

KS. CEZARY NAUMOWICZ

ZWIĄZEK MIĘDZY GRZEchem I ŚMIERCIA W AKTUALNEJ REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ

W tradycji chrześcijańskiej śmierć jest widziana jako skutek grzechu pierworodnego. Ojcowie Kościoła utrzymywali, że o ile śmierć przynależy w sposób naturalny do natury ludzkiej, to jednak przed grzechem natura ta cieszyła się specjalnym darem nieśmiertelności cielesnej, „darem pozanaturalnym” (*donum praeternaturale*), nie zaś „nadprzyrodzonym” (*supernaturale*). Inni Ojcowie twierdzili, że bez grzechu pierworodnego śmierć byłaby wydarzeniem duchowym i zbawczym. Człowiek przechodziłby do wieczności z duszą i ciałem. Ciało ulegałoby pewnej transformacji¹.

Zauważa się, że związek grzechu ze śmiercią jest dla współczesnego człowieka i także dla samej teologii poważnym problemem. Śmierć postrzega się obecnie jako nieuniknioną konsekwencję naszej skończoności, nie zaś jako skutek grzechu człowieka. Każde życie zmierza ku śmierci. Poza tym, gdyby ludzie nie umierali, nie byłoby miejsca dla nowych pokoleń, nie można by sobie wyobrazić ewolucji życia².

Ks. dr CEZARY NAUMOWICZ – adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW, licencjat z teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, doktorat na UKSW w Warszawie; adres do korespondencji: ul. K. K. Baczyńskiego 9, 05-092 Łomianki; e-mail: c.naumowicz @uksw.edu.pl

¹ Por. Cz. S. B a r t n i k, *Myśl eschatologiczna*, Lublin 2002, s. 167 n., 180.

² Por. F.-J. N o c k e, *Escatologia*, Brescia 1997, s. 139.

I. POCZĄTKI PROBLEMU W TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

Związek przyczynowo-skutkowy między grzechem i śmiercią fizyczną w pełni zanegowała liberalna teologia protestancka XIX wieku. Jak zauważa W. Pannenberg, staroprotestancka ortodoksja XVII wieku szła w tej problematyce za myślą św. Augustyna³ i tradycyjną nauką katolicką, rozróżniając w śmierci trzy aspekty: *mors spiritualis*, *mors corporalis* i *mors aeterna*. Przyczynami powodującymi tę potrójną śmierć były: uwiedzenie diabelskie, grzech ludzi oraz gniew Boży. Te trzy formy śmierci są między sobą powiązane: gniew Boży ukazuje się już w śmierci duchowej, lecz w pełni i jasno w śmierci ciała. Śmierć wieczna ogłoszona zostaje w śmierci duchowej i fizycznej.

Od XVIII wieku w kręgu protestanckim zaczęła się rozpowszechniać idea, iż śmierć człowieka, tak jak każdego innego żyjącego stworzenia, należałaby do jego skończonej natury. Jedynie w doświadczeniu grzesznika owa naturalna śmierć jawiłaby się jako Boży sąd nad grzechem. Konsekwencją grzechu nie byłby już obiektywny fakt śmierci, lecz jedynie subiektywna forma naszego doświadczenia śmierci. U początków XIX wieku ewangelicko-luterański teolog K. G. Bretschneider głosił, że śmierć ciała według Biblii, szczególnie u samego Pawła, powinna być rozumiana jako „coś naturalnego”. Apostoł w 1 Kor 15, 35-38 nauczał, że to doczesne ciało musi umrzeć, aby później móc zmartwychwstać. Zdanie z Rz 5, 12, mówiące o śmierci jako konsekwencji grzechu, nie dotyczyłoby śmierci cielesnej⁴.

Poglądy „rozrywające” relację grzechu i śmierci cielesnej odnajdujemy przede wszystkim u F. Schleiermachera, a także u A. Ritschla. Schleiermacher rozróżnił zdecydowanie między osobą i naturą, koncentrując się jedynie na doświadczeniu religijno-moralnym osoby. Nie widzi on w fakcie śmierci zła ani Bożej kary, lecz po prostu naturalny wynik i czasowe ograniczenie ludzkiego, skończonego bytu. Subiektywnie może owa naturalna śmierć zostać postrzegana jako zło. Jedynie sumienie niepokozone przez grzech może też ją widzieć jako karę. Śmierć nie jest spowodowana grzechem, lecz przez grzech otrzymuje ona

³ Por. A u g u s t i n u s, *De civitate Dei*, XII, 2; XIII, 2; XIV, 1; XX, 9. Augustyn odnosił śmierć zarówno wieczną, jak i cielesną do grzechu. Problem nieśmiertelności-śmiertelności Adama Augustyn rozwiązywał poprzez doktrynę trzech poziomów. W raju Adam miał możliwość nie umrzeć nigdy (*posse non mori*). Przez grzech rodzaj ludzki utracił tę możliwą nieśmiertelność na rzecz rzeczywistej śmiertelności (*non posse non mori*). Łaska zaś, która eliminuje grzech i dopełnia naturę, daje nieśmiertelność rzeczywistą i niemożliwą do utracenia, tzn. życie wieczne (*non posse mori*). Por. G. C o l z a n i, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Milano 2001, s. 191.

⁴ Por. W. P a n n e n b e r g, *Systematische Theologie*, t. II, Göttingen 1991, s. 308 n.

duchowe władanie nad człowiekiem. Chrystus odkupuje ludzi z grzechu czyniąc ich uczestnikami swojej własnej „silnej” świadomości Boga. Zbawienie dokonane przez Chrystusa nie polega na fizycznym odkupieniu dla nieśmiertelności, lecz na odkupieniu religijno-moralnym. Chrystus nie zwyciężył śmierci, lecz lęk przed śmiercią i dlatego zbawienie odnosi się nie do porządku natury, lecz do życia religijno-moralnego ludzkości. Wierzącemu człowiekowi śmierć ukazuje się w innym świetle niż osobie niewierzącej, umiera on „śmiercią naturalną”, ale nie przeżywa tego ze strachem i drżeniem⁵.

Teologia liberalna przepracowała później refleksje Schleiermachera. Wskazała, że trudno byłoby przypisać grzechom efekty, które odnoszą się do życia przyrody. Grzech wytwarza konsekwencje jedynie natury subiektywnej. Nie można uznawać, iż modyfikuje on obiektywną „postać” śmierci. Z grzechu wywodzą się śmierć duchowa i śmierć wieczna, a nie śmierć fizyczna. Powstawał tu problem, który przenosił się na obszar chrystologii: czy Chrystus, który był „bez grzechu”, miałby umrzeć pomimo wszystko? Jeżeli tak, to jaką śmiercią? Wobec Adama i Ewy wskazywano, że umarliby oni nawet wtedy, gdyby nie zgrzeszyli, jednak ich „naturalna śmierć” nie byłaby związana ze strachem i drżeniem.

K. Barth przejął idee Schleiermachera, wskazując, iż „skończoność oznacza śmiertelność”⁶, a więc śmierć jest czymś naturalnym. Od tej „śmierci samej w sobie” Barth odróżnia „śmierć faktyczną”, tzn. taką, której grzesznik doświadcza z lękiem jako kary. Obie śmierci pokrywają się, lecz w Chrystusie i w wierze zostajemy uwolnieni ze śmierci przekleństwa i możemy zmierzyć się ze „śmiercią naturalną”. Barth wyjaśnia swoje widzenie „śmierci naturalnej” w sposób chrystologiczny. Aby umrzeć na krzyżu w zastępstwie grzeszników śmiercią przekleństwa dla nich zarezerwowaną Chrystus musi być „bez grzechu”, ale też śmiertelny. Gdyby sama śmierć fizyczna była zapłatą za grzech, Chrystus „bez grzechu” musiałby być także nieśmiertelny. Na krzyżu Chrystus umarłby więc swoją własną śmiercią naturalną, a nie śmiercią grzeszników. Według Bartha, natura ludzka została stworzona jako śmiertelna. Staroprotestancka doktryna o dwóch naturach utrzymywała zaś, iż natura ludzka Chrystusa była sama w sobie nieśmiertelna, gdyż Chrystus, jako „prawdziwy człowiek”, był bez grzechu⁷.

⁵ Por. F. S c h l e i e r m a c h e r, *Glaubenslehre*, paragrafy 75-77.

⁶ „Endlichkeit heisst Sterblichkeit”. Zob. K. B a r t h, *Kirchliche Dogmatik*, III/2, Zollikon-Zürich 1948, s. 761.

⁷ Por. B a r t h, dz. cyt., s. 725 nn.; H. W o h l g s c h a f t, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen*

Inny wybitny teolog protestancki, P. Althaus, twierdził: „Teologia nie może przyczynowo wyprowadzić śmierci cielesnej jako takiej, to jest jako momentu procesu biologicznego, z grzechu, z upadku ludzkości, aby później rozumieć ją jako działanie karzące Boga w stworzeniu pierwotnym. Nie może ona utrzymywać, że w początkach naturalne życie było przeznaczone do trwania na zawsze, a zatem śmierć byłaby znakiem «stworzenia upadłego»”⁸.

Owo osłabienie tradycyjnej koncepcji śmierci, jako kary za grzech, dokonało się także u innych teologów protestanckich XX wieku, takich jak E. Brunner i E. Jüngel⁹. W ich ujęciach śmierć należy do samej skończoności człowieka jako stworzenia. Między grzechem a śmiercią, jako jego konsekwencją, istnieje związek jedynie psychologiczny. Dochodzi tu do psychologizacji pojęcia śmierci. Związek przyczynowo-skutkowy grzechu i śmierci zostaje wciąż potwierdzony jako treść świadomości wiary chrześcijańskiej, lecz już nie jako rzeczywistość związana także z egzystencją tych, którzy nie wierzą¹⁰.

II. NOWSZE UJĘCIA PROTESTANCKIE

Podejmijmy teraz analizę nowszych ujęć w obszarze teologii protestanckiej. Wydaje się, że propozycje znaczących współczesnych teologów W. Pannenberg a J. Moltmanna w tym zakresie starają się być krytyczną reakcją wobec zbyt jednostronnych i radykalnych ujęć pochodzących z teologii liberalnej. Obaj teologowie argumentują przeciw tezie K. Bartha, według której „skończoność oznacza śmiertelność”.

Wobec twierdzeń o naturalności śmierci, wynikającej ze skończoności życia ludzkiego, Pannenberg przytacza kontrargumentację eschatologiczną, która – według niego – wydaje się teologicznie decydująca. Nadzieja chrześ-

Sprachraums, Paderborn 1977, s. 73 nn.; J. M o l t m a n n, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, s. 106 n.; P a n n e n b e r g, *Systematische Theologie*, s. 311 n.

⁸ P. A l t h a u s, *Tod*, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. VI, Tübingen 1962³, s. 917. Por. t e n z e, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1933⁴, s. 81 nn.

⁹ Por. E. B r u n n e r, *Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erlösung*, Zürich 1950, s. 149 nn.; E. J ü n g e l, *Tod*, Stuttgart 1971, s. 93 n.

¹⁰ Odwołując się do Biblii wskazywano na ten nieuchronny los człowieka wypowiedziany w słowach: „prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19). Powoływano się również na teksty, w których mówi się o patriarchach umierających ze starości (Rdz 25, 8; 35, 29), lub kiedy Paweł ukazuje śmierć i życie w świetle bardziej pozytywnym, jako „uwolnienie” z tego życia doczesnego wiedzionego daleko od Pana (Fil 1, 21; Rz 14, 8).

cijańska oczekuje w przyszłości życia nie związanego ze śmiercią (1 Kor 15, 52 nn.). W wieczności nasze życie nie rozplynie się całkowicie w Bogu, lecz zostanie ostatecznie odnowione i wzmocnione. Udział w życiu wiecznym Boga nie wyklucza skończoności, która jest cechą naszego doczesnego życia jako stworzeń. W takim wypadku skończoność nie może oznaczać zawsze śmiertelności. Śmierć nie przynależy więc w sposób konieczny do skończoności egzystencji stworzonej¹¹. Związek między skończonością a śmiertelnością życia odnosi się tylko do egzystencji przeżywanej w czasie.

Oczekiwana przez nadzieję chrześcijańską egzystencja, która już nie podlega śmierci, charakteryzować się będzie komunią z Bogiem, ale też pewną całościowością, pełnią (*das Ganze*) pochodzącą z udziału w Bożej wieczności. Całości takiej (pełni) nie doświadczamy jeszcze w naszej doczesnej drodze poprzez czas. Człowiek wprowadzie transcenduje ulotny moment terażniejszy, lecz tym samym staje się świadomy tego, czego j e s z c z e nie ma, oraz tego, czego j u ż nie ma. Różnica między terażniejszością i przyszłością naszego życia (także tą przyszłością jeszcze ukrytą w Bogu) uniemożliwia nam uchwycenie naszej egzystencji w jej całościowości, pełni. Możemy tę przyszłość antycypować, ale pozostajemy zawsze związani z punktem widzenia terażniejszości.

Śmierć nie jest tylko rzeczywistością zewnętrzną, lecz już teraz kładzie się cieniem na naszym życiu (Łk 1, 79). Związek między grzechem i śmiercią ma swoje korzenie w grzechu, ponieważ nieakceptowanie własnej skończoności (=grzech) ukazuje ową władzę śmierci, która grozi unicestwieniem naszego życia. Z drugiej strony, lęk przed śmiercią popycha jeszcze bardziej w grzech. Pannenberg zauważa, iż K. Rahner, modyfikując znacząco pogląd M. Heideggera, słusznie związał problem pełni życia z relacją z Bogiem, skoro jedynie od Boga życie ludzkie, zachowując nienaruszoną własną skończoność, może otrzymać zbawienie¹². Według Rahnera, śmierć to nie tylko skutek grzechu, kara, ale przede wszystkim współmieranie z Chrystusem, przyjęcie Jego odkupieńczej śmierci, co pomaga człowiekowi wydobyć ze swojej śmierci i poprzez śmierć całość, pełnię. Pannenberg sądzi tu jednak – w odróżnieniu od Rahnera – że śmierć nie jest spełnieniem życia, lecz

¹¹ Por. W. P a n n e n b e r g, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. II, Göttingen 1980, s. 153 n.

¹² Por. P a n n e n b e r g, *Systematische Theologie*, t. II, s. 307 nn.; t. III, Göttingen 1993, s. 600; K. R a h n e r, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg im Br. 1958, s. 33 nn.

łanie pełnię życia, jest jego zburzeniem i zniszczeniem, „ostatnim wrogiem” (1 Kor 15, 26)¹³.

Grzesznik neguje skończoność swojej egzystencji, kiedy „pragnie być jak Bóg” (Rdz 3, 5), i w ten sposób „ulega” własnej skończoności umierając. Nieakceptowanie własnej skończoności wystawia grzesznika na śmierć¹⁴. Idea życia po śmierci mogłaby także oznaczać swoiste roszczenie życia wiecznego, nie akceptujące własnej skończoności. Z tej też racji teologia pierwszych wieków chrześcijaństwa oceniała z pewnym sceptycyzmem platońską ideę nieśmiertelności duszy. Przyjęcie nieśmiertelności, która byłaby częścią ludzkiej natury (choćby tylko duszy), wydawała się przypominać związane z grzechem roszczenie „bycia jak Bóg”.

Związek skończoność–grzech–śmierć rozjaśnia się w odniesieniu do relacji skończoność–czas. We fragmentaryczności naszego doświadczenia czasu widzimy, że całość naszego życia zostaje rozbita między przeszłość–teraźniejszość–przyszłość. Wskutek tego rozbicia nie potrafimy dostrzec naszego życia w jego całości (pełni). W ten sposób w owej fragmentaryczności czasowość wiązuje się nieuchronnie ze strukturalną grzesznością naszego życia. Kiedy zaś „zniszczalne ciało przyodzieje się w niezniszczalność” (1 Kor 15, 53), skończoność nie będzie już stanowić formy sukcesji czasowych momentów rozdzielonych między sobą, lecz naszą egzystencję ziemską w jej całości, pełni. Dysocjacja między momentami czasowymi wewnątrz procesu naszego doświadczenia czasu powstaje w relacji do struktury naszego „ja” – stanowiącego miejsce naszego doświadczenia czasu¹⁵.

Żyjemy wciąż tylko momentami naszego „ja”, w których nie ukazuje się nasze życie w całości (pełni). Dlatego koniec naszego procesu vitalnego oznacza śmierć. Gdybyśmy jednak mogli żyć jako my sami, jako skończona całość (pełnia) naszej egzystencji, koniec oznaczałby moment integracji życia, które nie znalazłoby żadnego końca. W swojej autorelacyjności, która kształtuje samoświadomość „ja”, owo „ja” przeżywa swój koniec zawsze poza sobą.

¹³ Por. W. P a n n e n b e r g, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 136. Por. także K. G ó ł d ź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 398 n.

¹⁴ Por. W. P a n n e n b e r g, *Sünde, Freiheit, Identität. Eine Antwort an Thomas Pröpper*, „Theologische Quartalschrift” 170 (1990), s. 289-298, tu 294 n.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 153; t e n ż e, *Anthropologie*, s. 83 nn., 194 nn.

Dzieje się tak, ponieważ „ja” żyje w iluzji swojej nieskończoności i podobieństwa z Bogiem¹⁶.

Argumentując na polu chrystologicznym, Pannenberg wskazuje, że gdyby skończoność była zawsze powiązana ze śmiertelnością i śmiercią, to życie Chrystusa zmartwychwstałego, który teraz żyje na zawsze, pozbawiłoby się swojej skończonej, ludzkiej egzystencji. Kościół zaś wierzy, wbrew błędom monofizytyzmu, że Zmartwychwstały pozostał człowiekiem, a więc bytem skończonym, oddzielonym od bóstwa, chociaż nie może już umrzeć. Według nadziei chrześcijańskiej, wierzący będą pewnego dnia brać udział w życiu Zmartwychwstałego¹⁷.

Skończoność jest cechą życia stworzeń. Śmierć staje się częścią Bożego stworzenia jedynie dlatego, że jest związana z grzechem. Podobnie jak grzech, także związek grzechu ze śmiercią ma swoją prehistorię w ewolucji życia przedludzkiego, w której można dostrzec pewien diabelski dynamizm kulminujący następnie w grzechu człowieka. Stworzenie „jęczy i wzdycha” pod ciężarem marności, ponieważ Bóg związał jego los z losem człowieka (Rz 8, 22-23). Nie jest konieczne – zdaniem Pannenberga – uznanie tego związku za owoc grzechu pierworodnego. Można tu jedynie widzieć pewien trop „analogii strukturalnej” między tendencjami autonomistycznymi natury pozaludzkiej a grzechem człowieka, ściągającym na siebie śmierć. Taka analogia oznacza, że związek między ludzkim umieraniem a przemijalnością obecną w naturze, szczególnie w przedludzkich formach życia, nie kontrastuje z ideą Pawła, iż śmierć jest skutkiem grzechu¹⁸.

Śmierć jest konsekwencją samego grzechu, a nie karą ustanowioną w sposób arbitralny i nałożoną przez Boga. Grzech jest separacją od Boga i jako taki zakłada śmierć jako swoją konsekwencję. Śmierć jest efektem zerwania z Bogiem – źródłem życia. Przecistawiając się Stwórcy człowiek wkracza w kontrast także z innymi stworzeniami. Nie chodzi więc o kary nałożone z zewnątrz. Groźenie śmiercią w Księdze Rodzaju należy widzieć jako ostrzeżenie przed konsekwencjami przekroczenia Bożego prawa (2, 17)¹⁹. Boże działanie w świecie zmierza do ograniczenia skutków powodowanych przez grzech. Doświadczamy nie tylko cierpliwości Bożej wobec grzesznika, lecz

¹⁶ Por. P a n n e n b e r g, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 154; t e n ż e, *Systematische Theologie*, t. III, s. 605 n.

¹⁷ Por. t e n ż e, *Systematische Theologie*, t. III, s. 603; t e n ż e, *Grundfragen systematischer Theologie*, s. 146-159.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Systematische Theologie*, t. III, s. 603 n.

¹⁹ Por. t e n ż e, *Systematische Theologie*, t. II, dz. cyt., s. 310 n.

także Jego ciągłej twórczej aktywności, która potrafi wyprowadzić dobro także ze zła. Aspekt ten, według Pannenberg, nie zawsze był podkreślany w teologii z wystarczającą siłą²⁰.

Interesująca jest, zdaniem Pannenberg, próba P. Tillicha dążąca do odniesienia wyrażeń biblijnych do nowoczesnej koncepcji życia i śmierci. Nauki biologiczne rozumieją życie jako funkcję żywych komórek, podczas gdy koncepcja religijna, biblijna uzależnia każde życie od transcendentnej Bożej mocy. Współczesna koncepcja naukowa nie wychodzi już od założenia, że życie pochodzi od Boga i dlatego nie jest wcale ewidentne, iż oddzielenie od Boga powodowałoby w konsekwencji śmierć. Tillich potwierdza naturalny charakter śmierci, podkreślając, że grzech jest „ościeniem” śmierci, nie zaś jej fizyczną przyczyną. Grzech prowadzi do autodestrukcji człowieka, jest on wyobcowaniem od Boga w samym wewnętrznym centrum człowieka. Grzesznik staje się centrum dla samego siebie i pragnie być jak Bóg (por. *amor sui* św. Augustyna). Próba zbudowania własnego życia na samym sobie prowadzi w odwrotnym kierunku – ku zagubieniu samego siebie i upadku samointegracji. Pannenberg ocenia, że Tillich widzi śmierć fizyczną, unicestwienie organizmu, jako wynik grzechu, a nie tylko grzech jako „oścień” śmierci²¹.

W opinii innego wybitnego teologa protestanckiego J. Moltmanna obie przeciwstawne tezy – śmierć jako konsekwencja grzechu pierwotnego lub jako naturalny koniec ludzkiego życia – nie są kompatybilne z teologią chrześcijańską. Postrzega on śmierć jako „własną jakość kruchego, doczesnego stworzenia, które obecnie żyje w warunkach przeznaczonych do przeciężenia w momencie, kiedy wszystkie rzeczy zostaną na nowo stworzone dla życia wiecznego”²².

Podobnie jak Pannenberg, Moltmann idzie po linii argumentacji rozróżniającej między skończonością i śmiertelnością oraz twierdzi, że skończoność nie zawsze jest synonimem śmiertelności. Istnieją istoty skończone, które są nieśmiertelne, np. aniołowie, czy też – w pewnym sensie – kamienie. Śmierć może być widziana jako „zapłata za grzech” tylko w odniesieniu do ludzi. Aniołowie, którzy „zgrzeszyli” (2 P 2, 4), pozostają nieśmiertelni. Istoty pozaludzkie nie zgrzeszyły, lecz „zostały poddane marnośći nie z własnej

²⁰ Por. C. N a u m o w i c z, *Rola Ducha Świętego w eschatologii w ujęciu Wolfharta Pannenberg, „Studia Teologiczne”* [Białystok–Drohiczyń– Łomża] 28(2010), s. 67-79, tu 74 nn.

²¹ Por. P a n n e n b e r g, *Anthropologie*, s. 137 nn., również G ó ł d ź, dz. cyt., s. 399 n.

²² M o l t m a n n, *Das Kommen Gottes*, s. 96.

chęci” (Rz 8, 20). Istnieje więc grzech, który nie wiąże się ze śmiercią oraz śmierć, która nie jest powiązana z grzechem.

Jeśli pierwsze przykazanie dane ludziom brzmiało „rośnijcie i mnożcie się”, należy założyć, że istoty ludzkie były śmiertelne. Zaś opowiadanie Jahwisty w Księdze Rodzaju wydaje się postrzegać śmierć jako karę za przekroczenie Bożego prawa. Jeśli kierujemy wzrok ku nowemu stworzeniu wszystkich rzeczy, ku Apokalipsie, to widzimy, że „śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminięły” (21, 4). Należy zakładać, że ze stworzenia nowego, przemienionego i wiecznego zostanie usunięta wszelka śmierć: śmierć duszy, ciała, ludzi i wszelkiej istoty żyjącej. Oznacza to, że stworzenie wieczne doprowadza do wypełnienia stworzenie doczesne. Łaska Boża, zwyciężająca grzech i jego konsekwencje, nie prowadzi nas z powrotem ku początkom, lecz do wypełnienia²³.

„Jeśli śmierć w ogólności należy do doczesnego stworzenia, bardziej specyficzna śmierć grzesznika weszła na świat wraz z grzechem. Pomiędzy oboma nie istnieje związek przyczynowy, lecz pomimo wszystko możemy tu dostrzec pewną korelację”²⁴.

Podobnie jak Pannenberg, Moltmann zauważa, iż człowiek, stworzony w czasie i naznaczony swoją przemijalnością, pozostaje wciąż wystawiony na pokusę stawania się równym Bogu i przewyciężenie w ten sposób swojej kruchości. Nie znosimy naszej śmiertelności i w ten sposób dokonujemy zamachu na życie.

W swoim dosyć radykalnym ujęciu Moltmann sądzi, że nie umieramy z powodu grzechu Adama lub naszych grzechów, lecz zmierzamy ku „śmierci naturalnej”, tak jak wszystko to, co zamieszkuje świat. Umieramy solidarni z całym stworzeniem oczekując zbawienia ciała (Rz 8, 19 nn.). Wyrażenie „natura” nie oznacza tutaj czegoś oczywistego, lecz wskazuje na rzeczywistość potrzebującą odkupienia. W teologicznym rozumieniu „natura” jest tym stanem, który nie reprezentuje już stanu pierwotnego, lecz nie jest jeszcze wciąż stanem ostatecznym. „Natura” może być porównana do czasu zimy, a „nowe stworzenie” do wiosny²⁵. „Śmierć naturalna” prowadzi nas z powrotem do ziemi, wraz z którą oczekujemy „wiosny życia wiecznego” w zmartwychwstaniu. Zdaniem Moltmanna, nowożytność wraz ze swoim

²³ Por. M o l t m a n n, *Das Kommen Gottes*, s. 287 nn.; t e n ż e, *In der Geschichte der dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, s. 173-193.

²⁴ T e n ż e, *Das Kommen Gottes*, s. 109.

²⁵ Por. t e n ż e, *Das Kommen Gottes*, s. 110; t e n ż e, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, s. 276 n.

zbawczym oczekiwaniem zredukowanym wyłącznie do sfery moralno-religijnej, wraz z destruktywnym antropocentryzmem skazała na zniszczenie całą resztę stworzenia²⁶.

Jeśli zaś chodzi o śmierć Chrystusa, należy w niej rozróżnić i zachować wszystkie jej wymiary. Chrystus poniósł śmierć grzesznika „za nas”, w naszym zastępstwie, aby pojednać nas z Bogiem²⁷. Umarł, aby wprowadzić we wspólnotę z Bogiem nie tylko żywych, ale też umarłych (Rz 14, 9). Chrystus umarł również śmiercią każdej istoty żyjącej, aby pojednać każdą rzecz (Kol 1, 20). Potrzebne jest uwzględnienie tego wymiaru kosmicznego, gdyż w przeciwnym razie nasze rozumienie grzechu i śmierci pozostawałoby antropocentryczne.

Moltmann zapytuje też, odwracając perspektywę, czy grzech nie mógłby być uważany jako zapłata za śmierć? Grzech zakładałby świadomość śmierci. Rośliny i zwierzęta, nie mając świadomości śmierci, nie grzeszą. To właśnie świadomość śmierci generuje lęk wobec życia, tzn. lęk, że nie ma się wystarczająco dużo czasu do życia i że pewnego dnia zostaniemy stąd zabrani. Wyjaśnia to naszą żądzę życia i pragnienie posiadania, stania się jak Bóg – bogaci, zdrowi, nieśmiertelni. Początek grzechu zawiera się w nieakceptowaniu bycia tym, kim się jest, lecz stanie się tym, kim się nie jest. Jest to swoisty „kompleks Boga”. Wiedza o śmierci oznacza także możliwość i sztukę zabijania. Grzech jest więc „zapłata za śmierć”: wypływa ze śmierci i rozsiewa śmierć²⁸.

Należy zauważyć, że w swojej wizji Moltmann, teolog bardziej intuicyjny niż systematyczny, dąży do zbyt pochopnego ustanawiania alternatyw tam, gdzie dokładniejsza, dedukcyjna analiza mogłaby doprowadzić do bardziej wyważonych konkluzji.

III. REFLEKSJA W OBSZARZE TEOLOGII KATOLICKIEJ

Wydaje się, że niektóre bezpośrednie lub pośrednie wypowiedzi magisterialne lub oficjalne Kościoła nie rozstrzygają ostatecznie podejmowanej kwes-

²⁶ Por. t e n ż e, *Das Kommen Gottes*, s. 112.

²⁷ Por. t e n ż e, *Der Weg Jesu Christi*, s. 181 nn., 275.

²⁸ Por. t e n ż e, *Das Kommen Gottes*, s. 112 nn.; t e n ż e, *Der Weg Jesu Christi*, s. 277 n. Moltmann wydaje się tu podążać za myślą wielu Ojców Kościoła, chociaż ich nie cytuje, dla których śmierć stała się przyczyną grzechu, ponieważ śmiertelna kondycja człowieka prowadzi do walki o byt, buntu przeciw Bogu, lęku, chciwości, pożądaniu itp. Por. Cz. S. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2003, s. 829.

tii relacji grzechu i śmierci²⁹. G. Gozzelino twierdzi, że problem ten tak bardzo dyskutowany w historii teologii, posiadający niewątpliwe reperkusje w obszarze nie tylko eschatologii, ale również antropologii, pozostaje wciąż otwartym przedmiotem teologicznych dociekań i wyjaśnień³⁰.

Ciekawe sformułowania zawierają niektóre narodowe katechizmy dla dorosłych. W niemieckim *Katolickim Katechizmie dla Dorosłych* w odniesieniu do śmierci jako skutku grzechu czytamy: „Nie wynika stąd, że człowiek w raju miał żyć bez końca ziemskim życiem. W naszym skończonym świecie życie biologiczne bez śmierci jest nie do pomyślenia. Pismu Świętemu nie chodzi jednak o śmierć w sensie biologicznym czy medycznym”³¹.

Katechizm Konferencji Episkopatu Holandii stwierdza, że rajski człowiek, nawet gdyby nie zgrzeszył, nie żyłby jednak nieskończenie, gdyż w naszym skończonym świecie życie bez śmierci nie jest biologicznie do wyobrażenia³².

Wielu współczesnych teologów twierdzi, że grzech nie wprowadził jakiegś innej formy śmierci organicznej, lecz zdeterminował inną interioryzację samej śmierci. Także przed grzechem śmierć byłaby obecna, lecz przeżywana przez niewinnego człowieka jako przemieniające i radosne wydarzenie spełnienia. Byłaby opuszczeniem życia cielesnego, w którym przeważa prawo biologiczne, i wejściem w sposób bytu, w którym realizuje się w pełni przewaga ducha³³.

Kwestia, według której człowiek byłby zachowany od śmierci, gdyby nie zgrzeszył, zostaje obecnie w teologii rozwiązywana przez rozumienie śmierci w jej podwójnym wymiarze. Z jednej strony, wskazuje się na nieuchronność śmierci ujmowanej jako naturalny koniec historycznej egzystencji człowieka

²⁹ Por. B a r t n i k, *Myśl eschatologiczna*, s. 177, 179: tekst Konstytucji *Gaudium et spes*, nr 18: „wiara chrześcijańska uczy, że śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył, zostanie przezwyciężona, gdy Wszechmogący i miłosierny Zbawca przywróci człowiekowi zbawienie z jego winy utracone” – jest oceniany jako nie do końca wyraźny. Również *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1008, przejmujący sformułowanie soborowe, nie podaje nauki dogmatycznej, lecz tylko katechetyczną. Por. *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000. Zob. *Aktualne problemy eschatologii*, 6. 1, s. 322.

³⁰ Por. G o z z e l i n o, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993, s. 431 n.; B a r t n i k, *Myśl eschatologiczna*, s. 181.

³¹ *Katolicki Katechizm dla Dorosłych – Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 388, cyt. za: B a r t n i k, *Myśl eschatologiczna*, s. 179.

³² Por. Conferenza Episcopale Olandese, *Catechismo cattolico degli adulti. La confessione della fede della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1989, s. 437 n.

³³ Por. M. B o r d o n i, *Dimensioni antropologiche della morte. Saggio sulle ultime realtà cristiane*, Roma 1969, s. 60 n.; J. M. R. T i l l a r d, *La morte: enigma o mistero?*, Magnano 1998, s. 141 nn.; L. F. L a d a r i a, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1998², s. 218.

w łączności ze wszystkimi innymi istotami żyjącymi. Z drugiej zaś, bez grzechu człowiek doświadczyłby w sposób inny przejścia od fizycznych i historycznych warunków do stanu definitywnego i niebiańskiego spełnienia.

Nie brakuje głosów, które utrzymują, iż śmierć, o której mówią dokumenty Kościoła i tradycja teologiczna, nie jest śmiercią fizyczną związaną ze strukturą organiczną, lecz duchową, zrodzoną z grzechu, jako zerwanie, oddzielenie. Śmierć jako separacja jest nieporządkiem wprowadzonym z powodu grzechu, który wytwarza w człowieku lęk i niepokój śmierci. Koniec zaś biologiczny i moralny jest charakterystyką egzystencji człowieka związanej z jego stworzonością i z koniecznością, aby rozwój organiczny osiągnął swój koniec, a wzrost moralny swoją dojrzałość. Śmierć, jakiej człowiek obecnie doświadcza, jest immanentną sankcją grzechu, jego najbardziej gorzkim owocem, a pod władaniem łaski człowiek na pewno nie doświadczałby tego typu śmierci³⁴.

Grzech zmienił pierwotne znaczenie śmierci, jednak zbawienie dokonane w Chrystusie doprowadziło do tego, że śmierć może znowu stać się przejściem z tego świata do Ojca. Teologia stara się ukazać całą powagę grzechu i jego skutków w wymiarze historycznym i kosmicznym. Jednocześnie jednak, z niemniejszą mocą, wskazuje na nowość pochodzącą z paschalnego misterium Chrystusa. W tym misterium rozpoczął się definitywny proces w historii zbawienia. Każda rzecz została poddana Chrystusowi, aby mógł On poddać każdą rzecz Ojcu. Śmierć, znak grzechu, już pokonana na krzyżu Chrystusa i poprzez Jego zmartwychwstanie, jest „ostatnim wrogiem”, który zostanie na koniec definitywnie zniszczony i poddany Bogu, aby „Bóg był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15, 28)³⁵.

Chrystus „stał się w ten sposób wyłomem nie do naprawienia w murze śmierci, przejściem, którego nic nie zamknie, jednym słowem, prawdziwą „Bramą” (J 10, 9), otwierającą przed ludzkością pastwiska Życia wyzwolone na zawsze od śmierci biologicznej, właściwej dla skończoności, lecz także od śmierci duchowej, która przychodzi do nas przez grzech”³⁶.

Zdaniem Cz. S. Bartnika, systemowa refleksja teologiczna na temat związku grzechu ze śmiercią nie może przyjmować rozwiązań w postaci zbyt uproszczonej. Proponuje on pogłębienie problemu poprzez nowoczesne badania

³⁴ Por. B o r d o n i, dz. cyt., s. 83 n.; J. L. R u i z de la P e ñ a, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971, s. 369.

³⁵ Por. F. B r a n c a t o, *La questione della morte nella teologia contemporanea. Teologia e teologi*, Firenze 2005, s. 60 n.

³⁶ G. M a r t e l e t, *Odnalezione życie wieczne*, tł. M. M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 46.

językowe. W języku biblijnym terminy „życie” i „śmierć” mają inną prakseologię semantyczną niż w języku świeckim. Biblia stosuje konstrukcję wielokondygnacyjną i wiążącą różne obszary semantyczne dla zarysowania zbliżonego obrazu tajemnicy religijnej. Potoczne i empiryczne znaczenie wyrazów „śmierć” i „życie” ma prowadzić do sensów mistycznych i teologicznych. Śmierć otrzymuje wtedy nowy sens, jest ona przede wszystkim kategorią antropologiczną i oznacza strukturę stworzoneości (por. Mdr 7, 1), wskazuje na słabość i kruchość istnienia. Śmierć na płaszczyźnie duchowo-moralnej oddaje stan grzeszności człowieka, związaną z prawami szatana i ma coś z ateizmu (por. Mdr 1, 13). Jest to najwyższa próba moralna, której zostaje poddany sam Mesjasz, wygrywając ją, w odróżnieniu od Adama. Śmierć jest również kategorią soteriologiczną i oddaje stan potrzeby zbawienia dla człowieka: „Nie ma lekarstwa na śmierć człowieczą, nie znamy nikogo, kto by wrócił z Otchłani” (Mdr 2, 1 n.). Pełne zbawienie jest osiągalne przez śmierć, która jest „zanurzeniem” w śmierć Chrystusa (Rz 6, 3). Śmierć fizyczna człowieka ma coś z charakteru chrztu (por. Mk 10, 38). Śmierć bez wybawienia cielesnego i duchowego byłaby wiecznie własnością diabła. Niektórzy Ojcowie uczyli, że śmierć fizyczna była „łaską Bożą”, aby grzech nie trwał wiecznie.

„W porządku absolutnym Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym, jednak w porządku realnym i historycznym stworzył go jako śmiertelnego, ale jego śmierć obrócił przez śmierć Odkupiciela w nieśmiertelność i wieczność Boga. Język biblijny jest przeniknięty do dna prapierwotną dialektyką stworzenia i zbawienia. I dopiero w świetle tej dialektyki może być analizowana nauka o śmierci”³⁷.

Reasumując zauważmy, że nie możemy spekulować, jak ewentualnie wyglądałaby śmierć w stanie pierwotnej sprawiedliwości i w jaki sposób byłaby doświadczana. Nasza śmierć fizyczna jest skutkiem grzechu pierwotnego: jeśli niekoniecznie sama w sobie jako fenomen biologiczny, to na pewno jako śmierć ludzka, której jesteśmy świadomi i której doświadczamy jako agresji wobec naszego istnienia. Nie chodzi tutaj o czysto „duchową” koncepcję grzechu jako śmierci duszy, ale o konkretny sposób, w jaki śmierć cielesna jest przeżywana przez człowieka rozbitego w samym sobie. Grzech miałby więc konsekwencje także dla śmierci cielesnej. W Chrystusie zostaje nam ofiarowana nadzieja definitywnej nieśmiertelności i życia wiecznego, do któ-

³⁷ B a r t n i k, *Dogmatyka*, s. 831, por. tamże, s. 828-831; t e n ż e, *Myśl eschatologiczna*, s. 167-169.

rych w żaden sposób nie można porównać pierwotnej nieśmiertelności, zagrożonej wciąż przecież utratą przez grzech. To poprzez zmartwychwstanie Chrystusa nieśmiertelność ofiarowana człowiekowi w raju otrzymuje swoje definitywne światło. Nie odwrotnie³⁸.

*

Wobec przedstawionych tutaj analiz prowokująco być może zabrzmia opinia H. U. von Balthasara: „Wszystkie teologiczne wysiłki zmierzające do oddzielenia negatywnej antynatury śmierci od jakiejś jej pierwotnej naturalności, która miałaby się należeć jeszcze nie grzesznemu Adamowi, pozostają w wysokim stopniu fantastyczne”³⁹.

THE RELATIONSHIP OF SIN AND DEATH IN CURRENT THEOLOGICAL REFLECTION

S u m m a r y

In Christian tradition death is seen as a result of original sin. The relationship of sin with death is a serious problem for modern man and also for theology. Death is seen as the inevitable consequence of our finitude. Liberal Protestant theology of the 19th century totally denied a cause and effect relationship between sin and physical death. Later Protestant development (W. Pannenberg, J. Moltmann) recognized that finitude does not always mean mortality. In Catholic theology the problem remains open as a subject of enquiry. Our physical death is the result of original sin: if not necessarily in itself as a biological phenomenon, certainly as human death, which we are aware of and which we experience as aggression against our existence. In Christ we receive the hope of definitive immortality and eternal life, though this can in no way be compared with original immortality, which is still at risk of being lost through sin.

Słowa kluczowe: grzech, grzech pierworodny, śmierć, eschatologia, antropologia, teologia protestancka.

Key words: sin, original sin, death, eschatology, anthropology, Protestant theology.

³⁸ Por. L a d a r i a, dz. cyt., s. 218 n.

³⁹ H. U. von B a l t h a s a r, *Teodrammatica*, t. IV: *Azione*, Brescia 1986, s. 112.