

**Ks. Andrzej Proniewski**

## HERMENEUTYKA TEOLOGII ŻYCIA

### Wstęp

Życie osoby ludzkiej jest wartością podstawową, to znaczy taką, która umożliwia osiągnięcie wszystkich innych wartości. Każda osoba ludzka ma prawo do życia, a realizacja wszystkich innych praw człowieka jest możliwa tylko wtedy, gdy człowiek żyje. W teologii szczególna wartość życia interpretowana jest zawsze w relacji do Boga, jako dar Boży. Stąd życie ziemskie, ograniczone określonym czasem czyli długością lat życia i przestrzenią, a więc konkretnymi, materialnymi okolicznościami życia, znajduje swoją interpretację w perspektywie życia wiecznego, albowiem w niej odnajduje swoje nieprzemijające dopełnienie. Nie znaczy to, że lekceważona jest wartość życia doczesnego, niemniej jest ono wartością względną w relacji do pełni życia wiecznego. Wartości doczesne życia nie są więc przez ludzi wierzących absolutyzowane, lecz umiejętnie wykorzystywane do doskonalenia jakości życia, które swoje *apogeeum* osiąga w zjednoczeniu osobowym z Bogiem, który jest Życiem. „Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga”<sup>1</sup>.

Wiara w Boga Dawcę i Miłośnika życia oraz wiara w Chrystusa Zmartwychwstałego, Pana Życia niekończącego się, sprawia, że ludzie wierzący pragną życie zgłębiać, doskonalić, cieszyć się nim i służyć życiu. Kochają życie doczesne, ale traktują je jako etap przejściowy, bo przecież – jak mówi św. Paweł – „i w życiu, i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 8).

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, nr 2, [w:] Jan Paweł II, *Encykliki*, T. II, Kraków 1996, s. 641.

Uznając prawa różnych dyscyplin naukowych do wypowiedzania się na temat życia, ważną sprawą jest podkreślenie faktu, że w tej refleksji chodzi o życie interpretowane w świetle wiary, a więc inspirowane *Biblią* chrześcijańską i szczególną więzią człowieka z Bogiem komentowaną na przestrzeni Tradycji Kościoła, stąd hermeneutyka teologii życia.

## 1. Stworzenie ikoną Boga

Jedynym źródłem życia jest Bóg<sup>2</sup>. On jest początkiem jakiegokolwiek formy życia i w nim życie znajduje swoje *kontinuum* po śmierci. Wartość życia ludzkiego istnieje realnie, niezależnie od kondycji psychofizycznej osoby ludzkiej. Jest stała, nieredukowalna i nie zdeterminowana pragmatycznie.

Sobór Watykański II w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* przypomina: „człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”<sup>3</sup>. Bóg darował człowiekowi życie, którego realizacja i doświadczanie dokonuje się w ciele i w duszy, w integralnej strukturze człowieka. Życie człowieka jest odwzorowaniem życia Boga i opiera się o zasadę *ikonalną*<sup>4</sup>, tzn. człowiek jest ikoną Boga, jego obrazem (*selem*) i podobieństwem (*demût*). Bóg dał życie człowiekowi, aby jako osoba ludzka podmiotowo przeżywał i doświadczał fenomenu życia w sobie. Ontologiczna prawda o człowieku dopełnia się przez podmiotowy wymiar człowieczeństwa.

Człowiek stał się „istotą żyjącą” poprzez tchnienie bezpośrednio otrzymane od Boga (Rdz 2, 7). U podstaw jakiegokolwiek egzystencji człowieka leży stwórcza wola Boga i Jego bezpośrednia ingerencja,

---

<sup>2</sup> Prawda ta implikuje nie tylko życie w kategoriach biologicznych, ziemskich ale także w nadprzyrodzonych, wiecznych. Por. B. Sesboué, *Zmartwychwstanie i życie*, Poznań 2002.

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 24, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 543.

<sup>4</sup> Por. L. F. Ladaria, *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992, s. 53.

powołująca byt ludzki do życia. Cel, jaki stawiali sobie autorzy natchnieni, to wyeksponowanie głębokiego związku łączącego człowieka z Bogiem. Każdy człowiek ma u najgłębszych fundamentów swojej egzystencji samego Boga.

W *Starym Testamencie* występują trzy podstawowe określenia człowieka: *nefeš*, *bāsār*, *ruah*<sup>5</sup>. Termin *nefeš* ma wiele odcieni znaczeniowych. Przede wszystkim oznacza tchnienie, oddech życia. Być przy życiu – oznacza mieć jeszcze w sobie tchnienie (2 Sm 1, 9); gdy człowiek umiera dusza (*nefeš*) odłącza się od ziemskiego ciała (Rdz 35, 18), człowiek oddaje ducha (*nefeš*) (Jr 15, 9). W jahwistycznym opisie stworzenia człowieka: „Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie (*nesāmah*) życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (*nefeš*)” (Rdz 2, 7). *Nefeš* w tym tekście określa całość bytu ludzkiego jako istoty żywej i jedynie przez to tchnienie (*nesāmah*) różni się od zwierząt, które zostały uformowane tak samo jak człowiek i nazwane tak samo jak człowiek: „istoty żywe” (*nefeš hajjāh*). Tekst Rdz 2, 7 mówi więc, że człowiek jest *nefeš*, a nie, że człowiek ma *nefeš*.

Drugi termin *bāsār* jest używany w *Starym Testamencie* także w różnych znaczeniach. Oznacza mięso (por. Iz 22, 13); przede wszystkim wskazuje jednak na widzialną część ciała. Stąd oznacza również ciało ludzkie wzięte w całości (por. Lb 8, 7). *Bāsār* – ciało człowieka może również oznaczać istotę osoby ludzkiej. Widoczne jest to w biblijnym opisie stworzenia kobiety. Adam w niewieście, którą mu Bóg dał, widzi swoje drugie „ja”, gdy woła: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2, 23). *Bāsār* wskazuje także na pewne odcienie „fizyczności” człowieka, a także na jego słabości: ciało cierpi (Hi 14, 22), lęka się (Ps 119, 120), omdlewa z pragnienia (Prz 4, 22).

Trzecim terminem wskazującym na człowieka jest *ruah*. Słowo to oznacza przede wszystkim siłę natury, wiatr (Rdz 3, 8). Od znaczenia „wiatr” następuje przejście do znaczeń: tchnienie życiodajne, siła żywotna człowieka. Stąd *ruah* występuje nieraz w paralelizmie

<sup>5</sup> Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 44.

z terminem „tchnienie” – *nešamāh* (Iz 42, 5). *Rûah* określa również siłę Bożą. Wreszcie w wielu tekstach *rûah* określa różne formy wewnętrznych dyspozycji człowieka: termin ten występuje np. w takich wyrażeniach jak: „inne usposobienie” (Lb 14, 24), „osłabienie ducha” (Wj 6, 9).

Należy zauważyć, iż żadne ze słów określających człowieka nie oddziela się znaczeniowo w sposób radykalny od innych. Antropologia judaistyczna jest monistyczna w tym sensie, że człowiek widziany jest jako całość ożywiona. Każde ze słów określających człowieka wyraża całość egzystencji ludzkiej z różnych punktów widzenia. *Bāsār* wyraża postać zewnętrzną, *nefeš* – siłę życiową, *rûah* zaś twórczą siłę, która pochodzi od Boga.

Antropologia ta sugeruje akceptację prawdy, że człowiek otrzymuje życie przy udziale rodziców, ale dawcą życia pozostaje Bóg. Człowiek otrzymał życie jako dar od Boga w akcie stworzenia (Rdz 1, 26-27; 2, 18-25)<sup>6</sup>. „W biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby”<sup>7</sup>. Początki życia człowieka zatem to nie tylko sprawa poczęcia biologicznego to także stwórcza wola Boga. Godność życia osoby ludzkiej ukonstytuowana jest wolą Boga, wpisana jest ze względu na transcendentny jej charakter w trynitarnie życie Trójjedynego. Człowiek dzięki temu jest ikoną Boga, jego obrazem (*selem*) i podobieństwem (*demût*). Życie to polega w swojej istocie na międzyosobowym, komunijnym sposobie bycia i podtrzymywania relacji z innymi. Najpełniej realizuje się ono w Misterium osobowym Boga Trójjedynego, który jest doskonałym Istnieniem osobowym<sup>8</sup>. Człowiek jest zdolny interpretować tę jakość ze względu na spotkanie z Synem Bożym, który będąc człowiekiem pozostał zarazem Osobą Boską, istniejącym Boskim istnieniem, działającym w całkowitej wolności i absolutnej miłości. Sensu godności „bycia człowiekiem” należy doszukiwać się w relacji do Misterium osobowego Boga Trójjedynego. Bóg pozostaje początkiem i końcem, wymiarem alfałnym i omegalnym (Pierwszą Przyczyną i Celem Ostatecznym). Dlatego

<sup>6</sup> Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 543.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *List do Rodzin*, Watykan 1994, 9.

<sup>8</sup> Por. F. Facchini, *Przygoda człowieka*, Kraków 2008, s. 18

też zrodzenie osoby nie jest jedynie pomnożeniem jednostki w obrębie gatunku, związane jest z uobecnieniem w czasie rzeczywistego działania Osoby Boga od którego pochodzi każde życie.

Takie życiodajne działanie jest stwórcze i pozostaje prawdziwą tajemnicą. Właściwym miejscem człowieka przychodzącego na świat nie jest świat jako taki, ale Miłość, przez którą Bóg kształtuje w ludzkości swój obraz. Osoba ludzka przeżywa swoje życie w relacji do świata, ale w swojej godności staje się ono osobowym doświadczeniem w relacji do osób. Godność osoby polega na tym, że może ona w swojej jakości ontologicznej i strukturze psychofizycznej podlegać tylko Bogu. Człowiek przychodząc na świat otrzymuje życie Boże i jest odzwierciedleniem Jedyne Syna Bożego, przychodzącego na świat. Tajemnica osoby, a więc życia przychodzącego na świat, jest pewnym objawieniem tajemnicy Syna Bożego. Człowiek, jako dar Boga, jest objawieniem tej samej Miłości, z której pochodzi definitywny i zbawczy dar Syna, który – posłany przez Ojca – jest „Synem Człowieczym”<sup>9</sup>.

## 2. Istnienie w ciele i w duchu

Człowiek doświadcza fenomenu życia na dwóch płaszczyznach: cielesnej i duchowej. Ciało to niezbędna kategoria materialna potrzebna do zaistnienia w przestrzeni i czasie, do zrodzenia, do wzrastania. W ciele człowiek także umiera. Duch, który ożywia ciało, pomimo innej struktury, którą posiada daje się rozpoznać w działaniu, zwłaszcza wtedy gdy realizuje wartości: prawdy, dobra i piękna. Podstawowe, ekstremalne uczucia towarzyszące życiu jak zadowolenie czy zniechęcenie angażują człowieka zarówno w ciele jak i w duszy.

Wraz z chrześcijaństwem pojawił się zespół poglądów na temat człowieka, oznaczających przewrót o nieoczekiwanych dla humanizmu skutkach. Rewolucja ta rozpoczęła się w łonie kultury hebrajskiej. Hebrajska koncepcja ludzkiej egzystencji wyszła od

<sup>9</sup> J. Bajda, *Problem dziecka w teologii*, [w:] W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, *Dziecko*, Warszawa – Poznań 1984, s. 44.

bardzo oryginalnej koncepcji Boga osobowego<sup>10</sup>. Osoba ludzka powstaje w wyniku działania stwórczego Boga, który przekazuje jej życie, czyniąc z niej osobę. *Biblia* nie poniża ciała ludzkiego, ale też nie czyni z niego wyjątkowego elementu ludzkiej natury. Mówiąc o jego wartości, ujmując osobę ludzką w kategoriach psychosomatycznej jedności i stwierdza, że „widział Bóg, iż było dobre” (Rdz 1, 25). Ciało człowieka jest więc zamierzone przez Boga, należy do natury człowieka, określa go i stanowi o nim. Człowiek to dzieło Boże, jego podobieństwo, jest zdolny do poznawania i kochania. To podobieństwo jest przyczyną godności osoby. Jest ono dla człowieka darem i zadaniem. Dlatego każdy człowiek stara się poznać, jaki jest względem niego zamysł Boży, by móc z daru właściwie korzystać, a zadanie skutecznie realizować. Poznawanie to jest potrzebne jemu samemu i jego relacjom zewnętrznym.

*Stary Testament* na określenie ciała ludzkiego używa terminu *bāsār*. Tym pojęciem określano także, „ulepionego” przez Boga z prochu ziemi, pierwszego człowieka (Rdz 2, 7). Podkreślało ono, z jednej strony, jedność ciała z ziemią, z ciałem zwierząt, z mięsem, pokazując na zewnętrzny składnik, ku doczesności skłaniającej się egzystencji człowieka z drugiej odnosiło się do zaangażowania Boga w powołanie do życia człowieka, którego ciało zasadniczo różni się od ciała zwierząt albowiem Bóg tchnął w nie własne tchnienie życia (Rdz 2, 7)<sup>11</sup>.

To tchnienie stało się przyczyną sprawczą, dzięki niemu proch ziemi przybrał postać ciała ludzkiego i w ten sposób człowiek zaistniał jako istota cielesno-duchowa. Zaangażowanie Boga przy stworzeniu pierwszego człowieka stało się fundamentem do poczęcia wszystkich ludzi. Bóg zaprasza rodziców do poczęcia ich dziecka, ale życie daje zawsze, bezpośrednio on sam. Każde poczęcie jest kontynuacją stworzenia. Tchnienie Boga (hebr. *ruah, nefeš*) jest

---

<sup>10</sup> Interpretacji podstaw filozofii judaizmu dokonuje Abraham Joshua Heschel. Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, Kraków 2007.

<sup>11</sup> Interpretacji dotyczącej egzegezy stworzenia świata i człowieka dokonuje J. St. Synowiec [w:] J. St. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001; J. St. Synowiec, *Pięcioksiąg*, Kraków 2000.

warunkiem zaistnienia życia człowieka. Ciało, z którego tchnienie Boga „wyszło” nazywa się zwłokami, działania na poziomie ciała wyłącznie w oparciu o reguły cielesne przyczyniają się do utrzymania poziomu zwierzęcego. Osoba ludzka – to ciało i dusza<sup>12</sup>.

Elementami konstytutywnymi człowieka są ciało i duch. Człowiek poprzez nie jest podmiotem swojego działania i doświadcza życia żywym organizmem, wchodzi w relacje z innymi ludźmi oraz ze wszechświatem, realizuje trwały związek bytowo-etyczny z Bogiem. Całe życie człowieka rozgrywa się na płaszczyźnie ciała i duszy.

*Septuaginta* hebrajskie słowo *bāsār* zastąpiła dwoma greckimi pojęciami: *soma* i *sarks*. Autorzy *Pisma Świętego Nowego Testamentu* wykorzystali tę zasadę przy redakcji przez nich tekstu natchnionego. Dzięki takiemu wyartykułowaniu w tłumaczeniu, zróżnicowanego zakresu semantycznego terminu *bāsār* – słowo „ciało” stało się nośnikiem treści konkretnej i abstrakcyjnej. Warstwa cielesności zyskała dwa poziomy, na których człowiek może żyć jako istota cielesna. Termin ten ogarnia kategorie doczesności i wieczności życia człowieka, życia, którego doświadcza człowiek w sobie samym i w relacji do innych ludzi, w osobowym stosunku do Chrystusa Zmartwychwstałego.

Ciało jako *soma* odnosi się do natury człowieka i jego godności. Jako kategoria przeniknięta duchem jest wezwane do zmartwychwstania. Żyje w doczesności i wieczności. Ciało jako *sarks* jest kategorią o przymiotach marności, znikomości, słabości i codzienności ludzkiego życia, które przemija. Człowiek więc w tym rozumieniu jest *soma*, posiada jednak *sarks*. Żyjąc w ciele przeżywa napięcia w kierunku reakcji dwubiegunowej, znajduje się pomiędzy dwiema możliwościami: być *soma* lub trwać w *sarks*. Chrystus jako Słowo

<sup>12</sup> Problematykę antropologii teologicznej rozwijają autorzy następujących publikacji: L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Roma 1993; G. Colzani, *Antropologia teologica*, Bologna 1997; Cz. S. Bartnik, *Misterium człowieka*, Lublin 2004; K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Lublin 2006.

Boże (Logos) stał się *sarks*, ale dał na pokarm ludziom (Eucharystia) swoje *soma*, aby wszyscy stawali się bardziej Jego ciałem<sup>13</sup>.

Podobną gradację stosuje grecki przekaz biblijny w sferze ducha ludzkiego. Hebrajskie *nefeš* i *ruah* zostało w nim przetłumaczone na *psyche* i *pneuma*. W punkcie wyjścia pojęcia te nawiązują do opisu stworzenia człowieka z *Księgi Rodzaju* w *Starym Testamencie* (Rdz 2, 7) i znaczą „tchnienie, oddech, przejaw życia”. Biblia słowo *pneuma* interpretuje w relacji do człowieka i Boga, zaś do człowieka i czasem do wszelkiego żywego stworzenia używa terminu *psyche* (por. Mk 3, 4; Łk 6, 9; Ap 16, 3). Święty Paweł dodatkowo wprowadza pojęcia *nous – mens, intellectus* (Rz 7, 23.25) na oznaczenie wyższej sfery ludzkiej duszy<sup>14</sup>. W sporach chrystologicznych termin ten odgrywał dużą rolę. Nie były to dyskusje bezprzedmiotowe. Pytanie kim jest Jezus Chrystus? domagało się zapytania kim jest człowiek?. Chrystologia warunkowała w ten sposób rozwój antropologii.

Rezultatem końcowym tych dywagacji stało się zauważenie zróżnicowanej rzeczywistości funkcjonowania ciała ludzkiego jak i ludzkiej duszy na różnych poziomach bytowania. Istotą życia ludzkiego stanowi jej płaszczyzna duchowa. Dusza jest jego zasadą. Biblia posługuje się zamiennie określeniami „życie” i „dusza” (por. Ps 74, 19) jakby podkreślając tożsamą wartość tych dwóch rzeczywistości. Człowiek na ziemi żyje w ciele, ale nie ciałem. Kierunek życia wyznacza mu dusza. W relacji tej ciało i duch pokazują dwa kierunki życia: życie według ciała jest wegetowaniem na poziomie natury, życie według ducha to twórcze działanie na rzecz kultury. Pierwotną jedność ciała i duszy naruszył grzech pierworodny i od-tąd „ciało dąży do czego innego niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5, 17). Kiedy człowiek żyje wyłącznie kierując się dyrektywami ciała, stać go na zachowania uwłaczające godności osoby ludzkiej, gdy jednak zwyciężają dyrektywy ducha, jego czyny

---

<sup>13</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Człowiek a ciało*, [w:] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t.1, Lublin 2000, s. 374-380.

<sup>14</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Dusza*, [w:] Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka* t.1, Lublin 2000, s. 380-389.

przynoszą szlachetne owoce, tym samym potwierdzają, że stał się adresatem samoudzielającego się Boga<sup>15</sup>.

### 3. Egzystencja po śmierci

W celu odkrycia pełnej prawdy o człowieku należy zauważyć zdolność jego życia po śmierci biologicznej. To ona pokazuje, jakie jest podstawowe odniesienie człowieka do Boga. Bóg objawiający się jako Stwórca człowieka jest także Autorem wewnętrznej (bytowej) struktury istoty ludzkiej. Spojrzenie na człowieka od strony ontologicznej nie wyczerpuje jednak całej rzeczywistości antropologicznej. Bóg stworzył człowieka jako istotę, która podmiotowo przeżywa i doświadcza samą siebie. Ontologiczna prawda o człowieku dopełnia się przez podmiotowy wymiar człowieczeństwa.

W najmłodszych księgach *Starego Testamentu* przedstawiana biblijna wizja człowieka sugeruje dostrzeżenie dwóch wymiarów: „śmiertelne ciało przygniata duszę i ziemskie mieszkanie obciąża lotny umysł” (Mdr 9, 15). Widać wyraźnie, że natchniony autor zarysowuje pewną perspektywę, inną od ziemskiej. Należy zaznaczyć, że nie ma tu mowy o pogardzie, ani dla materii ziemskiej (Mdr 13, 3) ani dla ciała: „będąc dobrym, wszedłem do ciała nieskałanego” (Mdr 8, 20).

W *Nowym Testamencie*, podobnie jak w *Starym* dominuje ujmowanie człowieka w kategoriach niepodzielnej całości, jednak i w księgach Nowego Przymierza pojawiają się teksty wskazujące na pewną dwoistość istoty ludzkiej: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle” (Mt 10, 28). Jest to zdanie obrazowe, ukazujące prawdę, iż śmierć nie jest najgroźniejsza, gdyż pociąga za sobą tylko szkodę doczesną; najgroźniejsza jest utrata zbawienia.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, człowiek stanowi bytową jedność złożoną z dwóch elementów: duchowego

<sup>15</sup> Por. G. L. Müller, *Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes*, [w:] G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 106-154.

i cielesnego. Człowiek, będąc jednością duszy i ciała, jest osobą, obdarzoną wyjątkową godnością życia.

Kiedy umiera człowiek jego ciało ulega rozkładowi, natomiast dusza nieśmiertelna przechodzi do nowego życia<sup>16</sup>. W kategoriach biologiczno-medycznych śmierć jest nieodwracalnym zaprzestaniem czynności serca, układu nerwowego oraz wszystkich innych czynności organizmu, z przemianą materii włącznie. Jest definitywnym ustaniem życia, ostatecznym rozkładem organizmu, który pod względem struktury materialnej jest cząstką przyrody i podlega jej bezwzględny prawom<sup>17</sup>. W kategoriach religijno-filozoficznych śmierć człowieka najczęściej definiuje się jako „oddzielenie duszy od ciała”. Definicja śmierci jako całkowitego oddzielenia duszy od ciała jest na pierwszy rzut oka prosta i pozornie zrozumiała, gdyż łatwo można myślowo ująć oddzielenie czegoś od czego. W rzeczywistości definicja ta, jak to podkreśla Karl Rahner (1904-1984), pozbawiona związku z odpowiednim systemem filozoficznym jest niezrozumiała, nie mówi nic lub mówi niewiele, a łatwo wprowadza w błąd<sup>18</sup>. Definicję tę należałoby zinterpretować w kontekście określonego systemu filozoficznego, uznającego specyficzną aparaturę pojęciową. W myśl filozofii rozwijanej z inspiracji chrześcijańskiej człowiek nie jest połączeniem dwóch substancji – cielesnej i duchowej, ale jest jedną – a przy tym – jedyną istotą, którą konstytuują, generalnie mówiąc, dwa komponenty – dusza i ciało, lecz oba niezupełne, tzn. nie mogące istnieć samodzielnie. Współkonstytuują one człowieka, a zatem po „rozdzieleniu” ich nie byłoby już człowieka. Zgodnie z taką perspektywą trudno śmierć nazwać „oddzieleniem duszy od ciała”, stąd Rahner, nawiązując do chrześcijańskiej tradycji filozoficznej, podkreśla, że dusza jako duch koniecznościowo

---

<sup>16</sup> Sesboüé zniżył refleksję nad artykułem wiary dotyczącym nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania w ciele pisze: „od statusu ciała zwierzęcego przechodzimy do statusu ciała duchowego, chwalebne i niebiańskiego”. Por. B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie*, Poznań 2002, s. 47.

<sup>17</sup> E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz, J. Lewko, C. Łukaszuk, *Śmierć w naukach medycznych*, [w:] E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz, J. Lewko, C. Łukaszuk, *W drodze do brzegu życia*, t. 2, Białystok 2007, s. 241-309.

<sup>18</sup> Por. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1972, s. 19.

przyporządkowany materii, nie może w ogóle pozbyć się tej relacji. Zgodnie z tą koncepcją w momencie śmierci biologicznej dusza traci tylko część materii, ale nie zostaje pozbawiona ona relacji do materii, bo relacji tej stracić nie może. Rahner wysuwa myśl, że w momencie śmierci następuje o wiele głębszy związek duszy z kosmosem. W tym sensie śmierć jest zwrotem ku nowemu otwarciu się na materię. Koncepcja istnienia duszy po śmierci nie jest sama w sobie sprzeczna, ale uświadamiamy sobie, że istnienie to musi być całkowicie różne od istnienia obecnego. Tak na przykład nasze myślenie, wyobrażenia są ściśle związane z różnymi procesami neurofizjologicznymi zachodzącymi w mózgu – takie połączenia po śmierci już nie istnieją<sup>19</sup>.

Teolog Ladislaus Boros (1927-1981) zaproponował rozumienie śmierci jako dokończenie życia w momencie, kiedy człowiek (w ciele i w duszy) osiąga taki stan, w którym konstytuuje się w pełni jako osoba zdolna do podjęcia ostatecznych decyzji ludzkich<sup>20</sup>. W myśl tej koncepcji moment śmierci jest szczytowym punktem formowania się świadomości i wolności ludzkiej oraz chwilą ostatecznej akceptacji lub odrzucenia Boga, rozstrzygającą o wiecznym losie. Tak rozumiana śmierć nie jest rozdziałem duszy od ciała. Przez śmierć dokonuje się jakby nowe narodzenie człowieka. W śmierci, będącej zapoczątkowaniem nowego życia, spotyka się człowiek z Chrystusem, przez Którego osiąga się ostateczną nieśmiertelność w wymiarze zarówno duchowym, jak i cielesnym.

To jest świat wieczności i tutaj pojawia się problem, gdyż cokolwiek by zostało wypowiedziane o życiu pozagrobowym, zawsze będzie to ujęte w kategoriach czasu, a więc przemijania. Wieczność natomiast jest niezmiennym, choć paradoksalnie dynamicznym trwaniem. Człowiek kończąc życie ziemskie wchodzi w wieczność Boga i stając w majestacie Jego Prawdy i Miłości, ma możliwość zobaczenia siebie w pełni swego człowieczeństwa, a więc z cała

<sup>19</sup> Por. K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1972, s. 20-26.

<sup>20</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1977, s. 84

historią swego życia w perspektywie majestatu Miłości i sprawiedliwości Boga

Kościół naucza o trzech możliwościach, które spotykają człowieka w życiu po śmierci: piekło, niebo albo czyściec<sup>21</sup>.

Wyobraźnia ludzka próbuje te rzeczywistości ukazywać jako miejsca, w których człowiek będzie przebywać. To coś w rodzaju malarskich wizji ukazywanych na ścianach świątyń. Tymczasem kiedy interpretuje się fenomen życia po śmierci chodzi nie o miejsce, ale o sposób trwania. Piekło zatem, to nie jakieś podziemie, gdzie człowiek smażony jest w kotłach ze smołą, jak to nieraz wyobrażano sobie na starodawnych freskach, to raczej stan, w którym człowiek odrzucając Boga skazuje sam siebie na wieczne niespełnienie – potępienie. Brak dostępu do miłości Boga czy też niemożność przyjęcia tej miłości można pewnie porównać z ogniem palącym ciało, pamiętając jednak, iż jest to przeżycie duchowe, a nie fizyczne dla człowieka.

Niebo natomiast będzie nieskończoną radością uczestniczenia w życiu Boga i pełnią przeżywania Jego miłości, co jest celem i sensem życia człowieka wpisanym w naturę ludzką. To wieczne szczęście, którego namiastkę przeżywamy czasem już tutaj na ziemi, kiedy uda nam się wejść choć trochę w tajemnicę Boga.

Teologia mówi, iż o ile piekło i niebo są ostatecznym stanem trwania człowieka to czyściec jest stanem przejściowym. Na jednym z soborów – dokładnie na Soborze Florenckim – została sformułowana po raz pierwszy nauka o czyścicu czyli jakby trzecim tzn. pośrednim sposobie egzystencji pozagrobowej. Jeżeli się ten stan czasem pomija milczeniem, to dlatego, że jest to już w pewnym sensie niebo, tyle że odłożone na trochę później. Dostaną się tam „ci którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia” (KKK 1030).

---

<sup>21</sup> Obszernego komentarza na temat tryptyku eschatologicznego dokonał Z. Kijas. Por. Z. Kijas, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999; Tenże, *Niebo. Dom Ojca*, Kraków 2001; Z. Kijas, *Piekło. Oddalenie od domu Ojca*, Kraków 2002.

#### 4. Dyskusja wokół rzeczywistości życia po śmierci

Człowiek jest istotą cielesno-duchową, a więc jego naturę konstryuuje dusza i ciało. Wielu teologów pragnie zachować integralny obraz człowieka powołanego do życia w Bogu po śmierci. Przypomina o tej prawdzie także artykuł z *Credo*: „wierzę w ciała zmartwychwstanie”. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyjaśnia: „Zmartwychwstanie ciała oznacza, że po śmierci będzie żyła nie tylko dusza nieśmiertelna, ale że na nowo otrzymają życie także nasze śmiertelne ciała” (KKK 990).

W dyskusji o integralnym i niepodzielnym istnieniu w życiu po śmierci protagonistami byli protestanccy teologowie: Carle Stange (1870-1959) i Adolf Schlatter (1852-1938), przekonując, że śmierć jest wydarzeniem, które dotyczy całego człowieka a nie tylko jego materialności, jakoby jedynie ciało miało podlegać śmierci a dusza miałaby wykazać się kategorią nieśmiertelności<sup>22</sup>.

Inspiracje teologów protestanckich znalazły odzwierciedlenie w refleksji teologów katolickich takich jak: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) i Karl Rahner (1904-1984). Zdaniem pierwszego śmierć wszczepiając człowieka w Chrystusa Zmartwychwstałego prowadzi do przedłużenia kosmicznego jego osobowości<sup>23</sup>, dlatego niemożliwe jest oddzielenie duszy od świata po śmierci. W opinii drugiego dusza jako *forma corporis* zawsze determinuje ciało i jest to jej podstawowa funkcja a nie akcydentalna w stosunku do ciała. Zatem nieśmiertelność duszy tworzy współistotność zmartwychwstania w ciele. Nie jest to kategoria identityczności ciała zmartwychwstałego z ziemskim albowiem nie ma kontynuacji tej samej materii<sup>24</sup>. Gisbert Greshake (ur. 1933) okazał się jeszcze bardziej radykalny nawiązując do koncepcji nowotestamentalnych *sarx* i *soma* ciała ludzkiego rozgraniczył pomiędzy *körperlichkeit* (cielesność materialna) i *leiblichkeit* (cielesność jako relacyjność

<sup>22</sup> Por. C. Pozo, *La teologia dell'aldilà*, Roma 1986, s. 171; P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1964, s. 93.

<sup>23</sup> Por. T. de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre*, Pierre 1965, s. 227.

<sup>24</sup> Por. K. Rahner, *A proposito dello stato intermedio*, [w:] K. Rahner, *Nuovi saggi*, VI, Roma 1978, s. 567.

z innymi)<sup>25</sup>, wyjaśniając, że wszelka ostateczność życia i zmartwychwstanie do życia po życiu następują w momencie śmierci<sup>26</sup>.

Intuicje naukowe wymienionych wyżej teologów koncentrują się wokół tendencji odejścia od jakiegokolwiek formy dualizmu interpretowanego jako rozdzielenie w chwili śmierci duszy od ciała z ukierunkowaniem na życie w wieczności Boga tej pierwszej i wskazaniem na monistyczną wizję człowieka jako istoty cielesno duchowej powołanej do życia w takiej strukturze także po śmierci biologicznej. Tego rodzaju refleksja osłabia tradycyjną naukę o rzeczywistości czyścica jak też narusza sens modlitwy za zmarłych<sup>27</sup>. Propagatorzy idei zmartwychwstania w śmierci biologicznej człowieka wyjaśniają, iż niekoniecznie ta prawda musi negować kategorię czyścica, albowiem w ich rozumieniu czyściec nie jest stanem, w którym dusze się oczyszczają ale wydarzeniem oczyszczającym w spotkaniu z Bogiem w śmierci, która jest także rzeczywistością zbawczą, doświadczeniem miłosierdzia, które ma moc doskonalenia człowieka, czyniąc go w śmierci powołanym do życia w Bogu miłosiernym a więc dopełniając zbawienia<sup>28</sup>. Śmierć w tej interpretacji to rzeczywistość zbawcza, w której człowiek staje przed Bogiem z całym swym jestestwem i pokazując kim jest, przeżywa spotkanie oczyszczające czyścica<sup>29</sup>.

Protestancki teolog Jürgen Moltmann (ur. 1926) twierdzi, że człowiek egzystuje w wieczności nie dzięki swojej duszy, która jest nieśmiertelna, ale poprzez nową relację z Bogiem, która źródło znajduje w Zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie więc jest

---

<sup>25</sup> Por. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, s. 57-67. Także G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Ünsterblichkeit*, Freiburg 1978, s. 113-118.

<sup>26</sup> Por. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, s. 67-68; G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Ünsterblichkeit*, Freiburg 1978, s. 116.

<sup>27</sup> G. Cavalcoli, *L'escatologia nel recente Magistero Della Chiesa*, „Sacra Doctrina” 42 (1997), s. 49-51. Podobny wniosek można znaleźć w J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia Cristiana*, Brescia 1998, s. 120-121.

<sup>28</sup> H. Küng, *Vita eterna*, Milano 1983, s. 180-182.

<sup>29</sup> G. Lohfink, *La morte non è l'ultima parola*, Bari 1993, s. 37.

wydarzeniem, w którym Bóg wierny swojej obietnicy podtrzymuje egzystencję każdej osoby ludzkiej, powołując ją niejako do nowego istnienia i przyczyniając się do spełnienia osobowego w pełni na zasadzie nowego, doskonałego stworzenia poprzez zjednoczenie z Bogiem w wieczności. Moltmann nie przyjmuje możliwości istnienia duszy bez ciała, w jego opinii jest ona w relacji z całym stworzonym światem, który w Zmartwychwstaniu Chrystusa jest doskonały<sup>30</sup>. Cieleśność zatem w zmartwychwstaniu to nie indywidualne życie jednostki, ale wręcz solidarność ze społecznością osób ludzkich lub inaczej wspólnota wszystkich stworzeń. Człowiek umiera jako jedność niepodzielna i wpisany w wydarzenie Chrystusa Zmartwychwstałego doświadcza szczęśliwej pełni. To Bóg jest kategorią całkowitego wypełnienia w życiu po śmierci<sup>31</sup>.

Joseph Ratzinger (ur. 1927) wprowadza kategorię nieśmiertelności dialogicznej, w której dusza doświadczając rozłąki z ciałem materialnym, ziemskim istnieje nie ze względu na własną naturalną samowystarczalność, ale na mocy Boga. Człowiek żyje po śmierci, gdyż jest *interlokutorem Boga*, znajduje w pamięci Boga fundament i gwarancję na wieczność. Relacyjność z Bogiem, komunია z Nim jest elementem konstytutywnym nieśmiertelności w której człowiek uczestniczy pomimo rozkładu zwłok<sup>32</sup>.

## Zakończenie

Życie po śmierci, to Boży plan odkupienia ludzkości, który zostanie wypełniony przez Jezusa Chrystusa po Jego powtórny przyjsciu. Będzie to obdarzenie życiem wiecznym tych, którzy na to zasłużą. Zatem życie po śmierci istnieje. Nie jest to próżna nadzieja, którą stworzyła fantazja ludzkiego umysłu, ale rzeczywistość Boga, który „Nie chce [...] niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić

<sup>30</sup> Por. J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia 1991, s. 300-305

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Escatologia*, Città di Castello 2008, s. 165-194. Zobacz J. Ratzinger, *Die Sakramentale Begründung christlicher Existenz*, München 1967, s. 16-291.

do nawrócenia” (2 P 3, 9). Chrześcijanin, który łączy własną śmierć ze śmiercią Jezusa, widzi śmierć jako udział w Jego Zmartwychwstaniu i jako wejście do życia wiecznego a więc życie po życiu, które nadaje właściwy sens ludzkiemu istnieniu w czasie.