

MAREK KOŁODZIEJCZYK

*Dom Wschodni – Domus Orientalis*

## MYŚLENIE JOSEPHA RATZINGERA O WIECZNOŚCI I NIEŚMIERTELNOŚCI W KONTEKŚCIE FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNYM

**Słowa kluczowe:** życie wieczne, nieśmiertelność, dusza, głoszenie, duch, materia (ciało)

1. Wprowadzenie. 2. Starożytna myśl przedchrześcijańska. 3. Koncepcja biblijna. 4. Myśl judaistyczna. 5. Nowy Testament i starożytność chrześcijańska. 6. Myśl patrystyczna. 7. Myśl średniowiecza. 8. Nowożytność i współczesność. 9. Współczesna „symfonia teologiczna” Josepha Ratzingera. 10. Głoszenie prymatu Boga i nadziei życia wiecznego. 11. Podsumowanie

### 1. WPROWADZENIE

Temat niniejszego opracowania zawiera dwa pojęcia – wieczność i nieśmiertelność duszy relacyjnej. Każde z nich bardzo pojemne i jednocześnie każde wydaje się w różnym stopniu rozumiane. Inaczej myśli się o relacjach w kategorii personalno-komunikatywnych, a inaczej o dialogu z Bogiem. Najwięcej trudności nasuwa nam słowo *wieczność* oraz zamiennie stosowany termin *życie wieczne* z powodu łącznie go z pojęciem czasu, rozpatrywanego często w kategoriach doświadczenia intelektualnego na sposób pojęciowy bądź jako żywego zagadnienia danego w doświadczeniu wiary. Tym akcentem, który najbardziej skupia naszą uwagę, jest aspekt wieczności. Refleksja nad życiem wiecznym należy do najistotniejszych pytań człowieka myślącego, stanowi istotny punkt całej teologii, a zwłaszcza eschatologii, oraz wkracza także w dziedzinę filozofii i antropologii teologicznej.

Jednak dla człowieka zanurzonego w tymczasowości wydaje się zagadnieniem nowym, pomimo tkwiącej w jego umyśle idei wieczności. Mówienie o „zaświatach” jest często uważane w dzisiejszych czasach za ucieczkę przed doczesnością. Kryterium wieczności, jak niektórzy uważają, przeszkadza ludziom żyć intensywnie.

Życie wieczne jednak nie jest oderwane od rzeczywistości, nie znajduje się „gdzieś”, na co nie byłoby dowodów naukowych. Życie wieczne to po prostu „życie”, a nie miejsce.

Dla chrześcijanina nigdy nie może się stać prawdą mityczną, niepowiązaną z życiem. Jest on bytem, który z poziomu kategorii życia wiecznego może patrzeć na swoje życie. Z drugiej strony w człowieku zanika odczuwanie i wrażliwość na pytanie „czym jest życie wieczne?”; chciałby *być dłużej*, jak najdłużej żyć w zdrowiu, jak najdłużej zachować młodość z nadzieją, że uniknie kresu swojej egzystencji.

Z powodu fizykalnego i matematycznego stylu myślenia – słowa: „wieczny”, „wieczność” zostały we współczesnym sposobie pojmowania i potocznego użycia dość mocno zniekształcone i zdeprecjonowane. Wyrazu wieczność używa się nazbyt często na oznaczenie różnych rzeczy aż po popularne wyrażenie czegoś ważnego i tajemniczego.

W duchu zatroskania o to, co w sposób istotny dotyczy kwestii najważniejszych z perspektywy chrześcijańskiej, zaznacza kard. Joseph Ratzinger – wierny kontynuator myśli swojego mistrza św. Augustyna: „Teraz *zbawienie duszy* i *szczęście* to określenia dwu spraw oddzielnych, które rychło wydadzą się sobie z natury przeciwstawne – przysługę zbawienie duszy przeciwstawia się szczęściu teraźniejszości. Obietnica, którą przynosi chrześcijaństwo, wydaje się zubożeniem i zagrożeniem ziemskiego dzisiaj”<sup>1</sup>.

Tymczasem, jeżeli ktoś pyta o sens istnienia, jeśli mówi ktoś o Bogu, to u podstaw tego pytania i dyskursu jest pojęcie wieczności, choć takie słowo nie jest dzisiaj modne, uważane za rzecz niepewną, zwłaszcza jeśli rozumiemy przez nią życie po śmierci. Człowiek z natury otwarty jest na nieskończoność, poszukuje nieśmiertelności, będącej wyjaśnieniem jego doczesnej egzystencji.

Od najdawniejszych czasów wiara w trwanie człowieka poza granicami śmierci jest w różnych formach kulturowych, religijnych z nielicznymi wyjątkami elementem stałym i powszechnym. Ponadto idea życia wiecznego jest również postulatem niektórych systemów filozoficznych.

Skoro ma ona także swoją historię jak każde pojęcie, należałoby teraz zbadać kontekst historyczny tego zagadnienia i podać ogólną charakterystykę kierunków rozwoju tegoż tematu; daje to poczucie pewnej **metafizycznej ciągłości** myślenia poszukującemu zrozumienia problemu.

Kardynał J. Ratzinger wielokrotnie w swojej karierze wykładowcy historii i filozofii religii oraz w twórczości naukowej odwoływał się do szeroko pojętej tradycji filozoficznej i teologicznej innych religii i kultur, aby lepiej ukazać chrześcijaństwo na ich tle. Doświadczenia innych religii, zwłaszcza te duchowe, mogą nam coś więcej powiedzieć o przeżywaniu niektórych zagadnień chrześcijańskich; zatem warto się nad tym zastanawiać, gdyż studiowanie tych kultur wyzwala w nas poczucie działania Boga w historii. Niezwykle mądrze otwarty umysł Teologa z Monachium formułuje tę myśl:

Nie wolno zapomnieć, że już w Nowym Testamencie chrześcijaństwo nosiło w sobie owoce całej historii kultury, historię akceptacji i odrzucenia, spotkań i zmian. [...] Wszystkie te kultury były jednocześnie religiami, rozległymi historycznymi formami życia, które w zmaganiach Boga z Izraelem, w zmaganiach z Jego wielkimi prorokami, z bólem zostały przyjęte

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, PAX, Warszawa 2000, 23.

i przemienione, aby przygotować czyste naczynie na nowe objawienie jedyne Boga. Zarazem jednak w ten sposób kultury te na trwałe zakorzeniły się w historii<sup>2</sup>.

Fenomenologiczne analizy historii religii z czasów młodego Dydaktyka doprowadziły Ratzingera do ważnego wniosku. Stwierdza on fakt, że religie na siebie oddziałują. Historia religii jest częścią „jednej, jedynej historii, która różnymi drogami zmierza ku Bogu”<sup>3</sup>.

\* \* \*

W tej części rozważań rozpoczynamy wędrówkę, która poprowadzi nas do starożytnych cywilizacji (starożytnej myśli przedchrześcijańskiej bliskowschodniej i europejskiej). Pojęcie życia pośmiertnego było obecne w różnych jego aspektach w wysoko rozwiniętych kulturach starożytnych – egipskiej, sumeryjskiej, babilońskiej, czy też indyjskiej. Wyjątkowy poziom osiągnęła myśl tradycji greckiej. Spośród różnych typów cywilizacji wybierzemy cztery obszary.

Pierwsze trzy tysiące lat tworzenia się ludzkiej cywilizacji opartej na kulturze, wyrosłej we wschodniej części Morza Śródziemnego, w aspekcie zagadnienia nieśmiertelności i życia wiecznego implikują założenie głębokiej wiary w istnienie jakiegoś sposobu trwania po śmierci. Stanowią tym samym wyraz ogólnoludzkiego przecucia i nadziei – jakby częściowo spowodowanej lękiem przed karą i elementarnym pragnieniem sprawiedliwości za trudy dobrego życia – na przetrwanie śmierci biologicznej w innym lepszym świecie oddzielonym od naszego.

Rozważanie na temat życia po śmierci – życia wiecznego, gdzie kończy się „czas i przestrzeń”, gdzie nie ma „przedtem i potem”, ma wiele wspólnego z pojęciem duszy bardzo istotnym dla wielu kultur w różnych tradycjach religijnych, dlatego ten wątek w niniejszym rozdziale będzie przewijał się w znaczący sposób, stanowiąc ważny punkt późniejszych rozważań<sup>4</sup>.

## 2. STAROŻYTNA MYŚL PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKA

Na obszarze Mezopotamii obok motywu „śmierci bóstwa” pojawia się zagadnienie nieśmiertelności człowieka. Literatura mitologiczna tłumaczy przeważnie śmierć człowieka zazdrością bogów, którzy nieśmiertelność zachowali dla siebie i tylko wyjątkowo obdarzają człowieka życiem wiecznym<sup>5</sup>. Również poszukiwanie pierwiastka stanowiącego zasadę życia towarzyszy nieprzerwanie człowiekowi, prowokując do znalezienia odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek? Jak powstał i jakie są jego losy pośmiertne? Jaki jest jego cel i ku czemu zmierza?

<sup>2</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, „Jedność”, Kielce 2004, 57.

<sup>3</sup> Tamże, 37.

<sup>4</sup> Por. F. Copleston, *Filozofie i kultury*, tłum. T.A. Malanowski, PAX, Warszawa 1986, 108.

<sup>5</sup> Por. R. Renoszek, *Religie Mezopotamii*, w: *Zarys dziejów religii*, ISKRY, Warszawa 1986, 248n.

**Sumerowie** (IV tysiąclecie p.n.e.) wytworzyli bogatą i silną kulturę, która promieniowała na cały region Mezopotamii i jako pierwsi wyrazili swoje przekonania na temat poszukiwania nieśmiertelności i życia pośmiertnego. Został on stworzony z gliny oraz „boskiego tchnienia życia”, które daje mu wyjątkową pozycję w otaczającym go świecie. Ten motyw stanie się wzorem dla innych modeli podejmujących tę tematykę. Zagadnienie duszy, która nie umiera, ale prowadzi inny rodzaj egzystencji, jest tu tematem bardzo istotnym<sup>6</sup>. Głównym eposem jest mit o Gilgameszu, człowieku-królu, który właśnie szuka nieśmiertelności nie z ręki drugiego człowieka, lecz we właściwościach cudownej rośliny, którą ostatecznie bezsensownie traci<sup>7</sup>.

U **Sumerów** byt zmarłych zależał w dużej mierze od pamięci pozostawionej rodziny. Zależał również od zasług jego życia. Mity i wierzenia sumeryjskie zostały następnie przejęte i rozwinięte przez **Babilończyków** (II tysiąclecie p.n.e.). Ich teksty wprawdzie mówiły o „duszy”, ale jest ona pojmowana nie jako coś niematerialnego, lecz jako oddech udzielany przez bogów, zewnętrzny objaw znamionujący życie; trwa ono tak długo, jak długo on trwa, gdy ustaje, ciało się rozkłada, a pozostaje coś w rodzaju nieuchwytnego obrazu.

Bardzo ważną koncepcję i wysoce cenioną w ówczesnym świecie reprezentuje kultura **Persów** (II tysiąclecie p.n.e.), u których wiodący nurt kosmogeniczny, wywodzący się od proroka Zaratusztry, głosił, że najważniejsze miejsce we wszechświecie zajmuje człowiek i jego dusza. Podstawą tego dualistycznego systemu jest wiara w moc własnej wolnej woli, która za sprawą dobrych myśli, słów i uczynków prowadzi dusze do krainy wiecznego szczęścia, lub z powodu złych, do krainy czeluści i piekła<sup>8</sup>.

Większe zainteresowanie życiem pośmiertnym i bardzo poważne traktowanie tego tematu niż inne ludy Starożytnego Wschodu wykazywali **Egipcjanie** (ok. VI tysiąclecia p.n.e.). Podstawą wierzeń egipskich jest mit o Ozyrysie. Dusza – pierwiastek życiowy – stanowi istotny element całości duchowej osobowości człowieka. Koncepcja duszy jest tu najbardziej zbliżona do późniejszych wyobrażeń. Według pojęć egipskich, życie pośmiertne człowieka było ściśle uzależnione od istnienia jego ciała. Wierzyli, że dusza nadal zamieszkuje ciało aż do momentu jego rozpadu. Dlatego obsesyjnie dążyli do zachowania jego trwałości przez balsamowanie ciała, zwrócenie twarzy ku zachodowi. Ważne było również zachowanie imienia zmarłego na długo po jego śmierci fizycznej, uwieczniane na różnych stelach i tablicach<sup>9</sup>. Choć poglądy Egipcjan ulegały zmianom, to zachowany jest rdzeń, opierający się na przeświadczeniu, że człowiek składa się z ciała i pierwiastka duchowego, nadnaturalnej siły życiowej.

Religijne koncepcje egipskie fascynowały też **Greków** (ok. 1500 lat p.n.e.), którzy we wczesnym okresie swoich wierzeń doszukiwali się w nich (mit ozyriański)

<sup>6</sup> Por. P. Ćwikliński, *Problem zaistnienia duszy ludzkiej w świetle historycznych uwarunkowań egzystencjalnej jedności bytu* (rozprawa doktorska), PWT, Wrocław 2013, 25.

<sup>7</sup> Por. S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, tłum. M. Czerwiński, PWN, Warszawa 1966, 78–80.

<sup>8</sup> Por. R. Renoszek, dz.cyt., 280 n.

<sup>9</sup> Por. P. Ćwikliński, dz.cyt., 29–30.

mistycznego sensu. Nauka o wieczności w eschatologii greckiej jest bardzo różnie ujmowana (nie ma jednej obowiązującej nauki), choć wątek przekonań o nieśmiertelności stanowi ważny składnik od zarania dziejów kultury i religii greckiej. Każda szkoła, każdy nauczyciel po swojemu ją interpretuje.

Pierwsze stadium greckiego sposobu patrzenia na idee życia wiecznego pokazuje tradycja **homerycka** już w IX w. p.n.e. W poematach **Homera** typowe wyobrażenie losu po śmierci nie jest jednolite, gdyż nie zajmuje się dokładnie pośmiertnymi losami człowieka; ziemskie życie uważał on bowiem za jedynie prawdziwe. Ostatecznie jest to obraz duchowego wnętrza, w pewnym sensie duszy w znaczeniu zjawy lub „cienia”, pozbawionej świadomości, czynności umysłowych, a więc także pamięci. Szczęśliwa nieśmiertelność jest tylko dla wybranych, a nie zwykłych ludzi<sup>10</sup>.

Nie można nie mówić o pojęciach greckich, pochodzących zwłaszcza z okresu klasycznego, bez uwzględnienia eposu orfickiego, który miał duży wpływ na rozwój platonizmu i pitagoreizmu. **Orfizm** (VII w. p.n.e.) był nurtem religijnym innym niż oficjalna religia dionizyjska, o charakterze misteryjnym, mistycznym, pochodzącym prawdopodobnie z czasów prehistorycznych. Szczególnie popularna była u orfików nauka o duszy, którą starali się przygotować, gdy przyjdzie czas rozliczenia się ze swoich czynów. Głosili, że w człowieku zamieszkuje boska zasada – demon, który na skutek upadku, zamieszkał w ciele. Jest nieśmiertelny (za sprawą Dionizosa) i nie umiera z ciałem, lecz udaje się do krainy szczęśliwości lub skazany udaje się do Hadesu na odpokutowanie win, a następnie wraca na ziemię by zamieszkiwać w kolejnych wcieleniach. Dusza, która wyrwie się z tego nieszczęsnego kręgu, powróci o świata bogów, by mogła znowu posiadać swoją boską intymną przynależność do bogów. Tradycja orficka stanowiła doskonałą bazę rozwoju koncepcji duszy jako elementu boskiego i nieśmiertelnego. Orfizmowi można przypisać pierwszą dualistyczną koncepcję duszy i ciała, w którym przebywa w celu odpokutowania win. Z tych wierzeń wywodzą się późniejsze koncepcje (pitagorejska i platońska), które, jak pisze G. Reale, tłumaczą tę zależność<sup>11</sup>.

**Heraklit z Efezu** (ok. 540–480 r. p.n.e.) filozof joński, wyrażający wierzenia orfickie, wskazał, że natura wszystkiego tkwi w ogniu, jest on bowiem w nieskończonym ruchu. Taka jest też natura duszy nie mająca związania z miejscem, rozciąga się w nieskończoność. Wyraża wierzenia orfickie, według których śmierć ciała przynosi korzyść duszy. W oryginalnej koncepcji myśliciela intelekt – rozumność – *logos* jako boska zasada przynależy do duszy, stanowiąc jej istotę<sup>12</sup>. Filozof uważa, że nie jest możliwe ostateczne wyjaśnienie duszy z powodu jej głębi.

**Pitagoras** (ur. ok. 572 r. p.n.e., zm. ok. 497 r. p.n.e.). W eschatologii Pitagorasa dusza, istniejąc nadal po śmierci, trafia na sąd boski. Złe trafiają do podziemia, dobre do lepszego życia. Głosił podobne poglądy do orfickich z tą różnicą, że

<sup>10</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E.I. Zieliński, KUL, Lublin 2000, 44n; W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994, 195.

<sup>11</sup> Por. G. Reale, dz.cyt., 48n.

<sup>12</sup> Por. tamże, 100–101; zob. G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN, Warszawa 1999, 205–206.

człowiek, nie mogąc wyrwać się z kołowrotu kolejnych wcieleń, sam musi sobie w życiu doczesnym wypłacić karę lub nagrodę (czyste sumienie, szczęście płynące z samodoskonalenia)<sup>13</sup>.

Od **Demokryta** (ur. ok. 460 r. p.n.e., zm. ok. 370 r. p.n.e.), który reprezentuje atomistów greckich, bierze początek teoria dotycząca życia przyszłego, że dla człowieka najlepsze jest przeżyć własne życie, by mieć jak najwięcej zadowolenia, które osiągnie, wybierając dobra duchowe (ruchy i układy wyżej stojących atomów), a nie kształtować swojej świadomości męczącymi niepokojami, wymyślając ze strachu nieprawdziwe historie, baśnie o czasie po śmierci i przerażającym działaniu istot boskich. W jego koncepcji ciało jak i dusza mają tę sama naturę zbudowaną z atomów z tą różnicą, że atomy duszy są bardziej subtelne, boskie i dlatego biorą udział w przekazywaniu życia ciału jak i opuszczaniu go w momencie śmierci. To zagadnienie jest rozważane przez atomistów głównie na płaszczyźnie etycznej<sup>14</sup>.

Przed Platonem doktrynę nieśmiertelności duszy boskiego pochodzenia wyraził także **Pindar** (ur. m. 522 a 518 r. p.n.e. – śr. Grecja, zm. 443 a 438) poeta, który tworzył pod silnym wpływem orfików. Wiele uwagi poświęcił tematowi życia pośmiertnego i losom duszy. Wyraził to w swoim utworze poetyckim pojęciem *aionos eidolon* („kształt życia znikomy”), rozumianym nie w znaczeniu homerowym, lecz jako „obraz wieczności”. Przynajmniej począwszy od Platona sformułowanie to znaczy „wieczne trwanie” i przeciwieństwem *chronos* (czas). Jest to element samej istoty człowieka, mający decydujące znaczenie dla jego życia i niezniszczalny jak *psyche*. Uważał, że człowiek ma dany mu przez bogów pierwiastek życia wiecznego i uczestniczy w wieczności tak jak i bogowie<sup>15</sup>.

W intuicji **Sokratesa** (ur. ok. 470 r. p.n.e., zm. 399 r. p.n.e.) istotę człowieka określa jego dusza, ciało jest jej narzędziem a nie strukturalną opozycją, jak u orfików. W jego opinii dusza ma charakter rozumowy, jest myślącą i działającą świadomością, ale bardziej interesowało go to zagadnienie w znaczeniu moralnej osobowości. W kwestii poglądów na temat duszy uważał za bardziej wiarygodną tezę o jej nieśmiertelności. W chwili śmierci nie umiera człowiek, lecz to, co posiada zmienną naturę. Prawdziwa natura człowieka, czyli dusza, wraca do swej niebiańskiej ojczyzny<sup>16</sup>.

W klasycznym okresie filozofii greckiej (V w. p.n.e.) zakończył się proces formułowania pojęć metafizycznych, gdzie największe zasługi przypadają **Platonowi** (ur. 424/423 r. p.n.e., zm. 348/347 r. p.n.e.). U niego pojawiły się pierwsze filozoficzne argumenty za nieśmiertelnością i wieczną naturą duszy. Bardzo cenił sobie sokrateński argument z reminiscencji; wiedza jest przypomnieniem. Dusza (iskra Bożego ognia), istniejąc wcześniej niż ciało, zna czyste idee, które jednak zagubiła i została strącona z wysoka, lecz kiedy spotyka jakiś doskonały przedmiot, wówczas budzi się w niej tęsknota za kontemplacją Piękną w sobie, którym się cieszyła<sup>17</sup>. Zaczyna mówić o nieśmiertelności duszy, gdy mówi o mitach zawartych

<sup>13</sup> G. Kirk, J. Raven, M. Schofield, dz.cyt., 238.

<sup>14</sup> Por. G. Reale, dz.cyt., 198–199.

<sup>15</sup> Por. W. Lengauer, dz.cyt., 202n.

<sup>16</sup> Por. G. Reale, dz.cyt., 218–219.

<sup>17</sup> Por. G. Ravasi, *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, SALWATOR, Kraków 2008, 152.

w poezji i obrzędach orfickich, które doprowadziły go do odkrycia świata ponadmysłowego. Początkowo przyjął sformułowania orfickiej nauki o duszy w wymiarze niezależnej egzystencji duszy i ciała, ale odszedł od orfickich wyrażen „duszy pokutnej”, gdyż ta tradycja nie była w swojej genezie filozoficzną tradycją grecką. Zdaniem wybitnego teologa i filozofa katolickiego J. Piepera, głęboko studiującego pisma Platona, J. Ratzingera, sam wielki filozof grecki, miał nauczać w ostatnich swoich dziełach o człowieku jako jednej istocie duchowej i cielesnej, w której dusza i ciało są nierozdzielnie związane, choć połączenie tych substancji jest jego zdaniem przygodnym wynikiem jakiegoś upadku. Nigdy jednak nie zaistniała w tym nauczaniu dualistyczna relacja zachodząca między ideami i rzeczami. Głęboki dualizm opozycyjny relacji „dusza – ciało” charakteryzuje jedynie niektóre dialogi jego dzieł oraz przede wszystkim następców Platona, gdyż on sam nie był platończykiem. Najbardziej podstawowa myśl mówi, że nieśmiertelność odnosi się nie tylko do samej duszy, ale do całego całej istoty ludzkiej, mającej uczestnictwo w życiu bogów. To tylko platonizm mówił o odrębnej nieśmiertelności duszy. W sensie ścisłym – napisze J. Pieper – należałoby mówić o niezniszczalności duszy, przechodzącej wszelkie wyobrażenia nieśmiertelność całego człowieka<sup>18</sup>. Trzem aspektom człowieka: rozumnym, duchowym i zwierzęcym, odpowiadają trzy cnoty duszy: mądrość, męstwo, rozważa. Za sprawą czwartej zasadniczej cnoty – sprawiedliwości, człowiek ma doprowadzić przez oczyszczenie do wewnętrznej jedności wszystkie siły ludzkie. Dla Platona nieśmiertelność jest darem bogów dla całego człowieka<sup>19</sup>. Decydujące dla Platona jest pójście dalej niż Sokrates – jego nauczyciel, w kwestii eschatologicznego losu duszy. Prawdziwe życie jest to, które zaczyna się wraz ze śmiercią. Prawdziwą egzystencją człowieka jest życie duszy – *psyche*, która stanowi najgłębsze świadome *ja*, intelektualną osobowość<sup>20</sup>. Tym, co najważniejsze, jest część racjonalna (logosowa), pokrewna boskiej, do której odnosi się nieśmiertelność, i wspomagająca rola w ucieczce od kolejnych wcieleń<sup>21</sup>. Wychodząc od teorii preegzystencji duszy, mówi, że jest zdolna do poznania rzeczy mających wartość nieprzemijającą, wiecznych idei i aby było to możliwe, musi mieć pokrewną, niezniszczalną naturę, która po oddzieleniu od ciała umożliwi jej powrót do wiecznego, niezmiennego świata idei – dobra, prawdy, piękna<sup>22</sup>. To widzenie Boga i pełnię życia w wieczności uważa jednak za coś, co należy się człowiekowi z samej jego istoty. To hierarchiczne wywyższenie duszy jest naznaczone jakąś dwubiegunowością koncepcji człowieka, lecz z drugiej strony podkreśla wielkość podmiotu (ludzkiej istoty) i jego indywidualności.

**Arystoteles** (ur. 384 r. p.n.e., zm. 322 r. p.n.e.), uczeń Platona, nie podziela dualistycznych poglądów swojego nauczyciela. Platoński obraz człowieka został rozwi-

<sup>18</sup> Zob. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Editions du Dialogue, Paris 1970, 112–113; J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, tłum. J. Kobienia, KUL, Lublin 2014, 94.

<sup>19</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1998, 237–239.

<sup>20</sup> Por. G. Reale, dz.cyt., t. II, 219.

<sup>21</sup> Por. tamże, 228.

<sup>22</sup> Por. tamże, 221.

nięty przez Stagiryte w jednym z jego decydujących elementów. To entelechia duszy i ciała stanowią dwa nieodłączne pierwiastki jednej i tej samej substancji<sup>23</sup>. Dzięki ciału może ona uruchomić swoje możliwości, gdyż jest formującą wewnętrzną zasadą organizującą materialne ciało, czyniąc z niego żywą ludzką rzeczywistość. Ponieważ jako *forma* naturalnego ciała staje się zasadą organiczną, jest ona podobnie jak ciało przemijająca. Dopóki trwa połączenie duszy i ciała – trwa człowiek, lecz kiedy zerwie się ten związek, przestaje istnieć człowiek oraz jego dusza i ciało. Dostrzegając tę trudność w swojej doktrynie, łagodzi ją poprzez przypisanie duszy jakiegoś odrębnego, niezależnego pierwiastka intelektualnego *nous*. Jedynie rozum, który jest częścią duszy, ale *przychodzący z zewnątrz*, trwa nadal i odzwierciedla nieśmiertelne cechy boskie, nadając człowiekowi wymiar duchowy<sup>24</sup>. Zatem, dusza ludzka po śmierci człowieka istnieje tylko jako *nous* i przestaje spełniać funkcje jako akt i forma ciała. Ta duchowa natura człowieka poprzez śmierć nie wraca do natury z racji własnej nieśmiertelności, lecz do Boga, przed którym musi stanąć ze swymi dobrymi i złymi czynami<sup>25</sup>.

Spośród innych szkół greckich należałoby wspomnieć **epikureizm** (ok. 306 r. p.n.e.), który głosił, że dusza i ciało są dwiema materiami, zbitką dwóch rodzajów atomów oddziałujących na siebie<sup>26</sup>. Zatem dusza jest materialna, rozpada się tak jak ciało (ginie czucie, myśl i świadomość i tym samym nie jest wieczna. Zredukowane zostaje do prostego i mechanicznego przejawu materii to, co duchowe<sup>27</sup>. Wiara w nieśmiertelność staje się złudzeniem.

Podobny pogląd, że dusza nie jest nieśmiertelna, reprezentowali **stoicy** (III w. p.n.e.). Pierwsi stoicy przypisują duszy nieśmiertelność bezosobową. Jest to nieśmiertelność natury „cyklicznej”. Pozostaje ona w ciele zmarłego pewien czas (najdłużej dusze mędrców) z powodu swych pneumatycznych właściwości, potem jednak rozpada się, rozptylując się w kosmosie, gdzie staje się cząstka duszy kosmicznej<sup>28</sup>. U stoików okresu rzymskiego poglądy o nieśmiertelności ewoluują jednak w kierunku bardziej „personalistycznym” o akcentach bardziej religijnych, zbliżonych do chrześcijańskich o tendencjach dualistycznych<sup>29</sup>.

Wydarzeniem o wyjątkowym znaczeniu była próba połączenia helleńskiego rozumowania filozoficznego z tradycją judaistyczną w wymiarze wiary biblijnej za sprawą **Filona z Aleksandrii** (ur. ok. 25 r. przed Chr., zm. ok. 40 r. po Chr.). Razem z nim zaczynają się w pewnym sensie dzieje filozofii chrześcijańskiej. Źródłem dla niego jest platonizm, ale ponad ideami platońskimi umieszcza składnik żydowski w postaci Biblii Septuaginty, zwłaszcza Pięcioksięgu, w której głównym wydarzeniem jest akt stworzenia, a istotną postacią dla niego jest Mojżesz. Centrum systemu Filona, to nowe odczuwanie i rozumienie Boga jako osobowego i za razem transcendentnego,

<sup>23</sup> Por. tamże, 453.

<sup>24</sup> Por. tamże, 466.

<sup>25</sup> Por. F. Copleston, dz.cyt., 372.

<sup>26</sup> Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 1988, 105.

<sup>27</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2012, 233–235.

<sup>28</sup> Por. W. Tatariewicz, dz.cyt., 97–98; G. Reale, dz.cyt., 392.

<sup>29</sup> J.M. Gonzales-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, tłum. L. Balter, Concilium 1–5 (1969), 54.

natomiast duszą zajmuje się o tyle, o ile łączy się z poznawaniem Najwyższego<sup>30</sup>.

Człowiek pojmowany jest jako złożenie z duszy i ciała (jak u Platona), przy czym dusza to przede wszystkim umysł. Według nowej koncepcji, człowieka tworzą ciało, dusza – umysł oraz Duch, który pochodzi od Boga. Dusza – Umysł jest sam z siebie śmiertelny, staje się niezniszczalny o tyle, o ile Bóg udziela („tchnie”) mu swego Ducha i dusza uchwyci się życia według niego<sup>31</sup>.

Głównym tematem zainteresowania grecko-egipsko-rzymskiego filozofa **Plotyna** (ur. ok. 204 r. w Lykopolis w Egipcie, zm. 269), który zdobył tak wielką popularność wśród starochrześcijańskich pisarzy, jest dusza. Jest on syntezą filozoficzną epoki – ośmiu wieków spekulacji, której neoplatonizm stanowi ostatni wielki system starożytności. Plotyn skonstruował swój system oparty na tradycyjnej myśli greckiej, złożonej głównie z elementów platońskiej nauki, zwłaszcza opartych na mistycznej tradycji orfickiej z elementami pitagoreizmu, neostoicyzmu oraz nauczaniu Filona z Aleksandrii, od którego przejął nauczanie na temat osiągnięcia Dobra przez oderwanie się od tego, co materialne<sup>32</sup>.

Głównym punktem całej myśli Plotyna było wykazanie jedności bytu w jego genetycznym ujęciu.

Przeciwstawność dróg, która jest widoczna w samym człowieku, domaga się jego zwrócenia ku jedności<sup>33</sup>.

Byt pierwotny, transcendentny, istniejący na mocy samoistnej jedności – Jednia nieskończona – wieczna<sup>34</sup>, istniejąca poza czasem, od której pochodzi cała rzeczywistość, oraz jako Dobro, którego cechą jest rozwijanie się, stawanie się, gdyż nie wyczerpuje się samo w sobie, lecz istnieje z koniecznym skutkiem do udzielenia się – metafora emanacji<sup>35</sup>. Z Jedni wyłaniają się kolejne szczeble bytu – hipostazy – już nie tak doskonałe. Pierwszym kręgiem wywodzącym się z tego centrum jest *Nous* (Inteligencja), istota świata duchowego, którego nadrzędną cechą jest Piękno. Stanowi odbicie Jedni, jest również życiem nieskończonym, wiecznym wlewającym się w inną rzeczywistość żyjącą. Jest nią trzecia hipostaza – drugi krąg – Dusza świata psychicznego, niecielesna, będąca pomostem między światem ponadmysłowym i zmysłowym. Myśli i kontempluje Umysł, od którego pochodzi, ale również sama stwarza, ożywia, daje życie całemu Kosmosowi, dlatego jej cechą jest zmienność i skończoność, gdyż jest w kontakcie ze światem materialnym. Ta trzecia postać duszy jest jako iskra światła umieszczona w każdym z poszczególnych ludzi i istnień ziemskich, mająca władzę pamięci (jakąś świadomość) i zdolność do przypominania. Dąży na powrót (droga wstępowania) do połączenia się z Dobrem przez oczyszczenie z tego, co zmysłowe i materialne, kontemplację już w tym życiu, a także przez metempsychozę – istnienie po śmierci ciała w kolejnych wcieleniach<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Por. F. Copleston, dz.cyt., 516.

<sup>31</sup> Por. G. Reale, t. IV, 313–315.

<sup>32</sup> Por. tamże, 489.

<sup>33</sup> Por. tamże, 498.

<sup>34</sup> Zob. tamże, 569 (wieczność wg Plotyna jako życie bez zmiany, obecne całe równocześnie. Jest obecnością całości Bytu będącego zawsze wszystkim we wszystkim); F. Copleston, dz.cyt., 525.

<sup>35</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, dz.cyt., 123.

<sup>36</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 171; zob. G. Reale, t. IV, 587–588.

### 3. KONCEPCJA BIBLIJNA

Judaizm i chrześcijaństwo, w odróżnieniu od koncepcji innych religii głoszących Boga jako „ponad racjonalną przyczynę wszechrzeczy”, mówi o osobowym objawieniu się Stwórcy – wcielonej Prawdy o życiu wiecznym.

Chcąc ustawić właściwie biblijną ideę życia wiecznego, trzeba wyjść ze stwierdzenia, że dla autorów Pisma Świętego – zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu – nie istnieje „dusza” pojęta w takim znaczeniu, jakie pojawia się w myśli greckiej. Człowiek „biblijny” jest cały z „jednej bryły”, jednym słowem nietrwały<sup>37</sup>. Trzeba podkreślić, że według Biblii nie ma w człowieku żadnego elementu istoty boskiego, który zapewniłby osobie ludzkiej jakieś dalsze życie. Jednakże wpływy helleńskie, zawarte w księgach mądrościowych i historycznych Starego Testamentu w wersji Septuaginty oraz dostarczonych przez literaturę apokaliptyczną, nie dyskredytują samej możliwości i obietnicy życia wiecznego, ani też w żadnym wypadku autentyczności wiary i nadziei na życie wieczne.

### 4. MYŚL JUDAISTYCZNA

Dziedzictwo czasów starożytnych pozabiblijnych nie przekazało jednak jasnego poglądu na temat losów człowieka po śmierci. Możemy zatem powoli zbliżyć się do natchnionych tekstów **Objawienia Bożego** i zobaczyć, w jakim znaczeniu mówi się tam o życiu wiecznym.

Wyobrażenie o życiu pośmiertnym w dziejach **Izraela**, jak w każdym innym narodzie, cywilizacji czy kulturze, jak to zostało zarysowane, ulegały pewnym przemianom i ostatecznie jest wyraźnie odrębne na tle myśli, wiary i kultury bliskowschodniej.

W Starym Testamencie życie stanowi dobro fundamentalne, sensem jego jest oczekiwanie na prawdziwe życie wieczne, które nastąpi po śmierci. Dwie konkurencyjne, a przynajmniej niejednoznaczne wizje człowieka i jego losów pośmiertnych można wyróżnić wśród przekonań starotestamentalnych.

Wczesna hebrajska tradycja, zwłaszcza talmudyczna, mówiła o człowieku jako pewnej całości psychofizycznej<sup>38</sup>, że składa się on ze śmiertelnego, niszczonego ciała (*basar*) w znaczeniu tego, co słabe, ograniczone – odnosi się do funkcji człowieka indywidualnego jak i wspólnotowego wymiaru „ciała”, w przeciwieństwie do przymiotów Bożych oraz „duszy” (*nefesz*), których to elementów nie należy rozdzielać od siebie. Z tym pojęciem wiąże się złożoność biblijnej koncepcji duszy<sup>39</sup>.

Najważniejsze, występujące tu słowo *nefesz*, występujące w ST siedemset pięćdziesiąt cztery razy, oznaczało osobę – szczegółowe „ja”, na którym opiera się tożsamość istoty ludzkiej<sup>40</sup>. Trzy cechy składają się na rzeczywistość całego człowieka jako żywej osoby (*nefesz hajjah*), który jest istotą obdarzoną przez Stwórcę

<sup>37</sup> J.M. Gonzales-Ruiz, dz.cyt., 54.

<sup>38</sup> Zob. G. Ravasi, dz.cyt., 83.

<sup>39</sup> Zob. J.M. Gonzales-Ruiz, dz.cyt., 55.

<sup>40</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 88.

życiową iskrą Bożą: *nefesz* (dusza), *ruach* (siła podtrzymująca *nefesz*), *neszamaħ* (dech życia w wyższym znaczeniu – świadomość siebie – inteligencja duchowa), nawiązują do tchnienia życia udzielonemu człowiekowi<sup>41</sup>. Stąd człowiek jest raczej duszą, niż posiada duszę, istotą żywą, podmiotem, ale przemijającym, śmiertelnym. Ożywiający tchnienie Boże nie jest dane człowiekowi na zawsze. Nadzieje Izraelczyków ograniczały się w znaczny sposób do wymiaru ziemskiego. Absolutna doskonałość polegała na szczęśliwym i długim życiu na ziemi, gdyż istniało przekonanie, że po śmierci, która jest nieodwołalna, czeka go egzystencja – stan, w którym człowiek jeszcze jakoś istnieje, ale już nie żyje – królestwo ciemności lub próżni – *Szeol*<sup>42</sup>. Inaczej mówiąc, istnienie już tylko na sposób cienia, bez więzi z żywymi i samym Bogiem. Nawet jeśli była obecna wiara w zwycięstwo nad śmiercią, to nie oznaczała istnienia o charakterze osobowym.

W późniejszych wiekach wraz z rozwojem nadziei mesjanistycznych, zaczęła się kształtować idea życia wiecznego jako szczęśliwego życia po śmierci dla człowieka sprawiedliwego, który żyje w bliskości Jahwe aż po kres ostateczny i całkowicie Jemu ufa nawet w doświadczeniu cierpienia. Sytuację tę wyraża wołanie dochodzące z Psalmu 73(72). „Jednak zawsze będę przy Tobie, Ty bowiem ująłeś mnie za prawicę. Ty mnie prowadzisz drogą swoich rad i przygarniesz mnie ku swojej chwale. Dla mnie rzeczą najlepszą jest trzymać się blisko Boga i na Panu opierać swoje nadzieje” (cyt. za Biblią Pierwszego Kościoła)<sup>43</sup>.

Wraz z upływem dziejów Starego Testamentu, zwłaszcza w II w. przed Chr., pogłębia się ta idea. W Drugiej Księdze Machabejskiej jest bardzo wyraźne stwierdzenie o życiu wiecznym, z którym wiąże się oczekiwanie na zmartwychwstanie ciała<sup>44</sup>. „Król świata, kiedy umrzemy za Jego prawa, przeniesie nas do życia, które trwa na wieki” (2 Mch 7, 9; por. też 7, 11.14.23.29.36; 12, 43).

Nadzieja, związana z nieśmiertelnością duszy, wyraża się jasno dopiero w Księdze Mądrości: „Bo do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swojej wieczności” (Mdr 2, 23)<sup>45</sup>. W ortodoksyjnym judaizmie nieuległym wpływom greckim, nadzieja, że cały człowiek nie podlega śmierci, nie rodziła się z przekonania, że posiada on duszę nieśmiertelną, lecz z doświadczenia, że Bóg jest Bogiem życia i je podtrzymuje. Z wypowiedzi myśli hebrajskiej niejednokrotnie wynika także niejasność, czy mieszkańcy Szeolu, mogą trwać bez ciała, skoro nie są już duszami, lecz cieniami.

Dopiero w okresie hellenizacji Izraela (ok. II w. przed Chr.) do transcendentnej myśli judaistycznej przenika grecka koncepcja podkreślająca znaczenie duszy. Owocem przenikania się myśli greckiej i hebrajskiej, były też, jak pisze Józef Flawiusz, poglądy faryzeuszów uznających nieśmiertelną moc dusz ludzkich, a esenczyków – ich nieśmiertelność<sup>46</sup>. Ostatecznie można powiedzieć, że na podstawie

<sup>41</sup> Por. tamże, 95.

<sup>42</sup> Por. M. Bordoni, *Życie wieczne*, tłum. F. Mickiewicz, *Communio* 12 (1992), 60.

<sup>43</sup> *Biblia pierwszego Kościoła*, przeł. ks. R. Popowski SDB, *Vocatio*, Warszawa 2016, 2017.

<sup>44</sup> Por. K. Lehmann, *Co oznacza „życie wieczne”?* *Communio* 12 (1992), 7.

<sup>45</sup> Por. B. Poniży, *Athanasia i aftharsia. Elementy filozofii greckiej w Księdze Mądrości*, w: *Sapientis est ordinare. Opuscula Ludovico Wciórka Septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, Poznań 2001, 24.

<sup>46</sup> Por. M. Składanowski, *Ciało – dusza – duch*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013, 34.

tych wypowiedzi oraz twierdzeń większości egzegetów, w Izraelu nie było jakiejś wyraźnej idei śmierci całego człowieka.

Pisma późniejszego znaczącego filozofa żydowskiego Majmonidesa wyrażają pogląd, że to dusza (władza intelektualna) zostanie po śmierci włączona do życia wiecznego. Ciało jest przeciwstawione duszy, ale współdziała z nią, jeśli chodzi o dostępność do życia wiecznego, gdyż posiada w sobie obietnicę zbawienia i istnienia w odnowionej formie<sup>47</sup>.

## 5. NOWY TESTAMENT I STAROŻYTNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Należy teraz wejść w **Nowy Testament**, który bez konieczności formułowania myśli całkowicie nowych, mówi o życiu wiecznym, do którego poprowadziły teksty ksiąg Starego Testamentu z II w. przed Chr. Żydzi współcześni Jezusowi żyli tą ideą i zabiegali o życie wieczne (Mt 19, 16–17)<sup>48</sup>.

Jezus i najbardziej pierwotny Kościół podzielali wiarę Izraela w jej współczesnej im formie. Kiedy Jezus mówi o życiu wiecznym, to wyraża te same oczekiwania eschatologiczne charakterystyczne dla kręgów żydowskich ówczesnego czasu nawiązujących do idei mesjanistycznej. Stosuje w przypowieściach najrozmaitsze obrazy ukazujące głęboki związek między Królestwem Bożym a życiem wiecznym. – szczęśliwe życie obiecane sprawiedliwym we wspólnocie z Bogiem, które urzeczywistni się przy zmartwychwstaniu umarłych. Jednak On sam niewiele mówi o sposobie bytowania w wieczności. Niezwykłą nowością wiary nowotestamentalnej jest jednak sama Osoba Jezusa Chrystusa. (Nikt nie osiądzie życia wiecznego, jeśli nie będzie miał go w sobie, a to oznacza przyjęcie Jezusa). Wiara ta polega na przyjęciu Jezusowego posłannictwa – *Drogi*, którą trzeba iść, aby dojść do celu życia oraz na odwołaniu się do centralnego faktu – śmierci i zmartwychwstania zbierającego wszystko dotychczasowe<sup>49</sup>. Życie wiecznością, to nie sprawa wiedzy czy uczoneści, ale sprawa życia tym, co kryje się w głębi serca i duszy. Jezus wskazywał, swoje nauczanie w przypowieściach o Królestwie Bożym, na bardzo immanentną obecność rzeczywistości duchowej w człowieku i pokazywał przez swoje ukazywanie się po zmartwychwstaniu, że istnieje inne życie, wieczne. Pismo Święte opisuje go za pomocą obrazów zaczerpniętych z życia doczesnego, które są synonimami szczęścia, radości: gody weselne, uczta (*Ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało jak wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, którzy, Go miłują*, 1 Kor 2, 9) święto, królestwo sprawiedliwości, pokoju, miłości. Przepowiadanie Jezusa cechuje jeszcze jeden nowy aspekt życia wiecznego – staje się rzeczywistością obecną także w ziemskim „teraz”, czyli w chwili obecnej<sup>50</sup>. Myśl tę odnajdujemy na początku Mowy arcykapłańskiej,

<sup>47</sup> Zob. D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, WAM, Kraków 2009, 289n.

<sup>48</sup> M. Bordoni, dz.cyt., 61.

<sup>49</sup> Por. tamże, 61.

<sup>50</sup> Por. tamże.

kiedy określa, czym jest życie wieczne: *A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17, 3).

Nowy Testament nie rozwiązuje problemu kwestii pojęcia duszy nieśmiertelnej jak czyniono to w szkołach helleńskich, ale go inaczej stawia. Potwierdza niezniszczalność duszy; „zatracona” nie musi znaczyć „unicestwiona” (por. Mt 10, 28). Rodzi się nowe pojęcie duszy przez związanie elementu „nieśmiertelności” ze zmartwychwstałym Chrystusem<sup>51</sup>. Dla autorów ksiąg Nowego Testamentu i tych, którzy mieli bezpośredni kontakt z nimi, dusza ludzka jest centralnym wyrazem życia człowieka uczestniczącego w życiu Bożym, mieszkaniem Trójcy Świętej. Życie wieczne jawi się jako rzeczywistość trynitarna ze względu na to, że jest pełnym udziałem w trynitarnym życiu Chrystusa<sup>52</sup>. Pewne ślady filozofii helleńskiej są dostrzegalne u św. Pawła, lecz nie ma tu typowego dla niej napięcia między duszą i ciałem. Przyszłe życie, zapowiedziane w Ewangelii, jest zbawieniem nie tylko dusz, lecz ludzi, będzie życiem całego człowieka (por. 1 Kor 15, 35nn). Życie wieczne, obok aspektu chrystologiczno-trynitarnego, oznacza też aspekt antropologiczny – doprowadzenie człowieka do jego pełni przez realizację pragnienia osobowej relacji we wspólnocie z Bogiem Trójosobowym.

Według św. Pawła śmierć nie niszczy osobowości ludzkiej: człowiek pozbawiony przez nią ciała nie traci ludzkiej świadomości i tożsamości.

Wiarę pierwotnych wspólnot chrześcijańskich w nieśmiertelność duszy ludzkiej ukazują także pisma Janowe – Ap 7, 13 nn. Mowa jest tam o tych, którzy przybyli i przychodzą od Boga z wielkiego ucisku. Ci, którzy przybywają do Boga, to dusze zmarłych, które przez wieki gromadzą się u Pana, by ostatecznie królować z Nim jako jednostki ludzkie we wspólnocie.

Zatem „wydarzenie Jezusa” czyni żydowskie oczekiwanie zmartwychwstania jeszcze bardziej prawdziwe. Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał „zgodnie z Pismem” (1 Kor 15, 4). Fakt zmartwychwstania Jezusa nie tylko nie przeciwstawia się nauce Jezusa i Apostołów o nieśmiertelności duszy, ale ściśle się z nią łączy, prowadząc stopniowo do jedynej pewności nadziei.

<sup>51</sup> Już na przełomie obu Testamentów była dość szeroko rozpowszechniona idea zmartwychwstania, a obok niej nauka o międzystanie – Henoch Etiopski, IV ks. Ezdrasza oraz wspomniany Mt 10, 28, Łk 16, 19–31; dusza pojawia się tutaj jako podmiot ciągłości człowieka w stanie pośrednim aż do dnia ostatecznego. Spośród listów św. Pawła, jedynie najbardziej przekonujący, że mówi o stanie pośrednim, jest fragment z Listu do Filipian 1, 23 („pragnę odejść, aby być z Chrystusem”). Wiara w ideę stanu pośredniego z racji zbawczego oczekiwania Paruzji i nadziei zmartwychwstania, mogła znajdować jedynie drugorzędne miejsce w przepowiadaniu. W epoce Ojców nie było miejsca ani czasu by rozwijać to zagadnienie. Nie mniej niektórzy Ojcowie myśleli o jakimś okresie czasu pośredniego, w którym zmarli czekają na swój stan ostateczny, a nawet go antycypują. Podobnie Hipolit i Ambroży. W średniowieczu na tle modelu hylemorficznego nauka o idei międzystanu zostaje złączona z nauką o czyśćcu. W kontrze, interesujące wydaje się przestudiowanie najważniejszych aspektów tej nauki w teologii prawosławnej oraz doktryny reformackiej, zwłaszcza w nauczaniu Kalwina. Traktując to zagadnienie jako około badawcze, odsyłam do tekstów, które więcej donoszą na ten temat: J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 95n.

<sup>52</sup> Zob. M. Bordoni, dz.cyt., 63.

## 6. MYŚL PATRYSTYCZNA

Teraz należałoby przejść do wypowiedzi o nieśmiertelności duszy i wieczności, jaka rozwijała się w ramach tradycji chrześcijańskiej – **pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa**. Byli oni wierni fundamentalnemu nauczaniu zawartemu w Piśmie Świętym, lecz w obliczu konieczności dziejowej otwarcia się na inne kultury oraz nakazu głoszenia Dobrej Nowiny całemu światu, poszukiwali porozumienia z greckim dziedzictwem – najpierw tradycji platońskiej i stopniowo poddając się wpływowi arystotelesowskiej, które wpłynęło na sposób wyrażania koncepcji eschatologicznych. U części Ojców wiara w nieśmiertelność duszy jest niemal nieuchwytna i przez to jakby nieobecna. Jednak główny nurt antropologicznego myślenia Ojców kierował się po linii nieśmiertelności duszy. Interesujące wnioski na ten temat można znaleźć u E. Gilsona: „Nawet Ojcowie, którzy przyjmują nieśmiertelność duszy, zrazu odrzucają platońską teorię, że dusza jest naturalnie nieśmiertelna” oraz: „Trudno jest czasem z całkowitą pewnością ustalić, czy dawni Ojcowie mówią o nieśmiertelności duszy zmartwychwstałej, czy też o nieśmiertelności duszy pomiędzy śmiercią ciała a jego zmartwychwstaniem”<sup>53</sup>.

Istnienie duszy nieśmiertelnej oraz różnej od ciała jest już niedwuznaczne i oczywiste dla anonimowego autora *Listu do Diogeneta* z II w.<sup>54</sup>

Chociaż widoczny jest wpływ platonizmu u **Justyna Męczennika** (ok. 100–165), to jednak ten apologeta, wierny chrześcijańskiej tradycji z obszaru palestyńskiego, jest przekonany o nierozzerwalnej jedności człowieka w zmartwychwstaniu<sup>55</sup>. Występował przeciw koncepcji metempsychozy. Dusze zmarłych wędrują do otchłani, oczekując w niej końca świata. Dusze sprawiedliwych w radości oczekują na wieczne zbawienie, a dusze złych w smutku na karę mającą nadejść<sup>56</sup>.

Interesującym świadkiem pierwszych wieków jest **Tertulian** (160–240), w którego pismach spotykamy się z radykalną reakcją na pogardę wobec ciała, uważając je za miejsce zbawienia. Zależny od myślenia stoickiego, uznawał „cielesność duszy” (tchnienie cielesne), która czyni człowieka wewnętrzną istotą, grzeszną, ale i podobną do Boga. Jest podmiotem myślącym, ale wykonanie jej rozporządzeń dokonuje się z udziałem ciała. Podkreśla nieśmiertelność duszy, jej podleganie karom i nagrodom, ale koncentruje się także na cielesnym zmartwychwstaniu<sup>57</sup>.

Znacznie mocniejsze wypowiedzi na temat duszy znajdujemy u **św. Ireneusza z Lyonu** (135–202), który związany jeszcze z biblijnym nauczaniem antropologicznym w wydaniu św. Pawła (obrazem Boga jest cały człowiek, a nie tylko dusza i duch), zbliża się do bieguna myśli greckiej, lecz tylko pozornie<sup>58</sup>. Człowiek jest ulepiony przez Boga jako ciało, obdarzony duszą (a nie odwrotnie) i w nim się

<sup>53</sup> E. Gilson, *Antropologia chrześcijańska*, w: *Duch filozofii średniowiecznej*, przekł. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958, 177.

<sup>54</sup> H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, WAM, Kraków 2007, 40.

<sup>55</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 181.

<sup>56</sup> Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, PAX, Warszawa 1990, 132.

<sup>57</sup> Por. H. Pietras, dz.cyt., 73n.

<sup>58</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 183.

rozwija. Dusza jest nieśmiertelną substancją w przeciwieństwie do śmiertelnego ciała, ale wyłącznie z jego powodu i dla niego, by mogło zostać na nowo ożywione w zmartwychwstaniu, wtedy i ona po opuszczeniu Otchłani odzyska pełnię swoich funkcji<sup>59</sup>.

**Orygenes** (185–254) jest jednym z autorów starożytności, który wywarł największy wpływ na kształtowanie się chrześcijańskiej eschatologii. Nie jest łatwo śledzić toku myśli orygenesowskiej; mimo koncentracji jego antropologii na duszy, ciało nie jest określane jako złe same w sobie. Jest jednak niżej stawiane w hierarchii od rzeczywistości duchowej. Aleksandryjczyk wychowany na tradycji platońskiej uważa, że człowiek jest to dusza posługująca się ciałem. Na początku Bog stworzył w swoim Synu Logosie wszystkie byty rozumne jako byty duchowe (*logikoi*) równocześnie (preegzystencja) i obdarzył je nieśmiertelnością. Ich bezcielesność nie jest jednak absolutna<sup>60</sup>. Można mówić o ich substancjalnych ciałach. Śmierć nie oddziela ludzkiej duszy od ziemskiego ciała do czasu zmartwychwstania, lecz człowieka – *logikos* – od ciała ludzkiego. Człowiek w swej substancji duchowej pozostaje nadal kompletny, gdyż odłączenie od materialnego ciała zmienia tylko jego sposób bycia, nie pozbawiając go substancjalnego ciała, w którym został stworzony. Śmierć dotyczy zatem tylko ciała ziemskiego i sprawia jakąś przemianę ciała substancjalnego w procesie oczyszczenia<sup>61</sup>. Ostateczne zmartwychwstanie pozwoli istotie rozumnej żyć w swoim ciełe substancjalnym przemienionym w duchowe.

Nauka Orygenesesa fascynowała także wielu późniejszych Ojców Kościoła. Święty **Grzegorz z Nyssy** (335–395?) uległ urokowi pism aleksandryjskiego doktora, zwłaszcza wiele zaczerpnął z jego hipotezy dotyczącej eschatologii, z wyjątkiem teorii preegzystencji duszy. Dusza ludzka, stworzona przez Boga, wraz z ciałem i dla niego zawiera obraz Boży<sup>62</sup>. Podczas życia dostosowuje się do formy swojego ciała, posługuje się nim jako narzędziem, by po śmierci pozostać związana z każdą jego częścią w celu ożywienia go na życie wieczne. Dusze w takim stanie nie zajmują żadnego miejsca w sensie podziemnej krainy, lecz mogą być wszędzie – na ziemi i między nami. Z jej duchowego – bezcielesnego charakteru wynika jej nieśmiertelność – konieczny warunek zmartwychwstania udzielonego człowiekowi przez Boga<sup>63</sup>.

Znów pojawia się myśl grecka za sprawą geniuszu chrześcijaństwa – **Augustyna** (354–430), który to zsynchronizował myślenie teologiczne Wschodu i Zachodu. Pierwszą rzeczą jest pojęcie wieczności. Nasz świat jest czasowy i przemijający. Wieczność po nim jest bez granic<sup>64</sup>. Podkreślał, że człowiek jest istotą rozumną, składającą się z duszy i ciała. Zdaniem Augustyna, dusza ludzka i ciało są stworzone osobno (lecz dusza nie istnieje wcześniej), a pełne ich połączenie nastąpi po zmartwychwstaniu. Naznaczony znamieniem formacji neoplatońskiej, broniąc się przed

<sup>59</sup> Por. H. Pietras, dz.cyt., 66–68.

<sup>60</sup> Por. tamże, 84.

<sup>61</sup> Por. tamże, 103–104.

<sup>62</sup> Por. tamże, 109–110.

<sup>63</sup> Por. tamże, 111–112.

<sup>64</sup> Por. tamże, 117.

niebezpieczeństwem przyjęcia pewnych konsekwencji z niej wypływających, akcent przesuwają wyraźnie w kierunku duszy. Ma postać duszy rozumnej, posiadającej ciało, które stanowi nieprzypadkowe jej naturalne miejsce przebywania. Widząc w tej formule pewną trudność, dodaje natychmiast, że nie tworzą dwu odrębnych bytów, lecz jednego człowieka. Chcąc obronić jedność człowieka, opierając się na dwóch systemach, ale nie mogąc jej do końca uzasadnić, uznając, że związek ten jest dla niego tajemnicą nie do wytłumaczenia, stwierdza ostatecznie, że człowiek nie jest ani osobno ciałem, ani osobno duszą, lecz duszą posługującą się ciałem<sup>65</sup>. W jej głębokościach przejawia się trynitarny odcisk Boga. Pomimo ontycznej wyższości duszy względem ciała, Augustyn przeciwstawia się platońskiej koncepcji determinacji duszy do zamieszkania w ciele. Podejmując rozważanie zagadnienia duszy w konfrontacji do ciała, stwierdza, nawiązując do teorii hylemorfizmu, że to właśnie forma, która jest w przypadku człowieka duszą, jest koniecznym warunkiem powstania ciała, które nie może powstać bez jej udziału<sup>66</sup>. Kolejną właściwością duszy jest funkcja ożywiania ciała. Posiadanie przez duszę właściwości bycia formą, a także „ożywcielką” ciała, wskazują na jej nieśmiertelność. Trwałość – nieśmiertelność i zdolność duszy do poznania Boga opiera się również na niezniszczalnej prawdzie zamieszkującej jej wnętrze, którą odkrywa sam w Bogu. Posiadanie wiecznej prawdy wyznacza więc określony kierunek jej wysiłku poznawczego<sup>67</sup>. Augustyn, podobnie jak starożytni filozofowie, zachęca do zwrócenia się w kierunku własnego wnętrza, które jest ośrodkiem prawdy o sobie samym.

Dlatego uczeni, dla których punktem wyjścia jest doświadczenie pojęcia czasu, analizowanego w kontekście niemalże mistycznym (św. Augustyn), nie opisują tej ukrytej rzeczywistości językiem przestrzeni, lecz poruszają się również w obrębie kategorii chrystologicznych (wcielony Logos) antropologicznych (człowiek jako „relacja”), egzystencjalnych (teraźniejszość – „pamięć”). Czy pojęcie „pamięci” ma jakiś związek z wiecznością? Czy pojęcie „relacji” ma znaczenie do zrozumienia życia wiecznego?

## 7. MYŚL ŚREDNIOWIECZA

Myśl teologiczna i filozoficzna średniowiecza jest okresem szczególnie ważnym w rozwoju chrześcijańskiej doktryny. Rozważania antropologiczne tego czasu wyznaczają kierunek najważniejszych debat metafizycznych – poznawczych dotyczących bytu człowieka i istoty ludzkiej egzystencji. Bardziej niż w epoce patrystycznej, motywy arystotelesowsko-stoickie są tutaj widoczne. Szczególne miejsce na jej mapie zajmuje ożywiona refleksja nad duszą w aspekcie ścisłego jej zdefiniowania, szczególnych argumentów, relacji do ciała i jej nieśmiertelności

<sup>65</sup> Por. E. Gilson, *Antropologia chrześcijańska...*, dz.cyt., 179.

<sup>66</sup> Por. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007.

<sup>67</sup> Zob. tamże, 144 n.

Po okresie dominacji myśli platońskiej także w wydaniu św. Augustyna, przybliżył się nowy okres metafizyki arystotelesowskiej, odkrytej na mowo przez myślicieli arabskich.

**Awicenna** (980–1037) to najślynniejszy filozof arabski na Wschodzie. W doktrynie Arystotelesa przesunął punkt ciężkości ze świata na Boga i Jego stosunek do tegoż świata. W kwestii duszy posługiwał się dwoma równoważnymi poglądami. Jest ona substancją duchową – energią, prostą, niematerialną, a więc nieśmiertelną. W odniesieniu do ożywionego przez nią ciała pełni funkcję formy. Jeśli ciało umiera, to dlatego że dusza przestaje wykonywać w nim swoje funkcje i pozostaje odrębna<sup>68</sup>. Ciało potrzebne jest jej do samoaktualizacji. Skoro dusza jest w sobie substancją, to jest nieśmiertelna, a będąc formą, sprawia, że człowiek jest jednością. Takie rozstrzygnięcie dylematu spotykamy także u innych myślicieli i teologów, m.in. **św. Bonawentury** (1217–1274).

Nigdy nie utożsamiał duszy z człowiekiem, lecz dostrzegał dobro wpływające z połączenia jej z ciałem. Dusza jest nieśmiertelna, stworzona przez Boga na Jego obraz. Nieśmiertelność przysługuje jej z natury stworzenia, ale jest jednocześnie darem łaski. Jest formą żywą i ożywiającą, dążącą do zjednoczenia z Bogiem. Ciało jest podporządkowane duszy, lecz stan połączenia z ciałem jest dla niej naturalny<sup>69</sup>. Zarówno dusza, jak i ciało składają się tak z formy, jak i z materii.

Zasadniczo zgodny ze św. Bonawenturą w formowaniu koncepcji antropologicznej – wizji połączenia duszy i ciała był inny przedstawiciel szkoły franciszkańskiej – **bl. Jan Duns Szkot** (1266–1308). Odrzucał naukę o jedności formy substancjalnej w człowieku. Połączenie duszy z ciałem następuje dla dobra całości bytu ludzkiego. Naukę o nieśmiertelności duszy ludzkiej przyjmował wyłącznie jako prawdę wiary<sup>70</sup>.

Jak widać myśliciele chrześcijańscy, idąc za tradycją grecką w kwestii relacji duszy i ciała, wypróbowywali dwa rozstrzygnięcia – platońskie i arystotelesowskie. Problem doczekał się odpowiedzi dopiero po dwunastu wiekach w twórczym systemie **św. Tomasza z Akwinu** (1224–1274).

Zatem od myśli franciszkańskiej idziemy do jądra myśli tomistycznej; fundamentem jego jest teoria hylemorfizmu – materia i forma są złączone w pewną całość, specyficzną jedność<sup>71</sup>. Tak samo jest z więzią duszy i ciała – są dwiema zasadami metafizycznie jednej rzeczywistości. Osadza się ona w tradycji, która, nie deprecjonując ciała, daje pierwszeństwo duszy ludzkiej. Ta problematyka zajmuje ważne miejsce w dziele św. Tomasza. Akwinata przedstawił koncepcje duszy łączącą arystotelesowska formę z duszą pojętą po augustyńsku (widząc w niej prymat i obraz Boży w człowieku). Odrzucając założenia platońskie, nie mógł jednak nie utrzymać wizji indywidualnej nieśmiertelności duszy, którą jedynie system platoński potrafił uzasadnić. W tomistycznym ujęciu dusza nie jest ani substancją odgrywającą rolę formy, ani też formą, która nie mogłaby być substancją, jest natomiast formą posiadającą i nadającą substancjalność – czysty akt posiadający naturę intelektualną,

<sup>68</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958, 183–184.

<sup>69</sup> Zob. M. Składanowski, dz.cyt., 50.

<sup>70</sup> Zob. tamże, 53.

<sup>71</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 190.

osobową przystosowaną do konkretnego ciała<sup>72</sup>. Człowiek jest zatem substancją złożoną, zawdzięczającą swoją substancjalność pierwiastkowi duszy. Materia dzięki niej jest ciałem, a ona dopiero w ciele jest w pełni sobą. Nie jest on ani swoim ciałem, ani też swoją duszą, lecz jednością<sup>73</sup>. Oddzielona od ciała przez śmierć nie jest człowiekiem, ponieważ podlega rozłączeniu integracji duszy i ciała; dlatego sam wolał używać terminu „niezniszczalność” niż „nieśmiertelność”<sup>74</sup>. Według Akwinaty niezniszczalność duszy „z natury” jest konieczna w tym znaczeniu, że gdyby jej nie było, nie było niczego (nikogo), co mogłoby otrzymać nieśmiertelność przewyżającą śmierć, czyli życie wieczne, prawdziwe szczęście, wspaniałą ucztę weselną. Trzeba przy tym dodać, że według Tomasza autotranscendencja duszy, chociaż jest możliwa, to jednak jest dla niej niekompletnym, wręcz nienaturalnym sposobem istnienia. Jest przyporządkowana do ciała jako ciała zmartwychwstałego, którego w metafizycznej więzi oczekuje, by się z nim w pełni zjednoczyć<sup>75</sup>.

## 8. NOWOŻYTNOŚĆ I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Średniowieczna koncepcja antropologiczna i eschatologiczna Kościoła rzymskokatolickiego spotkała się już w krótkim czasie z krytyką teologów Reformacji. Zwłaszcza punkt dotyczący nauki o trwaniu duszy ludzkiej w czyśćcu został zgodnie przez teologów protestanckich odrzucony, natomiast w punkcie dotyczącym nauki katolickiej o stanie pośrednim, problem ten zasadniczo nie zaistniał. Przeciwwstawienie się teorii scholastycznej nastąpiło także w naukowej refleksji nad światem i człowiekiem w ówczesnej Europie.

W nowożytnej myśli naukowej dochodzi do głosu dualistyczna koncepcja człowieka, którą popularyzowali już platonicy. Istnieje radykalne przeciwstawienie między rzeczywistością cielesną i duchową, czyli między myślą i duszą. Taką zasadę znajdujemy w dziele nowożytnego apologety chrześcijaństwa – **Kartezjusza** (1596–1650), które znacząco wpłynęło zarówno na filozofię i antropologię nowożytną, jak i współczesną, odrywając ją stopniowo od teologii. W człowieku wyróżniał duszę – myślącą substancję, odróżniającą go od zwierząt – żywych maszyn. Człowiek jest substancją, której cała natura polega na myśleniu<sup>76</sup>. Porządek duszy należy do wyższego poziomu do tego stopnia, że „jeśli nawet ciała całkiem by nie było, dusza nie przestałaby być tym wszystkim, czym jest” (*Rozprawa o metodzie*). Nauka o duszy w konsekwencji została sprowadzona do analizy aktów psychicznych<sup>77</sup>. Ostatecznie nie rozwiązał też odwiecznego problemu powiązania niematerialnej duszy z materialnym ciałem.

<sup>72</sup> Por. E. Gilson, *Duch filozofii...*, dz.cyt., 186.

<sup>73</sup> Por. J. Finkenzeller, dz.cyt., 69.

<sup>74</sup> Bardzo interesującą analizę sensowności zestawienia tych wyrażen znajdujemy u Josepha Piepera w książce *Śmierć i nieśmiertelność*.

<sup>75</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 19; Zob. E. Gilson, *Duch filozofii...*, dz.cyt., 191.

<sup>76</sup> Por. F. Copleston, dz.cyt., t. IV, 120.

<sup>77</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 230.

Na scenie myśli nowożytnej działa także **Baruch Spinoza** (1632–1677), który odrzucił kartezjański dualizm i poszedł drogą monizmu spirytualistycznego. Dusza ludzka w jego ujęciu jest częścią nieskończonego – wiecznego boskiego intelektu, ciało jest aspektem jedynej boskiej rzeczywistości – materialności<sup>78</sup>. Dusza jest zatem częścią nieskończonego boskiego intelektu, tak jak świat cielesny jest częścią jedynej boskiej substancji i jakby jej modyfikacją. W chwili śmierci jest pochłaniana przez stającą się całość<sup>79</sup>. W takim ujęciu pojawia się problem z osobowym trwaniem człowieka po śmierci.

Można by w tym miejscu prezentować i cytować stanowiska wielu innych myślicieli, że wspomnę filozofów – **Pascala, Leibniza czy Hegla**. Niemniej jednak warto zatrzymać się w tym opracowaniu nad zdaniem **Emanuela Kanta** (1724–1804), którego myśl przenikała umysły wielu osób, w tym także katolickich myślicieli uprawiających filozofię i teologię. W swoim dziele *Krytyka praktycznego rozumu*, niemiecki filozof napisał:

Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie<sup>80</sup>.

Istotny jest dla Kanta nie tyle element psychologiczny idei nieśmiertelności, czy pojęcia wieczności, ile raczej jego charakter moralny. Świadomość moralna jest wartością dla ludzi wszystkich regionów i czasów. Imperatyw kategoryczny – wymaganie etyczne – stanowi decydujące doświadczenie, jak również forma doświadczenia wartości. Kant postuluje nieśmiertelność dusz, gdyż w przeciwnym razie nie jest możliwe wykazanie argumentów za bezwarunkowością zobowiązań moralnych, uzasadnienie wyższości celów moralnych i ideałów.

Znaczna część filozofów nowożytnych, wśród nich Hegel, Feuerbach, Nietzsche, w wyniku różnie (czasem przeciwstawnie) rozłożonych akcentów w ocenie rzeczywistości, widzi w człowieku wytwór samego siebie, swojej świadomości. Natomiast zdolność do przekraczania wymiaru czysto ludzkiego nie jest związana z istnieniem i posiadaniem duszy duchowej otwartej na wieczność (nieskończoność), lecz z fizjologiczną zdolnością człowieka do wkraczania w powszechny proces historyczno-społeczny, sprowadzony jedynie do sfery materialnej (Marks)<sup>81</sup>.

Z drugiej strony mamy do czynienia z silnym wpływem na cały XX w. filozofii egzystencjalnej **Martina Heideggera**, dla którego istnienie (zagadnienie czasowości i bytu) nie łączy się z podmiotem ani osobą, lecz konsekwentnie prowadzi go w *nie-byt* – jako „istnienie ku śmierci”<sup>82</sup>. To akceptujące spojrzenie w kierunku śmierci może jednak doprowadzić człowieka do innego spojrzenia na swoje życie<sup>83</sup>.

Mimo że zdobycze wiedzy empirycznej nie przekreślają tomistycznej koncepcji antropologicznej i mówią o jedności człowieka, to jednak niektóre współczesne

<sup>78</sup> Por. F. Copleston, dz.cyt., 244.

<sup>79</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt. 245.

<sup>80</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 2004, 256.

<sup>81</sup> Por. G. Ravasi, dz.cyt., 256.

<sup>82</sup> Por. M.C. Vanhengel, J. Peters, *Śmierć i życie przyszłe*, tłum. L. Bieńkowski, ConcP 1–10 (1966/67), 326.

<sup>83</sup> Por. I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2003, 18.

poglądy i tendencje filozoficzne o charakterze skrajnie racjonalistycznym oddalają się od myśli chrześcijańskiej. Z tego powodu pojęcie życia wiecznego, nieśmiertelności przeżywa kryzys. Na tę sytuację nakłada się jeszcze polemika wśród teologów protestanckich, inspirowanych się filozofią nowożytną i współczesną (K. Barth, R. Bultmann, O. Collmann, J. Moltmann, G. van der Leeuw), którzy zajmują się m.in. problemem śmierci, zmartwychwstania i nieśmiertelności duszy. Teologowie protestanccy, dla których istotna jest perspektywa historii zbawienia i Boga działającego w czasie, mówią o całkowitej śmierci człowieka i nowym stwórczym akcie Boga prowadzącym do zmartwychwstania, aby narodził się do wieczności.

Jedynie O. Cullmann łagodzi to zdecydowane stanowisko, przyjmując stan pośredni, czyli rodzaj stanu półsnu<sup>84</sup>.

Po stronie katolickiej G. Lohfink i G. Greshake opracowali kontrowersyjną koncepcję zmartwychwstania w śmierci jako odpowiedź na problem idei nieśmiertelności duszy i biblijnego oczekiwania na powszechne zmartwychwstanie. Według nich, w śmierci cały człowiek wkracza do wieczności, która leży tuż poza granicą czasowości (Lohfink w tym celu zmodernizował pojęcie kategorii czasu. Całe dzieje człowieka zostają włączone w kategorię nowego czasu *przemienionego* otrzymanego w darze od Boga, a przecież istnieje też koncepcja czasu tzw. antropologicznego – jego „teraz” – między czasem fizycznym a wiecznością)<sup>85</sup>. Teoria ta przeczy nauce o trwaniu o osobowej duszy (tożsamościowego elementu ciała ziemskiego i zmartwychwstałego, jak też w konsekwencji biblijnej koncepcji ostatecznego zmartwychwstania, które nie łączy ze śmiercią poszczególnych jednostek. Nadto J. Ratzinger zarzuca tej teorii niekonsekwencję, sprzeczność odejście od jakiegokolwiek poważnej antropologii i nawiązanie to teorii spirytualistycznych, mimo zwalczania dualizmu platońskiego oraz pomniejszenie wagi historii wszechświata, ludzkości idącej do Boga. jak też istnienia innej koncepcji czasu, choćby antropologicznego (stan ducha człowieka, „jego teraz”)<sup>86</sup>.

W ten nurt dyskusji filozoficznej i teologicznej wydatnie wpisuje się również znacząco dzieła takich teologów katolickich, jak: Romano Guardini, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger.

**Romano Guardini** (1885–1968) należy do grona największych intelektualistów XX w. związanych z filozofią fenomenologiczną Maxa Schelera – pytającą, poszukującą istoty rzeczy oraz zrozumienia fenomenu człowieka i jego świata życia. W ujęciu Guardiniego największym poziomem fenomenu osoby jest osobowość<sup>87</sup>. Prawdziwa świadomość własnej osoby jest możliwa tylko dzięki temu, że w człowieku jest obecna konkretna rzeczywistość duchowa, dzięki której człowiek żyje w relacji do Boga. Jest to relacja o charakterze substancjalnym, której nie da się odrzucić<sup>88</sup>. O wieczności, zdaniem niemieckiego filozofa, można powiedzieć, że jest

<sup>84</sup> Por. M.C. Vanhengel, J. Peters, dz.cyt., 322.

<sup>85</sup> Por. J. Finkenzeller, dz.cyt., 78.

<sup>86</sup> Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie...*, dz.cyt., 118–120.

<sup>87</sup> Por. A. Kobyliński, *Filozofia człowieka w myśli Romano Guardiniego*, Studia Płockie, t. XXXI/2003, 103.

<sup>88</sup> Tamże, 108.

relacją osób w dynamicznej przestrzeni osoby Ja–Ty, „przestrzeni” wypełnionej wzajemnym poznaniem i miłością<sup>89</sup>. Do tej prawdziwej wieczności zostanie wprowadzona nie tylko „dusza czy „duch”, cały żywy człowiek ze swoim cielesnoduchowym bytem, swoją historią, kontekstem swoich czynów i dzieł uwierzytelnionych przez sąd<sup>90</sup>.

**Hans Urs von Balthazar** (1905–1988), podobnie jak jego rodak Kart Barth, pod którego wpływem znalazł się Bazylejczyk, zwraca uwagę na pierwszorzędną rolę eschatologii w całej teologii<sup>91</sup>. Omawiając zagadnienie wieczności, kładzie akcent nie na aspekt psychologiczny czy filozoficzny, co raczej na rozumienie teologiczne – chrystocentryczne (Chrystus – Logos jako ośrodek i sens całej historii «czasu» jako historii zbawienia) w kontekście Trójcy Świętej<sup>92</sup>. Jest zdania, że należy przejść od zajmowania się stanami eschatycznymi lub samym wyizolowanym człowiekiem do zajmowania się Bogiem, który jest przyczyną stwórczą i ostatecznym celem człowieka, „niebem”, prawdziwym życiem wiecznym oraz ich wzajemną relacją umieszczoną w kategoriach osobowych<sup>93</sup>. Bóg daje życie wieczne, które zaczyna się już teraz. Człowiek nie posiada go z samej swej natury. To Syn Boży łączy doświadczenie doczesne z wiecznością, wpisując je w obszar życia wiecznego. Genialnie wyraża tę myśl, którą warto tu przytoczyć:

Bóg zstępuje w obszar czasu, człowiek wstępuje w obszar wieczności. Ponieważ przez zstąpienie w obszar czasu Bóg napędza doczesność wiecznym sensem, wstępujący człowiek otrzymuje pełny sens swej egzystencji w wieczności. Jedno i drugie dokonuje się w Chrystusie, Bogu–Człowieku, jednocześnie<sup>94</sup>.

Doświadczenie doczesne człowieka i obszar życia wiecznego pozostają ze sobą w ścisłej relacji. W następstwie tego chrystologicznego ujęcia dochodzi do następnego aspektu, a mianowicie uzasadnienia teologii nadziei związanej z uniwersalizmem zbawczym, który ma oparcie w wydarzeniu paschalnym – nowej interpretacji tajemnicy Krzyża i Wielkiej Soboty<sup>95</sup>. Bardzo mocno dotyka problemu nadziei w nieskończone miłosierdzie Boga, która może być jedynie autentyczna, jeśli dotyczy eschatologicznego pojednania wszystkich ludzi w Chrystusie<sup>96</sup>.

Bardzo głębokie intuicje związane z wiecznością znajdujemy w pismach **Karla Rahnera** (1904–1984), który na eschatologię wywarł wielki wpływ i dał jej nowe impulsy.

Kluczowy wymiar naszych decyzji duchowych i moralnych sprawia, że już w tym życiu doświadczamy wieczności, czyli tego, co w języku Ewangelii nazywa się Królestwem Bożym w nas i pomiędzy nami. Im bardziej te decyzje duchowości:

<sup>89</sup> Zob. R. Guardini, *O rzeczach ostatecznych*, tłum. T. Grodecki, WAM, Kraków 2004, 120–121.

<sup>90</sup> Zob. tamże, 125–126.

<sup>91</sup> Por. I. Bokwa, dz.cyt., 16.

<sup>92</sup> Por. tamże, 25.

<sup>93</sup> Por. tamże, 28–29.

<sup>94</sup> H. Urs von Balthazar, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2008, 38.

<sup>95</sup> Por. I. Bokwa, dz.cyt., 56.

<sup>96</sup> Zob. J. Słomka, *System i nadzieja*, Łódzkie Studia Teologiczne, 1999/8, 340.

wiary, nadziei i miłości i wolności „samoudzielania się” Boga oraz prawdziwie wolnościowe działania człowieka angażują całą egzystencję człowieka (nie same akty myślowe), tym bardziej zaczyna żyć wiecznością już tu i teraz<sup>97</sup>. Stąd może on doświadczyć paradoksalnego braku niepokoju o życie wieczne i lęku przed nieznaną wiecznością, którą jest sam Bóg egzystujący w wiecznym Teraz. Chcąc językowo oddać to doświadczenie, można powiedzieć, że nawet gdyby czas składał się z następujących po sobie momentów nicości i tam po drugiej stronie czekała nas nicość, to w duchu wiary w wiecznego Boga i Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa „wiemy”, że tej nicości nie ma i może oznaczać tylko radykalną inność pełnej wieczności – niewyraźną szczęśliwość z Nim i w Nim. Możemy powiedzieć, że K. Rahner w swoim rozważaniu unika racjonalistycznego dowodu na „nieśmiertelność duszy” i przyjmując zmodyfikowaną Tomaszową koncepcję człowieka, wyraża pogląd, że skoro dusza jest ze swej strony skierowana do ciała, to jej oddzielenie od ciała nie oznacza przerwania wszelkich aktów relacji do świata<sup>98</sup>. Dusza nie staje się „pozaświatowa”, lecz raczej szerzej otwiera się na świat i chodzi w kosmiczne relacje z całym wszechświatem<sup>99</sup>.

## 9. WSPÓŁCZESNA „SYMFONIA TEOLOGICZNA” JOSEPHA RATZINGERA

Temat wieczności podjął także – **Joseph Ratzinger** (1927–2022) – jeden z wielu intelektualistów, który był w stanie z przenikliwą głębią i ścisłą naukowością śledzić i opisywać różne koncepcje teologiczne i filozoficzne, dostrzegając w nich elementy, które uważał za pozytywne i wartościowe. I jednocześnie prowadził dialog z Biblią, ojcami Kościoła i tradycją teologiczno-filozoficzną (antyczną, chrześcijańską oraz współczesną) w powiązaniu z egzystencjalnym kontekstem i kulturą. Całe swoje poszukiwanie prawdy poświęcił współczesnemu człowiekowi i światu.

Ważną rolę w nauce o eschatologii u Ratzingera zajmuje dziedzina antropologii, a w szczególności rozważanie na temat powiązania aspektu materialnego bytu ze sferą duchową. Istota ludzka w swej wyjątkowości stanowi „pomost” między światem materialnym i duchowym, ponieważ w człowieku materia i duch są ze sobą nierozzerwalnie związane<sup>100</sup>. Obecna jest i ważna w myśli Kardynała idea człowieka jako obrazu Bożego (stworzonego na obraz Boga jedyne w trzech Osobach)<sup>101</sup>. Z tej prawdy wiary wypływa powołanie i zdolność człowieka do wspólnoty z Bogiem – ukierunkowanie na relację z Nim. Wbrew pewnym tendencjom teologicznym zwraca uwagę na duchowy element człowieka – duszę duchową – zasadę

<sup>97</sup> Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, PAX, Warszawa 1987, 223.

<sup>98</sup> Zob. tamże, 224.

<sup>99</sup> Por. B. Sesboue, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, W drodze, Poznań 2002, 80.

<sup>100</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1999, 102.

<sup>101</sup> Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz.cyt., 186.

i formę ludzkiego bytu, formę, która określa całość organizmu<sup>102</sup>. Dusza nie jest substancją samą w sobie, ale jest ujęta dialogicznie. Również nieśmiertelność duszy – to pojęcie zostało podane w wątpliwość jako zbyt filozoficzne, lub też zbyt łącznie się z religią. Ratzinger zdecydowanie zaznacza, że ujęcia filozoficzne i biblijne nie są ze sobą w sprzeczności – opierają się na koncepcji antropologicznej człowieka i duszy oraz jej ścisłym związku ze zmartwychwstaniem<sup>103</sup>. Przeszłość, terażniejszość, przyszłość (trzy wymiary czasu) łączą się w osobie Zmartwychwstałego, która jest kluczem do całego naszego przyszłego życia przez, które można wyjaśnić, chrześcijańskie rozumienie duszy<sup>104</sup>. Ratzingerowska eschatologia jest ważna dla współczesnego człowieka, który ma egzystencjalny problem pogodzenia terażniejszości i z myśleniem o przyszłości. To dlatego znaczenie **osoby** Bawarski Teolog podkreśla także w eschatologii. Jej istotę stanowi odniesienie do Osoby Jezusa (pragnienie jej bliskości) oraz osoby ludzkiej, będącą jednością ciała i duszy. W swoich przemyśleniach na temat życia wiecznego zwierza się P. Seewaldowi:

Wielką pociechą, a także wspianą myślą jest to, o czym wspomniał św. Augustyn. Interpretując słowa psalmu: „szukajcie zawsze Jego oblicza”, odnosi on owo „zawsze” do wieczności. Bóg jest tak wielki, że nigdy Go nie ogarniemy, bo wciąż jest nowy. Istnieje nieustający, nieskończony bieg ciągłego odkrywania radości. Takie sprawy nurtują teologiczne wnętrza człowieka<sup>105</sup>.

W tej wypowiedzi zawarte są dwie wielkie prawdy. Pierwsza, że życie wieczne to nie beczasowość ani pozaczasowość, lecz nowa płaszczyzna egzystencji, która spina w całość trzy etapy czasu: przeszłość, terażniejszość i przyszłość i przenosi w wieczne „teraz”. Druga, że wieczność tak po ludzku jest wypełnieniem ludzkich pragnień, tęsknot, ale ostatecznie jest Tajemnicą.

Nauczanie Jezusa i chrześcijańska nauka na temat wieczności i nieśmiertelności nie jest zatem nauczaniem tajemniczych rzeczy o zaświatach, mistycznych idei, lecz nauczaniem o prawdziwym życiu. Znaczenie takiego życia ukazuje Ratzinger, który swoją analizę opiera na tekstach biblijnych i czerpie z doświadczenia filozoficznego:

Życie wieczne jest samym życiem, życiem prawdziwym, które jest możliwe także w czasie, i którego nie narusza już następująca potem śmierć fizyczna<sup>106</sup>.

Wbrew temu, co mówili niektórzy protestanci i katolicy teologowie, *mówiąc* o pojęciu duszy jako „wynalazku greckiej filozofii, obcej mentalności biblijnej, Ratzinger dostrzega sens istnienia pojęcia duszy i przedstawia własne odczytanie myśli platońskiej, dalekie od filozofii ucieczki od świata<sup>107</sup>. A wierny nauce Augustyna pokazuje duszę jako pojęcie wiary wyrażające istotę człowieka, jego zdolność do zachowania tożsamości poza granicą śmierci. Ratzinger pisze:

<sup>102</sup> Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie...*, dz.cyt., 150; M. Składanowski, dz.cyt., 73.

<sup>103</sup> Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie...*, dz.cyt., 152.

<sup>104</sup> Zob. tamże, 354.

<sup>105</sup> P. Seewald, *Benedykt XVI. Ostatnie rozmowy*, 37.

<sup>106</sup> J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona OP, *Jedność*, Kielce 2011, 96.

<sup>107</sup> Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, tłum. D. Chabrajska, Salwator, Kraków 2005, 228.

W ten sposób dla chrześcijan również załączki filozofii starożytnej miały swój sens. Ta filozofia mówiła: jeżeli chcesz przetrwać poza granice śmierci, to musisz w siebie możliwie nabrać z tego, co jest wieczne: prawda, sprawiedliwość, dobro. Im więcej z tego posiadasz w sobie, tym więcej pozostanie z ciebie, tym bardziej ty pozostaniesz. Albo lepiej: musisz się przyczepić do tego, co wieczne, tak że należysz do Niego i masz udział w Jego wieczności. Przyczepić się do prawdy i w ten sposób należeć do Nieziszczalnego – teraz stało się to bardzo realne i bardzo bliskie: przyczep się do Chrystusa<sup>108</sup>.

Takie poszukiwanie podstawy i sensu swojego istnienia zakłada „poznanie”, przy czym nie chodzi o poznanie *stricte* intelektualne, ale o starotestamentalne pojęcie poznania, jako relacji budującej wspólnotę. Papież pisze, że załączki tej głęboko biblijnej i ewangelicznej myśli można znaleźć w pismach Platona, który uwzględniał w nich różne tradycje i refleksje na temat nieśmiertelności. Jak wspomniana na przykład idea, zgodnie z którą człowiek może się stać nieśmiertelny przez to, złączy się z tym, co jest nieśmiertelne, napełniając się prawdą<sup>109</sup>. Jeśli to „ja” wyznania wiary, możliwe i pojawiające się za sprawą Boga, rzeczywiście istnieje, tym samym rozwiązany zostaje w zasadzie problem hermeneutyczny. Wtedy bowiem ów ponadczasowy podmiot, komunia Kościoła, pełni funkcję pośrednika między bytem i czasem. Filozoficzną refleksję nad tą ideą zapoczątkował Augustyn w swej filozofii pamięci, posługując się przy tym spuścizną zarówno platońską, jak i biblijną. Przyjął, że pamięć jest pośrednikiem między bytem i czasem. Niewykluczone, że na tej samej drodze można również najłatwiej zrozumieć, co chce on powiedzieć, gdy twierdzi, że Ojciec jest Memoria, „Pamięcią”. Bóg jest po prostu Pamięcią, czyli wszechogarniającym Bytem, w którym jednak byt jest zawarty jako czas. W wierze chrześcijańskiej z samej jej istoty zawiera się akt wspomnienia i z tej właśnie racji uzasadnia ona jedność historii i jedność ludzi w ich relacji do Boga. Myślę, że Augustyn w sposób bardzo precyzyjny i zawsze aktualny opisał tu podstawową sytuację człowieka, sytuację, z której wywodzą się wszystkie jego sprzeczności i nadzieje.

W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy. Ta nieznaną «ręcz» jest prawdziwą «nadzieją», która nas inspiruje, a jej niepoznawalność jest równocześnie przyczyną wszelkiej rozpacz, jak też wszelkich pozytywnych czy destruktywnych zrywów w stronę autentycznego świata i autentycznego człowieka. Słowo «życie wieczne» usiłuje nadać imię tej nieznannej a znanej rzeczywistości. Z konieczności jest to określenie niewystarczające, które wywołuje zamieszanie. Określenie «wieczne» budzi w nas bowiem ideę czegoś niekończącego się, i tego się lękamy; kojarzy nam się ze znanym nam życiem, które kochamy i którego nie chcemy utracić, przynosi jednak ono więcej trudu niż zaspokojenia, a zatem, podczas gdy z jednej strony pragniemy go, z drugiej go nie chcemy. Możemy starać się myślać wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni, i w jakiś sposób przeczuwać, że wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje. Możemy jedynie starać się myśleć, że ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzeniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość. Tak to wyraża Jezus w Ewangelii według św. Jana: «Znowu [...]

<sup>108</sup> J. Ratzinger, *Obrazy nadziei*, tłum. K. Wójtowicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, 1998, 93.

<sup>109</sup> Zob. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, dz.cyt., 97.

jednak was zobaczę i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać» (16, 22). Taki kierunek musimy nadać naszej myśli, jeśli chcemy zrozumieć, ku czemu dąży człowiek: «A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa» (J 17, 3). Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest chrześcijańską nadzieją, czego oczekujemy od wiary, od naszego bycia z Chrystusem [9]. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy».

Dylemat: czy Bóg istnieje? Kim jest? nie dadzą się oddzielić od pytania o czas człowieka, jego przemijalność, życie wieczne. Wiara w życie wieczne – naucza papież Benedykt, jest to pierwsze i najważniejsze kryterium: „żyj w świadomości Bożego oblicza; żyj w taki sposób, aby Bóg mógł patrzeć na ciebie”<sup>110</sup>.

Gdy człowiek traci z oczu kryterium Boga – Miłość, kryterium wieczności, które porządkuje wszystkie relacje wtedy odniesienia ludzi między sobą i do stworzeń stają się egoistyczne. W jednym ze swoich rozważań powstałych na kanwie kazań napisze:

Rzeczą najważniejszą jest zatem obecność Boga w naszym życiu...Musimy zatem nie tylko teoretycznie wierzyć w Boga, ale uważać Go za rzeczywistość, która jest bardziej realna niż wszelkie inne rzeczy w naszym życiu...Musi być wszędzie, a nasza podstawowa relacja z Nim musi być relacją miłości<sup>111</sup>.

## 10. GŁOSZENIE PRYMATU BOGA I NADZIEI ŻYCIA WIECZNEGO

Ratzinger uważa, że głównym podmiotem głoszenia wiary jest Bóg osobowy, Logos wcielony, który słucha, mówi i odpowiada na nasze pytania<sup>112</sup>. Owocem Słowa Bożego nie jest cokolwiek, lecz pełnia wiecznego szczęścia. Pismo Święte jest bowiem właśnie księgą w której zapisane są słowa życia wiecznego, abyśmy nie tylko wierzyli, ale je mieli<sup>113</sup>. Dzięki Niemu (Jezusowi) wiara przybiera kształt spotkania z Osobą, której powierzamy własne życie.

„Prawdziwym Pasterzem jest ten, który zna także drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci. Ten, który nawet na drodze całkowitej samotności, na której nikt nie może mi towarzyszyć, idzie ze mną i prowadzi mnie, abym ją pokonał”<sup>114</sup>. Jedynie niezastąpiony warunek: wiara. Co daje ci wiara? „Życie wieczne”. Ona kształtuje w nowy sposób samo życie, a nie jest informacją.

Bóg jest rzeczywistością osobową, która się ukrywa (Tajemnica), bo spotkanie z Nim przerosłoby nasze możliwości. Jest to jak u Mojżesza „widzenie od tyłu”<sup>115</sup>,

<sup>110</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Patrzeć na Przebitego*, przeł. J. Merecki, Salwator, Kraków, 2005, 102.

<sup>111</sup> Tamże, 102.

<sup>112</sup> Zob. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2010, 8.

<sup>113</sup> Zob. tamże, 46.

<sup>114</sup> Benedykt XVI, *Spe Salvi*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2007, 13.

<sup>115</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004, 25.

którego można doświadczyć, idąc za Nim, a nie przez dogmaty, nakazy – instytucje czy aparat:

„Jeśli Kościół *głosi przede wszystkim Boga*, to nie mówi o Bogu nieznanym, lecz o Bogu, który w swoim Synu stał się ciałem. W chrześcijańskim przepowiadaniu można wszystko sprowadzić do Boga, ale w Chrystusie Bóg jest prawdziwym Emmanuelem, stał się «Bogiem z nami». Dlatego Kościół nie może głosić zbioru dogmatów i nakazów, których jarzmo jest dla człowieka zbyt ciężkie: Boga który w Chrystusie jest z nami, który nas prowadzi i podtrzymuje swoją miłością”<sup>116</sup>.

Przepowiadanie chrześcijańskie, którego integralną częścią jest nauczanie Jezusa, to mówienie o Bogu, obecnym w dziejach świata jako Miłość i do tego zawsze w kontekście życia wiecznego, do którego człowieka stworzył:

„Jeśli ktoś mówi *o Bogu, to mówi o życiu wiecznym człowieka*, gdyż Bóg nie jest bogiem umarłych... Człowiek pozbawiony nadziei na życie wieczne jest do głębi okaleczony. (To jest także zobowiązanie do spełnienia ziemskich zadań). Mówić z ufnością o nieśmiertelności duszy i zmartwychwstaniu ciała”<sup>117</sup>.

## 11. PODSUMOWANIE

W nurcie zaprezentowanych zagadnień sytuuje się nauka Ratzingera jako jeden z kluczowych, nie tylko w ujęciu chrześcijańskim elementów wypowiedzianych na temat duchowej natury człowieka. Ludzkość zawsze interesowała tą problematyką. Ale dlaczego Ratzingera tak bardzo ona absorbowała? Wydaje się, że była impulsem do uchronienia chrześcijańskiego przepowiadania Słowa Bożego przed utratą tego, co dla niego jest w każdym czasie istotne – nieśmiertelności duszy ludzkiej będącej pierwiastkiem Boskim obecnym w duchowo-materialnej naturze człowieka. Ratzinger, poszukując prawdy o ostatecznym przeznaczeniu każdego człowieka i chcąc mu ją ukazać, brał zawsze szeroki kontekst dziejów teologii i filozofii, dodając jeszcze przepowiadanie ewangeliczne jako istotny punkt jej odniesienia.

Głębokość tego zagadnienia narzuca pewne ramy, dlatego celem niniejszego opracowania nie jest zbudowanie wyczerpującej odpowiedzi na temat szeroko rozumianego pojęcia życia wiecznego i nieśmiertelności. Nie dąży też ono do wyczerpującego ukazania całej złożonej historii tych zagadnień. Jest jedynie próbą ukazania prawdy o wpisanej w serca wszystkich ludzi tęsknoty za tym co wieczne. Za samym Bogiem. Przybliżenie jej miało wykazać, że nie są to pojęcia feeryczne, odstające od tego, czym żyje dzisiaj człowiek. Według Ratzingerowskiego ujęcia, wiara w życie wieczne wywodzi się z pojęcia Boga i ma charakter dialogiczny, czyli relacyjny, oparty na codziennej więzi serc, jak to pisze natchniony autor Pieśni nad Pieśniami: *Lecz teraz twe serce niech do mnie należy, chcę przyłgnąć do ciebie blisko jak tatuaż. Gdyż moja miłość jak śmierć jest potężna i pełna zazdrości jak czeluść Szeolu*<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. IX/2: *Dogmat i przepowiadanie*, tłum. J. Merecki SDS, KUL, Lublin 2018, 751–752.

<sup>117</sup> Tamże, 752.

<sup>118</sup> Pnp 8, 6, *Nowy Przekład Dynamiczny*, Wydawnictwo NPD, Warszawa 2018.

Na tej relacji do Boga opiera się wiara w nieśmiertelność człowieka. Żyjemy w Jego myśli – pamięci, dlatego życie chrześcijanina, otwartego na pełną prawdę o swojej egzystencji, czy też ludzi o odmiennym światopoglądzie (często chcących poszerzyć swój horyzont), zmierza do swego kresu i spełnienia.

## BLIOGRAFIA

### Źródła

- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, PAX, Warszawa 2000.  
 Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność, Kielce 2004.  
 Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. X, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, tłum. J. Kobienia, KUL, Lublin 2014.  
 Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Znak, Kraków 1999.  
 Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2012.  
 Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona OP, Jedność, Kielce 2011.  
 Ratzinger J., *Obrazy nadziei*, tłum. K. Wójtowicz, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1998.  
 Ratzinger J./Benedykt XVI, *Patrząc na Przebitego*, tłum. J. Merecki, Salwator, Kraków 2005.  
 Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Verbum Domini*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2010.  
 Benedykt XVI, *Spe Salvi*, TUM, Wrocław 2007.  
 Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki SDS, Salwator, Kraków 2004.  
 Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. IX/2: *Dogmat i przepowiadanie*, tłum. J. Merecki SDS, KUL, Lublin 2018.  
 Seewald P., Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński SDB, Rafael, Kraków 2016.

### Opracowania

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia*, tłum. P. Pachciarek, PAX, Warszawa 1990.  
 Balthazar H. Urs, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2008.  
 Bokwa I., *Eschatologia znaczy pełnia*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2003.  
 Bordoni M., *Życie wieczne*, tłum. F. Mickiewicz, Communio 12 (1992), 77–71.  
 Copleston F., *Filozofie i kultury*, tłum. T.A. Malanowski, PAX, Warszawa 1986.  
 Copleston F., *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, PAX, Warszawa 1998.  
 Finkenzeller J., *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 1995.  
 Frank D.H., Leaman O., *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, WAM, Kraków 2009.  
 Gilson E., *Antropologia chrześcijańska*, w: *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, PAX, Warszawa 1958, 174–191.  
 Gonzales J.M., Ruiz J.M., *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, tłum. L. Balter, Concilium 1–5 (1969), 5.  
 Guardini R., *O rzeczach ostatecznych*, tłum. T. Grodecki, WAM, Kraków 2004.  
 Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004.  
 Kijewska A., *Święty Augustyn*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2007.  
 Kirk G., Raven J., M. Schofield, *Filozofia przedsokrateńska*, PWN, Warszawa 1999.  
 Kobyliński A., *Filozofia człowieka w myśli Romano Guardiniego*, Studia Płockie, t. XXXI/2003, 99–110.  
 Lehmann K., *Co oznacza „życie wieczne”?*, tłum. L. Balter, Communio 12 (1992), 3–15.  
 Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, PWN, Warszawa 1994.  
 Moscatti S., *Kultura starożytna ludów semickich*, tłum. M. Czerwiński, PWN, Warszawa 1966.  
 Nichols A., *Myśl Benedykta XVI*, tłum. D. Chabrajska, Salwator, Kraków 2005.  
 Pieper J., *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Editions du Dialogue, Paris 1970.

- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, WAM, Kraków 2007.
- Poniży B., *Athanasia i aftharsia. Elementy filozofii greckiej w Księdze Mądrości*, w: *Sapientis est ordinare Opuscula Ludovico Wciórka Septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, Poznań 2001.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, PAX, Warszawa 1987.
- Ravasi G., *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Salwator, Kraków 2008.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. I–IV, tłum. E. I. Zieliński, KUL, Lublin 2000.
- Renoszek R., *Religie Mezopotamii*, w: *Zarys dziejów religii*, Iskry, Warszawa 1986. P. Ćwikliński, *Problem zaistnienia duszy ludzkiej w świetle historycznych uwarunkowań egzystencjalnej jedności bytu* (rozprawa doktorska), PWT, Wrocław 2013.
- Sesboue B., *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, W drodze, Poznań 2002; Składanowski M., *Ciało – dusza – duch*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013.
- Słomka J., *System i nadzieja*, Łódzkie Studia Teologiczne, 1999/8, 333–341.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, PWN, Warszawa 1988.
- Vanhengel M.C., Peters J., *Śmierć i życie przyszłe*, tłum. L. Bieńkowski, ConcP 1–10 (1966/1967), 318–331.

## JOSEPH RATZINGER'S THINKING ON ETERNITY AND IMMORTALITY IN A PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL CONTEXT

### Summary

The subject of reflection in this publication are the concepts of eternity and immortality of the human soul shown in a philosophical-historical and theological outline, with particular reference to the teachings of Joseph Ratzinger. His views are shown against the background of ancient, biblical, New Testament, early Christian concepts, medieval Christian thought, as well as modern and contemporary thought, which were the platform for Ratzinger's inspiring explorations and conclusions; they led him to combine his fidelity to tradition and the truths derived from it with his original and profound view of the reality of eternal life.

**Key words:** eternal life, immortality, soul, proclamation, spirit, matter (body)

### Nota o Autorze

**Marek KOŁODZIEJCZYK** – mgr lic. teologii. Studiował na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu oraz Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowania naukowo-badawcze koncentrują się wokół zagadnień antropologicznych i eschatologicznych w myśli św. Augustyna i kardynała Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Kontakt e-mail: m.kolodziejczyk@gmail.com