

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

PASCHA MORTIS
ŚMIERĆ CZŁOWIEKA JAKO WYDARZENIE PASCHALNE

The small truth has words that are clear.
The great truth has great silence.
/Rabindranath Tagore. "Stray Birds" CLXXVI/

Wiara w Boga, który wskrzesił Jezusa z martwych, stanowi sam rdzeń wiary i nadziei chrześcijańskiej. Tym, który rozjaśnia sens ludzkiego życia i umierania jest Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, który sam zaznał śmierci, lecz nie pozostał w jej władaniu. Cały sens zbawienia wyraża się w kategoriach paschalnych¹. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa wprowadziły w świat definitywny przełom. Odtąd również przestrzeń śmierci staje się przestrzenią Ducha Świętego, "Pana i Ożywiciela". Teologia śmierci zakłada teologię Paschy Chrystusa. Bez niej staje się pustą frazeologią. Tajemnica Wielkanocy sięga aż po śmierć i zmartwychwstanie człowieka. Radość Wielkiej Nocy jest radością ze zwycięstwa nad śmiercią.

Wiara w zmartwychwstanie nie odbiera jednak śmierci jej powagi. Nie przesłania jej gorzkiego realizmu. Śmierć pozostaje nadal czymś przeciwnym ludzkiej naturze i tak jest przeżywana. Człowiek pragnie życia bez granic. W śmierci widzi swego wroga. Z drugiej strony jednak śmierć okazuje również swoje oblicze miłosierne i dobre. Jest wyzwoleniem od wszystkiego, co dzieli, od wszystkiego, co kłamie najgłębszej prawdzie rzeczywistości. Nieuchronne prawo przemijania czasu, rozdzielająca przestrzeń, ludzkie zapomnienie, odejście, rozstanie - wszystko to daje bezpośrednio, choć niejasne i często nie uświadomione doświadczenie nieuchronnej śmierci. Wartość człowieka mierzy się w dużej mierze jego postawą w stosunku do śmierci. Już Platon uważał, że filozof-

fia powinna uczyć umiejętności dobrej śmierci. Filozofia nie zna jednak zwycięstwa nad śmiercią². Przypomina jedynie, że świat, który zabija sprawiedliwego /choćby to był jeden tylko Sokrates/, nie jest światem prawdziwym. Jego zbrodnie świadczą o istnieniu innego świata. Ojcowie Kościoła słusznie uważali, że życie bez końca w doczesnych warunkach byłoby iście diabelskim koszmarem. Miłując swe stworzenie, Stwórca nie dopuszcza do uwiecznienia tego stanu życia, które prędzej czy później musiałyby okazać się nie do zniesienia. Śmierć jest dobrodziejstwem. Wyzwala od kosmaru. Zarówno życie, jak i śmierć są darem jednego i tego samego Boga. Śmierć także należy pojmować w kategoriach daru. Uczynił to już św. Paweł /zob. 1 Kor 3, 21-22/.

I. Kara za grzech czy wydarzenie sakramentalne?

Śmierć jest najbardziej bolesną negatywnością egzystencji ludzkiej. Tym bardziej uderza fakt, że w nauce biblijnej nie dominuje pojęcie śmierci jako odpłaty i kary Boga wobec grzesznej ludzkości. Adam nie umiera dlatego, że zgrzeszył. Przekleństwo spada nie na niego samego, lecz na węża i ziemię /zob. Rdz 3, 14. 17/³.

Istnieje bez wątpienia pewien związek między śmiercią a grzechem. Niektóre oficjalne wypowiedzi Kościoła mówią o śmierci jako karze za grzech Adama⁴. Według nich człowiek został stworzony dla nieśmiertelności, lecz przez swój upadek ściągnął śmierć nie tylko na siebie samego, lecz również na całą potomność. Interpretacja ta przysparza dzisiaj sporo trudności. Nauki przyrodnicze podkreślają ścisły związek między człowiekiem a resztą przyrody. Dlaczego tylko człowiek miałby nie podlegać prawu stawania się i przemijania, które rządzi całym światem przyrody? Trudno zresztą z innych względów /psychologicznych, społecznych, ekologicznych/ uznać szansę przeżycia na ziemi ludzkości stale rosnącej, bez zmiany pokoleń. Śmierć zdaje się należeć do samej egzystencji ludzkiej, niezależnie od grzechu i upadku.

Biblijny opis stanu pierwotnego i upadku człowieka nie jest nauką o poszczególnych faktach historycznych, lecz raczej tzw. etiologią, która usiłuje wskazać na przyczynę

późniejszego stanu rzeczy. Sam tekst Rdz 2, 17 mówi zresztą jedynie o groźbie, zaś Rdz 3, 19 wskazuje raczej na śmierć jako zwyczajne i normalne wydarzenie w życiu człowieka. Motyw groźby podejmuje Mdr 1, 12-16; 2, 23-24 po to, aby ukazać związek pomiędzy postępowaniem człowieka a jego losem. Wprawdzie Paweł pod wpływem tradycji rabinistycznej wyjaśnia, że śmierć jest "zapłatą za grzech" /Rz 6, 23/, ale jego zamiarem jest nade wszystko uwydatnienie - prawem kontrastu - odkupieńczej mocy posłuszeństwa Chrystusa⁵. Grzech przenika w negatywny sposób całe życie człowieka i prowadzi do śmierci. Przeciwwagą tej siły może być jedynie nowe życie, którym obdarza Chrystus. Paweł nie wprowadza wyraźnego rozróżnienia między śmiercią cielesną a śmiercią duchową. Z wypowiedzi jego nie można wyciągać wniosku, że nie popełniwszy grzechu ludzie mogliby żyć bez końca na ziemi. Chrystologiczny wymiar biblijnej refleksji nad śmiercią w NT definitywnie uwalnia od pojmowania jej w kategoriach przekleństwa i kary. Pogłębia wiarę, że istnieje także jakaś skuteczna i przemożna negacja śmierci. Dzięki temu przezwyciężona zostaje przerażająca ciemność godziny śmierci.

Pismo św. nie gloryfikuje śmierci ani jej nie przeklina. W rozdziale, który rozbrzmiewa od początku do końca chwałą zmartwychwstania, św. Paweł nazywa ją wprawdzie "ostatnim wrogiem" /1 Kor 15, 26/, ale zaraz zapowiada jego pokonanie. "A kiedy już to, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność, wtedy sprawdzą się słowa, które zostały napisane: 'Zwycięstwo pochłonęło śmierć'. 'Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo?'" /1 Kor 15, 54-55/. Śmierć jest nieuchronną negatywnością ludzkiego istnienia, z którą trzeba się pogodzić. Jako taka winna stanowić przedmiot rozważań mądrościowych⁶. Wiara w "Boga żywych" /Mk 12, 17/ pozwala z ufnością oczekiwać na to wydarzenie i przyjąć je jako największy sakrament całego życia.

Wypowiedzi Pisma tchną wielkim zaufaniem do Boga, nigdy nie zapominającego imion ludzi, z którymi wszedł w przymerze /zob. Mk 12, 26/. Nie znajdziemy na kartach Biblii słów powitania śmierci jako wielkiego przyjaciela⁷. Co najwyżej jawi się jako wybawca dla udręczonych życiem i cierpieniem ludzi /zob. Job 3, 11-22/. Umęczony działalnością mi-

syjną Paweł wyraża w więzieniu przekonanie, że "umrzeć - to zysk" /Flp 1, 21/, a jednocześnie przeżywa wewnętrzną rozterkę, nie wiedząc, czy ma wybrać życie czy śmierć: "Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele - to bardziej dla was konieczne" /Flp 1, 23; zob. 2 Kor 5, 4. 8/. Chrystus może być uwielbiony zarówno przez życie, jak i przez śmierć /zob. Flp 1, 20/. Sakrament śmierci dopełnia sakrament życia. Cała egzystencja człowieka jest prawdziwie Paschą: "Jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana" /Rz 14, 8/.

Święty Ireneusz uczył, że Bóg kierując się miłosierdziem, odsunął człowieka od drzewa życia. Wygnania z raju nie należy - według niego - traktować jako kary, lecz jako wyraz Bożego zmiłowania. Dzięki niej człowiek nie pozostanie na zawsze przestępcą, a grzech i zło nie staną się rzeczywistością nieskończoną i nieuleczalną. "Stawiając śmierć między człowiekiem a sobą, powstrzymał jego przestępstwo. Sprawił, że ustał grzech, gdyż położył mu kres przez rozkład ciała następujący w ziemi, aby człowiek - przestając kiedyś żyć grzechowi i umierając dla grzechu - zaczął żyć Bogu"⁸. Jest to niezwykle śmiała interpretacja wypowiedzi biblijnych, warta uważnej medytacji. Śmierć przerywa ciąg grzesznego życia człowieka i wyzwala go do pełnego życia dla Boga. Bez niej zło panowałoby wszechwładnie na świecie, nabierając wręcz cech koszarnej nieśmiertelności. Przeświadczenie Ireneusza tchnie głęboką znajomością życia i wrażliwością na trudne ludzkie losy.

Coraz więcej teologów współczesnych słusznie przestaje określać śmierć jako karę Boga za grzech⁹. Ewolucyjne rozumienie świata zakłada obecność śmierci jako czynnika regulującego jego rozwojem od początku. Bóg nie unicestwia niczego, "stworzył bowiem wszystko po to, aby było" /Mdr 1, 14/. Śmierć nie jest unicestwieniem ani kresem istnienia, lecz Paschą i nowym początkiem. Co oznacza zatem ukazywany w Piśmie św. związek między grzechem a śmiercią?

Następstwem grzechu nie jest sam fakt czasowego ograniczenia życia ludzkiego, lecz bolesny sposób doświadczania obecności i nieuchronności śmierci jako mrocznej i destruk-

cyjnej siły. Człowiek przeżywa śmierć jako przerażające zakłamanie się życia. Wydaje mu się, że podważa ono wręcz sam sens istnienia. Nie cieszy się z niej, nie dostrzega w niej narodzin do nowego sposobu bytowania. Moc grzechu w świecie dosięga w jakiś sposób każdego człowieka i skaża go od wewnątrz /zob. Rz 5, 12/. Rodzi w nim nieufność, egoizm i kurczowe trzymanie się własnego istnienia. Wskutek tego nie potrafi on, z braku ufności i oddania, przeżywać śmierci jako spełnienia życia. Następstwem grzechu nie jest śmierć jako taka, lecz bolesny sposób przeżywania jej zbliżającej się obecności. Grzech jest przede wszystkim brakiem zaufania i miłości. Jako taki staje się "ościeniem śmierci" /1 Kor 15, 56/. Tylko zaufanie i miłość pomagają przewyciężyć to, czego człowiek doświadcza jako bezsensu śmierci i lęku przed nią¹⁰. Zresztą nawet ludziom pełnym wiary i oddania nie przychodzi łatwo osvajanie się z myślą o śmierci¹¹. Śmierć Jezusa nie była łatwą i "piękną śmiercią". Można w tym widzieć głęboką solidarność ludzkiego losu, trudną do zgłębienia w kategoriach czysto racjonalnych.

W świetle wiary paschalnej śmierć człowieka ma znamiona wydarzenia prawdziwie sakramentalnego. Dokonuje się w nim najbardziej doniosłe spotkanie człowieka z Chrystusem zmartwychwstałym. W śmierci osiąga swą pełnię to, co w ciągu całego życia dokonywało się za pośrednictwem poszczególnych sakramentów. Ustaje ekonomia znaków, będąca pod pewnym względem jedynie "obrazem i cieniem rzeczywistości niebieskich" /Hbr 8, 5/. Znaki sakramentalne są zapowiedzią spotkania bez zasłony, śmierć jest spełnieniem sakramentalnej antycypacji. To, co tkwiło w wewnętrznej celowości sakramentów, w śmierci staje się szczytową sytuacją sakramentalną. Spoglądając od strony poszczególnych sakramentów, można powiedzieć, że dopiero w śmierci osiągają one paschalną pełnię swojej rzeczywistości. Jest to najbardziej widoczne w odniesieniu do chrztu i Eucharystii jako sakramentów "par excellence" paschalnych¹².

Jeżeli mówimy o paschalnej strukturze sakramentów, to pojmujemy je zawsze w odniesieniu do wydarzenia, które jest prototypem śmierci i zmartwychwstania człowieka. Wydarzeniem tym jest sam Chrystus, który zwycięsko przeszedł przez śmierć

ku pełni nowego życia. Śmierć jest spełnieniem wydarzenia paschalnego w dziejach człowieka. P. Teilhard de Chardin zwraca się do Chrystusa z prośbą: "naucz mnie p r z y j - m o w a ć ś m i e r ć j a k o K o m u n i ę"¹³. Za pośrednictwem poszczególnych sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, dokonuje się w ciągu życia spotkanie i zjednoczenie ze zmartwychwstałym Panem. Spotkanie i zjednoczenie przez śmierć obejmuje w sobie wszystkie dotychczasowe spotkania z Nim. W śmierci skupiają się całe duchowe dzieje człowieka, zmierzające do prasakramentu wszelkiego zbawienia, którym jest Chrystus. Śmierć jest spotkaniem i komunią, które swoim bezpośrednim realizmem, nie wymagającym już pośrednictwa, przewyższają wszystkie sytuacje sakramentalne. Jako taka może być nazwana paschalnym sakramentem nowego życia i Przejściem /Paschą/ do niego¹⁴.

Śmierć rozważana w tym świetle jest "wielką inicjacją"¹⁵, objawieniem świata duchowego, przenikniętego przez Ducha Bożego oraz zjednoczeniem człowieka z tym światem. Spojrzenie takie rozjaśnia oblicze śmierci, wnosi nadzieję, pogodę ducha i spokój. Większość ludzi woli nie myśleć o śmierci, gdyż myśl ta napawa lękiem. Niewielu zdobywa się na pogodną ufność. Często jest to zresztą mieszanina jednego i drugiego uczucia¹⁶. Kto myśli o śmierci jako sakramentalnej inicjacji do nowego życia, dostrzega, że "także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości" i "przyczynia się za nami w błęgniach, których nie można wyrazić słowami" /Rz 8, 26/. Pomaga to odnaleźć same podstawy chrześcijańskiej mądrości w obliczu śmierci, prawdziwą "sofiologię śmierci"¹⁷.

Śmierć jest jedyną rzeczywistością, która nadaje życiu intensywność i właściwy ciężar gatunkowy. Według głębokich słów P. Evdokimova "człowiek jest kapłanem swojej śmierci"¹⁸. Jest to jakieś "ostateczne kapłaństwo" nierozzerwalnie związane z godziną przejścia, w której spełnia się sens ludzkiego dojrzwania do wieczności. Dlatego dawne martyrologie dzień śmierci nazywały dniem narodzin /"dies natalis"/. Pogodnego i radosnego umierania uczył św. Serafin z Sarowa. Do swoich uczniów mawiał: "dla nas umieranie będzie radością". Przekonanie to czerpał z niezachwianej ufności w moc zmartwychwstania. Dlatego wszystkich przychodzących do niego witał słowami paschalnego pozdrowienia: "radości moja,

Chrystus zmartwychwstał"! W słowach tych przekazywał całą zawartość chrześcijańskiej nadziei, iż ostatecznie słowo należy do życia, a nie do śmierci. Podobny jest w tym do św. Franciszka z Asyżu, który umierał sławiąc Boga i przyzywając śmierć z radością: "Przyjdź, siostrzo!"¹⁹ Pogodna i radosna śmierć jest wielkim darem Boga, eschatologicznym charyzmatem czy nawet "dziewiątym błogosławieństwem" /zob. Ap 14, 13/.

II. Kenotyczny charakter śmierci

Śmierć jest wydarzeniem zbawczym, szczytowym momentem egzystencji człowieka, tajemnicą najdalej posuniętej kenozы i ogołocenia. "Mysterium mortis" wzywa każdego do wyjścia z siebie i powierzenia się niepojętej Tajemnicy. Jest oczyszczeniem, wezwaniem do stanięcia oko w oko z tajemnicą własnego życia, pytaniem o jego prawdziwość, momentem wydania sądu o sobie samym, najważniejszym "momentem prawdy", nieuniknioną próbą czekającą każdego bez wyjątku. Groźba przemijania i śmierci jest zbawczym słowem, ustawicznie obecnym w ludzkim doświadczeniu, ontologicznie wrytym w samym jestestwie człowieka.

Pewna forma umierania jest podstawową cechą ludzkiego istnienia. Współczesna refleksja filozoficzna mówi nie tylko o tym, że byt ludzki zmierza w kierunku śmierci /"bycie ku śmierci"/, ustawicznie mu zagrażającej. Mówi również o obecności momentów i kształtów śmierci we wszystkich dążeniach i podstawowych aktach urzeczywistniania się człowieka: w jego świadomości, poznaniu, chceniu, wolności, pamięci, miłości i twórczości. Dotyczy to również takich doświadczeń ludzkich, jak: smutek, lęk, cierpienie, rozstanie, choroba. W życiu ludzkim nieustannie uobecnia się sytuacja śmierci. Każdy akt osobowy nosi w sobie jej znamię²⁰. W ten sposób należy ona do wewnętrznej struktury życia ludzkiego. Jej różnorodne przejawy i postacie dają się rozpoznać na przestrzeni całego życia każdego człowieka. Jest to swoiste wybieganie naprzód i antycypacja aktu ostatecznego. Nie sposób określić ludzkiego życia bez odniesienia do tego, co na każdym kroku jest znakiem śmiertelności i stałego zagrożenia przez śmierć.

Tego rodzaju percepcja wszechobecności śmierci w ludzkim życiu nie jest bynajmniej odkryciem nowoczesnej filozofii. L. Boros słusznie odwołuje się do refleksji św. Augustyna nad ustawicznym "odejmowaniem życia" i nieustanną obecnością sytuacji śmierci w całym bytowaniu człowieka²¹. "Jeżeli zatem każdy umierać zaczyna, czyli być w śmierci od tego czasu, odkąd się w nim zaczyna zbliżać śmierć, czyli odejmowanie życia /.../, to oczywiście, że odkąd człowiek zaczyna być w ciele, jest już w śmierci"²². Nawiązując do poglądu Seneki²³, Augustyn uczył, że człowiek w ciągu życia dojrzewa do przyjęcia swojej własnej śmierci jako spełnienia podstawowej właściwości stale obecnej w jego bytowaniu. Dla chrześcijanina śmierć jest częścią paschalnej struktury egzystencji ludzkiej. Jest nie tylko kenozą, ale również przejściem - paschalnym dopełnieniem życia.

Przejawem obecności śmierci w życiu ludzkim są wszystkie siły destrukcyjne w ich różnorodnych postaciach, pochodzące zarówno od zewnątrz /niepowodzenia, niedostatki, nieszczęścia, wypadki/, jak i od wewnątrz /upośledzenie, ułomności, choroba, wiek, starość/. Pod wpływem działania tych sił dokonuje się nieodwracalny proces malenia i ubytku istnienia, który ogranicza pole percepcji, doznawania i działania. Człowiek staje się często bezsilnym świadkiem słabości i procesów rozpadu własnego życia. Jak trafnie zauważa Teilhard de Chardin, "śmierć jest streszczeniem i dopełnieniem wszystkich naszych pomniejszych"²⁴. Bóg nie oszczędza człowiekowi tego stopniowego procesu umierania i samej śmierci. Ma jednak moc przeobrazić to, co samo w sobie jest jedynie nieuleczalną słabością, siłą pomniejszającą i niszczącą. "Bóg, aby ostatecznie nas przeniknąć, musi w jakiś sposób nas drążyć, żłobić, czynić sobie miejsce. Aby nas przyjąć do siebie, musi nas przerobić, rozbić cząsteczki naszego 'ja'. Zadaniem śmierci jest przebić pożądaną wlot do głębi naszej jaźni. /.../ I w ten sposób jej niszczycielska moc rozkładania i rozprzęgania zostaje podporządkowana najwznioślejszym działaniom życia"²⁵. Poznawszy radość czasu wzrastania, człowiek musi być równocześnie gotów na przyjęcie czasu malenia. Teilhardowska kategoria "pomniejszenia" bądź "malenia" bliska jest augustyńskiej intuicji odbierania i "odejmowania życia" /"vitae detractio"/.

Prawosławny teolog S. Bułgakow pojmuje śmierć jako część życia i "akt życia" /"akt zizni"/²⁶. Można ją rozumieć jedynie w świetle życia jako konieczny wyraz śmiertelności człowieka i trwały wymiar dialektyki życia. Śmiertelność przenika całą jego egzystencję jak choroba. Jest "ewolucyjno-katastroficznym przejściem, które dojrzewa w ciągu całego jego życia, a dopełnia się wraz z nadejściem "godziny śmierci"²⁷. Lęk przed śmiercią jest ontologicznie związany z samą naturą ludzką /zob. Mt 26, 38; 27, 46/. Stajemy tu w obliczu zbawczej antynomii. Śmierć jest największą chorobą i największym cierpieniem, które zostały jednak przewyciężone przez Chrystusa i oświecone ogniem Ducha Świętego²⁸. Przez wszystkie dni swego ziemskiego życia człowiek przechodzi przez antynomię śmierci. Z jednej strony przeciwstawia się jej całym swoim jestestwem, gdyż stwórczy Duch Boży zaszczerpił w nim płomienną miłość do życia. Z drugiej strony obecność grzechu w życiu zatruwa je ustawicznie. Sama myśl o nieśmiertelności zwłaszcza niektórych postaci ludzkich jawi się jak straszliwy koszmar i zwycięstwo piekła na ziemi. Śmierć jest aktem Bożego miłosierdzia i Bożej Opatrzności, wyzwoleniem od ciężaru życia, które może stać się nie do zniesienia. Trzeba widzieć w niej zbawczy dar Boga żywych. Obrazowo mówiąc, śmierć nadłamuje niejako "drzewo życia", ale go nie niszczy. Została pokonana przez zmartwychwstanie Chrystusa. Dzięki temu stała się jednym z największych darów Bożych: "czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe - wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus - Boga" /1 Kor 3, 22-23/.

Śmierć człowieka nie jest ontycznym unicestwieniem, lecz spotkaniem całego człowieka z Bogiem wiernym i miłującym swoje stworzenia. Jest to ten sam Bóg, "który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia" /Rz 4, 17/: zarówno Bóg stworzenia, jak i Bóg odkupienia. Stworzył On świat i człowieka "z niczego" /"ex nihilo"/, ale stwarza go na nowo już nie z nicości, lecz wskrzesza spośród umarłych. Nie odrzuca On swego pierwszego dzieła, którym jest stworzenie, aby dopiero w zmartwychwstaniu dać początek całkowicie nowej rzeczywistości. Nowe stworzenie jest stworzeniem odnowionym i przemienionym, ale nie ponownie powołanym do istnienia z niczego. Bóg, którego ukazuje

chrześcijańskie objawienie, jest "Bogiem wiernym" /Pwt 7, 9/.
 Dotrzymuje On wierności swoim stworzeniom i temu, co dokona-
 ło się w samym akcie stworzenia człowieka na obraz Boży. Nie
 unicestwia niczego, co raz obdarzone zostało istnieniem.
 Zmartwychwstanie człowieka jest potwierdzeniem Jego wier-
 ności. Istnieje pod tym względem nieprzerwana ciągłość ta-
 jemnicy bytu stworzonego²⁹.

Śmierć nie wtrąca człowieka w ontologiczną pustkę i ni-
 coś. Nie ma mocy anulowania stwórczego aktu Boga, nadają-
 cego istnieniu człowieka status nieodwołalności i ostatecz-
 ności. Odwracając się od Boga, człowiek może opowiadać się
 za nicością, nie zmienia to jednak podstawowego wezwania
 Bożego, zawartego w samej rzeczywistości stworzenia. Wezwa-
 nie do uczestnictwa w życiu Boga sięga poza śmierć. Umiera-
 jąc człowiek zdany jest całkowicie na wskrzeszenie i sąd Bo-
 ga. Nie może pokładać zaufania w śmierci jako takiej. Sam
 Bóg jest zmartwychwstaniem człowieka: "Deus resurrectio no-
 stra". Ten, kto umiera, wydaje siebie Bogu i otrzymuje udział
 w zmartwychwstaniu Chrystusa /zob. Kol 3, 1/, który jest
 "zmartwychwstaniem i życiem" /J 11, 25/.

Śmierć jest aktem wyjścia /"exodus"/, wykorzenia
 z ziemi i przejścia do nowego sposobu bytowania. Jako taka
 jest właśnie wydarzeniem o f i a r n y m, reasumującym
 wszystkie akty wyrzeczenia i oddania spełnione w ciągu ca-
 łego życia. Wykorzenie i spełnienie łączą się nierozzer-
 walnie ze sobą.

III. Paschalny czyn człowieka

Nowsza eschatologia pojmuje śmierć nie tylko jako
 bierne doznanie, ale również jako c z y n człowieka³⁰.
 Głównym punktem odniesienia jest pod tym względem przede
 wszystkim śmierć samego Chrystusa. Ewangelie ukazują ją ja-
 ko Jego oddanie się w ręce Ojca /zob. Łk 23, 46/, "pójście
 do Ojca" /zob. J 13, 1; 14, 2. 12. 28; 16, 5. 28/, "wypeł-
 nienie się" /zob. J 19, 30/. W konsekwencji również całe
 życie ludzkie może być rozumiane jako "umieranie wraz z
 Chrystusem" /zob. Rz 6, 3-11/, "oddawanie życia" /zob. J
 15, 13/, wyrzeczenie /zob. Mk 8, 35 par.; J 12, 25/. Wszyst-
 kie te określenia mówią o umieraniu z Chrystusem jako aktyw-

nym procesie urzeczywistniania się życia aż po jego spełnienie w akcie śmierci /zob. 2 Kor 4, 10-12/. Śmierć jest oddaniem życia Bogu i jako taka ma wewnętrzne podobieństwo do paschalnej struktury miłości. Dokonuje się w niej ostateczna radykalizacja oddania praktykowanego w ciągu życia.

Według rozwiniętej przez L. Borosa hipotezy "ostatecznej decyzji" dopiero śmierć jest "pierwszym w pełni osobowym aktem człowieka"³¹. Umierając staje on po raz pierwszy bezpośrednio przed Chrystusem, wyzwolony z cielesności, ograniczającej jego świadomość i decyzje³². Dopiero wtedy może podjąć najbardziej podstawową i nieodwołalną decyzję swojego życia: za Bogiem lub przeciwko Niemu. Teoria Borosa spotkała się zarówno z uznaniem, jak i z przybierającą z czasem na sile krytyką³³. Wykazywano, iż brak jej gruntownych podstaw biblijnych, iż nie potwierdza jej żadne ludzkie doświadczenie. W późniejszych ocenach podkreślano, że opiera się ona na podawanym coraz bardziej w wątpliwość modelu antropologicznym, ukazującym śmierć jako oddzielenie duszy od ciała. Dostrzeżono w niej niebezpieczeństwo deprecjacji decyzji życiowych na korzyść fundamentalnej opcji końcowej. Kto pojmuje śmierć jako możliwość dokonania "pierwszego w pełni osobowego aktu", ten tym samym zdaje się podważać możliwość spełniania decydujących czynów w przeciągu życia ziemskiego. Ziemską egzystencja straciłaby wskutek tego swą doniosłość i powagę. Tymczasem "umieranie z Chrystusem", jako czyn, dokonuje się w ciągu całego życia ludzkiego.

Nie tu miejsce na szczegółową analizę zarzutów podniesionych przeciwko hipotezie ostatecznej decyzji. Ze względów ekumenicznych warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że krytycznie ustosunkowali się do niej także niektórzy wybitni teologowie protestancy³⁴. E. Jünger podkreśla pewną analogię między śmiercią i narodzeniem człowieka jako korelatywnymi wydarzeniami nacechowanymi całkowitą biernością. Bierność ta należy wręcz do istoty człowieczeństwa. Bez niej przestałby on być człowiekiem³⁵. Tego rodzaju stwierdzenie może mieć pewne podstawy w samym doświadczeniu śmierci innych ludzi, rozstających się często ze światem w całkowitej niemocy i odbierającej świadomości agonii. Nie jesteśmy jednak w stanie zweryfikować, co dzieje się w samym momencie śmierci, głębiej niż dostrzegalne oznaki agonii. Dyskusja nad tymi zagadnieniami może toczyć się dalej, a wy-

suwane przez poszczególnych autorów argumenty za i przeciw tej hipotezie zależą w dużej mierze od osobistych opcji teologicznych i wyznaniowych³⁶.

Warto zaznaczyć, iż idea końcowej i ostatecznej opcji podejmowanej w momencie śmierci nie została wprowadzona dopiero przez Borosa. Mówili o niej już wcześniej niektórzy filozofowie i teologowie. Duży impuls wniosły w jej rozwój poglądy P. Glorieux³⁷. Boros nadał im najbardziej sugestywne i wszechstronne opracowanie. Prawdą jest, że hipoteza ta nie może powołać się na długą tradycję teologiczną. Życzliwa krytyka nie powinna jednak przesłaniać wartości pewnych intuicji w niej zawartych, jakkolwiek wychodzących daleko poza ramy tradycyjnych ujęć. W porównaniu z "urzeczowiającym" rozumieniem eschatologii wcześniejszej odważne rozważania Borosa nacechowane są świeżością, otwartością i wielką wrażliwością na priorytet kategorii personalistycznych³⁸. Dają one odpowiedź na niektóre trudne pytania dotyczące przyszłego losu człowieka oraz otwierają nowe możliwości interpretacji.

Sporo wysuwanych przeciwko tej hipotezie zarzutów można by uniknąć przez złagodzenie ostrości pewnych twierdzeń, które mogą być niewłaściwie rozumiane. Dotyczy to m.in. rozumienia śmierci jako *p i e r w s z e g o* w pełni osobowego aktu człowieka w stosunku do Boga. Twierdzenie to może być całkowicie uzasadnione w odniesieniu do ludzi pozbawionych takiej możliwości za życia z powodu różnych przyczyn /niewiedza, niewiara, wychowanie, wpływ środowiska, upośledzenie, fałszywe ideologie itp./. Czy dotyczy to jednak wszystkich? Jeżeli tak, to jedynie pod pewnym względem. Lepiej zatem mówić o śmierci jako w pełni osobowym akcie ludzkim, ale nie pierwszym. W ramach tradycyjnej doktryny o nieodwołalności decyzji oraz ostateczności stanu osiąganego przez śmierć hipoteza Borosa posuwa się najdalej, do samej granicy ortodoksyjności. Jest próbą ukazania równych szans zbawienia wszystkich w obliczu Boga, tak bardzo nierównych w odniesieniu do poszczególnych ludzi w ciągu życia ziemskiego. Nie sposób nie docenić śmiałości tego rodzaju podejścia, zwłaszcza w zestawieniu z tradycyjną nauką o możliwości wiecznego potępienia. Równocześnie nie należy jednak zapominać o istnieniu w obrębie chrześcijaństwa innych

tradycji, głoszących możliwość dokonywania się przemian także po śmierci i ostatecznego pojednania wszystkich stworzeń z Bogiem³⁹. Bezpodstawny wydaje się zarzut, iż hipoteza ostatecznej decyzji chciałaby przekształcić człowieka w istotę anielską. Sam Bóg wie najlepiej, czy pomimo wszystkich błędów popełnionych w ciągu życia człowiek nie pozostaje w głębi nadal otwarty na działanie Prawdy i Dobra. Stworzony został na obraz i podobieństwo Boga. Ten ikoniczny wymiar człowieczeństwa jest ontologiczną anamnezą, ustawicznie przypominającą o prawdziwej naturze i przeznaczeniu człowieka.

W przedstawianiu śmierci jako ostatniego czynu człowieka należy strzec się przesadnej idealizacji. Nie każda śmierć jest pełnym zawierzenia oddaniem siebie Bogu. Często wydaje się być jedynie bezsensownym złamaniem życia, utratą i nieszczęściem. Trzeba jednak podkreślić, że po tej stronie życia nie mamy żadnej możliwości bezpośredniego świadectwa od wewnątrz śmierci innych osób. Doświadczenie to jest udziałem samych umierających⁴⁰. Bóg jest niepojętą tajemnicą, przed którą staje człowiek. Dlatego niepojęta jest także sama śmierć człowieka.

Egzystencja ludzka ma strukturę paschalną, antytetyczną, dialektyczną i dynamiczną. Nie można poprzestać na wykryciu kenotycznej cechy jej urzeczywistniania się. Kenozą jest tylko jednym z momentów ekstatycznego ruchu bytowania. Wiąże się z nią nieodzielnie momentowości, odrodzenia, wejścia w nową jakość bytowania, a zatem szeroko pojętego przewyciężania śmierci, czyli zmartwychwstania. Moment kenotyczny i rezurekcyjny wzajemnie przynależą do siebie. Poprzedzenie na stwierdzeniu kenotycznej realizacji bytu osobowego byłoby równoznaczne z zatrzymaniem się w połowie drogi. Na tym polega pewna jednostronność zagrażająca refleksji nad śmiercią i różnymi formami jej obecności w życiu. Samo pojęcie śmierci jako osobowego spełnienia otwiera nowy horyzont w kierunku zmartwychwstania. Człowiek jest istotą nie tylko zdaną na śmierć, ale również na zmartwychwstanie.

IV. Spotkanie ze Światłością

W perspektywie paschalnej, śmierć można najwłaściwiej określić mianem przejścia /"pascha", "transitus", "transcensus"/, przemiany i przeobrażenia /"metamorphōsis"/. Prze-

miana ta łączy w dialektyczny sposób kenozę z uwielbieniem, brak ciągłości na płaszczyźnie ziemskiej czasoprzestrzeni - z tajemniczą ciągłością w wymiarach nowego bytu i nowego czasu. W przemianie tej najbardziej istotną rolę odgrywa wymiar osobowy. Śmierć osoby nie jest czystą negatywnością ani momentem pustym w stosunku do całego przeżytego życia. Nie jest to całkowite zerwanie nici życia, lecz jego przemiana i przejście "ciasną bramą" /Łk 13, 24/ w świat zmartwychwstania. W punkcie tego niepojętego przejścia spełnia się całe życie człowieka jako osoby. Aby wyrazić paschalną tajemnicę śmierci, trzeba uciec się do języka ekstazy, oddania i powierzenia siebie Drugiemu. Za pomocą tych terminów trzeba opisywać to, co jest najwyższym aktem spełnienia osoby w momencie śmierci. Śmierć jest ekstatycznym wyjściem ku jeszcze w pełni Nieznanemu. Przerzywa się ciąg ziemskiej czasoprzestrzeni, ale następuje zarazem wejście w nową rzeczywistość i w nową czasoprzestrzeń. "To nieprawda, że umierając wchodzi się w czerń tunelu. To przedpokój jasności. Może jest to sięganie poza krąg, po którym światło obiega wszechświat, zataczając krzywiznę o promieniu trzydziestu pięciu miliardów lat ziemskich /.../. W tak wielkiej chwili wystrzelenia swej biologicznej egzystencji, nie wiadomo dlaczego nazywanej śmiercią, sięga się poza system wszechświata. Do samej światłości..."⁴¹.

Czymże jest owo sięganie, jeżeli nie wpisana w bytu ludzki grawitacją ku Pełni Światła? W swojej ontologicznej strukturze człowiek nosi od początku swego istnienia to dążenie do pełniejszego życia. Może się lękać, kiedy nadchodzi, gdyż nie zna go jeszcze. Jest to jednak lęk, który ustępuje radości. Można to wyrazić jedynie przez podobieństwo z percepcją ziemskiego światła. Jesteśmy w nurcie mądrości Biblii, która mówi za pomocą obrazów. B. Bro opisał w przejmujący sposób swoje spotkanie ze zjawiskiem zorzy polarnej:

"A oto doskłonnie zostałem zalany światłem. Ze wszystkich stron spowijała nas, otaczała i obejmowała olbrzymia draperia pokrywająca cały horyzont, całe niebo i całą ziemię. Po długiej chwili zachwytu i milczenia, nie porozumiewając się ani jednym słowem, zaczęliśmy razem śpiewać 'Sanctus'. Musieliśmy w jakiś sposób dać upust naszemu przerażeniu. /.../ Całe niebo falowało objęte światłem czerwonym, lilioworóżowym, żółtym, żywym, ruchomym, trudnym do określenia. Zafascynowani trwaliliśmy jakby zawieszeni między światłami gwiazd, które błyszczwały pośród zorzy /.../

Niebo jaśniało chwałą, a nas przejmował lęk, lęk wobec tego światła, przed którym nic nie mogło umknąć, lęk wobec tego światła, pozbawionego wszelkiej agresywności, które nie zaćmiewało niczego, ale zawierało wszelkie światło. I sam ten lęk wskazywał nam, że to, co widzieliśmy, było realne. Dawał nam przedsmak tego, czym może być kiedyś również budzący lęk, chociaż upragniony widok innego światła, jeszcze bardziej raelnego, bardziej łagodnego i mocnego, które nie da się jednak porównać z biednymi światłami naszej ziemi.

Każdy z nas musi kiedyś odkryć nie tylko przez porównania i obrazy - że spotkanie z Dobrem może budzić lęk, bo Dobro - to sam Bóg, i dlatego nie pasują do Niego żadne ludzkie miary. Kiedy odkrywamy, że Dobra nie da się z niczym porównać, a równocześnie nie ma w nim żadnej surowości, wtedy obudzi się w nas lęk, jak wobec zorzy polarnej. Łagodne jej piękno może być obrazem nieskończonej czułości Boga, który już teraz chce przygotować nas do spotkania ze swoją dobrocią i ze swoim światłem⁴².

Jako osoba człowiek jest ontyczną relacją ku Drugiemu. W momencie śmierci relacja ta staje się wyjściem ku pełni Bożej Światłości. Światłem tym przeniknięte zostaje całe życie wraz z jego zdarzeniami, wzlotami i upadkami, osiągnięciami i tragediami. W obliczu Boga człowiek osądza całość swojego życia.

Paschalne spojrzenie na śmierć pomaga przezwyciężać lęk przed jej mrocznym wymiarem. Śmierć jest wyjściem /"exodus"/ naprzeciw definitywnemu spotkaniu z Bogiem jako tajemnicą czczoną w ciągu życia, aktem oderwania się człowieka od siebie, oddania i zaufania Temu, którego nie doświadczył jeszcze w pełni. Współumieranie z Chrystusem dokonuje się w ciągu całego życia na płaszczyźnie sakramentalnej i egzystencjalnej. Śmierć fizyczna jest jego dopełnieniem.

Trzeba ukazywać światło, które przychodzi skądinąd. Trzeba "zdawać sprawę z nadziei, która w nas jest" /1 P 3, 15/. Taka pedagogia śmierci może wyprowadzić ze ślepej uliczki trwogi i rozpacz. Człowieka należy stopniowo wychowywać do śmierci, tak jak wychowuje się go do życia. Nie jest to łatwa pedagogia. Wydaje się, że jest ona możliwa na gruncie chrześcijańskim. Chrześcijaństwo odznacza się wielką głębią duchową w podejściu do tajemnicy śmierci. Ożywia je paschalna wiara, że Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus przeszedł przez śmierć i wyzwolił od niej jako od ostatecznego losu człowieka. Odmienił przez to sam sens umierania. Orygenes pisał o istnieniu tradycji, według której ciało Adama zostało po-

grzebane w tym miejscu, gdzie miało miejsce ukrzyżowanie Chrystusa⁴³. Również ikonografia wschodnia ukazuje czaszkę Adama u stóp krzyża. Jest to wymowne świadectwo wiary w ożywiającą moc śmierci Chrystusa.

Misterium śmierci Chrystusa jest udziałem każdego człowieka. Jego śmierć objawia tajemnicę naszej śmierci. Wierzymy, że Chrystus jest obecny w sytuacji bezsilności, cierpienia i lęku. Przyjmując swoją własną śmierć, w niej i przez nią przyjmujemy śmierć Chrystusa. W ten sposób dokonuje się Pascha - przejście ze śmierci do życia, przemiana, przez którą przejść musi każdy człowiek. Już chrzest wszczepia w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jest ustawicznym wezwaniem do umierania temu wszystkiemu, co pochodzi z egoizmu, co wprowadza rozdzielenie i poddaje niewoli. Chrześcijanin może powiedzieć, iż w pewnym sensie śmierć jest już "za nim". Chrzest zapoczątkował w nim to, co tradycja wschodnia chętnie nazywa "małym zmartwychwstaniem". Eucharystia daje mu udział już teraz w życiu nieprzemijającym. Śmierć została więc poniekąd w tyle, związana jedynie z czasem i przemianami. Lęk przed śmiercią traci swą paraliżującą moc. Aby tak rozumieć i przeżywać śmierć, potrzeba jednak głębokiej wiary i nadziei, która sięga już teraz poza zasłonę tajemnicy.

X

Wiara chrześcijanina nie jest jedynie pocieszeniem w obliczu śmierci. Wymaga raczej świadomego zstępowania na samo dno ludzkiej trwogi, aby przemienić ją w ufność. Moc przemienienia pochodzi od Tego, który umarł i powstał z martwych. W Nim rozpoczyna się droga każdego człowieka do jego własnego zmartwychwstania. On jest wyjaśnieniem i rozwiązaniem paradoksu obydwu wymiarów śmierci: tragicznego i radosnego. Dzięki Jego zmartwychwstaniu trwoga może przeistoczyć się w ufność. Śmierć niszczy ziemskie ciało i doczesne więzy, zrównuje wszystkich ludzi ze sobą bez względu na stan i stanowisko. Równocześnie jednak jest bardziej zwycięstwem niż klęską. Należy ją nie tyle opłakiwać, ile celebrować z ufnością jako wielkie i nieprzeniknione misterium. Zwycięstwo nad śmiercią jest zwycięstwem nad kruchością i przemianami ludzkiej egzystencji. Dlatego wschodnia liturgia za zmarłych miała dawniej nazwę: "obrzędy dziękczynienia". Jej pogodny charakter podkreśla częsty śpiew "Alleluja", włączenie tekstu

Błogosławieństw oraz czerwony kolor szat liturgicznych. Chrystus i męczennicy są zwiastunami i wzorem zwycięskiego przejścia przez śmierć.

Chrześcijaństwo nie zna mocy bardziej wyzwalającej niż ta, którą posiada cała prawda o ludzkim życiu, prawda o śmierci i zmartwychwstaniu. Myśli o śmierci trzeba przywracać należne jej miejsce po to, aby móc prawdziwie przywiązać się do prawdy o zmartwychwstaniu i święcić je całą głębią swego jestestwa. Śmierć jest z natury swej tajemnicą i jako taka nie może być przedmiotem teoretycznej wiedzy. Dla żyjących jej prawdziwe oblicze pozostanie zawsze osłonięte mrokiem niewiedzy. Zaskonę tę uchyla jedynie wiara i nadzieja, ukazuje bowiem Tego, który zaznał śmierci, "a oto jest żyjący na wieki wieków", "Pierwszy i Ostatni, i Żyjący" /Ap 1, 17-18/. Trzeba uchwycić się tej "zaofiarowanej nadziei", trzymać się jej "jak kotwicy duszy, bezpiecznej i silnej, która przenika poza zaskonę, gdzie Jezus-Przewodnik wszedł za nas" /Hbr 6, 18-20/.

PRZYPISY

¹ Zob. W. H r y n i e w i c z. Chrystus, nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. T. 1. Lublin 1982 s. 179-454.

² Zob. P. E v d o k i m o v. Les âges de la vie spirituelle. 2^e éd. Paris 1973 s. 187.

³ Zwrócił już na to uwagę św. Ireneusz /Adv. haer. III, 23, 3. Sch 211, 450. 452/: "/.../ non ipsum maledixit Adam, sed terram in operibus eius". "Omnis autem maledictio decurrit in serpentem qui seduxerat eos".

⁴ Między innymi orzeczenie synodu w Kartaginie /418/, w Orange /529/, Soboru Trydenckiego w dekreście o usprawiedliwieniu /1517/ oraz Vaticanum II /KDK 18/. Zob. DS 146, 222, 231, 372, 1511-1512, 1521, 2617.

⁵ Zob. C. W e s t e r m a n n. Schöpfung. Stuttgart 1971 s. 155-156; H. V o r g r i m l e r. Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie. Freiburg i.Br. 1980 s. 136.

⁶ Podkreśla to teolog protestancki E. J ü n g e l. Tod. 2. Aufl. Stuttgart 1972 s. 75-120.

⁷ Zob. tamże s. 57-74.

⁸ Oto nieco obszerniejszy fragment: "miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor neque immortale esset quod esset circa eum peccatum et malum interminabile et insanabile. Prohibuit autem eius transgressionem, interponens mortem et cessare faciens peccatum, finem inferens ei per carnis

resolutionem quae fieret in terra, uti cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei inciperet vivere Deo" /Adv. haer. III, 23, 6. SCH 211, 460. 462/.

⁹ Zob. K. R a h n e r. Das christliche Sterben. W: e n Ź e. Schriften zur Theologie XIII s. 269-304, zwł. 293-299. S. Bułgakow /Niewiasta Agnca. O bogocześnictwie. Cz. 3. Paryż 1945, Westmead 1971 s. 379, 382, 404-405/, porównując śmierć do choroby życia, zwraca uwagę na niewystarczalność kategorii penitencjarnych.

¹⁰ Katolicy umierają często z większym lękiem niż inni. Przyczyn tego szukać należy w pojmowaniu zbawienia i wydarzeń ostatecznych następujących po "straszynm sądzie" Bożym. Kanonizowany w 1983 r. kapucyn, św. Leopold Mandic z Padwy /+ 1942/, wyznaje, iż przerażała go myśl o śmierci i sądzie: "Zawsze lękałem się śmierci. Przerazała mnie nie tyle rozpad ciała, ile raczej myśl o surowym sądzie Boga, który czeka nas po śmierci". Cyt. za: W. B u h l m a n n. Leben, Sterben, Leben. Fragen um Tod und Jenseits. Graz 1985, s. 148-149.

¹¹ Wydaje się, że zbyt kategoriycznie twierdzi H. U. von Balthasar /Der Christ und die Angst. 5. Aufl. Einsiedeln 1976 s. 43-46/, iż ten, kto czuje lęk przed śmiercią, nie jest prawdziwym chrześcijaninem. Według niego chrześcijanin nie ma w ogóle prawa do lęku przed śmiercią. W przeciwnym razie jego wiara jest słaba i chora. Tego rodzaju pogląd niesłusznie przekształca możliwość uwolnienia się od lęku w obowiązujący nakaz i przykazanie. Sam Chrystus doświadczył ludzkiej trwogi /zob. Łk 22, 41-44; Hbr 5, 7/.

¹² Zob. H r y n i e w i c z, jw. t. 2 /Lublin 1986/.

¹³ Środowisko Boże. Człowiek. Przekł. W. Sukiennicka, J. i G. Fedorowscy. Warszawa 1964 s. 62.

¹⁴ Zob. B u ł g a k o w, jw. s. 378, 382; J. M o i s e s e r. Death as Sacrament: An Inquiry into Medieval Theory. ITQ 42:1975 s. 291-300; R. R o g o w s k i. Śmierć jako sakrament życia. AK t. 87:1976 nr 405 s. 420-436.

¹⁵ Wyrażenie Bułgakowa /jw. s. 387, 406/. W tekście rosyjskim mowa jest wręcz o "wielkiej konsekracji" /"wielkoje poswiaszczenie", "czas poswiaszczenia"/. W najnowszym przekładzie tej książki na język franc. przez C. Andronikowa /L Epouse de l Agneau. Lausanne 1984/ pojawia się termin "une grande initiation" /s. 274/. Bułgakow nawiązał - jak sam pisze - do "natchnionych stroniec", które poświęcił śmierci pojętej w kategorii wyświęcenia /Der Tod als Weihe/ katolicki teolog H. Schell /Die katholische Dogmatik. Bd. 3/2. Paderborn 1893 s. 755 nn./.

¹⁶ Niektórzy ciężko chorzy przeżywają zbliżającą się śmierć jako zapadanie się w głąb. Świadectwo o tym doświadczeniu pozostawił po sobie zmarły w 1982 r. wybitny pastoralista, prof. F. Klostermann. Dwukrotnie przechodził operację na nowotwór: "Wiedziałem, że teraz murzę umrzeć. Czuję, że zapadam się coraz głębiej. Nie myślałem o niczym. Nie przyszło mi na myśl nic z Ewangelii ani z teologii. Żadna myśl o Bogu i Chrystusie, modlitwie i sakramencie. Czuję tylko,

że spadam, ale nie w bezdeń. Jednego byłem pewny: będąc na dole staje się spokojny, jestem bezpieczny. Jeżeli to jedno było rezultatem całej teologii, którą podjąłem i sam rozwijałem, wszystkich sakramentów, które sprawowałem i całego orędzia Ewangelii, w którą uwierzyłem - warto było" /G. B i e - m e r i n. Leidenschaftliches Lernen. Zum Tode von Ferdinand Klostermann. Diak 14:1983 s. 74/.

17 S. B u ł g a k o w. Sofiołogija smierti. "Wiestnik Russk. Christ. Dwiżenija" 45:1978 nr 127 s. 18-41; 46:1979 nr 128 s. 13-32.

18 Zob. jw. s. 189; t e n ż e, L'amour fou de Dieu. Paris 1973 s. 92.

19 Zob. B ü h l m a n n, jw. s. 150.

20 M. S c h e l e r. Tod und Fortleben. W: e n ż Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre. 2. Aufl. Bern 1957 s. 9-64, zwł. 18-26 /praca z lat 1911-1912 uzupełniona w latach 1913-1916/; M. H e i d e g g e r. Sein und Zeit. 7. Aufl. Halle 1953 s. 235-267; L. B o r o s. Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji. Przeł. B. Białecki. Warszawa 1974 s. 21-23, 41-102; M. A. K r a - p i e c. Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej. Lublin 1974 s. 411-419.

21 Zob. jw. s. 22.

22 De civitate Dei XIII, 10. PL 41, 383 /Państwo Boże. Przeł. W. Kubicki. T. 2. Poznań 1934 s. 303/. Zob. także przekład W. Kornatowskiego /Sw. A u g u s t y n. O państwie Bożym. T. 2. Warszawa 1977 s. 94-95/. W jednej z homilii Augustyn wypowiada się podobnie o owym "odbieraniu" bądź "odejmowaniu życia" /"detractio vitae"/. Stwierdza podobieństwo między sytuacją zbliżającą się nieuchronnej śmierci oraz obecnością tego zagrożenia w całym życiu: "/.../ musimy mówić od chwili narodzin człowieka: 'nie wyjdzie z tego' /"Ex quo nascitur homo dicendum est, non evadit"/ /Sermo 97, 3, 3. PL 38, 590/.

23 Cały rozdział dziesiąty księgi trzynastej Państwa Bożego zainspirowany został wypowiedziami Seneki /zob. m.in. Epist. 24, 15-16. 19-21; 120, 17-18/. Zwraca na to uwagę Kornatowski /jw. s. 94-95/.

24 Środowisko Boże. Człowiek s. 52.

25 Tamże s. 60.

26 Niewiasta Agnca s. 379 i 381.

27 "Ona 'jest' ewolucyjno-katastroficzeskij transcenz, nazriewajuszczij w tieczeniije wsiej żizni, no sowierszajuszczijasja w mgnowienije 'czasa smiertnago'" /tamże s. 382/.

28 Zdumiewającym potwierdzeniem tej wypowiedzi o Bułgakowa była - wedle zachowanego świadectwa - jego własna śmierć. W drugi dzień Pięćdziesiątnicy 1944 r. celebrował swą ostatnią liturgię eucharystyczną. W nocy miał wylew. Przez pierwsze dwa dni zachował jeszcze świadomość, potem zaś przez 3 dni był nie-

przytomny. W sobotę 10.06.1944 r., na 32 dni przed śmiercią /12.07.1944/, miało miejsce niezwykle wydarzenie. "Ziemskie życie o. Sergiusza, tak harmonijnie zakończone ostatnią Liturgią w dniu Ducha Świętego, przechodziło w drugą fazę i dane nam było zobaczyć światłość, którą Pan przygotował dla tych, którzy Go miłują. /.../ Było około godziny pierwszej czyli trzynastej. Twarz o. Sergiusza stopniowo zaczęła jaśnieć i zajaśniała taką światłością, że zamarzyliśmy, nie dowierzając temu, co dane nam było zobaczyć. /.../ Zjawisko to trwało prawie dwie godziny, ale mógł to być zarówno moment, jak i wiele godzin, gdyż dla nas czas się zatrzymał" /M. T e o - d o z j a. Światłość i śmierć. Świadek o ostatnich dniach o. Sergiusza Bułgakowa. "Novum" 1979 nr 11 s. 178-179, cyt. s. 179 - tekst franc. w "Le messenger" 38:1971 nr 101-102 s. 85-86/.

29 Zob. W. B r e u n i n g. Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen. MySal V 779-890, zwł. 877-881. Bułgakow /Niewiasta Agnca s. 380-385/ mówi wręcz o "niezniszczalnej sofijności" człowieka i świata.

30 Jednym z pierwszych teologów zwracających uwagę na ten zapoznany w teologii tradycyjnej rys śmierci był K. Rahner /Zur Theologie des Todes. Freiburg i.Br. 1958 s. 29-30, 40-41, 85/.

31 Zob. jw. s. 9, 188.

32 Akcenty te o charakterze platonizującym pojawiają się wielokrotnie w rozważaniach Borosa /zob. tamże s. 50, 51, 63, 99/.

33 Zob. m.in. A. S p i n d e l e r. Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen. ThG 56:1966 s. 144-159; M. J. o C o n n e l l. The Mystery of Death: A Recent Contribution. Ths 27:1966 s. 434-442; A. S c h m i e d. Kritik der Entscheidungshypothese. ThG 20:1977 s. 175-180; H. V o r g r i m l e r. Der Tod im Denken und Leben des Christen. Düsseldorf 1978 s. 98 nn.; G. G r e s h a k e. Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese. W: G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k. Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichem Eschatologie. 4. Aufl. Freiburg i.Br. 1982 s. 121-130; J. R a t z i n g e r. Eschatologia. Śmierć i życie wieczne. Przeł. M. Węclawski. Poznań 1984 s. 227-228. W ostatnim okresie życia od hipotezy Borosa zdystansował się również K. Rahner /Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung. W: t e n z e. Schriften zur Theologie XII s. 41-53, zwł. 41 przyp. 2; Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht. Tamże s. 439-454, zwł. 444 przyp. 6 i 447/, jakkolwiek niektóre z jego wcześniejszych prac zawierały sformułowania bardzo do niej zbliżone.

34 Zob. W. P a n n e n b e r g. Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Göttingen 1980 s. 155-156.

35 Zob. J ü n g e l, jw. s. 116.

36 Dyskusje nad hipotezą ostatecznej decyzji nie odbiły się o ile mi wiadomo - żywszym echem we współczesnej

teologii prawosławnej. Z pewną sympatią odnosi się do niej H. Paprocki /Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego. "Novum" 1979 nr 11 s. 110 i 112/.

37 Endurcissement final et grâces dernières. NRTh 59:1932 s. 865-892; t e n ż e. In hora mortis. MSR 6:1949 s. 185-216. Zob. także: H. E. H e n g s t e n b e r g. Einsamkeit und Tod. Regensburg 1938; R. W. G l e a s o n. The World to Come. New York 1958 s. 43-77; N. F. S c i a c c a. Morte ed immortalita. Milano 1959; R. T r o i s f o n t a i n e s. Je ne meurs pas. Paris 1960; J. P i e p e r. Tod und Unsterblichkeit. München 1968 s. 128 nn.; P. S c h o o n e n b e r g. "Und das Leben der zukünftigen Welt". W: Leben nach dem Tode? Köln 1972 s. 64-104; K r a p i e c, jw. s. 409-421.

38 Zob. F. W i p l i n g e r. Der personal verstandene Tod; München 1970; R. R o g o w s k i. Mysterium mortis. CS 6:1974 s. 179-198; A. N o s s o l. Teologia bliższa życiu. Opole 1984 s. 220.

39 W starożytności wielu Ojców Kościoła /m.in. Justyn, Ireneusz, Grzegorz z Nazjanzu/ utrzymywało, iż ostateczny los człowieka rozstrzyga się dopiero po sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu. Do VII w. przeważał pogląd /odzwierciedlający się również w tekstach liturgii bizantyjskiej/, iż śmierć nie przesądza ostatecznego losu zmarłego. Jest jedynie przejściem, tajemniczym i niezgłębionym wydarzeniem, które zbliża do przemiany całego jestestwa mocą Ducha zmartwychwstania. Moment śmierci nie pozbawia człowieka możliwości wyboru i opowiedzenia się za Bogiem, nawet gdyby umarł śmiercią grzesznika. Dopomóc mogą mu w tym żyjący - przez modlitwę wstawienniczą i ofiarę eucharystyczną. To, czego zmarły nie może już dokonać sam osobiście, staje się możliwe dzięki wstawiennictwu całego Kościoła. Zob. C y r y l J e r o z o l i m s k i. Or. cat. 23, 8-10. SChr 126, H. L e c l e r c q, Âme. DACL I 1538-1542; Szerzej na ten temat zob. P. J. F e d w i c k. Death and Dying in Byzantine Liturgical Traditions. ECHR 8:1976 s. 152-161, zwł. 155-156; W. H r y n i e w i c z. Nadzieja powszechnego zbawienia. "Więź" 21:1978 nr 1 s. 25-44; t e n ż e: Il mistero della speranza. Dimensioni eschatologiche della speranza cristiana alla luce della tradizione orientale. "Il Nuovo Areopago" 4:1985 nr 3 s. 145-165; nr 4 s. 114-134.

40 Od czasu ukazania się książek E. Kübler-Ross /On Death and Dying. New York 1969/ i R. A. Moody'ego /Life after Life. Covington, Ga. 1975: Tytuł pol. Życie po życiu. Przeł. I. Doleżał-Nowicka. Warszawa 1979/ pojawia się coraz więcej publikacji o podobnej treści /zob. m.in. E. W i e s e n h u t t e r. Blick nach frühen Selbsterfahrungen im Sterben. Hamburg 1974; J. Ch. H a m p e. Sterben ist doch ganz anders. Stuttgart 1975; I. C u r r i e. Niemand stirbt für alle Zeit. Berichte aus dem Bereich jenseits des Todes. Gütersloh 1979; F. W. D o u c e t. Forschungsobjekt Jenseits. Fakten und Analysen. Stuttgart 1979; C. F i o r e, A. L a n d s b u r g. Death Encounters. New York 1979/. Nie należy dać się zwieść zaskakującym tytułom tych publikacji. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż mamy tu do czynienia ze zdumiewającym podobieństwem opisywanych w nich przeżyć z treścią chrześcijańskiej eschatologii:

śmierć jako przejście do życia, oddzielenie duszy od ciała, przemienione ciało, doświadczenie światła, spotkanie ze zmarłymi oraz z pełnym dobrotą Bogiem-Sędzią, poczucie szczęścia... Czyżbyśmy mieli dowód na istnienie świata pozagrobowego? Z teologicznego punktu widzenia nie chodzi tu bynajmniej o doświadczenie związane z życiem pośmiertnym. Są to raczej przeżycia w pobliżu śmierci, należące jednak do tej strony życia. Co najwyżej można by mówić o powrocie pacjentów poddanych zabiegom reanimacji z sytuacji granicznej, ale nie z drugiej strony śmierci. Należałoby zresztą odróżnić śmierć w sensie ścisłym od poprzedzającego ją procesu umierania. Doświadczenie zjawisk poprzedzających śmierć nie jest jeszcze przeżyciem samej śmierci. Opisywane w przytoczonych publikacjach przeżycia nie są bynajmniej dowodem transcendencji, istnienia życia po śmierci ani znakiem wejścia w sferę "światłości wiekiustej". Można by widzieć w nich chyba tylko jakiś wskaźnik, iż człowiek zdolny jest do percepcji rzeczywistości transcendentnej zwłaszcza w sytuacjach granicznych, kiedy odpadają już wszelkie czysto racjonalne zahamowanie. Niewykluczone, że umieranie wygląda od wewnątrz całkiem inaczej; że jest nie tylko zapadaniem się w ciemność, samotność, chłód i trwogę, lecz także przenikaniem w przestrzeń światła, ciepła, wszechogarniającej wspólnoty, radości i miłości.

Potwierdzają to głębokie refleksje tak wybitnego teologa jak S. Bułgakow /Sofiołogija smierci s. 34 n.; nr 128 s. 13 n./. Przeżył on i opisał ludzkie zbliżanie się do granicy śmierci /ciężka choroba w 1926 r., operacja na nowotwór krtani w 1935 r./ z niezwyklej przenikliwością; poddał to wstrząsające doświadczenie głębokiej analizie teologicznej /zmarł dopiero w 1944 r./ z wielką prostotą i szczerością, właściwą chyba tylko ludziom, którym dane było przybliżyć się do wielkiej tajemnicy. Z opisów i analiz zarysowuje się podwójne oblicze umierania: jedno mroczne i tragiczne, zwrócone ku niebytowi; drugie świetlane, spokojne i radosne. Bułgakow przyznaje, że w niemocy i bezsilności zrozumiał sens umierania z Chrystusem i odczuł Jego bliskość. Dodaje on: "Jednakże, jeśli w samym umieraniu niedostępną pozostaje dla nas doświadczenie śmierci w jej realności i pełni, to jednak możliwe wydaje się przygotowanie takiego doświadczenia. /.../ W przedziwny sposób dane mi było doświadczyć właśnie tego przygotowania śmierci /priedwarienie smierci/" /Sofiołogija smierci nr 127 s. 41/. W przekładzie polskim ukazały się fragmenty innych pism Bułgakowa /Choroba - śmierć - życie. "Novum" 1979 nr 11 s. 148-177/ naświetlające jego duchowe przeżycia i przemyslenie.

⁴¹ W. S e d l a k. Życie jest światłem. Warszawa 1985 s. 346.

⁴² Potęga zła. Przeł. J. Kowalczyk. Warszawa 1984 s. 151-152.

⁴³ In Matth. comm. series 126. PG 13, 1777.

PASCHA MORTIS
MAN'S DEATH AS PASCHAL EVENT

S u m m a r y

Many attempts have already been made in the present-day Christian eschatology to reinterpret the event of human death in a larger perspective of christology and soteriology. The author tries to elucidate this difficult problem ecumenically, in the light of Christian paschal theology. He shows first that death is not a punishment inflicted by God upon the whole mankind as a consequence of the original sin, but a truly sacramental and paschal event, an act of divine mercy /St. Irenaeus/. The presence of sin in human life makes the experience of death painful, bitter and frightening. To accept death as communion and sacramental Passover means to accept it as a holy initiation into the new way of existence with Christ. Everyone is "the priest of his own death" /P. Evdokimov/. The death is a kenotic event, present throughout the whole of human life. It is also a personal act of man, a supreme act of fulfilment of human person. The theory of the final decision, developed by some contemporary Roman-Catholic theologians has in this respect some undeniable values. The structure of human existence is paschal, dialectic and exstatic. The kenosis is only one dimension of the exstatic way of being. It is closely linked with moment of fulfilment, regeneration and resurrection. Man is not only "a being towards death", but at the same time, a being towards resurrection. The death is in fact the passageway /Pascha, transitus, transcensus/ towards transfiguration and the encounter with the Divine Light.

The Christian faith is no easy consolation. By the power of Christ's resurrection, the fear of death can however be transformed into confidence. The memory of death should not become an aim in itself. It should prompt us to attach ourselves to the faith in the resurrection, and to celebrate it with the depth of our being.

Summarized by W. Hryniewicz OMI