

KS. ADAM ŚWIEŻYŃSKI
GDAŃSK-WARSZAWA

Zagadnienie „stanu pośredniego” w ujęciu filozoficznym

Wstęp

Fustel de Coulanges wyraził przypuszczenie, że „być może na widok śmierci w człowieku po raz pierwszy zrodziła się myśl o świecie nadprzyrodzonym i nadzieja na coś więcej niż to, co widzi. Śmierć była pierwszą tajemnicą; otworzyła człowiekowi drogę do innych tajemnic.”¹ Jedną z owych tajemnic jest bez wątpienia dalszy los człowieka po śmierci. Wśród eschatologicznych sformułowań dotyczących ostatecznego losu człowieka można znaleźć twierdzenie o tzw. „stanie pośrednim”, który – jak sama nazwa wskazuje – oznacza, że pełna realizacja nagrody (niebo) lub kary (piekło) nastąpi dopiero po powszechnym zmartwychwstaniu i sądzie.²

Zagadnienie „stanu pośredniego” jest w pierwszym rzędzie zagadnieniem natury teologicznej (eschatologicznej).³ Można jednak wskazać powody, dla których wchodzi ono również w zakres rozważań filozoficznych. Przede wszystkim należy zauważyć, iż nauka o stanie pośrednim nie ma charakteru orzeczenia dogmatycznego.⁴ Wielu teologów twierdzi na-

¹ Cyt. za: R. Debray, *Narodziny przez śmierć*, tłum. z fr. M. Ochab, w: *Wymiary śmierci*, wybór tekstów i słowo wstępne S. Rosiek, Gdańsk 2002, s. 250.

² Zob. L. F. Ladaria, *Kres człowieka i kres czasów*, w: *Historia dogmatów*, t. 2: *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Seusboüé, tłum. z fr. P. Rak, Kraków 2001, s. 355-410.

³ Eschatologia – dział teologii traktujący o końcu człowieka i świata oraz o tzw. rzeczach ostatecznych (czyściec, niebo, piekło, sąd ostateczny i in.). Zob. *Eschatologia*, w: *Encyklopedia Katolicka KUL*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1105-1119.

⁴ Zob. jednak: Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki*

wet, iż nie jest ona w jakikolwiek sposób wiążącą nauką Kościoła.⁵ Wydaje się zatem, że to, co teologia nazywa „stanem pośrednim”, można by wyrazić w innych kategoriach bez narażenia się na zarzut zakwestionowania prawd wiary. Innym uzasadnieniem podjęcia filozoficznej refleksji nad omawianym zagadnieniem jest jego ściśle powiązanie z określonymi założeniami antropologicznymi, dotyczącymi duchowo-cielesnej natury człowieka. W zależności od przyjętej wizji antropologicznej kształtują się też poglądy zwolenników i przeciwników nauki o stanie pośrednim.

1. Określenie „stanu pośredniego” – zarysowanie problemu

Przez „stan pośredni” należy rozumieć „sposób istnienia człowieka od momentu jego śmierci do zmartwychwstania w Dniu Ostatecznym, wraz z towarzyszącymi mu wydarzeniami eschatologicznymi.”⁶ W tradycji chrześcijańskiej stan ten jest odnoszony wyłącznie do duszy oddzielonej od ciała w momencie śmierci człowieka. Można więc zagadnienie „stanu pośredniego” sprowadzić do problemu relacji dusza – ciało po śmierci człowieka. Próba scharakteryzowania ich wzajemnego stosunku wymaga z kolei określenia struktury bytu ludzkiego.

We współczesnej chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i teologicznej dualistyczne rozumienie człowieka i jego śmierci jest zastępowane przez koncepcję cielesno-duchowej jedności bytu ludzkiego.⁷ Ciało ujmuje się jako miejsce i środowisko pojawienia się ducha. Wynika z tego, że ani na

Wiary 1966-1994, tłum. z łac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 129-132; Kongregacja Nauki Wiary, *Tłumaczenie artykułu „Carnis resurrectionem” w Symbolu Apostolskim*, w: tamże, s. 210-211. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii*, tłum. z łac. J. Królikowski, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303-340.

⁵ K. Rahner uważa, że „nie jest pewne, że nauka o stanie pośrednim jest czymś więcej niż tylko pewnym modelem myślenia. (...) koncepcję stanu pośredniego należy uważać tylko za pewien etap w historii teologii. Stanowi ona próbę zharmonizowania zbiorowego aspektu eschatologicznego dopełnienia z indywidualnym.” (cyt. za J. Finckenzeller, *Eschatologia*, tłum. z niem. W. Szymona, Kraków 2000, s. 120-121).

⁶ Tamże, s. 95.

⁷ „Zamiast mówić o duszy jako o substancji, co nie jest wolne od podejrzeń w stosunku do ciała, dlaczego nie mówić o duchu, który czyni z ciała swój sposób wyrażania się, wiążąc je ze swą mocą?” (G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, tłum. z fr. M. M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 21).

etapie życia, ani w momencie śmierci nie traktuje się ciała ludzkiego jako elementu drugorzędnego i wtórnego. W ten sposób śmierć nie jest „wyzwoleniem” duszy, gdyż ciało w pełni składa się na naszą ludzką tożsamość również w momencie śmierci, która kładzie kres jego biologicznej strukturze.⁸ Przez takie ujęcie natury człowieka nie niweluje się różnicy między duszą a ciałem, a jedynie przedstawia się inaczej ich stosunek do siebie. Pozostaje jednak nadal nierozstrzygnięta kwestia ich rozdzielenia w chwili śmierci.

Dotychczasowe interpretacje zjawiska śmierci zaproponowane przez filozofów chrześcijańskich⁹, choć wzbogacone przez ujęcia fenomenologiczne i egzystencjalne¹⁰, cechuje niezmiennie podstawowe założenie, że śmierć człowieka jest jakimś rozłączeniem duszy od ciała.¹¹ Z kolei takie postawienie zagadnienia implikuje cały szereg trudnych do rozwiązania problemów na terenie filozofii i teologii, dotyczących m.in. stanu człowieka (a w szczególności duszy ludzkiej) po śmierci. Nieprzezwyciężony w pełni dualizm w ujmowaniu natury ludzkiej prowadzi w ten sposób do nowych trudności myślowych we współcześnie podejmowanych próbach adekwatnego rozwiązania zagadnienia istoty śmierci człowieka. Jedną ze wspomnianych trudno-

⁸ Por. W. Pannenber, *Kim jest człowiek?*, tłum. z niem. E. Zwolski i D. Szumska, Paryż 1978, s. 53-65; M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. z fr. A. Kuryś, Kraków 2001, s. 69-84.

⁹ Odnoszę się w tym miejscu jedynie do myśli filozoficznej Zachodu, pomijając współczesnych twórców filozofii chrześcijańskiej np. w Rosji. Na Wschodzie brak jest wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy filozofią a teologią. Filozofia jest tam traktowana jako nieodłączna od kultu i modlitwy, a wyznanie wiary uzasadniane jest na sposób filozoficzny zgodnie z maksymą: „philosophare nihil aliud est quam Deum amare – filozofować to nic innego, niż kochać Boga” Zob. M. Bierdiajew, *Świat poznania filozoficznego*, tłum. z ros. J. Pawlak, Toruń 1994; M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. z ros. H. Paprocki, Kęty 2000; J. M. Edie, J. P. Scanlan, M. B. Zeldin, G. K. Kline, *Russian Philosophy*, t. 3, Chicago 1965; T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. z fr. J. Dębska, Warszawa 2000.

¹⁰ Zob. przykładowo: M. Scheler, *Cierpienie, śmierć dalsze życie*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, Warszawa 1994; J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak”, (1968)4, s. 422-441; A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992; Tenże, *Śmierć widziana w perspektywie filozoficznej*, w: *Zjawisko śmierci w naukach przyrodniczych i religii*, red. A. Wójtowicz, Poznań 1999, s.29-39; M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, dz. cyt.

¹¹ Zob.. S. Kowalczyk, *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, „Ateneum Kapłańskie”, (1980)428, s. 367-381; R. Darowski, *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*, Kraków 1995, s. 69-74; L. Fanzaga, *Spojrzenie w wieczność. Śmierć. Sąd. Piekło. Niebo*, tłum. z wł. J. Podmokły, Kraków 2002, s. 35-53.

ści jest traktowanie duszy jako jedynej formy ciała i jednocześnie przyznawanie zwłokom, pozostającym po rozłączeniu ciała i duszy, nowej (względnie nowych) form. Inna trudność pojawia się w związku z twierdzeniem, że dusza ludzka pozostaje po rozdzieleniu jako coś z człowieka, a nie jako pełna ludzka osoba. Aby mogła dalej trwać w tym stanie, Bóg musiałby zastąpić cudownie jej funkcje cielesne. Konsekwencją ujęcia momentu śmierci człowieka jako chwili oddzielenia duszy od ciała jest więc pytanie o sposób dalszego istnienia człowieka. Jeżeli dusza jest formą ciała, to jaką formę mają rozkładające się zwłoki ludzkie? Jak dusza pozbawiona własnego ciała może być rzeczywiście szczęśliwa lub nieszczęśliwa, skoro brak jej czegoś dla niej istotnego? W którym momencie następuje zmartwychwstanie człowieka i jaką tożsamość posiada jego ciało po zmartwychwstaniu?

Naukę o stanie pośrednim należy więc zaliczyć do kontrowersyjnych zagadnień eschatologii. Głównym tego powodem jest to, że obraz duszy pozbawionej ciała nastęrcza trudności współczesnemu człowiekowi, uformowanemu w duchu nauk przyrodniczych (empirycznych). Ponadto w koncepcji stanu pośredniego zakłada się upływ pewnego „czasu”, który zazwyczaj pojmuje się jako czas historyczny, empiryczny, związany z następującymi po sobie zmianami. Pojawia się zatem problem pogodzenia trwania czasowego z trwaniem wiecznym (lub raczej do-wiecznym).¹²

Tradycja Kościoła katolickiego łączy naukę o stanie pośrednim z pojęciem czyśćca. Przyjęcie „stanu pośredniego” pozostawia różne możliwości oczyszczenia na tamtym świecie. Jednak okazuje się, że nie jest to połączenie wzajemnie uwarunkowane. Odrzucenie czyśćca przez Reformatorów nie skłoniło ich do jednoczesnego zanegowania stanu pośredniego.¹³ Z kolei zrezygnowanie z nauczania o „stanie pośrednim” nie musi wykluczać akceptowania nauki o duchowym oczyszczeniu człowieka po śmierci, choć zapewne wymaga zmian w interpretacji nauki o czyśćcu.

¹² Zob. J. Zaremba, *Eschatologia. Bóg doprowadzający wszystko do pełnej doskonałości w Chrystusie*, Gdańsk 1985, s. 68-70; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. T. Węclawski, Warszawa 2000, s. 106-108; K. Klósak, *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1(1965)1, s. 117-118; T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteińska*, „Collectanea Theologica”, 26(1955)4, s. 708.

¹³ Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 110-115.

2. „Stan pośredni” w tradycji scholastycznej

Na gruncie filozofii greckiej pojęcie duszy, a co za tym idzie także rozumienie człowieka i jego śmierci, przeszły długą ewolucję¹⁴ – poczynając od Homera¹⁵, przez wierzenia orfickie¹⁶, aż do Platona¹⁷ i Arystotelesa.¹⁸ Gdy środowisko autorów myśli biblijnej spotkało się z duchowym światem hellenizmu, przejęty został i poddany modyfikacjom grecki obraz

¹⁴ Zob. E. Zwolski, *Uprogu greckiej myśli eschatologicznej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 11(1968)1, s. 44-57; J. Gajda-Krynicka, *Paradoks śmierci w filozofii starożytnej*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 5, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2001, s. 9-24; M. Adamkiewicz, *Zagadnienie śmierci w bioetyce*, Warszawa 2002, s. 147-155; H. Sonnemans, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, tłum. z niem. J. Świerkosz, „Communio”, 11(1991)1, s. 83-89.

¹⁵ Homer, *Odyseja*, tłum. z gr. J. Parandowski, Warszawa 1956; Tenże, *Iliada*, tłum. z gr. K. Jeżewska, Wrocław 1981. Por. W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. z ang. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 91-114; J.-P. Vernant, *Śmierć grecka – śmierć o dwóch obliczach*, tłum. z fr. M. Sawiczewska-Lorkowska, w: *Wymiary śmierci*, dz. cyt., s. 275-281.

¹⁶ Według orfików natura ludzka posiada dwoistą postać, złożoną ze śmiertelnego pierwiastka dionizyjskiego (ciało i zmysły) oraz nieśmiertelnego pierwiastka tytanicznego (dusza). Zob. J. Gajda-Krynicka, *Śmierć i życie po śmierci w najdawniejszych greckich kultach misteryjnych*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 6, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2002, s. 507-518. Por. W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, tłum. z ang. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.

¹⁷ Według koncepcji Platona istotę człowiek stanowi sama dusza, która posługuje się ciałem i rządzi nim. Dla duchowej, nieśmiertelnej ze swej natury duszy przemijające ciało jest pewnego rodzaju „więzieniem”. Człowiek osiąga swój cel, tzn. dopełnienie i szczęśliwość, kiedy jego definitywnie wyswobodzona z więzów ciała dusza powraca do świata czystych idei, czyli świata boskiego. Śmierć, rozumiana jako oddzielenie duszy od ciała, wyzwala duszę człowieka i umożliwia prowadzenie odpowiadającego jej życia. Pozaświatowe życie duszy uwolnionej od ciała nie stanowi zwykłej kontynuacji życia ziemskiego. O nowym życiu duszy decyduje nie tylko sama śmierć, ale ponadto jeszcze sąd nad ziemskim życiem człowieka. U Platona śmierć jest niezbędnym rozwiązaniem konfliktu powstałego w wyniku poczucia obcości duszy względem ciała. Śmierć człowieka jawi się zatem jako wydarzenie pozytywne i, z racji wiecznego charakteru duszy, ze wszech miar pożądane. Zob. Platon, *Timajos*, tłum. z gr. P. Siwek, Warszawa 1986; Tenże, *Gorgiasz*, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 1999. Por. W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań 2000, s. 38-46; S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, Warszawa 1999, s. 16-22.

¹⁸ Z kolei u Arystotelesa, dzięki stworzonej przez niego teorii hylemorfizmu, platoński obraz człowieka został rozwinięty w jednym z jego decydujących elementów. Dla Arystotelesa dusza jest formującą wewnętrzną zasadą bytowania i przemian, która z ciała

człowieka.¹⁹ Prawda o zmartwychwstaniu ciała – podstawowa dla kanonu wiary chrześcijańskiej²⁰ – wymusiła takie interpretacje doktryny platońskiej, które mogły zmieścić się w ramach teorii uznającej zasadniczą godność ciała i jedność złożonego bytu ludzkiego.²¹

czyni żywą ludzką rzeczywistość. Ponieważ, jako forma ciała, dusza staje się zasadą organiczną, jest ona, podobnie jak ciało, przemijająca. Nieśmiertelny jest jedynie rozum – nous („vous”), który jest „częścią” – w znaczeniu analogicznym do pojęcia części w potocznym rozumieniu – duszy. Zatem dusza, będąca tylko aktem ciała, ginie z chwilą, gdy niszczeje całe ludzkie indywiduum, podczas gdy nous trwa nadal. Inaczej mówiąc, dusza ludzka po śmierci człowieka istnieje tylko jako nous i przestaje spełniać funkcje jako akt i forma ludzkiego ciała. Samej śmierci Arystoteles nie przyznawał uprzywilejowanego miejsca, gdyż uznawał ją za jedno spośród zjawisk mieszczących się w obrębie kategorii jednego z sześciu rodzajów ruchów. Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. z gr. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 33-147; Tenże, *O życiu i śmierci*, tłum. z gr. P. Siwek, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, dz. cyt., s. 317-323. Por. W. Wilowski, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, dz. cyt., s. 46-52; S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, dz. cyt., s. 53-80.

¹⁹ Zob. W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tłum. z ang. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002²; L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury antycznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 21(1974)4, s. 213-223; H.-I. Marrou, *Kościół w łonie kultury hellenistycznej i rzymskiej*, tłum. z fr. L. Bieńkowski, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1971)1-10, s. 320-328. J. Ratzinger zauważa, iż spotkanie się biblijnych i greckich wyobrażeń na temat człowieka i jego śmierci spowodowało „zatarcie” ich pierwotnych intencji. Powstał natomiast wspólny pogląd, który należałoby usunąć, jeśli chce się dotrzeć do autentycznego rozumienia istoty śmierci ludzkiej przez naukę grecką i autorów biblijnych. Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 343-349. Zdaniem J. Ratzingera, pokutująca w nowszych traktatach teologicznych nauka o grecko-platońskim dualizmie między ciałem i duszą oraz związana z nim nauka o nieśmiertelności duszy jest fantazją teologów, nie mającą odpowiednika w rzeczywistości, gdyż w ówczesnej Grecji nie było powszechnie przyjętych przekonań w tym względzie. Zatem, zdaniem niemieckiego teologa, Kościół nie mógł zaczerpnąć obrazu pośmiertnych losów człowieka ze spuścizny antycznej. Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 137-138. Por. J. Bowker, *Sens śmierci*, tłum. z ang. J. Łoziński, Warszawa 1996, s. 57-119; B. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991; tenże, *Dojrzwianie zbawienia: nadzieja zmartwychwstania we wczesnym Kościele*, tłum. z ang. M. Wyrodek, „Communio”, 11(1991)1, s. 20-41; E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. z ang. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 111-142.

²⁰ „(...) autentycznie chrześcijańska nadzieję wyraża nie nieśmiertelność duszy, lecz zmartwychwstanie” (J. Finkeneller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 116). Por. O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1969, s. 19nn.

²¹ Zob. S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, dz. cyt., s. 22-51.

Biblijne ujęcie człowieka – ogólnie rzecz biorąc – charakteryzuje się trójczłonowym podziałem jego natury na ciało, duszę i ducha. Nie są to jednak części, z których składa się człowiek, lecz określenia wymiarów, w których urzeczywistnia się ludzkie życie.²² Fenomen śmierci człowieka dotyczy odpowiednio każdego z tych wymiarów, ale w inny sposób. Śmierć jest obecna jako fizyczny proces rozkładu, przenikający życie cielesne, a przejawiający się w chorobie i procesie umierania. Śmierć jest obecna w życiu ludzkim jako nicość niespełnionej egzystencji, która staje się jedynie cieniem prawdziwego życia. I wreszcie ze śmiercią spotyka się człowiek w ryzyku bezwarunkowej miłości, wyrzekającej się siebie dla drugich.²³ Biblijne ujęcie człowieka wskazuje więc na potrzebę odróżnienia w jego naturze elementu stałego od elementu zmiennego. W tym sensie można mówić o dualnym (ale nie dualistycznym) obrazie człowieka zawartym w Objawieniu.²⁴

W wieku XIII głębokie przemyślenie doktryny arystotelesowskiej doprowadziło św. Tomasza z Akwinu do wizji antropologicznej, która pod wieloma względami jest bardzo bliska wizji zawartej w Biblii i w nauczaniu pierwszych Ojców Kościoła.²⁵ Osadza się ona w tradycji, która nie deprecjonując ciała, daje pierwszeństwo duszy ludzkiej.²⁶ Dla św. Tomasza człowiek stanowi jedność duszy i ciała.²⁷ Człowieka tworzą dusza i ciało, ale żadne z nich wzięte osobno nie jest człowiekiem.²⁸ Dusza ludzka za-

²² Zob. L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2: *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 209-228; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. z niem. J. Fenrychowa, Kraków 1995, s. 56-63.

²³ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 80-98. Por. A.-M. Dubarle, *Oczekiwanie nieśmiertelności w Starym Testamencie i Judaizmie*, tłum. z fr. E. Szewc, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1970)6-10, s. 214-222.

²⁴ Gwoli ścisłości należy stwierdzić, iż antropologia starosemicka nie zna przeciwstawienia między duszą i ciałem ani rozróżnienia między czynnikami przemijalnymi i nieprzemijalnymi w człowieku. Zob. L. Stachowiak, *Idea życia po śmierci w Starym Testamencie*, w: *Studio lectionem facere*, red. S. Łach, J. Szłaga, Lublin 1980, s. 217.

²⁵ Zob. L. F. Ladaria, *Człowiek stworzony na obraz Boga*, w: *Historia dogmatów*, dz. cyt., s. 81-97. Por. S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, dz. cyt., s. 104-109.

²⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 75, t. 6: *Człowiek I*, tłum. z łac. P. Bělch, London 1980, s. 11. Por. M. A. Krapiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13(1970)4, s. 31-33.

²⁷ T. Wojciechowski zauważa, że św. Tomasz z Akwinu wprawdzie skorygował grecki dualizm na rzecz biblijnego monizmu, jednak w pełni go nie przezwyciężył. Zob. T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985, s. 113.

²⁸ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 75, a. 4, t. 6, dz. cyt., s. 20-21.

wiera w sobie ciało i czyni zeń jedność.²⁹ Ciało stanowi widzialność duszy, zaś dusza jest ze swej natury wewnętrzną, ożywiającą formą ciała. Dusza jest jedyną formą substancjalną ciała, która daje mu byt³⁰ Ona sprawia, że człowiek jest ciałem ożywionym i rozumnym zarazem.³¹

Według św. Tomasza w czasie ziemskiego życia człowieka dusza ludzka stoi jakby na pograniczu między substancjami cielesnymi i niecielesnymi – istnieje w horyzoncie czasu i wieczności.³² Po rozłączeniu od ciała w momencie śmierci zbliża się do substancji duchowych. Natomiast istnienie, które było istnieniem złożenia, pozostaje w odłączonym ciele i po odnowieniu ciała w zmartwychwstaniu zostanie sprowadzone mocą Boga do tego samego istnienia, które pozostało w duszy.³³ Tomasz mówi więc o rozdzieleniu duszy od ciała, ale temu obrazowi nadaje nowy sens. Ponieważ dusza razem z ciałem tworzy człowieka, śmierć dotyczy całego człowieka, a więc w pewnym sensie i duszy mimo jej nieśmiertelności³⁴ Bo-

²⁹ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 75, a. 2-3, t. 6, dz. cyt., s. 15-19; Tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 76, a. 3, t. 6, dz. cyt., s. 45-49.

³⁰ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 73, a. 1, t. 5: *Aniołowie. Świat widzialny*, tłum. z łac. P. Bełch, London 1979, s. 203-205.

³¹ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 76, a. 1, t. 6, dz. cyt., s. 32-38; tenże, *Kwestia o duszy*, q. 1, a. 1, tłum. z łac. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 18-22. Por. W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasz z Akwinu*, „Studia Gdańskie”, 13(2000), s. 180-182.

³² Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 77, a. 2, t. 6, dz. cyt., s. 72-74.

³³ Tenże, *Kwestia o duszy*, q. 19, a. 2, dz. cyt., s. 233-234. Według św. Tomasza dusza ludzka jest formą samoistniejszą w materii. Uzyskuje ona jednostkowość od jednostkujących warunków materialnych, ale raz ją uzyskawszy, trwa w niej nadal i nie jest już w swym istnieniu wewnętrznie zależna od materii. „Gdyby taka forma (dusza ludzka) wróciła do materii, to, ponieważ posiada ona sama w sobie swą jednostkowość, której uprzednio nabyła od materii, wprowadziłaby tę jednostkowość z powrotem w materię, tak, że powstałyby te same warunki jednostkujące, ale wynikające już nie z układu samej materii, lecz z działania formy ujednostkowionej, która dobiera sobie materię w ten sposób, że „dopasowuje” ją do swych indywidualnych cech i potrzeb. Jakakolwiek zatem materia połączona z duszą człowieka jako formą, stałaby się natychmiast jego własną materią, bo natychmiast nabyłaby od duszy cech jednostkujących, tak, że ewentualny człowiek czułby się całkowicie tym samym człowiekiem, którym był przedtem, przed swoją śmiercią. Dusza człowieka przedstawia jedyny wypadek możliwości odzyskania jednostkowego istnienia po jego utracie, gdyż forma człowieka, jaką jest dusza ludzka, nie tracąc swego istnienia, nie traci też swej jednostkowości, którą może z powrotem przekazać jakiegokolwiek dobranej przez siebie materii.” (M. A. Krapiec, *Teoria materii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2(1959)2, s. 43).

³⁴ Dusza ludzka byłaby więc nie tyle nieśmiertelna (*immortalitas*), co raczej niezniszczalna (*in corruptibilitas*). Por. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. z niem. A. Morawska, Paris 1970, s. 37; C. Tresmontant, *Problem duszy*, tłum. z fr. J. Kowalczyk, Warszawa 1973, s. 129nn.

wiem dusza, oddzielona od ciała, nie jest człowiekiem, osobą i znajduje się w stanie niedoskonałym, a nawet sprzecznym ze swoją naturą („contra naturam”).³⁵ Trwające po śmierci istnienie duszy nie jest stadium, które byłoby dla niej najodpowiedniejsze. Naturalna doskonałość duszy – skoro jest ona częścią natury ludzkiej, a nie całym człowiekiem – wymaga zjednoczenia z ciałem. Jest bowiem przyporządkowana („commensuratio”) do ciała – ciała zmartwychwstałego.³⁶

Tomasz z Akwinu podejmuje również zagadnienie tożsamości ciała zmartwychwstałego. Ponieważ jedność duszy i ciała nie jest akcydentalna, zakłada on, że zmartwychwstanie dotyczy tego samego ciała. Gdyby tak nie było, nie można by mówić o zmartwychwstaniu, ale o „wniebowzięciu” jakiegoś nowego ciała przez duszę. Zatem należy rozwiązać problem rozpadu elementów cielesnych po śmierci człowieka. Według św. Tomasza po oddzieleniu formy substancjalnej od materii, czyli duszy od ciała w momencie śmierci, pozostają w materii (a także w transformacji, jakiej ona ulega) niektóre wymiary formy. Dlatego materia, która istnieje z owymi wymiarami, nawet jeżeli przyjmuje inną formę, cechuje się większą tożsamością z ciałem, niż jakakolwiek inna część innej materii. W ten sposób ta sama materia może być użyta do odnowienia ciała ludzkiego.³⁷ Bez owej tożsamości nie byłoby prawdziwego zmartwychwstania. Tomasz utrzymuje, że tożsamość materialna istnieje nie tylko w całości ciała ludzkiego, ale także w jego częściach. Ten, kto zmartwychwstaje, jest ilościowo tym, który umarł.³⁸

Św. Tomasz uważa także, iż transformacja i oczyszczenie świata winny poprzedzać moment zmartwychwstania. Oczyszczenie elementów przeciwnych chwale Bożej powinno mieć miejsce zanim zostaną one odnowione i przekształcone.³⁹ Szczęśliwość, jaką uzyskuje dusza po śmierci

³⁵ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 118, a. 3, t. 8: *Rządy Boże*, tłum. z łac. P. Bełch, Polska 1981, s. 193-195. Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 100.

³⁶ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I a, q. 89, a. 1, t. 7: *Człowiek II*, tłum. z łac. P. Bełch, Polska 1980, s. 63-67. Tomasz stwierdza jednak, że z pewnego punktu widzenia sytuacja duszy oddzielonej od ciała jest lepsza, ponieważ ma ona większą wolność rozumienia, bez przeszkody, jaką stanowi ciało dla czynności umysłu. Zob. tenże, *Suma teologiczna*, I a, q. 89, a. 2, t. 7, dz. cyt., s. 67-69. Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 674; J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt., s. 38-40.

³⁷ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Suppl., q. 79, a. 1, t. 33: *Zmartwychwstanie ciała*, tłum. z łac. P. Bełch, London 1983, s. 162-167.

³⁸ Zob. tamże, q. 79, a. 2, s. 167-172.

³⁹ Zob. tamże, q. 77, a. 1, s. 143-147.

człowieka, jest antycypacją chwały Bożej jeszcze przed momentem zmartwychwstania. Ale ponieważ dusza nie jest ściśle rzecz biorąc człowiekiem, a jedynie jedną z jego części, człowiek w swej integralności powinien otrzymać nagrodę w postaci wiecznej szczęśliwości. Dokonuje się to w momencie zmartwychwstania ciała ludzkiego.⁴⁰

W konsekwencji zarysowuje się następujący obraz: w momencie śmierci człowieka dusza i ciało ulegają rozłączeniu; ciało pozostaje w grobie aż do chwili sądu ostatecznego, a dusza (po sądzie szczegółowym) idzie do miejsca swego definitywnego przeznaczenia (niebo lub piekło), ewentualnie na pewien „czas” do czyśćca; w dniu ostatecznym dusza zostaje na powrót złączona z ciałem (zmartwychwstanie) i człowiek osiąga wieczną szczęśliwość bądź wieczne potępienie.

3. Współczesne zmiany w rozumieniu „stanu pośredniego”

Niektórzy filozofujący teologowie ewangelicy XX wieku, m.in. P. Althaus⁴¹, K. Barth⁴², O. Cullmann⁴³, H. Ott⁴⁴, H. Thielicke⁴⁵, odrzucają koncepcję stanu pośredniego jako trwania duszy oczekującej na zjednoczenie z ciałem zmartwychwstałym. Uważają oni, że śmierć dotyczy całego człowieka, a więc duszy i ciała (*Ganztod*).⁴⁶ Nie ma nic w człowieku,

⁴⁰ Zob. tenże, *Suma teologiczna*, Suppl., q. 93, a. 1, t. 34: *Rzeczy ostateczne*, tłum. z łac. P. Belch, London 1986, s. 114-118. M. Gogacz, podejmując problem stanu duszy ludzkiej jako osoby po śmierci, wyraża pogląd, iż człowiek jest osobą nie dzięki swemu złożeniu z duszy i ciała, lecz dzięki temu, że w duszy mieści się racja, która konstituuje osobę. Dusza jako forma substancjalna ciała wnosi swoją ontyczną zawartość w całą substancję ludzką. Natomiast dusza pozbawiona ciała nadal pozostaje samodzielnie istniejącą substancją, w której zawiera się czynnik konstituujący osobę. Zob. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 187. Por. tenże, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 6(1970)2, s. 5-28.

⁴¹ P. Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1956; Tenże, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1962.

⁴² K. Barth, *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon-Zürich 1953.

⁴³ O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, dz. cyt.

⁴⁴ H. Ott, *Eschatologie*, Zollikon 1958.

⁴⁵ H. Thielicke, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946; Tenże, *Życie ze śmiercią*, tłum. z niem. S. Szczyrbowski, Warszawa 2002.

⁴⁶ Zob. A. Nossol, *Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej*, „*Ateneum Kapłańskie*”, (1980)429, s. 56-58. Por. R. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, „*Ateneum Kapłańskie*”, (1982)438, s. 16-32.

co przetrwałoby śmierć. Jedyne, co pozostaje, to wierność Boga względem człowieka, której ze strony tego ostatniego nie odpowiada żaden podmiot relacji. W skrajnym sformułowaniu powyższej tezy stwierdza się, że po śmierci biologicznej człowieka również dusza ludzka przestaje istnieć. W formie złagodzonej mówi się, że wprawdzie po śmierci dusza nadal istnieje, ale nie wykonuje żadnych funkcji – pozostaje w stanie „drzemki” lub w „półśnie” (*Seelenschlaf*).⁴⁷ Zwolennicy teorii śmierci całego człowieka uważają, że przyjmowanie dalszego życia duszy po śmierci ciała oraz przyznawanie jej uszczęśliwiającego widzenia Boga pomniejsza zasadniczo znaczenie zmartwychwstania ciała ludzkiego, które zostało poświadczane w Biblii. Nie widzą także powodu, dla którego dusza ludzka miałaby „oczekiwać” na ponowne połączenie z ciałem. Zatem, zgodnie ze swoją wewnętrzną logiką, teza o śmierci całego człowieka ujmuje zmartwychwstanie równie głęboko i radykalnie co samą śmierć, przez co nie pozostawia miejsca dla nauki o stanie pośrednim. Śmierć uważa się za całkowite wygaśnięcie ludzkiej egzystencji, zaś zmartwychwstanie rozumiane jest jako nowe stworzenie umotywowane pamięcią Boga o człowieku. Bóg wskrzesza ze śmierci całego człowieka, tzn. wskrzesza duszę i ciało.⁴⁸

Również według Karla Rahnera, pełne udoskonalenie duszy i pełne udoskonalenie ciała stanowi jedną rzeczywistość. K. Rahner zakłada, że dusza ludzka posiada w swojej istocie transcendentalne odniesienie do materii. Jego zdaniem uwolnienie się duszy od ciała w momencie śmierci nie oznacza jej wyjścia poza materię, lecz wskazuje na jeszcze bardziej istotną bliskość materii i ducha. W momencie śmierci dusza ludzka nie staje się akosmiczną, lecz wchodzi w ponadempiryczne odniesienie do materialności.⁴⁹ Przez to staje się duszą wszechkosmiczną i zostaje przeniesiona tam, skąd każda natura wyrasta ze swego bytowego istotowego podłoża. Zatem dusza ludzka przełamuje empiryczną postać przestrzenno-czasową, wchodząc niejako do miejsca, z którego powstał cały świat i w którym, jak w zworniku, wszystko stanowi jedność. Według K. Rahnera, człowiek stanowi jedność duchowo-cieleśną, która nie może rozpaść się zwyczajnie na duszę i ciało. Nie należy także uważać, że duch, aby osiągnąć swoją doskonałość, musi oddzielić się od tego, co materialne i że jego pełnia rośnie

⁴⁷ Zob. P. Althaus, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, dz. cyt., s. 94nn.

⁴⁸ Zob. M. C. Vanhengel, J. Peters, *Śmierć i życie przyszłe*, tłum. z niem. L. Bieńkowski, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1966-67)1-10, s. 321-324.

⁴⁹ Zob. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958², s. 20-22, 37 nn.

proporcjonalnie wraz z jego oddalaniem się od materii⁵⁰. Nie ma więc sensu pytać, co dzieje się z duszą w czasie, gdy ciało znajduje się w grobie. Bowiernie udoskonalenie człowieka oznacza udoskonalenie całego jego bytu. Należy je rozumieć jako szczęśliwość duszy i zmartwychwstanie ciała.⁵¹

Z kolei L. Boros rozwija pogląd M. Heideggera, który uznał śmierć za podstawowe wyposażenie każdego żyjącego bytu, w tym także bytu ludzkiego.⁵² Boros stwierdza, że śmierć należy do pierwotnych danych, które leżą u podłoża naszych bezpośrednich doświadczeń. W celu wyjaśnienia momentu śmierci posługuje się hipotezą „ostatecznej decyzji”, jaką, jego zdaniem, podejmuje człowiek w chwili śmierci. Boros sądzi, że w momencie śmierci pojawia się przed każdym człowiekiem możliwość dokonania pierwszego pełnoosobowego aktu. Bowiernie w chwili śmierci człowiek konstryuuje się ostatecznie jako byt osobowy, zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji. Hipoteza ta opiera się jednak na scholastycznym obrazie człowieka i na związanym z nim pojęciu śmierci jako odłączeniu duszy od ciała. Z powodu zespolenia duszy z ciałem ludzkie poznanie i chcenie przed śmiercią jest w stanie załączkowym i w formie jakby szkicu. Dopiero dusza oddzielająca się od ciała budzi się do swej pełnej duchowości i może w pełni urzeczywistniać swą naturę, gdyż jej poznanie i chcenie zostało uwolnione od ograniczeń ziemskiej egzystencji.⁵³ Stąd też śmierć jest przez Borosa określana jako „bytowo uprzywilejowane miejsce stawania się świadomości o wiecznym losie.”⁵⁴ Pierwsza w pełni dobrowolna decyzja człowieka zapada w chwili śmierci, w nierozciąglonym, pozaempirycznym momencie odłączenia się duszy od ciała. Według L. Borosa dusza ludzka otrzymuje w momencie śmierci egzystencjalną relację kosmiczną, skutkiem czego jej udziałem staje się jakaś totalna obecność we wszechświecie. Dzięki temu dusza-duch przenika przez empiryczny świat czasoprzestrzeni i dociera do

⁵⁰ Zob. tenże, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation – Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Freiburg-Basel – Wien 1961, s. 53-54.

⁵¹ Tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 418-419.

⁵² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem. B. Baran, Warszawa 1994.

⁵³ Zob. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. z niem. B. Białecki, Warszawa 1974, s. 50.

⁵⁴ Tamże, s. 9. Zob. tenże, *Czy życie ma sens?*, tłum. z niem. S. Cinal, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1970)6-10, s. 211. Por. P. Glorieux, *Endurcissement final et grâce dernières*, „Nouvelle Revue Théologique”, (1932)59, s. 865-892; R. W. Gleason, *The World to Come*, New York 1958, s. 43-77; J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, dz. cyt., s. 83.

miejsca, gdzie tkwią korzenie ludzkiej istoty. Tam, w owym metafizycznym miejscu, człowiek podejmie swą ostateczną decyzję.⁵⁵ „Moment” podjęcia ostatecznej decyzji można by uznać za pewnego rodzaju „stan pośredni”. Jednak odznaczałby się on beczasowością i byłby pozbawiony charakteru biernego oczekiwania duszy na zjednoczenie z ciałem.

Jeszcze inaczej uzasadniają odrzucenie tradycyjnie rozumianego „stanu pośredniego” G. Greshake i G. Lohfink.⁵⁶ Zdaniem G. Greshake’a (który nawiązuje do ewolucyjnego obrazu świata zarysowanego przez T. de Charadin) obecnie nie można już mówić, że w momencie śmierci dusza zostaje oddzielona od ciała i idzie do Boga, a ciało dołączy do niej przy końcu świata.⁵⁷ Zmartwychwstanie następuje już w śmierci, a nie dopiero w Dniu Ostatecznym.⁵⁸ Podobną opinię wyraża G. Lohfink, gdy zwraca uwagę na to, że zmartwychwstanie człowieka jest równoznaczne z osiągnięciem wieczności, a wieczność jest „ponad” czasem, jest wertykalna względem czasu. Zdaniem Lohfinka eschatologia chrześcijańska wprawdzie porzuciła wyobrażenia przestrzenne i przestała lokalizować życie przyszłe w „miejscach” niewidzialnego świata, ale zatrzymała się niekonsekwentnie w połowie drogi, gdyż nadal ucieka się do kategorii czasu i związanego z nim obrazu historii. Jeśli zrezygnuje się również z tej kategorii, wówczas sama logika każe

⁵⁵ Zob. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, dz. cyt., s. 91-98. Por. L. Nadolski, *Teologiczne spojrzenie na śmierć*, „Ateneum Kapłańskie”, (1980)429, s. 67-69.

⁵⁶ Zob. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1982. Por. G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum, Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165-371.

⁵⁷ Zob. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, dz. cyt., s. 115nn.

⁵⁸ G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, s. 386-387. W omawianym modelu ciało pozostawia się śmierci, mówiąc jednocześnie o dalszym życiu człowieka. Greshake wprawdzie mówi o pewnej „cielesności” człowieka po śmierci, lecz jednocześnie kwestionuje wszelkie relacje z materią – materia „w sobie” jest niedopełnialna. Brak jest tutaj uwzględnienia charakteru tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego. Udział materii w tym, co ostateczne, trwa tylko, o ile była ona ekstatycznym momentem aktu świadomości człowieka. (Zob. tamże, s. 387). Można zatem powiedzieć, że przywołany autor podtrzymuje, choć w sposób zakamuflowany, idee platonizmu, gdyż nadzieja zbawienia (zmartwychwstania) przestaje definitywnie odnosić się do ciała ludzkiego. Oznaczałoby to dualizm, w którym cała dziedzina materii nie byłaby objęta celem stworzenia, stając się rzeczywistością drugiej kategorii. Por. H. Sonnemans, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, tłum. z niem. J. Świerkosz, „Communio”, 11(1991)1, s. 90-91.

przyjąć, że moment śmierci każdego człowieka oznacza zarazem jego Dzień Ostateczny i zmartwychwstanie.⁵⁹ Zatem w wieczności nie ma odstępów czasu, które rozdzielałyby moment śmierci i zmartwychwstania. „Czas” człowieka zmartwychwstałego to suma jego egzystencji czasu ziemskiego. Dzieje poszczególnych ludzi zostają włączone w całość nowego, otrzymanego w chwili śmierci i zmartwychwstania „czasu przemienionego.”⁶⁰

Twierdzenie o zmartwychwstaniu w śmierci zakłada antropologię całościową, która jest obecna w biblijnym obrazie człowieka i została potwierdzona przez nauki przyrodnicze. Ponadto został w nim uwzględniony ewolucyjny obraz świata, zaaplikowany do historii życia jednostki. Taka koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasuwa jednak pytanie o relację szczęścia indywidualnego i powszechnego. Zdaniem G. Greshake’a jednostka musi czekać na społeczność, w której osiągnie swój cel ostateczny. W konsekwencji więc Greshake przyjmuje pewien rodzaj „stanu pośredniego” Uzasadnia go jednak nie poprzez oddzielenie duszy od ciała w momencie śmierci i od śmierci aż do zmartwychwstania, lecz faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata.⁶¹ Zatem stan pośredni to stan zmartwychwstania.

4. „Stan pośredni” a ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka

Tadeusz Wojciechowski dopatruje się przyczyny trudności związanych z nauką o stanie pośrednim w fiksystycznym zapleczu filozofii tradycyjnej nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, obarczonej myślowym dziedzictwem greckiej metafizyki.⁶² Krakowski uczyony proponuje własną,

⁵⁹ Zob. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, dz. cyt., s. 131-155.

⁶⁰ Tamże, 77. „Czas jest formą życia cielesnego. Śmierć oznacza przejście z czasu w wieczność, w jej jedyne „dzisiaj” Stąd problem „stanu tymczasowego” między śmiercią a zmartwychwstaniem jest problemem pozornym. „Tymczasowość” istnieje tylko w naszej perspektywie. W rzeczywistości koniec czasów jest poza czasem; kto umiera, wkracza w terażniejszość dnia ostatecznego, sądu, zmartwychwstania i ponownego przyjścia Pana.” (J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 105).

⁶¹ Zob. S. Greiner, „Zmartwychwstanie w śmierci” *Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, tłum. z niem. L. Balter, „Communio”, 11(1991)1, 100, s. 108-109.

⁶² Zdaniem T. Wojciechowskiego, w czasie, gdy Akwitana tworzył swoje epokowe dzieło, nie było naukowej teorii ewolucji. Dlatego jego filozofię i teologię cechuje jawny i ukryty fiksyzm. Zob. T. Wojciechowski, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, „Studia Philosophiae Christianae”, 23(1987)1, s. 173. Por. G. Altner, *Zwischen*

ewolucyjną koncepcję śmierci człowieka, która stanowi przekształcenie i rozwinięcie poglądów Teilharda de Chardin.⁶³ T. Wojciechowski wyraźnie kwestionuje w niej zasadność tradycyjnej nauki o „stanie pośrednim”, sugerując jednocześnie, iż należałoby mówić o „stanie pośrednim” w nowym znaczeniu, tzn. w odniesieniu do okresu ziemskiego życia człowieka jako czasu jego doskonalenia.⁶⁴

Zgodnie z ewolucyjnym ujęciem bytu ludzkiego w strukturze człowieka można wyróżnić pokład przestrzenno-czasowy i pokład dowieczno-immanentny.⁶⁵ Dalsza ewolucja człowieka w momencie śmierci będzie polegać, zdaniem T. Wojciechowskiego, na „przerobieniu” („przekształceniu”) i „podniesieniu” pokładu przestrzenno-czasowego na pokład dowieczny, przez co zmieni się doskonałość, a nie gatunek człowieka. Proces tego przekształcenia rozpoczyna się w momencie poczęcia, a zakończy w chwili

Natur und Menschengeschichte, München 1975, s.28. Jednak, zgodnie z prawdą, T. Wojciechowski przyznaje, iż św. Tomasz w kwestii początków świata i człowieka nie był konserwatywny tak, jak niektórzy jego następcy i komentatorzy. Zob. T. Wojciechowski, *Z problematyki stosunku teorii ewolucji do wiary*, dz. cyt., s. 174. W *Komentarzu do Sentencji Św. Tomasz pisze*, że trzeba rozróżnić to, co należy do substancji wiary od tego, co należy do niej tylko ubocznie (per accidens). Zob. P. Smulders, *Theologie und Evolution*, Essen 1963, s. 61. Z kolei M. Bierdiajew uważa, że filozofia tomistyczna dodała do filozofii helleńskiej wyższe piętro teologiczne, które jest skażone („zanieczyszczone”) kategoriami arystotelesowskimi. Zob. M. Bierdiajew, *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris 1946, s. 20.

⁶³ Zob. A. Świeżyński, *Ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 6, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 2002, s. 23-30; Tenże, *Tadeusza Wojciechowskiego koncepcja śmierci człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 38(2002)2, s. 138-158.

⁶⁴ Ewolucyjne ujęcie śmierci nie wyklucza natomiast hipotezy ostatecznego „bóluczyści” („zadośćcierpienia”), jaką zaproponował L. Boros, pod warunkiem, że uwzględni się postępującą „ewolucję” również w samym momencie śmierci człowieka. Los człowieka rozstrzygałby się nieodwołalnie z chwilą śmierci, a jego dopełnienie dokonywałoby się w ramach przedłużonej linii ewolucji nadnaturalnej. (Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 15(1979)1, s. 95). Oznaczałoby to odpowiednik stanu, który w eschatologii jest określany mianem „czyścica”. Nie należy rozumieć tego procesu jako czasowo ekstensywny, lecz intensywny, spełniający się w „teraźniejszości”, której czasu nie można mierzyć trwaniem ziemskim. Zob. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, dz. cyt., s. 150-162.

⁶⁵ Zob. T. Wojciechowski, *Teorie czasu scholastyczne a Einsteińska*, dz. cyt., s. 702-713; tenże, *Czas istotny elementem bytu zmiennego*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 25(1977)3, s. 59-70; tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, „*Analecta Cracoviensia*”, 27(1995), s. 38.

śmierci. Ewolucję człowieka na ziemi można więc rozumieć jako zadanie przygotowania go przez rozwój i doskonalenie do wejścia w życie w najpełniejszym możliwym do osiągnięcia wymiarze. Natomiast moment śmierci nie przerywa, lecz stanowi ostateczne wypełnienie tego zadania.⁶⁶

W tak rozumianej teorii śmierci nie ma miejsca dla zniszczenia, oddzielenia i rozłączenia elementów składowych natury ludzkiej. Jeśli można mówić o oddzieleniu duszy od ciała, to najwyżej od ciała „tu i teraz” zilościowanego, co zresztą nieustannie dokonuje się w czasie biologicznego trwania w procesie pozbywania się komórek uprzednio człowieka konstytuujących.⁶⁷ Śmierć nie jest też pomniejszeniem, lecz przeciwnie, powiększeniem doskonałości bytowej człowieka. Struktura bytu ludzkiego doznaje w momencie śmierci przekształcenia, które ostatecznie „przesuwa” człowieka w pokładowieczności i umożliwia mu dalsze życie na nowym, wyższym poziomie bytowej egzystencji. Element cielesności w strukturze człowieka zostaje przy tym zachowany, ale znacząco zmienia swój charakter. Pojawia się „ciało duchowe” jako przejaw przeobrażonej struktury bytowej. Zanikają granice czasu i przestrzeni: wszystko dla człowieka staje się dostępne bezpośrednio. Człowiek przekształcony w śmierci będzie bezpośrednio przebywał tam, gdzie pociągnie go jego miłość, tęsknota i szczęście.⁶⁸

Element „nowej cielesności” nie zostaje więc dodany do duszy po śmierci, lecz stanowi kontynuację przeobrażonej części struktury istoty człowieka i zarazem jej ewolucyjne przekroczenie. „Ciało duchowe” ani nie powstaje „z niczego”, ani wskutek prostego wskrzeszenia doczesnego ciała materialnego. Genetycznie związane jest ono z ciałem materialnym, lecz jego natura przekracza całkowicie poziom wyjściowy, będąc natury duchowej. W momencie śmierci do istoty człowieka nie zostaje dodany nowy byt, lecz przerobiony i podniesiony na poziom duchowy istniejący uprzednio, przestrzenno-czasowy element struktury bytu ludzkiego. Można zatem przypuszczać, iż dzięki temu przekształceniu struktury istoty czło-

⁶⁶ Zob. tenże, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, „Roczniki Filozoficzne”, 28(1980)3, s. 153-161.

⁶⁷ Zob. M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 420-421. Uważa się, że co siedem lat następuje u człowieka całkowita wymiana niemal wszystkich komórek ciała (z wyjątkiem komórek nerwowych i jajowych). Zob. E. Promińska, *Antynomia życia i śmierci*, „Wiedza i Życie”, (1996)11, s. 23. Por. B. Kamińska, *Programowana śmierć komórek (apoptoza) – biologiczna konieczność czy fatalny przypadek?*, w: *Zjawisko śmierci w naukach przyrodniczych i religii*, red. A. Wójtowicz, Poznań 1999, s. 13-21.

⁶⁸ Por. Cz. Bartnik, *Mysł eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 37-40.

wieka objawiają się nowe, nie znane dotąd treści życia duchowego. Będą one posiadały swe źródło w samej istocie człowieka, która po śmierci umożliwi mu nowy sposób istnienia i działania oraz zapoczątkuje nową, w pełni duchową linię rozwoju w Omedze-Bogu.⁶⁹ T. Wojciechowski wyraźnie akcentuje fakt, iż w momencie przechodzenia przez próg śmierci zostaje zachowana całkowita identyczność osoby. Przez „bramę” śmierci przechodzi cały człowiek, a nie jedynie wybrana jego część, czyli dusza.⁷⁰ „Człowiek żyje i umiera jako jeden i cały.”⁷¹

W koncepcji zaproponowanej przez T. Wojciechowskiego śmierć nie jest umieraniem w tradycyjnym rozumieniu tego słowa, oznaczającym rozdzielenie, rozpad i zniszczenie. W ewolucyjnym ujęciu śmierć jawi się nie jako regres czy załamanie linii rozwojowej, lecz przeciwnie, jako moment najbardziej pozytywny dla człowieka w całym jego życiu i rozwoju.⁷² „Niezależnie od okoliczności, które śmierci towarzyszą, jest ona zawsze bramą wiodącą wzwyż, do pełnej doskonałości bytowej.”⁷³ Śmierć jest momentem przeniesienia człowieka z kategorii bytowego stawania się w kategorię bytowej kontemplacji, czyli stanu posiadania pełni bytu.⁷⁴

Zaproponowane przez Tadeusza Wojciechowskiego ujęcie śmierci człowieka pozwala traktować moment śmierci jako moment zmartwychwstania⁷⁵, bowiem istota człowieka w chwili śmierci zostaje wyniesiona do poziomu bytu duchowego i odtąd może być określana wyłącznie w kategoriach wieczno-immanentnych.⁷⁶ Zatem moment śmierci, będący chwilą przejścia istoty ludzkiej z nieśmiertelności duszy w nieśmiertelność całego człowieka, jest równoznaczny ze zmartwychwstaniem ludzkiego

⁶⁹ Zob. T. Wojciechowski, *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, dz. cyt., s. 159.

⁷⁰ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 88. Ewolucyjne ujęcie śmierci nawiązuje do pierwotnego, biblijnego obrazu człowieka jako jedności, który przeciwstawia się greckiemu dualizmowi. Por. J.-M. González-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, tłum. z wł. L. Balter, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1969)1-5, s. 53-56; P. Müller-Goldkuhle, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwojowym myślenia eschatologicznego*, tłum. z niem. A. Nossol, „Concilium. Wydanie Polskie”, (1965)1-5, s. 21-31.

⁷¹ G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung...*, dz. cyt., s.83. Por. *Śmierć jako spełnienie. Rozmowa z Karlem Rahnerem*, tłum. z niem. J. Zychowicz, „Znak”, 42(1991)11, s. 54.

⁷² T. Wojciechowski, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, dz. cyt., s. 39.

⁷³ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 87.

⁷⁴ Tamże, 88. Por. Tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 115.

⁷⁵ Tenże, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 88.

⁷⁶ Tenże, *Czas istotny elementem bytu zmiennego*, dz. cyt., s. 68.

ciała.⁷⁷ Nieśmiertelność całego człowieka i zmartwychwstanie łączą się w chwili śmierci w jeden ewolucyjny proces życia. Zmartwychwstanie jest teologicznym terminem określającym ewolucyjne „przekraczanie siebie” przez człowieka, ewolucyjne „coś więcej” związane z podniesieniem elementu cielesności na wyższy stopień doskonałości bytowej. W momencie śmierci do duchowości duszy dojdzie także przeobrażenie w duchowe ciało, czyli transcendencja całego człowieka przez materialną naturę. Jednocześnie zmartwychwstanie stanowi kres ewolucji człowieka i ostateczne przejście w to, co teologia nazywa „uczestnictwem w życiu Bożym”⁷⁸, a mistyka „przebudzeniem do bezczasowości i bezprzestrzenności.”⁷⁹

Ścisłe powiązanie momentu śmierci człowieka z momentem jego zmartwychwstania rodzi trudność pogodzenia trwania czasowego z trwaniem dowiecznym. Powstaje bowiem pytanie, w jaki sposób dowieczność obejmuje jednocześnie zmiany, które już się dokonały (przeszłość, np. momenty śmierci ludzi żyjących w minionych wiekach) i te, które jeszcze nie zaistniały (przyszłość, np. momenty śmierci ludzi, którzy dopiero mają się narodzić). Według Tadeusza Wojciechowskiego nie jest uzasadnione stosowanie pojęć czasowych do istnienia na płaszczyźnie dowieczności, co z kolei wyklucza jakikolwiek rozdział czasowy między chwilą zgonu a zmartwychwstaniem.⁸⁰ Poza momentem śmierci jest trwanie, „w którym wszystkie odniesienia i przeżycia odbywają się równocześnie, czyli bezczasowo.”⁸¹ Horyzont dowieczności wyklu-

⁷⁷ Nieśmiertelność całego człowieka można rozumieć jako stan braku następczych zmian, wywoływanych przez strukturę przestrzenno-czasową, która przestaje istnieć w człowieku w momencie śmierci.

⁷⁸ L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. z wł. A. Baron, Kraków 1997, s. 139. Zob. W. Słomka, *Szczęśliwość istot rozumnych jako udział w chwale Bożej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 11(1962)3, s. 29-44.

⁷⁹ W. Jäger, *Fala jest morzem. Rozmowy o mistyce*, tłum. z niem. Z. Mazurczak, Warszawa 2002, s. 162. „Drugi świat nie jest czymś, co kiedyś nadejdzie. Jest poza czasem, jest bezczasowością. Jeśli to sobie jasno uświadomimy, wtedy nie możemy nie zmienić naszych wyobrażeń o zmartwychwstaniu i życiu po śmierci. Okaze się, że zmartwychwstanie dokonuje się nie w innym czasie i miejscu, lecz tu i teraz. Bóg spełnia się tu i teraz.” (Tamże, s. 86-87).

⁸⁰ „Niestosowalność określeń czasowych po śmierci nie pozwala na ujęcie jej jako oddzielenia duszy od ciała ani na oczekiwanie zmartwychwstania przez ciało i powtórnego połączenia się z duszą.” (T. Wojciechowski, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego*, dz. cyt., s. 68). Zob. Tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, dz. cyt., s. 40.

⁸¹ T. Bovet, *Mensch sein*, Tübingen 1977, s. 125, cyt. za T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 89. „Należy to [niesprzeczność pojęcia bezczasowej dynamiki] uznać za swoistą rehabilitację często wyśmiewanych poglądów

cza horyzont czasu. Należy zauważyć, że w wieczności wszystkie zmiany są „teraźniejsze”, tzn. nie ma „wcześniej” i „później”. Każde zdarzenie jest jednoczesne, czyli bezczasowe, bo w wieczności – która nie jest czasem – nie może zachodzić następczy szereg zmian. Można przyjąć jednak, że istnienie wyższej płaszczyzny dowiecznej nie oznacza, iż przeszłość człowieka musi zniknąć, lecz że zachowuje ona swoją żywotność w koegzystencji z nowymi treściami w procesie ustawicznego wzrastania. Człowieczeństwo zostało umieszczone w czasie, a przekształcenie struktury bytu ludzkiego sprawia, że przechodząc w dowieczność nie zostaje ono zniszczone. Jeśli zaś naturalną kondycją człowieka żyjącego na ziemi jest istnienie „w czasie”, to wieczność powinna w jakiś sposób zachować ten „czas” w odwieczności.⁸² Wieczność nie następuje „po czasie”, lecz jest czymś zupełnie innym niż czas i jest „razem z czasem”. A zatem moment śmierci i zmartwychwstania pojedynczego człowieka jest momentem, w którym dokonuje się także zmartwychwstanie, czyli wejście w trwanie dowieczne wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli i będą żyli na Ziemi.⁸³ Zmartwychwstanie jest jedno w wielości swych historycznych

niektórych filozofów, utrzymujących, iż możliwe jest istnienie „poza czasem”. Co więcej, istnienie poza czasem, wbrew krytykom tej koncepcji, wcale nie musi być równoznaczne z całkowitym bezruchem czy statycznością. Św. Augustyn, Boecjusz, a potem liczni ich następcy uważali, że wieczność nie jest istnieniem w „nieskończonym czasie”, lecz istnieniem poza czasem; dziś coraz bardziej zaczynamy podejrzewać, że po to, aby odnaleźć obszar istnienia bezczasowego, wcale nie musimy wychodzić poza świat; wystarczy spenetrować odpowiednio głęboką jego warstwę” (M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, Warszawa 2001, s. 124). Por. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002, s. 134-136.

⁸² Dla zrozumienia koegzystencji czasu i wieczności pomocne może być spojrzenie na ewolucję świata pod kątem liturgicznym. W anamnezie liturgicznej przeszłość zachowuje swoją wartość historyczną, ale, przebóstwiona, wkracza w wieczność. Przez działanie kultowe zostaje zaktualizowane zdarzenie, jakie miało miejsce w przeszłości. Dzięki temu uczestnicy kultu zostają włączeni, w ramach swojej codziennej, „płaskiej” egzystencji, w ponadosobowe, boskie „stawanie się”. W życiu duchowym człowieka przebóstwienie czasu jest przeduczestniczące jako „radość Zmartwychwstania”, zadatek przyszłego uwielbienia przez kosmos, który – związany z człowiekiem i uczestniczący w ekonomii zbawienia – ma swój własny rytm i zdąża do doskonałości. Zob. A. Grün, *Przemiana. Zapomniany wymiar życia duchowego*, tłum. z niem. A. Sibiłak, Kraków 2002, s. 117-128; Mnich Benedyktynski, *Misterium życia monastycznego*, tłum. z fr. E. Czerny, Kraków 1998, s. 48-59.

⁸³ Na niesprzeczność prezentowanych poglądów zdają się wskazywać współczesne rozważania z zakresu fizyki kwantowej: „Na poziomie fundamentalnym brak jest jakichkolwiek osobliwości, panuje bezczasowa fizyka i nie ma sensu mówić ani o początku, ani o końcu Wszechświata. Dopiero wtedy, gdy makroskopowy obserwator, zanurzony w upływający strumień czasu, bada Wszechświat, dochodzi do wniosku, że – z jego

postaci, a każda z nich jest momentem przejścia poszczególnego człowieka w odwieczność.⁸⁴

Największą trudnością w zrozumieniu i zaakceptowaniu śmierci człowieka jako momentu zmartwychwstania są pozostające zwłoki ludzkie. T. Wojciechowski, próbując rozwiązać ten problem, posługuje się metaforą przepoczwarczającego się motyla, który odrzucając larwalną powłokę, nie tylko nie traci niczego z pełni swojego bytu, lecz zyskuje na bycie, gdyż ulatuje jako ukonstytuowany w swej pełni i ostatecznej doskonałości bytowej dorosły osobnik.⁸⁵

Według T. Wojciechowskiego, w przypadku człowieka, cielesność – a ściślej mówiąc jej istotna część, czyli pewna część mózgu⁸⁶ – przechodzi wzwyż przez próg śmierci wraz z elementem duchowym. Uwzględniając bowiem uprzedni proces ewolucji biologicznej należy zaznaczyć, że przekształcenie, o którym mowa, dotyczy nie jakiegokolwiek części pokładu przestrzenno-czasowego (materialnego), lecz jedynie jego najwyższej ewolucyjnie formy rozwoju. Reszta odrzuconego ciała powraca do kosmosu. Jest to możliwe przy założeniu, iż wspomniany element cielesności zostaje w momencie śmierci podniesiony na wyższy stopień doskonałości bytowej.⁸⁷ Owo

czasowej perspektywy – miał on początek i będzie miał koniec. (...) A zatem era Plancka była kiedyś dawno, „na początku”, ale jest też obecnie, tyle że „bardzo głęboko” Lecz era Plancka jest beczasowa i nielokalna, a więc te dwa kierunki eksploracji po prostu się utożsamiają. W tym sensie można powiedzieć, że „początek jest wszędzie.” (M. Heller, *Kosmologia kwantowa*, dz. cyt., s. 127).

⁸⁴ „Pomiędzy końcem świata a śmiercią człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość. Suma śmierci ludzkich byłaby, w tej perspektywie, jednym wielkim, trwającym wciąż końcem świata.” (L. Balter, *Eschatologia współczesna*, Siedlce 2001, s. 23-24).

⁸⁵ Zob. T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 90; tenże, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 117-118; tenże, *Das Problem der evolutiven Genese der menschlichen Seele*, „Acta Teilhardiana”, 10(1973)1, s. 37-45; tenże, *Teilhard de Chardin und die neue Auffassung des Todes*, dz. cyt., s. 41. Chodzi tu o proces tzw. pełnej metamorfozy (metabolii), zwany holometabolią, na który składają się kolejne stadia przeobrażenia owada: jajo, larwa, poczwarka, owad dojrzały. Zob. hasło: *Owady*, w: *Encyklopedia Nauki i Techniki*, t. 2, Warszawa 2002, s. 476-478. Według M. Łoskiego metaforą przepoczwarczającego się motyla posługiwał się także G. W. Leibniz w celu obrazowego wy tłumaczenia przejścia z jednego wcielenia w drugie w ramach doktryny o inkarnacji. Zob. M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 9.

⁸⁶ „(...) nie ma istoty człowieka, nie ma osoby, bez strony duchowej i mózgu.” (T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, dz. cyt., s. 118).

⁸⁷ „Ktoś mógłby powiedzieć, że nie trzeba żadnych organów ani narzędzi, aby przystosować się do środowiska, jakie stanowi wieczność, że wszelkie pośrednictwo należy wykluczyć

„podniesienie” jest zgodne z zasadą ewolucji, która głosi, że przy powstawaniu nowej formy nie ginie nic z istotnych zdobyczy formy poprzedniej, pojawia się natomiast ewolucyjne novum w postaci nowej doskonałości bytowej. W momencie śmierci w pokładzie przestrzenno-czasowym struktury istoty bytu ludzkiego dokonuje się „rozszczerzenie”, którego skutkiem jest pojawienie się ciała duchowego oraz ludzkich zwłok jako przejawu istniejącego uprzednio pokładu przestrzenno-czasowego struktury istoty człowieka. Zwłoki ludzkie są jedynie dowodem przeszłości, historii, istnienia ziemskiego.⁸⁸ Zatem człowiek, przechodząc w momencie śmierci przez nowy, węzłowy punkt ewolucji, nie traci niczego istotnego ze swej natury, lecz używa „coś więcej” wskutek „podnoszenia” siebie.⁸⁹ W chwili śmierci nie ginie żaden z istotnych elementów struktury ludzkiego bytu, a jedynie element przestrzenno-czasowy zostaje przekształcony i wyniesiony na poziom dowieczny wraz z elementem duchowym. „W momencie śmierci człowiek uwalnia się od niepotrzebnej części swej cielesnej powłoki i ulatuje jako pełny człowiek, pełna osoba, z duchowością i tą częścią cielesności, która przeobrażona w momencie śmierci (...) stopi się w jedno z duszą.”⁹⁰

jako zbędne. Gdyby jednak nie został zachowany pewien odpowiednik tego, co biologia nazywa ciałem, a przynajmniej gdyby nie została zachowana świadomość, gdyby zatem nie pozostało w jakiś sposób to, co istnieje w czasie, czy wówczas byt skończony mógłby zachować wobec Bytu Nieskończonego tę przeciwstawną odrębność, która jest niezbędna, aby mógł się napawać Bytem Nieskończonym, nie pograżając się w Nim bez reszty?” (J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tłum. z fr. W. Sukiennicka, Warszawa 1999, s. 118-119).

⁸⁸ Nie umniejsza to ważności nakazu zobowiązującego do zachowania szacunku względem zwłok ludzkich. Zob. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojursprudenji*, Zakamycze 2002⁷, s. 360-365.

⁸⁹ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka*, dz. cyt., s. 89.

⁹⁰ Tamże, s.90. Por. tenże, *Der Tod innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, „Anzeiger für die katholische Geistigkeit“, 85(1976)10, s. 340-352. W kontekście prezentowanej koncepcji śmierci człowieka interesująca wydaje się refleksja J. Guittona dotycząca osoby francuskiej mistyczki i stygmatyczki Marty Robin (1902-1981): „Zdarzyło mi się rozważać nad tak umierającą Martą, która jakby podobna była do owada przekształcającego się, idącego od życia ku Życiu, poprzez chwilową śmierć. Dostrzegłem w niej próbkę tych mutacji, które mogą nawiedzić ewolucję gatunków, jak i też ewolucję ludzkości. I w skrajnej mierze (...) byłaby ona obrazem, zapowiedzią, pierwszą figurą ostatecznej mutacji ciała, tj. „zmarłychwstania”” (J. Guitton, *Marta Robin. Mistyczka. Wizjonerka. Stygmatyczka*, tłum. z fr. P. Trojnar, Częstochowa 1990, s. 111).

Zakończenie

Sergiusz Bułgakow uważał, że „autentyczna teologia powinna być *modern*, to znaczy odpowiadać swoim czasom.”⁹¹ Nie chodzi o rozwój dogmatów, które nie znają rozwoju, ale o ich nowy sposób wyrażania. W podobnym duchu wypowiada się Arthur Peacocke, który uważa, że relację Boga z człowiekiem, podobnie jak historię wszechświata, należy ujmować jako proces dynamiczny i ewolucyjny.⁹² Również zdaniem Karla Rahnera filozofia rozumiana jako refleksja człowieka nad własnym bytem i światem, kształtująca określoną koncepcję rzeczywistości, współokreśla nie tylko podmiotowe warunki przyjęcia i uznania prawd objawionych, ale także horyzont ich dalszej interpretacji.⁹³

Wydaje się, że zagadnienie „stanu pośredniego” to jeden z tych problemów współczesnej eschatologii, które znajdują swoje pełniejsze rozświetlenie dzięki nowej interpretacji istoty śmierci człowieka w ramach refleksji filozoficznej. Refleksja ta – jak ma to miejsce w przypadku ewolucyjnej koncepcji śmierci człowieka – powinna uwzględniać współczesne osiągnięcia myśli naukowej (teoria ewolucji), a zarazem nie starać się kwestionować prawd chrześcijańskiej wiary. Postulat powyższy wydaje się możliwy do zrealizowania, gdy w ramach analizy filozoficznej nad zagadnieniem śmierci człowieka uwzględni się nie tylko koncepcję ewolucyjną, lecz również nieustannie trwającą stwórczą interwencję Boga. Ewolucyjna koncepcja śmierci człowieka uzupełniona o element odpowiednio zinterpretowanego działania stwórczego, staje się szczególnym przypadkiem ewolucyjnej koncepcji stwarzania. Można zatem powiedzieć, że moment zmartwychwstania jest wspólnym dziełem Boga-Stwórcy i stworzonej przez Niego natury – „chwila” stwarzania, którą każdy człowiek współtworzy. Nie ma więc powodu, aby nadal podtrzymywać hipotezę o „stanie pośrednim” po śmierci człowieka w celu uzgodnienia momentu śmierci z momentem zmartwychwstania. W ten sposób współcześnie żyjący chrześcijanin może bez konfliktu sumienia kształtować w swoim umyśle całościową wizję świata i człowieka, który ulegając kolejnym przemianom, już teraz znajduje się w „stanie pośrednim” na drodze ku wiecznej doskonałości.

⁹¹ S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. z ros. H. Paprocki, Warszawa-Białystok 1992, s. 101.

⁹² Zob. A. R. Peacocke, *Teologia i nauki przyrodnicze*, tłum. z ang. L. M. Sokołowski, Kraków 1991, s. 39.

⁹³ Zob. K. Rahner, *Teologia a antropologia*, tłum. z niem. A. Kłoczowski, „Znak”, 21(1969)12, s. 1536n.

Summary

“After death provisional state of man” means the manner of existence of a man from his death till resurrection. Generally speaking this is a theological problem but closely connected with anthropological issues. Therefore according to accepted anthropological vision are shaped also opinions of advocates and opponents of conception of resurrection at the moment of human death. The main problem is: what is happening with the soul after human body’s death and before its resurrection? Some philosophers say that the whole of the person dies. Others are convinced that the soul doesn’t become separate from her body at the moment of death. But they also say about continual resurrection. In the evolutionary conception of human death is said that the moment of death is simultaneously the moment of resurrection. T. Wojciechowski explains this by transforming structure of human essence onto the highest level of excellence.