



Nieśmiertelność duszy. O co pytamy, pytając o nieśmiertelność duszy

JÓZEF KULISZ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa
ORCID: 0000-0001-7624-128X

STRESZCZENIE

Człowiek poszukiwał i poszukuje rozumienia siebie i swego przeznaczenia w trzech metafizykach: monizmie panteizmu idealistycznego, w metafizyce monizmu materialistycznego i w metafizyce relacji stworzenia. Monizm idealistyczny widział istotę człowieka w duszy, którą uważał za cząstkę boskiej istoty. W śmierci, wyzwalał się z materii, dusza powraca do wiecznej jedności z bóstwem. Dla monizmu materialistycznego wszystko, co istnieje, to materia w różnych układach strukturalnych. Również człowiek w swej duchowości to materia i tylko materia, która w śmierci powraca do dalszej gry ewolucyjnego rozwoju. Metafizyka relacji stworzenia – metafizyka chrześcijańska, wyrastająca z treści objawienia – ukazuje człowieka jako istotę stworzoną przez osobowego Boga na Jego obraz, jako istotę duchowo-cielesną powołaną do wspólnoty życia z Bogiem. To właśnie w tym ujęciu, w istocie duchowo-cielesnej, autor poszukuje wymiaru duchowego, który przez metafizykę monizmu idealistycznego został nazwany duszą. Chrześcijaństwo przyjęło słowo „dusza”, ale treści objawione ukazały jej nowy i wieczny wymiar, który jest wielkim darem Bożej miłości.

Słowa kluczowe: metafizyka, człowiek, dusza, nieśmiertelność, wieczność

* * *

Z długiej tradycji ludzkiej myśli wiemy, że w historii filozofii i w historii różnych religii człowiek poszukiwał prawdy o sobie. Działo się to w trzech nurtach metafizyki: monizmu idealistycznego, monizmu materialistycznego i metafizyki w relacji stworzenia¹. Przyjrzymy się pokrótce

¹ Korzystamy tu z dobrego opracowania: Claude Tresmontant, *Le Problème de l'âme* (Paris, Éditions du Seuil, 1971).

treściom tych metafizyk, przekazywanych przez tradycję ludzkości, a mówiących o człowieku i duszy oraz ich losie po śmierci.

1. Dusza w ujęciu monizmu idealistycznego

W tradycji Upaniszad czytamy, że dusze istniejące w ciele, w czasie i przestrzeni, są indywidualizacją Brahmana. Uniwersalna dusza – wieczna i nieśmiertelna – rozproszyła się w wielość dusz, by narodzić się w ciele, w którym doświadcza zła materialnego świata. W ascezie i przez ascezę mają się one uwolnić z więzów materii i, podobnie jak rzeki wpadające do morza, zatracić swoją indywidualną formę i rozpląnąć się w wieczności Brahmana².

W tradycji orfickiej i pitagorejskiej, w myśli Platona jak też i gnostyków, dusza jest nieśmiertelna. Nieśmiertelna z natury, gdyż jest częstką boskiej rzeczywistości i wieczności. Jest niestworzona i dlatego wieczna. Będąc boskiej natury, istniała od zawsze niezależnie od ciała. Na skutek upadku zaistniała w ciele, a teraz przez ascezę musi się z niego wyzwolić, aby powrócić do wieczności, do różnie rozumianej Jedni, czy też do boskiego orszaku³.

Także w myśli Plotyna (III w.) znajdujemy treści tradycji orficko-pitagorejskiej i platońskiej. W jego rozumieniu, Jednia, która jest Absolutem i źródłem wszelkiego istnienia, w zadumie nad sobą doświadcza podziału, schizmy, apostazji. Z jej intelektu wylania się dusza powszechna, a z niej emanują, w określonej hierarchii, dusze, które istnieją w naszym doświadczeniu w świecie materii, jak też w ludzkim ciele. Wylanianie się na zasadzie emanacji z duszy uniwersalnej dusz jednostkowych jest jednocześnie koniecznością i karą. Dusze indywidualne istniejące w ciele-materii muszą z czasem wyrzec się ziemskiego istnienia i tak oczyszczone powrócić z ziemskiej alienacji do duszy uniwersalnej, aby rządzić wszechświatem. Odwracanie się od materii jest też procesem oczyszczenia, swoistego *katharsis*, procesem powrotu do duszy uniwersalnej. Jest to możliwe, gdyż dusza zanurzona w świat materii jest świadoma swojej jedności z duszą uniwersalną. To właśnie ta świadomość, przypomina jej ciągle o powrocie do stanu poprzedniego, do wieczności. Dusza, wyzwalając się z więzów materii, która ograniczała jej istnienie do indywidualnego ciała, powraca do stanu przed upadkiem, zatracając swe istnienie indywidualne w duszy uniwersalnej⁴. Ciało, traktowane jako więzienie, zostaje przez duszę porzucone, ulegając rozkładowi.

² Tamże, 13-15.

³ Tamże, 16-50.

⁴ Tamże, 81-105.

Kilkanaście wieków później podobne myślenie znajdujemy w twórczości Barucha Spinozy (†1677). Pisał on, że „mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei”⁵. Nawiązał w ten sposób do Kartezjuszowego pojęcia substancji, a jest ona tym, co istnieje w sobie, nie potrzebuje niczego innego do swego istnienia i niczego, co dawałoby jej rozumienie. Taką substancją jest tylko Bóg, a wszystko inne, co istnieje, to tylko sposoby (*modi*), modyfikacje jednej, jedynej substancji Boga. I tak sposoby istnienia myśli – to świat duchów, a sposoby istnienia rozciągłości – to świat ciał. „Deus sive natura, sive substantia” – tak Spinoza określał wszystko, co istnieje. Choć główne jego dzieło nosi tytuł *Etyka*, jest ono jednak filozofią bytu, przyrody, poznania i ducha. Filozofia bytu ma u niego etyczny wymiar i cel. Prawdziwe szczęście człowieka zaczyna się, gdy staje się on prawy i mądry. A dzieje się to, gdy odnajduje on jedność z Bogiem w duchu, a Bóg jest wszystkim i wszystko jest w Nim, gdyż jest On jedyną istniejącą substancją. Tym samym znosi przeciwieństwo między Bogiem a światem – dlatego to „Deus sive natura, sive substantia”.

Przypomnijmy, że Arystoteles, korygując pojęcie bytu u swego mistrza Platona, twierdził, że w jego rozumieniu bytu – idea platońska – staje się formą substancjalną bytu, formą, która wraz z materią tworzy jedność bytową. Dzięki tej substancjalnej jedności formy (czyli duszy) i materii, dzięki wielości różnorodnego bogactwa form, poznajemy też bogactwo i hierarchię bytów świata materialnego. Poznajemy w nim człowieka jako substancjalną jedność formy (duszy) i ciała uformowanego przez duszę z materii. Substancja to byt ożywiony, mający swe istnienie na miarę doskonałości kształtowanej przez informację organiczną (genetyczną), tworzącą hierarchię bytów. Podobnie człowiek jest istniejącą substancją w jedności formy-duszy i ciała, i do tej jedności duszy i ciała, zdaniem Arystotelesa, dochodzi jeszcze rozum. Tworzy on nową hierarchię istniejącej substancji, jaką jest *animal rationale*. W myśli Arystotelesa dusza ludzka jako forma substancjalna nie istnieje bez ciała. Zaczyna ona istnieć w chwili formowania materii w swoje ciało i razem z ciałem przestaje istnieć. Jedynie rozum powraca do miejsca, z którego został dany do istnienia substancji duszy i ciała.

2. Dusza w ujęciu monizmu materialistycznego

Monizm materialistyczny – począwszy od atomistów starożytności (Leukippos, Demokryt VI-V w. przed Chr.) aż do naszych czasów – odrzuca jakąkolwiek zewnętrzną czy wewnętrzną inteligencję organizującą wielość

⁵ Baruch Spinoza, *Étique*, prop. XI, corol.; cyt. za: tamże, 192: „ludzki umysł jest cząstką umysłu nieskończonego Boga”.

materii, atomy, w istniejące byty. Wielość nieskończona atomów w nieskończonej przestrzeni sama w sobie jest źródłem genezy i konstytuowania nieskończonych światów. Wszystko zaczęło się z pierwotnym ruchem w chaosie nieskończonej liczby atomów. Nie istnieją atomy w bezruchu. Ludzka dusza jest syntezą atomów okrągłych, lżejszych i bardziej subtelnych od innych. Złożoność jej jest bardzo nietrwała. Atomy duszy włożone są w atomy ciała. W momencie śmierci ciała, również atomy duszy powracają do ogólnego biegu materii. W perspektywie materializmu dusza nie jest zasadą jednoczącej informacji ciała, ale subtelnością podlegającą procesowi śmierci⁶. Marks i marksiści wskazywali, że to, co duchowe w człowieku, to materia o subtelnej złożoności, podobna do pary wodnej, która również ma swój czas istnienia⁷. Dlatego śmierć z punktu widzenia jednostki – człowieka jest bezsensowna. „Z punktu widzenia zaś kołobiegu przyrody – pisze Adam Schaff – jest ona w pełni sensowna, chociaż mało prawdopodobne, by kogoś zadowolili perspektywa, że, żywiąc robaczki i roślinki, przyczynia się walcie do życia przyrody”⁸. W cyklu nieustannych przemian „wszystko zdąży pod ziemię, pointował Valéry, i powraca do gry”⁹.

Podobnie dziś niektórzy biolodzy i przyrodnicy utrzymują, za filozofami monizmu materialistycznego, że w śmierci wszystko ginie. Niektórzy dodają, że śmierć to anihilacja¹⁰. W naszym doświadczeniu ludzie żyją i umierają. Ich zwłoki świadczą, że wszystko ustaje – przestaje istnieć. To, co za życia dawało istnienie i sprawiło jedność wielości materii w osobowym istnieniu, przestało istnieć. To prawda, ale to nie oznacza, że „To coś” przestało istnieć. Co najwyżej, możemy mieć wątpliwość, czy dalej istnieje, a jeśli istnieje, to jak istnieje¹¹.

3. Dusza w ujęciu metafizyki relacji stworzenia w dyskusji z innymi poglądami

W metafizyce relacji stworzenia – w myśli hebrajskiej i chrześcijańskiej – temat nieśmiertelności duszy jest bardziej skomplikowany i złożo-

⁶ Tamże, 50-57.

⁷ Dziś podobnie twierdzi Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Krótka historia jutra*, tłum. Michał Romanek (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018), 131-194.

⁸ Adam Schaff, *Filozofia człowieka* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1965), 40.

⁹ Cyt. za: François Varillon, *Radość życia*, tłum. Maria Książek (Kraków: WAM, 1984), 51.

¹⁰ Takiego stanu (anihilacji) nie przyjmował nigdy Demokryt i nie przyjmuje współczesna nauka. To, co możliwe, to to, że energia (materia) może przechodzić w inny rodzaj energii.

¹¹ Claude Tresmontant, *Le Problème de l'âme*, 192. Anihilacji nie dopuszczał nawet Demokryt. Twierdził on, że „nic nie może powstać z tego, co nie istnieje, ani nie może przejść w to, co nie istnieje”. Materia bowiem, w rozumieniu materialistów, wyjaśnia się sama w sobie. Zob. Etienne Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. Maria Kochanowska (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1961), 27.

ny¹². Tu bowiem dusza ludzka nie jest z natury boska ani wieczna. Przeciwnie, jest stworzona, ma swój początek, liczymy lata jej istnienia aż do czasu, kiedy przestaje informować ciało, co staje się w chwili śmierci człowieka. Wtedy to rodzi się pytanie: Czy istnieje ona dalej? Jeśli jej istnienie jest tylko darem, a więc jest zależne ontologicznie od Stwórcy, to czy w momencie śmierci i po śmierci – skoro stworzona była w celu informacji materii jednostkowego bytu człowieka – będzie istniała dalej? Skoro jej nieśmiertelność nie jest jej własnością, ale darem, to czy istnieje on dalej po śmierci człowieka?

Należy też pamiętać, że w myśli chrześcijańskiej celem istnienia człowieka nie jest powrót do poprzedniego istnienia, jak to było w myśli Platona, Plotyna, w orfizmie czy u gnostyków. W ich ujęciu, jak widzieliśmy, z natury nieśmiertelna dusza powraca do różnie rozumianej Jedni, do swego naturalnego miejsca pobytu. W chrześcijaństwie człowiek powołany jest do wspólnoty z Bogiem. Udział w Bożym życiu jest darem, jest łaską Bożej miłości. Ludzka dusza nigdy nie stanie się boska, jak jest to rozumiane w myśli metafizyki monizmu idealistycznego. Człowiek, w historii swego życia, musi współpracować z łaską Bożego powołania, aby stać się godny udziału w tak wielkim darze Boga. A jeśli nie będzie godny, to ów stan duszy, poucza teologia, jest gorszy od unicestwienia.

Widzimy więc radykalną różnicę filozoficzną i teologiczną pojmowania duszy i jej losów za życia i po rozłączeniu z ciałem między myślą Platona oraz w rozumieniu gnostycyzmu a rozumieniem chrześcijańskim. Jak już to było powiedziane, u Platona, w orfizmie, w myśli Plotyna i gnostycyzmie mamy ideę powrotu duszy do pierwotnego stanu, w chrześcijaństwie zaś, mowa jest o nowym narodzeniu i nowym stworzeniu, które staje się warunkiem wejścia w ekonomię życia Bożego. Jest to coś więcej niż tylko wiedza o tym, czy dusza po śmierci będzie istniała dalej; potrzeba, by narodziła się do nowego życia, które pozwoli jej uczestniczyć we wspólnocie z Bogiem¹³.

Widzimy także radykalną różnicę w pojmowaniu duszy i jej losów za życia i po śmierci między rozumieniem materialistycznym a rozumieniem chrześcijańskim. Demokryt i materialści przez wieki głosili, i nadal głoszą, że dusza to „element” materii, która po śmierci rozpada się, podobnie jak forma rozbitej wazy. Materia nie ma cech nieśmiertelności. W rzeczach materialnych forma jest czymś zewnętrznym wobec jej części składowych. Nie jest immanentna ani aktywna, ani twórcza. Nie można jej nazwać substancją. Forma rzeczy – maszyny – istnieje najpierw w ludzkim umyśle i według niej układa się w kolejności części składowe w całość.

¹² Claude Tresmontant, *Le Problème de l'âme*, 187-201.

¹³ Tamże, 187-189.

Taka forma – zewnętrzna – ginie razem z rzeczami. W istotach żywych zaś ich forma (dusza) jest immanentna, jest substancją, ona buduje i tworzy istotę bytu, ale w śmierci też ginie. U człowieka zaś jest ona podstawą jego świadomości i tożsamości, mimo upływu czasu i ciągłej wymiany materii w asymilacji jej w organizm¹⁴. Nie dziwi nas, że Boecjusz opisał osobę ludzką jako *individua substantia rationalis naturae* – „indywidualna substancja rozumnej natury”. Teilhard de Chardin opisywał człowieka jako istotę, która „wie, że wie”. Dla niego ludzki rozum to nie dodatek do substancji – zwierzęcości, jak myślał Arystoteles – ale to całe ludzkie istnienie – substancja znaczone jest rozumnością. Człowiek wie, że wie, może więc ustosunkować się do siebie, a swoje myśli i problemy może uczynić przedmiotem własnej refleksji. Wie jednocześnie, i tylko on wie, że w nim właśnie cała historia uświadamia sobie swoje istnienie i dojrzewanie, i pyta o sens tego wszystkiego, co się dzieje¹⁵. Dlatego człowiek od zawsze pyta, czy po śmierci, to jego ludzkie „ja”, wyrażające się w tym „wie, że wie”, będzie istniało dalej, czy też rozpada się, kiedy w śmierci przestaje ożywiać i jednoczyć materię w ludzkim istnieniu¹⁶.

Pytanie powraca więc: Czy człowiek, jako istota myśląca, podlega anihilacji w śmierci? Materialiści wszystkich czasów są przekonani, że człowiek, jak wszystko co materialne, rozsypuje się i przestaje istnieć. Co możemy więc powiedzieć, opierając się na doświadczeniu historii i ludzkim poznaniu, o naszej nieśmiertelności? Opierając się wyłącznie na naszym ludzkim doświadczeniu i filozofii, nie mamy żadnej gwarancji życia wiecznego. Dusza jako substancja organizująca istnienie rozumnej indywidualnej natury nie jest wieczna. Jej istnienie zaczęło się w chwili jej stworzenia. A to świadczy, że nie jest wieczna i boska. Jednak pragnienie nieumierania świadczy, że ma w sobie predyspozycję ku wieczności. Czy jednak takie istnienie będzie jej dane – tego nie wiemy i nic powiedzieć sami z siebie nie możemy. Pamiętamy, że filozofia nie daje poznania całościowego. Filozofia, jak pisze Jacek Salij OP, „to poznanie wciąż niedokończone, wciąż czekające na jakieś uzupełnienie lub pogłębienie, na jakąś korektę, a nawet na zakwestionowanie”¹⁷.

Doświadczenie życiowe przekonuje nas, że istoty żywe są nośnikami informacji genetycznej, które muszą mieć źródło pochodzenia. W człowieku dusza jest niezależna w istnieniu od materii, którą organizuje w ciało i, obdarzając istnieniem, stanowi z nim psychofizyczną jedność. Doświad-

¹⁴ Tamże, 190

¹⁵ Pierre Teilhard de Chardin, „Place de la technologie dans une biologie generale de l’humanité”, w Pierre Teilhard de Chardin, *L’Activation de l’énergie*, Oeuvres T. VII (Paris: Éditions du Seuil, 1963), 168.

¹⁶ Tamże, 168. Zob. Pierre Teilhard de Chardin, „L’Atomisme de l’esprit”, w tamże, 27-63.

¹⁷ Jacek Salij, *Wiara i teologia* (Poznań: W drodze, 2017), 97.

czenie śmierci innych mówi nam tylko, że ludzkie ciało w śmierci przestało być informowane i organizowane przez duszę. Nie mówi nam, czy ta jednocząca informacja dalej istnieje. O tym może powiedzieć tylko Ten, Kto daje nam istnienie. Tylko od Niego możemy się spodziewać dalej daru istnienia. Skoro nam je dał, możemy oczekiwać, że również dalej da. Czy taka nadzieja jest rozumna i usprawiedliwiona?¹⁸ Czy możemy ukazać, że Bóg jest źródłem informacji genetycznej, że to On daje istnienie, że troszczy się o świat i że ma plan wobec nas, że przygotował dla nas przyszłość? W XIX w. wydawało się to już niemożliwe. Epoka najnowsza to epoka radykalnego rozłamu między kulturą a wiarą – rozejścia, które Paweł VI nazwał dramatem naszych czasów. Stan świadomości tego rozejścia opisał Pius IX w *Syllabusie*, w jego pierwszej części (nr I-VII). Odrzuceniem klasycznej filozofii i zaufaniem monizmowi materialistycznemu, negującemu wszystko, co duchowe, a przyjmującemu wieczność materii, przyjmującemu też za Protagorasem, że ludzki rozum jest miarą wszechrzeczy, pozostawiono człowieka w poczuciu niepewności, niespełnienia, w perspektywie uduszenia się pod zbyt niskim niebem¹⁹.

W takim to kontakście materialistycznego odczytania rzeczywistości i przekonania, że scjentyzm odczytuje i wskazuje prawdziwy kres rozwoju ludzkości, że daje jednocześnie ostateczny obraz świata – w tym kontekście francuski jezuita, Pierre Teilhard de Chardin, dostrzegał zupełnie inne treści i możliwości ewolucyjnego rozwoju i dojrzewania świata. Ukazywał bowiem, że ewolucjonizm, wyjaśniając wszelki rozwój w duchu materialistycznym i przyjmując metafizykę wieczności i wszechmocy materii, nie przyjmuje celowości całego procesu ewolucyjnego, który doprowadził do zaistnienia człowieka. Francuski jezuita, jako paleontolog, rozważając historię życia i jego dojrzewania w historii, odkrywał, że biologiczna ewolucja to wielka historia inwencji coraz bardziej bogatszych i złożonych struktur w historii życia aż do człowieka²⁰. Nie da się zaprzeczyć, że nurt

¹⁸ Tamże, 197-198.

¹⁹ Pierre Teilhard de Chardin, „Jaka jest moja wiara”, tłum. Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk, w Pierre Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, t. 2 (Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 43.

²⁰ Pierre Teilhard de Chardin, „Szczególne cechy gatunku Homo sapiens”, tłum. Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk, w tamże, 259-328; Pierre Teilhard de Chardin, „Fenomen człowieka”, tłum. Konrad Waloszczyk, w Pierre Teilhard de Chardin, *Pisma*, t. 4 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1993); Pierre Teilhard de Chardin, „Fenomen człowieka”, tłum. Mieczysław Tazbir, w Pierre Teilhard de Chardin, *Moja wizja świat i inne pisma*, t. 3 (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 66-68; Pierre Teilhard de Chardin, „L'Esprit de la Terre”, w Pierre Teilhard de Chardin, *L'Énergie humaine*, t. VI (Paris: Éditions du Seuil, 1962), 23-57. Opracowanie tego tematu zob. Claude Tresmontant, *Essai sur la connaissance de Dieu* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1959), 94-102; Claude Tresmontant, *Le problème de l'âme*, 197-201; Norbert Max Wildiers, *Obraz świata a teologia*, tłum. Jan Doktor (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985), 202-204; Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*

życia od ameby do człowieka był ukierunkowany, a to świadczy, że przygoda stwórcza nie była i nie jest absurdalna²¹. Człowiek nie został wrzucony w świat, nie spadł jak owoc z jabłoni – to nie *m e t a f e n o m e n*, jak orzekał monizm idealistyczny, czy *e p i f e n o m e n*, jak głosił materializm, a tym bardziej to nie *a n o m a l i a* w świecie zwierzęcym ani kaprys wszechświata, a tym bardziej nie *w y b r y k n a t u r y*, jak ogłaszał w XX w. Fromm²². Człowiek to *f e n o m e n*, to owoc miliardów lat, owoc długiego stwórczego procesu ukierunkowanego na samoświadomość. Analiza długiego procesu życia oraz wzrostu złożoności świadomości pozwala rozpoznać Autora tego wielkiego i pięknego poematu stworzenia, w którym dostrzega się wzrost informacji genetycznej na coraz to wyższych piętach życia. Na samym szczycie tego procesu znajduje się człowiek, istota, która „wie, że wie”, istota samoświadoma, której mózg w swej złożoności z czternastu miliardów neuronów stawia egzystencjalne pytania o swoją przyszłość. Czy jest do pomyślenia, aby istota samoświadoma zaistniała tylko na chwilę, aby przeżyła niepokój egzystencjalny ze świadomością swej śmierci i przestała istnieć? Wtedy to naturalna historia świata byłaby absurdem. Natura, dając jedynie życie człowiekowi, nie umiałaby go do końca wyjaśnić i spełnić w jego egzystencjalnym pragnieniu. Byłby to kosmiczny absurd²³. A tak mówi dziś wielu filozofów: „To absurd”. Biologowie też dostrzegają to podstawowe ukierunkowanie ku wyższym formom życia, a nie ku pustce. Mimo to, w przekonaniu wielu, spełza to na niczym²⁴.

Takie ukazanie problemu ludzkiej egzystencji nie jest jeszcze dowodem na istnienie duszy nieśmiertelnej. Jak pisze Claude Tresmontant, jest to uwaga, w której dostrzegamy słuszny niepokój egzystencjalny, rodzący

(Warszawa: Rhetos, 2015), 114-147; Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia* (Warszawa: Rhetos, 2016), 54-69; Józef Kulisz, *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości* (Warszawa: Rhetos, 2017), 73-119.

²¹ Wszystkim utrzymującym, że ewolucja to ciąg przypadkowych błędów w przekazywaniu kodu genetycznego, bez celu i sensu, odpowiada Leszek Kołakowski. Pisze on, że w wielu książkach przeczytał, iż cała ewolucja materii żywej, „od ameby do Einsteina, był to niesłychanie długi szereg przypadkowych mechanicznych błędów w przekazywaniu kodu genetycznego, przy czym każdy taki przypadek był nadzwyczaj mało prawdopodobny, a cała ich niewyobrażalnie długa seria tak mało prawdopodobna, że możemy praktycznie uznać ją za rzecz niemożliwą; żeby gatunek ludzki powstał – to niemożliwe. Jeśli więc nie było w ewolucji wedle nauki żadnego kierunku ani celu, to pewnie rozumnie wolno przypuścić, że w drodze od ameby do Einsteina był jednak kierunek i cel, lecz z zewnątrz nadany”; Leszek Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji* (Kraków: Znak, 2014), 162.

²² Erich Fromm, *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*, tłum. Halina Adamska (Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1996), 88; Erich Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. Robert Saciuk (Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000), 39.

²³ Pierre Teilhard de Chardin, „L' Atomisme de l'esprit”, 49-55.

²⁴ Claude Tresmontant, *Le problème de l' âme*, 200-201.

się w doświadczeniu życia. Kto jednak doświadcza natury i piękna jej dzieł, nie jest skory do twierdzenia, że jest ona absurdem. Przeciwnie, to ci, którzy jej nie znają i ignorują, dostrzegają w niej absurd egzystencji, a nie ci, którzy ją studiują²⁵.

W metafizyce relacji stworzenia – w myśli hebrajskiej i chrześcijańskiej – dusza została stworzona, aby z materią utworzyć jeden byt – człowieka, ludzką osobę, która zostaje powołana przez Boga do wieczności. Dlatego samo rozumienie człowieka w metafizyce relacji stworzenia jest inne niż w myśli Platona, Plotyna czy myśli gnostyckiej, a nawet inne niż u Arystotelesa. Człowiek to nie dusza, ale jedność substancjalna ducha i ciała – to osoba. Oczywiście, że w teologii katolickiej pojęcie duszy jest rezultatem przyjęcia niektórych tylko elementów myśli platońskiej i arystotelesowskiej i usystematyzowanych przez Tomasza z Akwinu.

Najpierw Kościół odrzucił dualizm platoński, odrzucił też wyobrażenie duszy świata (Plotyn). W nauczaniu teologii, istniejący byt w jego wielości cechuje substancjalna jedność. Wewnętrzna zasada bytu jest zasadą bycia. Taką zasadą bycia w człowieku jest dusza razem z inną zasadą, jaką jest materia. Dusza w tym rozumieniu nie jest czymś samoistnym, co miałyby się połączyć z tym, co materialne (tak u Platona), w jakąś jedynie zewnętrzną i rozwiązalną całość. Jest zasadą bycia człowieka. To ona konstytuuje z materią jeden byt. Obie zasady tworzą jeden byt, jednego człowieka w jego substancjalnej jedności. Tak więc ciało nie jest tu tylko materialnym aspektem człowieka, jak chciał tego dualizm platoński. Przeciwnie, jest wyrazem tego, co duchowe i osobowe, jest ciałem ludzkim i tylko ludzkim. To właśnie człowiek, to cielesno-duchowo osobowe istnienie jest zdane na realizowanie się i dojrzewanie w historii. Jest obdarzony darami wolności i odpowiedzialności. Tak więc trzeba pamiętać, że w pojęciu teologii katolickiej dusza to zasada bycia człowiekiem, która sama w sobie sprawia, że istota materialna „wie, że wie”, i określa siebie w swej odpowiedzialności, przekraczając determinizm tego, co materialne. To, co materialne w człowieku, nie jest tym samym co ciało już ukonstytuowane z obu zasad życia duszy i materii. Również to, co duchowe w człowieku, naucza Kościół, nie daje się wyprowadzić z materii, ale z duszy substancjalnej, tworzącej jeden byt osobowy – człowieka²⁶.

Rodzi się pytanie: Jeśli istnienie duszy, dokładnie całego człowieka, jest tylko darem, a więc jest zależne ontologicznie od Stwórcy, to czy w momencie śmierci i po śmierci będzie dalej istniała? Kościół naucza, że dusza

²⁵ Tamże, 201.

²⁶ W opisie, czym jest dusza w rozumieniu teologii katolickiej, korzystamy z hasła „Dusza”, w Herbert Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (Warszawa, Verbinum, 2005), 78-80.

jest natury duchowej, że jest nieśmiertelna²⁷, ale jej nieśmiertelność nie jest jej własnością, lecz jest Bożym darem. Jak więc rozumieć nieśmiertelność duszy? Najpierw należy zauważyć, że nieśmiertelność duszy jest czymś więcej niż przedłużeniem ziemskiej egzystencji. Jest to uwolnienie życia danego człowieka od śmierci tak, że już mu nic nie zagraża od wewnątrz ani z zewnątrz nic nie może go zniszczyć. Nieśmiertelność metafizycznie konieczna i absolutna przysługuje tylko Bogu. Człowiekowi nie przysługuje nieśmiertelność w ramach jego biologicznego czasu. Jednak to w ramach swego biologicznego czasu człowiek doskonali się jako osoba, pokonując uwarunkowania biologiczne i egoistyczne. Jako osoba istnieje w indywidualnej substancji rozumnej natury. Dusza jako substancjalna zasada – *entelechia* – kształtując materię w ludzkie ciało, obdarowuje go istnieniem i poznawalnością. I ta całość, czyli dusza obdarowująca istnieniem i poznaniem w ukształtowanym ciele, jest osobą, człowiekiem. Człowiek więc jest egzystencją personującą, stającą się i dojrzewającą²⁸. „Dusza jest podstawowym wyjściem, pisze Bartnik, dla realizowania się osoby na płaszczyźnie bytu, materii, działania, samorealizacji. (...) Osoba jest kresem i celem bytu oraz najwyższą kategorią orzekania o nim”²⁹. Teilhard de Chardin dopowiedziałby, że cały ewolucyjny proces to proces dojrzewania stworzenia w coraz to wyższych formach życia aż do człowieka, w którym stworzenie uświadamia sobie swój sens w przeznaczeniu ludzkiej osoby³⁰.

W momencie, kiedy w śmierci człowieka dusza nie kontynuuje już swej osobowej egzystencji w czasie, osiągnąwszy swe spełnienie, zaczyna istnieć ponad czasem. Wtedy nie może już utracić swego spełnienia, które osiągnęła w osobowym życiu, dla którego była stworzona i dalej jest przeznaczona. Nie może, dlatego że jest substancjalną, ponadnaturalną zasadą, a w swym spełnieniu, po śmierci człowieka, doświadcza transcendencji, w której przekracza już możliwość dalszego kształtowania czasowo-materialnego rzeczywistości. Tylko w przestrzeni czasowo-materialnej sam

²⁷ Synod w Orange (529 r.) odrzucił dualizm, według którego dusze istnieją jeszcze przed wcieleniem. Synod w Braga (563 r.) odrzucił nauki Manesa i Pryscyliana, według których dusze ludzkie i aniołowie pochodzą z substancji Boga. Sobór w Vienne (1311-1312) nauczał, że dusza ludzka, prawdziwie, sama z siebie i ze swej istoty, jest formą ludzkiego ciała. Sobór Laterański V (1513), odrzucając nauczanie Pomponazze († 1525), który podważał nieśmiertelność duszy, orzeka uroczyście, że dusza ludzka jest indywidualna i nieśmiertelna. Zob. Sesja 8 – „Potępienie wszelkich twierdzeń sprzecznych z prawdą chrześcijańskiej wiary objawionej na temat duszy ludzkiej, opracowanie”, w Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, oprac., *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 59.

²⁸ Czesław Stanisław Bartnik, *Historia filozofii* (Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2001), 260.

²⁹ Tamże.

³⁰ Pierre Teilhard de Chardin, „Place de la technologie dans une biologie generale de l’humanité”, 168.

człowiek, w swej wolności, obdarowany łaską, spełniał się w dobru, albo też zamykając się w sobie, w swym egoizmie, odrzucał Boga³¹.

Należy więc pamiętać, że w teologii chrześcijańskiej celem istnienia człowieka nie jest powrót do poprzedniego stanu istnienia. Dzięki ekonomii Bożego zbawienia człowiek jest stworzony i powołany do wspólnoty z Bogiem, ale bez zmiany swej natury i osobowości. Człowiek jako osoba ludzka to byt dialogiczny. Jego istnienie jest możliwe tylko w odniesieniu do „ty” drugiego człowieka, a przede wszystkim do Boskiego „Ty”. Przez sam fakt swego istnienia – istnienia jako daru – człowiek jest w ciągłym dialogu z innymi ludźmi oraz z Bogiem, dialogu rozumianym jako odpowiedź Bogu na Jego zaproszenie do wspólnoty życia. Dlatego ten dialog z Bogiem odbywa się na płaszczyźnie ontycznej. A ponieważ także ciało człowieka stanowi integralną część osoby ludzkiej, także i ono jest otwarte w jego osobowym byciu na przemieniającą moc Bożą, która jest w stanie je przeduchowić i na nowo spełnić całego człowieka w wiecznym zbawieniu. Integralną część osoby ludzkiej stanowią również jej ukierunkowania społeczne i dojrzewanie we wspólnocie. One także podlegają uświęceniu i wywyższeniu przez łaskę³². „Ta otwartość, ta relacyjność – pisze Krzysztof Gózdź, komentując Ratzingera/Benedykta XVI – jest człowiekowi dana w stworzeniu. Dzięki temu jest on »sobą«, jest osobą, jest autonomiczny. Tak więc nieśmiertelność przynależy człowiekowi z natury, ze stworzenia Bożego, jest udzielona przez Stwórcę. Ale choć nawet nieśmiertelność jest darem stworzenia, to jednak nie jest własnym osiągnięciem człowieka, ale opiera się na relacji, na udziale w Bogu”³³.

Charakter ontycznego dialogu Boga z człowiekiem dostrzegamy w stworzeniu i powołaniu go do wspólnoty z Bogiem. „Bóg, przez Słowo stwarzając wszystko i zachowując (por. J 1,3) – czytamy w konstytucji *Dei Verbum* (nr 3) – daje ludziom poprzez rzeczy stworzone trwałe świadectwo o sobie (por. Rz 1, 19-20); a chcąc otworzyć drogę zbawienia nadziemskiego, objawił ponadto siebie samego pierwszym rodzicom zaraz na początku”. To stworzenie i objawienie się Boga człowiekowi było też obdarowaniem go wewnętrznym darem, łaską, miłością, powołaniem wspólnoty z Bogiem. Cała więc historia ludzkości od początku miała jeden wspólny sens i cel, jakim jest powołanie do wiecznego życia, w którym jest bezpośrednie widzenie Boga. Ta pierwotna łaska powołania – łaska stanu pierwotnego – mogła sprawić spełnienie się człowieka dla wieczności nie przez

³¹ Hasło „Nieśmiertelność”, w Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 276.

³² Hasło „Łaska”, w Zbigniew Pawlak, red., *Katolicyzm a-z* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989), 233.

³³ Krzysztof Gózdź, *Czas i wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Studia Nauk Teologicznych PAN 12 (Lublin: KUL, 2017), 159-160.

rzeczywistą śmierć, ale przez przekształcenie egzystencji cielesnej i przestrzenno-czasowej. Dlatego też można mówić o warunkowej nieśmiertelności człowieka w raju. Warunkowej, gdyż cała historia ludzkości od samego początku jest historią walki między przyjęciem a odrzuceniem owego nadprzyrodzonego planu i powołania Boga wobec człowieka. Tego powołania nie da się uniknąć. W ludzkiej historii, którą tworzy człowiek, Bóg na różny sposób domaga się tego, co człowiek utracił w Adamie. To właśnie to pierwotne powołanie, otwierające człowieka na Boże rozporządzenie, które przekracza jego naturę, nie jest dodatkiem do niej ani czymś przypadkowym, lecz jest darem i należy do pierwotnej konstytucji człowieka i nastawione jest na bezpośrednie zjednoczenie z Bogiem. Pozostaje ono po upadku człowieka i rozstrzyga o jego losie³⁴.

Jeśli więc człowiek, w darze stworzenia, jest otwarty osobowo na spełnienie się w transcendencji Boga i w bezpośrednim widzeniu Boga, to właśnie we Wcielonym Bożym Słowie, w Jezusie Chrystusie, dostrzegamy wolne, niezasłużone, jednorazowe, najwyższe spełnienie tego, czym w ogóle jest człowiek. Oto w człowieczeństwie Jezusa Bóg w sposób wolny i radykalny darowuje się stworzeniu – ludzkości. Dlatego Jezus Chrystus jest szczytem stworzenia – jest Panem i Głową ludzkości. Jego człowieczeństwo nie może być pomyślane bez świata i ludzkości. To właśnie w świecie, w realny sposób i w historycznej konkretności, w dialogu ze światem, obdarzonym wolnością, wypowiedział się Bóg w swym Słowie, które stało się Ciałem. W Nim też powołuje całą ludzkość do uczestnictwa w swym własnym życiu. W Nim dokonało się zbawienie świata, bowiem w Nim dopełniło się ostateczne objawienie radykalnej bliskości Boga. Ktokolwiek więc spotyka się z Jezusem Chrystusem, spotyka się i wkracza w swoje błogosławione i odkupione przeznaczenie³⁵.

Powtórzmy to jeszcze raz: jeżeli nastawienie na bezpośrednią zażyłość z Bogiem przynależy do pierwotnej konstytucji człowieka i pozostaje po upadku Adama, to musi być ono ustanowione przez Boga ze względu na Jezusa Chrystusa, musi być Jego łaską. W przeciwnym razie Jezus Chrystus, nasz Pośrednik i źródło łaski, byłby tylko tym, który przywracałby pewien porządek, służyłby temu porządkowi, ale który to porządek byłby pomyślany niezależnie od Niego. Chrystus udzielałby nam swojej łaski nie po to, żeby ustanowić swój własny porządek, ale żeby przywrócić bardziej pierwotny i szerszy porządek stworzenia w Adamie. Tak więc, porządek Adama musiał już być porządkiem Jezusa Chrystusa, który On, jako

³⁴ Hasło: „Stan pierwotny, łaska stanu pierwotnego”, w Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 428.

³⁵ Hasło „Jezus Chrystus”, w tamże, 162-163.

ukrzyżowany, przywrócił jako własny³⁶. „I dlatego w człowieczeństwie Syna Bożego – pisze Góźdz – człowiek został przyjęty do życia wiecznego Boga. Jest to więc nieśmiertelność w relacji do Syna Bożego, który stał się Człowiekiem. A ostatecznie jest to nieśmiertelność, która wynika z relacji do trynitarnej miłości, do Boga, który jest Miłością i Życiem. Tym prawdziwym życiem jest zmartwychwstały Chrystus: »Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem« (J 11,25). To on prowadzi czas do kresu czasu (...) wprowadzając czas w moment miłości. (...) Dopiero ta miłość otwiera wieczność³⁷.

Święty Ireneusz natomiast pisał: „Obrazem zaś Boga jest Jego Syn i na jego obraz stworzony został człowiek. I dlatego w ostatnich czasach objawił się, aby ten obraz ukazać sobie podobnym³⁸. Ireneuszową teologię stworzenia człowieka znajdujemy zobrazowaną przez Michała Anioła w kaplicy Sykstyńskiej w scenie stworzenia człowieka. Oto Bóg Ojciec w geście swojej prawej ręki stwarza człowieka i jednocześnie w tym czasie lewą ręką obejmuje i tuli do siebie kobietę i jej małe dziecię.

Bóg nie chciał, żeby ten ludzki początek bosko-ludzkiego porządku, zniszczony przez winę człowieka, został pozbawiony Jego miłosierdzia. Dlatego przekształcił pierwotną łaskę Boga-Człowieka, która od samego początku ukierunkowywała historię ludzkości na pełnię czasu, w łaskę Odkupiciela wydanego na śmierć krzyżową za grzech świata³⁹. Dlatego po upadku rodziców, którzy byli powołani do zbawienia nadziemskiego, Bóg – jak czytamy w *Dei Verbum* – wzbudził w nich nadzieję zbawienia przez obietnicę odkupienia. Bez przerwy troszczył się o rodzaj ludzki, przygotowując drogę Ewangelii, aby w Jezusie Chrystusie dokonać dzieła zbawienia, aby w Nim wyprowadzić ludzkość z mroków grzechu i śmierci i wskrzesić do życia wiecznego (zob. DV nr 3-4). Tak więc w obietnicy odkupienia Bóg obiecał ostateczne spełnienie całego człowieka jako wieczne zbawienie i już zapoczątkował jej spełnienie w Jezusie Chrystusie⁴⁰. To spełnienie dokonane w Zmartwychwstałym nazywamy niebem. Niebo to przezwyciężenie śmierci przez Jezusa Chrystusa i Jego wywyższenie, jak też zaproszenie i dopuszczenie stworzenia do życia samego Boga. To bycie osobowego stworzenia u Boga jest gromadzeniem ludzkości w ostateczne Ciało Chry-

³⁶ Hasło: „Stan pierwotny, łaska stanu pierwotnego”, w Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 428.

³⁷ Krzysztof Góźdz, *Czas i wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Studia Nauk Teologicznych PAN 12 (Lublin: KUL, 2017), 160.

³⁸ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, tłum. Wincenty Myszor (Kraków: WAM, 1997), 42.

³⁹ Hasło „Stan pierwotny, łaska stanu pierwotnego”, w Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 428-429.

⁴⁰ Hasło „Nieśmiertelność”, w Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 276.

stusa. W całego Chrystusa, we wspólnotę z Bogiem, który stał się i pozostał człowiekiem⁴¹.

W tym gromadzeniu ludzkości znajduje się podstawa „powtórnego widzenia” i trwanie ludzkich więzów zadzierzgniętych na tym świecie. „Pogłębianie się wzajemnej jedności Boga i ludzi między sobą nie oznacza – czytamy w *Małym słowniku teologicznym* – utraty indywidualności przez człowieka, ponieważ im bardziej zbliża się do Boga, tym większą staje się jego samoistność i wartość. (...) Chociaż niebo ma swą podstawę we wniebowstąpieniu Jezusa do swojej chwały, stanowiącej o trwałej ważności Jego człowieczeństwa w Bogu i o przyjęciu do tej szczęśliwości tych, którzy po Nim umarli, a zarazem o zadzierzgnięciu przez Jezusa i tych, którzy są z Nim, nowej więzi ze światem, trzeba też dostrzegać, że »niebo« jest wciąż jeszcze wzrastającą wielkością, ponieważ zbawienie dopiero wtedy jest pełne, gdy wszystko jest uświęcone (świat, historia i ludzie), toteż niebo dopiero wraz z dopełnieniem się w całości w paruzji, sądzie i zmartwychwstaniu ciała osiąga swój ostateczny pełny kształt⁴². Nieśmiertelna dusza ludzka to zatem nieśmiertelny człowiek rozumiany jako „osoba ludzka”, która w momencie śmierci nie tyle porzuca ciało postrzegane jako więzienie, ile to nowe narodzenie całego człowieka, który osiągnie swoje dopełnienie na końcu czasów przy powtórnym przyjściu Chrystusa. Widzimy więc radykalną różnicę filozoficzną i teologiczną pojmowania duszy i jej losów za życia i po rozłączeniu z ciałem w myśli Platona, gnostycyzmie i chrześcijaństwie. I tak, u Platona, w orfizmie, w myśli Plotyna i gnostycyzmie mamy powrót duszy do pierwotnego stanu. W chrześcijaństwie zaś to nowe narodzenie całego człowieka w Duchu, które jest nowym stworzeniem, wprowadza człowieka w ekonomię życia Bożego⁴³. Udział w Bożym życiu, w nauczaniu teologii katolickiej, jest darem, łaską Bożej miłości. Człowiek, w historii swego życia, musi współpracować z łaską Bożego powołania, aby stać się godnym udziału w tak wielkim darze Boga. A jeśli nie będzie godny, to ów stan duszy, poucza teologia, jest gorszy od unicestwienia.

⁴¹ Pierre Benoit, „L'Église corps du Christ”, w Pierre Benoit, *Exégèse et théologie* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1982), 205-262

⁴² Hasło „Niebo”, w Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, 272.

⁴³ Claude Tresmontant, *Le Problème de l'âme*, 187-189.

Bibliografia:

- Bartnik Stanisław Czesław. *Historia filozofii*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, 2001.
- Fromm Erich. *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*. Tłumaczenie Robert Saciuk. Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Góźdz Krzysztof. *Czas i wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*. Studia Nauk Teologicznych PAN 12. Lublin: KUL, 2017.
- Ireneusz z Lyonu. *Wykład nauki apostołskiej*. Tłumaczenie Wincenty Myszor. Kraków: WAM, 1997.
- Kołąkowski Leszek. *Niepewność epoki demokracji*. Kraków: Znak, 2014.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem sporu o człowieka*. Warszawa: Rhetos, 2015.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem nadziei zbawienia*. Warszawa: Rhetos, 2016.
- Kulisz Józef. *Wiara i kultura miejscem apologii ludzkości*. Warszawa: Rhetos, 2017.
- Kunzmann Peter, Burkard Franz-Peter, Wiedemann Franz. *Atlas filozofii*. Tłumaczenie Barbara A. Markiewicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Pawlak Zbigniew, redakcja, *Katolicyzm a-z*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1989.
- Rahner Karl, Vorgrimler Herbert. *Mały słownik teologiczny*. Tłumaczenie Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Salij Jacek. *Wiara i teologia*. Poznań: W drodze, 2017.
- Schaff Adam. *Filozofia człowieka*, Warszawa: Książka i Wiedza, 1965.
- Teilhard de Chardin Pierre. „L'Esprit de la Terre”. W Pierre Teilhard de Chardin, *L'Énergie humaine*. T. VI, 23-57. Paris: Éditions du Seuil, 1962.
- Teilhard de Chardin Pierre. „Place de la technologie dans une biologie generale de l'humanité”. W Pierre Teilhard de Chardin, *L'Activation de l'énergie*. Oeuvres T. VII, 159-169. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- Teilhard de Chardin Pierre. „L'Atomisme de l'esprit”. W Pierre Teilhard de Chardin, *L' Activation de l'énergie*. Oeuvres T. VII, 27-63. Éditions du Seuil, 1963.
- Teilhard de Chardin Pierre. „Jaka jest moja wiara”. Tłumaczenie Mieczysław Tazbir i Konrad Waloszczyk. W Pierre Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*. T. 2, 15-52. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax, 1985.
- Teilhard de Chardin Pierre. „Fenomen człowieka”. Tłumaczenie Mieczysław Tazbir. W Pierre Teilhard de Chardin, *Moja wizja świat i inne pisma*. T. 3, 61-76. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Tresmontant Claude. *Essai sur la connaissance de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1959.
- Tresmontant Claude. *Le Problème de l'âme*. Paris, Éditions du Seuil, 1971.

- Tresmontant Claude. *Introduction à la théologie chrétienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- Varillon François. *Radość życia*. Tłumaczenie Maria Książek. Kraków: WAM, 1984.
- Vorgrimler Herbert. *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*. Tłumaczenie Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek. Warszawa: Verbinum, 2005.
- Wiedemann Franz. *Atlas filozofii*. Tłumaczenie Barbara A. Markiewicz. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Wildiers Norbert Max. *Obraz świata a teologia*. Tłumaczenie Jan Doktor. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985.
- Witczyk Henryk, redakcja, *Nowy słownik teologii biblijnej*. Lublin-Kielce: Towarzystwo Naukowe KUL, Wydawnictwo Jedność, 2017.

Immortality of the soul. What do we want to know when asking about the immortality of the soul?

SUMMARY

In history, humans have sought the understanding of themselves and their destiny in three metaphysics: in the monism of idealistic pantheism, in the metaphysics of materialistic monism and in the metaphysics of the relationship of creation. Idealistic monism saw the essence of the human being in the soul, which it considered a part of the divine being. In death, freeing itself from matter, the soul returns to the eternal unity with the deity. For materialistic monism, everything that exists is matter in various structural systems. Also, the human being in his/her spirituality is matter and only matter, which in death returns to the further game of evolutionary development. The metaphysics of the relationship of creation – Christian metaphysics, arising from the content of revelation – shows the human being as a being created by a personal God in His image, as a spiritual and corporeal being called to live together with God. It is in this approach, in spiritual and corporeal essence, that the author looks for a spiritual dimension, which through the metaphysics of the idealistic monism was called the soul. Christianity accepted the *word* (soul), but the revealed content showed its new and eternal dimension which is a great gift of God's love.

Keywords: metaphysics, man, soul, immortality, eternity