

Ks. Tadeusz DOLA

## ANTROPOLOGIA PRAWDY WIARY „WIERZĘ W CIAŁA ZMARTWYCHWSTANIE”

*Od początku swego istnienia człowiek pozostaje w dialogu z Bogiem, który po imieniu wzywa człowieka do istnienia. To stwórcze wezwanie jest dla człowieka gwarancją nieśmiertelnego trwania, ponieważ człowiek pozostaje w nieustannym życiowym odniesieniu do Boga. Ostatecznym potwierdzeniem akceptacji człowieka przez Boga – także akceptacji ludzkiej cielesności – jest wcielenie Syna Bożego, który przez życie w ciele, krzyż, a ostatecznie zmartwychwstanie na trwałe wprowadził człowieczeństwo w trynitarnie życie Boga.*

Prawda wiary o zmartwychwstaniu ciał związana jest z chrześcijaństwem od początku; jej rozumienie podlegało jednak ciągłemu rozwojowi i nie było jednolite, stąd też i związana z nią antropologia jest zróżnicowana. Poniżej nakreślone zostaną w sposób ogólny zasadnicze linie antropologicznych podstaw tej prawdy wiary, począwszy od Starego Testamentu – na podłożu starotestamentowym kształtowało się bowiem chrześcijańskie przekonanie o cielesnym wskrzeszeniu człowieka – aż po czasy współczesne. Sięgnięcie do biblijnych korzeni tej wiary, jak też ukazanie jej krystalizowania się we wczesnym chrześcijaństwie i precyzowania w średniowieczu wydaje się niezbędne dla zrozumienia współczesnych antropologicznych dyskusji wokół zmartwychwstania ciał.

### WIARA W ZMARTWYCHWSTANIE MĘCZENNIKÓW

Idea zmartwychwstania, które można by rozumieć także jako zmartwychwstanie cielesne, obecna jest dopiero w najmłodszych księgach Starego Testamentu. Kształtuje się stopniowo i nie jest jasno określona. Trudno jednoznacznie powiedzieć, czy zmartwychwstanie ma dotyczyć wszystkich ludzi, czy tylko wybranych; nie wiadomo też, w jaki sposób się dokona. Wiara w zmartwychwstanie pojawia się w tekstach starotestamentowych pochodzących z drugiego wieku przed Chrystusem. Wszystkie wcześniejsze teksty mówiące o powrocie do życia, o ożywieniu ludzi przez Boga, należy – w zgodnej opinii egzegetów – rozumieć przerośnie. Nie chodzi w nich o zmartwychwstanie człowieka do życia wiecznego z Bogiem. Teksty te trzeba odnosić do narodu izraelskiego i jego odrodzenia po upadkach moralnych i klęskach politycznych. Grzeszny naród dręczony najazdami wrogów, nawiedzany głodem, dotykany chorobami przyrównywany był przez proroków do człowieka śmiertelnie zranionego, cho-

rego i umierającego (por. Iz 1, 5-9; Jr 8, 21-23; 30, 12-15). Bóg, widząc skruchę i pokutę narodu, lituje się nad nim, uzdrawia go z ran i chorób i ożywia – wyzwala ze stanu śmierci (por. Oz 6, 1-2; Jr 30, 17; 33, 6). Dokonane przez Boga wskrzeszenie nie odnosi się tu do pojedynczego człowieka i jego śmierci biologicznej. Z tej nie ma powrotu do życia. Człowiek po śmierci przechodzi do szeolu, krainy zmarłych, z której nie ma powrotu do życia ziemskiego (por. 2 Sm 12, 23), nie ma w niej też nadziei na ratunek i pomoc Boga (por. Ps 88, 6; Hi 7, 21)<sup>1</sup>.

Przełom w myśleniu o losie zmarłych przynosi połowa drugiego wieku przed Chrystusem. Wskutek prześladowań za Antiocha IV Epifanesa wielu Żydów zginęło śmiercią męczeńską. Zaczęto zadawać sobie pytanie, czy męczennicy, którzy oddali życie za wiarę w Boga, podzielą w szeolu los wszystkich zmarłych i pozostaną bez zapłaty za swą bohaterską wierność Jahwe. Żydzi zastanawiali się, czy Bóg w swej sprawiedliwości nie zechce wynagrodzić męczenników, dla których Prawo było ważniejsze niż życie. Konsekwencją tych refleksji zdają się być teksty zawarte w Księdze Daniela, a zwłaszcza w Drugiej Księdze Machabejskiej<sup>2</sup>.

Księga Daniela mówi o obudzeniu się tych, którzy śpią w prochu ziemi. Jedni powstaną „do wiecznego życia”, drudzy „ku hańbie” (12, 2). Stan śmierci jest opisany przez autora Księgi Daniela jako sen w krainie prochu, czyli w szeolu. Bóg budzi człowieka ze snu śmierci, a tych, którzy byli prześladowani z powodu wierności Prawu, obdarza na zawsze życiem. Męczennicy za wiarę zmartwychwstają do życia wiecznego.

Dużo obszerniejszy i bardziej wielowątkowy jest tekst o zmartwychwstaniu człowieka zawarty w Księdze Machabejskiej. Opisuje on męczeństwo siedmiu braci zachęcanych przez matkę do wierności Prawu i mężnego znoszenia prześladowań. Odwagę, z jaką szli na mękę i śmierć, czerpali z przekonania, że Bóg, za którego prawa oddawali życie, „wskrzesi [ich] i ożywi do życia wiecznego” (2 Mch 7, 9). Nie obawiali się okaleczeń, bo wierzyli, że Bóg po śmierci da im powtórnie ciało, które raz już od Niego otrzymali (por. 2 Mch 7, 11). W opisie męczeństwa zawarte zostało też uzasadnienie wiary w zmartwychwstanie. Opiera się ono na przeświadczeniu o stwórczej mocy Boga. Jeśli Bóg powołał do istnienia cały świat, jeśli dał życie człowiekowi, to może go też po śmierci powtórnie ożywić. Tekst z Księgi Machabejskiej jest więc nie tylko świadectwem wiary w zmartwychwstanie człowieka, i to wyraźnie cielesne zmartwychwstanie, ale także wskazaniem argumentu uzasadniającego tę wiarę.

<sup>1</sup> Por. M. F i l i p i a k, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979, s. 237n.

<sup>2</sup> Por. H. K ü n g, *Ewiges Leben*, Piper, München 1982, s. 113n.; A. R e b i č, *Wiara w zmartwychwstanie w Starym Testamencie*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 11(1991) nr 1(61), s. 11, 18n.; H. L a n g k a m m e r, *Teologia Starego Testamentu*, Wydawnictwo Diecezji Rzeszowskiej, Rzeszów 2006, s. 333n.

Wiara Izraela w zmartwychwstanie i życie po śmierci wiąże się ściśle z antropologią starotestamentową i znajduje w niej właściwy kontekst. Antropologia ta ma wyraźnie teologiczne ukierunkowanie. Człowiek postrzegany jest przede wszystkim w relacji do Boga, także w tych biblijnych tekstach, które dotyczą jednostkowego, społecznego i kosmicznego wymiaru jego egzystencji. U podstaw wszelkich wypowiedzi o człowieku leży prawda o stworzeniu człowieka przez Boga, jego całkowitej zależności od Stwórcy w istnieniu i działaniu, a wreszcie o spełnieniu ludzkiej egzystencji w byciu z Bogiem na zawsze. Świadomość całkowitej ontologicznej zależności człowieka od Boga wyznacza ramy wszelkich biblijnych wypowiedzi o człowieku. Zawarte w Księdze Machabejskiej teksty o zmartwychwstaniu potwierdzają ten sposób żydowskiego myślenia. Skoro Bóg jest Stwórcą człowieka i świata, to zmartwychwstanie jest możliwe.

Z kolei cielesność zmartwychwstania znajduje uzasadnienie w koncepcji człowieka, którego Bóg stworzył całkowicie od nowa jako jedność. Stwarzając człowieka, Bóg nie „oblekał” w ciało istniejącej już wcześniej duszy, ale dał życie istocie nowej, różniącej się od tego wszystkiego, co stworzył wcześniej. Wyjątkowość człowieka polegała na podobieństwie do Boga. Nie oznaczało to jednak, że człowiek w sensie bytowym byłby częścią Boga, która zstąpiła w świat materii i przebywa w nim czasowo, by kiedyś powrócić do Boskiego świata, z którego pochodzi, bądź też istotą, która wcześniej w duchowej postaci istniała w Boskim świecie, a w konsekwencji aktu stwórczego weszła w świat materii, by po przebyciu historyczno-ziemskiego epizodu powrócić do świata duchowo-boskiego. Mentalności biblijnej obce są poglądy, które widziałyby w człowieku elementy istniejące oddzielnie, niezależnie od siebie w świecie Boskim i ludzkim, duchowym i materialnym. Człowiek jest jednością, z której nie da się wyodrębnić pierwiastka egzystującego bez związku z pozostałymi częściami stanowiącymi ludzką istotę. W Starym Testamencie występują terminy, które bywały przez część egzegetów i teologów rozumiane jako oznaczające konstytutywne elementy składające się na strukturę człowieka i mogące istnieć niezależnie od siebie. Najczęściej wymienia się nazwy „ruah”, „nefes” i „basar”. Pierwsza oznacza duszę „duchową”, druga – wegetatywną, a trzecia – ciało. Żaden jednak z tych elementów nie może być pojmowany jako samoistny, a więc żyjący autonomicznie, bez związku z innymi. Każdy z nich wyraża jakiś aspekt ludzkiego bytowania, przejaw istnienia człowieka w świecie. Antropologia Starego Testamentu postrzega więc człowieka jako psychofizyczną całość. Życie człowieka nie jest możliwe bez ciała, ale też ciało nie może istnieć bez duszy. Jeśli zatem Stary Testament mówi o zmartwychwstaniu człowieka, to wskazuje na wskrzeszenie jego całego, z duszą i ciałem; nie ma człowieka, który byłby tylko duszą lub tylko ciałem. Człowiek jest przez Boga wskrzeszany jako istota psychofizyczna, jako jedność duchowo-cielesna<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Por. Filipiak, dz. cyt., s. 65-68; Rebič, dz. cyt., s. 12n.; Kung, dz. cyt., s. 117n.

## ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSYDUSA PODSTAWĄ ZMARTWYCHWSTANIA CZŁOWIEKA

Nowotestamentowa wiara w zmartwychwstanie ciał zakorzeniona jest głęboko w tradycji żydowskiej, a jednocześnie pozostaje pod wyraźnym wpływem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Uwidacznia się to w szczególny sposób w tekstach Pawłowych. Zawierają one sformułowania bliskie terminologii starotestamentowej<sup>4</sup>. Paweł, rozważając zagadnienie cielesnego zmartwychwstania, nawiązuje do przekonania wielu Żydów, że Bóg przywróci umarłym życie i odnowi ich ziemskie ciała. Jest to jednak wyłącznie punkt wyjścia przedstawienia wiary w zmartwychwstanie człowieka opartej na doświadczeniu spotkania ze zmartwychwstałym Panem. W tradycji żydowskiej przeważa przekonanie, że wskrzeszone przez Boga ciało będzie identyczne z ciałem ziemskim, tak jak świat odnowiony przez Boga przy końcu czasów będzie prostą kontynuacją rzeczywistości ziemskiej<sup>5</sup>. Paweł zdecydowanie modyfikuje te poglądy. Podstawą nowego spojrzenia na przemianę świata i człowieka u kresu dziejów były z pewnością spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym. Uzmysłowiły one Pawłowi, jak też innym świadkom wydarzeń paschalnych, że świat, w którym przebywa Zmartwychwstały, różni się w sposób istotny od świata ziemskiego, a sama postać Chrystusa wymyka się możliwości ujęcia przy pomocy terminów opisujących wygląd i zachowanie się człowieka. W próbach przedstawienia zmartwychwstałego Pana i Boskiej rzeczywistości, z której On przychodzi, zawodzi język, którym posługujemy się w odniesieniu do człowieka w jego ziemskich dziejach. Tej ułomności języka zdaje się doświadczać Apostoł także w próbach odkrywania tajemnicy cielesnego zmartwychwstania człowieka na wzór Chrystusa i opisu ciała, w którym Bóg wskrzesi człowieka.

Widać to na przykładzie fragmentu Drugiego listu do Koryntian (por. 5, 1-10), w którym Paweł zastanawia się nad kształtem życia człowieka po śmierci. Padają tu stwierdzenia, które z jednej strony przeciwstawiają sobie ziemskie i niebiańskie życie człowieka, a z drugiej mówią o kontynuacji życia doczesnego w życiu wiecznym, także w wymiarze materialnym. Pisze Apostoł o ulegającym zniszczeniu przybytku „doczesnego zamieszkania” i domu „wiecznie trwałym w niebie” (5, 1); o pozostawaniu w ziemskim przybytku i przywdziewaniu nowego odzienia; o pozostawaniu w ciele i o opuszczaniu ciała. Tekst jest wyraźnym poświadczeniem wiary w życie wieczne u Boga; sugeruje też przekonanie o swoistej kontynuacji po śmierci materialnego wymiaru ludzkiego życia. Trudno się zgodzić z opiniami o uleganiu przez Pawła wpływom hellenistycznym czy

<sup>4</sup> Por. M. B e n z o, *Świadomość a cielesność*, tłum. G. Ostrowski, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 11(1991) nr 1(61), s. 62.

<sup>5</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1984, s. 187; J. F i n k e n z e l l e r, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 179.

gnostyckim, nawet jeśli niektóre sformułowania zdają się to podpowiadać. Nie szuka tu Apostoł nowych rozwiązań antropologicznych, ale pozostaje wierny hebrajskiemu „monizmowi”, zgodnie z którym człowiek jest jednym organizmem składającym się z różnych członków i objawiającym swą aktywność w różnych obszarach egzystencji<sup>6</sup>.

Powyższa interpretacja Pawłowych wypowiedzi znajduje uzasadnienie w jego najważniejszym tekście na temat zmartwychwstania ciał. Chodzi o rozważania zawarte w Pierwszym liście do Koryntian (por. 15, 35-53), w których Apostoł szuka wprost odpowiedzi na pytanie, w jakim ciele zmartwychwstają umarli (por. 15, 35). W swym wywodzie przyrównuje śmierć i zmartwychwstanie człowieka do obumarcia ziarna zasianego w ziemi i powstania owocu, który rodzi się ze śmierci nasienia. Odwołuje się do stwórczej mocy Boga, który nie tylko umożliwia nieustanne zachodzenie procesu umierania i odradzania, ale sprawia, że świat roślin, zwierząt, ciał ziemskich i niebiańskich jest zróżnicowany w swoim pięknie. Użyta przez Pawła metafora prowadzi – podobnie jak we wcześniej analizowanym tekście – do sformułowania wypowiedzi przeciwstawnych, które są próbą pokazania różnicy w sposobie istnienia, a jednocześnie kontynuacji istniejącego podmiotu. Owoc, który wyrósł z nasienia, jest nowy, a jednak od nasienia pochodzi. Podobnie jest z ciałem, które umiera i zmartwychwstaje. Paweł pisze: „Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe” (15, 42-44). Apostoł przekonuje, że ciało umierające jest tym samym ciałem, które zostaje wskrzeszone, a jednak przemienionym. Ten sam człowiek, który umiera w ciele, zmartwychwstaje też w ciele, choć innym. Ciało ziemskie podobne jest do Adamowego, niebieskie – do Chrystusowego po zmartwychwstaniu: „Jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [Człowieka] niebieskiego” (15, 49). „Obraz” jest inny, ale człowiek pozostaje ten sam.

Posługując się językiem metafor, Paweł zmierza do przekonania Koryntian, że zmartwychwstanie Chrystusa stało się podstawą naszych nadziei na zmartwychwstanie, i to zmartwychwstanie w ciele. Spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem wpłynęły też w zasadniczy sposób na wyobrażenia o przywróconym do życia ciele człowieka i na próby jego opisu. Zdecydowały też o zmodyfikowaniu przejętej przez nowotestamentowych autorów antropologii żydowskiej w tych jej elementach, które dotyczyły relacji między ciałem ziemskim a ciałem człowieka wskrzeszonego. Wskrzeszone ciało nie będzie identyczne z ciałem śmiertelnym, będzie to ciało odmienione, choć zapewni ono człowiekowi zachowanie historycznej tożsamości. Nowotestamentowa antropologia podtrzymała natomiast poglądy hebrajskie na temat ontycznej jedności człowieka. Ludzki byt nie składa się z różnych elementów istniejących niezależnie od

<sup>6</sup> Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 148n.; B e n z o, dz. cyt., s. 62n.

siebie, ale stanowi psychofizyczną jedność. Pawłowe przesłanie o zmartwychwstaniu ciał skierowane do Koryntian zdaje się to właśnie potwierdzać. Apostoł ma świadomość, że adresaci jego słów przebywają w środowisku greckim i pozostają pod wpływem hellenistycznych poglądów o ciele jako więzieniu nieśmiertelnej duszy. Stąd zapewne tak zdecydowane są jego wypowiedzi o godności ludzkiego ciała, które nie jest zbytecznym obciążeniem dla doskonałego ludzkiego ducha, ale jest rzeczywistością, bez której człowiek nie może istnieć jako człowiek. Zmartwychwstanie człowieka oznacza więc zmartwychwstanie duchowo-cielesnej istoty ludzkiej<sup>7</sup>.

### ZMARTWYCHWSTANIE CIAŁA A NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

Dyskusje antropologiczne, które od czasów pobiblijnych aż po nowożytność towarzyszyły refleksji nad prawdą wiary o zmartwychwstaniu ciał, wiązały się z coraz bardziej aktywnym wchodzeniem chrześcijaństwa w świat hellenistyczny i tym samym z potrzebą podjęcia dialogu z myślą hellenistyczną również na temat cielesności człowieka oraz relacji duszy do ciała. Te zagadnienia antropologiczne budziły najwięcej kontrowersji zarówno w ramach samego chrześcijaństwa, jak i na styku chrześcijaństwa z innymi nurtami myślowymi. Głównymi adwersarzami pisarzy chrześcijańskich byli zwolennicy platońskiej oraz gnostyckiej wizji człowieka. Łączył ich negatywny stosunek do ciała, które – według platońskich i gnostyckich poglądów – utrudnia ludzkiemu duchowi osiągnięcie szczęścia w zjednoczeniu z Bogiem. Ciało – jak wszystko, co materialne – nie może wejść w Boski świat, stąd też jest dla ludzkiego ducha przeszkodą w urzeczywistnieniu doskonałego istnienia<sup>8</sup>.

W toczonych sporach ortodoksyjne chrześcijaństwo występowało przede wszystkim w roli obrońcy godności ludzkiego ciała jako stworzonego przez Boga i przeznaczonego do chwalebego zmartwychwstania w odmienionej i odnowionej postaci. Broniło najpierw samej idei wskrzeszenia ciała. Przywracanie życia ciału wydawało się platonikom i gnostykom zbyteczne w sytuacji, kiedy dusza, posiadająca znamiona boskości, jest nieśmiertelna i nie chce po śmierci powrotu do ciała, które było dla niej dokuczliwym więzieniem. Pierwsi chrześcijanie przeciwstawili się takiemu pogładowi z dwu powodów. Zakwestionowali uzasadnianie życia wiecznego człowieka tezą o nieśmiertelności ludzkiej duszy. Uważali bowiem, że nieśmiertelność nie jest dana duszy z natury, ale jest

<sup>7</sup> Por. B. S e s b o ü é, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, tłum. M. Żerańska, W drodze, Poznań 2002, s. 43-50; B e n z o, dz. cyt., s. 62-65; F i n k e n z e l l e r, dz. cyt., s. 174-179.

<sup>8</sup> Por. C. D a g e n s, *Ciało nasze, którego przeznaczeniem jest zmartwychwstanie*, tłum. M. Tryc-Ostrowska, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 11(1991) nr 1(61), s. 111n.; B e n z o, dz. cyt., s. 65n.

darem Boga i tylko On jest Panem i Dawcą życia. Człowiek jako jedność psychofizyczna jest w całości śmiertelny, jedynie dzięki łasce Bożej może zostać na nowo obdarzony życiem<sup>9</sup>. Drugi argument za wskrzeszeniem ciała opiera się na przekonaniu o odpowiedzialności człowieka przed Bogiem za czyny popełniane za życia ziemskiego. Czyny człowieka mają nie tylko wymiar duchowy, ale też cielesny. Bóg po śmierci będzie sądził człowieka za całą jego aktywność, także cielesną, stąd na sądzie Bożym powinien stanąć cały człowiek jako istota psychofizyczna, a nie tylko dusza<sup>10</sup>.

Poglądy Ojców Kościoła na temat natury wskrzeszonego ciała można ująć w dwu zasadniczych nurtach: materialistycznym oraz duchowym. Stanowisko materialistyczne opowiada się za wskrzeszeniem przez Boga tego samego ciała, które zostało złożone do grobu. Bóg odtwarza po śmierci to, co wcześniej istniało. Dokonuje materialnej rekonstrukcji ciała, które w ziemskiej rzeczywistości uległo rozkładowi. Ciało wskrzeszone przez Boga jest zatem tożsame z ciałem ziemskim. Bóg daje na nowo istnienie podległym zniszczeniu doczesnym szczątkom człowieka i wprowadza go do wiecznego życia jako istotę duchowo-cielesną, która dzięki cielesności stanowi kontynuację swej ziemskiej historii. Poglądy takie spotkać można głównie u bardzo wczesnych pisarzy chrześcijańskich (takich jak Klemens, Justyn, Atenagoras czy Tertulian).

Poglądy na zmartwychwstanie ciał określane jako duchowe były reakcją na próby przenoszenia w pozaziemską, Boską rzeczywistość sposobu istnienia właściwego życiu doczesnemu. Sprzeciw dotyczył wypowiedzi, które sugerowały, że Bóg wskrzesi do życia wiecznego ciała materialne, dokładnie takie same, a nawet te same, które ludzie posiadali w życiu ziemskim. Odwołując się do Pawłowego nauczania o ciele duchowym, Orygenes, a w wielu swoich wypowiedziach także Grzegorz z Nyssy i Augustyn przyznają, że nadzieja zmartwychwstania dotyczy indywidualnych ciał ziemskich właściwych konkretnemu człowiekowi, nie znaczy to jednak, że wskrzeszone ciała będą materialnie tymi samymi ciałami, które właściwe są życiu doczesnemu. Będą to ciała nowe, odmienione, radykalnie różne od ziemskich, ciała „duchowe” – jak mówi św. Paweł<sup>11</sup>.

Polemika pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków z hellenizmem i gnosticyzmem pomogła w sprecyzowaniu chrześcijańskiej nauki o człowieku, o duszy, o ciele ziemskim i przeznaczonym przez Boga do życia wiecznego oraz wyraźnemu odróżnieniu tej nauki od poglądów, których nie da się pogodzić z tradycją biblijną. Z drugiej strony zmaganie się chrześcijan z krytyką ze strony

<sup>9</sup> Por. np. T a t i a n u s, *Adversus Graecos oratio*, 13, w: *Enchiridion patristicum*, red. M. J. Rout de Journal, nr 157n.; B e n z o, dz. cyt., s. 66n.

<sup>10</sup> Por. B. E. D a l e y, *Dojrzewanie zbawienia: nadzieja zmartwychwstania we wczesnym Kościele*, tłum. M. Wyrodek, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 11(1991) nr 1(61), s. 22, 25.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 27-38; F i n k e n z e l l e r, dz. cyt., s. 181n.

środków niechrześcijańskich doprowadziło do przejścia przez pisarzy chrześcijańskich pojęć, a nawet poglądów, które były obce tradycji biblijnej. Najbardziej chyba widocznym tego przykładem jest akceptacja niektórych elementów hellenistycznej koncepcji duszy, z czym łączyło się odchodzenie od biblijnego, jednoznacznie monistycznego spojrzenia na człowieka w stronę platońskiego dualizmu<sup>12</sup>.

U podstaw średniowiecznej refleksji nad zmartwychwstaniem ciał leży naczyniona myśleniem platońskim koncepcja człowieka jako istoty złożonej z duszy i ciała. Dusza pochodzi od Boga, jest duchowa i niezłożona, stąd jest nieśmiertelna. Ciało jest materialnym elementem bytu ludzkiego i jest narzędziem duszy. Z chwilą śmierci następuje oddzielenie duszy od ciała; ponieważ ciało jest materialne, ulega rozkładowi, dusza natomiast jako byt duchowy jest nieśmiertelna i po śmierci człowieka istnieje dalej. Nie jest to jednak egzystencja, która odpowiadałaby naturze duszy, dusza jest bowiem zawsze w swym istnieniu skierowana ku ciału i bez ciała istnieje w sposób niepełny. To jej odniesienie do ciała nie oznacza tylko potrzeby dopełnienia jej bytu materią w sensie ogólnym, dusza zwrócona jest ku konkretnemu ciału, temu, które było jej ciałem przed śmiercią człowieka. Jeśli więc mówimy o zmartwychwstaniu konkretnego, historycznego człowieka, to może się ono dokonać jedynie przez wskrzeszenie i połączenie jego duszy z ciałem, które posiadał w życiu ziemskim. Wskrzeszenie ciała, i to ciała identycznego z ciałem ziemskim, jest więc uzasadnione zarówno relacją duszy do ciała, jak i potrzebą spełnienia – wyływającego z Objawienia – postulat zmartwychwstania człowieka i jego zjednoczenia z Bogiem na zawsze. Taka filozoficzno-teologiczna antropologia, stanowiąca próbę wyjaśniania wiary w zmartwychwstanie ciał, bliska była większości średniowiecznych filozofów i teologów, zwłaszcza w okresie wczesnego średniowiecza<sup>13</sup>.

Tomasz z Akwinu, konstruujący swój system filozoficzno-teologiczny w duchu arystotelesowskim, uważał, że dusza i ciało stanowią złożenie, w którym dusza jest formą substancjalną, a ciało materią pierwszą. W przypadku człowieka to złożenie jest wyjątkowe. Inne byty istnieją bowiem dopiero po połączeniu formy z materią; bez złączenia materia i forma nie posiadają odrębnego istnienia. W przypadku duszy jest inaczej. W rozumieniu Tomasza dusza jest samoistną substancją, która może istnieć niezależnie od ciała, jednak nie przed ciałem. Dusza jako forma substancjalna po połączeniu się z ciałem jako materią pierwszą nadaje istnienie człowiekowi. Taki status bytowy duszy sprawia, że mimo śmierci człowieka, czyli rozłączenia duszy z ciałem, dusza istnieje

<sup>12</sup> Por. B e n z o, dz. cyt., s. 66.

<sup>13</sup> Por. C. S c h ü t z, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. 5, red. J. Feiner, M. Löhrer, Benziger, Einsiedeln 1976, s. 594-596.



dalej<sup>14</sup>. Jest bowiem – według Tomasza – niezniszczalna (łac. *incorruptibilis*)<sup>15</sup>. Ona też po śmierci decyduje o przetrwaniu tożsamości człowieka. Trwanie człowieka dzięki istnieniu duszy nie oznacza jednak kontynuacji pełnej ludzkiej egzystencji. To staje się możliwe, kiedy dusza na powrót odzyska właściwą swej strukturze bytowej relację do ciała. Dzieje się tak w momencie zmartwychwstania ciała. W koncepcji Tomaszowej przywrócenie człowiekowi życia przez połączenie się od nowa jego duszy z ciałem, które posiadałoby znamiona utraconego w śmierci ciała ziemskiego, zasadza się na specyficznej funkcji duszy jako formy substancjalnej, która definiuje materię pierwszą zgodnie z posiadaną przez nią tożsamością konkretnego człowieka, której dusza nie została pozbawiona mimo rozdzielenia z ciałem. Zaproponowana przez Tomasza antropologia mająca służyć interpretacji wiary w zmartwychwstanie ciał była przyjmowana w jej zasadniczym kształcie w szkole tomistycznej aż do dwudziestego wieku<sup>16</sup>.

### ZMARTWYCHWSTANIE W ŚMIERCI?

We współczesnej refleksji teologicznej zajmującej się wiarą w zmartwychwstanie ciał odchodzi się od antropologii, która traktuje człowieka dychotomicznie, dzieląc go na duszę i ciało. Pojawiają się nawet sugestie, by zrezygnować z pojęcia duszy, zwłaszcza jako istniejącej samodzielnie bez łączności z ciałem. W swych poglądach antropologicznych teologowie uwzględniają aktualne dziś poglądy filozoficzne, ale biorą też pod uwagę badania prowadzone przez psychologów, socjologów, a także przyrodników. Wyniki tych badań w sposób jednoznaczny podpowiadają teologom, by wrócili do biblijnej wizji człowieka jako istoty stanowiącej jedność, nawet jeśli jest to jedność zróżnicowana, bogata w wielorakie sposoby ujawniania swej skomplikowanej istoty. Postawy człowieka i jego własna refleksja nad swymi zachowaniami prowadzą do przekonania, że życie duchowe i cielesne jest w człowieku bardzo silnie splecione. Mimo rozróżnienia na sferę duchową i cielesną człowiek doświadcza siebie przede wszystkim jako jedności psychofizycznej, w której podział na duszę i ciało trzeba uznać za sztuczny. Trudno zachowania człowieka przypisać jednoznacznie i wyłącznie ciału lub duszy. Do naukowych badań nad tym spontanicznym indywidualnym doświadczeniem człowieka sięgają chętnie ci teologowie, którzy uważają, że wywodzący się z platonizmu dualistyczny podział człowieka na duszę i ciało jest wypaczoną interpretacją koncepcji biblijnej. W Pi-

<sup>14</sup> Por. M. A. K r ą p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1974, s. 118n.

<sup>15</sup> Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 75, a. 6.

<sup>16</sup> Por. Cz. S. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 877; F i n k e n z e l l e r, dz. cyt., s. 183; R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 196-198.

śmie Świętym człowiek zarówno za życia, jak i po śmierci jest postrzegany jako niepodzielna jedność wielu pierwiastków, połączonych z sobą w jedno ludzkie „ja”<sup>17</sup>.

Niektórzy teologowie – a są to przede wszystkim teologowie protestancy (np. Paul Althaus<sup>18</sup> czy Oscar Cullmann<sup>19</sup>) – idą jeszcze dalej. Sądzą, że skoro na podstawie współczesnych badań antropologicznych trudno jest uzasadnić istnienie w człowieku duszy, która mogłaby jako samoistna zostać przeciwstawiona ciału, to bezzasadne stają się wszelkie teorie o pośmiertnych losach człowieka, bazujące na opinii o duszy jako tym składniku ludzkiej istoty, który istnieje dalej po śmierci człowieka, decydując o przetrwaniu jego tożsamości. Rozpowszechnione obecnie naukowe koncepcje człowieka nie dostarczają teologii argumentów, które stanowiłyby wsparcie dla poglądów o istnieniu po śmierci człowieka duszy bądź jakiegokolwiek innego duchowego elementu, który gwarantowałby dalszą pośmiertną egzystencję ludzkiego „ja”. W kontekście takiej antropologii pojawiły się teorie kwestionujące rozumienie śmierci ludzkiej jako rozdzielenia duszy od ciała. Zgodnie z nimi w śmierci umiera cały człowiek. Jest ona radykalnym i całkowitym przerwaniem ludzkiego istnienia. Zwolennicy takich poglądów powoływali się przede wszystkim na Biblię i w niej znajdowali oparcie najpierw dla tezy o jedności ludzkiego bytu, a następnie tezy o radykalnej śmierci całego człowieka. Twierdzenia o złożeniu człowieka z ciała i duszy nieśmiertelnej uznali za nieuzasadniony biblijnie platoński wpływ na myślenie chrześcijańskie<sup>20</sup>.

Konsekwencją poglądu o całkowitym rozpadzie ludzkiego istnienia w chwili śmierci jest idea zmartwychwstania człowieka w momencie śmierci; człowiek już w śmierci zostaje wskrzeszony do nowej, eschatycznej rzeczywistości. Do życia powołuje Bóg przez swego Ducha Ożywiciela, tego samego, który wskrzesił z martwych Jezusa Chrystusa. Wskrzeszenie Jezusa każe nazywać Wielkanoc świętami zmartwychwstania, a nie nieśmiertelności. Uczniowie Jezusa od samego początku po Jego zmartwychwstaniu nie głoszą orędzia o nieśmiertelności człowieka, ale o wskrzeszeniu przez Ojca ukrzyżowanego Jezusa, który jest nadzieją zmartwychwstania człowieka. Doświadczenia spotkań ze Zmartwychwstałym stają się też ostatecznym kryterium wszelkiej refleksji i każ-

<sup>17</sup> Por. np. K ü n g, dz. cyt., s. 144n.; W. P a n n e n b e r g, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski, D. Szumska, Editions du Dialogue, Paris 1978, s. 60n.

<sup>18</sup> Zob. P. A l t h a u s, *Die letzten Dinge*, Bertelsmann, Gütersloh 1956; t e n ż e, *Retraktationen zur Eschatologie*, „Theologische Literaturzeitung” 75(1950), s. 253-260.

<sup>19</sup> Zob. O. C u l l m a n n, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962.

<sup>20</sup> Por. Z. D a n i e l e w i c z, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, w: *Dogmatyka*, t. 6, red. E. Adamiak i in., Biblioteka Więzi, Warszawa 2007, s. 339n., 349n.; S. G r e i n e r, „Zmartwychwstanie w śmierci”. *Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, tłum. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 11(1991) nr 1(61), s. 96n.

dej wypowiedzi o istocie i sposobie życia człowieka wskrzeszonego przez Boga Ducha, który przywrócił do życia Jezusa. Cały człowiek umiera, ale też cały zostaje na nowo powołany do życia w odnowionym, chwalebnym, duchowym ciele<sup>21</sup>.

Za zmartwychwstaniem człowieka w śmierci przemawia teologiczno-antropologiczny argument zaczerpnięty z chrześcijańskiego przeświadczenia o całkowitej ontologicznej zależności człowieka od Boga. Człowiek znajduje w Bogu początek, trwanie i spełnienie. Z takim pojmowaniem relacji człowieka do Boga trudno do końca zharmonizować tezę o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Zgodnie z nią człowiek zawdzięczałby swe trwanie po śmierci nie Bogu, ale nieśmiertelnemu składnikowi swej natury, jaką jest dusza. Przekonanie o całkowitej śmierci i nowym stworzeniu traktuje dużo radykalniej zależność człowieka od Boga. To wyłącznie Bóg w swej stwórczej mocy sprawia, że człowiek po śmierci zaczyna żyć na nowo, zachowując własną tożsamość. Bóg wprowadza człowieka w nowe życie wraz z całą jego ziemską historią. Przechodząc przez wyniszczającą potęgę śmierci, człowiek – dzięki stwórczemu i zbawczemu działaniu Boga w dziejach człowieka i świata – nie traci niczego ze swych dokonań, które były jego udziałem w Boskim dziele stwarzania i udoskonalania ziemskiej rzeczywistości. Człowiek, rozkrzewiając na ziemi „godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność”<sup>22</sup>, to znaczy wszystkie dobre owoce natury i własnego wysiłku, znajdzie je oczyszczone, rozświetlone i przemienione, gdy nastanie wieczne i powszechne królestwo Boże<sup>23</sup>.

Poglądy o zmartwychwstaniu człowieka w śmierci i w związku z tym rezygnacja z pojęcia duszy nieśmiertelnej gwarantującej trwanie ludzkiego „ja” mimo śmierci człowieka są, z różnymi modyfikacjami, coraz powszechniej akceptowane przez teologów. Według Josepha Ratzingera, „przekonanie, że nie można mówić o duszy powołując się przy tym na Biblię, umocniło się do tego stopnia, że nawet w nowym Missale Romanum z 1970 roku usunięto termin «anima» z liturgii za zmarłych. Zniknął on też z obrzędów pogrzebowych”<sup>24</sup>.

Sam Ratzinger należy do grona tych teologów, którzy przeciwni są teorii wskrzeszenia człowieka już w momencie śmierci. Uważa, że nie znajduje ona uzasadnienia ani w Biblii, ani w tradycji patrystycznej, ani też nie jest wystar-

<sup>21</sup> Zob. G. G r e s h a k e, *Auferstehung der Toten*, Ludgerus-Verlag, Essen 1969; G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg 1976. Por. też: K ü n g, dz. cyt., s. 144-146; W. H r y n i e w i c z, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 323-353.

<sup>22</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 39.

<sup>23</sup> Por. A l t h a u s, *Retraktationen zur Eschatologie*, s. 256; G. G r e s h a k e, „Seele” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, red. W. Breuning, Herder, Freiburg 1986, s. 145; K ü n g, dz. cyt., s. 146n.

<sup>24</sup> R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 124; por. tamże, s. 131.

czająco logicznie uzasadniona<sup>25</sup>. Opowiada się za zachowaniem tradycyjnej nauki o stanie pośrednim, który oznacza trwanie ludzkiego „ja” między śmiercią a zmartwychwstaniem ostatecznym (zmartwychwstaniem ciał) dzięki nieśmiertelnej duszy. Uznaje, że taka interpretacja pośmiertnych losów człowieka bliższa jest Biblii i całej teologicznej tradycji chrześcijańskiej. Poglądy odbiegające od tej tradycji były najczęściej konsekwencją przyjęcia antropologii, która utrudniała czy wręcz wypaczała myśl biblijną<sup>26</sup>. Sama Biblia posługiwała się instrumentarium antropologicznym, jednak żadnej antropologii nie zdogmatyzowała. Stąd też możliwe, a nawet oczywiste wydają się próby ciągłej reinterpretacji nauki Pisma Świętego w kontekście stale rozwijającej się myśli antropologicznej. Tak zresztą było w Kościele od czasów patrystycznych, przez średniowiecze aż po czasy współczesne. Problemem było jednak zastosowanie takiej antropologii bądź takich elementów określonych teorii antropologicznych, które nie zniekształcałyby prawdy objawionej. W taki sposób wykorzystują niektórzy Ojcowie Kościoła antropologię platońską w nauce o duszy; przejmuje ideę nieśmiertelności duszy, broniąc się jednocześnie przed poglądem o jej preegzystencji i przed pojmowaniem ciała jako więzienia duszy. Po tej linii idzie też Tomasz, wprowadzając do nauki o duszy elementy antropologii arystotelesowskiej z modyfikacjami, które służyły lepszemu wyjaśnianiu relacji duszy do ciała oraz trwania ludzkiego „ja” po śmierci.

Zdaniem Ratzingera, wkład Tomasza w chrześcijańską refleksję nad duszą jest przełomowy. Czerpie więc z wypracowanych przez niego koncepcji antropologicznych, dokonując ich reinterpretacji w duchu antropologii, którą za jego wypowiedzią można by nazwać antropologią dialogu<sup>27</sup>. Poglądy o śmierci, nieśmiertelności i zmartwychwstaniu człowieka przedstawia w kontekście nauki o relacji człowieka do Boga Stwórcy. Od początku swego istnienia człowiek pozostaje w dialogu z Bogiem, który po imieniu wzywa człowieka do istnienia. To stwórcze wezwanie jest dla człowieka gwarancją nieśmiertelnego trwania, ponieważ człowiek pozostaje w nieustannym życiowym odniesieniu do Boga. Ostatecznym potwierdzeniem akceptacji człowieka przez Boga – także akceptacji ludzkiej cielesności – jest wcielenie Syna Bożego, który przez życie w ciele, krzyż, a ostatecznie zmartwychwstanie na trwałe wprowadził człowieczeństwo w trynitarnie życie Boga. Według Ratzingera, dla chrześcijaństwa chrystologia odgrywa kluczową rolę w interpretacji śmierci, nieśmiertelności i zmartwychwstania człowieka. Dzięki Chrystusowi, Jego zmartwychwstaniu, człowiek – żyjąc w Chrystusie – otwiera się na swego Stwórcę i pozostaje z Nim w dialogu. „To otwarcie egzystencji człowieka na Boga nie jest tylko jakimś dodatkiem do jego niezależnie poza tym istniejącego bytu, ale stanowi najgłębszą istotę czło-

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 179, 200.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 124, 128.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 169n.

wieczności: jest właśnie tym, co nazywamy «duszą»<sup>28</sup>. Dusza jako otwarcie człowieka na dialog z Bogiem trwa mimo śmierci. Ciało ludzkie zmienia się i niszczy, jednak istota człowieczeństwa rozumiana jako pozostawanie człowieka w dialogu z Bogiem nie ginie, ale ciągle istnieje, a nawet rozwija się, dojrzewając zarówno w relacji do Boga, jak i w swym odniesieniu do cielesności – aż do dnia zmartwychwstania przy końcu czasów. Tak bowiem jak dusza ze swej istoty otwarta jest na Boga, tak też nigdy nie zanika jej skierowanie ku światu materialnemu. Tyle że po śmierci otwarcie duszy na ciało nabiera nowej jakości i zmierza do całkowitego połączenia z ciałem na końcu czasów w nowy i definitywny sposób<sup>29</sup>. Dusza ludzka istnieje po śmierci, ponieważ trwa w dialogu z Bogiem. Pozostaje też w ciągłym odniesieniu do swej cielesności i w oczekiwaniu ostatecznego z nią zjednoczenia.

Refleksja Ratzingera nad sposobem ludzkiej egzystencji po śmierci nie sprowadza się wyłącznie do opisywania podstaw dialogu duszy z Bogiem i jej odniesienia do ciała. Ratzinger rozpatruje dialog człowieka z Bogiem w związku z dialogiem z innymi ludźmi. Można powiedzieć, że dialog z Bogiem prowadzony jest zawsze we wspólnocie z innymi ludźmi i poprzez nich. W ten wspólnotowy wymiar dialogu wprowadza znowu Ratzinger aspekt chrystologiczny. Najwłaściwszą przestrzenią dialogu jest eklezjalna wspólnota rozumiana jako Ciało Chrystusa, w której ludzie złączeni z Synem Bożym stają się braćmi i odnajdują swą tożsamość w Bogu Ojcu. Syn Boży nadaje tej wspólnotocie ostateczny kształt, włączając ją w trynitarny dialog Ojca z Synem w Duchu Świętym. „«Teologiczna» i «antropologiczna» linia dialogu [...] splatają się w chrystologii w jedno»<sup>30</sup>. Wchodzenie wspólnoty ludzkiej w relacje Osób Bożych oznacza dojrzewanie do życia wiecznego. Rozpoczyna się ono w życiu ziemskim, nabiera szczególnego wymiaru po śmierci, by znaleźć swe spełnienie w dniu ostatecznego zjednoczenia z braćmi i światem w Bogu.

Wiarę w zmartwychwstanie ciała i związaną z nią naukę o nieśmiertelności duszy Ratzinger interpretuje więc w duchu antropologii dialogu. Pozwala mu ona uzasadniać nieśmiertelność duszy ludzkiej nie przez odwołanie się do definiowania jej jako samoistnej substancji, ale jako otwarcia egzystencji człowieka na Boga. Człowiek zachowuje swą tożsamość po śmierci nie ze względu na przynależną mu z natury nieśmiertelność, ale ze względu na odniesienie do Boga Stwórcy. Stała, z postanowienia Stwórcy niemożliwa do przerwania, relacja ludzkiego „ja” do Boga leży u podstaw nauki o „stanie pośrednim”. Istotna dla egzystencji człowieka właściwość nieustannego skierowania ku komuś bądź czemuś, co jego egzystencję dopełnia, jest nie tylko podstawą trwania

<sup>28</sup> Tamże, s. 174.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 210-213.

<sup>30</sup> Tamże, s. 178.

ludzkiego istnienia mimo rozkładu ziemskiego ciała po śmierci, ale też odzyskania tego ciała w kształcie przemienionym i odnowionym przy końcu czasów.

Zaproponowane przez Josepha Ratzingera rozwiązania problemów antropologicznych powstałych w związku z chrześcijańską wiarą w zmartwychwstanie ciał nie przedstawiają – zdaniem niektórych teologów – przekonującej odpowiedzi na pytania stale towarzyszące refleksji nad tym zagadnieniem<sup>31</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że pozostają one w zgodzie z tradycyjnym nauczaniem Kościoła o zmartwychwstaniu ciał, a także o śmierci, stanie pośrednim oraz o duszy jako elemencie duchowym decydującym o przetrwaniu ludzkiego „ja” po śmierci<sup>32</sup>. Można w nich też znaleźć antropologiczne uzasadnienie tych pojęć jako prawd podawanych chrześcijaninowi do wierzenia przez *Katechizm Kościoła katolickiego*<sup>33</sup>. Interesujące byłoby szersze zajęcie się argumentacją przemawiającą za wiarygodnością tych prawd, a także badanie zgodności współczesnych poglądów antropologicznych z nauczaniem Kościoła oraz ich przydatności do wyjaśniania i uwiarygodniania katechizmowego nauczania o zmartwychwstaniu ciał, jak też innych prawd zawartych w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, a związanych z wiarą w Zmartwychwstanie. W niniejszym artykule problematyka ta pozostawała jednak na marginesie zasadniczego nurtu refleksji; jej głównym celem była próba odkrywania i prezentacji antropologii, którą posługiwała się teologia w dyskusji toczonej w związku z artykułem wiary o zmartwychwstaniu ciał.

W podsumowaniu warto przytoczyć opinię powtarzaną przez prawie wszystkich teologów uczestniczących w dyskusji na temat istoty zmartwychwstania, iż podejmowane przez nich zagadnienia wykraczają poza granice ścisłej racjonalności, a zwłaszcza empirii. Doświadczenia antropologiczne pozwalają wprawdzie domyślać się kontynuacji ludzkiego życia po śmierci, nie dają jednak takiej ewidencji, która mogłaby posłużyć jako jednoznaczna interpretacja opartej na biblijnym przesłaniu wiary w zmartwychwstanie ciał.

<sup>31</sup> Por. np. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 340-347; G r e i n e r, dz. cyt., s. 95-109.

<sup>32</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii *Recentiores episcoporum Synodi*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. ks. Z. Zimowski, ks. J. Królikowski, Biblos, Tarnów 1995, s. 129-132.

<sup>33</sup> Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nry 988-1065.