

Józef Zabielski

Chrześcijański etos cierpienia i śmierci

Studia Theologica Varsaviensia 43/2, 97-113

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JÓZEF ZABIELSKI

CHRZEŚCIJAŃSKI ETOS CIERPIENIA I ŚMIERCI

Doświadczenie cierpienia i śmierci jest wspólne wszystkim ludziom, natomiast sposób rozumienia oraz ich przeżywanie są różne. W zasadniczym stopniu owo zróżnicowanie wynika z odniesienia człowieka do swego początku – źródła istnienia oraz kresu – celu życia osoby ludzkiej. Innymi słowy, rozumienie oraz wartościowanie cierpienia i śmierci uwarunkowane jest światopoglądem, a w nim relacją człowieka do Boga – Stwórcy i celu istnienia. Chrześcijaństwo jako religia i orientacja światopoglądowa posiada swój sposób postrzegania i przeżywania cierpienia i śmierci. W niniejszej refleksji chcemy ukazać zasadnicze rysy chrześcijańskiego oblicza cierpienia i śmierci. Całość owych etyczno-teologicznych refleksji koncentruje się wokół trzech zagadnień: 1) Człowiek jako ontyczna podstawa ludzkiego cierpienia i śmierci; 2) Ludzki i zbawczy sens cierpienia; 3) Chrześcijańskie oblicze umierania i śmierci.

1) CZŁOWIEK JAKO ONTYCZNA PODSTAWA LUDZKIEGO CIERPIENIA I ŚMIERCI

Próba zrozumienia sensu cierpienia i śmierci domaga się opisu natury bytu osobowego jako ontycznej podstawy tych rzeczywistości. Refleksja dotycząca człowieka towarzyszy nam od początków dziejów ludzkości. Wyrazem takich odwiecznych pytań jest napis na delfickiej świątyni γνώθι σαυτόν [*gnothi sautón – poznaj samego siebie*]. W kontekście tych poszukiwań należy pamiętać, że główną właściwością natury osoby ludzkiej jest synteza materii i ducha. Człowiek stanowi ściśłą jedność różnorodnych elementów, splot cielesności, psychiki i duchowości, a także indywidualności i wspólnotowości, w rozmaity sposób transcendujący to, co w nim immanentne. W człowieku dostrzega się zrosniętą całość o wyraźnej odrębności, *compositum* o różnych zewnętrznych uwarunkowaniach,

był kruchy i niestabilny, a równocześnie dynamiczny¹. W swoim działaniu człowiek zmierza do celów przekraczających jego aktualne potrzeby, a po osiągnięciu jednego dobra szuka innego. Ten egzystencjalny niepokój ukazuje, że człowiek jest nastawiony na dobro pełne – na Absolut. Równocześnie w działaniu człowieka zauważamy, że materialna sfera ludzkiej natury nie jest przez ludzkiego ducha ostatecznie opanowana – duch nie w całości panuje nad materią. Doświadczamy więc jakby „pęknięcia” ludzkiej natury, co niekiedy objawia się buntem ludzkiego ducha przeciw Absolutowi – Bogu. Tę prawdę św. Augustyn konstatuje: *rebellis mens – rebellem carnem obtinuit* [zbuntowany duch otrzymał buntujące się ciało]. To wewnętrzne „pęknięcie” ludzkiej natury w jej działaniu jest naprawiane dążeniem wolnej decyzji ducha ku dobru i realizującego owo dobro. W ten sposób człowiek konstytuuje siebie, dokonuje samostanowienia, objawiając się jako byt rozumny i wolny².

Te pragnienia osobowej realizacji i rozwoju postrzega się jako coś najbardziej właściwego człowiekowi. Co więcej, jest to fundamentalna powinność ludzkiej egzystencji, realizowana w ciągu całego życia człowieka, które jawi się jako jeden i niepodzielny proces³. Owo pragnienie ciągłego wzrastania nie ogranicza się do ziemskiej egzystencji człowieka, do potrzeb „zmysłowo postrzeganych” i „ograniczonych w czasie”. Człowiek doświadcza potrzeby wiecznego trwania i szczęścia przekraczającego jego ziemskie istnienie, gdyż jest on *czymś więcej niż tylko istnieniem w czasie. Jest dążeniem ku pełni życia; jest załączkiem istnienia, które przekracza granice czasu*⁴. Owe dążenia świadczą o duchowym wymiarze człowieka, o tym, że jest on bytem osobowym. Natura ludzka, owo „bycie osobą” nadaje godność i wartość wszystkim elementom składowym bytu osobowego oraz całej jego egzystencji. Człowiek jawi się jako *coś więcej niż tylko zespół komórek, tkanek i narządów oraz ich funkcji i relacji między nimi*. Istnienie i funkcje sfery cielesnej człowieka zakotwiczone

¹ Por. J.-F. Froger, M.-G. Mour et, *D'Or et de Miel. Aux sources de l'anthropologie*, Melans-Revel 1988, s. 19-39.

² Por. A. Krąpiec, *Człowiek*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 378; A. Szafrński, *Człowiek – struktura bytowa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, k. 905-906; F. Bourassa, *Présence intentionnelle, présence réelle*, „Sciences ecclésiastiques” 12 (1960), s. 308-321.

³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* [EV], 2.

⁴ Tamże, 34. Por. J. Zabiełski, *Życie jako wartość*, „Archeus” 2 (2001), s. 7-8.

są w bycie osobowym i jemu służą, stąd też zawsze są przejawem życia osoby. Człowieka więc i jego życie zawsze należy traktować w kategoriach bytu osobowego, a nie tylko jako uwarunkowany życiowo organizm⁵. *Bycie osobą* – podkreśla R. Guardini – *jest rzeczywistością metafizyczną, nie psychologiczną tylko; rzeczywistość ta – ze swej istoty – nie zależy ani od wieku, ani od stanu psychicznego, ani też od szczególnych talentów, w jakie natura wyposażała dany podmiot (...). To właśnie owo bycie osobą decyduje o godności każdego poszczególnego człowieka. To ono wynosi go ponad świat rzeczy i czyni go podmiotem*⁶.

Antropologiczno-filozoficzny opis bytu osobowego znajduje swe pogłębienie w źródłach i argumentacji teologicznej. Chrześcijańskie Objawienie ukazuje, że źródłem istnienia człowieka jest Bóg, który *stworzył człowieka na swój obraz, na Boży obraz go stworzył* (Rdz 1, 27). Nadane w akcie stwórczym „obraz i podobieństwo” Boże są źródłem i gwarantem wyjątkowości osoby ludzkiej wśród wszystkich istot stworzonych. Wyraża się to w tym, że człowiek *znajduje się pod osobistą opieką Boga. Jest »święty«*⁷. Także sam człowiek jest świadom swego pochodzenia i swej bytowej jakości: jest on *capax Dei* oraz rozpoznaje siebie i cel swego istnienia, które przekracza granice czasu: *Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności* (Mdr 2, 23). Człowiek – podkreśla Jan Paweł II – *jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia, także w fazie doczesnej. Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji. Proces ten – nieoczekiwanie i bez żadnej zasługi człowieka – zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistni się w pełni w wieczności (por 1J 3, 1-2)*⁸.

Zjednoczenie człowieka z Bogiem w akcie stworzenia zostaje pogłębione w Jezusie Chrystusie. Wcielenie Syna Bożego i całe Je-

⁵ Por. R. Spaemann, *Czy wszyscy ludzie są osobami?*, „Communio” (pol.) 8 (1993) nr 3, s. 105-106.

⁶ R. Guardini, *I diritti del nascituro*, „Studi cattolici” 5/6 (1974), s. 82-83.

⁷ J. Ratzinger, *Zagrożenie życia ludzkiego*, „Communio” (pol.) 8 (1993) nr 3, s. 3.

⁸ EV 2.

go dzieło zbawcze sprawia, że człowiek i jego życie osiągnęło nowy wymiar w tajemnicy paschalnej, w której Bóg obdarza człowieka pełnią życia. Odtąd miarą człowieczeństwa jest Chrystus, który „człowieka ziemskiego” uczynił „nowym stworzeniem”, zdolnym przyoblec się w Chrystusa (por. Rz 13, 14; 1 Kor 15, 49). To zespolenie człowieka z Bogiem w Chrystusie posiada charakter ontyczny i egzystencjalny. *Tym – przypomina Jan Paweł II – którzy godzą się pójść za Chrystusem, zostaje ofiarowana pełnia życia: obraz Boży zostaje w nich przywrócony, odnowiony i doprowadzony do doskonałości*⁹. Takie uwznioślenie człowieka zostaje jeszcze dopełnione i utrwalone w posłannictwie i działaniu Ducha Świętego, który jest źródłem i początkiem wszelkiego obdarowania stworzeń. *Dzięki udzielaniu się Boga, duch ludzki, który »zna to, co ludzkie«, spotyka się z »Duchem, który przenika głębokości Boże«, (...) człowiek wchodzi w »nowość życia«, zostaje wprowadzony w Boży i nadprzyrodzony jego wymiar Równocześnie zaś sam człowiek staje się »mieszkanem Ducha Świętego«, »żywą świątynią Boga«. (...) W komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się niejako wewnętrzna »przestrzeń życiowa« człowieka wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Człowiek żyje w Bogu i z Boga: żyje »według Ducha« i »dąży do tego, czego chce Duch«*¹⁰.

2. LUDZKI I ZBAWCZY SENS CIERPIENIA

Doświadczeniu ziemskiej egzystencji człowieka towarzyszy przeżywanie cierpienia jako składowego jej elementu. Fakt cierpienia i jego doświadczenie domaga się poszukiwania sensu tej rzeczywistości. W perspektywie chrześcijańskiej można wskazać podwójny sens cierpienia: osobowo-moralny oraz zbawczy.

a. Osobowo-moralny sens cierpienia

Cierpienie jawi się jako rzeczywistość powszechna, tajemnicza i wymagająca, a tym samym niezwykle angażująca samego cierpiącego i jego otoczenie. Fakt cierpienia, jego zakres i tajemnicę człowiek różnie rozumie i opisuje. Najczęściej podkreśla się, że cierpienie włą-

⁹ Tamże, 36. Por. J. Zabiełski, *Życie jako wartość*, art. cyt., s. 14-15.

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, 58.

czone jest w „człowieczy los”. Ks. K. Antoniewicz w poetyckim utworze *Cierpienie* wyznaje: *Cierpię, bom człowiek. W żalu i tęsknocie / Biedny wygnaniec jakbym szczęścia żądał? / Na to stworzony, abym w czoła pocię / Ziemię łzą zlewał i w niebo spoglądał*. Te słowa poety ukazują ontyczny wprost związek cierpienia z naturą człowieka, z osobowym charakterem jego egzystencji, gdyż to, co wyrażamy w słowie „cierpienie”, wydaje się szczególnie współlistotne z człowiekiem. Spotykając się zaś z cierpieniem, człowiek równocześnie doświadcza, że ono *samo w sobie stanowi jakby swoisty »świat«, który bytuje wraz z człowiekiem, pojawia się w nim i przemija, a czasem nie przemija, ale utrwała się i pogłębia (...). Każdy człowiek przez swe osobiste cierpienie jest nie tylko częścią owego »świata«, ale równocześnie ów »świat« jest w nim jako całość skończona i niepowtarzalna*¹¹.

Człowiek doświadcza cierpienia w swoim osobowym istnieniu, stąd cierpienie ludzkie ma wymiar osobowy. W odróżnieniu bowiem od zwierząt, człowiek „wie, że cierpi”, uświadamia sobie jego fakt i sposób przeżywania w ramach swej osobowej natury. Już samo odczuwanie bólu cielesnego sprawia, że *wewnętrzność własnego ciała wchodzi równocześnie w zasięg świadomości*¹². Ten osobowy wymiar cierpienia ukazuje jego egzystencjalny sens wyrażający się w tym, że ono *na swój sposób odstania głębię właściwą człowiekowi i na swój sposób ją przerasta*¹³. Należy przy tym pamiętać, że cierpienie nie ogranicza się do bólu fizycznego, że *jest czymś bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie*¹⁴. Cierpienie jawi się więc jako możliwość doświadczenia ludzkiej natury, jako sposób poznania człowieka. Uświadomienie zaś tej możliwości staje się moralnym wymogiem rozpoznawania sensu cierpienia i poznawania cierpiącego człowieka. *Ten kto cierpi bezsensownie – przestrzega A. Kamińska – jest podobny do zwierzęcia, póki nie uświadomi sobie sensu cierpienia lub chociażby potrzeby tego sensu*¹⁵. Ten wymóg odnosi się też do spotkania z cierpieniem innych ludzi i postawy wobec nich. Należy pamiętać, że w każdym cierpieniu trzeba odkrywać uta-

¹¹ Tamże, 8. Por. J. Zabielski, *Tajemnica cierpienia w ujęciu Jana Pawła II*, w: *Ułga w cierpieniu*, t. 1, red. E.M. Lorek, Katowice 1993, s. 17-24.

¹² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 270.

¹³ SD 2.

¹⁴ Tamże, 5.

¹⁵ A. Kamińska, *Sens cierpienia*, „Inspiracje” 1993, nr 3-4, s. 31.

jony w nim dar. Zawsze też mamy stawiać sobie pytanie: Czy potrafię zrozumieć i wydobyć na światło dzienne to bogactwo, jakie utajone jest w każdej cierpiącej istocie? Czy pozwoliłem jej być kimś innym, niż się pozornie wydaje? Czy starałem się wsączyć w nią „pokusę” stania się osobą, a nie pozostawiania nadal kaleką?¹⁶

Poszukiwanie sensu cierpienia domaga się postawienia pytania o jego przyczynę. To pytanie sprowadza się do wskazania źródła zła w świecie, gdyż cierpienie jest taką rzeczywistością, w której człowiek doznaje zła. *Chrześcijaństwo głosi zasadniczo dobro istnienia oraz dobro tego, co istnieje, wyznaje dobroć Stwórcy i głosi dobro stworzeń. Człowiek cierpi z powodu zła, które jest jakimś brakiem, ograniczeniem lub wypaczeniem dobra. Można by też powiedzieć, że człowiek cierpi z racji dobra, które nie jest jego udziałem, od którego został niejako odcięty lub którego sam się pozbawił. Cierpi w szczególności wówczas, kiedy to dobro – w normalnym porządku rzeczy – »winno« być jego udziałem, a nie jest*¹⁷. Ważne jest tu zwrócenie uwagi na rozumienie cierpienia jako kary za własne zło, czy za brak dobra, którego człowiek sam się pozbawił. Przykład cierpienia biblijnego Hioba oraz nasze osobiste doświadczenie prowadzi do wniosku, iż jeśli jest prawdą, że cierpienie ma sens jako kara wówczas, kiedy jest związane z winą – to natomiast nie jest prawdą, że każde cierpienie jest następstwem winy i ma charakter kary¹⁸. Cierpienie więc ma charakter próby, służy ugruntowaniu w człowieku dobra, jest drogą prowadzącą do większej dojrzałości. *W cierpieniu – podkreśla Jan Paweł II – zawiera się jakby szczególne wyzwanie cnoty, którą człowiek musi wypracowywać ze swej strony. Jest to cnota wytrwałości w znoszeniu tego, co dolega i boli. Czyniąc to, człowiek wyzwala nadzieję, która podtrzymuje w nim przeświadczenie, że cierpienie go nie przemoże, nie pozbawi właściwej człowiekowi godności*¹⁹.

Cierpienie jest też wezwaniem do przemiany myślenia i postępowania. Według Elihu – jednego z uczestników dysputy z biblijnym

¹⁶ Por. E.G. Cambon, *Les enfants que l'on dit handicapés*, Mulhouse 1979, s. 153; A. Lob-Hüdepohl, *Szacunek dla niepełnosprawności*, „Communio” (pol.) 24 (2004) nr 4 (142), s. 114-126.

¹⁷ SD 7. Por. J. Zabiełski, *Tajemnica ludzkiego cierpienia...*, art. cyt., s. 17-18.

¹⁸ SD 11. Por. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, dz. cyt., s. 144-145.

¹⁹ SD 23. V. Frankl podkreśla, że cierpienie może stanowić jakieś „dokonanie”, „wzrost”, „dojrzwianie”, „bogacenie się” cierpiącego człowieka. Por. V. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1998, s. 79-80.

Hiobem – cierpienie jest formą przemawiania Boga do człowieka i ma charakter wychowawczy: służy przewyciężeniu pychy (por. Hi 33, 16-18), prowadzi do pokory, zamilknięcia wobec Boga i wobec tajemnicy samego cierpienia (por. Hi 40, 3-5). Ostatecznie cierpienie *może służyć nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie*²⁰. Może też pomóc człowiekowi rozpoznać to, co w jego życiu jest nieistotne, a zwrócić się ku temu, co istotne i najważniejsze. Często cierpienie pobudza człowieka do szukania Boga i powrotu do Niego²¹. Charakter kary może mieć cierpienie tylko wówczas, gdy związane jest z winą. Wtedy też może być szczególną próbą człowieczeństwa oraz wezwaniem do nawrócenia. Cierpienie ludzi niewinnych ostatecznie pozostaje tajemnicą.

Jeszcze jedno znaczenie cierpienia należy podkreślić: cierpienie zastępcze, które znalazło najwyższy swój wyraz w osobie i cierpieniu Sługi Jahwe (por. Iz 52, 13-53). Cierpienie to ma charakter ekspiacyjny, za innych ludzi, aby ich uwolnić od kary lub innego zła. Idea cierpienia zastępczego stanowi szczytowy punkt rozwoju starotestamentalnej myśli wyjaśniającej sens cierpienia oraz zapowiedź cierpienia odkupieńczego Jezusa Chrystusa. Rozumienie cierpienia jako ofiary ma też miejsce na płaszczyźnie naturalnej. V. Frankl, wyjaśniając cierpienie jako ofiarę, nie ma na myśli ofiary za grzechy, ale nadanie mu sensu przez intencję – cel. Potrzebne jest tu najpierw dobrowolne przyjęcie cierpienia w swoim życiu oraz zaakceptowanie siebie jako cierpiącego, co umożliwi ukierunkowanie go poprzez intencję na jakiś cel²². W ten sposób w cierpieniu człowiek *odnajduje siebie, swoje człowieczeństwo, swoją god-*

²⁰ SD, 12.

²¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [KKK], 1501; E. Corecco, *Sens cierpienia*, „Communio” (pol.) 18 (1998) nr 3, s. 6-61. Faktem jest także, że cierpienie może prowadzić do niepokoju ducha, do zamknięcia się w sobie, niekiedy nawet do rozpacz i buntu przeciw Bogu. Por. KKK 1501.

²² *Moje cierpienie – wyjaśnia V. Frankl – może mieć intencję i mogę cierpieć sensownie tylko wtedy, gdy cierpię za coś lub za kogoś. Toteż cierpienie, jeżeli ma mieć sens, nie może być celem samym w sobie, bo w tym samym momencie cała gotowość cierpienia i gotowość poświęcenia się przemieniłaby się w masochizm. Cierpienie ma sens tylko wówczas, gdy chodzi o »coś«. Akceptując cierpienie, wypełniamy intencją nie tylko samo cierpienie, ale poprzez cierpienie jeszcze coś, co nie jest z nim identyczne – cierpienie transcendujemy. Cierpienie sensowne wskazuje zawsze poza siebie, na coś, o co w cierpieniu chodzi. Jednym słowem, sensowne cierpienie jest przede wszystkim ofiarą.* V. Frankl, *Homo patiens*, dz. cyt., s. 84. Por. E. Corecco, *Sens cierpienia*, art. cyt., s. 61-63.

ność, swoje postannictwo, a to wszystko składa się na „ludzki sens cierpienia”²³. Poeta wyraża to następująco: *Cierpię, bo kocham. Życie bez cierpienia / Skąta bezwodna, obłok bez jasności; / Twarda opoka, serce bez natchnienia, / Trumna, co martwe przechowuje kości* (K. Antoniewicz, *Cierpienie*). Jan Paweł II podkreśla, że przyjęcie cierpienia w kategorii ofiary na płaszczyźnie ludzkiej staje się możliwe w postaci trzyetapowej postawy: uświadomienie – akceptacja – ofiarowanie. Takie przeżywanie cierpienia objawia jego osobowy charakter oraz nadaje mu szczególny sens i moralną wartość, a w konsekwencji ukazuje perspektywę zbawczą²⁴.

b. Zbawczy charakter cierpienia

W refleksji nad cierpieniem człowiek powinien postawić krok następny – spojrzeć na nie z perspektywy Tego, który człowieka stworzył i jest jego celem. Chrześcijanie postrzegają cierpienie w świetle osoby Jezusa Chrystusa, który – jak uczy Kościół – „ujawnia człowieka samemu sobie”²⁵. Jan Paweł II podkreśla, że słowa te z pewnością odnoszą się w sposób najszczególniejszy do ludzkiego cierpienia²⁶. Jezus Chrystus bowiem poprzez swoje dzieło Odkupienia dał najpełniejszą odpowiedź na pytanie o sens cierpienia oraz zaprosił człowieka do realizacji tego sensu w ziemskiej egzystencji. W ciągu całego ziemskiego życia Jezus Chrystus przybliżał się do świata ludzkiego cierpienia, szczególnie zaś przez to, że *sam to cierpienie wziął na siebie*²⁷. Tym samym w sposób jedyny i niepowtarzalny przekształcił cierpienie w wartość w pełni osobową. W duchu posłuszeństwa Ojcu świadomie i dobrowolnie przyjął mękę i śmierć, czyniąc z tego ofiarę za zbawienie ludzi, co stanowi szczytowy moment dzieła Odkupienia. W cierpieniu Chrystusa w pełni realizuje się zapowiadana w Starym Testamencie idea cierpienia zastępczego, które w krzyżowej męce staje się cierpieniem

²³ SD 31. Por. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, dz. cyt., s. 147-148.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Cierpienie świadome, przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa. Przemówienie do chorych pielgrzymów w Lourdes*, 15.08.1983 r., „L'Osservatore Romano” (pol.) 4 (1983) nr 7-8, s. 11.

²⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 22.

²⁶ SD 31.

²⁷ Tamże, 16. Por. F. Mickiewicz, *Zbawcza moc cierpienia*, „Communio” (pol.) 18 (1998) nr 3, s. 40-41.

odkupieńczym. Postawa wobec cierpienia w swoich trzech elementach składowych – uświadomienie, akceptacja i ofiarowanie – w osobie Jezusa Chrystusa znajduje swe najwyższe wypełnienie²⁸.

Jezus Chrystus, przyjmując cierpienie jako ofiarę miłości, nadaje mu nowy sens – moc zbawczą: wyzwala człowieka ze źródła zła, jakim jest nieposłuszeństwo grzechu. W osobie Chrystusa ludzkie cierpienie weszło w *całkowicie nowy wymiar i nowy porządek: zostało związane z miłością, (...) która tworzy dobro, wyprowadzając je również ze zła*²⁹. Z męki krzyża Chrystus wyprowadził największe dobro – Odkupienie świata, a tym samym przybliżył się do każdego ludzkiego cierpienia. W Chrystusowej męce zawarte zostały wszystkie ludzkie cierpienia, gdyż *On sam stał się w swoim odkupieńczym cierpieniu poniekąd uczestnikiem ludzkich cierpień*³⁰.

Nadając cierpieniu moc zbawczą, Chrystus zaprasza i wzywa ludzi, aby przyjęli i przeżywali swoje cierpienia w tym nowym sensie i znaczeniu: aby wzięli swój krzyż i naśladowali Go (por. Mt 16, 24). Człowiek, podejmując własne cierpienie w posłuszeństwie i z miłości do Boga, staje się uczestnikiem cierpienia Chrystusa i uczestniczy w Jego odkupieńczym dziele. *Teraz – pisze św. Paweł – raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół* (Kol 1, 24). Tak przeżywane ludzkie cierpienie otrzymuje wartość zbawczą i przez to ma charakter twórczy.

Przyjęcie tego zbawczego sensu cierpienia możliwe jest tylko na płaszczyźnie wiary w Chrystusa, co niekiedy jest dość trudne i skomplikowane. Człowiek bowiem, *odkrywając przez wiarę odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odkrywa zarazem w nim swoje cierpienie, odnajduje je przez wiarę na nowo, nasycone nową treścią i nowym znaczeniem*³¹. W konsekwencji, cierpienie staje się „miejscem” nawrócenia i zawiera w sobie *moc przybliżającą człowieka wewnątrznie do Chrystusa*³². Wtedy nowego znaczenia nabiera także osobowe przeżywanie cierpienia w kategoriach świadomości, akceptacji i ofiarowania. Przyjmując cierpienie w zjednoczeniu z Chrystusem

²⁸ Por. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, dz. cyt., s. 148-149.

²⁹ SD 18. Por. J. Zabielski, *Tajemnica ludzkiego cierpienia...*, art. cyt., s. 20-21.

³⁰ SD 20.

³¹ SD 20. Por. J. Zabielski, *Tajemnica ludzkiego cierpienia...*, art. cyt., s. 22.

³² SD 26.

i za zbawienie świata, człowiek odkrywa cierpienie jako powołanie, wyrażające się współudziałem w dziele Odkupienia. Przeżywając cierpienie jako powołanie, człowiek przyczynia się do uświęcenia siebie samego oraz tych, którzy mu służą. Cierpienie swoje może człowiek traktować jako zadośćuczynienie za swoje grzechy lub jako wynagrodzenie za innych. W ten sposób przewycięża poczucie bezużyteczności i doświadcza przydatności, zachowuje pragnienie życia, w jego zaś wnętrzu rodzi się pokój, a niekiedy nawet radość. Objawia się to także tym, że choć ciało cierpiącego człowieka jest chore, to w jego duchu objawia się dojrzałość i wielkość człowieka, którą czerpie ze zjednoczenia z Chrystusem. Takie przeżywanie cierpienia jest też swoistą lekcją człowieczeństwa i chrześcijaństwa dla ludzi z otoczenia. Posługa cierpiącym staje się wymianą darów: zdrowi opiekują się chorym, chory zaś – ofiarując za nich swoje cierpienie Bogu – przyczynia się do ich uświęcenia. Świadectw owej wymiany dóbr jest bardzo dużo. Oto jedno z nich: *Kiedy tak siedziałam przy nim, kiedy tak czuwałam, (...) to w tej zupełnej ciszy czułam, jak porządkują się wszystkie nasze sprawy, wszystkie relacje. (...) Tak sobie myślę, że to jest troszkę tak, jak przy Adoracji, podczas modlitwy kontemplacyjnej, kiedy Pan Bóg porządkuje różne nasze sprawy, a my jesteśmy zupełnie bierni. Wtedy właśnie dzieje się najwięcej. (...) Przy łóżku mojego Ojca na nowo się narodziłam*³³.

3. CHRZEŚCIJAŃSKIE OBLICZE UMIERANIA I ŚMIERCI

Ziemskie bytowanie stworzonego dla nieśmiertelności człowieka kończy się śmiercią, która należy do naturalnego porządku ludzkiej egzystencji i podlega naturalnemu poznaniu. Owo *wydarzenie śmierci* ma jeszcze znaczenie religijne, stanowi bowiem rzeczywistość religijną jako *mysterium mortis*.

a. Chrześcijańskie oblicze śmierci

Samo *wydarzenie śmierci* w chrześcijańskiej tradycji teologicznej można sprowadzić do trzech podstawowych opinii: śmierć ciała ludzkiego, śmierć całego człowieka i śmierć jako rodzaj transmutacji ludzkiego bytu (*transitus*). W teologii chrześcijańskiej najczę-

³³ M. Ebert, *Umieranie taty. Moje powtórne narodziny*, „Fronda” 2004, nr 33, s. 91-92.

ściej występuje interpretacja pierwsza. Oparta jest ona na prawdzie antropologicznej mówiącej, że człowiek zasadniczo składa się z dwóch pierwiastków – ciała (materialny, historyczny, przygodny) i duszy (duchowy, niehistoryczny, transcendentny). Istota śmierci polega więc na rzeczywistym rozłączeniu duszy i ciała, a raczej na *odłączeniu się* duszy jako podstawowego pierwiastka ludzkiego od ciała jako materialnego elementu wiążącego ludzkie „ja” ze światem stworzonym. Przyczyną tego *odłączenia* z natury są głębokie i nieodwracalne zmiany w ciele, na skutek czego nie może ono już służyć jako oparcie dla życiowych funkcji duszy; nie wyklucza się tu ingerencji Istoty Najwyższej. Śmierć człowieka dotyczy więc tylko ludzkiego ciała i jest wydarzeniem tylko o pewnych konsekwencjach teologicznych, nie zaś pełnym wydarzeniem religijnym, gdyż nie obejmuje rozumnej i wolnej duszy, ze swej natury duchowej i nieśmiertelnej³⁴.

Taka interpretacja *wydarzenia śmierci* ma swe oparcie w Biblii. Według Starego Testamentu w śmierci człowieka nie ginie jego życie (*nefesz*), gdyż trwa nadal tchnienie Boże (*ruach*): *I wróci się proch do ziemi tak, jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał* (Koh 12, 7). W Nowym Testamencie czytamy: *Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle* (M 10, 28)³⁵. Taką interpretację śmierci spotykamy też w nauczaniu Kościoła, który *przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że »ja ludzkie« istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem »duszy«, którego używa Pismo Święte i Tradycja*³⁶.

Wszystkie interpretacje *wydarzenia śmierci* sprowadzają się do stwierdzenia faktu definitywnego ustanie życia człowieka w czasie

³⁴ Por. Cz. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980), t. 95, z. 1 (429), s. 16-17. Zob. także: S. Zięba, *Zjawisko śmierci w aspekcie przyrodniczym*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980) t. 94 z. 4 (428), s. 347-358; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Śmierć w aspekcie nauk medycznych*, tamże, s. 359-366.

³⁵ Por. M. Gołębiowski, „... *Postanowione jest ludziom raz umrzeć, a potem sąd...*” (Hbr 9, 27), „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980) t. 95 z. 1 (429), s. 3-15; A. Świderkówna, *Koniec czy początek?*, „Znak” 55 (2003) nr 9 (580), s. 101-108.

³⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, nr 3.

i przestrzeni. W aspekcie misteryjnym śmierć jest tajemnicą przejścia człowieka ku innemu bytowaniu, ku najpełniejszej obecności. Charakter owego *wydarzenia* lepiej poznajemy, kiedy na tę tajemnicę patrzymy z punktu widzenia całej historii zbawienia. Tutaj śmierć jawi się jako *wydarzenie* tkwiące w samym wnętrzu ekonomii stworzenia i zbawienia. Jest ona kulminacyjnym i finalnym momentem czasowym – *katrosem* historii ludzkiej, przez który uobecnia się wieczność, a zarazem jest szczytowym miejscem przestrzeni – *chortionem*, w którym spotyka się perspektywa całego świata. Jest to wydarzenie najbardziej wyjątkowe i tajemnicze, stanowiące wewnętrzny punkt czasoprzestrzeni, przez który prowadzi brama do wszelkich innych rodzajów bytowania. Poeta ukazuje to tak: *Śmierć jest jedynym blaskiem w mrokach życia kiru; / To jedyny cel życia, nadzieja, podpora, / Pociecha i wzmocnienie – czara eliksiru / Która nam daje siłę iść aż do wieczoru* [Ch. Beudelaire, *Śmierć nędzarzy*].

Śmierć jest wydarzeniem jedynym i niepowtarzalnym, zarówno w odniesieniu do jednostki ludzkiej, jak i do całej ludzkości: *Postanowione człowiekowi raz umrzeć, a potem sąd* (Hbr 9, 27). Formę owego wydarzenia odnajdujemy w Chrystusie, który *umarł tylko raz* (Rz 6, 10), *złożył ofiarę raz na zawsze* (Hbr 7, 27) i tylko raz przyjdzie w uniwersalnej paruzji *przy odrodzeniu ostatecznym* (Mt 19, 28). Chrześcijanie na forum indywidualnym nie przyjmują ani preegzystencji, ani reinkarnacji, ani metapsychozy, ani wskrzeszeń w sensie powrotu „z nieba”, aby umrzeć po raz drugi. Na forum powszechnym nie wyznają żadnej repetycji historii ludzkości na ziemi, powtarzania się innych globów ziemskich, cyklicznego powtarzania się świata, ani pojawiania się „powtórkowych” cyklów historii zbawczej w niebie dla jakiejś części ludzkości. Śmierć dotyczy bowiem całego człowieka w tym sensie, że odnosi się nie tylko do płaszczyzny rzeczy – świata przedmiotowego, ale i osób – świata podmiotowego. Chociaż element duchowy, ludzkie „ja” trwa po śmierci nadal, to jednak i ten podmiotowy świat osoby ludzkiej *przejdzie jakby przez ogień* (1 Kor 3, 15), zaś świadomość i wola nie mogą być rozumiane zjawiskowo – psychicznie, lecz duchowo – metafizycznie. Śmierć najbardziej rzutuje na wewnętrzne życie osobowe, stając się *najwyższym wrogiem* (1 Kor 15, 26) w obrębie podmiotowych i powszechnych dziejów zbawienia. Osoba ludzka w obliczu śmierci i wobec jej problemu staje więc w swym najgłębszym wnętrzu. Stąd też chrześcijaństwo stara się człowieka odpowiednio wy-

posażyc w środki do chrześcijańskiej interpretacji śmierci, którymi są: miłość, która zwycięża śmierć, wiara, która upatruje sens w ciemności śmierci, oraz nadzieja, która już za życia triumfuje nad śmiercią w Jezusie Chrystusie³⁷.

W interpretacji *mysterium mortis* ważne też jest odniesienie do grzechu. W chrześcijaństwie funkcjonuje prawda, że grzech, który zrywa wszystkie osobowe więzi człowieka z Bogiem, jest *śmiercią*. Ten związek ze śmiercią odnosi się do grzechu pierworodnego: *Przez jednego człowieka* (Adama) – uczy św. Paweł – *grzech wszedł na świat a przez niego śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5, 12; por. Rdz 2,17; 1 Kor 15, 21; Kol 2, 13). Na skutek bezpośredniego wiązania grzechu pierworodnego z przyczyną śmierci fizycznej interpretowano ją jako wydarzenie absolutnie negatywne i bezsensowne. Takie postrzeganie śmierci nie jest chrześcijańskie. Śmierć w języku religijnym ma szczególne znaczenie. Jako *śmierć fizyczna* jest antytezą ludzkiego dążenia do życia, do nieśmiertelności, jako *grzech* najgłębiej wyraża potrzebę zbawienia człowieka, czyli jego wiecznego życia w Bogu. Łącznie biorąc, *śmierć* jest doskonałym obrazem człowieka, który potrzebuje naturalnej i nadprzyrodzonej pomocy Boga i jest niejako koniecznym warunkiem zaistnienia dziejów zbawienia. Śmierć została zwyciężona w Nowym Testamencie: został pokonany grzech, a śmierć fizyczna nabrała charakteru odkupienia, stając się niejako *sakramentem*. Owym *sakramentem* jest śmierć Chrystusa, w znaczeniu fizycznym i zbawczym. W niej została *zanurzona nasza śmierć* grzechowa i fizyczna (por. Rz 6, 3-5; 2 Kor 5, 14-15). Chrystusowa śmierć *pochłonęła śmierć naszą*, stając się jakby *chrztem umarłych* (por. 1 Kor 15, 54-55) i w ten sposób *Bóg dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa* (1 Kor 15, 57). Jako Syn Boży, Jezus Chrystus *przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię* (2 Tm 1, 10). Światło Dobrej Nowiny ukazuje zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, czyli zbawczą ingerencję Boga w przyszłość człowieka po jego śmierci; tam zaś, gdzie zaangażowany jest Bóg, może być tylko życie. Zwycięstwem Chrystusa nad śmiercią jest Jego zmartwychwstanie, które ucieleśnia i objawia, że miłość

³⁷ Por. Cz. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cyt., s. 21-22; G. Greshake, *Pour une théologie de la mort*, „Concilium” (franc.) 94 (1974), s. 80-92.

pokonała śmierć, a przez to gruntownie odmieniła sytuację świata i człowieka: *To, co dawne minęło, a oto wszystko stało się nowe* (2 Kor 5, 17)³⁸. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stało się istotnym elementem pierwotnego kerygmatu zbawienia, a Eucharystia jest jej ustawicznym znakiem: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie* (1Kor 11, 26). W Eucharystię włączona jest też i ludzka śmierć, a uczestnictwo w niej człowieka wyraża jego śmierć grzechowi³⁹.

b. Chrześcijanin wobec umierania

Chrześcijański sens śmierci i perspektywa życia wiecznego ma swoje przełożenie na przygotowanie człowieka do tej rzeczywistości. Spotykając się z umieraniem i śmiercią innych ludzi, jest nam w pewnym stopniu dostępne przewidywanie i wyobrażenie swojej śmierci. Owe odczucia i antycypacyjne przeżywanie własnej śmierci uwarunkowane jest miłością. Istnienie i stopień miłości pozwala nam odebrać się od siebie i utożsamić z bliźnim. Dzięki miłości, w śmierci bliźniego człowiek odkrywa własną śmierć i zaczyna ją przeżywać. Domaga się to zajęcia pewnej postawy moralnej, skłania do zerwania z obojętnością, wyjścia z zamknięcia się w kręgu własnego „ja”, z zaciśnięcia własnych spraw osobistych. Tak jest w odniesieniu do śmierci innych, tym bardziej jeszcze do śmierci własnej. Własna śmierć stawia bowiem człowieka w obliczu wartości całego minionego życia oraz problemu przetrwania nie tylko w pamięci potomnych, ale w realnym życiu po śmierci jako najwyższej i najlepszej części mego osobowego „ja”: *Bo dopiero wtedy, kiedy porzucamy ciało, kiedy przestajemy myśleć o tym, co nas wiąże w życiu, kiedy cisza, kiedy milczenie, wtedy możemy wejrzeć w siebie i spotkać się z Bogiem, który jest także w nas – w naszym wnętrzu, w naszej duszy – i poczuć na nowo swoją wartość, swoją godność, która jest niezależna od tego, jak wyglądamy, kim jesteśmy w życiu, co jest tak po ludzku dla nas ważne. Ona jest transcendentna, jest coś więcej, jest coś głębiej, jest po prostu coś, co przychodzi do nas za darmo, bez naszej pracy, bez naszego udziału, jeśli*

³⁸ Por. G.K. Frank, *Zeitgenosse Tod*, Stuttgart 1971, s. 61-63.

³⁹ Por. Cz. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cyt., s. 25-26; A. Nossol, *Historiozbowcze znaczenie śmierci*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980) t. 95 z. 1 (429), s. 31-38; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 54-60.

tylko chcemy to przyjąć⁴⁰. Umieranie angażuje więc człowieka bardzo osobiście, gdyż każdy umiera sam. Tutaj zachodzi zjawisko szczególnego wyodrębnienia jednostki od innych. Może dlatego poeta prosi Boga: *Każdemu daj śmierć jego własną, Panie. / Daj umieranie, co wynika z życia, / gdzie miał swą miłość, cel i biedowanie. / Myśmy lupina tylko i sitowie. / A wielka śmierć, którą ma każdy w sobie, / to jest ów owoc, o który zabiega wszelki byt. [...] / Lecz twe anioły stadem ptaków ciągnąc ujrzały: wszystkie owoce zielone* (R.M. Rilke).

Skoro więc o śmierć naszą „zabiega wszelki byt”, to człowiek wniknię do umierania dobrze się przygotować. Jest to obowiązek każdego, gdyż *anioły Pana „ujrzały wszystkie owoce zielone”*, a więc mające w sobie życie; ważne więc jest, aby tego *zadatku szczęśliwej wieczności* nie zmarnować. Owo przygotowanie do „dobrej” śmierci wyraża się w trosce o to, aby nie dać się śmierci „zaskoczyć” w stanie obciążenia grzechem. Jest tu potrzebna czujność ewangelicznego sługi oczekującego Pana niezależnie od tego, kiedy przyjdzie (por. Łk 12, 35-40). Ta powinność czuwania urasta do najważniejszego zadania chrześcijanina w perspektywie powtórnego przyjścia Chrystusa. Najlepszym zaś przygotowaniem do śmierci jest dobre, szlachetne, pożyteczne dla innych chrześcijańskie życie. Etos umierania utożsamia się więc z etosem życia, ze wszystkimi jego implikacjami negatywnymi (unikanie grzechu) i pozytywnymi (rozwijania cnót i aktualizowaniem ich w moralnie dobrym działaniu)⁴¹.

W tej ogólnie widzianej perspektywie dobrego życia można wyróżnić kilka postaw szczególnie potrzebnych w etosie umierania, zwłaszcza czasowo najbliższego. Postawy te wiążą się z charakterystycznymi uczuciami, jakie człowiek przeżywa wobec śmierci. Do najbardziej powszechnych odczuć należy uczucie bojaźni, które jest najsilniej przeżywane wraz z uświadomieniem zagrożenia życia. Każdy strach i lęk jest wezwaniem do zajęcia świadomej postawy, w pełni ludzkiej i chrześcijańskiej. Ta postawa w moralności chrześcijańskiej (także w etyce grecko-rzymskiej) przyjęła postać męstwa, które stanowi przezwyciężenie lęku. Zdobywanie postawy męstwa jest więc poważną moralną powinnością etosu umierania. Mężnie zaś przeżywa śmierć ten, kto wierzy w istnienie wartości większych

⁴⁰ M. Ebert, *Umieranie taty. Moje powtórne narodziny*, art. cyt., s. 91-92.

⁴¹ Por. S. Olejnik, *Etos umierania*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980) t. 95 z. 1 (429), s. 64-66; M. Machinek, *Śmierć w dyspozycji człowieka*, Olsztyn 2001, s. 138-156.

niż życie ziemskie. Mężnie przeżywał śmierć Jezus Chrystus, który choć lękał się, to wiedział, że swą śmiercią wyjedna światu zbawienie. U podstaw męstwa leży więc wiara w Boga żywego i nadzieja wiecznego życia w Nim. Lęk przed śmiercią łączy się z niepewnością osiągnięcia owego wiecznego szczęścia. Owo „tam” jest już jednak chrześcijaninowi dane „tu”, co zapoczątkowuje sakrament Chrztu świętego (por. Rz 6, 4; Kol 2, 12), będący wprowadzeniem w *proces umierania*. Lęk więc przed śmiercią ma wyrażać się w trosce o to, by więcej nie być „w niewoli grzechu”, by stać się „wolnym od grzechu”, gdyż grzeszny człowiek *wraz z Chrystusem został ukrzyżowany* (por. Rz 6, 6nn). W etosie bezpośredniego umierania ważne jest też spotkanie z Chrystusem w sakramentach świętych, zwłaszcza pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych. W tych sakramentach Kościół poleca ludzi w niebezpieczeństwie śmierci *cierpiącemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił (...), a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa (...) przysparzali dobra Ludowi Bożemu*⁴². W przygotowaniu zaś do sakramentów oraz w przeżywaniu towarzyszącego umieraniu poczucia samotności wielką rolę spełniają osoby najbliższe. Być z umierającym, wspierać go w jego ostatniej ziemskiej drodze, powinno stać się obowiązkiem każdego człowieka, a chrześcijanina szczególnie. Jest to powinność dziś wyjątkowo aktualna i ważna, gdyż współczesny człowiek – wbrew technicznym możliwościom komunikacji – jest wyjątkowo osamotniony. Dezintegracja społeczna, zerwane więzi wspólnotowej, kult siły i znaczenia, pogoń za wartościami materialnymi, to tylko niektóre czynniki rzucające ludzi w samotność, zwłaszcza zaś ludzi chorych i umierających⁴³. Ten czynnik rzeczywistości umierania trafnie i znacząco wyraził H. Falla dy w tytule swej książki *Każdy umiera w samotności*. To stwierdzenie stanowi wezwanie dla każdego człowieka, aby zaangażował się w pomoc chorym i umierającym w przewyciężeniu ich lęków i samotności.

* * *

Posumowaniem owych refleksji i analiz chrześcijańskiej wizji cierpienia i śmierci niech będą słowa dwóch autorów. Chrześcijański

⁴² Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 11.

⁴³ Por. S. Olejnik, *Etos umierania*, art. cyt., s. 69-72; K. Rahner, *Wobec choroby i śmierci*, „Więź” 17 (1974) nr 3 (171), s. 75-78.

sens cierpienia trafnie oddają słowa, jakie A. Monieta przyjęła jako motto do swojej książki na temat cierpienia sybiraków: *Prawdziwe Zwycięstwo, gdy otchłań cierpienia dotknie wyżyn Zbawienia*⁴⁴. Pojmowanie zaś i przeżywanie przez chrześcijanina śmierci G.B. Amidei tak charakteryzuje: *Jeżeli spośród możliwych wyborów dokonuje się wyboru Boga, Boga chrześcijańskiego, zobaczymy niewątpliwie, jak umiera człowiek, jak umieramy my sami, ale będziemy mogli zobaczyć, jak umiera także śmierć. Zwornikiem chrześcijaństwa jest jego wielkie słowo, jego ogromny dar nadziei: klęska śmierci, zmartwychwstanie Chrystusa, które poprzedza i każe mieć nadzieję na nasze zmartwychwstanie. Człowiek religijny jest przekonany, że nie umrze. Posiadanie nadziei na to życie wieczne nie jest już, także dla kultury bardziej postępowej, oznaką umysłowej słabości lub infantylnej alienacji. Chciano nas skłonić do wierzenia w to, stłumiono ludzkie »dlaczego« stawiane wobec starca, chorego, umarłego. Tymczasem te pytania powracają, i mogą znaleźć zadowalającą odpowiedź, także dzisiaj, dla naszej potrzeby życia. Cała reszta jest może tylko komentarzem*⁴⁵.

Christian ethos of suffering and death

Summary

The experience of suffering and death is common to all people, but the ways in which they are understood and lived through are different and specific to each person. These differences are largely due to man's relation to his own beginning – the source of existence and his end – the final end. In other words, they are connected to one's worldview and – more specifically – to the relation of man to God-Creator and also to the final end of human existence. Christians have their own way of perceiving and living through suffering and death. This work presents the crucial characteristics of the Christian ethos of suffering and death. The whole of these sthical and theological analyses and reflections is focused around three points: 1. Man as the ontic foundation of human suffering and death; 2. Humain and salvific sense of suffering; 3. Christian face of dying and death.

Ks. Józef Zabielski

⁴⁴ A. Monieta, *Stygmaty bólu psychicznego u sybiraków*, Białystok 2004.

⁴⁵ Cyt. za: V. Messori, *Pytania o chrześcijaństwo*, Kraków 1997, s. 67-68.