

Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej

Andrzej Dańczak*

For English translation of Abstract and Table of Contents, see page E158

Streszczenie

Przedmiotem opracowania jest ukazanie wybranych aspektów zmieniającej się chrześcijańskiej interpretacji śmierci oraz powiązanie wpływających wniosków z możliwością uzasadnienia wieloznacznego jej rozumienia w dniu dzisiejszym. Śmierć, która w każdej kulturze domaga się wyjaśnienia i umieszczenia w spójnym systemie rozumienia świata, w tradycji chrześcijańskiej przez długi czas była widziana wyłącznie jako konsekwencja grzechu. W teologii XX w. dokonała się jej istotna reinterpretacja. Nie tylko opiera się ona na obserwacji powszechności zjawiska umierania w całości przyrody, ale także na nowym spojrzeniu na człowieka, które pozwala postrzegać śmierć jako m. in. miejsce antropologicznej pełni. Takie rozumienie śmierci może stać się przyczynkiem do rozumienia pewnych aspektów chrześcijańskiego ujęcia świata, a także Boga, z którym pełne spotkanie „ma miejsce” poza linią śmierci i poza aktualną postacią „świata rzeczy”. Może ono także pozwolić na przedstawienie śmierci przy pomocy toposu drogi, często zawężanego do opisu samego życia.

Spis Treści

1	Wstęp	22
2	Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie	22
3	Powszechność prawa śmierci	24
4	Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej	25
5	Ambiwalencja śmierci	26
6	Podsumowanie	28
	Bibliografia	29

*Ośrodek Naukowo-Badawczy UKSW w Gdyni

1 Wstęp

Śmierć zawsze była wydarzeniem, z którym wiązała się wieloznaczność interpretacyjna. Będąc radykalnym zerwaniem z całą znaną rzeczywistością domagała się także swojego ostatecznego wyjaśnienia. Naturalny bunt wobec końca towarzyszy przemyśleniom człowieka od samego początku. Choć pojawiały się nurty bagatelizujące znaczenie śmierci, nie wydają się one trafiać do szerszej świadomości ani w przeszłości ani dzisiaj. Jaki może być *status mortis*? Interpretacja chrześcijańska wiąże pojawienie się śmierci oraz jej charakter z grzechem, który u zarania historii człowieka w nieodwracalny sposób naznaczył całą ludzkość. Równolegle pojawiały się jednak przesłanki w ramach samej myśli chrześcijańskiej, które pozwoliły na odejście od tego schematu jako dalece niewystarczającego. Ważnym impulsem dla nowego spojrzenia stał się także kontekst ewolucyjnego pochodzenia człowieka. Wydaje się, iż nadal niezadowolające jest ukazanie powiązania pomiędzy ujęciem śmierci a teologicznym rozumieniem świata. Pośród różnych elementów interpretacyjnych, jakie były obecne podczas historii, można dostrzec także takie, które pozwalają dzisiaj ukierunkować refleksję ku bardziej pełnemu rozumieniu śmierci. Włączałoby ono elementy natury świata, przede wszystkim jego przypadłościowy charakter rozumiany jako niedoskonałość¹.

2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie

Rozumienie śmierci w kulturze zachodniej przez długi czas było bezpośrednio powiązane z interpretacją wydarzeń opisanych w Księdze Rodzaju 2–3. „Historia upadku” człowieka była wyjaśnieniem tych aspektów ludzkiego losu, w których obecne jest pasmo niezrozumiałego trudu, oraz wytłumaczeniem istnienia śmierci jako wydarzenia kończącego życie. Śmierć w tym kontekście jawi się jako obciążenie tym bardziej dotkliwe, iż świat poza

ogrodem Eden jest diametralnie odmienny od danych człowiekowi pierwotnych realnych możliwości. „Raj utracony” pozostał jednak nieodwracalnie wymiarem należącym do przeszłości. Świat w swojej całości mógł być inny a ponoszony trud i cierpienie posiadają przyczynę na płaszczyźnie decyzji moralnej, której nieodwracalne konsekwencje dotyczą wszystkich. Śmierć jawi się w tym kontekście jako wydarzenie wręcz ekspiacyjne, naznaczone konsekwencją przeszłości [2].

Z opisem biblijnym Rdz 2-3 łączyło się przekonanie o pierwotnej nieśmiertelności człowieka. Od razu trzeba jednak zaznaczyć, iż tradycja katolicka w odróżnieniu od protestanckiej nie łączyła nieśmiertelności (jak i generalnie tzw. pierwotnej sprawiedliwości) z naturą² człowieka. Jest to interesujący niuans. Jeśli w teologii katolickiej minionych wieków mowa jest o rajskiej nieśmiertelności, pojawia się ona wyłącznie w kontekście daru, nie będąc jednak nigdy naturalną cechą człowieka [3]. Do natury należałaby śmierć. W interpretacjach dotyczących sytuacji człowieka w ogrodzie Eden mowa o szczególnych darach (*dona praeternaturalia*, dary pozaprzyrodzone, pozanaturalne), które wyznaczają podstawową charakterystykę człowieka przed upadkiem. Pierwszym z nich była właśnie wolność od śmierci (*immunitas a morte, immortalitas*). Do innych należały np. wolność od tzw. namiętności, wolność od błędu itd.; przy czym nigdy nie istniała pełna wiążąca lista darów pozanaturalnych.

Nieśmiertelność będąca wiodącą cechą antropologii raju posiadała więc charakter relatywny. Mieści się ona w kategorii przywileju, który jest jednak utracalny. Jego zachowanie uwarunkowane jest posłuszeństwem. Tradycyjna formuła – *posse non mori* – mówiła tutaj niezmiennie o (jedynie) możliwości uniknięcia śmierci. Nieśmiertelność rajska nie jest uwarunkowana ontologicznie. Ponadto komentatorzy podkreślali np. konieczność przyjmowania pokarmów jako należącą do elementów rajskiego życia. Warunki życia w ogrodzie Eden nawiązywały więc do warunków określanych przez

¹Uwaga dotycząca kontyngencji jako przede wszystkim niedoskonałości jest o tyle istotna, iż świat w rozumieniu chrześcijańskim oczekuje eschatologicznej przemiany. Jako taki w sensie ścisłym nie utraci swojego przypadłościowego charakteru także w sytuacji eschatycznej. Rozważania na temat niedoskonałości stworzenia tracą wówczas swoją zasadność. Przedmiotem niniejszej refleksji będzie jednak świat w jego dzisiejszej postaci. Rozważania na temat niedoskonałości świata zob. np. Ref. 1.

²Chodziło tutaj o naturę w rozumieniu arystotelesowskim. Określała ona to, co stanowi o istocie człowieka i o właściwym dla niego działaniu. Nie jest to natura w rozumieniu przyrodniczym. Natura jako kategoria filozoficzna często służyła w teologii katolickiej do przeciwstawiania porządku „natury” tzw. porządkowi „laski”. Wskazywanie na opozycję między obu porządkami należy aktualnie do przeszłości.

powszechnie prawa przyrody. Istniała konieczność aktywnego starania się o naturalne podtrzymanie życia, choć zapewne nie miało się ono wiązać z egzystencjalnym ciężarem. Praktyczną nieśmiertelność człowieka tłumaczono także wewnętrznym oddziaływaniem duszy, która panując całkowicie nad ciałem podtrzymywała jego dynamizm pozwalający na uniknięcie wszelkich niebezpieczeństw zewnętrznych zagrażających życiu [4, str. 257].

Odmienne od człowieka w sytuacji rajskiej przedstawia się status świata. W myśli chrześcijańskiej istnieje tutaj dwutorowość interpretacyjna. Z jednej strony mamy do czynienia z kierunkiem biorącym swój początek m. in. od Teofila z Antiochii, który wskazuje, iż zło moralne zainicjowane przez człowieka w ogrodzie Eden powoduje zachwianie równowagi także w świecie przyrody. Człowiek swoją decyzją zmienił więc także otaczającą go rzeczywistość [5]. Druga linia interpretacyjna wskazuje, iż już świat rajski charakteryzował się prawami przyrody znanymi w okresie późniejszej sytuacji pounadkowej. Przynajmniej w stosunkowo już niedawnym okresie – w katolickiej neoscholastycznej teologii podręcznikowej – nie negowano, iż przyroda zawsze charakteryzowała się cechami znanymi także w okresie pounadkowym. Zachodziły w niej np. katastrofy naturalne, które jednak dzięki aktywnej opiece Boga miały omijać człowieka w sytuacji rajskiej [4, str. 256–258]. Wbrew popularnym poglądom Eden nie był więc przez wszystkich komentatorów traktowany jako całkowita idylla, gdzie panowałyby odmienne prawa przyrody. Na kwestię rzuca światło m. in. Tomasz z Akwinu, który mówi np. o niezmienności natury zwierząt, szczególnie w ich relacji względem siebie. Ujmując kwestię w języku dzisiejszym: grzech człowieka nie zapoczątkował istnienia łańcuchów pokarmowych w przyrodzie. Tomasz mówi w tym kontekście o niezgodzie (*discordia*) między zwierzętami i określa ją jako naturalną (*naturalis*) [6, I.96.1.2].

Ogród Eden nie oznaczał także zawsze całego istniejącego świata. Paradoksalnie właśnie literalna interpretacja raju pozwalała uzmysłwić sobie, iż był on czymś różnym od współistniejącej równolegle odrębnej rzeczywistości. Człowiek zostaje umieszczony w raju a następnie z niego wypędzony, aby znaleźć się w świecie odmiennym [7, str. 73]. Samo położenie raju próbowano też w przeszłości wielokrotnie ustalić starając się wskazać jego parametry geogra-

ficzne [8]; jego istnienie niekiedy przyjmowano za nadal realne [9].

Związanie wymienionej wyżej charakterystyki rajskiej antropologii z pojęciem daru oznacza, iż zdawano sobie sprawę ze szczególnego pochodzenia określonych aspektów antropologii. Z drugiej strony wspomniane wcześniej „dary pozaturalne” powiązane były jednak w pewien sposób z porządkiem przyrody. Cechuje je to, iż m. in. wprowadzają harmonię w odbiorze i przeżywaniu przez człowieka świata przyrody. W tym sensie antropologia sytuacji rajskiej daleka jest od fantastyki. Staje się ona owocem poupadkowej refleksji chcącej m. in. wyrazić myśl, iż świat poza ogrodem Eden nie odpowiada najgłębszym aspiracjom człowieka. Kontekst, w jakim żyje człowiek po opuszczeniu raju, posiada cechy, poprzez które dostrzegalna jest dysharmonia zarówno w przyrodzie jak i w samym człowieku. W tym ostatnim istnieje pierwotna *dynamis*, która nie godzi się nawet z tym co w naturze, której człowiek jest częścią, jawi się jako niezmiennie: z cierpieniem i śmiercią [10, str. 222].

Bycie „poza rajem” wiąże się m. in. z koniecznością śmierci. Tutaj wyraźnie zaznacza się dysproporcja pomiędzy zaprzepaszczonej szansą skorzystania z przywileju bycia w raju a konsekwencją nieposłuszeństwa [7, str. 72]. Śmierć zaczyna być wielkim dramatem ludzkości. Być może na płaszczyźnie zbiorowości stopień dramatu zostaje wielokrotnie powiększony przez świadomość możliwości uniknięcia tejże konieczności w przeszłości oraz przez bezradność wypływającą z braku wpływu na konsekwencje wynikające z przeszłości. Na płaszczyźnie indywidualnej jest to przede wszystkim strach przed szeroko rozumianym końcem i nadejściem nieznanego. Lęk posiada więc zakorzenienie egzystencjalne. W swoim całościowym odniesieniu śmierć w tradycji chrześcijańskiej nabierze charakteru ekspiacyjnego. Będzie się wiązała z „trudem ziemi” ze względu na należący do przeszłości błąd człowieka, który jako jedyny posiadał możliwość życia poza pewnymi prawami przyrody. Stąd wydarzenie, które miało być kulminacyjnym momentem życia i harmonijnym przejściem do Boga, pojawia się w kontekście szerokiego wachlarza doznań, wśród których obecne są także te związane z tragizmem sytuacji człowieka [11]. Na tle całości przyrody podleganie człowieka prawu śmierci staje się zaś radykalnie nienaturalne w kontekście jej percepcji przez człowieka.

3 Powszechność prawa śmierci

Według powyższego rozumienia śmierć posiada całkowitą władzę nad człowiekiem. Należy jednocześnie do struktury jego natury. Nieśmiertelność, o której teologia mówiła w przypadku sytuacji rajskiej, nie była rozumiana jako istotowa charakterystyka człowieka. Robert Bellarmin (+1621) – o tyle charakterystyczny, iż reprezentuje poglądy epoki bezpośrednio następującej po Soborze Trydenckim (1545-63), na którym zapadły istotne decyzje doktrynalne dotyczące rozumienia grzechu pierworodnego – porównuje sytuację człowieka po upadku do życia w ramach ujmowanej teologicznie tzw. czystej natury (*in puris naturalibus*). Zniszczalność natury człowieka nie jest brakiem jakiegokolwiek daru naturalnego, lecz skutkiem grzechu, który, dopuszczony przez Adama, niszczy dary nadnaturalne. Człowiek po upadku nie różni się praktycznie niczym od człowieka, który nigdy wcześniej nie byłby obdarzony nieśmiertelnością. Bellarmin pierwszego określa jako obnażonego, drugiego jako (zawsze) nagiego [12]. W konsekwencji interpretacja katolicka będzie wskazywała, iż człowiek znajdujący się w sytuacji śmiertelności także żyje w pełni człowieczeństwa.

W tym kontekście późniejsza katolicka neoscholastyczna teologia podręcznikowa nie obawiała się twierdzić, iż śmiertelny los człowieka oznacza podzielenie ogólnego prawa zawsze obecnego w przyrodzie. Śmierć należy do struktury świata [13, 14]. Sytuacja *postlapsaria* nie jest więc momentem powstania świata, w którym dopiero wraz z upadkiem człowieka pojawia się cierpienie i śmierć. Myśl XIX i XX w. dopuszcza możliwość końca życia człowieka także w sytuacji rajskiej, ponieważ podlegało ono wpływowi czasu. Koniec ten nie wiązałby się z dramatem. Stawałby się jednocześnie nowym początkiem a oba wymiary łączyłoby pełne harmonii przejście. Człowiek świadomie i bez lęku miałby przechodzić z jednej rzeczywistości do drugiej [15]. Także współcześni autorzy, którzy w jakiejś mierze przyjmują historyczność okresu pierwotnej niewinności człowieka, mówią o konieczności śmierci w sytuacji rajskiej. Śmierć miałaby być przeżywana jako przejście, któremu nie towarzyszył lęk [16, 17]. Tak rozumiana śmiertelność człowieka w raju miała wynikać z konieczności przejścia do pełni. Stan rajski w chrześcijań-

skiej interpretacji przynajmniej dwóch ostatnich wieków nie jest więc sytuacją docelową³.

Kwestia staje się prostsza, gdy bierzemy pod uwagę autorów, którzy nie widzą dzisiaj konieczności utrzymywania w tym przypadku historyczności innej od naturalnej a raj nie jest interpretowany literalnie [10, str. 223–225].

Istotna jest moim zdaniem natomiast nieostateczność sytuacji rajskiej, niezależnie od tego, jak jest ona rozumiana w komentarzach. Także w sytuacji gdyby nie doszło do upadku, życie człowieka na ziemi miał określać zamknięty horyzont. Wprowadzenie do sytuacji rajskiej kategorii czasu oraz wskazywanie na nieostateczność raju jest wynikiem m. in. wzięcia pod uwagę kontyngencji świata, która charakteryzuje stworzenie niezależnie od grzechu. W powiązaniu z doświadczeniem niedoskonałości świata przyrody z punktu widzenia człowieka, całość myśli wydaje się wskazywać między innymi na niedoskonałość świata dostrzeżaną przez człowieka [18].

Jeżeli chodzi o nieostateczność ziemskiej sytuacji człowieka istnieje oczywista korelacja z myślą Nowego Testamentu. Antropologia Nowego Testamentu ukazuje człowieka jako powołanego do życia wiecznego. Zmartwychwstanie umarłych jest synonimem eschatologicznej przemiany w kontekście celu ostatecznego, jakim jest podzielenie chwały Chrystusa. Nowy Testament w swojej całości mówi o powszechnej obecności śmierci. Jest ona związana z grzechem człowieka, ale i niezależnie opisuje świat. Świat semickich „ciała i krwi” (zob. Mt 16,17; 1Kor 15,50) jest niedoskonały sam w sobie. Śmierć w Nowym Testamencie jawi się jako kara, ale pojawia się także jako konsekwencja struktury człowieka [19].

Istnieje interesujący tekst 1 Listu do Koryntian 15,50-53 mówiący o radykalnym przekształceniu pokolenia, które miałyby doświadczyć powracającego Chrystusa (paruzji). Ta przemiana, która nie będzie śmiercią, staje się warunkiem wejścia do świata przyszłego następującego przy paruzji. Tekst posiada w warstwie opisowej bardzo silne zabarwienie apokaliptyczne. „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiągnąć królestwa Bożego, i że to, co niszczyalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – za-

³Dyskusja na ten temat istniała już w starożytności chrześcijańskiej.

brzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przydziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność”. Akcent spoczywa oczywiście nie na temacie śmierci czy możliwości jej uniknięcia, ale na przemianie zmartwychwstania jako wydarzeniu będącym początkiem nowego eonu. Zastosowany apokaliptyczny schemat temporalny stawia Pawła przed problemem „ostatniego pokolenia” jako koniecznym postulatem chronologicznym. „Ostatnie pokolenie” stanowią ci, którzy w tradycyjnym ujęciu powrotu Chrystusa zastaną to wydarzenie jako żywi wymykając się powszechnemu prawu śmierci. Z dzisiejszego punktu widzenia ostatnie pokolenie staje się sposobem wyrażenia myśli o linii brzegowej pomiędzy przemijającym światem a wymiarem ostatecznym, eschatonem. Interesujące jest, iż, choć ostatnie pokolenie nie zostaje poddane prawu śmierci, Paweł zakłada tutaj radykalną przemianę. Na Drugą Stronę nie można przejść posiadając znamiona śmiertelności. Potrzebne jest radykalne przekształcenie, choć on sam nie mówi tutaj o śmierci [20–24].

Interesujące rozwinięcie tego wątku znajdujemy w niektórych tekstach scholastycznych. Znaczenie słów 1 Listu do Koryntian o przekształceniu „ostatniego pokolenia” zostaje tam w znaczący sposób zreinterpretowane. Autorzy nie dopuszczają możliwości przejścia (nawet rozumianego jako przemiana) z tego świata do przyszłego poza powszechnym prawem śmierci. Także symboliczne ostatnie pokolenie będzie musiało ulec „logice śmierci” wyznaczającej charakterystykę świata. Prawo śmierci nie zna żadnego wyjątku. Tylko w ten sposób może dokonać się wejście w świat przysły [25]. Człowiek musi doświadczyć bezradności i niemocy. Co ciekawe, właśnie rozumienie natury świata i człowieka nie pozwala średniowiecznym autorom na uczynienie wyjątku nawet w sytuacji tak nadzwyczajnej, jaką jest koniec czasów. Przemiana, o której mówi św. Paweł, jest rozumiana jako wejście w świat zmartwychwstania a ono musi być poprzedzone śmiercią. Natura rzeczywistej nieśmiertelności wymaga w konsekwencji porzucenia tego, co niedoskonałe, co przynależy do struktury świata. „Nie ma innego powrotu do nieśmiertelności, jak

tylko poprzez śmierć” [6, IIIsuppl.78.1]⁴. Spotkanie z Chrystusem końca czasów, który jest m. in. tym, który przynosi życie i zmartwychwstanie, będąc zwycięzcą śmierci, musi więc odbyć się poprzez śmierć. Wyzwolenie ze śmierci odbywa się w samej śmierci. Poprzedza ona wejście w diametralnie nowe. Ono zaś nie znajduje się na linii kontynuacji znanej rzeczywistości. Wejście w nową jakość egzystencji nie może odbyć się przy pomocy środków „tego świata”. Potrzeba jest etapu pośredniego, swoistego wejścia w ciemność, jako jedynej drogi ku spotkaniu ze zwycięskim Chrystusem.

4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej

Reinterpretacja śmierci dokonana w ostatnich dziesięcioleciach wniosła nowe pola znaczeniowe. Wiek XX stał się na polu chrześcijańskim forum wielkiej teologicznej debaty na temat śmierci. Poszukiwano nowych wymiarów dla sytuacji końca. W teologii katolickiej połowy XX w. pojawiła się tendencja, która zmierzała do rozmieszczenia akcentów w eschatologii odzwierciedlającego świadomość Kościoła starożytnego, podkreślając przede wszystkim wymiar powszechny. Jednocześnie nowego znaczenia nabiera także wymiar osobisty, nacechowany personalizmem. Te ostatnie rysy staną się dominujące w katolickiej eschatologii indywidualnej [30].

Wcześniejsza interpretacja śmierci wyłącznie w ramach konsekwencji grzechu przestała być zadowalająca w świetle rozważań antropologicznych. Śmierć nie jest już wiązana jedynie ze skutkiem wynikającym z tzw. upadłej natury człowieka. Nie jest także tylko egzystencjalnym dramatem czy też cezurą między dwiema nieprzystawalnymi rzeczywistościami. Nie oznacza także granicy, która wprowadza człowieka przede wszystkim w moment sądu. Sama śmierć staje się istotnym momentem antropologicznym.

Nowe rozumienie wynikało między innymi z refleksji nad myślą nowotestamentalną, gdzie jednym z aspektów śmierci jest umieranie wraz z Chrystusem, oraz z ujęcia w jej interpretacji kategorii spotkania [31, str. 127–129]. Stopniowe łagodzenie rysów śmierci wiązało się z wyakcentowaniem inkluzywnego charakteru rozumie-

⁴„Resurrectio autem proprie non sit nisi eius quid cecidit et dissolutum est” [6, IIIsuppl.78.1]. Zobacz także innych przedstawicieli scholastyki, którzy interpretowali tekst Pawła w ten sam sposób: Honorius Augustodunensis [26], Hugo de S. Victore [27], Robertus Pullus [28], Petrus Lombardus [29].

nia śmierci Chrystusa, która włącza w swoją tajemnicę każdego umierającego. Śmierć staje się w tym rozumieniu „śmiercią razem z”. Posiada ona niejako wewnątrz siebie przestrzeń sensu, a jako wydarzenie traci częściowo rysy doświadczenia samotności [32].

Śmierć nadal jest ujmowana zgodnie z tradycyjną formułą jako wydarzenie kończące *status viae* człowieka, ale nie oznacza to już statyczności, granicy, która zamyka nie tylko czas, ale i sens w ramach świata. Czas i wewnątrzhistoryczny sens zostają przeniesione w Nowe. Staje się to możliwe dzięki nowemu rozumieniu czasowości: czas zmierza ku swojej pełni. Posiada on swój początek, ale zamiast kategorii końca pojawia się pojęcie pełni (*Vollendung*). Pełnia dotyczy nie tylko konkretnych „dzieł ludzkich rąk”, ale także każdego wysiłku człowieka, niezależnie od uzyskanego efektu. To, czym człowiek pozytywnie wypełnił swój ziemski czas, nie kończy się, ale staje się substratem nowej rzeczywistości, jaką stanowi eschatologiczna pełnia [31, str. 125].

Wydarzenie śmierci przestaje jednocześnie być traktowane jako coś wyłącznie pasywnego, czemu człowiek bezwolnie i nieuchronnie musi się poddać. Sama śmierć nabiera wymiaru dzieła. Z jednej strony związana jest nadal z cierpieniem, gdyż niezmiennie oznacza ona zerwanie z całym wymiarem zewnętrznym. Doświadczenie to jest połączone z poczuciem bezradności i bezsily. W tym aspekcie ze śmiercią łączy się odczucie radykalnej wręcz bierności o bolesnym niekiedy znamieniu. Jest to poczucie całkowitej dyspozycyjności wobec losu. Z drugiej jednak strony śmierć zaczyna oznaczać także dopełnienie mające miejsce „od wewnątrz” wydarzenia. W aspekcie aktywnym śmierć jawi się jako doświadczenie dojścia do pełni, posiadania w pełni siebie. W tym sensie jest dziełem. W pewnej mierze jest także samookreśleniem siebie: człowiek świadomie zamyka swoje życie [33]. Mamy tutaj do czynienia z paradoksem współlistnienia pasywności i aspektu czynnego. Mimo swojej nieuchronności tak rozumiana śmierć może stać się wypełnieniem wolności człowieka, o ile przed jej nadejściem następuje zgoda człowieka na to, co ostateczne [34]. W śmierci historia wolności człowieka osiąga pełnię – Boga. Jest to możliwe dopiero po zerwaniu z wymiarem świata [35]. Ten moment ostatecznego zerwania ze światem staje się momentem sądu, odsłonięcia tego, kim czło-

wiek naprawdę jest. Pełnia eschatologiczna, aby być dobrze zrozumiana, zostaje jednak ujęta jako *novum ex vetere*. Historia wolności człowieka jest potraktowana z całą powagą. To ona staje się podstawa czasu przemienionego. Ukazane zostaje ostatecznie to, kim człowiek jest w najgłębszej istocie swojego „ja”. Ta treść zostaje przeniesiona w nowy wymiar jakościowy [36].

Dopełnienie jest nową kategorią, jaka pojawiła się w eschatologii w połowie minionego stulecia. Termin ten wymyka się dokładnej definicji. Dopełnienie dotyczy wymiaru tajemnicy, która nie jest adekwatnie ujmowalna w ramach samych kategorii językowych [37, 38]. Np. Hans Urs von Balthasar mówi o otwarciu wieczności na doczesność i o doczesności, która zachowuje swoją wagę: „Nie znaczy to, że człowiek w wieczności pozostaje niejako więźniem czterech ścian doczesnego życia. Przeciwnie: wieczność taka, jaka istnieje w absolutnej wolności Boga i w której stworzenie ma otrzymać udział, jest otwarciem wszystkich możliwości, niewyobrażalną pełnią wymiarów, w których może się dokonać urzeczywistnienie wolności. Ale doczesność nie traci swej ceny; jest ona korzeniem i pniem, z których dopiero rozwija się kwiat i owoc wieczności” [39]⁵. Tak więc śmierć jest rozumiana nie tylko w kategoriach ekspiacyjnych, lecz staje się istotnym momentem antropologicznym: jest możliwością osiągnięcia przez człowieka pełni, która dostępna jest poza ramami aktualnego życia [41, str. 99, 104–105].

5 Ambivalencja śmierci

Śmierć w rozumieniu chrześcijańskim została odkupiona przez Chrystusa. Stała się pomostem prowadzącym do pełni i utraciła znamię absurdu. Nie jest samotnością i wejściem w pustkę, ale „umieraniem w Panu” (zob. Ap 14,13; 1Tes 4,16; 1Kor 15,18). Poza jej granicą znajduje się życie. Wspomniane powyżej rozumienie śmierci ujmowane w kategoriach pełni antropologicznej jeszcze bardziej uwypukliło jej pozytywne znamiona obecne w Nowym Testamencie. Są to istotne chrześcijańskie cechy śmierci. Jednak mimo to posiada ona w sobie wymiar ambivalencji: nie przestaje być „śmiercią”. Jest radykalnym *odejściem*, choć jednocześnie eschatologia chrześcijańska będzie ukazywała człowieka w kontekście nadziei jako „byt *ku* życiu” [42]. Najpoważniejszy zapewne

⁵Zob. także H. U. v. Balthasar [40, str. 91–92].

kierunek chrześcijańskiej teodycei będzie zaś interpretował śmierć poprzez ukazanie paradoksu: jej oblicze ulega transformacji nie z zewnątrz, ale poprzez przyjęcie jej przez Chrystusa. Śmierć traci swój dramatyczny charakter nie poprzez zmianę płaszczyzny fenomenologicznej, ale poprzez świadomość, iż Bóg w Chrystusie sam przeszedł poprzez śmierć. Zmiana nastąpiła „wewnątrz” samej śmierci. Dla chrześcijanina będzie ona odtąd przestrzenią zbawienia a w bliskim jej kontekście będzie się pojawiało słowo miłość [43].

Transformacje w chrześcijańskim rozumieniu śmierci, także w kontekście teologicznej interpretacji następstw wydarzeń z Rdz 2-3, pokazują między innymi, iż śmierć człowieka, choć posiada silne znamię konsekwencji grzechu, nie jest jedynie jego skutkiem. Myśl ta wydaje się być obecna w przeszłości *implicite* w tych teologicznych opisach antropologicznych, które akcentują wymiar daru jako przyczyny szczególnej charakterystyki człowieka rajy na tle niezmiennych praw przyrody. Naturalny wymiar śmierci człowieka dostrzegalny jest także na poziomie tekstu biblijnego obu Testamentów [44]. Stosunkowo nowy kontekst, jakim jest konieczność konfrontacji z faktem ewolucyjnego powstania człowieka, uczynił w teologii przyjęcie naturalnego charakteru śmierci jeszcze łatwiejszym. Człowiek jest częścią natury, do której strukturalnie przynależy śmierć nie jako obciążenie, ale jako warunek jej dynamizmu na płaszczyźnie ewolucyjnej. Śmierć jak wiele innych zjawisk w przyrodzie posiada w tym kontekście swoje znaczenie w pewnym sensie wręcz funkcjonalne. Warunkuje ona ewolucyjny rozwój, w tym powstanie życia cechującego się samoświadomością. Z drugiej strony wiąże się ona m. in. z dramatem tejże świadomości wynikającym z głębokiego przeżywania odejścia innych oraz rozumienia własnego nieuchronnego kresu. Ludzkość jest paradoksalnie owocem śmierci obecnej w rozwijającej się ewolucyjnie naturze. Za swoje pojawienie się człowiek płaci jednak określoną cenę: ewolucyjny wzrost wymiaru wewnętrznego doprowadził w przypadku człowieka m. in. do szczególnej świadomości końca [45].

Problem polega na interpretacji wspomnianej „świadomości końca”. Z jednej strony mamy dzisiaj do czynienia z akceptacją niezmiennych struktury fizycznej i psychicznej człowieka po grzechu początku [46, 47]. Z drugiej strony w rozumieniu chrześcijańskim w wyniku grzechu zmieniała

się percepcja śmierci. Stąd konieczność odkupienia także „samej śmierci”. Pośrodku znajduje się zaś cały czas przestrzeń dla adekwatnej interpretacji zmiany wspomnianej percepcji śmierci przez człowieka. Jest to przedsięwzięcie, które napotyka cały czas na poważne aporie [48]. Natomiast pozostaje doświadczenie ambiwalencji śmierci, także bezpośrednio związane ze „świadomością końca”. Nawet „śmierć odkupiona” ostatecznie powoduje konieczność opuszczenia świata przez człowieka. Nie jest to doświadczenie pozbawione rozdarcia. „Zerwanie i оголоzenie w godzinie konania dowodzi, że niosąca ocalenie i zbawiająca ‘głębia wieczności’ w czasie jest łaską, a nie naturą” [40, str. 72]. Dwuznaczność śmierci, pomijając w tym miejscu trwające skutki grzechu pierwotnego, daje się przede wszystkim uzasadnić podstawowym uwarunkowaniem świata, jakim jest jego kontyngencja. Czasowość charakteryzująca świat jest strukturalnie powiązana z jego przemijalnością, prowizorycznością. Aby wejść w ostateczne, trzeba opuścić „przedostatnie”. Człowiek musi porzucić wszystko, co wiąże i rozprasza a co współtworzy świat wraz jego przemijalnym charakterem [24, 49]. Trzeba opuścić świat, aby wejść w Inne. Potrzebna jest kategoria odejścia.

Bóg jawi się w tym kontekście jako pełnia wobec fragmentaryczności. Jest on pełnym mocy działającym już teraz w świecie, ale jego obecność i działanie są ukryte. Bóg działa paradoksalnie: poprzez pozorną nieobecność. Nie można poszukiwać jego obecności pośród przyczynowości świata – Bóg nie jest siłą, którą dałoby się wyodrębnić po odjęciu znanych sił mierzalnych. Nie jest jednym działającym pośród wielu. Jest podstawą całej rzeczywistości, w jej najgłębszym wymiarze. Natomiast śmierć można by ująć w tym kontekście jako definitywne „odjęcie” całej doświadczalnej rzeczywistości, świata wraz z jego wewnętrzną przyczynowością, aby spotkać w ten sposób Ostatecznego.

Także śmierć ukazana wyżej jako pełnia antropologiczna może rzucić światło na „gdzie” owej pełni. Nie mieści się ona w ramach świata. Jest to także problem teodycei. To, co zdumiewa a niejednokrotnie powoduje bunt człowieka to dwustopniowość rozumiana jako konieczność doświadczenia przemijalności jako warunku wejścia w nieprzemijalne. Całość rzeczywistości jawi się jako nieograniczona do ram znanego człowiekowi świata. Tak rozumiana całość umyka empirii i ujęciu kwantytatywnemu. W tym sensie

także „śmierć odkupiona” znajduje swoje właściwe miejsce wyłącznie w kontekście *mysterium*. Zwycięski Chrystus oczekuje człowieka w śmierci. Jednak jest to wewnętrzna jej strona, a człowiek, aby „tam” dojść, musi przekroczyć wcześniej próg ciemności [50]. „Przystęp ten dokonuje się w następstwie umierania. Co przemija i co skazane jest na przemijanie, co musi wyrzec się siebie samego, to musi osiągnąć kres, jeśli chce wejść – przez łaskę! – na obszar życia nieprzemijającego, które nie jest jego własnym życiem, lecz życiem Boga. Śmierć jest końcem. Także łaska Chrystusa – który umierał pohańbiony, patrząc na porażkę swego ziemskiego dzieła – nie odbiera chrześcijańskiej śmierci tego charakteru definitywności” [40, str. 72].

Śmierć przyjmuje w takiej perspektywie charakter drogi rozumianej domyślnie jako jedyna droga prowadząca do doświadczenia Pełni. Jest ona pomostem pomiędzy przemijalnym a nowym i ostatecznym [51]. Jednocześnie to przejście jest losem każdego człowieka. Człowiek wraz z całością tego, czym jest, „udaje się” na spotkanie z Bogiem. Stąd wydaje się bardziej uzasadnione mówienie o śmierci jako o drodze niż o przejściu. Topos drogi wykorzystywany często do opisu życia człowieka ukazuje dynamizm, trud podejmowania, w jakiejś mierze także nieuniknioność – życie w swojej całości jawi się zawsze jako poprzedzające wymiar wolitywny człowieka. Te same określenia można z powodzeniem zastosować do wydarzenia śmierci. Przeżywana świadomie jest ona wydarzeniem dynamicznym. Często łączy się również z trudem podjęcia. W tym aspekcie chodzi bardziej o wewnętrzną zgodę, pogodzenie się z koniecznym (bardziej niż nieuchronnym). I właśnie konieczność stanowi zapewne cechę, którą najbardziej trzeba podkreślić. W tym sensie śmierć nie jest kategorią końca, lecz wyrazem jedynej możliwości udania się ku Pełni. Sama śmierć nie jest synonimem tego, co ostateczne. Jest ona drogą skończonego ku Nieskończonemu, fragmentarycznego ku Ostatecznemu, które znajduje się poza samą śmiercią.

Można powiedzieć, iż śmierć jest warunkowana przez naturę świata, ale tym samym jest ona w pewien sposób uwarunkowana także przez naturę Boga jako radykalnie odmiennego od niedoskonałego świata. Chodzi jednak ostatecznie o jedno i to samo uwarunkowanie. Transcendencja Boga jest przyczyną konieczności podjęcia drogi, która osta-

tecznie wyprowadza z tego, co „codzienne”, przemijalne i zniszczalne. „Śmierć odkupiona” jest spotkaniem z Chrystusem, ale ma ono miejsce „dopiero” poprzez śmierć.

6 Podsumowanie

Śmierć w tradycji chrześcijańskiej wiązana jest ze skutkami moralnej decyzji człowieka. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat dokonała się jednak jej wymowna reinterpretacja, która, nie negując dramatu wydarzenia, ukazuje także pozytywną stronę śmierci związaną z dojściem człowieka do pełni. Z drugiej strony uderzająca powszechność śmierci jako prawa natury, obejmująca każdego człowieka, ukierunkowała refleksję na sposób jej doświadczenia, włącznie z możliwością harmonijnego przeżywania śmierci w sytuacji rajskiej. Nie istnieje natomiast możliwość przejścia ze świata ku eschatologicznej pełni inaczej jak właśnie poprzez śmierć. Odszukane przez dzisiejszych autorów sugestywne interpretacje scholastyczne ukazują powszechność śmierci niestwarzającą żadnych wyjątków. Takie prawo odnoszono także do natury w tej linii teologicznego rozumowania, które nie wiązało pojawienia się śmierci w przyrodzie ze skutkami grzechu człowieka.

Jako wyraz ciągłości interpretacyjnej także śmierć człowieka może być ujmowana w łączności z rozumieniem świata jako stworzenia. Nie chodzi tutaj jednak wyłącznie o kontekst ewolucyjny, ale o śmierć jako m. in. wyraz statusu świata rozumianego w kategorii stworzenia. Śmierć nie mówi człowiekowi wyłącznie o grzechu przeszłości. Najgłębsze aspiracje człowieka, które nie są możliwe do realizacji w ramach świata, odsyłają go poza granicę życia ziemskiego. Wcześniej pozostają niemożliwymi do spełniania nie tylko z powodu grzechu, ale także z powodu natury świata, którego człowiek jest częścią. Śmierć w tym kontekście nie jest wyłącznie karą, lecz elementem, który w najbardziej radykalny a zarazem osobisty sposób pozwala dostrzec prawdziwą *conditio mundi*. Śmierć nie posiada wyłącznie wymiaru ekspiacyjnego, dotyczącego zaciągniętej winy. Jest o wiele bardziej prawdziwą *expiatio*, o ile ta oznacza w tym wypadku ostateczne oczyszczenie, odebranie się od tego co jest (w swej istocie) przemijalne i nieostateczne. Śmierć należąc do struktury świata ukazuje człowiekowi m. in. nieprzystawalność stworzenia i Stworzyciela, skończonego i Nie-

skończonego. Świat w swojej aktualnej postaci nie jest w stanie stać się płaszczyzną pełnego spotkania z Bogiem. Przyczyna samej śmierci nie leży w przeszłości. Znajduje się ona m. in. w strukturze kontyngentnego świata, a tym samym także paradoksalnie w Bogu, o ile uwarunkowana jest jego transcendencją.

Bibliografia

- [1] C. Schönborn, *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens* (Freiburg i. Br. 2007), str. 104nn.
- [2] H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (Regensburg 1983), str. 61nn.
- [3] D. D. Hodge, *Systematic Theology*, vol. 2 (London 1871), str. 103n.
- [4] D. Dziasek, *Stwórca natury i dawca łaski* (Poznań – Warszawa – Lublin 1959).
- [5] Teofil z Antiochii, „Do Autolyka”, [w:] J. Naumowicz (red.), *Pierwsi apologetyci greccy* (Kraków 2004), str. 416. Tłum. L. Misiarczyk. (PG 6, 1080-1081).
- [6] Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, IIIsuppl.78. 1, P. Caramello (red.) (Romae 1953).
- [7] R. Battocchio, „La questione del peccato originale”, [w:] G. Cremonini i P. Trevisi (red.), *Genesis 1-11* (Padova 2004), str. 70–81.
- [8] J. Delumeau, *Historia raju. Ogród rozkoszy* (Warszawa 1996). Tłum. z fr. E. Bąkowska.
- [9] C. Auffarth, „Paradise Now – but for the Wall between. Some Remarks on Paradise in the Middle Ages”, [w:] G. Luttikhuisen (red.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Leiden 1999), str. 169.
- [10] F. Ladaria, *Antropologia teologica* (Roma 1995).
- [11] P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale* (Brescia 1994), str. 105–106. Tłum. z fr. bez nazwiska.
- [12] R. Bellarmino, *De gratia primi hominis* (Frankfurt a. M. 1612), str. 55nn.
- [13] D. Dziasek, *Stwórca natury i dawca łaski* (Poznań – Warszawa – Lublin 1959), str. 262–264.
- [14] M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, vol. 2 (Freiburg 1878).
- [15] R. Guardini, *Die letzten Dinge* (Würzburg 1952), str. 12.
- [16] A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna* (Poznań 2005), str. 243. Tłum. z wł. L. Balter.
- [17] L. Scheffczyk i A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott* (Aachen 1996), str. 69–71.
- [18] C. Molari, „Considerazioni teologiche”, [w:] G. Colzani (red.), *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente* (Padova 1994), str. 117–120.
- [19] J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu* (Kraków 2002), str. 81–82. Tłum. z niem. W. Szymona.
- [20] A. Schmied, „Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung”, *Theologie der Gegenwart* 19, 179 (1976).
- [21] H. Langkammer, *Życie po śmierci* (Lublin 2004), str. 215.
- [22] A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu* (Kraków 2007), str. 99, 104, 184.
- [23] W. Kurz, *Co Biblia mówi o końcu świata?* (Warszawa 2007), str. 156–157. Tłum. z ang. E. Czerwińska.
- [24] G. Canobbio, „Fine o compimento?”, [w:] G. Canobbio, F. D. Vecchia, i G. P. Montini (red.), *La fine del tempo* (Brescia 1998), str. 235.
- [25] R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhem von Auxerre* (Münster 1965), str. 154, 156, 161, 166.

- [26] Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, III, 11 (PL 172, 1164).
- [27] Hugo de S. Victore, *De sacramentis*, II, pars 17, cap. 11 (PL 176, 600-601).
- [28] Robertus Pullus, *Sententiae*, VIII, 19 (PL 186, 991-992).
- [29] Petrus Lombardus, „Liber Sententiarum”, [w:] *Sententiae in IV libris distinctae*, vol. 2 (Grottaferata 1981), str. 514–515. Vol. IV, dist. XLIII, cap. 6.
- [30] G. Moioli, „Introduzione alla riflessione teologica cattolica contemporanea sulla morte dell’uomo”, *La Scuola Cattolica* 105, 543–566 (1977).
- [31] N. Bischofberger, *Werden wir wiederkommen?* (Mainz 1996).
- [32] J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* (Kraków 1994), str. 295. Tł. z niem. Z. Włodkova.
- [33] K. Rahner, „Das christliche Sterben”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 13 (Einsiedeln 1978), str. 292.
- [34] C. Zuccaro, *Teologia śmierci* (Kraków 2004), str. 112. Tłum. z wł. K. Stopa.
- [35] K. Rahner, „Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 9 (Einsiedeln 1970), str. 333–334.
- [36] K. Rahner, „Trost der Zeit”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 3 (Einsiedeln 1967), str. 173.
- [37] K. Rahner, „Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 4 (Einsiedeln 1960), str. 408–410.
- [38] K. Rahner, „Das Leben der Toten”, [w:] *Schriften zur Theologie*, vol. 4 (Einsiedeln 1960), str. 435.
- [39] H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary* (Kraków 1991), str. 591–592. Tłum. z niem. J. Fenrychowa.
- [40] H. U. v. Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach* (Kraków 2008). Tłum. z niem. W. Szymona.
- [41] L. Boros, *Istnienie wyzwolone* (Warszawa 1971). Tłum. z niem. B. Bialecki.
- [42] B. Snela, „Nadzieja życia wiecznego”, [w:] J. Durczewski i in. (red.), *Chrześcijańska wizja człowieka* (Poznań 1977), str. 268.
- [43] H. Küng, *Bóg a cierpienie* (Warszawa 1976), str. 49nn. Tłum. z niem. I. Gano.
- [44] P. Fiddes, *The Promised End. Eschatology in Theology and Literature* (Oxford 2000), str. 69.
- [45] J. Haught, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (Cambridge 2006), str. 171–177.
- [46] G. Colzani, *Antropologia teologica. L’uomo paradosso e mistero* (Bologna 1997), str. 364.
- [47] A. Görres, „Uwagi psychologiczne na temat grzechu pierwotnego i jego skutków”, [w:] C. Schönborn, A. Görres, i R. Spaemann (red.), *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła* (Poznań 1997), str. 23nn. Tłum. z niem. J. Zychowicz.
- [48] A. Olmi (red.), *Il peccato originale tra teologia e scienza* (Bologna 2008).
- [49] L. Boros, *Istnienie wyzwolone* (Warszawa 1971), str. 104–105. Tłum. z niem. B. Bialecki.
- [50] D. Self, *Skąd to zło?* (Poznań 2000), str. 107. Tłum. z ang. M. Ratajczak.
- [51] R. J. Russell, *Cosmology. From Alpha to Omega. The Creative Mutual Interaction of Theology and Science* (Minneapolis 2008), str. 57.

Ambiguity of Death in the Context of Transformations of its Understanding in the Christian Thought

Andrzej Dańczak

Abstract

The objective of this work is to present some selected aspects of the changing Christian interpretation of death and to make an association between the resulting conclusions and the possibility to justify the multitude of ways in which death is understood nowadays. The phenomenon of death is demanded by any culture to be explained and incorporated into a consistent system of the understanding of the world. In the Christian tradition, death has for a long time been perceived solely as a consequence of sin. 20th century theology re-interpreted death significantly. This re-interpretation is based not only on the observation of the universal character of death in the entire Nature, but also on a new approach to a man, allowing one to view death as, among others, a state of anthropological fullness. Such comprehension of death may contribute to the understanding of certain aspects of the Christian concept of the world, and also of God, with whom a complete encounter takes place beyond the line of death and beyond the actual form of the "world of things". It can also be used to portray death using the topos of the way, often limited only to the description of life itself.

Table of Contents

1	Introduction	22
2	Traditional Christian understanding	22
3	Universality of the death principle	24
4	Ambivalence of death	25
5	Summary	26
	Bibliography	29

Otwarte Referarium Filozoficzne 3 (2010)

Od Redakcji	1
1 ORF 3: Sprawy Ostateczne	1
2 Życie, śmierć – i co dalej? Poglądy Greków i Celtów	1
Bibliografia	3

Artykuły i Eseje

Historia i idee neurocentrycznych koncepcji śmierci człowieka	
<i>Robert Roczeń</i>	5
1 Wstęp	6
2 Kalendarium wydarzeń	6
3 Neurocentryczne koncepcje śmierci człowieka	12
4 Neuropsychologiczne korelaty zjawisk psychicznych	13
5 Stanowiska analityczne	14
5.1 Śmierć mózgu wyższego (półkul mózgowych)	15
5.2 Śmierć pnia mózgu	15
5.3 Śmierć całego mózgu	16
6 Podsumowanie	16
Bibliografia	17

Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej	
<i>Andrzej Dańczak</i>	21
1 Wstęp	22
2 Tradycyjne chrześcijańskie rozumienie	22
3 Powszechność prawa śmierci	24
4 Śmierć w perspektywie pełni antropologicznej	25
5 Ambiwalencja śmierci	26
6 Podsumowanie	28
Bibliografia	29

Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego	
<i>Adam Świeżyński</i>	31
1 Wstęp	32
2 Sposób ujmowania śmierci we współczesnej teologii	32
3 Megaparadygmat ewolucjonistyczny	36
4 Propozycja zmiany paradygmatu w teologicznym rozumieniu śmierci	37
5 Zakończenie	41
Bibliografia	41

Nauka o Wcieleniu i Odkupieniu u św. Anzelma z Canterbury

<i>Tadeusz Grzesik</i>	45
1 Wstęp	46
2 Metoda teologiczna Anzelma	47
3 Kontekst historyczny – krótki zarys zagadnienia	49
4 Chrystologia Anzelma jako podstawa jego soteriologii	53
5 Próba wyjaśnienia racji Wcielenia niechrześcijanom	57
6 Czego uczy Anzelm wierzących?	62
7 Podsumowanie	65
Bibliografia	66

Zbawienie powszechne w filozofii N. A. Bierdiajewa

<i>Jan Krasicki</i>	69
1 Wstęp: Prawda prawosławia i powszechne zbawienie	70
2 Pamięć Raju i problem Piekła	71
3 Wolność i ocalenie wolności	72
4 Wolność i Piekło	73
5 Piekło, diabeł i czas	74
6 Zbawienie bez resentymentu („Poza dobrem i złem”)	76
7 Zbawienie jako „rozkwit” wolności	77
8 Raj, czyli wolność „poza dobrem i złem”	77
9 Powszechne zbawienie a zasada odpowiedzialności	78
10 Bierdiajew i rzeczy ostateczne (zamiast podsumowania)	78
Bibliografia	79

Źródła nadziei powszechnego zbawienia

<i>Robert M. Rynkowski</i>	83
1 Wstęp	84
2 Nadzieja powszechnego zbawienia w źródłach teologicznych	85
2.1 Pismo Święte	85
2.2 Ojcowie Kościoła	88
2.3 Magisterium Kościoła	90
3 Inne źródła nadziei powszechnego zbawienia	91
3.1 Chrześcijański realizm	91
3.2 Trynitarna wizja Boga	92
4 Zakończenie	94
Bibliografia	94

Jak pogodzić pewność zbawienia wszystkich i groźbę potępienia niektórych

<i>Jarek Dąbrowski</i>	97
1 Wstęp	98
2 Szkic rozumowania	99
3 Kluczowe pojęcia	100
3.1 Wieczność	100
3.2 „Ja”, osoba i osobowość	102
3.3 Sprawiedliwość, kara, odpowiedzialność	103
3.4 Wolność woli i natura stworzenia	109
3.5 Dobro i zło	111
4 Model apokatastazy	114
5 Czy apokatastaza zaprzecza wierze katolickiej	115
5.1 Wolność woli	115
5.2 Sprawiedliwość Boga	116

5.3	Motywacja do nieczynienia zła	116
5.4	Biblia mówi o wiecznym piekle	116
5.5	Potępienie przez Kościół	122
5.6	Dlaczego nie można odrzucić apokatastazy	125
6	Wiara czy nadzieja?	125
7	Podsumowanie	126
	Bibliografia	126

Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?

Refleksje na bazie teorii tomistycznej

	<i>Remigiusz Kalski SJ</i>	131
1	Wstęp	132
2	Słów kilka o substancjalizmie	132
3	Czy dusze zwierzęce mogą istnieć samoistnie?	135
4	Skąd się biorą dusze zwierzęce?	136
5	Na czym polega więź formy substancjalnej ze strukturami ciała?	137
6	Czy racjonalność przynależy do zjawisk niematerialnych?	137
7	Co się dzieje ze zwierzętami po śmierci?	139
8	Zakończenie	140
	Bibliografia	140

ESEJ: Długa droga do światowego etosu – religie szansą czy przeszkodą

	<i>Stanisław Obirek</i>	143
	Bibliografia	147

Listy do Redakcji i Recenzje Książek

RECENZJA: Hans Urs von Balthasar „Eschatologia w naszych czasach”

	<i>Łukasz Łukasiak</i>	L149
	Bibliografia	L151

RECENZJA: Wojciech Szczerba „«A Bóg będzie wszystkim we wszystkim...»

Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji”

	<i>Szymon Koska</i>	L153
	Bibliografia	L154

English Translation of Abstracts and Tables of Contents

E157

Zasady nadsyłania manuskryptów

- Manuskrypty należy wysłać do **orf@minds.pl**. Warto wcześniej skontaktować się z nami.
- Należy podać imię, nazwisko i adres elektroniczny autora, oraz ewentualnie stronę internetową i adres, jeśli mają być one opublikowane. Jeśli adres elektroniczny jest zastrzeżony, proszę to zaznaczyć. Dopuszczalne (choć nie zalecane) jest podpisanie opublikowanego tekstu pseudonimem. W każdym przypadku Redakcja musi znać prawdziwe dane osobowe autora. Termin nadsyłania manuskryptów do Referarium 4 upływa **1 czerwca 2011**.

Warunki, jakie musi spełniać manuskrypt

- Redakcja przyjmuje regularne Artykuły, Eseje, Recenzje książek, oraz Listy do Redakcji.
- List do Redakcji jest krótkim, nieformalnym komentarzem do opublikowanego artykułu.
- Temat Artykułu musi być zgodny z tematem danego zeszytu. Temat Referarium 4 brzmi: „JA A ŚWIAT. NAUKI KOGNITYWNE, NEUROTEOLOGIA, ŚWIADOMOŚĆ, QUALIA, JĘZYK”.
- Artykuł musi posiadać streszczenie o długości około 120 słów, podające: (1) cel opracowania; (2) najważniejsze założenia, tezy i wnioski; (3) konsekwencje tych wniosków.
- Artykuł musi być podzielony na: Wstęp, zatytułowane części, oraz Podsumowanie.
- Celem Wstępu jest wprowadzenie czytelnika w tematykę. Wstęp powinien krótko wspomnieć o celu opracowania, przedstawić problem i wyjaśnić, na czym polegają trudności i co ważnego zostanie osiągnięte po ich pokonaniu. Ważny jest też krótki przegląd opinii zazwyczaj wyrażanych na omawiany temat. Przegląd ten należy opatrzyć odnośnikami do bibliografii.
- W Podsumowaniu prosimy przypomnieć rozważane zagadnienie, sposób jego analizy i cel pracy, pozbierać najważniejsze wnioski i skomentować konsekwencje dla tematu Referarium.
- Format Eseju jest nieformalny, ale Esej powinien zawierać streszczenie.
- Zadanie przełumaczenia streszczeń i spisów treści na angielski można pozostawić Redakcji.
- Listy do Redakcji i Recenzje nie są dzielone na części ani nie posiadają streszczenia.
- Pozycje bibliograficzne proszę ponumerować i odnosić się do nich w tekście za pomocą numerów umieszczonych w nawiasach kwadratowych. Każda pozycja bibliograficzna musi mieć przynajmniej jeden odnośnik w tekście. Proszę podawać pełne tytuły przytaczanych prac.
- Bieżące komentarze do tekstu proszę umieszczać w przypisach na dole strony.

Recenzje i prawa autorskie

- Wszystkie Artykuły są recenzowane, zazwyczaj przez dwóch niezależnych recenzentów. Recenzje są anonimowe: recenzent nie zna nazwiska autora, autor nie zna nazwiska recenzenta.
- Listy do Redakcji nie są recenzowane. Listy spełniające powyższe warunki są przyjmowane.
- Autorzy udzielają Referarium wszystkich praw do publikowania manuskryptu. Autorzy zachowują prawo do publikowania dowolnej wersji manuskryptu gdzie indziej, pod warunkiem podania w publikacji odnośnika bibliograficznego do oryginalnego artykułu w Referarium.