

## SENS CIERPIENIA W STARYM TESTAMENCIE

„Cierpienie jest konstytutywnym znakiem winy”<sup>1</sup>. Tym określeniem ontologicznej różnicy między winą człowieka a cierpieniem we wszechświecie Karl Rahner poruszył problem, który nie tylko w Starym Testamencie, lecz także w Nowym znalazł silny oddźwięk<sup>2</sup>. W Starym Testamencie, gdzie wszystkie ważne wypowiedzi Nowego Testamentu odnośnie do tej problematyki zostały już przygotowane, można rozróżnić trzy aspekty przy omawianiu cierpienia. Po pierwsze, cierpienie nie zawsze i niejasno jest aktywnym, z wnętrza wynikającym i spowodowanym znakiem osobistej winy, lecz także jest wyrazem dziedzicznej winy, stosunkiem pragrzechu do cierpienia; następnie, chodzi o walkę wierzącego człowieka z doświadczeniem cierpienia; i wreszcie, o wybawienie od cierpienia, połączone ze zniesieniem winy we wszechświecie napełnionym przez Boże zbawienie.

### I. PRAGRZECH I CIERPIENIE

#### 1. Wina i cierpienie przy grzechu pierwotnym

Podstawowe, dla Starego Testamentu, wypowiedzi o stosunku ludzkiej winy i cierpienia znajdują się w biblijnej prahistorii (Rdz 1—11), w której — zgodnie z właściwym dla niej jako dla historii początków rodzaju literackim — dochodzi do głosu istota objawienia się Boga w stworzeniu i dziejach. Na pierwszym miejscu można tutaj poznać skazujący wyrok Boga, który po grzechu pierwotnym, przez stopniowy rozwój wypadków, zostaje wydany na uczestników w dwóch oddzielnych klątwach (Rdz 3, 14-16.

<sup>1</sup> K. Rahner, *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie*, w: *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1955, 279—297. 293.

<sup>2</sup> Por. E. Zenger, *Leiden. Biblische Perspektiven*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (Hrsg. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte), Freiburg—Basel—Wien 1980, 27—36; E. Drewermann, *Strukturen des Bösen I: Die Jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1977; E. Kutsch, *Vom Grund und Sinn des Leidens nach dem Alten Testament*, w: *Der leidende Mensch* (Hrsg. H. Schulze), Neukirchen 1974, 85—94; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg 1972; J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955.

17-19). Ten wyrok skazujący ujawnia, że w stworzeniu nastąpił stan nieszczęścia, który — jako następstwo grzechu pierworodnego — napełnia życie człowieka bolesną sprzecznością.

Pierwszy rozdział wyroku skazującego otwiera przekleństwo na węża, który potęgę zła absolutnie i definitywnie skazuje na obrzydliwe istnienie w nicości (Rdz 3, 14). Potem mówi się, że Bóg zarządza nieprzyjaźń między wężem a niewiastą, jak i między potomstwem obojga, nieprzyjaźń, która ma znaczenie dla całej historii rodzaju ludzkiego (Rdz 3, 15). Obraz, mający za podstawę rozporządzenie Boże, jest wzięty z rzeczywistości dnia powszedniego i zakłada naturalną nieprzyjaźń między wężem jako zwierzęciem a człowiekiem. Człowiek próbuje nadepnąć nogą na głowę węża pełzającego po ziemi i czyhającego na niego, aby w ten sposób uratować się przed nim i — według możliwości — go zabić; wąż przygotowuje jednakże swoje, pełne złośliwości, śmiertelne ukąszenie pięty napastnika. Nie tylko powaga sporu lecz także zamiar zniszczenia dają się wyraźnie zauważyć w tym obrazie. Co do treści, wypowiedź ta mniema, że człowiek, który zufał sile złego i wpuścił je przez grzech do historii, odtąd za karę musi doznawać pełnego nienawiści zagrożenia swojego istnienia i niezrozumiałego dla siebie, bezsensownego, zniszczenia swojego życia przez tego nieprzyjaciela. Zwłaszcza kobieta, która oczekiwała od węża wskazówki i rady dla pomyślnego ukształtowania życia, musi poznać, ku swojemu głębokiemu zaskoczeniu, że odtąd — na skutek trudności związanych z ciążą i bólów przy rodzeniu — jej jako matce będzie utrudnione przekazywanie życia i że jej tęsknota za mężczyzną nie będzie zaspokajana chcianym przez Stwórcę dopełnieniem, ale upokorzeniem i podporządkowaniem (Rdz 3, 16).

Drugi rozdział wyroku skazującego otwiera przekleństwo ziemi ze względu na grzesznego człowieka (Rdz 3, 17). Tym przekleństwem, które dotyka nie człowieka jako takiego lecz tylko jego przestrzeni życiowej, Bóg pozbawia stworzenie niezbędnej do jego dokończenia siły wzrastania. Tak więc, według biblijnego przedstawienia grzechu pierworodnego, zamiast drzew w ogrodzie Eden, które są obrazem obfitości istnień w zakończonym już wszechświecie, rosną ciernie i osty; a zamiast owoców, które rosną na drzewach ogrodu Eden, człowiek otrzymuje ziele pola na pożywienie (Rdz 3, 18). Ostatecznie, przekleństwo ziemi ma niszczycielski skutek także dla samego człowieka; to on musi, jak się mówi, w pocie czoła jeść swój chleb, aby ostatecznie, mimo najcięższego wysiłku, znowu tam powrócić, skąd się wziął, mianowicie do prochu (Rdz 3, 19). Kara zmierza zatem do całkowitej eksploatacji

ludzkiej egzystencji w tym świecie, a to znaczy: do sytuacji, która dla człowieka zawiera w pogotowiu cierpienie w obfitości — aż do samej śmierci.

## 2. Wina i cierpienie Kaina i Abla

Jak w historii ludzkiej daje się we znaki zagrożenie i zniszczenie człowieka jako następstwo postanowionej przez Boga, nieprzyjaźni między węzem a kobietą (Rdz 3, 15), pokazuje opowiadanie o morderstwie Kaina, popełnionym na jego bracie Ablu (Rdz 4, 1-16). Opis przedstawia obcowanie ze sobą ludzi jako braci, a więc „na oko” zasadniczo równouprawnionych. Powodem, dla którego przedstawiamy tutaj rozwijający się konflikt, jest jednakże doświadczenie nierówności tych braci, nierówności, która okazuje się najpierw w odmienności ich zawodów jako rolnika i pasterza, a potem przede wszystkim w wyniku ich pracy. Tak więc ofiara pierwocin Kaina zostaje przez Boga odrzucona, zaś dar Abla Bóg przyjmuje. Przyjęcie lub odrzucenie ofiary pierwocin przez Boga jest w tym opowiadaniu znakiem wsparcia lub skrzywdzenia, które człowiek — niezależnie od swojej sprawności, jakoby decydującej o jego losie — doświadcza w swoim życiu. Decydującym dla rozwoju konfliktu jest teraz to, że Kain nie wytrzymuje wymaganej od niego „niesprawiedliwości”; zazdrość, zawiść i śmiertelna nienawiść czynią go podatnym na siłę złego i prowadzą do morderstwa swojego brata. Jeżeli w rozmowie z węzem kłamstwo nakłoniło człowieka do buntu przeciwko Bogu i ustanowionego przez Niego porządku, to teraz staje się ono w stosunku do bliźniego gwałtem, który jest dla grzesznika środkiem samoutwierdzenia, gwałtem, w którym unicestwienie życia przez moc złego odnajduje swój stosowny wyraz.

Podwójne cierpienie jest połączone z tym gwałtem: po jednej stronie stoi Abel jako wyraz tych wszystkich, którzy są ofiarą nienawistnego ucisku i krwawego prześladowania, i tracą swoje życie w brutalnych rozprawach i wojnach; po drugiej stronie stoi Kain, którego przekleństwo Boże wypędziło ze wspólnoty jego bliźnich i skazało na istnienie w śmiertelnej samotności.

## 3. Wina i cierpienie podczas Potopu

Jak dalej działa przekleństwo Boże, które z powodu grzesznej woli człowieka zostało wydane na ziemię, w całym stworzeniu, opisuje biblijne opowiadanie o Potopie (Rdz 6, 1 — 8, 22). Gdy mianowicie wraz z przyrostem ludzkości wzrasta także jej złość,

Bóg żałuje tego, że stworzył człowieka, i to — jak podkreśla opis — sprawia ból Jego sercu (Rdz 6, 1. 5). O ile jednak żal Boży jest w tym kontekście wyrazem tego, że zgnilizna prągrzechu ogarnia całego człowieka, który z tego właśnie powodu minął się ze swoim celem jako stworzenie, to smutek Serca Boga pozwala równocześnie poznać wewnętrzne, ostateczne i nierozzerwalne powiązanie Stwórcy ze swoim dziełem. Także zamęt potopu, któremu Bóg dozwala przyjść na całą ludzkość — jako następstwo przekleństwa ziemi, nie może wpłynąć na to nastawienie. A zatem, jakkolwiek dążenie człowieka jest — jak stwierdza się ostatecznie — złe od młodości, Bóg nie chce już więcej niszczyć świata (Rdz 8, 21). Tym samym opowiadanie o Potopie stwierdza wyraźnie, że dalsze istnienie ludzkości nie jest samozrozumiałe i dane jako stworzona rzeczywistość jako taka, lecz jest znakiem łaskawego wsparcia Boga dla całej ludzkości i całego stworzenia jako takiego. Dlatego tym boleśniej ciąży na tym stworzeniu napięcie między winą a cierpieniem.

Ważne mogą być tutaj dwa spostrzeżenia: W odróżnieniu od wyroku Bożego, gdzie jest mowa o pozbawieniu ziemi siły rozwoju z uszczerbkiem dla człowieka, opowiadanie o Potopie przedstawia cierpienie stworzenia jako takiego, znajdującego się pod klątwą, która na skutek grzechu niszczy człowieka i wprowadza go w bliskość zguby. Jednocześnie opowiadanie to zaznacza (przez wydanie ludzkości na łup ginącego stworzenia), że strach i lęk, jak również beznadziejność i zwątpienie — jako cierpienie, mogą ogarniać całe ludy, a nie tylko pojedynczego człowieka.

## II. SKARGA NA CIERPIENIE W ŚWIECIE

### 1. Skarga Ludu Bożego

Wywody biblijnej prahistorii odnośnie do stosunku prągrzechu i cierpienia wyraźnie ukazały, że wina człowieka pociąga za sobą z jednej strony wydanie grzesznika sile zła i jej niszczyielskiemu działaniu, z drugiej zaś strony — zagrożenie człowieka przez śmierć i koniec świata. Opisana powszechna bieda i nędza człowieka, z wyraźnym ukazaniem jej jako doświadczenia cierpienia (co nie trudno jest sobie wyobrazić) w przeciągu historiozbawczego prowadzenia Izraela przez Jahwe, zwłaszcza na tle objawienia się Jahwe jako Wybawcy i Zbawiciela Izraela, znalazła wyrazisty oddźwięk w modlitwie Ludu Bożego. Mówi o tym wielka liczba skarg pojedynczych ludzi i ludu, w których — najczęściej wraz z zakwestionowaniem wiary — oplakuje się przed Bogiem zagro-

zenie człowieka ze strony okrutnego nieprzyjaciela, jak również przez chorobę i śmierć<sup>3</sup>.

## 2. Skarga cierpiącego Sprawiedliwego

Do brzemiennej w skutki zmiany w skardze Ludu Bożego doszło wówczas, gdy po upadku Jerozolimy i u zmięczeniu Królestwa Dawidowego (586 przed Chr.) Izrael stara się o nową, odpowiadającą jego samorozumieniu, sytuację ludu w babilońskim wygnaniu. Przy tej skardze, wraz z wygnaniem jako karą Bożą i drogą, którą na przyszłość miała zamiar wybrać wyratowana z katastrofy reszta Izraela, skierował się wzrok na doświadczenie cierpienia proroków w ich pośrednictwie u Boga: na ich odrzucenie, na samotność i rozpacz, jak również na ich okrutny los przy prześladowaniu przez nieprzyjaciół. Podstawę tej niezwyklej koncentracji na cierpieniu proroków przy wykonywaniu ich misji można zobaczyć najpierw w odzyskanym przez Lud Boży na wygnaniu zrozumieniu wiary, że Izrael ma na tym świecie do wypełnienia funkcję pośrednika między Bogiem a ludami pogańskimi (Rdz 12, 1-3; Wj 19, 5), a następnie w fakcie, że w kryzysowej sytuacji Ludu Bożego ostali się jako prawdziwi słudzy Jahwe spośród wszystkich jego przywódców jedynie prorocy. Z tego właśnie powodu staje się czymś zrozumiałym, że w czasie tego biegu wydarzeń doświadczone przez proroków cierpienie w ich pośrednictwie u Boga zachowuje znaczenie jakby historiozbowczego egzystencjału dla Izraela.

W tym też czasie powstaje skarga cierpiącego Sprawiedliwego<sup>4</sup>. Tym, co odróżnia tę formę skargi od skargi pojedynczego człowieka i skargi ludu, jest fakt, że w niej specyficzne doświadczenie cierpienia prorockiego Pośrednika znalazło paradygmatyczne dowartościowanie wiary Ludu Bożego. Tak więc przy skardze cierpiącego Sprawiedliwego nie idzie już, w pierwszej linii, o przedstawienie indywidualnej lub kolektywnie doświadczonej potrzeby, lecz o modlitewne „przerobienie” i pokonanie doświadczenia cierpienia, które obciąża akty wiary człowieka pobożnego w karnym sądzie Boga. Zasadnicza dla powstania tej skargi cier-

<sup>3</sup> C. Westermann (*Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1977<sup>5</sup>) wskazywał na to, że skarga w Starym Testamencie jest zawsze określonym zdarzeniem powodowanym przez trzy czynniki: na pierwszym miejscu przez Boga, przeciwko któremu podnoszona skarga przekształca się często w oskarżenie, następnie przez kilku lub jednego cierpiącego i ostatecznie przez zagrożenie ze strony zewnętrznych nieprzyjaciół (s. 128 n).

<sup>4</sup> Por. R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3*, Trier 1983.

piącego Sprawiedliwego koncentracja na prorockim Pośredniku ma obiektywne założenie w fakcie, że zaszły — od środkowego okresu królewskiego — głębokie zmiany strukturalne w działaniu i samorozumieniu prorocstwa. Na podstawie stwierdzenia, że nie tylko królowie, lecz także lud — został ze względu na swoje odstępstwa — uznany przez Jahwe za przeciwników Boga, wystąpili w tym czasie, zwłaszcza od Amosa (około połowy VIII w. przed Chr.), prorocy jako głosiciele przeciwnej, tzn. skierowanej obecnie przeciwko Izraelowi „wojny Jahwe”<sup>5</sup>, a tym samym wydarzenia, w którym wyładowywał się gniew Boży nad własnym ludem. W połączeniu z tym wydarzeniem pojedynczy prorok doświadczał, że na skutek swojej pozycji jako pośrednika między Bogiem a ludem i z racji swojej dobrowolnej solidarności wpada on w sytuację napięcia z obydwoma, które doprowadza go aż do kresu jego ludzkiej wytrzymałości. Stąd to, gdy z jednej strony pośrednik doświadczył razem z ludem kary Jahwe i przy tym doznawał chłosty grzesznika, to z drugiej wiedział, że jest zobowiązany przez samego Boga do dawania świadectwa wobec swojego ludu, do stałości w wierze, do rozwiązywania trudności, do odpowiedzialności za wielu, którzy zostali mu powierzeni.

Skoro to nastawienie stworzyło w prorocестве obiektywne przesłanki do powstania skargi cierpiącego Sprawiedliwego, to wystarczył jeszcze tylko jeden impuls w historii, aby opisywanemu tutaj doświadczeniu cierpienia prorockiego Pośrednika nadać stosowny wyraz. Ten impuls nastąpił dzięki prorokowi Jeremiaszowi i jego smutnemu losowi w czasie upadku Jerozolimy i zmięczeniu królestwa Dawidowego.

### 3. Skarga cierpiącego Sprawiedliwego w Księdze Jeremiasza

Obok pouczającej biograficznie wiadomości o postawie i działaniu proroka Jeremiasza, zasługuje tutaj na uwagę przede wszystkim jego osobisty stan tzw. wyznania, powiązany ściśle ze skargą cierpiącego Sprawiedliwego (Jr 11, 18-23; 12, 1-6; 15, 10-21; 17, 12-18; 18, 18-23; 20, 7-18). W swych skargach Jeremiasz wnika, z niespotykaną u wcześniejszych proroków, autentyczną jasnością, w sytuację napięcia, która istniała przez długi czas między nim a Bogiem i w której on, jako wierzący, doświadczał rozdarcia. Na zewnątrz przejawiało się to w niepowodzeniach, w odrzuceniu przez lud i czyhaniu na jego życie; wewnątrz dochodziło do te-

<sup>5</sup> *Jahwekriege* (Lb 21, 14; Sm 18, 17; 25, 28) nazywano przedsięwzięcia przedpaństwowego Izraela, które, religijnie biorąc, służyły wprowadzeniu panowania Jahwe w stosunku do narodów Kanaanu.

go poczucie własnej niedoskonałości i odmowy, jak również poczucie ludzkiej bezsilności i słabości. Według świadectwa tej skargi, Bóg nie pozostawił proroka bez obietnicy swojej ratującej pomocy; nie chodziło zresztą tutaj o wytrzymanie próby wobec jakiegokolwiek cierpienia, lecz o udzielenie Boskiego „bycia-razem” właśnie w tym cierpieniu (Jr 15, 20). Zadanie proroka, jako świadka bliskości Bożej, przetrwało także (według tego poglądu) w tym, że stało się ono znakiem Bożego „bycia-razem” w cierpieniu Pośrednika, znakiem, który został zagwarantowany przez samego Boga w swojej stałości i nieprzystawności i z tego także powodu nie został unieważniony przez moc złego (Jr 1, 17-19). Kiedy więc, w przypadku proroka Jeremiasza, pomimo obietnicy Boskiego „bycia-razem” nie umilkła skarga Pośrednika, lecz przeciwnie, rozwinęła się z czasem w rozgoryczenie i zwątpienie, to przecież Jeremiasz znosił ten rodzaj bliskości Bożej tylko z największym trudem i wysiłkiem; a zatem Bóg obarczył go faktycznie uczestnictwem w swoim własnym cierpieniu (Jr 12, 7-13). Prorok Jeremiasz doświadczył zresztą, jak wiadomo, upadku Jerozolimy i zmięczenia Królestwa Dawidowego nie tylko ze wszystkimi połączonymi z tym okropnościami, lecz także przeżył koniec ustanowionego przez Boga karnego sądu nad grzesznikami (por. Am 8, 2; Ez 7, 2. 6). Tak więc doszło do tego, że wyratowana z katastrofy reszta Izraela, spoglądała na wygnaniu na proroka Jeremiasza z egzystencjalnym wprost zainteresowaniem, ponieważ widziano w nim niejako wzór cierpiącego Sprawiedliwego, który w „karze Jahwe”, mimo wielu pokus, nigdy nie stracił swojej wiary w Boga i obiecanego przez Niego ratunku (Jr 15, 20; 45, 4). W konfrontacji z własną sytuacją na wygnaniu, prorocka skarga Pośrednika, jak ją przekazano w pierwotnym jej ujęciu, została uznana za wzór modlitwy Ludu Bożego i przekształcona w skargę cierpiącego Sprawiedliwego. Równocześnie te nowoukształtowane modlitwy Ludu Bożego przedstawiono w kontekście, który był odzwierciedleniem sytuacji Izraela na wygnaniu i który w ten sposób przyznawał pierwotnej skardze pośredniej proroka nową aktualność dla wszystkich wierzących w Ludzie Bożym (Jr 11—20).

#### **4. Skarga cierpiącego Sprawiedliwego w Księdze Lamentacji**

W odróżnieniu od wyznań proroka Jeremiasza — nie tylko w ich pierwotnym kształcie lecz także w ich przerobionej postaci — skargi cierpiącego Sprawiedliwego w Księdze Lamentacji (Lm 3) nie rozumie się już jako wypowiedzi określonej, historycznej osoby. Skarżący się w tej Księdze jest wierzącym Izraelitą, który widzi, że na wygnaniu pozbawiono go wszystkich istotnych punk-

tów jego wiary i stąd przeżywa głęboki wstrząs swoich relacji z Bogiem.

Redaktor Księgi Lamentacji wstawił z tych względów relację o skardze wierzącego (Lm 3) w kontekst (Lm 1—2. 4—5), który wprawdzie odpowiada jeszcze formalnie kontekstowi skarg Jeremiasza, jednak co do treści wykazuje dość znaczną różnicę. O ile mianowicie Księga Jeremiasza interpretowała los proroka na tle jego ostrzegającego orędzia skierowanego do Judy i Jerozolimy, to Księga Lamentacji przedstawia sytuację cierpiącego Sprawiedliwego, w połączeniu z przeprowadzoną już karą Bożą na Syjonie, który to w Starym Testamencie jest symbolem objawienia się Jahwe i uobecnia wybranie Izraela. W ten sposób Księga Lamentacji przekształciła jednak skargę cierpiącego Sprawiedliwego (Lm 3) w rodzaj pobożnej dyskusji z każdym cierpieniem, które wyłania się ze skrytości Jahwe przy Jego historio-zbawczym Objawieniu<sup>6</sup>

### 5. Skarga cierpiącego Sprawiedliwego w Księdze Hioba

Skarga cierpiącego Sprawiedliwego, która występuje w wyznaniach Jeremiasza i w Księdze Lamentacji, ma za podstawę sytuację Izraela na wygnaniu. W tej sytuacji „Pobożny”, a wraz z nim gotowy do nawrócenia Lud Boży, walczył o taką postawę przed Bogiem, która miała być połączeniem kary Wygnania z wiarą w historio-zbawcze objawienie Boże. Wraz z końcem Wygnania nastąpiła jednakże znacząca zmiana we wspomnianej podstawie skargi cierpiącego Sprawiedliwego. Według informacji działających wówczas proroków, Bóg zlitował się nad swoim ludem i udzielił mu przebaczenia grzechów (Iz 40—55). Jako zewnętrzny znak tego zwrotu ku zbawieniu pojawia się przeto wierzącym w Ludzie Bożym droga powrotna wygnańców na Syjon i odbudowa Świątyni (Iz 60—62). Podczas tych wydarzeń skarga cierpiącego Sprawiedliwego straciła jednak, jak się zdaje, swoje znaczenie modlitewnego podniesienia i uporania się z Bożą karą na Wygnaniu.

W rzeczywistości jednak pozostała dalej dotychczasową podstawą dla skargi cierpiącego Sprawiedliwego, choć w zmienionej postaci. Oglądana od zewnątrz, tylko trochę zmieniła się w wyobraźni Izraela wobec pobytu na Wygnaniu, ponieważ także sytuacja powracającego na Syjon Ludu Bożego pozostała naznaczona dalej utratą politycznej autonomii, a co za tym idzie — także uciskiem ze strony pogańskich możnowładców, jak i społecznymi

<sup>6</sup> Por. R. Brandscheidt, *Das Buch der Klagelieder*, Düsseldorf 1988, gdzie również wypatruje się znaczenie tego przedstawienia dla wiary chrześcijaństwa.



kłopotami i nędzą. Nic więc dziwnego, że podczas powrotu do Ojczyzny, szczególnie po ponownym poświęceniu Świątyni (515 r. przed Chr.), wraz ze wzrastającym zniecierpliwieniem wyłoniło się pytanie o widoczny rozwój sprawiedliwości Bożej jako uwieńczenia Bożego zbawienia. W ten sposób jednak stare pytanie o „nieprzepracowaną historię” winy Izraela przesunęło się w horyzont powszechnego, eschatologicznego oczekiwania, które teraz zmierza do zupełnego zniesienia kary Bożej nad grzesznikiem, i to nie tylko wobec Ludu Bożego, lecz także dla wszystkich ludzi na świecie, a przez to — do końca gniewu Bożego wobec całego stworzenia.

W tej sytuacji, która z jednej strony była naznaczona przez „nowy początek” w Jerozolimie i w Judzie po karze Wygnania, a z drugiej przez odbudowaną nadzieję na wypełnienie zbawienia, skarga cierpiącego Sprawiedliwego doznała wznowienia i dalszego rozwoju w wierze Ludu Bożego; wznowienia mianowicie, gdy zadawano sobie trud właściwego zrozumienia choroby i śmierci jako uwieńczenia Bożego zbawienia (Ps 88; 102)<sup>7</sup> i dalszego rozwoju jako modelu dla traktowania problemów wiary, który połączył doświadczenie cierpienia człowieka wprost z pytaniem o widoczny rozwój sprawiedliwości Bożej (Hi 1—42).

W Księdze Hioba opowiadanie ramowe (Hi 1—2) rozwija najpierw problem mówiący o tym, jak Hiob, z uwagi na swoją pobożność, został bogato obdarowany przez Boga darami błogosławieństwa, a potem doświadczył utraty — przez różne ciosy losu — całego majątku, jak również zdrowia i pomyślności. Dwie akcje rozegrane w niebie przedstawiają w obrazowej formie wglądnięcie w historyczne planowanie Boga i udzielają wyjaśnienia na tle rozwoju wypadków. Albowiem Bóg, który uważał Hioba za uczciwego i nienagannego, pozwolił szatanowi poddać tego Sprawiedliwego próbie wytrzymałościowej. Z punktu widzenia Szatana chodziło o udowodnienie, że Hiob nie jest pobożny i bogobojny „bezinteresownie”; a zatem Bóg obdarował Hioba — jak uważa Szatan — obficie darami błogosławieństwa i Hiob uwielbia za to Boga z wdzięcznością. Z takim przeświadczeniem przystępuje Szatan najpierw do Boga, którego opinię o Sprawiedliwym próbuje przedstawić jako fałszywą, a potem także do samego Hioba, którego pobożność kwestionuje: to szatańskie przedsięwzięcie, które wyraża się kwestionowaniem stosunków Boga i człowieka, a także opinii Bożej, uczyniło niemożliwym sam stosunek Stwórcy do swojego stworzenia w sensie wiary Jahwe. Fakt, że Bóg przyjmuje pro-

<sup>7</sup> Por. E. Haag, *Psalm 88*, w: *Freude an der Weisung des Herrn* (FS Heinrich Gross), Stuttgart 1987<sup>2</sup>, 149—170; R. Brandscheidt, *Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage*, w: *Trierer Theologische Zeitschrift* 96 (1987) 51—75.

pozycję szatana, wskazuje jednakże, iż oczekuje On od doświadczanego takiej pobożności, która rzeczywiście jest „bezinteresowna”, tzn. taka, która nie pozwala rozumowi człowieka poddawać próbie objawienia sprawiedliwości Bożej.

Hiob rozpoczyna sporny dialog, który prowadzi bezpośrednio potem z przyjaciółmi, rozprawiając z nimi o objawieniu sprawiedliwości Bożej, przekleństwem nad dniem swoich narodzin i nocą swojego poczęcia, tzn. nad początkiem swojej egzystencji, ponieważ po wszystkich śmiertelnych ciosach losu, jakie go spotkały, nie może już odkryć w swoim życiu żadnego sensu. Wobec tego Bóg — jak mniema Hiob — stwarza wprawdzie człowieka z perspektywą na życie, jednak zaledwie człowiek rozpoczął swoją egzystencję, a już Bóg przydusza go cierpieniem, niezależnie od etycznej postawy stworzenia (Hi 3). Celowo deklamowane — jako prowokacja — samoprzekleństwo Hioba zawiera problem, który — ponieważ dotyczy nie tylko Boga, lecz także wierzącego człowieka — w opisie Księgi doznaje odpowiedniego naświetlenia. Referowane w spornym dialogu Hioba z przyjaciółmi poglądy — mimo odwoływania się do tradycji ostatnich czasów — jawią się jako niemożliwe do przyjęcia dla wiary w Jahwe. Dopiero Boża mowa na końcu przynosi wszystkim odpowiedź wskazującą drogę.

Reakcja przyjaciół na poruszaną przez Hioba, w samoprzekleństwie, problematykę wyczerpuje się — pomimo jej rozwlekłego przedstawienia — w prostszej zasadzie, że każde niesprawiedliwe działanie człowieka pociąga za sobą karę Bożą i że dopiero dokonany, po doświadczeniu tej chłosty, zwrot ku Bogu przynosi człowiekowi błogosławieństwo (Hi 4—5. 8. 11). Wypowiadając tę zasadę, przyjaciele Hioba wyrazili w formie mądrościowej, tzn. na płaszczyźnie powszechnej obowiązywalności, naukę o odpłacie, której początek, w sposób dający się wyraźnie rozpoznać, tkwi w prorockim orędziu o konieczności nawrócenia do Jahwe, a która osiągnęła dla Izraela rangę historiozbawczej ważności. Kiedy mianowicie po upadku Jerozolimy i u zmierzchu królestwa Dawidowego, wyratowanej z katastrofy reszcie Izraela chodziło głównie o to, aby „przepracować” historię grzechu Ludu Bożego w przeszłości i przygotować odnowienie Izraela w „Ziemii Obiecanej”, to orędzie o konieczności powrotu do Boga w dobitny sposób współdecydowało o nowym początku wspólnoty w Jerozolimie i Judzie. Na tym tle rozjaśnia się później także pretensja, z którą przyjaciele Hioba proklamują naukę o odpłacie jako miarodajną prawdę wiary Jahwe. W przypadku Hioba jako cierpiącego Sprawiedliwego i jego skargi, prawda ta nie mogła jednak wystarczyć. Samo wydobycie nauki o odpłacie z ważnego dla niej historio-

zbawczego kontekstu doprowadziło do zastosowania jej w postaci mądrościowej, a tym samym do uznania jej za ogólnie obowiązującą teorię, ponieważ poddano w ten sposób objawioną sprawiedliwość Bożą oszacowaniu jej przez ludzki rozum. Doszło do tego, że głoszenie nauki o odpłacie było dla każdego niewinnego, który cierpiał, wyszydzeniem, ponieważ zapowiedziano mu zamiast pożądanej pociechy tylko wyrok potępienia, i to jeszcze w imię Boga, a zatem według tej nauki o odpłacie — cierpienie było zawsze i bez różnicy karą Bożą za osobiste grzechy. Nic więc dziwnego, że wobec tej „prawdy” reakcja Hioba wyraża się w gwałtownej krytyce nieczułości i twardości jego przyjaciół (Hi 6). W rzeczy samej Hiob zauważa, pełen goryczy, że zamiast objawienia się sprawiedliwości Bożej na tym świecie, głoszonego przez jego przyjaciół, może odkryć tylko wołającą o pomstę do nieba niesprawiedliwość, a w jej następstwie bezgraniczne cierpienie niewinnego człowieka (Hi 7. 9). Sąd Hioba skłania się (o ile się pominie jego, uwarunkowaną sytuacją, jednostronność) w istocie rzeczy wyrażnie ku takiemu spojrzeniu na człowieka i na świat, jakie występuje w biblijnej prehistorii zaraz po grzechu pierworodnym. W stworzeniu napełnionym gniewem Bożym i powszechną karą Bóg spotyka, jak wierzy Hiob, człowieka z reguły jako swojego nieprzyjaciela (Hi 9—10). Stąd Hiob kieruje, z beznadziejności i samotności swojej ludzkiej egzystencji (Hi 12—14), spojrzenie na objawienie sprawiedliwości Bożej przy końcu czasu, kiedy to Bóg pojawi się dla niego już nie obco — jako egzekutor kary na tym świecie — lecz jako Zbawiciel (Hi 19). Ale także to przeświadczenie Hioba nie może zadowolić jako odpowiedź wiary na skargę cierpiącego Sprawiedliwego. A zatem Hiob tak bardzo osobiście zwraca się wciąż do Boga (w odróżnieniu od przyjaciół, którzy — zupełnie pewni — go pouczają), ponieważ widzi w Nim nie tylko przyczynę wszystkich swoich cierpień, lecz także wyłączną podstawę swojej nadziei: tak bardzo niedomaga jego własna postawa z tego powodu, że rozdziela on objawienie sprawiedliwości Bożej w tym świecie na przeciwstawną sobie i wykluczającą się wzajemnie kolejność kary i zbawienia.

Definitywna postawa Jahwe ukazuje się najpierw jako rodzaj korekty nie tylko poglądu Hioba, lecz także jego przyjaciół, a potem jako odpowiedź na przywoływane przez obie strony objawienie sprawiedliwości Bożej dla świata. Okoliczność, według opisu Księgi Hioba, że to ustosunkowanie się Jahwe wyłania się z burzy, nie pozostaje bez znaczenia dla treściowego zrozumienia mowy Bożej (Hi 38, 1 — 42, 6). Albowiem — według starotestamentalnego poglądu — zjawienie się Jahwe w burzy i w powiązaniu z podo-

bnymi, budzącymi trwogę okolicznościami towarzyszącymi (trzęsienie ziemi, pioruny, błyskawice) wskazuje na przyjście Boga wraz z przenikaniem Jego panowania we wszechświat i historię. Okoliczność, że w Księdze Hioba ostateczne ustosunkowanie się Jahwe wywodzi się z burzy, należy też ściśle ujmować w związku z samoprzekleństwem Hioba na początku; tam Hiob, z nutą prowokacji wobec Boga i przyjaciół, określił chaos jako przeznaczoną dla tego świata wielkość, ponieważ nie mógł odkryć Bożej mądrości i mocy w stworzeniu i historii (Hi 3). Na dalszym planie tego opisu o zjawieniu się Jahwe w burzy występuje, jak łatwo można to zauważyć, myśl zarysowana w biblijnej prahistorii (Rdz 9, 1-17; por. 8, 21), a utrwalona w zapowiedziach proroków (Iz 54, 9), o przymierzu, jakie Bóg zawarł z Noem po potopie; oznacza ona, że Bóg afirmuje także stworzenie skażone grzechem, traktując je jako swoje dzieło, i że już na tym świecie przyspieszy jego dopełnienie. Tajemniczość Boga, sama w sobie, a także przy realizacji planu zbawienia, powoduje, że przenikanie panowania Bożego w stworzenia i historię nie następuje wraz z upływem światowego rozwoju wydarzeń i że nie może zostać zarejestrowane rozumem ludzkim jako takim. Umożliwiona dopiero, dzięki samootwarciu się Jahwe, wiara w Boga — Stwórcę i Zbawiciela (jak doświadczył Go Izrael w swojej historii) uzdalnia człowieka do poznania i przyjęcia zbieżności kary i zbawienia w objawionej przez Boga sprawiedliwości na tym świecie.

Hiob wyznaje potem, gdy już został poinformowany przez Boga o tej zależności, że mówił nierozsądnie i nie uwzględnił tajemnicy Bożej przy przenikaniu Bożego panowania w świat; stwierdza mianowicie, że Bóg w karze, jaka została wydana na świat i dzieje jego grzechu, prowadzi nieomylnie i celowo, swoją mądrością i mocą przewyższającą ten świat, cały wszechświat do wypełnienia i że w tym rozwoju wydarzeń także pytanie o odkupienie cierpienia i o zniesienie powodującej go winy otrzymują pełną i właściwą odpowiedź. Cierpienie Hioba, a wraz z nim cierpienie wszystkich nieszczęśliwych na tym świecie nie przestanie z pewnością być cierpieniem; ma ono jednak dla człowieka wierzącego zgoła odmienne znaczenie. Hiob poznaje, na podstawie będącego jego udziałem objawienia, że Bóg nie spotyka we wrogości (jak wierzył) człowieka jako swojego stworzenia, lecz że w ostatecznej wierności i bez dwuznaczności sam staje do dyspozycji stworzenia i jego dopełnienia; i Hiob mniema, że w tym właśnie nastawieniu Boga do swojego dzieła zawiera się zdecydowanie nie tylko obietnica, lecz także realizacja Jego bycia razem na tym świecie — jako Stwórcy i Zbawiciela.

### III. CIERPIENIE A ZBAWIENIE

#### 1. Historia zbawienia jako tło

Jeżeli cierpienie, jak na początku zostało stwierdzone, jest konstytutywnym znakiem winy, to wyłania się z tego wniosek (według biblijnego poglądu, że wybawienie od cierpienia następuje tylko w związku ze zniesieniem winy, tzn. w czasie historiozbawczego objawienia Bożego. Wybawienie od cierpienia ma tutaj podwójny aspekt, w podobieństwie do tego, co zostało powiedziane w związku ze stosunkiem prgrzechu do cierpienia, jak i w związku z doświadczeniem kary Bożej w skardze cierpiącego Sprawiedliwego. Z jednej strony następuje wybawienie od cierpienia przez to, że Bóg już na tym świecie podejmuje każdą karę, którą ogłosił nad ludzkością jako następstwo prgrzechu, i w ten sposób odbiera zasadniczo cierpieniu żądło bezsensu; z drugiej zaś strony wybawienie od cierpienia nastąpi w swojej pełnej postaci dopiero wraz z wypełnieniem całej historii zbawienia, kiedy to Bóg objawi dla całego świata swoje Królewskie panowanie.

#### 2. Pokuta Sługi Bożego

Podstawą dla radosnej wieści o zniesieniu winy, która to wieść pochodzi od Boga, a jednocześnie oznacza odrobienie i pokonanie ludzkiej historii grzechu, jest powstałe w czasie babilońskiego wygnania, prorocstwo o odpokutowaniu Sługi Bożego (Iz 42—53)<sup>8</sup>. Temu prorocstwu Izrael nadał — na tle wyobrażenia o cierpiącym Sprawiedliwym, które zostało poznane przede wszystkim dzięki opracowaniu Księgi Jeremiasza — nowy wyraz nadziei na eschatologicznego Przedstawiciela ratującej mocy Bożej. W odróżnieniu mianowicie od wzoru Dawidowego Mesjasza (który jawi się jako Król zbawienia czasów ostatecznych w nowym wszechświecie przekształconym w raj), Sługa Boży wkracza już w ten świat, gdzie jednakże zostaje zabrany, mimo swojej niewinności, w zarządzonym przez Boga sądzie nad grzesznikiem. Pytanie, w jaki sposób, wobec takiego końca, który — wedle ludzkiego rozeznania — musi zostać oceniony jako niepowodzenie, może posiadać sens posłannictwo Sługi Bożego, znajduje odpowiedź w odnośnym prorocstwie w idei zastępczości. Albowiem Sługa Boży wziął na siebie dobrowolnie określoną dla grzesznika karę i swoją śmiercią zmazał winę wielu. W takim przedstawieniu cierpienia Sługi Bożego objawia się zrodzone dopiero w babilońskim Wygnaniu, zrozumie-

<sup>8</sup> Por. E. Haag, *Die Botschaft vom Gottesknecht*, w: *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (Hrsg. N. Lohfink), Freiburg 1983, 159—213.

nie pośrednictwa proroka, któremu Bóg nakłada osobistą odpowiedzialność za życie osób jemu powierzonych (Ez 33, 1-9). Tym jednakże, co w przypadku Sługi Bożego nadaje tej odpowiedzialności wartość obowiązującej wszystkich ludzi pokuty, jest fakt, że sam Jahwe stoi za tym Sługą i w ten sposób jakby osobiście podejmuje i zmazuje winę wielu.

Skutek nałożonej Słudze Bożemu zastępczej pokuty zależy nie tylko od Boga i Jego historiozbawczego objawienia, lecz także od Pośrednika i jego dobrowolnie wyrażonego „tak” na nakaz Boży. Stąd proroctwo o Słudze Bożym podkreśla z naciskiem ważny dla zmazania i pokonania winy fakt, że ten Pośrednik, oprócz swojej, nie dającej się zbić z tropu, wiary w sensowność prowadzenia go przez Boga, wykazał także podziwu godne męstwo i gotowość do ofiary.

### **3. Zbawienie ostatnich czasów królewskiego panowania Boga**

Wybawienie od cierpienia, które następuje w połączeniu z powszechną manifestacją ostatnich czasów królewskiego panowania Boga, objawia się w tym, że Bóg przypieczętowanie najpierw przekleństwo, które wypowiedział na początku, absolutnie i definitywnie, nad węzłem, przez pokonanie siły Złego i zakończenie jego działania w historii. Tak więc Bóg, według zapowiedzi eschatologicznego proroctwa, przy końcu czasów pokona na zawsze panowanie chaosu (Iz 27, 1; Dn 7, 9-14) i wytępi wszystkie ludy, które w biegu historii oddały się na służbę tego chaosu (Jl 4, 9-17; Za 14, 1-21). Także zbrodniarzy w Ludzie Bożym spotka taki los w ostatnim sądzie (Ml 3, 13-21).

Bezpośrednio po tym następuje wybawienie od cierpienia przez zniesienie nieszczęścia, jakie Bóg zarządził na początku, ze względu na grzesznika, nad ziemią. Ten stan zbawienia, który kładzie kres cierpieniom całej historii ludzkości, eschatologiczne proroctwo przedstawia w obrazie uczty, w czasie której Bóg — na Syjonie, miejscu swojej nieustannie trwającej, zbawczej obecności, także w czasie sądu — udziela wszystkim ludom życia wiecznego we wspólnocie ze sobą (Iz 25, 6-8). W tym kontekście oznacza to, że kurtyna, która do tego czasu zasłaniała ludzi jako znak smutku, zostaje odrzucona przez Boga i że On sam zniszczy na zawsze śmierć. Z jakim osobistym zaangażowaniem Bóg przeprowadza wybawienie całej ludzkości od cierpienia przy tym rozwoju wypadków, opisuje to dalsza relacja; mówi się tu, że Bóg zetrze łązy z każdej twarzy i że zglądzi z całej ziemi hańbę swojego ludu. Dopiero wtedy cierpienie, jako konstytutywny znak winy, znajdzie na zawsze kres.

tłum. Miroslaw Serzycki SAC