

NADZIEJA UMIERANIA. ŚMIERĆ JAKO SZCZYTOWY PRZEJAW DUCHOWOŚCI CZŁOWIEKA

Ks. Marek Chmielewski

Zbyt żywe jest w naszej pamięci wspomnienie Jana Pawła II, dodatkowo wzmocnione kilka dni temu uroczystym obchodem pierwszej rocznicy jego odejścia do domu Ojca, by w teologicznej refleksji nad śmiercią nie odwołać się do jego nauczania i świadectwa życia, zwłaszcza z ostatnich jego dni. W niniejszej refleksji nie chodzi jednak o analizę papieskiej doktryny na temat śmierci i umierania w kontekście nadziei, choć takie studium ze wszech miar byłoby oczekiwane i potrzebne. Naszą uwagę chcemy natomiast skupić na teologicznej hipotezie o wysokim stopniu prawdopodobieństwa, że zarówno nadzieja jak i śmierć, a jeszcze bardziej chrześcijańskie przeżywanie umierania, są *eminenter* przejawami duchowości i spełnienia osobowego bytu człowieka. Do takiego stwierdzenia upoważnia między innymi koncepcja duchowości, jaką kard. Karol Wojtyła zaproponował w swoim dziele *Osoba i czyn* (Kraków 1969), do której konsekwentnie nawiązuje w całym późniejszym papieskim nauczaniu.

1. Duchowość i życie duchowe

Pisząc o duchowości we wspomnianym dziele krakowski Kardynał wychodzi od pojęcia transcendencji. W tym przypadku pojęcie to wiąże on nie tyle z obszarem metafizyki, a więc z tzw. transcendentiami (byt, prawda, dobro, piękno), lecz raczej z teorią poznania, a ściślej z tzw. filozofią świadomości. „W tym znaczeniu – pisze kard. Wojtyła – transcendencja wskazuje na znamienne dla aktów ludzkiego poznania przekraczanie podmiotu, na wychodzenie poza podmiot poznający w kierunku przedmiotu”¹. Odróżnia więc transcendencję „poziomą”, jako zdolność

¹ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1985², s. 218.

ujmowania rzeczywistości pozapodmiotowej, od transcendencji „pionowej”, w której wyraża się dynamiczne sprzęgnięcie osoby i czynu, a więc podmiotowe doświadczenie własnego działania. „W doświadczeniu tym człowiek ujawnia się jako osoba, czyli zupełnie swoista struktura samo-posiadania i samo-panowania. Jako ta swoista struktura człowiek się ujawnia w działaniu i poprzez działanie, w czynie i poprzez czyn. Toteż osoba i czyn stanowią głęboko spójną rzeczywistość dynamiczną, w której osoba ujawnia się i tłumaczy poprzez czyn, a czyn poprzez osobę”².

Inaczej mówiąc, osoba działając w sposób świadomy i wolny wykracza poza aktualne doświadczenie własnego ja, czyli transcenduje. Ta zaś autotranscendencja „określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu”³. W tej zdolności do transcendowania przez świadome i wolne działanie osoby, ujawnia się jej duchowa natura, to znaczy przynależna jej duchowość, której jednak – jak podkreśla kard. Wojtyła – nie można utożsamiać z zaprzeczeniem materialności, jak to czyniła wczesna scholastyka. Natomiast istotę duchowości trzeba upatrywać w prawdziwości, czyli przyporządkowaniu do prawdy.

W myśli kard. Wojtyły duchowość odsłania się więc nie tylko w świadomości i myśleniu, ale także w działaniu. A zatem wszystkim przejawom duchowości człowieka musi odpowiadać realna immanencja ducha, czyli pierwiastka duchowego w człowieku. „Człowiek nie może przejawiać duchowości, jeżeli w jakiś sposób nie jest duchem” – uczy przyszyły Papież. – Zatem „[...] przejawów duchowości w człowieku nie sposób pojąć ani wyjaśnić bez owej stałości oraz substancjalności pierwiastka duchowego w nim”⁴.

Na ten duchowy pierwiastek w człowieku jako osobie wskazuje naocznie dostrzegalne złożenie wyrażające się w świadomości tego, że „człowiek działa” i zarazem tego, że „coś się dzieje w człowieku” lub „coś się dzieje z człowiekiem”. Złożoność tych dynamizmów działania i doznawania nie burzy jedności osoby, lecz ujawnia zarazem inny rodzaj złożoności. Chodzi mianowicie o złożoność człowieka jako bytu cielesno-duchowego, dzięki czemu człowiek ma świadomość, że posiada swoje ciało – posiada siebie. Ta samoświadomość posiadania siebie jest jednym z istotnych przejawów duchowości, właściwej naturze ludzkiej. Innym zaś przejawem duchowego pierwiastka w człowieku jest niematerialność aktów poznawczo-wolitywno-afektywnych, które ujawniają się poprzez czyn. Fundamentalną właści-

² *Tamże*.

³ *Tamże*, s. 219.

⁴ *Tamże*, s. 221.

wością bytu ludzkiego jest więc duchowość, jako wrodzona zdolność do autotranscendencji, ujawniająca się w każdym akcie, w którym zawsze aktualizuje się zarówno świadomość jak i wolność podmiotu. Mówiąc inaczej – każdego człowieka jako *homo sapiens* wyróżnia w świecie stworzeń właśnie duchowość.

W późniejszym papieskim nauczaniu nie trudno dostrzec prób doprecyzowania pojęć. Interesująca pod tym względem jest wypowiedź Jana Pawła II z encykliki *Dominum et Vivificantem* i adhortacji *Vita consecrata*. W pierwszym z dokumentów Papież stwierdza, że „pod wpływem Ducha Świętego dojrzewa i umacnia się ów człowiek wewnętrzny, czyli «duchowy»”. Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który «zna to, co ludzkie», spotyka się z «Duchem, który przenika głębokości Boże» (por. 1 Kor 2, 10). W tym Świętym Duchu, który jest Darem przedwiecznym, Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, dla ducha ludzkiego”. A zatem „w komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna «przestrzeń życiowa» człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje «według Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»” (DeV 58).

Z przytoczonych tu słów widać, że życie duchowe – jak zaznaczył Jan Paweł II w *Vita consecrata* – to „życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego” (VC 93). Z uwagi na tę głęboko personalną relację do Boskich Osób, życie duchowe jest zupełnie nową jakością w stosunku do duchowości w znaczeniu ogólnoludzkim (antropologicznym), aczkolwiek w dalszym ciągu polega ono na autotranscendencji, tym razem jednak nie ku rzeczywistości materialnej czy intencjonalnej, lecz ku Bogu Trójosobowemu, który jest realną Miłością i pełnią Bytu. Świadome i chciane ukierunkowanie całej egzystencji ku tak rozumianej Transcendencji, osiągające pełnię w chwili śmierci, stanowi samo sedno chrześcijańskiej nadziei. A zatem chrześcijańska duchowość, czyli właściwie pojęte życie duchowe, potwierdza się i aktualizuje w postawie nadziei, której – paradoksalnie – kulminacją i zwieńczeniem jest śmierć.

2. Fenomenologia nadziei

Mimo iż w powszechnym odczuciu nadzieja jest warunkiem *sine qua non* każdej ludzkiej egzystencji, to jej zdefiniowanie czy opisanie, a tym bardziej głębsze wyjaśnienie natrafia na duże trudności. Z tej racji wciąż brak satysfakcjonujących i wyczerpujących traktatów o nadziei. Wydaje się więc, że nadzieja jest rzeczywistością całkowicie nieuchwytną. Jest tak dlatego, że zwraca się ona ku temu, czego jeszcze nie posiadamy, a co jako mające nadejść wymyka się wnikliwemu poznaniu i okre-

śleniu. Samo to spostrzeżenie pokazuje już, że nadzieja jest ze swej istoty dynamiczna, związana z ruchem i rozwojem. Tym, co najbardziej wiarygodne w licznych próbach opisu nadziei, jest jej ukierunkowanie ku przyszłości.

Wśród licznych prób opisanania nadziei najbardziej obiektywną wydaje się określenie, że jest to dyspozycja psychiczno-duchowa człowieka, która jest skłonnością czy łatwością wzbudzania pewnych aktów. Choć dyspozycja ta wiąże się ze sferą uczuciową, to w przeciwieństwie do tej ostatniej, odznacza się ona znacznym stopniem stałości. Zasadniczym przejawem nadziei jest oczekiwanie, które nie jest bynajmniej przekonaniem o mechanicznym czy automatycznym spełnianiu się wszystkich życzeń i pragnień, lecz głębokim przeświadczeniem, że przyszłość niesie ze sobą szansę zrealizowania własnych planów. Wiąże się to oczywiście z pewnym ryzykiem, niekiedy nawet dość znacznym. Właśnie obecność ryzyka w owym przeświadczeniu co do możliwości zrealizowania swoich zamierzeń w bliższej lub dalszej przyszłości wyróżnia nadzieję spośród innych dyspozycji związanych z przyszłością⁵.

Ważnym składnikiem nadziei jako dyspozycji podmiotowej jest stałość i aktywność. Pojawiające się przeciwności życia, uzasadniająca wspomnianą obecność ryzyka, nie zniechęcają człowieka ożywionego nadzieją. Nie wycofuje on swoich zamierzeń, ani też nie buntuje się wobec niepokonywalnych trudności. Jeśli żyje nadzieją, to pozwala on działać się wydarzeniom, skoro nie może ich uniknąć. Zgadza się na niezależny od niego bieg spraw, licząc na to, że pojawi się taki moment, w którym zaistnieje ponownie szansa na realizację własnych egzystencjalnych projektów. Jest w tym poszanowanie dla rytmu życia i poddanie się procesowi dojrzewania, którego człowiek ożywiany nadzieją nie chce ani przyspieszać, ani zmieniać jego kierunku, lecz akceptuje i przyjmuje zachodzące wydarzenia, bo wie, że w nich i poprzez nie sam rozwija się i dojrzewa. Wie, że potrzeba czasu, aby odsłonił się właściwy sens tychże zdarzeń, w których dane jest mu uczestniczyć. To z kolei wymaga pewnego wysiłku, który jest tym większy, im bardziej konsekwentne jest trwanie przy powziętych zamierzeniach⁶.

Stażność w obliczu trudności, tak charakterystyczna dla nadziei i wymagająca siły ducha, nie ma w sobie nic z postawy bierności. Wycofanie swoich decyzji lub rezygnacja z wysiłku ubiegania się o ich realizację byłaby złudzeniem, że przyszłość sama doprowadzi do oczekiwanych skutków, co tak często w naszych czasach znajduje wyraz w popularnym porzekadle: „jakoś to będzie”. Zawiera się w nim

⁵ Zob. S. MOYSA, *Teraz zaś trwają te trzy*, Warszawa 1986, s. 128-130.

⁶ Zob. *tamże*, s. 131-132.

dziwna mieszanina fatalistycznego pesymizmu i płytkiego optymizmu. Tymczasem człowiek ożywiany nadzieją swoją stałość przekonań i dążeń wspiera aktywnością, dla której rację znajduje w dostrzegalnych przez niego związkach między celem, jaki stoi przed nim, lub jaki sobie zakłada w danej chwili, nawet jeśli jest on nieosiągalny, a poszczególnymi etapami, które doń prowadzą. Zdaje sobie sprawę, że nie ma bezpośredniego wpływu na osiągnięcie celu głównego, dlatego podejmuje wysiłki realizacji celów pośrednich⁷.

Z dokonanego tu bardzo pobieżnego opisu nadziei jako dyspozycji psychiczno-duchowej widać, że sytuuje się ona bardziej w kategoriach „być”, aniżeli „mieć”. Jest zatem rzeczywistością głęboko osobową, dotyczącą całego człowieka i wyrażającą się poprzez akty poznawcze oraz wolitywne, którym nieodłącznie towarzyszą złożone uczucia. Jezuicki teolog Stefan Moysa twierdzi, że „nadzieję trzeba pojmować w kategoriach misterium, z całą jego wieloaspektowością i złożonością. [...] Nadzieja bowiem polega na osobowej komunii z bytem”⁸. Oznacza to, że między człowiekiem a tym bliżej nieokreślonym dobrem, mającym nadejść w przyszłości, nawiązuje się jakaś komunikacja i łączność. W postawie nadziei człowiek otwiera się na inną rzeczywistość, nawet jeśli jest ona obecna jeszcze intencjonalnie. A zatem w postawie nadziei jako stałej dyspozycji zawiera się zdolność człowieka do przekraczania samego siebie i zwracania się ku oczekivanemu dobru. Można więc powiedzieć, że u podstaw nadziei jest zdolność do autotranscendencji. Nawet jeśli wspomina on zdarzenia z przeszłości własnej lub środowiska, w którym egzystuje, to zawsze z nastawieniem ku przyszłości, ku nieskończoności. I ta właśnie dialektyka między spełnieniem, wyrażanym za pomocą przyimka „już”, a wychyleniem ku temu, co przed nim, zawartym w słowie „jeszcze”, potwierdza się wyjątkowość człowieka wśród ziemskich stworzeń, jako jedynej istoty zdolnej do samoświadomej autotranscendencji.

Ta zdolność jeszcze bardziej potwierdza się i urealnia na gruncie chrześcijańskiej wiary w Boga Trójosobowego. Człowiek ochrzczony, jakiegokolwiek wytyczałby sobie cele i jakiegokolwiek spodziewałby się dobra, to zawsze na mocy wiary, mniej lub bardziej świadomej, odnosi wszystko do Boga, jako ostatecznego źródła. Chrześcijańska nadzieja jest bowiem w istocie egzystencjalnym zwróceniem się ku przyszłości eschatologicznej, ku ostatecznemu spełnieniu się wszechrzeczy, zapowiedzianemu w Objawieniu⁹. Jest ona postawą aktualizującą się stale pomiędzy zbawieniem, które się już dokonało w Misterium Paschalnym Chrystusa, a tą pełnią

⁷ Zob. *tamże*, s. 132-133.

⁸ *Tamże*, s. 135.

⁹ *Tamże*, s. 148-149.

zbawienia, które ma nadejść w przyszłości – w eschatonie. Charakteryzuje ją zatem pełne dynamiki oczekiwanie, zwrócenie się ku Bogu w Chrystusie, połączone z tęsknotą i usilnym pragnieniem, aby objawiło się zapowiedziane zbawienie, czemu wyraz dawali starożytni chrześcijanie, wołając: „Maranatha” (Ap 22, 20). W tym sensie chrześcijańska nadzieja aktualizuje się jako głęboka komunია osobowa, w której potwierdza on swoją tożsamość i odnajduje sens oraz radość życia.

Nie można zapominać, że nadzieja – obok wiary i miłości – stanowi zasadniczą oś chrześcijańskiej egzystencji. Do tej głębokiej relacji osobowej człowieka z Bogiem, zgodnie z zasadą proporcjonalności przyczyny do skutku, może uzdolnić tylko sam Bóg. Chrześcijańska nadzieja jest więc nadprzyrodzoną cnotą wlaną. Na bazie naturalnej dyspozycji człowieka do wytrwałego oczekiwania dobra przyszłego, z chwilą chrztu otrzymuje on mocą Ducha Świętego wraz z darem łaski uświęcającej specjalne uzdolnienie, które w dążeniach człowieka zawsze orientuje go ku Bogu, o ile w sposób zamierzony i świadomy temu się nie sprzeciwia. W przeciwnym razie dopuszczaliby się najcięższej kategorii grzechu, określanego jako grzech przeciwko Duchowi Świętemu (por. RP 17). Jeśli natomiast poddaje się jego natchnieniom, wówczas – jak pisze Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem* – „w komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna «przestrzeń życiowa» człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje «według Ducha» i «dąży do tego, czego chce Duch»” (DeV 58).

Nie ma więc wątpliwości, że mamy tu do czynienia z najwyższą formą transcendencji człowieka – owego wchodzenia w obszar Boskości, partycypacji w życiu wewnątrztrynitarnym, jakie jest mu dostępne w granicach ziemskiej egzystencji, uwarunkowanej ciałem. Jest to nie tylko duchowość jako kategoria antropologiczna, ale autentyczne życie duchowe jako kategoria na wskroś teologiczna, a nawet mistyczna¹⁰.

3. Śmierć i umieranie

Jeżeli – jak wspomnieliśmy wyżej – nadzieja wymyka się percepcji pojęciowej, tak iż można nazwać ją prawdziwym misterium, to o ileż bardziej jest nią śmierć, która swoim (jednak nie do końca) unicestwiającym działaniem zdaje się burzyć wszelki porządek logiczny. Czy zatem nie jest wbrew logice twierdzenie, że

¹⁰ Na temat ścisłego rozróżnienia pojęć „duchowość” i „życie duchowe” zob. M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 70-77.

w śmierci ludzka i chrześcijańska nadzieja znajduje swe spełnienie? Czy nie równie absurdalną jest postawiona na początku teza, że nieuchronna śmierć jest najwyższym przejawem duchowości i życia duchowego?

Zasadność przedstawionych tu wątpliwości potwierdzają nauki humanistyczne. Na przykład personalistyczna psychologia głębi śmierć rozumie jako proces progresywnej depersonalizacji, będący odwróceniem procesu progresywnej personalizacji. Polega on na przejściu ze świadomości do nieświadomości, od autonomii i odpowiedzialności do heteronomii, a także na przejściu od historycznej podmiotowości do całkowicie pasywnej historycznej przedmiotowości. W tym procesie depersonalizacji, jaką jest umieranie, człowiek zatracza właściwy sobie model zachowania, czyli osobowość, w której wyrażał się jako osoba¹¹. Wydaje się więc, że mówienie o autotranscendencji, a tym samym o duchowości w jej szczytowej postaci, jest nie tylko bezpodstawne, ale i logicznie sprzeczne. Z tego punktu widzenia trudno także mówić o nadziei.

Jednakże to, co nie mieści się w granicach nauk empirycznych czy humanistycznych, rozświetla refleksja metafizyczna i odwołująca się do niej myśl teologiczna, a także sama intuicja człowieka, której poetycki wyraz daje między innymi Roman Brandstaetter w dramacie *Dzień gniewu*. W usta przeora, stojącego w obliczu niebezpieczeństwa śmierci za ukrywanie w klasztorze Żyda, poeta wkłada bowiem następujące słowa: „*Jesteśmy nadzy i bezimienni. Dopiero śmierć nada naszemu życiu właściwe imię. Wtedy będą nadane nowe i właściwe imiona wszystkim pojęciom i wartościom...*”¹². Śmierć, oprócz rozkładu ciała i unicestwienia ludzkich planów, niesie ze sobą nadzieję na spełnienie niespełnialnego. To, co dotychczas ograniczało ludzkie poznanie i akty woli, zostaje wyzwolone. Jak kolorowe balony, wypuszczone przez rozbawione dzieci, swobodnie szybują w górę, aż stracimy je z oczu, tak człowiek w momencie śmierci zostaje niejako „zmuszony” do ontologicznego transcendowania. Jednocześnie – choć tego nie wiemy, ale intuicja i logiczny porządek bytu zdaje się to potwierdzać – wezwany jest do autotranscendencji. W tej bowiem perspektywie należy patrzeć na śmierć jako na przeżycie osobowe, w którym człowiek bierze los w swe ręce i mając nieograniczoną już żadnymi uwarunkowaniami cielesnymi intuicję Absolutu dokonuje ostatecznej decyzji otwarcia swojego ducha na Ducha Bożego. Nie można więc w akcie śmierci podkreślać samego tylko dualistycznego rozdzielenia duszy i ciała, co z teologicznego punktu widzenia nie do końca jest precyzyjne. Jest to bowiem jedynie jeden

¹¹ Zob. A. J. NOWAK, *Proces umierania w aspekcie personalistycznej psychologii głębi*, w: *Cierpienie i śmierć* („Homo meditans”, t. 13), red. A. J. NOWAK, Lublin 1992, s. 222-227.

¹² R. BRANDSTAETTER, *Dramaty*, Warszawa 1986, s. 555.

z aspektów śmierci, ten bierny – sytuujący się poza jej wymiarem personalnym. Człowiek, na dokonujący się w nim rozpad materii, nie ma już żadnego wpływu. W biernym przeżyciu śmierci jest on bardziej „rzeczą” niż osobą. Tymczasem jako osoba spełnia się w aktach osobowych, te zaś w sytuacji ostatecznego rozstrzygnięcia i spotkania z Chrystusem mają wybitnie charakter personalny. Zwraca na to uwagę kard. Joseph Ratzinger, stwierdzając, że „śmierć przestaje być opuszczoną przez Boga krainą ciemności i bezwzględno oddalenia od Boga. W Chrystusie sam Bóg wkroczył w przestrzeń śmierci i uczynił ją przestrzenią swojej obecności”¹³.

Nie oznacza to bynajmniej gloryfikacji śmierci, ale nadanie jej głęboko osobowego i dialogicznego charakteru. Jeżeli przyznajemy słuszność Martinowi Heideggerowi, który człowieka nazywa *Sein zum Tode*, to musimy zarazem przyjąć, że śmierć potwierdza, a nie neguje jego byt. Dla jakiej bowiem racji mielibyśmy negować powszechny porządek rzeczy i prawa natury (fizyki), twierdząc, że rozpedzony pociąg napotyka nagle na przeszkodę jakimś sposobem ją ominie, albo zatrzyma się na milimetr przed nią? Analogiczne, człowiek ukierunkowany aktem stwórczym ku śmierci, bytujący na mocy owego zdążania do śmierci, dlaczego miałby być nagle od niej zawrócony? Czyż nie byłoby to większym absurdem, niż sama śmierć? Parafrazując więc słynną tezę Heideggera, należałoby powiedzieć, że człowiek jest bytem osobowym o tyle, o ile zdąży ku śmierci i w niej ów byt spełnia się jako osoba.

Cytowany wyżej obecny Papież stwierdza zatem, że śmierć jako akt w pełni osobowy, otwiera nową, także osobową i dialogiczną rzeczywistość nieśmiertelności. Nie jest ona właściwa ludzkiej naturze, ale została jej udzielona darmo, dlatego ogarnia całą tę naturę w jej wymiarze duchowym i materialnym. Nie mówimy tu jednak o hylemorficznym związaniu duszy z jednostkową materią, jak głosiła to cała scholastyczna tradycja, lecz o związaniu z materią wszechświata. Jak słusznie zauważa o. Mieczysław Albert Krapięć, nasze oddzielenie od materii stałe dokonuje się wskutek przemiany materii. I choć w momencie biologicznej śmierci odchodzi naraz więcej materii ujednostkowionej w formie ciała, to nie tracimy relacji do materii, lecz jedynie zmienia się charakter tej relacji. Następuje bowiem „głębsze związanie duszy z pankosmiczną materią od strony jej podstawowych wiązań, będących podstawą racjonalnego organizowania się materii”¹⁴.

¹³ J. RATZINGER, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 110-111.

¹⁴ M. A. KRAPIĘĆ, *Czy śmierć jest sensem życia*, w: *Cierpienie i śmierć*, dz. cyt., s. 160.

W jakimś stopniu takie związanie niematerialnej i duchowej duszy ludzkiej z materią otaczającego nas kosmosu już tu w ziemskim życiu ujawnia to, co nie tylko chrześcijańska tradycja nazywa duchowością, a co tak wyraziście wyartykułował kard. Wojtyła. Doczesne dzieła sztuki, literatura, architektura, muzyka, i w ogóle cała ludzka kultura oraz cywilizacja każdej epoki i miejsca nie byłyby możliwe bez użycia ziemskiej materii, tak jak niemożliwa byłaby technologia informatyczna, na wskroś wirtualna, bez materialnych przecież komputerów. To ludzka niematerialna i nieśmiertelna dusza organizuje zatem materię, tworząc całą sferę kultury, pomimo wszystkich uwarunkowań czasoprzestrzeni. Czyż nie zdumiewa to, jak człowiek – czasem tak bardzo niedoskonały w formie cielesnej i ograniczony w swej wolności na przykład wskutek jakiegoś kalectwa – potrafi tworzyć wspaniałe dzieła posługując się dostępną mu materią? Uwolniona przez śmierć z ziemskich uwarunkowań dusza ludzka nie tylko, że nie przestaje wiązać się z ziemską materią, co należy do jej ontologicznej struktury, ale ją w jakiś sposób nadal organizuje. Niech za przykład posłuży całe to nieogarnione dziedzictwo pontyfikatu Jana Pawła II, które nie tylko że nie przestało istnieć z chwilą jego śmierci, ale właśnie od tamtego pamiętnego kwietniowego wieczoru ubiegłego roku staje się coraz bardziej wyraziste i nie przestaje silnie oddziaływać na całą ogólnoswiatową kulturę. Ileż w ten sposób oczekiwań i pragnień, ile nadziei Jana Pawła II zaczyna ziszczać się dopiero teraz – po jego śmierci.

W tym sensie śmierć jest obiektywnym transcendowaniem osoby ludzkiej, dzięki któremu spełniają się jego doczesne nadzieje zawsze jakoś wychylone ku tajemniczszej przyszłości, napawającej lękiem i zarazem fascynującej. W ten sposób śmierć, jak żaden inny akt ludzki, w stopniu najwyższym potwierdza duchowościowy charakter bytu ludzkiego, pozwala bowiem wychodzić daleko ponad to, co człowiek zna i doświadcza tu i teraz. O tak rozumianej śmierci można paradoksalnie powiedzieć, że jest aktem najwyższej nadziei, o ile jej nieuchronność jest w pełni uświadomiona i zaakceptowana.

4. Praktyczne wskazania

To „oswajanie” śmierci, czyli swoista pedagogika umierania, jakże różna od laickiego i konsumistycznego wypierania jej ze świadomości indywidualnej i społecznej, jest ważnym obszarem chrześcijańskiej ascezy oraz formacji duchowej ludzi wierzących. Chrześcijanin, świadom, że śmierć odgrywa kluczową rolę w jego postawie nadziei, z całą odpowiedzialnością za słowo modli się wersami Suplikacji:

„Od nagłej i niespodziewanej śmierci, wybaw nas, Panie”. Nie oznacza to bynajmniej masochistycznej preferencji dla długiego procesu umierania w cierpieniu i starości. Lękając się niespodziewanej i nagłej śmierci, pragnie on dobrze się do niej przygotować nie tyle jakimś wyizolowanym obrzędem czy aktem kultu, ale całym swoim życiem. Przeczuwając i oczekując pełni życia oraz duchowości danej mu w śmierci w stopniu najwyższym, ostatecznym i nieodwołalnym, chrześcijanin chce przeżyć ten ważny moment jako należący do tej strony życia. Nie chce niczego uronić z tego, co w sposób mniej lub bardziej uświadomiony było przedmiotem jego ziemskich nadziei. Nie chce na spotkanie z Chrystusem przyjść bez godowej szaty (por. Mt 22, 11-14), albo jak jedna z nieroztropnych pańien bez oliwy w swej lampie życia (por. Mt 25, 11-12). Na tym polega owa nadzieja umierania, w której odśtania się cała głębia duchowości człowieka i życia duchowego w teologicznym oraz chrześcijańskim sensie.

Z tego też względu doktryna chrześcijańska, wierna słowom Chrystusa, na przestrzeni dwudziestu wieków nie tylko nie przemilcza faktu śmierci, ale stale wzywa do czujności (por. Mt 25, 13) i przypomina o jej nieuchronności, czego przykład mamy w kartuzjańskiej tradycji pozdrawiania się słowami „*memento mori*”, co znalazło odbicie także w polskiej literaturze (*Pan Wołodyjowski* H. Sienkiewicza). Kontemplacja krzyża i śmierci Chrystusa, tak głęboko wpisane w chrześcijańską duchowość, nie jest ucieczką przed życiem dziejącym się pośrodku tego świata (*fuga mundi*), ani przed jego pięknem i przyjemnością. Przeciwnie, rozbudza tę nadzieję na absolutną pełnię w życiu nieśmiertelnym, która pozwala temu śmiertelnemu życiu nabrać sensu i blasku. Słusznie więc można powiedzieć, że nie kocha życia ten, kto nie myśli o śmierci.

Jakie zatem praktyczne implikacje wypływają dla życia duchowego ze śmierci rozumianej jako akt najwyższej nadziei? Otóż potrzeba przede wszystkim często myśleć (rozmyślać) o własnej śmierci, wprost wyobrazić ją sobie. Do tego konieczna jest gorliwa modlitwa o dobrą śmierć dla siebie i o błogostawioną wieczność dla tych, którzy nas poprzedzili w tej wędrówce przez ziemię. Liczne tego przykłady w postaci tekstów i postaw znajdziemy w dawniejszej oraz współczesnej hagiografii, a także w tradycji różnych szkół duchowości, jak chociażby u redemptorystów, salezjanów czy marianów – pierwszego polskiego zgromadzenia zakonnego. Jego założyciel, Sługa Boży o. Stanisław Papczyński († 1701), uznając wspieranie dusz czyścicowych za jedno z głównych zadań tej wspólnoty, pisał: „Przejawem najwyższej miłości jest wypraszenie u Boga wolności duszom, które znajdują się w płomieniach czyścicowych, albo też niesienie im pomocy pobożnymi jałmużnami czy też

różnymi innymi sposobami. Bezbożnym i nierozumnym jest ten, kto nie wzrusza się ich mękami i nie niesie pomocy cierpiącym, choć może to robić. [...] Wydaje mi się bardzo dziwne, że chrześcijanin może nie słyszeć tych, którzy wołają takimi słowami: «Zlitujcie się, zlitujcie się, przynajmniej wy, przyjaciele moi» (por. Hi 19,21). A co dopiero powiedzieć o tym, że tylu będziemy mieli w niebie patronów i pomocników, ile wprowadzimy tam dusz z pieca czyścicowego?»¹⁵.

Sięgająca czasów Soboru Efeskiego (431) i św. Cyryla Jerozolimskiego († 444) tradycja każe nam prosić Maryję Matkę Bożą o modlitwę wstawienniczą „teraz i w godzinę naszej śmierci”. Także św. Józef, Jej Oblubieniec powszechnie uważany jest za Patrona dobrej śmierci. Współczesną i niezwykle głęboką teologicznie modlitwą, odpowiednią na godzinę śmierci, jest polecona przez samego Jezusa św. Faustynie Kowalskiej Koronka do Bożego Miłosierdzia (por. Dz. 811, 1541).

Podtrzymywana żywa świadomość nieuchronnej śmierci oczyszcza oraz uszlachetnia ludzką i chrześcijańską nadzieję. Posoborowa liturgia szczególnie podkreśla paschalny wymiar śmierci, która nie jest kresem i unicestwieniem wszelkich nadziei, jak czasem zbyt fatalistycznie i z nieukrywaną rozpaczą głoszą także ludzie wierzący. Każda liturgia, a zwłaszcza Wigilia Paschalna i obrzędy pogrzebu, przypominają, że śmierć jest przejściem, bramą lub progiem, którego przekroczenie otwiera oczekiwaną, przeczuwaną i rozpoznawaną mocą wiary perspektywę, w której każdy odnajduje siebie na nowo – własne imię „wypisane na białym kamyku” (Ap 2, 17). To właśnie wyraża metafora ewangelicznego ziarna, które wpadłszy ziemię musi obumrzeć, jeśli ma wydać plon stokrotny (por. J 12, 24). Nadzieja więc – jak mówimy – „umiera ostatnia”, ale nie wcześniej jednak jak dopiero na progu wieczności, kiedy wszystko stanie się jawne, a my wkroczymy w nieśmiertelność i dostąpimy udziału w pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13).

¹⁵ S. PARCZYŃSKI, *Boska Dobroć i Miłosierdzie. Antologia*, Warszawa-Stockbridge 2002, t. 1, s. 152-153.