

„ZMARTWYCHWSTANIE W ŚMIERCI”

(UWAGI NA TEMAT AKTUALNEJ DYSKUSJI)

Oczekiwanie na przyszłość zostało zdominowane obecnie u wielu ludzi przez myślenie apokaliptyczne. Zwłaszcza w obliczu zagrożenia ekologicznego możliwość zniszczenia ziemi przez samych ludzi staje się widoczna jak na dłoni: świat jawi się jako przemijający. I to nadaje rangę apokaliptyce. U. H. Körtner wskazał, że właściwym kluczem hermeneutycznym do takiego myślenia nie jest sam bieg świata, ale strach przed przemijaniem. Ten strach antycypuje już koniec świata i nasuwa przeróżne jego obrazy. Ale ten apokaliptyczny strach można by przewyciężyć wyjaśnieniem wskazującym na faktyczne oczekiwanie końca¹. „Podobnie jak spojrzenie El Greco na Toledo, tak katastroficzna wizja dziejów świata maluje się w zdecydowanie mocnych kolorach. Na czoło wysuwa się to, co najważniejsze, a to, co mniej ważne, kryje się jakby w cieniu”². Myślenie takie staje się oczywiście swoistym wyzwaniem dla chrześcijaństwa, które głosi, iż końca świata trzeba oczekiwać z nadzieją, a nie w bojaźni. Podstawą zaś tej nadziei jest to, iż historia zwraca się ku dobru, a jej kresem ma być powtórne przyjście Chrystusa. Gdyby było inaczej, to Kościół pierwotny „pisałby Apokalipsy, a nie Ewangelie, a Listy Apostołów byłyby nacechowane dogłębnie eschatologią”³. Wobec współczesnych lęków w obliczu końca świata, zwłaszcza teologia zobowiązana jest zdać sprawę ze swej wiary i przemyśleć na nowo jej treść.

Nadzieją chrześcijan jest wieczna wspólnota z Bogiem i ludźmi, zrealizowana dzięki zmartwychwstaniu umarłych. Jak należy pojmować związek śmierci ze zmartwychwstaniem? Problem ten omawia się żywo, i to kontrowersyjnie, od kilku już lat. G. Greslake w różnych swych publikacjach⁴ bronił w szczególności sposób

¹ Por. U. H. Körtner, *Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokaliptik*, w: ThZ 45 (1989) 32—52.

² H. Nagel, *Anleitungen zum öffentlichen Tod*, W: H. Boehncke i in. (wyd.), *Weltuntergänge*, Reinbek 1984, s. 206.

³ H. Grass, *Zur Frage der Wiederkunft Christi*, W: M. Oeming i in. (wyd.), *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Stuttgart 1987, s. 137.

⁴ *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; *Tod und Auferstehung*, w: CGG 5 (1980) 63—130; „Seele” in der Geschichte der

tezy, że śmierć zespala się czasowo ze zmartwychwstaniem, które dokonuje się właśnie w momencie śmierci. Za tą opinią poszło wielu teologów tak, że można by nawet mówić o pewnym „konsensie” w tej kwestii⁵. Inni jednak zdystansowali się od takiego ujęcia⁶. Niniejsze opracowanie ma na celu wnieść coś nowego do tej dyskusji, a tym samym do chrześcijańskiego oczekiwania na koniec. Problem ujmemy w trzech punktach: najpierw przedstawimy stanowisko Greshake’go, następnie zapytamy o jego teologiczne i antropologiczne uzasadnienie, co pozwoli nam w końcu ustalić, czy i w jakim sensie można mówić o stanie pośrednim między śmiercią i zmartwychwstaniem.

I.

Gdy się śledzi dzieje eschatologii, łatwo można zauważyć, że pełnia człowieka w Bogu jest zagadnieniem wielce złożonym: nauka o łasce, antropologia, chrystologia i eklezjologia mają tu coś do powiedzenia, co zasługuje faktycznie na uwagę. Kolejne epoki historii teologii akcentowały różne aspekty tego problemu. Nie ma więc żadnego „hermeneutycznego paszportu”⁷ umożliwiającego zespolenie różnorodnych momentów ze sobą. Odnosi się to także do tezy o „zmartwychwstaniu w śmierci”. Wiąże się ona ściśle z tradycją teologii ewangelickiej, która w swej reakcji na Oświecenie i na teologię liberalną XX w. zaakcentowała mocno, iż nadzieja chrześcijan zespala się nie z nieśmiertelnością duszy, ale właśnie ze zmartwychwstaniem umarłych⁸. Uzasadniano zaś

christlichen Eschatologie. Ein Durchblick, W: W. Breuning (wyd.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, s. 107—158; *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, W: G. Greshake — J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165—371; *Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, w: FZPhTh 34 (1987) 491—511; oraz wspólnie z G. Lohfinkiem, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1982⁴.

⁵ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1988², s. 275.

⁶ Zwłaszcza J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977. Na temat stanowiska Ratzingera zob. G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig 1986. Por. także publikowane we wzmiankowanych wyżej (przyp. 4) dziełach zbiorowych prace takich autorów, jak: L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenhaus, F. Holböck, C. Ruini i W. Kasper, oraz F. van Steenberghen, *Plaidoyer pour l'ame séparée*, w: RThom 87 (1987) 630—641.

⁷ G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 36.

⁸ Por. tamże, s. 98 nn; G. Greshake, „Seele”, dz. cyt., s. 144 n; tenże, *Verständnis der Auferstehung*, dz. cyt., s. 247 nn.

to twierdzenie również soteriologicznie: „Nieśmiertelność (duszy) stanowiłaby przejaw samostanowiącej siły człowieka, która przekracza jego ziemskie bytowanie i jest w stanie ze swej własnej mocy przewyciężyć linię śmierci, gdy tymczasem wiara w zmartwychwstanie umarłych wyznaje, że człowiek znajduje się wobec Boga zasadniczo w śmierci, a nawet w nicości, i tylko przez łaskę, tzn. przez *nova creatio ex nihilo* otrzymuje życie”⁹. „Śmierć” oznacza zniszczenie, zniweczenie całego człowieka; w niej staje się widoczne, czym jest człowiek sam z siebie: niczym. Zmartwychwstanie zaś oznacza, że całość życia człowieka pochodzi wyłącznie od Boga. I jeżeli zachodzi pewna ciągłość pomiędzy człowiekiem umarłym i zmartwychwstałym, to jej podstawą jest tylko nastawienie samego Boga.

Pytanie: co się dzieje pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem, znajduje różne odpowiedzi u teologów¹⁰. Niemniej stanowisko to nabrało mocy dzięki dwom dalszym stwierdzeniom: Egzegeza coraz to bardziej dochodzi do przekonania, że człowiek się nie składa, jak to przyjmowała filozofia grecka, ze śmiertelnego ciała i z nieśmiertelnej duszy, ale jest jednością ustanowioną zwłaszcza poprzez ciało¹¹. Idea nieśmiertelności traci tym samym swe podłoże egzegetyczne. Całościowa antropologia otrzymała z kolei zaplecze w postaci nauk przyrodniczych, które uważają, że wyobrażenie wolnej od ciała duszy nie odpowiada stosowanym przez nie metodom¹².

Katolicka teologia miała od lat 50 do czynienia z takimi właśnie wywodami. Odrzucano jednak przede wszystkim tezę o śmierci całkowitej. Uważano, że stwarzając człowieka, Bóg powołuje go tym samym do pewnej, nieutralnej już „samodzielności”, a zarazem do „nieusuwalnej relacji do Siebie. Ta zaś nieutralność i nieodwołalność nie może być zniszczona nawet przez śmierć, gdyż wezwanie Boga i Jego wola są silniejsze od niej. I dlatego człowiek jest nieprzemijający”¹³. Teologia ewangelicka protestowała jednak słusznie przeciwko myśli, zgodnie z którą nieśmiertelność stanowiłaby jakąś dyspozycyjną własność człowieka¹⁴. Je-

⁹ G. Greshake, „Seele”, s. 145.

¹⁰ Por. G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 103; G. Greshake, „Seele”, s. 145 n; tenże, *Verständnis der Auferstehung*, s. 250 n.

¹¹ Por. G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 83 n, 104; G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, s. 247.

¹² Fakt ten podkreśla również J. Ratzinger, dz. cyt., s. 94.

¹³ G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, s. 251. Tak samo J. Ratzinger, dz. cyt., s. 127.

¹⁴ Por. G. Greshake, *Zum Problem einer theologischen Unsterblichkeitsbegründung*, w: ThJb (1985) 297—310.

zeli zaś nie przyjmuje się żadnej — nawet chcianej przez samego Boga — ciągłości między śmiercią i zmartwychwstaniem, to nie da się nawet pomyśleć tożsamości między ziemską a pośmiertną egzystencją człowieka¹⁵. Nieśmiertelność i zmartwychwstanie nie muszą zatem stanowić względem siebie jakiegoś wykluczającego się nawzajem przeciwieństwa. Ale sam protest teologii ewangelickiej zasługuje, mimo wszystko, na uwagę: katolicka teologia winna była postawić sobie pytanie, „czy w jej własnym domu nie przeakcentowano nieśmiertelności duszy na niekorzyść zmartwychwstania, które w potocznym rozumieniu wiary pojmowano raczej jako jakieś „dodanie ciała” do szczęśliwej już duszy uwielbionej, co jest wyraźnie niezgodne z Pismem św., myślowo płytkie i popierające dualizm”¹⁶. I w tym właśnie miejscu sytuuje się teoria Greshake’go o zmartwychwstaniu w śmierci.

Wychodzi ona z ewolucyjnego obrazu świata, szkicowanego przez Teilharda de Chardin i L. Borosa¹⁷. Nasz świat jest nacechowany ruchem rozwojowym: wzrostem, oraz ruchem schyłkowym: zużyciem. Te przeciwstawne sobie tendencje występują nie tylko w dziejach natury, ale także w życiu każdego człowieka. Człowiek, rozwijając się, zużywa siebie w swym zespoleniu ze światem, ale wyrasta na dojrzałą osobę. Rośnie w świecie poprzez pracę, spotkania, naukę płynącą z błędów itd. Ale i odwrotnie, świat rozwija się w człowieku — staje się właśnie w nim konkretną osobą, jako że człowiek uwewnętrznia w sobie świat. Człowiek dojrzewa w świecie i ze światem, a świat — w nim; i to zarówno w swych czynnych zajęciach, jak też w biernym cierpieniu. I w tym właśnie procesie człowiek się starzeje oraz umiera. W śmierci te dwa przeciwstawne sobie ruchy — utrata energii zewnętrznej i uwewnętrznianie w sobie świata — znajdują swój kres. To, czym jest człowiek jako osoba, stało się jego udziałem, własnością poprzez osobisty kontakt i cielesną wymianę ze światem. Stąd też w śmierci dokonuje się jakieś odebranie, względnie zniweczenie części ciała i świata. I dlatego nie można rozumieć śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, gdyż człowiek stał się cielesną, zespoloną z dziejami i światem istotą, jaką okazuje się właśnie w śmierci. Cieleśność i historia należą do samego bytu ludzkiego. Skoro zaś ta refleksja nie dopuszcza nawet wyobrażenia sobie jakiegóż bezcielesnej duszy po śmierci, to nadzieja na życie po śmierci może być pojmowana wyłącznie jako nadzieja na

¹⁵ Por. G. Greshake, „Seele”, s. 146; tenże, *Verständnis der Auferstehung*, s. 252.

¹⁶ G. Greshake, *Verständnis...*, s. 253; „Seele”, s. 147.

¹⁷ Por. G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 115 nn, oraz inne cytowane wyżej (przyp. 4) prace Greshake’go.

zmartwychwstanie całego człowieka, nie zaś jako nadzieja na szczęście nieśmiertelnej duszy. Nie da się bowiem przyjąć jakiegось bezcielesnego bytowania człowieka u Boga i dlatego zmartwychwstanie musi być zespolone z momentem śmierci.

Uzasadnienie tego ujęcia Greshake dostrzega w tym przede wszystkim, że pozwala ono przewyciężyć przynajmniej niektóre, ślepe zaułki, w jakie weszła teologia w swych dziejach¹⁸. Początkowo, w Starym Testamencie oczekiwanie duszy na zmartwychwstanie nie oznaczało oczekiwania jakiejś jednej części, ale całego człowieka. Pod wpływem dychotomicznej antropologii greckiej ukształtowało się z tego pojęcie *anima separata*, która czeka „jeszcze” na powiększenie stanu swej szczęśliwości poprzez zmartwychwstanie ciała. Stąd zaś powstał przedział pomiędzy ostatecznym uwielbieniem duszy a ciała. W konfrontacji Kościoła pierwotnego z gnozą ujęcie takie mogło być usprawiedliwione; pojawiły się jednak nowe problemy: Czy można tożsamość całego człowieka wiązać wyłącznie z duszą? Czy da się pomyśleć istnienie bezcielesnej duszy, o ile elementem konstytuującym człowieka jest także ciało? Trudności takie łagodzi w znacznej mierze teza o zmartwychwstaniu w śmierci. Podtrzymuje ona bowiem konsekwentnie jedność człowieka, tę jedność, która nie ginie nawet w śmierci. „Skoro bowiem ciało jest «wyrazem» ducha, a zarazem tym elementem, poprzez który podmiot zakorzenia się w świecie, to śmierć oznacza wprawdzie kres tego zakorzenia się realizowanego w warunkach czasowo-przestrzennych, ale nie (platońsko-gnostyckie) zrzucenie «ciążaru» egzystencji realizowanej w świecie. Ciało (a przez nie historia i świat) nie zostają w śmierci porzucone, ale osiągają w danym podmiocie swój kres, pełnię: człowiek w dokonującym się tu spotkaniu z Bogiem jest dokładnie tym, czym był w swej «cielesności», tzn. w swym zespoleniu i zanurzeniu w świat i historię. W tym ujęciu dusza niesie w sobie, w swym dopełnieniu, wskrzeszone, uwielbione ciało (a tym samym dawny swój światowy wyraz)”¹⁹. Bóg dopełnia zatem w zmartwychwstaniu to tylko, co człowiek zrealizował w swym życiu. Historia otrzymuje swą ostateczną, nieprzekraczalną już rzeczywistość. „Wszystko zależy więc od tego, aby już w dziejach (a nie potem) realizowała się sprawiedliwość, humanitaryzm, ludzkość, wyzwolenie, pojednanie, miłość i solidarna wspólnota”²⁰. Sam Greshake może to ująć także następująco: „Co nie zostało wykonane w czasie, szanse i możliwości

18 Por. G. Greshake, „Seele”, s. 149 n; *Verständnis...*, s. 256.

19 G. Greshake, „Seele”, s. 151 n. Por. tenże, *Verständnis...*, s. 264 n.

20 G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 197.

niewykorzystane, pozostaje także jako niebyłe, nie liczące się w nowym świecie. Co zaś zbudowano w czasie, to zostało zbudowane raz na zawsze, a pominięte, zostaje pominięte”²¹.

Taka koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasuwa m. in. pytanie o relację szczęścia indywidualnego i powszechnego. W chwili śmierci, głosi teza Greshake’go, człowiek powstaje do życia wiecznego. Czy może jednak człowiek osiągnąć swą pełnię i szczęście, gdy z jego powodu panuje cierpienie w świecie, dopóki ludzie doznają na sobie następstw tej winy, jaką zmarły popełnił, ściągając na nich tym samym takie bolesne następstwa? I czy zmarły jest w stanie osiągnąć swą pełnię, dopóki ludzie, których kochał, jej nie osiągnęli?²² Ten problem podjął Greshake zwłaszcza w swych wcześniejszych publikacjach. Ukazał w nich, że również jednostka musi czekać na społeczność, w której osiąga swój cel ostateczny. Niebieskie Jeruzalem buduje się sukcesywnie, albowiem wraz z każdym człowiekiem cząstka świata dochodzi ostatecznie do Boga i tam czeka na wszystkich innych ludzi²³. Zmarli żyją tu w „stanie zmartwychwstania”. Greshake przyjmuje zatem pewien stan pośredni. Uzasadnia go jednak nie poprzez oddzielenie duszy i ciała w śmierci, i od śmierci aż do zmartwychwstania, ale faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata. Kto ma nadzieję na zmartwychwstanie, ten wie, „że swą ostateczną pełnię zrealizuje we wspólnocie z całym stworzeniem i że pozostały «zasiew jego życia» może być jedynie zbiorem życia zaangażowanego świadomie i włączonego organicznie w cielesny, światowy i społeczny wymiar rzeczywistości”²⁴.

Gdy śledzi się bacznie ten tok myśli, dostrzega się wyraźnie, że twierdzenie o „zmartwychwstaniu w śmierci” zostaje wydobyte z określonych przesłanek. Obejmują one całą antropologię, albo dokładniej: antropologię całościową, taką, jaką podaje nam Biblia i jaką potwierdzają nauki przyrodnicze, a także aplikację ewolucyjnego obrazu świata do historii życia jednostki, poprzez którą to historię poświadczona biblijnie jedność duszy i ciała człowieka wyraża się w sposób odpowiedzialny w teraźniejszości. Chcąc zatem zweryfikować i właściwie ocenić tezę Greshake’go, trzeba przyjrzeć się bliżej tym przesłankom.

²¹ G. Greshake, *Auferstehung...*, s. 394 n.

²² Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 155.

²³ G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 177 n.; G. Greshake, „Seele”, s. 152 n.; tenże, *Verständnis...*, s. 265; a szczególnie wyraźnie w *Glaube an die Auferstehung*, s. 499 n.

²⁴ G. Greshake, *Verständnis...*, s. 276.

II.

R. Bultmann²⁵ uważał, że człowieka określa najgłębiej jego własne ciało, z którym on się — nawet — identyfikuje. W jego mniemaniu i w jego interpretacji antropologii św. Pawła, *soma* jest pojęciem określającym całego człowieka. W wielu miejscach pojęcie to określa, co prawda, samo tylko „ciało” (por. Rz 1, 24; 4, 19; 12, 4; 1 Kor 5, 3; 7, 34; 12, 12-26; 2 Kor 4, 10; 10, 10; Ga 6, 17; 1 Tes 5, 23). Inne natomiast miejsca mówią Bultmannowi (niewątpliwie!) o tym, że *soma* jest określeniem „ja”, czyli całego człowieka (por. 1 Kor 13, 3; 9, 27; 7, 4; Flp 1, 20). Podobnie brzmi też Rz 6, 12: „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądliwościom”. „Ciało” i „was” sytuują się tu pararelnie: zamiast „w waszym śmiertelnym ciele”, Paweł mógł równie dobrze powiedzieć: „w was”. *Soma* oznacza zatem wtedy całego człowieka, a dokładniej człowieka, „o ile on sam staje się przedmiotem swego działania, albo też doświadcza siebie jako podmiot określonego wydarzenia czy cierpienia. Może więc być nazwany *soma*, na ile ma relację do siebie i jest w stanie zdystansować się w jakiś sposób od siebie”²⁶. Teza ta spotkała się z powszechnym przyjęciem w egzegezie. Również — jak to widzieliśmy — Greshake uważa, iż człowiek jako całość jest ciałem. W ostatnich latach pojawiły się jednak bardzo nieliczne jeszcze prace ukazujące w nieco innym świetle Pawłowe pojęcie ciała, które w dalszej debacie należy, mimo wszystko, brać pod uwagę²⁷.

Decydujący problem wyraża się w pytaniu: „czy można utożsamiać cielesność z osobowością”²⁸. Zastępując zaimki osobowe pojęciem *soma*, Bultmann wnioskuje, iż wyraz ten oznacza całego człowieka. U podstaw tego wniosku leży niewyrażona wprost przesłanka, że zaimek osobowy jako taki poszerza normalne znaczenie *soma* (ciało fizyczne). Tego zaś założenia Bultmann nie uzasadnia. Gundry przytacza następującą paralelę: w zdaniach „uderzył go w twarz” i „uderzył go”, „twarz” i „go” (on)

²⁵ *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1965⁵, s. 193—203.

²⁶ Tamże, s. 196.

²⁷ Por. K. A. Bauer, *Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie*, Gütersloh 1971; R. Gundry, *SOMA in Biblical Theology. With Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976; E. Schweitzer, „*Soma*”, W: EWNT III (1983) 770—779; M. Blechschmidt, *Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner*, Bern 1983; J. Osei-Bonsu, *Anthropological Dualism in the New Testament*, w: SJTh 40 (1987) 571—590. Prac tych nie uwzględnia G. Greshake, a także M. Kehl.

²⁸ K. A. Bauer, dz. cyt., s. 65.

zajmują to samo miejsce. Nie oznacza to jednak, że „twarz” może być tu uznana za *terminus technicus* na oznaczenie całego człowieka. Zdanie pierwsze może bowiem wyrażać tylko fakt uderzenia kogoś w twarz. Uderzenie to odnosi się niewątpliwie do całego człowieka, ale twarz jako taka nie jest całym człowiekiem. Analogicznie rzecz się ma z Pawłowym użyciem pojęć „ciało” i „wy”²⁹. Również 2 Kor, 10-12 i Ef 5, 18 nn należy brać dosłownie³⁰. Kiedy Paweł posługuje się tu pojęciem *soma*, to mówi on — jak wynika to jasno z kontekstu — o ciele fizycznym. Odnosi się to także do 1 Kor 7, 4, gdzie jest mowa o „rozporządzalności” swoim ciałem oraz ciałem partnera przez małżonków. Również stawiane przez Pawła żądanie, aby członkowie gminy ofiarowali siebie, swoje ciała jako żywą, Bogu przyjemną ofiarę (por. Rz 12, 1)³¹, ma podobny charakter. Gdy Paweł mówi: „Gdybym... ciało wystawił na spalenie” (1 Kor 13, 3), wskazuje wprost na ciało, a nie na osobę, bo powiedziałaby wtedy: „siebie”, a tymczasem wskazuje na siebie w orzeczeniu (gdybym „ja” wystawił...), a o ciele mówi w dopełnieniu. I dlatego Gundry wnioskuje, że dokonany przez niego przegląd odnośnych tekstów Pawłowych wskazuje, iż *soma* stanowi fizyczny rekwizyt ludzkiej egzystencji. Obok ustępów, w których jest mowa o „całej osobie”, występują nie mniej liczne teksty wskazujące wprost na ciało³².

Inaczej jednak zdaje się wypowiadać Paweł, pisząc o nierządzie. „Czy nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa będą je czynił członkami nierządniczy? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem — jak jest powiedziane — dwoje jednym ciałem. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 15-17). Kontakt z nierządnicą dotyczy całej osoby. I to może być kluczem do utożsamiania *soma* z osobą. Jeżeli jednak tak się rzeczy mają, nasuwa się wówczas pytanie: dlaczego Paweł bierze pod uwagę wyłącznie kontakt z nierządnicą, kiedy mówi o wspólnocie wierzących z Chrystusem, a pomija zwyczajne małżeństwo? Jeżeli bowiem *soma* oznacza tutaj całego człowieka, to także zespolenie małżonków, mocą którego stają się oni jednym ciałem, powinno stać w sprzeczności ze wspólnotą z Chrystusem. Skoro jednak tak nie jest, to nie można przytoczonego tekstu podawać jako dowód na tożsamość *soma* z osobą³³.

²⁹ Por. R. Gundry, art. cyt., s. 29 n; M. Blechschmidt, dz. cyt., s. 65.

³⁰ Por. R. Gundry, dz. cyt., s. 31 nn.

³¹ Por. K. A. Bauer, dz. cyt., s. 179; M. Blechschmidt, dz. cyt., s. 147 n.

³² Por. R. Gundry, dz. cyt., ss. 50, 79 n.

³³ Por. tamże, ss. 54, 63; M. Blechschmidt, dz. cyt., ss. 181—197.

Można by mniemać, że Paweł odwołał się do Starego Testamentu, aby przejąć z niego antropologię holistyczną. Czyż bowiem dla Starego Przymierza nie jest przynajmniej to charakterystyczne, że nie przeciwstawia on ani razu ciała duszy? W rzeczy samej spotykamy tam pewne miejsca, w których mówi się o „ciele”, gdy tymczasem oczekiwaloby się wzmianki o „duszy” (Koh 5, 5; Prz 4, 22; 14, 30; Kpł 13, 18). Również śmierć dotyka całego człowieka. Ale jest też wiele wskazówek świadczących o tym, że zmarli istnieją w szeolu bezcielesnie, chociaż ich cienie są opisywane przy pomocy ujęć cielesnych, podobnie zresztą jak u Homera. Wielokrotnie śmierć jest także ujmowana jako odejście ducha od ciała³⁴. Można by zatem, razem z W. Eichrodtem, również w Starym Testamencie dostrzec wyraźną różnicę między duchowym i fizycznym aspektem człowieka. Także u Pawła występują takie dychotomiczne ustępy. Przykładowo pisze on: „Dlatego to nie poddajemy się zwątpieniu, chociaż bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16). Występuje tu jasno dualizm ciała i człowieka wewnętrznego. Również przeciwstawienie serca ustom w Rz 10, 9n jest bliskie myśli dychotomicznej.

Szczególne znaczenie dla eschatologii ma 2 Kor 5, 10: „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre (*tà dià tou sómatos*)”. Cieleśność życia w wierze „musi kiedyś doczekać się odpowiedzi... Oznacza to, że ciało jest tym miejscem, w którym dokonuje się przede wszystkim przejście od trybu oznajmającego do imperatywnego, rozkazującego”³⁵. Ta odpowiedzialność za życie w ciele przemawia jednak w pierwszym rzędzie przeciwko antropologii holistycznej³⁶: Gdyby człowiek był tożsamy ze swym ciałem, byłoby po prostu niezrozumiałe, w jaki sposób ma on zdać sprawę za życie w ciele³⁷. I jeżeli byliśmy w stanie prześledzić choćby nieliczne tylko miejsca zawierające pojęcie *soma*, to możemy wraz z nowszą literaturą zdecydowanie stwierdzić, że Paweł widzi w ciele organ, poprzez który człowiek wydany jest wprawdzie — przed odkupieniem grzechu — na pastwę żądz, ale też którym — po przyjściu Chrystusa — służy Bogu lub Mu nie służy; *soma* nie oznacza zatem całej osoby.

³⁴ Przykłady podaje R. Gundry, dz. cyt., s. 125.

³⁵ E. Schweitzer, dz. cyt., s. 774. Por. K. A. Bauer, dz. cyt., s. 124; M. Blechenschmidt, dz. cyt., ss. 66, 109, 130, 146 n, 170.

³⁶ Por. K. S. Bauer, dz. cyt., s. 32; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1980¹¹, s. 194 n, przyp. 67.

³⁷ Por. R. Gundry, dz. cyt., s. 187.

Pozwala to z kolei spojrzeć w innym świetle na dostrzeżoną przez Greshake zbieżność egzegezy z naukami przyrodniczymi. Gdyby człowieka jako takiego określało wyłącznie jego ciało, to wyciskałyby na nim piętno także wszystkie dostrzegane przez nauki przyrodnicze czynniki wpływające wprost na ciało. E. Käsemann pisze: „W wielkiej mierze czujemy się jakby manipulowani, a biologia, studium zachowań, socjologia odkrywają, iż chodzi tu nie tyle o charakterystyczną cechę naszych czasów, co o istotny aspekt człowieczeństwa”³⁸. Käsemann nie zamierzał jednak absolutyzować tego punktu widzenia, ani też przypisywać mu pierwszorzędnej roli w antropologii. Od strony systematyki teologicznej stwierdzano również często: „Ludzka wolność i podmiotowość wymykają się naukom przyrodniczym, a tym samym także teorii ewolucji”³⁹. I jeżeli nawet praktyczne zastosowanie wolności może być ograniczone, osobowości ludzkiej nie są w stanie usunąć żadne determinizmy⁴⁰. Dlatego też antropologia przyrodnicza może wydobyć i opracować poszczególne aspekty wizji człowieka, ale nie wiążąc ich z refleksją filozoficzną lub teologiczną; chcąc zaś ukazać pełny obraz człowieka, trzeba koniecznie zwrócić uwagę na inne jeszcze momenty. Przeświadczenie, że cielesność i płęć należą do istoty człowieka, doprowadziło Greshake do utożsamienia, w nawiązaniu do Teilharda de Chardin, osoby z jej historią życia. Tak więc człowiek wzrasta i rozwija się poprzez swe działanie w świecie, przez wymianę z innymi i z przyrodą. W tym samym procesie dojrzewania człowiek się starzeje i umiera. W chwili śmierci te przeciwstawne sobie ruchy budowy i upadku osiągają największe natężenie. Skoro zaś człowiek przez swe ciało stał się tym, czym jest w śmierci, nie można przyjąć jego dalszego życia bezcielesnego po śmierci. Jeżeli zatem istnieje zmartwychwstanie umarłych, może się ono dokonywać jedynie w chwili śmierci.

Koncepcja ta zakłada dojrzewanie i starzenie się człowieka. Wiele osób umiera jednak w wieku dziecięcym, tzn. zanim będą w stanie przedstawić Bogu konkretną historię spotkań, decyzji,

³⁸ E. Käsemann, *Zur paulinischen Anthropologie*, W: tenże, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1972², s. 24 nn (9—60).

³⁹ Por. O. H. Pesch, *Gott — die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien*, W: W. Breuning (wyd.), *Seele*, dz. cyt., s. 211; tenże, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, s. 426; R. Schulte, *Leib und Seele*, w: CGG 5 (1980) 28, 45 n.

⁴⁰ Por. G. Greshake, *Heil und Unheil? Zur Bedeutung und Stellenwert von Strafe und Sühne, Gericht und Hölle in der Heilsverkündigung*, W: tenże, *Gottes Heil, Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg 1983, s. 269 n; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, s. 41—45.

moralnych obciążeń — w śmierci pojętej jako „żniwo czasu” Jeżeli ludzie są rzeczywiście tym, co sami z siebie czynią w ciągu życia drogą konkretnych decyzji, to małe dzieci nie mogą chyba uchodzić za ludzi. M. Kehl stara się rozwikłać ten problem w ten sposób, że przyjmuje on, iż antropologia Teilharda wywodzi się z „idealnego określenia człowieka i przydzielonego mu czasu”⁴¹. Nie przekreśla to tym samym innego „określenia” dla niemowląt, chorych psychicznie, itp. „Określenie” wskazuje tu jednak na to, czym ma stać się dany człowiek. Jeżeli ktoś ma zdolności artystyczne, to one go „określają”: stanie się on artystą. To samo dotyczy myśli Teilharda: Jeśli przeznaczeniem (określeniem) człowieka jest stać się — poprzez czas i decyzję — człowiekiem, indywidualną osobą, to to przeznaczenie (określenie) nie odnosi się do tych wszystkich, którzy na skutek przedwczesnej śmierci tego celu nie osiągną, a więc nie staną się, siłą faktu, indywidualnymi osobami. Jest to — oczywiście niezauważona — konsekwencja takiego podejścia do człowieka, że ludzi zmarłych przedwcześnie można by — zgodnie z tym ujęciem — nazwać ludźmi tylko w jakimś okrojonym tego słowa znaczeniu⁴². A przecież sam Jezus ukazuje nieletnie dzieci jako wzór wiary: „Zaprawdę powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10, 15). „I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje” (Mt 18, 5). Dziecko jest więc wzorem, a to dlatego, że żyje nadzieją, ufnością, darem; przecież nie potrafi ono samo z siebie utrzymać się przy życiu⁴³. A to odnosi się także i zasadniczo do dojrzałych chrześcijan. Ich tożsamość wzrasta bowiem nie tyle dzięki znoszonym ciężarom, co dzięki wierze, miłości, łasce i stałej możliwości nowego wciąż zaczynania. Kiedy chrześcijanin prosi Boga o przebaczenie grzechów, to prosi o to dlatego, że jego podejście do świata i ludzi, poprzez które stał się on grzeszny, nie stanowi jakiegóż raz nabytej i już niezbywalnej części jego osoby, za którą w śmierci będzie musiał odpowiedzieć przed Bogiem jako za owoc podarowanego sobie czasu. I tego właśnie momentu umożliwionego przez łaskę nowego spotkania danej jednostki z Bogiem i ludźmi brakuje w Teilhardowskim pojęciu osoby⁴⁴.

Jako wynik tego punktu naszej refleksji możemy stwierdzić, że nasza egzegeza odeszła od Bultmanowskiego utożsamiania

⁴¹ M. Kehl, dz. cyt., s. 260 n, przyp. 40.

⁴² G. Lohfink zauważył ten problem, ale nie starał się w niego wniknąć. Por. G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 197, przyp. 18.

⁴³ Por. H. R. Weber, *Jesus und die Kinder*, Hamburg 1980.

⁴⁴ Por. Th. Broch, *Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age?*, Mainz 1989, s. 139.

człowieka z jego ciałem; że nauki przyrodnicze nie podają żadnego całościowego obrazu człowieka i że Teilhardowskie ewolucyjne ujęcie człowieka nie jest w pełni uzasadnione, o ile żyje on pod działaniem łaski.

III.

Teza o zmartwychwstaniu w śmierci zakłada, że człowiek jest jednością, którą należy rozpatrywać od strony jego ciała. Ale się okazało, że tej jedności nie da się udowodnić. Nie wynika z tego oczywiście samo przez się, iż człowiek składa się z części, które mniej lub bardziej przypadkowo współdziałają ze sobą. Człowiek doświadcza zresztą siebie jako niepodzielnej jedności⁴⁵. Ciało wkracza zdecydowanie w najbardziej wysublimowane wyrazy ducha. Widać to zwłaszcza w mowie. Również śmiech i płacz są wyrazem całego człowieka. W śpiewie, zabawie, tańcu wypowiada się człowiek. Człowiek ma więc nie tylko ciało, ale i jest ciałem. I tą, doświadczaną jedność Tomasz z Akwinu wyraził w formule: *anima forma corporis*. Oznacza to: jako istota żyjąca, człowiek się urzeczywistnia poprzez *anima rationalis*. Wszystko, czym jest człowiek, dokonuje się dzięki duszy; ta zaś ze swej strony musi się objawiać. To z kolei nie może dokonywać się inaczej, jak poprzez ciało. Nie stanowi to oczywiście dowodu na niepodzielną całość człowieka; Tomasz pragnął za pomocą tej formuły myśleć czysto filozoficznie i wyrazić to, co człowiek przeżywa z dnia na dzień — swoją jedność⁴⁶. Jeżeli zatem człowiek jest z jednej strony, na podstawie własnego doświadczenia, jednością, której — z drugiej strony nie da się udowodnić, to — moim zdaniem — można stąd wyciągnąć jeden tylko wniosek, że mianowicie sam Bóg tę jedność człowieka tworzy i podtrzymuje w każdym momencie jego życia. Całość byłaby w takim razie nie dającym się wyprowadzić z innych założeń momentem *con-cursus d'vinus* — wszystko podtrzymującej w istnieniu stwórczej działalności Boga. Człowiek zaś nie składa się z części, które przypadkowo współdziałają ze sobą. I o wiele bliższym człowiekowi jest Bóg, aniżeli on sam dla siebie.

Nowy Testament nie zna myśli o stanie pośrednim, w którym wyzwolona z ciała (po śmierci) dusza oczyszczałaby się na zmar-

⁴⁵ Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1978⁷, s. 237; G. Greshake, *Verständnis der Auferstehung*, s. 259—263.

⁴⁶ Por. R. Heinzmann, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, w: PhJ 93 (1986) 246—258.

twychwstanie i na wieczność⁴⁷. Ale równocześnie stanowił on wciąż podstawę dla praktyki Kościoła, aby się modlić za umarłych. Z tego stanu rzeczy św. Augustyn wyciągał wniosek, że istnieją różnice losu umarłych po życiu, a to, że Kościół nie modli się za potępionych, oznacza, iż potępienie jest nieodwołalne. Pamięć o męczennikach różni się od pamięci o innych zmarłych, jako że męczennicy nie potrzebują pomocy żyjących, lecz odwrotnie. Innym zaś umarłym żyjący mogą śpieszyć z pomocą: Gdyby nawet nie było odpowiedniego zalecenia biblijnego, jak to ma miejsce w 2 Mch 12, 43-46, to sam zwyczaj Kościoła w tym względzie wskazuje na konieczność modlitwy za umarłych, a tym samym na istnienie jakiegoś miejsca czy też stanu oczyszczenia — czyśćca⁴⁸. Gdyby zatem człowiek był z konieczności całością złożoną z duszy i ciała, to wówczas także ta całość podlegałaby po śmierci oczyszczeniu. Czyściec zaś byłby wówczas momentem spotkania człowieka z Bogiem w śmierci i zmartwychwstaniu. I ten właśnie błąd popełnił Greshake⁴⁹, a w ślad za nim liczni teologowie współcześni⁵⁰. Tymczasem tradycja kościelna mówiła wyraźnie o duszach w czyścicu⁵¹. Kto zatem przyjmuje konieczność oczyszczenia całego człowieka, ten bliski jest myśli, że poprzez grzech człowieka cień pada na cielesność i płciowość. Niedocenianie zaś ciała jest z kolei wyróżnikiem gnozy⁵². Chcąc złagodzić taką opinię i uwypuklić dobroć stworzenia, tradycja przyjmowała, że oczyszczenie na tyle „tylko” dotyka człowieka, na ile opowiedział się on za złem. Miejszem zaś decyzji moralnej jest samo jądro osoby — dusza. Stąd też konsekwentnie wynika mowa o „duszach w czyścicu”. A czy czyściec ma przestrzenne czy też czasowe wymiary, czy jest miejscem czy też tylko wydarzeniem, nie da się tego dokładniej określić. Nie jest z pewnością jakimś wielkim obozem koncentracyjnym, ale „jest procesem przemiany, koniecznym wewnętrzną koniecznością, procesem, w którym człowiek staje się zdolny do jedności z Chrystusem, z Bogiem, a przez to i z całą wspólnotą świętych”⁵³. Zasadnicza

47 Por. R. Bultmann, dz. cyt. s. 193.

48 Por. Augustyn, *De civitate Dei* 21, 24, 1 n; PL 41, 737 n; *Sermo* 159, 1; PL 38, 868; *Sermo* 172, 2; PL 38, 936 n; *Enchiridion* 110; PL 40, 283; itd. Cyt.: G. Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, London 1980, s. 228.

49 Por. G. Greshake, *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, s. 92.

50 Por. K. Reinhardt, *Das Verständnis des Fegfeuers in der neueren Theologie*, w: TThZ 96 (1987) 114.

51 Por. np. Sobór Trydencki: DS 1820.

52 Por. G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, s. 110 n; tenże, *Verständnis der Auferstehung*, s. 175 n.

53 J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 250.

decyzja człowieka, jego opowiedzenie się za Bogiem, które w życiu ziemskim przykryte było wieloma innymi, konkretnymi decyzjami, zostaje tutaj wydobyte przez Boga samego. Takie zaś ujęcie czyśćca może się przyczynić do zgody ekumenicznej⁵⁴. Z pewnością *anima separata* nic nam dzisiaj nie mówi. Greshake nazywa to ujęcie „niepojęciem”⁵⁵ i „upiorem”⁵⁶. Jeśli się jednak uwzględni, że nawet u żywego człowieka jedność duszy i ciała nie jest zrozumiała sama przez się, to nie da się wówczas wykluczyć, że Bóg zachowuje człowieka (po śmierci) choćby w postaci wolnej od ciała, bezcielesnej duszy i nie pozwala mu w ten sposób, swą stwórczą mocą, przeminąć — co nie przeszkadza wcale, by ten stan oznaczał jedynie przygotowanie na zmartwychwstanie i na pełnię w Bogu.

Niezbyt jasno określona sytuacja człowieka w czyścicu nasuwa jeszcze jedno pytanie. Sam Greshake przyjmuje jakiś stan pośredni. A wynika to stąd, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, ale czekają jeszcze na żyjących. Nikt bowiem nie może być w pełni szczęśliwy, dopóki ludzie, których kochał i z którymi dzielił ich cierpienia, nie będą razem z nim. Jak jednak pogodzić, względnie uzgodnić stan oczekiwania z czyścicem? Kto uważa, że oba te stany są identyczne, ten musiałby dojść do wniosku, iż czyściec ma wymiar czasowy i że poprzedza stan oczekiwania. Jednak Pismo św. nie podaje żadnego punktu zaczepienia dla takiej koncepcji. Nie wiemy nic o relacji czyśćca do czasu. Być może, problem stanie się bliższy i jaśniejszy, gdy zwróci się uwagę na zasadność czasu oczekiwania: Człowiek nie może osiągnąć swej pełni bez innych. A tymczasem już starożytny Kościół był przeświadczony, że męczennicy znajdują w samej swej śmierci pełnię u Boga⁵⁷. Jeżeli zatem męczennik kochał kogoś, kto jeszcze żyje, to śmierć nie byłaby dla niego wejściem do pełni. A przecież możliwe jest także to, że ten umiłowany przez męczennika inny człowiek nie osiągnie — na skutek swej wolnej, Bogu tylko wiadomej decyzji — pełni. W takim zaś razie również męczennik nie osiągnąłby nigdy pełni szczęścia w Bogu.

⁵⁴ W. Pannenberg (*Reformation und Kirchenspaltung*, W: W. D. Hauschild i in. (red.), *Kirchengemeinschaft — Anspruch und Wirklichkeit* (FS f. G. Kretschmar), Stuttgart 1986, s. 144 n, przyp. 20) uważa, że ujęcie Ratzingera da się pogodzić z wiarą ewangelicką. Stanowiska takich autorów, jak: W. Thiede, H. Thielicke, A. Köberle, R. Mumm, F. Heidler i inni, zob. G. L. Müller, „*Fegfeuer*”. *Zur Hermeneutik eines imstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie*, w: ThQ 166(1986) 39.

⁵⁵ „Unbegriff”. G. Greshake — G. Lohfink, dz. cyt., s. 180.

⁵⁶ „Gespenstisch”. G. Greshake, „*Seele*”, s. 180.

⁵⁷ Por. G. Greshake, *Auferstehung...*, s. 364; tenże, „*Seele*”, s. 109 n; tenże, *Verständnis...*, ss. 181 nn, 196, 272; J. Ratzinger, *Eschatologie...*, s. 114.

Sugestia zatem, jakoby zmarli mieli czekać na żyjących zakłada, że ci ostatni pójdą faktycznie za pierwszymi. Stąd też myśl o jakimś niebieskim stanie oczekiwania zawiera w sobie *implicite* naukę o ostatecznym pojednaniu wszystkich. Cytuje się przy tym Orygenes: „Będiesz i ty czekał, jak i na ciebie czekano. Jeżeli jednak ty, który jesteś członkiem, nie odczuwasz pełnej radości, dopóki brakuje jakiegoś członka, o ile bardziej nasz Pan i Zbawca, który jest Głową i Twórcą tego Ciała, nie może odczuwać pełnej radości, dopóki brakuje mu pewnych członków swego Ciała”⁵⁸. A przecież Kościół odrzucił naukę o apokatastazie; tylko do Boga należy osąd człowieka. I dlatego nie można przyjmować jakiegoś stanu, w którym umarli czekaliby na żyjących, aby tą drogą osiągnąć własną pełnię. Nie ma zatem dwóch stanów pośrednich, ale tylko jeden — czyściec.

Na pytania: Jak człowiek może istnieć bez ciała? Jak może osiągnąć swą pełnię, nie będąc pewnym zbawienia i wskrzeszenia do życia wiecznego wszystkich? Jaką świadomość ma umarły? Co gwarantuje tożsamość ciała ziemskiego z uwielbionym (por. 1 Kor 15, 35nn)!? — teologia nie potrafi i nie musi zresztą dawać odpowiedzi. Patrząc na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, człowiek może przyjąć swą śmierć bez teoretycznego rozwiązania wszystkich problemów. „Pokrzepiająca radość stanie się raczej udziałem tego, kto nie chce wnikać w swe więzi życiowe w przeświadczeniu, iż jest to sprawą samego Boga”⁵⁹. Sprawą Boga jest także, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4).

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**

⁵⁸ Orygenes, *Hom. in Lev.* 7, 2. Cytat występuje u: H. de Lubac, *Glauen aus der Liebe*, Einsiedeln 1970, s. 373; J. Ratzinger, dz. cyt., s. 154; G. Greshake, *Verständnis...*, s. 331; G. Greshake, *Glaube an die Auferstehung*, s. 500. Podobna wypowiedź Orygenesusa u: G. Greshake, *Verständnis...*, s. 207.

⁵⁹ G. Sauter, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen*, w: NZSTh 30 (1988) 200.