

"Caritas", z. 2(2019),t. W obliczu cierpienia i umierania

Zeszyt naukowy nr 2

W OBLICZU CIERPIENIA I UMIERANIA

Redakcja:

prof. dr hab. Mirosław Kalinowski
mgr Marcin Iżycki

Recenzenci:

prof. nadzw. dr hab. Małgorzata Duda
prof. nadzw. dr hab. Adam Podolski
prof. nadzw. dr hab. Leon Szot

Teresa Paszkowska, KUL

Teologiczne refleksje o sensie cierpienia

Cierpienie jest zjawiskiem na tyle rozposzechnionym (przestrzennie i czasowo), że wyraźne ślady pozostawia w każdej kulturze, społeczności i osobistym doświadczeniu człowieka. Wzbudza odczucie, że jego nieustępliwej wszechmocy nie sprostają ani osoba ani społeczność. Namysł nad cierpieniem odsłania różne jego wymiary i sugeruje różne sensy adekwatne do interpretacji konkretnego doświadczenia, a nieoczywiste przy innym.

Jako „fakt osobowy zamknięty w konkretnym i niepowtarzalnym wnętrzu człowieka, cierpienie wydaje się jakby niewyraźne oraz nieprzekazywalne”; równocześnie „może nic tak jak ono nie domaga się, w swej właśnie «przedmiotowej rzeczywistości», podjęcia, refleksji, ujęcia w kształt wyrazistego problemu, postawienia radykalnych pytań i szukania odpowiedzi. Jak widać, nie chodzi tu tylko o opis cierpienia. Są inne kryteria, wykraczające poza sferę opisu, które musimy wprowadzić, kiedy decydujemy się wniknąć w świat ludzkiego cierpienia”¹.

¹ Jan Paweł II, List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia: *Salvifici doloris*, 11.02.1984, nr 5. Dalej jako skrót: SD.

Z teologicznego punktu widzenia, ograniczając się do perspektywy biblijno-chrześcijańskiej, cierpienie można usytuować w trzech porządkach wskazujących na różny sposób jego odczytywania i wartościowania. Perspektywa biblijno-chrześcijańska bazuje źródłowo na treści ksiąg Starego i Nowego Testamentu, wykorzystuje też Tradycję Kościoła (spisaną i ustną), w której przez doświadczenie dwu tysięcy wypracowano wiele interpretacji teologicznych (różne szkoły teologiczne, różne duchowości).

W tej perspektywie teologia wyodrębniła trzy porządki (kategorie) opisujące relacje Bóg-człowiek, które, zachowując odrębność (inna faza dziejów ludzkich i Objawienia), zarazem integrują się w jednej logice wiary, którą kieruje się w życiu chrześcijanin. Są to: porządek (kategoria) stworzenia; porządek (kategoria) odkupienia; porządek (kategoria) wieczności. Każdy z nich jest obecny w księgach biblijnych, nieproporcjonalnie w zakresie treści, w każdym pojawia się też zagadnienie cierpienia.

Poznanie teologiczne różni się od innych dociekań naukowych tym, że do swych źródeł zalicza dane Objawienia i przyznaje im autorytet w całym wysiłku badawczym. Nie oznacza to, że dociekania teologiczne są pozbawione metodyczności i właściwej sobie logiczności (nieustępującej racjonalności naukowej) oraz języka adekwatnego do wyrażania rzeczywistości². Powołaniem

² „Na temat drzewa można przedstawić różne dyskursy: inaczej mówi o nim botanik, inaczej leśnik, jeszcze inaczej kierowca samochodu, inaczej poeta. Każdy z tych dyskursów ma własną logikę i własne prawa. Język naukowy (czyli język botanika) cieszy się przywilejem, który nasza kultura nadaje nauce i umożliwianym przez nią sukcesom. Jednak dyskurs ten, oprócz tego, że można dyskutować nad jego uprzywilejowaniem, nie jest jedynym, jaki można usłyszeć. Drzewo nie

teologii – nauki opartej na wierze – jest „posługa uchronienia sensu”³, który jest niezbędny człowiekowi do życia, a powiązany z tym logosem, „który przychodzi skądinąd [...] «Logos był u Boga», ale który przyszedł nawiedzić człowieka...”⁴.

Zarówno otaczająca rzeczywistość, jak tajemnica człowieka, nastrożają wciąż dużą trudność interpretacyjną. Poszczególne dziedziny nauki nie są w stanie całkowicie uzgodnić własnych stanowisk do tego stopnia, by zintegrować sposób ujęcia i język, w którym wyraża się konkluzje. Teologiczna wizja komplikuje dialog naukowy z tego powodu, że podejmując dyskurs o Bogu, człowieku i całej rzeczywistości, posuwa się aż do tego, że nadaje mu charakter „teomorficzny”: nie tylko rozumuje z perspektywy Boga, ale wskazuje na „elementy Boskie” w człowieku i kosmosie. Antropologia teologiczna przeprowadza człowieka przez granicę doczesnego horyzontu, pobudzając umysł do postawienia jeszcze jednego kroku naprzód, tzn. transcendowania tego, co objęte zakresem czasu i przestrzeni. Można to uznać za szaleństwo albo za nową możliwość uchwycenia wszystkiego w perspektywie *in excelsis*, dla umysłu równie atrakcyjnej, jak inne perspektywy badawcze⁵.

jest tylko i wyłącznie włóknem drzewnym. Dyskurs poetycki o drzewie w równym stopniu zasługuje na to, by upominać się o swoje prawa. [...] Problem polega jednak na tym, czy logos naukowości to cały logos, czy na tym kończy się jego uniwersalność. W rzeczywistości logos jest szerszy, nauka nie jest jego jedyną ojczyzną i wyrazem” – Adolphe Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 2005, s. 44.

³ Por. tamże, s. 45.

⁴ Tamże, s. 58.

⁵ Gesché pyta retorycznie: „Czy istnieje zakaz odczytywania człowieka *in excelsis*?” – tamże, s. 59.

Człowiek stale usiłuje odczytać tajemnicę rzeczywistości, a zwłaszcza swą własną *aenigma* (zagadkę) vel *misterium* (tajemnicę). W przeszłości udawał się chętnie w tych sprawach do bogów, od czasów Kartezjusza zaczął ujmować siebie *etsi Deus non daretur*⁶, delectując się własną sprawnością myślenia (*cogito, ergo sum*). Pozostaje faktem, że wciąż nie jesteśmy sami dla siebie „całkowicie przejrzyscy”⁷. Nawet Objawienie w tym względzie podsuwa zaledwie „drżącą i wątlą lampkę sanktuarium, a nie oślepiającą lampkę oświecenia”⁸, której światło wystarcza wierzącemu do postawienia kilku kroków w mroku rzeczywistości. Jeśli jednak, w odróżnieniu od zwierząt, człowieka nie zadowala „wyuczenie się przetrwania”⁹ w środowisku; jeśli pragnie on głębszej penetracji rzeczywistości, w jej różnych wymiarach i sensach – to wydaje się pożyteczne przyjęcie tej Boskiej „inicjacji, aby mieć światło w labiryncie naszej przeszłości i naszego pochodzenia [...] naszej przyszłości i tego, co nowe”¹⁰.

R. Guardini sygnalizował, że „autonomia metodycznej wiedzy współczesnej, wraz z jej wynalazkiem wyizolowanego poznania obiektywnego, wywodzącego się z siebie i istniejącego dla siebie, wpłynęła w ja-

kiś sposób także na teologię”¹¹, przyczyniła się do rozdzielenia życia chrześcijańskiego i myśli teologicznej. W następstwie tego wiedza teologiczna może okazać się pozbawiona swego podstawowego aktu, jakim jest „żywy akt wiary” i nawet właściwego sobie przedmiotu, którym jest „żywy Bóg, w Trójcy jedyny, który działa w Kościele i w duszy”¹². Taka teologia, nawet wpisana w interesujące systemy naukowe i prezentowana językiem naukowym, nie będzie pomocna osobom, które swą relację z Bogiem traktują jako „sprawę życia i śmierci”. Zdaniem Guardiniego, jeśli znamienity (niegdys) teolog utraci wiarę, sam przestaje rozumieć to, co wcześniej wypracował i „zgorszy [...] się swoją własną argumentacją”¹³, choć jest ona logiczna i metodyczna.

Podjmując zagadnienie cierpienia w aspekcie teologicznym, trzeba uświadamiać sobie te zależności, aby uniknąć zarówno myślenia naiwnego, jak też chłodnego racjonalizmu, który kwestionuje każdy czynnik niebędący wytworem umysłu. „Cała nasza wiedza życiowa zależy ostatecznie od tak zwanych koncepcji «darowanych» [...] obecna jest w tym rodzaju żywego poznania, które nie jest wcale wiążące dla określonych aktów poznawczych, ale realizuje się w pewnym wyjaśnianiu, pogłębianiu, poszerzaniu i rozwijaniu się... w całym dorobku życia”¹⁴.

¹¹ Romano Guardini, *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Jedność, Kielce 2002, s. 44.

¹² Tamże, s. 45.

¹³ Por. tamże, s. 44. „A wiara zachowuje się jak żywy pośród żywych, wobec myśli i doświadczeń, które mogłyby jej zagrozić: nie dyskutuje, ale utwierdza się swoją żywą siłą. Tam, gdzie wiara jest autentyczna, nie może ona być odparta, może być tylko krytykowana. Nie może okazać się fałszywą, może tylko zachorować i umrzeć” – tamże, s. 38.

¹⁴ Tamże, s. 59.

⁶ Tamże, s. 7 (Wprowadzenie). W tradycyjnej kulturze „choroba i cierpienie były traktowane jako zjawiska wpisane w logos rzeczywistości, w istotę życia; uważano je za naturalne elementy istnienia. Uznawano je za coś intymnego i nieprzekazywalnego. Kultura nadawała im znaczenia i sens, pomagając człowiekowi zmagać się z nimi, ucząc go sztuki chorowania, cierpienia i umierania. Dzięki temu był on bardziej wytrzymały na te bolesne doświadczenia” – Jan Galarowicz, *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, WAM, Kraków 2014, s. 151.

⁷ A. Gesché, *Człowiek*, s. 15.

⁸ Tamże, s. 25-26.

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Tamże.

Hans Urs von Balthasar twierdzi wręcz, że „chrześcijaństwo objawia się tylko temu, kto je «wchłonie»”¹⁵.

Te uwagi sygnalizują, że chrześcijańska refleksja teologiczna na temat cierpienia, nie będzie oczywista dla każdego czytelnika. Pozostaje ona jednak częścią namysłu odnoszącego się do zagadnienia na tyle ważnego, że przynajmniej niektórzy mogą okazać się otwarci na jej logikę i argumentację.

1. W porządku stworzenia: ewidentna „nie-wartość”

Porządek stworzenia zajmuje w księgach biblijnych stosunkowo mało miejsca. Został niejako dodany do pierwszoplanowego wątku, jakim jest porządek wybawienia tych, którzy pozostają z Bogiem w relacji przywierza. Dobrze jest uświadomić sobie, że prawda o stworzeniu „jest wyraźnie ukazana jedynie w Objawieniu. Nie znajdujemy jej – pomijając nieznaczne ślady – ani w żadnej pozabiblijnej kosmologii mitologicznej, ani też w spekulacjach największych nawet filozofów starożytności”¹⁶. Treści Objawienia wpisane w księgi Starego i Nowego Testamentu nie mają struktury „szaty całodziennej”, która wyraźnie złączyłaby Boże odpowiedzi na wielorakie ludzkie pytania. Na podobieństwo techniki collage'u, tworzą one całość złożoną z różnych elementów: gatunków literackich, czynników kultury i czasu w jakim powstały, a także stopnia kunsztu

pisarskiego autora, który je sporządził. Świadomość tego ułatwia zaakceptowanie faktu, że nie na wszystkie pytania ludzkie znajdziemy tu odpowiedź bezpośrednią, zwłaszcza gdy pytania sformułowano w nowoczesnej konwencji, która domaga się pojęciowania czy definiowania właściwego naukom szczegółowym.

„Na początku” (Rdz 1, 1) zostało objawione, że rzeczywistość ziemsko-doczesna pochodzi od Boga, w całej swej złożoności i tajemniczym odniesieniu do „nieba”, stworzonego uprzednio („stworzył niebo i ziemię”). Całą rzeczywistość znamionuje – według osądu Stwórcy – dobro, ze szczególnym odniesieniem do człowieka (Rdz 1, 31: „było bardzo dobre”).

Kategoria stworzenia ujawnia podstawową zależność ludzi od Stwórcy: człowiek jest „dziełem” Bożym. Zawdzięcza Bogu swe zaistnienie, pośród innych stworzeń wyróżnia się złożonością ontyczną („proch ziemi” i „tchnienie Boże”), otrzymał władzę nad innymi (nieosobowymi) stworzeniami.

Akt stwórczy Boga leży u podstaw koncepcji godności osoby ludzkiej. Człowiek został stworzony „na obraz Boży”, jako „podobny Bogu” (por. Rdz 1, 26-27). A ponieważ „biblijny opis nic nie mówi o jego podobieństwie do pozostałych stworzeń [...] można wnioskować, że godność człowieka wypytywa ze szczególnej relacji, jaka zachodzi między nim a Stwórcą. Łączy go ścisła więź z Bogiem, w samej głębi Jego tajemnicy”¹⁷.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, W drodze, Poznań 2013, s. 11.

¹⁶ Jan Paweł II, *Prawda o stworzeniu należy do Objawienia*, 15.01.1986, w: *Jan Paweł II, Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 230.

¹⁷ Jacek Mizak, *Godność osoby cierpiącej jako podstawowa kategoria aksjologiczna w relacji lekarz – pacjent*, w: *Teologia i Moralność* 1(13) 2013, s. 196.

Wiele kwestii pozostaje tu jednak w sferze niedopowiedzenia, zwłaszcza w zakresie relacji międzyosobowych: mężczyzna-kobieta, człowiek-szatan (upadłe stworzenie – pierwotnie nieziemskie, a teraz uzurpujące sobie prawo do ziemi i do człowieka). Można uznać za jednoznacznie rozstrzygniętą kwestię, że cierpienie i śmierć nie były wpisane w pierwotny zamysł Stwórcy. To „fakt grzechu” (Rdz 3, 14: „ponieważ to uczyniłeś”) spowodował, że Bóg przeklnie tego, który zainicjował doświadczenie zła (faktyczne poznanie) przez parę ludzką. Szatan pozostanie „po wszystkie dni swego istnienia” cierpiącym najdotkliwiej (sic!). Kobiecie zapowiedział Stwórca cierpienie złączone z rodzeniem i codziennością małżeńską (por. Rdz 3, 16), mężczyzna zaś odczuje konsekwencje „poznania złego” w trudzie uprawiania ziemi (por. Rdz 3, 17-19). Kiedy Stwórca konstatuje, że „człowiek zna dobro i zło” (Rdz 3, 22), łatwo dostrzec, że znajomość dobra przyszła od Niego. Poznanie zła zawdzięcza człowiek „stworzeniu” (por. Rdz 3, 1), które w późniejszych tekstach natchnionych jest dookreślone pojęciem: szatan, diabeł, zły duch (por. Hi 1, 6; Mdr 2, 24; J 8, 44; Ap 12, 9; 20, 2). Zatem, nie Bóg i nie ludzie zainicjowali zło, które skutkuje cierpieniem. W tym kontekście „cierpienie” jawi się jako coś niejednoznacznego, wielopostaciowego. Chodzi bardziej o „sytuację”, w której osoba dozna destrukcji tego, co daje poczucie ładu i jedności, niż o jakąś skonkretyzowaną formę cierpienia.

Dwa rozdziały księgi Genesis ukazały „stworzenie człowieka jako szczególne obdarowanie ze strony Stwórcy”, w trzecim w początek dziejów „grzech wpisuje się [...] jako kontrast

i zaprzeczenie”¹⁸. Teologia uwzględnia jednak różnicę skali pomiędzy „miarą grzechu szatana”¹⁹ (do której ludzki duch nie byłby zdolny), a nieposłuszeństwem stanowiącym miarę grzechu człowieka. Bóg objawiony „jako Wszchemoc, która jest Miłością”, zdecydowanie odcina się od tego, który „trwa w grzechu od początku” (1J 3, 8), ale nie zrywa swej relacji z ludźmi, towarzyszy im także w sytuacji pozarajskiej.

W Starym Testamencie samo słownictwo uwypatnia zależności między cierpieniem i złem. Wskazywał na to Jan Paweł II w liście *Salvifici doloris* (nr 7; przyp. 22). Hebrajski rdzeń *r*’ (oznaczający ogólnie zło, rzeczownikowo: *ra’* albo *rā’ā*) nie rozróżnia kontekstu fizycznego, psychicznego czy etycznego. Odnosi się do zła w ogóle, do jakiegoś konkretnego czynu i także do podmiotu czyniącego zło. Podobnie w czasownikowych formach, wyrażających: *qal* – bycie złym, *niphāl* – doznawanie zła, być dotkniętym przez zło; *biphil* – wyrządzać zło. Znaczy to, że człowiek cierpi, doznając jakiegokolwiek zła, w sam kształt cierpienia wpisuje się „doznanie zła”. Grecki termin *paschō* (cierpię) wskazuje już na sytuację, w której osoba jest podmiotem doznającym cierpienia lub jego sprawcą, więc nie oddaje w pełni znaczeń starotestamentalnych.

Lektura ksiąg Pierwszego Przymierza nie pozostawia wątpliwości, że cierpienie jest powszechnym doświadczeniem ludzkim i stanowi symptom tajemniczej pierwot-

¹⁸ Jan Paweł II, List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, *Mulieris dignitatem*, 15.10.1988, nr 9.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata: *Dominum et Vivificantem*, 18.05.1986, nr 37.

nej dezintegracji w tej rzeczywistości, która cała pochodzi od Boga²⁰. Obejmuje ona wszystkie stworzenia, szczególnie osobowe – szatana i ludzi, a w konsekwencji wszystko, co ziemskie.

Całe Pismo Święte można zasadnie uznać za „wielką księgę o cierpieniu” (SD 6), gdyż prezentuje wiele sytuacji powiązanych z cierpieniem (od księgi Rodzaju po Apokalipsę). Są różnorodne: jednostkowe i rodzinne, krótkotrwałe i przedłużające się latami, obejmują ciało i duszę. Przykładowo: niebezpieczeństwo własnej śmierci (por. Iz 38, 1-3); śmierć dzieci (por. obawy Hagar – Rdz 21, 15n, Jakuba – Rdz 37, 33n, Dawida – 2Sm 19, 1), zwłaszcza pierworodnego syna (por. Tb 10, 1-7; Jr 6, 26; Am 8, 10; Za 12, 10); smutek bezdzietnych (por. Abraham – Rdz 15, 2, Rachela – Rdz 30, 1, Anna – 1Sm 1, 6-10); nostalgia za ojczyzną (np. Ps 137[136]); prześladowanie od otoczenia (por. Ps 22[21], 17-21; Jr 18, 10); szyderstwa i opuszczenie (por. Hi 19, 18; Jr 15, 17; 20, 7; Iz 53, 3); udręki sumienia (Ps 51[50], 5; Iz 53, 3-6, Za 12, 10); trudność zrozumienia, dlaczego złym dobrze się powodzi, gdy sprawiedliwi doznają cierpienia (Ps 73[72], 3-14), por. Koh 4, 1-3), niewierność przyjaciół i bliskich (por. Hi 19, 19; Ps 41[40], 10; 55[54], 13-15; Jr 20, 10; Syr 37, 1-6), itp. Cierpienia psychiczno-moralne dotyczą sfer somatycznych, więc autorzy biblijni lokują te odczucia w kościach (Iz 38, 13; Jr 23, 9; Ps 31[30], 10-11; 42[41], 10-11),

²⁰ „Z przekazu biblijnego wynika, że cierpienie nie wynika z Bożej ekonomii stworzenia, lecz u jego początków stoi szatan i będący efektem jego działania grzech pierworodny człowieka. Konsekwencją tego grzechu (por. Rdz 3, 16-19) jest cierpienie fizyczne i duchowe, dotyczące nie tylko człowieka, ale i całą ziemię, przekłętą przez Boga z jego powodu” – I. S. Ledwoń OFM, *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*, w: *Cierpienie między sensem a bezsenssem. Studium interdyscyplinarne*, red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szoł, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 11.

nerkach (por. Ps 73[72], 21; Hi 16, 13; Lm 3, 13), wątrobie (por. Lm 2, 11), wnętrznościach (Iz 16, 11; Jr 4, 19; Hi 30, 27; Lm 1, 20) albo w sercu (1Sm 1, 8; Jr 4, 19; 8, 18; Lm 1, 20.22; Ps 38[37], 9.11).

Znamienny jest fakt, że w Biblii symbolem bólu w najdosadniejszym sensie, pozostaje „ból rodzenia”²¹. W całym Starym Testamencie ból porodu jawi się jako kluczowy dla wyrażenia natężenia cierpienia w różnych sytuacjach. Jeremiasz stosuje go, by uwypatnić skalę ucisku, jakiego doznaje lud Boży (zob. Jr 30, 5-7: „Dlaczegoż więc widzę każdego mężczyznę z rękami na biodrach, jak gdyby rodzącą? [...] To czas ucisku dla Jakuba”). Izażasz uczy, że nie wystarczy w bólu wołać do Boga; bez Jego interwencji dobro się nie zrodzi (por. Iz 26, 16-18). Kiedy ta interwencja przybierze nadzwyczajną formę – „Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany” (Iz 9, 5) – teksty natchnione zmieniają ton, odtąd poród stanowi kontekst radości: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Jednak gdy urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16, 21). Jezus, odchodząc ze świata i zapowiadając rychły powrót, odwołał się do sytuacji rodzącej kobiety, by podkreślić krótkotrwałość ucisku, jakiego doznają uczniowie (J 16, 20-22).

Wracając do starotestamentalnych zmagania z tajemnicą cierpienia, należy odnieść się do postaci Hioba symbolizującej wręcz sytuację człowieka cierpiącego, która prowokuje wiele pytań w ludzkim sercu i kieruje je wprost do Boga albo do wierzących jako

²¹ Por. Jacek Salij OP, *Biblijny symbol bólów rodzenia*, za: www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/tajemnice_biblii/bole_rodzenia.html [7.02. 2017].

jego rzeczników. W tym „traktacie o cierpieniu” na pierwszy plan wysuwa się pytanie o winę człowieka i karę, która przychodzi w formie cierpienia (por. SD 10-11). Jednakże przesłanie księgi – odczytane głębiej, w nowotestamentalnej perspektywie – wskazuje na elementy przekraczające kategorie moralne, kwestię przewiny i sprawiedliwości. Szczególnego znaczenia nabiera tu fakt, że Bóg prezentuje „pewność” co do sprawiedliwości Hioba, którą kwestionuje szatan. Z tej pewności wypływa przyzwolenie na formy cierpienia coraz dotkliwsze. Z perspektywy Bożej, odsłaniają one godność Hioba, który niczego – majątności, potomstwa, przyjacieli, własnego sposobu rozumienia świata – nie postawi wyżej od swej relacji z Bogiem. Wydaje się, że casus Hioba zapowiada już Sługę, którego Ojciec pośle na świat w pełni czasu (por. Ga 4, 1).

Przypadek Hioba interpretowano teologicznie i filozoficznie na wiele sposobów, powyższa sugestia wydaje się o tyle zasadna, że odsyła do myśli, iż ostatecznie „Hiob dostępuje najwyższej możliwej dla żyjącego człowieka godności – widzenia Boga twarzą w twarz [por. Hi 42, 5]. A ponadto, jak mówi zakończenie księgi, „Pan przywrócił Hioba do dawnego stanu [...] dwukrotnie pomnożył mu całą majątność” (Hi 42, 10)²². Jeśli więc Adam przez grzeszne odstępstwo utracił możliwość obcowania z Bogiem twarzą w twarz, to niewinny Hiob w sytuacji cierpienia tę sposobność uzyskał. Ekstremalność sytuacji, w których się znalazł, odstąpiła cenny potencjał obecny wciąż w człowieku, choć nieoczywisty wobec skłonności

wielu do wybierania łatwych opcji egzystencjalnych. Jak w raju, tak w przypadku Hioba (Hi 1, 11; 2, 5.7), to „szatan usiłuje wywołać bunt”²³ w człowieku. Będąc „jakby kosmicznym kłamcą”²⁴ i sprawcą śmierci, która weszła z grzechem w dzieje ludzkie²⁵, nie zaprzestaje on swych dalszych działań. Człowiek zaś ciągle wykazuje „pewne otwarcie” i „podatność w stosunku do tej motywacji, jaka zawiera się w pierwotnej namowie do grzechu”²⁶. Jeśli Hiob w sytuacji tak wielorako złożonej, nie uległ przewrotnym argumentom szatana i osób sobie bliskich, ale ostał się przy Bogu – to jego postawa pozostaje cennym wzorem formacyjnym. Jego casus eksponuje cierpienie jako „próbę” (Hi 1, 9-11), uświadamia też, że przez wytrwałość człowiek „wyzwała nadzieję, która podtrzymuje w nim przeświadczenie, że cierpienie go nie przemoże...” (SD 23).

Przechodząc do kolejnego etapu dziejów i Objawienia, należy zauważyć, że termin „stworzyć” w najpełniejszym sensie występuje – nie na pierwszych stronach Biblii, gdzie grzech przystąpił blask dobra, ale – w drugiej części księgi Deutero-Izajasza (rozd. 40-55). Tu znajdujemy wyraźne nateżenie zapowiedzi bliskiego już daru zbawienia. Postać Sługi Jahwe wskazuje na tajemnicze zdarzenie, które nastąpi i przyniesie wybawienie człowiekowi, a Bogu chwałę. Zapowiedzi te odnoszą się do doczesności, jakby brzemiennej cierpieniem, wyczekującej rozwiązania.

²³ Jan Paweł II, *Aniołowie upadli, czyli szatani*, 13.08. 1986, w: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 359.

²⁴ Por. tamże, s. 360.

²⁵ Tamże, s. 359.

²⁶ Jan Paweł II, enc. *Dominum et Vivificantem*, nr 37.

²² Józef Bremer SJ, *Godność Hioba*, w: *Życie Duchowe* 73(2013), s. 18.

Konkludując, można przyjąć, że w porządku stworzenia cierpienie nie prezentuje się jako wartość. Przywodzi na myśl zło i pytanie o stopień winy cierpiącego. Jedynie ludzie prawi, cierpiąc niewinnie, są w stanie ocalić swą osobową godność, czerpiąc moc z więzi z Bogiem. Większość cierpiących ma poczucie egzystencjalnej degradacji w tych okolicznościach. Cierpiący – bardziej niż wyjaśnienia sensu – potrzebuje tu „towarzysza”; kogoś, kto przejąłby część brzemienia i dał poczucie ulgi. Bóg w tajemniczy sposób, nie dość ewidentny dla człowieka, towarzyszy jego cierpieniu (por. sytuacje osobiste patriarchów, Dawida, Hioba, Tobiasza), umiarkowaniu i żałobie (np. żałuje Abla – Rdz 4, 10; po potopie, przyrzeka nigdy w ten sposób nie niszczyć człowieka ani „żadnego jestestwa” – Rdz 9, 11-15; opłakiwany będzie wierny Sługa – Za 12, 10; Ap 1, 7; ale, nie odstępujący od Boga – por. Jr 16, 5-6; 2 Kor 12, 21). Prawda o tak głębokim zaangażowaniu Boga w relację z cierpiącym człowiekiem albo wybranym ludem nie objawiła się w całej pełni, nadal pozostaje trudną prawdą.

2. W porządku Odkupienia: *con-solatio*

Jan Paweł II dostrzegł w cierpieniu jakiś rodzaj katalizatora głębi osoby. „Cierpienie [...] jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, ażeby przerastał samego siebie” (SD 2) i jest do tego tajemniczo wzywany. Ten sposób rozumowania znamionuje logikę chrześcijańską, której nie zadowala teoretyczny poziom interpretacji cierpienia (skąd, dlaczego, po

co), i która domaga się powiązania cierpienia wprost z życiem.

Na etapie Nowego Przymierza objawił się Bóg, posyłając na świat to Życie, które odwiecznie przekazał Synowi. Odtąd Objawienie nie może być pojmowane jako „zbiór twierdzeń, idei czy nawet prawd wiary”, ono przyjęło kształt osobowy: Bóg wyszedł w Synu ku człowiekowi, aby odmienić jego sytuację.

Przed dwoma tysiącami lat okazało się, że Bóg z natury niecierpieliwy, chce cierpieć dla człowieka i z człowiekiem. Jak to ujął św. Bernard: „*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć. Człowiek jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, aby móc współcierpieć z człowiekiem, w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi...”²⁷. Nowy sens cierpienia odstąpił się w Logosie, który – od Boga posłany – interweniował definitywnie w sprawie człowieka. Teologia nazywa to dogłębne Boże zaangażowanie w los ludzki, *mysterium Redemptionis*. Gdy „wzmógł się grzech” (Rz 5, 20-21), posłał Bóg na świat Życie (por. J 14, 6; 11, 25) wolne od grzechu, zdolne z absolutną skutecznością przeciwstawić się strategiom Złego.

Jego przebiegła taktyka opiera się „na tym, aby się nie ujawniać – aby zło, szczepione przez niego od początku, rosło z samego człowieka, z samych ustrojów i układów: międzyludzkich, międzyklasowych, międzynarodowych..., aby także coraz bardziej stało się grzechem «strukturalnym», a coraz mniej pozwalało się zidentyfikować jako

²⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 39.

sza od grzechu w dziejach człowieka. Ażeby zwyciężył «Dar»!⁴². Duch Święty, który wprowadza „z głębi tego cierpienia [...] nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku”⁴³, mocuje się z człowiekiem, dając „ludzkemu sumieniu uczestniczyć” w bólu Ojca i w bólu Krzyża Chrystusowego, aby aktem żalu doskonałego zwrócić go do ewangelicznej metanoi.

H. Urs von Balthasar, odczytując skalę cierpienia Jezusa za grzeszników i Jego lęk w Ogrójcu, pisał: „realna możliwość utraty Boga (*poena damni*) stojąca przed nimi zostaje przyjęta przez wcieloną miłość Boga w postaci *timor gehennalis*: aby grzech świata mógł zostać «włożony» na Jezusa, nie odróżnia On już siebie i swego losu od grzeszników”⁴⁴. Doświadczenie smutku i lęku „aż do śmierci” (Mt 26, 38), poczucie całkowitego i ostatecznego opuszczenia przez Boga – wskazuje na to „poznanie” istoty grzechu⁴⁵, które nie powinno być nigdy stać się doświadczeniem człowieka (przestroga Stwórcy przed owocami „drzewa poznania”). Odkupiciel „zna” człowieka w najmroczniejszym wymiarze jego bytu.

Dla zbawienia człowieka, na krzyżu utożsamiał się z naszym grzechem do tego stopnia, że „opuszczony przez Ojca [...] «opuszcza» samego siebie, oddając się w ręce Ojca. Jego oczy pozostają utkwione w Ojcu”⁴⁶. On „zna” w pełni i „rozumie do końca, co znaczy

⁴² Tamże.⁴³ Tamże, nr 41.⁴⁴ Hans Urs von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 97.⁴⁵ Por. tenże, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 1998, s. 23-26.⁴⁶ List apostołowski, *Novo millennio ineunte*, nr 26.

sprzeciwiać się Jego miłości przez grzech. Jego męka jest przede wszystkim straszliwą udręką duchową, dotkliwszą nawet niż cierpienie cielesne”⁴⁷. Kontemplując Ukrzyżowanego – np. obraz *Ecce Homo* albo stacje Drogi Krzyżowej – widzimy pełnię Jego godności płynącą z więzi z Ojcem⁴⁸. Jej mocą pokonuje zło, cierpienie i śmierć, gdyż Miłość Ojca i Syna są zawsze mocniejsze.

Wiara w Boga, który „właśnie w zniekształconej postaci Ukrzyżowanego objawił siebie jako miłość «do końca» (por. J 13, 1)” – to początek nowej logiki, zdolnej przyjąć, że „piękno prawdy obejmuje okaleczenie, ból, a nawet mroczną tajemnicę śmierci; że piękno to można odnaleźć tylko przez przyjęcie bólu, a nie niezależnie od niego”⁴⁹.

Jezus przez doczesność „przeszedł dobrze czyniąc” (Dz 10, 38), lecząc „wszelkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 9, 35). W błogosławieństwach ujął przejawy ludzkiego cierpienia: ubóstwo, głód, udręki, pogardę i prześladowanie, akcentując, że nie będą one trwałym stanem człowieka. Chrystusowe cierpienie „stworzyło dobro Odkupienia świata [...] niewyczerpalne i nieskończone”, które On otworzył „na każde cierpienie człowieka [...] na każdą miłość, która wyraża się w ludzkim cierpieniu” (SD 24). Chrześcijanin znajduje więc sens cierpienia „na poziomie cierpienia Chrystusa” (SD 26). Istotę chrześcijańskiej egzystencji stanowi „przyjęcie swego istnienia jako relacji, i życie w ten sposób, by wejść w ową jedność,

⁴⁷ Tamże.⁴⁸ Dariusz Kowalczyk SJ, *Cierpienie Boga*, w: *Życie Duchowe* 73(2013), s. 28.⁴⁹ Joseph Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Miercki, Kraków 2004, s. 35.

która jest podstawą wszelkiej rzeczywistości”⁵⁰. Relacja – nie, cierpienie jako takie – stanowi w chrześcijańskim rozumieniu wartość absolutną i podstawową zarazem. W tej relacji tkwi fundament duchowości chrześcijańskiej, także duchowości cierpienia i umierania.

Bez logiki płynącej z Objawienia, rozum ludzki nie dochodzi do prawdy, że miłosierny Bóg na nowo stwarza grzesznikowi możliwość życia. To światło wiary pozwala pokonać lęk i stanąć przed Dobrym, który pochyla się „nad ludzką nędzą [...] nad grzechem. Kiedy zaś to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i «dowartościowany»”⁵¹. Dzięki „pośtanym” od Ojca, Synowi Odkupicielowi oraz Duchowi Poczycielowi (*Consolator*), egzystencjalna samotność grzesznika została przezwyciężona. „Odcucie, że nie jesteśmy kochani, tkwi w samym centrum ludzkiego cierpienia i smutku [...] Mocą Ducha Świętego Bóg ogarnął i przezwyciężył naszą samotność. I to jest prawdziwa pociecha, wyrażona nie jedynie w słowach, ale w faktach”⁵². Z niej wypływa poczucie powinności towarzyszenia chorym. Badania ankietowe potwierdzają, że nawet terminalnie chorzy⁵³ liczą nie tylko na fachowość „usługodawców”, ale pragną bliskiej obecności osób gotowych przy nich „być” (kapelan, lekarz, pielęgniarka, wolontariusze niemedyccy, siostry zakonne, osoby mające doświadczenie żałoby, klerycy itd.).

⁵⁰ Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996, s. 177.⁵¹ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 6.⁵² Joseph Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. J. Czerwik, Kielce 2005, s. 105.⁵³ Por. Mirosław Kalinowski, *Towarzyszenie w cierpieniu. Postuga hospicyjna*, Lublin 2002, s. 150.

Środki społecznego przekazu pokazują codziennie, „jak wiele jest cierpienia w świecie [...] z powodu różnorodnej biedy materialnej i duchowej”⁵⁴. Wypływa ono „z jednej strony z naszej skończoności, a z drugiej strony z ogromu win, jakie nagromadziły się w ciągu historii i jakie również obecnie bez przerwy narastają”⁵⁵. Złączeni z Chrystusem nie mogą obserwować go biernie ani akceptować jego deformującej siły. Powinnością osób i społeczności jest czynić wszystko, co możliwe, „aby cierpienie zmniejszyć: zapobiec”⁵⁶, motywując się miłością i sprawiedliwością. Trzeba przy tym zachować trzeźwą świadomość, że „całkowite usunięcie go ze świata nie leży w naszych możliwościach [...] To mógłby zrobić tylko Bóg: jedynie Bóg, który stając się człowiekiem, sam wchodzi w historię i w niej cierpi”⁵⁷.

Jednak zdolność zmierzenia się z cierpieniem jest właściwą „miarą” dojrzałości osób. Także społeczeństwo, gdy nie jest „w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i nieludzkim”⁵⁸. Społeczność eklezyjalna ma świadomość, że „w każde cierpienie ludzkie wszedł Ktoś, kto je z nami dzieli i znosi; stąd w każdym cierpieniu jest od-tąd obecne con-solatio, pocieszenie przez współcierpiącą miłość Boga, i tak wschodzi gwiazda nadziei”⁵⁹.

⁵⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 30.⁵⁵ Tenże, Encyklika *Spe salvi*, nr 36.⁵⁶ Tamże.⁵⁷ Tamże.⁵⁸ Tamże, nr 38.⁵⁹ Tamże, nr 39.

To pocieszenie i nadzieja obejmują całą osobę ludzką, równocześnie w jej wymiarach duchowym i cielesnym. Fakt „przyjęcia ciała” przez Osobę Boską, w niepojęty sposób waloryzuje cielesność człowieka. „Bóg objawiony w ciele” (gr. *θεός ἐφανερώθη ἐν σαρκί* – 1Tm 3,16) stanowi właściwy biegun w relacji wiary, którą chrześcijanin przyjmuje w akcie chrzcielnym. Żyjąc odtąd w Ciele Mistycznym, dostrzega, że główne święta roku kościelnego (Zwiastowanie, Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało, Wniebowstąpienie, Wniebowzięcie NMP, itd.) można uznać za „święta ciała”⁶⁰. Liturgia wychowuje do poszanowania ciała, które łączy się z Bogiem na sposób komunii osobowej i oddaje Mu chwałę (por. 1Kor 6, 20).

W doczesności człowiek dojrzewa „do ostatecznej decyzji, w której albo zawierzy się całkowicie Temu, któremu zawdzięcza siebie, i Nim się stanie, albo pozostanie samotny w piekle swoich idei i pomysłów na życie, mimo że wszystko w nim samym już będzie bez życia”⁶¹. Duchowość chrześcijańska postrzega ciało jako istotny czynnik w służbie Bogu i ludziom, w służbie miłości i rodzenia. Teologia przyjmuje, że „ciało na swój sposób uczestniczy w godności «obrazu Bożego», tak jak uczestniczy w godności osoby”⁶². Należy tu podkreślić, że wszystko, co dziś łączy z terminem „persona, jest bezwzględnie darem chrześcijaństwa, które połączyło Boga i człowieka w jednym kręgu dociekań, chociaż z zachowaniem koniecznych różnic. Ujęcie «osoby» jako relacji było wielką no-

wością, którą chrześcijaństwo wniosło do skarbnicy myśli ludzkiej. Zastosowanie tego terminu najpierw do Trójcy Świętej, później do Chrystusa, a następnie do człowieka, sprawiło, że połączono w sposób całkowicie oryginalny Stwórcę i stworzenie oraz stworzenia między sobą”⁶³.

Poczucie osobowej godności sprawia, że człowiek wręcz bezwiednie w sytuacjach trudnych stawia pytania Bogu. Nie kieruje ich do świata, „jakkolwiek cierpienie wielokrotnie przychodzi do niego od strony świata, ale stawia je Bogu jako Stwórcy i Panu świata” (SD 9). Z tego powodu, Kościół stanowczo twierdzi, że jego posłannictwo, im bardziej adresowane do człowieka, „im bardziej jest «antropocentryczne», tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu”⁶⁴.

Na tym etapie Objawienia cierpienie, umiowanie i żałoba stały się udziałem Osoby Boskiej. Tę miarę miłości, przy której Bóg zniża się do sytuacji człowieka i wręcz zanurza w grzech, trzeba uznać za miarę absolutną, ponad którą już niczego więcej nie można oczekiwać. Wiara przyjmuje ją jako „fakt zbawczy”, który skutkuje ontycznie i powszechnie. Kościół sakramentalnie aplikuje poszczególnym osobom skutki *Mysterium Redemptionis*.

⁶³ Jerzy Pałucki, *Pojęcie „osoby” w Kościele pierwszych wieków, w: Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 157.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 30.11.1980, nr 1.

⁶⁰ Zob. Antoni J. Nowak, *Doświadczyć Boga w ciele*, Wrocław 1994.

⁶¹ Stanisław Grygiel, *Jestem, więc modłę się*, Flos Carmeli 2012, s. 46.

⁶² Jan Paweł II, *Człowiek-obraz Boży – istota duchowo-cielesna*, 16.04.1986, w: *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 265.

Relacja Chrystus-człowiek okazuje się tak bardzo skonkretyzowana (*Absolutum Concretissimum* – wg K. Rahnera), że dla mentalności niektórych okazuje się zbyt trudna do przyjęcia. Ci, którzy stają się „dziećmi Bożymi” (J 1, 12), spodziewają się wejść „do radości swego Pana” (Mt 25, 21.23), ucząc się od Chrystusa zaangażowania w sytuacje cierpienia (por. Mk 7, 37), trudu (por. Mt 11, 28), żałoby (por. J 11, 35; Łk 7, 11-15).

3. W porządku wieczności: „już odtąd nie będzie” (Ap 21, 4)

Niewątpliwie „tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze. [...] wzdyga się przed całkowitą zagładą i ostatecznym końcem swojej osoby i myśl o tym odrzuca. Zaród wieczności, który w sobie nosi jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci. Wszystkie wysiłki techniki, choć bardzo użyteczne, nie mogą uspokoić tego lęku; biologicznie bowiem przedłużenie życia nie zdoła zaspokoić pragnienia życia dalszego, pragnienia, które nieusuwalnie przebywa w sercu człowieka”⁶⁵.

Ten „zaród wieczności” wpisuje się w osobowe poczucie godności, którego współczesne czasy nie pojmują, gloryfikując witalność i funkcjonalność⁶⁶. Horyzontalnie spłaszczo-

na perspektywa życia przytłacza jednak ducha, pozbawia go żywotności i radości. W integralność osoby ludzkiej wpisane są: *bios* i *metabios*, *physis* i *psyche*, także *logos* i *pneuma*, a każdy z tych wymiarów domaga się uwzględnienia dla dobra całości.

Von Balthasar stwierdza: „Osobowa głębia jednostki ma swoje środowisko w «tym, co wieczne». Każda kultura, każda społeczność, każda cywilizacja, która tego nie uznaje, jest dla człowieka zagrożeniem. Dzisiaj optymizm postępu, celebrowany przez cywilizację technicystyczną, dlatego jest tak hałaśliwy, bo musi zakrzyczeć agonalne wołanie pogiętej osoby”⁶⁷. Jęk ludzkiej duszy – kontrastując ze światem, „który się weseli” (J 16, 20) – analogicznie do bólu organicznego, sygnalizuje niebezpieczeństwo grożące osobie. Dusza poprawnie funkcjonuje pośród cierpienia i trudu, gdy nie odwołują one od Boga. Paradoksalnie jednak, w sytuacji dobrobytu może odczuwać głód zjednoczenia z Tym, który jest Panem rzeczywistości. Prowadzi to do wniosku, że postęp cywilizacyjny nie ułatwia człowiekowi osiągnięcia poczucia spełnienia, które miał Abraham, umierając jako „sył życia” (Rdz 25, 7).

Nędza materialna generuje cierpienie, dlatego Jan Paweł II napiętnował systemy totalitarne za to, że „utrzymując człowieka w wytworzonych przez siebie napięciach, trwoniąc w przyspieszonym tempie materialne i energetyczne zasoby [...] pozwalają tym

Krystyna Bochenek i Dariusz Kortko, Kraków 2007, s. 99; cyt. za: Stefan Szary, *Filozofia spotkania z człowiekiem umierającym – w poszukiwaniu sensu życia, cierpienia i śmierci* <http://www.psychologia.net.pl/arttykul.php?level=609>.

⁶⁷ Hans Urs von Balthasar, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire. Desclée de Brouwer*, 1970, s. 63, cyt. za: H. de Lubac, *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, tłum. M. Spyra, WAM, Kraków 2004, s. 192.

⁶⁵ Konstytucja duszpasterska o Kościele: *Gaudium et spes*, nr 18.

⁶⁶ Prof. Andrzej Szczeklik (zm. 3.02.2012), lekarz, mówił: „nasza generacja wyparła śmierć ze świadomości. O śmierci się nie mówi. Nie ma dla niej miejsca w świecie, który zachorował na wieczną młodość” – *Dobry zawód. Z lekarzem rozmawiaj*

samym na stałe powiększanie się obszarów nędzy i związanej z nią rozpacz, frustracji i rozgoryczenia⁶⁸.

Jednakże, dobrobyt materialny nie zapewnia pełni szczęścia, gdyż bywa przytłaczający dla duszy. Benedykt XVI podkreślał, że współczesne społeczeństwa bogate są dotknięte nerwicami mającymi podłoże także w przyczynach natury duchowej. „Pozostając z dala od Boga, człowiek jest niespokojny i chory [...] Pustka, w jakiej dusza czuje się opuszczona, mimo licznych terapii dla ciała i dla psychiki, przynosi cierpienie⁶⁹. Wielu, absolutyzując postęp techniczny, nie uwzględnia potrzeby rozwoju swego wymiaru duchowego i popada w niezdolność „dostrzegania tego, czego nie można wyjaśnić zwykłą materią. A jednak [...] w każdym poznaniu i w każdym akcie miłości dusza człowieka doświadcza czegoś «więcej»...”⁷⁰.

To „więcej” ukazał Chrystus głosząc nadzieję Królestwa Bożego, które już „jest” (por. Łk 17, 21) w doczesności na tyle bliskie (Łk 10, 9.11), że nie należy pytać „kiedy przyjdzie” (Łk 17, 20). Spodobało się Ojcu dać to Królestwo (por. Łk 12, 31-34) tym, którzy są „jak dzieci” (por. Łk 18, 16-17) i przyjmują Ewangelię z prostotą i ufnością. Syn przekazał Królestwo, otrzymane od Ojca (por. Łk 22, 28-30; por. Hbr 12, 28) swoim Apostołom i tym, którzy dzięki ich przepowiadaniu uwierzyli.

Chociaż Chrystusowe Królestwo „nie jest stąd” (J 18, 36), wierzący oczekują jego ujaw-

nienia się w rzeczywistości, prosząc słowami Modlitwy Pańskiej: „przyjdź Królestwo Twoje” (por. Mt 6, 10; Łk 11, 2). Spodziewają się spełnienia zapowiedzi Jezusa i tych, które ujrzeli św. Jan w objawieniach: „Nastało nad światem królowanie Pana naszego i Jego Pomazańca i będzie królować na wieki wieków” (Ap 11, 15); „nastało zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca” (Ap 12, 10). Podczas Eucharystii wyznają: „Twoje jest Królestwo, potęga i chwała na wieki”, wykazując świadomość, że w Słowie i „w mocy przejawia się królestwo Boże” (1Kor 4, 20).

Paruzja i sąd motywują do czynienia dobra, z uwzględnieniem kryterium, które Jezus ukazał jako rozstrzygające (Mt 25, 1-46; ww. 40.45-46). Czynić caritas znaczy dać praktyczną odpowiedź „na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyćni, nadzy odziani, chorzy leczyć z nadzieją na uzdrowienie, więźniowie odwiedzani itd. [...] osoby ludzkie zawsze potrzebują czegoś więcej niż technicznie poprawnej opieki. Potrzebują człowieczeństwa. Potrzebują serdecznej uwagi”⁷¹.

Cierpienie domaga się odpowiedzi osobistej i społecznej, opartej na miłości. „Żadna instytucja [...] nie zastąpi ludzkiego serca, gdy przychodzi zmagać się z cierpieniem. Nie można również sądzić, że Ewangelia usprawiedliwia bierność. Wręcz przeciwnie: cierpienie jest apelem o miłosierdzie i współczucie”⁷². Wiara w „życie wieczne”,

⁶⁸ Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16.

⁶⁹ Encyklika *Caritas in veritate*, nr 76.

⁷⁰ Tamże, nr 77.

⁷¹ Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej: *Deus Caritas est*, 25.12.2005, nr 31a.

⁷² Avery Dulles SJ, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum.

nie generuje bierności. Chrześcijanin ani nie bagatelizuje cierpienia, ani go nie absolutyzuje. To oznacza, że o cierpienie nie należy prosić.

Czym innym jest znoszenie różnorodnego bólu, które wobec jego nieustępliwości, może człowieka wiązać z jakąś intencją duchową (np. ekspiacja za siebie czy kogoś innego, łącznie tego bólu z cierpieniami Chrystusa). Czym innym byłaby chwała „prośba o krzyż”, jakieś masochistyczne pragnienie bólu, sygnalizujące ukierunkowanie patologiczne. Benedykt XVI zauważył, że także w chrześcijańskiej „pobożności dochodziło do pewnej przesady” w tym względzie. Z drugiej strony jednak, nasze „kłopoty codzienności mogą nabrać sensu i być wkładem w ekonomię dobra, miłości” jeśli potrafimy powiązać je z odpowiednią intencją⁷³.

Kiedy w Dziejach Apostolskich czytamy, że Apostołowie „cieszyli się, że stali się godni cierpieć” (Dz 5, 41), to istotą tej radości stanowi motyw „dla imienia Jezusa”. Nie cierpienie jest tu wartością, ale osoba Pana, dla którego gotowi są przyjąć ból i ludzki osąd. Tak też rozumie św. Piotr, pisząc do wierzących, gdy doznają „żaru” prześladowań, „cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1P 4, 13). Duchowość chwały ma tu wyraźny priorytet przed duchowością cierpienia. Cierpiąc z innego powodu niż złoczyńcy, chrześcijanin nie ma powodu wstydzić się, ponieważ jest motywowany

chwałą Boga i zbawieniem (por. 1P 4, 15-16.19).

Kościół powtarza cierpiącym: nie jesteście „ani opuszczeni, ani niepotrzebni [...] Nie jest w naszej mocy dać wam zdrowie cielesne ani zmniejszyć wasze cierpienia fizyczne... Możemy dać wam jednak coś cenniejszego i głębszego... Chrystus nie zniósł cierpienia; nie chciał też w pełni ujawnić nam jego tajemnicy: wziął je na siebie, i to wystarczy, abyśmy zrozumieli całą jego wartość”⁷⁴. W oparciu o wiarę, można nieść ulgę cierpiącym, nie łudząc ich pustymi, abstrakcyjnymi wizjami. Język „chrześcijańskiej wiedzy o cierpieniu” – to język miłosiernego Samarytanina z ewangelicznej przypowieści, którą można uznać za „jeden z istotnych składników ogólnoludzkiej kultury moralnej i cywilizacji” (por. SD 29)⁷⁵.

W tej perspektywie, wiara Kościoła formuje wierzących do wyczekiwania powrotu Chrystusa, którego spodziewa się ujrzeć „w chwale” (sic!). Trzeba to zdecydowanie wyeksponować, że chrześcijanin oczekuje życia, w którym zwycięstwo Pana nad grzechem, szatanem i wszelkim smutkiem okaże się ostateczne – Sąd Ostateczny to tryumf miłości nad złem, życia nad śmiercią, wieczności nad niszczycielską naturą czasu.

Wyznając wspólnie: „Głosimy śmierć Twoją Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwych-

⁷⁴ Sobór Watykański II, *Przesłanie do ubogich, chorych i cierpiących*, 8. 12.1965, cyt. za: Benedykt XVI, *Chrześcijańska nauka o cierpieniu*, Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 17.01.2012, za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/chorzy_17112012.html.

⁷⁵ Por. Benedykt XVI, *Chrześcijańska nauka o cierpieniu*, za: tamże.

A. Nowak, WAM, Kraków 2003, s. 157.

⁷³ Por. Encyklika *Spe salvi*, nr 40.

wstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale" (po eucharystycznym przeistoczeniu), chrześcijanin prezentuje pamięć o męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa (fakty przeszłości), a równocześnie koncentruje się na przyszłości, która go zjednoczy z Panem. Tu tkwią raczej dla komunii eucharystycznej w Ciele i Krwi Pana, która daje przedsmak wiecznej przyszłości.

Osobista śmierć wyprowadza człowieka z doczesności (*exodus*). Sam proces umierania może rodzić w duszy trwogę, jak to obrazuje agonia Jezusa (Mt 26, 37: „począł się smucić i odczuwać trwogę”) i silne reakcje ciała (Łk 22, 44: „Jego pot był jak gęste krople krwi sączące się na ziemię”). Stany tak dotkliwych udręczeń – znane mistykom, zwłaszcza stygmatykom – są trudne do opisanego, gdyż nie mieszczą się w pojęciach znanych medycynie, psychiatrii albo psychologii. Nawet teologiczne interpretacje nastroją trudności, ponieważ każdy przypadek stanowi tu sytuację niepowtarzalną.

Proces umierania oznacza odchodzenie od rzeczywistości widzialnej, w perspektywie filozoficzno-teologicznej mówi się o rozłączeniu duszy i ciała. W szeroko pojętej perspektywie psychologicznej, można mówić o „procesie progresywnej depersonalizacji”, co wskazuje na dezintegrację wymiarów, w których człowiek funkcjonuje jako osoba (burzenie osobowości); opuszczenie ogniskowej świadomości, zapadanie w coraz głębsze pokłady podświadomości i nieświadomości; aż do stanu, w którym powrót staje się całkowicie niemożliwy⁷⁶.

⁷⁶ Por. Antoni J. Nowak, *Proces umierania w aspekcie personalistycznej psychologii głębi*, w: *Cierpienie i śmierć*,

Wierzący przyjmuje, że Chrystus Zmartwychwstały i zwycięski jest Panem także w tym procesie, skoro w swym doczesnym życiu przywracał ludzi do życia (por. J 11, 1-11; Łk 7, 11-17; Mk 5, 35-42). Uformowani przez Niego uczniowie z mocą głosili, że „Bóg Go wskrzesił, zerwawszy więzy śmierci” (Dz 1, 24), a kiedy chorych i udręczonych przynoszono do nich, „wszyscy doznawali uzdrowienia” (Dz 5, 15-16). Podobne znaki działy się także w późniejszych wiekach, dlatego Tradycja Kościoła – ośmieliwszy się orzekać o niektórych swoich członkach, iż dostąpili życia wiecznego i wynosząc ich „do chwały ołtarzy” – łączy to orzeczenie z wymogiem cudu zaistniałego wskutek ich pośrednictwa.

Wiara w „świętych obcowanie” obejmuje przekonanie o ich współdziałaniu na rzecz tych, którzy w doczesności doznają trudu i bólu. Kościół od początku czcił męczenników, którzy za cenę cierpienia i śmierci, uznani zostali „za godnych udziału w świecie przyszłym i w powstaniu z martwych” (Łk 20, 35). Cześć okazywana ich relikwiom – nie ma konotacji pogańskich – pobudza świadomość wierzących, że to zwycięstwo odnieśli „w ciele”, które jest przeznaczone do życia wiecznego.

Ciało ludzkie – poprzez tajemnicę Wcielenia – doznało wielkiego wyniesienia, co obrazuje zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa, a także wniebowzięcie Jego Matki, z której „przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego” (Credo). Maryja jako pierwsza z ludzi – znająca ból przenikający duszę (por.

red. A.J. Nowak, seria: *Homo meditantis* t. 13, TN KUL, Lublin 1992, s. 222-223. [s. 209-229]

Łk 2, 35.48) – czczona jest jako Ta, która nie doznała rozłączenia z ciałem. W wierze Kościoła zajmuje uprzywilejowane miejsce, ponieważ wniosła „jedyny w swoim rodzaju wkład w ewangelię cierpienia” (SD 25). Ona i inni święci (nie męczennicy) stanowią wzór świętości, którą osiąga się przez utrudzenie życia i zjednoczenie z Chrystusem.

Świat współczesny wykazuje przesadne zaufanie do wiedzy, z tego powodu próbuje się także chrześcijaństwo sprowadzać do poziomu „mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć. W świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeświecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego. My natomiast wiemy, że Jezus przyszedł, by przynieść zbawienie całkowite, które obejmuje całego człowieka i wszystkich ludzi, otwierając ich na horyzonty usynowienia Bożego”⁷⁷.

Królestwo Boże przyszło w Jego osobie, „nie jest koncepcją, doktryną, programem, które można dowolnie opracowywać, ale jest przede wszystkim osobą, która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego”⁷⁸. Obcując z Nim, czerpiąc moc z Jego Słowa i Ciała, człowiek przygotowuje się do doświadczenia, które obejmie „zmartwychwstanie ciała” (Credo). Nie jest ważne, czy ktoś jest zdrowy, czy chory. Tym, „co w istocie się liczy – mówi Jan Paweł II – jest: czy jesteś gotów urzeczywistnić tę godność darowaną ci przez Boga, świadomie i z wiarą, w każ-

⁷⁷ Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio*, 7.12. 1990, nr 11.

⁷⁸ Tamże, nr 18.

dym położeniu i w każdej sytuacji...”⁷⁹. Godność ta obejmuje przyjęcie „swego krzyża” (Mt 10, 38) w codzienność i postępowanie za Chrystusem, którego słowa i czyny były niczym „dotknięcie odwieczną miłością najboleśniejszych ran ziemskiej egzystencji człowieka”⁸⁰. Przeszedł On przez doczesność „dobrze czyniąc i uzdrawiając” (Dz 10, 38), otoczony zwykle tymi, „którzy się źle mają” (Mt 9, 12; Mk 2, 17).

Kościół już w starożytności uczył, że cierpienia mogą pełnić funkcję korekcyjną wobec ducha ludzkiego, analogicznie do zabiegów medycznych: „Dla zdrowia fizycznego poddajecie się cięciom, przypalaniem, przyjmowaniu lekarstw, a ten kto tych zabiegów dokonuje, zyskuje miano zbawcy i lekarza [...] dla zdrowia duszy czyż nie zechcecie się poddać podobnym zabiegom, jak wygnaniu, uiszczeniu grzywny, znoszeniu kary więzienia, jeśli ktoś z was mógłby przez to wyzbyc się zła moralnego, a zacząć postępować sprawiedliwie”⁸¹.

Św. Augustyn odwoływał się do obrazu tłoczni, w których wytwarza się wino albo oliwę, wskazując, że „ucisk” wydobywa z wiernych to, co pożyteczne: „niechaj każdy wchodzący do służby Pańskiej wie, że przychodzi do tłoczni. Będzie wyciskany, miażdżony, rozgniatany nie po to, żeby na tym świecie zginał, ale żeby wpłynął do spiżarni Boga [...] Kościoły Boże na tym świecie nazywają się tłoczniami”⁸². Święci, głęboko

⁷⁹ Jan Paweł II, *Ewangelię cierpienia. Wybór homilii, przemówień, dokumentów*, Kraków 1997, s. 32-33.

⁸⁰ Jan Paweł II, encyklika *Dives in misericordia*, nr 8.

⁸¹ Klemens Aleksandryjski, *Stromaty*, I, 171, 1-3.

⁸² Św. Augustyn, *Homilia na Ps 83, 1*; w: *Pisma Starożytności pisarzy*, t. 40, s. 56-57.

odczytując wizję Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, pragnęli mieć udział w Jego odkupieńczym zaangażowaniu⁸³.

Chrystus jako „Głowa i członki są jakby jedną i tą samą osobą mistyczną”⁸⁴. Przeciwności doczesne – to etap przejściowy, po którym wchodzi się tam, „gdzie przebywa Chrystus” (Kol 3, 1). Święci nie stawiają ich „na równi z chwałą” (Rz, 8, 18) wieczną, która przewartościowuje każde cierpienie, niezależnie od jego postaci i czasu trwania. Św. Augustyn, zwracając się do Boga, zapisał: „Gdy przylgnę do Ciebie całym sobą, skończy się wszelki ból i wszelki trud. Moje życie będzie życiem prawdziwym, całe wypełnione Tobą”⁸⁵.

Śmierć w indywidualnym wymiarze przynosi to, czego wiara Kościoła spodziewa się dla odkupionej ludzkości po definitywnym osądzie dziejów doczesnych. Zarys tego, co nastąpi, na etapie wieczności nakreślono w dwóch ostatnich rozdziałach Apokalipsy św. Jana. Można je zasadnie zestawić z dwoma rozdziałami Księgi Genesis. Nakreślona tu wizja pojednanych ze sobą „nowej ziemi” i „nowego nieba” (zob. Ap 21-22), ukazuje jedną rzeczywistość, którą znamionuje doświadczenie pełni życia (drzewo życia – 22, 2.14.19); źródło/rzeka życia – 21, 6; 22, 1; księga życia – 21, 27).

Pan i mieszkańcy nieba doznają radości życia, ponieważ „śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu” (Ap 21, 4).

⁸³ Zob. Piotr Szweda, *Dotyk cierpienia w życiu św. Teresy z Lisieux i św. Faustyny*, Petrus 2017.

⁸⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, 48, 2, ad 1.1474; za: KKK 795.

⁸⁵ *Confessiones* X, 28, 39; cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 45.

Wieczność jawi się jako rzeczywistość osobowa – *communio personarum* – w której jedna osoba nie występuje przeciwko drugiej osobie.

Nie ma niebezpieczeństwa zwodzenia, bo „nic godnego klątwy już nie będzie” (Ap 22, 3), a „śmierć druga” (Ap 21, 8) definitywnie rozdzieli żyjących i niegodnych życia wiecznego. Ten, którego św. Paweł zwie „bogiem tego świata (2 Kor 4, 4), apokaliptyczny „Wąż starodawny”, po ostatecznej walce, w jeziorze ognia i siarki, będzie cierpiął na wieki wieków (por. Ap 20, 9-10). Powodem tego jest „nieodwołalny charakter wyboru dokonanego” przeciwko Bogu⁸⁶.

Tu ujawnia się w pełni, że „samo cierpienie zostało też odkupione” (SD 19). Nie znaczy to, że powinno się je odtąd nazywać „łaską” (radością, wartością) – takie ujęcie (mystycy, artyści) jest pewną emfazą i wymaga dopowiedzeń. Codziennosc potwierdza, że cierpienie: jednych łamie – innych hartuje, jednych uczy dojrzałości – innych infantylizuje i otępia, u niektórych skutkuje pokorą (nawrócony łotr) – u innych cynizmem (złorzeczający łotr). Wiele zależy od usposobienia, jakie „wnosi człowiek w swoje cierpienie” i umiejętności przyjęcia od Chrystusa odpowiedzi, których On udziela „z Krzyża, z pośrodku swego własnego cierpienia” (SD 26). Gdy zstąpią one na poziom człowieka i uczyni je swoimi, może odnaleźć „pokój wewnętrzny, a nawet duchową radość” (tamże).

Niemniej, trzeba pamiętać, że cierpiący odwiecznie szatan nie znajduje wyjścia z tego

⁸⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 393. Por. Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, II,4: PG 94, 877C.

stanu. Ugruntowany w pysze i niepokodzony ze statusem stworzenia, egzystuje według zasady „ja jestem mój” (kłamstwo egzystencjalne co do pochodzenia i co do powołania). Jego casus objawia cierpienie zupełnie bezużyteczne i bezsensowne.

Kiedy przychodzi cierpienie, trzeba przyjąć „ten kielich” i prosić o łaskę wytrwania w wierze, nadziei i miłości, by nie zniechęcić się i nie załamać (por. Iz 42, 4: pełen Ducha Stuga Jahwe). Święci potwierdzają, że „w cierpieniu kryje się jakaś szczególna moc przybliżająca wewnątrz do Chrystusa, jakaś szczególna łaska” (SD 26). Doznali jej św. Franciszek z Asyżu, św. Ignacy Loyola i wielu innych, którzy w tej sytuacji przeżyli głębokie nawrócenie i znaleźli „nową miarę całego swojego życia i powołania” (tamże). Zdarza się, że w sytuacji, gdy „ciało jest głęboko chore, całkowicie niesprawne, a człowiek jakby niezdolny do życia i do działania – owa wewnętrzna dojrzałość i wielkość duchowa tym bardziej jeszcze się uwydatnia, stanowiąc przejmującą lekcję dla ludzi zdrowych i normalnych” (tamże). Nie zmienia to faktu, że cierpienie „samo w sobie jest doznawaniem zła” (tamże). Chrystus własnym cierpieniem „na Krzyżu dotknął samych korzeni zła: grzechu i śmierci” uczynił z cierpienia „najmocniejszą podstawę ostatecznego dobra, jest to zaś dobro zbawienia wiecznego” (tamże).

Teologia chroni pamięć o cierpieniu (*memoria passionis*), rozumiejąc jego znaczenie także na poziomie życia społecznego⁸⁷. Końcowy wniosek można sprowadzić do stwierdzenia,

że chrześcijanin „z wieczności” czerpie sens cierpienia i umiejętność takiego doświadczenia, która przynosi korzyść Bogu, bliźniemu i samemu cierpiącemu. W Chrystusie znajduje fundament człowieczeństwa, na którym formuje własną postawę *con-solatio*. Za Benedyktem XVI możemy skonstatować, że „wierze chrześcijańskiej przypada ta właśnie zasługa, że w nowy sposób i z nową głębią obudziła w człowieku zdolność do takich sposobów cierpienia, jakie są decydujące dla jego człowieczeństwa. Wiara chrześcijańska pokazała, że prawda, sprawiedliwość, miłość nie są po prostu ideałami, ale rzeczywistością w najwyższym stopniu”⁸⁸.

Teksty biblijne ukazują początki dziejów nieba i ziemi jako wolne od cierpienia. Także eschatologiczna wizja wieczności (nowa ziemia i nowe niebo) przedstawia radośną szczęśliwość, wolną od zagrożeń życia (śmierć), zdrowia (choroba), dobra (zło), miłości (nienawiść), prawdy (kłamstwo) itd. Pomiędzy bieguny „początku” i przyszłej „chwały” wpisało się cierpienie w ziemską doczesność jako fakt powiązany z grzechem pierworodnym i działaniem szatana, stworzenia upadłego i sprzeciwiającego się porządkowi zamierzonemu przez Boga. Duchowość chrześcijańska nie przyjmuje poglądu, że samo „istnienie jest złem, od którego trzeba się uwalniać”⁸⁹, głosi dobro istnienia i dobroć Stwórcy. Cierpienie zjawiało się wówczas, gdy człowiek od dobra „został odcięty lub którego sam się pozbawił”⁹⁰.

⁸⁸ Encyklika *Spe salvi*, nr 39.

⁸⁹ Zygmunt Zimowski, *Na drodze człowieka cierpiącego. Bóg nawiedził lud swój*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 69.

⁹⁰ Tamże.

Chrześcijańskie definiowanie cierpienia i jego interpretacja domagają się zatem odniesienia się do dobra, bez którego nie można odkryć jego prawdziwego sensu.

Teologiczne spojrzenie na cierpienie (gr. *paschō*, *pathos*; łac. *passio*, *doloris*) nie pozwala go absolutyzować. Jeśli w chrześcijańskim ujęciu sytuuje się je na skali wartości, to zawsze z odniesieniem do zasady, że „największa jest miłość” (1Kor 13, 13). Znaczy to, że chrześcijanin nie kultywuje cierpienia, nawet gdy kontempluje Ukrzyżowanego i czci Miłość Zbawiciela. Wiara Kościoła rezerwuje kult dla relacji z Osobami Boskimi, którym człowiek zawdzięcza wybawienie od zła, różnorakie łaski i dar życia wiecznego.

Bibliografia:

- Bartoszek Antoni, *Głęboko ludzki i chrześcijański sens cierpienia*, w: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 32 (1999), s. 357-368.
- Bremer Józef SJ, *Godność Hioba*, w: *Życie Duchowe* 73 (2013), s.13-18.
- Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, red. A. Bartoszek, Emmanuel, Katowice 2014.
- Cierpienie i śmierć*, red. A. J. Nowak, seria: *Homo meditans*, t. 13, TN KUL, Lublin 1992.
- Corbon Jean, *Liturgia – źródło wody życia*, tłum. A. Foltńska, W drodze 2005.
- Dulles Avery SJ, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2003.
- Galarowicz Jan, *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, WAM, Kraków 2014.
- Gesché Adolphe, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, W drodze, Poznań 2005.
- Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Polihymnia, Lublin 1996.
- Guardini Romano, *Pismo Święte i nauka wiary. Poznanie duchowe, które otrzymuje się w darze*, tłum. K. Czuba, Jedność, Kielce 2002.

Jan Paweł II, *Ewangelia cierpienia: wybór homilii, przemówień i dokumentów*, red. T. J. Poniewierski, Znak, Kraków 1997.

Kowalczyk Dariusz SJ, *Cierpienie Boga*, w: *Życie Duchowe* 73 (2013), s. 27-33.

Ledwoń Ireneusz S., *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*, w: *Cierpienie między sensem a bezsensem. Studium interdyscyplinarne*, red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 7-19.

Mizak Jacek, *Godność osoby cierpiącej jako podstawowa kategoria aksjologiczna w relacji lekarz – pacjent*, w: *Teologia i Moralność* 1 (13) 2013, s. 195-210. [*The Dignity of Sick People as a Fundamental Axiological Category in the Relation between Doctor and Patient*].

Paszkowska Teresa, *Maryja – nowym człowiekiem w Duchu Świętym*, w: *Salvatoris Mater* 10 (2008) nr 3, s. 34-51.

Ratzinger Joseph, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.

Szweda Piotr, *Dotyk cierpienia w życiu św. Teresy z Lisieux i św. Faustyny*, Petrus 2017.

Świętość ludzkiego życia: wokół instrukcji «Dignitas personae», red. T. Reroń, seria: *Colloquia Vratislaviensia* 3, PWT Wrocław 2009.

Towarzystwo w cierpieniu: postęga hospicyjna, red. M. Kalinowski, Polihymnia, Lublin 2002.

Urs von Balthasar Hans, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.

Zimowski Zygmunt, *Na drodze człowieka cierpiącego: Bóg nawiedził lud swój*, tłum. P. Kosowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.

lek. med. Mariusz Sałamacha, Hospicjum Dobrego Samarytanina w Lublinie

Ból nowotworowy – czym jest, jak go rozpoznać i leczyć. Postępowanie na podstawie opisu przypadków hospicyjnych

Streszczenie

Zagadnienie leczenia bólu u chorych na choroby nowotworowe jest niezwykle ważnym elementem postępowania terapeutycznego w onkologii i medycynie paliatywnej. Na nowotwory złośliwe choruje około 1% populacji, a więc w Polsce jest to to 380 000 ludzi. Ból nowotworowy może pojawiać się na każdym etapie choroby nowotworowej i występuje średnio u 51% pacjentów. W terminalnym okresie choroby ból nowotworowy jest przyczyną cierpienia 75% chorych. Występuje aż u 87% chorych na raka przełyku, 81% chorych na raka trzustki, 78% chorych na raka piersi i 83% chorych z przerzutami do kości. U chorych na choroby nowotworowe źle leczony ból jest przyczyną niepotrzebnego cierpienia i wyraźnego obniżenia jakości życia. Problem bólu nowotworowego i cierpienia dotyczy również rodziny i bliskich chorego. Najważniejsze jest odpowiednio wczesne wykrycie i zdiagnozowanie bólu i włączenie odpowiedniego leczenia go według drabiny analgetycznej.

Słowa kluczowe: ból nowotworowy, natężenie bólu, drabina analgetyczna WHO