

Ks. ANDRZEJ STEFAN NOWICKI

## FENOMEN ŚMIERCI W UJĘCIU LADISLAUSA BOROSA

Właściwa recepcja problemu zawartego w tytule artykułu wymaga najpierw ukazania historycznego tła, w którym nasz autor tworzył swoją hipotezę. Punkt wyjścia tej refleksji stanowi ogólna charakterystyka eschatologii na przełomie XIX i XX w.

Stan eschatologii tego okresu jest odzwierciedleniem sytuacji panującej w ogólnej teologii, którą można z powodzeniem nazwać teologią neoscholastyczną. Dominowały w niej takie elementy, jak esencjalizm oraz związana z nim statyczność i urzeczowienie. Następnie przesadne skłonności do spekulacji, połączone z równoczesnym wyizolowaniem z życia poszczególnych traktatów, co powodowało brak żywego związku z praktyką. Oprócz tych wspólnych z teologią ogólną, ujawniły się również cechy właściwe tylko eschatologii, a mianowicie teologiczny futurologizm i skrajna apokaliptyczność<sup>1</sup>. Krytykę tego stanu eschatologii okresu przełomu XIX i XX w. trafnie przedstawił Y. Congar, nazywając eschatologię „fizyką rzeczy ostatecznych”<sup>2</sup>.

Prawdziwe ożywienie i twórcze odnowienie eschatologii dokonuje się natomiast w XX w., a zwłaszcza po I wojnie światowej. Świadomość kresu, dla której potwierdzeniem stała się pierwsza wojna światowa, podważyła priorytet panującej wówczas teologii liberalnej. Teologia przeszła na pozycję egzystencjalizmu, filozofii gotowości, decyzji, przedstawiającej się jednocześnie jako filozoficzna wykładnia rzeczywistych treści eschatologicznego orędzia Jezusa<sup>3</sup>.

Dużą niewątpliwie zasługę mają w tym dziele teolodzy protestancy. K. Barth wystąpił z programową ideą eschatologizacji całej teologii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo, nie będące jego zdaniem całkowicie eschatologią, nie ma w ogóle nic wspólnego z Chrystusem<sup>4</sup>. W tym samym kierunku poszedł również E. Brunner. Akcentując wymiar przyszłościowy życia wiecznego, uwydatnił jednocześnie jego ustawiczne rzutowanie i obecność w terażniejszości<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Por. K. Strzelecka, *Eschatologia w teologii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, kol. 1111–1113.

<sup>2</sup> Y. Congar, *Fins dernières*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1949, 33, s. 463–484.

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 18; por. R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, Kraków 1990, s. 362 n.

<sup>4</sup> Por. K. Barth, *Der Romerbrief*, München 1922, s. 298.

<sup>5</sup> Por. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zurich 1953.

J. Moltmann dał początek eschatologii nadziei. Teolog ten wyjaśniał, że eschatologia nie tyle jest nauką o „rzeczach ostatecznych”, ile nauką o nadziei chrześcijańskiej, która zmierza do Chrystusa jako Eschatonu i Jego przyszłości<sup>6</sup>.

Inne egzystencjalistyczne ukierunkowanie usiłował nadać eschatologii R. Bultmann. Podkreślając w niej wyłącznie moment „ostatecznej decyzji” człowieka wobec Bożej obietnicy, wyeliminował on w pewnym stopniu istotną treść eschatyczną przyszłości oraz związaną z nią nadzieję<sup>7</sup>.

Wyżej przedstawiona panorama nowych ujęć eschatologii świadczy o potrzebie określenia i oddania obrazu eschatycznej przyszłości. Jest ona bowiem przedmiotem obietnicy Bożej i ludzkiej nadziei. Spełnienie zaś obydwóch następuje w momencie śmierci człowieka.

Żyjący również w pierwszej połowie XX w. Boros<sup>8</sup>, na bazie eschatologii egzystencjalnej i posługując się metodą fenomenologiczną, określa śmierć jako moment ostatecznej decyzji człowieka. W śmierci, twierdzi Boros, rozumianej jako bezgraniczne otwarcie ludzkiego istnienia na nieskończone „Ty” osobowego Boga, staje człowiek przed możliwością wyboru Boga lub Jego odrzucenia. Na mocy decyzji podjętej w sposób świadomy i wolny, dostępuje on pełnego udziału w miłości Chrystusa, która staje się dla niego „wiecznym światłem i ostatecznym spełnieniem w bezgranicznym szczęściu, wieczną akceptacją bliskości Pana”<sup>9</sup>. Albo też przez świadome i skierowane przeciwko „objawiającemu się w miłości Chrystusowi »nie« człowiek pogrąża się w bezgranicznym osamotnieniu”<sup>10</sup>. To, co rozstrzyga się w śmierci, „poznaje na wieki, ponieważ człowiek całą swoją istotą składa na szali tej decyzji, całą swoją istotą w pełni staje się decyzją”<sup>11</sup>.

Śmierć zatem, zgodnie z tym co sugeruje Boros, jest ostatecznym samo-określeniem i ostateczną dyspozycyjnością człowieka. Owa dyspozycyjność w śmierci jest wewnętrznym momentem w jednym akcie wolności, który spełnia się w śmierci i przez który człowiek rozporządza sobą w obliczu Boga<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> Por. J. M o l t m a n n, *Theologie der Hoffnung*, München 1966; por. tenże, *Perspektiven der Theologie*, München 1968.

<sup>7</sup> Por. R. B u l t m a n n, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologiesierung*, Stuttgart 1954; por. tenże, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958; por. tenże, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1960.

<sup>8</sup> Ladislaus Boros, teolog szwajcarski, profesor teologii w Innsbrucku. Autor licznych artykułów i książek o tematyce związanej z zagadnieniami cierpienia i śmierci. Do najważniejszych jego prac przetłumaczonych na język polski zalicza się: *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971; *Mysterium mortis*, Warszawa 1985; *Doświadczenie Boga*, Warszawa 1983. Boros jest autorem znanej w teologii koncepcji „wydarzenia śmierci”, w której określa moment śmierci jako uprzywilejowane bytowo miejsce podejmowania decyzji o wiecznym przeznaczeniu. W głównym nurcie myśli Borosa zawiera się także wiele szczegółowych zagadnień teologicznych, takich jak chrzest, miłość, wolna wola, grzech pierworodny, oczyszczenie. L. Boros zmarł w Innsbrucku w 1981 r.

<sup>9</sup> L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 106.

<sup>10</sup> Tamże, s. 113.

<sup>11</sup> Tamże, s. 102.

<sup>12</sup> Por. P. G l o n i e u x, *In hora mortis*, „Mélanges de science religieuse” 1949, 6; por. tenże, *Endurcissement final et graces dernières*, „Nouvelle revue théologique” 1932, 59; por. L. R o u r e,

## 1. DEFINICJA ŚMIERCI

Ostateczne samookreślenie podmiotu w momencie śmierci jest u Borosa zasadniczą przesłanką sformalizowanej przez niego definicji śmierci. Definicja ta brzmi następująco: „śmierć jest pierwszym w pełni osobowym aktem człowieka, a więc wyróżnionym bytowo miejscem osiągnięcia świadomości, miejscem wolności, spotkania z Bogiem i rozstrzygnięcia o wiecznym przeznaczeniu”<sup>13</sup>. Przedstawiona definicja śmierci składa się z dwóch członów, które należy bliżej określić celem właściwego zrozumienia treści definicji. Pierwszy z nich dotyczy kwestii śmierci pojętej jako pierwszy w pełni osobowy akt ludzki, drugi zaś związany jest z określeniem wyróżnionego bytowo miejsca rozstrzygnięcia o wiecznym przeznaczeniu.

## 2. ŚMIERĆ CZŁOWIEKA JAKO MIEJSCE ROZSTRZYGANIA O WIECZNYM PRZEZNACZENIU

W celu właściwej recepcji aktu ostatecznej decyzji, jego charakteru i powiązania z doczesnym życiem człowieka należy zwrócić uwagę na określenie miejsca, w którym decyzja ta zostaje podjęta. Boros konstytuuje akt ostatecznej decyzji człowieka „w śmierci”<sup>14</sup>. Przez to zastrzeżenie odrzuca on tym samym dwie pozostałe możliwości: stan „przed śmiercią”, bowiem, jak twierdzi, „trudno zaiste przyjąć, aby spełniał się czykolwiek pierwszy, pełnoosobowy akt w stanie cielesnej i duchowej agonicznej udręki”<sup>15</sup> oraz stan „po śmierci”, ponieważ „nasz wieczny los ustalony jest po śmierci na zawsze”<sup>16</sup>.

Wyjaśnienia formuły „w śmierci” dokonuje Boros poprzez próbę odpowiedzi na zarzuty, które tę formułę podważają. Pierwszy zarzut dotyczy następstwa czasu. Każda decyzja wymaga pewnego odstępu czasu. „Jeżeli jednak śmierć jest czymś nagłym i niepodzielnym, to niemożliwa jest decyzja, która przecież zawsze jest czymś czasowo rozciągląym”<sup>17</sup>. W odpowiedzi na ten zarzut Boros sugeruje, że rzeczywiście śmierć pojęta jako nagła przemiana nie jest żadnym momentem jakiegoś czasowego następstwa. Można ją jednak określić jako pozbawioną rozciągłości linię graniczną między dwoma momentami: „przedtem” i „potem”, które zachodzą na

*Le decisif passage*. „Etudes” 1928; por. R. T r o i s f o n t a i n e s, *Ich sterbe nicht*, Freiburg–Basel–Wien 1964; por. E. M e r s c h, *La théologie du Corps Mistique*, Paris 1944.

<sup>13</sup> L. B o r o s, *Misterium mortis*, Warszawa 1985, s. 208.

<sup>14</sup> Tenże, *Istnienie wyzwolone...*, s. 101; por. M. R u s e c k i, *Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego*, „Ateneum Kapłańskie” [dalej: AK] 1982, 9, s. 24–30; por. W. Ł y d k a, *Śmierć*, [w:] *Słownik teologiczny*, cz. 2, Katowice 1989, s. 283; por. A. W i t k o w i a k, *Prope-deutyka teologii katolickiej*, Poznań 1971, s. 259; por. L. N a d o l s k i, *Teologiczne spojrzenie na śmierć*, AK 1980, 11, s. 67.

<sup>15</sup> L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone...*, s. 101.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> L. B o r o s, *Misterium mortis...*, s. 141.

siebie, tworząc złożoną, istniejącą w czasie sytuację. W konkluzji stwierdza Boros, iż mimo że śmierć należy uważać za bezczasowy przełom, to jednak „owo przejście i to, co się w tym przejściu dokonuje, ma charakter czasowy”<sup>18</sup>. Dlatego moment śmierci można uważać za miejsce podejmowania decyzji.

Drugi zarzut dotyczy problemu czasowości w kontekście spełnienia się kilku aktów, konstytuujących akt w pełni osobowej decyzji, takich jak: „czasowo wyprzedzające tę decyzję w pełni osobowe poznanie oraz warunkujące to poznanie przebudzenie duszy ku swej duchowości”<sup>19</sup> Boros twierdzi, że przedstawiona trudność ma swoją przyczynę w pomieszaniu pewnych płaszczyzn czasowości. Ruch bytu jako fundament doświadczenia czasu dokonuje się, w zależności od kolejnych poziomów bytu, na różnych płaszczyznach. Boros wyszczególnia trzy poziomy bytu<sup>20</sup>.

Pierwszy poziom określa „przedosobową płaszczyzną czasu”. Na tej płaszczyźnie ruch bytu jest regularnym i jednostajnym następowaniem, które „rozszczenia nasz świat na niezliczoną ilość chwil istnienia, z których każda niszczy go i na powrót wytwarza”<sup>21</sup>. To rozszczepienie daje możliwość określenia własnego stanu bytu poprzez akty, które tylko punktowo zaznaczają się w toku naszego istnienia<sup>22</sup>. Zgodnie z tym, co sugeruje Boros, należy stwierdzić, że przedosobowa płaszczyzna czasu, chociaż wywiera wpływ na całokształt istnienia człowieka, to jednak tego istnienia nie określa.

Określenie własnego sposobu istnienia jest możliwe do spełnienia na drugim poziomie ruchu bytowego. Boros nazywa ten poziom wewnętrzną osobową płaszczyzną czasowości. Na tej płaszczyźnie dokonuje się nasze osobowe trwanie, które przybiera postacie: „gwałtownego pędu, spokojnego kroczenia lub gnuśnego pełzania”<sup>23</sup>. Świadomość i wolność, jako elementy konstytutywne osobowego trwania, poddane są jednak nieustannej ingerencji przedosobowej czasowości. W wyniku tego procesu wzajemnego przenikania płaszczyzn czasowości człowiek doświadcza czegoś dwojakiego: z jednej strony przeczuwa, co mogłoby być czysto duchowym trwaniem, z drugiej zaś nie może się uwolnić od rozszczepionego następowania faz przedosobowego ruchu bytowego<sup>24</sup>. Zatem również na wewnętrznej płaszczyźnie czasowości człowiek nie może urzeczywistnić swego stanu bytu w jednym akcie.

Trzecim poziomem ruchu bytowego jest poziom ducha. Na tej płaszczyźnie dokonuje się oddzielenie się ciała od duszy, która budzi się ku swej duchowości. Następowanie staje się tu czymś całkowicie wewnętrznym.

<sup>18</sup> Tamże, s. 141; por. tamże, s. 157.

<sup>19</sup> Tamże, s. 142.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 143.

<sup>23</sup> Tamże, s. 142.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 143.

Zostaje ono uwolnione od przedosobowej czasowości i dokonuje się, twierdzi Boros, „jedynie i wyłącznie przez kolejność faz własnej aktywności bytu”<sup>25</sup>, w całościowej jego obecności. Duch zatem może urzeczywistnić swój stan bytu w jednym akcie całościowo.

W związku z powyższym rozważaniem rodzi się pewna wątpliwość. Na płaszczyźnie duchowego trwania samourzeczywistnienie dokonuje się jednorazowo, to znaczy w całościowej obecności bytu. Boros wyszczególnia jednak pewne fazy następowania, które świadczą o spełnianiu się na tej płaszczyźnie więcej niż jednego aktu. Twierdzi on bowiem, że chociaż w śmierci dany jest tylko jeden jedyny akt w pełni osobowej aktywności bytu, to jego istotę możemy uchwycić jedynie poprzez interpretację tego aktu jako jedność wielu aktów duchowych<sup>26</sup>.

Rekapitulacja rozważań na temat śmierci człowieka, pojętej jako miejsce podejmowania ostatecznej decyzji, sprowadza się do następującej konkluzji. Z trzech wymienionych poziomów ruchu bytowego, jedynie na poziomie ducha podmiot zdolny jest do wyrażania i potwierdzania siebie w całkowitym jednolitym akcie. Spełnienie tej możliwości jest dane podmiotowi w momencie uwolnienia się od ograniczających jego świadomość i wolność konieczności, które występują na pozostałych dwóch płaszczyznach ruchu bytowego. Ten moment ostatecznego uwolnienia się następuje w chwili śmierci człowieka. Śmierć zatem jest tym uprzywilejowanym, wyróżnionym bytowo miejscem osiągania pełnej świadomości i wolności oraz rozstrzygnięcia o własnym przeznaczeniu.

### 3. ELEMENTY KONSTITUTYWNE AKTU OSTATECZNEJ DECYZJI CZŁOWIEKA

Do egzystencjałów ludzkiego istnienia należą świadomość i wolność. Te dwa elementy konstytuują akt ludzki. Możliwość zaistnienia aktu ludzkiego zakłada istnienie konkretnego punktu odniesienia celem spełnienia się świadomości i wolności. Punktem odniesienia aktu ostatecznej decyzji człowieka jest Bóg. Zatem istotą aktu podmiotowego na tej płaszczyźnie odniesienia jest decyzja, poprzez którą podmiot wyraża osobowy stosunek wobec transcendencji, w szczególności wobec osobowego Boga<sup>27</sup>. Analiza elementów konstytutywnych ostatecznej decyzji, jakimi są świadomość i wolność, ma na celu ukazanie przesłanek, które skłoniły Borosa do umiejscowienia w pełni osobowej decyzji człowieka w momencie śmierci.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 144.

<sup>27</sup> Por. A. Stępień, *Akt ludzki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1985, kol. 263–264.

## Świadomość

W życiu ziemskim, twierdzi Boros, człowiek w różnorodny sposób podlega konieczności. Jest on zawsze istotą uwarunkowaną, manipulowaną przez własne otoczenie. Tam bowiem, gdzie działa jako podmiot, działa zawsze w świecie obiektywnym<sup>28</sup> Dlatego, jeżeli chodzi o pojedyncze czyny spełniane w życiu, podmiot nigdy nie jest absolutnie pewny co do ich podmiotowej i tym samym moralnej jakości. Owe czyny jako realne i poznawczo zobiektywizowane są zawsze syntezą pierwotnej świadomości i wolności oraz uznanej konieczności. Syntezą, której nie da się już adekwatnie zanalizować w refleksji. Dlatego podmiot wie, kim jest w swoim pierwotnym transcendentnym doświadczeniu siebie jako podmiotu, ale nigdy nie może zobiektywizować tej swojej wiedzy pierwotnej, sformułować jej w twierdzeniu, które byłoby absolutnie pewne tak, żeby samemu sobie powiedzieć i samego siebie osądzić, kim i czym się stał za konkretnym pośrednictwem swoich kategoryalnych czynów, „nieustannie żyje niejako przed sobą i dlatego nigdzie nie potrafi się zebrać, aby nadać sobie kształt ostateczny [...] nie może rozwijać swojej istoty, nie może przeżywać bogactwa swojego życia w sposób jednolity”<sup>29</sup> Człowiek może w pełni urzeczywistnić siebie dopiero wtedy, gdy życie nie ma już przyszłości, gdy doczesność styka się z wiecznością w sposób stały i nieodwracalny. W śmierci zatem zaczyna się dla człowieka prawdziwe życie, które, jak sugeruje Boros, „jest nieustannie, intensywnie przeżywaną terażniejszością”<sup>30</sup>. W śmierci byt ludzki „staje u granic wszelkiego bytowania, nagle rozbudzony, wiedzący i wyzwolony”<sup>31</sup>. Wtedy odkrywa w sobie samym ukryty dynamizm bytu, który nasycił jego życie, a z którego nigdy nie potrafił w pełni skorzystać. Odkrywa „uchwycony w jedność wszechświat, który w sposób utajony zawsze nosił w sobie, z którym zawsze był jak najgłębiej zjednoczony, który zawsze z niego w jakiś sposób powstawał”<sup>32</sup>. Ponownie odkrywa swoje człowieczeństwo, „którego siłą napędową jest wszędzie to samo, nieświadome swej niewyobrażalnej świadomości”<sup>33</sup>. Poznaje także byt „jako bezgraniczny prąd rzeczy, znaczeń, osób i zdarzeń, który pragnie go porwać w Boskość”<sup>34</sup>. W śmierci zatem, twierdzi Boros, objawia się człowiekowi to wszystko, „czego w swym poznaniu się domyślał, do czego w swym chceniu nieświadomie zdążał, co w swoim miłowaniu w gruncie rzeczy brał w ramiona”<sup>35</sup>. Przede wszystkim jednak obejmuje jednym

<sup>28</sup> L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone...*, s. 104.

<sup>29</sup> Tamże, s. 102.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> L. B o r o s, *Misterium mortis...*, s. 136, 172.

<sup>32</sup> Tamże, s. 136.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone...*, s. 104; por. M. A. K r a p i e c, *Człowiek w perspektywie śmierci*, [w:] *O Bogu i człowieku*, t. I, Warszawa 1968, s. 123–148; por. A. N o s s o l, *Historio-bawcze znaczenie śmierci*, AK 1980, 95, s. 36.

aktem poznania i chcenia całe swoje życie jako jedność i cały świat jako całość. W śmierci osiąga człowiek totalną jedność swojej istoty, udaje mu się uciec od napierających na niego ze wszystkich stron obaw i ograniczeń i wkroczyć w ponaddoczesny i transcendentny świat całkowicie przeniknięty Chrystusem. Ten kosmiczny Chrystus obejmuje go zupełnie i przenika (por. Kol 1,17; Rz 8,15–22)<sup>36</sup>. Tak więc, pogrążając się w śmierć, człowiek staje się wolny od wszelkich konieczności, które przeszkadzały mu dotąd w jego pierwotnym, transcendentalnym doświadczeniu siebie jako podmiotu. Świadomość podmiotu w śmierci jest jednocześnie świadomością podmiotu jako całości, świadomością tego, co ostateczne i świadomością, która konkretyzuje się w wolnym absolutnym „tak” albo „nie” wobec Boga. Śmierć zatem staje się dla bytu ludzkiego wyzwoleniem ku właściwej wolności.

## W o l n o ść

Wolność albo podmiotowość, która jest „podmiotem” samej wolności, jest ściśle związana z wolnością transcendentalną. Transcendencja bowiem absolutnej tajemnicy udzielającej nam się w obecności, która jednocześnie oddala się od nas, jest warunkiem umożliwiającym podmiotowość i wolność. Jesteśmy podmiotami i tym samym jesteśmy wolni tylko dzięki temu, że horyzont transcendentalności, zwany Bogiem, stanowi źródło naszej duchowej aktywności<sup>37</sup>. Istnieje jednak w człowieku, jak sugeruje Boros, „coś w rodzaju świętego »zastrzeżenia«, którego nawet Chrystus nie chce naruszyć. A zastrzeżenie to nie jest niczym innym, jak radykalną wolnością stworzeń”<sup>38</sup>. A zatem owa wolność wobec horyzontu transcendentalności pociąga za sobą wolność wobec jej własnego horyzontu. Oczywiście wolność realizowana za pośrednictwem ogniwa ludzkiego, obiektywnego i historycznego jest w konkretnej osobowości zawsze również wolnością wobec przedmiotu kategoriałnego. Wolność bowiem spełnia się za pośrednictwem konkretnego świata, z którym się spotykamy, a przede wszystkim za pośrednictwem osoby, i to nawet wtedy, gdy owa wolność zamierza być bezpośrednio i tematycznie wolnością wobec Boga<sup>39</sup>. Właśnie w takim akcie tematycznego „tak” albo „nie” wobec Boga, owo „tak” nie jest powie-

<sup>36</sup> Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone...*, s. 104; por. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1973, por. A. Feuillet, *Chrystus kosmiczny według św. Pawła*, [w:] *Obraz Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1971, s. 78–88; por. F. Dufour, *Christus, l'homme et vie eternelle*, Paris 1983.

<sup>37</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Wolność*, [w:] *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 551–552; por. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 107–196.

<sup>38</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone...*, s. 112.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 104; por. L. Boros, *Misterium mortis...*, s. 154–156; por. tenże, *Doświadczenie Boga*, Warszawa 1983, s. 148–149; por. Dietrich von Hildebrand, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 181–186.

dziane bezpośrednio Bogu pierwotnego doświadczenia transcendentального, lecz tylko Bogu refleksji tematycznej i kategoriałnej. Bogu ujętemu pojęciowo, ale nie bezpośrednio i wyłącznie Bogu obecności transcendentalfnej. W naszym postępowaniu, twierdzi Boros, „tkwi zatem coś, o co wciąż zabiegamy, chcąc dotrzeć do Boga. Dwa dążenia bytu ludzkiego, nieświadome dążenie do Boga i świadome urzeczywistnienie, nawzajem się popychają”<sup>40</sup>. W tym wzajemnym dążeniu ku sobie owych egzystencjalnych ruchów tkwi pewien rzeczywistość ontologiczny postulat: muszą się one gdzieś z sobą zbiegać. Boros sugeruje, że ostateczne przenikanie się pierwotnej dążności i urzeczywistnienia przez akt może nastąpić tylko w rozstrzygnięciu. Dopiero wtedy dochodzi do „całkowitego, stanowiącego akt, zjednoczenia woli z samą sobą, w którym swobodnie przyjmuje lub odrzuca ona to, ku czemu z założenia zmierza”<sup>41</sup>. To zaś rozstrzygnięcie następuje w momencie finalnym procesu egzystencji bytu ludzkiego, ukonstytuowanym w śmierci.

Według hipotezy Borosa człowiek posiada w momencie śmierci całą swoją osobistą wolność. Jest w całkowitym posiadaniu siebie jako osoby i przez to jest zdolny do wyrażania i potwierdzenia siebie w całkowitym jednolitym akcie w sposób bardzo odmienny od tego, co było możliwe w jego życiu doczesnym<sup>42</sup>. Wolność podmiotu, pojęta jako wolność rozporządzania samym sobą, w śmierci jest wolnością, która realizuje się w wolnym od jakichkolwiek konieczności absolutnym „tak” albo „nie” wobec Boga. Poprzez wolną decyzję wychodzi podmiot naprzeciw własnemu spełnieniu. Decyzja stanowi go takim, jakim wybrał siebie raz i na zawsze. Wiecznie wtedy pozostanie takim, jakim chciał być w momencie wyboru<sup>43</sup>. A zatem moment śmierci, jako ponaddoczesne centrum między doczesnością a wiecznością, jest momentem ostatecznego rozstrzygnięcia. Śmierć zatem jawi się jako nie tylko bierne doznawanie, ale jako czyn człowieka.

#### 4. OSTATECZNOŚĆ STANU OSIĄGNIĘTEGO PRZEZ ŚMIERĆ

Wybór człowieka w momencie śmierci „za” lub „przeciw” Chrystusowi staje się początkiem jego istnienia w wieczności jako tego, który podjął decyzję. Boros twierdzi, że cała wieczność staje się bytowym rozwojem, doskonałym rozwinięciem tego, co zostało zadecydowane w momencie śmierci. Śmierć zatem czyni ludzką decyzję nieodwołalną. Decyzja podjęta przez człowieka w obliczu Boga staje się bytem ostatecznym. Powstaje jednak pytanie: Co jest źródłem owej ostateczności bytu ludzkiego po śmierci? Boros, odpowiadając na to postawione przez siebie pytanie, twier-

<sup>40</sup> L. B o r o s, *Misterium mortis...*, s. 162.

<sup>41</sup> Tamże, s. 163.

<sup>42</sup> L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone...*, s. 113.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 106; por. F. K r e n z e r, *Taka jest nasza wiara*, Paryż 1981, s. 348.

dzi, że „ostateczność ludzkiego stanu po śmierci sprowadza się do szczególnej ingerencji Boga. Ingerencja ta jest istotnym elementem tzw. sądu szczegółowego, w którym Bóg ustala ostateczny los człowieka”<sup>44</sup>. Odpowiedź Borosa wydaje się być sprzeczna z określoną przez niego definicją śmierci. Według tej definicji to człowiek ustala w momencie śmierci swój ostateczny los. Jednak sprzeczność ta jest pozorna. Boros bowiem wyjaśnia, że szczególność ingerencji Boga nie dotyczy Jego ingerencji przyczynowej w odniesieniu do ostateczności osiągniętego w śmierci stanu przez człowieka. Ta szczególność ingerencji Boga, jego zdaniem, polega na obdarowaniu stworzenia jego własną przyczynowością. Zatem zdaniem Borosa „w samej naszej stworzonności musimy poszukiwać wewnętrznego momentu, z którego wypływa ostateczność bytu ludzkiego”<sup>45</sup>. Korzystając ze zdobyczy teologii katolickiej,<sup>46</sup> która usiłowała znaleźć utajone w naszej egzystencji osiągnięcie ostateczności, Boros zwraca uwagę na immanentną inklinację bytów ludzkiego chcenia.

Pojęcie chcenia ściśle związane jest z pojęciem wartości. Wartość bowiem jest źródłem naturalnego dążenia ludzkiego chcenia. Boros uważa, że „nasze chcenie może być przychylne lub nieprzychylne jakiemuś przedmiotowi tylko wtedy, gdy posiada on wartość lub gdy wykazuje brak wartości”<sup>47</sup>. Zatem ludzkie chcenie najpełniej wyraża się poprzez dążenie do uwolnienia ducha od tego co bezwartościowe oraz wytrwałe dążenie do samospełnienia. W istocie chcenia tkwi bowiem stałe nieświadomione, wręcz konieczne pragnienie czegoś więcej, wieczne niezaspokojenie, ukryty pęd i dążenie w głąbi samego bytu osobowego. Człowiek ustawicznie przeżywa poczucie niewystarczalności, niespełnienia i rozdźwięku między nieskończonością chcenia a konkretnym czynem i rzeczywistością: „byt ludzki jest więc zanurzony w nieskończoności wartości Boskiej i zamkniętymi jakby oczami, poza wszelkim światłem, w niemym i niewyraźnym rozkwitaniu ku owej wartości, wyczuwa jej pełnię”<sup>48</sup>. Jest to objawem nieświadomego dążenia człowieka do najwyższego dobra i szczęścia, którym jest Bóg. Jednak chwile całkowitego oddania się Bogu, którego siłą zostaje obalony mur subiektywności i egoizmu, są krótkotrwałe. Człowiek nie jest zdolny do trwania w oddaniu samego siebie bez reszty. Szybko wraca do kurczowego trzymania się swojego bytu, przynaglony wymaganiami cielesności i pragnieniem posiadania tego, co wydaje się dobrem dla niego.

<sup>44</sup> L. Boros, *Mysterium mortis...*, s. 211; por. *Katolicki katechizm dorosłych, Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 393; por. Cz. Bartnik, *Paruzja jednostkowa*, „Novum” 1979, 11, s. 87; S. Jędrzejewski, *Apokaliptyka jako rodzaj literacki*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1998, 51, s. 29–35; por. M. Rusecki, *Imię Boga „Ja jestem”*, „Communio” 1994, 14, s. 1–9.

<sup>45</sup> L. Boros, *Mysterium mortis...*, s. 212.

<sup>46</sup> Por. J. Merchal, *Le point de départ de la métaphysique*, t. 1–5, Paris 1922–1926; por. J. Lacroix, *Życie i twórczość Blondela*, Warszawa 1977; por. A. Ganozy, *Stwórca człowiek i Bóg Stwórca*, Warszawa 1982; por. R. Latourelle, *L’homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai 1981; por. Pannenber, *Anthropologie in Theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

<sup>47</sup> L. Boros, *Mysterium mortis...*, s. 213.

<sup>48</sup> Tamże, s. 215.

Boros uważa, że „gdyby nasze decyzje miały charakter absolutny, a więc gdybyśmy mogli urzeczywistnić całą rozpiętość naszego chcenia w radykalnym akcie naszej wolności, to właśnie w nim mogłoby się otworzyć przed nami spotkanie z absolutną wartością”<sup>49</sup> Zatem, jak twierdzi Boros, możliwość otwarcia się człowieka na Boga jest spełniona jedynie poprzez absolutny akt wolności. Wtedy to zrealizowana wartość absolutna staje się źródłem uniemożliwiającym zmianę orientacji wolności w odniesieniu do ludzkiego chcenia. Inaczej mówiąc, dusza, która doznała już spotkania z Bogiem, od tego momentu jednoczy się w sposób wolny, ale i konieczny z absolutną wartością Boga. Należy więc, zdaniem Borosa, całe życie ludzkie traktować jako drogę do istnienia bardziej wyzwolonego i otwartego. Jednak dopiero w śmierci człowiek osiąga po raz pierwszy pełnię oddania i wolności, wymykającą się za życia. Wtedy też dopiero następuje ostateczne rozstrzygnięcie, czyli sąd szczegółowy, który określa ostateczny stan człowieka po śmierci. Sąd szczegółowy, pojęty jako definitywna afirmacja samoudzielania się Boga w Chrystusie, jest pełnym wprowadzeniem człowieka w życie wieczne. Mówiąc o idei życia wiecznego, Boros uwiadamia natychmiast jej paralelność w stosunku do pojęcia zmartwychwstania i królestwa Bożego.

## 5. PRÓBA OCENY POGLĄDÓW BOROSA

Rekapitulacja rozważań filozoficznych nad uzasadnieniem hipotezy końcowej decyzji prowadzi do następującej konkluzji. Człowiek dopiero w śmierci „staje się zupełnie sobą, ostateczną osobą, bez reszty samodzielny ośrodkiem decyzji”<sup>50</sup>. Oznacza to, że moment śmierci jest tym jedynym, wyszczególnionym bytowo miejscem intensyfikacji aktów poznania i miłości, dzięki którym człowiek zdolny jest zająć stanowisko wobec osobowego Boga. Innymi słowy, może on dokonać rozstrzygnięcia: za lub przeciw Bogu.

W tym kontekście pojęcie śmierci jako momentu rozstrzygnięcia o wiecznym przeznaczeniu człowieka, w porównaniu z wcześniejszym rozumieniem eschatologii, daje priorytet kategoriom personalistycznym. Los człowieka, zgodnie z koncepcją Borosa, nie zależy od przypadkowych sytuacji doczesnych lub nie w pełni doskonałych decyzji, lecz od świadomego i wolnego rozstrzygnięcia w momencie śmierci, która stwarza możliwość w pełni osobowego i wolnego zajęcia stanowiska wobec osobowego Boga.

Za koncepcją Borosa przemawiają pewne teksty biblijne. Święty Paweł spodziewa się być natychmiast po śmierci z Chrystusem (Flp 1,23). Śmierć człowieka, będąca partycypacją śmierci Chrystusa, staje się uczestnictwem

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> L. B o r o s, *Czy życie ma sens?*, „Concillium” 1970, 6–10, s. 211.

w Jego zmartwychwstaniu (Rz 6,4–5; 1 Kor 15,21)<sup>51</sup>. Podobną interpretację można zastosować do sceny na Golgocie i słów Chrystusa „dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23,43).

Borosowa teoria „ostatecznego wyboru” pozwala również inaczej niż dotychczas rozumieć problem czyśćca. Tradycyjna teologia katolicka mówiła o czyśćcu jako o stanie oczyszczenia, ale posługiwała się kategoriami sprawiedliwości karzącej i fizycznego bólu. Boros, konstytuując czyściec w śmierci, czyni go uprzywilejowanym bytowo miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Taka wizja czyśćca zmierza zdecydowanie w kierunku kategorii osobowych. Człowiek doświadcza „intensywnego” oczyszczenia w spotkaniu z Bogiem. Może być ono bolesne, ale zawsze prowadzi do przemiany.

Hipoteza Borosa stwarza także możliwość przewyciężenia licznych trudności związanych z dyskutowanym od dawna zagadnieniem nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciała. Toruje drogę do dialogu z teologią protestancką. Znalazło to swój wyraz w ekumenicznym opracowaniu „wspólnej wiary chrześcijańskiej”<sup>52</sup>.

Powyższa prezentacja wskazująca bezsprzecznie na oryginalność ujęcia fenomenu śmierci przez Borosa nie jest jednak wolna od szeregu istotnych trudności interpretacyjnych. Jedną z nich stanowi ograniczenie pojęcia „moment śmierci” jedynie do refleksji metafizycznej, z pominięciem wymiaru psychologicznego czy też fizjologicznego. Fakt ten sprawia, że koncepcja Borosa wykracza poza jakąkolwiek empiryczno-psychologiczną weryfikację. W związku z tym powstaje problem związany z pogodzeniem tej hipotezy z dotychczasowym życiem człowieka. Jeżeli dopiero „ostateczna decyzja” stanowi pełną świadomość i wolność, to takie pojmowanie śmierci deprecjonuje pośrednio całość ludzkiego życia: jego intencje, decyzje, czyny, aktywność. Ewangeliczne nauczanie Chrystusa cechuje podkreślenie waloru całości życia: jego dobro lub zło decyduje o życiu pozagrobowym. Całe życie jawi się jako wykorzystany lub zmarnowany dar Boga. Teoria Borosa próbuje „zrównać” życie dobrych i złych ludzi, skoro wszyscy w momencie śmierci i dopiero wówczas podejmują ostateczną decyzję. Tymczasem „umieranie z Chrystusem” dokonuje się w ciągu całego życia.

Interpretacja pojęcia „moment śmierci” wiąże się także ze wskazaniem na pewne trudności filozoficzne i teologiczne. Przedstawianie śmierci jako szczytowego etapu rozwoju człowieka oscyluje ku platońskiemu rozumieniu natury ludzkiej. Człowiek jest całością psychofizyczną, dlatego jest aktywny i autentycznie ludzki w obu aspektach swej osoby: materialnej i duchowej. Jeśli więc moment śmierci i załamanie procesów biologicznych

<sup>51</sup> Cz. Bartnik, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii*, AK 1982, 39, s. 159–169.

<sup>52</sup> *Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit dem und im Tod*. Ch. Schutz. *Vollendung*, [w:] *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Hrsg. J. Feiner, L. Vischer. 14. Aufl. Freiburg–Zurich 1978, s. 541–542.

traktuje się jako pełnię rozwoju człowieka, to jest to angeliczno-platońskie rozumienie człowieczeństwa<sup>53</sup>. Należy zatem stwierdzić, że próba pomniejszenia ludzkiego ciała, materii, życia biologicznego, co wynika z analizy „ostatecznej decyzji”, obca jest klasycznej myśli chrześcijańskiej. Autentycznie przeżywane chrześcijaństwo nie polega na fascynacji momentem śmierci, lecz na ujmowaniu całego życia w perspektywie eschatologicznej. Chrześcijanin, choć przeżywa tragizm śmierci, zajmuje względem niej aktywną podstawę nadziei. Nadzieja ta oparta jest na przekonaniu, że osoba ludzka ma podwójny wymiar: materialny i duchowy. Każda śmierć jest naruszeniem osobowości i zniszczeniem materialnego ciała, pozostaje jednak niezniszczalne duchowe „ja”. Zatem moment śmierci jest przeżywany w nadziei na nieśmiertelność człowieka oraz z wiarą w zmartwychwstanie.

Analiza Borosowej koncepcji śmierci pozwala także odkryć pewną sprzeczność, która związana jest z rozumieniem pojęcia „ostateczna decyzja” w jego odniesieniu do śmierci. Jeśli bowiem dopiero „ostateczna decyzja” stanowi pełnię świadomości i wolności, to wszystkie cechy i działania życia ludzkiego nie są autentycznie wolne. Jeżeli zaś decyzje człowieka podejmowane w trakcie jego życia są wolne, to ostateczna decyzja różni się od nich tylko natężeniem, ale nie jakościowo. Lepiej chyba byłoby mówić o śmierci jako o akcie osobowym, lecz nie koniecznie pierwszym.

Wyżej ukazane wątpliwości dotyczące zasadności poglądów Borosa z pewnością nie przekreślają wartości zaproponowanej przez niego koncepcji „wydarzenia śmierci”. Wszelkie bowiem rozważania o śmierci człowieka muszą uwzględniać fakt, iż wiele kwestii pozostanie nierozstrzygniętych do końca i na zawsze pozostaną one tajemnicą: „nie ma w gruncie rzeczy specjalistów od przyszłego życia. Pytań będzie zawsze więcej niż odpowiedzi. Wierzący musi uczyć się nieustannie powierzać siebie i swoje losy niepojętemu Bogu, który odstąpił jedynie rąbek tajemnicy, a resztę zaś pozostawił ludzkiemu zdumieniu po śmierci”<sup>54</sup>.

## 6. PODSUMOWANIE

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest próba prezentacji poglądów Borosa dotyczących fenomenu śmierci człowieka. Prezentacja ta została świadomie zawężona jedynie do refleksji filozoficznej nad istotą tego problemu. Analiza źródeł prowadzi do stwierdzenia, że człowiek dopiero w śmierci zdolny jest do podjęcia w pełni świadomej i wolnej „ostatecznej decyzji”. Zatem zgodnie z sugestią Borosa, śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju duchowego osoby ludzkiej. Wtedy bowiem następuje nasilenie aktów poznania i miłości, które stanowią podstawę wyboru: za lub

<sup>53</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 137.

<sup>54</sup> W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989, s. 167.

przeciw Bogu. Ta decyzja sprawia, że człowiek na zawsze pozostanie tym, kim chciał być w momencie owego rozstrzygnięcia. Zatem moment śmierci jawi się jako nie tylko bierne oczekiwanie, ale przede wszystkim jako czyn człowieka.

## **DAS PHÄNOMEN DES TODES NACH DER AUFFASSUNG VON LADISLAUS BOROS**

### **Z u s a m m e n f a s s u n g**

Hauptziel dieses Artikels ist eine Präsentation der Anschauung von Boros, und zwar im Blick auf das Phänomen des Todes des Menschen. Diese Präsentation wurde bewusst nur auf die philosophische Reflexion über das Wesen des Problems begrenzt. Eine Analyse der Quellen führt zur Behauptung, dass der Mensch erst im Tode fähig ist, eine voll bewusste und freie Schlussentscheidung zu treffen. Im Einklang also mit der Suggestion von Boros, ist der Tod der Höhepunkt in der geistigen Entwicklung der menschlichen Person. Denn erst dann folgt die Intensität aller Erkenntnis- und Liebesakten, die den Grund zur Entscheidung für oder gegen Gott bilden. Diese Entscheidung bewirkt, dass der Mensch auf ewig derselbe bleibt, der er im Moment dieser Entscheidung sein wollte. Der Moment des Todes erscheint also nicht nur als passive Erwartung, sondern vor allem als eine Tat des Menschen.