

DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCJAŃSKIE A SENS UMIERANIA

Ukazanie, choćby tylko w przybliżeniu, jak refleksja nad śmiercią wpływała na chrześcijańskie doświadczenie i jak się przyczyniła do ukształtowania jednego lub więcej chrześcijańskich rodzajów „istnienia-dla-śmierci”, jest niewątpliwie bardzo interesujące, ale i trudne, przynajmniej obecnie¹.

Punkt wyjścia podaje nam Biblia, dzięki której wiemy, że zagadka śmierci i jej stopniowe wyjaśnianie w kontekście wiary w Boga-Zbawiciela stanowiły niezwykle ważną „oś” wypływającego z wiary doświadczenia starotestamentowego². W Nowym Testamencie głównie dwaj autorzy – Łukasz i Paweł – zdają się podawać wzór dwóch różnych wpływów refleksji nad śmiercią na duchowe doświadczenie osób wierzących w Chrystusa. Paweł jawiłby się mianowicie – według dającej się zapewne podważyć interpretacji – jako wzór pokonania lęku przed śmiercią, wobec dosyć trudnego pytania: jak wyartykułować i włączyć w nadzieję na paruzję i zmartwychwstanie „na końcu” świadomość śmierci, którą się głosi jako obecną „przed” powrotem Pana i przekazaniem przez Niego królestwa. Taki tekst, jak 2 Kor 5, który nosi prawdopodobnie ślady jakiejś przeżywanej przez Apostoła niejasności, jeśli nawet nie jego wewnętrznego lęku, zostałby w końcu przewyciężony wielkim tekstem z Flp 1, 21-26, gdzie perspektywa

¹ Również na płaszczyźnie dziejów wrażliwości i kultury należałoby uwypuklić mnożące się wciąż rozprawy, jak choćby następujące: A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, Paris 1952; *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Torino 1957; a pod kątem duchowości chrześcijańskiej H. Bremond poświęcił tej kwestii wiele stron w tomie IX swej *Histoire littéraire du sentiment religieux*, ograniczonych oczywiście do wieków XVII–XVIII we Francji, pt.: *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*, Paris 1932, s. 330-390. Panoramę literatury dotyczącej śmierci od czasów Bellarmina aż do św. Alfonsa podał G. Cacciatore we wprowadzeniu do: S. Alfonso De Liguori, *Opere Ascetiche. Intrudizione generale*, Roma 1960, s. 212-216.

² Z wielu pozycji poświęconych tej kwestii ograniczymy się do podania tylko jednej: P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971.

komunii z Chrystusem czyni ze śmierci przedmiot gorączkowego oczekiwania, zrelatywizowanego jednak całkowicie „wielbieniem” Chrystusa zarówno w życiu, jak i w śmierci Apostoła³

U Łukasza można natomiast rozpoznać bardziej bezpośrednio dziedzictwo biblijnej medytacji mądrościowej, w której perspektywa śmierci indywidualnej jest raczej wstępem i bodźcem do zastanawiania się nad sensem życia, nad względnością tego, co się posiada, nad znaczeniem właściwego posługiwania się dobrami (jak czynią to przeznaczeni zarządcy, którzy będą musieli zdać sprawę ze swego postępowania). Śmierć jest w sumie dla każdego człowieka ostatecznym „ważnym wydarzeniem” życiowym, prawdziwa zaś mądrość polega na umiejętności zastanawiania się nad nią celem wyciągnięcia z tego faktu odpowiednich wniosków (wystarczy przyrzeć się rozdziałom 12 i 16 jego Ewangelii, w których jest mowa o głupim bogaczu, o roztropnym zarządcy oraz o smakoszu, i dostrzec wielką troskę w nich okazywaną)⁴.

Gdybyśmy nie obawiali się zbytniego uproszczenia rzeczywistości historycznej, powiedzielibyśmy bez wahania, że stanowiska Pawła i Łukasza, brane razem, można by z powodzeniem traktować jako ukazujące ewentualne *pole napięcia*, towarzyszące późniejszej medytacji chrześcijańskiej, która, w różnych ujęciach i zabarwieniach, nacechowana była z jednej strony lękiem przed śmiercią, z drugiej zaś umiała na różne sposoby reagować na brak rozwagi i powierzchowność tych, którzy starają się uniknąć myślenia o śmierci, albo też nie wyciągają z takiego myślenia właściwych pouczeń dla życia. Syntezą byłoby natomiast poszukiwanie, konkretyzacja i propozycja chrześcijańskiego sposobu patrzenia na śmierć czy to w trakcie życia, czy też wtedy, gdy się już jest „w tym punkcie”⁵, tak że umieranie staje się aktem jak najbardziej osobowym, osobiście przyjętym i przeżywanym przez chrześcijanina, a nie nieodpowiedzialnie odrzucanym lub odpychanym. Wobec powracającej wciąż pokusy ucieczki przed refleksją nad śmiercią reakcja na nią mogłaby doprowadzić nawet do niebez-

³ Taka rekonstrukcja myśli św. Pawła wiąże się z właściwym rozwiązaniem problemu wewnętrznej jedności *Listu do Filipian* i jego datowania (ostatnie uwięzienie Pawła?), z drugiej zaś strony z odpowiednim wyjaśnieniem *Drugiego Listu do Koryntian*. Godna uwagi refleksja: P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1969.

⁴ Por. m. in. J. Dupont, *L'après-mort dans l'oeuvre de Luc*, Rev. Théol. Louv. 3 (1972), 5-21.

⁵ Por. D. Bartoli, *L'uomo al punto*, Roma 1967. Jest to książka poświęcona całkowicie refleksji i dobremu przygotowaniu się na śmierć.

pieczeństwa wywołania całkowicie nieuzasadnionego niepokoju i strachu. I dlatego właśnie wiara, wobec tego pełnego trwogi myślenia, powinna zawsze podsuwać chrześcijaninowi głębokie motywy pociechy, odwagi, pogodzonego przyjęcia. Traktujemy w każdym razie wszystkie te sprawy jako pewien rodzaj wprowadzenia do pierwszego podejścia do tej kwestii, która – jak wiadomo – była niesłychanie często podejmowana zwłaszcza w wiekach XIV–XVIII. Z tego też okresu wydobędziemy konkretnie materiał do naszych rozważań, podając go oczywiście tylko w formie przykładowej. Czujemy się natomiast zmuszeni pominąć milczeniem okres poprzedzający, zwłaszcza epokę patrystyczną, opracowaną już przez J. Danielou⁶, kiedy to refleksja nad tym problemem była – z naszego punktu widzenia – bardzo interesująca i obfita zarówno w literaturze poświęconej męczeństwu (Tertulian, Cyprian, a zwłaszcza Orygenes, nie mówiąc już o listach św. Ignacego), jak też uwypuklającej śmierć jako taką⁷ i stanowiącej coś w rodzaju „pocieszenia” chrześcijańskiego, jak też wreszcie w pismach hagiograficznych i monastycznych (w których najpierw „męczennik”, a potem „święty”, urzeczywistniają „śmierć” chrześcijańską)⁸. Jednak nigdy chyba tak mocno, jak w wieku XIV, refleksja nad śmiercią – i oczywiście nad życiem – danego konkretnego człowieka nie naznaczyła doświadczenia religijnego w środowisku chrześcijańskim. Wielka chrześcijańska perspektywa eschatologiczna rozwijała się wówczas, akcentując wyraźnie coś w rodzaju mniej lub bardziej kontemplacyjnego zainteresowania się „tamnym światem”, nie skupiając się jednak przy tym na samej enigmatycznej rzeczywistości śmierci jako

⁶ *La doctrine de la mort chez les Pères de l'Eglise: Le Mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, s. 134-163. Chociaż autor ten zajmuje się niemal wyłącznie wiekiem IV i Ojcami greckimi.

⁷ Wyróżnić by tu można *De mortalitate (O śmiertelności)* Cypriana, który – omawiając śmierć w kontekście panującej zarazy – odpowiada przy okazji na dwa zarzuty: zarówno chrześcijan, którzy umierając podczas epidemii czują się pozbawieni cnoty męczeństwa (rozd. 17), jak też tych, którzy zostali nią dotknięci jako poganie (rozd. 8). Na tej samej linii sytuuje się *De bono mortis* Ambrożego. Pomiedzy epoką patrystyczną a średniowieczem cykl ten zamyka się dziełkiem Juliana z Toledo *Prognosticon futuri saeculi*, będącym jakby zapowiedzią późniejszego traktatu teologicznego *De Novissimis*, poświęconego temu, co czeka człowieka po śmierci. Gdy chodzi o wpływ tego Julianowego dziełka na scholastykę, zob. N. Wicki, *Das „Prognosticon futuri saeculi” Julianus von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus*, Div. Th. 31(1953), 349-360; J. N. Hillgarth, *El Prognosticon futuri saeculi de San Julian de Toledo*, An Sacra Tar. 30 (1957), 1-57.

⁸ Zob. m. in. wstępy do różnych wydań takich dzieł, jak: *Żywot św. Antoniego czy też Życie św. Makryny* autorstwa Grzegorza z Nyssy, łącznie z jej *Modlitwą na łożu śmierci*, podaną w: A. Bober SJ, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 134-136.

takiej⁹, co do której zaczynają się potem wyróżniać: mentalność z istoty swej pogańska i mentalność chrześcijańska¹⁰

Gdy chodzi o nas, to postaramy się zilustrować ten okres, ograniczając się do samych tylko głosów chrześcijańskich i wyróżniając w nich – ze względu na postulowaną przez nas jasność, która pociąga niewątpliwie za sobą ryzyko pewnej sztuczności – najpierw pewne ważniejsze rysy praktyczno-duchowej literatury z tego okresu, a następnie te rysy, które odzwierciedlają bardziej bezpośrednio doświadczenie duchowe, a nawet mistyczne. Dojdziemy w ten sposób do krytycznego zbilansowania miarodajności i granic duchowości skoncentrowanej na śmierci lub na ludzkim życiu w jego odniesieniu do śmierci, a także do pytania o naszą obecną sytuację, w której – odwrotnie – usuwa się z pola widzenia śmierć jako taką, albo też – co jeszcze gorsze – pozbawia śmierć ludzką właściwej jej powagi i dramatyczności.

1. Literatura praktyczno-duchowa

1. Całą tę serię można niewątpliwie rozpocząć od Henryka Suzo (1296–1366), którego wypowiedzi w interesującej nas kwestii dobrze będzie porównać z myśleniem współczesnego mu wielkiego Franciszka Petrarki. Obaj byli uczniami, ale Henryk uczył się wprost od jedynej

⁹ Przedmiotem ożywionej dyskusji, zwł. w latach 1331–1336, była kwestia tzw. „bezpośredniej zapłaty” Całą tę dyskusję, wywołaną słynną mową Jana XXII, dotyczącą stanu dusz, aniołów, demonów, zebrał i usystematyzował kardynał Jacques Fourier we wstępach do swego dzieła: *Libellus de statu animarum sanctarum*. Zob. A. Maier, *Zwei Prooemien Benedikts XII*, Arch. Hist. Pont. 7 (1969), 149-150. Chodziło tu o napięcie pomiędzy celem życia i kresem człowieka a eschatologiczną perspektywą chrześcijańską, dla której istotny był kres dziejów, sąd (powszechny) i zmartwychwstanie. Napięcie to jest wyraźnie widoczne w promulgowanej w lutym 1336 r. konstytucji *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII.

¹⁰ Por. R. Romano – A. Tenenti, *Alle origini del mondo moderno (1350–1550)*, Milano 1967, s. 119-125. Dokonuje się w tym okresie specyficzna mitologizacja śmierci: „Śmierć jest nowym bytem w świecie tradycyjnej wrażliwości. Jest bezosobową siłą, ani dobrą ani złą, nie mającą w sobie nic z diabelskości lub boskości. Dąży się do wprowadzenia jej w wymiary moralne i ukazania nieszczęśliwych, którzy przywołują ją na próżno, podczas gdy ona wykonuje swoje prawo na szczęśliwych i radujących się; dąży się więc do uczynienia z niej na nowo kary. Ale nie to jej znaczenie się narzuca. Śmierć jest bezstronna i nie wykonuje żadnej funkcji etycznej; jest symbolem prawa, które dotyczy każdego człowieka, i to bez odwołania, ale i bez motywacji moralnych: jest nieuniknioną skończonością ludzką, która się stała świadomością zbiorową. Taka jednak świadomość, która się odnosi wyłącznie do własnego bytu ziemskiego, nie jest z natury swej chrześcijańska...” Tamże, s. 122.

Mądrości¹¹, natomiast Petrarca od Augustyna, którego nauka (chrześcijańska) opiera się na Platonie, Sokratesie, Cyconie¹². Obaj starają się o to, by refleksja nad śmiercią, która ukazuje tak bardzo wyraziście ludzką ułomność i śmiertelność, uderzyła prawdziwie, czyli bardzo intensywnie, jednostkę, wpływając zdecydowanie na jej postępowanie i przenikając ją dogłębnie. Logice tej odpowiada dydaktyczne nastawienie Mądrości, która u Suzona mówi: „Aby ta moja nauka bardziej cię poruszała i pozostała utrwalona na zawsze w twoim sercu, przekażę ci jej tajemnicę pod padającym pod zmysły przykładem”, mianowicie człowieka, „który umiera i który równocześnie rozmawia z tobą”¹³ I właśnie ten człowiek, którego ciężka choroba napawa strachem przed śmiercią, podaje w sposób przekonujący argumenty na temat „nauki wiedzy umierania”, która jest najbardziej pożyteczna ze wszystkich sztuk. Akcent zostaje położony głównie na psychologii człowieka umierającego: w obliczu życia spędzonego bezużytecznie¹⁴, wobec trudności zdobycia się na ostateczną skruchę¹⁵, w przerażającej perspektywie czyśćca¹⁶. Do skuteczności tego obrazu nie brakuje jednak także fragmentu werystycznego na temat ściśle cielesnego

¹¹ Por. Enrico Susone, *Orologio della Sapienza* (ok. 1338/1339), w: tenże, *Opere Spirituali* (wyd. B. De Blasio), Alba 1971, s. 894: „Ty zaś pozostaw czcze sprawy czczym ludziom i skup swą uwagę na mojej nauce, która ci dopomoże bardziej niż wyborne złoto (por. Eccli 29, 14) i o wiele bardziej, aniżeli księgi wszystkich filozofów”

¹² W *Secretum meum* Augustyn wypowiedział się dosyć emblematycznie: „Chociaż za pomocą słów różnie akcentowanych, jak przystało na wykładowcę prawdy katolickiej, stwierdziłem jednak, że nauka tej księgi (chodzi o *De vera religione*) została w wielkiej części wydobyta z dzieł filozofów, zwłaszcza od Platona i Sokratesa. I chcąc niczego nie ukrywać przed tobą, stwierdziłem, że do zabrania się do tego dzieła skłoniło mnie szczególnie jedno słowo twojego Cyconera” Francesco Petrarca, *Prose*, Roma – Milano 1955, s. 67.

¹³ E. Susone, *Orologio...*, dz. cyt., s. 894. – Ponieważ w *Horologium sapientiae* (*Zegar mądrości*) Suzo odtwarza poniekąd swe wcześniejsze dzieło: *Księga Mądrości Przedwiecznej*, udostępnione czytelnikowi polskiemu przez o. W. Szymonę OP (tłumacza, Poznań 1983), będąc niektóre zdania cytowane przez autora artykułu z *Horologium* przytaczał według tego polskiego przekładu. – Dopisek tłum., L. B.

¹⁴ „Umieram, a nie jestem na śmierć przysposobiony! Nie płaczę tylko dlatego, że życie moje kresu dobiega, lecz wołam i oplakuję te cenne a stracone dni, które minęły pośród rozkoszy zupełnie bezużytecznie. (...) Dni moje przeleciały szybciej niż strzała wypuszczona z łuku. (...) Niestety, wówczas gdy miałem przed sobą wiele czasu, nie cenilem go, trwonilem go na marność i szaleństwo. A oto teraz umknął mi!” *Księga...*, dz. cyt., s. 147-148.

¹⁵ „Teraz mam żałować? Teraz mam się nawracać? Czy nie widzisz, jak jestem przerażony i jak wielki jest mój smutek? (...) Jedno tylko mam pragnienie: wyrwać się – i właśnie tego nie mogę. Przygniata mnie śmierć i ta okrutna rozłąka. Jak pewną drogę stanowi skrucha i dobrowolne nawrócenie się człowieka będącego panem siebie!” Tamże, s. 148-149.

¹⁶ „A teraz zwracam się w duchu ku temu światu, dokąd wkrótce mnie zawiodą, do czyśćca. Widzę trwogę i wielki smutek tego miejsca kaźni. Boże! widzę szalejące płomienie,

wymiaru agonii, w której się odbija niepokój wewnętrzny: „Godzina nadeszła... Ręce moje ogarnia śmierć, twarz blednie, gasną oczy. Ciosy okrutnej śmierci godzą w moje biedne serce. Z wielkim trudem chwytam powietrze. Gaśnie powoli światło tego świata. Dostrzegam już drugi świat. O Boże, ale cóż to za widok!/? Gromadzą się szkaradne postaci czarnych potworów, otoczyły mnie piekielne bestie, czyhają na moją biedną duszę, by ją pochwycić. O, Sędzio sprawiedliwy surowego Trybunału! (...) Trwoga zalewa moje ciało lodowatym potem śmierci. O, zagniewane oblicze srogiego Sędziego, jakże surowe są Twoje sądy!”¹⁷

Również Augustyn w rozmowie z Petrarcką stara się o to, jak mówi, aby myśli o śmierci nie zstąpiły „dosyć głęboko w serce, ani w nim się nie zadomowiły na stałe”¹⁸ I dlatego z większym naciskiem niż Suzo stara się opisać rozkład fizyczny, jakiemu człowiek umierający wychodzi na spotkanie: „Trzeba położyć większy nacisk i za pomocą usilnej medytacji uświadomić sobie po kolei rysy twarzy człowieka umierającego: dostrzec, jak z chwilą, gdy stygną skronie, klatka piersiowa płonie i rozlewa przykry pot; boki dyszą, zwalnia się oddech życiowy, zbliżając się do śmierci. W tym czasie oczy się zasklepiają i zapadają, spojrzenia zakryte są łzami, czoło pomarszczone i sine, zapadające się policzki; pożółkłe zęby, nozdrza mocno zarysowane i ściśnięte, piana na wargach, język skrzywiony i zeschnięty, suche podniebienie; głowa ociężała, niepokój piersi, dokuczliwe rżenie, obrzydliwy smród całego ciała, a zwłaszcza horror całkowicie nieświadomej twarzy” Nie chodzi tu jednak tylko o czysto literacki opis i o wyobraźnię: autor podkreśla bowiem natychmiast, iż „chwalebną rzeczą będzie zwyczajowe już obserwowanie jakiegoś bardziej poruszającego przykładu śmierci..., po to, by ten smutny i godny ubolewania widok, dany naszym oczom, napominał wciąż pamięć żyjących i oddalał ich dusze od pokładania jakiejkolwiek nadziei w tym przemijającym świecie”¹⁹

Co Mądrość i Augustyn obiecują odpowiednio sobie po swej pedagogii? Odpowiedź jest chyba o wiele łatwiejsza w przypadku

gorące, buchające wysoko... Jedna godzina w czyścicu – długa jak tysiąc lat. Gotujemy się tu, przypiekamy, wołamy o ratunek. Najbardziej boli nas jednak, że tak długo jesteśmy pozbawieni Jego radosnego widoku” Tamże, s. 152 (również Moioli cytuje tym razem z *Księgi...* – dopisek tłum., L.B.).

¹⁷ Tamże, s. 151-152.

¹⁸ *Secretum...*, dz. cyt., s. 55 i 57.

¹⁹ Tamże, s. 55.

Petrarki. „Urzeczywistnienie” śmiertelności człowieka powinno doprowadzić u niego do osiągnięcia ideału samego człowieka, czyli jego doskonałej rozumności i nieśmiertelności: „Kiedy widziałeś kogoś takim panem własnego rozumu, że potrafił dostosować do niego własną egzystencję... kogoś ponadto tak bardzo świadomego swej własnej śmiertelności, że miał ją wciąż przed swymi oczyma, aby zgodnie z nią postępować; kto, lekceważąc te nietrwałe dobra, dążył do takiej egzystencji, w której wzrośnie niepomiernie rozumność i przestanie być śmiertelny; ten ostatecznie powie, że ma prawdziwe i pożyteczne poznanie definicji człowieka”²⁰. Chodzi tu zatem o pierwszy krok, konieczny, chociaż tylko zaczątkowy, na drodze z istoty swej etycznej²¹. Gdy idzie o Suzona, to refleksja jest tu bardziej wyartykułowana i wprost naładowana chrześcijańskimi oddźwiękami, jako zawartymi w nie-zubożonych ramach, niekiedy zaś ukazanymi w optyce nie bezdyskusyjnej. Przygotować się na śmierć i tak właśnie pojmować życie – to oczywiście przygotować się na osiągnięcie celu człowieka, czyli zbawienia i szczęścia wiecznego²²: a szczęście to polega na byciu z Chrystusem, tak że pragnienie śmierci, gorące pożądanie szczęścia wiecznego i chęć bycia z Chrystusem są jednym i tym samym²³. Przygotowanie na śmierć polega na ustawicznym przeżywaniu rzeczywistości tej najważniejszej chwili: nie chodzi tu jednak o jakieś psychiczne tylko wzruszenie, ale o eklezjalnie i sakramentalnie określone nawrócenie się z grzechu do Boga²⁴. Żal, spowiedź, zadośćuczynienie; ustawiczny wysiłek, aby żyć spójnie z refleksją nad śmiercią:

²⁰ Tamże, s. 53.

²¹ Augustyn mówi: „Postanowiłem postąpić następująco: ukazać ci, jak rozważanie śmierci i ludzkiego nieszczęścia stanowi, by tak powiedzieć, pierwszy krok na drodze do uniknięcia utrapień waszej śmiertelności i wzniesienia się o wiele wyżej; drugim krokiem byłoby usilne pragnienie i wysiłek powstania; po postawieniu tych kroków obiecuję wam łatwe dojście do punktu, którego tak bardzo pragniecie”. Tamże, s. 35.

²² „Jesteś jak człowiek, który stoi już na brzegu, aby się nie spóźnić, i patrzy na przybywający szybko statek, na pokładzie którego ma odpłynąć do obcego kraju, skąd już nigdy nie wróci; tak więc całe twoje życie i twoje działania niech będą nastawione na to, aby otrzymać błogosławione przejście i dojść do miejsca nieśmiertelności i wiecznej szczęśliwości”. H. Suzo, *Orologio...*, dz. cyt., s. 909 (pewne fragmenty w: *Księga Mądrości...*, s. 154).

²³ „Stosunkowo mało jest tych, którzy są tak doskonale przygotowani na śmierć, którzy żyją w takim rozdarciu i w tak serdecznym nabożeństwie, pragnąc umrzeć ze względu na wielkie pragnienie życia wiecznego i ogromną chęć bycia wszystkimi swymi wnętrznościami razem z Chrystusem” Tamże, s. 903.

²⁴ „O tym właśnie powinieneś pilnie rozmyślać, dopókiś jeszcze młody, dopókiś jeszcze zdrowy i silny, i dopóki możesz jeszcze zło naprawić poprzez szczerą skruchę, całkowite wyznanie grzechów i odpowiednie zadośćuczynienie...” Tamże, s. 901 (*Księga Mądrości...*, s. 153).

oto gwarancja, pewność na ten najważniejszy moment. Człowiek tak właśnie się przygotowuje: i nie będzie już musiał powierzać się tylko (!) miłosierdziu Bożemu, jak to było w przypadku człowieka umierającego bez przygotowania. „A kiedy naprawdę wybije twoja ostatnia godzina i skończy się czas zadośćuczynienia, a Ja nie będę mógł ci dopomóc inaczej, nie pozostaje ci wówczas już nic innego, jak się powierzyć samemu miłosierdziu Boga; wstaw też wtedy moją Mękę pomiędzy ciebie a mój sąd, abys lękając się mojej sprawiedliwości bardziej niż potrzeba nie stracił także nadziei”²⁵ Suzo troszczy się tu wyraźnie o to, by człowiek dochodzący do tej chwili nie popadł w rozpacz: radykalnym motywem nadziei jest więc Boże miłosierdzie, a nie czyny człowieka²⁶ Wydaje się jednak, iż bardziej bezpieczne może być w jakiś sposób powierzenie siebie Miłosiernemu, gdy się patrzy także na urzeczywistnioną już wcześniej drogę nawrócenia. Przygotowując się bowiem na śmierć na opisanej wyżej płaszczyźnie psychologicznej i etycznej, człowiek „umiera, zanim jego dusza opuści ciało”, personalizując w ten sposób własny akt śmierci: „opuszcza ten świat”; nie jest jednak podobny do tych, którzy „umierają nagle i bez świadomości”²⁷ Oczywiście, nawet dla Suzona medytacja-przygotowanie na śmierć, chociaż niezwykle ważne, nie wyczerpuje jeszcze całkowicie drogi chrześcijanina; również u niego jest to tylko krok pierwszy, który jest chyba ukierunkowany na zrobienie dostępu nie tylko do życia wiecznego, ale i do doświadczenia mistycznego. Uczeń, który chciałby usłyszeć od razu „o zjednoczeniu czystego umysłu z Trójcą Świętą. O tym, jak na wzór rodzenia się Słowa i w odrodzeniu własnego ducha – rozum ten zostaje ogołocony z siebie i uwolniony od wszelkich przeszkód”, powinien się najpierw nauczyć czterech rzeczy: „Chcę cię nauczyć – mówi mu Mądrość Przedwieczna – umierania. Chcę cię nauczyć życia. Chcę cię nauczyć przyjmowania Mnie z miłością (komunia eucharystyczna). Chcę cię nauczyć, jak powinieneś Mnie chwalić z całego serca”²⁸

2. Przykład Suzona i Petrarcki, pomiędzy którymi nie da się z pewnością wykazać ani zależności, ani wyraźnego odniesienia, nie jest odosobniony: cała literatura dotycząca sztuki życia w odniesieniu

²⁵ Tamże, s. 907 (*Księga Mądrości...*, s. 153).

²⁶ Kiedy „wybije twoja ostatnia godzina (...), nie myśl o niczym innym na ziemi, tylko o Mojej śmierci i o Moim nieskończonym miłosierdziu. W ten sposób ufność twoja nie dozna najmniejszego uszczerbku”. *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 153.

²⁷ Tamże, s. 151; *Orologio...*, dz. cyt., s. 903.

²⁸ *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 145.

do śmierci lub w świetle śmierci oraz samej sztuki umierania rozwijała się w rzeczy samej począwszy od końca XIV wieku. I tak troskę o nauczanie umierania spotykamy nie tylko w pismach o nastawieniu pastoralnym, jak *Lekarstwo duszy* J. Gersona²⁹, lub w dziełkach ascetycznych, jak *Colloquium sive Dialogus* Dionizego Certosino (Kartuza)³⁰, albowiem pod koniec XV wieku dostrzec ją można także we wrażliwości ludowej, która się wyraża w znanej, ilustrowanej i szeroko rozpowszechnionej *Ars moriendi*³¹. Gdy chodzi o naukę przygotowywania się na śmierć w codzienności samego życia, to kładzie się w dalszym ciągu nacisk na to, że dobre życie gwarantuje dobrą śmierć i ją zapewnia. Nie brakuje jednak także troski o znalezienie jakichś dodatkowych gwarancji, jako odpowiedzi na sporą liczbę pytań, jak to ma miejsce w przypadku wzmiankowanego już dziełka J. Gersona, bądź też podpisanych wobec świadków oświadczeń dotyczących pragnienia zgonu w dobrej wierze³².

Na tym tle sytuuje się i bywa faktycznie odczytywane dziełko Erazma z Rotterdamu, *Quomodo se quisque debeat praeparare ad mortem*, napisane w 1533 roku. Zasadniczym celem tej publikacji było – podobnie zresztą jak w poprzednio omawianych – doprowadzenie ludzi do refleksji i praktyki w pojęciach autentycznie chrześcijańskich: czyli do szkoły tego „niebieskiego Filozofa”, jakim jest Chrystus³³. Przewodnią myślą Erazma będzie w tym dziełku, podobnie jak w napisanym piętnaście lat wcześniej *Enchiridionie*, głębokie jego przekonanie, że autentyzm chrześcijański nie polega na „formach”, ale na wierze, nadziei i miłości, które powinny ożywiać i ukierunkowywać całe życie chrześcijanina. Zgodnie z tą ideą przewodnią, Erazm podejmuje refleksję nad przygotowaniem do śmierci: nie podważa przy tym z zasady ani pożyteczności medytowania nad śmiercią, ani znaczenia czynienia ze śmierci orientacji-ukierunkowania swego życia, ani wreszcie słuszności podawania wskazań i rad na te najważniejsze chwile. Na swój sposób podaje także i on pewną *ars moriendi*, która wyłania się tu jednak jako propozycja chrześcijańskiego stylu umierania z samej

²⁹ *La Médecine de l'âme* (1403), w: tenże, *Oeuvres complètes* (wyd. P. Glorieux), t. VII, Paris – Tournai 1966, s. 404-407.

³⁰ Zwl. w części końcowej: artykuły 34-39. Dziełko pochodzi z roku 1455.

³¹ Zob. F. Vernet, *Ars Moriendi*, w: *Dict. de Spir.* I, kol. 897-899; A. Tenenti, *Il senso della morte...*, dz. cyt., s. 80-102.

³² Por. Jacob de Juteborg (cysters), *Tractatus de arte bene moriendi* (przed 1465 r.). Zob. w tej kwestii A. Tenenti, *Il senso della morte...*, dz. cyt., s. 111-112.

³³ Erazm z Rotterdamu, *Przygotowanie do śmierci*, w: tenże, *Pisma moralne. Wybór* (tłum. i opracowanie: M. Cytowska), Warszawa 1970, s. 328 (325-398).

krytyki fałszywych lęków i fałszywych pewności w obliczu śmierci. A fałszywych dlatego, że są one nieautentyczne: czyli niespójne z wiarą, nadzieją i miłością. Kto zna „filozofię chrześcijańską”³⁴, ten nie powinien lękać się śmierci: nie oznacza to, że człowiek taki nie odczuwa jej powagi, dramatyzmu lub obawy; oznacza raczej, że nie powinien tak postępować, jak ktoś, kto nie zna Bożego miłosierdzia, obietnic Boga i Jego wierności, daru Jezusa Chrystusa, zwycięstwa Chrystusa, dokonanej przez Niego zmiany sensu śmierci poprzez uczynienie z niej przejścia do życia wiecznego. Nawet najbardziej przerażająca sytuacja, jaką śmierć może wywołać, czyli strach przed wiecznym potępieniem, nie może i nie powinna skłaniać chrześcijanina do czegoś innego niż do większego jeszcze aktu nadziei: na wzór samego Chrystusa, który doświadcza na Krzyżu opuszczenia przez Boga i „odczuwa strach przed piekłem” „Piekło zaś to największe tortury i samo dno zwątpienia. Strach przed nim przewyższa wszelką inną bojaźń, jednak ów najlaskawszy Odkupiciel i to przyjął na siebie, ażeby ulżyć nam w niedoli. (...) Nie umniejsza to w niczym godności Odkupiciela, ale świadczy o nie dającej się wprost wyrazić Jego miłości do rodzaju ludzkiego” I dlatego „choćby zwątpiło ciało, choćby stracił ufność rozum, jednak nawet z dna piekieł mamy, pełni wiary, wołać do Pana...” „Utkwiwszy wzrok w Chrystusa, nawet w największej rozpacz nie utracimy nadziei”³⁵

Strach przed śmiercią, czy to odległą, czy też bardzo już bliską (kiedy jednak można tak naprawdę powiedzieć, iż śmierć jest odległą?), trudno jest przewyciężyć tak po prostu: a tym bardziej za pomocą jakichś namiastek fałszywej pewności. Pod tym względem krytyka Erazmowa jest bardzo usilna i dokładna. Autor zauważa mianowicie, iż są ludzie, którzy poszukują jakiegoś zabezpieczenia w tym czym innym napisanym cyrografie; a tymczasem takim jedynym cyrografem dla chrześcijanina jest ten, mocą którego sam Bóg go zapewnia, że jest wierny swoim obietnicom, czyli karty Pisma świętego, zwłaszcza Nowego Testamentu: „A jeśli ktoś zapyta, gdzie jest zapewniający nam bezpieczeństwo dokument, niech spojrzy na Pismo święte, w którym czytamy słowa nie ludzi, ale samego Boga”³⁶. Są też tacy, którym

³⁴ „Winien raczej budzić zdumienie fakt, że liczni inni bliźni, choć nauczyli się filozofii chrześcijańskiej i ją wyznają, obawiają się śmierci zupełnie tak, jakby wierzyli, iż po wydaniu ostatniego tchnienia nic już z nich nie pozostanie”. Tamże. Zaraz potem Autor podaje powody, dla których chrześcijanin nie boi się śmierci.

³⁵ Tamże, s. 346-347.

³⁶ Tamże, s. 335.

się wydaje, że mogą poznać stan człowieka umierającego po jego powadze lub niepewności, względnie po napięciu, w jakim się znajduje, traktując tę powagę jako pewny przejaw dobrej śmierci. Może to być jednak zwyczajna tylko reakcja psychiczna i dlatego nie można oceniać nikogo na podstawie takiego psychologizmu, przypisując mu dobre lub złe sumienie³⁷ Są również tacy, którzy uważają, że pogrzebanie kogoś w stroju mniszym lub odprawienie Mszy św. w danym miejscu, lub pielgrzymowanie, lub też powierzenie zmarłego modlitwom konkretnych zakonów zapewni mu na sto procent zbawienie³⁸ Zdecydowanie podważalna jest tu jednak sama ta automatyczność: oczywiście, znacznie lepiej byłoby przewyciężyć potrzebę wyczuwalnej bliskości jakiejś konkretnej wspólnoty modlącej, aby odczuć w wierze wsparcie niewidzialnej, lecz rzeczywistej, komunii całego Kościoła³⁹

Są i tacy, którzy uważają, że znajdują pewność, szukając schronienia w nie dającym się zaakceptować fideizmie; mówią w rzeczy samej: „Wierz, że będziesz zbawiony, a osiągniesz zbawienie” Oni jednak „grzeszą podwójnie. Jeśli o jakiegokolwiek wierze mówią, fałszywe jest ich twierdzenie, jeśli o wierze żywej – nadaremnie powtarzają: «wierze». Czy w możliwości ludzkiej jest wierzyć na każde żądanie?”⁴⁰ Są wreszcie tacy, którzy pokładają nadmierną ufność w przyjmowaniu sakramentów: pokuty (*Esomologesi*), ostatniego namaszczenia, Eucharystii: tak, jak gdyby ich przyjęcie w tym momencie było gwarancją zbawienia. Tymczasem chrześcijanin – stwierdza Erazm – uczyni oczywiście wszystko, co możliwe, aby przyjąć te sakramenty także wtedy; nie widać jednak, dlaczego tylko wtedy miałyby oczekiwać na ich przyjęcie i dlaczego trzeba by utożsamić chrześcijańskie umieranie z faktem przyjęcia sakramentów w momencie śmierci. Sakramenty są „wielką pociechą dla duszy i podporą naszej wiary. Do uczciwości chrześcijańskiej należy spełnienie tych wszystkich powinności. Lecz bardziej jeszcze po chrześcijańsku jest modlić się o wiarę i miłość, bez których nic nie ma znaczenia. Po tych wszystkich oznakach zewnętrznych nie należy też oceniać śmierci chrześcijanina, jeśli tylko mamy pewność,

³⁷ Por. tamże, s. 373n.

³⁸ Por. tamże, s. 360n.

³⁹ „Gdy jeden nawet członek jest w niebezpieczeństwie, cała ta społeczność modli się ustawicznie w jego intencji, swoimi zasługami i modlitwami wspiera cierpiącego. Kościoła tego nie możesz wprawdzie dostrzec ziemskimi oczyma, ale nie widzisz też i swojej duszy, a przecież dzięki niej żyją i poruszają się wszystkie członki twojego ciała” Tamże, s. 364.

⁴⁰ Tamże, s. 372.

że nie pominięto ich z powodu uczucia pogardy albo też równego pogardzie lekceważenia⁴¹.

Główny powód tej Erazmowej krytyki fałszywych pewności tkwi – jak sądzimy – w tajemnicy samego człowieka, który nie ma ani pewności wiary, ani tym bardziej doświadczalnej pewności swojego pozytywnego lub negatywnego stosunku do Boga. Ostatecznie niepewny co do siebie i zawsze jak najbardziej pewny Boga: oto paradoksalne napięcie, jakie chrześcijanin powinien zaakceptować i nigdy nie powinien się starać go uprościć. W ten sposób brak pewności nie może nigdy prowadzić, i to jak najbardziej słusznie, do zdesperowanego lęku; ufność zaś nie eliminuje nigdy poczucia lęku. „Tak więc wiara i pobudza strach, i następnie strach przewycięża. Pobudza ukazując wielkość obrażanego przez nas Boga. Przewycięża przypominając o Chrystusie, który w swej miłości gładzi grzechy nasze...”⁴². Zawsze powinna pozostać też przestrzeń umożliwiająca zamknięcie swoich dni słowami Chrystusa ukrzyżowanego: „Ojcze, w ręce Twoje polecam ducha mojego!”⁴³. Zawsze: także wówczas, gdy przyjmując moralny imperatyw, pochodzący ze słowa Bożego, starał się On urzeczywistnić w swoim życiu tę „śmierć przemieniającą”, która polega na przejściu od starego do nowego Adama⁴⁴ i która obiektywnie, a nie doświadczalnie, ukazuje kondycję, w której nasza śmierć nie wpada niejako automatycznie w śmierć wieczną.

3. Zbudowane w sposób jasny i scholastyczny dzieło R. Bellarmina *De arte bene moriendi* (1618)⁴⁵ wprowadza nas niewątpliwie w klimat odmienny nie tylko od tego, jaki wytworzył Suzo, ale także od klimatu wytworzonego przez Erazma.

Sam już bliski śmierci (umrze w roku 1621), Bellarmin rozważa ją inaczej i uwzględnia inne jej aspekty, aniżeli wówczas, gdy czuł się daleki od niej⁴⁶. Nie pobłąża ani trochę w opisywaniu śmierci, nie

⁴¹ Tamże, s. 377-378. Dostrzec tu można niewątpliwie jedno z nierozwiązanych napięć „chrześcijańskiej filozofii” Erazma. Rozwiązanie pomiędzy subiektywną postawą teologalną a sakramentami (a ogólniej: między tą postawą a instytucjonalną i kultyczną zewnętrznością lub formami religijnymi) pojawia się nie na płaszczyźnie ich wewnętrznych odniesień, ale obowiązku.

⁴² Tamże, s. 374.

⁴³ Tamże, s. 395.

⁴⁴ Poprawiając nieco starożytne rozróżnienie Orygenesusa i Ambrożego, Erazm wyróżnił cztery rodzaje śmierci: naturalną (odłączenie duszy od ciała), duchową (odłączenie duszy od Boga przez grzech), przemieniającą i wieczną (śmierć druga, piekło). Por. tamże, s. 350n.

⁴⁵ W: *Roberti Card. Bellarmini Opera omnia*, VI, Neapoli 1862, s. 445-500.

⁴⁶ Por. tamże, s. 477.

przejmując się wcale tym, że „uderzy” tą drogą samego siebie i swoich czytelników, dając im impuls do nawrócenia⁴⁷ Jego „sztuka umierania” jest pouczeniem podanym w sposób bardzo wyraźny na podstawie przeświadczenia, że istnieje równowaga pomiędzy dobrym życiem i dobrą śmiercią, skoro śmierć jest po prostu kresem tego życia⁴⁸. Należy przeto się uczyć (i nauczać) życia, aby uczyć się (i nauczać) śmierci (I księga); potem autor podaje pewne rady dotyczące spotkania się ze śmiercią, gdy ta już nadchodzi (II księga). Podobnie jak Erazm, Bellarmin kładzie nacisk na życie człowieka, pojmowane jako przygotowanie do śmierci: jednak niepewność człowieka, gdy chodzi o jego osobiste stawienie się przed sądem Boga, nie nabiera tu tonów dramatycznych; nie pojawia się także w Bellarminowskim opisie życia chrześcijańskiego ani niejasność „sumienia” Erazma, ani napięcie pomiędzy wewnętrznym autentyzmem wiary, nadziei i miłości a obecnością – w tym samym autentyzmie – jakichś form zewnętrznych, również sakramentalnych. Ramami dla Bellarmina są w rzeczy samej stwierdzenia *Katechizmu Trydenckiego*: jego nauka o dobrym życiu jako przygotowaniu na dobrą śmierć pojawia się w skrócie w trakcie przedstawiania cnót (teologalnych, moralnych, dobrych uczynków) i sakramentów – w odniesieniu do tego właśnie punktu widzenia.

Syntetyczny tytuł cnotliwego aspektu dobrego życia jako przygotowania się na śmierć pojawia się niewątpliwie w „drugim przykazaniu *Sztuki dobrego umierania, czyli śmierci dla świata*” Rozdział jest bardzo wymowny, jako że sytuuje się wyraźnie na linii Erazmiańskiego *Monachus non est pietas* (Mnich nie jest pobożnością): stara się też uzasadnić odróżnienie śmierci dla świata, która jest specyfiką chrześcijanina jako takiego, od monastycznego jej wymiaru, który nie znajduje się na linii nieodzownego nakazu⁴⁹ W każdym razie nie może tu chodzić ani o same słowa, ani o jakąś „grę dziecinną”, lecz o naprawdę drastyczne rozwiązanie: „zapomnieć lub zlekceważyć dobra tego świata” – to nie jedyna propozycja. „Również Abraham, chociaż był jednym z wielkich przyjaciół Boga, posiadał olbrzymie bogactwa”⁵⁰ Tym, co trzeba wykonać, jest wewnętrzny dystans,

⁴⁷ Refleksja nad śmiercią jako taką ogranicza się do krótkiego jej opisu w przedmowie: chodzi tu tylko o problem, czy śmierć jest dobrem czy też złem.

⁴⁸ Por. tamże, s. 447.

⁴⁹ Nasuwa się tu spontanicznie na myśl ze względu na tożsamość problematyki *Wstęp do życia pobożnego* św. Franciszka Salezego (1608 i 1619: wydanie poprawione przez samego Autora).

⁵⁰ Dz. cyt., s. 449.

w którym nie chodzi już tak bardzo o sam „umiar” i rezygnację z posiadania więcej, co o nowe nastawienie, a tym samym zrelatywizowanie używania, posiadania, umiłowania wartości tego świata oraz poddanie ich wymogom wiary i miłości⁵¹. Podejmując na swój sposób Augustynową tematykę dwóch miłości, Bellarmin powie, że śmierć dla świata jest dziełem miłości – *caritas*, która przewycięża w człowieku „pożądanie”, i poda bardziej dobitny przykład odnośnie do bogatych na tym świecie. Tym mianowicie, którzy przypisują sobie absolutne i nieograniczone prawo do własności i mędrkują w odniesieniu do tego, co zbywa, wahając się pomiędzy miłością a sprawiedliwością, Belarmin odpowie jasno i zdecydowanie: „Każdy bogaty tego świata, jeżeli wierzy w Ewangelię, powinien uznać, że dobra przezeń posiadane, czy to w sposób sprawiedliwy, czy też niesprawiedliwy, nie są jego: jeżeli tytuł ich nabycia jest sprawiedliwy, jest on administratorem Boga; jeżeli zaś tytuł jest niesprawiedliwy, jest on po prostu łotrem”⁵². I jeszcze: „Jeśli ktoś zarzuca, że na mocy prawa nie daje się tego, co zbywa, ubogim, to przecież nie będzie mógł powiedzieć, że nie należy się im to z miłości. W każdym razie nie jest tak bardzo istotne to, czy ktoś idzie do piekła na skutek braku miłości, czy też z racji braku sprawiedliwości”⁵³. Mniej ważne dla nas będzie natomiast dalsze śledzenie tego kardynała jezuitę w jego analitycznym przedstawianiu innych „zaleceń dobrego umierania”: wydobędziemy z nich co najwyżej ten czy ów szczegół.

Najpierw w kwestii wiary i nadziei, które wymagają starannego opisu wyodrębniającego ich ujęcie katolickie od protestanckiego. Zauważmy przy tym, jak Bellarmin ujmuje na swój sposób usprawiedliwiającą funkcję tych dwóch cnót teologicznych w kontekście miłości: „Mówi się o miłości, która pochodzi z czystego serca: dlaczego nie rozpała się ona w sercu nieczystym, lecz tylko w oczyszczonym mocą Bożej wiary z wszelkiego błędu..., a mocą Bożej nadziei z miłości łakomej rzeczy ziemskich... oraz z czczej ufności we własne siły... Jest to sztuka dobrego życia i szczęśliwego umierania: wytrwać w prawdziwej i doskonałej miłości aż do śmierci”⁵⁴. Mówiąc o czujności, Bellarmin – który znów staje się jakby echem Erazma – proponuje

⁵¹ W grę wchodzi tutaj Ignacjańska obojętność i to typowe dla niej „tyle ile” Zalecenia te nie sytuują się wprost na płaszczyźnie „reguł” wykonawczych, ale syntetyzują osobowość ukierunkowaną całkowicie, a tym samym od wnętrza, na królestwo Boże.

⁵² Dz. cyt., s. 453.

⁵³ Tamże, s. 462.

⁵⁴ Tamże, s. 450.

rachunek sumienia „dwa razy w ciągu dnia, rano i wieczorem”, kładąc przy tym nacisk na to, że gdy podczas takiego rachunku pojawią się grzechy śmiertelne, „nie należy wówczas zapominać o poszukiwaniu lekarstwa żalu z postanowieniem przystąpienia do sakramentu pokuty, gdy to będzie tylko możliwe”⁵⁵

Sakramenty zostają zresztą u niego głęboko zespolone z życiem chrześcijańskim. Podejmując się katechetyczno-parenetycznej prezentacji każdego z nich, Bellarmin nie zapomina o szczególnej perspektywie swej refleksji. Wprowadza do nich następująco: „Po wyjaśnieniu cnót zasadniczych, które uczą nas sztuki dobrego życia, powinniśmy dodać coś niecoś o sakramentach, które przynoszą nie mniejszą pomoc w nauczaniu się tejże sztuki... Są one jakby boskimi narzędziami, którymi sam Bóg się posługuje – za pomocą posługi sług swoich – celem dawania, powiększania, odnawiania łaski... Wychodząc zatem od tych sakramentów, postaramy się krótko ukazać, kto korzysta, a kto nie korzysta z nich w sztuce dobrego życia, a tym samym zrozumieć, kto może mieć nadzieję na szczęśliwą śmierć, a kto powinien oczekiwać raczej śmierci nieszczęśliwej, o ile nie zmieni swej postawy życiowej”⁵⁶. Sakramenty są zatem rzeczywistościami życiowymi: z nich, z ich natury, z łaski, jakiej udzielają, trzeba wydobywać odpowiednią naukę życia chrześcijańskiego. Życie przyjmowanymi sakramentami stanowi część katolickiej sztuki umierania.

4. *Przygotowanie na śmierć* św. Alfonsa Liguori (pierwsze wydanie w 1758 r.) podaje nam w rzeczy samej drogę nawrócenia z grzechu do miłości, wymagającą także wyraźnie rozpowszechnionej wówczas praktyki *Ćwiczeń duchownych*: „Jedni żądali ode mnie książki z rozmyślaniami o prawdach wiecznych dla dusz, które pragną utwierdzić się w dobrem i czynić postępy w życiu duchowym. Inni znów prosili mnie o zbiorek materiału nadającego się do kazań na misjach i przy ćwiczeniach duchownych”⁵⁷ W rzeczy samej z Ignacjańskich *Ćwiczeń „Przygotowanie...”* odtwarza na swój sposób Pierwszy Tydzień; jednak samym trzonem refleksji staje się tutaj rozważanie śmierci w odróżnieniu od opracowania św. Ignacego i od *Ars moriendi* Bellarmina. W świetle śmierci dzieło to radzi dokonać wyboru stanu życia: „Jeśli jeszcze nie wybrałeś stanu życia, wybierz sobie taki, jaki w chwili

⁵⁵ Tamże, s. 452.

⁵⁶ Tamże, s. 462.

⁵⁷ Św. Alfons Maria Liguori, *Przygotowanie na śmierć. Rozmyślania o prawdach wiecznych* (tłum. O. J. Poppi CSSR), Kraków 1928, s. 7.

śmierci pragnąłbyś, żebyś był wybrał, i jaki śmierć lżejszą ci uczyni. Jeśliś go już wybrał, rób to, czego byś wówczas pragnął, żebyś był w stanie swym uczynił”⁵⁸ Dzięki rozważaniu o śmierci dokonuje się najpierw odejście od grzechu i mogą się wówczas otworzyć horyzonty miłości Boga: jakby jakaś *contemplatio ad amorem*, która – zgodnie z duchowością Alfonsa – ucieleśnia się w rozkosznym poszukiwaniu jednolitości z wolą Bożą. Pojawia się tutaj syntetyczne ujęcie, gdy Alfons zaprasza do refleksji nad „pokojem umierającego sprawiedliwego” (rozd. IX), czyli nad sytuacją całkowicie odmienną od położenia „grzesznika” (rozd. VI), jak też od „uczuc umierającego niedbalca, który o śmierci mało myślał” (rozd. VII). Święty pisze: „Kto składa Bogu śmierć swoją w ofierze, czyni akt miłości najdoskonalszy, jaki można względem Boga uczynić. Albowiem, przyjmując dobrowolnie śmierć taką, jaką Bogu zesłać się podoba, oraz w tym czasie i w ten sposób, jak Bóg chce, staje się podobnym do świętych męczenników. Miłujący Boga winien śmierci pragnąć i wdychać do niej, albowiem śmierć łączy nas z Bogiem wewnątrz i od niebezpieczeństwa utracenia Go nas uwalnia. Jest to oznaką małej miłości dla Boga nie pragnąć, by Go wnet oglądać i by zapewnić sobie możliwość nie utracić Go więcej. W tym więc życiu miłujmy Go, ile tylko zdołamy. Obecne życie ma nam tylko do tego służyć, abyśmy wzrastali w miłości. Miara naszej miłości, w jakiej nas śmierć zaskoczy, będzie miarą miłości, jaką kochać będziemy Boga w szczęśliwej wieczności”⁵⁹ Sądzymy, że te właśnie linijki ukazują głęboką logikę ostatnich refleksji tej książki, które – sugerując nam rozważanie miłości Boga do nas, jaka jawi się w sposób szczególny w Eucharystii (komunii św. i trwałej obecności rzeczywistej) – nadają naszej odpowiedzi zgodność w ścisłym zespoleniu ze śmiercią Jezusa: „Całe nasze zbawienie i cała nasza doskonałość polegają na miłości Bożej... Atoli doskonałość miłości polega na zgadzaniu się z Wolą Bożą... Kto pójdzie za tymi wskazówkami, szczęścia dozna w tym życiu, a w przyszłym koronę chwały otrzyma, bo w chwili śmierci przyjmie go Pan do wesela swojego, jako wiernego sługę. Kto umiera zjednoczony z Wolą Bożą, na pewno osiągnie zbawienie”⁶⁰

Gdy chodzi o rozwój refleksji nad śmiercią, to nie znajdujemy tu czegoś tak naprawdę oryginalnego: wszystkie klasyczne tematy, poru-

⁵⁸ Tamże, s. 129.

⁵⁹ Tamże, s. 118-119.

⁶⁰ Tamże, s. 473 i 484-485.

szane już przez Suzona lub Kartuza, łącznie z pewnym pochyleniem się nad makabrycznym rozkładem fizycznym, zostały tu podjęte i uwypuklone⁶¹. Akcent położony na czczość tego świata, na wagę zbawienia duszy, na życie jako przejście do wieczności – wszystko to pozostawia niewiele już miejsca na jakieś bardziej pozytywne lub mobilizujące refleksje odnośnie do istnienia w świecie. Szerokie pojęcie samego życia chrześcijańskiego jako obiektywnego przygotowania się na dobrą śmierć, jakie spotkaliśmy u Bellarmina, nie ma już tak dokładnego odbicia w dziele św. Alfonsa, które zdaje się niekiedy ograniczać do podania niektórych bardziej odpowiednich środków do przygotowania się na dobrą śmierć, chociaż – jak widzieliśmy – głębszą i jednoczącą wszystko perspektywą jest tu zespolenie z wolą Boga w ustawicznym życiu łaską. „Co zaś największej jest wagi, to – pisze Alfons – to, byś postanowił sobie używać środków w celu zachowania się w łasce Boskiej. Tymi środkami są: codzienna Msza, rozmyślanie o prawdach wiecznych, uczęszczanie do spowiedzi i Komunii św. przynajmniej co osiem dni, codzienne nawiedzanie Najśw. Sakramentu i Matki Boskiej, bractwa, czytanie duchowne, wieczorny rachunek sumienia, jakieś szczególne nabożeństwo do Najśw. Maryi Panny, połączone z postem w soboty. Nade wszystko zaś postanów sobie polecać się często Panu Bogu i Przebłogosławionej Dziewicy przez wzywanie częste, zwłaszcza w czasie pokusy, Najświętszych Imion Jezusa i Maryi. Te są środki, mogące ci wyjednać śmierć szczęśliwą i wieczne zbawienie”⁶².

2. Literatura mistyczna

1. O ile omawiana dotychczas literatura duchowa, włączając się – przynajmniej w punkcie wyjścia – w określoną troskę środowiska, miała spolaryzować refleksję chrześcijanina nad śmiercią, aby go w ten sposób zachęcić do prowadzenia życia spójnego, to literatura mistyczna ukazuje dosyć łatwo pojawienie się baczniejszej uwagi i pragnienia śmierci, zespolonych z bezpośrednim mocnym przeświadczeniem, iż

⁶¹ Por. tamże, s. 11n: „I. Obraz człowieka, który przed chwilą przeniósł się do drugiego życia”; s. 21n: „II. Ze śmiercią wszystko się kończy” – Odnosi się wciąż wrażenie, że Alfonsowi chodzi o (chrześcijańską) personalizację aktu umierania; momentem decydującym jest tu zawsze całkowite powierzenie się woli Boga. Podobne myśli i ujęcia można zresztą spotkać także w innych dziełach świętego. Por. np. św. Alfons Liguori, *Myśli pobożne duszom pragnącym czynić postępek na drodze Bożej do rozważki podane*, Warszawa 1900, s., 71n, 82n, 142n, 164n, 266n.

⁶² *Przygotowanie na śmierć...*, dz. cyt., s. 125.

całkowita komunia z Bogiem możliwa jest dopiero po śmierci⁶³ Dojrzewanie tego pragnienia przechodzi łatwo od początkowego żaru do uspokojenia, które sytuuje mistyka w postawie bardzo głębokiego pogodzenia się z wolą Bożą.

Biograf Katarzyny Genueńskiej podaje, że „od chwili swego nawrócenia lub tuż potem przepelniało ją wielkie pragnienie śmierci, wywołując w niej wewnętrzną miłość, jaką odczuwała... tak dalece, że temu jej pragnieniu, przecież nie dobrowolnemu, albo raczej temu nastawieniu duszy, która pragnęła zespolić się doskonale z Tym, którego tak bardzo miłowała, towarzyszył kolec”⁶⁴ Chodzi o dostrzegane i traktowane jako autonomiczne, chociaż nie w pełni jeszcze przyjmowane, przyciąganie Miłości i o jej inicjatywę. Stąd wynikał wymóg oderwania i oczyszczenia, który podporządkował to pragnienie ogólnemu prawu utożsamienia się z Bogiem „nie przez uczestnictwo, ale przez przemianę i unicestwienie własnego jestestwa”⁶⁵, tak że kochający człowiek nie ma już innego „Ja” poza samym Bogiem-Miłością⁶⁶. „Kiedy jednak odczuwała ten kolec, natychmiast mówiła: Miłości, pragnę tylko Ciebie i na Twój sposób, jeżeli jednak to Ci się spodoba, a przynajmniej jeśli nie chcesz, abym umarła lub pragnęła śmierci, pozwól mi pójść oglądać śmierć i pogrzeb, spraw przynajmniej to, bym widziała w innych to wielkie dobro, co do którego nie chcesz, aby było ono we mnie... I tak, przez jakiś czas nie czując tego bodźca, udawała się zawsze, gdy tylko mogła, oglądać śmierć i grzebanie tych wszystkich, którzy umierali w szpitalu. Potem jednak, gdy w tym oczyszczonym sercu rosło zjednoczenie jej słodkiej Miłości, udawała się gasząc ten motyw; i tak dalece został on później ugaszony, że już się nie czuła pociągana, lecz gdy mówiła o śmierci, wydawało się, iż wewnątrz pragnie się pobudzić i cieszyć”⁶⁷ Pod koniec życia było już pewne, że Katarzyna przyjmowała i przeżywała tę radość w kontekście,

⁶³ Dochodzi tu więc do głosu wzorzec, który nazwaliśmy „Pawłowym”. Gdy chodzi o literaturę starochrześcijańską, to najbardziej znanym przypadkiem w tej dziedzinie jest niewątpliwie św. Ignacy Antiocheński (zob. np. jego *List do Rzymian*).

⁶⁴ Umile Bonzi da Genova, *S. Caterina Fieschi Adorno*, II, Torino 1962, s. 274-275.

⁶⁵ Tamże, s. 170.

⁶⁶ W tym tak ścisłym zjednoczeniu się z Bogiem, chociaż oczywiście dostrzega się ontologiczną „różnicę” stworzenia i Stwórcy, to akcentuje się jednak niezwykle mocno jedność rzeczywistości w Bogu: „Kiedy trzeba nazwać to «ja», aby żyć na świecie, który nie potrafi mówić inaczej, wówczas, gdy siebie nazywam lub inni mnie nazywają, mówię w swoim wnętrzu: moim «Ja» jest Bóg, nie znam innego «Ja» poza Bogiem moim” Tamże, s. 169-170.

⁶⁷ Tamże, s. 275.

który ona sama określiła krótko jako „pokój”⁶⁸. Biograf tak go opisuje: „I tak potem aż do samego jej końca wygasło w niej wszelkie pragnienie, i była wciąż zespolona i całkowicie przemieniona tym czystym pragnieniem Boga, i nie odczuwała już pragnienia śmierci, ani także życia, lecz była całkowicie zanurzona w swej słodkiej Miłości”⁶⁹

Podobną sytuację można zauważyć w duchowym doświadczeniu św. Teresy z Avila. Pragnienie śmierci wybucha w niej jako wynik jasnego uświadomienia sobie, że życiem życia jest Bóg⁷⁰. Stąd też wynika odczucie nietrwałości, ciężaru, nędzy tego, co nazywamy życiem, i niecierpliwość spowodowana jego zbyt długim zawsze trwaniem⁷¹. Są to stany duszy, które chrześcijańskie wyczucie Teresy zawiera i krytykuje, zestawiając je bądź to z przypomnieniem dwuznaczności śmierci, bądź też z wymogiem, by nagroda wiecznego zjednoczenia z Bogiem była zawsze poprzedzona zaangażowaniem się w „służbę” Bożej⁷²; stąd zaś wynika obowiązek nie lekceważenia życia, ale przyjmowania go w tej właśnie perspektywie. Pragnienie śmierci zdaje się jednak kompleksowo przeważać nie bez tej nawet porywczosci, jaką ostatnie *Sprawozdanie Duchowe* – napisane na rok przed jej śmiercią – ukazuje jako całkowicie już uspokojoną. Bardzo poważnie zatem zostanie zbudowana droga umożliwiająca życie według Bożego upodobania, w „służbie”, która staje się w bardziej jasnych ujęciach miłością bliźniego i troską o jego zbawienie. „Tak mocne jest to zespolenie się duszy z wolą Bożą, że nie pragnie ani życia, ani śmierci, z wyjątkiem tych krótkich chwil, w których porywa ją gwałtownie pragnienie ujrzenia Boga. Wtedy jednak tak żywo się jej przedstawia obecność trzech Osób Boskich w jej wnętrzu, że znika cierpienie

⁶⁸ „Kiedy dusza jest tak unicestwiona i przemieniona, wówczas nie mówi, nie działa, nie pragnie, nie czuje, nie zamierza, nie pojmuję, nie odczuwa w sobie i na zewnątrz niczego takiego, co mogłoby ją poruszyć, lecz sam Bóg prowadzi to stworzenie, bez stworzenia. A stan taki jest po prostu odczuwaniem tak wielkiego pokoju, że zdaje się on obejmować całe serce, wszystkie wnętrza, że od środka i na zewnątrz zalewa morze pokoju, z którego nie wychodzi się nigdy na jakiś wyścig, który mógłby przydarzyć się w tym życiu... I mówi przez cały dzień: pragnę, byś pokazał, kim jest Bóg? Pokoju nie znajduje ten, kto zeń wychodzi” Tamże, s. 196.

⁶⁹ Tamże, s. 279.

⁷⁰ „O życie, życie! Jak możesz trwać, zostając z dala od Życia twego?” *Wolania duszy do Boga*, 1, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła* (tłum. bp H. P. Kossowski), t. III, Kraków 1995 (wyd. 3), s. 153.

⁷¹ Myśl ta często się pojawia zarówno w *Księdze życia* (np. 21, 6), jak też w *Wolaniach duszy do Boga* (np. 6, 1 lub 17, 4).

⁷² Por. np. *Wolania...*, 4, 1; 6, 3; 15, 3. Godny uwagi jest także zapis: „Z głębi duszy wołam nieraz do Niego: «Panie, albo umrzeć, albo cierpieć»” *Księga życia*, 40, 20, w: *Pisma*, t. I, Kraków 1987 (wyd. 3), s. 519.

płynące z oddalenia od Boga, a wraca pragnienie życia, by więcej jeszcze służyć Bogu, jeśli On tego żąda. A gdyby być mogło, że za moim staraniem, jakaś dusza ukochałaby Go więcej i więcej Go wielbiła, choćby to miało być tylko chwilowo, wybrałabym wtedy życie choćby nawet bardzo długie, aniżeli wieczną chwałę”⁷³

2. Podobieństwo zachodzące pomiędzy podanymi tu dwoma przykładami nie przekreśla oczywiście różnorodności duchowych nastawień, typowych dla tych dwóch wielkich mistyczek, ani także odnośnych ram doktrynalnych, w obrębie których się poruszają. Nie tu miejsce na bardziej wnikliwe zajmowanie się tą kwestią: można jedynie przypomnieć, że Katarzyna obraca się w kręgu, który moglibyśmy z powodzeniem nazwać flamandzko-franciszkańskim, gdzie doświadczenie mistyczne wyjaśniano w pojęciach metafizyki miłości⁷⁴, natomiast Teresa porusza się w kręgu oblubieńczej komunii, a więc międzyosobowej relacji pomiędzy sobą a Bogiem-Trójcą, Tym samym, który się objawił w Chrystusie-Człowieku-Bogu.

Teoretycznego w pewnym sensie uzasadnienia sposobu, w jaki pojawia się u nich (a ogólniej: u mistyków chrześcijańskich) i uobecnia pragnienie śmierci, nie znajdziemy jednak w ich pismach, ale raczej u takich autorów, jak Jan od Krzyża lub Franciszek Salezy. Wybieramy ich obu ze względu na ich faktyczną wielkość i ich wyjątkowe znaczenie, ale także dlatego, że ten pierwszy jest bardzo bliski Teresie z Avila, drugiego zaś można by pod niejednym aspektem przywołać, aby się poruszać w kierunku bardzo osobistym, stanowiącym duchowy klimat Katarzyny Genueńskiej⁷⁵

Święty Jan od Krzyża podjął dwukrotnie nasz temat, ukazując zawsze w tym samym napięciu dynamiki mistycznej rację pragnienia śmierci; ukazał ponadto hipotetycznie w sile tego doświadczenia rzeczywisty powód, dla którego mistyk umiera.

⁷³ *Sprawozdanie Duchowe* (6, 9), napisane w 1581 r. do biskupa Velasqueza z Osma, w: *Pisma*, t. III, s. 47.

⁷⁴ Chociaż nie można nie zauważyć, iż Katarzyna ma poważne zastrzeżenia do woluntaryzmu cechującego franciszkańską interpretację takiego mistycyzmu: w wieku XV – Henryk Herp (Harphius), a w wieku XVI – Benedykt z Canfeld.

⁷⁵ To ostatnie zestawienie zostaje podjęte z wielką ostrożnością. Oczywiście, Franciszek Salezy zna i cytuje w *Teotymie* Biografię Katarzyny Genueńskiej. Istota problemu znajduje się jednak gdzie indziej. Chodzi mianowicie o to, czy i na ile jest on spadkobiercą w swej wizji miłości myślenia franciszkańskiego i tej interpretacji, jaką to myślenie podsuwało mistykom flamandzkim, niezbyt przychylnie traktowanym przez niego. Pewne jest w każdym razie, iż jego wizja „przejścia” woli jest personalistyczna, a nie „metafizyczna”

„Dusza pragnąca zagubić się w wielkości swego Boga, którego miłość ośwładnęła i zraniła jej serce, nie mogąc już znieść udręki, błaga Go w tej strofie już wprost, by odsłonił jej i ukazał swą piękność, czyli swą boską istotę. Prosi, aby tym widokiem zadał jej śmierć i odłączył ją od ciała, w którym pozostając nie może Go widzieć ni radować się Nim tak jak tego pragnie”⁷⁶. Nie chodzi tu o *taedium vitae* (znużenie życiem), ani o dowartościowanie śmierci jako takiej⁷⁷. Pragnie się śmierci człowieka sprawiedliwego, ale się jej pragnie pod wpływem miłości i o ile warunkuje ona ostatecznie spełnienie miłości w definitywnym posiadaniu Boga. Dokonywane przez śmierć wyzwolenie z niepokoju nie dotyczy tak bardzo trudów życia, co cierpień powodowanych napięciem miłości⁷⁸: prosi się więc o ich zakończenie. Najwspanialsze niewątpliwie karty na nasz temat znajdują się jednak w ostatnim dziele świętego: *Żywy płomień Miłości*⁷⁹. Myśl idzie w tym samym kierunku: działanie Boskiego płomienia doszło do granicznego punktu przenikania i oczyszczania. Odnajduje teologalną autentyczność odniesień do stworzeń (absolutną, gdy chodzi o wiarę i miłość; sprowadzoną do „ubóstwa pamięci” za pomocą nadziei) i ukształtowaną na nowo działalność władz zgodnie z już nie „naturalnym” sposobem działania; te dwie „pułapki” zostają przełamane: jest się na progu sanktuarium, gdzie ostatnia już tylko zasłona oddziela od widzenia i spotkania. Jest to zasłona zjednoczenia duszy z ciałem: zasłona, która nadaje paradoksalny wymiar egzystencji mistyka, albowiem „więcej żyje tam, gdzie miłuje, niż tam, gdzie żyje”⁸⁰, i poznaje dzieła Boże w Bogu; niemniej, prowadzi nadal życie doczesne. Trzeba przeto, by zasłona, choćby najcieńsza, się przerwała: albowiem w tym miejscu niemożliwy jest już zwyczajny rozwój, lecz jedynie skok jakościowy, który powinien być nagły i objawiający tę inicjatywę, która pochodzi od Boga samego, chociaż pojawia się w człowieku; względnie pochodzi od człowieka, ale w Bogu. Tak się tłumaczy fakt, że mistyk pragnie śmierci i że w prawdziwym tego słowa znaczeniu mógłby sam powiedzieć, iż zadaje sobie śmierć. „Należy tu zaznaczyć, że – pisze

⁷⁶ *Pieśń duchowa*, 11, 2, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła* (tłum. o. B. Smyrak OCD), Kraków 1986 (wyd. 4), s. 571.

⁷⁷ Por. tamże, 8 (s. 562n).

⁷⁸ Por. tamże, 10, 9 (s. 570).

⁷⁹ Interesujące są zwłaszcza trzy ostatnie wiersze strofy pierwszej: „Bo nie masz w sobie już bólu żadnego! / Skończ już! – jeśli to zgodne z twym pragnieniem, / Zerwij zasłonę tym słodkim zderzeniem!”. Tamże, s. 720.

⁸⁰ *Pieśń duchowa*, 11, 10 (s. 575).

Jan od Krzyża – naturalna śmierć osób, które dochodzą do tego stanu, chociaż jest podobna do innych przez swe działanie na naturę, to jednak co do swej przyczyny i sposobu bywa zupełnie różna. Bo gdy inni umierają śmiercią spowodowaną przez chorobę lub wiek, to one, chociaż umierają w chorobie, czy po dopełnieniu się lat, jednak nie to odłącza ich dusze od ciała, lecz pewne uderzenie i spotkanie miłości o wiele większe, niż poprzednio, potężniejsze i silniejsze, tak, iżby mogło zerwać zasłonę i unieść perłę duszy. (...) Tego właśnie pragnie dusza rozmiłowana, by nie cierpiała zwłoki w oczekiwaniu, aż naturalna śmierć zakończy jej życie, lub że ono się w takim lub innym czasie skończy, gdyż siła miłości i ta gotowość, jaką czuje w sobie, każą jej pożądać i prosić, by się zerwało to życie pod wpływem jakiegoś spotkania, czy nadprzyrodzonego uderzenia miłości⁸¹. Dojrzała dzięki spotkaniu: a zatem dojrzała dzięki śmierci. Oddana oczywiście całkowicie woli Bożej, albowiem „zanosi do Oblubieńca owe dwie prośby, których On nas nauczył w Ewangelii, mianowicie: *Adveniat regnum tuum; fiat voluntas tua*; «Przyjdź królestwo Twoje; bądź wola Twoja»⁸². Niemniej gorąco pragnie, aby czas uległ skróceniu i by przyczyną śmierci było natarcie miłości, która rozrywa ostatnią zasłonę. – Pomimo zdecydowanego tonu, w jakim Jan od Krzyża zdaje się ukazywać mistyczne umieranie jako umieranie na skutek uderzenia miłości, to śmierć taka pozostaje – jak sądzimy – także dla niego pożądaną i logiczną możliwością, ale nie prawem. Jeżeli mistykowi brakuje tylko śmierci, to przecież także okoliczności jego śmierci są ostatecznie powierzone Bożemu upodobaniu.

Stanowisko Franciszka Salezego, jak wynika to z jego *Traktatu o Miłości Boga*, jest na ogół płynne. Porusza się on bowiem w ramach woluntarystyczno-uczuciowej wizji człowieka (człowieka pojmowanego jako wola-miłość): przy czym jego zjednoczenie z Bogiem, a tym samym jego zasadniczy zachwyt polega ostatecznie na radykalizmie jego powierzenia się upodobaniu Bożemu (obojętność), które oznacza pewien rodzaj „przejścia” jego woli w wolę Boga. W głębi tej wizji św. Franciszek nie znajduje spójnego systematycznego rozwiązania kwestii mistycznej w życiu chrześcijańskim, chociaż akceptuje całkowicie prawowitość doświadczenia mistycznego. Podobnie jak św. Teresa, odczytuje je w pojęciach modlitwy, która doprowadza mistyka aż do

⁸¹ *Żywy płomień Miłości*, 1, 30 i 34 (s. 736 i 738).

⁸² Tamże, 1, 28 (s. 734-735).

pełnego zachwyty doświadczenia w ścisłym tego słowa znaczeniu; niemniej jego opis, w którym się pojawiają akcenty „hedonistyczne”⁸³, zostaje chyba ostatecznie przewyciężony wizją „obojętności” przeżywanej w całkowitym ogołoceniu. Ukazawszy przeżycia św. Piotra, który został cudownie uwolniony z więzienia i poczuł się jakby zagubiony (por. Dz 12, 11), Franciszek Salezy pisze: „Tak samo dzieje się, Teotymie, z duszą przytłoczoną brzemieniem wewnętrznych utrapień. Mimo bowiem, że ma ona możność wierzyć, ufać i miłować Boga i mimo że istotnie to czyni, jest jednak zbyt wyczerpana, aby móc należycie uświadomić sobie, że wierzy, ufa i kocha Boga. (...) Tak właśnie czuje się dusza przepelniona duchową trwogą, wśród której miłość staje się niezmiernie czysta i jasna. Pozbawiona bowiem wszelkiej przyjemności mogącej ją przywiązywać do Boga, miłość ta jednoczy nas i zespała z Bogiem bezpośrednio, wolę z wolą, serce z sercem, bez pośrednictwa żadnego zadowolenia czy jakichkolwiek pragnień”⁸⁴. A nieco dalej wyjaśnia: „Ta sama miłość, gdy przenika duszę, by kazać jej, ku jej szczęściu, obumrzeć sobie, a zmartwychwstać w Bogu, (...) w końcu odziera ją ze wszystkich najmiłszych upodobań, jak na przykład z zamilowania do pociech duchowych, do pobożnych ćwiczeń czy do doskonalenia się w cnotach, które – zdawałoby się – stanowią samo życie pobożnej duszy”⁸⁵. W tym kontekście Franciszek Salezy poda w końcu także dwa różne ujęcia „śmierci z miłości”, której prototypami stają się odpowiednio Maryja i Chrystus.

Pierwsze ujęcie kończy obszerną analizę, jaką Biskup z Genewy poświęcił interesującej nas kwestii. Należy stwierdzić, że wszyscy sprawiedliwi i święci umierają w miłości Boga: ktoś jednak kończy swe życie doczesne tylko w szacie miłości; ktoś inny – także w praktykowaniu miłości; ktoś inny jeszcze – w następstwie miłości Boga, która uderza i rani serce, wywołując tęsknotę doprowadzającą do śmierci. Najwyższym jednak stopniem miłowania Boga jest śmierć z miłości: „tutaj miłość nie tylko rani duszę w taki sposób, że zaczyna ona obumierać, ale ją przesywa uderzając w sam środek serca, i to

⁸³ Pojęcie to ma techniczne znaczenie w historii duchowości. Aby je ukierunkować na ogólne zrozumienie, trzeba by je odnieść do wyjaśnienia łaski jako przyciągania człowieka do dobra, powodującego słodycz, pociechę, zadowolenie, itd., czyli do dobra rozumianego jako szczęśliwość.

⁸⁴ Św. Franciszek Salezy, *Wybór pism* (wybór i tłum. Jan Rybałt), Warszawa 1956, s. 163-164.

⁸⁵ Tamże, s. 171. Tych i tym podobnych wypowiedzi św. Franciszka nie powinno się oczywiście czytać bez tego konkretnego odniesienia, jakim jest duchowa droga św. Franciszki Chantal.

tak mocno, że oddziela duszę od ciała” „Dokonuje się to w następujący sposób: pociągana boskimi słodyczami swojego Umiłowanego dusza, chcąc odpowiedzieć na te słodkie zaproszenia, wybiega wszystkimi swoimi siłami ku upragnionemu Przyjacielowi, który ją przyciąga, a nie mogąc ciągnąć za sobą ciała..., pozostawia je i podejmuje lot samotnie, jak niebiańska gołębica... Zdąza do Niego, a On ją przygarnia do siebie”⁸⁶. Taką właśnie śmiercią umarła – według Franciszka Salezego – Maryja: na skutek narastającej wciąż siły miłości, która w Niej się rozszerzała bardzo spokojnie. „Jak żelazo, wolne od jakiegokolwiek przeszkody, przyciąga mocno, ale i słodko oraz z jednakową siłą, magnes, tak jednak, że staje się ono coraz to bardziej aktywne w miarę zbliżania się do niego, podobnie także chwalebna Matka, wolna od wszelkiej przeszkody, zespala się ze swoim Synkiem niezrównaną miłością na skutek słodkiego i ujmującego porywu, który nie wymaga od Niej żadnego wysiłku... Śmierć tej Najświętszej Dziewicy była zatem najslodsza, jaką można sobie tylko wyobrazić. Syn Ją przyciągnął do woni swoich namaszczeń, Ona zaś podążała nadzwyczaj słodko i spokojnie za tą świętą wonią aż do samego łona boskiej Dobroci. I chociaż kochała swoje najczystsze i najmiłsze ciało, to pozostawiła je jednak bez trudu i bez niechęci”⁸⁷

Inaczej natomiast Franciszek wypowie się o śmierci Chrystusa: „Ale, Teotymie, strzeż się bardzo myślenia, iż śmierć Zbawiciela była jakby ekstazą, porwaniem: przedmiot, dla którego Jego miłość doprowadziła Go do śmierci, nie był tak miły, by mógł porwać Boską duszę, która została odłączona od ciała w nadmiarze miłości, jak mirra wydaje swą woń, nie będąc wygniatana: Nikt nie może odebrać Mi życia, ale sam je wydaje. Wobec tego żaru miłości, Teotymie, możemy śmiało się zdecydować na pracę dla Zbawiciela, dla Tego, który tak wiele uczynił dla nas, tak bardzo grzesznych. Ta miłość Chrystusa faktycznie nas dopinguje”⁸⁸

3. Refleksje końcowe

Ze względu na wspomniane już kilkakrotnie ograniczenia możliwości badań, jakimi tu się zajmujemy, nie da się oczywiście dokonać

⁸⁶ *Teotimo ossia Trattato dell'amor di Dio*, Roma 1958, II, 45 (VII, 11).

⁸⁷ Tamże, II, 59 (VII, 14). Cały ten przepiękny rozdział (VII) zasługuje niewątpliwie na uważną lekturę.

⁸⁸ Tamże, II, 226 (XI, 17).

zadowalającego bilansu historycznego, nawet w zakresie omawianego wprost okresu. Możemy jednak wydobyć pewne bardziej ogólne sugestie, zasługujące na uwagę i przemyślenie.

Mając na uwadze to, co nam ukazała literatura praktyczno-duchowa z wieków od XIV do XVIII, można by bez trudu wyakcentować negatywne lub co najmniej dyskusyjne aspekty teologii pastoralnej i duchowej pedagogiki, odziedziczone i podtrzymywane następnie aż do niezbyt odległych od nas czasów. Bardziej pożyteczne będzie jednak chyba dostrzeżenie w nich pewnych bodźców dających się ująć w sposób bardziej konstruktywny, nie zapominając przy tym o tym, iż nie chodzi tu w żadnym wypadku o jakiś istniejący sam w sobie epizod, albowiem włącza się on organicznie w ramy, w których – wychodząc ze świata biblijnego – stara się znaleźć odpowiedź na pytanie dotyczące roli, jaką w kształtowaniu się doświadczenia chrześcijańskiego może i powinna odegrać refleksja nad śmiercią. Pytanie to nie może nie być postawione także w naszym dzisiejszym świecie, w którym banalizowanie lub traktowanie jako czegoś zwyczajnego i codziennego śmierci człowieka⁸⁹ wyraża na swój sposób wcale niebagatelną rzeczywistość bądź to utraty sensu samego człowieka, bądź też zagubienia chrześcijańskiego sensu Boga. Co więcej, pytanie to trzeba koniecznie postawić, albowiem problem śmierci jest niewątpliwie węzłowy w chrześcijańskiej syntezie, o ile tylko jest prawdą, iż oscyluje ona wokół faktu zmartwychwstania Chrystusa. Oczywiście, nie uzasadnia to jeszcze, względnie nie pozwala uznać tak po prostu za wystarczające jakiegokolwiek, mniej lub bardziej moralistyczne, wykorzystywanie tej problematyki. Nie każdy bowiem sposób ujmowania śmierci jest chrześcijański; nie każdy także rodzaj reakcji spowodowanej refleksją nad śmiercią jest chrześcijański. Ukazywanie ludziom pewności i zagadkowości śmierci jest niewątpliwie ukierunkowaniem ich na dokonanie jednego z tych krytycznych wyborów, do jakich człowiek może dochodzić, stawiając sobie etyczne i religijne pytania. Ale jeżeli nawet dokona się tego w sposób poprawny i uwzględniający wielorakość związanych z tym ewentualnych reakcji, nie wystarczy to z pewnością do wnioskowania, iż się osiągnęło już jakiś wynik chrześcijański.

Tego rodzaju jest prawdopodobnie także ta bardziej oczywista granica, jaką ukazują obecnie naszemu odczuwaniu mentalność, teo-

⁸⁹ Por. np. G. Brisacier, *Ignorer ou vivre sa mort?*, La Maison-Dieu 101 (1970), 97-112.

logia pastoralna i duchowa pedagogika omawianego okresu: jeżeli nawet, poruszając się w ogólnym kontekście chrześcijańskim, mogły one – w przeciwieństwie do nas – utrzymywać, że otwierając człowieka na sens śmierci i wiecznych przeznaczeń otwierały przed nim tym samym drogę do nawrócenia i praktykowanej w jego życiu wiary. Przykładem specyficznym w tej kwestii może być niewątpliwie św. Alfons Liguori ze względu na wprowadzone przez siebie ograniczenie aktualnych wówczas bardzo ignacjańskich *Ćwiczeń duchownych* do tej zwłaszcza kwestii i ze względu także na swój własny wpływ na innych⁹⁰. Przecież, jak to stwierdziliśmy, Alfonsowa refleksja nad śmiercią i rzeczami ostatecznymi ma wyraźnie na celu doprowadzić ludzi od strachu do miłości, zgodnie z wolą Bożą.

Problem wychowania człowieka do wyrobienia w sobie chrześcijańskiego sensu śmierci staje się szczególnie żywy wobec niezaprzeczalnego ubóstwa treści i perspektyw, jakie wchodziły w grę w omawianym przez nas okresie. Ubóstwa, w jakim się odzwierciedla sytuacja ówczesnej teologii, która nie była w stanie podać żadnych konkretnych treści dotyczących tego, co czeka człowieka po śmierci, czyli jakiejś bardziej wyrazistej wizji eschatologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, lecz ograniczała się jedynie do bardzo suchego wykładu „rzeczy ostatecznych”, z drugiej zaś strony nie zastanawiała się wystarczająco głęboko nad aktualnym i bardzo wówczas żywym pytaniem o złożoność życia chrześcijanina w różnych jego sytuacjach życiowych⁹¹. Również refleksja nad śmiertelnością człowieka, ożywiona mocno silną kontrowersją z M. Baiusem, nie doprowadziła ówczesnej teologii do odkrycia całego bogactwa refleksji biblijnej: o śmierci człowieka istniejącego historycznie, o tajemnicy, jaka się kryje w jej odniesieniu do grzesznika Adama oraz do Chrystusa – zmartwychwstałego Odkupiciela.

Bliższe zetknięcie się z literaturą mistyczną pomogłoby zapewne przynajmniej do pełniejszego dostrzeżenia struktury chrześcijańskiego doświadczenia w perspektywie śmierci: albo dlatego, że łuk zostałby opisowo skompletowany, albo też dlatego, że dialektyka: strach-ufność (ze wszystkimi związanymi z nią odcieniami), mogłaby zostać zilust-

⁹⁰ Gdy chodzi o niego samego, można by wziąć pod uwagę jego nauczanie na misjach ludowych, praktykowane przez niego nauczanie *Ćwiczeń*, względnie jego dzieła poświęcone formacji duchowej. Analogicznym przykładem idącym po tej samej linii mogą być rozważania na każdy dzień tygodnia św. Jana Bosco.

⁹¹ Mówiliśmy już o tym w kontekście rozważań Bellarmina, przywołując także imię Franciszka Salezego. Żywotność tego problemu widać choćby dzięki ówczesnej kazyście: mnożą się opracowania poświęcone różnym stanom życia.

rowana w sposób o wiele bardziej adekwatny. W rzeczy samej jednak literatura ta albo się znajduje poza tą perspektywą, albo też bywa używana w celu budującym, aby zilustrować odmienność śmierci sprawiedliwego od śmierci grzesznika. Wypada tu zauważyć tylko pojawienie się pewnej tendencji psychologicznej, przeciwko której występował Erazm z Rotterdamu, a której elementy – chociaż w sposób raczej aluzyjny i bardziej chwiejny niż rygorystyczny – podawał Franciszek Salezy. Postawienie na równi ze sobą strachu i grzechu (strachu jako braku wiary, miłości, nadziei, jako ukazania sytuacji grzechu, itd.) oraz pociechy i łaski zmierza do uogólnienia, pomimo wyraźnej krytyki ze strony Soboru Trydenckiego, i pojawienia się gorących nawet sprzeciwów (jeden z bardziej rzucających się w oczy spotykamy niewątpliwie u św. Jana od Krzyża). Podane przez Biskupa z Genewy wyjaśnienie śmierci z miłości Maryi nie jest oczywiście pozbawione takiego psychologizmu; jednak jego dalsza refleksja nad obojętnością i nad śmiercią z miłości Chrystusa zdają się stanowić biegun krytyczny.

To pewne i bezdyskusyjne, że sens życia chrześcijańskiego można i trzeba przedstawiać jako przejście od zespolenia się w życiu-dla-śmierci, czyli sytuacji typowej dla Adama, do zespolenia się w życiu-dla-życia, czyli rzeczywistości typowej dla Chrystusa. Przejście takie jest obiektywnie i na płaszczyźnie doświadczenia (nie psychologizującego) „śmiercią” (czyli końcem pewnej rzeczywistej i tajemniczej sytuacji, którą słowo Boże nazywa „grzechem”, a której faktycznym ukazaniem jest właśnie „śmierć bez Chrystusa”, czyli bez zbawienia). W takiej „śmierci” urzeczywistnia się zespolenie z życiem Chrystusa: tym życiem, które może uczynić z naszej śmierci cielesnej nie kres bez zbawienia, ale bramę otwartą dla Boga, „przez którego wszystko żyje” Kiedy człowiek-w-Chrystusie umiera, jest to grzesznik, który kończy ostatecznie swe życie doczesne w Nim: nie może więc się nie odnaleźć w „zmartwychwstaniu”

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**