

WOLNOŚĆ, ŚMIERĆ, BÓG

Tylko wtedy możemy mieć nadzieję, że nie będziemy zapomniani, kiedy imię Boga zostanie wezwane nad nami. Z rzeki zapomnienia Lete możemy być wynurzeni tylko dzięki niestworzonej Aletheia, którą jest Bóg. Kiedy imię Boga zostaje wezwane nad nami, oznacza to, że nasze ciało będzie wieczne. Tak jak Bóg nie może zapomnieć o sobie, tak musi się dokonać w zmartwychwstaniu boska możliwość-nie-zapominania-o-sobie-samym.

Erik Peterson¹

1. Obrazy śmierci i postawy wobec śmierci

Ludzie są jedynymi istotami żyjącymi, o których wiemy, że grzebią umarłych. Śmierć, której przypisuje się w religiach, a także w filozofii, centralne znaczenie, oznacza ów zagadkowy „zwrot”, z którym konfrontujemy się podczas oglądania zmarłego. W tym też sensie Emmanuel Lévinas pisze o śmierci: „Ktoś, kto umiera: oblicze, które staje się maską”². To, co zauważamy u zmarłego, jest twarzą, a jednak nie jest już twarzą. Zmarły stał się jak gdyby swoim własnym obrazem. „Nikt nie może widzieć wprost swego podobieństwa” – twierdzi znawca obrazów Hans Belting – „czyni więc to albo tylko w obrazie albo jako nieboszczyk... Paniczny strach przed śmiercią polega właśnie na tym, że na oczach wszystkich i w jednym momencie zmienia się w głuchy obraz to, co jeszcze przed chwilą było mówiącym, oddychającym ciałem”³. Belting przypuszcza istnienie jakiegoś pierwotnego związku pomiędzy śmiercią a obrazem: swoje pierwsze doświadczenie obrazu człowiek przeżył prawdopodobnie wraz ze śmiercią⁴. I to

¹ *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995, s. 141.

² E. Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit* (wyd. P. Engelmann), Wien 1996, s. 21.

³ H. Belting, *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*, w: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen* (red. C. von Barloewen), München 1996, s. 94.

⁴ H. Belting, *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2002, s. 145.

raczej wcale nie przypadkowo *imago* oznaczało początkowo maskę zmarłego: zwłoki ucieleśniają „obecność nieobecnego”⁵

Pierwszym sensem obrazu jest odtworzenie tego, co jest nieobecne. Wtedy obraz spotyka się z językiem, za pomocą którego określamy coś, niezależnie od tego, czy jest dane. Obraz i język są formami przedstawiania. Umożliwiają antycypację rzeczy przyszłych, wliczając w to także koniec, który nazywamy „śmiercią” Obraz i język tłumaczą niejako, dlaczego człowiek, w odróżnieniu od zwierzęcia, jest istotą religijną⁶ U podstaw religii leżała bowiem zawsze tajemnica śmierci: Religie stanowią odpowiedź na pytanie, w jaki sposób należy tłumaczyć tożsamość zmarłego, jego „kontynuację” oraz jego paradoksalne „pozostanie” w zwłokach. Pochowanie zmarłego oznacza zatem coś więcej, aniżeli tylko usuwanie zwłok; jest związane z religijnymi metaforyzacjami pojęcia śmierci. Metafory śmierci, które w połączeniu ze śmiercią występują po dziś dzień, są obrazem podróży, przejścia, pożegnania, rozstania⁷ Te obrazy, w których uwydatnia się doświadczenie śmierci, należą – podobnie jak obrzędy pogrzebu – do „symbolicznego postępowania” tworzącego samą istotę ludzkiej kultury⁸

Inaczej niż działo się to w tradycyjnych społeczeństwach, nie ma już w naszym pluralistycznym społeczeństwie miejsca na centralne religijne pojmowanie śmierci. Istnieją obecnie bardzo różne nastawienia do śmierci⁹ Powszechnie przyjętym socjologicznym wzorem tłumaczenia nowoczesnego obchodzenia się ze śmiercią i umieraniem jest stosowana od czasów Maxa Schelera teza o wyparciu śmierci¹⁰

⁵ Por. Th. Macho, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, w: J. Assmann (red.), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt/Main 2000, s. 99n.

⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Gespräche auf Capri Februar 1994*, w: tenże, *Die Religion* (wyd. J. Derrida – G. Vattimo), Frankfurt/Main 2001, s. 245n (240-251).

⁷ Por. Th. Macho, *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt/Main 1987.

⁸ Ze względu na powiązanie znaków próbowano zrozumieć ludzką kulturę, stosując ogólne pojęcie symbolu. Por. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. I-III, Darmstadt 1964; tenże, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.

⁹ Historykowi Ph. Arièsowi zawdzięczamy „wielką historię śmierci”, w której opisuje on obrazy śmierci wielkich epok, niekiedy w nawiązaniu do romantyzujących idealizacji umierania. Trafnie analizuje nowoczesne nastawienie, aby nadawać śmierci sens przeciwny. Według Arièsa, charakterystyczna jest prywatyzacja, medykalizacja oraz ewakuowanie umierania do klinik i hospicjów. Por. Ph. Ariès, *Geschichte des Todes. Aus dem Franz von Hans Horst Henschen*, München 1997 (wyd. 8).

¹⁰ Według A. Nassehi, społeczne wyparcie śmierci (nie umierania, którego nie da się wyprzeć, ponieważ nie może być ignorowane) należy do konstytucji współczesnego społeczeństwa, w którym to wyparcie wiąże się ściśle z prywatyzacją problemu ludzkiej skończoności i umieralności. Por. A. Nassehi – G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft*.

Kwintesencją przyrodniczo-medycznego rozumienia śmierci stało się wyobrażenie „śmierci naturalnej”¹¹. W medycynie i kryminologii pojęcie naturalnej śmierci oznacza śmierć, której nie wywołał pochodzący z zewnątrz akt gwałtu, a którą da się wyjaśnić na podstawie przyczyn wewnętrznych, związanych z ludzkim organizmem. W przeciwieństwie do tego, socjologowie Alois Hahn i Werner Fuchs używają pojęcia naturalnej śmierci po linii wylansowanej przez L. Feuerbacha¹², wyrażając tym samym – podobnie jak Feuerbach – radykalny sprzeciw wobec idei nieśmiertelności duszy, a także chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie¹³.

Nie zamierzamy omawiać tutaj umierania i śmierci w sposób kulturowo-antropologiczny lub socjologiczny, mówić o obrazach śmierci, o nastawieniu ludzi do śmierci oraz o obrzędach pogrzebowych. Chodzi nam raczej o chrześcijańską odpowiedź na pytanie o śmierć. W filozoficznym zbliżeniu do nie dającego się zintegrować faktu śmierci podejmiemy najpierw trzy ważne dla teologii śmierci próby przemyślenia naszej relacji do czasu, wolności i śmierci. Następnie postaramy się podać za pomocą hermeneutyki wiary kilka wyjaśnień chrześcijańskiej nadziei na zmartwychwstanie oraz motywu współ-umierania z Chrystusem.

Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989; K. Feldmann, *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*, Frankfurt/Main 1990; tenże, *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*, Opladen 1997. – Socjologowie: A. Hahn i W. Fuchs odrzucili jednak tę tezę jako konserwatywną krytykę kultury i chrześcijańskiej apologetyki, zarzucając jednocześnie chrześcijaństwu wyparcie śmierci, ponieważ neguje ono, wyznając wiarę w zmartwychwstanie, ostateczność śmierci. Por. A. Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit*, Stuttgart 1968; W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973.

¹¹ Por. W. Schulz, *Wandlungen der Einstellung zum Tod*, w: *Der Mensch und sein Tod* (red. J. Schwartländer), Göttingen 1967, s. 99: „Świat natury, który może być zbadany pod względem mechanicznym, fizjologicznym i biologicznym, jest prawdziwym światem. Na tej podstawie jest jasne: śmierć jest naturalną śmiercią kończącego się życia – i nic więcej ani mniej”

¹² Por. L. Feuerbach, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1988, s. 1-198. – Fuchs (dz. cyt., s. 71) rozróżnia archaiczne, magiczno-religijne i nowoczesno-racjonalne obrazy śmierci, podtrzymując tezę mówiącą o naturalnej śmierci, zarówno jako oświeceniowy pogląd, jak też jako społeczną utopię, w której śmierć może być rozumiana jako biologiczny koniec życia, w przypadku spełnionego życia. Ponadto Fuchs wyjaśnia pojęcie naturalnej śmierci w następujący sposób: „śmierć przychodzi z przyczyn naturalnych, oznacza zakończenie biologicznych procesów życiowych, wraz z którymi kończą się jednocześnie, jako ich uwarunkowania, wszystkie inne procesy życiowe. To, co pozostaje, jest rzeczą – są to zwłoki”

¹³ Por. G. Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1988, s. 20; H. Hoping, *Die Negativität des Todes. Zur philosophisch-theologischen Kritik der Vorstellung vom natürlichen Tod*, ThG 86 (1996), 292n.

2. Rozstanie i odejście w nieznanne

Metafizyczne wyobrażenie, iż wraz ze śmiercią dokonuje się odzieszenie duszy od ciała, pozostawało miarodajne w filozofii aż po M. Heideggera, który podszedł do metafizycznego rozumienia śmierci z pewnym dystansem¹⁴. Po-metafizyczna filozofia doszła natomiast do rozważania obecności śmierci w doczesnym życiu, wraz z przybierającą wciąż na sile tendencją włączenia śmierci w życie. Zarówno E. Lévinas, jak M. Theunissen, stawiają pytanie o obecność śmierci w życiu, nie rozważając jej jednak jako wydarzenia życiowego, ani nie redukując jej tylko do chwili zgonu. Również ich podejście do zjawiska śmierci nie jest wyłącznie stosunkiem do własnej śmierci, jak to ma miejsce właśnie u Heideggera¹⁵.

W *Byciu i czasie* Heidegger dokonuje porównania „końca” istnienia w śmierci z owocem, który osiąga dojrzałość, podkreślając jednak przy tym ograniczoną hermeneutyczną siłę tego porównania, ponieważ śmierć nie jest dokonaniem się bytu w taki sposób, w jaki owoc osiąga dojrzałość¹⁶. „«Kończyć się» nie oznacza koniecznie «dopełnić się»”¹⁷ Według Heideggera, śmierć konstytuuje całość bytu. Śmierć pojmuje on bowiem jako „sposób bycia”, jako ugruntowane w strukturze troski bytu „bycie ku śmierci” „Śmierć jednak jest w sposób jestestwa tylko w egzystencjalnym byciu ku śmierci. (...) Domniemywane w śmierci kończenie się nie oznacza bycia-u-kresu jestestwa, lecz bycie ku kresowi tego bytu. Śmierć jest pewnym sposobem bycia, przejmowanym przez jestestwo, od kiedy ono jest”¹⁸ W związku z tym Heidegger czuje się zmuszony „określić bycie ku śmierci jako bycie ku pewnej możliwości, a mianowicie ku wyróżnionej możliwości samego jestestwa”, by zaraz potem wyjaśnić, iż „bycie ku możliwości jako bycie ku śmierci winno się jednakże tak odnosić do śmierci, by odsłaniała się ona w tym byciu i dla niego jako możliwość”¹⁹, i wyprowadzić stąd wniosek, że „bycie

¹⁴ Podobnie jak Heidegger, E. Fink reprezentuje tezę mówiącą o tym, że metafizyka nie potrafi ująć śmierci pojęciowo. Według Finka, śmierć wymyka się ostatecznie każdemu ontologicznemu językowi, ponieważ w bytującym nie ma w ogóle owego „nic”, które nadchodzi do nas wraz ze śmiercią. Por. *Metaphysik und Tod*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969.

¹⁵ To trudne teorio-poznawcze pytanie, w jaki sposób doświadczymy śmierci jako nadchodzącej własnej śmierci lub śmierci innych, musi pozostać tu bez odpowiedzi.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas* (tłum. B. Baran), Warszawa 1994, s. 342n.

¹⁷ Tamże, s. 344.

¹⁸ Tamże, s. 329 i 345.

¹⁹ Tamże, s. 366 i 368.

ku śmierci to wybieganie w możliwość bycia tego bytu, którego sposobem bycia jest samo wybieganie”²⁰ To tłumaczy poniekąd, dlaczego Heidegger upatruje w śmierci „najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taką nieokreśloną, nieprześcignioną możliwość jestestwa”²¹. Możliwość śmierci nie jest tu bynajmniej zdolnością do realizowania czegoś²². Śmierć jest „możliwością niemożliwości”, „możliwością niemożliwości egzystencji w ogóle”²³ „Śmierć jest najbardziej własną możliwością jestestwa. Bycie ku tej możliwości otwiera jestestwu jego najbardziej własną możliwość bycia, w której wprost chodzi o bycie jestestwa”²⁴. Śmierć występuje więc u Heideggera jako szczególna możliwość egzystencji.

„Śmierć jest u Heideggera wydarzeniem wolności” – stwierdza krytycznie E. Lévinas²⁵ Dla tego żydowskiego filozofa, śmierć oznacza bowiem, w przeciwieństwie do powyższego, najbardziej odległą granicę możliwości. Nie jest ona zdarzeniem, nad którym moglibyśmy mieć jakąkolwiek kontrolę. Śmierć jest niemożliwością możliwości, niemożnością możliwości. W stosunku do śmierci pozostajemy w relacji do czegoś, co nie pochodzi od nas. Nadchodząca śmierć zwiastuje wydarzenie, nad którym nie jesteśmy w stanie zapanować²⁶ Pokazuje ona, że jesteśmy w odniesieniu do czegoś absolutnie innego, do tajemnicy²⁷ Inaczej niż Heidegger, który pojmował pierwotną czasowość na podstawie bytu i typowej dla niego struktury troski, czyli na podstawie „jeszcze nie” bytu, dopóki on jest – a więc na podstawie bycia-ku-śmierci czysto linearnego czasu, Lévinas ujmuje czas i śmierć na podstawie kogoś innego, a nie czas na bazie śmierci. Śmierć drugiej osoby oznacza tu zawsze „pierwszą śmierć” Śmierć kogoś innego pozwala nam doświadczyć „odpowiedzialności” wobec niego, wobec jego największej słabości i bezsilności. „Jestem odpowiedzialny za Innego, skoro jest śmiertelny”²⁸ W inny sposób niż Heidegger, który na podstawie bycia-ku-śmierci bytu odkrywa pierwotną czasowość, Lévinas stawia pytanie o czas, wychodząc od stosunku do Innego, od

²⁰ Tamże, s. 369.

²¹ Tamże, s. 363. Por. tamże, s. 369.

²² Por. tamże, s. 368.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 369.

²⁵ *Czas i to, co inne* (tłum. J. Migasiński), Warszawa 1999, s. 70.

²⁶ Por. tamże, s. 77.

²⁷ Por. tamże, s. 79.

²⁸ E. Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, dz. cyt., s. 53.

„pochylania się nad śmiercią Innego”²⁹, przy czym chodzi mu o stosunek do nieskończoności.

Według Lévinasa, nie można zredukować śmierci do zagłady, do dylematu bytu i nicości, ponieważ „rozstawanie się z życiem” nie jest „negatywnością, której określenie pozostaje nieznane”³⁰. Jest to raczej odejście „nie pozostawiające adresu”³¹. Wprawdzie nicość śmierci jest niezaprzeczalna, sprzeciwia się ona jednak naszemu myśleniu: „Pojmujemy zniszczenie, przemianę, rozpad. Rozumiemy przemijanie form, podczas gdy inne rzeczy nadal istnieją. Od tego wszystkiego odcina się śmierć w sposób niepojęty, niedostępny dla naszego myślenia, a mimo wszystko nie zakwestionowany i niezaprzeczalny”³². Znamienne i oczywiste dla procesu myślenia jest owo „nic pojmowane jako rozwiązanie się, zagłada rozumiana jako rozpad, gdzie coś trwa nadal, nawet jeśli formy przemijają. Względne zanikanie przebiega bez żadnych trudności”³³. Chociaż śmierć jest zawsze śmiercią kogoś, to większą wagę przywiązuje się raczej nie do osoby zmarłej, lecz do tej, która pozostała. W śmierci Innego mamy bowiem do czynienia nie tyle z przejściem od jednego do drugiego, co z „samym wydarzeniem odejścia”³⁴. Skandal śmierci polega właśnie na tym, iż Inny, za którego ponosimy odpowiedzialność, „odszedł stąd”, „rozstał się z życiem”, a jego oblicze staje się maską³⁵.

W stosunku do spotykanej dziś w po-metafizycznej tanatologii tendencji przemiany śmierci w życie³⁶, M. Theunissen³⁷ zaproponował, aby uważać śmierć oraz jej obecność w życiu za zjawisko rozstania,

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 24.

³¹ Tamże, s. 18.

³² Tamże s. 81.

³³ Tamże s. 82.

³⁴ Tamże s. 83.

³⁵ W swoim dziele *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci* (tłum. M. Kowalska), Warszawa 1998, E. Lévinas pisze m. in.: „Nieprzewidywalność śmierci polega na tym, że nie mieści się ona w żadnym horyzoncie. W żaden sposób nie można jej ująć. Śmierć zagarnia mnie, nie dając mi szansy, jaką daje walka, albowiem we wzajemnej walce mogę chwycić tego, kto mnie chwyta. Śmiertelność naraża mnie na przemoc absolutną, na zabójstwo pod osłoną nocy” (s. 280). „Nie wiadomo, kiedy śmierć nadejdzie. I co właściwie nadejdzie? Czym śmierć mi grozi? Nicością czy nowym początkiem? Nie wiem. Istota ostatniej chwili polega właśnie na niemożności poznania tego, co będzie, kiedy umrę” (s. 282). – Dopowiedź tłum., L. B.

³⁶ Hans Ebeling mówił w tym kontekście o „inwersji tanatologii” *Philosophische Thanatologie seit Heidegger*, w: *Der Tod in der Moderne* (red. H. Ebeling), Königstein/Ts. 1979, s. 12-14.

³⁷ *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main 1999, s. 197-217.

zachowując w ten sposób metafizyczny wymiar tradycyjnej tanatologii. Zgodnie z poglądami tego autora, człowiek współ-istnieje z „pożegnaniem” Śmierć wymaga od nas zdecydowanego rozstania, które uobecnia się w naszym życiu w różnorodny sposób. Pod pojęciem „pożegnania” rozumiemy zazwyczaj pożegnanie się z ludźmi lub rzeczami. W sensie przenośnym mówimy również, że żegnamy się z naszymi przekonaniem, a tym samym także poniekąd ze sobą. Chociaż możemy żegnać się z ludźmi, rzeczami lub przekonaniem, to przecież pozostajemy nadal sobą, nawet jeśli jesteśmy zmienieni.

Tymczasem śmierć, jako że kończy życie, żąda od nas szczególnego rozstania, pożegnania się ze światem, z innymi ludźmi, a w końcu, chociaż może to zabrzmieć nawet paradoksalnie, z nami samymi. Chociaż bowiem wiemy, że własna śmierć nie kończy całego życia, to przecież oznacza ona dla mnie zagładę całego należącego do mnie świata, z którym wspólnie przemijam. Stojąca przede mną śmierć kwestionuje mnie i mój stosunek do świata, konfrontując mnie zarazem z możliwością własnego niebytu. W przeciwieństwie do umierania, które możemy przeżyć w wolności i godności, śmierć nie jest czynem człowieka. Możemy przyjąć śmierć w sposób tylko pasywny. Człowiek może nienawidzić śmierci i z tego też powodu walczyć z nią w swym życiu. Na końcu jednak wymaga ona od każdego radykalnego rozstania.

Stąd też z filozoficznego punktu widzenia postawa pożegnania w obliczu własnej śmierci, a także śmierci Innego, stanowi jedyną właściwą formę zachowania³⁸. We własnej śmierci zostaniemy sami zabrani, ogołoceni ze wszystkich możliwości. Śmierć, a na tym polega gwałtowność każdej śmierci, przerywa nasz byt, zaś umierający, który cierpi, może ostatecznie nawet oczekiwać śmierci, aby się uwolnić wreszcie od cierpień, których cała siła – według Lévinasa – na tym właśnie polega, że nie można ich uniknąć³⁹. Niemniej jednak nie można śmierci zredukować do samego zniszczenia. Co więcej, ostateczne określenie śmierci pozostaje filozoficznie otwarte: śmierć jest bowiem rozstaniem, o którym nie wiemy, dokąd ono prowadzi. Jej negatywność sprowadza się do ratyfikacji końca naszego stosunku do samych siebie i otaczającego nas świata. Właśnie owo rozstanie staje się problemem o metafizycznej doniosłości i wyklucza możliwość zobaczenia w nim

³⁸ Por. tamże, s. 211-213; W. Schulz, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, s. 84.

³⁹ Por. E. Lévinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, dz. cyt., s. 42.

jakiegoś naturalnego po prostu akordu końcowego naszego życia. Śmierć nie jest ostatnim dźwiękiem kończącym daną melodię.

3. Umrzeć i zmartwychwstać z Chrystusem

Co oznacza konanie Jezusa i jego powstanie z martwych dla śmierci, którą wszyscy musimy umrzeć? Zajmowanie się rzeczowo i na czasie odpowiedzią na to pytanie należy do centralnych wyzwań hermeneutyki wiary, skoro wiarę chrześcijańską w samym jej centrum określa fakt, że Bóg w powstaniu z martwych Jezusa udzielił ostatecznej odpowiedzi na śmierć. Karl Rahner w swojej *Teologii śmierci* (1958) opisał, w nawiązaniu do poglądów M. Heideggera, śmierć jako zdarzenie wolności. Podobnie jak Heidegger, Rahner wyszedł przy tym nie od śmierci drugiej osoby, lecz od własnej⁴⁰ Jako teolog, Rahner nie mógł oczywiście zredukować śmierci do aspektu zagłady. Co więcej, musiał umieścić ją na horyzoncie wieczności, którego brakuje w po-metafizycznej tanatologii Heideggera. W śmierci Rahner dostrzega wypełnienie się stworzonej przez Boga wolności człowieka. Wcześniej Rahner uważał, że oddzielona od ciała dusza wkra- cza wraz ze śmiercią w jakieś wszech-kosmiczne odniesienie⁴¹. Później zaś głosił, podobnie jak inni teologowie katoliccy, teorię zmartwych- wstania w śmierci.

W osobiście rozumianej śmierci Rahner dostrzega przede wszystkim czyn, przez który człowiek realizuje ostatecznie swą wolność przed Bogiem, dzięki czemu ludzkie życie dopełnia się od wewnątrz⁴². Z samej swej natury śmierć jest „osobistym samo-dokonaniem”, „aktywnym doprowadzeniem-siebie-do-ukończenia”⁴³ Rahner nie przemilcza fak- tu, iż śmierć musi być znoszona również biernie. Jednak przeważa u niego pojmowanie osobowej śmierci jako dzieła wolności, które kończy życie ludzkie albo w otwartości na Boga albo też w samo- zamknięciu się na Niego⁴⁴. Rahner daje się tutaj kierować heideggerow- ską główną tezą tanatologii, że śmierć doprowadza byt, w sensie

⁴⁰ Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium* (QD 2), Freiburg 1958.

⁴¹ Por. tamże, s. 17-26.

Por. K. Rahner, *Das christliche Sterben*, w: *MySal V* (1976), 477 i 479.

⁴³ Tenże, *Zur Theologie des Todes*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁴ Por. tenże, *Zur Theologie des Todes*, w: *Schriften zur Theologie X* (1972), 193-199 (181-199).

„bycia-ku-śmierci”, do jego całości⁴⁵ Należy jednak sprzeciwić się z punktu widzenia filozofii i teologii twierdzeniu, jakoby śmierć, jako dzieło wolności, wieńczyła ludzkie życie od wewnątrz. Jeśli bowiem nawet śmierć nie jest ślepym faktem pochodzącym w całości „od zewnątrz”, jak sądził J. P. Sartre⁴⁶, to nie jest ona także czynem człowieka. Śmierć jest wydarzeniem, które gwałtownie kończy i kawałkuje nasz byt⁴⁷ Stąd też to nie śmierć uzasadnia całość bytu, lecz – teologicznie rzecz ujmując – Bóg: to On umożliwia i gwarantuje w swojej wierności przekraczającą czas, a nawet śmierć, tożsamość człowieka⁴⁸ Skoro zaś śmierć oddziela nas od źródła życia, to jest ona wrogiem życia (por. 1 Kor 15, 25; Ap 20, 14), z którym nie wolno nam się tak po prostu pogodzić.

Przygotowana przez wyobrażenie świata podziemnego, w którym umarli egzystują jako cienie, a także przez wyobrażenie Iona Abrahama, jako miejsca zatrzymania się sprawiedliwych aż do ostatecznego wypełnienia, wiara chrześcijańska nie postrzega śmierci jako absolutnej zagłady zmarłego. Wspólnota umarłych z Chrystusem, powstała na mocy wiary i chrztu, nie zostanie zglądzona przez śmierć. To boskie zwycięstwo nad śmiercią, urzeczywistnione w zmartwychwstaniu Jezusa, umożliwia św. Pawłowi relatywizację przeciwieństwa między śmiercią a życiem (por. Rz 14, 8), we własnym zaś „umieraniu”, prowadzącym go do Chrystusa, zobaczenie swoistego „zysku” (Flp 1, 21; por. 1, 23). Dzięki temu śmierć nie staje się ani „naturalną” śmiercią, ani też nie pozbawia się jej wrogiemu życiu charakteru. Jednak ostatnie słowo nie należy już do śmierci. Co więcej, sytuuje się ona wraz z całą swą negatywnością, jaką ukazuje nam dobitnie, jak żadna inna, gwałtowna śmierć Jezusa, w świetle nadziei zmartwychwstania.

Jezus podzielał z faryzeuszami wiarę w powszechne zmartwychwstanie umarłych (por. Mt 22, 32; Mk 12, 18-27). Pożegnał się więc na końcu swego ziemskiego życia z uczniami i świętował z nimi

⁴⁵ Od problematycznej filozoficznie tezy, że śmierć przedstawia dzieło wolności, wychodzi także Eva-Maria Faber, *Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens*, ThPh 76 (2001), 238-252.

⁴⁶ Por. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962, s. 686n.

⁴⁷ Por. tamże, s. 681.

⁴⁸ Por. W. Pannenberg, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, Göttingen 1980, s. 155 (146-158); tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 136; tenże, *Systematische Theologie*, t. 2, Göttingen 1991, s. 312n; *Systematische Theologie*, t. 3, Göttingen 1993, s. 601.

Ostatnią Wieczerzę (por. Mk 14, 17-25 i par.) w nadziei, że pić będzie na nowo z owocu winnego krzewu w urzeczywistnionym już królestwie Bożym (zob. Mk 14, 25 i par.). Jezus poszedł na śmierć z nadzieją, że nie będzie ona definitywnym Jego końcem, w zaufaniu do tworzącej i odnawiającej Boże życie siły, która uratuje Jego życie i wyrwie je ze szpon śmierci. W ukrzyżowanym i pogrzebanym Jezusie Bóg wziął nędzę śmierci na Siebie. „Gdzie zrywają się kontakty i kończy się relacja, dokładnie tam wkracza sam Bóg. I w tej bezinteresownej ingerencji Boga objawia Bóg swoją własną istotę”⁴⁹. Bez tej bezgranicznej miłości do nas „zdanie o wcieleniu się Boga byłoby tylko jakąś emfaticzną frazą”⁵⁰. Zbawcze znaczenie śmierci Jezusa Nowy Testament dostrzega w tym, że Jego śmierć jest przemienioną przez miłość ludzką śmiercią, w której sam Bóg wziął na siebie śmierć. „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Umieranie Chrystusa nie chroni nas przed naszym własnym umieraniem. Człowiek może nawet pójść na śmierć za drugiego, ale nikt nie może odebrać mu jego własnej agonii.

Chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie, a na tym właśnie polega jej żydowskie dziedzictwo, odnosi się do uratowania całego śmiertelnego życia, które nie ginie, lecz zostanie ocalone przez Tego, który czyni wszystko nowe. „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 zmysłowe, jest też ciało duchowe” (1 Kor 15, 42-44). Zmarły, którego brakuje pozostałym przy życiu, będzie uratowany, a Bóg nie chybi na końcu⁵¹. Wielu odnosi się obecnie ze sceptycyzmem do chrześcijańskiej nadziei na wskrzeszenie umarłych. Czy rzeczywiście wiarygodny jest fakt, że ciało zmarłego, składane do grobu, zostanie na końcu wskrzeszone? Czy zwłoki, które ulegają rozkładowi, mają coś wspólnego z rzeczywistością zmartwychwstania? Czy możliwa jest do pomyślenia tożsamość mojego przyszłego życia z tym ziemskim życiem? Co umożliwi zachowanie ciągłości zmarłego po śmierci?

Na skutek recepcji oraz krytycznej transformacji zakorzenionego w religiach i w filozofii wyobrażenia nieśmiertelnej duszy teologia chrześcijańska starała się dać odpowiedź na pytanie o tożsamość

⁴⁹ E. Jünger, *Tod*, Stuttgart 1993 (wyd. 5), s. 139.

⁵⁰ Tamże, s. 140.

⁵¹ Por. tamże 152.

zmarłego pomimo śmierci, której to tożsamości nie może przecież zagwarantować ciało ulegające zniszczeniu. Wraz z pytaniem o tożsamość zmarłego nasuwa się nieuchronnie pytanie o „stan pośredni”, czyli o „czas” pomiędzy śmiercią jednostki a Paruzją Chrystusa. Już w Nowym Testamencie znajdujemy pojawiające się wraz z obrazami Iona Abrahama (por. Łk 16, 22), ale także raju (zob. Łk 23, 43) oraz dusz pod ołtarzem (por. Ap 6, 9), wyobrażenie, iż wspólnota z Chrystusem nie będzie zgładzona przez śmierć, że zmarły jest już przy Chrystusie, podczas gdy jego ciało zostaje pogrzebane w nadziei na wskrzeszenie⁵².

Sceptycyzm wobec wskrzeszenia ciała można wytłumaczyć ostatecznie tylko zwątpieniem w stwórczą moc Boga. Nie tu miejsce jednak na dalsze tego wyjaśnianie. Zamiast tego przytoczymy raczej historię dotyczącą Izaaka Newtona, twórcy współczesnej fizyki teoretycznej: „Newton wybrał się któregoś poranka wielkanocnego z uczniami na spacer. Przechodzili obok cmentarza. Wtem odezwał się jeden z jego uczniów trochę szyderczo: «Mistrzu, kto może uwierzyć, że proch tych zmarłych ma być ukształtowany kiedyś w ciało i życie?» Newton odrzekł mu tylko: «Miej trochę cierpliwości!» – Podczas następnej lekcji fizyki mistrz kazał przynieść m. in. garść pyłków żelaza, zmieszał je z pyłem ziemnym i zapytał owego kpiarza: «Kto wybierze pyłki żelaza z pyłu ziemnego?» – Kiedy uczeń nie potrafił na to odpowiedzieć, Newton wziął magnes i trzymał go nad tą mieszaniną. W tym samym momencie pył jakby się ożywił, tzn. w jednej chwili wszystkie cząstki żelaza przyleciały do magnesu! Mistrz spojrział z powagą na kpiarza i pozostałych uczniów i powiedział: «Czyż Ten, który nadał tak wielką siłę martwemu magnesowi, nie udzieli naszej duszy czegoś większego, jeśli kiedyś przy zmartwychwstaniu potrzebować będzie ona ubrania z przemienionego prochu?»⁵³

Historia ta wyraźnie pokazuje, jakie zmiany zaszły w pojmowaniu rzeczywistości od powstania współczesnej fizyki i jej transformacji aż do dzisiejszej makro- i mikro-fizyki. Newton był wierzącym chrześcijaninem. Dla niego nie istniało żadne przeciwieństwo pomiędzy siłami natury a tworzącą i odnawiającą życie mocą Boga. W naukach przyrodniczych Newton widział jedynie metodę służącą do ujmowania i obliczania tego, co jest uchwytne empirycznie. Dopiero wraz z pojawieniem się mechanistycznego obrazu świata w dobie francuskiego

⁵² Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 3, dz. cyt., s. 617n.

⁵³ P. Neysters – K. H. Schmitt, *Denn sie werden getröstet werden. Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod*, München 1993, s. 136.

Oświecenia (Voltaire, Jean le Rond d'Alembert) chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie utraciła dla wielu swoją zdolność przekonywania, podczas gdy nieśmiertelność duszy urosła do rangi postulatu Oświecenia. Naturalizmowi naszych czasów powinno się zastrzec ostatecznie sprowadzanie całej rzeczywistości do natury. Przykładowo można zobaczyć to w redukcjonistycznych teoriach dotyczących relacji *mind* i *brain*, a podtrzymywanych obecnie w neurologii oraz w określonych kierunkach filozofii⁵⁴ Jeśli jednak cała rzeczywistość, także ludzkiego ducha, jest naturą, to w tej sytuacji zwłoki, które ulegają rozkładowi lub zostają poddane kremacji, byłyby już ostatnim słowem o umarłym.

Aby móc mówić o tożsamości zmarłego po śmierci, musimy przyjąć istnienie czegoś nieprzemijalnego w człowieku, co tradycja nazywała „duszą”, ponieważ ulegające zniszczeniu ciało nie może uzasadnić owej tożsamości. Bez tożsamości zmarłego po śmierci, jego wskrzeszenie musiałoby być pojmowane jako *nova creatio ex nihilo*, jako „nowe stworzenie z nicości”⁵⁵ Czy nie byłoby jednak możliwe pojmowanie wskrzeszenia niezależnie od kwestii przyszłego kształtu tego zniszczonego ciała, które zanosi się do grobu, jako wskrzeszenia w śmierci, aby pominąć w ten sposób to, co gorszące w żydowskim dziedzictwie chrześcijańskiej nadziei wskrzeszenia? Teologowie, którzy dostrzegają dualizm w stosowanym w chrześcijańskiej antropologii i eschatologii

⁵⁴ Por. T. Metzinger, *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*, Paderborn 1996 (wyd. 3); tenże, *Neural correlates of consciousness. Empirical and conceptual questions*, Cambridge Mass. 2000; D. Clement Dennett, *Philosophie des menschlichen Bewußtseins*, Hamburg 1994; tenże, *Spielarten des Geistes: Wie erkennen wir die Welt? Ein neues Verständnis des Bewußtseins*, München 1999; J. Bickle, *Philosophy and neuroscience. A ruthlessly reductive account*, Boston 2003; G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1999 (wyd. 3); tenże, *Aus der Sicht des Gehirns*, Frankfurt/M. 2003; H. Flohr, *Die Realisierung von Bewußtseinszuständen*, w: *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild* (red. P. Neuner), Freiburg – Basel – Wien 2003, s. 43-56.

⁵⁵ Por. G. Haeffner, *Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon*, w: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie* (QD 106), Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 159-179. Zob. także wymianę listów pomiędzy G. Haeffnerem a G. Greshake w *Zalączniku* (tamże, s. 180-191). – Gdy chodzi o teorię śmierci całego człowieka i ponowne odkrycie duszy w teologii ewangelickiej, zob. E. Stock, *Die Bedeutung des Seelenbegriffs für eine christliche Eschatologie. Theologische Erwägungen angesichts der modernen Bewußtseinsforschung*, w: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft* 8 (1995), 95-120; Chr. Henning, *Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie*, NZSTh 43 (2001), 236-252; W. Krötke, *Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie*, w: *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie* (red. K. Stock), Gütersloh 1994, s. 132-146.

tradycyjnym rozróżnieniu na nieprzemijającą duszą i zniszczalne ciało, zaproponowali pojmowanie zmartwychwstania jako wydarzenia, które się dokonuje w chwili śmierci człowieka: Kto umiera, ten przechodzi wraz ze swoją uwewnętrznioną cielesnością własnej historii życia z czasu do wieczności, podczas gdy ludzkie ciało idzie do ziemi⁵⁶. Bezsporny jest niewątpliwie fakt, iż „rozpoczęte w wierze «bycie-współ-z-Chrystusem» jest już rozpoczęciem życia w zmartwychwstaniu, które dlatego sięga poza śmierć”⁵⁷

4. Życie odchodząc – uczyć się umierania

Wielokrotnie słyszy się dzisiaj, że strach przed śmiercią nie jest właściwie strachem przed śmiercią, lecz przed umieraniem. Immanuel Kant widział natomiast strach przed śmiercią nie w „przerażeniu przed umieraniem”, lecz w „myśleniu, że jest się umarłym”⁵⁸, to znaczy w myśleniu, że się już nie jest. Przecież żaden zmarły leżący w trumnie nigdy nam nie powiedział, że odczuwa boleśnie nasz brak, a zatem jest on czymś więcej, aniżeli tylko swym własnym nietrwałym obrazem zwłok. A ponieważ życie tych, którzy pozostali, było częścią jego życia, zakończonego śmiercią, to zaprzysięgana nierzadko w towarzystwie przy umieraniu nierozdzielność życia i śmierci, czyli koncepcja śmierci jako „naturalnego” końca, jest po prostu złudzeniem. Życie ludzkie trwa także tam, gdzie się osiąga podeszły wiek, niewykończony jeszcze i fragmentaryczny, było ono bowiem częścią życia innych, którym zmarły został zabrany. Śmierć nie jest dokonaniem lecz przerwaniem życia, i dlatego będzie ono ratyfikowane jako fragment⁵⁹ Wątpliwe

⁵⁶ Por. G. Greshake – N. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg–Basel–Wien 1978 (wyd. 3); G. Greshake – J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis leiblicher Auferweckung*, Darmstadt 1986; W. Beinert, *Tod und jenseits des Todes*, Regensburg 2000, s. 108-111; U. Lüke, „Im Anfang schuf Gott” *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, zwł. s. 69-108; tenże, *Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod*, StZ 216 (1998), 45-54.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (tłum. Z. Włodkova), Kraków 1970, s. 297.

⁵⁸ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (AA, Bd. 7), Berlin 1917, s. 167. – Kant pisze tak do M. de Montaigne’a, u którego coś takiego się nie znajduje. Por. *Essais I*, s. 19, Zürich 1992, s. 103-135; II, 13, Zürich, s. 385-398.

⁵⁹ Por. H. Luther, *Leben als Fragment*, WzM 34 (1991), 268 (262-273); tenże, *Tod als Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede*, ZThK 88 (1991), 410n (407-426).

pozostaje przeto dążenie do pogodzenia się ze śmiercią przez to, że się ją uznaje za ustalony przez Boga naturalny koniec naszego życia⁶⁰

Ars moriendi nie polega na tym, że się wyjaśni całościowo pojęcie śmierci, lecz na takim życiu pożegnalnym, jakie wiąże się z pełnym smutku rozstawaniem się nawzajem ze sobą. Dopóki istnieje śmierć, powiedział kiedyś św. Tomasz z Akwinu, człowiek nie może być tak naprawdę szczęśliwy⁶¹. Myśl o śmierci, obojętnie czy będzie to śmierć kogoś innego czy też własna śmierć, rzuca cień na nasze życie, który jedni odczuwają bardziej, inni zaś mniej. Ażeby ciemność rozciągająca się nad naszym życiem nie prowadziła nas do rozpacz, musimy się uczyć już za życia ciągłego rozstawania się⁶². Kto jednak uratuje ostatecznie to nasze śmiertelne życie w jego cielesnej i duchowej ułomności i podatności na zranienia, kiedy zakończy je śmierć, a na końcu nie będzie już żadnego ludzkiego wspomnienia, które mogłoby je utrwalić?

Gdyby śmierć nie była czymś więcej od zamiany oblicza w maskę, a zmarły byłby jedynie przemijającym obrazem swoich zwłok, to całkowicie zbędne byłoby pytanie o to, co się dzieje „po tamtej stronie” (*ekai*) śmierci⁶³. Znaczenie i tożsamość zmarłego byłyby wówczas zagwarantowane samym tylko zachowaniem ludzkich wspomnień o nim. Ludzie jednak umierają, a wraz z nimi także ich wspomnienia. Tożsamość zmarłego po śmierci może więc zapewnić tylko owa Rzeczywistość, którą nazywamy Bogiem. Dlatego też bezsensowne jest powiedzenie na końcu „adieu”⁶⁴, jeśli nie może być ono autentycznym

⁶⁰ Por. Ulrich H. J. Körtner, *Bedenken, da wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik*, München 1996, s. 28.

⁶¹ Por. ScG III, c. 48: „Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix”.

⁶² Odnośnie do kwestii *ars moriendi* por. *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens* (red. H. Wagner), Freiburg – Basel – Wien 1989.

⁶³ Por. Platon, *Fedon*, 64a.

⁶⁴ Złaicyzowany wyraz francuski oznaczający: „Bądź zdrów! Żegnaj!”, zespolony z dwóch członów: „à” – „Dieu”, czyli: „do Boga” lub „z Bogiem” (do zobaczenia – w Bogu). W odnowionej po *Vaticanium II* liturgii pogrzebowej wprowadzono nowy obrzęd: „ultima valedictio – ostatnie pożegnanie”, z wyjaśnieniem, że obrzęd ten wyraża „ostatnie pożegnanie, jakie wspólnota chrześcijańska oddaje swemu członkowi, zanim jego ciało będzie wyniesione (z kościoła lub kaplicy) i pogrzebane. Chociaż śmierć jest zawsze pewną rozłąką, jednak chrześcijanie, będący jako członkowie mistycznego Ciała Chrystusa jednością w Chrystusie, nigdy nawet przez śmierć nie mogą być rozdzieleni” *Obrzędy Pogrzebu*, Katowice 1978, s. 13 (*Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 10). – Przep. tłum., L. B.

„à Dieu”⁶⁵ Tutaj właśnie jest miejsce, w którym chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie umarłych zyskuje swoje znaczenie. W zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego i Pogrzebanego Bóg przemienił śmierć, wydzierając jej wszelki, będący nie do zniesienia, strach przed tym, że jest ona ostatecznym, nieodwracalnym końcem. Zmartwychwstanie Jezusa pokazuje, iż chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie odnosi się do zbawienia całego ludzkiego życia w jego cielesnej kruchości i podatności na zranienia.

Gdyby owa nadzieja miała służyć podlegającemu śmierci życiu, to trzeba koniecznie dokonać osobiście rozróżnienia i opowiedzenia się na rzecz życia, odpowiadając w głębi serca na pytanie: czy faktycznie przyjmujemy, że rozstanie, którego wymaga od nas śmierć, prowadzi do nicości, czy też wierzymy, że przez śmierć dochodzimy do Boga. Dla chrześcijanina, który żyje tą nadzieją, wszystko zależy w końcu od tego, czy podczas konania wierzył, że Bóg, który nas stworzył i nazwał po imieniu, zachowa dla nas także w śmierci i po niej swoją wierność. Umrzeć po chrześcijańsku, to umrzeć z Chrystusem, i to tak, jak z Nim żyliśmy. „Jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 8). Dlatego też rozstanie, którego wymaga od nas śmierć, może się dokonać w poświęceniu i całkowitym oddaniu się Bogu, w głębokiej wierze w to, że wskrzeszony Ukrzyżowany jest „Dawcą życia” (Dz 3, 15), który mówi wciąż do nas: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie” (J 11, 25). W głębokim zaufaniu do tych słów, krąg naszych przyjaciół wśród zmarłych będzie się wciąż powiększał wraz z upływem dni i lat naszego życia, i to nie tylko w ludzkiej pamięci zagrożonej procesem zapominania, lecz głównie dlatego, że w Chrystusie zespalają się ściśle ze sobą żywi i zmarli.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁶⁵ Tak twierdzi F. G. Friemel, *Die Toten begraben – Pastoralsoziologische Überlegungen*, ThPrQ 136 (1988), 330 (326-334). – To „à Dieu” w „adieu” znalazło się w samym centrum mowy wygłoszonej przez J. Derrida na pogrzebie E. Lévinasa: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, München – Wien 1999, s. 9-30. – Gdy chodzi o rozumienie śmierci przez J. Derrida, zob. jego: *Aporien. Sterben – Auf „die Grenze der Wahrheit” gefasst sein*, München 1998.