

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii

Chrześcijańska myśl filozoficzno-teologiczna od najdawniejszych czasów definiuje człowieka jako substancjalną jedność dwóch wzajemnie przenikających się pierwiastków: duchowego i materialnego. To właśnie człowiek jest bowiem tym, którego, jak podaje biblijna Księga Rodzaju, „Bóg ulepił [...] z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, w skutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7). W zamyśle wyrastającej z tego biblijnego obrazu chrześcijańskiej antropologii z owym momentem kreacji – powołania do istnienia – związana zostaje wyjątkowa godność człowieka: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz – podkreślono w księdze Rodzaju – na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Ten Boży obraz, który niesie w sobie człowiek, a który chrześcijańska tradycja, przede wszystkim w osobie Ireneusza z Lyonu, interpretuje jako „naturalne podobieństwo”, czyli wpisany w jego naturę moment rozumności i wolności¹, sprawia, że w hierarchii wszystkich bytów zajmuje człowiek miejsce szczególne. Jest on, jak zaznacza ks. Roman E. Rogowski, „nie tylko najdoskonalszym ze stworzeń, ale także spełnia rolę zasady jednoczącej materię z duchem, a wszystko z Bogiem”².

1. Natura człowieka w ujęciu chrześcijańskiej antropologii

Substancjalna jedność duchowego i materialnego pierwiastka, która spełnia się w ludzkim bycie i pozwala powiedzieć o człowieku: „duch ucieleśniony”³, wymusza niejako pytanie o ostateczny kształt jego natury – o dynamiczny wymiar ludzkiej istoty jako tego, co sprawia, że dany byt jest tym, czym jest, różniąc się radykalnie od wszystkich innych rzeczy⁴. Pytanie to jest tu o tyle zasadne, że co prawda Pismo Święte, jak podkreślał ks.

¹ „Człowiek – podkreśla ks. Roman E. Rogowski – został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26). Tekst ten można interpretować, oddzielając od siebie dwa synonimiczne terminy: »obraz« i »podobieństwo«. Św. Ireneusz uważa »obraz« za *naturalne podobieństwo* (rozum i wola), a »podobieństwo« za *nadprzyrodzone podobieństwo* (Synostwo Boże) człowieka do Boga”. S.J. Stasiak, R. Zawila, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Oleśnica–Wrocław 1993, s. 42–43.

² Tamże, s. 47.

³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 108.

⁴ Jak podaje 35 tom polskojęzycznego wydania *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu – *Słownik terminów* – „natura stanowi istotę rzeczy ujętą ze względu na to, że jest przyporządkowana do właściwych bytowi działań”.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

Wincenty Granat „nie opisuje szczegółowo natury człowieka, to jednak mówi o jego ciele (*basar*), o jego pierwiastku życiowym, tj. duszy (*nefes*), jego sercu (*leb*) i nerkach; te dwa narządy wskazują na życie psychiczno-wewnętrzne człowieka. Istnieje ponadto w człowieku pierwiastek duchowy (*ruach*) niejednakowo rozumiany: albo jako dar Boży, albo jako władza wyższa w człowieku, regulująca jego postawę moralną wobec Boga”⁵. Tak szeroko nakreślony kontekst interpretacyjny wyznacza swoisty horyzont, w którym spełnia się biblijne rozumienie człowieka i rozumienie to wskazuje zarazem, że rzeczywistość, którą tradycja chrześcijańska określa mianem ludzkiej natury, ufundowana jest przez dwa kluczowe wymiary – cielesny i duchowy. Z tej perspektywy wydaje się oczywiste, że przedstawiciele zarówno chrześcijańskiej teologii, jak i kształtującej w tej optyce swój przedmiot filozofii, podejmując problematykę antropologiczną, odwołują się w swojej refleksji do takiej właśnie cielesno-duchowej natury człowieka i w ten sposób rozpoznają w nim pewien trwały fundament – podstawę wszystkich jego późniejszych aktów. Dlatego też chrześcijański filozof, Emmanuel Mounier, podkreśla: „Nierozłączna jedność duszy i ciała jest osią myśli chrześcijańskiej. Nie przeciwstawia ona »ducha« »ciału« albo »materii«, jak to czyni nowożytność [...]. Trzeba z tego wyciągnąć konsekwencje”⁶. Niewątpliwie, konsekwencji takiego stanu rzeczy można by wskazać wiele. Jednakże z perspektywy refleksji filozoficznej dwie z nich wydają się szczególnie ważne. Po pierwsze, polemika z taką postacią humanizmu, który neguje fakt istnienia ludzkiej natury jako obiektywnie danej i źródłowo poprzedzającej wszelką zdolność do samostanowienia. Innymi słowy, chodzi tu o taką postać (czy takie postaci) humanizmu, która definiując się jako ateistyczny egzystencjalizm, podkreślała będzie, że, jak pisał Jean Paul Sartre, „Człowieka [...] nie można zdefiniować dlatego, że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później i to będzie takim, jakim się sam uczyni. A więc nie ma natury ludzkiej [...]. Człowiek jest tylko tym, czym siebie uczyni [...]. Człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie”⁷. Po drugie – i ta właśnie konsekwencja wydaje się być tu szczególnie ważna – nierozłączna jedność duszy i ciała, jeżeli ma stanowić podstawę dla chrześcijańskiej antropologii, domaga się nie tylko stwierdzenia faktycznego występowania w bycie ludzkim takich dwóch wymiarów, ale przede

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 35, *Słownik terminów*, oprac. A. Andrzejuk, przedmową opatrzył M. Gogacz, Warszawa–Londyn 1998, s. 215; por. także: S.J. Stasiak, R. Zawila, *ABC teologii dogmatycznej...*, s. 46.

⁵ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 23.

⁶ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 22.

⁷ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 26–27.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

wszystkim precyzyjnego dookreślenia sposobu ich wzajemnego powiązania, ze wszystkimi konsekwencjami, które powiązanie to niesie dla człowieka – również tymi sięgającymi ku ostatecznemu, eschatologicznemu horyzontowi jego istnienia.

2. Dusza jako akt pierwszy samoistny

Bez wątpienia, najbardziej brzemenna w skutki i doniosła dla antropologii chrześcijańskiej próba ukazania relacji pomiędzy duszą i ciałem pojawiła się na gruncie filozofii Tomasza z Akwinu. Georg Langemeyer zwraca uwagę na fakt, że „od patrystyki i Augustyna problem stawiany był następująco: w jaki sposób te dwie bytowo różne substancje, ciało i dusza, są ze sobą połączone? Tomasz, idąc za myślą Arystotelesa, uczył, że są one jedną substancją, to znaczy jako forma i materia tworzą jedną substancję ludzkiej istoty. Według Arystotelesa każda zmienna »rzecz« składa się antropologicznie z dwóch zasad bytu: formy i materii. Zasada »forma« nadaje rzeczy jej postać, istotę; zasada »materia« przyjmuje tę postać. Sprawia, że rzecz staje się właśnie osobną rzeczą. W przeniesieniu na stosunek ciało – dusza oznacza to: dusza duchowa sprawia, że ciało cielesne staje się ciałem ludzkim, a ciało daje temu, co duchowe, konkretne istnienie, istnieje ono jako duch ludzki. Do istoty duszy ludzkiej należy więc to, że jest ona naprawdę rzeczywista i działająca. To, co w człowieku cielesne, nie jest tego samego rodzaju, co ciała nieożywione, roślinne i zwierzęce; jest to ciało ożywione i naznaczone duszą duchową, to znaczy ciało ludzkie”⁸. Taki stan rzeczy powoduje, że dusza ludzka jako forma organizująca materię w konkretną substancję – człowieka – różni się radykalnie od wszelkiej innej formy substancjalnej, zarówno formy bytu materialnego ożywionego (czyli pierwiastków życiowych – duszy wegetatywnej i sensorywnej), jak i formy bytu materialnego nieożywionego. Jako forma substancjalna jest bowiem dusza ludzka „aktem pierwszym” i to „aktem pierwszym samoistnym”, co powoduje, że ludzki byt w strukturze rzeczywistości zyskuje charakter wyjątkowy i niepowtarzalny. W następujący sposób pisze o tym ks. Gerard Dogiel: „Aktem pierwszym – *actus primus* – jest akt, który nie zakłada przed sobą wcześniejszego aktu, wcześniejszej doskonałości – *non supponit alium actum*. Aktem pierwszym są wszystkie formy substancjalne [...]. Akt pierwszy, forma, jest aktem istoty: konstryuuje byt o określonej istocie; tworzy jego istotę i tym samym decyduje o jego przynależności gatunkowej: że jest

⁸ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków, s. 118.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

takim a nie innym bytem, o takich a nie innych cechach i równocześnie bezpośrednio lub pośrednio wpływa na jego istnienie. Sama bowiem istota złożona z możliwości i aktu (materii i formy) jest tylko w możliwości do istnienia, bez którego nie ma rzeczywistego bytu. Przy czym akt pierwszy (forma) może być samoistny lub niesamoistny. Akt pierwszy samoistny – *actus primus subsistens* – jakim jest dusza ludzka, który może istnieć bez materii (możliwości), ponieważ posiada własny akt istnienia, łącząc się z materią (możliwością), równocześnie nadaje jej przynależność gatunkową i istnienie, czyli tworzy realny byt. Natomiast akt pierwszy niesamoistny – *actus primus non subsistens* – jakim są formy materialne, który bez materii (możliwości) nie może istnieć – nie ma własnego aktu istnienia – łącząc się z materią (możliwością), tworzy tylko istotę bytu, czyli daje mu tylko przynależność gatunkową, a tak ukonstytuowany byt stanowi podmiot dla istnienia – *susceptivum esse* – które przychodzi z zewnątrz i jest wspólne dla całego kompositum⁹. Z tej perspektywy widoczna staje się centralna teza całej tomistycznej antropologii, którą Tomasz z Akwinu formułuje między innymi w swojej *Sumie teologicznej*: „Ten to właśnie pierwiastek – pisze – dzięki któremu zasadniczo i przede wszystkim myślimy – obojętnie, czy go nazwiesz: myśl [umysł – A.B.], czy też *dusza umysłowa – jest formą ciała* [podkreślenie – A.B.] [...]. Naturę bowiem każdej rzeczy ujawnia jej czynność. Właściwą zaś czynnością człowieka jako człowieka jest »myśleć«: tym właśnie góruje nad wszystkimi zwierzętami [...]. A więc pierwiastek umysłowy będący początkiem myślenia jest właściwą formą człowieka¹⁰. Co więcej, jak podkreśla Tomasz, „Trzeba koniecznie stać na stanowisku, że dusza ludzka, którą uważamy za źródło umysłowego, duchowego działania, jest niezniszczalna¹¹. Mieczysław A. Krąpiec wyjaśnia ten fakt w następujący sposób: „W normalnych bytowych wypadkach akt istnienia przysługuje całemu złożonemu z materii i formy bytowi, a nie oddzielnie formie. Natomiast w wypadku człowieka – ze względu na to, że posiada on intelektualne poznanie i pożądanie, które w swojej bytowej strukturze i sposobie działania (refleksja pełna, transcendencja i immanencja poznawcza) okazują się niematerialne i są emanatem niematerialnego podłoża –

⁹ G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 57–58. Jednocześnie z tej perspektywy odłania się wyraźnie różnica, występująca pomiędzy taką formą samoistną, jaką jest ludzka dusza, a inną formą samoistną, jaką jest anioł, czyli czysty duch. „Akt pierwszy samoistny – pisze ks. Dogiel – jest całkowicie samoistny – *complete subsistens* – gdy do tego stopnia jest samodzielny, że nie może istnieć z materią – takim aktem są czyste duchy; jest niecałkowicie samoistny – *incomplete subsistens* – gdy wprawdzie sam może istnieć, ale z natury swej dąży do połączenia się z materią, by stworzyć byt samodzielny – takim aktem jest dusza ludzka”. Tamże, s. 155, przypis 21.

¹⁰ S. Th., I, q. 75, a. 1 (*Suma teologiczna*, t. 6, tłum. P. Belch, Warszawa–Londyn 1998).

¹¹ S. Th., I, q. 75, a. 6.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

akt istnienia nie przysługuje człowiekowi jako *już złożonemu* z materii i formy i jako skutkowi tego złożenia, ale istnienie jest »aktem« duszy rozumnej i poprzez »zaktualizowanie« – urealnienie i powołanie do bytu duszy – jako akt duszy i poprzez duszę przysługuje całemu człowiekowi, a więc i jego ciału”¹².

3. Współzależność duszy i ciała

W świetle przedstawionych ustaleń widać wyraźnie, że w tomistycznej koncepcji człowieka na pierwszy plan wysuwa się ścisły związek, jaki zachodzi między ludzką duszą i ciałem, a mówiąc ściślej, wzajemna współzależność tych dwóch elementów. Tę współzależność w następujący sposób opisuje Étienne Gilson: „Widzimy przede wszystkim, dlaczego słowo »człowiek« nie może oznaczać właściwie ani ludzkiego ciała, ani ludzkiej duszy, lecz – tylko złożenie duszy i ciała jako całości. Skoro dusza jest formą ciała, stanowi ona w połączeniu z nim złożenie fizyczne tej samej natury, co wszystkie inne połączenia materii i formy. Otóż w podobnym wypadku nie sama tylko forma stanowi o gatunku, ale forma i połączona z nią materia; możemy więc słusznie uważać złożenie, jakim jest człowiek, za jeden byt, i przypisywać mu poznanie umysłowe. Poznaje człowiek, a nie ciało tylko lub dusza”¹³. W tym kontekście Gilson podkreśla: „Gatunek »dusza« nie istnieje sam dla siebie. Nie ma takiego rzeczywistego bytu, który byłby »duszą ludzką« i nie jest albo nie był nigdy niczym innym. Hierarchiczny układ rzeczywistych substancji przedstawia się następująco: anioł, człowiek, zwierzę, roślina, minerał. Nie występuje w nim dusza ludzka, gdyż nie stanowi ona jako taka stopnia bytu gatunkowo odrębnego od innych. Chcąc ją odnaleźć, musimy jej szukać tam, gdzie się znajduje: w człowieku; otrzymuje tu ona ciało, bez którego nie mogłaby istnieć, lecz któremu udziela istnienia [...]. Czynnością właściwą ludzkiemu gatunkowi jest poznanie umysłowe i do jej spełnienia brakuje duszy ludzkiej nie inteligencji, lecz doznań zmysłowych. Skoro odbieranie wrażeń zmysłowych nie może się odbywać bez ciała, dusza musi złączyć się z nim, ustanowić dzięki temu związkowi ów szczególny stopień

¹² M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 136. Mieczysław A. Krąpiec odwołuje się także w swoim komentarzu do następującego fragmentu z *Sumy teologicznej* (S. Th., I, q. 76, a. 1): „Dusza przynosi materii cielesnej i dzieli z nią to istnienie, dzięki któremu jest samoistną: z tej to materii z duszy umysłowej powstaje jedno, i to takie, że istnienie całego owego scalenia jest zarazem istnieniem samej duszy. Nie zachodzi to w wypadku form niesamoistnych. I dlatego – po rozkładzie ciała – dusza ludzka zachowuje swoje istnienie; inne formy – nie”. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 136–137, przypis 31.

¹³ É. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 229–230.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

bytu, którym jest człowiek, i mieć udział w jego czynnościach. Jedyną zatem konkretną i kompletną rzeczywistością odpowiadającą tym pojęciom jest *compositum* ludzkie. Zarówno pojęcia duszy, jak i ciała odpowiadają niewątpliwie pewnym rzeczywistościom, a nawet substancjom; nie odpowiadają one jednak rzeczywistym podmiotom, z których każdy posiadałby w sobie to wszystko, co jest mu niezbędne do samodzielnego istnienia [...]. Dusza jest substancją i ciało jest substancją, ale nie każda substancja stanowi odrębny podmiot i odrębną osobę”¹⁴. Fakt ten podkreślał również Stefan Swieżawski, pisząc: „Osobę jako *suppositum* musi stanowić pełna jednostka, posiadająca wszystko, co składa się na naturę jednostce tej przysługującą. Stąd wracając do poruszanego przez nas problemu duszy ludzkiej, stwierdzić musimy, że w myśl założeń filozofii tomistycznej dusza człowieka sama nie stanowi jeszcze pełnej ludzkiej osoby”¹⁵.

4. Problem statusu duszy odłączonej

Sformułowany uprzednio wniosek, chociaż niewątpliwie ujawnia centralną dla tomistycznej koncepcji człowieka tezę o substancjalnej jedności osoby ludzkiej jako rozumnego i świadomego siebie bytu, integrującego w zaktualizowanej poprzez istnienie istocie cielesność i intelektualność¹⁶, to jednak rodzi także wiele pytań, które w ostatecznej perspektywie mają znaczenie kluczowe dla pełnego zrozumienia tego, kim w świetle chrześcijańskiej antropologii jest człowiek i jaki jest najgłębszy sens jego bytowania. Ową ostateczną perspektywę wyznacza niewątpliwie moment śmierci jako z jednej strony swoiste przełamanie tak silnie postulowanej przez tomizm cielesno-duchowej integralności bytu ludzkiego, z drugiej natomiast – nowy sposób bytowania człowieka, w którym centralnym problemem staje się ontologiczny i epistemologiczny status ludzkiej duszy. Jeżeli bowiem w śmierci dokonuje się zerwanie związków między duszą a konkretną, materialną podstawą, którą jako forma organizowała ona w ciało, jeżeli mimo to dusza, posiadając własny akt istnienia, bytuje dalej, mimo że sama w sobie nie stanowi odrębnego bytu, to pojawia się pytanie: Co tak naprawdę dzieje się z człowiekiem w momencie śmierci i czy z tej perspektywy można w ogóle mówić jeszcze o człowieku? Problem ten na płaszczyźnie teologicznej dostrzega również ks. Rogowski. „Człowiek nie jest ani duszą ani ciałem, jest

¹⁴ Tamże, s. 231.

¹⁵ S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 292.

¹⁶ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 100–101.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

jednością ciała i duszy. Nietrudno więc zauważyć, że bez tego wzajemnego związku, a przynajmniej wzajemnego odniesienia, dusza nie byłaby duszą ludzką, a ciało ludzkim ciałem [...]. Z powyższych rozważań wynika bardzo ważny dla naszych refleksji wniosek, a mianowicie, że »stan uwolnienia od cielesności jest dla duszy czymś głęboko nienaturalnym« i dlatego dusza nie może istnieć bez relacji do ciała. W związku z tym teologia współczesna zadaje sobie dosyć trudne pytanie, a mianowicie: czy Bóg po śmierci człowieka odizoluje w sposób sztuczny i nienaturalny duszę od wszelkiego kontaktu z ciałem aż do momentu zmartwychwstania ciał przy końcu świata? Od razu należy podkreślić, że większość teologów współczesnych, dając odpowiedź negatywną utrzymuje, że nie ma najmniejszej racji, aby Bóg miał sztucznie separować duszę od ciała, z którym tworzyła dotąd »istotę żywą«¹⁷. Mieczysław Krąpiec pisze nawet, że „w takiej perspektywie trudno śmierć nazwać »oddzieleniem duszy od ciała«, bo – jak słusznie zwrócił uwagę Karl Rahner – nie tylko nie wiadomo, czy można tak nazwać śmierć, ale co więcej, istnieje od czasów Augustyna i Tomasza z Akwinu tradycja, w myśl której dusza, jako duch transcendentnie, czyli koniecznościowo przyporządkowany materii, nie może się pozbyć tej relacji bez równoczesnego przekreślenia swej bytowości. Jeśli można mówić o oddzieleniu duszy od ciała, to najwyżej od ciała »tu i teraz« zilościowanego, co zresztą nieustannie w czasie biologicznego trwania czynimy, pozbywając się komórek uprzednio »nas« konstytuujących. Jeśli więc w momencie biologicznej śmierci odejdzie naraz więcej materii ujednostkowionej w formie ciała, to jeszcze przez to samo nasza dusza nie utraci relacji do materii, bo relacji tej stracić nie może»¹⁸. Jak zatem bytuje i jaki kształt owa relacja przybiera?

Problem ten jest o tyle skomplikowany, że sam Tomasz z Akwinu podkreśla fakt utraty przez ludzką duszę wielu naturalnych zdolności – przede wszystkim zdolności poznawczych – które do tej pory posiadała dzięki zjednoczeniu z ciałem. „W świetle tego poglądu wytłumaczenie, w jaki sposób dusza oddzielona od ciała może poznawać umysłowo, jest trudniejsze. Nie będzie bowiem wyobrażeń, do których ujęcia i przechowywania są potrzebne narządy cielesne; a gdy ich nie ma, dusza nie może, jak się wydaje, poznawać umysłowo, tak jak wzrok nie może widzieć, gdy nie ma barw [...]. Związek duszy z ciałem jest duszy potrzebny do doskonałości funkcji intelektualnych. Nie ma jednak wątpliwości, że wszelkie zmiany cielesne i praca zmysłów stanowią dla duszy przeszkodę w odbieraniu

¹⁷ R.E. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 356.

¹⁸ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 456.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

wpływu substancji istniejących oddzielnie [...]. Kiedy więc dusza będzie całkowicie oddzielona od ciała, będzie mogła pełniej przyjmować wpływ wyższych substancji: dzięki temu wpływowi będzie mogła poznawać umysłowo bez wyobrażeń, czego teraz nie może jeszcze uczynić. Wpływ ten nie będzie jednak przyczyną wiedzy tak doskonałej i tak określonej odnośnie do rzeczy jednostkowych jak wiedza, którą otrzymujemy przez zmysły – będzie tak jedynie w tych duszach, które oprócz wspomnianego naturalnego wpływu, otrzymają inny, nadprzyrodzony wpływ łaski do pełnego poznania wszystkiego i do widzenia samego Boga. Dusze oddzielone od ciała będą też posiadały określoną znajomość rzeczy, które poznały wcześniej, a których umysłowe formy poznawcze w sobie przechowują¹⁹. Widać zatem wyraźnie, że w tej nowej sytuacji egzystencjalnej dokonuje się fundamentalny zwrot duszy od tego, co cielesne, ku temu, co duchowe, i to właśnie ów niematerialny, duchowy horyzont, w którym dusza aktualnie przebywa, dopełnia i uwzniośla w porządku łaski naturalny porządek jej bytowania i poznawania. Podstawowe doświadczenie egzystencjalne i poznawcze duszy spełnia się odtąd nie przez odniesienie do świata, dzięki jej przyrodzonemu związkowi z ciałem, ale przez odniesienie do Boga, dzięki udzielonemu jej nadprzyrodzonemu intuitywnemu oglądowi istoty Boga, zwanemu widzeniem uszczęśliwiającym, i dopiero przez to odniesienie oraz w tym odniesieniu do Boga kształtuje

¹⁹ Thomas Aquinas, *Quaestiones de anima*, 15. (Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Kraków 1996, s. 188-189). Ksiądz Rogowski, opierając się na nauce Tomasza z Akwinu, dokonuje podsumowania poznawczych zdolności duszy odłączonej od jej naturalnych uzdolnień, pisząc, że przedmiotem jej poznania jest: po pierwsze Bóg, a dokonuje się to m.in. drogą poznania analogicznego, dużo doskonalszego niż na ziemi; po drugie ona sama, i jest to poznanie samej siebie poprzez siebie, a nie za pośrednictwem wyobrażeń; po trzecie inne dusze, które poznaje w sposób bezpośredni i z nimi też ma możliwość wymiany myśli, podobnie jak z aniołami, których jednak w porządku naturalnym poznaje w sposób niedoskonały; po czwarte rzeczy stworzone, które poznaje w taki sposób i w takim zakresie, w jakim poznała je za czasów ziemskiego bytowania oraz w zakresie, na jaki jej Bóg udzieli specjalnych uzdolnień poznawczych. R.E. Rogowski, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, oprac. S.J. Stasiak, R. Zawilą, A. Małachowski, Wrocław 1999, s. 342. Przez owe specjalne uzdolnienia poznawcze należy rozumieć także wlane formy poznawcze, które różnią się od dotychczas wydobywanych przez intelekt z materiału wyobrażeniowego umysłowych form poznawczych głównie tym (i to przesądza o ich specjalnym charakterze), że są udzielane duszy oddzielonej przez wyższe substancje. Por. Thomas Aquinas, *Quaestiones de anima*, 15. (Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy...*, s. 190-192). Przede wszystkim jednak – i to jest najważniejsze, specjalne uzdolnienie poznawcze – najwznioślejszy sposób poznania, który jest duszy odłączonej udzielony w drodze łaski przez Boga, i którego głównym przedmiotem jest On sam, to widzenie uszczęśliwiające. Ks. Rogowski pisze, że „jest to nie tylko poznanie bezpośrednie, ale i adekwatne, czyli wyczerpujące. Ogląd Boga przekracza możliwości natury ludzkiej, przeto musi polegać na pewnej, specjalnej, nadprzyrodzonej pomocy Boga. Nazywa się tę pomoc i uzdolnienie *światłem chwały*. Święty Tomasz widzi w tym pewną nadprzyrodzoną jakość nadaną duszy, która na sposób uzdolnienia czynnościowego sprawia, że dusza znajduje możliwość bezpośredniego oglądu Boga twarzą w twarz. Można też upatrywać w świetle chwały specjalną misję zewnętrzną Ducha Świętego”. R.E. Rogowski, *ABC teologii dogmatycznej...*, s. 344.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

się w nowy sposób jej relacja do cielesności. Tomasz z Akwinu pisze bowiem: „Skoro tylko ustaje [na skutek śmierci – A.B.] jej [duszy ludzkiej – A.B.] zwrot ku ciału, natychmiast nawiązuje styczność ze światem istot wyższych. Bynajmniej jednak z tego nie wynika, iż jej poznanie nie jest naturalne, gdyż Bóg jest sprawcą nie tylko wiania światła darmowego [tj. łaski – A.B.], ale także światła naturalnego”²⁰. Można więc powiedzieć, że o ile wcześniej Bóg, chociażby tylko na mocy świadomej decyzji ludzkiej wolnej woli, nie był koniecznym potrzebny człowiekowi do tego, aby był on człowiekiem, o tyle teraz, człowiek nie może już być człowiekiem bez Boga. Pozostaje jednak do rozstrzygnięcia kwestia, w jaki zatem sposób, w tej nowej, warunkowanej fundamentalnym odniesieniem duszy do Boga sytuacji, spełnia się jego człowieczeństwo?

5. Zstąpienie w „serce” wszechświata

Analizując sytuację człowieka w kontekście śmierci, ks. Rogowski zwraca uwagę na fakt, że podczas swojej ziemskiej egzystencji człowiek nie jest w pełni sobą. „Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że jako człowiek jest ciągle marcelowskim *homo viator*; jako stworzenie jest ciągle »w stawaniu się« i to »w stawaniu się« coraz doskonalszym [...]. Tę pełnię jednak osiąga człowiek w tym momencie, kiedy jego doczesność nie ma już przed sobą »jutra«, lecz tylko ponaddoczesne »dzisiaj«, czyli w momencie śmierci [...]. W momencie śmierci rozpoczyna się życie, które jest nieustanną intensywnie przeżywaną terażniejszością. Człowiek osiąga »totalną jedność swojej istoty« i w absolutnej utracie »zewnętrzności« odnajduje pełną »wewnętrzność«. Przegrana śmierci staje się wygraną życia. Zrywając doczesne, ciasne i ograniczające go więzy ze światem, człowiek w śmierci nawiązuje nowy, ponadczasowy i niczym nieskrępowany kontakt z całym wszechświatem”²¹. Zgodnie z klasyczną formułą liturgii chrześcijańskiej, dokonuje się to „przez Chrystusa z Chrystusem i w Chrystusie”, ponieważ, jak pisał Joseph Ratzinger, „wraz z przekroczeniem granicy śmierci [...] staje się również widoczne, jak nadzieja nieśmiertelności poszczególnego człowieka i możliwość wiecznego trwania ludzkości razem się schodzą i spotykają w Chrystusie”²². Ks. Rogowski tłumaczy ten fakt, odwołując się do interpretacji wydarzenia śmierci dokonanej przez Rahnera. „Nawiązując do Pawłowej teologii śmierci i zmartwychwstania K. Rahner

²⁰ S. Th., I, q. 89, a. 1.

²¹ R.E. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 348–349.

²² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Wodkowa, wstęp A. Zuberbier, Kraków 1996, s. 309.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

wyjaśnia, że Chrystus poprzez własną śmierć wprowadził w swoje człowieczeństwo łaskę – zmartwychwstanie i uwielbienie ciała. Przez Jego człowieczeństwo łaska ta została udzielona wszystkim ludziom i całemu światu, stając się egzystencjalnym elementem każdego osobowego życia i wewnętrzną zasadą wszechświata. Od tego momentu każdy człowiek, partycypując przez swoją śmierć w śmierci Chrystusa, uczestniczy tym samym w Jego zwycięstwie nad śmiercią – w zmartwychwstaniu. Chrystus schodzący w śmierci do »serca« wszechświata, ożywia je i potencjalnie przebóstwia. Pascha – »przejście« Chrystusa jest paschą wszechświata – »przejściem« ze śmierci do życia²³. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera dogmat o „zstąpieniu Chrystusa do piekieł”, który Rahner stara się interpretować jako zejście Chrystusa w śmierci do centrum wszechświata, zejście w jego „serce” i nawiązanie wszechogarniającego kontaktu z całym światem, który dzięki temu miałby się stać „ucieleśnionym organem” Chrystusa, a On sam mógłby przez niego bezpośrednio oddziaływać na ludzi i cały wszechświat²⁴. To wszechkosmiczne ciało Chrystusa byłoby również tą cielesnością, w której bezpośrednio uczestniczyłaby dusza ludzka, jednocząc się w śmierci z Chrystusem.

6. Chrystus Kosmiczny i odniesienie do wszechbytu

Interpretację zaproponowaną przez Rahnera podejmuje również Krapiec, próbując ostatecznie wyjaśnić stosunek, w jakim po śmierci pozostaje dusza do ciała. Krapiec pisze: „Rahner za Tomaszem mówi, że w momencie śmierci nastąpiłoby o wiele głębsze związanie się duszy z kosmosem, aniżeli to miało miejsce poprzez asymilację pokarmów, mianowicie nastąpiłoby związanie się z kosmosem w jego zasadniczych, węzłowych spoidłach, które są podstawą racjonalnego organizowania materii, tego organizowania się, które w formie praw ukazuje się myśli ludzkiej [...]. Hipoteza ta dobrze tłumaczyłaby specjalny status człowieka jako bytu psychosomatycznego. Duch bowiem kształtujący w sobie ciało przy współdziałaniu rodziców w łonie matki, w życiu ludzkim dochodzi do obiektywnego poznania materii w stanie załączkowym i tenże duch ostatecznie dochodząc do pełni samoświadomości w momencie śmierci, zwiąże się z samym sednem racjonalnie układającej się materii, by nadać

²³ R.E. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 346.

²⁴ Por. tamże, s. 357.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

jej ostatecznie – nie chodzi tu o czas – swoje osobowe, duchowe oblicze²⁵. W śmierci zatem, jak pisze Rahner, „dusza ludzka osiąga większą bliskość i bardziej wewnętrzny związek z ową trudną do zrozumienia, ale bardzo realną podstawą jedności świata, w której wszystkie rzeczy w świecie łączą się ze sobą, zanim zaczną na siebie wzajemnie oddziaływać, i to właśnie staje się możliwe dzięki temu, że dusza nie jest już przywiązana do określonej formy ciała²⁶. W ten sposób, jak pisze ks. Rogowski, „dokonujące się w śmierci uwolnienie duszy od ciała nie jest zupełnym »wyłamaniem się« z cielesności, z materii, ale raczej jest wytworzeniem w duszy nowego istotowego kontaktu z materią, nowego, swoistego odniesienia do cielesności [...]. Dusza ludzka w śmierci, zamiast stawać się »akosmiczną« czy »pozakosmiczną«, wolną absolutnie od świata i bez związku z kosmosem, staje się »wszechkosmiczną«, niejako wszechobecną w świecie poprzez kontakt i odniesienie do wszechbytu²⁷. To odniesienie – trzeba to dopowiedzieć – jest jednak przede wszystkim odniesieniem do Chrystusa i dopiero z tej perspektywy – w Nim i przez Niego – do całości świata, ponieważ, jak dodaje Rogowski, „to »źródło świata«, ku któremu schodzi człowiek w momencie śmierci, zgodnie ze swoją istotą jest otwarte na Chrystusa i przeniknięte Nim jak gąbka wodą. Czyli w śmierci wkracza człowiek w ponaddoczesny, transcendentny świat przeniknięty Chrystusem. Ten Kosmiczny Chrystus obejmuje go zupełnie i przenika²⁸. Ów wątek koncepcji Rahnera rozwijają Piet Schoonenberg i Claude Geffré, podkreślając, że ludzka dusza kontaktuje się z ciałem przez uwielbioną cielesność Chrystusa, ponieważ w momencie śmierci chrześcijanin zostaje niejako „wchłonięty” w osobowe życie zmartwychwstałego i uwielbionego Syna Bożego²⁹. Z kolei Ladislaus Boros rozwija wątek obecny także w interpretacji Rahnera, zgodnie z którym śmierć Chrystusa – ze względu na posiadanie przez niego ludzkiej, duchowo-cielesnej natury – wprowadziła w jego człowieczeństwo i w człowieczeństwo w ogóle łaskę zmartwychwstania, co powoduje, że człowiek, zanurzając się poprzez śmierć w Chrystusa, od razu uczestniczy w jego zmartwychwstaniu. Jak pisze ks. Rogowski, i co jest tożsame z opinią Borosa: „[...] nic nie stoi na przeszkodzie, by moment śmierci uznać za początek zmartwychwstania, którego powszechny i spektakularny finał nastąpi – zgodnie z nauką Objawienia – przy końcu świata.

²⁵ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 456.

²⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 532.

²⁷ R.E. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 357.

²⁸ Tamże, s. 349.

²⁹ Por. tamże, s. 357.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

A zatem zmartwychwstanie ciała rozpoczyna się już w momencie śmierci, dokonuje się w misterium spotkania ze zmartwychwstałym Panem, ale nie jest ono jeszcze skończone, ponieważ zmartwychwstałemu ciału potrzebny jest przeistoczony, przemieniony wszechświat, jako środowisko z istoty przynależne do ciała [...]. Dlatego ostatecznym spełnieniem zmartwychwstania, które rozpoczyna się już w momencie śmierci, jest pełne chwały przeistoczenie wszechświata u kresu czasów³⁰. Z tego też powodu, jak pisze Joseph Ratzinger, „można by się ośmielić powiedzieć, że biblijne orędzie o końcu świata i o powtórny przyjsciu Pana [...] przedstawia jako wewnętrzną konsekwencję całościowego poglądu połączenia antropologii i kosmologii w definitywnej chrystologii i właśnie *przez to* przedstawia koniec »świata«, który już w swojej dwoistej, a jednej konstrukcji kosmosu i człowieka wskazuje zawsze na tę jedność jako na swój punkt dojścia. Kosmos i człowiek, które do siebie należą, choć często się sobie nawzajem przeciwstawiają, będą stanowiły jedność przez wejście w skład czegoś większego, w przewyższającą i obejmującą *bios* miłość [...]. Stąd raz jeszcze się okazuje, jak bardzo to, co w końcu eschatologiczne, i przełom dokonany w zmartwychwstaniu Jezusa w rzeczywistości są czymś jednym; raz jeszcze staje się jasne, że Nowy Testament słusznie przedstawia zmartwychwstanie jako to, co eschatologiczne”³¹.

Problem relacji duszy do ciała w kontekście ludzkiej śmierci od najdawniejszych czasów nurtował filozofów i teologów, pobudzając do refleksji nad naturą człowieka i ostateczną perspektywą jego bytowania. Chociaż współczesna eschatologia chrześcijańska – jak się wydaje – harmonizuje z tomistycznym rozumieniem relacji zachodzącej w człowieku pomiędzy duszą i ciałem, to jednak wszelkie próby ostatecznego wytłumaczenia charakteru tej relacji w kontekście dramatycznego wydarzenia śmierci i tak upragnionej przez człowieka wieczności, ze względu na samą swą naturę, z góry skazane są na pozostawanie w sferze hipotez. Mimo to hipotetyczny charakter wszelkich dokonywanych w tym obszarze rozstrzygnięć nie ujmuje im doniosłości i ich wielkiej wagi dla przyszłych losów filozoficznej i teologicznej antropologii. Okazuje się bowiem, że każda z takich eschatologicznych hipotez, mimo że nie może pretendować do miana ostatecznej i zupełnej, wskazuje jednak na pewne fundamentalne dążenie do ostatecznego samospełnienia, nierozłącznie związane z kondycją człowieka i sposobem jego bycia w świecie, transcendujące go zarazem w kierunku innej,

³⁰ Tamże, s. 358.

³¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, s. 314.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

upragnionej rzeczywistości, która ma moc definitywnie usensownić jego życie i uczynić je doskonalszym oraz nieskończenie piękniejszym. Z tej perspektywy głębszy sens zyskują słowa Jourdaina Wéberta, który tak pisał o ostatecznym wymiarze ludzkiego bytowania: „[...] ludzilibyśmy się, gdybyśmy pojmowali duszę oddzieloną jako senną zjawę, obdarzoną jedynie mroczną świadomością. W zestawieniu z naszym, najbardziej obudzonym życiem, jej życie to jedno olśniewające święto myśli i miłości. Przede wszystkim nie ma tu już snu, nie ma spowodowanej przez ciało ociężałości, nie ma długotrwałych i uciążliwych abstrakcji, nie ma ryzyka błędu. Przeciwnie, występuje tu poznanie bardzo rozlegle przedmiotów należących do świata cielesnego, poznanie innych dusz i duchów czystych, choć niedoskonałe, to jednak zdobyte dzięki bezpośredniemu wpromieniowaniu światła duchowego, a przez to samo będące czymś zupełnie różnym od naszych ziemskich analogii, poznanie Boga wprowadzie nie w Jego istocie, ale na podstawie tak wielkiej ścisłości dowodowej, do której nie możemy dojść w naszym poznaniu doczesnym, obarczonym obrazami i uczuciami. Wreszcie miłość i radość niematerialna bez żadnego cielesnego niepokoju”³².

Aleksander R. Bańka

Streszczenie

Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii

Artykuł ten osadza klasyczną, tomistyczną koncepcję człowieka w horyzoncie najważniejszych nurtów współczesnej eschatologii chrześcijańskiej – zwłaszcza rozwiązań przyjętych przez K. Rahnera, P. Schooneberga i C. Geffré’a oraz L. Borosa – a przede wszystkim konfrontuje ją z wypracowanym przez owych teologów rozumieniem problemu śmierci. Tomistyczna antropologia, ukazująca ścisły, substancjalny związek pomiędzy ciałem-materią a duszą-formą ciała, na trwałe wpisała się w chrześcijański model rozumienia człowieka, sytuując się u podstaw zarówno filozoficznie zorientowanego personalizmu chrześcijańskiego, jak i szeroko rozumianej antropologii teologicznej. Z tej perspektywy rodzi

³² Słowa te przywołuje za Stefanem Swierzawskim o. Pius Bełch w swoim komentarzu do siódmego tomu polskiego wydania *Sumy teologicznej*. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7..., s. 248.

Aleksander R. Bańka, *Tomasza z Akwinu koncepcja człowieka a problem śmierci w świetle współczesnej eschatologii*, [w:] *Filozofia a śmierć*, red. M. Wójtowicz, W. Kania, ISBN 978-83-925287-7-7, Katowice 2007, s. 85–99.

się jednak pytanie o aktualność sugerowanych przez Tomasza rozwiązań, zwłaszcza w kontekście refleksji nad charakterem i sposobem kontaktu duszy z ciałem w wymiarze ponadczasnym, którą podejmuje współczesna eschatologia. Artykuł stanowi próbę interpretacyjnego uspołnienienia tych dwóch – klasycznego i współczesnych – stanowisk i ukazania ich wzajemnej komplementarności.

Słowa kluczowe: ciało, dusza, forma, materia, natura.

Summary

St. Thomas Aquinas' concept of man and the problem of death in light of modern eschatology

This article is focused on the Thomistic theory of the human being, placed on the horizon of the mainstreams of modern eschatology – especially on the horizon of solutions presented by K. Rahner, P. Schooneberg and C. Geffré, L. Boros – and above all, confronted with their understanding of death. Thomistic anthropology points out a close, substantial union between body-matter and soul-form of body and in this way it is finally fixed in the Christian model of interpretation of the human being. Thus, this anthropology forms a cornerstone for a philosophical dimension of Christian personalism, as well as, for a theological anthropology. In this point of view, the question is if the solutions proposed by St. Thomas, are still timely, especially in regard to the reflection concerning the problems of contact between body and soul after death, which can be found in modern eschatology. This article tries to reconcile these two – classical and modern – positions and to show their mutual complementarity.

Key words: body (flesh), soul (spirit), form, matter, nature.