



RIMAS SKINKAITIS

Vytauto Didžiojo universitetas

KRIKŠČIONIŠKOJO SIELOS NEMIRTINGUMO KLAUSIMO TRAKTAVIMO YPATUMAI

Peculiarities of the Treatment of the Christian
Question of the Immortality of the Soul

SUMMARY

The article analyses the problematic of the immortality of the soul while describing how this issue is interpreted by Reformation theologians and prominent theologians of the Catholic Church. When talking about the human's afterlife, the Catholic Church uses the notion of the "immortality of the soul". The Church teaches that soul remains in after death and before the final judgement it is reunited with the body and lives in the state of either eternal happiness or condemnation. The Church describes the soul using the category of substantiality. Many Reformation theologians maintain that the soul is not and cannot be immortal, because it is God's creation and all creations are mortal. Such theologians as C. Stange, P. Althaus, K. Barth, E. Brunner and others state that the whole human dies - both body and soul. They will be revived only at the end of the world during Christ's Parousia. These theologians consider that the immortality of the soul is an unacceptable Platonic dualism that sets body and soul against one another which is contradictory to the Biblical revelation. Therefore, according to these theologians, the human soul is not innately immortal nor invincible to death. The soul's immortality is a result of God's initiative and so is a gift of grace in His eternal relation with humans. J. Ratzinger presents the Catholic interpretation of the immortality of the soul. He proposes that the most suitable treatment of immortality is dialogue.

SANTRAUKA

Straipsnyje aptariama, kaip sielos nemirtingumo klausimą interpretuoja Reformos bei iškiliesni Katalikų Bažnyčios teologai. Kalbėdama apie žmogaus pomirtinio gyvenimo perspektyvą, Bažnyčia vartoja sielos nemirtingumo sąvoką. Ji iki šiol moko, kad mirtyje išlieka dvasinis pradas, kuris po asmeninio teismo toliau išgyvena amžiną laimę arba pasmerkimą. Bažnyčia sielą apibūdina taikydama substantialumo kategoriją.

RAKTAŽODŽIAI: siela, kūnas, nemirtingumas, santykis.

KEY WORDS: soul, body, immortality, relation.

Daug Reformos Bažnyčios teologų teigia, kad siela nėra ir negali būti nemirtinga, nes ji yra Dievo kūrinys. O visi kūriniai mirtingi. Protestantų teologai aiškina, kad miršta visas žmogus, tiek kūnas, tiek ir siela, ir atgis jie tik pasaulio pabaigoje Kristaus *Parusijos* metu. Kita vertus, šie teologai sielos nemirtingumą laiko nepriimtiniu platoniškuoju dualizmu, kai priešinamas kūnas ir siela, o tai prieštarauja bibliniam Apreiškimui. Šių teologų manymu, nemirtingumas nėra įgimtas ir mirties neįveikiamas dalykas, bet Dievo iniciatyva, kylanti kaip malonės dovana, ji kyla iš jo amžino santykio su žmogumi.

Katalikų Bažnyčioje originalų sielos nemirtingumo interpretavimą pateikia J. Ratzingeris, kuriam atrodo, kad nemirtingumą prasmingiausia traktuoti dialogiškai. Pasak jo, „turėti dvasinę sielą“ reiškia būti itin trokštamam, būti itin pažintam ir itin Dievo mylimam; turėti dvasinę sielą – tai būti Dievo pašauktam amžinajam dialogui. Mirtis iškyla kaip kliūtis. Todėl nemirtingumas yra ne kas kita kaip iš meilingo bei ištikimo Dievo santykio su žmogumi kylanti dovana, kada Dievas savo galia prikelia žmogų iš mirties. Nemirtingumas nėra savaime aiškus negalėjimas sunykti, iš tiesų tai yra išganingas mylinčio ir galią turinčio Dievo veikimo pasireiškimas.

ĮVADAS

Krikščioniškajame tikėjime gana svarbią vietą užima žmogaus pomirtinio gyvenimo tema. Tačiau kaip O. Cullmannas teigia: „Jeigu šiandien paklaustume vidutinį krikščionį – nesvarbu, ar protestantą ar kataliką, intelektualą ar neintelektualą, – ką Naujasis Testamentas skelbia apie asmeninį žmogaus likimą po mirties, tai mums su nedidelėmis išimtimis bus atsakyta – sielos nemirtingumą.“¹ Iš pirmo žvilgsnio paprasta ir aiški tiesa: siela yra dvasinis pradas, kuris išlieka po žmogaus mirties ir gyvena toliau. Taigi siela yra kažkas, kas nepavaldu mirčiai ir sunykimui. Kažkas išlieka nemaru. Tačiau Biblija labai aiškiai byloja, kad vienintelis nemarusis yra Dievas, o visi kūriniai, tarp jų ir žmogus, yra mirtingi. Žmogus yra mirtingas, nes nusidėjo. Nusidėjo ne jo kūnas ar siela, bet visas žmogus. Todėl evangelinė Kristaus Naujiena žada ne tik sielos, bet ir kūno nemirtingumą. Kyla pagrįstas klausimas, ar toks sielos nemarumo traktavimas nereiškia visai nekrikščioniško dualizmo, su kuriuo taip kovojo ankstyvoji Bažnyčia ir jos Tėvai?

Kalbėjimas apie nemirtingą sielą, kaip nuo kūno atskirą elementą, iškelia ją aukščiau už kūną, kuris sumenkinamas, nors laiške Korintiečiams apaštalas Paulius labai aiškiai sako, kad kūnas yra kilnus, nes jis – šventosios Dvasios buveinė (1 Kor 6, 19). Kita vertus, iškyla tarpinės būsenos klausimas. Krikščionybė žmogų mato kaip nedalomą kūno ir dvasios vienį. Tačiau žmogui mirus, šis vienis, atrodo, suardomas. Kūnas lieka kapuose, o siela gyvena toliau. Kyla klausimas: kaip po mirties žmogus gali gyventi be savo kūniškojo prado?

Sielos nemirtingumo klausimas visada buvo aktuali teologinių svarstymų tema. Straipsnyje bus mėginama glausčiau pristatyti platoniškąją sielos nemirtingumo idėją, pažvelgti, kas apie sielos nemirtingumą sakoma Šventajame Rašte, kaip šį klausimą interpretuoja protestantai ir kaip šią tiesą aiškina bei traktuoja iškilesni Katalikų Bažnyčios teologai.

Darbe analizuojamos ir sintetiškai pateikiamos įvairių autorių įžvalgos bei svarstymai.

PLATONIŠKOJI SIELOS NEMIRTINGUMO IDĖJA

Sielos nemirtingumo idėjos ištakos siekia antikos filosofiją. Apčiuopiamomis ir medžiaginėmis priemonėmis negalėdamas paaiškinti nekintamų ir amžinųjų žmoguje slypinčių tiesos, gėrio, grožio ir laimės idėjų, Platonas daro išvadą, kad visos šios vertybės yra įgimtos žmogaus sieloje. Jei šios idėjos yra nekintamos ir amžinos, tai ir siela, kurioje jos glūdi, turi būti amžina. „Nors filosofas, veikiaamas filosofavimą konstituojančios vertybinės nuostatos, visaip kratosi kūno, priešybių sąsaja tokia stipri, kad Platonui ji net virsta pirmojo iš „Faidone“ konstruojamo sielos nemirtingumo įrodymo pamatu“², teigdamas, kad „visos priešybės randasi ne iš ko kito, bet kaip tik iš savo priešybių, kas tik turi ką priešinga.“³ Įvairovės kilmę numatanti bendra tezė apie priešybių ryšį Platonui leidžia daryti logišką išvadą, kad „gyvieji iš mirusiųjų atsiranda lygiai taip pat, kaip ir mirusieji iš gyvųjų. O jei jau šitaip yra, tai <...> turėtų būti pakankamas įrodymas, kad mirusiųjų sielos privalo būti kažkur, iš kur jos vėl atsiranda.“⁴ Taigi Platonas labai jau lengvai įrodo sielas buvus iki gimimo ir, vadinasi, tokia prasme esant jas nemirtingas⁵. Maža to, jos preegzistuoja dar prieš susijungimą ir apsigyvenimą kūne, nes „mūsų sielos buvo ir anksčiau, dar neatsiradusios

žmogaus pavidale. Buvo atskirai nuo kūnų ir turėjo pažinimo galią.“⁶

Savo garsiajame veikale *Faidonas* Platonas, kalbėdamas apie sielą, įrodinėja, kad ši esanti nemirtinga, amžina ir dieviška⁷. Sielos priešingybė yra kūnas, kuris matomas kaip skirtingas, priešiškas, nešvarus ir negatyvus. Radikalus šių pradų išsiskyrimas akivaizdžiausias mirtyje: kūnas atsiskiria nuo sielos tapdamas tik kažkuo sau ir siela, atsiskyrusi nuo kūno, taip pat tampa kažkuo sau⁸. Siela, gyven-dama kūne, ilgisi mirties kaip išlaisvinimo: „Taip nusiteikusi siela iškeliauja pas tai, kas į ją panašu, neregima, dieviška, nemirtinga ir protinga. Ten ji galės būti laiminga, išstrūkusi iš šios klaidynės, beprotybės, baimių, laukinių geismų ir kitų žmogiško gyvenimo blogybių ir visą likusį laiką iš tiesų, kaip kad sakoma apie pašvęstuosius, leis su dievais.“⁹

Glaustai galima pasakyti, kad he-lenizmas „laiko žmogų iriu produktu, kuris kaip visuma po kurio laiko nueina dviem išsiskiriančiais keliais, atitinkančiais jo dvi-pradę kūno-sielos struktūrą.“¹⁰ Pasak graikų filosofijos, „žmoguje esti dvi priešingos substancijos, iš kurių viena (kūnas) suyra, o kita (siela) pati savime amžina, todėl pati savime lieka egzistuoti nepriklausomai nuo kokių nors kitų esybių.“¹¹

SIELOS NEMIRTINGUMAS ŠVENTAJAME RAŠTE

Senajame Testamente atsispindi bendras Rytų pasaulio įsitikinimas, kad mirtis yra viso žmogaus gyvenimo pabaiga, ir todėl nesitikima kokio nors galimo

gyvenimo tęstinumo anapus mirties. Nors Senajame Testamente ir kalbama apie *Šeolą* ir ten esančius *refaim*, tačiau ši vieta suprantama kaip mirusiųjų – nu-

tolusių nuo Dievo ir jokių santykių su juo neturinčių šešėlių – karalystė¹². Naujojo Testamento priešaušryje dėl helenizmo įtakos į judaistinę aplinką įsilieja ir dualistinė žmogaus samprata kartu su nemirtingumo idėja. Tai ypač ryšku judaizmo diasporoje. Tačiau šių helenistinių idėjų galima rasti ir vėlyvuosiuose šventraščio tekstuose, ypač Išminties knygoje (Išm 3, 1–6; 4, 7–17)¹³.

Naujajame Testamente tiesiogiai nekalbama apie sielos nemirtingumą, bet akcentuojama žmogaus prisikėlimo tiesa vėlykinio Kristaus įvykio atžvilgiu. Tiesa, antrame Pauliaus laiške korintiečiams 5, 1–14, jaučiamas helenizmo dvelksmas, kai kūnas apibūdinamas kaip tai, kas išoriška, kintama ir nykstama, bei labai skirtinga nuo žmogaus vidaus. Susidaro įspūdis, kad kūnas yra tarsi rūbas, kurį dvasinis žmogus „apsivelka“ tiek žemiškame, tiek dangiškame gyvenime¹⁴. Mažą to, kūnas atrodo kaip savotiškas kiautas, kuriame kankinasi vidinis ir dvasinis „aš“, viltingai laukdamas momento, kada išsilaisvinęs iš žemiškojo kūno gniaužtų gaus tinkamesnį apdarą¹⁵. Nors esama tam tikrų panašumų į helenistinę nemirtingumo idėją, vis dėlto Pauliaus teologijoje galima išvelgti esminį skirtumą. Pauliaus žmogus dūsauja ir kankinasi norėdamas „ne nusirengti, bet apsirengti“ (2 Kor 5, 4), ne tiek laukdamas, kol pagaliau išsivaduos iš mirtingo kūno, kiek ilgėdamasis tos valandos, kai visa tai, kas mirtinga, bus visiškai perkeista ir prisotinta gyvenimo. Akivaizdu, kad šiame tekste akcentuojama ne sielos nemirtingumas, o viltis mirtyje būti atnaujintu ir vėl pripildytu gyvenimo žmogumi. O šis atnaujintas gyvenimas ir jo pilnatvė glūdi vėlykiniame Kristaus įvykyje, kuris mato-

mas kaip žmogaus prikėlimo bei pomirtinio gyvenimo šaltinis. Laiške romiečiams (Rom 6, 1–14) „krikštas apibūdinamas kaip įskiepijimas į Kristaus mirtį: krikštas Kor 5, 1–10, yra įsiliejimas į likimo bendrystę su Jėzumi Kristumi, taigi tapimas Jo mirties dalininku. Ši mirtis savo esme veda į prisikėlimą <...>, žmogus būtent todėl įsijungia į Kristaus kentėjimus, kad tai yra vieta, kurioje prasideda prisikėlimas.“¹⁶ Tampa akivaizdu, kad žmogaus pomirtinė ateitis turi aiškų kristologinį pagrindą ir susijusi su Jėzaus asmeniu. Tad kūnas nėra našta sielai ar kliūtis, bet yra būdas ir vieta pozityviai išgyventi vienybę su Dievu.

Taigi Šventajame Rašte, ir ypač Naujajame Testamente, nemirtingumas nėra matomas kaip įgimta žmogaus charakteristika. Nemirtingumas – tai išskirtinė Dievo savybė. Graikų kalbos žodis *athanasia* reiškia „gyventi nemirštant“, t. y. gyventi amžinai. Šis terminas Šventajame Rašte sutinkamas 8 kartus: 5 iš jų – Senajame Testamente: Išm 3, 4; 4, 1; 8, 13; 8, 17; 15, 3, ir 3 – Naujajame Testamente: 1 Tm 6, 16; 1 Kor 15, 53 ir 15, 54. Taip pat Šv. Raštas glaudžiai sieja *athanasia* ir *aphtarsia* – negendamumą. 1 Tim 6, 16, sakoma, kad Dievas yra vienintelis nemirtingasis, ir 1 Kor 15, 53, teigiama, kad prisikeldamas žmogus apsivilks nemirtingumu. Pastarasis tekstas jokiū būdu neteigia, kad siela pati savaime yra nemirtinga, nurodo, jog nemirtingumas yra tai, kuo apsivelka prikeltieji žmonės. Taigi nemirtingumo pagrindas yra ne antropologinis, bet soteriologinis¹⁷.

Apibendrinant galima daryti išvadą, kad Šventasis Raštas nepateikia aiškaus mokymo apie sielos ir kūno atsiskyrimą bei sielos nemirtingumą. „Nemirtingu-

mo idėja Biblijoje nusakoma žodžiu „prisikėlimas“, reiškia „asmens“ – vientisos sandoros žmogaus – nemirtingumą.¹⁸ Visa Biblija, ypač Naujasis Testamentas,

liudija, kad gyvenimas prasideda jau dabar ir nenutrūksta, o prisikėlimas susijęs su žmogaus, gyvenimo ir pasaulio visumos perkeitimu¹⁹.

KATALIKIŠKASIS MOKYMAS APIE SIELOS NEMIRTINGUMĄ

Kalbant apie Bažnyčios mokymo raidą nagrinėjame klausimu, „aiškiai galime skirti tris tarpnius. Pažymėtina, kad Ankstyvoji Bažnyčia neturėjo mokymo apie sielos nemirtingumą. Jo ir nereikėjo, nes, viena vertus, iš žydiškųjų krikščionybės ištakų buvo perimtas savaime suprantamas įsitikinimas, kad mirusieji nenugrimzta Nieke, o savo gyvenseną atitinkančiu būdu „Hade“ laukia prisikėlimo.“²⁰ Todėl kai kurie Bažnyčios Tėvai neigia sielos nemirtingumą. Tai šv. Justinas²¹, Tatianas veikale *Kreipimasis į graikus*, teigiantis, kad „siela pati savaime nėra nemirtinga <...>, ji, nepažindama tiesos, miršta ir suyra drauge su kūnu, o vėliau prisikelia kartu su kūnu pasaulio pabaigoje.“²² Panašiai ir šv. Amboziejus, remdamasis Senuoju Testamentu, tvirtina: „Ta mirtimi ne tik kūnas, bet ir siela miršta: „siela, kuri nusidės, pati turės mirtį“ (Ez 18, 4)²³. Patristikos laikotarpiu kai kurie Bažnyčios Tėvai – Klemensas Aleksandrietis, Grigalius Nisietis ir kt. – graikų filosofijos paveikti į tikėjimą prisikėlimu integravo ir platoniskąją sielos nemirtingumo idėją²⁴. Ypač didžiulę įtaką sielos nemirtingumo tiesai įsitvirtinti padarė šv. Augustinas. Savo veikale *Apie sielos didybę* jis sielos didybę atskleidžia aiškiai atsiribodamas nuo neoplatonikų, nes, Augustino manymu, sielai yra skirtas vaidmuo sujungti idealųjį pasaulį su žemiškumu, nuo jutiminio pasaulio su-

grįžti pas Dievą. Kitame tekste *Apie sielos nemirtingumą* Augustinas įrodinėja, kad siela nėra kūno darna. Ji aukštesnė už būvį, amžina ne tik savaime, bet ir maštančiame subjekte, todėl ji negali būti įtraukta į nykimo procesą²⁵. Tačiau jis šį procesą aiškina gana painiai.

Pirmieji tikėjimo išpažinimai *Credo* dogmatiškai kalba tik apie kūno prisikėlimą ir nieko nesako apie sielos nemirtingumą. Viduramžių laikotarpiu tiek Rytų, tiek Vakarų Bažnyčių teologai skelbė tikėjimą sielos nemirtingumu. Ryškiausias to laiko teologas Tomas Akvinietis, kuris mėgino suderinti krikščioniškąjį tikėjimą su Aristotelio filosofija, nedviprasmiškai teigia, kad žmogaus negendantis ir nemirtingoji dalis yra siela²⁶.

Tuo laikotarpiu netrūksta ir oficialių Bažnyčios dokumentų sielos nemirtingumo klausimu. 1336 m. popiežius Benediktas XII paskelbia bulę *Benedictus Deus*, kurioje skelbia, kad mirusiųjų sielos, kurioms nereikalingas nuskaistinimas dar prieš susijungimą su kūnu, jau yra danguje ir tiesiogiai akis į akį regi dieviškąją Būtį²⁷. 1513 m. Laterano V Susirinkimas išleido bulę *Apostoloci regiminis*, kuria griežtai pasmerkė visus tuos, kurie tvirtina, kad žmogaus siela yra mirtinga²⁸.

Bažnyčios nuostata nagrinėjame klausimu nesikeičia ir pastaruoju metu. Vatikano II Susirinkimo konstitucijoje *Gaudium et Spes* sakoma, kad „pripažin-

damas savyje dvasinę ir nemirtingą sielą, žmogus ne apsigauja iš grynai fizinių ir visuomeninių sąlygų kilusia iliuzija, bet pasiekia pačią tikrovės gelmę.²⁹ Pauliaus VI 1968 m. tikėjimo išpažinime teigiama, kad visų mirusiųjų sielos mirties valandą atsiskiria, bet laikų pabaigoje, kada vyks visuotinis prisikėlimas, susijungs su savo kūnais³⁰. Tikėjimo kongregacijos 1979 m. išleistame dokumente sakoma, jog „Bažnyčia teigia išgyvenimą ir subsistenciją po mirties dvasinio elemento, turinčio savimonę ir valią tokiu būdu, kad toliau išlieka žmogiškasis „aš“. Šiam elementui įvardinti Bažnyčia vartoja terminą „siela“, kuris tradiciškai vartojamas Šventajame Rašte.“³¹

Galiausiai Katalikų Bažnyčios katekizme teigiama, kad „siela yra nemirtinga, ji nepražūva mirštant atskirta nuo kūno“³². Kitaip tariant, „žmogui mirus ir sielai atsiskyrus nuo kūno, žmogaus kūnas suyra, o jo siela eina susitikti su Dievu ir laukti, kada susijungs su išaukš-

tintuoju savo kūnu.“³³ Be to, „kiekvieno žmogaus nemirtingoji siela mirties valandą gauna amžinąjį atlyginimą.“³⁴

Tarptautinė teologijos komisija pžymi, kad krikščioniškajai antropologijai būdinga dviejų pakopų eschatologija. „Kadangi aprėpia du pradus (schema „kūnas – siela“), kuriuos galima atskirti taip, kad vienas jų („nemirtinga dvasinė siela“) atskirtas išlieka ir egzistuoja toliau, ši krikščioniškoji antropologija kartais apkaltinama platoniškuoju dualizmu. Žodį „dualizmas“ galima suprasti įvairiai. Tad kalbant apie krikščioniškąją antropologiją geriau vartoti žodį „dualumas“. Kita vertus, kadangi krikščioniškojoje tradicijoje sielos egzistencijos po mirties būvis yra ne galutinis ir ontologiniu matmeniu ne aukščiausias, bet tik „tarpinis“, laikinas ir nukreiptas į galutinį tikslą – prisikėlimą, krikščioniškoji antropologija išsiskiria savitais bruožais ir skiriasi nuo žinomos platonikų antropologijos.“³⁵

REFORMOS TEOLOGŲ SIELOS NEMIRTINGUMO SAMPRATA

Dalis XX a. protestantų teologų netlinkę pripažinti, kad žmogaus siela pati savaime yra nemirtinga. Tokie teologai kaip P. Althausas, K. Barthas, E. Brunneris ir kiti teigia, kad miršta visas žmogus, tiek kūnas, tiek siela, ir atgis jie tik pasaulio pabaigoje Kristaus *Parusijos* metu. Tokį įsitikinimą autoriai grindžia bibrline tiesa, kad vienintelis nemirtingasis gali būti tik Dievas (1 Tm 6, 16). Kita vertus, šie teologai sielos nemirtingumą laiko nepriimtiniu platoniškuoju dualizmu, kuriame vienas kitam priešinami kūnas ir siela. Liuteronų teologas Taito A. Kan-

tonenas pažymi, kad vienas būdingų vakarietiškos minties ypatumų yra Platono inicijuotas žmogaus skaidymas į kūną ir sielą. Kūnas laikomas sielos kalėjimu, iš kurio mirties išlaisvinta siela tęsia savo jau ne fizinę egzistenciją. Todėl pomirtinio gyvenimo tikrovė įrodinėjama remiantis argumentu, kad siela yra nemirtinga. Kitaip tariant, pomirtinį gyvenimą neva įrodo faktas, kad siela yra nemirtinga ir mirtis jos negali sunaikinti. Tokia argumentacija svetima Šventraščiui. Autorius pažymi, jos tikėjimo išpažinime skelbiama ne „tikiu sielos nemir-

tingumu“, bet – „tikiu kūno prisikėlimu“³⁶. Krikščioniškuoju požiūriu žmogus yra nedaloma kūno ir sielos vienovė. Todėl jei kūnas yra mirtingas, jei žmogus yra mirtingas, tai ir siela, be kurios nėra žmogaus, turi būti mirtinga³⁷. Kartu į sielos nemirtingumą negalima žiūrėti tik kaip į vieno prado atsiskyrimo nuo kito momentą. Jei žmogus gimsta, auga, formuojasi ir bręsta kaip nedaloma kūno ir sielos vienovė, tai ir mirtį turi išgyventi visas žmogus. Mirtis negali paliesti tik dalį žmogaus, nes tuomet tai nebūtų tikra mirtis. Mirtis paveikia visą žmogų – visą jo integralumą, taigi ir jo sielą. Jei siela būtų nemirtinga, reikėtų pripažinti, kad ir žmogus yra nemirtingas, arba mirtingas tik iš dalies. O tai prieštarauja Apreiškimui³⁸. Šventasis Raštas nedviprasmiškai moko, kad žmogus yra nedalomas vienis, o Naujasis Testamentas aiškiai teigia, kad galutinis žmogaus tikslas yra viso žmogaus prisikėlimas³⁹. Kaip aiškina P. Althausas, teiginys, kad žmogus gali būti visiškai laimingas be kūno, paneigia kūno vertę ir sumenkina jo prisikėlimo reikšmę⁴⁰. Jei mirę tikintieji nemirtingos sielos dėka jau yra dangiškoje laimėje, o nusidėjėliai – pragare, kam tuomet jiems reikalingas kūnas ir jo prisikėlimas bei paskutinis teismas laikų pabaigoje⁴¹? Autoriaus manymu, šitaip žmogaus kūnas ir siela, atskiro individo ir pasaulio likimas suskaidomi ir supriešinami⁴². Todėl dauguma protestantų teologų tvirtina, kad žmogus neturi jokio įgimto dalyko, kuris užtikrintų jo nemirtingumą⁴³. Jie įsitikinę, kad žmogus yra nemirtingas ne todėl, kad turi nemirtingą sielą, o todėl, kad Dievas žmogų perkeičia prikeldamas mirtyje ir iš mirties⁴⁴. Šie teologai pomir-

tinio gyvenimo problemą sprendžia pasitelkdami prikėlimo mirtyje idėją.

Vienas žymiausių protestantų teologų O. Culmannas daro išvadą, jog teiginys, kad sielos nemirtingumo tiesa užfiksuota Naujajame Testamente, yra vienas didžiausių nesusipratimų⁴⁵. Autorius sutinka, kad Naujajame Testamente yra nuoroda į tam tikrą gyvenimo formą tarp mirties ir prisikėlimo. Tačiau Naujajame Testamente mirtis ir amžinasis gyvenimas yra glaudžiai susiję su Jėzaus istorija. Tad pirmieji krikščionys tikėjo, kad siela nemirtinga ne pati savaime, bet tokia tapdavo dėl Kristaus prisikėlimo⁴⁶. Šio teologo įsitikinimu, žmogus miršta absoliučiai visas, taigi ir jo siela. Tačiau Šventoji Dvasia, kuri per tikėjimą buvo ir veikė žmoguje jo žemiškojo gyvenimo metu, šį intymiausių žmogaus branduolį prikelia ir jis toliau gyvena pomirtinį gyvenimą⁴⁷. O. Culmanno nuomone, nemirtingumas kaip toks savaime yra negatyvus, nes siela nemirdama toliau gyvena tokia, kokia ji yra. O prisikėlimas yra pozityvi sąvoka: visas, realiai miręs žmogus nauju kūrybiniu Dievo aktu vėl pašaukiamas gyventi. Tai kūrimo stebuklas. Dievo kūrinys, kurį sunaikino mirtis, vėl atkuriamas⁴⁸. Taigi O. Culmannas leidžia suprasti, kad nemirtingumas nėra įgimtas ir mirties neįveikiamas dalykas, bet Dievo iniciatyva, kylanti kaip malonės dovana iš Jo amžino santykio su žmogumi. Nemirtingumą kaip prisikėlimo dovaną pabrėžia ir P. Althausas: „Dievas išsaugo mus, tikinčiuosius ir kitus, per tikrąją mirtį, kurioje mes iš savęs pačių atimami. Jis išsaugo mus ir – prikėlęs! – vėl atiduoda mums patiems, kad stotume prieš teismą ir gyventume.“⁴⁹

SIELOS NEMIRTINGUMO PROBLEMA J. RATZINGERIO IR KAI KURIŲ KATALIKŲ TEOLOGŲ POŽIŪRIU

Dauguma katalikų teologų pritaria tradiciniam Bažnyčios mokymui apie sielos nemirtingumą. Tačiau esama ir tokių, kurie mano, kad tradicinė natūrali sielos nemirtingumo mintis nėra biblinė. Prancūzų teologas dominikonas Claude'as Tresmontant teigia, kad „judėjiškasis-krikščioniškasis mokymas apie prisikėlimą yra visiškai skirtingas dalykas. Jokiu būdu nereiškia, kad viena žmogaus dalis – siela – bus išlaisvinta palikdama kitą medžiaginę dalį – kūną. Biblinė prisikėlimo doktrina apima viso žmogaus išganyimą.“⁵⁰ Kitas dominikonas Wulstanas Morkas taip pat kritikuoja tradicinį žmogaus prigimties dualistinį traktavimą. Jis sako, kad „Biblijoje labai aiškiai atskleista, kas yra žmogus: tai kūno, sielos ir dvasios vienis, bet ne kokia nors kūno ir sielos trichotomija ar dichotomija.“⁵¹ Amerikietis dominikonas Y. B. Tremelas taip pat įsitikinęs, kad „Naujasis Testamentas nekalba apie žmogaus gyvenimą po mirties nei filosofinėmis, nei sielos nemirtingumo sąvokomis. Šventieji autoriai apie būsimą gyvenimą negalvojo kaip apie natūralaus proceso pabaigą. Priešingai, jiems būsimasis gyvenimas visuomet yra atpirkimo ir išganyimo pasekmė.“⁵² Panašios nuomonės yra ir amerikiečių teologas R. Niebuhras, kuriam atrodo, kad „noras rasti pagrįstų ir įtikinamų sielos nemirtingumo argumentų yra ne kas kita kaip žmogaus noras paveikti ir suvaldyti žmogaus suirimo procesą“⁵³.

Tačiau originaliausią ir išsamiausią sielos nemirtingumo interpretaciją patei-

kia kardinolas J. Ratzingeris. Jo manymu, klaidinga sielą traktuoti vartojant empirines kategorijas, nes tuomet ji atrodo kaip mirčiai neįveikiamas dalykas. Tiesa, teologijos istorijoje šitaip buvo daroma, bet tai buvo tik būdas įtvirtinti pomirtinio gyvenimo tiesą tam tikru laikotarpiu. Senoji Bažnyčia savo mokymu apie sielos nemirtingumą norėjo, viena vertus, pabrėžti tikėjimui atverto gyvenimo nesunaikinamumą⁵⁴. Kita vertus, vartodama tuo metu žinomą ir suprantamą terminiją, norėjo apginti ir įtvirtinti svarbiausią tiesą – būti su Kristumi yra nesunaikinama⁵⁵. J. Ratzingeris pažymi, kad biblinė nemirtingumo viltis kyla iš kūno prisikėlimo tiesos, kurią Naujasis Testamentas „laiko ne sielos nemirtingumo idėjos priedu, bet esminiu teiginiu apie žmogaus likimą“⁵⁶.

Kitaip tariant, tikėjimu gimęs santykis su Kristumi yra neįveikiamas mirčiai, taigi nemirtingas. Bažnyčiai iškilo dilema, kaip sukurti tokią antropologiją, „kuri, viena vertus, žmogų traktuotų kaip vienatinį Dievo kūrinį, Dievo norėtą ir sutvertą kaip visumą; kita vertus, tame žmoguje reikėjo skirti tai, kas laikina, ir tai, kas amžina.“⁵⁷ „Taigi, buvo suformuluotas nepaprastai svarbus teiginys: žmogaus dvasia yra susivienijusi su kūnu, tad jai visiškai pagrįstai gali būti taikomas terminas „forma“. Ir priešingai: šio kūno forma yra tokia, kad ji yra dvasia, padaranti žmogų asmeniu. Siela nėra substancija, taip pat ji nėra ir kūno forma, ji yra substancija kaip kūno forma ir kaip substancija ji yra kūno forma.“⁵⁸

Vokiečių teologas įspėja, kad kalbant apie žmogaus pomirtinio gyvenimo perspektyvą ir norint išvengti platoniškojo dualizmo, negalima sielos ir jos nemirtingumo aiškinti „substancialistiškai“. J. Ratzingerio manymu, tam labiausiai tinka dialoginis nemirtingumo traktavimas⁵⁹ remiantis kristologiniu santykiu su Jėzumi Kristumi pagrindu. Kitaip tariant, nemirtingumas kyla iš žmogaus santykio su Kristumi, kuris „pagrindžia nemirtingumą dialogiškai. Žmogaus gyvenimas tęsiasi anapus mirties ne todėl, kad <...> siela, kaip tokia, yra nedali ir todėl nesugriaunama – kaip nemirtingumą pagrįsti mėgino graikų filosofai. Žmogų nemirtingą padaro santykis.“⁶⁰ Žmogus kaip kūrinys savo esme yra sukurtas pagal paveikslą Dievo, kuris yra Trejybės-santykis. Vadinasi, žmogus sukurtas pagal Trejybės paveikslą. O Trejybės asmenys yra santykiyje. Vadinasi, žmogus yra kilęs iš santykio ir pašauktas santykiui su Kūrėju. Žmogus yra Dievo kūrinys, kurio esmė – matyti Dievą ir dalyvauti jo gyvenime. Todėl teologo įsitikinimu, „žmogų daro nemirtingą ne beryšė egzistencija vien sau, o jo susietumas, jo gebėjimas sueiti į santykį su Dievu.“⁶¹ Kartu „šis egzistencijos atvirumas yra ne priedas prie nepriklausomai nuo to atvirumo egzistuojančios būties, o giliausia žmogiškosios esmės gelmė: jis yra tai, ką mes vadiname „siela“, <...> būtybė juo labiau yra savimi, juo ji atviresnė, juo labiau ji yra santykis. Tai vėlgi reiškia, kad žmogus yra visumai ir savo būties pagrindui atvira būtybė, ir dėl to jis yra „pats“ asmuo. Toks atvirumas žmogui yra duotas (taigi jis yra priklausomas, tai nėra žmogaus pastangų

rezultatas). Bet jis žmogui duotas kaip nuosavybė, taip, kad jis glūdi pačiame žmogaus buvime. Būtent tai vadinasi tvėrimas ir tai turi galvoje Tomas Akviniētis sakydamas, kad nemirtingumą žmogus turi iš prigimties.“⁶² Kitaip tariant, J. Ratzingeris, atsisakydamas traktuoti sielą substanciškai, ją mato kaip meilės santykį su Dievu. Pasak jo, „turėti dvasinę sielą reiškia būti itin trokštamam, būti itin pažintam ir itin Dievo mylimam; turėti dvasinę sielą – tai būti Dievo pašauktam amžinajam dialogui esybe, kuri savo ruožtu pajėgi pažinti Dievą ir Jam atsakyti. Tai, ką substancializmo kalba pavadintume „turėti sielą“, labiau istorizuota, ankstesne kalba pavadintume „būti dialogo su Dievu partneriu.“⁶³ Šio dialoginio nemirtingumo išdava: „žmogaus esmė, asmenybė, išlieka; tai, kas subrendo žemiškoje egzistencijoje kaip sukūnintas dvasingumas ir sudvasintas kūniškumas, egzistuos ir toliau, tik kitokiu būdu. Egzistuos todėl, kad gyvena Dievo atmintyje.“⁶⁴

Šį santykį su žmogumi Dievas tobuliausiu būdu išgyvena per savo Žodį Jėzų Kristų. Visa išganymo istorija liudija, kad Dievas visuomet ištikimas žmogui ir niekuomet nenutraukia santykių su juo. Net nuodėmė nepajėgė sukliudyti Dievo meilės ryšiui su žmogumi. Todėl ir mirtis nėra kliūtis Dievui toliau turėti meilės ryšį su savo kūriniais. Kitaip tariant, net tada, kai žmogus nebegali turėti santykio su Dievu, nes kelią pastoja nuodėmė ar mirtis, Dievas visuomet turi santykį su savo kūriniu. Todėl „nemirtingumas nėra pasiekimas ar laimėjimas ir nors tai Kūrėjo dovana, bet vis dėlto ne natūrali duotybė <...>. Nemirtingu-

mas remiasi į santykį, kuris mums yra duotas, tačiau būtent dėl to tas santykis mus pačius angažuoja.“⁶⁵ Taigi nemirtingumas yra ne kas kita kaip iš meilingo bei ištikimo Dievo santykio su žmogumi kylanti dovana, kada Dievas savo galia prikelia žmogų iš mirties. Tad nemirtingumas nėra savaime aiškus negalėjimas sunykti, bet tai yra išganingas mylinčio ir galią turinčio Dievo veikimo pasireiškimas. Žmogus, tiek jo kūnas, tiek siela, negali išnykti todėl, kad jį Dievas pažino ir pamilo. Kadangi Dievas yra amžinas ir Jis yra Meilė, taigi ir Jo meilė žmogui yra amžina. Todėl šios Dievo meilės žmogui net mirtis negali sustabdyti. J. Rat-

zingeris mano, kad „biblinė prisikėlimo idėja yra išaugusi iš šio dialoginio motyvo“⁶⁶, nes „biblinis nemirtingumas neišplaukia iš savaimingos nedalomybės galios, o kyla iš dialogo su Kūrėju, todėl jis turi vadintis prižadiniu.“⁶⁷

Tokios J. Ratzingerio mintys atsispindi ir kitų teologų svarstymuose apie sielos nemirtingumą. Britų teologas S. T. Travisas teigia, jog Šventraščio mokymas aiškiai kalba, kad žmogus nėra nemirtingas savo prigimtimi ar savaime. Nemirtingas jis gali tapti. Ir tik tada, kai Dievas savo iniciatyva jam padovanoja prisikėlimą. O tokios dovanos gali tikėtis visi, kuriuos siejo meilės ryšys su Kristumi⁶⁸.

APIBENDRINIMAS

Apibendrinant galima teigti, kad sielos nemirtingumo klausimas turi ilgą ir svarstymų istoriją. Platoniškoji filosofija, gvildendama mirties ir gyvenimo temą, priėjo išvadą, kad dvasinis žmogaus pradas – siela, būdama dieviškosios kilmės ir sukurta pirmiau už medžiaginį pradą, yra tobulesnis kūrinys, todėl yra nemarus ir išliekantis pomirtiniam gyvenimui.

Judėjiškasis-krikščioniškasis Šventraštis nepateikia aiškaus mokymo apie sielos bei kūno atsiskyrimą ir kalba apie sielos nemirtingumą, nusakomą žodžiu „prisikėlimas“, o tai reiškia „asmens“ – vientisos sandoros žmogaus – nemirtingumą. Visa Biblija, ypač Naujasis Testamentas, liudija, kad gyvenimas prasideda jau dabar ir nenutrūksta, o prisikėlimas susijęs su žmogaus, gyvenimo ir pasaulio visumos perkeitimu. Šią tematiką gvildenusi protestantiškoji teologija

nelinkusi pripažinti, kad žmogaus siela pati savaime yra nemirtinga, bet tai Dievo iniciatyva kylanti malonės dovana iš Jo amžino santykio su žmogumi. Nemirtingumas kaip prisikėlimo dovana. O Katalikų Bažnyčia nuo seniausių laikų moko, kad siela yra nemirtingas dvasinis pradas, išliekantis po mirties.

Originaliai šį klausimą traktuoja J. Ratzingeris, kurio manymu, nemirtingumas remiasi ne filosofija, bet Apreiškimu ir pagrįstas ne psichinės būtybės prigimtimi, bet santykiu su KITU⁶⁹. Ir tasai KITAS yra Jėzus Kristus. Taigi „krikščioniškoji nemirtingumo samprata esmiškai kyla iš Dievo sąvokos, todėl ji yra dialoginio pobūdžio. Kadangi Dievas yra gyvųjų Dievas ir savo kūrinį – žmogų – pašaukia vardu, todėl šis kūrinys negali žūti. Tas aktas, kuriuo Dievas priėmė žmogų į savo gyvenimą, buvo įkūnytas Jėzaus Kristaus asmenyje: Kristus yra gyvybės me-

dis, teikiantis žmogui nemirtingumo duoną. Amžinasis gyvenimas paaiškina-
mas ne izoliuota žmogaus egzistencija ir
jos pačios jėga, o susietumu <...>. Dievas
yra Nemirtingumas, kaip Švenčiausiosios
Trejybės meilės santykio vyksmas. Pats
Dievas yra ne „atomas“, o santykis, nes
Jis yra Meilė – ir todėl Jis yra Gyvenimas.
Dėl to ir žmogiškosios meilės ryšyje atsi-

spindi amžinybės paslaptis.⁷⁰ Tad prisi-
kėlęs Kristus yra tikrojo gyvenimo po
mirties vieta. Kristus užbaigia viską, taip
pat ir laiką, visa įvesdamas į meilės aki-
mirksnį. Kai žmogus gyvena tikėjimo ir
meilės santykiu su Kristumi, tada gyve-
nimas įsiterpia į „Jėzaus laiką“, t. y. į mei-
lę, kuri viską, net laiką ir mirtį, perkeičia
ir atveria amžinybę⁷¹.

Literatūra ir nuorodos

- 1 Oscar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* Stuttgart, 1962, S. 19.
- 2 Skirmantas Jankauskas, „Faidonas“: sielos nemirtingumo įrodymų struktūra ir prasmė, *Problemos* 68 (2005), p. 65.
- 3 Platonas, *Faidonas*. Vilnius: Aidai, 1999, 70e.
- 4 Ten pat, 72a.
- 5 Skirmantas Jankauskas, „Faidonas“, p. 65.
- 6 Platonas, *Faidonas*, 76c.
- 7 Alberto Caracciolo, *Religione ed eticità*. Napoli, 1971, p. 146.
- 8 Platonas, *Faidonas*. 64c.
- 9 Ten pat, 81bc
- 10 Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidykla, 2001, p. 216.
- 11 Ten pat.
- 12 Giampiero Bof, *Immortalità*. *Nuovo Dizionario di teologia*. Paoline, 1991, p. 617–118.
- 13 Ten pat.
- 14 Lucien Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*. Paris, 1962, p. 180–181.
- 15 Rudolf Bultmann, *Theologie des NT*. Tübingen, Mohr, 1958, S. 142.
- 16 Joseph Ratzinger, *Eschatologija*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidykla, 1996, p. 113.
- 17 Vern Hannah, *Death, Immortality and Resurrection: A Response to John Yates*, *The Evangelical Quarterly* 62/3 (1990), p. 245.
- 18 Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*, p. 216.
- 19 Joseph Ratzinger, *Eschatologija*, p. 117.
- 20 Ten pat, p. 129.
- 21 Šv. Justinas, Pokalbis su žydu Trifonu. *Bažnyčios Tėvai. Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo*. Vilnius: Aidai, 2003, p. 166–169.
- 22 Tatianas, *Kreipimasis į graikus*. 13. *Bažnyčios Tėvai. Nuo Apaštališkųjų Tėvų iki Nikėjos Susirinkimo*. Vilnius: Aidai, 2003, p. 188.
- 23 Sw. Ambrozy, Mowy. *Pisma Ojcw Kosciola*, t. 21, 1939, p. 153, § 36.
- 24 Cornelio Fabro, *Anima, Introduzione al problema dell'uomo*. Editrice del Verbo Incarnato, Segni, 2005, p. 140.
- 25 Augustinas, *Dialogai. Apie sielos didybę. Apie sielos nemirtingumą*. Vilnius: Katalikų pasaulis, 2001.
- 26 Tomas Aquinas, *De unitate intellectus contra Averroistas*. Ed. Perrier. Parigi, 1949, p. 72.
- 27 Benedictus XII, *Benedictus Deus*. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. EDB, Bologna, 1995, n. 1000.
- 28 Apostoloci regiminis. Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. EDB, Bologna, 1995, n. 1440.
- 29 Pastoracinė konstitucija apie Bažnyčią šiuolaikiniame pasaulyje „Gaudium et spes“, *Vatikano II Susirinkimo nutarimai*. Vilnius: Aidai, 2001, n. 14.
- 30 Paolo VI, *Solenne professione di fede*, 1968, nr. 28. J. L. Bastero de Eleizalde, *Virgen Singular. La reflexion teologica Mariana en siglo XX*. Rialp, Madrid, 2001.
- 31 *Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, 17 maggio 1979. *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), Vatican, Nr. 940–943; Tikėjimo mokymo kongregacija, *Recentiores episcoporum Synodi* 3, p. 941.
- 32 *Katalikų Bažnyčios Katekizmas*. Tarpdiecizinė Katechetikos komisijos leidykla, 1996, n. 366. Toliau – KBK.
- 33 KBK, n. 997.
- 34 KBK, n. 1022.
- 35 Tarptautinė teologijos komisija, *Dėl kai kurių aktualių eschatologijos problemų*, *Bažnyčios žinios* 9 (2012), n. 5.2.

- ³⁶ Taito Almar Kantonen, *The Christian Hope*. Philadelphia, 1954, p. 28.
- ³⁷ Emile Brunner, *L'eternità come futuro e tempo presente*. Dehoniane, Bologna, 1973, p. 148.
- ³⁸ Paul Althaus, *Die Letzten Dinge*. Gutersloth, Germany, 1957, S. 157.
- ³⁹ Derwyn R. G. Owen, *Body and Soul: A Study of the Christian View of Man*. Philadelphia, 1956, p. 27.
- ⁴⁰ Ten pat, p. 27.
- ⁴¹ Ten pat, p. 156.
- ⁴² Ten pat, p. 158.
- ⁴³ Antony Hoekema, *The Bible and the Future*. Grand Rapids, 1979, p. 90.
- ⁴⁴ Murray Harris, Resurrection and Immortality: Eight Theses, *Themelios* 1, 2 (1976), p. 53.
- ⁴⁵ Oscar Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* Brescia, 1970, p. 15.
- ⁴⁶ Ten pat, p. 17.
- ⁴⁷ Gabas Pallas, *Escatologia protestante en la actualidad*. Viktoria, 1964, p. 233–234.
- ⁴⁸ Oscar Cullmann, *Immortalità*, p. 26.
- ⁴⁹ Paul Althaus, *Retraktationen zur Eschatologie*. Theol. Lit. Ztg 75 (1950), p. 256.
- ⁵⁰ Claude Tresmontant, *Paoloda Tarso*. Mondadori, Milani, 1961, p. 139.
- ⁵¹ Wulstan Mork, *Linee di antropologia biblica*. Edizione Esperienze, Fossano, 1971, p. 8.
- ⁵² Y. B. Tremel, Man Between Death and Resurrection, *Theology Digest*, Autumn, 1957, p. 151.
- ⁵³ Reihhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*. New York, 1964, p. 295.
- ⁵⁴ Joseph Ratzinger, *Eschatologija*, p. 141.
- ⁵⁵ Ten pat, p. 141.
- ⁵⁶ Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*, p. 215.
- ⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Eschatologija*, p. 142.
- ⁵⁸ Ten pat, p. 143.
- ⁵⁹ Ten pat, p. 144.
- ⁶⁰ Joseph Ratzinger, Ieškant atsakymo į mirties ir gyvenimo klausimą, *Bažnyčios žinios* 19 (2005), p. 20.
- ⁶¹ Joseph Ratzinger, *Eschatologija*, p. 148.
- ⁶² Ten pat, p. 148–149.
- ⁶³ Joseph Ratzinger, *Krikščionybės įvadas*, p. 219.
- ⁶⁴ Ten pat, p. 218.
- ⁶⁵ Joseph Ratzinger, *Eschatologija*, p. 150.
- ⁶⁶ Joseph Ratzingeris, *Krikščionybės įvadas*, p. 216.
- ⁶⁷ Ten pat, p. 216.
- ⁶⁸ Stephen H. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus*. Grand Rapids, 1982, p. 198.
- ⁶⁹ Samuel Mikolaski, ed., *The Creative Theology of P. T. Forsyth*. Grand Rapids, 1969, p. 249.
- ⁷⁰ Joseph Ratzinger, *Eschatologija*, p. 151.
- ⁷¹ Heinrich Schlier, *Das Ende der Zeit*. Freiburg, 1971, p. 71.