie. W karze wymierzonej mężczyźnie dochodzi trud pracy, mającej być wykańczaniem dzieła samego Boga (Rdz 2, 15), a doświadczanej, odtąd jako skłócenie z ziemią. Z wielkim zatroskaniem o Jahwe i Jego dzieło narrator opisuje nieposłuszeństwo człowieka i wynikające stąd zakłócenie relacji z Bogiem, powodujące wszelkie rodzaje cierpienia⁵.

Zauważa się jednak, że cierpienie wzmiankowane w Rdz 3, niezależnie od swego związku z grzechem, otwiera zbawczy horyzont. Zasygnalizowane tam mesjańskie macierzyństwo sugeruje nadzieję opartą na Bogu. To samo się stwierdza w Rdz 4—11, gdzie są omawiane następstwa grzechu oraz zbawcza wola Boga. W tekstach tych cierpienie nie ma ostatecznego głosu, albowiem Jahwe, który jest Bogiem, daje życie stworzeniu, posługując się grzechem i cierpieniem dla dobra człowieka. W ten sposób ból może stać się odkupicielski — nie sam w sobie, ale w możliwościach, jakie zawiera. Jahwe nie pozostawia człowieka, wydając go na pastwę następstw grzechu, ale traktuje go cierpliwie i miłosiernie, obiecując mu szczęście.

W literaturze profetycznej pojawiają się nowe ujęcia i problemy odnośnie do cierpienia. W starszych pismach wierzący przypisują cierpienie karzącemu działaniu Boga, które dotyka jednostki, zbiorowości, miasta, a nawet królów jako przedstawicieli ludu⁶. Kapłani i niektórzy uczeni uzasadniają cierpienie niewinnych grzechami ich przodków. Jest to nauka o zbiorowej solidarności całego ludu poprzez wieki. Nauka ta wycisza się stopniowo w religijnej świadomości Izraela, zwłaszcza od Ezechiela kładącego nacisk na indywidualny charakter zadośćuczynienia⁷. Tak więc prorocy pojmują cierpienie, już nie tylko wychodząc od pojęcia kary, ale także powołania prorockiego i misji (Oz 1, 2 n; Jr 12, 1-6; 15, 10-18). Wnikają stopniowo w tajemnicę cierpienia (Ps 73, 17), odkrywając jego walor oczyszczający, podobny do ognia oczyszczającego żelazo (Jr 9, 6; Ps 65, 10), oraz walor wychowawczy, podobny do napomnień ojcowskich (Pwt 8, 5; Prz 3, 11; 2 Kr 32, 26. 31) i starają się ukazać w karze owoc Bożej łaskawości (2 Mch

⁵ Por. R. Kuhn, *Leid als besondere Glaubenssituation des Menschen und Jahwes Zuspruch im Alten Testament*, Wissenschaft und Weisheit 45 (1982) 97—130.

⁶ Por. A. F. Campbell, *God's Anger and Our Suffering*. Australiasian Catholic Record 59 (1982) 373—385.

⁷ J. Steinmann, *Job, témoin de la souffrance humaine*, Paris 1969, 21—32; E. F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testament*, Edinburgh 1955.

6, 12-17; 7, 31-38), która prowadzi do wewnętrznego poznania i całkowitego uznania Jahwe (Wj 6, 7).

Bóg stosuje tę próbę wobec swoich wybranych: Abrahama (Rdz 22), Hioba (1, 11; 2, 5) i Tobiasza (12, 13), aby ich wprowadzić w relację wierności i posłuszeństwa. Cierpienia się nie wychwala dla niego samego lecz jedynie jako przygotowanie na nowe objawienie się Boga⁸ lub ze względu na jego funkcję ekspiacyjną. Czwarta pieśń Sługi Jahwe odwołuje się pięciokrotnie do śmierci odkupieńczej (Iz 53, 1-12). Cierpienie oznacza tu oddanie się woli Boga; przez nie zostają też odkupione grzechy wielu (Iz 53, 11). Sługa poznaje cierpienie we wszystkich jego przejawach i to tak dalece, że nie wzbudza już współczucia, lecz przerażenie i wzgardę (Iz 52, 14 n; 53, 3). Ból nie zjawia się w jakimś przypadkowym momencie tragicznym lecz stanowi jego codzienną egzystencję lub jego znak wyróżniający: „mąż boleści” (Iz 53, 3). Niewinny Sługa wstawia się za grzesznikami (Iz 53, 12), ofiarowując Bogu nie tylko błaganie serca lecz także „swe życie na ofiarę za grzechy” (Iz 53, 10) oraz zgadzając się na zaliczenie w poczet grzeszników (53, 12), aby wziąć na siebie ich grzechy i uzyskać dla wszystkich pokój i zdrowie (53, 5). Wraz z tym pojęciem odkupienia zastępczego zagadnienie cierpienia osiąga swój szczyt w Starym Testamencie.

Niemniej w pieśniach Sługi Jahwe zaledwie się zaznacza dobrowolne przyjęcie cierpienia, nie mówiąc już o braku jakiegokolwiek refleksji o jego wewnętrznym znaczeniu. Dopiero w Księdze Hioba pojawia się próba odpowiedzi na to „dlaczego” i „po co” cierpienie — w świetle nowego pojęcia Boga. A odpowiedź nie jest filozoficzna, lecz poetycka. Opuszczenie przez Boga, doświadczane przez Hioba i stanowiące punkt wyjścia dla wszystkich starotestamentalnych lamentacji (Ps 22, 44; 119), przekształca się tu w kwestię samego cierpienia. Posługując się typowymi formami lamentacji, Hiob nie reprezentuje tylko własnej, indywidualnej sytuacji lecz staje się wcieleniem doświadczenia wszystkich „sprawiedliwych” Ludu, którzy cierpią i zapewniają zbawienie⁹.

Zasadniczym tematem dzieła jest relacja między Bogiem a człowiekiem, przy czym pojawia się na początku obraz Boga, który się odrzuca, by dojść do pojęcia Boga sprawiedliwego, troszczące-

⁸ Por. J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la souffrance éducatrice. A propos d'Hébreux 5, 8*, *Recherches de Science Rel.* 43 (1955) 481—523; J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, Rochester 1955.

⁹ Por. P. D. Miller, *Trouble and Woe: Interpreting the Biblical Laments*, *Int* 37 (1983) 32—45.

go się o stworzenie¹⁰. Sama więc relacja opiera się na „sprawiedliwości” zarówno Hioba, który uważa się za sprawiedliwego i niewinnego (Hi 27, 5. 31), jak też Jahwe, który ma troszczyć się miłosiernie o swe stworzenia.

Prolog Księgi wyjaśnia cierpienie Hioba poprzez interwencję szatana. Jednak przyjaciele Hioba, jego żona oraz on sam nie wiedzą o tej interwencji. W rozwoju dramatu nikt nie domyśla się innej przyczyny cierpienia poza samym Bogiem. Aktorzy stają wobec niezrozumiałej próby, wobec sytuacji pozbawionej sensu, która wywołuje pytanie o religijną wiarę w sprawiedliwość Boga. Rozwój dramatu jest jednak całkowicie wewnętrzny; chodzi o dramat wiary i relacji do Boga. Osoby są jedynie funkcjami teologicznymi, mającymi wyrazić w dialogu przeciwne sobie tezy.

Skoro Hiob nie wyrzekł się swej relacji z Bogiem, to również Bóg nie może jej zerwać. Sprawiedliwość w Starym Testamencie oznacza właśnie to odniesienie dwóch osób. Sprawiedliwość i niewinność, jakie Hiob sobie przypisuje, nie oznaczają bezgrzeszności (Hi 14, 4; 9, 2) lecz jedynie wymóg tego odniesienia do Boga, jakie zaistniało już w samym akcie stworzenia. „Dlaczego” i „po co” cierpienie Hioba stanowi problem egzystencjalny, którego nie powinno się analizować przyczynowo, ale w świetle tego: „dlaczego stworzenie”. Odpowiedź na pytanie o cierpienie występuje w przejściu od nieobecności Boga do doświadczenia Jego odpowiedzi na potrzeby i wymagania człowieka.

Pytania kierowane do Boga o sens cierpienia nie są w tym przypadku oznaką kryzysu wiary; przeciwnie, służą podkreśleniu relacji Izraela z Bogiem¹¹. W chwili próby wierny czuje się osamotniony, stając zaś przed Jahwe, widzi siebie jako nicość. To mu podsuwa myśl o możliwej relacji zaczynającej się od większej dyspozycyjności i prowadzącej do otwarcia się na Pana i poznania Go, by żyć wraz z Nim w całkowitej komunii nie mającej końca. Ból pociąga za sobą zawsze pokusę buntu przeciw Bogu. Przełamuje jednak także opór, skłaniając do wewnętrznego nawrócenia i wyznania winy. Zwiększający się ból wywołuje niepokój o ciągłe zjednoczenie z Bogiem. Stąd też uczucia modlących się przechodzą niekiedy bezpośrednio od rozgoryczenia i braku ufności do zaufania i radości.

Stary Testament podaje wyjaśnienie bólu, przekraczające daleko najlepsze nawet wysiłki innych ludów czy religii starożytnych: ból ma na celu umocnienie człowieka w opowiadaniu się za Bo-

¹⁰ Por. G. von Rad, dz. cyt., 353—361.

¹¹ Por. K. McDonald, *Job and Jeremiah; Their Approach to God*, *The Bible Today* 18 (1980) 331—335.

giem lub przeciwko Niemu, wystawiając na próbę wierność i pobożność ludzką (Rdz 22; Ps 30; Hi 1, 11; 2, 5). Człowiek traci swą pewność, przypomina własne oddalenie się od Boga i rozpoczyna proces naprawy (Wj 15, 26; Pwt 32, 39; Iz 19, 22; 30, 26; Jr 30, 17; 33, 6; Oz 6, 1; 14, 5). Ból jest środkiem poprawy i pokuty — nie w rękach głuchego tyrana, ale czulego Ojca (Jr 10, 24; 30, 11; 31, 18; 46, 28; Lm 3, 33; Ps 30, 31; Mdr 3, 5). Antropomorficzny sposób mówienia w Starym Testamencie zna także ból samego Boga: jest to jednak zawsze ból spowodowany miłością, która nie spotkała się z odpowiedzią (Rdz 6, 6; 1 Sm 15, 11. 35; Iz 1, 2 — 5, 21), nigdy zaś ból słabości¹².

Stary Testament wyraża zresztą jasno ideę, że dla grzesznej ludzkości cierpienie jest uprzednim warunkiem osiągnięcia zbawienia. Pomiedzy cierpieniem i zbawieniem zachodzi taka sama relacja, jak między bólami porodu a radością macierzyńską (Iz 66, 9 n; Jr 30, 6 n; Mi 4, 10). Motywem pociechy, bardziej skutecznym w przewycięzaniu bólu, jest nie tylko fakt pogłębiania jedności z Bogiem, ale także idea przyczyniania się do zbawienia ludu.

II. CIERPIENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Refleksję judaizmu międzytestamentalnego determinuje pojęcie retribucji: ból jest środkiem ekspiacji za grzechy. Jednak w późniejszej literaturze judaistycznej nie spotyka się wzmianki o zastępczym cierpieniu ekspiacyjnym Mesjasza.

Nowy Testament ukazuje Jezusa jako „Męża bóleści”, który — ucieleśniając tajemniczą postać cierpiącego Sługi — ma wyzwolić człowieka ze wszystkich cierpień (Łk 4, 18 n; por. Iz 58, 6; 61, 1 n). W opisie sądu ostatecznego (Mt 25, 31-46) wzmiankuje się ponownie o walce z cierpieniem. Uzdrawienia i wskrzeszenia, dokonywane przez Jezusa, stanowią znak Jego misji mesjańskiej (Mt 11, 4; por. Łk 4, 18 n), ale są także zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa nad każdym rodzajem zła.

Ewangelie podają jako przyczynę cierpienia moc szatana (Łk 13, 10-17) i nie przeciwstawiają się idei, że może być ono także karą wymierzoną przez Boga na skutek grzechu (Łk 13, 1-6). Jednak epizod z uzdrawieniem ślepego od urodzenia (J 9, 2) wiąże się

¹² T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1984; E. Jacob, *Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire*, ZAW 95 (1983) 1—8; O. Rodenberg, *Vom Schmerz Gottes. Ein Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes*, Theol. Beitr. 18 (1987) 174—193.

z odrzuceniem pytania o przyczynę ślepoty na rzecz pytania o jej cel: objawienie się chwały Bożej. W ten sposób perspektywa ewangeliczna odróżnia się od dominującej wówczas doktryny faryzejskiej, zgodnie z którą wszelkie cierpienie jest karą lub za-
dośćuczynieniem.

Chcąc zrozumieć stanowisko Jezusa i Nowego Testamentu odnośnie do bólu, trzeba wyjść od Jego męki, podobnej do naszej i wyjaśnianej przez Niego samego. Jezus nie tylko zapowiada swą śmierć na krzyżu, podobnie jak obwieszczał, iż taka jest wola Boga (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33; 14, 21; Łk 13, 32 n). Jest On Sługą Jahwe, oddającym Bogu własne życie za wielu (Mk 10, 45; Łk 22, 17). Jego wejście w chwałę następuje dopiero po przebyciu Męki (Łk 24, 26) zespalającej w sobie wszelkie możliwe cierpienia ludzkie, poczynawszy od zdrady aż po opuszczenie ze strony Boga (Mt 27, 46). Łukaszowy opis Męki ukazuje ją jako męczeństwo, w którym Jezus pełni rolę niewinnego Cierpiącego, będącego Wzorcem dla swych uczniów¹³.

Ucniowie mają bowiem kroczyć śladami Mistrza (J 15, 20; Mt 10, 24) podczas prześladowań i ucisków (Mt 24, 8; Dz 14, 22). Uczniem jest ten, kto idzie za Jezusem w Jego męce, bierze na siebie Jego krzyż (Mk 8, 34 nn; Mt 10, 38 = Łk 14, 27), wyzbywa się więzi rodzinnych (Mt 8, 19-22 = Łk 9, 57-67), wyrzeka radości i zadowolenia, chwały i władzy (Mk 13, 1-13), a nawet siebie samego aż po wydanie własnego życia (Mk 8, 34; Mt 10, 39 = Łk 17, 33; J 12, 24 n). Uczeń to ten, kto z miłości do Jezusa traci swe życie, aby je zachować (Mk 8, 35).

Bezpośredni motyw tego wielorakiego cierpienia występuje w samym świecie oceniającym Ewangelię jako zgorszenie i głupotę, i dlatego prześladowającym Jezusa oraz Jego uczniów. Ostateczną jednak i najgłębszą jego przyczyną jest wola Boga i Jego plan zbawienia. Dlatego też Krzyż przekształca się dla uczniów w znak wyboru i motyw radości. Cierpienie zaś przygotowuje na przyjęcie Królestwa; i dlatego to Jezus ogłasza błogosławionymi (szczęśliwymi) tych, którzy ze względu na Niego cierpią niesprawiedliwość, oszczerstwa, szykany i prześladowania (Mt 5, 11 n = Łk 6, 22 n).

Słowa Jezusa o konieczności cierpienia występują we wszystkich pismach Nowego Testamentu. Niekiedy dochodzi tu do głosu żydowskie pojęcie dyscypliny, wychowania (Hbr 12, 4-11; Ap 3, 19), względnie próby wiary (Rz 5, 3 n; 1 P 1, 7). Nie jest to jednak rozumienie specyficznie chrześcijańskie, jakie spotykamy

¹³ Por. B. E. Beck, *Imitatio Christi and Lucan Passion Narrative*, w: *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge 1981, 28-47.

zwłaszcza u św. Pawła. Chrześcijanie cierpią dla imienia Jezusa (Dz 5, 11), idąc za Jego wzorem (Hbr 12, 1 n; 1 P 2, 20 n).

Chrześcijanin nie cierpi tylko dla Chrystusa (2 Kor 4, 11) lub jak Chrystus, naśladowując Jego przykład, ale cierpi wraz z Nim (Rz 1, 17). Życie w Chrystusie oznacza doświadczenie mocy Jego zmartwychwstania, łącznie z doświadczeniem Jego cierpień. Jeśli chcemy upodobnić się do Niego w zmartwychwstaniu spośród umarłych, powinniśmy być podobni do Niego w śmierci (Flp 3, 10). Chrześcijanin dostępuje usprawiedliwienia, poprzez udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, łącznie z Jego cierpieniami, w stałym procesie upodabniania się do Niego, który trwa przez całe życie (2 Kor 1, 4-7; 4, 7-12; 5, 14-21; 13, 3-4; Flp 3, 10-11; Rz 8, 17). Ci, którzy są „w Chrystusie”, powinni upodobnić się do Niego w wyniszczeniu, aby mieć udział w Jego chwale. Mocą zaś wiary chrześcijanie stają się uczestnikami śmierci Jezusa i — zgodnie z bardziej prawdopodobną interpretacją 2 Kor 4, 13 — uczestnikami tej Jego wiary, w której dokonuje się powstanie z martwych¹⁴.

Samo posługiwanie apostołskie św. Paweł pojmuje jako udział w upokorzeniach i cierpieniach Chrystusa (2 Kor 6, 4-10). Całą wspólnotę chrześcijańską zachęca się do tego, by cierpiała razem z Chrystusem, idąc za wzorem Apostoła, i by w ten sposób miała udział w Jego chwale (Rz 8, 17). Cierpienia Pawła są cierpieniami Jezusa (2 Kor 1, 3; Flp 3, 10; Kol 1, 24). I dlatego twierdzi: „przecież ja na ciele swoim noszę blizny, znamię przynależności do Jezusa” (Ga 6, 17). Na innym zaś miejscu pisze: „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). Apostoł nie cierpi dla siebie samego; jego cierpienia stają się dobrodziejstwem dla Kościoła. W ten sposób ból nie stanowi dla niego problemu teodycei, ani nie jest jakąś gorzką koniecznością, lecz łaską (Flp 1, 21; 1 P 2, 20). I dlatego może mówić: „raduję się w cierpieniach za was” (Kol 1, 24). Cierpienie dzielone z Chrystusem nie tylko gotuje „bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas” (2 Kor 4, 17; por. Dz 14, 21) po śmierci, ale już obecnie staje się przyczyną radości (2 Kor 4, 7; Dz 5, 41; 1 P 4, 13 n).

Zagadnienie naśladowania Chrystusa wiąże się w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, również jak się wydaje, z problemem cier-

¹⁴ Por. M. D. Hooker, *Interchange and Suffering*, w: *Suffering and Martyrdom in the New Testament*, Cambridge 1981, 70—83.

pienia. Chrześcijanie, którzy znoszą wszelkie rodzaje prześladowania ze względu na Chrystusa i Jego Ewangelię, nazywani są „naśladowcami” Jezusa, Apostoła i Kościołów (1 Tes 1, 6; 2, 14 n). Naśladowanie Chrystusa oznacza konieczność udziału chrześcijan w Jego cierpieniach, co z kolei może owocować dobrodziejstwami pośród innych członków wspólnoty chrześcijańskiej. Taka jest też chyba myśl Kol 1, 24: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam braki udreń Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół”. Wypowiadając te słowa, Apostoł nie zamierza stwierdzić, iż brakuje czegoś cierpieniom Jezusa, ale że w nim samym czegoś jeszcze nie ma, a mianowicie doskonałego naśladowania udreń Chrystusa w całym swym życiu i w swej postawie¹⁵. Śmierć Chrystusa przybiera charakter nie substytucyjny lecz reprezentacyjny. To, że Chrystus umarł za wszystkich, nie oznacza tylko faktu, że wszyscy umrą, ale też to, iż powinni wciąż realizować sens tej śmierci poprzez własne cierpienia.

Centralny charakter tego właśnie pojęcia w teologii Pawłowej ukazuje się przede wszystkim dzięki słowom złożonym, poprzedzonym przyrostkiem „syn” („z”). Człowiek, który jest „w Chrystusie”, uczestniczy wraz z Nim w Jego ukrzyżowaniu (Rz 6, 6; Kol 2, 12) i zmartwychwstaniu (Rz 6, 8; Kol 2, 12; 3, 1; Ef 2, 6). Niektórych takich słów używa się w ustępach odnoszących się do obrzędu chrztu. Dla Apostoła, chrzest oznacza ustawiczną śmierć dla grzechu oraz zmartwychwstanie do nowego życia. Krzyż Chrystusa, jedyny i niepowtarzalny, jest reprezentatywny i zdolny do tego, by się odzwierciedlał w życiu chrześcijan. Z racji swego wszczepienia „w Chrystusa” chrześcijanin winien się starać odtwarzać całkowicie w swym życiu miłość Boga w Chrystusie, która się przejawia w Jego cierpieniu ofiarniczym.

Ostateczne przewyciężenie bólu następuje — dla św. Pawła i całego Nowego Testamentu (Dz 14, 22; 1 P 4, 13; Hbr 2, 10; 2 Tm 2, 11 n) — w eschatologii. Podobnie jak Chrystus, „choć był Synem nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5, 8), również my mamy „wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzymy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonała. On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż” (Hbr 12, 1-2).

W Apokalipsie cierpienie chrześcijan jest owocem świadec-

¹⁵ Por. M. F. Flemington, *On the interpretation of Colossians 1, 24*, w: *Suffering and Martyrdom...*, 84—90; M. D. Hooker, dz. cyt., 81 n.

stwa¹⁶. Jan pisze do nich jako „brat i współuczestnik w ucisku i królestwie i wytrwałości w Jezusie” (Ap 1, 9). Odkupieni zwyciężą oskarżyciela „dzięki krwi Baranka i dzięki słowu swojego świadectwa”, albowiem „nie umiłowali dusz swych — aż do śmierci” (Ap 12, 11). Nie chodzi tu o świadectwo o Jezusie, ale o świadectwo Jezusa (por. 1, 2, 9; 12, 17; 19, 20; 20, 4), które jako Słowo Boga została Mu powierzona, czyli o Jego słowne świadectwo o Ojcu i o Jego posłuszeństwo poleceniu Ojca. Realizując wiernie to świadectwo, prowadzi On chrześcijan do cierpienia i śmierci.

W Nowym Testamencie oraz w pismach z dwóch pierwszych wieków przekonanie, że męczennik jest ideałem prawdziwego ucznia, opierało się na śmierci Jezusa¹⁷. W odróżnieniu od męczennika żydowskiego, chrześcijanin nie opiera się biernie tym, którzy chcą go zmusić do wyrzeczenia się swej wiary, lecz czynnie daje świadectwo Ewangelii. Męczeństwo było więc uważane za najwyższą formę ewangelizacji. Cierpienie i śmierć ucznia wyjaśniano jako naśladowanie Chrystusa: jako konkretną i dosłowną realizację tej śmierci i tego pogrzebania wraz z Chrystusem, które uobecnia się obrazowo w każdym chrzcie tak, iż można by powiedzieć, że to sam Pan cierpi w osobie swego lojalnego ucznia (por. Dz 9, 5; J 15, 20; 2 Tm 2, 11; 1 P 4, 13).

Z tej krótkiej refleksji wynika, iż problem cierpienia należy ujmować w Biblii w świetle relacji człowieka z Bogiem. Starsze tradycje wyjaśniają cierpienie jako następstwo grzechu, ujmując je bądź to w sensie niejako automatycznym, bądź też jako karę wymierzoną przez sprawiedliwego Boga. Teologia zadośćuczynienia, zgodnie z którą Jahwe ma władzę rekompensowania każdego według jego czynów (Ps 62, 13), była interpretowana tak ściśle, że cierpienie stawało się znakiem i wyrazem czynów nieświadomych (por. Hi 4, 7-8; 17-18; 22, 12 n).

W tradycji proroczej i mądrościowej kładzie się nacisk na funkcję wychowawczą i na wezwanie do nawrócenia (Prz 3, 12; Hi 33, 14-33; 36, 15-21; Mdr 11, 2 - 19, 22). W czasach po Niewoli, a następnie w literaturze apokaliptycznej wyjaśnia się cierpienie jako znak wybraństwa Bożego.

Pod wpływem czwartej pieśni Sługi Jahwe (Iz 52, 13 - 53, 12) Nowy Testament widzi w Jezusie i Jego uczniach zaproszenie i zachętę do znoszenia bólu dla dobra innych i do prowadzenia życia

¹⁶ Por. J. P. M. Sweet, *Maintaining the Testimony of Jesus: the suffering of Christians in the Revelation of John*, w: *Suffering and Martyrdom...*, 101—117.

¹⁷ Por. G. W. H. Lampe, *Martyrdom and inspiration*, w: *Suffering and Martyrdom...*, 118—135.

jako świadectwa Bożej sprawy. Jezus ogołocił się ze swej kondycji boskiej „przyjawszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 7). Dzielił razem z nami rozczarowania i gorycze życia oraz zgodził się być żertwą ofiarną, ofiarą niezrozumienia i złości, znosząc wszystko jako próbę swej wierności Bogu i swej miłości do ludzi. W swym człowieczeństwie On, jako Bóg, cierpiał razem z nami¹⁸, a przez ofiarę krzyżową przywrócił nam swój pokój i swą miłość wlał w nasze serca.

Jak zauważa myśliciel nam współczesny, pojęcie ofiary zawiera w sobie i odzwierciedla na swój sposób cierpienie¹⁹. Wszelkie cierpienie i każdy ból jest — w jego bardziej formalnym i metafizycznym ujęciu — doświadczeniem ofiary przez część dla dobra całości, przez tego, kto ma mniejsze znaczenie, na korzyść tego, kto ma większą wartość. Nie tą jednak drogą, a więc nie przez umieszczenie rzeczywistości bólu i cierpienia w perspektywie ofiary, dochodzimy do pogłębionej teodycei cierpienia.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁸ Por. L. J. Richard, *Kenotic Christology. In the Humanity of Jesus the Christ, the Compassion of Our Lord*, Washington 1982.

¹⁹ M. Scheler, dz. cyt., 12.