

Tomasz Grodzki

Monizm a dualizm w "teorii zmartwychwstania w śmierci" : paradoksy nowych propozycji

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 14, 47-62

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MONIZM A DUALIZM W *TEORII ZMARTWYCHWSTANIA W ŚMIERCI*. PARADOKSY NOWYCH PROPOZYCJI

Wprowadzenie

Jedną z najciekawszych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych koncepcji w zakresie eschatologii w ostatnich latach jest bez wątpienia teoria zmartwychwstania w śmierci. Wielu teologów, chcąc zachować wizję człowieka jako bytu integralnego i niepodzielnego, przeciwstawia się dzieleniu go na dwie odrębne części, ciało oraz duszę, jak również krytykuje ideę istnienia samej duszy zaraz po śmierci biologicznej, a przed zmartwychwstaniem cielesnym.

Interpretacje tego typu pojawiły się po raz pierwszy w teologii protestanckiej na początku lat 20. XX wieku. W tej perspektywie na uwagę zasługują dwie ważne, choć często mało znane, postacie z obszaru teologii ewangelickiej: Carl Stange (1870-1959) i Adolf Schlatter (1852-1938). Teologowie Ci wychodzą od stwierdzenia, iż śmierć jest wydarzeniem, które dotyczy całego człowieka, a nie tylko jego materialności¹. Przeciwstawiają się oni tendencjom dualistycznym obecnym w dotychczasowej teologii, która podkreślała wyższość nieśmiertelnej i niezniszczalnej duszy nad ciałem podległym zepsuciu oraz śmierci.

Inni teologowie pierwszej połowy XX wieku sygnalizowali, że wiara chrześcijańska nie tyle traktuje o nieśmiertelności duszy, co raczej mówi o nieśmiertelności relacji osobowych z Bogiem². Człowiek więc to nie tylko dusza, ale byt psychofizyczny zawsze zjednoczony i jako taki musi również podlegać śmierci oraz uczestniczyć w zmartwychwstaniu³.

¹ Por. C. Pozo, *La teologia dell'aldilà*, Roma 1986, s. 171; P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Bertelsmann, Gütersloh 1964¹⁰, s. 93.

² Idee zaproponowane przez Althausa zostały zaakceptowane i rozwinięte przez wielu teologów. Na szczególną uwagę zasługuje dyskusja w teologii protestanckiej języka francuskiego, rozpoczęta zaraz po drugiej wojnie światowej. Zobacz na przykład: O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Resurrection des morts?*, Delechaux et Niestlé, Neuchâtel 1956; M. Carrez, *De la souffrance à la gloire*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1964, s. 146; P. Bonnard, *Résurrection*, „Vocabolar Biblique”, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1954, s. 252-254; J. Hering, *Entre la morte et la resurrection*, „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse” 40(1960) s. 338-348; P. Y. Emery, *L'unité des croyants au ciel et sur la Terre*, „Verbum Caro” 16(1962) s. 37-38.

³ Według Althausa rozumienie śmierci jako odłączenia się duszy od ciała oznacza w praktyce jej banalizację. Cieleśność zostaje zredukowana do wymiaru mało istotnego, biorąc pod uwagę, że dusza odłączona od ciała może nie tylko istnieć, ale również jest w stanie być podmiotem aktyw-

Do sugestii teologów protestanckich przychyliły się również ważne figury ze środowiska katolickiego. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) jako pierwszy zmanifestował swoją głęboką rezerwę do doktryny tradycyjnej dotyczącej czyścica⁴. Według teologa francuskiego śmierć, wszczepiając nas w Chrystusa, prowadzi do przedłużenia kosmicznego naszej osobowości⁵ i dlatego dusza po śmierci nie może być całkowicie oddzielona od świata. Śmierć nie może oddzielać od ciała, lecz wprost przeciwnie, jeszcze bardziej nas w nie wszczepia. W tym sensie cielesność zostaje, „lecz istnieje poza materialnością (atomami, komórkami, molekułami itd.)”⁶.

Ideę tę kontynuował i rozwijał Karl Rahner, krytykując istnienie samej duszy, zaraz po śmierci oddzielonej od ciała. Według Rahnera dusza jako *forma corporis* ze swej istoty zawsze musi formować i determinować ciało. Funkcja ta nie jest czymś akcydentalnym czy drugorzędnym, lecz należy do tożsamości duszy. Zakwestionowanie tego oznaczałoby zanegowanie jedności substancjalnej człowieka; dusza oddzielona od ciała przestałaby być tym, czym jest, gdyż straciłaby coś, co należy do jej tożsamości⁷. W związku z tym Rahner sugeruje, że nieśmiertelność duszy zgrywa się ściśle ze zmartwychwstaniem cielesnym, jedno nakłada się nieuchronnie na drugie i są to dwie strony tego samego wydarzenia⁸. Teolog rozgranicza jednocześnie wyraźnie między ciałem a jego martwą formą składaną do grobu, podkreślając, że do identyczności ciała zmartwychwstałego z ziemskim nie potrzeba kontynuacji tej samej materii⁹.

W sposób najbardziej odważny oraz radykalny teorię zmartwychwstania w śmierci w środowisku katolickim opracował i wyraził Gisbert Greshake. Według niego paruzja nie jest – jak się powszechnie sądzi – wydarzeniem realnym u końcu historii. Greshake twierdzi w sposób bardzo wyraźny, że wszelka

nym i pasywnym dzieł oraz czynności najbardziej doskonałych (widzenie i kochanie Boga itp.). Tradycyjna interpretacja, uważana przez teologa za zbyt indywidualistyczną, prowadzi do pogardy cielesnością i zapomnienia o relacji człowieka wobec świata i całego stworzenia. Por. P. Althaus, *Die letzten*, s. 154-157; F. J. Nocke, *Eschatologie*, w Th. Schneider red., *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1992, s. 377-478.

⁴ Por. R. De La Pena, *L'altra dimensione*, Roma 1981, s. 373-374.

⁵ Por. T. De Chardin, *Ecrits du temps de la guerre*, Pierre 1965, s. 227.

⁶ R. De La Pena, *L'altra dimensione*, s. 374.

⁷ Por. K. Rahner, *A proposito dello stato intermedio*, w *Nuovi Saggi*, VI, Roma 1978, s. 564. Propozycję Rahnera bardzo mocno skrytykował Giovanni Cavalcoli, podkreślając, że akt formowania ciała przez duszę jest właśnie czymś akcydentalnym, chociaż chodzi tu o akcydentalność esencjalną i konieczną - G. Cavalcoli, *La morte e risurrezione nel pensiero di Karl Rahner*, w „Sacra Doctrina” 43(1998) s. 28-71.

⁸ Por. K. Rahner, *A proposito*, 567; S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Trento 1982, s. 203-204.

⁹ Rahner słusznie zauważa, że z racji na metabolizm i wymianę materii z otoczeniem taka kontynuacja jest niemożliwa nawet za życia. Por. K. Rahner, *A proposito*, s. 565; J. D. Perera, *The resurrection of the Body. Some Biblical, Theological and Pastoral Considerations*, „Vidajyoti” 65(2001) s. 725.

„ostateczność” i zmartwychwstanie następują w momencie śmierci. Tym samym kwestionuje on przekonanie, jakoby miałyby nastąpić jeszcze następne zmartwychwstanie, jak również to, że historia miałaby mieć swój rzeczywisty koniec¹⁰. Greshake rozróżnia wyraźnie między *Körperlichkeit* (cielesność czysto materialna i fizyczna) i *Leiblichkeit* (cielesność rozumiana jako relacyjność ze światem i społecznością oraz osadzenie w czasie). W momencie śmierci *Leiblichkeit* dochodzi do swej pełnej realizacji, podczas gdy *Körperlichkeit* (materialność) pozostaje w ziemi i podlega rozkładowi¹¹.

Przedstawione wyżej interpretacje, z kilkoma drobnymi różnicami, łączy jedna zasadnicza cecha: tendencja do zerwania z jakąkolwiek formą dualizmu rozumianego jako realny podział człowieka na duszę niewidzialną i cielesność materialną. Niektórym teologom nie wystarczy zerwanie z interpretacjami charakterystycznymi dla filozofii greckiej czy kartezjańskiej, gdzie ciało przedstawiane było jako element niższy, mniej godny, więzienie duszy (Platon) czy też jako zwykłe narzędzie (Kartezjusz). Zauważa się u nich chęć do całkowitego zanegowania sensu dzielenia człowieka na ciało oraz duszę, nawet w momencie śmierci. Terminy te uważane są raczej za pojęcia czysto abstrakcyjne, służące do opisanego jakiegoś aspektu człowieka, zawsze jednak rozumianego jako byt niepodzielny i jednolity¹². W rzeczywistości nie istnieje ciało czy też dusza, lecz człowiek cielesno-duchowy.

Teologów tych łączy więc niechęć do jakiegokolwiek formy dualizmu. Punktem ich wyjścia jest natomiast pragnienie zaprezentowania monistycznej wizji człowieka. Celem niniejszego artykułu, po dokonaniu już wstępnym zasygnalizowaniu, będzie zweryfikowanie zasadności i trafności wskazanych teorii w świetle oficjalnej doktryny Kościoła, jak również udzielenie odpowiedzi na pytanie: czy teoria zmartwychwstania w śmierci rzeczywiście rozwiązuje problem istnienia duszy bez ciała? Czy nowe interpretacje bronią unitarnego charakteru człowieka w sposób bardziej skuteczny niż tradycyjne nauczanie? Szukając odpowiedzi na powyższe zagadnienia, przeanalizujemy najbardziej podstawowe zarzuty wobec teorii zmartwychwstania w śmierci, pamiętając jednak, że naszym celem nie jest tyle wchodzenie w wąskie zagadnienia i szczegółowe

¹⁰ Por. G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, s. 57-67; G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1978³, s. 113-118.

¹¹ Tamże, s. 67-68, s. 116. Por. A. Auer, *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Queriniana, Brescia 1988, 269-271.

¹² G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung*, s. 216: „Leib und Seele sind nicht zwei Teile des Menschen, sondern zwei verschiedene Weisen einer einzigen, unteilbaren Wirklichkeit: nämlich des Menschen”. Küng twierdzi, że można takich używać terminów, jak ciało i dusza ale tylko w znaczeniu metaforycznym i poetyckim. Są to pojęcia czysto abstrakcyjne niewystępujące realnie. W rzeczywistości istnieje jedynie człowiek, który pozostaje zawsze w relacji do całego świata. Por. H. Küng, *Vita eterna*, Mondadori, Milano 1983², s. 146; W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1981⁶, s. 35-36.

niuanses eschatologii, lecz raczej zweryfikowanie możliwości całkowitego zerwania z jakimikolwiek przejawami dualizmu (co wydaje się być podstawowym bodźcem propagatorów analizowanych teorii).

1. Podstawowe problemy teorii zmartwychwstania w śmierci

O ile idea prezentowania człowieka jako bytu unitarnego i niepodzielnego wydaje się całkiem słuszną, to powstają jednak wątpliwości, na ile można jej bronić kosztem tradycyjnej nauki dotyczącej problemów eschatologicznych. Spośród najczęściej stawianych zarzutów wobec teorii zmartwychwstania w śmierci wskazuje się najczęściej na naruszanie oficjalnej doktryny dotyczącej czyśćca, poddawanie w wątpliwość sensu modlitw za zmarłych, zachwianie pierwszeństwa i wyjątkowości Maryi wynikającej z dogmatu o jej Wniebowzięciu, jak również relatywizację materialności składanego do grobu zmarłego ciała.

1.1. Standardowe zarzuty wobec teorii zmartwychwstania w śmierci

Badania warto zacząć od analizy najbardziej standardowych zarzutów wobec teorii zmartwychwstania w śmierci, by następnie przejść do rozpatrzenia najpoważniejszego problemu związanego z nowymi propozycjami, to jest do znaczenia materialności w zmartwychwstaniu.

1.1.1. Naruszenie prawdy o czyśćcu i zakwestionowanie sensowności modlitwy za zmarłych

Najczęściej wysuwanym oskarżeniem wobec zmartwychwstania w śmierci jest jej rzekomy wpływ na naruszenie prawdy o czyśćcu. obrońcy tradycyjnej nauki podkreślają, że dusza jest fundamentem osobowości i moralności, więc dlatego człowiek może nie tylko żyć bez ciała, ale również oczyścić się bez niego w czyśćcu, cierpieć w piekle, jak również uczestniczyć w chwale niebieskiej¹³. Teologowie bronią realnego rozróżnienia między ciałem oraz duszą, powołując się na Sobór Laterański IV i zaznaczając, że taki podział nie musi koniecznie oznaczać dualizmu platońskiego. Błąd Platona polegał bowiem ich zdaniem nie na rozróżnieniu między ciałem a duszą, ale na przesadzie w podkreślaniu wyższości duszy nad ciałem i pogardzie wobec materialności uważanej jako część niegodna i mało wartościowa¹⁴. Nie wolno jednakże zanegować

¹³ Cavalcoli bardzo silnie broni tradycyjnej prawdy o czyśćcu, powołując się na konstytucję *Benedictus Deus*, w której odrzuca się opinie sugerujące, że zmarli mogliby spać w oczekiwaniu na powrót Chrystusa. Podkreśla on, że każdy człowiek zostaje osądzony zaraz po śmierci. Por. G. Cavalcoli, *L'escatologia nel recente Magistero Della Chiesa*, „Sacra Doctrina” 42(1997) s. 14-16. W „Katechizmie Kościoła Katolickiego” mówi się o duszy, która „trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim uwielbionym ciałem” (KKK 997).

¹⁴ Szczególny wkład w obronę tradycyjnej nauki wniósł Ratzinger, który po rozpowszechnieniu się teorii Lohfinka i Greshaka obecnej w ich słynnym *Naherwattung* wydał swoje dzieło *Eschato-*

możliwości istnienia bez ciała samej duszy, która musi się oczyścić, oczekując na stan nieba i na zmartwychwstanie¹⁵.

Według obrońców tradycyjnej nauki, zmartwychwstanie w śmierci neguje więc prawdę o czyśćcu, jak również sens jakichkolwiek modlitw za zmarłych. Jeśli rzeczywiście człowiek zmartwychwstaje w momencie śmierci i nie musi czekać na ciało, które się składa do grobu, to wszelkiego rodzaju praktyki religijne związane z modlitwą o zbawienie zmarłych, obecne w Kościele przez długie lata, stają się absurdalne, wręcz śmieszne i bezsensowne¹⁶.

W tym momencie warto zastanowić się nad zasadnością i słusnością podanych wyżej zarzutów wobec teorii zmartwychwstania w śmierci. Musimy zwrócić uwagę, że liczni propagatorzy owej teorii nie wykluczają zupełnie prawdy o czyśćcu, jak mogłoby się to zbyt prosto wydawać. Zaznaczają raczej, że człowiek w momencie śmierci staje w obecności Boga z całym swoim jestestwem i w ten sposób odkrywa po raz pierwszy, kim naprawdę jest. To spotkanie z Panem staje się dla zmarłych czyśćcem¹⁷.

Czyściec jest więc ukazany nie jako stan, w którym dusze oczyszczają się, oczekując na niebo oraz na zmartwychwstanie definitywne, ale raczej jako wydarzenie oczyszczające w konkretnym spotkaniu z Bogiem, które następuje właśnie w momencie śmierci. Śmierć ta postrzegana jest jako rzeczywistość zbawcza, doskonaląca, osądzająca z miłosierdziem, dzięki czemu człowiek, na mocy relacji z Bogiem, staje się w pełni ludzki, czyli zbawiony¹⁸.

Propagatorzy zmartwychwstania w śmierci nie negują więc czyśćca, lecz krytykują postrzeganie go jako stanu czy miejsca, gdzie dusze przebywają i oczyszczają się „przez jakiś czas”. Warto zauważyć, że sam Joseph Ratzinger, który mocno krytykuje nowe interpretacje, przyznaje, że oczyszczenie, jakie ma miejsce w czyśćcu, nie wiąże się z długim czy krótkim okresem czasu zależnego od materii i podlegającego regułom fizycznym czy chemicznym¹⁹. Warto też zgodzić się z opinią Waltera Kaspera, według którego różnice między propagatorami zmartwychwstania w śmierci a obrońcami tradycyjnej nauki nie są tak duże, jak się wydaje na pierwszy rzut oka²⁰.

Pamiętając, że udoskonalanie się w czyśćcu nie wiąże się z regułami czasu i przestrzeni²¹, stosunkowo łatwo jest również pogodzić sens modlitwy za

logie. Tod und ewiges Leben, Pustet, Regensburg 1977, gdzie wskazuje błędy i braki nowych interpretacji.

¹⁵ Por. G. Cavalcoli, *L'escatologia*, s. 49-51.

¹⁶ Por. tamże 51-52. Podobny wniosek: Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, s. 120-121.

¹⁷ Por. G. Lohfink, *La morte non è ultima parola*, Ecumenica Editrice, Bari 1993, s. 37.

¹⁸ Por. H. Küng, *Vita eterna*, s. 180-182.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia-śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, s. 199-211.

²⁰ Por. W. Kasper, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, w „*Communio*“ 14(1985) s. 4-5.

²¹ Por. G. Lohfink, *La morte*, 48-51; G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung*, s. 220-223.

zmarłych z teorią zmartwychwstania w śmierci. Jest rzeczą oczywistą, że modlitwa nie zależy od przestrzeni czy od czasu²². Jej owocność i skuteczność nie może być obwarowana zasadami fizycznymi czy chemicznymi. Widać to bardzo dobrze na przykładzie dogmatu o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny, która została zachowana od grzechu pierworodnego na mocy zasług przewidzianej śmierci Chrystusa. Maryja uprzednio skorzystała z zasług ofiary krzyżowej, która miała się dokonać w przyszłości, co bardzo jasno uzmysławia, że dla Boga czas nie jest czymś determinującym. Jeżeli Maryja została poczęta bez grzechu dzięki przyszłej ofierze Chrystusa, to można też spokojnie zaakceptować fakt, że modlitwa przynosi owoce nie tylko w przyszłości, która nas oczekuje, lecz również w rzeczywistości, która nie podlega zasadom czasu i przestrzeni.

1.1.2. Kwestia przywileju wniebowziętej Maryi

Kolejnym zarzutem stawianym wobec teorii zmartwychwstania w śmierci jest deprecjonowanie przywileju Maryi, która jako jedyna została wniebowzięta wraz z ciałem²³. W ten sposób naucza chociażby niemiecki teolog Anton Ziegenaus, według którego Maryja ma miejsce szczególne i wyjątkowe w stosunku do wszystkich innych ludzi. Wniebowzięcie Maryi wraz z ciałem jest jej specjalnym przywilejem, podczas gdy wszyscy inni w momencie śmierci tracą swoje ciało i muszą czekać na zmartwychwstanie, które będzie miało miejsce u końcu czasów. Gwarantem ciągłości i kontynuacji między człowiekiem umarłym a zmartwychwstałym na końcu świata jest właśnie dusza²⁴.

Włoski dominikanin, Giovanni Cavalcoli, jednoznacznie utrzymuje, iż teoria zmartwychwstania w śmierci w praktyce oznacza banalizację dogmatu o wniebowzięciu Maryi. Jeżeli wszyscy ludzie rzeczywiście zmartwychwstają w momencie śmierci, gloryfikacja Maryi w ciele przestaje mieć szczególne i uprzywilejowane znaczenie²⁵.

²² Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach świata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, III, TN KUL, Lublin 1991, s. 343-344.

²³ Por. Kongregacja Doktryny Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 130: „Kościół w swojej nauce o losie człowieka po śmierci wyklucza wszelkie tłumaczenie, które pozbawiałoby sensu Wniebowzięcie Dziewicy Maryi: uwielbienie ciała Dziewicy jest uprzednie w stosunku do uwielbienia, jakie jest przeznaczone dla wszystkich zbawionych”.

²⁴ Por. A. Ziegenaus, *Die leibliche Auferstehung Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas*, „Forum Katholischer Theologie“ 1(1985) s. 1-19.

²⁵ Por. G. Cavalcoli, „L’escatologia”, 51: „Se infatti tutti risorgono subito dopo la morte, che cosa di unico potrà mai avere la glorificazione corporea della Vergine, avvenuta immediatamente dopo aver terminato il corso della vita presente, e anticipazione della glorificazione riservata a tutti gli eletti?”.

W tym momencie warto przyjrzeć się propozycji Wacława Hryniewicza, który stara się pogodzić poglądy propagatorów nowej teorii z tradycyjną nauką o eschatologii. Według niego gloryfikacja i wywyższenie Maryi nie wiąże się z pierwszeństwem czasowym, ale raczej ontologicznym²⁶. Jej dzieje, zawsze interpretowane w perspektywie chrystologicznej, są modelem i potwierdzeniem prawdy, która odnosi się do wszystkich ludzi.

To Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy ze wszystkich. On jest przyczyną i modelem naszego zmartwychwstania – zauważa Hryniewicz. Cieleśność Jego zmartwychwstania jest absolutnie paradygmatyczna. Z tego powodu nie można separować zmartwychwstania cielesnego Chrystusa od zmartwychwstania wszystkich ludzi. Chrystus pokonuje potęgę śmierci i od tej chwili otwiera się możliwość zmartwychwstania dla wszystkich ludzi, dla każdego bez wyjątku. Po zwycięstwie Pana świat zaczyna się przeobrażać, powstaje nowa rzeczywistość. Takie znaki jak trzęsienie ziemi, rozpad skał i zmartwychwstanie zmarłych (Mt 27, 52-53), objawiają antycypację rzeczywistości ostatecznej. Nie można zatem mówić o nieśmiertelności odseparowanej duszy, ale raczej o wspólnym cielesnym procesie zmartwychwstawania, który opiera się na dziele zbawczym Chrystusa²⁷.

Hryniewicz zauważa, że w tekście dogmatu o Wniebowzięciu Maryi (1950) nie stwierdza się, iż Jej gloryfikacja eschatologiczna jest przywilejem, który oprócz Chrystusa dotyczy tylko Matki Pana. Prawda o ostatecznej transformacji ludzkości, wyrażona w dogmacie o Wniebowzięciu, odnosi się do wszystkich ludzi. Wyznając wiarę w gloryfikację Maryi w swym ciele, Kościół wyraża jednocześnie swe przekonanie, że również cały lud chrześcijański uczestniczy w zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie Jezusa nie było odizolowanym wydarzeniem zbawczym, ponieważ Chrystus jest początkiem tych, którzy są zmarli (1 Kor 15,20), przyczyną i początkiem zmartwychwstania innych²⁸.

Widzimy więc, że zmartwychwstanie w śmierci nie musi koniecznie, zdaniem niektórych badaczy, oznaczać zanegowania prawdy o czyśćcu, sensowności modlitwy za zmarłych czy też wyjątkowości Maryi wziętej wraz z ciałem do nieba. Argumenty Hryniewicza, jak również sugestia Kaspera o nieporozumieniach czysto werbalnych, mogą być uznane za częściowo przekonujące. Pozostaje jednak problem podstawowy teorii zmartwychwstania w śmierci - jak rozumieć i postrzegać cielesność człowieka bezpośrednio po śmierci? Jak zaznaczyliśmy we wstępie, podstawowym impulsem teorii zmartwychwstania w śmierci jest chęć prezentacji człowieka jako bytu unitarnego. Zwalcza się jakiegokolwiek dzielenie go na ciało i duszę. Nasuwa się jednak pytanie, czy jest to w ogóle możliwe, jeśli podziela się pogląd, że człowiek nie przestaje istnieć mimo rozkładu jego organizmu biologicznego? W ten sposób dochodzimy do

²⁶ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa*, III, s. 335-336.

²⁷ Por. tamże, *Pascha Chrystusa*, III, s. 330-335

²⁸ Por. tamże, s. 335.

punktu kulminacyjnego naszych analiz – do kwestii znaczenia materialności w zmartwychwstaniu cielesnym.

1.2. Znaczenie materialności w zmartwychwstaniu cielesnym - paradoks nowej teorii

Zdecydowana większość propagatorów zmartwychwstania w śmierci relatywizuje rolę materialności, jak również znaczenie pustego grobu w zmartwychwstaniu Chrystusa. Teologowie wprowadzają rozróżnienie specyficzne dla języka niemieckiego pomiędzy *Leib* (cielesność rozumiana jako cały człowiek postrzegany jako byt stający zawsze w relacji z innymi i ze światem) i *Körper* (materialność organizmu biologicznego). Sugeruje się, że cały człowiek wraz ze swoją cielesnością (*Leib*) zmartwychwstaje w momencie śmierci, podczas gdy jego *Körper* rozkłada się w ziemi. Również zmartwychwstanie Chrystusa, które jest przyczyną i modelem naszego zmartwychwstania, nie dotyczy zwłok składanych do grobu, przez co prawda o pustym grobie jawi się jako sprawa drugorzędna, zupełnie bez znaczenia dla prawdy o zmartwychwstaniu. Według Greshake pusty grób jest pewnym symbolicznym znakiem zmartwychwstania, ale nie jego dowodem. Z faktu zmartwychwstania wcale nie wynika, że grób musi być pusty²⁹.

Hans Küng podkreśla, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa opiera się na objawieniach uczniom, nie zaś na pustym grobie, który sam w sobie nic nie oznacza³⁰. Poza tym zmartwychwstanie to nie ożywienie czy reanimacja zwłok, lecz transformacja i przejście do rzeczywistości ostatecznej. Pusty grób to raczej legenda, a nie prawda historyczna, zważywszy na to, że – zdaniem Künga – większość egzegetów wyklucza historyczność pustego grobu³¹. Nawet jeśli istniałyby pewne i niezbita dowody na historyczność pustego grobu, nie wnosiłoby to absolutnie nic do kwestii wiarygodności zmartwychwstania Chrystusa. Zmartwychwstanie cielesne to wydarzenie realne, lecz nie historyczne, ponieważ mamy tu do czynienia z przejściem do innego typu egzystencji³². Küng

²⁹ Por. G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung*, s. 180. Zobacz krytykę koncepcji Greshaka wraz z obroną roli znaczenia pustego grobu: C. Ruini, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*, „Rassegna di Teologia” (1980)s. 199-200.

³⁰ Por. H. Küng, *Vita eterna*, s. 138-139. Ciekawą apologię tradycyjnego nauczania można znaleźć w: H. Von Campenhausen, *The Events of Easter and the Empty Tomb*, „Tradition and Life in the Church”, Saunders, Philadelphia 1968, s. 42-89.

³¹ Por. H. Küng, *Vita eterna*, s. 138-139. W tym momencie warto jednak zauważyć, że istnieje mnóstwo egzegetów i teologów, według których pusty grób jest faktem historycznym, a nie tylko legendą. Pannenberg stwierdza, że jeśli grób byłby nawiedzany i byłyby w nim obecne zwłoki Jezusa, to rozgłaszanie przez uczniów dobrej nowiny o zmartwychwstaniu byłoby trudne czy nawet niemożliwe do wyobrażenia – W. Pannenberg, *Did Jesus Really Rise from the Dead?*, „Dialog” 4(1965) s. 18-35.

³² Por. H. Küng, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, s. 408-411; tenże, *Vita eterna*, s. 138-139. Kolping stwierdza, że zmartwychwstanie Chrystusa nie jest powrotem do życia ziemskiego, jak w przypadku Łazarza, lecz oznacza ono wyniesienie do nowego stanu. Obraz pozostawienia

podkreśla zatem, że materialność i fizyczność nie należą do tożsamości ciała, które oznacza przede wszystkim pewien zespół cech składających się na szeroko pojętą „osobowość”. *Soma pneumaticon* (ciało duchowe) to natomiast całkowita, konkretna osoba, która będzie mogła spokojnie istnieć bez materialności. Składane więc do grobu zwłoki w tej perspektywie nie mają żadnego znaczenia dla zmartwychwstania³³.

Jeszcze bardziej radykalny w banalizacji kwestii pustego grobu jest Ernst Käsemann, według którego pusty grób to znak zaprzeczający prawdziwemu sensowi zmartwychwstania. Jeśli grób byłby pusty, to w najlepszym wypadku chodziłoby o ożywienie zwłok i wznowienie życia ziemskiego. Słowa „ciało i krew nie mogą odziedziczyć królestwa niebieskiego” (1 Kor 15,50), wskazują zdaniem Käsemanna jasno, że zmartwychwstanie nie dotyczy materialności ciała uprzednio zmarłego, lecz oznacza cudowną transformację całego bytu człowieka. Zmartwychwstanie nie polega na ożywieniu zwłok, lecz opiera się na obecności Chrystusa zmartwychwstałego w naszym życiu³⁴.

Nietrudno zauważyć, że cechą charakterystyczną wyżej przedstawionych interpretacji jest relatywizacja znaczenia materialności, która zostaje ukazana jako drugorzędna, wręcz akcydentalna w perspektywie misterium człowieka. Podkreśla się więc różnicę między ciałem i fizycznością, która staje się czymś tymczasowym, przejściowym. W sposób szczególny podkreśla to także Claude Tresmontant, dla którego nawet znalezienie zwłok Jezusa nie zmieniałoby nic w prawdzie o zmartwychwstaniu. Dlatego też pusty grób, jak i kwestia materialności ciała Zmartwychwstałego, to aspekty zupełnie nieistotne dla kwestii zmartwychwstania cielesnego³⁵.

grobu, użyty w literaturze hebrajskiej do opisanego zmartwychwstania ludzi, jest raczej ekspresją czysto symboliczną – A. Kolping, *Miracolo e resurrezione di Cisto*, Edizioni Paoline, Roma 1970, s. 63-66.

³³ Por. H. Küng, *Essere cristiani*, s. 412. Breuning, mówiąc o zmartwychwstaniu cielesnym, stwierdza: „Dio non ama soltanto le molecole che si trovano nel corpo nel momento della morte. Egli ama un corpo segnato dalla pena universale, ma anche dalla nostalgia senza requie di un pellegrinaggio; un corpo che nel corso di questo pellegrinaggio ha lasciato molte tracce in un mondo che proprio in virtù di queste tracce è diventato umano; un corpo che si è continuamente nutrito con l'abbondanza di questo mondo affinché l'uomo non restasse in questo mondo senza forza e senza vie; un corpo che si è urtato e ferito con la scarsa arrendevolezza di questo mondo, di cui porta come ricordo molte cicatrici, e che tuttavia, sempre bisognoso di tenerezza, ha continuato a esporsi ad esso. Risurrezione della carne significa che in Dio l'uomo ritroverà non solo il suo ultimo istante, ma tutta la sua storia” – W. Breuning, *Morte e risurrezione nella predicazione*, „Concilium” 2(1968) s. 29.

³⁴ Por. E. Käsemann, *La presenza di Cristo: la croce, w Cristo fra noi. La croce La risurrezione La chiesa. Relazioni presentate al XIII Kirchentag delle chiese evangeliche tedesche (Hanover 1967)*, Claudiana, Torino 1967, s. 22-38.

³⁵ Por. C. Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Seuil, Paris 1971, s. 213-214. Podobnie naucza Robinson, która stwierdza: „For the conviction of Christ's living power does not turn on any theory of what happened to the body...But even if the corpse was somewhere around, as the

Łatwo zatem dostrzec, że wyżej przedstawieni teologowie nie wyobrażają sobie możliwości istnienia człowieka bez ciała, ale bardzo łatwo wyobrażają sobie jego istnienie bez tzw. materialności czy fizyczności. Zwalczają oni usilnie wszelkie interpretacje dualistyczne z podziałem człowieka na ciało i duszę, lecz w praktyce zastępują je nowym podziałem na *Leib* i *Körper*³⁶. Teologowie ci zaznaczają, że ciało to nie materialność i fizyczność, lecz cały człowiek jako byt w relacji do świata i do wspólnoty³⁷. Podkreślają ustawiczną relacyjność człowieka z otoczeniem poprzez ciało. Dostrzegają ją w ciągłej przemianie materii, w wymianie elementów z otoczeniem, radykalnym metabolizmie czy kooperacji pomiędzy różnymi formami życia. Wszystko to obrazuje ich zdaniem, że ciało nie jest czymś statycznym, zamkniętym i autonomicznym, lecz bazuje na koniecznej otwartości oraz dialogu człowieka ze światem, bez którego nie może on zachować swojej tożsamości. Obecność człowieka w świecie oraz świata w człowieku jest tak intensywna i ogromna, że wręcz trudno jest powiedzieć, kiedy kończy się ciało, a kiedy zaczyna się świat³⁸.

Ciało jest więc całym człowiekiem postrzeganym jako byt będący zawsze w relacji ze światem. Jako taki nie przestaje istnieć w momencie śmierci i, mimo że jego materialność rozkłada się w ziemi, jako taki właśnie oczyszcza się przed Bogiem, by następnie uczestniczyć w Jego chwale niebieskiej. Można więc stwierdzić, iż w niniejszych koncepcjach albo relatywizuje się całkowicie wartość materialności³⁹, albo akceptuje się jej znaczenie przy założeniu, że

cocoon is somewhere around when the butterfly has flown, it was as nothing to his friends any longer” – J. A. Robinson, *But that I can't believe!*, Collins, London 1967, s. 13, 39.

³⁶ Por. A. R. Quinn, *Körper - Religion - Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Grünwald, Mainz 1999, s. 34-35.

³⁷ Por. A. Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Patmos, Düsseldorf 1984, s. 271: „Leiblichkeit ist nicht dem Menschen von außen hinzugefügte physizistische Körperlichkeit, sondern das Medium, in dem der Mensch als Subject sich konkret lebensgeschichtlich auszeitigt, und zwar in wesenhaften Relationen zu Andersen Subjekten (Generation, Kommunikation, Solidarisation)”. Zobacz również interpretacje zaproponowane przez:

E. Käsemann, *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972, s. 39, s. 164-165.

³⁸ Według Cobba nie jest możliwe wskazanie granicy między ciałem a otoczeniem z racji na ciągłość ścisłych relacji z całym światem. „Kiedy kawałek mięsa spożywany przez człowieka staje się częścią ciała? Kiedy zostanie połknięty? Kiedy zostanie strawiony? A może jeszcze później?” – J. B. Cobb, *Der Preis des Fortschritts*, Claudius, München 1972, s. 119.

³⁹ W ten sposób naucza Küng, dla którego ciało to osoba mogąca istnieć bez materii.

– H. Küng, *Essere cristiani*, s. 412. Według Tresmontanta ciało to dusza żyjąca, która determinuje i organizuje materię. Materia postrzegana jest przez niego jako coś akcydentalnego i akcesoryjnego, i jako taka nie jest konieczna do zachowania tożsamości i esencji ciała – Tresmontant, *Le problème de l'âme*, s. 217-219. Por. M. Moretti, *Dualismo greco e antropologia cristiana*, Japadre, L'Aquila 1972, s. 191-192.

ciało znajduje się w relacji do materii, lecz nie tylko tej, która aktualnie je komponuje, ale do materii całego świata czy wręcz kosmosu⁴⁰.

Niektórzy z propagatorów zmartwychwstania w śmierci, dostrzegając problem relatywizacji pustego grobu czy materialności zwłok składanych do grobu, wprowadzają termin *cielesność niekompletna*⁴¹. W tej perspektywie, wspominany już Hryniewicz, choć propaguje teorię zmartwychwstania w śmierci, to dostrzega jednak towarzyszące jej niebezpieczeństwo relatywizacji fizyczności zwłok. Według niego zmartwychwstanie nie jest ożywieniem zwłok⁴², lecz nie jest ono również porzuceniem materialności ciała⁴³. W takim przypadku mielibyśmy do czynienia z nieśmiertelnością człowieka duchowego, a nie z jego zmartwychwstaniem cielesnym⁴⁴. Nie można redukować wiary w zmartwychwstanie cielesne Chrystusa do przekonania o Jego nieśmiertelności niezależnej od materii – zauważa lubelski teolog. Zmartwychwstanie nie jest czymś czysto duchowym, niezależnym od ciała składanego do grobu. Jest ono raczej cudownym przeobrażeniem cielesności i definitywnym zwycięstwem nad śmiercią. Chrystus został wyniesiony i uwielbiony w tym samym ciele, w którym został ukrzyżowany⁴⁵. Owa gloryfikacja Chrystusa Zwycięzcy miała miejsce w momencie śmierci, natomiast ukazanie się cielesne było manifestacją tego wyniesienia. W ten sposób postrzeganie zmartwychwstania jako wydarzenia zachodzącego w momencie śmierci nie jest, zdaniem Hryniewicza, sprzeczne z objawieniem tej prawdy po trzech dniach⁴⁶.

⁴⁰ Por. A. Auer, *Umweltethik*, s. 272: „Aber indem dieser Leib mit der Totalität der Materie in einem engeren und weiteren Sinn verflochten ist, ist durch eine determinierte Leiblichkeit von Vorneherein die ganze Welt in die eigene Subjektivität einbezogen. Daß Materie auf den Geist hingeordnet ist und dieser sich in Materialität verwirklicht, gilt darum nicht nur für den Leib des Menschen, sondern auch für die materielle Welt, insofern diese gleichsam der Großleib des Menschen ist“; G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung*, s. 131-184.

⁴¹ Warto zauważyć, że również w oficjalnych orzeczeniach Kościoła mówi się o cielesności niekompletnej (*complemento sui corporis carens*) zaraz po śmierci i przed zmartwychwstaniem. Por. Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Epistula de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, in *AAS* 71(1979), s. 941.

⁴² Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, I, TN KUL, Lublin 1982, s. 260.

⁴³ Por. tamże, s. 351.

⁴⁴ Według Clementa postrzeganie zmartwychwstania cielesnego jako przeżycia osoby czysto duchowej jest zbyt bliskie wizji hellenistycznej, w której lekceważy się wartość materii. Teolog nazywa takie podejście *doketyzmem hermeneutycznym*, w którym nie rozumie się charakteru cielesnego zmartwychwstania. Por. O. Clement, *Le Christ Terre des vivants*, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles-en Mauges 1976, s. 9-11. Clement krytykuje tam niniejsze interpretacje: Leon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971 oraz Ch. Kannengiesser, *Foi en la résurrection. Résurrection de la foi*, Beauchesne, Paris 1974.

⁴⁵ Por. S. Charalambidis, *La résurrection. Données scripturaires et interpretation*, „Contacts” 24 (1972) s. 100-107.

⁴⁶ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza pascha*, I, s. 354-355.

Według Hryniewicza zatem także każdy człowiek zmartwychwstaje bezpośrednio w śmierci, choć z ciałem niekompletnym⁴⁷. I w tej koncepcji istota cielesności nie polega na materialności, lecz na relacyjności ze światem. W momencie śmierci owa rzeczywistość relacyjna nie jest jeszcze zupełnie pełna i kompletna. Dopiero po zmartwychwstaniu wszystkich ludzi i po transformacji definitywnej całego świata, zmartwychwstanie zrealizuje się w sposób całkowity. Zatem dopiero na końcu czasów człowiek będzie mógł się cieszyć w pełni ze zmartwychwstania cielesnego⁴⁸.

W tym momencie łatwo zauważyć zasadniczy mankament propozycji Hryniewicza. Teolog z jednej strony chce bronić teorii zmartwychwstania w śmierci, lecz z drugiej strony, dostrzegając niebezpieczeństwo relatywizacji materii, wprowadza termin *cielesność niekompletna*, co absolutnie nie rozwiązuje problemu. Powstają zasadnicze pytania: czy człowiek bez cielesności kompletnej jest bardziej ludzki niż sama dusza bez ciała? Czy nowatorska kategoria znajduje jakieś biblijne czy patrystyczne poparcie? Czy wprowadzając termin *cielesność niekompletna* rozwiązuje się rzeczywiście i definitywnie problem istnienia człowieka bez ciała? Okazuje się po raz kolejny, że teologowie nie są w stanie wyzwolić się całkowicie od dualistycznego sposobu myślenia. Podczas gdy Greshake czy Lohfink zastępują dualizm między duszą a ciałem dualizmem między *Leib* i *Körper*, Hryniewicz wprowadza podział pomiędzy ciałem kompletnym oraz niekompletnym.

We wspólnie napisanej rozprawie Greshake i Lohfink chcieli podkreślić, że zmartwychwstanie jest wydarzeniem transcendentnym i jako takie nie zależy od czasu, czyli nie może być oddzielone również od śmierci. Człowiek, umierając i zmartwychwstając, nie musi oczekiwać na zmartwychwstanie innych czy na przeobrażenie całego świata, ponieważ jego indywidualna śmierć oraz zmartwychwstanie pokrywają się ze zmartwychwstaniem ludzi wszystkich czasów⁴⁹. Dlatego też, ich zdaniem, nie istnieje żaden okres, w którym człowiek żyje odseparowany i odizolowany od innych, od świata, a zmartwychwstanie indywidualne zawsze wiąże się ze zmartwychwstaniem uniwersalnym.

W tym momencie powstaje jednak pytanie, czy owa teoria zwalcza rzeczywiście dualizm tak mocno odrzucony przez propagatorów zmartwychwstania w śmierci? Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze specyficzną podróżą duszy, która szybko po śmierci przenosi się na koniec czasów, by móc uczestniczyć w pełni w zmartwychwstaniu cielesnym. Teoria zmartwychwstania w śmierci nie zwalcza więc absolutnie dualizmu, jak również nie rozwiązuje problemu istnienia duszy bez ciała. Hipoteza ta raczej zastępuje ów problem teorią błyskawicznego przejścia duszy do rzeczywistości ostatecznej. Sugeruje się w niej zatem, że dusza czy też *Leib* niematerialne ucieka z rzeczywistości temporalnej.

⁴⁷ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa*, III, s. 340-342.

⁴⁸ Por. tamże, s. 341-342.

⁴⁹ Por. G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung*, s. 220-223; G. Lohfink, *La morte*, s. 48-51.

Warto więc w tym momencie zgodzić się z Johnem Cooperem, który twierdzi, że teoria zmartwychwstania w śmierci jest bez wątpienia bliższa dualizmowi niż monizmowi, mimo że zdecydowana większość jej propagatorów byłaby wielce zdumiona taką oceną⁵⁰. Według filozofa, autorzy nowej interpretacji nie są w stanie zagwarantować tożsamości osoby zmarłej i zmartwychwstałej bez realnego rozróżnienia pomiędzy ciałem a duszą⁵¹.

Paradoksem teorii zmartwychwstania w śmierci jest więc jej wyjątkowo radykalny dualizm, mimo że głównym jej bodźcem jest właśnie chęć zaprezentowania monistycznej wizji człowieka. W tradycyjnym nauczaniu dusza może istnieć bez ciała, lecz nie jest ona całym człowiekiem. W analizowanej teorii *Leib* oddzielony od materii jest całym człowiekiem, nawet jeśli zrealizuje się w pełni dopiero łącząc się ponownie z materią całego świata u końcu historii⁵². Idea nieśmiertelności duszy zostaje więc zastąpiona ideą nieśmiertelności człowieka niematerialnego. Nie sama dusza oczekuje na zmartwychwstanie ciała, które ma nastąpić na końcu czasów, lecz człowiek czysto spirytualny i amaterialny wychodzi z rzeczywistości temporalnej, by połączyć się z materią całego świata odnowionego i przeobrażonego przez misterium zmartwychwstania.

2. Alternatywne rozwiązania

Dotychczasowe rozważania wykazały podstawowy paradoks teorii zmartwychwstania w śmierci, która absolutnie nie jest w stanie wyzwolić się z dualistycznego postrzegania człowieka. Jej propagatorzy próbują bronić unitarnego charakteru człowieka, lecz jeszcze bardziej go dzielą, relatywizując wartość materialności i fizyczności. W tej perspektywie rodzi się pytanie, czy jest w ogóle możliwe zerwanie z dualizmem, jeśli zakłada się, że człowiek nie przestaje istnieć mimo rozkładu jego organizmu biologicznego?

2.1. Ponowne stworzenie

Według niektórych teologów alternatywnym rozwiązaniem wydaje się być idea ponownego stworzenia człowieka na końcu czasów. Jürgen Moltmann naucza, że człowiek istnieje w rzeczywistości eschatologicznej nie dzięki duszy nieśmiertelnej, ze swej własnej natury niezniszczalnej, lecz poprzez odnowioną

⁵⁰ Por. J. W. Cooper, *The identity of resurrected persons: Fatal flaw of monistic anthropology*, w „Calvin Theological” 24(1989) s. 25: „The only difference between his account and the intermediate state account is a temporal interval between embodiments. Both postulate one person who leaves one mode of embodiment and assumes another, and both are therefore dualistic. Thus not all immediate resurrectionists are monists, which may surprise some of them”.

⁵¹ Por. tamże, s. 28-31.

⁵² Por. G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung*, s. 178-179. Greshake twierdzi, że człowiek zmartwychwstały w momencie śmierci oczekuje na zrealizowanie się historii, aż do definitywnego wypełnienia w zmartwychwstaniu wszystkich ludzi.

relację z Bogiem, który zachowuje tożsamość zmarłego z racji na wierność wobec swych obietnic o zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie jest więc wydarzeniem, w którym Bóg na nowo powołuje do istnienia i prowadzi do pełnej realizacji całego człowieka w jego odniesieniu do całej stworzonej rzeczywistości. Nie mamy więc do czynienia ze zmartwychwstaniem indywidualnym, odseparowanym od innych, lecz z powtórnym stworzeniem oraz udoskonaleniem. Dzięki relacji z Bogiem człowiek może być pewny, że na końcu czasów właśnie on, jako ta sama osoba ze wszystkimi przymiotami i cechami, zostanie ponownie wezwany do życia⁵³.

Moltmann wyklucza możliwość istnienia duszy bez ciała i bez relacji z całym stworzonym światem. Cieleśność zmartwychwstania oznacza, że dotyczy ono nie tylko ciała pojedynczej, odizolowanej osoby, lecz przede wszystkim całej społeczności osób ludzkich, a nawet wspólnoty wszystkich stworzeń⁵⁴. Właśnie z racji na ową szeroko pojętą solidarność człowieka ze stworzeniem, głoszona przez innych teoria zmartwychwstania w śmierci jest dla Moltmanna nie do przyjęcia, gdyż prowadzi ona do odseparowania zbawienia jednostki od zbawienia całego świata, do niczym nieusprawiedliwionej antycypacji uniwersalnej idei eschatologicznej wobec samego tylko bytu ludzkiego. Człowiek nie może zostać definitywnie zbawiony, gdy tymczasem świat ciągle ma oczekiwać paruzji⁵⁵.

Moltmann zaznacza nadto, że człowiek umiera jako całość niepodzielna. Wyklucza on więc nieśmiertelność duszy, jak również ideę snu czy też umniejszonej egzystencji umarłych aż do zmartwychwstaniem⁵⁶. Zmarli pozostają umarli, lecz są już wpisani w plan Chrystusa i wraz z Nim znajdują się w drodze do szczęśliwej przyszłości. Właśnie to odniesienie do Chrystusa daje podstawę do nadziei na zmartwychwstanie na końcu czasów⁵⁷. Wówczas to obecna rzeczywistość zostanie ponownie stworzona i udoskonalona. Na końcu czasów zmartwychwstanie jednak „nie *ja* różny ode mnie, lecz Bóg budząc mnie zachowa moje *Ja* i doprowadzi je do całkowitego wypełnienia”⁵⁸.

2.2. Nieśmiertelność dialogiczna

⁵³ Por. J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991, s. 295-296; *L'avvento di Dio*, s. 89-91.

⁵⁴ Por. tenże, *La via*, s. 300-305.

⁵⁵ Por. tenże *L'avvento di Dio*, s. 121: „Se non ci sarà una terra nuova, non si darà nemmeno una risurrezione della carne. Solo la terra nuova rende agli uomini possibile una nuova corporeità”.

⁵⁶ Por. O. Cullman, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1957, s. 167-175. Teolog odnosi się do teorii Cullmana i Menouda, którzy mówią o egzystencji umniejszonej zmarłych po śmierci i przed zmartwychwstaniem. Człowiek po śmierci doświadcza swojego rodzaju jestestwa umniejszonego jak sen czy niedoskonałość i zniweczenie. Dopiero po nowym akcie stworzenia będzie się cieszyć w pełni z egzystencji cielesnej.

⁵⁷ Por. J. Moltmann, *L'avvento*, s. 123.

⁵⁸ Por. tamże, s. 89.

Warto przyrzeć się też interpretacji zaproponowanej na końcu lat 60. przez Josepha Ratzingera. Autor broni istnienia duszy bez ciała, lecz zaznacza, że nie chodzi w tym wypadku o nieśmiertelność, która wypływa ze swej własnej natury, tak jak w filozofii greckiej. Ratzinger mówi o tak zwanej nieśmiertelności dialogicznej. Człowiek nie jest nieśmiertelny dzięki swej naturze, lecz jako *interlokutor z Bogiem*. To właśnie fakt znajdowania się w pamięci Boga gwarantuje człowiekowi życie wieczne. Ta relacja z Bogiem jest podstawą dobrze rozumianej definicji człowieka⁵⁹. Można więc mówić o nieśmiertelności duszy, ale nie w perspektywie dualistycznej filozofii platońskiej, lecz w sensie dialogicznym i relacyjnym. Dusza postrzegana w sposób grecki jest wyobcowana w stosunku do ciała i do historii. Tymczasem człowiek jest bytem, dla którego życie wspólnotowe, komunია z Bogiem i z ludźmi, jest elementem konstytutywnym. Ów wymiar jego natury nie może być pominięty także wtedy, gdy chcemy mówić o ludzkiej nieśmiertelności⁶⁰.

Propozycja Ratzingera stanowi pewną odpowiedź, a wręcz antidotum, wobec koncepcji dotąd ukazanych. Broni ona idei nieśmiertelności duszy, która jednak istnieje po śmierci nie dzięki swej własnej, naturalnej samowystarczalności, ale przez moc Boga⁶¹. Istotna dla kwestii nieśmiertelności jest więc relacyjność z Bogiem, który jako jedyny może zagwarantować człowiekowi kontynuację egzystencji, mimo rozkładu jego zwłok. Choć w myśli Ratzingera obecny jest klasyczny podział na duszę i ciało, od którego ostatecznie bardzo trudno jest odejść, to jednak ta propozycja wydaje się mieć w odróżnieniu od innych dwa poważne walory: pozostaje ortodoksyjna, będąc tym samym mocno oczyszczoną z obecności elementów klasycznego dualizmu platońskiego.

Konkluzja

Po przeanalizowaniu podstawowych zagadnień dotyczących teorii zmarłych w śmierci nasuwają się pewne wnioski. Nowe propozycje z pewnością mają wiele zalet. Ważne jest obecne w nich nowe spojrzenie na czyściec, podkreślające, iż nie chodzi w tym wypadku o poszukiwanie zasad rządzących tym stanem, co raczej o wskazanie na jego istotny element, którym jest spotkanie z Bogiem. Na pochwałę zasługuje również ukazanie ponadczasowego wymiaru i wartości modlitw za zmarłych. Bardzo dużym walorem teorii zmarłych w śmierci jest też jej wkład w rozwinięcie i pogłębienie rozumienia cielesności, która nie wyczerpuje się w materialności organizmu biologicznego. Nowe propozycje uwypuklają ustawiczną relacyjność człowieka z otoczeniem

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Die Sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kösel, München 1967, 16: „Ciò che noi – usando un linguaggio più accentuamente sostanziale – designiamo con la frase possedere un'anima, viene ora da noi espresso con un linguaggio più spiccatamente storico ed attuale mediante la frase essere interlocutore nel dialogo con Dio”.

⁶⁰ Tamże, s. 291.

⁶¹ Por. J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 161-194.

poprzez ciało. Propagatorzy teorii zmartwychwstania w śmierci słusznie więc nauczają, że nie można utożsamiać całkowicie ciała z materialnością. Cieleśność jest czymś szerszym i bogatszym, choć nie wyklucza materialności.

Na ostateczną, negatywną ocenę nowatorskich trendów wpływają jednak rozliczne braki i niejasności. O ile można zgodzić się, że ciało to coś więcej niż materia organizmu fizjologicznego aktualnie go komponująca, to jednak nie można dopuścić relatywizowania znaczenia tejże materii. Owszem, ciało nie jest dokładnie tym samym czym materialność, ale materialność należy bez wątpienia do podstawowych oraz niezbędnych przymiotów ciała, co ostatecznie trudno jest zanegować wzmiankowanym teologom. Wprowadzanie takich terminów, jak *Leib* i *Körper*, czy też *cieleśność niekompletna* nie uwalnia nas od dualistycznego sposobu myślenia, ale tylko go pogłębia. Propagatorzy zmartwychwstania w śmierci nieuchronnie wpadają w błąd, którego chcieli za wszelką cenę uniknąć. Gdy bazuje się na dobrze wypracowanej definicji człowieka, tak jak uczynił to Ratzinger, trudno jest znaleźć istotny powód do odejścia od tradycyjnego nauczania Kościoła i zanegowania możliwości istnienia duszy bez ciała w oczekiwaniu na zmartwychwstanie. W celu przełamania platońskiego dualizmu nie trzeba więc uciekać się do dalekich, nie znajdujących w Biblii i Tradycji dywagacji.

U końca naszych rozważań warto oddać głos Kongregacji Doktryny Wiary, która w 1979 roku wydała *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*: „Kościół przyjmuje istnienie i życie, po śmierci, elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że „ja ludzkie” istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się pojęciem „duszy”, którego używa Pismo Święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnej racji, by je odrzucić, a co więcej, uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymywania wiary chrześcijan”⁶². To głębokie przekonanie winno towarzyszyć wszystkim nowym próbom interpretacji prawdy o ludzkim zmartwychwstaniu.

Summary

New ideas concerning theories of resurrection in death have certain advantages. A new view of the purgatory, not seeking rules of the state, but indicating its important element, which is facing the God is relevant. The everlasting value of prayer for the dead has been underlined as well. A great value of the theory of resurrection in death is its impact in the understanding of corporeal nature of man, which is not fully defined by his physical nature.

⁶² *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, s. 130.