

Ks. Jerzy Zaremba

JA JESTEM ZMARTWYCHWSTANIEM I ŻYCIEM... TEOLOGIA ŚMIERCI I ZMARTWYCHWSTANIA (PRÓBA SYNTEZY)

Treść:

1. **WSTĘP** — Życie wieczne — Nadzieja i wiara — Treść pojęcia „życie wieczne” — Wyrazić niewyrażalne — Ciało+dusza — Cieleśność — Założenia: — Jedność człowieka — Zbawienie całego człowieka — Doskonałość odkupienia Chrystusowego — Pojęcie przemiany — Chrystologiczny model eschatologii.
2. **POJĘCIE I MIEJSCE ESCHATOLOGII** — Z historii eschatologii — Eschatologizacja — Podstawowa kategoria naszej rzeczywistości — Podwójna paruzja — Trudności — Bóg nadziei.
3. **ZBAWIENIE** — Pojęcie przymierza — Zbawienie całego człowieka — Fundament w historii: Wcielenie — Zmartwychwstanie utrwaleniem historii — Utrum *resurrectio sit naturalis...* — Prawdziwie zmartwychwstał.
4. **TAJEMNICA PASCHALNA A KRÓLESTWO BOŻE** — Tajemnica paschalna — Kościół sakrament zbawienia — Zmartwychwstanie dziełem Ducha Świętego — Pneumatologiczny aspekt eschatologii — Struktura dialogiczna — Obecność w teraźniejszości: dzieło Ducha Świętego — Odpowiedź człowieka...
5. **NOWE STWORZENIE** — Zapoczątkowane na krzyżu — Eschatologiczne znaczenie kenozy — Sakramenty i Duch Święty — Proegzystencja Jezusa zmartwychwstałego — Zmartwychwstanie a sakramenty święte — Czym jest zmartwychwstanie?
6. **ZMARTWYCHWSTANIE POWSZECHNE CZY INDYWIDUALNE?** — Trudności — Co czeka człowieka po śmierci — Znaczenie zmartwychwstania
7. **ESCHATOLOGIA A CHRYSTOLOGIA** — Współzależność — Nasze zmartwychwstanie — Kategoria życia wiecznego — Dwie strony śmierci na krzyżu — W zastosowaniu do nas samych — Zmartwychwstanie — wskreszenie... — Zmartwychwstanie potępionych — Identyfikacja ciała — Stan pośredni.
8. **ESCHATOLOGIA A ANTROPOLOGIA** — Ciało i dusza — Data zmartwychwstania — Dzień ostateczny — Zmartwychwstanie w teologii protestanckiej — Być w Chrystusie... — 1Kor 15, 35—49 — Kres historii — Kres wolności i utrwalenie — Wolność i stworzonność — Ostateczna decyzja.
9. **SPOJRZENIE NA ŚMIERĆ** — Przeżycie śmierci — Doznanie czy świadomy czyn? — Hipoteza ostatecznej decyzji — Memento mori — Wyrzeczenie się siebie — Umieranie z Chrystusem — Oddzielenie czy zejście w głąb — Trudności w rozwiązaniu problemu — Ocena śmierci — Hipoteza L. Borosa — „Mieć” i „Być” — Przemiana posiadania istnienia — Zalety i braki.

10. JEDNOSTKA I WSPÓLNOTA — Egoizm? — Przymierze eschatologiczne — Świat i historia jako dialog.
11. PRZYSZŁOŚĆ W TERAŹNIEJSZOŚCI — Funkcja interpretacyjna — Objawienie i prorocstwo — Apokaliptyka.
12. SĄD I KRÓLESTWO BOŻE — Sąd — Usprawiedliwienie — Sens Krzyża — Śmierć karą za grzech — Współmieranie z Chrystusem — Miejsce zbawienia — Królestwo Boże.
13. ZMARTWYCHWSTANIE W ŚMIERCI — Wstępna ocena — Reinterpretacja prawdy o zmartwychwstaniu — Nieśmiertelność a zmartwychwstanie — Eschata w śmierci — Zmartwychwstanie indywidualne — Dominacja duchowości.
14. ZAKOŃCZENIE
LITERATURA
ZUSAMMENFASSUNG

1. WSTĘP

Życie wieczne.

Nie jest bez znaczenia, że w wyznaniu wiary prawda o zmartwychwstaniu nie tylko łączy się ściśle, ale zdaje się identyfikować z życiem wiecznym stanowiącym eschatologiczny wymiar antropologii teologicznej, tak w aspekcie jednostkowym jak i wspólnotowym. Udzielanie się bowiem Boga „twarzą w twarz” u kresu historii zarówno indywidualnej jak i powszechnej nie jest wydarzeniem jednostkowym, „egoistycznym”, ale dokonuje się w ramach więzi międzyosobowej wspólnoty *communio sanctorum* i w atmosferze miłości. Już choćby z tej racji, że zbawienie jest udziałem w trynitarnym życiu Bożym, z konieczności posiada charakter dialogiczny na płaszczyźnie wymiany życia, tak w aspekcie horyzontalnym jak i wertykalnym uwzględniającym w planach Bożych ciągłość w nieciągłości: wypełniony w zmartwychwstaniu transcendentálny wymiar naszej własnej historii, bo jest ono zarówno darem jak i zadaniem.

To też skłania nas do podjęcia refleksji teologicznej na temat zagadnień z zakresu eschatologii, ze szczególnym uwzględnieniem proponowanego tu, nowego w pewnej mierze, ujęcia problemu śmierci i zmartwychwstania przy zastosowaniu pojęcia przemiany. Poruszany przez wielu współczesnych teologów problem ten wymaga wielu przemyśleń, bo związany nierozdzielnie z życiem wiecznym posiada ogromne znaczenie praktyczne w życiu chrześcijańskim.

Na to połączenie zwrócił uwagę list Kongregacji Wiary z dnia 17 maja 1979 roku, który nawiązując do artykułu wyznania wiary o życiu wiecznym, stwierdza jednocześnie: „jeśli zmartwychwstania nie ma,

rozpada się struktura wiary, co tak dobitnie podkreśla św. Paweł (por. 1 Kor 15)”

Nadzieja i wiara.

Nie ulega kwestii, że nadzieja stanowi nieodłączny, strukturalny element wiary, którą ożywia i dynamizuje. Wynika to choćby z tej racji, że będąc odpowiedzią człowieka na udzielanie się Boga w objawieniu, wiara oznacza jego spełnienie i osiągnięcie zamierzonego celu, jako słowa skierowanego do człowieka. Objawienie bowiem dokonując się w ramach historii posiada na płaszczyźnie życia osobowego dialogiczną strukturę przymierza, którego jest wypełnieniem i zapowiedzią. Jako dar i wypełnienie przymierza objawienie oczekuje i domaga się akceptacji wiary, zaś jako zapowiedź i obietnica oczekuje otwarcia ku nadchodzącej przyszłości w postawie pełnej aktywności nadziei, bo eschatologiczna pełnia będąc łaską uczestniczenia w życiu Bożym zakłada odpowiedzialny udział człowieka w przygotowaniu na jej przyjęcie, zapewniający *continuum in discontinuitate*, kiedy życie doczesne przemieni się w życie wieczne.

Ujmowanie i interpretacja prawd wiary w „perspektywie nadziei”, w wymiarze eschatologicznym, ukazuje rzeczywistą, konkretną obecność zbawienia w historii i pozwala łatwiej przewycięzać tak często spotykany (por. KDK 43) rozdźwięk między wyznawaną wiarą a praktyką chrześcijańskiego życia. Nowy świat — *nowe niebo i nowa ziemia* — jaki pojawi się po wypełnieniu historii nie będzie bowiem zaprzeczeniem obecnego, kształtowanego przez człowieka, ale będzie to nasz świat, tylko przemieniony (por. 2 P 3, 13), poddany w pełni i w sposób doskonały władzy Boga. Będzie to więc świat uwzględniający także doczesne nadzieje, doczesny wysiłek człowieka i doczesną przyszłość, ponieważ Bóg za ostateczny kształt świata czyni odpowiedzialnym każdego człowieka i każdą wspólnotę ludzką.

Z tej też racji i w tym też znaczeniu eschaton — czas ostateczny — można po prostu określić jako wewnętrzną tajemnicę czasu teraźniejszego. Pełna nadziei struktura chwili obecnej, tworzącej teraźniejszość ukazuje się nam, kiedy dostrzegamy tę „tajemnicę” stanowiącą poniekąd sakramentalny wymiar czasu. On to, naznaczony eschatonem, staje się źródłem przyszłości i przemiany naszego wysiłku w dar ostateczny, stanowiąc podstawę i uzasadnienie obietnicy i nadziei. W takiej też perspektywie człowiek zyskuje udział w pełnej mocy władzy nad czasem zmierzającym do wypełnienia, które tworzy *continuum in discontinuitate*. Postawa nadziei chrześcijańskiej nie ma bowiem nic wspólnego z naiwnym optymizmem, ale jest świadomym zaangażowaniem się w „kairos” świata zmierzającego do eschatonu: *czasu uwielbionego*.

Treść pojęcia „życie wieczne”.

Jeśli chrześcijanie — czytamy we wspomnianym liście Kongregacji — nie byli by w stanie zdać sobie jasno sprawy, jaką treść zawierają słowa „życie wieczne”, należałoby powiedzieć, że nie tylko obietnice Ewangelii czy dzieło stworzenia i odkupienia, straciły swe znaczenie, ale i samo życie doczesne pozbawione zostało wszelkiej nadziei.

Nawiązując do tego stwierdzenia w naszych rozważaniach na temat eschatologii pragniemy podjąć szczerzy wysiłek, by w coraz pełniejszym zakresie odnajdywać nie tylko samą treść określenia *życie wieczne*, ale i różne jego aspekty i powiązania nabierające szczególnej aktualności wobec współczesnej mentalności nacechowanej tendencjami antropocentrycznymi. Zresztą nie po raz pierwszy pojawiają się one w historii myśli ludzkiej, ale domagają się zawsze uzupełnienia ze strony chrystologii i to w aspekcie pneumatologicznym, już choćby z tej racji, że nawiązując do stwierdzenia W. Kaspera trzeba powiedzieć iż w Chrystusie i z Nim, w definicję Boga wpisany został po prostu człowiek. Chodzi tu nie tylko o znaczenie pewnej deifikacji — przebóstwienia, do którego został on wezwany w zbawczych planach Bożych, ale i zgodnie z ewangelicznym stwierdzeniem o pewnego rodzaju identyczność: *cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich, mnieście uczynili*. Jest to identyczność będąca owocem eschatologicznego daru Ducha.

Nie bez znaczenia będzie tu, gdy przy okazji poruszymy pewne zagadnienia z historii myśli teologicznej, ukazując powiązanie i współzależność różnych problemów związanych z naszym życiem w Kościele i jego obecnością w świecie jako *narzędzia zbawienia wszystkich* (KK 9) czyli *powszechnego sakramentu zbawienia* (tamże 48; por. DM 5); zbawienie zaś posiada charakter tak daru jak i zadania, którego wypełnienie wymaga naszego, pełnego poczucia odpowiedzialności, zaangażowania.

Nie mając bynajmniej zamiaru omawiać tu eschatologii w całym jej zakresie, pragniemy z jednej strony wyjść naprzeciw ogromnemu dziś zainteresowaniu śmiercią i „życiem po życiu”, a z drugiej strony podjąć jak wspomnieliśmy próbę reinterpretacji pewnych zagadnień dotyczących śmierci i zmartwychwstania w nawiązaniu do wspomnianego listu Kongregacji Doktryny Wiary posługując się zasadniczo metodą teologiczno-historyczną.

Wyrazić „niewyraźalne”...

Na wstępie naszych rozważań na temat śmierci i zmartwychwstania jako wydarzeń eschatologicznych, musimy pamiętać, że chodzi tutaj w sposób szczególny o wysiłek zrozumienia i pojęcia rzeczy *niepojętych*, czy o wyrażenie rzeczy *niewyraźalnych*, bo znajdujących się poza moż-

liwością jakiegoś eksperymentalnego *sprawdzenia* w ramach naszej historycznej egzystencji, naszego historycznego doświadczenia operującego kategoriami całkowicie niewspółmiernymi dla oddania rzeczywistości wyrastającej wprawdzie jako owoc *naszego czasu* ale będącej niezrównanym darem dobroci i miłości Boga.

Nasze pojęcia i wyobrażenia posiadają tutaj znaczenie jedynie analogiczne, a więc osiągają pewne tylko przybliżenie prawdy objawionej, stanowiącej treść wiary, co dopuszcza możliwość podejmowania nieustannego wysiłku dla pełniejszego, czy bardziej zrozumiałego — i to w konkretnej sytuacji historycznej stanowiącej horyzont wszelkiego poznania, także i poznania teologicznego — sformułowania tej treści.

Treść wiary chrześcijańskiej w życie wieczne stanowi zarówno fakt zmartwychwstania „w dzień ostateczny” jak i fakt spotkania z Bogiem o charakterze eschatologicznym, jaki ma miejsce w samej śmierci każdej poszczególnej jednostki.

Dla zachowania tej treści i wyrażenia jej posługiwano się już od II wieku, pod wyraźnym wpływem filozofii greckiej dostarczającej wówczas narzędzi poznania teologicznego, obrazem *duszy oddzielonej od ciała*, zmierzającej ku Bogu zaraz po śmierci, podczas gdy ciało podlegające rozkładowi i zepsuciu oczekuje w grobie na wskrzeszenie przy „końcu świata”. Obraz ten zawiera w sobie czas i to o ogromnej rozpiętości.

Nie kwestionując w najmniejszym stopniu samej treści wiary, współczesna teologia stawia sobie całkowicie uzasadnione pytanie, czy dla przekazania tej prawdy wiary współczesnemu człowiekowi, i to tak, by przyjęta przez niego mogła skutecznie — także od strony pojęciowego sformułowania, jakie łaska wiary zakłada — oddziaływać na jego życie; czy w tym celu nie trzeba, i nie lepiej, zrezygnować z modelu, którego założenia stoją w dość wyraźnej sprzeczności z Pismem świętym, a ponadto wykazuje on podatność na wpływy gnostyckie i manichejskie, nieraz w historii myśli teologicznej dochodzące do głosu w mniejszej lub większej mierze.

Ciało + dusza...

Jeśli w analizie filozoficznej ze względów noetycznych można jeszcze usprawiedliwiać *rozkładanie* człowieka *na części*: ciało i duszę, to wydaje się ono zupełnie nieuzasadnione na płaszczyźnie egzystencji bytu ludzkiego jako osoby przeżywającej zdarzenie śmierci. Na jej całość — całość osoby — tworząc zasadniczą jedność składa się w pewnym sensie w równej mierze tak cielesność jak i duchowość jako wzajemnie sobie przyporządkowane. Trudno zatem oceniać „duszę” jako *ważniejszą i lepszą część* człowieka — zwłaszcza w świetle tajemnicy Wcielenia, się-

gającej swymi korzeniami tamtego stwierdzenia biblijnego opisu stworzenia: *A widział Bóg, że były dobre...* — tę „część”, która jako taka, sama może spotkać się z Bogiem także *bez ciała*, tj. *gorszej i mniej ważnej części* człowieka. Takie stwierdzenie wydaje się całkowicie sprzeczne z logiką zarówno Bożego dzieła stworzenia jak i odkupienia, zdających się nie dopuszczać możliwości istnienia duszy ludzkiej w tym znaczeniu. Ze swej natury skierowana jest ona ku aktuacji materii jako ciała i indywidualizacji osoby w konkretnej czaso-przestrzeni tworzącej ramy historii, która stanowi równie ważny element urzeczywistniania się osoby uwarunkowanej historią, jaką również tworzy, tak w wymiarze indywidualnym jak i powszechnym.

Bez zastrzeżeń wypada tu zgodzić się z K. Rahnerem (*Zur Theologie des Todes*, 21), kiedy stwierdza, że jeśli do istoty ducha ludzkiego należy aktuacja materii, to tego rodzaju akt *mógłby zostać unicestwiony jedynie w wypadku unicestwienia samej duszy*; a tak pojęcie *duszy wolnej od ciała* jest sprzeczne samo w sobie. Ponieważ jednak spotykamy je w teologii dość często, sprawa wymaga rozwiązania.

Można też przytoczyć tu uwagę św. Tomasza (ScG IV, 79): *Es igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum...* choć możnaby pytać, czy w ogóle możliwe jest trwanie czegoś co jest *contra naturam*?

Cielesność...

Jeśli Pismo św. na bardzo wielu miejscach podkreśla odpowiedzialność człowieka za całość swego życia, to odpowiedzialność ta łączy się i dotyczy w istotny sposób cielesności, która cechuje każde działanie człowieka w historii. To dlatego św. Tomasz mówi o *infectio* duszy ze strony ciała (I/II, 81, 4 ad 2) i dostrzega pewną zgodność i odpowiedniość między materią i formą — ciałem i duszą — określając je przy pomocy takich terminów jak *proportio*, *habilitas*, *ordo* (STh I, 81, c; I/II 50, 1 c; 112, 3 ad 3; II/II 27, 3. 3 c). Aktem duszy jest dla Tomasza poznanie duchowe, które potrzebuje władz zmysłowych — cielesnych — co wskazuje na pewien związek i współzależność materialności i duchowości, wyrażony również w stwierdzeniu (ScG IV, 144): (anima) *per corpus perfectionem acquiritur et in scientia et in virtute*.

Jedność jaką duch i materia tworzą w człowieku nie ogranicza się jedynie do struktury ontycznej bytu osobowego (w którego podmiotowość wpisana została cielesność w sposób istotny), w znaczeniu poniekąd statycznym; jedność ta odnosi się również do pełnego dynamizmu wydarzenia jakim jest życie, posiadające strukturę dialogiczną. Urzeczywistnienie bytu osobowego w historii dokonuje się dzięki współdziałaniu du-

cha z materią — ciałem — które mając jedno źródło swego istnienia, nie są sobie wrogie lecz wykazują pewne pokrewieństwo, dzięki czemu w filozofii scholastycznej za Artystotelesem materia określana jest raz jako potencja (możliwość) aktu (duszy) a kiedy indziej jako współkonstytuująca zasada aktu (podmiotowego bytu osobowego — człowieka).

Jeśli zaś bytem we właściwym tego słowa znaczeniu jest byt duchowy, to racją istnienia, w pewnym znaczeniu, i wyjaśnieniem sensu istnienia świata materialnego zdaje się być byt osobowy, w którego podmiotowości materia stanowi element konstytutywny: *człowiek*. Taką też interpretację sugeruje biblijny opis stworzenia świata, w którym człowiek zajmuje pozycję centralną.

Ten sam aspekt daje się zauważyć w dziele odkupienia, które nie oznacza i nie obiecuje bynajmniej *wyzwolenia człowieka* — ducha — z *cielesności*, by na tej drodze umożliwić mu powrót do jedności z Bogiem. Szczytowym punktem historii zbawienia staje się przecież właśnie zstąpienie i wejście Boga w świat i historię w nowy sposób przez Wcielenie Syna Bożego, i Jego życie, w tak radykalny sposób w śmierci na krzyżu nacechowane materialnością.

Do tego z całą słusznością nawiązuje G. Lohfink pisząc:

Na człowieka składają się jego radości i cierpienia, poczucie szczęścia i smutku, jego dobre ale także i złe czyny, wszystkie dzieła jakich dokonał w swoim życiu, wszystkie rzeczy jakie tworzył, wszystkie marzenia, wśród których żył; wszystkie przecierpiane chwile, wszystkie łzy jakie wylał, każdy uśmiech, który pojawił się na jego twarzy, cała indywidualna historia jaką przeżył — wszystko to stanowi człowieka i to nie tylko jako duszę ale także jako ciało. (Was kommt nach dem Tod?, 193,4).

Stąd można słusznie także powiedzieć, iż każde narodziny człowieka oznaczają początek niepowtarzalnego i całkowicie indywidualnego świata, który odchodzi wraz z nim, kiedy człowiek umiera.

Założenia...

Artykuł wiary, jaki mamy zamiar rozważać i analizować w myśl zasady *fides quaerens intellectum*, celem lepszego zrozumienia i przybliżenia go praktyce życia chrześcijańskiego, zawiera w swej treści podstawowe — jak wspomnieliśmy — przekonanie z jednej strony o spotkaniu z Bogiem w znaczeniu eschatologicznym, jakie ma miejsce bezpośrednio w śmierci — u kresu wolności i historii — a z drugiej strony o zmartwychwstaniu w dzień ostateczny, jakie utożsamia się z życiem wiecznym, stanowiąc jego istotny element ze względu na strukturalną jedność ciała i duszy w człowieku.

By zachować nienaruszoną treść wspomnianego artykułu wiary a równocześnie wyrazić ją w sposób możliwie pełny uwzględniający współczesną mentalność i sytuację historyczną, warunkujących nasze poznanie, dla osiągnięcia wniosków możliwie najbardziej poprawnych, stanowiących do pewnego stopnia syntezę teologii tradycyjnej i współczesnej, przyjmujemy jako podstawowe kilka założeń, powszechnie zresztą uznawanych w nauce Kościoła.

1. Jedność człowieka ...

Pierwsze z naszych założeń, stanowiące poniekąd zasadniczy horyzont przeprowadzanej refleksji teologicznej, analiz i porównań, to tak wyraźnie widoczna w myśl biblijnej jedność natury ludzkiej, osoby, jaką jest człowiek. Urzeczywistnianie się osoby ludzkiej w oparciu o strukturę ontyczną w równej mierze — do pewnego stopnia — uwarunkowane jest duchowością jak i cielesnością ze względu na ich ściśle powiązanie i współzależność, co w schemacie interpretującym eschatologię, opartym o założenia filozofii greckiej a przyjmującym części człowieka: *dusza + ciało*, można uzupełnić przez dodanie: *dusza + + ciało + historia*.

Takie ujęcie i perspektywa pozwala uniknąć wielu niepotrzebnych trudności, jeśli pamiętamy, że historia uwarunkowana cielesnością konstituowana jest wymiarem czasu (czaso-przestrzeni), którego nie można traktować jako *rzeczy* podobnej do innych stworzeń, a jedynie jako pojęciowy schemat, pozwalający ująć trwanie i przemiany zdarzeń i rzeczy w świecie materialnym.

Tak dyskutowany ponadto i kontrowersyjny nieraz problem identyczności ciała zmartwychwstałego zostaje rozwiązany nie tylko na drodze identyczności duszy jako *forma corporis* ale ponadto dzięki identyczności historii zakończonej i utrwalonej w śmierci a wchodzącej w zakres cielesności człowieka.

2. Zbawienie człowieka

Drugie założenie nie pozostawiające najmniejszych wątpliwości, choć w nauczaniu powszechnym często odsuwane na dalszy plan — przesłaniane mówieniem o zbawieniu duszy — a domagające się na pewno wyraźniejszego niż dotąd podkreślenia w naszej sytuacji to fakt, że odkupienie Chrystusowe dotyczy człowieka — jego duchowości i cielesności zarazem.

Tak jak stworzona przez grzech sytuacja znalazła swoje odbicie w strukturze ontycznej i w historycznej egzystencji człowieka i to w po-

wiązaniu z całym światem materialnym, stanowiącym przedłużenie jego cielesności, tak też cała rzeczywistość została objęta i pozostaje nieprzerwanie w zasięgu dzieła odkupienia, którego fundament stanowi Wcielenie — wejście Boga w historię uwarunkowaną cielesnością — a potwierdzenie, gwarancję i w pewnym sensie źródło zbawczej mocy, Zmartwychwstanie Chrystusa.

Nie można więc mówić o zbawieniu duszy inaczej, jak tylko w ścisłym jej powiązaniu z cielesnością i ze światem, co w swoisty sposób wyraża *kategoria* zmartwychwstania dotyczącego człowieka: tak ciała jak i historii.

3. Doskonałość odkupienia Chrystusowego

Mówiąc o pełni odkupienia dodajmy następne założenie naszych rozważań o zmartwychwstaniu i życiu wiecznym, a jest nim nie podlegająca również najmniejszej wątpliwości doskonałość odkupienia Chrystusowego, co każe przyjąć pełną jego realizację obiektywną już w samej śmierci Jezusa na krzyżu, stanowiącej koncentrację i punkt szczytowy przewyciężenia grzechu i jego skutków u samych korzeni „sytuacji grzechu”, przyjętej we Wcieleniu przez Chrystusa właśnie ze względu na dzieło odkupienia człowieka.

Jest to zasada jednoznacznie przyjmowana w teologii:

Perfectio operis Christi exigit, ut Deus „ponat omnes inimicos sub pedibus eius; novissima autem inimica destruetur mors” (1 Cor 15, 25 sq); oportet „absorptam esse mortem in victoria”. (Diekamp, IV, 489)

W żadnym wypadku nie istnieje racja, by stosować tu kategorię czasu, tym bardziej, że już dość dawno zrezygnowano ze stosowania w określaniu stanów eschatycznych kategorii lokalnych, przestrzennych. Jeśli trwanie w historii z konieczności daje się rozłożyć na poszczególne, odzielone od siebie etapy, to w każdym poszczególnym momencie stykają się one z *czasem uwielbionym* — wypełnionym w śmierci indywidualnej — a tylko taka istnieje i jest przeżywana.

Podobne znaczenie ma i podobnej interpretacji wymaga stwierdzenie teologii tradycyjnej:

Respectu habito ordinis supernaturalis dicendum est resurrectionem corporalem perfectioni redemptionis congruere, quae ad totum hominem se extendit, necnon conformitati membrorum cum capite, quod resurrexit, atque dignitati corporis, quod per sacramenta in templum Dei est consecratum (In Sent. 4, d. 43, q. 1, a. 1) (tamże 492).

Pozwala nam to zrozumieć napotykaną w teologii Janowej identyfikację śmierci na krzyżu i zmartwychwstania Jezusa, jaką można również widzieć w kazaniu Piotra (Dz 2, 24). W takim wypadku fakt pus-

tego grobu, zstąpienie do otchłani (w pewnej jego interpretacji), trzeci dzień po śmierci, zjawienia Zmartwychwstałego, wniebowstąpienie; są tylko sposobem, uwarunkowanym strukturą naszego poznania, objawienia w wymiarze historycznym rzeczywistości dokonanego odkupienia: życia wiecznego, które w Chrystusie już stało się udziałem człowieka. Zjawienia Zmartwychwstałego Pana stanowią poniekąd zapoczątkowanie w historii paruzji jako pełnego chwały przyjscia Syna Człowieczego, *na razie* wobec wybranych przez Boga świadków.

Ta w pełni uzasadniona eschatologiczna interpretacja zmartwychwstania Chrystusa i Jego zjawień, napotykana we wczesnym chrześcijaństwie od samego początku, jako wydarzeń stanowiących inaugurację w historii wydarzeń ostatecznych, łączy się wyraźnie z tekstem Mt 27, 51-53 będącym przekazem najstarszej tradycji (uznającej m. in. patriarchów i męczenników za „appendix dominicae resurrectionis”), jak i z eschatologiczną interpretacją faktu zesłania Ducha Świętego, którego ściśle ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa związane działanie w historii, zapoczątkowuje nową epokę w historii zbawienia obejmującą czas Kościoła: od śmierci Chrystusa do Jego powtórnego przyjscia, a więc czas już przeżywany jako obecny, choć stanowiący równocześnie nadchodzącą, ostateczną przyszłość (por. J 20, 22n).

Ten pneumatologiczny aspekt eschatologii wymaga niewątpliwie osobnego i szerszego uwzględnienia. Na razie można tu przytoczyć stwierdzenie, jakie czyni H. Urs von Balthasar (*Estchatologie im Umriss*, 445):

Wznoszące się pionowo ponad horyzontalną linię historii zmartwychwstanie Jezusa, jakie według Pawła i Jana stanowi rzeczywistą obietnicę i zadatek zmartwychwstania i przemiany całego świata (1Kor 15, 17-23), pozwala nam oczekiwać nadejścia nowego świata nie na przedłużeniu chronologicznym czasu osiagającego swój kres, lecz w wymiarze, którego nie da się z nim porównać.

4. Pojęcie przemiany

Następne (czwarte z kolei) założenie prezentowanego szkicu na temat śmierci i zmartwychwstania, które pozwala nam osiągnąć pewną syntezę wniosków eschatologii tradycyjnej i współczesnych prób nowego jej ujęcia, jest pojęcie *przemiany*, pojęcie tak zasadnicze i ważne w historii zbawienia i w Ewangelii a posiadające swój odpowiednik we współczesnej myśli teologicznej, tak często nawiązującej do pojęcia i określenia: *ciągłość w nieciągłości*.

Konkretne zastosowanie pojęcia przemiany napotykamy w rozumieniu pokuty, sprowadzającej się w swej istocie do wewnętrznej przemiany, dokonującej się na drodze świadomej, odpowiedzialnej decyzji woli, podejmującej współdziałanie z łaską.

Inne niemniej ważne, najbardziej nawet może istotne wykorzystanie pojęcia przemiany, stanowi nauka o eucharystycznym przeistoczeniu, co zdaje się mieć tym większe znaczenie, że Eucharystia łączy się ściśle ze zmartwychwstaniem — tak w zapowiedzi jak i przy samym jej ustanowieniu przez Chrystusa.

Pojęcie przemiany implikuje również schemat ujmujący życie chrześcijańskie w kategorii daru i zadania, zdających się posiadać szczególne znaczenie w eschatologicznym spojrzeniu na rzeczywistość świata, stanowiącego środowisko człowieka jako teren jego działania w historii: *czyn sobie ziemię poddaną*. Dynamizm tworzenia w oparciu o ten nakaz „bardziej ludzkiego świata” musi mieć swe źródło nie tylko w przykazaniu miłości ale również w nadziei zmartwychwstania, której przedmiotem jest Bóg, udzielający człowiekowi swej mocy (*mocy Ducha*) przekształcania świata w nowy, doskonały świat eschatologicznej przyszłości.

Dokonująca się ustawicznie (rozwój) i dokonywana świadomie p r z e m i a n a obejmująca w zasadniczy sposób cielesność, stanowiącą poniekąd fundament urzeczywistniania się konkretnej osoby ludzkiej w historii znajduje swój kres w śmierci jako o s t a t e c z n e j p r z e m i a n i e.

5. *Chrystologiczny model eschatologii*

Nie można wreszcie pominąć założeń, jakie sprowadza się do zagadnienia modelu eschatologii przybierającego w historii różną formę od 1 Tes poczynając a na ewolucyjnej koncepcji Teilharda de Chardin kończąc, ukazującego zawsze wpływ konkretnej epoki i panującej w niej mentalności, czego wyrazem jest przyjmowany do dziś w teologii tradycyjnej wspomniany model: dusza + ciało.

Na utrwalenie takiego modelu w znacznej mierze już od II w. wpłynęły tendencje przeciwstawienia się zagrażającej wówczas gnozie i koncepcjom manichejskim, a to przez podkreślanie zmartwychwstania *ciała* i jego identyczności numerycznej z historycznym, dla ukazania wartości dobra jakie przysługuje materii i cielesności, mającej przecież swe źródło w stwórczym akcie Bożym (por. np. Tertulian, *Praeconium carnis*, w: *De carnis resurr.* PL 2, 806).

Podkreślanie identyczności ciała zmartwychwstałego z historycznym miało na celu także zaznaczenie odpowiedzialności człowieka za świat i historię, z której nic nie idzie w zapomnienie.

Nie przeszkodziło to jednak zadomowieniu się, we wspomnianym modelu, myśli platońskiej, ujmującej relację duszy i ciała jako procesu zmierzającego do wyzwolenia w śmierci, stanowiącej pełne piękna wydarzenie uwalnienia duszy od ciała a nie tragiczny dramat osoby, w któ-

rej podmiotowość wpisana cielesność zmierza do wypełnienia, nie bez bólu istnienia doznającego zasadniczej przemiany „mieć” w „być”.

Mimo wszystko model ten przyjmujący zbawienie duszy zaraz po śmierci jako *anima separata*, zdaje się zawierać pewne lekceważenie cielesności i pogardę ciała, którego zmartwychwstania nie jest znowu tak bardzo potrzebne do przeżywania pełnego szczęścia zbawionych. Złączone z takim rozumieniem zbawienia istnienie *stanu pośredniego* stoi w jaskrawej sprzeczności z Pismem św. a interpretowanie śmierci jako zdarzenia, które dotyczy jedynie ciała, zdaje się nie traktować jej poważnie. W śmierci umiera wszystko, co stanowi nas samych i naszą osobową rzeczywistość, z tym, że nie oznacza ona końca czy przekreślenia na zawsze wszystkiego, a jedynie przemianę tej rzeczywistości, jako wkraczającej z wymiaru historii w wymiar *czasu uwielbionego*, stanowiącego formę wieczności jako *tota simul et perfecta possessio*: tego jednak co jest owocem życia, naznaczonego zasadniczo wymiarem czasu.

Zakwestionowanie tradycyjnego modelu eschatologii przyjmującego schemat rozłożenia człowieka *na części składowe*: dusza + ciało, domagającego się ewentualnie pewnego uzupełnienia elementem historii (+ historia), nie oznacza oczywiście zaprzeczenia pozytywnych stron wpływających z tak ujmowanego modelu wniosków, a to nawiązujących do konkretnych danych naszego doświadczenia, choć posiadających znaczenie analogiczne, jednak sugestywnie przedstawiających konfrontację wolności i łaski i miejsce urzeczywistnienia zbawienia poprzez sąd nad całym światem i historią. Niemniej jednak, uwzględniając chrystocentryzm stworzenia i odkupienia, uważamy, że zasadniczym i podstawowym modelem eschatologii winien być i jest sam Chrystus.

W Nim eschatologiczna rzeczywistość Królestwa Bożego już została zrealizowana w pełni — jest więc eschatologią czasu przeszłego obecną nadto w teraźniejszości, stanowiąc tym samym jej *zasadę hermeneutyczną*.

Zmartwychwstanie Jezusa, które jest tej realizacji owocem, znakiem i potwierdzeniem nie stanowi zresztą przecieży wyjątku. Jezus jest *pierworodnym między wielu braćmi* (Rz 8,29; por. 1 Kor 15,20; Kol 1,18) a jako jedyny Pośrednik jest przyczyną zmartwychwstania wszystkich — od początku aż do kresu historii — co znajduje swój wyraz i gwarancję we Wniebowzięciu N Maryji Panny, bo nie może tu chodzić o pierwszeństwo czasowe ale ontologiczne, jakie na płaszczyźnie bytu posiada zawsze przyczyna, i to ma na myśli św. Paweł pisząc: *On jest Początkiem, pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim* (Kol 1,18).

Słuszność przyjęcia chrystologicznego modelu eschatologii, oprócz tak charakterystycznego dla teologii w ogóle Chrystocentryzmu, znajduje

swoje oparcie i potwierdzenie w słowach samego Jezusa, jakie postawiliśmy w tytule naszego opracowania: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem...” (J 11,25).

2. POJĘCIE I MIEJSCE ESCHATOLOGII

Z historii eschatologii.

Powszechnie dziś stosowane określenie „eschatologia” na oznaczenie owej dziedziny teologii, która zajmuje się nauką o rzeczach ostatecznych — czy może lepiej: o rzeczywistości ostatecznej — pojawiła się w historii stosunkowo dość późno.

Po raz pierwszy użył go chyba. A. Calov (†1680), kiedy 12-ty tom swego dzieła *Systema locorum theologicorum* zatytułował *Eschatologia sacra*, omawiając w nim zagadnienie śmierci, sądu, zmartwychwstania i końca świata. Znacznie wcześniej te same sprawy Hugo od św. Wiktora (XII w.) przedstawił w dziele noszącym tytuł *De sacramentis christianae fidei* w rozdziałach zatytułowanych *De fine saeculi* i *De statu futuri saeculi*; zaś św. Tomasz z Akwinu w dodatku w dodatku do Sumy teologicznej *De resurrectione* a św. Bonawentura w rozdziale *Breviloquium De statu finalis iudicii*.

Przedmiot.

Sytuacja taka nie powinna nas zresztą dziwić. W odniesieniu bowiem do zmartwychwstania Chrystusa możemy mówić o eschatologii „dokonanej” czy „eschatologii czasu przeszłego”, obecnej jednak również w teraźniejszości, jako element dynamizujący historyczny wymiar świata stworzonego, znajdującego się dopiero „w drodze”, ale przecież już realizującego w pewnej mierze swą ostateczną doskonałość w zdarzeniu śmierci poszczególnych jednostek.

W zasadzie jednak eschatologia przedmiot swej refleksji teologicznej, jaki stara się nam przedstawić i opisać, ma nie tyle za sobą, ale przed: w nadchodzącej przyszłości, co stwarza dodatkowy i poważny problem, kiedy chce go ukazać w sposób możliwie wyczerpujący. Trudność jest tym większa, że chodzi tu nie tyle o „rzeczy” będące transcendentnym darem, choć nawiązującym do konkretnej historii, ale o ostateczne źródło eschatologicznej pełni, jakim jest sam „Bóg nadziei” wzywający ku sobie człowieka — a wraz z nim cały stworzony świat — z nadchodzącej przyszłości.

Eschatologizacja.

Uświadomienie tej sytuacji pozwala lepiej zrozumieć współczesne tendencje w teologii, mówiące nie tyle o eschatologii jako odrębnej dzie-

dzinie nauk teologicznych, zamykającej poniekąd jej systematyczne ujęcie w ostatnim traktacie, na wzór historii osiągającej swój kres i podsumowanie w „rzeczach ostatecznych”; mówi się raczej o eschatologicznym wymiarze całej rzeczywistości świata stworzonego zmierzającego ku swej transcendentnej pełni, a przenikającym wszystkie dziedziny życia człowieka.

Takie spojrzenia pozwala łatwiej dostrzec eschatologiczny charakter zarówno samego objawienia Bożego, dokonującego się w historii a zmierzającego do ukazania Boga bez żadnej zasłony „twarzą w twarz”, jak i podobnego charakteru wiary. Stanowiąc odpowiedź na otwarcie się Boga w objawieniu i w związanej z nią refleksji teologicznej, zmierzającej do wyrażenia w pojęciach i słowach poznawanej treści, łączy się z słusznym przekonaniem, że sformułowania wiary w wymiarze historycznym nie osiągną nigdy pełnej adekwatności, uwarunkowanej ponadto konkretną, właściwą danej epoce mentalnością, podlegającą wszakże dowolnej zmianie. Stąd też nie można im przypisywać charakteru pełnej identyczności z prawdą, która zawsze znajduje się przed nami. Związane z tym, naznaczenie wiary nadzieją, i to w sposób zasadniczy — o czym wspomnieliśmy wyżej — nie pozwala nigdy rezygnować w historii z podejmowania nieustannego wysiłku dla pełniejszego poznania prawdy objawionej, czy też bardziej zrozumiałego jej wyrażenia, co jest warunkiem skutecznej ewangelizacji.

Świadomość tego winna nas uchronić przed zarozumiałością i zbytnią pewnością siebie, jakie spotkać można czasem w historii a przecież stanowią one poważną przeszkodę na drodze do upragnionej jedności, wymagającej raczej pełnej podatności postawy dziecka w poszukiwaniu *intellectus fidei*: coraz głębszego zrozumienia i umiejętności wyrażania wiary, przede wszystkim w życiu, choć opartym na poznaniu przekazywanych treści. Od tych wysiłków nie zwalnia nas nawet przysługujący Kościołowi przymiot nieomyślności w nauczaniu, który nie pozwala zapomnieć, że każdy dar Boży jest równocześnie zadaniem wymagającym współpracy i odpowiedzialności człowieka, któremu został powierzony.

Podstawowa kategoria naszej rzeczywistości.

Bliższa zatem analiza samego określenia — i to we właściwej dla naszej sytuacji historycznej perspektywie — każe nam pamiętać, że eschatologia to nie tyle, i nie tylko, jakaś dziedzina nauk teologicznych, lecz podstawowe pojęcie i kategoria nadająca swoiste zabarwienie i charakter tak samej wierze, złączonej nierozzerwalnie z nadzieją, jak i teologicznej refleksji nad jej treścią. Ma to swoje oparcie w Piśmie św. N. Test. zarówno gdy chodzi o kerygmę apostołską jak i słowa samego Chrystusa.

Uwzględnienie tej strukturalnej przecież perspektywy eschatologicznej w wierze, czyni zrozumiałym oczekiwanie rychłej paruzji w chrześcijaństwie pierwotnym. Nie oznaczało to ani błędu, ani pomyłki w interpretacji Chrystusowego objawienia, lecz wynikało jedynie ze stawiania eschatologicznych implikacji — tak ważnych w praktyce życia chrześcijańskiego — nie gdzieś na horyzoncie otulonym mgłą bliżej nieznaney przyszłości, ale w terażniejszości, której wewnętrznym wymiarem są nie tylko wydarzenia z przeszłości: życie i śmierć Jezusa uobecniane w Kościele — ale ostateczna przyszłość zrealizowana już w Jego zmartwychwstaniu, stanowiącym zapowiedź i przyczynę naszego zmartwychwstania.

Podwójna paruzja.

Jeśli św. Justyn mówi o podwójnej paruzji: paruzji w ciele poddanej słabości i cierpieniu i pełnej mocy paruzji w Duchu (Dial. 30, 1; 40, 4nn; 49, 2nn; 110, 2 nn; 121 3 nn), to bez większych chyba zastrzeżeń — uwzględniając pneumatologiczne implikacje eschatologii — przyjąć można, że ta właśnie paruzja już została zapoczątkowana w zmartwychwstaniu Chrystusa. Zmartwychwstanie bowiem, przez które *ostatni Adam stał się* — według słów św. Pawła — *duchem ożywiającym* (Rz 1,4) stanowi obecny już w terażniejszości załazek paruzji urzeczywistniającej się w jakiejś mierze w każdym sądzie szczegółowym, który możnaby chyba określić również jako sąd ostateczny przeżywany indywidualnie, czy w indywidualnym spotkaniu z „sędzią żywych i umarłych”.

Trudności.

Już tu daje się zauważyć poważna trudność, na jaką napotyka teologia w ogóle a eschatologia w szczególności, kiedy stara się swój przedmiot przedstawić i opisać w pojęciach i wyobrażeniach języka, nacechowanego w sposób zasadniczy historycznością i „stawaniem się”, podczas gdy w danym wypadku chodzi o rzeczywistość, która jest dopiero przed nami, transcendentną, pozahistoryczną, wieczną: całkowicie różną od znanej nam w doświadczeniu, dającą się wyrazić jedynie w sposób analogiczny, choć wpisana jest ona w naszą rzeczywistość jako jej wewnętrzny wymiar sprawiając, że dar ostatecznej pełni jest zarazem owocem naszego czasu: wysiłku podejmowanego w historii, utrwalonej u swego kresu w zmartwychwstaniu powszechnym w sposób ostateczny, bo obejmujący cały stworzony świat.

Bóg nadziei.

Nie ulega wątpliwości, że Bóg, w jakiego wierzymy i któremu zaufaliśmy bez reszty, Bóg „bogaty w miłosierdzie”, który jest miłością

udzielającą się tak na miarę swej nieskończoności jak i naszej postawy otwarcia w wierze, objawia się człowiekowi w historii przede wszystkim jako Bóg nadziei: oczekiwanej przyszłości, w której On już jest. Fundament zaś owej przyszłości stanowi nie tylko zapowiedź, związana z właściwym objawieniu charakterem obietnicy także w jego ostatecznej formie „skoncentrowanej” w wydarzeniu Chrystusa, ale doświadczana już teraz *hic et nunc* obecność Boga w historii, doświadczana właśnie poprzez owe tak charakterystyczne dla objawienia zakrycie i „mrok wiary” nastawionej na pełnię prawdy oglądanej „twarzą w twarz” a już nie przez zwierciadło.

Stąd też i wypowiedzi wiary — jej sformułowania — nie mogą być pozbawione elementu nadziei dynamizującej wspólnotę wiernych w kierunku poszukiwania coraz lepszego sposobu wyrażenia treści wiary Kościoła, także na drodze praktycznej realizacji poszczególnych prawd w życiu chrześcijańskim, które nieraz lepiej niż sama refleksja teologiczna, pozwala wydobyć i ująć wiele aspektów przeżywanej treści wiary. Pamięć o tym stanowi przestrożę dla teologii, która nie może pozostawać oderwaną, czy rozwijać się w izolacji od życia wspólnoty Ludu Bożego, gdzie decydującą rolę odgrywa *Magisterium Ecclesiae* a to ze względu na zbawczy charakter prawd objawienia stanowiących przedmiot wiary.

Ponieważ w zbawieniu chodzi nie o rzecz, o wartość przedmiotową, ale przede wszystkim o osobową więź, spotkanie i dialog — zakładające oczywiście konkretną rzeczywistość ontyczną, będącą owocem nawrócenia, przemiany: *metanoi* — punktem wyjścia wypowiedzi wiary, i w tym znaczeniu *drogą Kościoła*, musi być człowiek w swej konkretnej sytuacji, w której zasadniczym momentem jest *nowe stworzenie*: odkupienie stanowiące równocześnie dar i zadanie, tworząc tym samym wspomniane *continuum in discontinuitate*.

U podstaw aktualnego nie tak dawno kierunku tzw. „teologii śmierci Boga” stał właśnie nie tyle brak wiary, czy trudności związane z jej postawą jako postawą otwarcia na nieskończoną rzeczywistość Bożą, ile raczej brak nadziei chrześcijańskiej, nadziei, dla której *Deus absconditus* nie oznacza nieobecności Boga, bo właśnie zakrycie Boga, jakie swój punkt kulminacyjny objawienia historycznego osiągnęło w śmierci na krzyżu, stanowi poniekąd zasadniczą rację pełnego nadziei oczekiwania na oglądanie Go bez zasłony, „twarzą w twarz” i pozwala przewyższać momenty największego nawet „mroku wiary”.

To przecież ta właśnie, właściwa wierze — a stąd również i teologii — struktura nadziei, chroni ją od przekształcenia się w ideologiczny schemat, uzdalniając w znacznej mierze chrześcijan do dialogu z niewierzącymi, by na tej drodze również ich doświadczenia „poszukiwania nieznanego Boga” włączyć w swoje dążenie ku pełnej prawdzie. Można za

F. Kerstiensem twierdzić, że w ostatecznej przyszłości nadzieja właściwie nie zostanie zniweczona i nie zniknie, ale właśnie w swej najgłębszej strukturze zostanie zrealizowana, jako pełne zdumienia i zaufania oddanie się Bogu (Por. *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, 162).

Z tej samej racji właściwa teologii struktura nadziei (jej duszą jest przecież wiara) chronić ją winna przed jednostronnym i może nieco przesadnym podkreśleniem przeszłości przez zwrócenie spojrzenia ku prawdzie nadchodzącej z przyszłości, jakiej dotyczy obietnica złączona z objawieniem; przyszłości już obecnej w teraźniejszości w wydarzeniu Chrystusa a zwłaszcza Jego tajemnicy paschalnej, „utrwalonej” w zmartwychwstaniu.

W takiej perspektywie trzeba sobie uświadomić, że eschatologiczna pełnia (a więc i nasze zmartwychwstanie!) i doskonałość, zdążając ku nam w obietnicy nie pojawią się dopiero u kresu historii powszechnej. Ta pełnia bowiem już jest obecna i zapoczątkowana w historii, z którą wraz zmierza ku ostatecznemu wypełnieniu i napotkać ją możemy — jak słusznie stwierdza P. Althaus i G. Lohfink — nie u końca poziomu kreślonej linii czasu historycznego, ale wybiegając z niej w poszczególnych punktach prostopadle. Podobnie bowiem jak każdy okres jest jednakowo bliski stanu pierwotnego i upadku człowieka, wnosząc w jego następstwie zakłócenie w naszą historię i sytuację — sytuację grzechu podobnie każda epoka styka się bezpośrednio z wypełnieniem historii, i w tym sensie każdy czas jest „czasem ostatecznym”. To, co nas czeka w przyszłości stanowi jakby otwarty horyzont oceanu, którego fale uderzają ustawicznie o brzeg teraźniejszości (Lohfink).

3. Z B A W I E N I E

Pojęcie przymierza.

Ze względu na personalistyczny — i to jak zaznaczyliśmy w sposób istotny — charakter rzeczywistości zbawienia, dla jej opisu i wyrażenia, bardziej odpowiednie i łatwiej zrozumiałe od kategorii ontologiczno-metafizycznych są zaczerpnięte i oparte na mentalności biblijnej kategorie przymierza i pozostająca z nim w ścisłym związku — aczkolwiek w teologii zadomowiona stosunkowo niedawno — kategoria dialogu jako osobowej komunikacji i wymiany życia.

Związane z tymi kategoriami pojęcia, choć zakładają konkretną rzeczywistość ontyczną i metafizyczną, na pierwszy plan wysuwają jej strukturę osobową, nastawione na byt zdolny stać się podmiotem działań świadomych i wolnych, by nawiązać kontakty z innymi osobami, umożliwiające wymianę życia duchowego, wchodzącą w zakres rzeczywistości zbawienia czyli życia wiecznego, tworzącego więź i wspólnotę nie

tylko na płaszczyźnie wertykalnej ale i horyzontalnej *communio sanctorum*. Wiąż ta jako wiąż z Ojcem i braćmi w Chrystusie, zapoczątkowana w historii w Kościele zmierza do swej pełni w czasie Jego paruzji: powtórnego, pełnego chwały przyjścia Pana.

I tutaj zaryzykować można wspomniane już stwierdzenie, że paruzja ta w pewnym sensie urzeczywistnia się w śmierci każdej jednostki ludzkiej, śmierci oznaczającej przecież kres historii indywidualnej która zawsze stanowi ściśle spleciony z historią innych jednostek fragment historii powszechnej; fragment tworzący bogatą i barwną mozaikę historii ludzkości, która jedynie poprzez poszczególne jednostki stanowi jej podmiot i w każdej z nich osiąga już swój kres. Śmierć jest bowiem na pewno spotkaniem z Bogiem w Chrystusie pełnym chwały zmartwychwstania.

Zbawienie całego człowieka.

Mimo dość często spotykanego sformułowania mówiącego o *zbawieniu duszy* — co nie jest ściśle — pamiętać trzeba, że zbawienie dotyczy człowieka domagając się niejako zmartwychwstania, będącego nieśmiertelnością ciała i duszy, złączonych w naturze ludzkiej w jedną nierozzerwalną całość, na co zwraca uwagę już Atenagoras z Aten stwierdzając, że samoistnego istnienia udziela Bóg w wypadku człowieka nie duszy ani nie ciała, lecz człowiekowi, który stanowi połączenie obu w jedną rzeczywistość i przeznaczony został przez Boga do oglądania Jego majestatu. Stąd jako zamierzona przez Stwórcę i odpowiadająca naturze człowieka, wynika pewność zmartwychwstania ciała, bez którego nie może być mowy o trwaniu, istnieniu człowieka (De res. mort. 2. PG 6, 990).

Fundamentem w historii — Wcielenie.

Na takie ujmowanie problemu wskazuje nie tylko rola i znaczenie zmartwychwstania Chrystusa w Ewangelii, stanowiące zarazem obietnicę powszechnego zmartwychwstania, ale i sama tajemnica Wcielenia. *Gdyby ciało człowieka nie podlegało zbawieniu* — stwierdza Ireneusz — *Słowo Boże nigdy nie stałoby się ciałem* (Adv. haer. V, 14, 1). Oczywiście należy przyjąć, że chodzi tu o cielesność jak najszerzej rozumianą: jako element osoby ludzkiej i jej egzystencji historycznej w wymiarze czasu. Warto przy tym przypomnieć, że Wcielenie nie oznacza przecież jedynie momentu przyjęcia natury ludzkiej przez Słowo, ale Jego wejście w historię zbawienia poprzez całą historię życia Jezusa zamkniętą między narodzinami a śmiercią na krzyżu, skoro musimy się zgodzić z zaskakującym może, ale w pełni słusznym stwierdzeniem, że konkretny człowiek to nie tylko ciało i dusza ale nadto jeszcze historia.

Zmartwychwstanie utrwaleniem historii.

W sposób całkowicie wyraźny i jednoznaczny całe dzieło Chrystusa — historia Jego życia utrwalona w zmartwychwstaniu, czego widocznym znakiem są oglądane przez Apostołów rany *zachowane* w ciele zmartwychwstałego Pana — zmierza do udzielenia nieśmiertelności ciału jako tworzącemu jedność wraz z duszą, *formą ciała*, by ono również miało uczestnictwo w nieprzemijalności natury Bożej. Temu to celowi służą sakramenta święte a w szczególności chrzest i Eucharystia, stanowiące jakby sakramenty zmartwychwstania.

Dla przeciwstawiającego się herezji gnozy Ireneusza, zbawienie i ciało pozostają ze sobą w tak ścisłym związku, że znajdują się w centrum jego wiary i zainteresowania i każą mu stwierdzić: *To ze względu na ciało Syn Boży podjął się zbawienia człowieka*. Przekonanie to stanowi przy tym odzwierciedlenie wiary pierwotnego Kościoła w zmartwychwstanie i ukazuje znaczenie jakie mu przypisywano. Tym bardziej, że w tym okresie choć już interpretowano śmierć jako rozłączenia duszy i ciała, to w pierwszym rzędzie widziano w niej przemianę sposobu istnienia, dotyczącą całego człowieka i to w ścisłym powiązaniu ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, dominującym w nauczaniu apostołskim.

Jeśli śmierć jest *wyjściem*, to nie tyle poza ciało, ale poza jego historyczne wymiary jakie w naszym doświadczeniu łączą się ściśle z czasowo-przestrzenną percepcją, których nie należy uznawać za jedynie możliwy kontakt z rzeczywistością materialną stanowiącą strukturalny element natury człowieka: zarówno samo ciało jak i sama dusza nie jest człowiekiem, gdyż jedno i drugie w równej mierze określa sposób egzystencji człowieka, także w perspektywie życia wiecznego.

Stąd, bez względu na ocenę tezy o *zmartwychwstaniu w śmierci*, trzeba powiedzieć, że śmierć jako wydarzenie eschatologiczne stawia człowieka wobec konkretnej rzeczywistości zmartwychwstania stanowiącego przedmiot nadziei chrześcijańskiej: *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum* (Tertulian). Cała apologetyka chrześcijaństwa pierwotnego przeciwstawia się hellenistycznemu ujmowaniu nieśmiertelności duszy i to w sposób zdecydowany, uwarunkowany mentalnością biblijną, judeo-chrześcijańską, uznającą tę nieśmiertelność i jej znaczenie, ale w ścisłym powiązaniu ze zmartwychwstaniem, co widoczne jest już w teologii św. Pawła: nieśmiertelność człowieka ma swoją podstawą w zmartwychwstaniu i jest jego konsekwencją, jako owoc odkupienia. Później nastąpi przesunięcie akcentu: zmartwychwstanie to konsekwencja nieśmiertelności duszy.

Utrum resurrectio sit naturalis...

Swoistą interpretacją takiego spojrzenia na zmartwychwstanie było stawiane w średniowiecznej teologii pytanie *Utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa?* (Szymon z Tournai). W perspektywie nieoplatońskiej interpretacji nieśmiertelności dostrzegano w zmartwychwstaniu jakby *naturalną konsekwencję* nieśmiertelności duszy, uwzględniając przy tym zasadniczą jedność natury człowieka: konstytutywną i naturalną więź ciała i duszy (Piotr z Kapui). Większość teologów przyczynę sprawczą zmartwychwstania człowieka dostrzega jednak w zmartwychwstaniu Chrystusa a uznając jego cudowny charakter stwierdza: *credendum est quod Christi resurrectio faciat resurrectionem mortuorum*.

Inaczej nieco ten problem ujmuje anonimowa summa *Breves dies homini* z końca XII wieku (1195—1210) określając zmartwychwstanie Chrystusa jako konieczne założenie, *conditio sine qua non*, czyli *causa exigitiva* naszego zmartwychwstania. W nim przejawia się bowiem dopiero w pełni moc odkupienia dokonanego przez Chrystusa, którego zmartwychwstanie według Roberta z Melun *ideo tantum facta est ut resurrectio corporum fieret*.

Problem podejmuje także św. Tomasz w Sumie teologicznej (Suppl. q. 75 a. 3) stwierdzając: *Nullum principium activum resurrectionis est in natura (...) ideo simpliciter loquendum est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid*.

Prawdziwie zmartwychwstał...

Fundamentalne znaczenie w apostoelskim przepowiadaniu Chrystusa posiada stwierdzenie: *Prawdziwie zmartwychwstał*, które św. Paweł (1 Kor 15), zgodnie z tradycją żydowską, rozpatruje w ścisłym powiązaniu z wiarą w powszechne zmartwychwstanie w czasach ostatecznych — o jakim mówi St. Test. — z którą zmartwychwstanie Chrystusa, jako „indywidualne”, nie pozostaje jednak w sprzeczności. Tak trudne do przyjęcia dla umysłów pozostających pod wpływem mentalności greckiej stanowi ono konkretny zadatek rzeczywistości i czasów ostatecznych.

Chrystologiczne implikacje powszechnego zmartwychwstania ukazuje, nieco odmiennie, sformułowanie mówiące o Jezusie, który *został wskrzeszony z martwych*. Czas przeszły dokonany tej wypowiedzi eschatologicznej stawia pod znakiem zapytania ścisłość formułowania całego szeregu innych wypowiedzi eschatologicznych, a w tak charakterystycznym dla chrześcijaństwa pierwotnego oczekiwaniu rychłej paruzji, nie pozwala nam dostrzegać jakiegś pomyłki, czy błędnej interpretacji słów Chrystusa dotyczących eschatologii — ostatecznej przyszłości.

Zwracająca się ku niej nadzieja chrześcijańska swój zasadniczy im-

puls odkrywa nie tyle w mającej nadejść przyszłości — w wydarzeniach zakrytych, stojących przed nami — ale w rzeczywistości eschatologicznej doświadczanej jako już dokonanej i obecnej w teraźniejszości: w zmartwychwstaniu Chrystusa, stanowiącym równocześnie chrystologiczną podstawę i hermeneutyczną zasadę interpretacji ostatecznej przyszłości, całej rzeczywistości i wydarzeń, jakie składają się na nią.

Dzięki zmartwychwstaniu właśnie, wydarzenie Chrystusa stanowi punkt przecięcia eschatologii czasu przeszłego i tej, która nadchodzi z przyszłości, sprawiając, że nieodłącznym wchodzącym w samą jej strukturę — jak to ukazaliśmy już wyżej — elementem wiary chrześcijańskiej jest nadzieja: oczekiwanie wypełnienia tego, co już zostało objawione jako rzeczywiście dopełnione stanowiąc znak, zapowiedź i gwarancję eschatologicznej przyszłości.

Jeśli z imieniem chrześcijan postawa wiary w Jezusa Chrystusa łączy się tak ściśle, iż nazywano ich po prostu wierzącymi, to coś podobnego możnaby również odnieść do postawy nadziei (por. np. 1 Tym, 1, 1; 1 Kor 15, 19; Ef 2, 11-22; 1 P 3, 15) wyrażającej specyficzny charakter i zabarwienie wiary chrześcijańskiej. Jej założenie i punkt wyjścia, niejako, stanowią zarówno wydarzenia już dokonane, jak i pozostające do wypełnienia w przyszłości jako „czas otwarty” a zagwarantowany w przeszłości; gdzie nie ma zastosowania kategoria czasu, tam nie może być mowy o nadziei a także i o wierze — przynajmniej w naszym rozumieniu — stąd ich granicę stanowi śmierć.

Podobnie jak w odniesieniu do wiary tak też i w nadziei rozróżnić można jej treść czy przedmiot, który stwarza możliwość wyboru tego, ku czemu skierowane zostaje oczekiwanie; a dalej również podstawę, fundament samej nadziei, przypominający poniekąd *argumentum credibilitatis* w zakresie wiary. To właśnie ów fundament, gwarancja nadziei, daje ufającemu rodzaj pewności pozwalający dokonywać wyboru przedmiotu, by w oczekiwaniu na jego osiągnięcia przetrwać najbardziej niekorzystne sytuacje i aktywnie wychodzić ku nadchodzącej przyszłości.

Wiara w Boga, Ojca Ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana jest wyznaniem Boga, jako Pana czasu i śmierci, jest wiarą implikującą nadzieję, której ostateczne wypełnienie to przewyciężenie samego czasu i zamykającej go śmierci. W najbardziej radykalny sposób tego rodzaju sytuacja wiary, której najgłębszą strukturę stanowi nadzieja, ukazuje się w zdarzeniu śmierci stanowiącym poniekąd kulminacyjny punkt i moment bezsilności graniczącej ze zwątpieniem: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił*, przewyciężonym bezgranicznym zaufaniem nadziei: *Ojcze, w ręce Twoje oddaję... siebie*.

Właściwy przedmiot nadziei chrześcijańskiej nie leży zatem na terenie, którego dotyczy i na jakim przebiega działalność człowieka, gdyż

stanowi go to, co jest zależne jedynie od Boga a w ostatecznym rezultacie właściwie sam Bóg, idący ku nam z przyszłości posiadającej doskonały, pełny kształt stanowiący owoc czasu i dar.

4. TAJEMNICA PASCHALNA A KRÓLESTWO BOŻE

Tajemnica paschalna.

Decydujące znaczenie tajemnicy paschalnej: śmierci i zmartwychwstania Jezusa, nie przekreśla ani nie pomniejsza, w perspektywie eschatologicznej, historycznego życia i działalności Jezusa, przebiegających w ścisłym powiązaniu i z uwzględnieniem horyzontu nadziei i oczekiwań Izraela wyrażonych w centralnym pojęciu Królestwa Bożego. Wszystkie jego komponenty i treść samego pojęcia, od strony zakrycia i transcencji — w sposób najbardziej radykalny interpretuje śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. To On sam poprzez Tajemnicę paschalną jest miejscem zapoczątkowania i urzeczywistnienia pełni Królestwa Bożego w dziele stworzenia, na co wskazuje nauczanie Jezusa a zwłaszcza Jego przypowieści i towarzyszące im znaki i cuda potwierdzone zmartwychwstaniem.

Kościół sakrament zbawienia...

W tym znaczeniu Kościołem jest sam Chrystus stanowiący źródło zbawienia i wszelkiego dobra — gdziekolwiek się ono pojawia. W tym też rozumieniu, w jakim Chrystus nazywany jest sakramentem spotkania z Bogiem, Kościół nazywany jest sakramentem zbawienia, znakiem, z którego wypływa sakramentalność wszystkich jego działań o charakterze zbawczym w historii, skierowanych tak w odniesieniu do członków jak i do całego świata — całej ludzkości.

Realizowanie rzeczywistego dobra, jakiegokolwiek by ono nie było, stwarza i wyraża zarazem łączność z Chrystusem, która jest łącznością z Kościołem, bo On jest jego Głową; określenie to zawiera w sobie poprzednie stwierdzenie, implikuje wszystkie elementy decydujące o strukturze całości, stanowiąc jakby jej streszczenie i kwintesencję, przejawiającą się w członkach w różnym zakresie jako różne *dary Ducha* służące całości zmierzającej do swej pełni w tym, co Ojcowie Kościoła określają jako *Christus totus*.

To właśnie dlatego Chrystus nazywa siebie drogą — jedyną drogą prowadzącą do zbawienia w jego eschatologicznej pełni. Historycznym zaś i konkretnym wymiarem tej drogi jest Kościół, co uzasadnia sformułowaną w tradycji tezę *poza Kościołem nie ma zbawienia* uznawaną i w teologii protestanckiej choć w nieco innym ujęciu w oparciu o zasadę „*Solus Christus*”: *poza Chrystusem nie ma zbawienia*.

Dzieje się tak dlatego, że jak stwierdza W. Kasper *Jezus należy do samego określenia odwiecznej natury Bożej*. Droga zaś, którą On podejmuje dla objawienia Boga w sposób ostateczny i najbardziej radykalny — bo nie dający się przewyższyć — droga kenozy śmierci zakończonej i potwierdzonej zmartwychwstaniem jest równocześnie naszą drogą prowadzącą ku pełni doskonałości w zbawczym dialogu z Ojcem.

Zmartwychwstanie dziełem Ducha Świętego.

Jeżeli teksty N. Test. mówią o zmartwychwstaniu Jezusa także w sformułowaniu *został wskrzeszony z martwych* jak i *Bóg wskrzesił Go z martwych*, to zdaje się to wskazywać na ściśle powiązanie tego zdarzenia z Duchem Świętym, którego posłanie wierzącym jako ostatecznego daru stało się możliwe dopiero dzięki uwielbieniu Chrystusa (J 16, 7) w zmartwychwstaniu, które zarówno w odniesieniu do Jezusa *pochodzącego według ciała z rodu Dawida* (Rz 1, 4) — jak i w odniesieniu do *żyjących według ducha* (8, 5) jest dziełem *mieszkającego w nas Ducha* (8, 11).

Ten podwójny chrystologiczno-pneumatologiczny aspekt zmartwychwstania w swoisty sposób ujmuje św. Paweł, kiedy mówi o Chrystusie, że przez swoje uwielbienie stał się *duchem ożywiającym* (1 Kor 15, 45). Podobnie św. Piotr w swym pierwszym wystąpieniu w Dzień Zielonych Świąt stwierdza: *Tego właśnie Jezusa wskrzesił ... tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem i Mesjaszem — kiedy — Wyniesiony na prawicę Boga otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go...* (por. Dz 2, 32-36).

Fundamentem eschatologii jest zatem Wcielenie (również dzieło Ducha Świętego) stanowiące objawienie i w pewnym sensie interpretację Janowego *Bóg jest miłością*, czyli wewnątrztrynitarnego życia Bożego. Życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, to wyrażone na zewnątrz odwieczne rodzenie Syna i Jego skierowanie w Duchu Świętym ku Ojcu. On Jezus jest tym, którego *Ojciec posłał*, abyśmy w Nim życie mieli, a tak — dzięki naszej wspólności z Synem, On również przekazuje nas Ojcu, także w tym znaczeniu eschatologicznym, o jakim mówi św. Paweł: *aby Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15, 28), co oznacza nie jakiś „moment”, ale trwałe zdarzenie czy stan ostateczny zapoczątkowany w zmartwychwstaniu, naznaczenie w Chrystusie całego stworzenia wezwaniem i łaską zjednoczenia z Bogiem, zjednoczenia będącego eschatologiczną eksplikacją Janowego *Bóg jest miłością*, w której człowiek nie może pozostawać i nie pozostaje bierny. Wzorem jest tu zdarzenie Jezusa, w którym wyrazem miłości Bożej jest nie tylko transcendentalne działanie Słowa, ale i ludzkie działanie Jezusa, realizujące miłość Bożą w świecie.

Pneumatologiczny aspekt eschatologii.

Pneumatologiczny a zarazem trynitarny aspekt eschatologii opartej na fundamencie Wcielenia napotykamy we wspomnianym wystąpieniu Piotra, które czasy ostateczne pozwala nam nazwać *epoką Ducha Świętego*, stanowiącego eschatologiczny dar (por. Dz. 2, 16-21; Jo 3, 1-5).

Bóg posyła swego Ducha jako moc swego Bóstwa, jako właściwe Mu życie. Decydująca stwórcza moc przemiany ujawnia się, kiedy Bóg swego Ducha składa w samym wnętrzu człowieka, dając mu nowe serce i nowego ducha, według zapowiedzi Ezechiela⁴ (36, 26 n), co można odnieść do zmartwychwstania, jako ostatecznej przemiany i *nowego stworzenia*.

Duch ten — pisze H. Urs v. Balthasar — jest tchnieniem a nie wyznacza granic, dlatego chce nas przenikać a nie objętywizować się; nie pragnie być widzianym lecz chce w nas być wzrokiem łaski i nie zabiega, byśmy się do Niego modlili, bo przecież tylko w Nim wołać możemy: Abba — Ojciec; On też wspiera nas w niewypowiedzianych westchnieniach w głębi naszej duszy. Jest On światłem, którego nie można dostrzec inaczej jak tylko na oświetlonym przedmiocie: On też jest objawioną w Jezusie miłością Ojca i Syna (Spiritus Creator, 100).

To właśnie On — Duch Święty — dzięki zmartwychwstaniu Jezusa, w którym już objął swym działaniem cielesność i świat, umożliwia realizację rzeczywistości eschatologicznej będącej owocem miłości Bożej i jej wypełnieniem a w tym znaczeniu przedłużeniem na zewnątrz tajemnicy wewnątrztrynitarniej miłości Ojca i Syna.

Do samej istoty objawienia się żyjącego Boga w historii należy fakt, że posiada On „Ducha”, że może wychodzić „na zewnątrz”, by swoje stworzenia przyciągać ku sobie, dając im udział w swym życiu, sprawując przy tym pełną władzę nad historią, która dzięki Niemu staje się historią zbawienia: darem i zadaniem.

Struktura dialogiczna...

Ten historyczny punkt widzenia stanowiący tak charakterystyczny element całej myśli biblijnej St. Test. zachowuje nadal swoje znaczenie. Trzeba jednak było dopiero Wcielenia — przyjścia Syna, by przez Niego objawić, że właściwe Bogu życie posiada strukturę dialogiczną; że przebiega i rozwija się w pewnym „między”, niejako pośrodku, wobec Ojca i Syna, co H. Mühlen wyraża formułą *Eine Person in Zwei Personen* (Der Heilige Geist als Person, 168), jako osobową rzeczywistość pełnego miłości dialogu Ojca i Syna, dialogu tworzącego „My” — historię bez początku i bez końca, wewnątrztrynitarną historię, wpływającą z wzajemnej miłości, stanowiącą niejako „przestrzeń” dla naszego

życia wiecznego: w Duchu „między” Ojcem i Synem, który nas oddaje Ojcu.

Ostatecznym, dotyczącym człowieka postanowieniem Bożym, stanowiącym pełne miłości wezwanie, jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. W Nim postanowione zostało wszystko raz na zawsze, dlatego Jego życie i śmierć to właśnie nieustanne, potwierdzone zmartwychwstaniem, wezwanie skierowane do człowieka, jako stanowiące już „dziś” podstawę ostatecznego wyroku i „dziś” wymagające ostatecznej decyzji; dlatego też to wezwanie jest punktem wyjścia dla eschatologii obecnej w terażniejszości *hic et nunc*. Ten właśnie aspekt ukazuje nauczanie Jezusa mówiące o Królestwie Bożym, mającym nadejść w przyszłości a przecież zarazem obecnym już teraz w samym wnętrzu człowieka — dzięki słowu i czynom Jezusa Chrystusa.

Obecność w terażniejszości: dzieło Ducha Świętego.

Tym zaś, który według świadectwa św. Jana w terażniejszości uobecnia wydarzenie Jezusa jako ostateczne postanowienie i wezwanie Boże skierowane do człowieka, jest Duch Święty realizujący zbawczą obecność Boga w historii poczynając od śmierci i zmartwychwstania Jezusa aż do Jego paruzji (por. J 14, 25 n).

Spotykany w najstarszej tradycji obraz narodzenia Kościoła z przebitego na krzyżu boku Chrystusa można zinterpretować mówiąc, że to Duch Święty przez uwielbienie rozpoczęte i dokonane w śmierci, uczynił ciało Chrystusa Kościołem — ciałem Jego na ziemi; Duch Święty to znaczy ten, który stanowi „historyczny wymiar” trynitarnego życia, wewnętrznego, pełnego tajemnicy zdarzenia, jakie wypowiada się na zewnątrz w historii zbawienia — historii obejmującej objawienie Boże tak w dziele stworzenia, odkupienia jak i uświęcenia.

Historia zbawienia jest bowiem jakby przedłużeniem na zewnątrz tamtej, wewnątrztrynitarniej „historii” rodzenia i technienia, znajdującej wyraz w posłaniu Syna na świat przez Ojca; posłaniu jakie umożliwia Duch Święty, który będąc uosobnioną miłością Ojca i Syna otwiera i przygotowuje Synowi drogę w ludzką historię przez Wcielenie. Jeśli bowiem źródłem konstytuowania Osoby Syna jest wypowiadająca się w Słowie miłość Ojca, to posłanie Syna stanowi wyraz tej miłości, która tworzy jedność i nie narusza jej w niczym, sprawiając, że Bóg zyskuje ludzką egzystencję Jezusa, jako swoją własną.

Pneumatologię można stąd w pewnym znaczeniu określić jako *eschatologiczny wymiar* Trójcy Świętej, co swoje potwierdzenie znajduje w posłaniu Syna; posłaniu, które przez Wcielenie, Zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha stanowi zapoczątkowanie ostatecznej doskonałości świata

stworzonego a w paruzji jako powtórny, pełnym chwały przyjściu Syna przynosi pełne udzielenie się światu stworzonemu Duchu, który jest *persona vicinior nobis* jako Duch Chrystusa.

On to bowiem, Duch Święty zapoczątkowuje w nas eschatologiczne wypełnienie, do czego nawiązuje H. Urs v. Balthasar w stwierdzeniu: (tamże, 103) *Obecność odwiecznego i nieskończonego Ducha Świętego w samym wnętrzu powiązanego z czasem, ograniczonego i nieświętego ducha, jest tak niepojęte, że właśnie wtedy Duch Boży staje się ostatecznie nieznanym, gdy wchodzi z nami w najbardziej ścisły kontakt i związek aż do zatarcia się różnicy. Nasze najbardziej wewnętrzne akty wiary, miłości i nadziei, nasze stany i odczucia, nasze najbardziej osobiste i wolne decyzje: wszystko to, w czym nikt nie może nas zastąpić, co stanowi nas samych, staje się owiane Jego tchnieniem, do tego stopnia, że ostatecznym podmiotem — u podstaw naszej własnej podmiotowości — jest On sam.*

Miłość Boża to bowiem nie jakiś zespół ponadczasowych wartości przenikających w całą historię świata, ale samo trynitarne życie Boże, które jest źródłem wszystkiego; ona też realizuje się jako płynące z wolności skierowanie ku stworzeniu, stanowiąc ostateczną, eschatologiczną miarę wszystkiego.

Odpowiedź człowieka..

W takiej perspektywie dostrzegamy, jako konieczne założenie, uzdolnienie człowieka do miłości, by w nim świat stworzony osiągał własną świadomość i uświadamiając sobie miłość Bożą mógł na nią odpowiedzieć miłością przez radykalne skierowanie ku Stwórcy siebie i swojego świata. W tej bowiem odpowiedzi miłość Boga, wyrażona na zewnątrz, osiąga swój cel i jego urzeczywistnienie. Dlatego też Bóg obdarzył człowieka wolnością, stanowiącą warunek miłości, której nie da się wymusić — i to wybierając najbardziej radykalną formę wolności stwarzającą możliwość akceptacji lub odrzucenia Stwórcy.

5. „NOWE STWORZENIE”

Zapoczątkowane na krzyżu.

Jeśli w tym dialogu miłości rozwijającym się w historii, by utrwalenie znaleźć w stanowiącej jej kres śmierci, grzech nie stwarza dla miłości Bożej ostatecznej przeszkody (będąc przecież odrzuceniem Boga) to nie z tej racji, by w następstwie nawrócenia człowieka Bóg po prostu zapominał o popełnionym wykroczeniu, ile raczej dzięki nowemu stwo-

rzeniu mocą Ducha, jakie zostało zapoczątkowane i dokonało się na krzyżu. Stanowi on zarówno znak i świadectwo grzechu człowieka — buntu dosięgającego niemal swego szczytu w zabiciu Boga — jak i znak stwórczej miłości Bożej, której świadectwem jest sam Syn Boży doznający w śmierci skutków grzechu, kiedy podejmując postawę solidarności ze zbuntowanym człowiekiem przeżywa w sposób pełen tajemnicy radykalne opuszczenie przez Boga, wyrywające z Jego ust słowa: *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił.*

Usprawiedliwienie człowieka, zakorzenione w tej śmierci na krzyżu, nie jest więc prostym *odpuszczeniem* grzechu, przez zapomnienie o nim, czy zlekceważenie jego znaczenia i skutków, ale jest nawiązującym do podjętego przez człowieka nawrócenia-przemiany, wewnętrznym jego prawdziwym, odrodzeniem, o jakim mówi Jezus w rozmowie z Nikodemem (J 3, 1-21). Odrodzenie to jest w pewnym znaczeniu wydarzeniem eschatologicznym, będąc dziełem Ducha Świętego (por. J 20, 22 n), przemianą, pełnym mocy dziełem Boga, stwarzającego niejako świat na nowo — człowiek stanowi jego centrum — nie w oderwaniu, czy przez zniszczenie „starego”, ale w ciągłości i w nawiązaniu do istniejącego świata.

To właśnie stąd wypływa tak zasadnicze w życiu człowieka znaczenie ewangelicznego orędzia przebaczenia i odpuszczenia grzechów (por. Łk 1, 77; 3, 3 nn; J 1, 29), co pozwala odzyskać pierwotne zaufanie, stanowiące fundament dla kształtowania postawy wiary, w jakiej zakorzeniona jest zarówno wspólnota i więź z Bogiem jak i wspólnota międzyludzka, a to dzięki przewyciężaniu niewłaściwych form miłości własnej, przez uznanie swej winy: *Ojciec zgrzeszyłem...* Realizacja zresztą bytu osobowego dokonuje się przecież nie tyle na drodze skupienia się czy koncentrowania na samym sobie, ile raczej poprzez wychodzenie ku innym — ku „ty” — przy równoczesnej rezygnacji z samego siebie: a więc na drodze miłości w oparciu o ewangeliczną zasadę mówiącą o życiu, które trzeba najpierw stracić, by je zyskać naprawdę — potwierdzoną w śmierci na krzyżu (por. Mk 8, 35; Mt 10, 39). W tej też perspektywie rzeczywistość eschatologiczna ukazana zostaje wyraźnie jako Dar Ducha, nie zaś jako wynik wykorzystania sił i mocy złożonych w naturze świata stworzonego, a tym samym jako będąca eonem Ducha „epoka nowego stworzenia” z zachowaniem *continuum in discontinuitate*.

Eschatologiczne znaczenie kenozy.

Będąca objawieniem miłości Bożej kenoza urzeczywistnia się nie tylko w śmierci ale w całym życiu Jezusa — świadczącym o Jego solidarności z każdym człowiekiem — staje się ono źródłem zbawienia, stanowiąc dzięki zmartwychwstaniu moc nadającą nieprzemijającą, eschatologiczną

ny sens pozornie nic nie znaczącym momentom i zdarzeniom naszego życia w historii: *Kto poda kubek świeżej wody do picia jednemu z tych najmniejszych, dlatego że jest uczniem... nie utraci swojej nagrody* (Mt 10, 42).

Czasy obecne wyraźniej może niż kiedykolwiek ujawniają nam pewne wzajemne powiązania i trudne do wyśledzenia współzależności, pozornie mało ważnych zdarzeń i indywidualnych decyzji, składających się na życie wspólnoty ludzkiej jako pewnej całości, znajdującej się w drodze naznaczonej nieustannym stawaniem się, zwróconym ku nadchodzącej przyszłości, jaka stanowi impuls tak ważnej w działaniu człowieka i dynamizującej je nadziei. Ma ona — jak wskazywaliśmy to już kilkakrotnie — swoją ostateczną podstawę w eschatologicznym aspekcie wydarzenia Chrystusa, jakie stanowi zarówno założenie i fundament jak i potwierdzenie historii zbawienia: jej wypełnienia tak w wymiarze indywidualnym jak i powszechnym (por. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 6). Słusznie więc stwierdza W. Kasper: *Dla tego, kto umie patrzeć, świat jest pełen nie tylko nadziei, ale również wypełnienia jej... historię dynamizuje nie tylko pytanie o zbawienie i oczekiwanie go, znajdują się bowiem w niej już teraz znaki zbawienia, jakie nadają właściwe znaczenie nadziei osiągnięcia ostatecznego celu i powszechnego zbawienia* (Jesus der Christus, 69).

Sakramenty i Duch Święty.

Tymi znakami zbawienia w historii i to znakami w znaczeniu eschatologicznym są także sakramenta święte, mające swoją podstawę i źródło — jak również decydujące o niej — w sakramentalnej strukturze Kościoła stanowiącego „powszechny sakrament zbawienia” (KK 48; por. DM 5) i to w aspekcie wyraźnie eschatologicznym:

Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane: albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosa i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje pośród stworzeń które wzdychają dotąd w bólach rodzenia i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19—22). Złączeni zatem z Chrystusem i naznaczeni Duchem Świętym „który jest zadatką dziedzictwa naszego” (Ef 1, 14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi (por. 1 J 3,1)...

Z przytoczonego tekstu nietrudno wywnioskować, że eschatologiczny aspekt sakramentalnej struktury Kościoła łączy się z posiadaniem

Ducha Świętego, jako daru czasów ostatecznych i obietnicy Ojca (por. Dz 2, 14-36), stanowiącego „zadatek dziedzictwa”. Jeśli bowiem sakramentalność oznacza zbawcze działanie Boże poprzez elementy świata stworzonego, co swój konkretny wymiar otrzymało we Wcieleniu, stanowiącym jego podstawę jako dzieło Ducha Świętego; sakramentalność Kościoła oznacza dalszą obecność w historii Chrystusa i Jego dzieła skoncentrowanego w tajemnicy paschalnej a tym, który to dzieło uobecnia jest według słów samego Chrystusa Duch Święty. On również stanowi zasadę identyczności Tradycji w Kościele poprzez dar nieomyłności; On, Duch Święty jest także podstawą tożsamości Kościoła i jego struktury tak hierarchicznej, jak i charyzmatycznej, podlegających przecież pewnym zmianom w historii.

Proegzystencja Jezusa zmartwychwstałego.

Zmartwychwstanie Jezusa i dokonane w nim uwielbienie ciała będące dziełem Ducha Świętego — co Pawłowi każe samego Zmartwychwstałego nazwać „duchem ożywiającym” — stanowi ostateczne potwierdzenie i utrwalenie zbawczej proegzystencji Jezusa, umożliwiając Mu nowy, nieosiągalny przedtem, rodzaj obecności i niezwyklej bliskości wobec wierzących, o wymiarach kosmicznych: ... *oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata.*

Ta niezwykła więź z Nim samym i wierzących między sobą, urzeczywistnia się zarówno przy „łamaniu chleba”, w rozmowach na temat Pisma, wspólnej modlitwie, w pracy zawodowej czy nawet w przypadkowym spotkaniu z obcymi, będącymi Jego uczniami. To właśnie dzięki tej więzi, cielesność zmartwychwstałego Pana zyskuje konkretny kształt we wspólnocie wierzących, co każe św. Pawłowi nie tylko chleb eucharystyczny, ale i samą wspólnotę Kościoła nazywać „ciałem Pana”.

Tak też zmartwychwstanie ukazuje się tutaj nie tyle jako wydarzenie cudowne, dotyczące *ciała-części* natury ludzkiej, ale raczej jako nowy wymiar, który tworzy rzeczywistość materialna, kształtująca konkretną obecność ludzkiego ducha i jego działania w świecie stworzonym. Śmierć z tej racji — dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa — to nie tyle wyrwanie Jezusa z historii i wspólnoty, ale właśnie stworzenie nowych, niezwyklej a przecież realnych możliwości dla międzyludzkich więzi, o charakterze eschatologicznym, bo nastawionych na ostateczną więź i wspólnotę z Bogiem — i to śmierć *jako* zmartwychwstanie.

Zmartwychwstanie a sakramenta święte.

Jeśli zatem w zmartwychwstaniu Chrystusa przejawia się moc i skuteczność zbawczego dzieła, jakiego dokonał, a w naszym zmartwych-

wstaniu, stanowiącym jego owoc, pełna skuteczność odkupienia, nic dziwnego, że w historii teologii (wspomnieliśmy o tym już wcześniej) dość często zarówno eschatologia jak i samo zmartwychwstanie łączono z sakramentami świętymi.

Tak też w *Tractatus de Sacramentis* Gwidona z Orchelles (†1225—33) czytamy: *Ad hoc enim instituta sunt sacramenta, quatenus ad resurrectionis gloriam cum capite nostro Jesu Christo pertingere valeamus, in utroque homines gloriosi*. Niemal takie samo ujęcie napotykaemy w *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre (†1231) uwidocznione w samym tytule traktatu: *De sacramentorum effectu sive de resurrectione*, stanowiącego kontynuację myśli św. Ireneusza w nawiązaniu do teologii św. Jana, łączącej tak ściśle Eucharystię i zmartwychwstanie w wypowiedziach samego Jezusa.

Czym jest zmartwychwstanie?

Ma to zresztą swoje uzasadnienie także w antropologii biblijnej, aczkolwiek zniekształconej przez późniejsze wpływy filozofii greckiej, zwłaszcza platonizmu i neoplatonizmu; dotyczące prawdziwej natury ludzkiej zagadnienie, związane z tą antropologią podejmuje teologia średniowieczna stawiając w *Sumie Ne transgrediaris* pytanie: *Quid et in quo est resurrectio?*

Jedna grupa ówczesnych teologów w odpowiedzi na* tak postawione pytanie mówi o *przywróceniu do życia ciała* (np. Hugo od św. Wiktora, Robert z Mellun, Piotr Lombard): *Eadem corpora quae nunc habemus, post resurrectionem habebimus, sed immutata; non secundum substantiam, sed secundum qualitatem*. Inni (Szymon z Tournai, Alanus z Lille, Wilhelm z Auxerre i in.) przez zmartwychwstanie rozumią ponowne ukonstytuowanie całości natury ludzkiej, jakby nowe stworzenie człowieka.

Śmierć nie oznacza bowiem uwolnienia człowieka od „ciężaru” ciała, ale raczej stanowi zakończenie, kres historycznej egzystencji, a odłączenie duchowej duszy od ciała stawia ją w sytuacji przeciwnej jej naturze i właściwej dla niej funkcji ożywiania ciała, któremu jest przyporządkowana w sposób istotny nadal, także jako *anima separata*, stanowiąc *forma corporis*. Nie jest ona zatem nigdy czystym duchem lecz pozostaje w istotowej relacji do materii i to konkretnej, tej, dla której stanowi „formę” czyli do ciała (ciało jakby „ogarnia” duszę, która je określa jako ciało).

Takie spojrzenie na naturę ludzką, ze stanowiska antropologii uwzględniającej konstytuujące człowieka ściśle połączenie elementu materialnego z bytem duchowym, pozwala w sposób najbardziej prosty zrozumieć sa-

kramentalną strukturę Bożej ekonomii zbawienia, jako ekonomii odpowiadającej naturze człowieka i jego egzystencji w świecie stworzonym.

Z tej samej perspektywy również zmartwychwstanie zyskuje centralne miejsce i zasadnicze znaczenie w tej ekonomii, rozumiane nie tyle jako powrót do życia, czy wskrzeszenie jakby wyizolowanego „ciała”, ale zmartwychwstanie człowieka: zbawcze wydarzenie dotyczące integralnej osoby, rozpoczynającej jako człowiek nowe życie.

Uwzględniając homogeniczność ciała w okresie życia, jego identyczności nie należy łączyć z identycznością elementarnych części materii, której istnienie skierowane jest ku człowiekowi i w nim realizuje swój sens. Jest to jak najbardziej zgodne z antropologią biblijną, znajdując swój wyraz w opinii zarówno św. Augustyna, Tomasza czy Bonawentury, według których decydującym momentem jest poddanie ciała uwielbionego duszy i to w sposób całkowity: *Huiusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdatur spiritui...* (IV Sent. 49 q. 1a. 4qd 1; stąd mówić można o „dominacji” ducha). Identyczność duszy wydaje się wystarczającym fundamentem i gwarantem identyczności ciała, uwzględniając nadto identyczność historii.

Dla łączenia eschatologii z nauką o sakramentach świętych właśnie ze względu na zmartwychwstanie, Piotr z Poitiers widzi uzasadnienie w historiozbowczej i chrystologicznej realacji obu tych gałęzi teologii, co również (jak wspominaliśmy wyżej) Wilhelmowi z Auxerre pozwala zmartwychwstanie określić jako skutek sakramentów. Myśl ta, tak wyraźna w Ewangelii św. Jana gdy idzie o Eucharystię, nie jest obcą również św. Tomaszowi, który w sakramentach dostrzega *signa prognostica praenuntiativa futurae gloriae* (STh III q. 60 a. 3). Podobne stwierdzenie czyni Capreolus mówiąc, że głównym celem, ku któremu zmierzają sakramenta św. jest przygotowanie przyszłej chwały zarówno ciała jak i duszy (IV Sent p. 23 q. 1 a. 3 ad 5).

Obecność eschatologii w nauce o sakramentach świętych, całkowite usprawiedliwienie znajdowała zresztą w teologii łaski, określonej przez św. Tomasza: *Gratia nihil est aliud, quam inchoatio gloriae in nobis*; czy podobnie u św. Bonawentury: *gratia est similitudo gloriae*.

6. ZMARTWYCHWSTANIE POWSZECHNE CZY INDYWIDUALNE?

Trudności.

Tradycyjnie zmartwychwstanie łączone jest z wskrzeszeniem zmarłych, które, według powszechnie dotąd przyjmowanej eschatologii, stanowi wstępny poniekąd akt wydarzenia sądu ostatecznego.

Cała trudność uchwycenia jego rzeczywistości integralnej i włączenia go jako podstawy życia chrześcijańskiego, nacechowanego prze-

cież nadzieją zmartwychwstania, rodzi się z niewłaściwego w tym wypadku stosowania kategorii czaso-przestrzeni zaczerpniętej z naszego doświadczenia historycznego, nie będącego jednak w stanie w sposób adekwatny wyrazić rzeczywistości transhistorycznej.

Jak ostateczne uwielbienie i wywyższenie Chrystusa łączy się z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem, stanowiącym istotny moment w całości wydarzenia paschalnego, podobnie nie można oddzielać zmartwychwstanie od życia wiecznego, które jest zamierzonym przez Boga przeznaczeniem i powołaniem człowieka, prawdziwym i pełnym jego życiem, w którym element materialny nie jest chwilowym, mało ważnym dodatkiem, tworzącym wymiar historii, ale jest elementem konstytutywnym natury człowieka jako osoby: podmiotu egzystencji i działania w historii.

Problem zmartwychwstania ciała jako poważna trudność, nie dająca się rozwiązać w sposób jednoznaczny i zadawalający, pojawia się jedynie w wypadku założenia określonej antropologii w pewnym sensie dualistycznej. O wiele łatwiej szukać tutaj odpowiedzi, kiedy pytamy o ostateczny los człowieka, nie rozdzielając problemu na osobne pytanie o los ciała i duszy, mimo, że takie narzucają się naszemu doświadczeniu.

Dlatego też G. Greshake nieco inaczej podchodzi do całego zagadnienia stawiając dotyczące śmierci człowieka pytanie: *Czy jest możliwe, by przewyciężającą śmierć nadzieję (zmartwychwstania) sformułować w bardziej odpowiadających dzisiejszej mentalności kategoriach bez uciekania się do tradycyjnych wyobrażeń o duszy, uwolnionej od ciała, zażywającej szczęścia zaraz po śmierci i ciała wskrzeszonego na końcu świata?* (Auferstehung der Toten, 114).

Tak postawione pytanie wskazuje na ścisły związek eschatologii z antropologią. Zainteresowanie nią stanowi szczególnie charakterystyczny rys współczesnej mentalności, widoczny jakże wyraźnie w wystąpieniach i pismach Jana Pawła II, jakby skupiających się wokół zagadnienia człowieka i godności osoby.

Cała trudność — jak zaznaczyliśmy uprzednio — sprowadza się do ograniczonych możliwości naszego języka, który nie mając do dyspozycji odpowiednich pojęć i kategorii — a jedynie analogiczne, oparte na doświadczeniu historycznym — dla wyrażenia rzeczywistości eschatologicznej musi posługiwać się analogią. W jej wypadku nie należy jednak zapominać o wewnętrznym napięciu takich sformułowań, które stwarzają zawarte w nich przeciwieństwa (w myśl zasady: podobieństwo plus niepodobieństwo, różnica) nie stanowiące bynajmniej sprzeczności. W konkretnych przypadkach inaczej próbuje wyjaśnić je tradycja nawiązująca do myśli greckiej a inaczej biblijna.

Co czeka człowieka po śmierci?

Na wchodzące w zakres eschatologii indywidualnej pytanie, co czeka człowieka po śmierci — teologia znajdująca się pod wpływem filozofii greckiej, a ściślej platońskiej czy neoplatońskiej, mówi o nieśmiertelności duszy, przejawiającej się w dalszym jej życiu po „oddzieleniu” od ciała, czy „wyzwoleniu” z jego więzów.

Na to samo pytanie teologia biblijna daje odpowiedź mówiącą o zmartwychwstaniu, choć od razu wypada zaznaczyć, że St. Test. długi czas nie zna tego określenia, czego dowodem zdaje się być to, że wyraźnie o zmartwychwstaniu mówiące teksty napotykamy dopiero u Daniela (12,2 n), gdzie jest mowa o wskrzeszeniu sprawiedliwych i bezbożnych, jakie odnosząc się do poszczególnych jednostek dokona się jednak w ramach wspólnoty całego Ludu Bożego. Wskrzeszenie ciała oznacza tu wyraźnie zmartwychwstanie całego człowieka i dla mentalności biblijnej stanowi jedynie możliwą kategorię, pozwalającą wyrazić prawdę o dalszym po śmierci życiu człowieka, o jego nieśmiertelności wynikającej z postanowienia Bożego, którego prostą konsekwencją jest wskrzeszenie ciała — oznaczającego w tym wypadku całego człowieka, posiadającego naturę o strukturze materialno-duchowej.

Jeśli zmartwychwstanie w świecie pozostającym pod dominującym wpływem platonizmu, czy neoplatonizmu stawiano pod znakiem zapytania — a odnosi się to również do gnostycyzmu i manicheizmu w różnych jego formach — to zasadnicze trudności dotyczyły tu nietylko możliwości wskrzeszenia zmarłych, ile raczej wynikały z odrzucenia cielesności, jako dobra stworzonego, bo stanowiącej ograniczenie pierwiastka duchowego czy nawet samo źródło zła, za czym poszło odrzucenie zmartwychwstania jako dobra zbawczego, będącego owocem odkupienia. Nadzieja przyszłości nacechowana tu jest oczekiwaniem wyzwolenia z cielesności, zniszczenia materii i powrotu „królestwa ducha”.

Znaczenie zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie w myśli biblijnej jest prawdą, która w sposób może najbardziej wyraźny i zasadniczy ukazuje wartość całego dzieła stworzenia, a więc także świata materialnego i historii rozgrywającej się na płaszczyźnie ludzkiej cielesności, umożliwiającej doświadczenia i kontakty interpersonalne w różnych dziedzinach życia człowieka. W żadnym zaś wypadku nie sposób kwestionować roli i znaczenia zmartwychwstania w historii zbawienia i w jej punkcie szczytowym, w dziele odkupienia, stanowiącym kanwę tajemnicy Wcielenia. Streszczenie tej myśli zdają się zawierać słowa Jezusa: *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem...* (J 11, 25).

Jak zatem łatwo stwierdzić powiązanie teologii rzeczy ostatecznych z nauką o sakramentach, ma swoją podstawę w ścisłej współzależności i wzajemnym uwarunkowaniu eschatologii i chrystologii, stanowiących w pewnym znaczeniu zasadę hermeneutyczną antropologii, która w nich znajduje swoje wyjaśnienie.

Tak wyraźne — wspomniane wyżej — u teologów średniowiecznych łączenie eschatologii z chrystologią prowokowało zarówno pytanie o motyw Wcielenia: *Cur Deus Homo?* jak i pytanie: *Utrum resurrectio Christi sit causa nostrae resurrectionis?*

Ukazaliśmy już, że zmartwychwstanie Chrystusa objawia konkretnie obecność czasów ostatecznych w terażniejszości, czyniąc jej wewnętrznym wymiarem i impulsem eschatologiczne wypełnienie i doskonałość, już zapoczątkowane i napotymane nie dopiero gdzieś, u kresu historii powszechnej, ale w każdym jej momencie stanowiącym punkt przecięcia „już” i „jeszcze nie”.

Ta perspektywa daje się zauważyć w Sumie Aleksandra z Hales, kiedy jej piąty traktat *De passione et morte Christi* łączy ściśle z następującym szóstym *De resurrectione Christi et demonstratione resurrectionis*. Nie ulega bowiem dla nas wątpliwości, że istotnie eschatologia stanowi naukę o odkupieniu, w szerszym tego słowa znaczeniu i nie może nas z tej racji dziwić twierdzenie niektórych współczesnych teologów (np. Scheeben czy Schmaus) mówiące o realnym oddziaływaniu na cały świat materialny, należącego do tego świata i obecnego w nim rzeczywiście, choć w innych wymiarach, u wielbionego ciała Chrystusa, które mocą unii hipostatycznej uczestniczy w pełni w chwale Bożej.

Świadomość tego pozwala nadziei chrześcijańskiej w konkretny sposób oddziaływać na historyczną terażniejszość, kierując ją ku ostatecznej przyszłości, jakby od wewnątrz, przyszłości uobecnianej nie tylko przez słowo (także mówienie o niej) ale przez „Ducha ożywiającego”. Zmartwychwstanie bowiem w tak bezpośredni sposób ukazuje pewną ciągłość i związek — mimo radykalnej równocześnie różnicy — między naturą i łaską, stworzeniem i odkupieniem, między historią a jej eschatologicznym wypełnieniem.

7. ESCHATOLOGIA A CHRYSOLOGIA

Współzależność.

Związek eschatologii z Chrystologią, jak to już zaznaczyliśmy, nie jest wcale przypadkowy i zewnętrzny, ale istotny i zasadniczy. Widoczne jest to choćby w fakcie, że śmierć i zmartwychwstanie, jako należące do wydarzeń ostatecznych, stanowią konstytutywne elementy Chrystologii, ukazując jej eschatologiczną perspektywę.

Całkiem wyraźnie biblijne świadectwa mówiące o śmierci Jezusa zmierzają do tego, by ukazać ją jako zdarzenie podejmowane w wyniku całkowicie świadomej decyzji i wyboru Jezusa, działającego w konkretnej sytuacji historycznej, odczytującego jako człowiek wolę Bożą w wydarzeniach uwarunkowanych tą sytuacją (trudno interpretować życie Jezusa jedynie jako realizację z góry zaplanowanego i nakreślonego „scenariusza”).

Konstrukcja Ewangelii synoptycznych całą Jego publiczną działalność ujmuje jako zmierzanie do Jerozolimy, by tam został wydany i poniósł śmierć, co św. Łukaszowi każe w usta umierającego Jezusa włożyć pełne nadziei słowa: *Ojcze, w ręce Twoje oddaję ducha mego...* (23, 46). Podobnie zresztą i św. Jan śmierć Jezusa przedstawia jako akt dobrowolnego poświęcenia: *Wykonało się! I skłoniwszy głowę oddał ducha* (19, 30). Zmierza ku temu cała zresztą pożegnalna mowa Jezusa, w której śmierć nadchodzącą przedstawia jako zdarzenie zbliżające Go do wszystkich ludzi (J 14—16), stanowiące źródło i podstawę wspólnoty Ludu Bożego, dzięki niezwykle głębokiej i ścisłej więzi, niemożliwej do zrealizowania na innej drodze: chodzi tu wyraźnie o zmartwychwstanie, jako przemianę egzystencji dokonującą się w śmierci i zbliżającą wszystkich w *communio sanctorum*.

Nasze zmartwychwstanie.

Prawda o zmartwychwstaniu dla wielu, nawet głęboko wierzących, wydaje się mało ważną, jakby marginesową, bo leżącą gdzie na odległym horyzoncie codziennie napotykaną rzeczywistości, w dalekiej, trudnej do określenia przyszłości. Stanowiąca zaś centrum Ewangelii nadzieja zmartwychwstania często wydaje się mieć tak mało wspólnego z nadziejami, jakie charakteryzują życie człowieka w historii.

A przecież zmartwychwstanie to wypełnienie, doskonała forma naszego obecnego, kształtowanego przez nas samych życia, a nie początek jakiegoś „drugiego”, zupełnie nowego, nie mającego nic wspólnego z doczesnością; ostateczna przyszłość zakorzeniona jest w przeszłości, w wypowiedzianym *na początku* Słowie, w historii zbawienia, zapoczątkowana została w tajemnicy paschalnej Chrystusa już teraz, w czasie historycznym, naszym czasie, którego jest owocem choć równocześnie stanowi transcendentny dar Boży.

Będąca — jak wspomnieliśmy — dziełem Ducha Świętego obecność tajemnicy paschalnej Chrystusa w historii, której konkretną formą jest Kościół, zmierza do swego wypełnienia, stanowiąc pełną dynamizmu, choć ukrytą siłę eschatologiczną wymiaru historycznego naszej codziennej rzeczywistości.

Kategoria życia wiecznego.

Zmartwychwstanie w ujęciu chrześcijańskim to nadanie ostatecznego kształtu i wypełnienie konkretnego, indywidualnego życia wraz z jego historycznością, historią, która staje się naszą własnością w nowej formie: dzięki łasce Bożej doprowadzona do doskonałej pełni, nieosiągalnej dla naszych naturalnych sił, jako egzystencja zmartwychwstania, stanowiącego kategorię poza- i ponad-historyczną choć zakorzenioną w historii (*continuum in discontinuitate*).

Pełniejsze zrozumienie dać nam może tutaj krótka analiza ostatecznych wydarzeń dotyczących Jezusa jakimi są Jego śmierć, zmartwychwstanie, wywyższenie i zesłanie Ducha Świętego — stanowiące potwierdzenie tamtych pozahistorycznych, bo dokonywane w historii i stanowiące „historię eschatologiczną”. Rozdzielane jako odrębne zdarzenie w Ewangelii św. Łukasza, u św. Jana zdają się zbiegać w jedno: zarówno śmierć, wywyższenie — uwielbienie jak i udzielenie Apostołom Ducha Świętego, ukazują się tutaj jako różne aspekty tego samego zdarzenia, teologicznie ściśle ze sobą powiązane. To co stanowi wewnętrzną jedność tajemnicy paschalnej, jako dialog miłości wyrażonej w posłuszeństwie, kiedy indziej zostaje po prostu przedstawione przy pomocy rozłożenia w czasie i pewnego następstwa faktów, na jakie napotykamy w Ewangelii i w Tradycji.

Dwie strony śmierci na krzyżu.

Jeśli bowiem śmierć Jezusa stanowi konkretne wydarzenie uchwytno w historii, przedstawione i opisane w sposób jednoznaczny, to pozostałe wychodząc poza wymiar historyczny, stanowią „wewnętrzną” stronę — uchwytną dla wiary — tamtego wydarzenia kończącego historię Jezusa. Według W. Kaspera, jak najbardziej słusznie, Jego śmierć to oddanie się bez zastrzeżeń Ojcu, zaś zmartwychwstanie to przyjęcie tego oddania Syna. Stąd można powiedzieć, że *zmartwychwstanie jest równocześnie Boskim, wewnętrznym wymiarem krzyża* (Jesus der Christus, 175 n). Nie oznacza ono bowiem początku zupełnie nowego okresu w życiu Jezusa, ale osiągnięcie zbawczej pełni, ostateczne, raz na zawsze dokonane utrwalenie zbawczego sensu tego właśnie życia, które znalazło swój wyraz w posłuszeństwie aż do śmierci krzyżowej: radykalnej kenozy, jaka znalazła swą odpowiedź w wywyższeniu, że stał się *On Panem ku chwale Boga Ojca* (Flp 2, 11) i *duchem ożywiającym* (Rz 10, 9).

W wydarzeniu Chrystusa śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie — uwielbienie — zwłaszcza w Ewangelii św. Jana, wzajemnie się przenikają z tej właśnie racji, że zbawcza śmierć oznacza tu wejście do chwa-

ły: osiągnięcie pełnej rzeczywistości eschatologicznej — ukazanej w właściwej nam perspektywie czasu w pewnym następstwie: pustego grobu, ukazywania się Zmartwychwstałego, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego.

Na wzajemne przyporządkowanie śmierci krzyżowej i zmartwychwstania, pozwalające mówić o pewnym *simul*, choć nie w temporalnej kategorii naszego doświadczenia, wskazuje między innymi także obraz Baranka z Apokalipsy św. Jana zarazem jakby zabitego i pełnego chwały. Rozdzielanie tych wydarzeń rodzi niebezpieczeństwo przeciwstawiania Jezusa historycznego i ukrzyżowanego, Zmartwychwstałemu; a przecież zmartwychwstanie nie oznacza zapoznania, czy anulowania faktu śmierci na krzyżu, bo jest jej właśnie owocem!

Tak też identyczność Jezusa historycznego i Chrystusa zmartwychwstałego domaga się rzeczywistej jedności w powiązaniu Krzyża i Zmartwychwstania. *Dopiero w świetle zmartwychwstania śmierć Jezusa zyskuje ów szczególny, jedyny zbawczy sens, jakiego nie nabiera w świetle całego nawet życia i działalności* — pisze J. Moltmann (*Der gekreuzigte Gott*, 169).

To właśnie zmartwychwstanie nadaje śmierci na krzyżu znaczenie eschatologicznego wydarzenia zbawczego — interpretuje ją w ten sposób, ukazując szereg aspektów na jakie zwróciliśmy uwagę w naszych rozważaniach — ponieważ ono ukazuje niezbitcie Kto cierpiał i umarł na krzyżu. *Zatem to nie Ukrzyżowany przemienił się w Uwielbionego i Zmartwychwstałego. To raczej Jego zmartwychwstanie sprawiło, że Ukrzyżowany stał się Chrystusem, a Jego cierpienia i śmierć zbawczym wydarzeniem dla nas i dla wielu. Zmartwychwstanie nie „niweczy Chrystusowego krzyża” (1 Kor 1, 17), ale napędza go eschatologiczną i zbawczą wartością* (J.M. tamże).

Można to wyrazić inaczej mówiąc, że wydanie się Jezusa na śmierć krzyżową dla zbawienia świata, stanowi wewnętrzny wymiar Jego zmartwychwstania jako zapoczątkowanej pełni Królestwa Bożego w świecie i stąd też śmierć Jezusa, będąc zbawczym wydarzeniem, jest zapowiedzią i źródłem naszego zmartwychwstania, bo Jezus umarł za nas, by nam „umarłym” dać udział w swym nowym życiu (por. tamże).

Tak też choć krzyż i zmartwychwstanie nie identyfikują się wzajemnie, to jednak nie można i nie należy ich dzielić, podobnie jak nie można w Chrystusie oddzielać Bóstwa od człowieczeństwa. Ich zjednoczenie umożliwia bowiem zarazem rozróżnienia, stanowiące podstawę zbawczego dzieła Chrystusa.

W zastosowaniu do nas samych...

To, co powiedzieliśmy w odniesieniu do śmierci i zmartwychwstania

Chrystusa można odnieść — *mutatis mutandis* — również do śmierci, sądu szczegółowego, sądu ostatecznego i do zmartwychwstania umarłych, jako wydarzeń następujących — według naszych pojęć i wyobrażeń historycznych — na linii czasu, w pewnym jakby następstwie po sobie. Można jednak i trzeba spróbować dostrzec także w nich, różne aspekty tego samego, jednego wydarzenia śmierci, znajdującego się na styku historii i stanu eschatycznego, który z niej wyrasta i zamyka ją, jako dar i wypełnienie.

G. Lohfink ujmuje to w stwierdzeniach: *W naszej śmierci nastąpi ostateczne, decydujące raz na zawsze spotkanie z Bogiem... Spotkanie to będzie stanowić sąd... Doznamy w tym spotkaniu zarazem sprawiedliwości, dobroci i miłości Bożej... W śmierci bowiem cały człowiek „ciałem i duszą” tzn. z całym swoim życiem, całym osobowym światem i z całą, nie dającą się zmienić historię swego życia staje przed Bogiem* (Was kommt nach dem Tod? 188—195).

Takie rozumienie stanu eschatycznego osiąganego w śmierci, znajduje poniekąd swoje potwierdzenie w nowotestamentalnych relacjach dotyczących przeżycia uczniów i doświadczenia zmartwychwstałego Pana Jezusa. W zasadniczy sposób rzutują one niewątpliwie na przepowiadanie Jezusa historycznego, stanowiąc hermeneutyczną zasadę Ewangelii jak i ostateczne potwierdzenie i gwarancję zawartej w niej prawdy o zbawieniu człowieka.

Oglądając i dotykając ran na ciele zmartwychwstałego, uczniowie osiągają zrozumienie znaczenia męki i śmierci, które były konieczne, by Jezus *wszedł do chwały swojej* (por. Łk 24, 26; por. 24, 7). W zmartwychwstaniu potwierdzone niejako i zaakceptowane zostało konkretne życie historyczne, w którym krzyż ma swoje miejsce bynajmniej nie przesłonięte w stanie chwały. Chrystologiczne założenie eschatologii pozwala przyjąć, że również w każdym zmartwychwstaniu poszczególnego człowieka, całość konkretnej historii życia zostanie w pozytywnym sensie utrwalona i udoskonalona w pełni; a chodzi tu o historię, na jaką składają się właściwe każdej poszczególniej jednostce przeżycia i doświadczenia.

Egzystencja zmartwychwstania będzie w pewnym sensie „owocem czasu”, a nie jakimś jedynie zewnętrznym pełnym blasku dodatkiem; formą ostatecznego utrwalenia więzi z Bogiem — lub odwrócenia od Niego — a nie samą tylko nagrodą lub karą, w zależności od tego, czy śmierć postawi nas przed Nim w decyzji radykalnej miłości — oddania czy ostatecznego zamknięcia się w sobie.

Zmartwychwstanie — wskrzeszenie...

Jeśli w tekstach biblijnych zdajemy się napotykać na pewną sprzecz-

ność, kiedy raz mówią one o zmartwychwstaniu Jezusa, a kiedy indziej o wskrzeszeniu Go przez Boga, to napotykamy na wyrażony w tych sformułowaniach różny punkt widzenia na dwa współdziałające ze sobą w danym wydarzeniu podmioty, ukazujący dialektykę Bożego działania zbawczego, uwzględniającego wolność i odpowiedzialność człowieka. Odnosi się to zarówno — choć w nieco innym znaczeniu — do zmartwychwstania Chrystusa jak i wszystkich ludzi: to Bóg sprawia, że człowiek Jezus Chrystus zmartwychwstaje, nie pozostając przecież jedynie w postawie biernej, lecz aktywnie realizując zbawienia całej ludzkiej natury.

Zmartwychwstanie to konsekwencja totalnego zawierzenia i oddania się Bogu w śmierci, jako sytuacji grzechu, ukazanej w radykalnej samotności i poczuciu oddalenia od Boga, na które wskazują słowa *Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił*; zmartwychwstanie to gwarancja miłości przewycięzającej śmierć, bo pozwalającej w doskonałej pełni odzyskać to, co zostało oddane jako niedoskonałe i skażone. Mówi o tym św. Paweł, kiedy pisze (1 Kor 15, 43 n): *Zasiewa się zniszczalne — powstaje niezniszczalne; sieje się niechwalebne — powstaje chwalebne; sieje się słabe — powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe — powstaje ciało duchowe.*

W tym też znaczeniu urzeczywistnienie radykalnej miłości przez całkowite oddanie się w śmierci osobowemu „Ty” — nawet niezupełnie świadome — napotyka z konieczności problem Boga a zarazem zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie potępionych.

Zmartwychwstania potępionych w takiej perspektywie nie należy rozumieć ani interpretować jako utwierdzenia „doskonałej formy zła” ale utrwalenie nieurzeczywistnionej miłości: jej niespełnienia, czyli utrwalenie sytuacji, która jest zaprzeczeniem proegzystencji skierowanej ku transcendencji, a więc radykalnym zamknięciem się w sobie i niezdolnością do nawiązania jakiejkolwiek komunikacji międzyosobowej — wymiany życia w *communio sanctorum*.

Identyczność ciała.

Wiąże się z tym poruszony już częściowo wyżej problem identyczności ciała zmartwychwstałego z ciałem historycznym. Warto jednak przy jego omawianiu pamiętać, że cielesność w całości natury człowieka posiada swe znaczenie przede wszystkim, jako zdolność i możliwość nawiązywania łączności ze światem, także na płaszczyźnie materialnej, dzięki czemu dokonuje się tworzenia historii w wymiarze indywi-

dualnym jak i jej wpływ z kolei na kształtowanie się historycznego aspektu bytu osobowego jednostek i zarazem całej wspólnoty, w różnych jej zakresach czyli historii powszechnej.

Cały problem traci swoją ostrość a zyskuje znaczenie głębszą wymowę, kiedy uwzględniając perspektywę biblijną pamiętamy, że chodzi tu o identyczność integralnej osoby jako jednostki a nie identyczność poszczególnych elementów. Zmartwychwstanie bowiem oznacza przecież nie powrót, czy przedłużenie w nieskończoność egzystencji historycznej, ale zakłada zasadniczą przemianę w śmierci, o jakiej wspomina św. Paweł napominając: *O niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze* (1 Kor 15, 35).

Narzędziem, czy istotnym sprawcą identyczności na długi czas stała się dusza interpretowana zresztą w duchu biblijnym, a więc w ścisłym związku z ciałem jako *forma corporis*.

Należy też w tym wypadku — naszym zdaniem — spojrzeć na ciało w znacznie szerszym zakresie, jako na element tworzący powiązanie człowieka ze światem i z historią ukazującą tak wyraźnie dynamiczny aspekt osoby ludzkiej, urzeczywistniającej się w czasie poprzez różne decyzje i wydarzenia składające się na historię. Wspomnieliśmy o tym sugerując uzupełnienie tradycyjnego schematu: *ciało + dusza + historia*. Śmierć stanowi kres rozwoju, historii, kres wolności i jej ostateczne utrwalenie przybierające konkretny kształt w zmartwychwstaniu jako „uwielbieniu” *ciała — czasu i historii*.

Nie widzimy zatem większej trudności, by podkreślaną od najdawniejszych czasów w tradycji identyczność ciała zmartwychwstałego rozumieć i interpretować przede wszystkim jako *identyczność historii* wpisanej w duchowo cielesną strukturę bytu osobowego człowieka i utrwaloną ostatecznie w śmierci-zmartwychwstaniu. Można i trzeba chyba o tym mówić, bo choć historię wiąże się z „duszą” (jej władzami), to nie pokrywa się przecież z nią bynajmniej uzasadniając w rezultacie wspomniany schemat: *dusza — ciało — historia*.

Stan pośredni.

Pozostaje jednak trudność związana ze „stanem pośrednim”, w którym znajduje się *anima separata*, trudność jaką w modelu greckim: *dusza + ciało* rozwiązuje, przynajmniej częściowo, stwierdzenie o nieśmiertelności duszy, uznawanej od III wieku jako naturalny przymiot jej duchowości, choć wcześniej nie brakowało teologów interpretujących nieśmiertelność jako zbawczy dar Chrystusowego odkupienia.

W ramach nauki o zmartwychwstaniu jako pełnej realizacji zbawienia człowieka, stan pośredni *anima separata* pomimo nieśmiertelności du-

szy oznacza dla człowieka jedynie coś zastępczego, coś w pewnym znaczeniu „niedoskonałego”, skoro odkupienie urzeczywistnia się w pełni dopiero w zmartwychwstaniu, pozwalającym w znaczeniu podmiotowym przeżywać pełnię szczęścia zbawionych, płynącą z oglądania Boga „twarzą w twarz” i to oczyma ciała, czyli w sposób właściwy naturze ludzkiej, choć podniesionej przez łaskę.

Nie można się zatem dziwić, kiedy O. Culmann stawia tutaj zarzut (Unsterblichkeit..., 12) że przyjmowanie nieśmiertelności wolnej od ciała duszy stanowi rezygnację z 15 rozdziału listu św. Pawła do Koryntian na rzecz platońskiego Fedona, a to jako przejaw braku zaufania w skuteczność działania Bożego, zastąpionego zaufaniem pokładanym w naturalnej właściwości duszy (nieśmiertelności).

Mówiąc o sytuacji pośredniej między śmiercią a zmartwychwstaniem, tak jak to ujmuje teologia tradycyjna, należy pamiętać, że nie przeszkadza to, by podejmować wysiłek uwolnienia się od historycznego, zmiennego aspektu objawienia i jego interpretacji w teologii: w danym wypadku od ujmowania zmartwychwstania w kategoriach czaso-przestrzennych.

W sytuacji bowiem pośredniej, znajdując się między śmiercią a zmartwychwstaniem, dusza oddzielona od ciała odczuwa pewien „brak” zarówno o charakterze ontycznym jak i egzystencjalnym, Stwarza to poważny problem teologiczny, gdy chodzi o wyjaśnienie, na czym polega ów brak stanu pośredniego w sytuacji oglądania Boga przez *anima separata*, oglądania zakładającego wolną od jakiegolwiek braku pełnię szczęścia. Możliwość „dopełnienia” wspomnianej „pełni” dzięki zmartwychwstaniu dokonuje się, stwarzając możliwość wzrostu intensywności, czy też ekstenzywności, przeżywania szczęścia w wyniku poszerzenia „terenu” podmiotowości człowieka, doznającego szczęście także w aspekcie cielesności, stanowiącej przecież istotny, konstytutywny element natury ludzkiej. Nie brzmi to jednak przekonująco i pogłębia tylko odczucie pewnej sprzeczności nie dającej się wyjaśnić w sposób wiarygodny w modelu nacechowanym dualizmem.

8. ESCHATOLOGIA A ANTROPOLOGIA

Ciało i dusza.

We wspomnianym wyżej przypadku widoczny się staje stosunek komplementarności, jaki zachodzi — jak to już mówiliśmy wcześniej — między eschatologią a antropologią, warunkujących wzajemnie właściwą interpretację zagadnień szczegółowych.

Tak to dla przykładu biblijna antropologia wytycza kierunek refleksji eschatologicznej, kiedy nie pozwala żadnej „części” tworzącej integralną całość bytu osobowego traktować jako części mniej lub bardziej ludzkiej. Swoisty wyraz znalazło to w nauce św. Tomasza — nie zawsze jednak rozumianej w sposób pełny i właściwy — o duszy określonej jako *unica forma corporis*, nauce podkreślającej pełną napięcia jedność natury człowieka. W tej jedności odnajduje on swą tożsamość, stanowiąc konkretną, indywidualną rzeczywistość osobową, czyli świadomy podmiot istnienia i działania, odrębny choć powiązany ze światem, którego człowiek potrzebuje jako środowiska egzystencji historycznej, „stającej się” — realizowanej — w czasie; świata, który nosi „w” sobie, wchłaniając go niejako w procesie poznania i działania zmierzającego w kierunku tworzenia świata coraz bardziej „ludzkiego”.

Jeśli pamiętamy o tym, niepodobna rozpatrywać losu duszy po śmierci jako pozbawionego wszelkiego odniesienia do rzeczywistości materialnej i to zarówno własnego ciała, jak i pozostającego z nim w ścisłym związku realnym, jako przedłużenie cielesności, całego stworzonego świata. Musimy bowiem pamiętać — o czym mówi wyraźnie wspomniane sformułowanie św. Tomasza — że nawet *anima separata* nie jest czystym duchem, a o czym tak łatwo zdaje się zapominać antropologia, pozostająca pod wpływem mentalności platońskiej.

Zupełnie inaczej wygląda natomiast sytuacja w nacechowanej biblijną mentalnością antropologii św. Tomasza, gdzie jak zaznaczyliśmy, określenia „ciało” i „dusza” służą nie tyle na oznaczenie „części składowych” człowieka, ile raczej stanowią środek wyrażenia jedności, posiadającej wiele przeciwstawnych nawet aspektów (por. STh I, 77).

„Data” zmartwychwstania.

Powstaje więc zasadniczy problem, czy rzeczywiście dla wyrażenia zagadnienia stanu i osiągnięcia ostatecznego losu człowieka zaraz po śmierci, konieczne jest i ściśle obowiązuje, przyjmowanie określonego „momentu” czy „punktu” na linii historycznego czasu, jako daty zmartwychwstania lokalizowanego w czasoprzestrzeni naszego kosmosu. Czy w ogóle pojęcie „daty” ma w tym wypadku sens, kiedy każda data naszego kalendarza znajduje się w punkcie stycznym czasu i eschatonu stanowiąc *kairos*, gdy chodzi o śmierć i zmartwychwstanie?

Pytamy dalej czy tak ważne i istotne w biblijnej antropologii chrześcijańskiej zmartwychwstanie, związane być musi z wyobrażeniem określonego momentu historycznego, w jakim ma nastąpić powszechne zmartwychwstanie, i to momentu znajdującego się poza uchwytnym dla na-

szej wyobraźni horyzontem, w odległej, bliżej nieokreślonej przyszłości graniczącej niemal z pojęciem nieskończoności.

Zbawienie przecież, jakie człowiek osiąga zaraz po śmierci, (uwzględniając potrzebę oczyszczenia) dotyczy całego, integralnego człowieka. Przyjmowanie stanu pośredniego, w oparciu o neoplatońskie rozumienie natury człowieka — zresztą jako pomocnicza konstrukcja pojęciowa — umożliwiło w swoim czasie odrzucenie koncepcji gnostyckich i nawiązującego do nich dualizmu manichejskiego. Jeśli w ogóle w teologii stworzenia i interpretującej go eschatologii uzasadnione jest pytanie o stworzenie świata i jego ostateczne wypełnienie, to jako niezgodne z wymiarem „transhistorycznym” jest pytanie o *czasowy* początek lub koniec świata.

Konsekwentnie rozwijana antropologia w ujęciu św. Tomasza i to całkowicie zgodna z treścią wiary i myślą biblijną, uzasadniać się zdaje w pełni próby poszukiwania innego rozwiązania, uwzględniającego nie tyle złożoność, co raczej integralność natury ludzkiej.

Warto i trzeba podjąć ten wysiłek także ze względu na praktyczne korzyści w życiu chrześcijańskim, przybliżające wpływ i zasięg prawdy o zmartwychwstaniu. Dziwić nas może przy tym jedynie, że wraz ze wzrostem autorytetu św. Tomasza, nie szło bynajmniej w parze interpretowanie zgodnie z jego myślą natury człowieka, co znajdowało np. swój wyraz w akcentowaniu i podkreślaniu duszy i jej nieśmiertelności, stanowiącym jednak równocześnie podstawę niezbyt właściwej oceny ciała i spraw doczesnych. Pojęcie duchowości chrześcijańskiej czy duchowej doskonałości moralnej przez długi czas utożsamiało się z pewnym lekceważeniem i pogardą cielesności, stanowiącej poniekąd gorszą — bo *śmiertelną* — część natury człowieka.

Dzień ostateczny.

Nadejście Królestwa Bożego, zajmujące tak wiele miejsca w nauczaniu Jezusa a utożsamiające się z „dniem ostatecznym”, jest zdarzeniem, które domaga się otwartej postawy człowieka, związanej ściśle z jego wewnętrzną przemianą, ale równocześnie jest zdarzeniem znajdującym się poza zasięgiem wysiłków i działań ludzkich. Oczekiwane jako mające nadejść w przyszłości, równocześnie wchodzi samo centrum naszej historii prowadząc ją ku wypełnieniu ostatecznemu. Jest więc równocześnie tak blisko, że każdy człowiek znajduje się już w obliczu ostatecznej decyzji, *ostatecznego dnia*, objawiającego rzeczywiście pełnię Królestwa Bożego.

Musimy bowiem pamiętać, że rezygnując z wyobrażeń przestrzennych apokaliptyki dotyczących lokalizacji stanów eschatycznych — z czym eschatologia już się pogodziła — nie możemy równocześnie trzymać się za-

wartych w niej wyobrażeń związanych z kategorią czasu historycznego. Bóg — Ten, który JEST — jest równie blisko każdego punktu historii, a stąd pełne chwały Jego przyjście, ostateczne spotkanie z Nim, ma miejsce nie tylko *u kresu*: w hipotetycznym ostatnim punkcie linii czasu, ale w każdym momencie historii, który może być i bywa dniem *ostatecznym*, kiedy tylko dokonuje się owo spotkanie z Bogiem w Chrystusie.

Poważnym założeniem, wytyczającym taki właśnie kierunek interpretacji „dnia ostatecznego”, zdaje się być uwaga św. Tomasza jaką znajdujemy w Sumie teologicznej (Suppl. 78(80), a. 1), wyrażona w formie pytania: Czy przed zmartwychwstaniem umrzeć muszą wszyscy ludzie? Odpowiedź twierdząca przyjmuje poniekąd obecność „eschata” w samej śmierci człowieka, kiedy czytamy: *Non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte*.

Jeśli bowiem paruzję przeżywać ma ten, kto przeszedł przez śmierć pytamy: dlaczego przyjście Pana pełne chwały przyjmować mamy jedynie przy śmierci „ostatniego człowieka w historii” a nie przy śmierci każdego, w każdym punkcie czasu na linii historii? Po tamtej stronie, gdzie *tysiąc lat jest jak jeden dzień*, nie ma miejsca na interwały czasowe a stąd eschaton dotyka nie jedynie kresu czasu ale każdego poszczególnego momentu, bo śmierć człowieka oznacza przecięcie linii czasu w kierunku prostopadłym, wertykalnym, jako wejście w rzeczywistość ostateczną.

Stąd możemy przyjąć prosty, choć zaskakujący w pierwszej chwili wniosek, że śmierć każdego człowieka oznacza dla niego samego i staje się rzeczywiście „dniem ostatecznym”. Nie dziwi nas dlatego przekonanie, jakie wyraża R. Bultmann, stwierdzając, że obraz „ostatecznego dnia” stanowi w apokaliptyce Ewangelii obraz o charakterze mitycznym, który należałoby po prostu zastąpić mówieniem o *thanatos* — o śmierci (Kerygma und Mytos I, 131).

Nie istnieje bowiem praktycznie inna możliwość *przeżycia końca świata* jak tylko poprzez własną śmierć, która ten koniec rzeczywiście oznacza i to w sposób radykalny dla każdego.

Zmartwychwstanie w teologii protestanckiej.

Nieśmiertelność duszy, jako pewnik zresztą, spotykamy również na terenie filozofii idealistycznej. Inaczej natomiast egzystencjalizm, który w swej refleksji na temat człowieka, wychodzi z jego skończoności i zagrożenia jego bytu śmiercią.

Znalazło to swój wyraz w teologii protestanckiej w ponownym zainteresowaniu się problematyką zmartwychwstania, interpretowanego jako zbawczy dar, oznaczający „nowe stworzenie” człowieka, i ukazujący

przepaść między naszą słabością a dobrocią Boga w połączeniu z radykalnym rozumieniem zasady teologii reformatorskiej *sola gratia* — *solus Deus*. Niektórzy teolodzy protestancy mówią nawet o totalnej śmierci człowieka.

W początkach naszego stulecia pojawia się w teologii protestanckiej hasło *zmartwychwstanie ciała a nie nieśmiertelność duszy*, ujmowane zresztą i rozumiane jako przeciwstawienie się racjonalizmowi i filozofii oświecenia, uznającej nieśmiertelność duszy za centralny dogmat.

Stąd np. dla K. Bartha zmartwychwstanie jest po prostu *interpretacją i opisaniem słowa Bóg; jest zasadniczą formułą wyrażającą relację Boga do człowieka, nabierającą tym większego blasku, im bardziej tragiczną, radykalną jest dla człowieka sytuacja śmierci oznaczającej ontyczną nicość* (Die Auferstehung der Toten, 112).

Wielowarstwowa rzeczywistość śmierci nabiera, według teologii protestanckiej, zbawczego znaczenia właśnie jako miejsce nieuniknionej konfrontacji człowieka z Bogiem, jego grzeszności i małości z wszechmocą i ogarniającą wszystko wspaniałomyślnością Boga u kresu życia ludzkiego.

Śmierć oznacza bez wątpienia koniec naszego czasu i kres historii, znaczonej jego upływem, w której przebiegając życie człowieka stanowi realną szansę urzeczywistnienia przymierza z Bogiem, poprzez świadomą akceptację Jego miłości, objawionej w tajemnicy Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia; stąd też cała rzeczywistość staje się drogą, dającą człowiekowi możliwość spotkania na niej z Bogiem, w sposób mniej lub więcej świadomy, prowadzącego do spotkania o charakterze ostatecznym.

„*Być w Chrystusie*”..

W tej akceptacji, której konkretnym wyrazem staje się wiara jako poznanie „osobowe” i postawa otwarcia na działania Boże w całym zakresie, dokonuje się i urzeczywistnia *być w Chrystusie*, gdyż Jego *być w historii*, jako obecność w niej Boga, stworzyło dla człowieka szansę i możliwość zbawienia w historii, czyniąc czas skutecznym elementem zbawczego działania Bożego — i to w różnej jego postaci: *Gdzie jest dwóch albo trzech zgromadzonych w imię moje, tam ja jestem*...

Zbawienie człowieka realizuje się przecież głównie na drodze spotkania z Bogiem: spotykania z Nim w historii w różny sposób i spotkania u jej kresu — nie zaś na drodze walki ducha z ciałem jako elementów natury człowieka.

Jeśli nawet teologia protestancka mówi o śmierci całego człowieka, to rzeczywisty sens takiego stwierdzenia analizowany od strony treściowej, nie odbiega od katolickiej interpretacji zdarzenia śmierci, po-

nieważ i tu — jak zaznaczyliśmy — zdarzenie to dotyczy integralnej natury i egzystencji człowieka: zarówno w aspekcie ciała jak i ducha, co tak w jednej jak i w drugiej interpretacji (z wyjątkiem może nielicznych skrajnych poglądów teologów protestanckich) nie oznacza jeszcze obrócenia w nicość: annihilacji.

Zapoczątkowane przez wiarę *wcielenie* w Chrystusa — Chrystusa zmartwychwastego — doznaje w ciągu życia pogłębienia przez sakramenta święte: chrzest, sakrament pokuty, także przez sakrament chorych, ale szczególnie przez Eucharystię (nazwaną nawet *sakramentem zmartwychwstania*), by wreszcie znaleźć swe ostateczne dopełnienie w śmierci, rozumianej i przeżywanej jako współumieranie z Chrystusem: zejście ku samym korzeniom „być w Chrystusie”.

1 Kor 15, 35—49.

Wychodząc z tekstu św. Pawła mówiącego o zmartwychwaniu w 1 Kor 15, 35—49, stwierdzamy podobnie jak on zasadniczą trudność prowadzącą się do braku odpowiednich pojęć i kategorii potrzebnych dla wyrażania rzeczywistości, jaką stanowi nie tylko zdarzenie zmartwychwstania ale również prowadzące ku niemu zdarzenie samej śmierci. W tym też można dostrzec źródło i przyczynę, dla której wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat śmierci nie obejmują wszystkich jej aspektów — pozostawiając tym samym szeroki margines refleksji teologicznej w tym zakresie. Nie podejmują one np. próby określenia istoty, czy nawet dokładniejszego wyjaśnienia samego zdarzenia śmierci.

Obietnica zmartwychwstania, tak zasadnicza w całej myśli N. Test., nie oznacza przecież „dodatku” czy uzupełnienia egzystencji duszy zbawionych przez nowy sposób egzystencji ciała; samoistność — jak przyjmowała to najstarsza tradycja wyrażona w teologii Ojców Kościoła w całkowitej zgodzie z myślą biblijną, przysługuje całej naturze ludzkiej, a stąd zmartwychwstanie dotyczy integralnego człowieka, który jest zarazem i ciałem i duszą; bo ciało i dusza — materia i duch — są sobie wzajemnie przyporządkowane i to w sposób jedyny i istotny, konstytuując naturę i warunkując egzystencję człowieka.

Interpretacja śmierci i zarazem zmartwychwstania przy pomocy platońskiej nauki o nieśmiertelności duchowej duszy, pozwoliła dość dawno (od św. Justyna) określać śmierć jako „rozłączenie” duszy i ciała, zaś samo zmartwychwstanie wyobrażać sobie jako ponowne ich „złączenie”, co niezupełnie zgodne jest z antropologią biblijną. Sugeruje bowiem wprawdzie przemianę „ciała” i sposobu jego egzystencji ale pomija fakt, że z konieczności zdarzenie to oznaczać musi i „przemianę duszy” jako nowy sposób jej egzystencji, jej wyrażania się na zewnątrz, jak i możliwości kon-

taktu ze światem materialnym i to zarówno w przypadku samej śmierci jak i zmartwychwstania rozpatrywanych oddzielenie.

Kres historii.

W teologii biblijnej — szczególnie N. Test. — śmierć oznacza kres życia doczesnego, wynikający nie tyle z jakiegoś konkretnego postanowienia Bożego, ale poniekąd z samej wewnętrznej istoty bytu stworzonego i dokonujących się w nim procesów chemicznych i biologicznych, bytu, którego cechą jest stawanie się, z konieczności niejako osiągającego wyczerpanie swych możliwości. Śmierć dla człowieka stanowi stąd kres i granicę wypełniania wolności i związanej z nią historii w wymiarze indywidualnym, bo realizacja wolności jako wolność wyboru na drodze konkretnych decyzji możliwa jest jedynie w wymiarze historycznym doczesności.

Wypowiedzi Pisma św. w sposób jednoznaczny ukazują fakt, że człowiek posiada tylko jedną indywidualną historię, w której wypowiada się w sposób odpowiedzialny również jego relacja do rzeczywistości Bożej; historię, której kresem i granicą jest śmierć, nadająca jej ostateczny kształt przed Bogiem, zawierając w sobie element ostatecznego wyroku, bo tylko czas życia doczesnego daje możliwość działania i czynów opartych o podejmowane w sposób wolny decyzje — także i tę fundamentalną „ostateczną” w odniesieniu do Boga. Zmartwychwstanie jest w takiej perspektywie potwierdzeniem i utwaleniem konkretnej historii, stanowiącym dar Boży i wynik działania człowieka: *discontinuum in continuitate*.

Kres wolności i utwalenie historii.

Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, ani wyjaśnić, w sposób jednoznaczny, na czym polega istota dokonującego się w śmierci ostatecznego utwalenia wolności, bo stanowi to tajemnicę człowieka, tajemnicę wiary pozwalającą jedynie podejmować próby jej przybliżenia naszemu rozumieniu np. na drodze analizy struktury wolności stworzonej (wg Augustyna „*posse non peccare*”), jaka przysługuje człowiekowi.

Z faktu stworzoności wynika nie dająca się odrzucić zależność od Stwórcy, która pozwala realizować doskonałość i pełnię bytu stworzonego nie na drodze alienacji ale na drodze samotranscendencji: wychodzenia ku innym bytom w procesie poznania i chcenia, a zwłaszcza transcendencji ku „Ty” i zawierzenia w sposób najbardziej radykalny Bogu-Stwórcy (istnienie bytu stworzonego jest przecież uczestniczeniem w istnieniu Boga).

Otóż wolność człowieka w swym najbardziej pierwotnym i podstawowym znaczeniu, to nie tyle możliwość czynienia „wszystkiego co chcę” (takiej wolności właściwie nie ma i być nie może), ale zasadniczy, strukturalny przymiot, cecha bytu osobowego jako podmiotu realizującego się na drodze wspomnianej transcendencji, dzięki której decydować on może o swym kształcie także w perspektywie najistotniejszego dla człowieka wyjścia ku Bogu i to w sposób radykalnie ostateczny, dzięki akceptacji swej stworzoneości, lub buncie przeciw niej — radykalnemu zawierzeniu Stwórcy lub zamknięciu się w sobie: skoncentrowaniu w sposób ostateczny na własnym „ja” i radykalnej wiecznej samotności.

Wolność zapoczątkowuje historię indywidualną, nakładając na osobę ludzką nie dającą się zrzucić odpowiedzialność za jej konkretny kształt. Osoba jako świadomy i odpowiedzialny podmiot urzeczywistniany w wymiarze historycznym, to jakby pewna, czasowo rozciągnięta „prze-strzeń”, na którą składa się wprawdzie wiele momentów, ale tylko jeden z nich ma w pewnym znaczeniu charakter jednorazowy i ostateczny jako moment podstawowej, fundamentalnej decyzji co nie wyklucza oczywiście tak ważnego w przepowiadaniu Ewangelii nawrócenia-przemiany — jaka zostaje utrwalona w śmierci i zapoczątkowanej w niej *kategori* zmartwychwstania.

Najbardziej więc pierwotną i zasadniczą w takiej sytuacji istotę wolności człowieka stanowi możliwość jakiegoś „jednorazowego”, „na zawsze”, zdecydowania o swej podmiotowości w relacji do Boga; decyzji o charakterze „radykalnie ostatecznym”, która pozostaje już jakby „nieodwołalna” a tym samym „niemożliwa” do zastąpienia inną. Określenie zatem ostatecznego w istocie kształtu historii i losu człowieka, w sposób jednorazowy i niepowtarzalny, ma miejsce w wymiarach czasu i przestrzeni, w ramach doczesności, na drodze decyzji, której treścią i „przedmiotem” w sposób niepojęty staje się sam Bóg.

Stwierdzenie takie rodzi poważny problem, jak w ogóle możliwą jest decyzja, której *przedmiotem* staje się rzeczywistość nieskończona, choć sama decyzja dokonuje się w podmiocie stworzonym i na terenie skończonym, ograniczonym.

Praktyczne rozwiązanie — a raczej sugestię jego możliwości — daje nam chrześcijańskie doświadczenie łaski, stwierdzające w pewnym sensie obecność rzeczywistości Bożej w podmiocie stworzonym, choć bez wyjaśnienia sposobu realizacji, co w tym wypadku jest mniej istotne niż sam fakt. Nie ułatwia zrozumienia, ani nie rozwiązuje bynajmniej wspomnianego problemu, niezgodna zresztą z objawieniem, nauka o preegzystencji i wędrówce dusz, czy apokatastazie, usiłująca przedłużyć jakby czas podjęcia decyzji o charakterze ostatecznym, nie tłumacząc samej jej istoty.

Wolność i stworzoność.

Wolność i stworzoność to dwa istotne elementy bytu osobowego stanowiące pewną aporię, bo zdające się wzajemnie wykluczać jako niemożliwe do pogodzenia, z tej prostej racji, że stworzoność zawiera w sobie z konieczności pojęcie bytowej i egzystencjalnej zależności, jaka zdaje się sprzeciwiać rozumieniu wolności. Nie można jednak zapominać, że chodzi tu o jedyną w swoim rodzaju zależność od bytu absolutnego, wykraczającą tym samym poza nasze wyobrażenia. Ponadto sam fakt, o jakim poucza nas zarówno objawienia jak i własne doświadczenie — fakt wolności wyboru, choć nie pozbawionej pewnych determinacji — ukazuje nam wspomnianą sprzeczność jako pozorną, wymagającą raczej interpretacji dialektycznej, bo niemożliwej do wyjaśnienia w sposób całkowicie jednoznaczny.

W szczególnie radykalny i nieraz dramatyczny sposób ta dialektyczna sytuacja przejawia się w wydarzeniu śmierci, domagającym się, w przypadku bytu osobowego, samostanowienia przy całkowitej jednak w sytuacji śmierci zależności (stanowi ona przecież fakt konieczny) i to przeżywanej w zupełnej jakby samotności. Stąd też zdarzenie śmierci jest poniekąd wyrazem sytuacji grzechu i jego konsekwencją, stając się równocześnie miejscem odkupienia i wyzwolenia z niej: dając przynajmniej taką możliwość i to wszystkim doznającym przeżycia śmierci. W umieraniu a zwłaszcza w momencie samej śmierci dialektyka sytuacji przejawia się ze szczególną ostrością, kiedy umierający doświadcza absolutnej niemal bezradności i bezsilności, ukazującej mu w tak radykalny sposób zależność i stworzoność jako strukturalny element naszej wolności. Zachodzi jednak możliwość wyboru, a to przy istniejącej równocześnie w sytuacji śmierci możliwości akceptacji wspomnianej sytuacji, lub też protestu i buntu przeciw niej, co zresztą może mieć miejsce zarówno w momencie samej śmierci jak też i w innych poprzedzających ją momentach życia.

Ostateczna decyzja...

W tym też znaczeniu — jako kończąca definitywnie historię podmiotu i złączonego z tym samostanowienia o sobie w odniesieniu do Boga udzielającego się przez łaskę — śmierć staje się rzeczywiście ostatnim momentem dającym jeszcze szansę podjęcia „ostatecznej decyzji”, w oparciu o którą śmierć stanie się równocześnie chwilą wyroku, jaki utożsamia się z nie podlegającym zmianie postanowieniem co do losu człowieka — a nie samej jedynie duszy — i utrwalonej w śmierci historii przybierającej ostateczny kształt w zmartwychwstaniu.

Jedność wspomnianych elementów stworzonej wolności — jakimi są autonomia i zależność — przejawia się właśnie w zdarzeniu śmierci w sposób najbardziej radykalny, bo fundamentalny przedmiot wolności, przejawiający się — jak to zaznaczyliśmy — w ostatecznej decyzji, zawarty jest w akcie akceptacji, wypływającej z faktu stworzenia zależności od Boga. Śmierć zatem jako chwila ostatecznego samostanowienia o sobie jest ostateczną samorealizacją osoby, utożsamiającą się w tym wypadku w pewnym sensie z sądem i wyrokiem o losie ostatecznym człowieka dokonującym się w spotkaniu i Bogiem u progu życia, jakie otwiera śmierć.

9. SPOJRZENIE NA ŚMIERĆ

Przeżycie śmierci.

Dla wielu ludzi śmierć jest rzeczywistością, jaka zjawia się przed nimi pewnego dnia niespodzianie i to w sposób najmniej oczekiwany, jako kres ich niezwykle aktywnej działalności. Jest ona rzeczywistością, z którą nie umieją się pogodzić, przeciw której gotowi są protestować z największą gwałtownością, bo uznają w niej coś, co nie powinno mieć miejsca przynajmniej w danej chwili i okolicznościach... Choć z drugiej strony zdają sobie przecież sprawę, że jest ona zdarzeniem najbardziej powszechnym, równającym wszystkich, czymś związanym z samą naturą rzeczy stworzonych, czymś, co stanowi zasadniczy wymiar historii, jaki ustawicznie przeżywamy i napotykamy w codziennym doświadczeniu, czymś naturalnym, co towarzyszy życiu, życiu człowieka nieprzerwanie od chwili narodzin.

To jakby zmierzanie życia ku śmierci swoiście ujmuje określenie *prolixitas mortis* nie oznaczające bynajmniej przekleństwa czy atmosfery pesymizmu. Obecność śmierci w życiu staje się przecież elementem dynamizującym, jeśli jej rzeczywistość podejmujemy w sposób świadomy i odpowiedzialny, nakazujący wykorzystanie każdej chwili. Nadaje ona wówczas życiu i historii indywidualnej wymiar pełniejszy, bardziej zdecydowany i bogaty, zwłaszcza, gdy chodzi o życie chrześcijańskie, w którym, jak na to wskazujemy, śmierć nie jest wymiarem przemijania i kresu, lecz przemiany, której pojęcia na różnych płaszczyznach stanowi jedno z podstawowych pojęć chrześcijaństwa.

Niemniej przeżycie śmierci jest zawsze przeżyciem indywidualnym. *Czy należy się temu dziwić? — pisze Bréhant (Thanatos, 37) — Zastanówmy się. Jeżeli życie jednego człowieka różni się od życia drugiego człowieka, to dlaczego ich śmierć miałyby być jednakowa? Czemu śmierć ludzi miałyby nosić piętno podobieństwa, kiedy tyle różnic cechuje ich*

życie? (...) *Doprawdy, są tysiące sposobów umierania, gdyż umierając jesteśmy takimi, jakimi byliśmy zawsze. Śmierć jest tylko częstką naszego życia, które się kończy, ostatnią, ale jest ona jeszcze częstką życia.*

Doznanie czy świadomy czyni?

W takim też rozumieniu zdarzenie śmierci dla człowieka wierzącego nie może być czymś, czego doznaje w znaczeniu biernym, i to jakby w sposób nieoczekiwany, ale musi się stać czynem świadomym i odpowiedzialnym, podejmowanym zresztą ustawicznie, by u kresu historii znaleźć ostateczną akceptację.

Jak łatwo zauważyć już z tej racji, że śmierć jako jedno z najbardziej doniosłych zdarzeń życia winna mieć charakter „dobrego uczynku”, czynu dopełnianego w sposób wolny i świadomy, nie można śmierci jak i całego procesu umierania umieszczać na końcu życia biologicznego czy ograniczać jej do ostatnich jedynie chwil, lub ostatniego tylko momentu. W wyniku sytuacji, jaka zdarzeniu temu wówczas towarzyszy, człowiek z różnych powodów niezdolny jest najczęściej do pełnej integracji śmierci i procesu umierania dobiegającego swego kresu w całości życia, do którego śmierć należy.

Całkiem inaczej wygląda sprawa akceptacji zdarzenia śmierci i jej osobowej integracji, jeśli uznamy jej prawdziwą rzeczywistość nieustannie przecież obecną i towarzyszącą życiu każdego człowieka nawet wówczas, gdy stara się o niej nie myśleć i spycha ją poza horyzont swej świadomości. A przecież wychodzenie ku śmierci, stanowiącej kres wolności, w swoisty sposób dokonuje się w każdym akcie wolnego wyboru — czy w każdym akcie pożądania — chcenia. Realizacja wolności w takim akcie dokonuje bowiem tym samym jej ograniczenia — doprowadza do pewnego kresu — przez wykluczenie raz na zawsze innych możliwości, a zarazem rodzi zależność od konkretnej sytuacji stworzonej przez podjętą decyzję.

Hipoteza ostatecznej decyzji.

Taka też, jak najbardziej zgodna z Ewangelią, interpretacja zdarzenia śmierci pozwala nieco inaczej spojrzeć na wysuwaną we współczesnej teologii „hipotezę ostatecznej decyzji w momencie śmierci”. Choć nie sposób wykluczyć możliwości jej podjęcia wówczas — i wiele argumentów zdaje się za tym przemawiać — to z drugiej strony nie da się zaprzeczyć, że należy przyjąć możliwość realizacji takiej decyzji także we wcześniejszych momentach życia i to przecież w ścisłym powiązaniu z sytuacją śmierci, obecną w naszym życiu ustawicznie.

Ze stanowiska bowiem biologii czy psychologii trudno śmierci przypisywać charakter i właściwości, jakich miałyby być pozbawione inne momenty życia a zwłaszcza decyzje w nich podejmowane. Nawet, jeśli nabierają one u kresu życia specyficznego znaczenia, to nie sposób wykluczyć rzeczywistej konfrontacji wolności z koniecznością zdarzenia śmierci, także w wielu innych chwilach życia ludzkiego ją wyprzedzających.

„*Memento mori*”.

Często spotykanym wyrazem takiej właśnie oceny w myśli chrześcijańskiej i uznania prawdziwie aksjologicznej obecności śmierci w całości ludzkiego życia jest przypomnienie *Memento mori*. Trzeba się bowiem zgodzić, że pamięć o śmierci, należącej do całości życia, nie pozwala traktować jej jako zdarzenia, które „na razie” nas nie interesuje i nie tylko można, ale trzeba usuwać je „do czasu” (?) z horyzontu swej świadomości. Taka postawa jest zaprzeczeniem — lub conajmniej jego próbą — faktu stworzoneości i związanej z nim zależności od Stwórcy, która pozwala realizować pełnię bytu stworzonego nie na drodze samo-koncentracji ale samo-transcendencji.

W odróżnieniu od negatywnej oceny, pamięć o śmierci, równoznaczna z pamięcią o własnej stworzoneości, pozwala dostrzegać w niej autentyczny element dynamizujący aktywność życia chrześcijańskiego, jaka może się rozwijać jedynie dopóki nie nadejdzie *noc, w której nikt nie będzie mógł działać* (J 9, 2), bo w niej owa aktywność znajdzie swój ostateczny kształt.

Wspomniana transcendencja jako wychodzenie poza siebie, przy równoczesnym „wyrzekaniu się siebie”, stanowi strukturalny element bytu osobowego zarówno w procesie poznania, realizacji wolności (szczególnie jako miłości), jak i w innych aktach życia duchowego człowieka, jakich wspólną cechą w ramach historii jest brak trwałości i przemijanie, których doświadczenie rodzi w człowieku — mimo przeciwnego pragnienia — poczucie własnej organiczoności i skończoności, jako podmiotu transcendentalnych zdarzeń życia osobowego, co utożsamia się z wspomnianą „obecnością śmierci”, stanowiącą w pewnym znaczeniu wymiar naszej historii.

Wyrzeczenie się siebie.

Jeśli egzystencja człowieka z samej społecznie uwarunkowanej jego natury jest współegzystencją (także w perspektywie zbawienia: *podobalo się bowiem Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wy-*

kluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud... KK n 9), to najbardziej ludzki kształt, w pełni świadomy i odpowiedzialny, znajduje ona w proegzystencji: w poświęceniu się — wyrzeczeniu swego „ja” — dla (czy „za”) innych, będącej świadectwem i wyrazem miłości, stanowiącej podstawowy czynnik samorealizacji osoby ludzkiej uwarunkowanej transcendencją.

Tego rodzaju perspektywa pozwala nam przyjąć interpretację śmierci jako „aktu poświęcenia własnego życia” — przynajmniej ukazuje taką możliwość — i to nie tylko w wypadku śmierci podjętej za innych, będącej aktem heroicznym, także jako akt pozostający w ścisłym związku z miłością (por. Mt 10, 39). Stąd i samą śmierć rozumieć można jako akt samorealizacji zintegrowany w całości historycznej egzystencji. u jej kresu.

Podjęmowana świadomie jako czyn człowieka — samostanowienia w uznaniu zależności — nie może ona i nie powinna być czymś jedynie doznawanym, ale przeżywana być winna jako pełne miłości ku „Ty” wyrzeczenie się siebie, ograniczane nie tyle do momentu fizycznego zgonu, ale ponawiane w całym życiu człowieka, nacechowanym owym „zmierzaniem ku śmierci”. Nabiera to całkiem innej barwy i pełniejszego sensu jeśli zgodnie z duchem Ewangelii rozumiemy śmierć jako przemianę, i to zasadniczą, a uwarunkowaną wysiłkiem przemiany podejmowanym ustawicznie w ciągu życia, osiagającym w wydarzeniu śmierci poniekąd punkt szczytowy i ostateczny.

Dobrowolnie podjętą śmierć męczeńską tradycja chrześcijańska uznaje przecież za najpiękniejsze świadectwo wiary, jako dosłowne niemal umieranie z Chrystusem. Warto przy tym zwrócić uwagę, że w takiej śmierci ukazane zostają w sposób najbardziej wyraźny wszystkie konstytutywne elementy chrześcijańskiej śmierci a przede wszystkim śmierć jako czyn podjęty z wolnego wyboru.

Pragnienie zaś męczeństwa wyrażające nadzieję i wiarę współumierania z Chrystusem może się realizować w każdej śmierci.

Umieranie z Chrystusem.

W takiej interpretacji śmierć stanowi rzeczywiście jeden z najistotniejszych momentów w całości egzystencji historycznej człowieka, zwłaszcza chrześcijańskiej, określanej przez św. Pawła jako „umieranie z Chrystusem” (por. Rz 6), które dzięki wierze nadaje naszemu życiu nowy wymiar, pozwalający przezwyciężyć cielesne granice śmierci, na co wskazują też słowa 1 J 3, 14: *My wiemy, że przeszliśmy ze śmierci do życia, bo miłujemy braci...*

W konsekwencji i samą egzystencję chrześcijańską można zgodnie

z myślą św. Pawła interpretować jako umieranie, w nowym zupełnie i pełniejszym znaczeniu, wynikające z podstawowej więzi z Chrystusem, realizowanej przez wiarę, miłość — i sakramenty święte; więzi, dzięki której w śmierci dokonuje się nie zerwanie czy przekreślenie ale spotęgowanie i rozszerzenie proegzystencji w ramach *communio sanctorum*.

Oddzielenie... czy zejście w głąb?

Tego rodzaju interpretacja znajdować się zdaje swoje uzasadnienie również w refleksji filozoficznej, która uwolniona od wpływów platońskich pozwala ujmować proces umierania i śmierci nie tyle jako odłączenie duszy od ciała, a tym samym uwolnienie z cielesności, ile raczej jako zejście w samą głębię bytu osobowego, w centrum i jądro całej naszej rzeczywistości skoncentrowanej niejako u korzeni tego bytu, wymykających się za f�sze naszej percepcji zmysłowej. I w tym znaczeniu można zdarzenie śmierci oceniać również jako akt ostatecznej samorealizacji w oparciu o „ostateczną decyzję” podjętą w najwyższej koncentracji i całkowitej, pełnej odpowiedzialności, orzekającej o nieodwołalnym losie człowieka.

Dostępny jednakże naszemu doświadczeniu obraz śmierci zdaje się wskazywać na coś przeciwnego, sprawiając wrażenie jakby w niej człowiek pozbawiony był wszelkiej możliwości realizacji swej wolności na drodze wyboru, a wszystkie dotychczasowe decyzje zostały przez nią unicestwione radykalnie. Z drugiej jednak strony rozległość i różnorodność możliwości, istniejąca w życiu w zakresie podejmowanych decyzji, stwarza czasem pozory absolutnej niemal autonomii ukazując nawet wolność jakby nienaruszoną, znajdującą się poza zasięgiem śmierci.

Trudność w rozwiązaniu problemu...

Zasadnicza trudność stojąca na przeszkodzie w jednoznacznym rozwiązaniu problemu tej dialektycznej sytuacji śmierci, wypływa z niemożności przeprowadzenia jakiegóś adekwatnej refleksji nad konkretną rzeczywistością umierania, a zwłaszcza samej śmierci, która w sposób radykalny przekreśla możliwość przekazania dalej jej doświadczenia, zamkniętego zdarzeniem eschatycznym.

Żadnej konkretnej wartości czy nawet charakteru argumentu przeciwnego nie mogą tu mieć w żadnym wypadku wywiady czy „relacje” osób, które przeżyły fakt śmierci klinicznej ale nie śmierci w aspekcie teologicznym, czyli w ścisłym tego słowa znaczeniu: śmierci stanowiącej zdarzenie eschatologiczne, które jako takie jest wydarzeniem całkowicie

jednokrotnie i nie może stanowić z natury rzeczy przedmiotu badań eksperymentalnych naszymi metodami (nie oznacza to oczywiście kwestionowania wskrzeszeń zmarłych, opisanych w Piśmie św. wymagających osobnej analizy teologicznej) Jako tajemnica osoby jest ono też tajemnicą wiary.

Ocena śmierci.

W świetle naszych rozważań zupełnie niesłuszna okazuje się ocena śmierci wyłącznie negatywna, która miałaby usprawiedliwiać usuwanie jej z pola naszej świadomości — ani też ujmowanie życia doczesnego jedynie jako przygotowania do śmierci i zupełnie „nowego” życia, które po niej następuje. Jeśli śmierć jest jednym z zasadniczych elementów życia, jaki pozwala je realizować w sposób odpowiedzialny, jako zmierzające na drodze przemiany ku swej pełni wyrażonej w kategorii martwychwstania — to należy ją podjąć świadomie, jako rzeczywistość zdarzenie w najbardziej pozytywnym znaczeniu aksjologicznym.

Wypowiedzi Pisma św. na temat śmierci — zwłaszcza w N. Test. na temat śmierci Jezusa — każą istotnie, jak to widzieliśmy, interpretować ją nie jako bierne doznanie, którego uniknąć niepodobna, ale jako świadomy czyn ludzki. Śmierć nie jest czymś, co wdziera się z zewnątrz, nie dając możliwości skutecznej obrony, jako najbardziej radykalny przejaw naszej bezsilności, jest raczej zdarzeniem, które wyrasta od wewnątrz, z samej struktury bytu stworzonego, który wezwany i przeznaczony do życia wiecznego właśnie w śmierci zdaje się mieć możliwość — ostatnią wprawdzie — aktywnego urzeczywistnienia siebie, jako bytu stworzonego, biorąc siebie nie jako w posiadanie właśnie na drodze przeżycia radykalnej bezsilności i samotności w akceptacji ich jako będących wyrazem zależności od Stwórcy, by rozpocząć pełne prawdziwe życie.

Hipoteza L. Borosa...

Takie właśnie spojrzenie na śmierć stanowi podstawę wysuniętej przez L. Borosa — a przez nas nieco skorygowanej — „hipotezy krańcowej decyzji”, jaką uzasadnia tym, że *w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie.*

Choć sformułowanie myśli wydaje się tu niezbyt poprawne — na co już uprzednio zwróciliśmy uwagę — bo ujęcie cielesności za G. Marcelem nosi na sobie wyraźne cechy neoplatonizmu, to jednak nie pozbawione słuszności są rozważania Boorosa zatytułowane *Miłość jako się-*

ganie bytu ludzkiego w śmierć. Warto je przynajmniej w skrócie przytoczyć, bo rozwijają one myśl Marcela, ujmującego miłość i śmierć jako aspekty tej samej rzeczywistości.

Co dzieje się tedy z człowiekiem w tych rzadkich chwilach, kiedy siła jego miłości, jakkolwiek tylko przelotnie, zwraca się ku samemu człowiekowi, którego całą pełnią życia afirmuje? (...) w bytowej ekstazie miłości nie dąży do samowzbogacenia, nawet nie odczuwa takiej potrzeby; gdyby to było konieczne i możliwe, człowiek kochający mógłby wszelkie wzbogacenie siebie poświęcić swojej miłości (Mysterium mortis, 61-62).

Możnaby to rozważanie uzupełnić pytaniem: czy śmierć nie stwarza takiej właśnie możliwości?... będąc zarazem czymś koniecznym... Czy nie stwarza możliwości radykalnego wyrzeczenia się siebie?

W miłości człowiek jako osoba przewycięzać się zdaje istotnie właściwe ludzkiej egzystencji stworzonej, dążenie do posiadania, skupienia się na sobie jako pewien rodzaj egocentryzmu, Przewyciężenie takiej właśnie postawy jest nieodłączonym warunkiem — jak na to wskazywaliśmy wyżej — ewangelicznego nawrócenia, które stanowi podstawę będącej dziełem Ducha Świętego przemiany, jaką jest usprawiedliwienie, zmierzające ku ostatecznej przemianie w zmartwychwstaniu.

„Mieć” i „Być”...

Podobnie też: pierwsza możliwość przekształcenia sytuacji posiadania w sytuację bytu odslania się w momencie śmierci. Dopiero tam wspinamy się na krawędź bytu, gdy opuszcza nas nasza absolutna własność, nasze ciało (..) Bez ciała przestaje działać sięgająca do wnętrza duszy ludzkiej „ochrona”. Posiadanie otaczało przecież duszę niczym warstwa izolacyjna, stanowiło dziedzinę źródłowej pewności i namacalnego zabezpieczenia. Teraz obumierają w duszy także i te korzenie posiadania. Ona sama w jakiś sposób umiera w tym akcie oddania. Ale ponieważ warunkiem wstępnym całkowitego oddania jest (...) obumarcie owego posiadania i uwikłania się w samym sobie, przeto dusza może stworzyć coś ostatecznego, nie zagrożonego przez tymczasowość posiadania. Tym samym dusza budzi się do nowych możliwości bytu...

Ma to swoje uzasadnienie w tym, że według Marcela: Egzystencja jest nieodłączna od swego ucieleśnienia. Wszystko, co istnieje, o tyle istnieje dla niej, o ile staje się 'rozszerzeniem ciała', które jest absolutną własnością (l'avoir absolu), a wszystko co staje się rozszerzeniem ciała, dociera do mnie w charakterze czegoś posiadanego.

Wyraźnie neoplatonickie zabarwienie tych refleksji można zmienić

przedstawiając je zgodnie z antropologią biblijną, ukazującą w innej perspektywie proporcje poszczególnych elementów ludzkiej egzystencji, takich jak posiadanie, historia, czas i inne. Jeśli istotnie cielesność decyduje — przynajmniej na płaszczyźnie naszego doświadczenia — o strukturze relacji posiadania, to jednak ono samo przeniesione na płaszczyznę ducha np. w procesie poznania pozwala niejako posiadanie *prze-worzyć* w egzystencję.

Przemiana „posiadania istnienia”...

Niekoniecznie więc trzeba i można mówić o rozłączeniu duszy i ciała w śmierci, ale mówić można właśnie o przemianie w strukturze bytu osobowego człowieka, która prowadzi do zmiany egzystencji, czy raczej umożliwia inny jej rodzaj, inny sposób „posiadania istnienia” cielesno-duchowej rzeczywistości.

Byt, którego egzystencja w historii (byt osobowy) zdominowana jest przez element cielesności, a to ze względu na środowisko, w którym ta egzystencja ma miejsce — doznaje zasadniczej przemiany, wyrażającej się teraz w dominacji duchowości: czyli poniekąd w przejściu posiadania w egzystencję: „mieć” w „być”.

W tej perspektywie całkiem nowego znaczenia — pozbawionego planetycznej oceny cielesności — nabiera cytowany powyżej fragment mówiący o wspinaniu się na *krawędź bytu*, czy o *warstwie izolacyjnej duszy* jaką tworzy posiadanie, zwłaszcza gdy stwierdzamy, że bytem w pełnym tego słowa znaczeniu jest byt duchowy, ku któremu skierowana jest cała rzeczywistość (także i proces ewolucji) i byty materialne, właśnie dzięki cielesności człowieka osiągające w bycie duchowym cel, realizujące w nim sens swego istnienia. Również określenie śmierci jako sięganie w głąb, czy samych korzeni bytu, staje się tu pełniej i głębiej zrozumiałe.

Wspomniana perspektywa również wyraźniej zdaje się uzasadniać ostrzeżenie pewnej komplementarności egzystencji i miłości, która prowadzi Marcela do stwierdzenia, że samorealizacja osoby dokonuje się na drodze, stanowiącego strukturę miłości, wyrzeczenia się siebie, a stąd sama egzystencja wymaga ofiary z samego siebie jako w pewnym sensie rezygnacji z „mieć” na rzecz „być”. Jedynie rzadko udaje się to w pełni, ponieważ w wyniku wrodzonej, naturalnej poniekąd słabości charakteryzującej egzystencję człowieka a związanej z cielesnością (czy może stworzonością?), zmierza ona do dobra ze względu na siebie; opiero w śmierci człowiek staje się niejako zdolny do wyjścia poza to ograniczenie. W tym też odkrywanych przez G. Marcela rozdarcie ludzkiej miłości między posiadanie i istnienie L. Boros dostrzega wy-

jaśnienie stwierdzenia Heideggera o wkraczaniu czy zmierzaniu bytu ludzkiego w śmierć, co pełniejszego sensu nabiera w naznaczonej przez nas powyżej perspektywie i chrześcijańskiej interpretacji.

Zalety i braki...

Hipoteza *ostatecznej decyzji w śmierci* wychodzi z doświadczanego ustawicznie w życiu, wspomnianego przez nas faktu pewnej dialektyki konieczności i wolności, zależności i autonomii, przewijających się w całym życiu człowieka a osiągającej swój szczytowy moment w śmierci. W spojrzeniu dialektycznym przeżywany tak radykalnie fakt zależności-konieczności w śmierci zdaje się sugerować najwyższy stopień realizacji wolności, a ponieważ dokonuje się ona u kresu historii, podjęta decyzja pozostaje nieodwołalna, co ma jednak uzasadnienie w sytuacji a nie w samej wolności — jak to proponowaliśmy poprzednio. Sytuację zmienia nieco założenie pewnego wynikania i ścisłego związku z ewentualnymi decyzjami podejmowanymi w ciągu życia.

Takie rozumienie — zdaniem Borosa i Troisfontaine'a — uzasadnia teologicznie ostateczny i nieodwołalny los człowieka po śmierci; w takiej też perspektywie hipoteza zdaje się otwierać drogę zbawienia — ujmowanego w kategorii daru i zadania — czyniąc zrozumiałym także zbawienie niemowląt, upośledzonych, „pogan” czy ludzi niewierzących (*anonymowych chrześcijan*).

Nie można jednak w żadnym wypadku interpretować wspomnianej hipotezy ostatecznej decyzji jako podejmowanej w sytuacji *wyzwolenia ducha* (wolności) z ograniczeń cielesności, posiadającej tak zasadnicze znaczenie w całości osoby ludzkiej; ale raczej jako moment, który u kresu historii indywidualnej pozwala jakby jednym spojrzeniem objąć całą rzeczywistość historycznego wymiaru osoby wkraczającej w wymiar ostateczny, jest więc dziełem łaski, która może zostać zaakceptowana przez człowieka lub odrzucona w decyzji wyjścia ku „Ty” lub zamknięcia się w sobie.

Byłaby to zatem ostatnia możliwość konfrontacji wolności z postanowieniem i wezwaniem Bożym; ostatnia możliwość podjęcia decyzji otwarcia się na rzeczywistość Bożą, lub zamknięcia się ostatecznie w sobie: zbawienia lub nie-zbawienia.

Nie wydaje się — jak zaznaczaliśmy kilkakrotnie — ani właściwe, ani zgodne z antropologią biblijną określanie sytuacji tej ostatecznej decyzji jako wolnej w najwyższym stopniu w następstwie wyzwolenia z materialnych ograniczeń cielesności. Ona bowiem jest w pewnym sensie podstawowym warunkiem wolności wyboru. Kulminacyjny kształt tej wolności tworzy w tym wypadku raczej sama ostrość konfrontacji wolności i zależności przejawiającej się w momencie śmierci.

Ponadto zresztą hipoteza Borosa pozostaje w wyraźnej zależności od filozoficznej analizy śmierci Heideggera, przypisującego jej ważną funkcję egzystencjalną, jako stanowiącej zakończenie procesu stawania się przez byt, który swoją pełnię osiąga w śmierci, bo nacechowany nią w całej swojej egzystencji jest „bytem ku śmierci”. Śmierć jest skutkiem tego wewnętrznym momentem bytu stającego się (*Seiende*) a jej przyjęcie — pogodzenie się z nią — stanowi warunek egzystencjalnej pełni u kresu życia.

Jeśli jednak dla Heideggera autentyczność życia osiąga człowiek przez akceptację swej egzystencji jako *być ku śmierci*, to dla Borosa i innych zwolenników omawianej hipotezy, śmierć stwarza konkretną możliwość *osiągnięcia pełni życia* — życia wiecznego — poza wymiarem czasu historycznego ludzkiej egzystencji. Śmierć stanowi dla nich wyzwanie rzucone ludzkiej wolności i w pewnym sensie uprzywilejowane miejsce jej realizacji. Nawiązując do poprzednich uwag możemy się z tym zgodzić, bo w niej istotnie urzeczywistnia się ostatecznie wolność jako odpowiedź na wezwanie do uczestniczenia w życiu Bożym, którego istotę stanowi miłość.

W tym też znaczeniu śmierć przeżywana w wolności (tj. w poczuciu odpowiedzialności za życie) realizowanej zresztą naszym zdaniem w różnych momentach życia, stanowi niezbędny warunek urzeczywistnienia się bytu osobowego zmierzającego istotnie ku śmierci, jednak nie w Heideggerowskim rozumieniu *terenu określenia własnej, autentycznej podmiotowości*. Terenem bowiem realizacji wolności — zwłaszcza dla chrześcijanina — jest rzeczywistość Boża: łaska, która stanowi istotny warunek osiągnięcia pełni przez konkretną osobę ludzką, nie niweczący historii indywidualnej ale ją przenikający: *discontinuum in continuitate*.

Nie można przecież zapominać o jednoznacznej wypowiedzi Ewangelii, że zbawienie jest darem wypływającym z woli Bożej nawet w wypadku *robotników ostatniej godziny* (por. Mt 21, 1-16). Widać stąd, że realizacja wolności w ostatecznej decyzji w śmierci staje się dziełem łaski Bożej, stanowiącej podstawę nadziei spełnienia sensu całego życia, gdyż swoje znaczenie posiada tu nie ostatni tylko moment, ale cała historia wolności.

10. JEDNOSTKA I WSPÓLNOTA

Egoizm?

Zmierzenie i szukanie dobra ze względu na siebie uświadamia nam spotykany dziś dość często zarzut, że eschatologia, określająca w sposób zasadniczy praktykę życia chrześcijańskiego, posiada zdecydowanie charakter indywidualno-zbawczy, jeśli nie wręcz egoistyczny.

Siła tego zarzutu pozbawiona zostaje wyraźnie swej ostrości, kiedy weźmiemy pod uwagę tak istotną dla Ewangelii ideę Królestwa Bożego, zakorzenioną zresztą w St. Test. Królestwo Boże to pełna realizacja zbawienia człowieka na drodze, tworzącej wspólnotę zdążających do zbawienia czy zbawionych, ścisłej więzi z Bogiem a tym samym z innymi ludźmi, co otrzymuje swoiste naświetlenie w ewangelicznym pojęciu braterstwa „z” Chrystusem i „w” Chrystusie.

Indywidualizm i wspólnota nie wykluczają się dzięki temu ale uzupełniają czy nawet dopełniają się wzajemnie. Wspólnota nie stanowi przecież — nawet w rozumieniu spotykanego w Piśmie św. pojęcia określanego przez H. Mühlena jako „Gross-Ich” — jakiegoś bytu ponadosobowego, wchłaniającego jednostkę, a jedynie warunkuje właśnie rozwój i realizację rzeczywistości osobowej, jako odrębnej podmiotowości, dzięki transcendencji: wychodzeniu poza siebie ku innym, przez co tworzą się więzi międzyosobowe urzeczywistniające wspólnotę a zarazem osobowość indywidualną.

Podkreślanie znaczenia i odpowiedzialności jednostki w głoszeniu i realizowaniu Królestwa Bożego, nie zacieśnia bynajmniej postawy osoby, indywidualnej jednostki, do postawy egoistycznej, skupionej wokół własnego „ja”. Osobowość bowiem, na którą składa się konkretna treść realizowana w historii, to w pewnym sensie podmiotowa relacja między „ja” a światem stworzonym, lecz przede wszystkim zbawcze działanie i udzielanie się Boga człowiekowi, będące urzeczywistnianiem ostatecznego przymierza, stanowiącego jakby syntezę dzieła stworzenia i odkupienia, jako daru i zadania, skonkretyzowanego i zapoczątkowanego w Kościele.

Przymierze eschatologiczne.

Bóg stworzył człowieka z wyraźnym zamiarem obdarzenia go wspólnotą życia, a stąd wyrażające ją pojęcie przymierza można określić jako wewnętrzną podstawę dzieła stworzenia, objawioną w Chrystusie, stanowiącego jego centrum już w teologii św. Pawła. Przestrzenią zatem i terenem życia stworzenia, według Bożego postanowienia, jest wzajemna miłość Ojca i Syna: Duch Święty stanowiący wewnętrzną „treść” życia Trójosobowego Boga. Jego zesłanie, jako eschatologicznego daru — o czym mówi Ewangelia św. Jana i Dzieje Apostolskie — umożliwia zatem doprowadzenie dzieła stworzenia do pełni ostatecznej, jakiej zapoczątkowaniem w ramach historii jest złożona rzeczywistość Kościoła (*realitas complexa*); on jest przecież owocem łaski — daru Ducha Świętego — skierowanego w zasadniczy sposób ku tworzeniu wspólnoty osób (*Eine Person in vielen Personen*, Mühlen).

Nie może być mowy o jakimś egoistycznym rozumieniu zbawienia jeśli pamiętamy o tym, że egzystencja człowieka jest współegzystencją, warunkującą stawanie się bytu osobowego ze względu na jego transcendentę i jego rozwój w pełnym wymiarze cielesno-duchownym. Z tej samej racji nie może być mowy o izolowaniu człowieka od świata, stanowiącego jego środowisko, we wspomnianym także znaczeniu jakby przedłużenia jego cielesności.

Świat i historia jako dialog.

Swoją wartość i znaczenie zarówno w sensie pozytywnym jak i negatywnym świat zyskuje w powiązaniu z człowiekiem, jego działaniem i w relacji do niego; zdobywając przecież w nim — w człowieku — świadomość samego siebie i możliwość zwrócenia się ku Stwórcy, by podjąć z Nim zbawczy dialog, ku któremu *wzdycha całe stworzenie*, a jaki osiągnie wypełnienie w „nowym niebie i nowej ziemi”, w przemianie całego świata.

Świat nie istnieje sam z siebie jako zły. Jako rzeczywistość obca i wroga Bogu, nie znająca Go, powstaje w wyniku grzechu, kiedy człowiek podejmuje, w postawie buntu i sprzeciwu, wysiłek oderwania, uniezależnienia od Boga zarówno siebie jak i powierzonego mu przez Boga świata stworzonego, materii.

Bez zastrzeżeń można przyjąć interpretację złą:

Zło w świecie nie stanowi jakiejś ontologicznej wartości negatywnej, ale jest to wola człowieka wzbraniająca się przed akceptacją przymierza. Stąd też historia staje się dramatem między wiernością przymierzu a ludzkim wysiłkiem, by rzeczywistość wyrwać z rąk Bożych. W tym zmaganiu Bóg nie oszczędzał i samego siebie, by ratować człowieka wraz z całą jego rzeczywistością. Oczywiście na tej drodze również i drugi partner wzywany jest coraz natarczywiej przez wszechmocną, wyzbywającą się wszystkiego miłość... Również i dla Niego historia staje się historią cierpienia (...) Miłość wyraża się w cierpieniu i znoju... (W. Breuning, Systematische... 831)

można dodać: ponieważ związana jest z *kenozą* — wyrzeczeniem się siebie.

Wolno zatem powiedzieć, że miłość Boga wyraża się i realizuje w przymierzu między Bogiem i człowiekiem, rozgrywanym wszakże nie w oderwaniu od świata. Świat dzięki związanej z nim egzystencji człowieka tworzy niejako poszczególne elementy dialogu, okresy przymierza zmierzającego ku pełnemu dialogowi zbawienia.

Ostateczna więc rzeczywistość otrzyma swój konkretny kształt dzięki realizacji postawy przymierza, będącego przymierzem miłości akcep-

tującej rzeczywistość w całym jej wymiarze. Trudno jednak ten kształt określić w sposób jednoznaczny, gdyż N. Test. daje nam niewiele wypowiedzi odnoszących się do eschatologicznej formy wszechświata, za którą odpowiedzialność podejmuje również człowiek przez swą pracę, mającą uczynić świat bardziej ludzkim, odpowiadającym godności człowieka, a posiadającą błogosławieństwo Boże, jako dynamiczny aspekt obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku, stanowiącego dar i zadanie.

11. PRZYSZŁOŚĆ W TERAŹNIEJSZOŚCI

Funkcja interpretacyjna.

To właśnie dlatego, że eschatologia obejmuje wypowiedzi na temat przyszłości, stanowiąc jej zapowiedź, spełnia ona funkcję interpretacyjną wobec terażniejszości i to nie tyle na płaszczyźnie poznania, czystej po-niekąd teorii, ale pełnego dynamizmu działania, jakie rodzi się z faktu, że zapowiedź przyszłości jest równocześnie propozycją, ukazującą możliwość zmian, czy nawet ich konieczność, ze względu na kształt rzeczywistości ostatecznej stanowiącej *continuum in discontinuitate*.

Mówienie o przyszłości pozwala jej wkraczać w terażniejszość, w chwilę obecną i to w konkretny sposób, kiedy np. zapowiedź jakiejś grożącej klęski wyzwala i prowokuje działanie, które w porę podjęte pozwala klęski uniknąć.

Nie bez znaczenia w takiej perspektywie — jak najbardziej słusznej i ukazującej praktyczne wartości eschatologii — są utopie proponujące w zasadzie nieosiągalne ideały. Można je w dużej mierze porównać z idealnym wzorcem jako normą moralną, czy z doskonałym obrazem ostatecznej przyszłości świata, która będąc wprawdzie transcendentnym darem łaski, nawiązuje jednak do świata tworzonoego przez ludzi, a tak skłania nas nieustannie do podejmowania wysiłku kształtowania warunków życia, coraz lepiej i pełniej odpowiadających godności człowieka i to mimo świadomości, że w ramach historii pełna doskonałość nie zostanie nigdy urzeczywistniona.

Ten zresztą aspekt uwzględniają przecież wszelkie przepisy i instytucje prawne, normy moralne i przykazania, nawiązujące konkretnie do pewnych sytuacji idealnych stanowiących wzorce w podejmowaniu działania. I tu wypada zauważyć, że rola jaką spełnia wzór w etyce indywidualnej, gdy chodzi o jednostkowe i szczegółowe sprawy, przypaść może w etyce społecznej, w wypadku wielkich i ważnych problemów dotyczących określonych wspólnot, właśnie utopii stanowiącej obraz idealnej sytuacji przyszłości i motyw działania: nadziei obecnej w chwili terażniejszej.

Objawienie i prorocstwo.

W takiej właśnie perspektywie prorocstwo stanowi zawsze wezwanie do decyzji, jaką należy podjąć w terażniejszości, decyzji, która może formować kształt przyszłości dzięki ukazaniu wewnętrznego wymiaru terażniejszości jakim jest właśnie przeszłość.

Taki zresztą charakter posiada objawienie w ogóle, a w szczególności związane z eschatologią. Nie ma ono bowiem na celu — przynajmniej nie w pierwszym rzędzie — odsłaniania rzeczy zakrytych, ujawniania ich i pouczania o tajemnicy. Nie stanowi ono jakiegoś reportażu o rzeczywistości i wydarzeniach przyszłości, w znaczeniu posiadania już dziś danego nam z góry pełnego jej obrazu. W oparciu o podane nam objawienie jesteśmy w stanie powiedzieć o niej jedynie tyle, ile możliwe jest do odczytania z historiozbawczego doświadczenia terażniejszości, jaką interpretować umożliwiają nam w coraz pełniejszym zakresie dane przyszłości. W tym też znaczeniu coraz to nowa sytuacja historyczna pozwala nam na pełniejsze i nowe odczytywanie tej samej, niezmiętej treści objawienia.

Apokaliptyka.

W dużej mierze odmienny od eschatologicznych wypowiedzi objawienia charakter posiadają obrazy i wypowiedzi apokaliptyczne, stanowiące jakby ukradkowe spojrzenie poza kulisy ostatecznych wydarzeń, by następnie kierować wezwanie i to nie tyle do działania w ścisłym znaczeniu, ile raczej do zadośćuczynienia i pokuty, identyfikowanych z cierpliwym znoszeniem przeciwności i oczekiwaniem mających nadejść wydarzeń, na które zresztą nawet nie mamy właściwie żadnego wpływu. Chodzi tu zwłaszcza o spotykaną często w historii sytuację ucisku i zewnętrznych prześladowań wierzących, w jakiej apokaliptyczne wypowiedzi pragną znękanych pocieszyć, umacniając w nich zaufanie w zwyciężającą zawsze i w każdej sytuacji moc Bożą, która nieuchronnie osiąga zamierzony cel, mimo pozornych niepowodzeń.

Apokaliptyka, biorąc ściśle, nie stanowi zatem objawienia, ani go wprost nie zawiera, lecz w pewnym sensie zapowiada w historii, jako nające nadejść w przyszłości, by ukazać sens i znaczenie doznanych prześladowań. Napotykamy ją właściwie jedynie z tej racji, że ostateczne objawienie jakim będzie paruzja nastąpi dopiero w przyszłości.

Stosunkowo niewielki wpływ i pozostawanie eschatologii tradycyjnej na marginesie życia chrześcijańskiego, wynika w dużej mierze właśnie stąd, że w wielu zagadnieniach opierała się ona na wypowiedziach apokaliptycznych, jakie w całości N. Testamentu odgrywają jedynie rolę

drugorzędną — także w odniesieniu do Apokalipsy św. Jana — i niezbyt właściwym jest doszukiwanie się w nich samych jakby planu, czy przedstawienia kolejności wydarzeń eschatycznych w ich przebiegu.

12. SĄD A KRÓLESTWO BOŻE

Sąd.

Paruzja w wyznaniu wiary łączy się ściśle z sądem, który wyraźnie wnosi do eschatologii moment czasu, jaki stanowi założenie sądu, który ocenia czas jaki ostatecznie przeminął, nawiązując do jego upływu w historii i nadając mu tym samym znaczenie przekraczające samo tylko trwanie.

Tak też w pojęciu sądu skupiać się zdaje cała problematyka teologiczna związana z zagadnieniem czasu, stanowiącego przecież zasadniczy wymiar każdej ludzkiej historii.

Pojęcie sądu, głęboko zakorzenione w tradycji biblijnej, stanowi podstawowy element powszechnej historii zbawienia i główny motyw w przepowiadaniu zbawczego planu Bożego. Pozostaje to w ścisłym związku z tym, że zbawcze działanie Boże w historii — będące znamioną cechą Boga ukazanego w Piśmie św. — w sposób typowy i poniekąd klasyczny urzeczywistniania się w władzy sądenia, oceny czynów ludzkich, których normą uosobioną w Chrystusie jest Bóg sam. Ponadto wychodząc z faktu przymierza jako podstawowego w eschatologicznej interpretacji zdarzeń historii ludzkiej, nie można się obejść bez wypowiedzi o charakterze sądu, by nie zapoznać teologicznej treści przymierza, uwzględniającej szczególną odpowiedzialność człowieka również w perspektywie, stanowiącej dar, przyszłości eschatologicznej.

Nie chodzi tu zresztą bynajmniej o jurydyczną terminologię ale o nawiązanie do przeżyć i postaw człowieka w zetknięciu ze światem na płaszczyźnie poznania, sięgających znaczenie głębiej niż sam język. Na posiadające taki właśnie charakter powiązanie wskazuje już choćby nazywanie „osądem”, czy po prostu „sądem”, relacji ludzkiego umysłu do otaczającej go rzeczywistości, wyrażającej się w pewnego rodzaju identyczności poznania z rzeczywistością — czyli „w prawdzie”. Zasadnicze znaczenie w takiej perspektywie posiadają sądy moralne, orzekające, co dobre lub co złe, a stanowiące podstawę działania wyrażającego i zarazem kształtującego osobowość człowieka.

W analogiczny sposób możnaby interpretować sąd Boży, nie zapominając jednak o zawartym w analogii „niepodobieństwie”. Stąd np. sprawiedliwość Boża to odnoszenie przez Boga wszystkiego do samego siebie, co w postępowaniu człowieka byłoby zaprzeczeniem sprawiedliwo-

ści. W świecie bowiem stworzonym z samej struktury bytu i partycypacji w nim, to co sprawiedliwe i słuszne, urzeczywistnia się nie tyle w odniesieniu do człowieka ile raczej w odnoszeniu wszystkiego do Stwórcy, do samego Boga, stanowiącego zresztą centrum stworzenia w Chrystusie Jezusie.

W porządku zatem świata stworzonego chodzi przede wszystkim o urzeczywistnianie skierowania wszystkiego ku Bogu a to na drodze wolnej decyzji człowieka. Właśnie to odniesienie i jego akceptacja ze strony człowieka odsłania rzeczywiste dobro, jakie Bóg ze swej strony — realizując wraz z człowiekiem historię zbawienia — zarówno w znaczeniu ontologicznym jak i egzystencjalnym, na coraz to nowych drogach i w coraz to nowy sposób a ostatecznie w Chrystusie, ukazuje jako przynierze i sąd (por. J 5, 19-30). Ta też właściwa działaniu Bożemu w historii cecha, stanowi wyraz, czy nawet staje się poniekąd synonimem, władzy i panowania Bożego nad światem wyrażonego w idei Królestwa Bożego.

Sąd, o jakim mówimy w tym wypadku stanowi niezbędny odpowiednik do charakteru wezwania, który posiada objawienie Boże w ogóle i Ewangelia w szczególności. Ostatecznym bowiem postanowieniem Bożym i wezwaniem skierowanym do człowieka jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. W Nim raz na zawsze wszystko zostało postanowione, a jako wezwanie stanowi podstawę ostatecznego wyroku-sądu i punkt wyjścia eschatologii. Tym sądem — jak słusznie stwierdza Lohfink (189) — staje się spotkanie w śmierci z Chrystusem, ukazujące w bezpośrednim poznaniu osobowym wartość naszego życia w historii, zarówno w jego całości jak i we wszystkich szczegółach; całą prawdę o nas samych, jakby w świetle uosobionej w Chrystusie miłości Bożej, ukazującej nam kim byliśmy a kim mogliśmy być w rzeczywistości, co nieraz połączone bywa z „bólą oczyszczającym”, uzdalniającym nas do samego już spotkania z Bogiem i doświadczenia pełni Jego dobroci i miłości.

Usprawiedliwienie.

Pojęcie sądu łączy się ściśle z problemem usprawiedliwienia, jakiego nie poruszamy tutaj, zakładając jedynie fakt łaski jako podstawy przychylnego osądu Bożego: usprawiedliwienia grzesznika.

Usprawiedliwienie od chwili zapoczątkowania stanowi coś trwałego w człowieku, coś, co nazywamy „łaską habitualną”, która sprawia, że człowiek staje się dzieckiem Bożym nawiązując z Bogiem oparty o rzeczywistość ontyczną stosunek „pokrewieństwa”. Stąd można powiedzieć przyjąć, że sąd Boży i Jego wyrok decyduje i zapada w oparciu o *wyżerzenie łaski* w życiu człowieka.

Jeśli pojęcie sądu zdaje się zakładać myśl o wynagrodzeniu, to trzeba tu uwzględnić też sformułowanie św. Augustyna, że nasze zasługi same są darem Bożym, pamiętając równocześnie, że nie chodzi tu o „rzecz”, ale wymianę życia osobowego wyrażaną dziś o wiele trafniej przy pomocy kategorii dialogu.

Poprawnemu ujmowaniu wydarzenia usprawiedliwienia w teologii katolickiej przez długi czas stało na przeszkodzie rozróżnianie łaski uczynkowej i habitualnej, prowadzące często do zapoznania istotnego, dynamiczno-osobowego charakteru łaski, a także jej aspektu eschatologicznego, do jakiego nawiązujemy stwierdzając, że nie chodzi tu o wymianę dóbr — rzeczy — ale o wymianę życia, żywy, zbawczy dialog zmierzający ku swej pełni.

Sprawiedliwość Boża znajduje swój podstawowy wyraz w wydarzeniu Chrystusa, w którym urzeczywistnia się ostateczne przymierze Boga z człowiekiem. Koncepcja przymierza pozwala uchwycić pierwotną jedność i integralność rozróżnianych w soteriologii aspektów odkupienia, nazywanych „odkupieniem obiektywnym” i „subiektywnym” (w tym drugim idzie o skorzystanie z owoców odkupienia, przez konkretnego człowieka na drodze współpracy z łaską), dokonującym się w Kościele stanowiącym Ciało Chrystusa.

Sens Krzyża...

Podstawą przywrócenia naruszonego przez grzech porządku w świecie stworzonym jest ukształtowane w śmierci i zmartwychwstaniu uwielbione ciało, w którym każdy może mieć i zyskuje udział, stając się członkiem „Ciała Chrystusa”, którego On sam jest Głową. To właśnie bowiem umożliwia człowiekowi Pawłowe „być w Chrystusie” a zarazem egzystencję Chrystusa „w” człowieku (por. Gal 2, 20: *żyję ja, już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus*), na sposób pewnej identyczności uzasadniającej stwierdzenie *cokolwiek czyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich — mnieście czynili*, czy skierowane do Pawła *czemu mnie przesładujesz?* (Mt 25, 40; Dz 9, 4).

To zmartwychwstanie Chrystusa, w którym utrwalona została tajemnica paschalna, daje możliwość udziału w Jego krzyżu, stanowiąc zasadniczy aspekt teologiczny jego treści, nawiązującej do całego dzieła stworzenia w akcie pojednania z Ojcem. W tej perspektywie krzyż ukazuje się nam nie tyle jako znak karzącej sprawiedliwości, ale jako droga, na której — traktując z całą powagą naszą ludzką historię we wszystkich jej elementach — Bóg zakosztował sam radykalnej niemocy śmierci stworzenia, by w sposób nieodwołalny raz na zawsze w niej ustanowić przymierze.

Tak też charakter kary — jaki posiadała śmierć na skutek grzechu pierworodnego — przemieniony został w znak przymierza stający się w pewnym znaczeniu „sakramentem”, dającym wszystkim umierającym możliwość udziału w zbawczej śmierci Chrystusa i to jako Głowy Kościoła (por. śmierć dzieci betlejemskich), co uzasadnia w pełni tradycyjną tezę: *poza Kościołem nie ma zbawienia*.

Przez dzieło pojednania dokonane w Chrystusie Bóg ustanowił niejako nową, powszechną szansę zbawienia, kiedy głównym niejako tere-
nem spotkania człowieka z Bogiem w całej historii — od jej początku aż po kres — stało się cierpienie i śmierć, jakiej doznaje każdy i jakiej doznał On sam. Do tego zdaje się nawiązywać przytoczone już stwierdzenie św. Tomasza: *non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte*.

Śmierć karą za grzech.

Przeglądając wypowiedzi Magisterium Kościoła na temat śmierci dostrzegamy bez trudu, że nie poruszają one wielu aspektów tego wydarzenia pozostawiając tym samym szeroki margines refleksji teologicznej, jaką właśnie przeprowadzamy w naszych rozważaniach. Nie podejmują one np. wcale próby określenia istoty, czy nawet bliższego wyjaśnienia, samego zdarzenia śmierci, poruszając za to niemal wyłącznie (w pewnych przynajmniej okresach) hamartologiczny aspekt śmierci i ostateczność stanu eschatologicznego jaki w śmierci osiągnięty zostaje przez człowieka. Śmierć określana jest w tych wypowiedziach Kościoła jako następstwo grzechu pierworodnego czy też kara zań (por. DS 146, 222, 231n 372, 1511n, 1521, 2617). Należy jednak pamiętać, że określenia „kara” ma tu znaczenie analogiczne (podobnie jak pojęcie „grzech” w odniesieniu do grzechu pierworodnego dziedzicznego). Dla człowieka usprawiedliwionego bowiem śmierć przestaje być karą w znaczeniu właściwym, a to z tej racji, że, jak wspomnieliśmy poprzednio, przez śmierć Chrystusa nabrała ona charakteru zdarzenia zbawczego, stając się „współumieraniem” z Chrystusem.

Charakter kary, przyznawany śmierci w orzeczeniach Kościoła podejmujących wypowiedzi Pisma św., nie leży jednak w tym, że śmierć stanowi zakończenie życia doczesnego i kres wolności, a tym samym historii indywidualnej (nieśmiertelność w Piśmie św. nie oznacza przecież nigdzie nieskończonego trwania w wymiarze doczesności). Charakter kary tkwi raczej w przymiotach i właściwościach śmierci, jakie stały się jej udziałem w następstwie utraty łaski a z tej racji głównie w niemożności poprawnej integracji procesu umierania i śmierci w całości życia osobowego, a to w perspektywie powołania do życia wiecznego — a więc nieśmiertelności, jako udziału w wieczności życia Bożego; śmierć

stanowi przecież ostateczną przemianę, umożliwiającą nową egzystencję w wymiarze zmartwychwstania a więc w całości ludzkiej natury.

Takie stanowisko potwierdza zestawienie najstarszych tekstów St. Test., które mówią o śmierci w sposób radykalny jako dotyczącej całego człowieka (antropologia biblijna długi czas nie rozróżnia i nie przeciwstawia „ciała — duszy”), z wyraźną nadzieją dalszego życia po śmierci, trudnego jednak do określenia w swym kształcie a występującą w tekstach późniejszych, co wskazuje że w żadnym wypadku nie oznacza ono rozumienia go jako kontynuacji życia doczesnego, które w śmierci otrzymuje swój ostatecznie utrwalony kształt, uwzględniający wolność i odpowiedzialność człowieka realizowaną w historii.

Wbrew powszechnie spotykanemu ujmowaniu problemu nie należy zapominać, że wspomniany charakter śmierci w naszej sytuacji *post lapsum*, określanej jako kara za grzech, pozostaje w świetle Pisma św. w zależności nie tylko od grzechu pierworodnego, ale również od grzechów osobistych — przynajmniej śmiertelnych a nie odpuszczonych. Możliwy tu za Rahnerem przytoczyć szereg tekstów św. Pawła z listu do Rzymian (np. 1, 32; 6, 16.21.23; 7, 5.10; 8, 2; por. Jk 1, 15; 1 J 3, 14; 5, 16). Wolno z nich wyprowadzić w pełni uzasadniony wniosek, że śmierć w jakże wielu swych formach jest przejawem „grzechu świata”. Poczynając od grzechu pierwszego człowieka aż do naszych czasów, tworzy on pewną całość winy ludzkości, przejawiającej się nie tylko w tragicznej i bolesnej sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej poszczególnego człowieka, ale przede wszystkim w stosunkach międzyludzkich, wyrażających się jakże często w śmierci, przybierającej niesamowite formy i rozmiary, jak i bezsilności człowieka, co zdaje się równie wyraźnie ukazywać podkreślany w Piśmie św. związek między grzechem, śmiercią i szatanem (np. akty terroru).

Jeśli w śmierci zachodzi coś, czego nie powinno w niej być, jako wynikającej z samej natury bytu stworzonego — inaczej nie sposób mówić o „karze” nawet w znaczeniu analogicznym — to ma to miejsce ze względu na nadprzyrodzony cel, do jakiego człowiek został wezwany od początku, dzięki łasce Bożej, co zresztą wyrażone zostało w nieśmiertelności bytu osobowego. W świetle takiego stwierdzenia szukamy zatem odpowiedzi na pytanie, co w śmierci możemy określić jako elementy, które w niej nie powinny mieć miejsca. Bierzymy też pod uwagę charakter śmierci jako zdarzenia oznaczającego kres wolności i historii indywidualnej. Stosunkowo bez trudu w odpowiedzi odnajdujemy cechę zakrycia śmierci, przeżywanej właśnie dlatego jako niezwykle trudny moment w całym procesie rozwoju życia osobowego, a to w następstwie niemożności zintegrowania jej w naszej historii jako wydarzenia bliżej nieznanego, zarówno w konkretnych szczegółach, jak i w samej istocie

zachodzącego w niej procesu "przemiany życia historycznego w życie wieczne".

Zapewne niejednokrotnie człowiek doznaje przeżycia przynajmniej „częściowej integracji” swej identyczności, kiedy w codziennym doświadczeniu dokonuje przewycięzania „trojkiej pożądlivosti”, co równoznaczne jest z pewnego rodzaju „obumieraniem” różnych aspektów osobowości. Napotykamy też czasem przykłady śmierci w późnej starości, przebiegającej w całkowitym spokoju i przy osiągniętej niemal integracji — przynajmniej w sposób asymptotyczny — a to dzięki dostrzeganiu owoców wysiłku całego życia. W takich wypadkach zdaje się być całkiem wyraźnie widoczne, że zintegrowana w całości życia śmierć pozbawiona zostaje jakby swego zakrycia i nie jest bynajmniej przeżywana, jako coś sprzeciwiającego się naturze człowieka.

Jeśli więc Pismo św. i orzeczenia Kościoła nazywają śmierć „zapłatą grzechu”, to w tym określeniu znajduje swój wyraz doświadczenie protestujące przeciw zakryciu śmierci i bezsilności jaka towarzyszy zwykle jej przeżywaniu.

W tym też zakryciu można widzieć w pewnym sensie istotę charakteru „kary” za grzechy, zawartego w śmierci, która nie sprzeciwiając się samej naturze człowieka odczuwana jest jakoś coś, co nie powinno mieć miejsca w egzystencji człowieka, uwarunkowanej łaską i nadprzyrodzonym powołaniem.

Z zakrycia właściwego śmierci, rodzi się też w nim zakorzeniony lęk przed śmiercią, będący poniekąd wyrazem „sytuacji grzechu”, przejawiającej się w tym, że człowiek umiera jakby nie dochodząc do wypełnienia swej historii; a stąd i wszystkie inne właściwości umierania i śmierci, doznawane w konkretnych przypadkach, związane są z grzechem i „zapłatą” za niego, stwarzając tym samym możliwość oczyszczenia. Jako stworzenie objęte działaniem Bożym człowiek odczuwa lęk przed zdarzeniem śmierci, dostrzegając w nim jakby przejaw i może zaczątek wdzierającej się w dziedzinę bytu osobowego śmierci wiecznej, która jest śmiercią we właściwym tego słowa znaczeniu.

Współumieranie z Chrystusem...

Wspomnieliśmy, że określenie śmierci jako kary za grzech ma znaczenie analogiczne. Nie jest ona karą — przynajmniej dla człowieka usprawiedliwionego, zachowując w tym wypadku w świetle wypowiedzi Pisma św. i orzeczeń Kościoła jedynie znaczenie jakby „miejsca” ewentualnego czyszczenia czy „sprawdzenia” wierności, a tym samym ostatnią możliwością zdobycia zasługi i zadośćuczynienia za pozostałe do wyrównania przewinienia.

Według słów Pana Jezusa dla człowieka usprawiedliwionego przez wiarę umieranie i śmierć nie jest już zasadniczo śmiercią: *Kto wierzy we mnie, choćby i umarł żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we mnie, nie umrze na wieki* (J 11, 25n). Dla człowieka wierzącego umieranie i śmierć staje się współumieraniem z Chrystusem, udzielającym pełni prawdziwego życia, z Chrystusem uwielbionym (por. 2 Tym 2, 11).

Włączenie w śmierć Chrystusa dokonuje się zasadniczo przez wiarę, a szczególnej intensyfikacji i wyrazu nabiera przez chrzest i Eucharystię (por. J 6, 26—71). Potwierdza to nasze, wyrażone już przekonanie, że śmierć stanowi pewną wartość, przenikając całe życie chrześcijańskie i osiągając swój punkt szczytowy w samej śmierci, która staje się zdarzeniem zbawczym jako współumieranie z Chrystusem.

Można to wyrazić za K. Rahnerem w sposób bardziej jeszcze zdecydowany: *Ponieważ śmierć w tej mierze, w jakiej jest zdarzeniem podsumowującym całą historię życia człowieka w jej wypełnieniu — i to jako świadomy czyn ludzki — i jeśli w śmierci „pragmatycznie”, jak mówił Eutychiusz, dokonuje się to, co już dokonało się mistycznie w szczytowych sakramentalnych momentach chrześcijańskiej egzystencji na chrzcie i w Eucharystii — to jest włączenie w śmierć Pana — tym samym śmierć sama ma znaczenie szczytowego punktu tak zbawczego działania jak i skutecznego podjęcia zbawienia* (489).

Zasadniczą zatem sprawą w chrześcijańskim rozumieniu śmierci jest jej znaczenie jako współumierania z Chrystusem i rola śmierci jako miejsca szczególnej realizacji zbawienia, nadające jej w pewnym sensie charakter sakramentalny.

Należy pamiętać o tym, że śmierć Jezusa na krzyżu stanowiła nie tylko dokonanie odkupienia w znaczeniu obiektywnym, ale również ukazanie śmierci człowieka zjednoczonego z Bogiem i realizującego odkupienie w znaczeniu subiektywnym, co znalazło swój wyraz w przyjęciu przez Chrystusa śmierci także w jej relacji do grzechu — czyli kary za grzech — jako przejawu radykalnego opuszczenia i bezsilności przyjmowanej jednak w swym „zakryciu” z wiarą, nadzieją i miłością przez pełne posłuszeństwa oddanie się Bogu w tej „sytuacji grzechu”: oddalenia i mroku.

„Szczególne miejsce” zbawienia...

Słuszność określenia śmierci jako miejsca, czy szczytowego punktu zbawczego działania Chrystusa ukazuje nam refleksja nad zagadnieniem łaski Bożej, rozumianej jako udzielanie się Boga, zakładające wolne i odpowiedzialne otwarcie się człowieka, które oznacza w tym wypadku zasadniczą samotranscendencję, stanowiącą konstytutywny element urze-

czywistniania się osoby (o czym była mowa uprzednio). Ta transcendencja to równocześnie wyrzeczenie się siebie, bo jej istotę stanowi wychodzenie poza wszelką stworzoną rzeczywistość, do której należy także nasze ludzkie „ja”. W świecie odkupionym przez krzyż i śmierć Chrystusa, stwarza to najkorzystniejszą sytuację realizacji łaski — a więc odkupienia w znaczeniu subiektywnym — według słów Jezusa: *Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je* (Mt 16, 24n).

W takim też wypadku, kiedy do urzeczywistnienia zdarzenia łaski należy wyrzeczenie się siebie, jako niezbędny warunek, sytuacja śmierci stanowi szczególnie korzystny moment, jakby punkt szczytowy zbawczego działania Bożego w historii. W śmierci bowiem — mając konkretną możliwość jej akceptacji jako „naszego czynu” — człowiek zostaje pozbawiony wszystkiego, także samostanowienia o sobie, czy raczej własnego „ja”, doznając radykalnej bezsilności, przez co sytuacja tak korzystna dla zaistnienia łaski, jako udzielania się Boga i *objawienia mocy Bożej w naszej słabości* (por. 2 Kor 12, 9—10), osiąga swój poniekąd najwyższy stopień. W ten sposób zdarzenie śmierci staje się „miejscem zbawienia”: zbawczego działania Chrystusa ukrzyżowanego i najradykalniejszej możliwości współumierania z Chrystusem przez całkowite zawierzenie Bogu realizujące zbawienie w znaczeniu subiektywnym.

Królestwo Boże.

Wróćmy jeszcze na chwilę do zagadnienia sądu a to w nawiązaniu do pojęcia Królestwa Bożego zrealizowanego w śmierci Chrystusa, czy w całej tajemnicy paschalnej, jako zapoczątkowania jego pełni.

Motyw panowania Bożego w świecie nie stanowi zewnętrznego, obcego światu motywu działania człowieka, w którym koncentruje się dzieło stworzenia, osiągające w nim świadomość siebie. Motyw ten, będący podstawą pozytywnego wyroku — osądu działalności człowieka — wchodzi przecież w samą strukturę porządku stworzonego z racji jego bytowej zależności od Boga. Właśnie w świetle pojęcia Królestwa Bożego dzieło stworzenia interpretować należy jako dar, podejmowany świadomie przez człowieka jako zadanie do wypełnienia, od czego uzależniony jest ostateczny wyrok.

Sprzeciw i bunt wobec panowania Bożego — czego możliwość daje człowiekowi wolność wyboru — nie prowadzi i nie może prowadzić do zamierzonej emancypacji człowieka („będziecie jako bogowie”) ale do alienacji i samozniszczenia przez zamknięcie się w sobie. Uznanie bowiem Boga i Jego władzy, to po prostu akceptacja porządku stworzo-

nego i realizowanie w świecie Królestwa Bożego a tym samym akceptacja samego siebie w sytuacji wolności i zarazem rzeczywistej zależności od Stwórcy.

Decydującym założeniem i motywem dla człowieka, uznającego porządek i panowanie Boże, jest postawa miłości związana z faktem, że Bóg w Jezusie Chrystusie solidaryzuje się i utożsamia z człowiekiem, dzięki czemu spotkanie z bliźnim jest spotkaniem z Bogiem w Chrystusie, do jakiego nawiązuje znany obraz i zapowiedź sądu z Ewangelii Mateusza (Mt. 25, 31—46).

Sprawiedliwy wyrok ostatecznego sądu, jaki w zasadzie dokonuje się w śmierci, ma swoją dialektyczną podstawę w proegzystencji Jezusa, która sama z siebie stwarza sytuację sądu i wyroku. Oskarżycielem, obroną i sędzią jest ten sam Jezus Chrystus a normą oceny i wyroku jest Jego życie, w którym objawiła się miłość Boża. Nie jest więc ten sąd i wyrok czymś narzuconym z zewnątrz ale związanym z treścią życia chrześcijańskiego, urzeczywistnianą na drodze „być w Chrystusie”.

Ten chrystologiczny aspekt wydarzenia sądu pozwala lepiej zrozumieć i rozwiązywać problem wynikający z rozróżnienia w eschatologii katolickiej sądu szczegółowego i ostatecznego, jako w pewnym sensie zupełnie odrębnych instancji, a przecież stanowiących jedność właśnie w Chrystusie, do którego należy zarówno jednostka, wspólnota ludzka, jak i całe stworzenie.

Ostateczny los człowieka zostaje zdecydowany w momencie śmierci i w tym samym „czasie” urzeczywistniony. Mimo jednak tej ostateczności losu poszczególnych jednostek, co utożsamia się z kresem historii indywidualnej a także — pewnym znaczeniu — i pozostającej z nią w ścisłym powiązaniu historii w ogóle, choć ponad kategorią czasu; jej wydarzenia toczą się wszakże dalej i to decyduje o diastazie między sądem szczegółowym a ostatecznym, zbiegającym się z kresem historii powszechnej ludzkości (por. DS 1000—1002) a właściwie ostatniej historii indywidualnej i stąd w pewnym sensie z „ostatnim” sądem szczegółowym.

13. ZMARTWYCHWSTANIE W ŚMIERCI?

Ocena tezy

Stwierdzenie o urzeczywistnieniu w momencie śmierci ostatecznego losu człowieka (nie tylko „duszy” ale i „ciała”) pozwala nam przejść do ostatniego zamierzonego w tych rozważaniach problemu a mianowicie reprezentowanej przez wielu współczesnych teologów tezy o zmartwychwstaniu w śmierci. Jeśli postaramy się uchwycić jej właściwy sens,

to nie stanowi ona bynajmniej jakiegoś zaprzeczenia czy odwrócenia porządku wiary, a jedynie próbę innego i pełniejszego może spojrzenia na wydarzenie śmierci wpisane w egzystencję człowieka, osiagające swój punkt szczytowy jakby na styku egzystencji historycznej i życia wiecznego, wyrażonego w „kategorii” zmartwychwstania. Wychodząc bowiem z przytoczonego stwierdzenia św. Tomasza: *non erit reditus ad immortalitatem nisi mediante morte* i przyjmując zgodnie z Tradycją, że nieśmiertelność dotyczy nie samej duszy ale człowieka, który w śmierci spotyka się z Bogiem, dochodzimy do wniosku, że przemiana cielesności oznaczająca utrwalenie historii — czyli zmartwychwstanie — winna również mieć swoje „miejsce” w samej śmierci stanowiącej „dzień ostateczny”, z tym, że z określenia *simul* wykluczyć należy kategorię temporalną.

Nawiązywaliśmy do tego wielokrotnie w toku naszych rozważań, stwierdzając że nie sposób w pełni adekwatnie i jednoznacznie wyrazić całej rzeczywistości tego wydarzenia jedynie przy pomocy kategorii zaczerpniętych z doświadczenia historycznego.

Mogliśmy stwierdzić jednak, że chrześcijańska interpretacja śmierci, jako będącej dziełem Ducha Świętego przemiany, pozwala teologii podejmować wspomnianą hipotezę, choć nasuwa ona pewne trudności wymagające pogłębionej refleksji teologicznej i budzi pewne uzasadnione zastrzeżenia, jakie jednak okazać się mogą w przyszłości bez większego znaczenia. Ogromna natomiast jej zaleta przejawia się w praktyce życia chrześcijańskiego, umożliwiając konkretne i dynamiczne oddziaływanie na to życie tak istotnej w Ewangelii prawdy o zmartwychwstaniu. Stanowiąc punkt wyjścia kerygmy apostoelskiej, przeprowadzonej konsekwentnie mimo napotykaných poważnych trudności (por .Dz 17, 16-32), z czasem stała się prawdą jakby zepchniętą poza horyzont wiary jako leżąca w zbyt dalekiej przyszłości.

Podjęcie wspomnianej tezy i próba reinterpretacji prawdy o zmartwychwstaniu (i to w oparciu o dane Pisma św. jak i refleksji filozoficznej) jako założenia i podstawy życia wiecznego ułatwia nam również zrozumienia pozornej „pomyłki” w oczekiwaniu rychłej paruzji w okresie chrześcijaństwa pierwotnego, oczekiwaniu, które właśnie z drugiej strony stanowi dodatkowy argument na korzyść tezy o zmartwychwstaniu w śmierci.

Reinterpretacja prawdy o zmartwychwstaniu

Nie dziwią nas te próby reinterpretacji zmartwychwstania jako prawdy wiary, skoro pamiętamy o znaczeniu jego obietnicy, szczególnie dobitnie podkreślonej w teologii św. Jana, obietnicy po-

wiązanej ściśle z innymi elementami eschatologicznej przyszłości, której zapoczątkowaniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa uobecniane w Kościele, co stanowi dzieło Ducha Świętego, który też włącza nas w owe zbawcze wydarzenia zarówno przez wiarę jak i sakramenta święte, by doprowadzić do pełnego ich urzeczywistnienia w „przyszłości”, przyszłości eschatologicznej.

Omawiana teza lepiej również zdaje się odpowiadać — i to nie budząc zasadniczych sprzeciwów — współczesnej mentalności dostrzegającej realną możliwość istnienia całkowicie odmiennych od danych nam w doświadczeniu kategorii i wymiarów rzeczywistości, wśród których bardziej nawet „uchwytną” zdaje się być rzeczywistość bytu duchowego niż materialnego.

Teza o zmartwychwstaniu w śmierci to poniekąd prosty wniosek przyjmowanej w eschatologii metodycznej zasady, którą stanowi „człowiek odkupiony” jako droga i punkt wyjścia dla wypowiedzi eschatologicznych. Przyjęcie zaś tej tezy nie oznacza jakiegoś przesunięcia „terminu” czy „daty” zmartwychwstania jako wydarzenia eschatologicznego leżącego poza linią czasu, ale konsekwentne uznanie, że cielesność to w pewnym sensie *locus theologicus* doświadczenia śmierci stanowiącego punkt, w którym zbiegają się jakby wszystkie wydarzenia i stany eschatologiczne dotyczące jednostki a ujmowane oddzielnie jedynie w naszej perspektywie historycznej z konieczności.

Życie wieczne, sąd, zmartwychwstanie, obcowanie świętych, czyśćciec, to różne aspekty jednej i tej samej „rzeczy” stanowiącej teren i atmosferę eschatologicznej przyszłości, a jest nią dla nas sam Bóg udzielający się przez łaskę: Ojciec przez Syna w Duchu Świętym. Wejście na ten teren „pneumatologicznego”, wewnętrznego życia Bożego wymaga „uduchowienia”, egzystencjalnej przemiany jaka dokonuje się w śmierci, stanowiącej wydarzenie eschatologiczne powiązane ściśle z innymi, także z możliwością oczyszczenia pojmowanego czasem na sposób „miejsca”. O ich następstwie trudno mówić w ścisłym znaczeniu (choć konieczne jest ono w przekazie treści wiary), tam gdzie nie ma zastosowania historyczna kategoria czasu ani przestrzeni.

Nieśmiertelność a zmartwychwstanie.

W nawiązaniu do przeprowadzonych poprzednio analiz możemy zgodzić się z interpretacją J. B. Metz (Caro cardo salutis, 103n), że ciało to bynajmniej nie coś odrębnego i różnego od duszy człowieka, ale to ona sama w swym zewnętrznym, historycznym doświadczeniu świata w kategoriach czaso-przestrzennych. Historyczność bowiem — jak to widzie-

liśmy — nie stanowi jakiegoś przypadłościowego dodatku do bytu osobowego, ale samą jego konkretną realizację uwarunkowaną strukturą ontologiczną.

Trudno w takim wypadku mówić, w ścisłym tego słowa znaczeniu, o oddzieleniu duszy i ciała w śmierci, mimo określonej struktury fenomenologicznej zdarzenia śmierci; to cały człowiek jako osoba osiąga w niej swój kres w wymiarze historycznym, by dzięki nieśmiertelności jako całość wejść w wymiar daru życia wiecznego, jakie utożsamia się ze zmartwychwstaniem.

Przytoczone wcześniej Tomaszowe stwierdzenie: *immortalitas igitur animae exigere videtur resurrectionem corporum futuram*, zdaje się jakby nie uwzględniać darmowości zbawienia, w tym wypadku zmartwychwstania, które jest konsekwencją doskonałości odkupienia Chrystusowego a łączone w tradycji niemal wyłącznie ze zmartwychwstaniem powszechnym i to w kategoriach doświadczenia historycznego. To zresztą doprowadziło m. in. do znanego w historii nieporozumienia w związku z wypowiedziami papieża Jana XXII podkreślającymi osiągnięcie pełni zbawienia „dopiero przy zmartwychwstaniu powszechnym” (trudność znika, jeśli przyjmujemy zmartwychwstanie w śmierci). Jeśli nawet wydana po jego śmierci bulla *Benedictus Deus* z 1336 roku mówi o osiągnięciu zbawienia „duszy” zaraz po śmierci a nie przy końcu świata, to nie ma w tym żadnej sprzeczności, kiedy uwzględnimy dialektykę „doświadczenia czasu pozahistorycznego” (*uwielbionego*).

Także zresztą trzymająca się nadal teologii tradycyjnej eschatologia coraz częściej rezygnuje z wyobrażeń przestrzennych, umieszczając np. czyściec jako stan oczyszczenia w „przejściu” między życiem a śmiercią, które wymyka się wszelkim kategoriom naszego doświadczenia, bo nie ma tu zastosowania miara czasu; identyczne rozumowanie odnieść można i należy do „stanu pośredniego” *anima separata* między śmiercią a zmartwychwstaniem powszechnym, czego przykładem jest właśnie teza o „zmartwychwstaniu w śmierci”. Nie przesuwają one bynajmniej daty i okoliczności zmartwychwstania człowieka ale próbuje spojrzeć na nie z *tamtej strony*.

Eschata w śmierci...

Zgodnie z naszymi założeniami umieszczenie eschata w samej śmierci, jako granicy wymiarów egzystencji człowieka, w przeciwieństwie do dawnego modelu opartego na budzącym szereg zastrzeżeń pojęciu „*anima separata*”, przyjmowany przez nas model wykazuje — jak już wspominaliśmy — szereg zalet zwłaszcza w praktyce życia chrześcijańskiego.

I tak przede wszystkim cechuje go zgodność z modelem chrystologicznym. W Chrystusie — na co zwracaliśmy uwagę — zmartwychwstanie

urzeczywistnia się w samej śmierci, co pozwala przyjąć analogiczną sytuację w śmierci chrześcijanina (w najszerszym tego słowa rozumieniu) potwierdzoną także przez dogmat Wniebowzięcia.

Rozbudza to i pogłębia ponadto świadomość eschatologiczną wobec „bliskości eschata” dynamizując wszelkie działania w dążeniu do rozwoju osobowości i tworzenia lepszego, bardziej ludzkiego świata — osiągających swe potwierdzenie i utrwalenie w śmierci-zmartwychwstaniu. Przecinające linię czasu w każdej śmierci człowieka eschata, tworzą dla niego sytuację dnia ostatecznego i końca osobowego świata w ramach historii toczącej się „z tej strony” dalej...

Ponadto w omawianym modelu, choć nadal otwartym pozostaje problem rozumienia końca świata, to jednak znika najpoważniejsza trudność eschatologii tradycyjnej związana ze stanem pośrednim zdającym się sugerować niedoskonałą „pełnię” szczęścia zbawionych przed zmartwychwstaniem.

Zgodność z chrystologią — jaką dostarczaliśmy i zaznaczyli w naszym modelu — pozwala nam dalej wyprowadzić wniosek o zgodności z pneumatologią (stanowiącą zasadniczy element „epoki Kościoła). Jeśli bowiem rozpoczęta w śmierci-zmartwychwstaniu Chrystusa epoka Kościoła identyfikuje się z epoką Ducha Świętego, stanowiącego „eschatologiczny wymiar” Trójcy Świętej i „teren” życia zbawionych, rozumianego jako uczestniczenie w życiu Bożym, którym jest miłość uosobiona w Duchu Świętym, to prowadzić On musi do pełni będącego Jego dziełem uświęcenia człowieka, utożsamiającej się ze zmartwychwstaniem.

Przemiana człowieka i wcielanie go w Chrystusa przez usprawiedliwienie, wiarę i sakramenta święte, jako dzieło Ducha Świętego, osiąga swój punkt szczytowy w śmierci stanowiącej współumieranie z Chrystusem, którego śmierć utożsamia się ze zmartwychwstaniem, jako jej przezwyciężeniem.

Zmartwychwstanie „indywidualne”.

Rozłączenie w eschatologii sądu ostatecznego od sądu szczegółowego, może w pewnym sensie dla refleksji teologicznej stanowić podstawę i uzasadnienie podjęcia przez nas próby analogicznego „rozdzielenia zmartwychwstania „indywidualnego” od „zmartwychwstania powszechnego”, jakie obejmie przecież ponadto cały świat, jako przedłużenie cielesności człowieka.

Opierając się na wypowiedziach Kościoła, nauka katolicka mówi wyraźnie o sądzie raz jako o wydarzeniu, które ma miejsce przy śmierci poszczególnego człowieka, a kiedy indziej jako o wydarzeniu połączo-

nym z paruzją i końcem świata, nie dostrzegając w tym rozróżnieniu żadnej sprzeczności między „sądem szczegółowym” a „sądem ostatecznym”, mimo, że pierwszy jest ostatecznym jako nie podlegający rewizji czy zawieszeniu.

W eschatologii nie sposób oddzielać „początku” nowej egzystencji od dalszego jej trwania; w tym też znaczeniu śmierć, bez ewentualnego sprzeciwu jaki budzić może czasem wspomniana teza, wolno nazwać „początkiem” zmartwychwstania, bo przecież ona właśnie stanowi załączek i wejście w stan ostateczny, który nie potrzebuje i nie domaga się rozdzielania poszczególnych jego elementów.

Ostateczny los jednostki utożsamia się dla niej z rozwiązaniem sensu całej rzeczywistości w jej wymiarze historycznym, o jakim decyduje cielesność egzystencji ludzkiej, uczestnicząca w realizacji pełni Królestwa Bożego.

Słusznie więc brzmi stwierdzenie K. Rahnera (Zur Theologie des Todes, 28): *Cała rzeczywistość materialna, cały świat rozwija się w głębi duchowo-cielesnej osobowości i dzięki niej, stanowiąc w pewnej mierze jej „ciało”, osiąga swą ostateczność w jej śmierci.*

Można tu przypomnieć to, co powiedzieliśmy o śmierci jako przemianie, w następstwie której „dominacja cielesności” wymiaru historycznego przechodzi w „dominację duchowości” — także w znaczeniu pneumatologicznym (jako dzieło Ducha Świętego). W perspektywie antropologii biblijnej, trudno zatem mówić o śmierci jako „odłączeniu duszy od ciała” bowiem nawet „anima separata”, nie będąc czystym duchem zachowuje z konieczności nadal swoją relację do materii, stanowiącej konstytutywny element natury człowieka w jej cielesności.

Stąd ciało zmartwychwstałe, uwielbione, stanowiąc trwałą doskonałość cielesności — materialnej strony osoby ludzkiej — nie jest czymś dodanym „później”, po śmierci, ale czymś co według Teilharda człowiek formuje w ciągu całej historii swego życia jako dany mu świat. Jest to więc poniekąd „wewnątrzosobowy moment”, owoc czasu nagromadzony w „sercu” człowieka. Materialność jest bowiem — jak stwierdziliśmy — strukturalnym elementem i warunkiem rozwoju, tworzenia, urzeczywistniania się i tożsamości osoby jako podmiotu a nie czymś, co jako przejściowe stadium, czy zbędne, wykorzystane już narzędzie, można będzie odrzucić. Owa też materialność — ciało człowieka najszerszej rozumiane — nadaje indywidualne piętno osobowości i jako takie, podlegając osądowi w spotkaniu-sądzie w śmierci, nie może zostać po prostu „odrzucone” nawet na jakiś czas, w sposób przejściowy w „stanie pośrednim”.

Można więc powiedzieć, że zmartwychstanie jest „zbawczą koniecznością” jako trwałą doskonałość cielesności, osiągnięta u samych korzeni osobowego bytu na drodze przemiany, a więc w wymiarze „wewnę-

trznym”, nieuchwytnym od strony zewnętrznej, gdzie pozostają tylko podlegające rozkładowi zwłoki. Możliwą tę przemianę cielesności jaką stanowi zmartwychwstanie w śmierci porównać naszym zdaniem — *mutatis mutandis* — z przemianą eucharystyczną.

Przy całej zatem różnicy podmiotowość i osobowość są z sobą w człowieku związane w sposób nie dający się rozłączyć, a stąd doskonała przyszłość — zbawienie osiągnięte w śmierci — musi uwzględniać doskonałą materialność jako moment doskonałości samego ducha (podmiotu) a nie „obok” czy „potem”; co łatwiej można uchwycić i zrozumieć mając na uwadze fakt, że stosunek materii i ducha w człowieku nie jest stosunkiem statycznym ale dynamicznym (według Tomasza: *współkonstytuujący akt bytu osobowego*).

Z drugiej strony nie sposób też mówić o jakimś osobowym podmiocie zbiorowym historii powszechnej, zmierzającej do ostatecznej doskonałości; raczej mamy tu do czynienia z jednością wielu podmiotów, uwzględniającą ich interkomunikatywność także na płaszczyźnie zdarzeń eschatologicznych. Pozwala to przyjąć, że poszczególny człowiek doświadcza w swej śmierci nie tylko własnego eschatonu, ale zarazem eschatonu świata i całej ludzkości, którym jest sam Bóg udzielający się wszystkim przez Syna w Duchu Świętym. Spotkanie z uwielbionym człowieczeństwem Chrystusa, stanowiącym drogę do Ojca zapoczątkowaną w Kościele, osiąga zatem swój pełny kształt w śmierci. W zmartwychwstaniu Chrystusa wszystko jest już zawarte i nie ma miejsca na coś „nowego”, a każde zmartwychwstanie człowieka to jakby włączenie w uwielbione ciało Jezusa, którego pełnia ujawnia się w historii jako dar i wypełnienie zbawczego zadania: Dzieła Odkupienia.

W tej też perspektywie hipoteza o zmartwychwstaniu w śmierci — zwłaszcza w naszym, nieco skorygowanym ujęciu — nie stanowi zagrożenia dla zmartwychwstania powszechnego czy dla dogmatu Wniebowzięcia NMPanny. Sformułowana w nim eschatologia Maryjna ukazuje ją jako w szczególnym znaczeniu pierwszą wśród doznających owoców odkupienia, bo w swej wyjątkowej relacji i zjednoczeniu z Chrystusem, doświadcza Maryja eschatonu wszystkich zbawionych, których jest Matką w porządku łaski i najdoskonalszym obrazem Syna.

14. ZAKOŃCZENIE

Jak łatwo stwierdzić, zgodnie z tematem wyrażonym w podtytule rozprawy, głównym przedmiotem naszego zainteresowania było w tych eschatologicznych rozważaniach zagadnienie śmierci i zmartwychwstania człowieka.

Rozpatrywaliśmy je w różnym kontekście wynikającym z objawie-

nia i współczesnego zainteresowania eschatologią, a zwłaszcza problemem „życia po życiu”. Wskazywaliśmy, że odpowiedź na zasadnicze pytanie „czym jest śmierć”, uzależniona jest w dużej mierze od antropologicznych założeń w rozumieniu natury i egzystencji człowieka. Jeśli antropologia biblijna, ukazująca nadprzyrodzone powołanie człowieka, w interpretacji śmierci każe raczej wychodzić z pojęcia zmartwychwstania, stanowiącego w pewnym sensie kategorię życia wiecznego uwzględniającą jedność natury ludzkiej o podwójnym aspekcie duchowości i cielesności, to antropologia pozostająca pod wpływem różnych form platonizmu, zadomowionych na długi czas w teologii katolickiej, w rozumieniu tak śmierci jak i zmartwychwstania, nacechowana jest dualizmem. Zapoznając nawet czasem analogiczny charakter wypowiedzi eschatologicznych, mówi o śmierci jako „rozłączeniu duszy i ciała” a o zmartwychwstaniu jako ich ponownym złączeniu i to w kategorii temporalnej naszego historycznego doświadczenia.

Następstwem bardzo niekorzystnym, takiego ujmowania śmierci, stanowiącej zasadniczy wymiar życia człowieka, a traktującego zmartwychwstanie jako pewnego rodzaju niezbyt ważny dodatek i uzupełnienie nieśmiertelności duszy, i to w odległej przyszłości, był niewielki stosunkowo wpływ na praktykę życia chrześcijańskiego najistotniejszej w Ewangeliu zapowiedzi i prawdy o zmartwychwstaniu człowieka.

By tej rozbieżności uniknąć i jej przeciwdziałać, co jest tak istotne dla wiary w życie wieczne, nierozłącznie związane ze zmartwychwstaniem, teologia współczesna podjęła tezę, czy raczej hipotezę, o zmartwychwstaniu w śmierci.

Nasze rozważania były próbą jej pełniejszej interpretacji, syntezy i ukazania jej zgodności zarówno z wypowiedziami objawienia, z antropologią biblijną i chrystologią, szczególnie w aspekcie pneumatologicznym, jak i z antropologią filozoficzną o tak charakterystycznym dla współczesnej mentalności nastawieniu personalistycznym, preferującym np. kategorię dialogu i przymierza od kategorii metafizyczno-ontologicznych i przyjmującej realną możliwość istnienia innych, od naszego, wymiarów rzeczywistości.

Mówienie o zmartwychwstaniu w śmierci nabiera innego zabarwienia i charakteru — bez przestawiania porządku treści wiary czy przesuwania „daty” zmartwychwstania — jeśli śmierć uznajemy za rzeczywistość i zdarzenie, o którym decydujemy sami w kontekście autonomicznej zależności, wypływającej z faktu stworzenia, a to w różnych momentach życia. Śmierć bowiem, w ramach egzystencji odkupionej przez Krzyż, stała się zasadniczą przemianą, ku której prowadzą nas podejmowane przy naszym współdziałaniu z łaską przemiany dokonujące się w usprawiedliwieniu, czy przez wiarę i przez sakramenta święte, prze-

mianą umożliwiającą wejście człowieka w wymiar wieczności — czasu uwielbionego — by uczestniczyć w pełni w życiu Bożym.

Śmierć jest przemianą, którą naszym zdaniem określić można jako przemianę „mieć” w „być”, czyli przemianę „posiadania egzystencji”, które w ramach historii zdeterminowane przez cielesność, stanowiącą naszą „zasadniczą własność”, ustępuje w śmierci dominacji duchowości, posiadając pewną analogię w „przetwarzaniu” rzeczy w duchową rzeczywistość poznania, stanowiącego element bytu osobowego, na który obok cielesności i duchowości składa się jeszcze historia (pewna jakby „czasowa rozciągłość”).

Zmartwychwstanie jest zatem utrwaleniem historii, która w śmierci dobiega swego kresu; jest więc niejako wewnętrznym, „chrystologicznym” wymiarem śmierci jako współumierania z Chrystusem.

Śmierć jest jakby zejściem w samą głębię bytu osobowego, do samych jego korzeni, by u jego podstaw odnaleźć nowy wymiar cielesności: zmartwychwstanie i w tym znaczeniu — również w nawiązaniu do śmierci jako przemiany będącej dziełem Ducha Świętego — identyfikuje się ze śmiercią prowadzącą wg Św. Tomasza do nieśmiertelności człowieka. Życie wieczne jest bowiem nie całkiem nowym życiem, przekreślającym doczesne, ale doskonałą, dzięki łasce, utrwaloną na zawsze jego formą: *continuum in discontinuitate*.

Bez zastrzeżeń godzimy się na określenie śmierci jako „początku” zmartwychwstania, a początek w wymiarze eschatologicznym nie różni się od trwania; w nim też zawierają się inne wydarzenia i stany eschatyczne.

Zasadniczą wartość śmierci dostrzegliśmy również w określeniu jej jako szczytowego momentu zbawczego działania Chrystusa w odniesieniu do każdego człowieka bez wyjątku, posiadającego w tym rozumieniu możliwość spotkania w śmierci i akceptacji Jedyne Pośrednika — Głowy Kościoła — Chrystusa. Jeśli bowiem moc łaski odkupienia wymaga i okazuje się w naszej „słabości”, to najbardziej radykalnie ta dialektyczna sytuacja przejawia się w śmierci, pozbawiającej nas i dającej nam możliwość wyrzeczenia się nawet własnego „ja”, w pełnej miłości akceptacji „Ty”; i w tym znaczeniu każda śmierć może być „świadectwem wiary”, na wzór śmierci męczeńskiej, urzeczywistniającym się stopniowo w życiu, jakie zmierza przez śmierć ku nieśmiertelności.

Nie wydają się uzasadnione obawy, by przyjęcie takiej interpretacji śmierci i zmartwychwstania, znalazło się w sprzeczności z dogmatem Wniebowzięcia, które raczej jako najpełniejsza realizacja odkupienia Chrystusa w znaczeniu subiektywnym zdaje się ją sugerować, zacho-

wując swe znaczenia jako wzór pośredniczący w życiu wspólnoty Kościoła i posiadający „pierwszeństwo ontologiczne”.

Wreszcie, by uniknąć ewentualnych dodatkowych trudności pogodzenia omawianej hipotezy ze zmartwychwstaniem powszechnym wszystkich zmarłych przy końcu świata — przyjmowanym w eschatologii tradycyjnej — zaproponowaliśmy określenie zmartwychwstania w śmierci poszczególnego człowieka „zmartwychwstaniem indywidualnym” dla odróżnienia go od zmartwychwstania powszechnego, jakie obejmie zarazem całą rzeczywistość świata stworzonego, w tym znaczeniu stanowiące „uzupełnienie” tamtego, na wzór sądu ostatecznego stanowiącego dopełnienie sądu szczegółowego, zaś mówienie o identyczności ciała zmartwychwstałego proponujemy uzupełnić „identycznością historii”.

Trzeba w końcu zaznaczyć, że naszym pragnieniem jest pełna zgodność z nauką Kościoła opartą na objawieniu Bożym, znajdującym w niej nieomylną wykładnię, co nie wyklucza jednak a nawet zakłada potrzebę podejmowania nieustannego wysiłku, by treść wiary zbliżyć życiu Kościoła w konkretnej sytuacji historycznej — nieomylność bowiem nauczania jest nie tylko darem ale i zadaniem.

L I T E R A T U R A

WYKAZ WAŻNIEJSZYCH POZYCJI

- AHLBRECHT A., *Tod und Unsterblichkeit*, Paderborn 1963
- ALFARO J., „*La resurrección de los muertos*” en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia, w: *Greg.* 52 (1971) 537—554.
- ALTHAUS P., *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1961⁸.
- BALTHASAR H. U. v., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1965.
- *Mysterium paschale*, w: *MySal.* III/2, 133—319.
- *Eschatologie im Umriss. Penuma und Institution*, Einsiedeln 1974.
- *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967.
- BARTH K., *Kirchliche Dogmatik*, IV/3, 2, Zürich 1959.
- *Die Auferstehung der Toten*, Zollikon-Zürich 1953.
- BARTNIK CZ., *Paruzja jednostkowa*, *Novum* 11 (1979) 75—93.
- *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, *AK* 91 (1980) 16—30.
- BARRAT D./CAMELOT P. TH., *La résurrection de la chair*, Paris 1962.
- BISSELS P., *Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele*, *TThZ* 76 (1967) 322—329.
- *Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis*, *TThZ* 78 (1969) 296—304.
- BISER E. (HRSG.) u.a., *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.B. 1975.
- BENOIT P., *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tod?* w: *Conc* 6 (1970) 719—724.

- BERLINGER R., *Das Nichts und der Tod*, Frankfurt 1972.
- BESRET B., *Incarnation ou eschatologie*, Paris 1964.
- BOISMARD M. E., *Nieśmiertelność czy zmartwychwstanie?* *Novum* 11 (1979) 47—59.
- BOROS L., *Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung*, w: *Orientierung* 28 (1964) 233—235.
- *Leib Seele und Tod*, *Orientierung* 29 (1965) 92—96.
- *Hat das Leben einen Sinn?*, *Conc.* 6 (1970) 674—678.
- *Mysterium Mortis*, Warszawa 1974.
- BREHANT J., *Thanatos*, Warszawa 1980.
- BREUNING W., *Tod und Auferstehung in der Verkündigung*, *Conc.* 4 (1968) 77—85.
- *Systematische Entflutung der eschatologischen Aussagen*, w: *MySal V*, Zürich 1976, 779—890.
- BRINKETRINE J., *Die Lehre von den letzten Dingen*, Paderborn 1963.
- BROD M., *Von der Unsterblichkeit der Seele*, München 1969.
- BRUNNER E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1967.
- CORDONNEL J., *Gott in Zukunft*, München 1970.
- CONGAR Y., *Le Mystere de la Mort et sa celebration*, Paris 1951.
- CHORON J., *Der Tod im abendlandischen Denken*, Stuttgart 1967.
- DEMSKE J. M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger*, Freiburg 1963.
- DEWART L., *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968.
- DOLCH H., *Zukunftsvision und Parusie*, w: *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn 1967, 327—340.
- EDMAIER A., *Horizonte der Hoffnung*, Regensburg 1968.
- EVDOKIMOV P., *Od śmierci do życia*, *Novum* 11 (1979) 60—74.
- FEINER J., *Die Krankheit und das Sakrament der Salbungsgebetes*, w: *MySal V*, 1976, 494—548.
- FEUDILLET A., *Eschatologismus*, Freiburg 1967.
- FIORENZA F.P. /METZ J.B., *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, w: *MySal II*, Zürich 1967, 584—632.
- FISCHER J. A., *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche, I*, München 1954.
- FLANAGAN D., *Eschatologie und Aufnahme Marias in den Himmel*, *Conc.* 5 (1969) 60—66.
- FRIES H., *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, w: *Wahrheit und Verkündigung*, Paderborn 1967, 353—376.
- FROMM E., *Haben oder Sein*, Stuttgart 1976.
- FUCHS W., *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969.
- GERKEN A., *Teologia Eucharystii*, Warszawa 1977.
- GLEASON R. W., *Toward a Theology of Death*, *Thought* 23 (1957) 39—68.
- GLORIEUX P., *Ih hora Mortis*, w: *MelScRel* 6 (1949) 185—216.
- GNILKA J., *Ist 1Kor 3, 10—15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer?*, Düsseldorf 1955.
- GREHSAKE G., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.
- *Bemühungen um eine Theologie des Sterbens*, *Conc.* 10 (1974) 270—278.
- *Stärker als der Tod*, Essen 1976.
- /LOHFINK G., *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg i. B. 1978.
- GRILLMEIER A., *Das Sakrament der Auferstehung*, *GuL* 34 (1961) 326—336.
- GROSS H., *Grundzüge alttestamentlicher und frühjüdischer Eschatologie*, w: *MySal V*, Zürich 1976, 701—721.

- GOŁĘBIEWSKI M., *Postanowione jest ludziom raz umrzeć, a potem sądzić...*, AK 91 (1988) 3—15.
- GUARDINI R., *Die letzten Dingen*, Würzburg 1965.
- HEINZMANN R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Leibes*, Münster 1965.
- HENGSTENBERG H. E., *Einsamkeit und Tod*, Regensburg 1938.
- HUNZINGER C. H., *Die Hoffnung angesichts des Todes*, Tübingen 1968.
- KASPER W., *Jesus der Christus Mainz* 1974.
- *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.
- KASSING A., *Wollte Jesus leben oder sterben?* KB1 102 (1977) 862—866.
- KERSTIENS F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969.
- KERTELGE K., *Der allgemeine Tod und der Tod Jesu*, TThZ 83 (1974) 146—156.
- (Hrsg.), *Der Tod Jesu, Deutungen in Neuen Testament*, Freiburg i. B. 1976.
- KITAMURI K., *Theologie des Schmerzens Gottes*, Göttingen 1972.
- KOWALCZYK S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980.
- *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, AK 91 (1980) 367—381.
- KORNER J., *Eschatologie und Geschichte*, Hamburg 1968.
- KRETSCHMAR G., *Auferstehung des Fleisches*, w: *Leben angesichts des Todes*, Tübingen 1968, 101—137.
- LOHFINK G., *Was kommt nach Tod?*, w: GRESHAKE G./ tenże, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, Freiburg i. B. 1978, 185—200.
- LAKNER F., *Zur Eschatologie bei Johannes XXII*, w: ZKTh 72 (1950).
- LANGÉVIN P., *Jesus seigneur et l'eschatologie*, Paris 1967.
- MARCEL G., *Sein und Haben*, Paderborn 1954.
- METZ J. B., *Zur Metaphysik der menschlichen Leiblichkeit*, *Arzt und Christ* 4 (1958) 78—84.
- *Caro cardo salutis*, *Hochl* 55 (1962) 97—107.
- *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- MIELECKI T., *Tendencje redukcjonistyczne w eschatologii*, *Novum* 11 (1979) 94—103.
- MOINGT J., *Immortalité de l'âme et/ou résurrection*, *LeV* 107 (1972) 65—78.
- MOLTMANN P., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Jesu Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.
- MOUNIER E., *Le personalisme*, Paris 1949.
- MÜHLEN H., *Der Heilige Geist als Person*, Aschendorf 1966.
- *Una Mystica Persona*, München 1968.
- *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, w: *MySal III/2* Zürich 1969, 513—546.
- MÜLLER — GOLDKUHLE P., *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966.
- NADOLSKI L., *Teologiczne spojrzenie na śmierć*, AK 91 (1980) 62—70.
- *Nauka L. Borosa o śmierci ludzkiej w świetle współczesnej eschatologii*, Lublin 1976 (maszynopis).
- NOCKE F. J., *Liebe, Tod und Auferstehung*, München 1978.
- NOSSOL A., *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AK 91 (1980) 31—38.
- *Śmierć człowieka we współczesnej eschatologii protestanckiej*, AK 91 (1980) 51—61.

- PAPROCKI H., *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, Novum 11 (1979) 109—129.
- PHILIPS G., *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Gembloux 1968.
- PIEPER J., *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968.
- RAHNER K., *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.B. 1958.
- *Das Leben der Toten*, Einsiedeln 1960.
- *Letzte Dinge*, Freiburg 1969.
- *Das christliche Sterben: Prolixitas Mortis. Das Sterben von Tod her gesehen*, w: MySal V, Zürich 1976, 463—493.
- RANKE-HEINEMANN U., *Antwort auf aktuelle Glaubensfragen*, Essen 1965.
- RATZINGER J., *Heilsgeschichte und Eschatologie*, München 1970.
- *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977.
- ROGOWSKI R., *Śmierć jako sakrament życia*, AİK 87 (1976) 420—436.
- ROSSOL J., *Dynamik der Hoffnung*, Basel 1967.
- SCHEFFCZYK L., *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg 1973.
- SCHELKLE K. H., *Neutestamentliche Eschatologie*, w: MySal V, Zürich 1976, 723—776.
- SCHERER G., u. a. *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Essen 1972.
- SCHILLEBEECKX E., *Got — die Zukunft der Menschen*, Mainz 1969.
- SCHILSON A./KASPER W., *Christologie in Präsens*, Freiburg 1974.
- SCHMAUS M., *Von den letzten Dingen*, München 1959.
- *Der Glaube der Kirche, II*, München 1970, 700—813.
- SCHNACKENBURG R., *Gottesherrschaft und Reich*, Freiburg 1959.
- SCHÜTZ P., *Das Mysterium der Geschichte*, Hamburg 1963.
- SCHÜTZ CH., *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, w: MySal V, Zürich 1976, 553—693.
- SCHÜTZ CH./SARACH R., *Der Mensch als Person*, w: MySal II, Zürich 1967, 637—654.
- SCHÜRMAN H., *Jesu ureigenere Tod*, Freiburg 1975.
- SECKLER H., *Das Heil in der Geschichte*, theologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
- SEMMELOTH O., *Der Tod — wird er erlitten oder getan?* w: K. RAHNER /O. SEMMELOTH, *Theologische Akademie*, Bd IX, Frankfurt/M 1972.
- SENS CHOROBY, SENS ŚMIERCI, SEN ZYCIA, (zbiiorowa), Kraków 1980.
- THIELICKE H., *Leben angesichts des Todes*, Tübingen 1968.
- TRESMONTANT C., *Biblisches Denken und hellenistische Überlieferung*, Düsseldorf 1956.
- TROISFONTAINES R., *Ich werde leben. Was erwartet uns nach dem Tode?* Luzern 1966.
- WEBER H. J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973.
- WIEDERKEHR D., *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974.
- WOHLGSCHAFT H., *Hoffnung angesichts des Todes*, München 1977.
- VOLK H., *Gnade und Person. Gott alles in allem*, Mainz 1967.
- ZDYBICKA Z.J., *Śmierć w wielkich religiach świata*, AİK 91 (1980) 382—398.
- ZAREMBA J., *Prolixitas mortis — Śmierć jako wymiar życia*, MDG (1980) 198—204.

Zusammenfassung**EGO SUM RESURRECTIO ET VITA...
THEOLOGIE DES TODES UND DER AUFERSTEHUNG**

Wie es im Untertitel heisst das Hauptthema dieser Dissertation ist der Tod und die Auferstehung die jeden Menschen betrifft.

Man prüft dieses Problem in der Kontextverschiedenheit den die Offenbarung hervorruft, sowie unter der Berücksichtigung des heutigen grossen Interesse an der Eschatologie, besonders an dem „Leben nach dem Leben“, das im Zusammenhang mit der Tod steht.

Die Antwort auf die Grundfrage: Was ist der Tod? — steht in einem hohen Grade im Zusammenhang mit den anthropologischen Voraussetzungen und darüber hinaus auch mit dem Natur- und Existenzverständnis des Menschen, das hier nicht ohne wichtigen Einfluss ist.

Die biblische Anthropologie nimmt übernatürliche Berufung des Menschen als Grund ihrer Überlegungen und darum in der Todesinterpretation aus dem Auferstehungsbegriff ausgeht. Die Auferstehung besonders im NT ist eine Kategorie des ewigen Lebens bei der Annahme der Natureinheit des Menschen, die nur einen doppelten Aspekt hat nämlich die Leiblichkeit und Geistigkeit (dazu kommt die Geschichte als drittes „Moment“ des Menschen). Andere Anthropologie die unter dem Einfluss der verschiedenen Platonismusformen (und deren Derivativen) steht — was man bis heute auch in der Theologie finden kann — und die in der Todes — und Auferstehungsinterpretation ein Dualismus annehmen zu scheint, spricht über den Tod als Trennung von Seele und Leib, und über die Auferstehung als deren „Wiederverbindung“ und dies macht sehr oft in der temporalischen Kategorien unserer geschichtlichen Erfahrung.

In dieser Situation, in der die Auferstehung nur ein „überflüssiger“ Zusatz zur Seeligkeit der unsterblichen „anima separata“ ist, und dazu noch in der äussersten Zukunft, ist das Ergebnis nur ein kleiner Einfluss der Wahrheit — einer der wichtigsten im Evangelium — auf die christliche Lebenspraxis.

Um gerade diese Diskrepanz zu vermeiden nimmt die heutige Theologie die Hypothese „der Auferstehung im Tod“ an. Unsere Disseration ist eben ein Versuch ein vollständigen Interpretationsumriss der erwähnten These zu geben; ausserdem strebt der Autor die Hypothese mit den Gegebenen der Offenbarung, der biblischen Anthropologie, der „pneumatologischen“ Christologie, sowie auch der philosophischen Anthropologie mit der personalistischen Tendenzen im Einklang zu bringen. Die Kategorie des Dialogs und des Bundes ist für diese Anthropologie zutreffender als die friihere metaphysisch-ontologische, und ausserdem nimmt das moderne Denken auf verschiedenen Gebieten andere Dimensionsmöglichkeiten ohne Schwierigkeiten an.

Das Sprechen über die Auferstehung im Tod nimmt einen ganz anderen Charakter an — ohne die Ordnung der Glaubenswahrheiten anzutasten, wie auch ohne Verschiebung des Auferstehungs- „Datum“ — wenn wir Tod als reales Geschehen immer anwesend in unserem Leben, über das wir selbst — teilweise wenigstens — in der autonomischen Abhängigkeit als von Gott Geschöpfte entscheiden. Gerade diese Entscheidung treffen wir in verschiedenen Momenten unseres Lebens, besonders aber im Tod.

Auf der Ebene unsere Erlösungsexistenz — Erlösung durch Kreuz — ist der Tod nicht mehr eine Strafe aber eine Existenz-umwandlung, zu der uns alle anderen Verwandlungen führen. Diese übernehmen wir lebenslang selbst jedoch in der Mitarbeit mit der göttlichen Gnade, wie es im Glauben und in den Sakramenten geschieht, dessen Anfang die Rechtfertigung aus der Initiative Gottes selbst ist (das Werk des Hl. Geistes).

Der Tod ist also eine Verwandlung — die wichtigste — die wir als eine Verwandlung des „Haben“ in das „Sein“ beschreiben können d.h. eine Verwandlung des Dasein-Haben (oder Existenz-Haben), das in der Geschichte durch die Leiblichkeit bestimmt ist, die grundsätzlich in unserem eigenen Besitz ist, im Tod aber den Platz für die Dominanz der Geistigkeit einräumt. Etwas ähnliches treffen wir in unserem Erkenntnisprozess wenn die realen Objekte sich in den Inhalt unserer Erkenntnis „verwandeln“.

Die Auferstehung ist auch eine Bewahrung der Geschichtsprägung, die ein drittes — ausser Leiblichkeit und Geistigkeit — Moment unseres persönlichen Daseins ist. Die Geschichte findet im Tod ihr Ende. Darum ist die Auferstehung im bestimmten Sinne eine innerliche, christologische Tiefensdimension des Todes, die für den Glaubenden wenigstens das Mitsterben mit Christus ist; und sterben mit Ihm heisst gleichwohl leben (auferstehen!).

Den Tod kann man bezeichnen als Hineintreten in die Tiefe des persönlichen Daseins, zu seinen Wurzeln, um dort eine neue Dimension der Leiblichkeit zu finden — und diese heisst die Auferstehung. In diesem Sinne identifiziert sich die Auferstehung — die das Werk des Hl. Geistes ist — mit dem Sterben, das als Mitsterben mit Christus auch das Werk des Hl. Geistes ist.

Das ewige Leben ist nicht ein ganz neues Leben, sondern ein durch die göttliche Gnade vollendetes Leben: *continuum in discontinuitate*.

Was die Identität des Auferstehungsleibes mit dem historischen betrifft, so kann man sie auch als die Identität der Geschichte (individuelle) bezeichnen.

Aus der traditionellen Eschatologie kann man den Tod als „Anfang“ der Auferstehung bezeichnen; jedoch im eschatologischen Sinne unterscheidet sich der Anfang nicht vom Fortdauern, in dem auch anderen eschatischen Geschehen und Zustände enthalten sind.

Das Wichtigste sehen wir in der Bezeichnung des Todes als den Gipfel der Erlösungsmöglichkeit jedes einzelnen Sterbenden, da der Tod jedenfalls eine Begegnung mit Gott in Christus als den einzigen Mittler, der das Haupt der Kirche ist.

Die Wirkung der göttlichen Gnade zeigt sich in unsere Schwache (vgl. 2Kor 12,9 ff), die so radikal im Tod erscheint: der Tod beraubt uns alles, sogar unseres eigenen „Ich“, aber gibt uns auch die Möglichkeit diese Situation der geschöpften Freiheit zu akzeptieren. So kann jeder Tod „ein Zeugnis des Glaubens an Gott“ werden, wie das Martyrium.

Solche Interpretation des Todes und der Auferstehung im Tod berührt das Marias-Himmelfahrt-Dogma nicht. Es zeigt sich hier die Macht der Erlösung (im Tod!) und die ontologische Priorität Marias als Vorbild für die Gemeinschaft der Kirche.

Um eventuelle Schwierigkeiten zu vermeiden haben wir für die Auferstehung im Tod die Bestimmung „Individuelle Auferstehung“ vorgeschlagen und das im Gegensatz zur allgemeinen Auferstehung, ähnlich wie man ein persönlichen Gericht gleich nach dem Tode und ein allgemeines Gericht am Jüngsten Tag annimmt; das letzte betrifft die ganze Welt und die allgemeine Geschichte.