

Sens życia cierpiącego

Lucjan Szczepaniak¹

Nadal nie mogę pojąć sensu cierpienia. Jeżeli Bóg mnie kocha, to czemu mi zabrał tatę, mamę i kolegę? Na pewno nie zrobił tego z miłości, bo przecież miłość nie polega na zadawaniu bólu. Ten mój kolega miałby teraz 16 lat, on był dobrym człowiekiem, czemu ja mam żyć? (...) Jak się urodziłam, miałam umrzeć, dlaczego Bóg mnie uratował?

Joanna K., lat 15 – fragment listu z Archiwum Kapelanii
Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego w Krakowie

W artykule podejmowana jest problematyka ludzkiego cierpienia, a zwłaszcza cierpienia chorego dziecka i współcierpienia członków jego rodziny. Otwiera go fragment listu nastolatki zranionej śmiercią bliskich jej osób. Nie może ona zrozumieć sensu cierpienia i jego relacji do Boga.

Do codziennych obowiązków autora należy między innymi odpowiadanie na pytania zadawane przez cierpiących, podobne do tych z cytowanego listu. Rozmowy te są bardzo trudne, ponieważ konfrontują z tym, co stanowi wartość życia i ujawniają jego sens lub brak sensu. Zygmunt Freud twierdził, że: „W momencie, w którym pyta się o sens i wartość życia, jest się chorym, ponieważ ani jedno, ani drugie nie istnieje w obiektywny sposób” [1, 2]. Nihilistyczna teoria Z. Freuda, odrzucając obiektywną i nadprzyrodzoną wartość życia, nie daje człowiekowi nic w zamian, oprócz zdiagnozowania goryczy bólu przemijania. Chrześcijanin nie może się z nią utożsamiać, ani jej ulegać. W tej perspektywie interesujące jest spostrzeżenie Johanna Baptysty Metza, że: „Zamienione w modlitwy pytania do Boga mają skutek głęboko ludzki i respektujący ludzką godność. (...) Wszystkie religie są przecież zawsze skłonne do projekcji — głównie wtedy, gdy powszednie doświadczenia pozostają w bardzo wyraźnej sprzeczności z religijnie zabarwionym oczekiwaniem sensu życia. Otóż ten, kto owymi doświadczeniami i związanymi z nimi pytaniami «nagabuje» samego Boga, nie szuka dla swych zawiedzionych oczekiwań sensu ziemskich kozłów ofiarnych” [3].

¹Po raz pierwszy tekst ukazał się w: Bioetyczne Zeszyty PediatrII 2011–2012; 8–9.

Z niesieniem pomocy cierpiącemu związane jest również ryzyko utraty subiektywnej wartości własnego życia. Człowiek poddający się rozpacz jest podatny na sugestię, że życie nie ma nadprzyrodzonej wartości. Dlatego też potrafi swoje wątpliwości przenieść na niedoświadczonego rozmówcę i odebrać mu radość życia, wywołując w nim stan neurozy, a w skrajnych wypadkach depresji. Niosąc zatem pomoc drugiemu, należy samemu mocno wierzyć w nadprzyrodzoną wartość własnego życia, jakkolwiek by ono było okaleczone fizycznie, psychicznie lub moralnie. Wiara ta jest silniejszym argumentem od jakiegokolwiek psychoterapii. Wymaga ona jednak duchowego fundamentu zbudowanego z racjonalnych przesłanek wykorzystujących osiągnięcia nauki i ufności pokładanej w Bogu.

Nie można drugiemu człowiekowi ukazać w pełni sensu życia, niejako na siłę, ale można pomóc mu samodzielnie go odkryć, na ile jest to możliwe, podczas ziemskiego pielgrzymowania. Czasami jest to bardzo długi proces polegający na duchowym dojrzwaniu, innym razem dzieje się to w jednej chwili, jak za dotknięciem niewidzialnej dłoni Boga. Stan ten przypomina umycie zanieczyszczonych szyb w oknie i wpuszczenie światła nadającego rzeczywistości inny wygląd. Bóg potrafi bowiem oddzielić wartości piękne i czyste od antywartości. Wówczas człowiek przestaje się lękać samego siebie i otaczającej go rzeczywistości, szare barwy ustępują miejsca żywym kolorom, nieznosny ból jest do opanowania, ponieważ człowiek odzyskał wiarę i nadzieję na bycie razem z Bogiem.

Nikt jednak spośród osób zajmujących się zawodowo rozmową z cierpiącymi, nie może powiedzieć o sobie, że wszystko wie i potrafi wyjaśnić. Wewnętrzne przekonanie o swojej nieomyślności jest dyskwalifikacją w wymiarze profesjonalnym i ludzkim. Cierpiący nie szuka mitycznego herosa, zawsze pokonującego przeciwności losu, ale kogoś, kto pomoże mu znaleźć sposób na ułożenie życia w sensowną całość, jak bezładnie rozrzucone puzzle. Należy pamiętać o tym, że pomagając cierpiącemu, wciąż sami przeciwstawiamy się cierpieniu i porządkujemy własne życie lub unikamy tej czynności. Wierzący nie może się jednak zamykać w samolubnym kręgu własnych problemów, o czym przypomina Święty Paweł Apostoł: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2).

Autor tej refleksji teologicznej podejmował problem cierpienia ciężko chorych dzieci i ich opiekunów już w wielu artykułach, a zwłaszcza w swojej książce *Troska o dziecko umierające w szpitalu...* [4]. Wciąż jednak poszukuje odpowiedzi uzasadniających sens życia obarczonego cierpieniem jakiegokolwiek natury, aby skutecznie nieść pomoc, na ile to jest możliwe. Schemat analizowanych problemów determinowany jest stanem ciężkiej dysfunkcji organizmu dziecka spowodowanej chorobą lub wypadkiem. Dlatego też niektóre sytuacje pozornie się powtarzają, lecz nie są do siebie podobne. Natomiast świadomie

pominięto cierpienia spowodowane niesprawiedliwością, aktami przemocy, wojnami i innymi wykroczeniami moralnymi. Nie mogąc jednak uniknąć refleksji na ich temat, czasami pojawiają się one w dalszej perspektywie, jako ogólniejsza refleksja.

Próby rozwiązania tej problematyki są różne, cierpienie jest bowiem indywidualne i ma tyle twarzy, ilu jest cierpiących [5]. Zatem analiza cierpienia, z którym zmagają się chory i jego opiekunowie, powinna być oparta na warsztacie teologicznym otwartym na osiągnięcia współczesnej psychologii i medycyny. Człowieka najbardziej niepokoi świadomość istnienia Boga i Jego relacja do cierpiącego, a jest to niewątpliwie problem teologiczny. Nie jest on jednak zarezerwowany tylko dla teologów — naukowców. Każdy bowiem człowiek pozwalający odnaleźć się Bogu i poszukujący Go jest zarazem teologiem — praktykiem. Kardynał Walter Kasper² jest przekonany, że: „Wgląd w cierpienie, które jest nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji, zmienił sytuację teologii” [6]. Współczesna teologia, będąca w dialogu z niewierzącymi i poszukującymi prawdy, musi wciąż na nowo podejmować temat przyczyn cierpienia człowieka, odkrywania jego sensu i sposobów przewyciężania. Jeśli zaniechałaby badań na tym obszarze, to w pewnym sensie straciłaby swoją wiarygodność [7]. Człowiek bowiem nadal stawia pytanie: „Gdzie jest Bóg, skoro dopuścił do tak wielkich cierpień?” [8].

Konieczność tej refleksji uzasadnia również sprzeciw wobec postępującej sekularyzacji życia społecznego, coraz bardziej przenikającej w świat chorego człowieka i jego opiekunów. Wstydliwym problemem staje się cierpienie przewyciężone siłą wiary w Boga [7]. Świeckość przeżywania cierpienia spowodowanego chorobą wykorzystuje również postulat pluralizmu postaw i wierzeń. Szacunek bowiem dla przekonań drugiego człowieka nie oznacza rezygnacji z własnej wiary. Sekularyzacja pośrednio wywołuje w człowieku pewnego rodzaju poczucie winy, że nie idzie z duchem czasu i wierzy jeszcze w Boga, który przecież nie pomaga mu w przewyciężeniu cierpienia.

Próba zdefiniowania cierpienia

Poszukiwanie sensu ludzkiego życia obarczonego cierpieniem wymaga zatem uściślenia, czym ono jest i kto jest jego podmiotem. Wbrew pozorom zadanie nie jest łatwe ze względu na jego indywidualny charakter i wieloznaczność semantyczną [9]. Dlatego też Jan Sochoń pisze, że: „Ból ma strukturę kamienia, do którego drzwi — jak wiemy — można się tylko, co najwyżej dobijać” [10].

W potocznym rozumieniu cierpienie jest utożsamiane z bólem, smutkiem, rozzarowaniem, przygnębieniem, czy też rozpaczą. Jest też przedmiotem ba-

²Walter Kasper (ur. 1933) — niemiecki duchowny, profesor teologii dogmatycznej, kardynał, urzędnik Kurii Rzymskiej.

dania wielu dyscyplin naukowych: filozofii, teologii, medycyny, psychologii, pedagogiki, ale także filologii i innych pokrewnych dyscyplin humanistycznych.

Cierpienie (łac. *pator* — ‘cierpieć’; grec. *πάσχω* — ‘doznaję, odbieram wrażenie, cierpię’), rozważane od strony fizjologicznej, jest uświadomioną reakcją organizmu na różne formy zakłócenia wewnętrznej równowagi (*homeostazy*). Dlatego może wpływać na wszystkie układy kontrolujące i organizujące pracę organizmu ludzkiego.

„Dla [Friedricha Schellinga]³, niemieckiego filozofa, ból uwikłany jest w skomplikowaną grę ciała i duszy. Symptomy najwyższej boleści nie ogarniają bez reszty całego ciała; ten, kto obcuje z człowiekiem dotkniętym ciężkim cierpieniem, powinien dysponować specjalnym rodzajem spojrzenia, które umożliwiłoby mu dostrzeżenie fragmentów ciała nie tyle wolnych od bólu, co niepoddających się bólowi. To, co w ciele nie poddaje się cierpieniu (choć z pewnością boleści doznaje), znajdujemy zarówno w poszczególnych elementach cielesnej topografii człowieka, jak i w sposobie, w jaki całe ciało, przekraczając ściśle materialne ograniczenia, przeciwstawia się światu. Ciało radzi sobie z bólem w dwojaki sposób: poprzez tworzenie w sobie enklaw nieulegających presji bólu oraz przez stworzenie swoistej aury z ciała emanującej” [10, 11].

Niewątpliwie szczególną rolę odgrywa układ nerwowy. Znamion cierpienia nie wyczerpuje jednak wyłącznie reakcja organizmu na czynniki groźne dla zdrowia i życia, gdyż cierpi cały człowiek. Dlatego też reakcje układu nerwowego i psychiki mogą być źródłem cierpienia współistniejącego z innymi dolegliwościami albo autonomicznym cierpieniem o różnej skali natężenia. Bywa jednak, że do jednego z objawów cierpienia człowiek nie przywiązuje większej uwagi, gdyż fundamentalna życiowa wartość będąca jego sensem, jest nienaruszona. Chory godzi się na ból związany z interwencją medyczną ufając, że ostatecznie odzyska zdrowie. Ten sam ból w sytuacji braku wiary w odzyskanie sił, jest nieznosny. Znanie są również przypadki psychicznego lub duchowego cierpienia spowodowanego różnego rodzaju stratami, które powodują istotne zakłócenia funkcjonowania organizmu. Cierpienie rozważane w przedstawionej perspektywie, wykracza poza granice nakreślone fizjologiczną reakcją na stres. Przenika ono do przestrzeni duchowej, której nie sposób zweryfikować empirycznymi metodami. Max Scheller⁴ uważał, że koncepcja cierpienia ma swoje teoretyczne wyjaśnienie jego przyczyn, lepsze lub gorsze, oraz nakreślenie sposobu przezwyciężenia. Jednak nie wyjaśnia ona istoty zagadnienia na tyle głęboko, aby napełnić człowieka pokojem.

Ze względu na aktywność podmiotu może mieć ono charakter bierny lub czynny. To znaczy osoba może doświadczać cierpienia lub zadawać cierpienie drugiemu człowiekowi. Chore dziecko też potrafi być przyczyną cierpienia,

³Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) — przedstawiciel klasycznego idealizmu niemieckiego (obok Hegla i Fichtego).

⁴Max Scheler (1874–1928) — filozof niemiecki, przedstawiciel fenomenologii.

choćby strasząc pacjentów – nowicjuszy nieznanymi im metodami badań i leczenia lub opowiadając o tych, którzy umarli.

Cierpienie początkowo może dotyczyć tylko jednego sposobu odczuwania i jednej sfery życia ludzkiego, jednak w miarę jego trwania ogarnia całą osobę [12], przenikając do głębi jej jestestwa. Jest ono czymś większym od bólu fizycznego i psychicznego, powodując udrękę duszy. Nie można go zdefiniować za pomocą znanych opisów medycznych. Ma ono charakter subiektywny, trudny do wzajemnego porównywania. Viktor E. Frankl ujmując to w ten sposób: „Z ludzkim cierpieniem jest jak z gazem. Jeśli wpuścić pewną jego ilość do zamkniętego pomieszczenia, gaz wypełni je w sposób równomierny i całkowity, bez względu na jego rozmiary. Podobnie cierpienie całkowicie «wypełnia» duszę i świadomość człowieka, bez względu na to, czy cierpimy ogromnie, czy tylko trochę” [13].

Oddziaływanie cierpienia na człowieka może być destrukcyjne lub/i integrujące jego życie duchowe. Nie jest ono jednak arytmetyczną sumą doznanych strat [9]. Cierpienie oddziałuje na całego człowieka: jego ciało, psychikę i życie duchowe. Nade wszystko dokuczliwe jest wówczas, gdy bez reszty wypełniając umysł, przenika również duszę. Początkowo jest to jakieś ogólne odniesienie do Istoty Wyższej, które ewoluuje w bardzo osobistą relację z Bogiem [5]. Jest ono niepowtarzalne, dlatego trudne i zazwyczaj nieskuteczne jest podejmowanie prób porównywania cierpienia pomiędzy osobami. Nieskuteczne są również empiryczne metody analizy cierpienia, gdyż jest ono niewyraźne i nieprzekazywalne (SD 5). Trafnie tę niemoc ujmując Tadeusz Sławek: „W którąkolwiek ruszylibyśmy stronę, natrafimy na język, a w takim świecie cierpienie musi okazać się skandalem, kompromituje bowiem artykułowaną mowę, jednocześnie bezlitośnie pokazując, jak bardzo jesteśmy do niej przywiązani. Człowiek, który cierpi, boleje w dwójnasób: z cierpienia ciała i cierpienia mowy, a właściwie jej braku” [10].

Poza wszelką klasyfikacją metod analizy cierpienia należy umieścić jego liryczną narrację. Poeta w przebiegu geniuszu utrwała głębię i delikatnie szkicuje duchowy portret cierpiącego. Twórczość poetycka przekracza granice nakreślone przez filozofię i teologię. Poeci i mistycy ukazują bowiem wnętrze cierpiącego od strony jego najgłębszych przeżyć, towarzyszących zmaganiu się z trudną rzeczywistością. Dlatego też niejednokrotnie osobiste doświadczenia cierpiący wyrażają za pomocą literatury, muzyki i sztuki pięknej [14]. Zrozumienie cierpienia wymaga zatem porzucenia intelektualnych schematów wykorzystywanych w codziennej służbie potrzebującym pomocy. Nie można również ograniczyć cierpienia do zjawiska profesjonalnie udokumentowanej egzystencjalnej klęski człowieka. „Pojąć cierpienie, to znaleźć się w innym stanie skupienia. Pomiędzy dziedzinami wiedzy, pomiędzy duszą a ciałem, ziemią a niebem, niebem a piekłem. Czyściec nasuwa się niemal automatycznie jako określenie miejsca, w którym rozumiem cierpienie” [10].

Osoba pozostająca w stanie nieświadomości nie cierpi, co nie jest równoznaczne z nieobecnością źródeł cierpienia. One mogą cały czas istnieć, chociaż nie są uświadamiane przez podmiot cierpienia. Można być chorym, ułonnym, osieroconym, umierającym itp. i nie wiedzieć o tym lub niewłaściwie oceniać swoje położenie. Pacjent w trakcie zabiegu operacyjnego nie odczuwa bólu dzięki działaniu środków farmakologicznych. Rodzice dziecka bliskiego śmierci mogą doświadczać silnego lęku, gdy ono najspokojniej w świecie się bawi, a nawet snuje plany na najbliższe wakacje. W takiej sytuacji cierpienie może być w swoim wyrazie bardziej przejmujące dla otoczenia niż dla cierpiącego. Stan ten dobrze oddaje słowo łac. *compassio* – ‘współcierpienie’. Bywają też sytuacje, gdy cierpiące dziecko, w przeciwieństwie do swych rodziców, właściwie ocenia dramat położenia, w jakim się znajduje. Skoro zatem natężenie cierpienia zależy od stopnia świadomości, to niewątpliwie należy rozważyć czynniki modyfikujące ludzkie odczucia.

Cierpienie sprawia również, że człowiek doznaje osamotnienia, które samo w sobie jest dodatkowym jego źródłem. Najczęściej ma ono charakter subiektywny. Doświadczenie to powinno być rozważane przede wszystkim w kategoriach antropologicznych, a w mniejszym stopniu medycznych [10].

Pytania o pochodzenie zła i cierpienia

Pytania o genezę zła i cierpienia są często powtarzane przez pacjentów i ich bliskich. Można by rzec, że są szarą ich codziennością, często ukrytą pod maską pozornego spokoju, jak gdyby nic się nie stało. Choć tak bolesne — nie są jednak odkrywczce, gdyż wpisują się one w zmagania ludzkości od samego początku jej istnienia [1]. Człowiek zawsze chciał wiedzieć, dlaczego cierpi i skąd pochodzi zło w nim samym i otaczającym go świecie? [15] Będąc istotą rozumną, doświadcza przecież niczym nieograniczonej wolności w swoich pragnieniach i tęskni za niekończącym się życiem. Zmuszony jest jednak dokonywać wyborów pomiędzy dobrem i złem. Wielokrotnie pragnąc dobra, czyni zło. Sprawia to, że dostrzega w sobie duchową słabość, którą odkrywa Święty Paweł Apostoł: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wieście ku] tej śmierci?” (Rz 7, 18–24).

Ten wewnętrzny dysonans staje się powodem bólu duszy, który wpływa destrukcyjnie również na innych ludzi, przede wszystkim na bliskie mu osoby (KDK 10). Dlatego też człowiek wciąż próbuje znaleźć sens w cierpieniu spowodowanym tym napięciem. Zatem myśliciele, ale i prości ludzie wszystkich epok i kultur, usiłowali odpowiedzieć na te fundamentalne pytania: „Skąd zło i dlaczego zło?”⁵. Pozyskanie tych informacji jest istotne dla zachowania psychicznej równowagi i wzmocnienia woli walki o życie. Odpowiedź na pytanie o przyczyny cierpienia zaspokaja również elementarną potrzebę sensu życia. Człowiek bowiem pragnie odnaleźć jakąś logikę również w cierpieniu spowodowanym chorobą i śmiercią. Viktor E. Frankl⁶ uważa, że jest to obowiązek każdego. Powinność ta staje się imperatywem moralnym, od realizacji którego zależy osobiste szczęście, a dla wierzącego zbawienie wieczne. Człowiek stopniowo odkrywa jednak, że na te trudne pytania nie znajduje pełnej odpowiedzi sam w sobie, ani w innych ludziach. Obserwację tę potwierdza również filozofia, która pomimo ogromnego wysiłku intelektualnego jest bezsilna wobec tajemnicy cierpienia i śmierci [4]. Max Scheller (1874–1928) kierowany intuicją przekonuje, że cierpienie samo w sobie nie ma żadnej wartości, natomiast jest ono wezwaniem do miłości [16]. Filozofia usiłuje zatem rozwiązać ten problem na wiele sposobów, jednak w konfrontacji z rzeczywistym cierpieniem jej rola ogranicza się do praktycznych wskazówek o niewielkiej skuteczności. Natomiast jej misja kończy się w chwili podjęcia próby nadprzyrodzonego wyjaśnienia cierpienia. Bez przekroczenia tego progu cierpienie będzie wciąż rozpatrywane w kategoriach psychologicznych, medycznych i socjalnych, pozostawiając w mroku nadprzyrodzonej przestrzeni jej ontologiczny sens. Filozof, pragnąc zbliżyć się do prawdy, musi dokonać jego analizy wykraczającej poza możliwości wykorzystywanej przez siebie metodologii, a to oznacza stopniowe przeniesienie zagadnienia na płaszczyznę swoistą dla teologii. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1714)⁷ stawia zatem pytanie z pogranicza filozofii i teologii, z silnym teologicznym akcentem: „Jeżeli Bóg istnieje, to skąd pochodzi zło, a jeżeli nie istnieje, to skąd pochodzi dobro? (*Si Deus est, unde malum, si non est, unde bonum?*)” [17].

Stworzył on nową specjalność teologiczną i nazwał ją „teodyceą” na określenie dziedziny nauki badającej zagadnienie pogodzenia współistnienia Miłosiernego Boga ze złem. Nazwę tę utworzył na podstawie dwóch greckich słów:

⁵Obszerniejszy komentarz autor zamieścił w książce: *Troska o dziecko umierające w szpitalu...* [4].

⁶Viktor E. Frankl (1905–1997) — neurolog, psychiatra i psychoterapeuta austriacki, więzień czterech obozów koncentracyjnych, m.in. Auschwitz, twórca logoterapii i współtwórca humanizmu psychologicznego. W obozach koncentracyjnych utracił najbliższe osoby z wyjątkiem siostry.

⁷G.W. Leibniz (lub Leibnitz) — niemiecki filozof, matematyk, prawnik, inżynier mechanik, fizyk, historyk i dyplomata.

théos – ‘bóg’ oraz *diké* – ‘sprawiedliwy’ [18]. Leibniz w sposób systematyczny, wręcz z matematyczną dokładnością, podejmuje próbę powiązania jednostkowego cierpienia z większym dobrem. Według niego cierpienie ma sens ze względu na dobro ogółu [19].

Poszukiwania sensu cierpienia w Biblii

Na nic jednak zdałyby się ludzkie badania, gdyby Bóg nie przyszedł człowiekowi z pomocą. Poszukując teologicznego sensu życia cierpiącego i bliskiego śmierci, należy się odwołać do Objawienia⁸, przez które Bóg zwraca się do człowieka i objawia się człowiekowi (KKK 14). Sobór Watykański II uczy w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, że: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (...), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (...). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (...) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi, jak do przyjaciół (...) i obcuje z nimi (...), aby ich zaprosić do wspólnoty ze sobą i przyjąć ich do niej” (KO 2).

Teologia, poszukując odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek cierpi i jaki jest sens cierpienia, analizuje treść słowa Bożego, które zostało skierowane do wszystkich ludzi usiłujących wprowadzić je w życie. Historia Zbawienia ukazała, że proces ten odbywał się z różnym skutkiem [20]. Pismo święte rzuca zatem światło, dzięki któremu człowiek postrzega cierpienie z perspektywy wiary. W celu dokonania możliwie pełnej analizy konieczna jest jednak dedukcja teologiczna wyjaśnienia funkcji i sensu cierpienia w Starym Testamencie (ST), a następnie w Nowym (NT). Refleksja dotycząca sensu cierpienia w ST, została podjęta między innymi w opracowaniach Ernsta Kutscha, *Von Grund und Sinn des Leidens nach dem Alten Testament* (1974); Otto Kaisera, *Von der Gerechtigkeit Gottes nach dem Alten Testament* (1983); Horsta Dietrich Preussa, *Die Frage nach dem Leid des Menschen – ein Versuch biblischer Theologie* (1987) oraz Josa Luytena, *Perspectives on Human Suffering in the Old Testament* (1989) [21].

⁸[Chrystus] wielkością mocy swojej panuje nad niebem i ziemią, a niedościgłą swą doskonałością i działaniem napęłnia całe ciało bogactwem swej chwały” (por. Ef 1, 18–23). Do Niego upodobniać się winny wszystkie członki, aż ukształtuje się w nich Chrystus (por. Ga 4, 19). Dlatego też dopuszczeni jesteśmy do tajemnic Jego życia, z Nim współkształtowani, wspólnie z Nim umarli i wspólnie z martwych wskrzeszeni, aż wspólnie z Nim panować będziemy (por. Flp 3, 21; 2 Tm 2, 11; Ef 2, 6; Kol 2, 12 i in.). Na ziemi jeszcze tułacz idący w Jego ślady wśród ucisków i prześladowań, złączeni jesteśmy z Jego cierpieniami jak ciało z Głową, współcierpiąc z Nim, abyśmy też wspólnie z Nim byli uwielbieni (por. Rz 8, 17) — KDK 7.

Stary Testament ukazuje, że człowiek doświadcza cierpienia od chwili grzechu pierworodnego i wygnania go z Rajskiego Ogrodu (Rz 5, 12–19). Towarzyszy mu ono w zwyczajnych wydarzeniach codzienności, ale czasami osiąga ekstremalne natężenie w brutalnych zakłóceniach życia jednostki i całej społeczności. Źródłem opisywanego cierpienia są: choroby, przedwczesna śmierć, bezpłodność, wojny, zarazy i głód. Cała uwaga w ST skoncentrowana jest na cierpiącym człowieku rozumianym jako jedność, bez różnicowania na cierpienie psychiczne, fizyczne i moralne [21]. Cierpienie dotyka oraz przenika bowiem osobę w jej człowieczeństwie i dlatego jest tak bolesne oraz destrukcyjne.

Nie można zrozumieć sensu cierpienia bez odwołania się do upadku pierwszych rodziców. Grzech pierworodny zaistniał pomimo wyniesienia człowieka przez Boga ponad wszelkie stworzenie i obdarzenia go wyjątkową godnością oraz miłością. Szkoda, że człowiek źle rozumiał oddanie się Bogu w miłości, jako zależność ograniczającą jego wolność⁹. Postępując wbrew Jego woli, popełnił grzech ze wszystkimi jego konsekwencjami, tracąc między innymi wolność od cierpienia oraz nieśmiertelność [22]¹⁰. Dlatego po grzechu pierworodnym stał się podmiotem cierpienia w jedności duchowo-cieleśnej¹¹. Benedykt XVI wyjaśnia, że: „Cierpienie przynależy do ludzkiej egzystencji. Pochodzi 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” (SpS 36).

Według Jamesa A. Sandersa (*Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-biblical Judaism* [1955]), sens cierpienia w ST można wyjaśniać, w pewnym uproszczeniu, na trzy sposoby: cierpienie jest karą za popełnione przez człowieka grzechy, nie ma ono żadnego sensu w wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym, jest źródłem odnowienia i wewnętrznej przemiany człowieka. Ten potrójny sposób odgadywania sensu cierpienia jest charakterystyczny dla wielu chorych i ich bliskich [21]. Wbrew ludzkim przekonaniom Bóg

⁹„[Św. Augustyn] winą i odpowiedzialnością za spowodowanie zła i cierpień w świecie obciąża (...) wyłącznie ludzkość i jej dzieje zakorzenione w sprzecznie wobec Boga. Samego Boga zatem, a zwłaszcza Boga-Stwórcy, problem teodycei nie dotyczy. W obliczu historii cierpień świata nie ma eschatologicznego pytania skierowanego do Boga (...). Augustyńska koncepcja jest zrozumiała chyba tylko jako opozycja wobec manicheizmu i gnozy. Nie Bóg, lecz jedynie popadła w grzech ludzkość dźwiga brzemień odpowiedzialności za udręczone cierpieniem stworzenie. (...) Oczywiście również Augustyna niepokoi pytanie, w jakiej mierze za tę powszechną historię cierpień ludzkości jest odpowiedzialna ludzka wolność. Powołując się na List do Rzymian, rozwija on, jak wiadomo, doktrynę o grzechu pierworodnym, który uczynił z ludzkości *massa damnationis*, oraz naukę o predestynacji, Bożym wybraństwie i przeznaczeniu. W tym punkcie jego koncepcja jest niejasna, a nawet zawiera pewne sprzeczności” [3].

¹⁰J. Pięgsa MSF (ur. 1930) — niemiecki teolog moralista polskiego pochodzenia.

¹¹„Człowiek stworzony na obraz Boży jest istotą złożoną z duszy i ciała, istotą, która z jednej strony należy do świata zewnętrznego, z drugiej zaś jest w stosunku do niego transcendentna. Jako istota złożona zarówno z ciała, jak i z duszy — jest on osobą” [23].

jednak nie jest sprawcą cierpienia i śmierci, co wyjaśnia autor Księgi Mądrości: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świata niosą zdrowie; nie ma w nich śmiercionośnego jadu ani władania Otchłani na tej ziemi» (Mdr 1, 13–14) [24]. Cierpienie i związany z nim ból nie pochodzi zatem od Boga i nie były w Jego planie stwórczym. W pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju opisującej kolejne akty stworzenia po każdym z nich, powtarzane jest stwierdzenie: «A widział Bóg, że były dobre» (Rdz 1, 4.8.10.12.18.21.25). Bóg bowiem stworzył człowieka i cały świat dobrym, bez zła moralnego, cierpienia i śmierci, snuje refleksję Jean-Claude Larchet. Stan ten trwał aż do grzechu pierworodnego. Potwierdzają to również Ojcowie Kościoła: Święty Grzegorz z Nyssy, Święty Bazyle, Święty Maksym Wyznawca oraz Święty Jan Damasceński [25]. Natomiast w Niebie zło moralne nie było znane do chwili buntu Aniołów”. „Wtedy rzekł do nich [Jezus]: «Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica»” (Łk 10, 18). „I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie” (Ap 12, 7).

Miłosierny Ojciec nie jest też zazdrosnym rywalem człowieka czerpiącym bezduszną radość z jego cierpienia [25]. Kusiciel jednak umiejętnie i skutecznie wzbudza wątpliwości u pierwszych rodziców: „«Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?»» (...). Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak, jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5). Jest to przewrotna manipulacja prawdą, aby wyeksponować nieosiągalne pragnienie bycia równym Bogu. Dlatego winy Adama nie można porównywać do winy mitycznego Prometeusza, który usiłuje przyjść ludziom z pomocą [22].

Od tamtych wydarzeń człowiek osiągnął imponujący rozwój intelektualny. Niestety, nie nadaża za nim jego odpowiedzialność moralna, przejawiająca się w szacunku dla ludzkiego życia i jego godności. Zatem nowoczesny naukowy prometeizm, obojętny na skutki moralne, wynoszony jest na ołtarz nauki i polityki. Według niego obowiązuje tylko jeden imperatyw: życie ma sens, jeśli jest opłacalne ekonomicznie. Człowiek, odrzuciwszy Boga, popadł w zachwyt nieograniczonego tworzenia, którego paradoksalnym skutkiem jest niszczenie cudzego życia, a pośrednio i własnego. Skazanym zaś na zapomnienie jest każdy szanujący życie od poczęcia do naturalnej śmierci. Człowiek, nie mogąc być stwórcą jak Bóg, chce panować chociaż nad śmiercią. W praktyce oznacza to jawne lub ukryte zadawanie śmierci.

Adam nie jest zatem żadnym dobroczyńcą ukaranym niesprawiedliwie za próbę wykradzenia wiedzy przydatnej przyszłym pokoleniom. Jest on pierwszym człowiekiem obdarzonym życiem i godnością, który na nieszczęście swoje i wszystkich ludzi zerwał głęboką więź z Bogiem [22] i popadł w grzech pierworodny. Ten brak naturalnej łączności jest powodem zła będącego jakąś nieobecnością, ograniczeniem lub wypaczeniem dobra (SD 7).

„Mówienie o Bogu w biblijnych tradycjach zawiera pewną obietnicę: obietnicę ratunku, idącą w parze z obietnicą powszechnej sprawiedliwości, która zawiera w sobie zbawczo również przeszłe cierpienia. Otóż u Świętego Augustyna «ratunek» jest postrzegany wyłącznie jako «zbawienie» — jako zbawienie od grzechu i winy. Jego spojrzenie nie obejmuje tego cierpienia i tej historii cierpień, których według powszedniego doświadczenia nie można sprowadzić do winy czy historii winy, a które przecież stanowią największą część wstrząsających doświadczeń cierpienia w świecie. Biblijna wizja ratunku, zawarta w Bożym imieniu (*soter*) obietnica ratunku, odnosi się zaś nie tylko do zbawienia od grzechu i winy, lecz także do wyratowania z niezmierzonych sytuacji ludzkiego cierpienia w ogóle — jakkolwiek ta wizja ratunku nie zwalnia bynajmniej od współczującego postrzegania cudzego cierpienia, lecz wyraźnie do tego zobowiązuje” [3].

Człowiek zatem, doświadczając cierpienia, jest zdezorientowany. Przeważnie nie dostrzega w sobie obiektywnych przyczyn ciężkiego położenia. Dlatego szuka źródła cierpienia na zewnątrz, w moralnym nieporządku innych osób, przede wszystkim z kręgu najbliższej rodziny. Cierpienie bowiem rozumie jako karę za popełniony grzech w wymiarze społecznym lub indywidualnym (*Suffering as punishment for sin*). Ten sposób wnioskowania występował w starożytnym Izraelu. Związek przyczynowo-skutkowy grzechu i następującej po nim kary czerpał swoją siłę z niewierności i łamania kolejnych przymierzy z Bogiem [21]. Przekonanie to wywierało duży wpływ na postawy religijne jednostki i całej społeczności oraz ich psychologiczne zachowania.

Opis targowania się Abrahama z Bogiem, z Księgi Rodzaju, uświadamia, jak trudne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: „Czy sprawiedliwy może cierpieć z powodu cudzych grzechów?”. Jest to zatem również kwestia usprawiedliwienia zbiorowej odpowiedzialności (*collective retribution*). Istotne jest również rozstrzygnięcie dylematu możliwości „pertraktowania” z Bogiem. Człowiek chciałby wiedzieć, czy Bóg może odstąpić od wykonania tego wyroku pod wpływem modlitwy? „Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają?» (Rdz 18, 23–24). W czasach, kiedy żył Abraham, zbiorową odpowiedzialność uznawano za moralnie dopuszczalną [21]. Uzasadnienie tego sposobu myślenia znajdujemy w Księdze Wyjścia oraz między innymi w Księdze Lamentacji. „(...) Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą” (Wj 20,5). „Przodkowie nasi zgrzeszyli — ich nie ma, a my dźwigamy ich grzechy” (Lm 5, 7).

Abraham ma zatem wszelkie powody, aby obawiać się nie tylko o los ludzi dopuszczających się grzechu, ale również o niewinnych żyjących z nimi w tej

samej społeczności. Księga Powtórzonego Prawa ukazuje bowiem, że brak posłuszeństwa wobec Boga pozbawia ludzi błogosławieństwa i ściąga na nich przekleństwo: „Jeśli nie usłuchasz głosu Pana, Boga swego, i nie wykonasz pilnie wszystkich poleceń i praw, które Ja dzisiaj tobie daję, spadną na ciebie wszystkie te przekleństwa i dotkną cię” (Ptw 28, 15). Dlatego też znając konsekwencje tej groźby, może on tylko ufać, że Bóg uczyni wyjątek i wysłucha błagalnej modlitwy o oszczędzenie niewinnych. Abraham nie zawiódł się na Bogu. Jego niezłomna wiara zostaje nagrodzona obietnicą ocalenia sprawiedliwych. „Na to Abraham: «O, racz się nie gniewać, Panie, jeśli raz jeszcze zapytam: gdyby znalazło się tam dziesięciu?» Odpowiedział Pan: «Nie zniszczę przez wzgląd na tych dziesięciu»” (Rdz 18, 32).

Stosowanie zasady zbiorowej odpowiedzialności za grzech jednostki przetrwało aż do czasów proroków Jeremiasza i Ezechiela (VII–VI w. przed n. Chr.). W ich Księgach znajdujemy wyjaśnienie, że każdy człowiek odpowiada za skutki moralne tylko własnych czynów: „W tych dniach nie będą już więcej mówić: «Ojcowie jedli cierpkie jagody, a synom zdrętwiały zęby», lecz: «Każdy umrze za swoje własne grzechy; każdemu, kto będzie spożywał cierpkie jagody, zdrętwieją zęby»” (Jr 31, 29–30; Ez 14, 12–23) [26].

W ST silnie zakorzeniona jest wiara w to, że człowiekowi wiernemu Bogu nie stanie się nic złego (Mdr 11, 4–5]. Przekonanie to przetrwało w pewnym sensie do dzisiaj. Autor artykułu, sprawując opiekę duszpasterską w szpitalu, codziennie spotyka się z tego rodzaju postawami. Kiedy zatem niewinne dziecko zachoruje lub ulegnie wypadkowi, to wówczas wydarzenie to często staje się przyczyną kryzysu zaufania do Boga.

Przekonanie Izraelitów o szczególnej ochronie sprawiedliwego ze strony Boga nie wytrzymało jednak próby wydarzeń związanych z: upadkiem Północnego Królestwa, podbojem i zniszczeniem Samarii przez Asyryjczyków w 722 roku przed narodzeniem Chrystusa, zniszczeniem przez Babilończyków Jerozolimy wraz z jej świątynią w 587 roku przed narodzeniem Chrystusa oraz babilońską deportacją Izraelitów [21]. Klęski te spowodowały ogromne zagęszczenie cierpień osobistych i społecznych oraz zachwiały dotychczasową ich interpretacją. Logiczne jest bowiem natarczywe pytanie: „Jak dobry Bóg mógł pozwolić na cierpienie i śmierć tylu wiernych i sprawiedliwych ludzi?”. W przyszłości będzie ono wciąż towarzyszyć niezrozumiałemu cierpieniu niewinnych. Stanie się szczególnie dramatyczne wobec tragedii holocaustu Żydów w czasie II wojny światowej [27]. Johan Baptist Metz przekonuje, że: „Nie wielu tylko wiąże współczesne kryzysy człowieczeństwa z kataklizmem, który nosi imię Auschwitz. Narastająca głuchota na powszechne i «wielkie» oczekiwania i oceny, zanik solidarności, oportunistyczne pomniejszanie siebie, coraz większa niechęć do wyposażania ludzkiego «Ja» w perspektywę moralne itd.: czy wszystko to nie jest także głosem nieufności wobec «człowieka»? Dlatego

pytanie teologiczne po Auschwitz nie jest tylko pytaniem: «Gdzie w Auschwitz był Bóg?», oznacza ono również: «Gdzie w Auschwitz był człowiek?» [3].

Pośród wielu analiz i prób odpowiedzi na te pytania i praktycznego rozwiązania problemu niesprawiedliwości panującej w świecie, niezbyt szczęśliwie podejmowana jest również refleksja przez tak zwaną teologię wyzwolenia [15, 28], która usiłując nieść doraźną pomoc cierpiącym, dokonuje nadinterpretacji nauki Chrystusa. Zamiarem autora nie jest jednak analiza tego nurtu teologicznego, ani polemika z nim.

W Biblii sens niezawinionego cierpienia ukazuje Księga ST (powstała już po zburzeniu Jerozolimy w V–III w. przed n. Chr.), opisująca heroiczne losy Hioba (Job — hebr. *Ijjob* — ‘prześladowany, doświadczany’) (Hi 1, 1–5). Jest on człowiekiem sprawiedliwym, wręcz doskonałym i unikającym jakiegokolwiek zła. Relacje pomiędzy nim a Bogiem cechuje niezwykła serdeczność i przyjaźń. Bóg błogosławi mu we wszystkich przedsięwzięciach, obdarzając go licznym potomstwem i dobrami materialnymi. Przeciwnik Boga twierdzi jednak, że sprawiedliwość człowieka jest wyrachowana — uzależniona od otrzymywanych nagród [29]: „Szatan na to do Pana: «Czyż za darmo Hiob czci Boga? Czyż Ty nie ogrodziłeś zewsząd jego samego, jego domu i całej majątności? Pracy jego rąk pobłogosławiłeś, jego dobytek na ziemi się mnoży»” (Hi 1, 9–10). Zarzuty ze strony szatana są zakamuflowaną pokusą podobną do tej z Rajskiego Ogrodu. Sugestia ta ożywa i współcześnie, kiedy człowiek, uginając się pod ciężarem losu, zaczyna zazdrościć ludziom szczęśliwym, których omijają życiowe katastrofy. Towarzyszy temu również bardziej lub mniej skrywana pretensja do Boga. Hiob ma zatem prawo sądzić, że zesłane na niego cierpienie jest przez Boga zamierzone i dopuszczone, jako swego rodzaju próba, chociaż o tym jeszcze nie wie. „Rzekł Pan do szatana: «Oto cały majątek jego w twej mocy. Tylko na niego samego nie wyciągaj ręki» (...)” (Hi 1, 12).

Spadają więc na Hioba kolejne nieszczęścia w postaci napadów, zabójstwa sług, grabieży, zniszczenia dóbr materialnych oraz śmierci wszystkich jego dzieci pod gruzami zawalonego przez wichur domu (Hi 1, 13–19). Celem narastającego dramatu następujących po sobie strat jest załamanie psychiczne Hioba i spowodowanie jego odwrócenia się od Boga. On jednak wytrwał, nie grzesząc, nie złorzecząc Bogu i nie przypisując Mu winy. Będąc cierpiącym i pogrążonym w żałobie, zachował pokorę i godność przyjaciela Boga (Hi 1, 22).

Uniwersalność postawy Hioba wobec nieszczęścia polega na tym, że każdy cierpiący człowiek może się z nim utożsamić, chociaż nie każdy jest sprawiedliwy i zasługuje na przyjaźń z Bogiem. Daremne jest jednak pocieszanie się, że wypadek, choroba czy śmierć uchronią człowieka przed następными. We współczesnym szpitalu dziecięcym taka kondensacja cierpienia zdarza się, co pewien czas, wbrew woli człowieka. Dramatami tymi niewątpliwie są: kolejne wznowy choroby, niespodziewana śmierć następnego dziecka, wypadek, choroba lub śmierć członków rodziny pacjenta, ubożenie, rozpad rodziny [29] itd.

Biblijny Hiob nie wie jeszcze, że to nie koniec tragedii, gdyż najgorsze jest dopiero przed nim. Zło nienawidzi człowieka i oczekuje od Boga najokrutniejszego sprawdzianu, którym jest cierpienie z powodu nieuleczalnej choroby i związanego z nim strachu przed bólem, utratą autonomii i przed śmiercią: „Na to szatan odpowiedział Panu: «Skóra za skórę. Wszystko, co człowiek posiada, odda za swoje życie. Wyciągnij, proszę, rękę i dotknij jego kości i ciała. Na pewno Ci w twarz będzie złorzeczył». I rzekł Pan do szatana: «Oto jest w twej mocy. Życie mu tylko zachowaj!»” (Hi 2, 4–6).

Wstrząsająca jest analiza ludzkich motywacji uczyniona przez szatana. Ujawnił on bowiem nieprzewidywalny lęk człowieka przed cierpieniem i śmiercią, z powodu którego zdolny jest on przekroczyć każdą barierę moralną w celu ratowania własnego życia lub ukochanej osoby. Przekonanie to znajdzie w przyszłości uzasadnienie w filozofii Woltera. Według niego potępiana przez chrześcijańskich moralistów miłość własna, pycha i namiętności inspirowały współzawodnictwo i przyczyniły się do rozwoju społeczeństw [30].

Słowa wypowiedziane przez złego ducha — „skóra za skórę” — niestety stały się mottem wielu niemoralnych postaw. Człowiekowi wydaje się, że ocali swoje życie lub jego jakość, dopuszczając się: aborcji, eutanazji, unicestwiających zarodki ludzkie poczęte w sztucznych warunkach, wytwarzając istotę ludzką metodą klonowania, aby później rozmontować człowieka na części przeznaczone dla chorego, ale mającego przepustkę do życia. Natomiast w wymiarze globalnej polityki antymoralne wezwanie „skóra za skórę” stało się usprawiedliwieniem największych zbrodni przeciw ludzkości. Na polach bitew i w miejscach eksterminacji takich jak obozy koncentracyjne realizowano ją dosłownie, odzierając ludzi ze skóry, życia i godności, aby zagwarantować przestrzeń życiową dla innych uprzednio wybranych ludzi. Szatan zatem w rozmowie z Bogiem odwołał się do najgroźniejszego argumentu, jakim jest nadużycie wolności przez człowieka zranionego grzechem. On nie widzi żadnego sensu w życiu człowieka i pogardza każdą istotą ludzką. Nie potrafi jednak zrozumieć, dlaczego Hiob jeszcze trwa przy Bogu, dlaczego Go nie przeklina? Pośrednio można wnioskować, że bardzo zazdrości Hiobowi tej wewnętrznej siły, ale nie po to, by trwać przy Bogu, lecz by wykorzystać ją przeciw Niemu. Jego zdziwienie budzi zapewne każdy, kto pomimo ogromnego cierpienia stara się trwać przy Stwórcy [29].

Bóg nie godzi się jednak na tak przewrotną, przedstawioną przez szatana, interpretację najgłębszych inspiracji człowieka. Natura człowieka jest dobra, choć zraniona przez grzech. Dopuszczając tak ciężką próbę cierpienia na Hioba wie, że jego wiara i pobożność nie są interesowne i uzależnione od zewnętrznych okoliczności. Hiob bowiem zawsze postępował sprawiedliwie, będąc przyjacielem Boga i ludzi (Hi 1, 9–12) [29]. niesprawiedliwy osąd potrafi osłabić nadzieję i ufność pokładaną w Bogu. Tego rodzaju interpretacji ulegli przyjaciele Hioba (Hi 5, 1–7; 8, 1–4). Posądzają go bowiem o zło, którego

nie popełnił. W podobnej sytuacji znajdują się osoby sugerujące, że cierpienie dziecka spowodowane jest niewiernością wobec Boga ze strony jego najbliższych osób. W tej perspektywie należałoby umieścić również niektóre współczesne koncepcje próbujące wyjaśniać pochodzenie cierpienia. Niebezpieczne jest bowiem podważanie zaufania do Boga, znane już z Księgi Rodzaju: „A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?»” (Rdz 3, 1).

Ostateczna utrata zaufania do Boga, w ciemnościach cierpienia, jest drogą wiodącą do rozpacz, a niekiedy również utraty nadziei na zbawienie. Dlatego też zło stwarza okoliczności sprzyjające skierowaniu „Hiobów” wszystkich czasów w stronę ciemnego tunelu depresji [31]. Sprzyja temu słabość psychiki ludzi załamujących się pod wpływem widoku cierpienia kochanej osoby. Kiedy zawodzą najbliżsi, odcięta zostaje droga, dzięki której podtrzymywana była nadzieja. Cierpiący doświadcza wówczas bolesnego osamotnienia, chociaż wokół niego jest tylu opiekunów. Pozostaje mu już tylko odwołanie się do samego Boga, ale On milczy. Napięcia tego nie wytrzymała żona Hioba. Pograżona w rozpacz odrzuciła autorytet Boga i pokładaną w Nim nadzieję. Nie rozumiejąc siebie samej i sensu cierpienia, traci wiarę i wzywa męża, aby uczynił to samo [29]: „Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj!” (Hi 2, 9).

Często bywa tak, że człowiek w ogóle nie szuka kontaktu z Bogiem, nie zadaje Mu pytań i nie prosi o wyjaśnienie. Kiedy jednak zdecyduje się na rozmowę, to zraniony i zniecierpliwiony nie słyszy lub nie rozumie odpowiedzi. Brak natychmiastowej odpowiedzi odbiera zatem jako nieistnienie Boga lub brak zainteresowania ludźmi z Jego strony. Bolesność tego doświadczenia oddaje skarga psalmisty: „Jak długo, Panie, całkiem o mnie nie będziesz pamiętał? Dokąd kryć będziesz przede mną oblicze? Dokąd w mej duszy będę przeżywał wahania, a w moim sercu codzienną zgryzotę?” (Ps 13, 2–3).

Niestety, wielu ludzi nie jest już zdolnych do modlitwy i refleksji nad własnym życiem [32]. Zachwyt postępowaniem technicznym i dobrami materialnymi osłabił lub zupełnie zagłuszył w nich chęć kontaktu z Bogiem. Doświadczając cierpienia, nie potrafią już prosić Go o pomoc. Przebywając w szpitalu, nie odczuwają potrzeby skorzystania z posługi duszpasterskiej. Pokładają całą swoją ufność w medycynie i dobrach materialnych. Ulegli bowiem przekonaniu, że są panami swojego losu. Wydaje się im, że zdrowie można odzyskać dzięki znajomościom lub kupić za pieniądze. Nie zrozumieli sensu swojego dramatycznego położenia. Nie ceniąc zatem nadprzyrodzonej wartości swojego życia, odwołują się wyłącznie do wyjaśnień naukowych, a kiedy one zawodzą, szukają ich ocalenia wszędzie, nawet w obrzędach neopogańskich. W tej sytuacji niektórzy z rodziców ciężko chorych dzieci zwracają się o pomoc do różnego rodzaju wróżek, magów i uzdrowicieli. W swoim postępowaniu nie dostrze-

gają niczego złego, skoro Bóg im nie pomógł. Jeszcze inni, porzuciwszy chrześcijańską nadzieję, wątpią w jakikolwiek sens życia i jego wartość, zwłaszcza obciążonego cierpieniem choroby, kalectwa i starości (KDK 10).

Lektura Księgi Hioba nie wyjaśnia wszystkich wątpliwości dotyczących sensu cierpienia niezawinionego lub jego absurdalności. Broni ona jednak autorytetu kochającego Boga, który dopuszczając cierpienie, nie drwi z człowieka i nie szuka okazji do zemsty. Jak bowiem mógłby ojciec drwić ze swojego dziecka? Nie uczynił więc tego i Ten, który powiedział: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie. Oto wyrylem cię na obu dłoniach, twe mury są ustawicznie przede Mną” (Iz 49, 15–16).

Lektura Księgi Hioba zmienia postrzeganie dotychczasowej bezwzględnej zależności grzechu i natychmiastowego wymierzenia słusznej kary, proporcjonalnej do popełnionej winy, w myśl zasady zapożyczzonej z Kodeksu Hamurabiego: „oko za oko, ząb za ząb”. Cierpienie jest otąd rozumiane przede wszystkim jako pedagogiczny proces oczyszczenia człowieka ze zła i ugruntowania go w czynieniu dobra [33]. Sprawiedliwość Boga jest przecież zarazem Jego miłością. Cierpienie, chociaż otoczone nieprzeniknionym woalem tajemnicy, jest więc stanem, w którym człowiek doświadcza jednocześnie miłości Bożej i Jego bliskości. Miłość ta przekracza granice intelektualnego zrozumienia, gdyż paradoksalnie przeżywana jest w stanie subiektywnego opuszczenia z Jego strony i napiętnowania ze strony otoczenia. Heroiczna wierność Hioba, zmiażdżonego cierpieniem, ratuje honor ludu izraelskiego dopuszczającego się ciągłych bałwochwalstw i zrywania przymierza z Bogiem. Księga zwraca jeszcze uwagę na niezwykle głęboką więź pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Jest ona silniejsza od grzechu, cierpienia i śmierci. Bóg kocha do szaleństwa słabego człowieka i doświadcza wzajemnej miłości. Natomiast człowiek, choć zraniony grzechem pierworodnym, potrafi być wierny pomimo wewnętrznych ciemności spowodowanych cierpieniem całej jego istoty. Problematykę wyjaśnienia niezawinionego cierpienia kontynuuje Izajasz (765–701 r. przed n. Chr.). Czyni to w kontekście odkupienia winy drugiego człowieka lub wielu ludzi. Dlatego też cierpiący Sługa Jahwe jest zapowiedzią Chrystusa — nowego Hioba wszechczasów — wiernie kochającego Boga Ojca, aż do zupełnego uniżenia i wyniszczenia (Iz 53, 1–12) [26].

W innych fragmentach ST cierpienie i śmierć postrzegane są również jako źródło nowego i pełnego życia, jako zadatek nieśmiertelności i zmartwychwstania oraz dalszego istnienia człowieka po śmierci. Ten sposób wnioskowania można spotkać w niektórych psalmach, ale przede wszystkim w 2 Księdze Machabejskiej oraz w Księdze Mądrości [33].

„Według logiki starotestamentalnej Chrystus, będąc bezgrzesznym, nie zasługuje na okrucieństwo ze strony ludzi i poniżającą śmierć na Krzyżu. Podobnie i Jego Matka, niepokalanie poczęta, nie powinna doświadczać współkona-

nia duchowego z Synem. Maryja trwając podczas agonii Jezusa, przezwycięża aktem wiary rozpacz, której uległa żona Hioba i wiele, wątpiących w dobroć Boga, matek umierających dzieci. Ona wierzy heroicznie, że Chrystus przyjmuje cierpienie dobrowolnie z miłości do człowieka: «Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy Rzecznika wobec Ojca — Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko nasze, lecz również za grzechy całego świata» (1J 2, 2). W tym bezgrzesznym cierpieniu tkwi moc Jego dzieła Odkupienia [34]. Stąd też Ona, posłuszna Synowi, także przyjmuje to cierpienie” [4].

Słowa Psalmu 22, wypowiedziane przez Jezusa w czasie agonii, są powtarzane przez wierzących w chwili największego bólu: „Eli, Eli, lema sabach-thani?», to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?» (Mt 27, 46).

Człowiek wówczas oczekuje natychmiastowej i zrozumiałej odpowiedzi, ale nie zawsze ją otrzymuje, tylko Bóg bowiem zna tajemnicę [4]. Doświadczenie opuszczenia w cierpieniu rozumiane jest zatem jako skutek kary za grzechy. Chrystus w czasie swojego publicznego nauczania odrzucał tego rodzaju interpretację. Potwierdza to odpowiedź udzielona uczniom próbującym znaleźć związek pomiędzy osobistym grzechem i wrodzonym kalectwem: „Uczniowie Jego zadali Mu pytanie: «Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym — on czy jego rodzice?». Jezus odpowiedział: «Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże»” (J 9, 2–3).

Jezus nigdy nie uzależniał uzdrowienia chorego od jego moralnego stanu. Nie wykluczał więc nikogo, nie potępiał i nie sądził. Natomiast wyzwał w ludziach dobroć i wzywał do solidarności z cierpiącymi [33]. Chrystus jest bowiem światłem dla każdego, kto poszukuje sensu życia, zwłaszcza w ciemnościach cierpienia. „Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we Mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności. A jeżeli ktoś posłyszy słowa moje, ale ich nie zachowa, to Ja go nie sądzę. Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale aby świat zbawić” (J 12, 46–47).

Jedynym warunkiem otrzymania łaski jest jednak wiara i pragnienie jej przyjęcia. Od jej mocy uzależnia wszelką aktywność duchową i spełnienie się rzeczy po ludzku niemożliwych. Dlatego też Apostołowie prosili Go o ten dar: „Przymnóż nam wiary!». Pan rzekł: «Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej morwie: Wyrwij się z korzeniem i przesadź się w morze!, a byłaby wam posłuszna»” (Łk 17, 6).

Chrystus nie kierował się żadnymi uprzedzeniami kulturowymi, rasowymi czy religijnymi. Nie stawiał też żadnych wstępnych warunków tym, którzy oczekiwali Jego pomocy. W swoim nauczaniu nie głosił, że cierpienie jest Bożą karą, a poczucie winy jest ściśle z nim związane. Natomiast starał się pomóc chorym i potrzebującym poprzez uzdrowienie ich niemocy duchowej i fizycznej, ukazanie godności oraz przywrócenie ich do życia społecznego [33]. „O zachodzie słońca wszyscy, którzy mieli cierpiących na rozmaite choroby,

przynosili ich do Niego. On zaś na każdego z nich kładł ręce i uzdrawiał ich. Także złe duchy wychodziły z wielu, wołając: «Ty jesteś Syn Boży!» Lecz On je gromił i nie pozwalał im mówić, ponieważ wiedzieli, że On jest Mesjaszem” (Łk 4, 40–41).

Męka i śmierć Chrystusa uświadamiają nam, że tajemnica cierpienia i śmierci jest udziałem każdego człowieka. Ssensu ich jednak nie odgadnie człowiek bez Chrystusa. Wszelkie interpretacje czynione przez człowieka są zawodne w wymiarze intelektualnym i praktycznym. Dlatego też ludzkość dotychczas nie rozwiązała tego problemu, a eliminacja wszelkiego cierpienia jest ponad jej siły. Bóg bowiem nie tyle chroni nas od cierpienia i śmierci, ile poprzez swojego Syna jest solidarny w cierpieniu z każdym człowiekiem. Ostateczną odpowiedzią Boga na pytanie człowieka o sens jego cierpienia jest Męka i Śmierć Chrystusa. Paradoksalnie bowiem życie nie jest możliwe bez śmierci, a Zbawienie bez Krzyża. Dlatego cierpienie i śmierć są otwarte na „przejście” do nowej rzeczywistości. Owo „przejście” realizuje się w podjęciu odpowiedzialności za swoje życie [33]. „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien. Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10, 38–39).

Wątek poszukiwania sensu cierpienia i śmierci najbardziej uwidacznia się w Listach Świętego Pawła Apostoła [35]. Przestrzega on jednak wszystkich odrzucających naukę płynącą z Krzyża Chrystusa, że nie poznają nadprzyrodzonego znaczenia cierpienia. Nie pomoże im bowiem intelektualny wysiłek, który nie potrafi zgłębić mądrości Bożej. Cierpienie zjednoczone z Chrystusem jest przejawem tej mądrości Bożej. Natomiast lekceważenie cierpienia umieszczonego w perspektywie Krzyża, Apostoł dobitnie określa jako przejaw ludzkiej głupoty: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia. Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę. Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1, 18–25).

Cierpienie będące dla wielu ludzi, nawet głęboko wierzących, przeszkodą w ich samorozwoju, dla Świętego Pawła staje się okazją do większej miłości Chrystusa i ludzi. Dzięki temu procesowi stopniowo wzrasta jego wewnętrzna dojrzałość. Świadomy jest on jednak niezrozumienia ze strony pogan i niektórych chrześcijan postrzegających go jako człowieka nie zrównoważonego psy-

chicznie. Pokładają oni bowiem ufność tylko w ludzkiej mądrości, zamykając się w ten sposób na Boga. „Jeszcze raz mówię: niech mnie nikt nie uważa za szaleńca, a jeżeli już tak, to przyjmijcie mnie nawet jako szaleńca, abym i ja mógł się nieco pochlubić. To, co powiem, nie według Pana powiem, lecz jakby w szaleństwie, mając rzekomy powód do chluby. Ponieważ wielu chlubi się według ciała — i ja będę się chlubił. Chętnie przecież znosicie głupców, sami będąc mądrymi” (1 Kor 11, 16–19).

Lepiej jednak w cierpieniu być szalonym z miłości do Boga i człowieka, niż tracić nadzieję wraz ze stopniowym obumieraniem ciała i zbliżaniem się ku śmierci. Apostoł, konsekwentnie naśladując Chrystusa, jest solidarny z każdym cierpiącym i wykazuje się wzruszającą empatią. Ma więc moralne prawo zadać pytanie zadufanym w sobie i niewrażliwym na ludzką biedę: „Któż odczuwa słabość, bym i ja nie czuł się słabym?” (2 Kor, 11, 29). Natomiast podejrzewającym Apostoła o zręczną sofistykę przedstawia listę osobistych cierpień, które — przewyżczone wiarą — upoważniają go do ukazywania nadprzyrodzonej mocy Krzyża wszystkim załknionym o własne bezpieczeństwo, zdrowie i życie. „Są sługami Chrystusa? Zdobędę się na szaleństwo: Ja jeszcze bardziej! Bardziej przez trudy, bardziej przez więzienia; daleko bardziej przez chłosty, przez częste niebezpieczeństwa śmierci. Przez Żydów pięciokrotnie byłem bity po czterdzieści razy bez jednego. Trzy razy byłem sieczony różgami, raz kamienowany, trzykrotnie byłem rozbitkiem na morzu, przez dzień i noc przebywałem na głębiny morskiej. Często w podróżach, w niebezpieczeństwach na rzekach, w niebezpieczeństwach od zbójców, w niebezpieczeństwach od własnego narodu, w niebezpieczeństwach od pogan, w niebezpieczeństwach w mieście, w niebezpieczeństwach na pustkowiu, w niebezpieczeństwach na morzu, w niebezpieczeństwach od fałszywych braci; w pracy i umęczeniu, często na czuwaniu, w głodzie i pragnieniu, w licznych postach, w zimnie i nagości, nie mówiąc już o mojej codziennej udręce płynącej z troski o wszystkie Kościoły” (2 Kor 11, 23–28).

Siłą do przewyżczenia tych wszystkich trudnych sytuacji i cierpień Święty Paweł czerpie z Boga. Doświadcza jednak zarazem słabości i ograniczenia człowieka, porównując je do naczynia wykonanego z kruchego materiału [35]. „Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby z Boga była owa przeogromna moc, a nie z nas” (2 Kor 4, 7). Apostoł Narodów jest przykładem wpływu łaski Boga na człowieka, doznającego słabości ciała porównywanego przez niego do ościenia, który go wciąż upokarza: „Aby zaś nie wynosił mnie zbytnio ogrom objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował — żebym się nie unosił pychą. Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz [Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prze-

śladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12, 7–10).

Nie poddaje się on jednak zwątpieniu, umierając nieustannie z Chrystusem. Cierpienie psychiczne i fizyczne mógł przewyciężyć dzięki trwaniu w nim wewnętrznego doświadczenia miłości i władzy Boga [34]. Dlatego też jego życie i cierpienie czerpie nadprzyrodzone uzasadnienie.

Milczenie w cierpieniu: próbą, ukojeniem i obroną godności

Cierpienie jest ciężką próbą wiary w Boga¹². W trakcie jej trwania człowiek doświadcza niemocy w każdym wymiarze swojego życia. Dramat tego położenia oddaje skarga opisana w Psalmie 38: „A ja nie słyszę — jak głuchy; i jestem jak niemy, co ust nie otwiera. I stałem się jak człowiek, co nie słyszy; i nie ma w ustach odpowiedzi. Bo Tobie ufam, o Panie! Ty odpowiesz, Panie, Boże mój! Mówię bowiem: «Niech się ze mnie nie cieszą; gdy moja noga się chwieje, niech się nie wynoszą nade mnie!». Bo jestem bardzo bliski upadku i ból mój jest zawsze przede mną” (Ps 38, 14–18).

Ostatecznie nie potrafiąc wyrazić swojej niedoli słowami, cierpiący wybiera milczenie, lecz i ono nie przynosi mu spodziewanej ulgi. Potwierdza to autor Psalmu 39, noszącego tytuł *Jęk ciężko utrapionego*: „Oniemiałem, zamilkłem pozbawiony szczęścia, lecz moja boleść wzmożła się na nowo” (Ps 39, 3). Szczególnie wzruszające i wymowne jest milczenie cierpiącego Sługi Jahwe opisane przez Izajasza: „Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (Iz 53, 7).

Prorok zapowiada Chrystusa, który będzie milczał w trakcie przesłuchania u Heroda i prawie całej swojej Męki. Potwierdza to Święty Łukasz: „[Herod] zasypał Go też wieloma pytaniami, lecz Jezus nic mu nie odpowiedział” (Łk 23, 8–9). Oto inny fragment wyjęty z Ewangelii Świętego Mateusza: „Wtedy powstał najwyższy kapłan i rzekł do Niego: «Nic nie odpowiadasz na to, co oni zeznają przeciwko Tobie?» Lecz Jezus milczał” (Mt 26, 62–63). Temu trudnemu doświadczeniu towarzyszy również subiektywne odczucie osamotnienia ze strony Boga, a nawet zupełnego porzucenia. Jan Paweł II sytuację tę umieszcza w szerszej historycznej i społecznej perspektywie minionego XX wieku, naznaczonego dramatycznymi wydarzeniami. Snuje on zatem refleksję, że: „Nasza epoka przeżyła dramatyczne momenty, w których doświadczenie milczenia czy nieobecności Boga, klęski i nieszczęścia, takie jak wojny albo jak pochłaniający wiele niewinnych istot holocaust, pozwoliły głębiej zrozumieć

¹² „Wiara w Boga Ojca wszechmogącego może być wystawiona na próbę przez doświadczenie zła i cierpienia. Niekiedy Bóg może wydawać się nieobecny (...) i niezdolny do przeciwstawienia się złu” (KKK 272).

znaczenie symbolu nocy, nadając mu ponadto charakter doświadczenia zbiorowego, stanowiącego element rzeczywistości samego życia, nie tylko pewien etap rozwoju duchowego” [36]. Cierpiący nie potrafi jednak znosić długo wewnętrznych ciemności, które wywołują u niego stany lękowe i apatię. Tęsknota za Bogiem zaprawiona rezygnacją z czasem staje się swego rodzaju duchowym ogniem opisanym przez Jeremiasza: „I powiedziałem sobie: Nie będę Go już wspominał, ani mówił w Jego imię! Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, nurtujący w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem” (Ps 20, 9).

Ten niematerialny ogień nie niszczy, ale zadaje ból trudny do zniesienia. Dlatego też Jan Paweł II uczy, że człowiek: „Prawie spontanicznie odczuwał do Boga lub wręcz oskarża Go o milczenie lub nieobecność. Ci, którzy nie dostrzegają w Bogu przyczyny radości, czynią Go często odpowiedzialnym za ludzki ból i cierpienie. W inny sposób, ale zapewne z większą głębią przeżywa chrześcijanin mękę utraty Boga lub Jego oddalenie; może nawet czuć się porzucony w ciemnościach przepaści” [36].

W tych wewnętrznych ciemnościach pewnego rodzaju ulgą jest przecucie, że istnieje jednak odpowiedź na pytanie o sens cierpienia. Czasami też cierpiący nieświadomie uczestniczy w zamyśle Bożym, a poprzez wielkoduszne wyrażenie zgody staje się Jego pomocnikiem (1 Kor 3, 9; 1 Tes 3, 2) [36]. Czy jednak wystarczy mu sił i odwagi, aby czekać na poznanie prawdy aż poza granice śmierci? Wśród wszystkich żyjących istot jedynie człowiek zdolny jest do w pełni świadomego przeżywania cierpienia jako cierpiącego „ja”. Cierpienie nabiera charakteru ludzkiego przede wszystkim dlatego, że człowiek stawia pytanie o jego przyczyny i konsekwencje. Dlatego brak odpowiedzi jest również dodatkowym źródłem cierpienia (SD9).

Cierpienie inspiracją wewnętrzną przemiany

Walka wewnętrzna nie zawsze kończy się zwycięstwem ducha nad ciałem. Cierpienie może wpływać destrukcyjnie na życie duchowe, gdy człowiek nie odnajdzie dość sił, aby je przetworzyć. Jeśli cierpiący podda się rezygnacji, wówczas stopniowo ulega rozpacz. Dlatego tak ważne jest odkrycie sensu życia, który pozwoli ocalić nadzieję. Ten duchowy proces wiodący do narodzin nowego człowieka jest długi i trudny. Towarzyszą mu poszukiwania odpowiedzi na najtrudniejsze pytania. Viktor E. Frankl przywołuje z pamięci bolesne wspomnienie z obozu koncentracyjnego w Auschwitz: „Sami musieliśmy się uczyć, a następnie przekazywać zrozpaczonemu towarzyszom, że nie liczy się to, czego my oczekujemy od życia, ale czego życie oczekuje od nas. Musieliśmy przestać zadawać sobie pytania o sens naszej egzystencji, a w zamian nauczyć się myśleć o sobie jak o ludziach poddawanych przez życie — w każdej

godzinie dnia — nieustannemu egzaminowi. Chcąc go zdać, należało porzucić czczą gadaninę oraz rozmyślanie na rzecz podejmowania właściwych działań i właściwego postępowania. Ostatecznie życie sprowadza się do wzięcia na siebie odpowiedzialności za znalezienie właściwego rozwiązania problemów i zadań, jakie stale stawia ono przed każdym z nas. Zadania te, a co za tym idzie, również sens życia, są różne dla różnych ludzi i sytuacji. Niemożliwością jest zatem podanie ogólnej definicji sensu życia. Pytań o sens życia nie załatwią ogólnikowe odpowiedzi. Życie nie jest bowiem mglistym conceptem, lecz jak najbardziej realną i konkretną rzeczywistością, podobnie jak życiowe zadania są także czymś bardzo realnym i konkretnym” [37].

Odkrycie nadprzyrodzonego sensu cierpienia i przewyciężenie jego skutków jest możliwe, jeśli człowiek głęboko wierzy w Boga, tylko wielka ufność czerpiąca siłę z nadziei, pobudza miłość zdolną pokonać destrukcyjny charakter cierpienia (SpS 35). Krzyż Chrystusa i powiązane z nim ludzkie cierpienie jest w centrum życia Kościoła, stanowi teraźniejszość i jest istotą jego egzystencji [38]. Warunkiem naśladowania Chrystusa jest zatem przyjęcie i akceptacja krzyża utożsamianego z każdym ludzkim cierpieniem. Chrześcijanin zapatrzony w Mistrza powinien dostrzec konieczność ofiary, z którą związane jest wielkoduszne i odważne wyrzeczenie się samego siebie, nawet wobec perspektywy nieuchronnej śmierci. Heroiczność tej postawy nie wynika jednak z umiłowania cierpienia, ale z wypełnienia przykazania miłości do Boga i człowieka. Rzetelne wypełnienie tej miłości zostanie zweryfikowane i sprawiedliwie ocenione w dniu powtórnego przyjścia Chrystusa (por. Mt 25, 31–46) [39]. Ustanawia warunki naśladowania Go i ocalenia własnej duszy, polegające na przyjęciu i cierpliwym znoszeniu cierpienia: „Wtedy Jezus rzekł do swoich uczniów: «Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je. Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę?»” (Mt 16, 24–26).

Dlatego też dla chrześcijanina doświadczenie zbawczej mocy Krzyża nigdy nie stanie się przeszłością. Chrystus Zmartwychwstały jest bowiem ciągle Barankiem wydawanym na śmierć, Barankiem umierającym i jednocześnie Barankiem zabitym. Bycie chrześcijaninem polega na naśladowaniu Chrystusa w każdym czasie Jego życia, męki, śmierci i zmartwychwstania. W tym przejawia się również głębokie z Nim zjednoczenie. Osobiste i zarazem subiektywne cierpienie człowieka jest zatem wtórne w stosunku do fundamentalnego faktu wiary i jej znaczenia. Jezus zawsze jest z człowiekiem, chociaż doznaje on subiektywnego poczucia samotności. Z miłości do niego doświadcza śmierci i przekracza jej granicę, zstępując do Otchłani. Hans Urs von Balthasar stawia zatem pytanie [38]: „Jak takie towarzyszenie byłoby teologicznie możliwe — jako że Zbawiciel w zastępstwie idzie w najradzykalniejszą samotność — i czy

może być nazwane inaczej niż towarzyszenie, inaczej niż autentyczne, to znaczy wynikające zbycia chrześcijaninem, uczestniczenie w takiej samotności: być umarłym wraz z umarłym Bogiem” [38].

Podjęcie próby naśladowania Chrystusa, związane z przyjęciem krzyża, nie jest jednak równoznaczne z „zasłużeniem” sobie na niebo przez nasze cierpienie, wyjaśnia Benedykt XVI. „[Niebo] jest zawsze czymś więcej niż to, na co zasługujemy, tak jak to, że jesteśmy kochani nigdy nie jest czymś, na co «zasłużyliśmy», ale zawsze darem. Niemniej przy całej świadomości «wartości dodatkowej», jaką ma «niebo», zawsze pozostaje prawdą, że nasz sposób postępowania nie jest obojętny dla Boga (...)” (SpS 35).

Kościół od samego początku apeluje zatem o możliwie skuteczne eliminowanie przyczyn cierpienia z ludzkiego życia. Chrześcijańska solidarność z cierpiącymi jest wypełnieniem elementarnych obowiązków sprawiedliwości i miłości [38]. Powinność ta, oceniana z perspektywy psychologicznej, wykazuje, że społeczna izolacja cierpiącego czyni egzystencjalny ból podwójnym i trudnym do zniesienia. Pośrednio świadczy to również o tym, że brak możliwości współcierpienia i zwerbalizowania bólu przyczynia się do spotęgowania istniejącego już cierpienia, stanowiąc nowe trudne do opanowania źródło boleści. Cierpienie wypycha więc zboląłego człowieka z kręgu ludzi szczęśliwych i otwartych na relacje społeczne z innymi. Będąc w swej naturze egocentryczne i niegościnnie, paradoksalnie przyzywa solidarność międzyludzką i otwiera się na miłość [10]. Są one bowiem jedynym skutecznym lekarstwem.

Niektórzy uważają, że cierpiący potrzebuje nie tylko wsparcia i miłości ze strony człowieka, ale przede wszystkim świadomości, że Bóg cierpi razem z nim. Potwierdza to refleksja Joanny Pollakówny uczyniona po pogrzebie bliskiej jej osoby: „Sama raz po raz wracam do myśli o cierpieniu Boga, o Jego tajemniczym współuczestnictwie w cierpieniu każdego człowieka. Bez wiary w to współuczestnictwo życie staje się nie do zniesienia” [40].

Nie należy jednak nadmiernie akcentować cierpienia Boga kosztem Jego szczęścia¹³. Ten sposób wnioskowania może prowadzić do tego, że zboląły człowiek szukać będzie wyzwolenia w śmierci, zapominając o życiu wiecznym [41].

¹³ „Czy mówienie o cierpiącym Bogu nie kryje w sobie zbyt wiele spekulatywnego, bliskiego gnozie pojednania z Bogiem za plecami historii ludzkich cierpień? Czy właśnie dla teologii nie istnieje owo negatywne misterium ludzkiego cierpienia, dla którego nie można już znaleźć nazwy? Czy zatem mówienie o cierpiącym Bogu nie jest tylko subtelnym dublowaniem ludzkiego cierpienia i ludzkiej bezsilności albo bagatelizowaniem negatywnego charakteru ludzkiego cierpienia? (...) Przy mówieniu o cierpiącym Bogu zachodzi moim zdaniem niebezpieczeństwo polegające na tym, że cierpienie ludzi zostaje z góry pozbawione teologicznego znaczenia. Skoro Bóg cierpi, to — można powiedzieć — cierpienie nie jest już przedmiotem zarzutu wobec Niego. (...) Kto nieobecność Boga, Jego dalekość w doświadczeniu cierpienia chce zneutralizować przez to, że każe cierpieć też samemu Bogu, ten nie sprawia Jego bliskości, lecz podwaja cierpienie w świecie. Dla zbawczej bliskości Boga, w obliczu wstrząsających sytuacji Jego stworzenia, nie ma ziemskiego ekwiwalentu!” [3].

„Orędzie o Bogu, który daje uczestnictwo w swym szczęściu, wzmacnia nadzieję takiego człowieka. Natomiast nauka o cierpieniu Boga w Jego we- wewnętrznym życiu, może u niego zrodzić przekonanie o zasadniczej bezsilności Boga wobec cierpienia. W związku z tym również perspektywa spotkania się z cierpieniem w Bogu samym po przejściu do wieczności może człowieka zniechęcać do uczestnictwa w Jego wewnętrznym życiu. Dlatego odnoszenie cierpienia Boga do samej Jego istoty może nawet prowadzić do nowej formy ateizmu, w którym człowiek zrezygnuje z Bożej pomocy w przewyżnianiu problemu cierpienia. Z egzystencjalnego punktu widzenia znacznie bardziej niż samo cierpienie Boga mobilizuje człowieka prawda o Bożej wrażliwości na ludzkie cierpienie i o wynikających z niej zbawczych działaniach, które umożliwiają uczestnictwo w wiecznym szczęściu Ojca, Syna i Ducha Świętego [42]. Benedykt XVI uczy jednak, że chociaż Bóg nie może cierpieć, to jednak może współcierpieć, bo z miłości do człowieka On sam stał się człowiekiem (SpS 36). Nawiązuje on w ten sposób do słów Chrystusa utożsamiającego się z każdym cierpiącym: „A Król im odpowie: «Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili»” (Mt 25, 40).

Niewystarczalność naturalnych środków w przewyżnianiu cierpienia

Niestety, pomimo wysiłków niemożliwe jest całkowite usunięcie cierpienia z ludzkiego życia. Nikt bowiem nie może przewyżnić własnej skończoności oraz skutków mocy będących zarzewiem cierpienia. Jedynie Bóg może to uczynić poprzez swojego Syna, który przyszedł nas zbawić, stając się człowiekiem i cierpiąc jak człowiek. Wiara w Chrystusa daje nadzieję na uleczenie ran oraz pomnaża odwagę do czynienia dobra pomimo obecnego tryumfu zła. Nie jest to jednak jeszcze wypełnienie obietnicy. Nie można zatem zupełnie wyeliminować cierpienia z ludzkiego życia. Benedykt XVI uczy, że: „(...) Tam, gdzie ludzie, usiłując uniknąć wszelkiego cierpienia, starają się uchylić od wszystkiego, co może powodować ból, tam, gdzie chcą zaoszczędzić sobie wysiłku i bólu związanego z prawdą, miłością, dobrem, staczają się w życie puste, w którym być może już prawie nie ma bólu, ale coraz bardziej dominuje mroczne poczucie braku sensu i zagubienia. Nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością” (SpS 36–37).

Probiierzem człowieczeństwa jest więc wrażliwość na potrzeby cierpiącego. Brak empatii i czynnej pomocy ze strony zdrowych jest przejawem zaawanso-

wanego rozkładu moralnego. Niestety, postawa dehumanizacji stała się znakiem rozpoznawczym bogatych społeczeństw zamkniętych w samolubnym dobrobycie. Społeczeństwo tworzą jednostki wrażliwe lub niewrażliwe moralnie. Droga wyzwolenia z tych więzów zła przebiega przez ludzkie serce. Jeśli zostanie ono uzdrowione, to istnieje nadzieja, że dobro odmieni również innych, a w konsekwencji przyczyni się do odrodzenia społeczeństwa (SpS 38).

Sensu miłości nie odgadnie więc ten, kto pozostawia obojętnie cierpiącego i unika odpowiedzialności za jego życie. Przypomina o tym przypowieść o dobrym Samarytaninie. Dla chrześcijanina zobowiązująca jest zatem postawa współcierpienia i okazanie współczucia potrzebującemu pomocy, bo miłość nie może być tylko ideałem, ale rzeczywistością (SpS 36–38). Wymaga to jednak wykształcenia spojrzenia, które dostrzeże cierpiącego i wczuje się w jego ból. Empatia ta nie ma jednak nic wspólnego z powierzchownym emocjonalnym wzruszeniem. Wymaga odważnego wkroczenia w nieznaną sferę cierpienia, w którym niosący pomoc może być również potrzebującym pomocy [10]. Johann B. Metz zamiast słowa *empatia* stosuje *compassio* i wyjaśnia, co ono według niego oznacza: „(...) Rozumiem (...) ową *compassio* nie jako mgliste «współodczuwanie» (...) z góry czy z zewnątrz, lecz jako współcierpienie, jako uczestniczące, zobowiązujące dostrzeganie cudzego cierpienia, jako aktywną pamięć o cierpieniu innych. Ta *compassio* wymaga przede wszystkim gotowości do zmiany spojrzenia — do tej zmiany spojrzenia, do której nieustannie zachęcają tradycje biblijne (a zwłaszcza opowieści o Jezusie), a mianowicie do spojrzenia na siebie i oceny samego siebie oczyma innych, oraz do tego, by wytrzymać to spojrzenie przynajmniej o nieco dłużej, niż pozwalają na to spontaniczne odruchy naszego samo-utwierdzenia. Do tej *compassio* odnosi się imperatyw kategoryczny: «Spójrz, a będziesz wiedział!» (H. Jonas)” [3].

Natomiast obojętność wobec cierpiącego powoduje obumarcie wiary, która przestała być zasilana uczynkami miłości. Owocuje to w dalszej perspektywie utratą nadziei, a nawet rozpaczą wobec osobistej próby cierpienia (SpS 37–38).

Bóg upomni się o cierpiących i nie pozostawi ich osamotnionych wobec okrutnego losu. Trudno jest to zrozumieć człowiekowi nierozpoznającemu w cierpiącym umęczonemu Chrystusa. Każdy, wcześniej czy później, może potrzebować pomocy. Opieka nad chorym jest tą przestrzenią życia indywidualnego i społecznego, która domaga się zaangażowania ze strony wszystkich ludzi dobrej woli i nikt nie może się od niej uchylać. Pomagając cierpiącemu, pomagam samemu sobie. Ofiarne niesienie pomocy jest najlepszą drogą do odkrycia sensu życia i cierpienia oraz osiągnięcia Królestwa Niebieskiego obiecanego nam przez Chrystusa: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! [...] byłem chory, a odwiedziliście Mnie” (Mt 25, 34.36).

Piśmiennictwo

1. Piotrowski E. Teodramat. Kraków 1999.
2. Freud S. Mourning and melancholia. W: Strachey J. (red.). Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. London 1917.
3. Metz J.B. Teologia wobec cierpienia (tłum. J. Zychowicz). Kraków 2008.
4. Szczepaniak L. Troska o dziecko umierające w szpitalu. Studium z pogranicza medycyny i teologii moralnej. Kraków 2008.
5. Depoortere K. A different God: A Christian view of suffering. Louvain Theological and Pastoral Monographs 1995; 17: 1–2.
6. Walter K. The God of Jesus Christ (tłum. M.J. O’Connell). New York 2005.
7. Rego A. Suffering and salvation: The salvific meaning of suffering in the later theology of Edward Schillebeeckx. Louvain Theological and Pastoral Monographs 1995; 33: 5.
8. Manskar S.W. Where is God? Covenant Discipleship Quarterly 2005; 20: 1.
9. Wierciński A. Czy kocham cierpienie? Pelplin 2009.
10. Sławek T. Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego. Punkt po Punkcie 2004; 5: 11.
11. Schelling F. Filozofia sztuki (tłum. K. Krzemieniowa). Warszawa 1983.
12. Bujak F. Cierpienie — struktura psychiczna. W: Encyklopedia katolicka. Lublin 1985.
13. Frankl V.E. Człowiek w poszukiwaniu sensu (tłum. A. Wolnicka). Warszawa 2001.
14. Łoch E., Wallner G. (red.). Między literaturą a medycyną. Literackie i pozaliterackie działania środowisk medycznych a problemy egzystencjalne człowieka XIX i XX wieku. Lublin 2005.
15. Sia M.F., Sia S. From suffering to God: Exploring our images of God in the Light of suffering. New York 1994.
16. Scheler M. Cierpienie, śmierć, dalsze życie (tłum. A. Węgrzecki). Warszawa 1994.
17. Leibniz G.W. Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła. Warszawa 2001: 137.
18. Leibniz G.W. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal. Ed. Flammarion 1999.
19. de Schrijver G. From Theodicy to Anthropodicy. The Contemporary Acceptance of Nietzsche and the Problem of Suffering. Louvain Theological and Pastoral Monographs 1990; 3: 95–120.
20. Wicks J. Wprowadzenie do metody teologicznej (tłum. J. Ożóg). Kraków 1995.
21. Luyten J. Perspectives on Human Suffering in the Old Testament. Louvain Theological and Pastoral Monographs 1990; 3: 1.
22. Piegsa J. Człowiek istota moralna, Teologia moralna fundamentalna (tłum. S. Froncz, R. Bigdoń, G. Wenzel). Opole 2002.
23. Jan Paweł II. Katecheza. Człowiek — Obraz Boży — Istotą duchowo-cielesną. Watykan 16.04.1986.
24. Smereka W. Komentarz do Księgi Mądrości. W: Petera M. (ST), Wolniewicz M. (NT) (red.). Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Wyd. 3. Poznań 1992.
25. Larchet J.C. Dieu ne veut pas la souffrance des hommes. Paris 1999.
26. Wodecki B. Komentarz do Księgi Jeremiasza. W: Petera M. (ST), Wolniewicz M. (NT). (red.). Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Wyd. 3. Poznań 1992.

27. Jonas H. Pojęcie Boga po Auschwitz (tłum. L. Łysień). PS 31 1999; 5: 9–22.
28. Gutiérrez G. Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie. Warszawa 1976.
29. Grzybek S. Komentarz do Księgi Hioba. W: Petera M. (ST), Wolniewicz M. (NT) (red.). Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Wyd. 3. Poznań 1992.
30. Baczko B. Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła. Warszawa 2001.
31. Szczepaniak L. Bóg tak nie chciał. Kraków 2010.
32. Keirse M. Co jeszcze tkwi w człowieku. O nadawaniu sensu chorobie (tłum. J. Urbanik). Radom 2007.
33. Michiels R. Jesus and Suffering — The Suffering of Jesus. Louvain Theological and Pastoral Monographs 1990; 3: 33.
34. Jan Paweł II. Sens cierpienia w świetle Męki Chrystusa. W: Zega W. (red.). Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, Jezus Chrystus. Kraków–Ząbki 1999.
35. Lambrecht J. Paul and Suffering. Louvain Theological and Pastoral Monographs 1990; 3: 47.
36. Jan Paweł II. List apostolski „Maestro en la fe”. Z okazji 400-lecia śmierci św. Jana od Krzyża. Rzym 1990.
37. Frankl V.E. Człowiek w poszukiwaniu sensu (tłum. A. Wolnicka). Warszawa 2001.
38. von Balthasar H.U. Teologia misterium paschalnego. Kraków 2001.
39. Wolniewicz M. Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. W: P Petera M. (ST), Wolniewicz M. (NT) (red.). Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. Wyd. 3. Poznań 1992.
40. Sochoń J. Cierpiący Bóg. Czy to możliwe? Punkt po Punkcie 2004; 5: 22.
41. von Balthasar H.U. Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim. Kraków 1997.
42. Szczurek J. Szczęście i cierpienie Boga. Acr 1997; 29: 349–367.