

## NADZIEJA ŻYCIA WIECZNEGO

### SKONKRETYZOWANA W ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIU CZŁOWIEKA

Wśród przybierających obecnie — w drugiej połowie XX w. — coraz to bardziej na sile rozważań eschatologicznych wcale niebagatelne miejsce zajmuje pytanie o sens życia ludzkiego. Pytanie to zadają sobie nie tylko chrześcijanie<sup>1</sup>. Natomiast katolicy, przyzwyczajeni do prostej, ale niepełnej treściowo odpowiedzi katechizmowej na pytanie: „po co Bóg stworzył człowieka? — Pan Bóg stworzył człowieka, aby Go poznawał, kochał, wiernie wypełniał Jego wolę i miał udział w życiu Bożym”<sup>2</sup>, starają się spojrzeć głębiej na rzeczywistość życia ludzkiego, którego nieuchronnym kresem jest śmierć fizyczna człowieka. Stąd też na plan pierwszy w rozważaniach eschatologicznych wysuwa się:

#### 1. Problem śmierci biologicznej

O ile teologia tradycyjna utrzymywała po prostu, że śmierć (biologiczna) jest karą za grzech (pierworodny), to obecnie zagadnienie to jawi się jako bardziej skomplikowane. Podstawą dla dotychczasowych przekonań w tej dziedzinie był biblijny zakaz spożywania z drzewa „poznania dobra i zła”: „gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” (Rdz 2, 17)<sup>3</sup>, wyjaśniony w pewnej mierze przez Sobór Trydencki, który w Dekrecie o grzechu pierworodnym stwierdza, że Adam, gdy „przekroczył w raju nakaz Boży (...) ściągnął na siebie gniew i oburzenie Boże, a dlatego także i śmierć, którą Bóg mu poprzednio zagroził” oraz dodaje, iż śmierć oraz sam grzech, będący „śmiercią duszy” przeszły z kolei na cały rodzaj ludzki<sup>4</sup>. Sobór podkreśla także przy okazji, że nie jest to wcale nauka nowa, albowiem już św. Paweł pisał: „przez jednego człowieka grzech wszedł na ten świat, a przez grzech, śmierć. Stąd na wszystkich ludzi śmierć przeszła, ponieważ wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. np. J. Kuczyński, *Chrześcijaństwo i sens życia*, Warszawa 1959; tenże, *Życie i filozofować*, Warszawa 1969; S. Kaczmarek, *Rozważania o życiu ludzkim*, Warszawa 1977.

<sup>2</sup> *Katechizm diecezjalny rzymskokatolicki dla dzieci starszych przystępujących do spowiedzi i Komunii świętej generalnej*, Płock 1975, s. 21.

<sup>3</sup> Por. też Rdz 3, 2-4.

<sup>4</sup> Por. Sesja V, DB 788 n.

<sup>5</sup> Tamże, n. 789.

Z wypowiedzi Soboru Trydenckiego teologowie wyciągali wnioski o nieśmiertelności cielesnej (biologicznej) człowieka przed jego upadkiem w raju, twierdząc jednomyślnie, że jest to dogmat wiary określony uroczyście na Soborze <sup>6</sup>. Autorzy współcześni dostrzegają jednak, iż nie jest to zagadnienie aż tak proste i że wymaga ono pogłębionej refleksji teologicznej.

Chodzi przede wszystkim o to, że śmierć jest nieodłącznie związana z całokształtem życia (biologicznego) na ziemi. Istniała zawsze w przyrodzie — niezależnie od człowieka i jego odejścia od Boga. Człowiek, zespolony organicznie ze światem stworzonym przez Boga, musiał — z racji swej cielesności — podlegać także prawu umierania. Zwracał już na to uwagę św. Tomasz z Akwinu, kiedy zastanawiał się nad naturalnością śmierci człowieka. Twierdził mianowicie, że śmierć, analizowana od strony ciała ludzkiego, jest wydarzeniem w pełni naturalnym <sup>7</sup>. Skoro jednak forma określa daną istotę bardziej niż materia, „bardziej naturalne jest to, co odpowiada naturze formy” <sup>8</sup>. I dlatego śmierć — ze względu na duszę ludzką — nie może być uznana za wydarzenie w pełni naturalne <sup>9</sup>. Nienaturalność śmierci człowieka polega głównie na tym i w tym się zasadniczo wyraża, że dusza traci w niej siłę, z jaką strzegła dotychczas ciało przed rozpadem, albowiem nie posiada już daru „rajskiej wolności od śmierci” <sup>10</sup>. Nie wynika jednak z tego, by człowiek musiał zostać stworzony przez Boga jako istota z natury swej nieśmiertelna.

Wypada także zauważyć, że teologowie pomijali dotychczas, w interpretowaniu śmierci człowieka, dosyć istotny szczegół biblijny, jakim jest zagadkowe „drzewo życia” zasadzone w środku Edenu. Według Księgi Rodzaju, drzewo to miało służyć człowiekowi, dostarczając mu pożywienia (Rdz 2, 16). Po odejściu człowieka od Boga sytuacja radykalnie się zmieniła. Do Adama docierają słowa: „niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” (Rdz 3, 22). Człowiek zostaje też wyrzucony z Edenu, przed którym Bóg ustawia „cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia” (Rdz 3, 24) <sup>11</sup>. W związku z powyższym obrazem biblijnym nasuwa się pytanie: czy stworzony przez Boga

<sup>6</sup> Por. np. F. Diekamp, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, t. II, Parisiis 1950<sup>3</sup>, s. 142 nn; ks. W. Granat, *Bóg Stwórca. Aniołowie — Człowiek*, Lublin 1961, s. 356 n.

<sup>7</sup> Por. S. Th., II-II, q. 164, a. 1.

<sup>8</sup> Tamże. Por. też *Quaestiones disp. de malo*, 5, 5.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, s. 68.

<sup>11</sup> Por. ks. M. Filipiak, *Biblia o człowieku*, Lublin 1979, s. 111 nn.

człowiek miał być nieśmiertelny z samej swej natury, czy też raczej miał możliwość nieustannego czerpania życia od Boga? Księga Rodzaju sugeruje raczej pozytywną odpowiedź na drugą część alternatywy: życie jest niezasłużonym darem otrzymywanym od Boga-Stwórcy. Fakt ten akcentują także liczni teologowie współcześni<sup>12</sup>.

Jak zauważa J. Pieper, w relacji Księgi Rodzaju „nie jest wcale zawarta supozycja, że człowiek przed prazgrzechem nie przestałby nigdy istnieć w sposób cielesno-ziemski”, a więc, że był z natury swej nieśmiertelny. Takiej bowiem nieśmiertelności, „przynależnej mu z racji jego własnej natury, nie mógłby utracić nawet przez grzech, podobnie jak jej nie stracił upadły anioł, demon, szatan. Owo *posse mori*, możliwość śmierci należy raczej od początku do naturalnej struktury bytowej człowieka, także człowieka w raju”<sup>13</sup>. Przekaz biblijny mówi natomiast, zgodnie z opinią cytowanego autora, o szczególnym darze, a więc o rzeczywistości nienależnej i nie posiadanej jeszcze przez człowieka, uzależnionej od wolnej woli Stwórcy. J. Pieper, w ślad za K. Rahnerem<sup>14</sup> przypuszcza, iż dar ten mógłby polegać na tym, że „dusza duchowa tak mocno przesyciłaby ciało swą mocą kształtującą, a więc czyniłaby je tak żywotnym, że nawet wbrew woli człowieka owa cielesno-duchowa jedność nie mogłaby być rozluźniona”. Kres życia ziemskiego człowieka byłby, w takim ujęciu, „śmiercią bez śmierci” — „czystym, jawnym, czynnym dokonaniem życia... mocą wewnętrzną”<sup>15</sup>. Cytowany autor uważa, że „taka «bezśmiertelna śmierć», chociaż stanowiłaby dar niezasłużony, byłaby czymś o wiele bardziej właściwym dla prawdziwej istoty cielesno-duchowej człowieka; byłaby w o wiele wyższym stopniu «naturalna» niż to, co obecnie czeka na końcu życia człowieka historycznego”<sup>16</sup>.

Jeszcze wyraziściej tę samą myśl wypowiada L. Boros, gdy podkreśla, iż z twierdzenia o śmierci jako następstwie grzechu wcale nie wynika, że człowiek w raju przeżywałby swoje życie doczesne w nieskończoność. Uważa, że wprost przeciwnie, z całą pewnością można powiedzieć, iż niewątpliwie zakończyłby swe życie jakby doprowadzając je od wewnątrz do kresu czasu i do

<sup>12</sup> Por. np. C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 227 nn; J. Salij OP, *Czy śmierć jest karą za grzech?*, Znak 28 (1976) 8—21; ks. B. Snela, *Nadzieja życia wiecznego*, w: *Chrześcijańska wizja człowieka*, Poznań 1977, s. 255—285.

<sup>13</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 66.

<sup>14</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.

<sup>15</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 66.

<sup>16</sup> Tamże, s. 66—67.

dojrzałości. W śmierci dokonałoby się w jakimś stopniu to, co dzieje się obecnie w zmartwychwstaniu, z tym, że „owa śmierć bez śmierci byłaby czystym, jawnym, aktywnym spełnieniem się całego człowieka od wewnątrz, a więc bez przechodzenia przez śmierć we właściwym sensie, czyli w postaci pozbawienia cielesności od zewnątrz”<sup>17</sup>. Byłoby to niewątpliwie jakaś śmierć biologiczna, ale pozbawiona tego paradoksu bolesnego, jaki jest konsekwencją grzechu. Byłoby to więc prawdziwie radosne przejście człowieka w nowy stan bytowania, będący także darem Bożym, gdzie już nie ma odmiany ani cienia zmienności.

## 2. Teologiczny wymiar śmierci człowieka

Z powyższych rozważań wynika, że następstwem grzechu (pierworodnego) nie jest śmierć jako taka, lecz jedynie swoisty tragizm, jaki w niej się zawiera. W tym duchu wypowiada się także Sobór Watykański II, kiedy stwierdza, że „zaród wieczności”, który człowiek w sobie nosi, „buntuje się przeciw śmierci”. Choć więc „wobec śmierci wszelka wyobraźnia zawodzi, Kościół jednak pouczony Bożym Objawieniem stwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą niedoli ziemskiej. Ponadto wiara chrześcijańska uczy, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył, zostanie przewyciężona, gdy wszechmocny i miłosierny Zbawca przywróci człowiekowi zbawienie z jego winy utracone. Bóg bowiem powołał i powołuje człowieka aby przyłgął do Niego całą swą naturą w wiecznym uczestnictwie nieskazitelnego życia Bożego. To zwycięstwo odniósł Chrystus zmartwychwstały, uwalniając swą śmiercią człowieka od śmierci” (KDK 18). Sobór dodaje ponadto, że przez Chrystusa i „w Chrystusie rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią”, albowiem jeżeli idziemy drogą, którą On nam otworzył swym cierpieniem i śmiercią, „życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu” (KDK 22).

Warto w powyższym tekście soborowym zwrócić uwagę na stwierdzenie, że Chrystus uwalnia człowieka od śmierci. Nie może w tym wypadku bowiem chodzić o śmierć biologiczną, od której nikt nie jest wolny, ale o inny, teologiczny wymiar śmierci. Teologicznie zaś rzecz ujmując, prawdziwą śmiercią (życia Bożego w człowieku) jest grzech. Do natury grzechu należy bowiem to, że jest on śmiertelny od wewnątrz: nie tylko powoduje śmierć cielesną i zadaje śmierć duchową, ale jest po prostu samą śmier-

17 L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1974, s. 135—136.

cią. Dobrze by było w tym kontekście odczytać na nowo zacytowane wyżej słowa św. Pawła, którymi posłużył się Sobór Trydencki.

Jeżeli zatem K. Rahner nazywa śmierć cielesną zasadniczym i pierwotnym wyrazem samej istoty grzechu<sup>18</sup>, chce przez to powiedzieć, że kres życia ziemskiego, z całą beznadziejnością i konfliktowością w nim zawartą, obrazuje w pewnej mierze to, co dokonuje się w człowieku, gdy grzeszy on śmiertelnie. Grzesząc, człowiek zrywa więź, jaka łączyła go ze źródłem życia, odwraca się od Boga, niszczy w sobie życie Boże. Może w oczach ludzi uchodzić za żyjącego, w gruncie rzeczy jest jednak umarły: „masz imię, które mówi, że żyjesz, a jesteś umarły” (Ap 3, 1). Prawdziwym i jedynym życiem człowieka jest bowiem, zgodnie z Objawieniem, życie Boże w nim.

Objawienie Boże ukazuje ponadto dobitnie, że z beznadziejności grzechowej wyzwala ludzi Chrystus. Zstąpił On na ziemię po to, aby wziąć na siebie całą nieprawość ludzką. Przyjął nie tylko postać „sługi” (Flp 2, 7), ale stał się sam jak gdyby grzechem: zstąpił w otchłań nieprawości ludzkiej<sup>19</sup>, ażeby więźniów wyprowadzić z niewoli i przywrócić im utraconą na skutek grzechu wolność dzieci Bożych. Chrystus umarł prawdziwą śmiercią ludzką, „gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Wziął na siebie nieprawość całej ludzkości po to, by „jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego” sprowadził na wszystkich „usprawiedliwienie dające życie” (Rz 5, 18).

Św. Paweł roztoczył w liście zaadresowanym do Rzymian antynomiczną wizję grzechu i łaski, śmierci i życia. Grzech wkroczył kiedyś, na początku dziejów ludzkości, na świat i pociągnął za sobą śmierć wszystkich, bo w jednym człowieku „wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Nad rodzajem ludzkim zapanowała w ten sposób śmierć grzechu, sprowadzająca na wszystkich „wyrok potępiający” (Rz 5, 16. 18). „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5, 20). Oto bowiem Nowy Adam, składając dobrowolnie ofiarę ze swego życia, przewyciężył własną śmiercią śmierć grzechu, panującą na całym świecie, a zmartwychwstając przywrócił ludziom życie Boże. Uczynił to w nadmiarze swej boskiej miłości, gdy ludzie byli jeszcze całkowicie bezsilni, pogrążeni w śmierci grzechowej.

<sup>18</sup> K. Rahner, dz. cyt., s. 45.

<sup>19</sup> Por. H. Vorgrimler, *Zagadnienia dotyczące zstąpienia Chrystusa do piekieł*, Concilium 1-10 (1965-66) 88—96; P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, s. 88 nn; bp A. Nossol, *Zstąpił do piekieł*, Ateneum Kapł. 98 (1982) 170—178.

Każdy człowiek może już teraz korzystać z dobrodziejstw odkupienia, przewyciężając w sobie śmierć grzechu poprzez sakrament chrztu św. Apostoł fakt ten podkreśla w formie pytania: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedźcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu. Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz, a że żyje, żyje dla Boga. Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 3-11).

Trudno o bardziej wymowną wypowiedź. W trakcie chrztu św. dokonuje się, zdaniem Apostoła, oczyszczające zanurzenie człowieka w zbawczej śmierci Jezusa i w Jego zmartwychwstaniu. Zespalaając człowieka najściślej ze śmiercią Chrystusa, chrzest zadaje cios śmiertelny śmierci grzechowej w człowieku, jednocząc zaś go z pełnym chwały zmartwychwstaniem, przywraca mu obfitość obumarłego na skutek grzechu życia Bożego. Człowiek z niesprawiedliwego staje się sprawiedliwym, z grzesznika — świętym<sup>20</sup>, z umarłego — żywym. Życie przewyższa w nim nieskończenie śmierć, łaska obfituje nad grzechem. Następuje prawdziwe, najgłębsze i jedyne w swoim rodzaju nawrócenie, a więc wskrzeszenie z martwych, działane mocą chrztu św. Istotę tego nawrócenia symbolizują w pewnej mierze same obrzędy chrzcielne: wyrzeczenie się zła, grzechu i szatana, zanurzenie w wodzie (obmycie w śmierci Jezusa), wejście w nowe życie (zmartwychwstanie razem z Chrystusem). Nawrócenie człowieka dorosłego, poprzedzające obrzędy chrzcielne, jest tylko dalekim przygotowaniem do tej rzeczywistej przemiany, zwanej w teologii usprawiedliwieniem, jaka dokonuje się w sakramencie chrztu.

Chrzest „zanurzający nas w śmierć” (Rz 6, 4) został nazwany przez św. Pawła śmiercią podobną do śmierci Chrystusa (por. Rz 6, 5). Fakt ten zasługuje na szczególne podkreślenie. Nie chodzi tu bowiem o śmierć rozumianą jako grzech, ale o śmierć śmierci,

<sup>20</sup> Por. Sobór Trydencki, Sesja VI, DB 799.

śmierć zadaną grzechowi, o zwycięstwo życia nad śmiercią. W sakramencie chrztu św., podobnie jak w śmierci Chrystusa, dominuje zresztą moment zmartwychwstania. Dlatego też Sobór Watykański II stwierdza wyraźnie, że chrześcijanin, który otrzymał na chrzcie św. „pierwociny Ducha”, „włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu” (KDK 22). Chrześcijanina przynagla oczywiście obowiązek walki ze złem „wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci” (tamże). Nie jest to jednak walka beznadziejna. Chrystus, który własną śmiercią, dobrowolnie przyjętą, przewyciężył panującą na świecie śmierć grzechu, nie tylko „dał przykład, byśmy szli w Jego ślady, lecz i otworzył nam nową drogę, którą jeśli idziemy, życie i śmierć doznają uświęcenia i nabierają nowego sensu” (tamże).

### 3. Śmierć jako rzeczywistość zbawcza

W teologicznym rozumieniu śmierć ma zatem przynajmniej dwa podstawowe znaczenia: grzech oraz powstanie z grzechu. Grzech jest śmiercią życia Bożego w człowieku: człowiek znajdujący się w stanie grzechu jest istotą umarłą. Ale także powstanie z grzechu jest śmiercią zadaną grzechowi, jest śmiercią śmierci, możliwą obecnie do zrealizowania przez człowieka dzięki zbawczej śmierci Chrystusa. Chrześcijanie dobrze to rozumieli, kiedy posługiwali się trudnym do oddania na język polski terminem łacińskim *mortificatio* (umartwienie), stosując je we własnym życiu. W praktyce „mortyfikacji” chodzi bowiem o jakąś antycypację śmierci cielesnej przez „zadawanie śmierci” swojej grzesznej, śmiertelnej naturze, o przewyciężanie własnych złych, do grzechu wiodących skłonności, o zwycięstwo Ducha nad „ciałem”

Skoro, jak twierdzi św. Paweł, „prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie”, wyzwoliło dzieci Boże „spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2), winny one postępować „nie według ciała, ale według Ducha. Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według ducha — do tego, czego chce Duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś ducha — do życia i pokoju” (Rz 8, 4-6). Chrześcijanie jako ludzie, którzy mocą sakramentów inicjacji chrześcijańskiej zostali wyzwoleni spod prawa grzechu i śmierci, winni zatem zadać „śmierć temu, co jest przyziemne w członkach”, odrzucić wszelki „gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę”, zwlekli już bowiem ze siebie „dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu Boga według obrazu tego, któ-

ry go stworzył” (Kol 3, 5-10). Jako wybrańcy Boży — święci i umiłowani — powinni natomiast przyoblec się „w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśli by ktoś miał zarzut przeciw drugiemu” (Kol 3, 12-13). Nade wszystko zaś mają pielęgnować miłość, „która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 14).

Wszystko to staje się możliwe do zrealizowania dzięki wstąpieniu wiernych, zanurzonych przez chrzest w zbawczej śmierci Chrystusa, w Jego najwyższe i jedyne kapłaństwo. Kapłańska godność chrześcijan, przejawiająca się w składaniu przez nich Bogu ofiary z samych siebie za innych<sup>21</sup>, umożliwia im i uzdalnia ich do stawania się miłą Bogu żertwą ofiarną. Sobór Watykański II powraca wielokrotnie do tej myśli<sup>22</sup>. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele podkreśla, że ochrzczeni „poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie właściwe chrześcijaninowi czynki składać ofiary duchowe i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do swego przedziwnego światła” oraz dodaje w formie wyjaśnienia: „Toteż wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwając na modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2, 42-47), samych siebie składać mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu” (KK 10). Ten sam postulat Sobór wyraża w Konstytucji o Liturgii<sup>23</sup>, a w Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów zaznacza, iż obowiązkiem prezbiterów jest pouczać wiernych w jaki sposób mają oni „składać Bogu Ojcu w ofierze Mszy boską żertwę i z nią ofiarowywać swe życie”, by doprowadzać ich do ofiarowania razem z Chrystusem „sami siebie, swojej pracy i wszystkich rzeczy stworzonych” (DK 5). Sobór wyjaśnia ponadto, że wszystkie czynki chrześcijan, „modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa” (KK 34). Umartwienie (*mortificatio*) prowadzi w ten sposób dzieci Boże, poprzez śmierć zadawaną swej grzesznej naturze, do zwycięstwa życia Bożego nad śmiercią<sup>24</sup>. Przygotowuje je także stopniowo do bez-

<sup>21</sup> Por. ks. L. Balter SAC, *Kapłaństwo Ludu Bożego*, Warszawa 1982, s. 133 nn.

<sup>22</sup> Por. KL, 48; KK, 10, n, 34; DK, 2, 5; DA, 3, 10.

<sup>23</sup> Sobór podkreśla tu konieczność czynnego zaangażowania się wiernych w liturgię i dodaje, że mają oni uczyć się „sami siebie składać w ofierze” (KL, 48).

<sup>24</sup> Por. M. E. Boismard, *Notre victoire sur la mort d'après la Bible*, Concilium 105 (1975) 95—103.



pośredniego spotkania z Bogiem w momencie rozstrzygającym na wieczność — w chwili własnej śmierci biologicznej.

Każdego człowieka, nie tylko chrześcijanina, niepokoi ponure oblicze tego jedyne w swym rodzaju wydarzenia, jakim jest kres jego życia doczesnego. „Nie tylko bóleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze” (KDK 18). Instynktownie niemal człowiek wzdryga się przed całkowitą zagładą swojej egzystencji, przed ostatecznym końcem swej osoby i słusznie — jak głosi Sobór Watykański II — myśl o tym odrzuca: „Zaród wieczności, który w sobie nosi”, buntuje się w nim „przeciw śmierci” (KDK 18). Człowiek uświadamia sobie jednak z dnia na dzień coraz to wyraźniej, że śmierć cielesna stanie się kiedyś, w nieokreślonej i trudnej do przewidzenia chwili, także jego udziałem. Jaką zajmie postawę wobec tej ponurej, a niechybnej rzeczywistości: apokaliptyczną, katastroficzną, teleologiczną, profetyczną, kapłańską<sup>25</sup>?

Dla wielu wyznawców Chrystusa, podobnie jak dla św. Pawła Apostoła<sup>26</sup>, śmierć była wydarzeniem oczekiwanym, upragnionym: momentem ich osobistego spotkania z Chrystusem, przyłgnięcia do Niego całą pełnią swej osobowości. Sam św. Paweł uważał, że śmierć jest dla niego zyskiem (por. Flp 1, 21), a przed chrześcijanami roztałcał optymistyczną wizję życia Bożego, które stało się już ich udziałem i które winno ich doprowadzić do pełni życia: „Jeśliście więc razem z Chrystusem powstali z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem

<sup>25</sup> Por. R. Troisfontaines SJ, *Je ne meurs pas...*, Paris 1960, s. 27 nn, 59 nn, 97 nn; C. Geffré, *La mort comme nécessité et comme liberté*, La Vie Spirituelle 108 (1963) 264—280; G. Martelet, *Victoire sur la mort*, Lyon 1966; M. C. Vanhengel OP — J. Peters, *Śmierć i życie przyszłe*, w: *Concilium* 1-10 (1966-67) 318—331; P. L. Landsberg, *O sprawach ostatecznych*, Warszawa 1967, s. 10 nn; N. Smart, *Filozofia wobec pojęcia śmierci*, w: *Człowiek wobec śmierci*, Warszawa 1973, s. 37—54; A. Toynbee, *Tradycyjne postawy wobec śmierci*, w: *Człowiek wobec śmierci*, dz. cyt., s. 91—149; tenże, *Zmiana postaw wobec śmierci w nowożytnej cywilizacji europejskiej*, w: *Człowiek wobec śmierci*, dz. cyt., s. 196—212; J. Hofmeier, *L'expérience actuelle de la mort*, *Concilium* 94 (1974) 13—22; E. Kübler-Ross, *La mort, événement psychologique humain*, *Concilium* 94 (1974) 49—54; ks. R. Rogowski, *Mysterium mortis. Nowe akcenty w teologii śmierci*, *Coloquium Salutis* 6 (1974) 179—198.

<sup>26</sup> „Chrystus będzie uwielbiony w moim ciełe: czy to przez życie, czy przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć — to Chrystus, a umrzeć — to zysk” (Flp 1, 20-21). „Z dwóch stron doznaje nalegania: pragnę odejść i być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, a pozostawać w ciełe — to bardziej dla was konieczne” (Flp 1, 23-24).

w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukazecie się w chwale” (Kol 3, 1-4).

Ze słów Apostoła można by wyprowadzić wniosek, że dla chrześcijan, którzy przeżyli w sakramencie chrztu św. śmierć podobną do śmierci Chrystusa (por. Rz 6, 5), nie jest wcale straszny, a tym bardziej nie powinien być przerażający moment ich śmierci biologicznej. Jest to bowiem tylko pewien nowy etap na drodze do jeszcze ściślejszego zespolenia z Chrystusem, do bycia z Nim i stanowienia z Nim jedno. Sam Zbawiciel zresztą powiedział, że kto wierzy w Boga, „ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz z śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24), a także obiecał, że każdy, kto spożywa Jego ciało i pije Jego krew, nie tylko nie umrze, ale będzie „żył na wieki” (J 6, 50 n. 58). Chodzi jedynie o to, by chrześcijanin (i nie tylko chrześcijanin) przyjął oczekującą go niechybnie śmierć cielesną i starał się już teraz przeżyć ją po kapłańsku: składając w niej Bogu dobrowolną ofiarę z własnego życia doczesnego.

Teologowie współcześni mówią niekiedy o śmierci jako o czynnym, jawnym dopełnieniu życia ziemskiego, o jego kresie i uwięzieniu, a także jako o „momencie” w pełni osobowego spotkania z Chrystusem, w trakcie którego człowiek podejmuje świadomie swoją ostateczną decyzję<sup>27</sup>. Chodzi im zwłaszcza o to, że podczas życia ziemskiego człowiek jest wciąż „wychylony” naprzód, „żyje niejako przed sobą i dlatego nigdzie nie potrafi się zebrać, aby nadać sobie kształt ostateczny”<sup>28</sup>. Muska jedynie chwile, dotyka zaledwie życia, nigdy nie jest w pełni sobą, nie przeżywa bogactwa swej istoty. W pełni może urzeczywistnić siebie dopiero wtedy, gdy życie nie ma już przyszłości, gdy doczesność styka się z wiecznością w sposób stały i nieodwracalny. W śmierci zatem zaczyna się dla ludzi prawdziwe życie, które — jak sugeruje L. Boros — „jest nieustanną, intensywnie przeżywaną terażniejszością. A więc dopiero w śmierci osiąga człowiek totalną jedność swojej istoty; udaje mu się uciec od napierających na niego ze wszystkich stron ograniczeń i obaw, przeniknąć świat do głębi i wkroczyć do «serca wszechświata»”<sup>29</sup>. W śmierci także dochodzi do głosu moment w pełni osobowego, a więc niezależnego i niczym nieskrępowanego, zetknięcia z Bogiem: człowiek może opowiedzieć się świadomie za lub przeciw, wybrać na zawsze Boga lub Go

<sup>27</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, dz. cyt., s. 162 nn; tenże, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 99 nn; H. Bortnowska, *Wokół śmierci i umierania*, Znak 26 (1974) 944 nn; G. Greshake — G. Lohfink, *Nahewartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg 1975, s. 121 nn; bp A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, Ateneum Kap. 95 (1980) 31—38.

<sup>28</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, dz. cyt., s. 102.

<sup>29</sup> Tamże, s. 102—103.

odrzuć. Albowiem „człowiek, jeśli ma zdobyć niebo, musi choć raz posiadać tę możliwość, aby stanąć przed Bogiem i opowiedzieć się za Nim całą swoją istotą, w sposób niezależny i wolny, całą swoją w pełni ludzką rzeczywistością, prowadzającą się jednocześnie do tego, co w jego bycie istotne. Jednakże, aby to mógł osiągnąć, pozbawić go trzeba wszystkiego, z czym związany jest każdym włóknem swej ziemskiej rzeczywistości. Wyzbyć się musi swoich spraw, siebie, swojej siły, nawet swoich przyjaciół, ludzi, których kocha, swoich nadziei i marzeń, wszystkiego, co w swoim życiu zbudował i zdobył. Raz opaść muszą wszystkie maski i skończyć się muszą wszystkie role, które człowiek odgrywa przed światem i sobą. Tak więc pogrążając się w śmierci, uwolniony zostaje od wszystkiego, co przeszkadzało mu dotąd w spojrzeniu w oblicze Boga”<sup>30</sup>. Śmierć staje się w ten sposób wyzwoleniem ku właściwie pojętej wolności.

Pomijając chwilowo ocenę tych, zasługujących jak się wydaje na uwagę, nowych sugestii teologicznych<sup>31</sup>, trzeba stwierdzić, iż kres życia doczesnego może i powinien być przeżyty, zwłaszcza przez chrześcijanina, jako dar składany Bogu ze siebie — w łączności ze zbawcą śmiercią Chrystusa, który aktualizując swe najwyższe kapłaństwo oddał siebie bez reszty Bogu. Umartwienia podejmowane dobrowolnie przez człowieka w trakcie życia ziemskiego mają mu dopomóc i uzdolnić go, poprzez praktykę zadawania śmierci swojej grzesznej naturze, do złożenia kiedyś Bogu ofiary z własnego życia. Śmierć dobrowolnie przyjęta, wybrana i oczekiwana, przestaje być czymś beznadziejnym i bezsensownym: nabiera nowej, bezcennej wartości — staje się świadomym włączeniem w zbawczą śmierć Chrystusa, który — umierając — przywrócił życie ludzkości. Człowiek, który w łączności z Chrystusem składa Bogu ofiarę z własnego życia, odnosi także z Nim razem ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. Sprawdzają się w ten sposób i nabierają nowego znaczenia prorocze słowa, cytowane przez św. Pawła: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzie jest o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzie jest, o śmierci, twój oścień? Ościeniem zaś śmierci jest grzech, a siłą grzechu Prawo. Bogu niech będą dzięki za to, że dał nam odnieść zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 15, 54-57).

Wypada dodać w tym miejscu, że możliwość odniesienia zwycięstwa nad śmiercią i złożenia Bogu kapłańskiej ofiary z własnego życia (a więc ofiary mającej wartość zbawczą także i dla in-

<sup>30</sup> Tamże, s. 104—105.

<sup>31</sup> Częściową ocenę można spotkać u: G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 121 nn; bp A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, art. cyt., s. 35 nn.

nych) dotyczy nie tylko wiernych, chrześcijan, ale wszystkich ludzi „dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska” (KDK 22). Tradycja chrześcijańska zgodnie bowiem przyjmowała, opierając się na Ewangelii <sup>32</sup>, że żal doskonały płynący z nadprzyrodzonej miłości Boga ma moc gładzenia grzechów, oraz podkreślała zbawczą wartość chrztu pragnienia. Wydaje się natomiast, że zwłaszcza ten ostatni, nieuchwytny w czasie, urzeczywistnia się w pełni dopiero u kresu życia ziemskiego, gdy człowiek składa nieznanemu nawet Bogu ofiarę ze siebie. Ofiara własnego życia, nawet nieświadoma — jak to ma miejsce na przykład u dzieci nieochrzczonych, osób chorych psychicznie, itp. <sup>33</sup> — „namaszcza” jak gdyby człowieka, daje mu godność kapłańską, włączając go tym samym w kapłaństwo Syna Bożego i w zbawcze Jego dzieło; nie jest ponadto rzeczą wykluczoną — teksty Soboru Watykańskiego II nie przekreślają takiej możliwości — że ofiara życia, składana nawet przez człowieka nie uznającego, bez złej woli, Boga osobowego, może mieć, analogicznie do ofiary chrześcijanina, wartość zbawczą nie tylko dla niego samego, a więc włączyć go skutecznie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, ale także — stając się kapłańską ofiarą — owocować dla innych potrzebujących życia Bożego i pomocy.

#### 4. Zagadnienie nieśmiertelności

Skoro śmierć jest rzeczywistością wieloaspektową, samo zaś zakończenie życia ziemskiego może mieć charakter zbawczy: stać się poprzez zespolenie człowieka ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa drogą wiodącą do nowego życia, trudno dziwić się teologom, gdy coraz to niechętniej mówią o nieśmiertelności, albo też wręcz ją dyskredytują. Wprawdzie w katechizmach (niektórych) i książeczkach do nabożeństwa pojawia się jeszcze twierdzenie, że „dusza ludzka jest nieśmiertelna” <sup>34</sup>, podawane jako piąta z „głównych prawd wiary”; budzi ono jednak niemałe opory. Teolog współczesny nie może zgodzić się z wyjaśnieniem podanym np. przez ks. S. Bartynowskiego: „dusza ludzka jest nieśmiertelna, to znaczy, że żyje dalej po śmierci człowieka i to wiecznie, jako istota zupełnie samodzielna” <sup>35</sup> — z wielu różnorodnych powodów. Na czoło wysuwają się przy tym racje natury antropologicznej, a nie względy teologiczne.

<sup>32</sup> Por. Łk 7, 36-50.

<sup>33</sup> Por. L. Balter SAC, *Teologiczne problemy chrztu dzieci*, Studia Theol. Vars. 13 (1975) nr 1, s. 16 nn.

<sup>34</sup> Por. np. *Katechizm diecezjalny rzymskokatolicki...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>35</sup> Ks. S. Bartynowski TJ, *Apologetyka podręczna*, Warszawa 1939<sup>5</sup>, s. 208.

Kim jest człowiek: duszą zamieszkującą w ciele, jak głosił Platon, a za nim ogół chrześcijańskich myślicieli do czasów św. Tomasza z Akwinu, czy też jednością psychofizyczną, istotą złożoną z duszy i ciała? Jeżeli przyjmie się koncepcję pierwszą, śmierć stanie się wydarzeniem nieistotnym dla człowieka. Będzie ona oznaczała wyzwolenie się duszy z niewoli ciała, odrzucenie niewygodnego i zużytego już narzędzia, którym się dusza dotąd posługiwała, wyjście na wolność — co jest niezgodne z ogólnoludzkim doświadczeniem. Jeżeli natomiast weźmie się pod uwagę koncepcję drugą, którą zaaprobował w jakimś stopniu Sobór w Wiedniu<sup>36</sup>, to trzeba będzie logicznie stwierdzić, iż umieranie dotyczy całego człowieka: z duszą i ciałem. Co więcej, trzeba będzie konsekwentnie dodać, że śmierć osiąga bardziej duszy niż ciała poddanego z natury rzeczy — jako rzeczywistość materialna — zniszczeniu i rozkładowi.

J. Pieper wyjaśniając zagadnienie podkreśla, iż ściśle rzecz biorąc, nie „umiera” ani ciało, ani dusza, lecz jedynie człowiek. Jeżeli zatem w ogóle „ma być możliwe mówienie o nieśmiertelności w odniesieniu do sfery ludzkiej, to nie można odnosić jej sensownie do „duszy”, lecz jedynie do człowieka i znowu: do całego człowieka, z duszą i ciałem”<sup>37</sup>. Autor ten także dodaje, iż przeciwko tezie o nieśmiertelności wysuwa się obecnie zdecydowane twierdzenie: Nowy Testament uczy, „że nie tylko ciało, ale także i dusza umiera”<sup>38</sup>. Będzie to oczywiście dziwne — zauważa — dla tych wszystkich, którzy przyzwyczaili się „uważać naukę o «nieśmiertelności duszy», za istotną wypowiedź Ksiąg świętych chrześcijaństwa”<sup>39</sup>. Tymczasem faktem jest, iż Nowy Testament nie mówi ani razu o „nieśmiertelności duszy”; słowo „nieśmiertelność” występuje w nim trzykrotnie i „nie jest przypisane duszy, lecz zmartwychwstałemu Chrystusowi”<sup>40</sup>. Również „prawdziwie wielka teologia nie używa prawie nigdy terminu «nieśmiertelność duszy». Tomasz z Akwinu na przykład nie nazywa wcale duszy «nieśmiertelną», mówi raczej o jej nieprzemijalności i niezniszczalności (*incorruptibilitas*). Kiedy zaś mówi o nieśmiertelności w stosunku do człowieka, ma na myśli jedynie człowieka pierwszego i człowieka wskrzeszonego z martwych u końca czasów”<sup>41</sup>.

C. Tresmontant z kolei, analizując koncepcję duszy i człowieka na przestrzeni dziejów, dochodzi do wniosku, iż „niektóre nurty myślenia sprawiają, że idea duszy jest dla nas, ludzi XX wieku, pojęciem niejasnym ze względu na brak podstaw intelektualnych. W pojęciu tym mieszają się motywy orfickie, platońskie, mani-

<sup>36</sup> Por. DB 481.

<sup>37</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 36.

<sup>38</sup> Tamże, s. 35.

<sup>39</sup> Tamże, s. 36.

<sup>40</sup> Tamże, s. 37.

<sup>41</sup> Tamże.

chejskie, kartezjańskie, w mniejszym stopniu motywy biblijne, a czasem pewne pozostałości analizy arystotelesowskiej”<sup>42</sup>. Cytowany autor dodaje, że „w umyśle współczesnego człowieka, choć nie zdaje on sobie z tego sprawy, dominuje tradycja platońska”<sup>43</sup>. Tradycja ta jednak jest „zbyt sprzeczna z najgłębszą wymową nie tylko teologii sakramentów, lecz także kultu odprawianego na grobach, czci męczenników i wiary w zmartwychwstanie”, by — jak zaznacza J. Pieper — mogła być kiedykolwiek w pełni „zrealizowana” w doktrynie chrześcijańskiej<sup>44</sup>.

Trudności wynikające dla teologii z platońskiej koncepcji człowieka widział dobrze św. Tomasz, kiedy zdecydował się pójść po linii twierdzeń Arystotelesa, według którego człowiek jest bytem złożonym, zespolonym z duszy i ciała. Akwinata był przekonany, że ta, pogańska także, koncepcja bardziej odpowiada duchowi Objawienia aniżeli ujęcie Platona. Utrzymywał więc zdecydowanie, że „dusza połączona z ciałem podobniejsza jest do Boga, niż dusza od ciała odłączona, bowiem tamta posiada swą naturę w sposób doskonalszy”<sup>45</sup> i wyjaśniał, że dusza nie jest właściwie sobą, nie posiada doskonałości sobie właściwej, jak tylko w połączeniu z ciałem<sup>46</sup>. Dusza i ciało w tym ujęciu przynależą do siebie z samej swej natury, są tak ściśle z sobą zespolone, że nie można wprost mówić o ich rozłączeniu. „Jeśli okruchy srebra stracą swój odciśnięty kształt, to nie będzie już monety. Działająca forma i podległa temu działaniu materia stanowią jednolitą cząstkę rzeczywistości; skoro to, co formuje — forma i to, co formie podlega — materia rozłącza się, a dokładniej mówiąc skoro forma utraci swoją siłę kształtowania, owa cząstka rzeczywistości, powstała w wyniku jedności pomiędzy kształtującą formą i kształtowaną materią, po prostu przestaje istnieć”<sup>47</sup>. W momencie śmierci przestaje zatem istnieć to, co nazywaliśmy dotychczas „człowiekiem”; człowiek, w pełnym tego słowa znaczeniu, to istota żywa.

Kim jest w tym ujęciu „umarły”: duszą odłączoną od ciała?, ciałem pozbawionym duszy? albo też tylko „zwłokami”? Św. Tomasz utrzymuje, że po śmierci (biologicznej) nie można, ściśle rzecz biorąc, mówić o częściach ciała ludzkiego. Tylko ręka przeniknięta duszą, a więc żywa ręka, jest w ogóle ręką<sup>48</sup>. Wyjaśniając ten punkt widzenia C. Tresmontant podkreśla, że niedorzecznością jest „twierdzenie, przyjęte z całej tradycji platońskiej i kartezjańskiej, że człowiek na przykład jest złożony z duszy i ciała. Jest to ra-

<sup>42</sup> C. Tresmontant, dz. cyt., s. 169.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 33.

<sup>45</sup> Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 39 n.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>47</sup> Tamże, s. 42.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 43.

czej żywe ciało, złożone z zasady informacji, którą jeśli się chce, można nazwać «duszą», i z mnogiej materii. Gdy mówimy, że żywy człowiek jest złożony z ciała i duszy, wyrażamy się tak, jakby ciało, było czymś innym niż dusza”<sup>49</sup>. Tymczasem ciało, jako ciało, bez duszy nie istnieje: „jeśli nie ma już duszy, nie ma także ciała”<sup>50</sup>. Pozostają „zwłoki”, a więc materia, która była „przeniknięta” duszą, informowana, kształtowana jako żywy organizm; nie ma natomiast „człowieka”. Wszystko to jest niesamowite — zauważa J. Pieper, ale jak dodaje — umarli są w ogóle czymś niesamowitym<sup>51</sup>.

W dotychczasowych rozważaniach brakowało jednak odpowiedzi na zasadnicze pytanie co się dzieje z człowiekiem po śmierci? Żyje nadal? Ale jak? Jako dusza odłączona od ciała? Byłoby to niezbyt zgodne z przeanalizowaną wyżej koncepcją św. Tomasza, który dodaje od siebie, że „dusza odłączona” nie może być nawet nazwana „osobą”<sup>52</sup>. Przestaje w ogóle istnieć? Ale to sprzeciwia się zarówno Objawieniu Bożemu, jak i naukom doświadczalnym podkreślającym, że w przyrodzie nic nie ginie. Człowiek istnieje nadal jako człowiek — w nowej, odmienionej rzeczywistości. Śmierć jest bowiem, jak wynika to z dotychczasowych rozważań, przejściem do nowego bytowania, a nawet wejściem do pełni życia, które jest i pozostanie na zawsze niezasłużonym darem Boga — Dawcy życia. Akcentując tę myśl, C. Tresmontant zaznacza, że z samej natury duszy ludzkiej wcale nie wynika, iż „dar istnienia będzie jej jeszcze udzielany po śmierci”<sup>53</sup> oraz dodaje, że w perspektywie przyjętej przez nas metafizyki chrześcijańskiej nie ma żadnego rozumowego argumentu, który by „zdecydowanie i w sposób konieczny pozwolił nam twierdzić, wyłącznie w oparciu o to, czym jesteśmy, że będziemy nadal istnieć po śmierci”<sup>54</sup>. Nie można bowiem pojmować niezniszczalności duszy ludzkiej w ten sposób, że śmierć jej nie dotyczy, że ją oszczędza przechodząc mimo: „taka złudna interpretacja realności śmierci, która kazałaby nam ignorować metafizyczną jedność osoby ludzkiej i takie oszukańcze «przezwyjęcie» śmierci nie jest już dzisiaj możliwe do przyjęcia”<sup>55</sup>. Jeżeli człowiek ma nadal być sobą po śmierci (cielesnej), musi być podtrzymywany przez Tego, który go stworzył. Zaszczepiona w sercu ludzkim nadzieja życia wiecznego nie jest, w świetle Objawienia, jakąś czczą fikcją. Dawna prefacja żałobna myśl tę właściwie wyraża: w Chrystusie „zabłysła dla nas nadzieja chwalebego

49 C. Tresmontant, dz. cyt., s. 206.

50 Tamże, s. 207.

51 Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 43.

52 Por. tamże, s. 44.

53 Dz. cyt., s. 227.

54 Tamże, s. 228.

55 J. Pieper, dz. cyt., s. 44.

zmartwychwstania i choć nas zasmuca nieunikniona konieczność śmierci, znajdujemy pociechę w obietnicy przyszłej nieśmiertelności. Albowiem życie Twoich wiernych, o Panie, zmienia się, ale się nie kończy, i gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki, znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie”.

Prefacja nie mówi wprost o nieśmiertelności duszy, sugeruje natomiast wyraźnie myśl o zmartwychwstaniu, którą podejmują obecnie zgodnym chórem liczni teologowie i która znajduje coraz szerszy wyraz w odnowionej liturgii mszalnej i pogrzebowej. W związku z tym nasuwa się pytanie: w jakiej relacji pozostaje dotychczasowa nauka o nieśmiertelności duszy do tradycyjnej prawdy o zmartwychwstaniu „ciała”? czy obie te koncepcje mogą iść w parze ze sobą, czy też są nie do pogodzenia?

### 5. Nieśmiertelność «duszy» a zmartwychwstanie «ciała»

Nieśmiertelność duszy zaatakował, prawdopodobnie jako pierwszy, L. Feuerbach, zarzucając, że idea ta zafałszowała rzeczywistość ludzkiego umierania: śmierć stała się przez nią wydarzeniem obojętnym dla człowieka<sup>56</sup>. Po drugiej wojnie światowej ostry protest przeciwko nieśmiertelności podnieśli teologowie protestanccy. Posłannictwo chrześcijańskie jest czymś więcej niż głoszeniem jakiejś naturalnej czy platońskiej nieśmiertelności — podkreślali. Pismo św. głosi zmartwychwstanie, teologia zaś uczyniła z niego nieśmiertelność — twierdzili niemal jednomyślnie<sup>57</sup>. Z konieczności więc musieli zająć się tą kwestią także teologowie katolicy. Dotarły do nich dwa istotne zarzuty skierowane przeciw idei nieśmiertelności: a) śmierć traci właściwy swój wymiar i sens, jeśli w człowieku jest coś nieśmiertelnego; b) gdy zlekceważy się śmierć, wówczas i wiara w zmartwychwstanie musi się stać z konieczności czymś bezprzedmiotowym. A przecież jest to jedna z podstawowych prawd wyznania wiary wszelkich czasów. „Albo nieśmiertelność duszy, albo zmartwychwstanie umarłych; oba człony alternatywy nie mogą być równocześnie prawdziwe” — streszcza te zarzuty J. Pieper i dodaje: „Zmartwychwstanie to grób rozsadzony... Nieśmiertelność to grób zaprzeczony”<sup>58</sup>.

Chcąc odpowiedzieć na trudności, teologowie katolicy musieli postawić sobie pytanie: jak się to stało, że tak cenna sugestia św. Tomasza „została zapomniana właśnie w chrześcijańskim myśleniu i mówieniu o człowieku, i to tak dalece, iż zawarty w niej po-

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 34 n.

<sup>57</sup> Por. M. C. Vanhengel — J. Peters, art. cyt., s. 321 nn.

<sup>58</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 103.



gład jest traktowany przez współczesną antropologię jako coś rzekomo całkiem niechrześcijańskiego i przede wszystkim sprzecznego z chrześcijańskim wyobrażeniem o cielesności człowieka i dlatego musiał być na nowo odkryty”<sup>59</sup>?

W wyniku podjętych przez nich prac badawczohistorycznych okazało się, że idea nieśmiertelności — nieobca nigdy myśli chrześcijańskiej jako relikw neoplatonizmu wielu ojców Kościoła — weszła na dobre do pobożności ludowej mniej więcej w XVIII w. Wydane w 1767 r. dzieło Mojżesza Mendelssohna „*Fädon*, czyli o nieśmiertelności duszy” stało się dla wielu pociechą religijną. W trzynastu lat później Lessing streścił całą naukę chrześcijańską w jednym zdaniu: „Chrystus był pierwszym godnym zaufania, praktycznym nauczycielem nieśmiertelności duszy”<sup>60</sup>. W 1794 r. Robespierre przeprowadził w Konwencie wydanie głośnego dekretu, którego jedyny paragraf stwierdza, iż naród francuski wierzy w istnienie Istoty Najwyższej i w nieśmiertelność duszy<sup>61</sup>. Podsumowując wcześniejsze badania C. Stangego w tej kwestii<sup>62</sup>, J. Pieper stwierdza, iż „można by przytoczyć jeszcze mnóstwo dokumentów świadczących, że nieśmiertelność była rzeczywiście «prawdziwie centralnym dogmatem *Aufklärung*», a zarazem, jak ktoś powiedział, «ostatnią resztą osobistej pobożności», która w owej epoce pozostała jeszcze z «historycznego chrześcijaństwa»”<sup>63</sup>.

Czy wynika z tych faktów, że idea nieśmiertelności jest z gruntu fałszywa? Bynajmniej. Za pomocą tej idei wyrażano bowiem na przestrzeni ostatnich wieków wiarę w życie wieczne. Można jednak nie bez podstaw stwierdzić, iż myśl o nieśmiertelności zaciemnia nieco nasz horyzont poznawczy, uszczuplając w znacznym stopniu zbawcze znaczenie śmierci oraz wiarę w zmartwychwstanie. A zatem, jak konkluduje swe wywody J. Pieper, „nie ma nic bardziej zrozumiałego jak nieodparte pragnienie, by słowo «nieśmiertelność», po tak długim nadużywaniu, nie było w ogóle wymawiane co najmniej przez sto lat. Szczególnie zrozumiałą jest protest chrześcijańskiej teologii stwierdzającej, że «nieśmiertelność» nie ma zupełnie nic wspólnego z nauką Nowego Testamentu”<sup>64</sup>. Cytowany autor dodaje, iż trzeba przyznać pełną rację Simone Weil, która utrzymuje, że wiara w nieśmiertelność jest „szkodliwa”, bo przeszkadza „we właściwym używaniu śmierci”<sup>65</sup>.

Z powyższych stwierdzeń nie wynika jednak wcale bezwzględna konieczność odrzucenia idei nieśmiertelności. O ile bowiem

<sup>59</sup> Tamże, s. 40.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>61</sup> Tamże.

<sup>62</sup> Por. C. Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925.

<sup>63</sup> J. Pieper, dz. cyt., s. 106.

<sup>64</sup> Tamże, s. 107—108.

<sup>65</sup> Tamże, s. 108.

teologowie protestanccy nie dostrzegają na ogół możliwości pogodzenia tej idei z wiarą w zmartwychwstanie<sup>66</sup>, to niektórzy teologowie katoliccy, jak np. J. Ratzinger czy G. Greshake, są zdania, że obie te prawdy — właściwie pojęte i współcześnie odczytane — mogą współistnieć ze sobą<sup>67</sup>. Chodzi przede wszystkim o to, by — jeśli się chce nadal posługiwać pojęciem nieśmiertelności — idea ta została oczyszczona z dwóch podstawowych nieporozumień. Pierwsze z nich, wywodzące się z tradycji platońskiej, polega na przeświadczeniu, iż śmierć nie dotyka duszy, a więc jest dla niej czymś obojętnym; drugie zaś „polega na pojmowaniu nieśmiertelności jako swego rodzaju chemicznej właściwości ducha”<sup>68</sup> czyli jako rzeczywistości w pełni naturalnej, wykluczającej szczególny dar Boga. Nacisk kładziony na wiarę w zmartwychwstanie, odczytywanie idei nieśmiertelności poprzez pryzmat wiary w zmartwychwstanie może się przyczynić do głębszego, pełniejszego i lepszego wyrażenia treści Objawienia Bożego, uzasadniającego rozumną nadzieję człowieka i ludzkości na życie przyszłe.

W tym też duchu wypowiada się Sobór Watykański II, akcentując z jednej strony wiarę człowieka współczesnego, który „uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść uludną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy” (KDK 14), z drugiej zaś wyrażając swą wiarę w zmartwychwstanie (por. KDK 22), które nie przekreśla, ani nie wyklucza nieśmiertelności. Charakterystyczną przy tym jest rzeczą, że Sobór nie posługuje się od siebie pojęciem nieśmiertelności, lecz sugeruje raczej jakieś nowe ujęcie twierdząc, że „zaród wieczności”, jaki człowiek w sobie nosi, „jako niesprowadzalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci” (KDK 18). Czyżby więc Sobór, ujmując zagadnienie tak oględnie, nie chciał tym samym zobowiązać teologów do nowego spojrzenia na to trudne i wymagające ogromnej precyzji myślenia zagadnienie, stanowiące jeden z podstawowych artykułów wiary?

## 6. Zmartwychwstanie i życie wieczne

Z Objawienia Bożego wynika to jasno, że jedynym celem człowieka (a więc i sensem jego egzystencji ziemskiej) jest niebo: szczęście wieczne, życie pełne, bezkresne. Czy jednak możliwe jest

<sup>66</sup> Por. M. C. Vanhengel — J. Peters, art. cyt., s. 321 nn; G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 82 nn.

<sup>67</sup> Por. G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 113 nn.

<sup>68</sup> W. Breuning, *Śmierć i zmartwychwstanie w przepowiadaniu*, Concilium 1-10 (1968) 65.

osiągnięcie tej pełni życia bez zmartwychwstania? bez wejścia w to życie? Samo życie, jako takie, jest zawsze darem Boga: człowiek nie ma go sam z siebie. Zmartwychwstanie — w tej perspektywie — jest więc tym wydarzeniem, w którym sam Bóg obdarza człowieka swoim własnym życiem. Nic też dziwnego, że mówi się obecnie coraz częściej o trzech etapach, albo też o potrójnym zmartwychwstaniu człowieka: pierwsze — jak wynikało to z toku rozważań dotychczasowych — dokonuje się na chrzcie św., kiedy to człowiek zanurzony w męce i śmierci Jezusa powstaje ze śmierci grzechowej do nowego życia; człowiek zostaje wówczas „włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa” po to, by mógł podążać „umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu” (KDK 22). Zmartwychwstania następne z kolei mają miejsce wówczas, gdy chrześcijanin odradza się przez prawdziwą pokutę z grzechu śmiertelnego, odzyskując na nowo utracone przez grzech życie Boże. Oba te rodzaje zmartwychwstania prowadzą do trzeciego, które urzeczywistnia się już w wieczności — w momencie wkroczenia do pełni życia Bożego, a więc wtedy, gdy życie wieczne, jakim żył człowiek niejako w „zadatku” i w nadziei na jego pełne urzeczywistnienie, staje się niepozbawialnym jego udziałem.

W związku z powyższym nasuwa się jedna, bardzo istotna uwaga: skoro dwa pierwsze rodzaje „zmartwychwstania” nie są „zmartwychwstaniem ciała”, lecz wewnętrzną przemianą całego człowieka, jego przejściem ze stanu śmierci do życia, to również trzecie zmartwychwstanie — do pełni życia wiecznego nie może być pojmowane jako „zmartwychwstanie ciała”. Żadnego bowiem zmartwychwstania — ani Chrystusowego, ani ludzkiego — nie powinno się pojmować w kategoriach czysto biologicznych. Zmartwychwstanie nie jest, z natury swej, zwykłym wskrzeszeniem, powrotem do utraconego przez śmierć (grzechową) życia. Zmartwychwstanie — to Boża, przedziwna przemiana w człowieku, to jego nowe życie w Bogu. „Jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukażą się ciele?” — pytania, z jakimi zetknął się św. Paweł, pozostają wciąż aktualne i dlatego na szczególną uwagę zasługuje jego odpowiedź w tym względzie: „O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał. (...) Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne — powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne — powstaje chwalebne; sieje się słabe — powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało ziemskie, powstanie też ciało niebieskie. (...) Jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka,

tak też nosić będziemy i wyobrażenie człowieka niebieskiego” (1 Kor 15, 36-49).

Wypada jeszcze zauważyć w tym miejscu, że w nauczaniu Chrystusa występuje obok prawdziwego zmartwychwstania — „zmartwychwstania życia” także „zmartwychwstanie potępienia” lub „sądu” (J 5, 29). Refleksja nad nim wykracza jednak poza ramy niniejszego szkicu poświęconego nadziei życia wiecznego; nie o takie bowiem „zmartwychwstanie” chodziło Jezusowi, gdy wołał: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki” (J 11, 25-26), albo też nauczał: „A to jest życie wieczne: aby znali ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). „Kto słucha słowa mego i wierzy w tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz z śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24).

Nic więc dziwnego, że teologowie współcześni wiążą bardzo mocno rzeczywistość nieba ze zmartwychwstaniem życia, a więc z autentycznym i pełnym wejściem człowieka do życia Bożego<sup>69</sup>. Ludzie pełniący dobre czyny na ziemi, żyjący w doczesności życiem wiecznym, wstaną po śmierci, która ich oczyszcza, „na zmartwychwstanie życia” (J 5, 29). Dla tych zaś, którym nie udało się, albo też nie potrafili przeżywać swej doczesności w duchu Bożym i dalecy byli, w swym postępowaniu codziennym, od nadziei życia wiecznego, istnieje jakaś szansa zbawczego „wykorzystania” własnej śmierci fizycznej: złożenia w niej Bogu ofiary ze siebie, umożliwiającej im przyszłe zmartwychwstanie. Niebo jest bowiem, z natury swej, „wskrzeszeniem” umarłych: obdarowaniem ich pełnią życia Bożego, istotnym szczęściem i chwałą; jest przemianieniem „ciała naszego uniżenia” (Flp 3, 21) i upodobnieniem go do ciała jasności Chrystusowej (por. KK 48) tak dalece, że w mieszkańcach nieba sam Bóg „ukazuje ludziom naocznie swoją obecność i swoje oblicze” (KK 50).

To oblicze Boga i tę Bożą obecność mają jednak ukazywać także współmieszkańcom ziemi ludzie żyjący aktualnie na świecie (por.

<sup>69</sup> Por. np. G. Nossent, *Mort, immortalité, résurrection*, Nouvelle Revue Théol. 101 (1969) 614—620; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; F. Mussner, *Nauka Jezusa o życiu przyszłym według synoptyków*, Concilium 6-10 (1970) 222—228; P. Benoit, *Résurrection à la fin des temps ou dès la mort?*, Concilium 60 (1970) 91—100; C. Tresmontant, dz. cyt., s. 232 nn; J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, s. 190 nn; ks. J. Zaremba, *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem... Teologia śmierci i zmartwychwstania*, w: *Studia Gdańskie* 4 (1980) 11—96; ks. M. Kaszowski, *Wierzę w „ciała zmartwychwstanie”*, *Ateneum* Kapł. 98 (1982) 211—217.

KDK 21). Kościół bowiem — jak wynika to z wywodów powyższych — uczy wciąż jasno, że „nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie nowymi pobudkami. Natomiast przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz” (KDK 21). Chrześcijanina przynagla więc niewątpliwie obowiązek pracy oraz walki ze złem, nie wyłączając śmierci, może jednak w swym życiu codziennym, pełnym trosk i utrapień, żywić uzasadnioną nadzieję, że — upodobniony całym sobą do śmierci Chrystusa, włączony w Jego tajemnicę paschalną — zdąży wciąż ku zmartwychwstaniu. Jeżeli bowiem faktycznie „Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, przebywa w nas, ten, który z martwych wzbudził Jezusa Chrystusa, ożywi śmiertelne ciała wasze Duchem swym w was przebywającym” (Rz 8, 11; KDK 22).

#### *Uwaga od Wydawnictwa*

Sobór Powszechny Laterański V (1513) orzeka uroczyście, że każda dusza ludzka jest indywidualna i nieśmiertelna (*Breviarium Fidei* V, 36). Teologowie starają się z różnych punktów widzenia prawdę tę zgłębiać i wyjaśniać.