

**JERZY KOSIEWICZ**

Akademia Wychowania Fizycznego  
w Warszawie

## PROTESTANTYZM WOBEC CIAŁA LUDZKIEGO

Refleksja protestancka posiada niewiele opracowań porządkujących jej dorobek nie tyle w sensie historycznym, co systematycznym: brakuje wypowiedzi ujmujących w sposób całościowy np. zagadnienia o tematyce etycznej<sup>1</sup>, aksjologicznej, ontologicznej. Opracowania z tego zakresu przedstawiają jedynie w zarysie określonych autorów i ich dzieła. Są nieaktualne, funkcjonują od z górą stu lat Jeszcze gorzej przedstawia się sytuacja w dziedzinie antropologii, a zwłaszcza w badaniach dotyczących ciała ludzkiego, gdzie podsumowujących opracowań w gruncie rzeczy — nie ma. Również same rozważania o człowieku w protestantyzmie mają inny wydźwięk niż w myśli katolickiej. Brak tu szczegółowych rozważań na temat budowy człowieka, teorii duszy i ciała oraz relacji zachodzących między nimi. Antropologia koncentruje się przede wszystkim na założeniach biblijnych i wynikających z nich konsekwencji w oczekiwaniu na przeniesienie do świata niebiańskiego. Problematyka ciała pojawia się głównie w wypowiedziach o charakterze eschatologicznym, dotyczących ascezy, dogmatu Wierzerzy Pańskiej i pochodzenia zła, co doprowadziło w konsekwencji do zsyntetyzowania filozofii człowieka z teologią, pod zwierzchnictwem teologu.

W okresie renesansu, na skutek upowszechniającego się nurtu humanizmu chrześcijańskiego (głównie za sprawą Mikołaja z Kuzy, Tomasza More'a oraz uznanego za bezpośredniego poprzednika ruchu reformatorskiego w Kościele zachodnim Erazma z Rotterdamu), zaczęto w większym zakresie niż w średniowieczu podkreślać wartość ciała ludzkiego. Pojawiła się nowa postawa, bardziej radykalna, postulująca potrzebę jego bliższego poznania, a także odkrycia źródeł złych skłonności, celem ich opanowania dla dobra człowieka jako całości. Franciszek Salezy wskazywał, że ciało ludzkie jest bytem przeznaczonym do zbawienia, że nie należy, powołując się na domniemane założenia i cele grzechu pierworodnego, dążyć do umartwiania ciała, że powinno ono mieć wyłącznie charakter wewnętrzny i poprzez rozwinięcie woli służyć jednostce ludzkiej w opanowywaniu skłonności do grzechu. Twierdził, że jedynie poprzez kształcenie wolności wewnętrznej można górować nad właściwościami ciała oraz innych dóbr materialnych, ponieważ celem ascezy jest miłość, a nie surowość.

<sup>1</sup> Na to zjawisko wskazuje Ch. Frey w słowie wstępnym do swojej książki *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*. Kraków 1991.

Powstający i kształtujący się w atmosferze odrodzeniowego humanizmu luteranizm afirmował, m. in. w przeciwieństwie do tradycyjnego katolicyzmu i prawosławia, pozytywny stosunek do ciała ludzkiego oraz pogląd, że traktowanie go jako przejaw i świadectwo zła oraz stosowanie wobec ciała praktyk umartwiających, nie pomaga człowiekowi w wyzwaniu się od grzesznej pożądlivosti, w dążeniu do odrodzenia wewnętrznego<sup>2</sup>.

Reforma Lutra występująca przeciw ascetyzmowi, zawierała wyraźną akceptację wartości ciała. W tym względzie nawiązywała do nurtu biblijnego, charakteryzującego się afirmacją właściwości ciała ludzkiego. Była bezpośrednim powrotem do treści skrypturystycznych i negacją tej tradycji, która wypaczała zawartość słowa objawionego, jego istotę i sens. Jednak pewne, przeciwstawne tendencje wystąpiły w reformacji już u jej zarania, zwłaszcza za sprawą ruchu purytańskiego, mającego wielu zwolenników w Kościele anglikańskim oraz w Kościołach protestanckich Ameryki Północnej, a także wśród kwaków nawiązujących w znacznym stopniu swą proascetyczną postawą do purytanizmu. Mimo to owi protestanci nie występowali przeciw naturze ludzkiej, cielesności; ich poglądy były skierowane przeciw „marnościami tego świata”: przeciw sztuce, literaturze świeckiej, teatrowi itp., to jest przeciw wszelkim formom laksyzmu. Wiele uwagi poświęcano modlitwie i milczeniu, co było szczególnie bliskie isichazmowi, który w rzeczywistości, jak podkreśla w licznych wypowiedziach S. Coruży, nie występował przeciw właściwościom ciała, zmysłowości i pożądanom<sup>3</sup>. Zatem w początkowym i późniejszym okresie purytanizmu i założeń religijnych kwaków daje się zauważyć tendencja wprawdzie odbiegająca od kanonów luteranckich, ale jeszcze nie ascetyczna, chociaż nie ukierunkowana na nobilitację cielesności i jej potrzeb.

Tendencje bardziej przeciwstawne w stosunku do luteranizmu ujawniły się w pietystycznych praktykach religijnych (Ph. J. Spener, G. Arnold, J. A. Bengel, F. A. Öttinger, G. Tersteegen, N. L. Zinzendorf), na skutek przesunięcia akcentu z wiary na pobożność. Nastąpił nawrót do podkreślania zasług. Odstąpiono od formuły właściwej dotąd protestantyzmowi: „wiera usprawiedliwia bez uczynków”, na rzecz przekonania, że „wiera bez uczynków nie uswięca”. Pietyści zrobili zatem krok wstecz: wrócili poniekąd do zasad właściwych katolicyzmowi i prawosławiu. Jednak nauka pietystyczna nie była aż tak regorystyczna, jak miało to miejsce w skrajnych formach ascetyzmu katolickiego i prawosławnego. To znaczy, zawierała z jednej strony jeszcze założenia właściwe purytanom i kwakrom. Dotyczy to takich szczególnych wskazań, jak: powstrzymywanie się od tańców, uczęszczania na widowiska, czytania powieści świeckich, gry w karty, spożywania napojów alkoholowych, zatem dyspozycji właściwych purytańskiemu „odwróceniu się od marności tego świata”. Natomiast z drugiej strony, pietyści podkreślali, w przeciwieństwie do reformatorów wzywających do porzucenia klasztorów, potrzebę izolowania się od świata; zmierzali w kierunku spirytualizacji protestantyzmu, kładąc wyraźny akcent na sprawę ducha.

<sup>2</sup> J. Zbiciak: *Ciało ludzkie*. W: *Encyklopedia katolicka*. Lublin 1986, s. 446-447.

<sup>3</sup> S. Chomży: *Isichazm, bogoczłowieczestwo, noogenez i niemnogo o noszom obszczestwie*. „Naczała” 1992, nr 2; Tenże: *Uczenie o czelowiekie w prawosławnoej askietkie*. „Silentium” 1992, nr 2; D. Spiwak: *Isichazm w potokie istorii*. „Silentium” 1992, nr 2.

Ph. J. Pietas organizował *collegia pietatis*, tj. specjalne grupy wiernych, którzy dążąc do doskonałości, pragnęli, za pomocą ascetycznego odosobnienia, zintensyfikować swoje życie duchowe. Doprowadziło to w efekcie do otwierania zakonów z mniej lub bardziej rygorystycznymi regułami oraz wspólnot o charakterze ascetycznym<sup>4</sup>.

### **Dziewiętnastowieczny protestantyzm wobec problematyki ciała**

Myśl protestancka przeżywała swój rozkwit w XIX wieku. Wówczas wyodrębniła nowe dziedziny badań i nowe metody. Sięgała korzeniami do filozofii J. G. Fichtego, G. W. F. Hegla, L. Feuerbacha, D. W. Straussa i F. C. Bauera, którzy byli związani, zwłaszcza na początku swoich zainteresowań akademickich, z fakultetami teologicznymi.

Protestantyzm, w przeciwieństwie do katolicyzmu i prawosławia napawał się, w sposób nieskrępowany od czasów Oświecenia wolnością i autonomią. Dotyczy to zwłaszcza uniwersytetów niemieckich i, co jest szczególnie ważne, fakultetów teologicznych (filozofię można było uprawiać w sposób nieskrępowany, chociaż wyjątek stanowią losy niektórych przedstawicieli lewicy heglowskiej, występujących przeciwko „państwowej” wówczas filozofii Hegla; np. L. Feuerbach nie mógł, mimo usilnych starań, otrzymać katedry po opublikowaniu pracy habilitacyjnej skierowanej przeciwko Heglowskiej filozofii religii), gdzie zwierzchność kościelna nie miała wpływu na kierunki i metody badań. Rygory kanoniczne w protestantyzmie nie krępowały profesorów katedr teologicznych tak, jak w katolicyzmie i obecnie w prawosławiu. To oni raczej, to środowiska akademickie wywierały wpływ na atmosferę ewangelickiego życia kościelnego. Często wykładowcami byli ludzie wyznający sceptycyzm religijny czy wręcz niewierzący; wielu profesorów nie było duchownymi i nie musieli się oni liczyć z opinią wiernych i władz kościelnych. Taka sytuacja utrzymuje się do chwili obecnej i z tego względu myśliciele protestanczy mogli wykazać się większą odwagą, inwencją i niezależnością niż ich koledzy katolicy i prawosławni w rozwiązywaniu trudnych i newralgicznych problemów chrześcijaństwa.

Myśl protestancką XIX wieku zdominowały poglądy F. Schleiermachera i A. Ritschla. Poglądy tego pierwszego mogły być określone, z punktu widzenia L. Feuerbacha (teologia jest antropologią), mianem refleksji antropologicznej czy też kryptoantropologicznej, bo w istocie odzwierciedlały właściwości, możliwości człowieka wyjaśniającego rzeczywistość za pomocą odwołania się do Absolutu. Jednak w tym świetle każdy przejaw aktywności emocjonalnej i poznawczej jednostki ludzkiej, można określić jako antropologię. Schleiermacher wskazywał, że człowiek może osiągnąć szczęście tylko poprzez rozwój duchowy, że należy rozwijać i udoskonalać duszę — w przeciwieństwie do natury, do ciała. Tylko rozwój duszy umożliwi zbliżenie się do Absolutu, zapewni osiągnięcie zbawienia. Poglądy Schleiermachera negujące właściwości i możliwości soteriologiczne ciała stanowiły w istocie odejście od rozważań pierwszych reformatorów, podkreślających znaczenie

<sup>4</sup> Np. w 1960 r. w Wielkiej Brytanii oraz Islandii było 11 męskich i 61 żeńskich wspólnot religijnych.

ciała ludzkiego. F. Schleiermacher nawiązywał poniekąd do antropologicznych poglądów A. Neandera i A. Tholucka, tworzących równoległe tzw. „teologię przebudzeniową”, która kontynuowała stary supranaturalizm (nakazujący m in. ascezę), zawieryjący wyraźne wpływy romantyzmu.

Do dzieła Schleiermachera nawiązywał kontradiktoryjnie, tj. poprzez akceptację i negację, żyjący dwa pokolenia później A. Ritschl, wskazujący otwarcie na kantowskie i lotzeowskie korzenie swej myśli. Wyrażał on właściwie Schleiermacherowi, lecz w innych terminach niż Schleiermacher, przekonanie o wielkim znaczeniu kultury i postępu, religii chrześcijańskiej w urzeczywistnianiu ludzkiego ideału życiowego. K. Barth, wypowiadając się na temat poglądów Ritschla stwierdził, że „chyba nikt przed nim ani po nim nie wypowiedział się tak wyraźnie, iż człowiek nowoczesny chce po prostu żyć rozumnie i że chrześcijaństwo jest mu w tym życzeniu sprzymierzeńcem i potwierdzeniem”<sup>5</sup>. A. Ritschl rozważał głównie zagadnienia usprawiedliwienia i pojednania z Absolutem. Pojednanie jest głównym celem życia człowieka. W stanie pojednania (które jest efektem usprawiedliwienia grzesznej natury ludzkiej), Absolut udziela człowiekowi możliwość duchowego panowania nad światem. W poglądach A. Ritschla dominuje także, podobnie jak u F. Schleiermachera, perspektywa doskonalenia duszy jako warunku osiągnięcia zbawienia i jedności z Absolutem.

Jednocześnie A. Ritschl występował przeciw wszystkim głównym kierunkom myśli protestanckiej, w tym także przeciw Schleiermacherowi, wskazując, że kult jego myśli jest zgubny, a poglądy przestarzałe. Zwalczał tendencje pietystyczne reprezentowane przez teologię przebudzeniową. W związku z tym występował przeciw koncepcjom ascetycznym, w tym także przeciw umartwianiu ciała. Uważał, że rygorystyczne, ortodoksyjne przestrzeganie tych zasad prowadzi do odejścia od istoty wiary. W tym względzie zbliżał się do początkowych założeń luteranizmu<sup>6</sup>.

Do dzieła Ritschla nawiązywała cała generacja dziewiętnastowiecznych teologów, jego wpływ utrzymywał się do końca pierwszej wojny światowej, do czasu zapoczątkowania nowej epoki w protestantyzmie przez K. Bartha.

### **Problematyka ciała we współczesnej myśli protestanckiej**

Poglądy teologiczno-filozoficzne K. Bartha kształtowały się w opozycji do ówczesnego środowiska teologicznego. Dotyczy to przede wszystkim neoprotestantyzmu właściwego filozofii P. Natorpa i H. Cohena, historii dogmatów A. Hamacka, egzegezy biblijnej H. Gunkela oraz W. Herrmanna, tj. tych wszystkich, którzy nawiązując do refleksji protestanckiej typu Schleiermachera czy Ritschla, głosili immanentyzm i antropologizm w zakresie relacji między człowiekiem i Absolutem

<sup>5</sup> W. Benedyktowicz: *Soli Deo gloria (o teologii Karola Bartha)*. „Znak” 1969, nr 2, s. 197.

<sup>6</sup> K. Karski: *Teologia protestancka XX wieku*. Warszawa 1971, s. 15. Nb. w zasadzie całą teologię protestancką XIX w., bez względu na kierunki i różnice, można nazwać teologią liberalną w szerszym znaczeniu, ponieważ protestancka myśl teologiczna tego okresu nie była ortodoksyjnie związana z przekazanymi przez tradycję chrześcijańską dogmatami religijnymi i wykazywała dużą swobodę i „elastyczność” w interpretacji oraz daleko idący krytycyzm w badaniu biblijnych źródeł wiary (F. Schleiermacher, D. W. Strauss, F. C. Bauer i jego szkoła tybigeńska).

Barth wskazywał, że nie ma podobieństw między Absolutem, człowiekiem i całym stworzeniem (tj. tym, co Absolut stworzył), gdyż suponowano istnienie więzi między Bogiem i człowiekiem, a dalej — możliwość zrozumienia Absolutu.

Punktem wyjścia rozważań Bartha inspirowanego m. in. dziełami S. Kierkegarda, F. Dostojewskiego, F. Nietzschego, F. Overbecka, jest wyłącznie sam Bóg, dający się poznać w objawieniu, czyli Absolut manifestujący swoją obecność w *Biblii*. Zerwał on przymierze z pierwszymi ludźmi w okresie protohistorycznym. Dał im możliwość wyboru między dobrem i złem. Wybrali zło i złamali umowę. Odtąd człowiek, tj. człowiek historyczny, jest trwale naznaczony piętnem grzechu pierworodnego i czyni na ziemi zło. Barth twierdzi, że Absolut nie chce zła i dlatego wybór zła przez człowieka jest grzechem. Grzech nie jest ani chciany, ani zamierzony przez Absolut. Człowiek kreujący zło, czyniący użytek z „niemożliwej możliwości” nie tylko przeciwstawia się Absolutowi, ale występuje również przeciw sensowi własnej egzystencji, przyczynia się do własnego samounicestwienia i zagłady rodzaju ludzkiego. Jednak źródłem zła i późniejszego grzechu pierworodnego nie jest ludzkie ciało. Zło nie wynika z naturalnych potrzeb, lecz z wolnego wyboru, z aktu wolicjonalnego duszy. Cieleśność nie decyduje o wyborze takiego lub innego rozwiązania, wybór zależy od przekonań, od postawy czy duchowych właściwości człowieka. Źródłem grzechu jest więc dusza ludzka, nie zaś ciało i Absolut. Ponieważ Absolut nie stworzył zła, przeto i człowiek nie powinien czynić zła. Jednostka ludzka obdarzona możliwością wyboru dokonała tego, co niemożliwe: uczyniła użytek z „niemożliwej możliwości”. Barth, rozpatrując problematykę zła, staje się więc aprobatą cieleśności. Występuje nie tylko przeciwko immoralności (czyli nieśmiertelności) duszy, jak wszyscy ówczesni teologowie protestancy, ale występuje także przeciw antycznej, Platonsko-gnostyckiej koncepcji ciała, ustanawiającej w cieleśności siedlisko zła, występku i nieszczęść; podważa także te tradycyjne prawosławne i katolicką wizje jednostki ludzkiej, które deprecjonują wartości ludzkiego ciała. Dotyczy to również pewnej części antropologii protestanckiej.

Barth twierdzi, że w walce człowieka i ludzkości ze złem Absolut okazuje swą solidarność. Zsyła Chrystusa, „albowiem woli być wespół ze swoim stworzeniem nieszczęśliwym, aniżeli szczęśliwym Bogiem nieszczęśliwych stworzeń. Człowiek może stanąć po stronie Absolutu, aby walczyć ze złem”<sup>7</sup>. Może realizować swoją egzystencję jako jego sprzymierzeniec. Stanowi to odzwierciedlenie faktycznego przeżycia religijnego i zobiektywizowanie rzeczywistej wiary człowieka, a sposób jej realizacji jest świadectwem jego odpowiedzialności. Do zwolenników poglądów Bartha należeli, tworzący w latach dwudziestych zwarty zespół (zwany roboczym), protestancy myśliciele tej klasy, co E. Thurneysen, E. Brunner, F. Gogarten i R. Bultmann, a ponadto G. Merz, A. de Quervain, H. Amussen, D. Bonhoeffer, H. Diem, H. Vogel, W. Niesel, H. Echternach, E. Wolff oraz inni.

Wielu z nich dosyć szybko wyemancypowało się skupiając zainteresowania badawcze na nowych rozwiązaniach budzących kontrowersje, dotyczących skomplikowanych, nabrzmiałych od polemik, problemów filozofii i teologii chrześcijańskiej, tak jak E. Brunner, który rozwijał zagadnienia psychologii, antropologii i

<sup>7</sup> W. Benedyktowicz: *Karol Barth i teologia dialektyczna*. „Życie i Myśl” 1965, nr 11, s. 39.

etyki chrześcijańskiej czy też R. Bultmann, twórca nowego kierunku i nowej szkoły w protestantyzmie.

Wśród licznych prac Brunnera, na szczególną uwagę, ze względu na temat prezentowanej pracy, zasługują jego rozważania eschatologiczne, przedstawione w rozprawie *Wieczność jako przyszłość i teraźniejszość*, gdzie zarzucając klasyczną koncepcję czasu oraz nawiązując do filozofii M. Heideggera i osiągnięć A. Einsteina dowodził, że śmierć człowieka jest jego śmiercią w całości. Wskazywał, że bariera biologiczna śmierci dotyczy zarówno duszy, jak i ciała, że zmartwychwstanie, które jest „początkiem nowego życia w Chrystusie (...), jest prawdziwie nowym życiem (...), rzeczywistością wiecznego życia Bożego”<sup>8</sup>. Dowodził jedności psychosomatycznej, tzn. trwałości związku ciała i duszy, nawiązując do reformatorskich poglądów Lutera i przymysłów pierwszych Ojców Kościoła.

Z kolei Bultmann, opierając się konsekwentnie na ontologii Heideggera, przystąpił do demitologizacji *Nowego Testamentu* za pomocą interpretacji egzystencjalnej, wykorzystując przede wszystkim osiągnięcia szkoły historii form. Przyczynił się do dalszego rozwoju teologii liberalnej, przeciwko której w sposób zdecydowany występował K. Barth; twierdził, że jego podstawowym zamiarem nie jest antropologia wiary chrześcijańskiej, ale ukazanie tego, co współczesnemu człowiekowi przeszkadza w wierze chrześcijańskiej<sup>9</sup>.

W wykładzie: *Nowy Testament a mitologia. Problem demitologizacji zwiastowania nowotestamentowego* (wydanym potem w broszurze *Objawienie a wydarzenie zbawcze*) — który wywołał poruszenie i dyskusje, jakich nie notowano w środowisku protestanckim od czasów A. Harnacka *Istoty chrześcijaństwa* i K. Bartha *Listu do Rzymian* — R. Bultmann przedstawił swoje *credo* na temat konstytucji psychofizycznej człowieka. Stwierdził, wskazując na jedną z przyczyn krytyki mitycznych wyobrażeń przekazów skrypturystycznych *Nowego Testamentu*, że człowiek współczesny, traktujący siebie jako psychofizyczną jedność, nie może zrozumieć mitycznego sensu dualizmu antropologicznego. Pojmuje bowiem siebie jako istotę jednolitą, złączenie duszy i ciała, byt wewnętrznie spójny, przypisujący sobie samemu źródła myślenia, woli i odczuwania. Wprawdzie jednostka ludzka jest otwarta na interwencję Absolutu, ale nie może zrozumieć ani koncepcji śmierci biologicznej pojmowanej jako kara za grzech jakiegoś przodka, ani pojęcia nieśmiertelności duszy, ani też sensu rozdziału duszy od ciała podczas śmierci biologicznej, ani samego zmartwychwstania człowieka, które dotyczy tylko jego ciała, mimo iż podmiot ludzki jest w świetle doznań współczesnych ludzi bytem jednolitym<sup>10</sup>.

Głównie za sprawą O. Cullmanna jednym z najbardziej istotnych zagadnień współczesnej protestanckiej koncepcji człowieka stała się problematyka dotycząca

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> B. Bośniak: *Teologia dialektyczna i demitologizacja chrześcijaństwa*. „Zeszyty Argumentów” 1965, nr 3, s. 47.

<sup>10</sup> Ponadto człowiek współczesny nie może zrozumieć, zdaniem Bultmanna, wyobrażenia ducha Bożego jako istoty nadprzyrodzonej, wkraczającej w strukturę sił naturalnych, nauki o zastępczym zadośćuczynieniu przed śmiercią Chrystusa na krzyżu. Jego zmartwychwstania jako wydarzenia wyzwającego moc życiową, którą można uzyskać przez sakramenty, oczekiwanie przeniesienia do świata niebiańskiego i otrzymania tam nowego duchowego życia (zob.: K. Karski: *Op. cit.*, s. 56).

alternatywy: „nieśmiertelność duszy albo zmartwychwstanie ciała”<sup>11</sup>. Wprawdzie Luter nie wypowiadał się w tym względzie w sposób niejednoznaczny (dopuszczał początkowo możliwość biernego oczekiwania na zmartwychwstanie ciała, tj. teorię tzw. „snu duszy”, jednak ostatecznie ją odrzucił, odzegnując się później od wszelkiego hipnopsychizmu), to jednak większość współczesnych teologów i filozofów protestanckich przyjmuje pogląd o charakterze thnetopsychicznym. To znaczy, że podważają oni teorię nieśmiertelności duszy, charakterystyczną dla okresu wczesnego chrześcijaństwa i średniowiecza. Traktują ją jako ideę chrześcijaństwu obcą.

Zmartwychwstanie rozumiane jako nowy początek istnienia zarówno ciała, jak i duszy powoduje, że tracą sens wszelkie koncepcje o stanie pośrednim, stanowiącym niejako pomost pomiędzy końcem ziemskiego istnienia a rezurekcją, pomiędzy końcem czasu historycznego a oczekiwaniem na wieczność. Nb. O. Cullmann ma pewne obiekcje co do takiego ujęcia tego zagadnienia, dlatego że uważa, iż nie ma bezpośredniej transformacji każdego zmarłego ciała w ciało zmartwychwstałe w każdej indywidualnej śmierci, ponieważ ciała zmarłych podlegają w określony sposób oddziaływaniom zachodzącym w czasie<sup>12</sup>.

Współcześni myśliciele protestancy przyjmują, że ściśle pojęta nieśmiertelność przysługuje wyłącznie Absolutowi, że nie obejmuje ludzkiej duszy. Nawiązują w tym względzie do poglądów pierwszych Ojców Kościoła. Dotyczy to apologetów greckich, którzy podkreślali jedność duszy i ciała, głosili śmierć człowieka w całości, tzn. wskazywali, że wraz z ciałem umiera także dusza. Do podobnego wniosku doszli również apologetyci łacińscy. Np. Tacjan odrzucał dogmat o nieśmiertelności duszy, zaś Arnobiusz m. in. wskazywał, że dusza ma właściwości cielesne, umiera wraz z ciałem, ponieważ człowiek jest śmiertelny, tak jak zwierzę, a zmartwychwstanie obejmuje zarówno ciało jak i duszę. „Przywłaszczanie sobie przez człowieka idei nieśmiertelności duszy jest taką samą rebelią i perwersją w stosunku do Boga, jaką jest redukcja totalności ludzkiego życia wyłącznie do chemiczno-fizykalnych reakcji”<sup>13</sup>.

Protestanci dowodzą, nie bez racji, że przekazy skrypturystyczne nie zawierają żadnej trycho- bądź dychotomicznej koncepcji człowieka, tzn. przeciwstawiania ducha lub duszy ciała jako trzech lub dwóch odmiennych substancji. *Nowy Testament* wskazuje na jedność, na dwa możliwe „sposoby bytowania, mianowicie: życia człowieka według ciała lub ducha”<sup>14</sup>. Jednak, jak można domniemywać, mimo braku otwartej wypowiedzi na temat nieśmiertelności duszy, że występująca w *Ewangeliu* zapowiedź zbawienia może upoważniać do przyjęcia założenia o jej nieśmiertelności. Dla katolików i wyznawców prawosławia oznacza to nieprzerwane istnienie duszy podczas życia doczesnego i w planie eschatologicznym. Natomiast dla

<sup>11</sup> Zob.: A. Bultmann: *Immoralité de l'ame ou resurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*. Neuchâtel 1956.

<sup>12</sup> O. Cullmann: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart 1969, s. 31 (za: A. Nossol: *Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej*. „Ateneum Kapłańskie” 1980, z. 1, s. 58).

<sup>13</sup> A. Nossol: *Eschatologia protestancka*. W: W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2. Lublin 1980, s. 661.

<sup>14</sup> Tamże.

współczesnego protestantyzmu przejście duszy w życie wieczne po zmartwychwstaniu człowieka, tzn. pojęcie nieśmiertelności—dotyczy tylko planu doczesnego, nigdy zaś istnienia duszy i ciała w wymiarze eschatologicznym. W tym sensie istnienie duszy ma charakter wieczny, mimo krótkiej przerwy spowodowanej śmiercią biologiczną, w oczekiwaniu na zmartwychwstanie. W katolicyzmie i prawosławiu teoria soteriologiczna przyjmuje, wywodzący się z kultury greckiej, pogląd o koniecznej nieśmiertelności duszy, przeciwstawiający sobie w rezultacie zawsze ciało i duszę, bez względu na stosowaną argumentację, konteksty uzasadnienia. Natomiast współczesna teoria eschatologiczna protestantyzmu dowodzi, w sposób bardziej konsekwentny, jedności duszy i ciała, odchodzi najdalej od spirytualistycznej wizji człowieka w porównaniu z innymi kierunkami chrześcijaństwa.

O. Cullmann uważa, że idea nieśmiertelności duszy stanowi w praktyce życiowej zarówno świadectwo czysto ludzkiego dążenia do nieśmiertelności, jak i przejaw, namiastkę prawdziwej wiary w istnienie Absolutu. Utrudnia to jednak zrozumienie *Ewangelii*, ponieważ przekazy skrypturystyczne pozostają w niezgodzie z wyobrażeniami współczesnego człowieka o istocie religii i jednostce ludzkiej. Z tego względu *Ewangelię* należy porzucić, do czego skłaniają trzy zasadnicze powody: 1. Koncepcja boskości Absolutu, który sam jeden jest nieśmiertelny; 2. Pojęcie grzechu, który rodzi się nie w ciele, lecz w duszy i z tego względu właśnie ona, a nie ciało, jest naznaczona stygmatem gniewu Absolutu, co w konsekwencji prowadzi do jej śmiertelności; 3. Nieodzowność psychosomatycznej jedności ludzkiego bytu. Wywodzące się z Księgi Rodzaju (Rdz. 2, 7. 10) słowo „nefesz” oznacza bowiem cały podmiot ludzki, tj. całą istotę jednostkową tak w odniesieniu do człowieka, jak do zwierzęcia. Również grecki odpowiednik hebrajskiego słowa „nefesz” „określa w swoim najstarszym użyciu znaczeniowym całego żywego człowieka, a nie oddzielną od ciała duszę”<sup>15</sup>. Na tej podstawie można znowu orzec, że idea jedności duszy i ciała wskazuje, iż śmierć dotyczy zarówno jednego, jak i drugiego składnika bytu ludzkiego. Cullmann wyjaśnia swoją alternatywną formułę: „nieśmiertelność duszy albo zmartwychwstanie ciał”, wskazując, że na miejscu Platońsko-gnostyckiej teorii nieśmiertelności duszy pojawiła się koncepcja zmartwychwstania ciała, stanowiąca podstawę nowej chrześcijańskiej wizji człowieka, potwierdzającej w nowoczesnym brzmieniu Luterską eschatologię.

Współczesna refleksja antropologiczna protestantyzmu afirmuje reformatorskie założenia Lutera. Dowodzi, że tylko przekonanie o całkowitej śmierci człowieka wzmacnia wiarę, ponieważ wymaga absolutnego zaufania, heroicznej wiary w obietnicę Absolutu, w zwiastowanie wskrzeszenia całego człowieka. E. Brunner dodaje jeszcze, że w tym kontekście śmierć zyskuje dodatkowe znaczenie, powiększające jakby bardziej jej powagę. Staje się końcem całego życia jednostki. Nie ma bowiem *constansu*, tzn. nieśmiertelnego istnienia jednego z jej składników. Wskazana śmierć, będąca—jak głosił wcześniej Luter—także dla jednostki końcem świata, prowadzi zarazem do nieśmiertelności, do nieograniczonego niczym przejścia w życie wieczne. Podstawę takiego rozumowania stanowią założenia o charakterze chrystologicznym, ponieważ zarówno H. Engelland, K. Barth, H. Ott jak i A. Ahlberg

<sup>15</sup> Tamże, s. 660.



podkreślają, że owo przejście w życie wieczne dokonuje się dzięki Chrystusowi. Jest On gwarancją powszechnego zmartwychwstania ciał, ponieważ przez niego została przewyżczona śmierć i właśnie w nim człowiek jest nieśmiertelny i zostaje już wyłącznie z Chrystusem. Ten punkt widzenia afirmuje Luterzańską wizję człowieka jako psychowizycznej, nierozzerwalnej całości; wskazuje, że podstawę nowoczesnej chrześcijańskiej koncepcji podmiotu ludzkiego stanowi powrót, jak w kato-licyzmie i prawosławiu, do biblijnych źródeł tej religii.

### W kierunku antropologii integralnej

Wolfhart Pannenberg kontynuuje powyższy pogląd, gdy podkreśla, że człowiek stanowi *compositum humanum* złożone z tego, co naturalne, cielesne, wręcz zwierzęce i z tego, co wykracza poza ciało, poza doczesną popędliwość i zmysłowość w kierunku Absolutu. Jest jednak zarazem przeciwnikiem tej chrześcijańskiej tradycji, która zrodziła katolicki i protestancki dualizm antropologiczny, sztuczny podział na duszę i ciało. W związku z tym W. Pannenberg wskazuje, po pierwsze, na różnice między człowiekiem i zwierzęciem, aby podważyć możliwość utożsamienia człowieka li tylko z cielesnością, pozostającą w behawioralnych relacjach ze środowiskiem (bodziec — reakcja); a po drugie, dowodzi na podstawie osiągnięć współczesnej antropologii, że człowiek jako całość jest bytem zupełnie, w pełni śmiertelnym — tak w sensie duchowym, jak i materialnym, że mimo iż wybiega myślą ku czemuś nieskończonemu, ku Absolutowi i dąży do zjednoczenia z nim we wspólnym, ponadczasowym trwaniu, to jednak posiada duszę śmiertelną, która wprawdzie może zmartwychwstać, ale nie samodzielnie, lecz tylko wraz z ciałem jako jej nierozzerwalna, współistniejąca część.

Pannenberg charakteryzuje więc ogólne różnice między człowiekiem i zwierzęciem podkreślając, że: 1. „Człowiek ma świat”, podczas gdy każdy rodzaj zwierząt ograniczony jest do dziedzicznie ustalonego, właściwego gatunkowi „środowiska”<sup>16</sup>. Człowiek może kształtować środowisko, a zwierzę nie. W tym stałym procesie człowiek, doświadczony świata, doświadcza samego siebie i widzi swoje ciało w określonym związku z innymi rzeczami<sup>17</sup>; 2. Zwierzę kieruje się wyłącznie popędliwością. Ludzkie dążenia zaś kierują się ku czemuś nieskończonemu, zaświatowemu, nadprzyrodzonemu, absolutnemu<sup>18</sup>, co zostało ostatecznie określone mianem Boga.

Pannenberg wskazuje także na istotne znaczenie ciała w życiu codziennym, na to, że musimy darzyć je zaufaniem, zwłaszcza wtedy, gdy posługujemy się nim dla osiągnięcia istotnych dla nas celów<sup>19</sup>. Musimy — podkreśla — „w praktyce daleko od siebie odsunąć ewentualne wątpliwości, których może być nieograniczona liczba”<sup>20</sup>, aby być skutecznym, aby osiągnąć cele praktyczne.

<sup>16</sup> W. Pannenberg: *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*. Paris 1978, s. 15.

<sup>17</sup> Tamże, s. 18.

<sup>18</sup> Tamże, s. 20-21.

<sup>19</sup> Tamże, s. 42-43.

<sup>20</sup> Tamże, s. 43.

Jednak człowiekowi nie wystarcza życie dniem dzisiejszym. Wybiega więc myślą w przyszłość, w sferę wartości ostatecznych, sytuujących się poza śmiercią<sup>21</sup>.

W. Pannenberg nawiązuje w związku z tym do dwóch głównych nurtów współczesnej antropologii filozoficznej, z których jeden stanowi dla niego podstawę do tworzenia ściśle naukowego i nowoczesnego kontekstu uzasadnienia dla filozoficznej i teologicznej wizji człowieka w protestantyzmie. Z jednej strony rozpatruje m. in. poglądy H. Plessnera, A. Gehlena, A. Portmanna, z drugiej zaś W. Rügemera i E. Coretha. Pierwsi przyjmują, że antropologia filozoficzna powinna ściśle nawiązywać do badań wszystkich nauk o człowieku, takich jak fizjologia, morfologia, antropologia fizyczna czy też psychologia, pedagogika, a nawet socjologia (badająca społeczeństwo) i innych, celem uogólnienia danych empirycznych. Drudzy natomiast kwestionują pogląd wskazujący, że antropologię filozoficzną można sprowadzić do syntezy i podsumowania danych nauk empirycznych, odnoszących się do człowieka, podważając w ogóle empiryczny model antropologii filozoficznej<sup>22</sup>.

H. Plessner<sup>2</sup> dążył<sup>3</sup> do przezwyciężenia jednostronności antropologii naturalistycznych, biologiczno-morfologicznych, wzbogacając je o wymiar humanistyczny, o uwarunkowania historyczne i etyczne, o „totalną refleksyjność”, o zdolność wyjścia poza zwierzęce formy bytowania, o to, co nadaje egzystencji ludzkiej epistemologiczny i aksjologiczny sens istnienia, o traktowanie człowieka jako podmiotu integralnego, zespalającego w całość i duszę, i ciało<sup>24</sup>.

Plessner rozpatruje człowieka, podobnie jak zwierzęta, w „pozycyjnej” relacji do środowiska i otoczenia. Przyjmuje, że charakterystyczna dla tych istot żywych jest forma „pozycyjna”, odpowiadająca za ich adaptację do zastanych warunków życia. Człowiek dysponuje oprócz tego pozycyjnością ekscentryczną — odśrodkową, nadbudowaną nad formą centryczną, czyniącą z niego byt otwarty na świat, mogący uniezależnić się od warunków przyrodniczo-fizycznych, realizować własne, stanowione przez siebie zadania, kierować swoim życiem w perspektywie powinności i odpowiedzialności. Jest istotą zmieniającą się, kształtującą swoje istnienie i byt, zorientowaną na przyszłość”.

W. Rügemer<sup>26</sup>, przedstawiciel drugiej orientacji, którego poglądy Pannenberg odrzuca, stwierdza, że każda próba scharakteryzowania człowieka poprzez wskazanie i określenie zasadniczej różnicy między podmiotem ludzkim a zwierzęciem, musi zakończyć się niepowodzeniem. Pannenberg zdecydowanie występuje przeciwko zakorzenionej w tradycji chrześcijańskiej antropologii Platońskiej, zakładającej dualizm człowieka, dychotomię niesprowadzalnych do siebie, dwóch

<sup>21</sup> Tamże, s. 55-65.

<sup>22</sup> S. Rudziński: *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych*. Wrocław 1993, s. 4; I. Bittner: *Antropologia integralna Plessnera i empiryczna Gehlena*. W: *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*. Warszawa 1993, s. 233-245.

<sup>23</sup> H. Plessner: *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*. Warszawa 1988.

<sup>24</sup> I. Bittner. Op. cit., s. 235.

<sup>25</sup> S. Rudziński. Op. cit., s. 123-124.

<sup>26</sup> W. Rügemer: *Główne dzieło Gehlena „Der Mensch” i mit antropologii empiryczno-biologicznej*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 8-9.

całkowicie różniących się substancji: duszy i ciała Przyjmuje za „nowoczesną antropologią”<sup>27</sup>, że nie „do utrzymania jest już dzisiaj rozróżnienie ciała i duszy jako zupełnie innych rzeczywistości”<sup>28</sup>. Píše, odwołując się do behawioryzmu, że taki podział jest sztuczny, gdyż żadnego „postępowania życiowego nie da się jasno przydzielić ciału lub duszy. Co więcej, rozróżnienie ciała i duszy zakłada w samym ludzkim zachowaniu pierwotną jedność. Badania nad zachowaniem tłumaczą bowiem przeżycie szczególnego duchowego świata wewnętrznego, wychodząc od specyfiki ludzkiego zachowania”<sup>29</sup>. Twierdzi dalej, że przeżycie psychiczne „ukazuje się wyraźnie dopiero poprzez właściwości zachowania cielesnego, że mowa ludzka, będąca warunkiem powstania specyficznego, wewnętrznego świata duszy, obiektywizuje się dopiero w cielesnym kontakcie człowieka z jego otoczeniem. Z tego względu rozróżnianie świata wewnętrznego i zewnętrznego nie jest faktem pierwotnym, lecz wtórnym, wynikiem cielesnego zachowania się człowieka”<sup>30</sup>.

Prowadzi to Pannenberg do wniosku, że w człowieku nie istnieje jakaś inna rzeczywistość przeciwstawna ciału, określana mianem duszy, „podobnie jak nie istnieje rzeczywistość czysto mechanicznych, nieświadomie poruszanych ciał. Jedno i drugie jest abstrakcją. Rzeczywista jest tylko jedność poruszającej się, mającej stosunek do świata istoty żywej, jaką jest człowiek”<sup>31</sup>.

Zatem, jak twierdzi Pannenberg, na podstawie poglądów właściwych współczesnej antropologii, nauka o nieśmiertelności duszy utraciła swą podstawę. Skoro nie ma duszy w sposób istotny różniącej się od ciała i samoistnie mu się przeciwstawiającej, to mija się z celem roztrząsanie kwestii jej nieśmiertelności.

Wskazana antropologia nie tylko zburzyła tradycyjną metafizykę duszy, ale rozbudziła zarazem zainteresowanie przyszłością pośmiertną, przeznaczeniem W tym sensie helleńskie rozważania o duszy są wyrazem tego zainteresowania. Jednak nadzieja Greków, sięgająca poza śmierć biologiczną, jest zaskakująco niekonsekwentna, ponieważ wyobrażenie, że część struktury ludzkiej trwa po śmierci nie da się utrzymać, gdyż pomija charakterystyczny dla całej myśli protestanckiej punkt archimedesowy, tj. powagę śmierci oznaczającej kres tego wszystkiego, czym i kim

<sup>27</sup> W. Pannenberg jest myślicielem, który próbuje kojarzyć teologię i naukę — na gruncie refleksji protestanckiej, a zwłaszcza zagadnienia ogólnoprzyrodnicze. Podobnie postępuje J. Moltmann, który w pracy *Bóg w stworzeniu* (Kraków 1995) stawia nawet tezę o równorzędności duszy i ciała. Rozwinięcie tego tematu wymaga jednak odrębnego studium. Zob.: J. Kosiewicz: *Chrześcijaństwo wobec ciała* (w druku), oraz w: tegoż: *Ekologiczna wizja świata*. „Nowe książki” 1995, nr 10, s. 25.

<sup>28</sup> W. Pannenberg: Op. cit., s. 60.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> W. Pannenberg nawiązuje w tym względzie do wywodów H. Plessnera (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, s. 282, 295 i nn. ), który uważa przeżywanie „duszy” w świecie wewnętrznym przez człowieka, za wyraz jego ekscentrycznej struktury zachowania, dodając, że przez dystans do siebie samego, żyjący byt obdarzył się światem wewnętrznym. Nawiązując również do poglądów A. Gehlena (*Der Mensch*, 1958, s. 162, 366), który głosi, że wewnętrzność u człowieka powstaje dopiero poprzez «roziew między postrzeżeniami i popędami, popędami i potrzebami, że wewnętrzny świat duszy oznacza to samo, co otwartość na świat” (Tamże, s. 278); oraz do rozważań A. Portmanna (*Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, 1956, s. 10 i nn. ), który zakłada jedność istoty ludzkiej, pomijając podział na „ciało” i „duszę”.

jest konkretny człowiek. Przyjmuje w związku z tym, że wszelkie współczesne próby w zakresie metafizyki duszy — czy to religijne, czy to filozoficzne nadające jej za Grekami walor nieśmiertelności, są w istocie przestarzałe i nie dają się niczym usprawiedliwić<sup>32</sup>. Życie wewnętrzne człowieka — podkreśla stanowczo niemiecki myśliciel — jest, w granicach naszej świadomości, „tak ściśle związane z czynnościami cielesnymi, że nie mogłoby ono przetrwać samoistnie. Trzeba koniecznie uznać powagę śmierci, ilekroć przedstawiamy sobie w jakikolwiek sposób życie po śmierci, jeśli ono ma być sensowne dla dzisiejszego człowieka”<sup>33</sup>.

Jeśli człowiek umiera, to zmartwychwstanie, czy inaczej: życie po śmierci dotyczy również człowieka w całości, ponieważ takie właśnie życie można sobie tylko wyobrazić, jako życie cielesne, bowiem innej formy życia człowiek nie doświadczył i nie zna. Z tego względu tylko takie jawi mu się w jego eschatologicznych wyobrażeniach jako sensowne. Uzasadnia je podstawowy dogmat wiary, tj. rezurekcja Jezusa<sup>34</sup>.

Zmartwychwstanie jest dla chrześcijanina czymś więcej niż tylko obrazem ludzkiej tęsknoty; nie stanowi już jakiejś nieokreślonej przyszłości, jest zaś dążeniem do swego przeznaczenia, do wspólnoty z Absolutem<sup>55</sup>. Pannenberg potwierdza więc i ugruntowuje, nawiązując do współczesnych rozważań biologiczno-filozoficznych, wyjąciowy i podstawowy, luterński i protestancki dogmat antropologiczny podważający pogląd o nieśmiertelności duszy. Dowartościowuje zatem ciało wskazując, że — podobnie jak dusza — jest ono tak samo traktowane przez Absolut w obliczu śmierci i perspektywy eschatologicznej. Człowiek jako byt integralny — umiera w całości. Śmierć biologiczna stanowi zarówno dla duszy, jak i ciała jedno i to samo, jest kresem życia: świadomości i witalności. Jest ona dla zmarłego człowieka końcem świata — aż do momentu zmartwychwstania.

<sup>32</sup> Tamże, s. 61.

<sup>33</sup> Tamże, s. 61-62.

<sup>34</sup> Tamże, s. 61.

<sup>35</sup> W. Pannenberg pisze: „Koncepcję oczekiwania przyszłego wskrzeszenia umarłych przyjął judaizm od Persów, skąd później przeszła ona dziedzicznie do chrystianizmu oraz do islamu. Bardziej odpowiada ona warunkom nowożytnych badań antropologicznych niż grecka metafizyka nieśmiertelności. Wyobrażenie życia po śmierci jest możliwe rzeczywiście jedynie w sensie jakiegoś cielesnego ponownego ożywienia” (Kim jest człowiek? Op. cit., s. 62). I dalej: „W obrazie takiej nadziei musi zawrzeć się całość naszego cielesnego istnienia, ponieważ trzeba, aby «to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność» (1 Kor 15, 53). Przedstawianie sobie nadziei bez związku z rzeczywistością — to złudzenie urojenia. Musi ono uwzględniać powagę śmierci, a zatem kres wszystkiego, co terazniejsze, inaczej przeobrazi się w zabobon” (tamże, s. 62).