

DUSZA, ŻYCIE PO ŚMIERCI, ZBAWIENIE

I. POSTAWIENIE PROBLEMU

Dusza, jak mówi tytuł jednej z nowszych publikacji, jest „pojęciem problemowym chrześcijańskiej eschatologii”¹. Po okresie milczenia wokół tematu duszy, które przeniknęło nawet do liturgii pogrzebowej Mszału Rzymskiego (1970), daje się zauważyć ponowne zainteresowanie duszą. Jest to widoczne w teologicznych publikacjach², w literaturze³ i w przekonaniu do Europy i chrześcijaństwa azjatyckich koncepcji duszy. Dyskusję teologiczną na temat duszy prowadzą głównie G. Greshake⁴ i J. Ratzinger⁵, który jako Prefekt Kongregacji do Spraw Nauki Wiary podtrzymuje swoje wcześniejsze zadanie „rehabilitacji duszy”⁶.

W trakcie dalszej dyskusji okazało się, że nie tylko dusza lecz także cielesność zmartwychwstania — i to jeszcze może w większym stopniu — jest pojęciem problemowym chrześcijańskiej eschatologii⁷. Dla chrześcijańskiego rozumienia duszy odniesienie do tradycji platońskiej oznacza często mylnie wyjaśnianą

¹ W. Breuning (Hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, (=Quaestiones Disputatae 106), Freiburg 1986 (=Quaestio 106). Por. W. Breuning, *Der Mensch und „seine“ Seele, Renovatio*, „Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch”, 42 (1986) 119—126.

² Por. H. Sonnemans, *Seele — Unsterblichkeit — Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie* („Freiburger theologische Studien” 128), Freiburg 1984.

³ Por. P. K. Kurz, „Darumb das seine Seele geerbeitet hat...” *Die Wiederentdeckung der Seele in der zeitgenössischen Literatur*, w: „Orientierung” 43 (1979) 154—157.

⁴ G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* („Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie” 10), Essen 1969; G. Greshake, G. Lohfink, *Nahrung — Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (=Quaestiones Disputatae 71), Freiburg — Basel — Wien 1982/4 (=Quaestio 71).

⁵ J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben* (=Kleine katholische Dogmatik 9), Regensburg 1978/4 (=Eschatologie).

⁶ Por. J. Ratzinger, *Jenseits des Todes*, w: „Communio” 1 (1972) 231 nn.; tenże, *Eschatologie*, 137.

⁷ Por. H. Sonnemans, 407—465; G. Greshake, „Seele” *in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: *Quaestio 106*, 107—158, oraz tamże zamieszczona wymiana listów między G. Greshake i G. Haefnerem, 180—191.

strukturę zależności. Wskutek tego dochodzi — także poprzez teologiczną historię recepcji — do uproszczeń pojęcia duszy. Dlatego należy najpierw naszkicować horyzont rozumienia historii pojęcia aż do Platona.

II. GRECKO-PLATOŃSKIE POJĘCIE DUSZY

Gdyby jakiś uczeń Platona, słuchający swego nauczyciela mówiącego o duszy, znał równocześnie epos Homera, musiałby natknąć się na głębokie przeobrażenie pojęcia ψυχή. Egzystująca w Hadesie, jako dusza zmarłego, homerycka ψυχή oznaczała u Platona istotę człowieka i jego nadzieję sięgającą poza granicę śmierci. Podczas gdy Achilles lęka się zstąpienia swojej ψυχή, będącej obrazem całego człowieka, do Hadesu⁸, to Sokrates wiąże z tym samym słowem ψυχή swoją nadzieję, że podaży po śmierci do prawdziwego Hadesu, a mianowicie do dobrego i mądrego boga (*Fedon* 80d). Tego eschatologicznego charakteru wypowiedzi nie można redukować do czysto antropologicznej różnicy między duszą i ciałem. Sposób stawiania problemu od Homera do Platona, który okazał się ważną przyczyną przeobrażenia pojęcia ψυχή, był eschatologiczny: co pozostaje z człowieka po śmierci?

2. 1. Od cieni zmarłych do prawdziwego sposobu istnienia

Homer używa pojęć ψυχή i σῶμα wyłącznie w odniesieniu do człowieka zmarłego. Na określenie człowieka żywego istnieją różne wyrażenia oznaczające jego „życie”, w szczególności θυμός. Również on oddziela się w śmierci od żyjącego człowieka (i zwierzęcia), ale tylko od człowieka oddziela się również ψυχή, będąca obrazem całego człowieka. Jej miejscem jest Hades, będący celem wszystkich ψυχαί. Pozostaje jedynie σῶμα, zwłoki. U Homera ψυχή jest pojęciem eschatologicznym i *specificum* człowieka. Od powszechnego poddania śmierci wolnych było jedynie kilku ulubieńców Zeusa (Menelaos, zięć Zeusa, czy Gany-med, jego ulubieniec)⁹. Poza tym jednak nawet bogowie nie mogą odmienić losu śmierci i to również względem faworytów¹⁰. Zrozumienie rozwoju wiary w życie pozagrobowe stało się dla nas możliwe dzięki orfizmowi. Według niego, każdy człowiek

⁸ Teksty i literatura por. H. Sonnemans, dz. cyt., 59 nn; 67 nn.

⁹ Por. tamże, 68 nn.

¹⁰ Wykaz tamże, 72.

posiada duszę, która jest pochodzenia boskiego i nieśmiertelna. U. von Wilamowitz — Moellendorf tę zmianę rozumienia pośmiertnego losu człowieka wymienił na pierwszym miejscu wśród oznak „rewolucji ducha”¹¹. M. Eliade mówi o „nowej eschatologii”¹², o religijnym *novum* nadziei na zbawienie jednostki¹³. Mit duszy — tak pisał W. Jaeger — nie był wytworem ducha filozoficznego, ale ruchu religijnego¹⁴.

Nie jest możliwe zrekonstruowanie poszczególnych etapów tego rozwoju. Z pewnością miały na niego wpływ religie misteryjów i kult Dionizosa. Jednakże w odróżnieniu od nadziei związanych z życiem na tamtym świecie osobisty los po śmierci nie jest uzależniony wyłącznie od przynależności do boga czy bogini, a więc od wtajemniczenia prowadzącego do *ἐνθεος*, lecz duże znaczenie przyznaje się moralnej kwalifikacji człowieka. Jej osąd będzie miał miejsce po śmierci. Trwałość osoby jako istoty odpowiedzialnej nie kończy się wraz ze śmiercią¹⁵. Tamten świat nie jest żadną kopią tego świata, ale oddzieleniem dobra i zła. Wyrazem nadziei staje się nie nieskończoność jakiegoś naturalnego procesu życiowego, powtórných narodzin i reinkarnacji, ale ostateczność celu, celu z nagrodą albo karą. To orfikcy, zdaniem Platona (*Kratylos* 400c), określili ciało jako grób duszy. Wraz z wyobrażeniem boskości duszy jest to jeden z głównych punktów ataku teologii widzącej głęboką różnicę między Platonem a chrześcijańską antropologią i nadzieją zmartwychwstania. Tego rodzaju krytyka teologiczna jest zrozumiała i słuszna. Jednakże nie zadośćuczyni ona historyczno-duchowemu fenomenowi orfizmu. Fałszywą jest ona w tym punkcie, w którym mitu duszy nie umieszcza się w kontekście mitu ciała. Wskazał na to P. Ricoeur¹⁶. Nie ciało jest bowiem źródłem zła, ale dusza przynosi ze sobą wcześniejszą winę, która odpokutowuje w ziemskiej egzystencji¹⁷. Platon, rozważając w dialogu *Kratylos* etymologię powiedzenia orfików, przekształca tę myśl jeszcze tak

¹¹ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, t. I—II, Darmstadt 1955, t. II, s. 180.

¹² M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, t. I—II, Freiburg — Basel — Wien 1979, t. II, s. 159, 167.

¹³ Por. tamże, t. II, s. 182.

¹⁴ Por. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 88.

¹⁵ Por. tamże, 101; R. Schulte, G. Greshake, *Leib und Seele/Tod und Auferstehung* (=Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 5), Freiburg — Besel — Wien 1980, 15.

¹⁶ Por. P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, t. II, Freiburg — München 1971, 320.

¹⁷ Por. tamże, 324.

dalece, że termin $\sigma\omega\mu\alpha$ umieszcza w kontekście $\sigma\phi\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$. Odpowiednio do tego ciało określane jest terminem $\sigma\omega\mu\alpha$, ponieważ zawiera ($\sigma\acute{\omega}\xi\eta\tau\alpha\iota$) duszę¹⁸. Dusza nie jest więc w żadnym wypadku sama w sobie dobra, ani ciało nie jest źródłem zła. Jednakże życie duszy w ciele jest wygnaniem. W stanowisku tym słuszne jest przynajmniej to, że ziemską egzystencja człowieka nie jest jego ostatecznym przeznaczeniem. Ale taka ostateczność śmiertelnika musiała zakładać „nieśmiertelność” i „boskość”. Wkład orfików polega na tym, że nie poprzestali na nieśmiertelności pojmwanej jako przywilej u pojedynczych wybrańców bogów oraz na przekształceniu idei niezniszczalności tego, co żyjące — jak to wyraża wiara w powtórne narodzenie — w nieśmiertelność duszy.

To, że człowiek we własnym rozumieniu wykracza poza naturę, wyraża się w poglądzie, iż reinkarnacja nie będzie udziałem dusz orfików¹⁹. Tutaj spotykają się dusza zmarłego i dusza życia. Obietnica pozaludzkiej egzystencji pozwala rozumieć obecną ziemską kondycję z konieczności tylko jako stadium tymczasowe. Jednak nowym jest to, że każdy może osiągnąć tamten świat, ponieważ posiada „duszę”. Ta nowa eschatologia nie miała w żadnym wypadku wyłącznie teoretycznego charakteru. Ponieważ człowiek określał swoim życiem przyszły los, stąd wymaganie *katharsis* wskazywało orientację konkretnego życia i przewartościowywało stare ideały. O ile więc wcześniej liczyły się takie wartości jak: zdrowie, piękność, cześć, sława i zwycięstwo jako dobra najwyższe, to obecnie znaczenie uzyskiwał wewnętrzny człowiek. Do tego nawiązuje Platon. Orficka nieśmiertelność rozumiana będzie jako kategoria zbawienia²⁰. O ile powtórne narodzenie uważane jest za karę — dla Ricoeura „mieszánina potępienia i powrotu”, która miałaby być „obrazem zwątpienia”²¹ — o tyle wyzwolenie z kręgu powtórnych narodzin — za zbawienie, do którego należy dążyć. Dusza staje się tutaj przeciwbiegunem pary pojęć: śmierć-życie. Jest ona przewyciężeniem kręgu powrotu. Już nadzieja misterii odróżniała, zdaniem G. van der Leeuwa, „zbawienie” od „życia”²². Niezniszczalność życia jest czym innym, aniżeli nieśmiertelność duszy, ponieważ ta ostatnia przyrzeka zbawienie jako ostateczność²³.

18 Por. H. Sonnemans, dz. cyt., 147 nn.

19 Por. M. Eliade, II 168; również H. Sonnemans, 137 n.

20 Por. H. Sonnemans, 156.

21 P. Ricoeur, 328.

22 Por. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933/2, 238.

23 Por. H. Sonnemans, 157—161.

Oczywiście, boskość duszy nie wystarcza do osiągnięcia zbawienia, a, gdyż konieczne są także wtajemniczenia, które są decydujące — obok współczynnika etycznego — dla wybawienia z kręgu stawania się. Stąd należy zapytać, w jakim sensie orfizm mówi o boskości duszy. Odgrywają przy tym pewną rolę zarówno pochodzenie jak i przyszłość. Ponieważ ziemską egzystencja zostaje uznana za wygnanie, zatem mit wygnania duszy wskazuje na jej boskie pochodzenie. Swego rodzaju protologia uprzedniej winy wyjaśnia przeżywaną ludzką egzystencję. W przyszłości oczekiwana jest apoteoza, przebóstwienie (θεός — ἔγνων ἐξ ἀθανάτου, B 20²⁴). Stan uwolnienia od życia określił już E. Rohde jako połączenie *katharsis* i mistyki²⁵. Przyszłością duszy jest przekroczenie ludzkiej ograniczoności, mianowicie poddanie stawaniu się i przemijaniu. Słusznie więc M. Eliade zauważył, że ostatecznie idzie nie o rozdzielenie duszy i ciała, ale o oddzielenie od kosmosu²⁶. Oznacza to jednak, że zaczyna się dostrzegać prawdziwą transcendencję. Dlatego W. Jaeger zwrócił uwagę, że orficka nauka o boskości duszy jest punktem zwrotnym w powstaniu filozoficznej idei Boga. Boskość duszy nie zostaje wyrowadzona z definicji tego, co boskie, lecz z przeżycia we wtajemniczeniu boskości jako doznania duszy²⁷. Ponieważ połączenie z tym, co boskie, jest koniecznym warunkiem ostatecznego wyzwolenia, dlatego treść nadziei nabiera charakteru zbawczego. Chodzi tutaj o „więcej aniżeli ludzkie wyzwolenie człowieka²⁸. Tego rodzaju nadzieja miała na uwadze nie tylko nieśmiertelność (i dlatego boskość²⁹), lecz wspólnotę z bogami³⁰.

2. 2. Platónskie związanie nadziei z duszą

Orficki dorobek myślowy tworzy wraz z filozoficznymi pojęciami przedsokratyki³¹, dotyczącymi duszy, etap wstępny platońskiego rozumienia duszy. Jego różnorodne aspekty nie mogą być tutaj przedmiotem rozważań³². W jednym ze swoich znaczeń

²⁴ Por. tamże, 139 n.

²⁵ Por. E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde. in 1 Bd. Reprograf. Nachdr. d. 2. Auf. Freiburg — Leipzig — Tübingen 1898 = Darmstadt 1980, II 127.

²⁶ Por. M. Eliade, II 167; również Sonnemans, 146.

²⁷ Por. W. Jaeger, 104 n.

²⁸ P. Ricoeur, 344.

²⁹ Por. M. Eliade, II 163.

³⁰ Por. H. Sonnemans, 159.

³¹ Por. tamże, 162—211.

³² Por. tamże, 216—291.

jest jednakże pytanie Platona o duszę identyczne z pytaniem o człowieka ³³. Należy na to szczególnie zwrócić uwagę.

W *Uczcie* występuje określenie ἐρως ἀθανασίας (207 a). Udział człowieka w boskim pięknie polega, zdaniem Fajdrosa, na tym, że miłujący określany jest jako ἐνθεος (180 b). Nie tylko ogląd piękna, ale także życie w miłości jest akcentowane. Ta forma uczestnictwa bliska jest tej, która w *Fedonie* nazywa się „κοινο-νία” (100 d). Tym samym zbliżamy się do zainteresowania Platona nadzieją w perspektywie śmierci. Bardzo wyraźnie informuje nas o tym sytuacja w dialogu *Fedon*. Sokrates w obliczu śmierci jawi się swoim przyjaciółom jako szczęśliwy (58 e) i jako ten, który na tamtym świecie będzie się „najwyższego dobra spodziewał po śmierci” (64 a).

Porozumienie w kwestii nadziei i jej uwarunkowań okazuje się trudne. Ostatecznie u podstaw jest wiara, której ryzyko się opłaca (por. 114 d). Podczas gdy „to o duszy, to bardzo niewiarygodnie ludziom brzmi” (70 a), jak zapewniają uczestnicy dialogu, Sokrates pragnie sobie i partnerom dialogu (91 a) wyjaśnić, że z duszami i ich miejscem pobytu rzecz przedstawia się tak, jak on twierdzi (por. 114 d, 91 a). A jeśli to byłoby prawdziwe, to „byłaby to bardzo piękna wiara” (91 b).

Zwłoki Sokratesa, które pozostaną przyjaciółom, nie są tym, czym będzie Sokrates. On będzie „duszą”, która w śmierci zostanie oddzielona od ciała/trupa (64 c). Nie chodzi przy tym o definicję śmierci, ale o jej funkcję (por. 67 d). Śmierć oddziela od ciała. Pozostają zwłoki. Lecz co oznaczają tutaj „ciało” i „dusza”?

Zarówno „dusza” jak „ciało” przyrównywane są do „niewidzialnego” i do „tego, co widzialne” (por. 79 ab). Lecz tego, co widzialne, nie identyfikuje się z ciałem, a tego, co niewidzialne, z duszą. Co więcej, Platon może powiedzieć, że dusze, które w śmierci zostają oddzielone od ciała, pozostają „cielesnością zapełnione” (83 d). Są one niemal nie-duszami (ψυχαί εἰδωλα 81 d). Nie „oczyściły” się w sposób właściwy. Oczywiście, oddzielenie otrzymuje tutaj akcent etyczny. „Tam”, po śmierci, każdy doświadczy, czy we właściwy sposób troszczył się o roztropność, sprawiedliwość itd. (por. 67 cd; 69 bd).

Jednakże rozdzielająca funkcja śmierci nie ogranicza się jedynie do zakresu etycznego. Chodzi tutaj o meta-fizykę w pełnym, również dzisiaj, racjonalnym sensie. Śmierć oddziela od

³³ Por. H. Kuhn, *Plato über den Menschen*, W: H. Fombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg — München 1966, 286.

czasu, który nazywamy życiem. Troska Sokratesa o duszę rozciąga się nie tylko(!) na czas ten, który nazywamy życiem (107 c). Bowiem jedynie w innej formie istnienia, aniżeli obecnie przez nas posiadanej, jest możliwe szczęście jako trwałe posiadanie dobra (*Uczta* 204 c-206 a), do którego dąży *eros athanasias* (*Uczta* 207 a). Śmierć uwalnia także od stawania się, od widzialności i od przemijania. Gdy się mówi o oddzieleniu „duszy” od „ciała”, zostaje wypowiedziane to wszystko. Lecz chociaż śmierć oddziela od ciała, to jednak zbawienie nie polega na samym oddzieleniu. Odłączenie nie jest żadnym zbawieniem. Owa „soteria” zależy od tego, czy dusza „stała się tak dobra i rozumna, na ile to jest możliwe” (107 d). Zwrot „na ile możliwe” wskazuje na to, że życie jest właśnie połączeniem z ciałem i z czasem, i dlatego wyklucza doskonałość i trwałość. Śmierć jest warunkiem możliwości nowego sposobu istnienia. To samo odnosi się do zjednoczenia, które jest treścią nadziei Sokratesa, a które określa się jako zjednoczenie z dobrym i mądrym bogiem (80 d) i ze zmarłymi wcześniej dobrymi ludźmi (63 d), o co „nie zbyt gwałtownie będzie się spierał” (63 c).

Dusza nie jest i nie będzie jednak nigdy ideą. Między duszą i ideą istnieje ontologiczna różnica. Związek duszy i idei zostaje wyrażony w trojaki sposób: przez uczestnictwo (μέθεξις), obecność (παρουσία) i wspólnotę (κοινωνία) (100 b-d). Nie wystarcza to Platonowi do zrozumienia nieśmiertelności będącej treścią nadziei. Nawet uczestnictwo w idei życia (por. 79 e; 106 d) również nie wystarcza. Dusza wskazuje bardziej na „boga”. Nieśmiertelność wyraża konsekwentnie więcej, aniżeli życie nieprzemijające:

„Przecież każdy chyba się zgodzi... że bóg i sama idea życia, i jeśli poza tym coś jeszcze jest nieśmiertelnego, nigdy nie ulega zniszczeniu” (106 d).

Uczestnictwo duszy w tym, co boskie — w tym tkwi jej siła (por. 95 c). Obala to tezę o jej ginięciu (por. 91 d). Udział duszy w tym, co boskie, znajduje w *Państwie* (509 a) swoje potwierdzenie przez uczestnictwo w dobru, którego transcendencję wykazał H. G. Gadammer³⁴.

Na skutek tego uległ zmianie w dwóch decydujących punktach pogląd Homera, odnośnie do losu człowieka po śmierci. Po pierwsze Hades nie jest miejscem przebywania zmarłych,

³⁴ Por. H.-G. Gadammer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968; tenże, *Plato. Texte zur Ideenlehre* (Hrsg. und übersetzt von H.-G. Gadammer), Frankfurt 1978, 10.

lecz ψοχή — u Homera dusza zmarłego — ma inne przeznaczenie, które zależy z jednej strony od jej etycznej, z drugiej zaś od ontologicznej kondycji. Ta ostatnia nazywa się nieśmiertelnością; rozumianą jednakże nie na sposób równości istotowej z ideami. Po wtóre Platonowi, jak również orfikom, nie chodzi jedynie o dalsze trwanie po śmierci. U Platona jest o tym także często mowa. Jednakże właśnie w *Fedonie* widać jasno, że chodzi o oddzielenie od stawania się i jego zjawiskowości w narodzeniu i śmierci. „Prawdziwy Hades”, z którego nie ma powrotu na świat, tak samo jak z homeryckiego, jest zjednoczeniem z dobrym i mądrym bogiem i ze zmarłymi wcześniej dobrymi ludźmi. Oznacza to, że nieśmiertelność duszy jest nie tylko powiązana z transcendencją tego, co boskie, lecz posiada także wymiar wspólnotowy, a mianowicie perspektywę na „boga” i na „ludzi”, którzy są „tam”.

III. DUSZA I ZMARTWYCHWSTANIE

Nasuwa się stąd pytanie, w jakiej relacji pozostaje nadzieja zmartwychwstania chrześcijan, rozumiana jako ostateczne zbawienie człowieka, do owej greckiej wiary, która została nazwana „pięknym ryzykiem” (*Fedon* 114 d).

Tradycyjne ujęcie łączy obie treści. W śmierci oddziela się dusza od ciała, które staje się trupem i rozkłada. Dusza podąża do Boga, u którego zażywa szczęśliwości przed powtórным zjednoczeniem z ciałem. Zostało to ogłoszone przez Benedykta XII jako dogmat: „...animae... etiam ante resumpt.onem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi in caelum, fuerunt, sunt et erunt in caelo...” (DS 1000). Przy paruzji ciało zostanie zwrócone duszy. Istnieje więc między śmiercią a ostatecznym spełnieniem pośredni stan duszy: szczęśliwość bez ciała.

Inni uważają (platońską) nieśmiertelność duszy za nie do pogodzenia z wiarą w zmartwychwstanie. I to z powodów teologicznych, jak również antropologicznych. Argument antropologiczny odwołuje się do całości człowieka. Według niego, człowiek jako całość jest ciałem i duszą, które złączone są w jedność. Ich rozdzielenie jest niemożliwe (prowadzi ono do całkowitej śmierci, bądź do zmartwychwstania w śmierci), albo też prowadzi do dualistycznego poglądu, który nie jest biblijnym. Również nowożytna antropologia uzasadnia psychosomatyczną jedność człowieka.

Jako argumentację teologiczną przeciwko takiemu rozumieniu duszy wysuwa się też pogląd, że nieśmiertelność byłaby ubóstwie-

niem człowieka. Życiu wiecznemu odbierałoby się charakter łaski i ostatecznie zaprzeczałoby się śmiertelności śmierci.

Ale ten ostatni argument wydaje się być szczególnie problematyczny. Jeżeli bowiem śmierć niszczy rzeczywiście całego człowieka, to cóż innego pozostaje, jak tylko powiedzieć! „umiera cały człowiek”. Wtedy jednak nie istniałoby nic i nikt, kto mógłby przyjąć boży dar udzielonego z łaski życia wiecznego.

Hipoteza, jakoby człowiek miał trwać jedynie w pamięci bożej, prowadzi do wniosku, iż w śmierci przerwany zostaje dialog Boga ze swoim stworzeniem i że przechodzi on w monolog z jego ideą o stworzeniu. Również w dialogu stwórcze słowo Boga przedstawiałoby być stwórcze przez przyjęcie tezy o całkowitej śmierci. Dlatego nieśmiertelność duszy, tzn. jej niezniszczalność w śmierci, nie jest w żadnym wypadku ubóstwieniem człowieka, któremu przypisywałoby się przymioty boskie. Ma ona podstawę w nieprzerwanym dialogu Boga ze swoim stworzeniem i dlatego jest jej istotową właściwością.

Jednakże nieśmiertelność duszy, jako kontynuacja między ziemskim a ostatecznym sposobem istnienia człowieka, nie oznacza w żadnym wypadku gwarancji zbawienia. Nie jakieś przeżycie, czy też życie bez końca jest celem człowieka, lecz zjednoczenie z Bogiem. Na tym bazuje hipoteza o zmartwychwstaniu w śmierci, którą rozwinął G. Greshake³⁵. Zjednoczenie z Chrystusem nie zostaje w chwili śmierci przerwane. Kto umiera z Chrystusem, również z Nim zmartwychwstanie. Zmartwychwstanie Chrystusa i zmartwychwstanie zbawionych pozostają ze sobą w ścisłym związku. Jeżeli Jezus w całym swoim człowieczeństwie osiągnął pełnię, jeżeli Maryja została wzięta do nieba z ciałem i duszą, to istnieje również możliwość osiągnięcia takiej pełni przez wszystkich, którzy są „Ciałem Chrystusa” Greshake uważa tę możliwość za spełnioną rzeczywistość³⁶.

Natomiast w śmierci dokonuje się oddzielenie nie duszy od ciała, lecz człowiek jako osoba, oddzielony od zwłok, podąża ze swoją cielesnością jako przemienioną, wyzwoloną, pozbawioną ograniczeń materią przed Boga³⁷. Tego rodzaju cielesność powstaje już w życiu przez „uduchowienie materii w samorealizacji, w dojrzewaniu ludzkiego ducha. Jest ona innego rodzaju, „aniżeli ta, która nam jest znana ze świata zmysłowo-przedmiotowego czy też z doświadczenia własnej cielesności”³⁸. A więc nie jakaś

³⁵ Por. G. Greshake, *Quaestio* 71, 116—120; H. Sonnemans, 407—430.

³⁶ Por. G. Greshake, *Quaestio* 106, 148 nn.

³⁷ Por. G. Greshake, *Quaestio* 71, 120, 171.

³⁸ Tamże, 171.

nietknięta dusza wędruje na tamten świat, ale człowiek wraz ze swoją cielesnością. Ciało, świat i historia osiągają pełnię w swym ontologicznym sensie. „Materia jest na zawsze wpisana w podmiot (nie w duszę)”³⁹.

J. Ratzinger określił tego rodzaju wyobrażenie jako skrajny platonizm⁴⁰, gdyż nie tylko afirmowana byłaby tutaj, tak jak tam, oddzielona od ciała rzeczywistość⁴¹, ale miałyby się to z prawdą o zmartwychwstaniu⁴². I dlatego Ratzinger mówi o materialności zmartwychwstania⁴³. Wspólnym punktem wyjścia jest, jak u Platona, nadzieja, że człowiek w śmierci nie ginie całkowicie, jak również to, że nie tylko żyje on w inny sposób — np. powtarzającym się cyklicznie nowym życiem, które znowu kończy się śmiercią — lecz że, pomimo pozostających zwłok, żyje szczęśliwy i błogosławiony w zjednoczeniu z Bogiem.

Kto żyje w Bogu? Wszyscy odpowiadają: rzeczywistość oddzielona od zwłok, która jest świadoma siebie, Boga i innych, z którymi chce przebywać. Tego rodzaju rzeczywistość jest zdolna do szczęśliwości. Tradycja nazywała ją „duszą”. Jej odniesienie do Boga i do innych członków Ciała Chrystusa w tym i w tamtym świecie było mocno zakorzenione w wierze chrześcijańskiej, chociaż sposób, w jaki to odniesienie się przedstawia, nie jest nieproblematyczny⁴⁴. Należy tutaj zauważyć, że istnieją próby uzgodnienia stanowisk Platona i Tomasza z Akwinu⁴⁵. Podczas gdy Greshake zbyt mocno podkreśla istotę duszy w sobie i jej niezdolność do poznania w stanie oddzielenia od ciała, to zbadanie innych aspektów — np. *communio sanctorum*, uczestnictwa w Królestwie Bożym, fakt jej indywidualności, którą przynosi ona ze swego ziemskiego, historycznego życia — mogłoby przybliżyć porozumienie.

K. Rahner — po ogłoszeniu dogmatu o wzięciu Maryi z ciałem i duszą do nieba — wyraźnie stwierdził w tezie o trwającym stonku duszy, także po śmierci, do całości materii, że duch ludzki, mianowicie dusza, egzystencjalnie — koniecznie skazana jest na to odniesienie do materii. Z naciskiem podkreślił on, że człowiek jest jednością ducha i materii pierwszej, ducha, a więc niekoniecznie „duszy” materii, a więc niekoniecznie „ciała” Wszakże

39 Tamże.

40 Por. J. Ratzinger, *Eschatologie*, 98.

41 Por. tamże, 96.

42 Por. tamże, 134.

43 Por. tamże, 150; H. Sonnemans, 451—465.

44 Por. G. Greshake, *Quaestio* 106, 1735 n.

45 Por. H. Verweyen, *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*, w: *Quaestio* 106, 15—30, 24 n.

nie chciał on z taką samą pewnością twierdzić o dopełnieniu człowieka w śmierci, z jaką wierzy się, że Maryja z ciałem i duszą osiągnęła swą pełnię⁴⁶. Założenie Rahnera, wraz z poglądem o zjednoczeniu z Chrystusem, można rozszerzyć do hipotezy o „zmartwychwstaniu w śmierci”. Wtedy funkcja duszy jest jasna, chociaż pozostają do przewyciężenia trudności terminologiczne⁴⁷. Tak więc „uduchowienie materii aż do zrealizowania siebie, aż do osiągnięcia dojrzałości ludzkiego ducha, powinno zaowocować inną postacią materii, aniżeli ta, która nam (...) jest znana z własnej cielesności”. Ta materia jest wpisana „na zawsze w podmiot (nie w duszę) także wtedy, gdy (...) jako ucieleśnienie realizującej się zależności przestrzeni, czasu i materii znajduje w śmierci swój kres”⁴⁸.

Z drugiej zaś strony teza o zmartwychwstaniu w śmierci miałaby nawiązywać do myśli, którą rozwijał Durandus. Według niej, tożsamość ciała zmartwychwstałego „jest nam dana jedynie za pośrednictwem duchowej podmiotowości człowieka (duszy)”⁴⁹.

- Tak więc stwierdzamy:
1. uduchowienie materii w samorealizacji ludzkiego ducha,
 2. inna, wpisana w podmiot (nie w duszę), różną od cielesności, postać materii, która w śmierci nie zostaje odłączona,
 3. podmiotowość ducha,
 4. oddzieloną cielesność (zwłoki).

Ostatecznie mówi się także o tym, że dusza nosi w sobie swoje przemienione ciało⁵⁰. Oznacza to jednak, że platońskie rozumienie ciała jako sensorytywnej cielesności, od której śmierć — także tutaj — oddziela, nie może stanowić punktu porównania. Przemieniona cielesność, która powstaje w życiu, nie jest identyczna z będącą darem rzeczywistością zmartwychwstania, zaistniałą dzięki przemieniającemu działaniu Boga. Odnosi się to nie tylko do tradycyjnego rozumienia wskrzeszenia „w dniu ostatecznym” lecz także do koncepcji zmartwychwstania w śmierci. Proponowane przez Greshake środki odnoszą się do przemienienia (por. 1 Kor.

⁴⁶ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. XII, Zürich — Einsiedeln — Köln 1975, 421 nn; 462 nn; tenże, *Zur Theologie des Todes mit einem Exkurs über das Martyrium (Quaestiones disputatae 2)*, Freiburg — Basel — Wien 1958, 20 nn.

⁴⁷ Por. H. Sonnemans, 420.

⁴⁸ G. Greshake, *Quaestio 71*, 171 (podkreślenia Autora).

⁴⁹ Tamże, 120.

⁵⁰ Por. G. Greshake, *Quaestio 106*, 147 nn., 151 n.; H. Sonnemans, 417 nn.

15, 44)⁵¹ i do wszczęcia poszczególnego człowieka w „Ciało Chrystusa”, którego *pleroma* zostanie osiągnięta dopiero wraz z pełnią wszystkich ludzi⁵². W tym ostatnim wypadku dochodzi do głosu przede wszystkim wspólnotowy charakter zmartwychwstania i nie-spełnienie zmartwychwstałych w chwili ich śmierci. Odnośnie do przemienienia, wydaje się rzeczą konieczną dokonanie jeszcze raz rozróżnienia między wytworzeniem niefizycznej cielesności a przemienieniem tejże. Bowiern cały człowiek żyjący na ziemi musi zostać przemieniony. Dlatego przekaz o nieśmiertelności duszy w kontekście chrześcijańskim nie wskazuje na coś spoza schematu zmartwychwstania, lecz należy do niego⁵³.

Również Ratzinger określił zjednoczenie z Chrystusem jako początek życia zmartwychwstania⁵⁴. Punkt ten mógłby stać się początkiem porozumienia w kwestii duszy i zaczynającego się w śmierci zmartwychwstania⁵⁵, nawet jeżeli cielesność jest bardziej dyskusyjna i należy w daleko większej mierze, aniżeli duszę, uznać ją za pojęcie problemowe chrześcijańskiej eschatologii⁵⁶. Również należałoby zbadać, jaka koncepcja cielesności byłaby konsekwencją, gdyby odpowiednio do judaistycznej antropologii w wierze w zmartwychwstanie Jezusa wzięto koniecznie pod uwagę wskrzeszenie zwłok w grobie⁵⁷.

Od odpowiedzi na pytanie o cielesność będzie zależeć, czy za komplementarne modele tej samej rzeczywistości mogą być uznane następujące sformułowania⁵⁸: W śmierci przychodzi dusza (jako cały, cielesnie ukonstytuowany człowiek) do Boga. W śmierci dokonuje się wskrzeszenie całego człowieka (przy czym brak jest jeszcze dopełnienia całości). Nawiązująca do nieśmiertelności duszy nadzieja była punktem zaczepienia dla orędzia zmartwychwstania. Słowo „dusza” także dzisiaj należy do pra-słów⁵⁹ ludz-

51 Por. G. Greshake, *Quaestio* 106, 153.

52 Por. tamże, 152 n.

53 Por. tamże, 154.

54 Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1972/2, 261 n..

55 Por. H. Verweyen, *Quaestio* 106, 28.

56 Por. wymianę korespondencji, jakiej dokonali: G. Haeffner i G. Greshake, w: *Quaestio* 106, 180—191.

57 Por. egzegetyczne pozycje u: H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamental-theologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf 1985, 123 przyp. 112.

58 Por. G. Greshake, *Quaestio* 106, 158.

59 Por. H. R. Schlette, *Leib und Seele in der Philosophie*, W: *Was weiß man von der Seele?* (hrsg. v. H. J. Schultz), Stuttgart 1967, 166.

kości. Również „teologia nie może z niego zrezygnować”⁶⁰. Stąd historycznie uwarunkowane uproszczenia muszą zostać przepracowane, a sens przekazu chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu człowieka mocniej zaakcentowany w przepowiadaniu.

Jednak nie tylko w ramach chrześcijańskiej teologii nie można zrezygnować z duszy jako ze słowa i rzeczywistości. Również z perspektywy religii niechrześcijańskich potrzebuje chrześcijaństwo „duszy”, aby być zdolnym do dialogu.

tłum. ks. Józef Świerkosz SAC

⁶⁰ G. Greshake, *Quaestio* 106, 157; por. H. Sonnemans, 486 n.