

Kuczyński, Tadeusz

Niektóre filozoficzne założenia i konsekwencje apokaliptycznej interpretacji śmierci

Studia Płockie 5, 184-197

1977

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Tadeusz Kuczyński

NIEKTÓRE FILOZOFICZNE ZAŁOŻENIA I KONSEKWENCJE APOKALIPTYCZNEJ INTERPRETACJI ŚMIERCI

1. Przedstawienie i wstępna analiza apokaliptycznej interpretacji śmierci. 2. Uwyrażnienie filozoficznych założeń i ich krytyka. 3. Uwyrażnienie filozoficznych konsekwencji i ich krytyka. 4. Wnioski i refleksje ogólne.

1. PRZEDSTAWIENIE I WSTĘPNA ANALIZA APOKALIPTYCZNEJ INTERPRETACJI ŚMIERCI

Wskazuje się obecnie na cztery typy eschatologii, czyli — w następstwie tego — na cztery typy interpretacji śmierci człowieka: typ aksjologiczny, apokaliptyczny, teologiczny oraz biblijny, czyli profetyczny¹. Są to stanowiska biblijno-teologiczne, ale zawierają one pewne — nie zawsze uświadomione — założenia filozoficzne i pociągają za sobą pewne filozoficzne konsekwencje. Artykuł niniejszy pragnie zająć się filozoficznymi założeniami i konsekwencjami apokaliptycznej interpretacji śmierci.

W kwestionowaniu tzw. „chrześcijaństwa tomistycznego” przedmiotem sprzeciwu jest także tradycyjna antropologia filozoficzna zwłaszcza w jej wersji tomistycznej. Chodzi tu o kwestionowanie teologiczne wskazujące, iż poprawne rozumienie tekstów biblijnych nie pozwala już na utrzymanie dotychczasowej filozofii człowieka, którą — wraz z tomizmem — należy nazwać greckim dualizmem. Dla niektórych pisarzy teologicznych myśl ta stała się już oczywista². Prezentowany problem dość dobrze charakteryzuje typowa dla niektórych autorów dysjunkcja: „Immortalité de l'âme au resurrection des morts”³.

W pewnych prądach teologicznych stało się charakterystyczne przeciwstawianie nieśmiertelności duszy zmartwychwstaniu człowieka⁴. Dowodzi się,

¹ Zob. Nossol A., Śmierć i zmartwychwstanie człowieka. W: *Collectanea Theologica* 43 (1973). z. III, s. 27.

² Istnieje jakiś „dobry smak teologiczny”, który nie pozwala już mówić o nieśmiertelności duszy (którą to nieśmiertelność uznaje się nawet przy pewnych zastrzeżeniach), ale o nieśmiertelności całego człowieka. Dotyczy to nawet popularnej eseistyki religijnej. Por. np. Ks. J. Pasierb, *Czas otwarty*, Poznań — Warszawa 1972, s. 297.

³ Tytuł pracy O. Cullmanna, Neuchâtel 1956.

⁴ Bozzo B. *Immortalita dell'anima e risurrezione* 2 (1969), s. 244.

że istnieje konieczność dokonania wyboru: albo zgoda na tezę o nieśmiertelności duszy, albo przyjęcie nieśmiertelności człowieka w jego zmartwychwstaniu. Chrześcijanin przyjmujący Słowo Boże w Piśmie św. może przyjąć tylko ten drugi człon dysjunkcji, gdyż Pismo św. głosi nieśmiertelność całego człowieka, która się jedynie przejawia pod postacią zmartwychwstania umarłych. Stąd — dowodzi się — trzeba przeto odrzucić tradycyjną filozofię człowieka zawierającą — zresztą jako zasadniczą — tezę o nieśmiertelności duszy.

Wspomnianego typu literatura teologiczna sugeruje przekonanie, iż jest podejmowana z pozycji zgola afilozoficznych. W istocie jednak owa afilozoficzność jest tylko deklaratorywna (obecność elementów filozoficznych może być nieuświadomiona lub nieujawniana). Element filozoficzny jest obecny w postaci założeń i konsekwencji. Z racji teoretycznej, a i praktycznej doniosłości warto o te filozoficzne elementy zapytać.

W charakterystyce apokaliptycznej interpretacji śmierci wykorzystano teksty katolickie i protestanckie. Jedne i drugie nie cechuje jasność myśli i ścisłość sformułowań. Rezygnując z dochodzenia do jasnej myśli każdej wypowiedzi, przeprowadzimy rozważania w oparciu o umowę (aczkolwiek nie arbitralną), iż przy pewnym rozumieniu tych tekstów (ustalimy za chwilę to rozumienie), wypowiedzi teologiczne są nie do przyjęcia z racji filozoficznych.

W tak zarysowanej perspektywie można podać opis apokaliptycznej interpretacji śmierci i jego wstępną analizę.

Apokaliptyczne oczekiwanie przyszłości cechuje przekonanie, że „teraźniejszość jest niedoskonała i dlatego musi zostać całkowicie zniszczona. Zostanie ona... zastąpiona przez przyszłość, która jest całkowicie nowa, zupełnie zakryta i niemożliwa do przewidzenia, a przychodząca z zewnątrz. W odniesieniu do naszego życia oznacza to, że to życie musi być całkowicie zniszczone, że wraz ze śmiercią skończy się wszystko i że nasze życie zostanie zastąpione przez nową, nieoczekiwaną, niebiańską egzystencję wskutek jakiejś interwencji z zewnątrz, na przykład przez nową interwencję twórczą Boga... W tym poglądzie nie uwidacznia się żaden wyraźny związek pomiędzy życiem na ziemi i życiem w niebie”⁵. Trzeba więc jasno powiedzieć, że „cały człowiek umiera” jak i „też cały zmartwychwstanie”. „Śmierć... jest... końcem całego życia. Ale ten właśnie koniec jest równocześnie życiem wiecznym, tzn. całkowitym przejściem w nie, by odtąd być już wyłącznie z Chrystusem... Cały człowiek, który naprawdę umarł, zostanie nowym stwórczym aktem Boga powołany do życia”⁶.

Zatem umieranie człowieka jest prawdziwym zakończeniem istnienia, a nie jakimś utajonym „kontynuowaniem” i „dalszym życiem”⁷.

Jakie się przytacza — biblijne, teologiczne i filozoficzne — powody oraz postulaty w związku z powyższym stanowiskiem?

1. Sprawa biblijnej struktury człowieka. Dla wszystkich autorów Pisma św. nie istnieje „dusza” w znaczeniu myśli greckiej. Człowiek biblijny jest: 1) cały z jednej bryły; 2) cały kruchy, nietrwały, śmiertelny⁸. Biblia w odniesieniu do człowieka nie zna żadnej trycho- ani dychotomii, a przeciwstawianie duszy ciału nie oznacza dualizmu, ale określenie dwóch sposobów by-

⁵ Vanhengel M., Peters Z., Śmierć i życie przyszłe. W: *Cocilium* 1—10 (1966—7), s. 319.

⁶ Nossol A., dz. cyt., s. 30.

⁷ Pieper J., *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, s. 102—103

⁸ Gonzalez-Ruiz J., *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, W: *Concilium* 1—5 (1969), s. 54—55.

towania „według ciała lub ducha”. Hebrajskie słowo *nepeš* oznacza całą istotę jednostkową. Grecki odpowiednik *psyché* określa również całego żywego człowieka, a nie oddzieloną od ciała duszę. Cały człowiek jest *soma psychikon*⁹. Człowiek nie ma duszy i ciała, ale jest ciałem i duszą w nierozłącznej jedności osoby¹⁰. Człowiek jest istotą, do której przemówił Bóg, jest uczestnikiem dialogu z Bogiem i istotą powołaną przez Boga. Jest także istotą, która może pomyśleć o Bogu i jest otwarta na transcendencję. Czym wreszcie jest dusza? Mieć „duchową duszę” znaczy... być istotą, którą Bóg chciał stworzyć, którą zna i kocha. Mieć duszę duchową znaczy być istotą powołaną przez Boga do wiecznego dialogu i dlatego zdolną ze swej strony Boga poznać i dać Mu odpowiedź. „Mieć duszę” w języku historycznym o tyle, co „być partnerem w dialogu z Bogiem”. Choć określenie substancjalistyczne nie jest fałszywe, wyrażenie sprawy w tym języku jest konieczne, jeżeli nie chcemy popaść w dualizm, utrzymać dialogiczne i personalistyczne ujęcie Biblii¹¹. Pismo św. nie zna wyrazu na określenie ciała jako czegoś oddzielnego od duszy. Wyraz „dusza” oznacza przeważnie całego człowieka¹². Dusza nie jest przeto jakąś nieśmiertelną boginią, lecz jedynie nastawieniem człowieka wobec Boga¹³.

2. Sprawa nieśmiertelności człowieka. Według Biblii nie ma w człowieku żadnego elementu boskiego, który zapewniałby człowiekowi dalsze życie. Życie wieczne jest darem udzielonym człowiekowi. Stanowi ono Bożą, a nie ludzką własność. Bóg ukazuje się w Piśmie św. jako „dawca Ducha”, a więc jako Ten, który gwarantuje życie bytom kruchym samym z siebie i wydanym na łup śmierci... Bóg przychodzi zbawić, a zbawienie zawsze odnosi się do przewyciężenia nietrwałości. Zbawienie pozostaje w relacji z życiem. Tylko Bóg może zaoferować człowiekowi przewyciężenie wrodzonej znikomości¹⁴. Nieśmiertelność ściśle pojęta przysługuje tylko Bogu. Idea nieśmiertelności nawet utrudnia dostęp do Ewangelii. Trzeba ją odrzucić z trzech powodów: 1. sam Bóg jest jedynie nieśmiertelny, 2. grzech rodzi się w duszy i ona stoi pod znakiem gniewu Bożego „będąc pierwszorzędnie podległą śmierci”, 3. z racji nieodzowności psychosomatycznej jedności ludzkiego bytu. Z idei jedności ciała i duszy wynika, iż w śmierci oba elementy spotyka ten sam los. Objawienie nie zawiera idei stanu „duszy oddzielonej”. Uśpienie oznacza realne unicestwienie osoby¹⁵. Nieśmiertelność nie wynika z niemożności umiarkowania tego, co niepodzielne, ale wynika ze zbawczego czynu Boga. Nie wynika z własnej mocy człowieka jakoby był niezniszczalny, ale wynika stąd, że jest wciągnięty w dialog ze Stwórcą i dlatego nieśmiertelność nazywa się wskrzeszeniem. Nadzieja zmartwychwstania to zasadnicza postać biblijnej nadziei nieśmiertelności¹⁶. Pismo św. głosi zmartwychwstanie, a teologia uczyniła z tego nieśmiertelność. Nauka katolicka czyni człowieka z jego nieśmiertelnością konkurentem Boga, który tylko sam jest nieśmiertelny. Wraz ze śmiercią kończy się wszystko¹⁷. „Nowy Testament uczy, że umiera nie tylko ciało, lecz także

⁹ Nossol A., dz. cyt., s. 29

¹⁰ Masson C., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, W: *Revue de théologie et de Philosophie* 8 (1958) 251.

¹¹ Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 298–299.

¹² Tamże, zob. s. 292–298.

¹³ González-Ruiz J., dz. cyt., s. 55–57.

¹⁴ González-Ruiz J., dz. cyt., s. 54–69. Autor zaznacza, że jako ulegli katolicy nie odmówimy uległości magisterium Kościoła (s. 59).

¹⁵ Nossol A., dz. cyt., s. 29–30.

¹⁶ Ratzinger J., dz. cyt., s. 292–299.

¹⁷ Vanhengel M., Peters J., dz. cyt., s. 321.

duśza"¹⁸. Dla Biblii śmierć nie jest jedynie faktem porządku biologicznego, ale jest zapłatą za grzech i sądem sprawowanym przed Boga nad grzesznikiem. Nie może sam człowiek wyrwać się ze śmierci dzięki jakiemuś wyższemu elementowi swego bytu — duszy. Życie, które utracił przez bunt wobec Boga, może być mu przywrócone dzięki łasce ukazanej przez Chrystusa i przez nowy akt stwórczy, który przywołuje do życia. Człowiek umiera cały i wraca do życia tylko dzięki wskrzeszeniu także w całości przez Bożą wszechmoc¹⁹.

3. Sprawa zmartwychwstania człowieka. Teologowie protestanccy twierdzą, że objawienie chrześcijańskie zna wyłącznie ideę zmartwychwstania, a nie zna „pogańskiej” nauki o nieśmiertelności duszy. Nieśmiertelność to właściwość Boga. W świetle zmartwychwstania ciało traci sens fantastyczna teoria o tzw. „stanie pośrednim”. Między czasem, a wiecznością nie ma żadnego pośrednictwa²⁰. Zmartwychwstanie zaś oznacza „nowe stworzenie”²¹. Przy zakładanej przez Biblię niepodzielnej całości człowieka wskrzeszenie umarłych (nie ciał!) dotyczy zbawienia jednego, niepodzielnego człowieka, a nie losu jego połowy. Chodzi tu o wkrzeszenie ludzi. „Idea nieśmiertelności, którą Biblia zapowiada słowem „Zmartwychwstanie” oznacza nieśmiertelność „osoby”, jednej istoty ludzkiej „... Człowiek jako taki, mimo przemian istnieje nadal”²².

4. Racje teologiczne — filozoficzne. Idea nieśmiertelnej duszy dostała się do chrześcijaństwa jako obce ciało z filozofii neoplatońskiej²³. Pogląd grecki o nieśmiertelności duszy i chrześcijański o zmartwychwstaniu umarłych są całościowymi odpowiedziami o losie ludzkim, których nie można do siebie dodawać. W obu wypadkach jest całkowicie różny obraz człowieka, Boga i przyszłości. W jednym wypadku (greckim) leży pogląd, że w człowieku istnieją dwie obce sobie substancje, z których jedna rozpada się, a druga jest nieprzemijająca i trwa nadal. Wskrzeszenie umarłych dotyczy zaś całego człowieka²⁴. Chrześcijaństwo nie polega na głoszeniu zgola platońskiej nieśmiertelności. W wysiłkach teologów widać pragnienie uratowania suwerenności Boga. Myśl protestancka nadal posuwa się po tej linii wynajdując stale nowe trudności związane z przyjęciem „okresu pośredniego” między śmiercią a zmartwychwstaniem²⁵. Uważa się, że istnieje racja filozoficzna, dla której wydaje się, że śmierć jest końcem wszystkiego. Antropologia filozoficzna traktuje śmierć poważniej, niż to czyniono dawniej. Krytykowana jest platońska wizja człowieka, którą częściowo skorygował św. Tomasz przy pomocy Arystotelesa. Człowiek miałby składać się z ciała i duszy, która w miarę jak przerasta ciało jest nieśmiertelna. Podważana była w ten sposób wiarygodność „tamtego świata”. Dusza nie żyje już po śmierci. Można dodać, że duch, dusza, osoba umiera w człowieku najbardziej. Ontologiczna powaga śmierci ukazują ją jako radykalny koniec wszystkiego.

Zgłaszane tu racje i postulaty można zsyntetyzować — idąc za myślą

¹⁸ Cyt. za Pieper J., dz. cyt., s. 102—103.

¹⁹ Masson C., dz. cyt., s. 250—251.

²⁰ Nossol A., dz. cyt., s. 29—30.

²¹ Nossol G., Mort, immortalité, résurrection, W: Nouvelle revue théologique 91 (1969) nr 6, s. 616. Pośmiertne uśpienie wedle Cullmanna oznacza istnienie mgliste bez możliwości wykonywania poznania i chcenia. Dusza nie mogłaby wykonywać swoich duchowych zdolności. Tamże. Por. Nossol A., dz. cyt., s. 30.

²² Ratzinger J., dz. cyt., s. 294.

²³ Nossol A., dz. cyt., s. 29.

²⁴ Ratzinger J., dz. cyt., s. 292.

²⁵ Vanhengel M., Peters J., dz. cyt., s. 321 i Ambrosiano A., Asprenas 7 (1960) s. 156—157.

J. Piepera — następująco: „Po pierwsze uważa się, że rzeczywistość śmierci utraciłaby swą treść, gdyby w nas było cokolwiek nieśmiertelnego. Po drugie, gdy raz zacznie się traktować śmierć jako coś właściwie nierzeczywistego, wówczas wiara w zmartwychwstanie musi stać się czymś bezprzedmiotowym”. Wśród przeciwników przedstawianej tu doktryny wymienia się chyba najbardziej teologów średniowiecza, mając na myśli wielkich scholastyków, słusznie przypisując im rolę reprezentatywną w katolickiej tradycji doktrynalnej²⁶.

Przedstawiony materiał nasuwa trudności w ustaleniu jasnej myśli. Nie rozstrzygamy pytania czy przytaczani autorzy wszyscy i do końca utrzymują przekonanie, iż w śmierci człowieka ulega ontycznej anihilacji cały byt ludzki, czy też gotowi są przyznać duszy ludzkiej jakiś rodzaj bliżej nieokreślonego trwania²⁷. Analizę tych wypowiedzi próbujemy przeprowadzić przy założeniu (jednak nie dowolnym, jak wskazują wypowiedzi)²⁸ owego ontycznie „mocnego” sensu wyrażającego się w tezie, iż w śmierci człowieka ulega zatruceniu cały byt ludzki, a darowana mu przez Boga nieśmiertelność jest nowym aktem kreacji.

2. UWYRAŹNIENIE ZAŁOŻEŃ FILOZOFICZNYCH I ICH KRYTYKA

Przedstawione tu tezy związane z apokaliptyczną interpretacją śmierci w przekonaniu ich autorów mają charakter czysto biblijny. Pierwszą wątpliwość tyżącą takiego właśnie charakteru tych tez rodzi zapoznanie się z biblijną koncepcją życia. Jeżeli bowiem do istoty życia należy możliwość działania, chcenia i odczuwania potrzeb, to istnienie samo w znaczeniu filozoficznym tego terminu (czyli w znaczeniu aktu istnienia albo w znaczeniu konkretnej egzystencji) nie jest przedmiotem myśli biblijnej. Z drugiej strony jest rzeczą pewną, że Pismo św. przyjmuje dalsze trwanie jednostki ludzkiej po śmierci. Człowiek pod jakimś względem trwa w Szeolu, „jednak bądź to nie wiedzieli (Hebrajczycy — u. moja), bądź tylko dokładnie nie wyrazili, czym jest to coś schodzące w zaświaty”. Zapewne było tak dlatego, że „określenie stanu po śmierci przeprowadzali pod kątem widzenia działania niż istnienia”²⁹. W Szeolu jest trwanie, ale nie ma życia. Zmarli nie działając nie „żyją”. Śmierć przeciwstawia się życiu swym bezwładem, zastojem i nieruchomością. Stąd śmierć została nazwana „snem wiecznym”, a Szeol „krajem milczenia”³⁰. Jeżeli tak, to śmierć nie jest unicestwieniem³¹, bowiem brak życia nie oznacza anihilacji bytu ludzkiego. Zapewne z pierwszych ksiąg biblijnych niewiele wiemy o rodzaju owego pośmiertnego trwania, ale niewątpliwie istnieje tu

²⁶ Pieper J., dz. cyt., s. 103. Vanhengel M., Peters J., omawiają poglądy Cullmanna i inn. autorów i na koniec, odnośnie tych innych, dochodzą do wniosku: „Wszyscy ci autorzy zgodni są przynajmniej co do jednego: śmierć niweczy całkowicie aktualne życie człowieka, a ewentualne życie przyszłe zależy od czynnika pozostającego poza kompetencją człowieka”. Dz. cyt., s. 321—322. Cullmann nie mówi o całkowitym zniszczeniu, przyjmuje stan pośredni duszy — rodzaj snu w Szeolu. Tamże. Por. Schoonenberg P., Wierzę w życie przyszłe, W: Concilium 1—5° (1969), s. 64—65, gdzie mówi, że być może jesteśmy zdolni udowodnić tylko onotologiczną możliwość życia przyszłego. Wiara w Bożą obietnicę będzie wówczas tym bardziej odważna.

²⁷ W postaci „snu” czy „nagości” (Cullmann). Por. Nossol A., dz. cyt., s. 30—31.

²⁸ Ma się na myśli utratę istnienia, skoro mówi się o nowej kreacji.

²⁹ Rosłon W., Zbawienie człowieka w Starym Testamencie, Warszawa 1970, s. 138—140.

³⁰ Zob. Rosłon W., dz. cyt., s. 79—80, s. 204, s. 199; Por. Dubarle A., Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i w judaizmie, W: Concilium 1970, s. 216—219.

³¹ Dufour L., (red.) Słownik teologii biblijnej, Poznań 1973, s. 940.

rozwój wiedzy aż do sprecyzowania myśli o pełnej odbudowie ludzkiej jednostki w postaci zmartwychwstania³². W całości rzecz biorąc, w Księgach Starego i Nowego Testamentu myśl o istnieniu życia przyszłego i istnieniu zmartwychwstania jest zupełnie pewna. Teksty biblijne wcale nie prowadzą do wniosku jakoby życie przyszłe utożsamiało się ze zmartwychwstaniem³³. Z pewnością zmartwychwstanie należy właśnie nazwać zbawieniem ostatecznym, co nie znaczy, że istnienie duszy duchowej i stanu pośredniego należałoby już postawić poza porządkiem zbawczym. Teksty biblijne zupełnie nie usuwają naturalnej nieśmiertelności człowieka według duchowego wymiaru, zaś wystarczy jedynie stwierdzić, że ta nieśmiertelność nie jest jeszcze pełnym zbawieniem według zapowiedzi Bożej³⁴.

Można oczekiwać, iż tzw. dualistycznej koncepcji człowieka przeciwstawi się jakąś „monistyczną” koncepcję człowieka jako zawartą w Piśmie św.³⁵. Człowieka oto uważa się za niepodzielną całość o funkcjonalnym jedynie zróżnicowaniu. „W pierwiastku życiodajnym — tchnieniu życia — może się przejawiać — podobnie jak w ciele — cała osobowość człowieka”. Sądzi się, że kultura helleńska ze swoją dualistyczną koncepcją człowieka wywarła wpływ na Księgi Nowego Testamentu i ostatnie Starego³⁶.

Sam tekst biblijny ustawicznie jednak nasuwa myśl o jakimś „złożeniu” i „niejednolitości” człowieka. Istota jego nie wyczerpuje się bowiem w relacji do świata i nie jest on jedynie jego elementem. Człowiek poznaje świat i opanowuje go, gdyż go przekracza, a robi to dlatego, gdyż został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Od początku istnienia świata na ziemi był żywy obraz Boga — człowiek, w pełni swego duchowego i fizycznego życia³⁷. Pismo św. okazuje transcendencję człowieka wobec świata, przyrody, zwierząt. Wynika ona z jakiejś „inności” człowieka niż reszta otaczających go bytów. Owym „tchnieniem” życia przewyższa człowiek otaczający go i doświadczany świat. Ucząc zasadniczo o stosunku człowieka do Boga³⁸ nie pomija się zupełnie refleksji nad tym, kim jest człowiek, i jak jest zbudowany jako stworzenie Boże. Refleksje te nasuwa zagadnienie śmierci³⁹, problemy etyczne⁴⁰.

Pismo św. nie jest jedynie wynikiem „wpływów”, ale Słowem Bożym skierowanym do człowieka i wyrażanym przy pomocy dostępnych narzędzi myślowych i literackich. Ponieważ Objawienie dokonuje się w określonym miejscu historii, przeto spotkanie z określoną kulturą jest przez Boga zamierzoną opatrnościowo sprawą i człowiek myśl Bożą wyraża przy pomocy środków dostarczonych przez określoną kulturę⁴¹. Uznając tę sytuację nie można

³² Dyskutuje się czy i w jakim stopniu czynniki pozabiblijne wpłynęły na dalszy rozwój nauki o człowieku. Por. Stachowiak L., *Biblijna koncepcja człowieka*, W: *W nurcie zagadnień posoborowych T. 2*, Warszawa 1968, s. 221.

³³ Dufour L., dz. cyt., 1158—1159; Dubarle A., dz. cyt., s. 219. Por. Rosłon W., dz. cyt., s. 146—147; Mussner F., *Nauka Jezusa o życiu przyszłym według synoptyków*, W: *Concilium* 1970, s. 224—225.

³⁴ Nossat G., s. 614.

³⁵ Terminy „monizm” i „dualizm” kojarzą się z ich filozoficznym użyciem. Czytelnik prac biblijnych odnosi wrażenie — jak choćby lektura wyżej przytoczonych tekstów — że antropologia biblijna jest konkurencyjna w stosunku do filozoficznej. Niektórzy z biblistów są świadomi, że terminy te nie powinny być używane na terenie rozważań biblijnych. Por. np. Stachowiak L., dz. cyt., s. 209—212.

³⁶ Tamże, s. 210—211.

³⁷ Filipiak M., *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, W: *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1973) s. 32—34. Por. także Łach S., *Księga Rodzaju*, Poznań 1962, s. 199—200, gdzie autor pisze wprost: „Czynność Boża, symbolizowana przez tchnienie życia, oznacza zatem stworzenie duszy ludzkiej”.

³⁸ Stachowiak L., dz. cyt., s. 212.

³⁹ Dubarle A., dz. cyt., s. 219—221.

⁴⁰ Stachowiak L., dz. cyt., s. 226 i 220.

⁴¹ Por. Coppens J., *L'anthropologie biblique*, W: *De Homine, Romae* 1970, s. 20.

twierdzić, że antropologia biblijna jest wynikiem — kolejno — wpływów egipskich, chaldejskich i greckich. W Piśmie św. zapewne występują dwie odrębne antropologie będące etapami progresywnie rozwijającej się myśli objawionej o życiu przyszłym ostatecznie sprecyzowanej w środowisku palestyńskim przez obietnicę zmartwychwstania. Ta antropologia jest fałszywa, która stoi w sprzeczności z tą obietnicą⁴².

Dla wyjaśnienia sytuacji filozoficznej pomocne okażą się także uwagi związane z pojęciem zmartwychwstania. Jedyną oto postacią nieśmiertelności jest jakoby zmartwychwstanie. Nieśmiertelność jest tu darem Boga, a nie własnością natury ludzkiej i to dopiero właściwie afirmuje prawdę o zmartwychwstaniu. Koniecznym przeto warunkiem nieśmiertelności człowieka jest obecność jakiejś formy cielesności. W tej perspektywie zrozumiałe są tendencje zbliżania zmartwychwstania aż do momentu śmierci człowieka. Uważa się, że trzeba przyjąć „zmartwychwstanie jako wydarzenie związane z końcem czasu oraz bezpośrednio zmartwychwstanie w śmierci... Nieśmiertelność i zmartwychwstanie byłyby więc jedną i tą samą rzeczywistością”⁴³. Stanowisko to unika trudności „okresu pośredniego”, skoro nie przyjmuje się istnienia duszy duchowej, ale nie wydaje się, by było zgodne z nauką Nowego Testamentu, jeżeli św. Paweł naucza o przemianie i przekształceniu ciała ziemskiego. Słusznym jest, że „według św. Pawła w śmierci i zmartwychwstaniu nie chodzi o całkowite zniszczenie oraz nowe stworzenie” („creatio ex nihilo”), tak samo nie o proste ożywienie zwłok, ale o „odkupienie naszego ciała” (Rz 8, 23) ... oraz o udział w wiecznej chwale zmartwychwstałego Pana⁴⁴.

Przeprowadzona dyskusja biblijna pozwoli lepiej ujawnić charakter założeń analizowanych w pracy wypowiedzi na temat apokaliptycznej interpretacji śmierci. W tej chwili można już przyjąć kilka wniosków. Ani tzw. „monizmu” ani „dualizmu” nie można przyjąć jako wyniku wpływów obcych. Przytaczane dane biblijne na korzyść apokaliptycznej interpretacji śmierci nie przemawiają w sposób jednoznaczny na korzyść tzw. „monistycznej” koncepcji człowieka. Należy przeto wystrzegać się mieszania istnienia człowieka jako bytu z życiem, o jakim mówi Pismo św. Ze słusznej myśli, iż zbawienie jest związane z życiem nie można wyciągać wniosku o konieczności bytowej anihilacji człowieka. Grzesznik nie mający właśnie życia, istnieje przecież. Tekst biblijny okazuje, że „przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nadprzyrodzoność wkroczyła już w sferę doczesnego, naturalnego życia. Gdy ktoś jednoczy się przez wiarę i udział w Eucharystii z Chrystusem, dostaje się w tę nową sferę istnienia. Już teraz żyje życiem innym, które się nigdy nie skończy”⁴⁵.

⁴² Nossel G., dz. cyt., s. 615.

⁴³ Boros L., Czy życie ma sens, W: Concilium 1970, s. 212.

⁴⁴ Kremer J., Paweł: Zmartwychwstanie Jezusa przyczyną i wzorem naszego zmartwychwstania, W: Concilium 1970, s. 241. Tenże autor pisze: „Zmartwychwstanie jest nowym stworzeniem z umarłych, a nie stworzeniem z niczego”. Tamże, przyp. 18. Powinno się zapewne pogłębić pojęcie zmartwychwstania w kierunku duchowej koncepcji zmartwychwstania i życia. Człowiek wchodzi w sferę życia, czyli zmartwychwstaje, gdy poddaje się zbawiennemu działaniu Chrystusa. Romaniuk K., „Ja jestem Zmartwychwstaniem” (J. 11, 25). W: Concilium 1970, s. 228—233. Św. Paweł pisze: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Nierzadko w pracach teologicznych myli się sens ontyczny z biblijnym.

⁴⁵ Romaniuk K., dz. cyt., s. 234. „Celem zbawczej działalności Jezusa jest to, aby ludzie uwierzyli i mieli życie” (J 10, 10). W tym sensie Chrystus jest dla ludzi wodą i chlebem życia (J 4, 10; 6, 35), światłością i życiem (J 8, 12), zmartwychwstaniem i życiem (11, 25; 14, 6). Encyklopedia Katolicka, Lublin 1974, s. 693. Następnym pojęciowego zamętu odnośnie życia jest takżę zamęt odnośnie pojęcia śmierci. Rozumie się przez nie raz utratę łaski, innym razem utratę istnienia.

Zapytajmy teraz o głębsze — filozoficzne — źródło twierdzeń będących przedmiotem krytyki. Jest nim koncepcja człowieka implikowana przez owe twierdzenia. Ustalimy pogląd na śmierć, jeżeli ustalimy pogląd na życie i człowieka⁴⁶.

Czy w świetle omawianych tekstów teologicznych byt ludzki w ogóle przejawia obecność ducha?

Trudno jest na to dać odpowiedź przy wielkiej nieprecyzyjności omawianych wypowiedzi. Zapewne człowiek przejawia wielość funkcji: cielesnych, psychicznych, umysłowych. Uporczywie podkreślanie jedności robiono w sposób, który okazywał, że to właśnie organizm cielesny jest ośrodkiem tej jedności i zasadniczą strukturą bytową człowieka. On przejawia funkcje czysto cielesne i jakieś „niecielesne” (mniej cielesne?). Te ostatnie nie mają jednak swoistego podmiotu „niecielesnego” wszak dusza duchowa nie istnieje. Cieleśność i psychiczność⁴⁷, to tylko aspekty bytu ludzkiego traktowanego funkcjonalnie: człowiek jest kimś, kto przejawia w działaniu dwie funkcje: psychiczną i cielesną. Mówi się jednak także coś o stronie bytowej, skoro się zaznacza, że Pismo św. nie pozwala na przyjęcie oddzielnego trwania tego, co psychiczne. Chce się zapewne powiedzieć, że to, co trwa „naprawdę” jest po prostu organizmem człowieka. Cieleśność jest przeto zasadniczą strukturą bytową. Wszystko inne trwa dzięki cieleśności. Ona jest nie tylko warunkiem ale i przyczyną funkcji psychicznych. Nieśmiertelności nie można pojąć poza zmartwychwstaniem po prostu dlatego, że cieleśność jest czynnikiem organizującym to, co ludzkie. Żaden „element” ludzkiego bytu nie może trwać bez cieleśności. Bez cieleśności nie ma „duchowego” trwania. Ona nie tylko jest istotnym składnikiem człowieka, ale — mówiąc językiem tomaszowym — jest jego czynnikiem formalnym. Duchowa struktura nie ma wszak własnej trwałości. Powiedzielibyśmy, że akt istnienia związany jest z materią, a nie z duchem. Struktura materialna jest bytowo „mocniejsza” niż struktura duchowa.

Zauważyliśmy jak uporczywie broniono jedności człowieka wyrażając przekonanie, że tradycyjna antropologia chrześcijańska jedność tę zagubiła albo nie obroniła jej skutecznie. Jedność człowieka ujawnia się nam jednakże jako jego jednorodność bytowa, a zatem trzeba uznać, iż spotykamy się tu z monistyczną — w sensie filozoficznym — koncepcją człowieka.

Funkcjonalne ujęcie człowieka jest zgodne — jak się zdaje — z zasadniczymi intencjami biblijnymi. Omawiana tu jednak koncepcja wykracza poza tę stronę funkcjonalną, wyrażając się już w określonym stanowisku filozoficznym, gdyż mówi się o tym, kim jest człowiek jako byt. Dalszym potwierdzeniem tego, iż tak właśnie jest, są teologiczne rozważania na temat istoty człowieka. Istotą tą ma być powołanie go do dialogu z Bogiem. Spotykamy się tu niewątpliwie z pomieszaniem bytu i wezwania. Wezwanie do Bożego partnerstwa (mówiąc językiem Rahnera) jest oparte na fakcie bytowym, iż byt jest zdolny do takiego wezwania. Wezwanie Boże nie jest istotą, ale wyniesieniem i godnością człowieka (wartością bytu).

Autorzy opisującej tu koncepcji człowieka są przekonani, że antropologia chrześcijańska zawiera koncepcję człowieka „boskiego i autonomicznego”. Jest to oparte na niezrozumieniu (czy ignorowaniu) filozoficznej antropologii chrześcijańskiej. Do czasu św. Tomasza nigdy konsekwentnie nie przeprowadzono głoszonej tezy, iż człowiek jest samą duszą. Fundamentalne prawdy objawione

⁴⁶ Por. Le Trocquer R., *Anthropologie de l'âme et du corps devant la mort*, W: *La maison — Dieu* 44 (1955), s. 52—53; Pieper J., dz. cyt. s. 32—34.

⁴⁷ Trudno znaleźć podstawę w omawianych tekstach dla wyróżnienia tego, co psychiczne od tego, co duchowe. Mówi się tu przeto ogólnie o psychiczności.

stały temu na przeszkodzie. Zwłaszcza prawda o zmartwychwstaniu⁴⁸ W antropologii tomaszowej nieśmiertelność duszy wynika z określonej struktury bytu ludzkiego, zaś człowiek jest bytem przygodnym, zależnym od Bytu Boga. Nie istnieje to potrzeba ustawicznego podkreślania, iż coś zależne jest od Boga, bo ta zależność jest powszechnym prawem całego bytu stworzonego. Nie można jednak ujmować filozofię Tomasza jako chrześcijańską kosmetykę arystotelizmu. Stwierdzenie naturalnej nieśmiertelności nie sprawia, iż dar Boży staje się daremny. Nieśmiertelność jest przecież warunkiem „*ex partae naturae*” udzielenia darów nadprzyrodzonych. Zapewne omawiane tu poglądy teologiczne doprowadzają prawie koniecznie do wyeliminowania pojęcia natury. Starano się bowiem usunąć w ludzkim bycie wszelką zdolność do zachowania trwałości. Wszelka idea zdolności ugruntowana w naturze została zniesiona na korzyść wiecznie odnawianej działalności, którą Bóg wybawia człowieka od nietrwałości ontycznej. Filozoficznie pozostaje do rozstrzygnięcia sprawa nieśmiertelności człowieka. Jeśli jest nieśmiertelny, to nieśmiertelność jest ugruntowana w naturze człowieka tak, iż człowiek ją otrzymuje darmo w akcie stworzenia, bez przesądzania darów wyższych⁴⁹.

Spotykamy się w omawianych tekstach z materialistyczną i monistyczną koncepcją człowieka (może materializującą i monizującą)⁵⁰. Deklarując stanowisko afilozoficzne, twierdziło się, że taka właśnie koncepcja jest zawarta w Piśmie św. Warto ponadto zauważyć, iż ustawicznie przejawia się obawa, iż przyznanie człowiekowi stałej i trwałej zdolności staje w niezgodzie z suwerennością Boga. Suwerenność ta staje się zatem zagrożona przez przyznanie człowiekowi nieśmiertelności duszy, co jakoby pozbawia Boga jedynego i absolutnego władztwa. Sądzono bowiem, że jeśli człowiek sam z siebie jest nieśmiertelny, to już nie od Boga pochodzi cała jego nieśmiertelność. Bóg nie jest wtedy jedynym Panem życia i śmierci. Zostaje przez to pomniejszony także zbawczy czyn Boga. Bóg jest zatem jedynym Panem życia, jeśli w chwili śmierci daje sam człowiekowi istnienie. By się to stało człowiek przez śmierć musi przejść do nicości. Zdaje się tu zachodzić niekonsekwencja. Przyjmuje się wszak, że człowiek otrzymał byt ludzki w chwili stworzenia. Jeżeli otrzymał istnienie, to zawsze ono pozostanie istnieniem darowanym, a nie jego własnym. Absolutna Pełnia Istnienia nic nie traci ze swej suwerenności, jeśli Bóg zdecydował wyposażyć byt ludzki w pewne trwałe bytowe struktury zapewniając mu niezniszczalność jakiegoś przynajmniej elementu bytu. Jest przecież niezniszczalny nie w sposób niezależny, ale na sposób partycypacji w pełni Istnienia i Bytu. Jest rzeczą interesującą, że Tomasz z Akwinu nie tyle dowodził nieśmiertelności duszy, ile raczej jej niezniszczalności⁵¹. Dusza duchowa okazuje się złożona jedynie z aktu istnienia i z istoty. Nie ma ontycznej racji dla której miałyby się rozpaść taka właśnie całość bytowa. Oczywiście Bóg jest zdolny każdy byt przeprowadzić do nicości, ale wiemy z kolei, że to się nie stanie, bowiem jest On Pełnią Istnienia stwarzającą, a nie niszczącą oraz znamy Jego wolę zachowania wszystkiego z myśli objawionej⁵². Niektórzy teologowie są przekonani, że bardziej uhonorują Boga, im bardziej stworzenie pozbawią zdolności. Ma się sprawa odwrotnie: Bóg okazuje się tym większy, im bardziej stworzenie wyposaża w stałą naturę i pewną autonomiczność działania. Przyznanie człowiekowi zdolności duchowych funkcji i posia-

⁴⁸ Pieper J., dz. cyt., s. 33.

⁴⁹ Nosset G., dz. cyt., s. 617—618.

⁵⁰ Pieper J., dz. cyt., s. 102.

⁵¹ Por. np. Sw. Tomasza, *Summa theologiae* I, 75, 6. Tekst z: *Traktat o człowieku*, opr. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 47—48.

⁵² Pieper J., dz. cyt., s. 118. Por. Le Trocquer R., dz. cyt., s. 51.

dania trwałej struktury duchowej zapewniającej niezniszczalność, oznacza afirmację wielkości Boga, a nie Jego usuwanie. Jego wolność i Jego moc okazuje się bardziej wielka, gdy dary Jego są bardziej moje. W perspektywie protestanckiej to właśnie niszczy się, co chciało się ocalić — wielkość i suwerenność Boga⁵³. W niczym przeto nie umniejsza Boga twierdzenie, że bezpośrednią podstawą niezniszczalności duszy duchowej jest fakt, iż okazuje się ona prostą istotą złączoną z własnym aktem istnienia.

3. UWYRAŹNIENIE FILOZOFICZNYCH KONSEKWENCJI I ICH KRYTYKA

Wygłosiło się tezę, iż śmierć oznacza zatrąę całego bytu ludzkiego. Przyjmujemy mocny ontyczny sens tej tezy wyrażający się w twierdzeniu, że śmierć powoduje anihilację bytu ludzkiego. Bóg przywróci cały byt ludzki przez nowy akt kreacji. Odkupiony człowiek będzie wówczas „nowym stworzeniem”. Zapewne bezsprzecznie Bóg ma zdolność unicestwiania bytu stworzonego. Zjawia się jednak pewna trudność. Jeżeli Bóg jest Pełnią Istnienia i Dobra, to trudno uznać Go zarazem za niszczyciela istnienia darowanego. Wszystkie byty są tylko bytami przez partycypację w Istnieniu Absolutnym Boga. Ponad nimi istnieje Bóg, którego istotą jest istnienie. W tym istnieniu partycypuje wszystko, co istnieje⁵⁴. Wszelki byt pozaboski jest jakimś podobieństwem istnienia Boga. „Przyczynowość Absolutu, według Tomasza, obejmuje cały byt: jego istnienie i jego istotę — naturę ... Istnieje więc całkowita zależność i nie ma niczego w bycie, co byłoby poza zasięgiem przyczynowości Absolutu. Upodobnienie ze strony skutku, spowodowane przez tę pochodność, jest całkowite według zasady „omne agens agit sibi simile”. Tym, co jest podstawą podobieństwa i co byty pochodne zbliża do natury Absolutu, jest fakt istnienia. Absolut istnieje i byty istnieją. Tym, co jest wspólne między Absolutem i pozostałymi bytami, to właśnie sama natura essendi, czyli ich aktualność”⁵⁵. Jeżeli zgodzimy się, że akt istnienia człowieka jest związany z jego formą — duszą, to przeprowadzając człowieka do nicości, znika podstawa bytowa pełnej odbudowy bytu ludzkiego oraz podstawa jego podobieństwa do Boga. Ponieważ akt stwórczy jest ujawnieniem Pełni Bytu i Pełni Dobra, nie istnieje żadna podstawa filozoficzna likwidacji tego podobieństwa człowieka do Boga. Spowodowanie tego podobieństwa zostało sprawione jakąś przyczyną rozumną. Nie do przyjęcia jest w tej koncepcji Boga, by Bóg uznał, iż przyczyna stwarzania przestała być słusznym motywem istnienia człowieka. Sprzeciwia się to niezmienności absolutnej Boga, by raczej Jego działania były dezaktualizowane przez czas.

Akt istnienia złączony z formą — duszą, w której uczestniczy ciało — materia jest podstawą tożsamości człowieka. Człowiek podlegający anihilacji raz na zawsze traci podstawę swej tożsamości. Nigdy nie może być powołany do istnienia ten sam człowiek. Może być powołany jedynie o takich samych cechach. „Nowe stworzenie” w sensie tu utrzymywanym nie jest tym samym bytem ludzkim, który został unicestwiony. Między „starym” a „nowym stworzeniem” nie ma bowiem żadnej łączności bytowej, ponieważ w obu wypadkach wchodzi w grę dwa różne akty istnienia, między którymi nie ma prze-

⁵³ Nossset G., dz. cyt., s. 618.

⁵⁴ Św. Tomasz, Prolog in Joan. Cyt. za Zdybicka J., Partycypacja bytu, Lublin 1972, s. 162.

⁵⁵ Zdybicka J., dz. cyt., s. 166.

ścia ciągłego. Istnienie człowieka nie jest uczestnictwem w jakimś istnieniu w ogóle, bo takiego nie ma⁵⁶, jest natomiast istnieniem konkretnie związanym z tą oto formą. Być może, że trudność tę uchyla wskazanie na idee wzorcze jako podstawę tożsamości człowieka. Idee te istnieją wечно w umyśle Bożym i w oparciu o nie zostaje uratowana tożsamość człowieka. Tomasz jednak stwierdził, że idee nie różnią się realnie od Bożej istoty, której podobieństwo może być przez różne byty partycypowane⁵⁷. Istota Boża jest tożsama z Jego Istnieniem, a więc to ostatnie w rezultacie jest podstawą tożsamości człowieka w jego „starym” i „nowym” istnieniu. Ale przecież istnienie Boga samego nie jest istnieniem człowieka. To ostatnie różni się realnie od pierwszego i jest tylko uczestnictwem w nim. Nie może być zatem podstawą tożsamości. Taką podstawą może być tylko własny akt istnienia człowieka⁵⁸.

Zwróćmy ponadto uwagę, że tekst biblijny nie pozwala na przyjęcie tożsamości między stworzeniem i zbawieniem człowieka. Zbawiony jest bowiem człowiek stworzony. Bóg przychodzi ze swoim darem miłości do kogoś już istniejącego. W tej perspektywie jest jedynie cały sens nauczania Jezusa o konieczności „ponownego narodzenia” (J 3, 5). Omawiana interpretacja śmierci prowadzi do wniosku, iż zbawianym jest nie istniejący człowiek. Przywrócenie człowieka do życia w akcie zmartwychwstania nazywa się bowiem jego zbawieniem. Zbawienie jednak należy pojąć jako wprowadzenie kogoś już istniejącego w sferę życia samego Boga. W omawianym rozumieniu śmierci nie istnieje po prostu żaden zbawiany podmiot ludzki. Wiemy także, że człowiek jest już zbawiany w wymiarach życia ziemskiego, jeżeli pozostaje w łączności z Chrystusem. Akt anihilacji oznaczałby, że istniejące już zbawienie Boże w człowieku w postaci życia Bożego zostaje unicestwione po to tylko, by na nowo zostało powołane do istnienia. Nie widać powodu dla takiej absurdalnej działalności Boga. Życie Boże jest zaszczepiane na życiu naturalnym, co nie prowadzi do wniosku jakoby Bóg był mniej Panem Absolutnym życia. Pozostaje nim właśnie przy zachowaniu odrębności aktu istnienia człowieka od udziału w życiu Trójcy św. Warunkiem ontycznym tego udziału jest po prostu istnienie ludzkiego podmiotu. W życie Boże wchodzi istniejący podmiot, a nie nicosis. Wchodzi ktoś, kto dokonał wyboru życia nadprzyrodzonego⁵⁹.

4. WNIOSKI I REFLEKSJE OGÓLNE

Wskażmy na kilka wniosków i problemów do których prowadzi omawiane zagadnienie. Choć praca nie podejmuje próby pozytywnego rozwiązania zagadnienia śmierci, ale trudno powstrzymać się od uwagi, iż antropologia filozoficzna Tomasza z Akwinu mogłaby spełnić wysuwane postulaty, gdyby została potraktowana w całej jej filozoficznej pełni i specyfice, a nie ujmowana jako jedynie komentarz do Arystotelesa. Wysiłek filozoficzny Tomasza był

⁵⁶ Zdybicka J., dz. cyt., s. 164.

⁵⁷ Sw. Tomasz, *Summa theologiae* I, 44, 3, Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Romae 1882—1918, t. 1—16.

⁵⁸ Anihilacja musi być odrzucona z racji filozoficznych i z racji dogmatycznych (tożsamość osoby jest podstawą odpowiedzialności moralnej).

⁵⁹ Można rozpatrzyć konsekwencje dla wiary np. unicestwienie w śmierci ludzkiego bytu Jezusa.

skierowany w stronę obrony i uzasadnienia jedności człowieka. Człowiek jest bytem duchowo-cieleśnym, ale przedstawia się w pełnej bytowej spójności dzięki temu, iż dusza jest jedyną formą tego bytu substancjalnie połączoną z materią⁶⁰. Rzeczywistość ducha wykazuje jednak pewien stopień bytowej odrębności⁶¹. Nie psuje to jedności bytu, skoro wiemy, że jedyny akt istnienia łączy się z formą — duszą⁶². W jej istnieniu uczestniczy materia — ciało⁶³. Śmierć oznacza przerwanie tego uczestnictwa, co nie niszczy rzeczywistości duszy ludzkiej, gdyż ta jest bytem istotowo prostym, w którym akt istnienia jest połączony z niezłożoną treścią duchową. Istotą duszy jest jej charakter formalny, czyli pełnienie funkcji organizowania materii w byt ludzki. Śmierć oznacza rzeczywiste zaprzestanie istnienia bytu zwanego człowiekiem. Ani dusza ani ciało nie są człowiekiem. Śmierć rzeczywiście dotyka cały byt ludzki w jego bytowych podstawach, ale nie jest unicestwieniem aktu istnienia człowieka, który nie wynika z faktu połączenia duszy i ciała, ale związany jest wyłącznie z duchową duszą człowieka. Pozostaje nadal egzystencjalna podstawa odbudowy pełnego bytu ludzkiego. Rozważania te są jedynie podprowadzeniem dla prawdy wiary o zmartwychwstaniu człowieka. Spotykamy się tu z filozofią, która nie rezygnuje ani z realnej złożoności człowieka (wielopoziomowej), ani z jego jedności, ani ze zdolności trwania elementu duchowego po rozpadzie ludzkiego compositum. To rzadkie zalety filozofii człowieka⁶⁴.

Odrzucono filozofię człowieka w imię danych biblijnych wyrażając przeświadczenie, że ta pierwsza jest zupełnie zbędną (i fałszywą) konkurencją dla prawdziwej chrześcijańskiej teorii człowieka. Zauważyliśmy, że nie mieliśmy jednakże do czynienia z czysto biblijną koncepcją człowieka. Materializujące pojęcie człowieka zostało „nałożone” na tekst biblijny. Ponadto trzeba pamiętać, że biblijna i filozoficzna koncepcja człowieka nie są konkurencyjnymi, ale komplementarnymi obrazami człowieka. Ma przeto rację J. Coppens pisząc: iż w Piśmie św. nie znajdujemy ostatecznie wypracowanej koncepcji antropologicznej, którą by Księgi Święte podsuwały czytelnikowi jako koncepcję w sposób Boski usankcjonowaną dla zaspokojenia intelektualnej ciekawości. Pozostaje przeto otwarta droga dla filozoficznej refleksji⁶⁵.

Pismo św. wszak pyta o coś zgoła innego niż filozoficzna antropologia. Gdy hagiografa interesuje relacja człowieka do Boga (stworzenie, powołanie, zbawienie, świętość), to „antropologia filozoficzna bada działanie człowieka i je-

⁶⁰ Sw. Tomasz, Summa, dz. cyt., I, 76.

⁶¹ Tenże, I, 75, 2 i 5.

⁶² Tenże, De potentia 3, 9 (corpus), W: S. Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae, Taurini — Romae 1931, Marietti vol. I—IV.

⁶³ Kuczyński T., Duch jako forma ciała, Lublin 1972 (maszynopis, Biblioteka KUL) s. 289.

⁶⁴ Por. całą cyt. wyżej pracę, która w całości dotyczy filozoficznej antropologii Tomasza z Akwinu, zwłaszcza rozdz. II i III.

⁶⁵ „Nous ne trouvons nulle part dans les Ecritures une conception anthropologique fermement élaborée, que les Livres Saints auraient l'intention d'inculquer à leurs lecteurs comme une réponse divinement sanctionnée à leur curiosité intellectuelle. La voie reste ainsi ouverte à la réflexion philosophique”. Dz. cyt., s. 18. Na temat nadużywania Pisma św. w argumentacjach teologicznych zob. Romaniuk K., O niektórych przejawach, źródłach i dewiacjach antropocentryzmu teologicznego, W: Teologia a antropologia, Kraków b.r. W: (Kongres Teologów Polskich 21—23. IX.1971), s. 59—67.

go wytwory, o ile wskazują one na jego określoną ontyczną strukturę i pozycję egzystencjalną wśród bytów ...”⁶⁶.

Zadaniem filozofa przeto nie jest interpretacja tekstów biblijnych dotyczących człowieka, ale podanie racji uniesprzeczniających dane empiryczne dotyczące ludzkich działań duchowo-cieleśnych. Pismo św. stwierdzając nieśmiertelność człowieka nie pyta o struktury bytowe, które byłyby oparciem dla niezniszczalności bytu ludzkiego. Pytanie się o takie właśnie bytowe struktury jest sprawą teoretycznie interesującą przy niezmiennianiu (ani likwidowaniu) zasadniczej perspektywy biblijnej — a zresztą i ogólnontologicznej — iż Bóg jest ostateczną podstawą wszelkiego istnienia. Jest słusznym wymaganiem, by nie prezentować myśli filozoficznej jako objawionej przez Boga, ale także słusznym wymogiem jest to, by nie przedstawiać materializującej koncepcji człowieka jako implikowanej przez tekst biblijny. Przygotowanie metodologiczne, merytoryczne i historyczne staje się koniecznym narzędziem myślowym w obranej dziedzinie badań. To dopiero pozwoli uniknąć obiegowej frazeologii w rodzaju tej, iż wszelką złożoność przedstawia się jako tzw. „dualizm”⁶⁷.

Pismo św. nie uzasadnia negatywnego stanowiska odnośnie nieśmiertelności duszy ludzkiej. Trudność przyjęcia nieśmiertelności duszy nie wynika z Pisma św., ale z określonej filozofii. Istnieje filozofia (nie tyle tomizm, ile doktryna samego Tomasza z Akwinu), w której takich trudności nie ma⁶⁸. Istnieje droga afirmacji duchowości człowieka, niezniszczalności duszy ludzkiej, a zarazem dostępnej dla bytu przygodnego ontycznej jedności człowieka, co razem nie osłabia, ale potwierdza absolutną suwerenność Boga⁶⁹. Mniej pasji „odfilozoficzniana” myśli chrześcijańskiej, a więcej rzeczowego przemyślenia intelektualnego dorobku chrześcijaństwa pozwoliłoby tę sytuację dostrzec. Z godnej pochwały troski, by interpretację Pisma św. uwalniać od elementów

⁶⁶ Kamiński S., *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*, W: O Bogu i o człowieku, Warszawa 1968, s. 163. Chodzi tu o antropologię filozoficzną pojmnowaną w ramach klasycznej koncepcji filozofii. Istnieją naturalnie inne sposoby traktowania filozofii człowieka, jak i w ogóle samej filozofii. Tamże, s. 157 i nn.

⁶⁷ Nie jest tak powszechnie. J. B. Metz zdaje sobie dobrze sprawę z odrębności biblijnego, teologicznego i filozoficznego przedstawiania człowieka: Człowieka nie da się sprowadzić do monistycznej jedności (s. 624), potrafi rozumieć duszę i ciało jako zasady metafizycznej struktury człowieka (s. 622), uważa, że zdanie Cullmana, iż istnieje radykalne przeciwieństwo między naturalną a pochodzącą z łaski nieśmiertelnością opiera się na określonych filozoficznych założeniach (s. 629). Nieśmiertelność jest zarówno naturalna, jak i na mocy łaski (630). Metz dostrzega nowość Tomasza w filozofii człowieka i twierdzi, że „Thomas hat damit den griechischen Dualismus durchbrochen” (s. 613). Zapewne „dusza” w znaczeniu biblijnym nie jest nią w znaczeniu filozoficznym, ale trzeba powiedzieć także, że „Der Leib ist nicht blosser Materie, sondern eine von Geist informierte Materie, und die Seele kein blosser Geist, sondern ein die Materie informierender Geist” (s. 624). Ogólnie: nie ma identyczności między parą pojęć duch-materia i dusza-ciało (tamże). To ujęcie antropologii jest interesujące i zasługuje na uznanie (choć zapewne nie wolne od ujęć dyskusyjnych). *Mysterium Salutis* T. 2, Zürich — Köln 1967.

⁶⁸ Wiemy to od dawna, że np. pierwsi apologeti chrześcijańscy nie byli zdecydowani czy wolno przyjąć platońską naukę o naturalnej nieśmiertelności duszy, bo to zdawało się prowadzić do jej obóstwienia. Arnobiusz sądził, że dusze nie znające Chrystusa zostaną unicestwione. Gilson E., *Historia filozofii chrześcij.* w wiekach średnich, W-wa 1966, s. 50—52. Obrońca doktryny Tomasza Haervaeus Natalis uważał, że nie można udowodnić nieśmiertelności duszy. Wiemy doskonale, że owo przekonanie — jak później podobne Kajetana — wynikało z określonej skotystycznej koncepcji bytu. Por. Gilson E., *Elementy filoz. chrześc.* W-wa 1965, przyp. 21, s. 297—298.

⁶⁹ Le Trocquer R., dz. cyt., s. 52 oraz Boros L., *De l'esprit propre à inspirer une nouvelle définition des Fins dernières*, W: *Concilium* 32 (1968), s. 67—68. Także: Pieper J., dz. cyt., s. 120.

obcych myśli biblijnej można dojść do sytuacji angażowania Pisma św. w obronę np. materializującej koncepcji człowieka. Źródłem tej pomyłki jest brak metodologicznej świadomości, iż praca egzegety, teologa i filozofa dotycząc ogólnie człowieka, charakteryzuje się odrębnymi metodami pracy myślowej podyktowanymi wyborem odrębnego spojrzenia na człowieka. Słuszne pragmatycznie pokazywanie biblijnego obrazu człowieka może się przerodzić w wyszukiwanie biblijnych potwierdzeń dla posiadanej apriorycznej koncepcji człowieka. Wyraźne przyznanie się do określonej filozofii oraz świadomość odrębności zainteresowań i metod zabezpiecza przed takim rezultatem.

PRZESTRZENIE I CZASOWY

Aby odpowiedzieć na pytanie, czy czas i przestrzeń są względne, czy nie, musimy przede wszystkim zdefiniować, co to jest czas i przestrzeń. W tym celu musimy odwołać się do filozofii i fizyki. W filozofii czas i przestrzeń są pojęciami, które nie mają żadnej konkretnej wartości. W fizyce natomiast czas i przestrzeń są wielkościami, które można zmierzyć i wyrazić w jednostkach. W tym celu musimy odwołać się do fizyki i matematyki. W fizyce czas i przestrzeń są wielkościami, które można zmierzyć i wyrazić w jednostkach. W matematyce natomiast czas i przestrzeń są pojęciami, które nie mają żadnej konkretnej wartości.

Zagadnienie czasu i przestrzeni w ogóle a szczególności w szczególności niepokoiło i niepokoi człowieka. Tym zagadnieniem zajmowali się filozofowie i fizycy. Mikolaj Kopernik był pierwszym, który próbował rozwiązać filozoficzne i fizyczne problemy czasu i przestrzeni. Ob powstaniu jednak na początku XX wieku szczególności fizyki teorii względności Alberta Einsteina stało się jasne, że filozofowie przyrody powinni się liczyć z teoriami fizyki dotyczącymi czasu i przestrzeni, jeśli nie chcą narazić się na uzasadniony zarzut sprzeczności czy też na „niemiarukowość”.

Wyniki teorii względności zmusiły filozofów do modyfikacji niektórych pojęć dotyczących czasu i przestrzeni. Mianowicie okazało się, że problem czasu nie powinien się oddzielać od problemu przestrzeni. Gdybyśmy chcieli wydzielić czas z przestrzeni, to musielibyśmy przyjąć, że czas jest niezależny od przestrzeni. W fizyce natomiast czas i przestrzeń są wielkościami, które można zmierzyć i wyrazić w jednostkach. W matematyce natomiast czas i przestrzeń są pojęciami, które nie mają żadnej konkretnej wartości.