

ŻYCIE WIECZNE

1. Trudności z rozumieniem „życia wiecznego”

Zawarty w symbolu chrzcielnym artykuł wiary, mówiący o „życiu wiecznym”, w obecnej sytuacji kulturowej napotyka na niemałe nieporozumienia dotyczące koncepcji zarówno „życia”, jak też „wieczności”. W naszej kulturze bowiem istnieje natarczywa i zdradziecka tendencja redukowania kategorii „życia” do dziedziny wyłącznie biologicznej. W ten sposób, walka o życie, przedsięwzięta przez naukę i przez niektóre formy ruchów, wydaje się często zbyt uzależniona od jedyne go celu jego przedłużenia i zachowania, czyli od zapewnienia jego długowieczności biologicznej, przy czym mniej uwydatnia się jego wartości etyczne, duchowe i religijne. Podstawową przyczyną powstania tych braków jest paradoksalny kontekst przeżywany przez nasze społeczeństwo, gdzie z jednej strony manifestuje się w obronie życia, a z drugiej strony traci się jego sens oraz poczucie jego wartości absolutnych. W rezultacie, nawet jeśli się mówi o wartościach życia, dla wielu owe wartości mają wyłącznie wymiar ziemski, w którym szukają oni nadaremnie wystarczającej podstawy ich absolutności¹. Tak więc różne formy obrony życia zdają się służyć głównie biologicznej egzystencji ludzkiej oraz zapewnieniu jej długowieczności, celowi, który jest też wspólny wszystkim innym istotom żywym. W obliczu tych dwuznacznych koncepcji okazuje się rzeczą konieczną określić jasno właściwe znaczenie życia, takie, które zawiera najbogatszy i najgłębszy sens istnienia człowieka oraz wyraża jego podstawowe dążenie, nie identyfikujące się ze zwykłym pragnieniem przetrwania, ale z ludzką pełnią, otwartą na wartości transcendentne (wieczne).

Również tutaj kryje się jednak, na bazie naszej zachodniej kultury europejskiej, niemała wieloznaczność językowa. Ma ona swe źródło albo w antropologiach dualistycznych, które ubieganie się o życie „wieczne” rozumieją jako dążenie do pełnego wyzwolenia się z wartości historycznych (ziemskich) i osiągnięcie stanu

1 P. Deloos, *Qui croit à l'au-delà?*, *AELum Vitae* 26 (1971) 193 nn; A. Greeley, *L'opinion et la vie après la mort*, *Concilium* 105 (1975) 13—26. P. Gisel, *La théologie récente face à la question de l'au-delà*, w: tenże, *Discours sur l'au-delà, de la mort. La théologie chrétienne mise au défi* (AA. VV., *Réincarnation, immortalité résurrection*, Bruxelles 1988).

duchowego, pozbawionego elementów materialnych, albo w takich koncepcjach kulturalnych i religijnych, według których ubieganie się o życie wieczne odpowiada raczej nadziei na zwykłą kontynuację, czy też na wznowienie życia ziemskiego po śmierci, w życiu pozagrobowym rozumianym jako kontynuacja życia obecnego. Pierwsza alternatywa już dziś straciła w dużej mierze swój urok, jakim cieszyła się w niektórych czasach. O wiele bardziej zdradziecka natomiast okazuje się druga możliwość, a to z powodu wpływu religii niechrześcijańskich, pośród których najbardziej rozpowszechniona jest koncepcja reinkarnacji, żywa w krajach Azji, Afryki i Południowej Ameryki². Tutaj nie spełniony sens obecnego życia na ziemi może, na drodze sublimacji, przeobrazić się w nieustanny brak jego dopełnienia.

Wieloznaczność koncepcji życia i wieczności niesie ze sobą niewłaściwą interpretację prawdziwego sensu chrześcijańskiej nadziei eschatologicznej, związanej z takim rozumieniem „życia wiecznego”, zgodnie z którym wieczność życia pociąga za sobą nie tyle „wznowienie” i kontynuację obecnej egzystencji, ile przede wszystkim ów triumf życia, będący jej „wypełnieniem się” w „całej jej pełni”. Chodzi więc tutaj nie tylko o samo trwanie, ale o „jakość” tego trwania, o dążenie do bogatszego doświadczenia życia we wszystkich jego elementach somatycznych, psychiczno-duchowych, religijnych i społecznych. Należy jednak uznać, że to pragnienie życia bez granic, odrzucające śmierć jako unicestwienie i odbieranie życiu jego sensu, ma swe korzenie, jak mówi Konstytucja *Gaudium et spes* (nr 18), w instynkcie serca ludzkiego, które nosi w sobie zaród wieczności, niesprowadzalny do samej tylko materii. Owo wewnętrzne otwarcie się na wieczność jest, w istocie rzeczy, religijnym pragnieniem osoby ludzkiej. W rzeczywistości bowiem człowiek, który jest pewien, że umrze, i pomimo tej pewności śmierci ma nadzieję życia, przyjmuje tajemnicę swego życia pozagrobowego jako podstawę zbawienia własnego istnienia: nie szukając źródeł pewności swej egzystencji w tym świecie, wybiega on w kierunku zagrożonej zewsząd przyszłości, w stan opuszczenia i pokornego otwarcia się na niemożliwą, sądząc po ludzku, możliwość przyszłości niosącej ze sobą pełnię życia po śmierci. Niemniej jednak człowiekowi, który chce żyć, fakt śmierci wciąż zadaje wiele krytycznych pytań oraz stawia go przed dwoma podstawowymi alternatywami: albo uciec

² G. Adler, *Seelenwanderung und Wiedergeburt, Leben wir nur einmal?*, Freiburg-Basel-Wien 1977; L.-V. Thomas, *Renaissance et réincarnation*, w: tenże, *L'eschatologie: permanence et mutation* (AA. VV., *Réincarnation...*, dz. cyt.), s. 4—7 n.

w czysto ziemski wymiar życia, gdzie czeka go perspektywa istnienia pozbawionego sensu i konkretnych oczekiwań, w każdym momencie przeznaczonego na zniszczenie i zniknięcie z powierzchni ziemi, albo też otworzyć się na nadzieję, która jest w stanie ocalić sens życia poprzez jego wypełnienie się po śmierci. Postawa ta, która jako jedyna może stanowić silne antropologiczne podstawy chrześcijańskiego rozumienia „życia wiecznego”, zakłada jednak w sposób oczywisty religijny charakter wybranej przez człowieka alternatywy.

2. Biblijne podstawy chrześcijańskiego rozumienia życia wiecznego³

W Starym Testamencie życie stanowi dobro fundamentalne, rzecz najbardziej upragnioną ze wszystkich, podczas gdy śmierć uważa się za największe nieszczęście (Koh 9, 5). Pragnienie życia pobudza do modlitwy (Ps 16, 10-11) zanoszonej do Boga, który jest jedynym Panem życia, Tym, który ukazuje swojemu ludowi ścieżkę życia (Prz 2, 19; Pwt 30, 15) i obiecuje ją spełniającym wymagania sprawiedliwości (Kpł 18, 5; Pwt 4, 1; Ez 3, 17-21; 18, 1-32; 22, 12-20). Posłuszeństwo wobec mądrości stanowi źródło życia (Prz 34-36). Przebywanie z Bogiem oraz okazywanie Mu wierności jest warunkiem życia długiego i szczęśliwego. Chociaż Stary Testament rozumie „życie” jako „największe dobro”, które dotyczy całej egzystencji fizycznej człowieka, włączając w to także jego pomyślność i dobrobyt, to jednak stara się jednocześnie coraz bardziej podkreślać religijne znaczenie tego życia. Rozumie je więc jako wierność i wspólnotę z Bogiem — Źródłem i podstawą życia prawdziwego i nie dającego się odstąpić komuś innemu. Właśnie ten związek z Bogiem, do którego należy życie, sprawia, że człowiek żyje. Albowiem Bóg, w przeciwieństwie do bożków, jest *źródłem życia* (Ps 36, 10; Prz 14, 27). Z tego też wypływa hymn dziękczynienia i błogosławieństwa Bogu, „który

³ Ch. Barth, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel*, Stuttgart 1974; J. Schreiner, *Eschatologie im Alten Testament*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, B IV/7a, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 1—43; O. Knoch, *Morte e vita eterna secondo la Bibbia. Una panoramica esegetica ed antropologica*, Roma 1986; G. von Rad — G. Bertram — R. Bultmann, *Zaô*, w: *TWNT*, 2 (1935) 833—877; F. Mussner, *ZOH. Die Anschauung vom „Leben“ im Johannesevangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München 1952; L. Coenen — E. Beyreuther — H. Bietenhard — G. Link, *ZOH*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, s. 2009—2018; R. Schnackenburg, *L'idea di vita nel Vangelo di Giovanni*, w: *tenze, Il Vangelo di Giovanni*, t. II, Brescia 1977, s. 574—588.

żyje wiecznie, a królestwo jego trwa przez wszystkie wieki" (Tb 13, 2; Dn 6, 27), tak że życie wieczne pozostaje normalnym atrybutem Boga, Tego „co żyje wiecznie" (Syr 18, 1).

Jeśli życie zależy od Boga, człowiek może tylko w jeden sposób zasłużyć na to, by cieszyć się życiem: być miłym Bogu, szukać Jahwe (Am 5, 4 n; Oz 6, 1). W czasach pierwotnych jednak nadzieje oraz pragnienia Izraela ograniczały się raczej tylko do wymiaru ziemskiego: ideałem było szczęśliwe życie na ziemi, możliwie przy tym jak najdłuższe, gdyż nawet jeśli było prawdą, że człowiek nie zostanie unicestwiony, to również istniało przekonanie, że w królestwie śmierci, w którym panują bezkresne ciemności, człowiek jest niczym innym, jak tylko cieniem siebie samego (Koh 5, 14; 6, 3-6). Co prawda, w judaizmie zawsze była obecna idea pewnego zwycięstwa nad śmiercią, takie zwycięstwo jednak nigdy nie oznaczało egzystencji osobowej, lecz pewien sposób życia na kształt cienia, życia w Szeolu, w świecie podziemnym, w miejscu pokrytym ciemnością i milczeniem, gdzie umarli nie chwalą już Boga, a Bóg zdaje się o nich zapomnieć. Tak więc nawet nie wspomina się o wyrzekaniu się obecnego życia, lecz zachęca się raczej do używania życia teraźniejszego, dopóki się je posiada, zapominając o śmierci, która w taki sam sposób zabiera z tego świata zarówno mądrych, jak też głupich⁴. Można powiedzieć, że pod tym względem Izrael podzielał raczej powszechne doświadczenie ludzkie, wspólne wszystkim czasom.

W II wieku przed Chr. w judaizmie zaczęła się kształtować idea „życia wiecznego" jako szczęśliwego życia po śmierci, zarezerwowanego dla sprawiedliwych. Była ona związana, z jednej strony, z kryzysem starożytnej koncepcji odpłaty, zgodnie z którą rozliczenie się przed Bogiem ze swego życia miało się dokonywać już w czasie życia ziemskiego. Koncepcja ta jednak rodziła pewne wątpliwości, a zwłaszcza trudny do rozwiązania problem cierpienia człowieka sprawiedliwego, które jawiło się jako poważne zgorzenie i tajemnica. Z drugiej zaś strony, większa dojrzałość wiary w doświadczeniu mistyków żydowskich prowadziła do wyraźniejszego przekonania, że przebywanie blisko Boga, czy też przebiegnięcie ścieżki życia w Jego obecności (Ps 16, 11) pociąga za sobą owo nieustanne bycie z Bogiem (73, 23), które na wieki określa los sprawiedliwego (73, 26b). Bliskość Jahwe i zażyłość z Bogiem stanowią prawdziwą rzeczywistość, która wypełnia życie (w. 28a). Z tego przeświadczenia wypływa bezgraniczna ufność sprawiedliwego w nierozzerwalny charakter czulego związku mię-

⁴ N. Lohfink, *Kohelet*, Würzburg 1980; B. Lang, *Ist der Mensch hilflos?*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1979.

dzy nim a Bogiem. Jakże śmierć mogłaby rozerwać tę więź tak mocną? Życie z Bogiem wymaga wręcz wieczności. W ten sposób w ostatnim okresie historii Starego Testamentu Żydzi coraz bardziej nabierali świadomości prawdziwego życia po śmierci. Rozumieli je zarówno jako warunek istnienia u Boga (nieśmiertelność: Mdr 3, 4), czy też jako zmartwychwstanie przy końcu czasów, zarezerwowane sprawiedliwym. Byłoby to „życie wieczne” nie zagrożone już przez śmierć i wolne od łez. Chociaż model takiego życia jest w dużej mierze kopią egzystencji ziemskiej, jej wznowieniem i przedłużeniem w nieskończoność, to jednak jego charakter nie jest determinowany nieskończonym trwaniem, lecz przede wszystkim jakością życia rozumianego jako szczęśliwe trwanie w chwale, czyli jako udział we własnych dobrach Boga, dzięki któremu święci Najwyższego „będą świecić jak gwiazdy” na sklepieniu nieba (Dn 12, 1-3). Owa przyszła, pozaziemska egzystencja ludzka, w odróżnieniu od życia aktualnego, będzie wolna od jakiegokolwiek grzechu, strapienia, cierpienia, śmierci i niesprawiedliwości.

Również dla nadziei chrześcijańskiej kategoria życia ma duże znaczenie. W rzeczywistości bowiem Żydzi współcześni Jezusowi nie ubiegali się o nic innego, jak tylko o to, by osiągnąć życie wieczne (Mt 19, 16-17). Jezus jednak, ukazując im alternatywę, przekonywał ich, że jest tylko jedna droga, „która prowadzi do życia” (7, 13-14). Życie wieczne obiecuje temu, kto dla Jego imienia opuści swój dom, braci, siostry, ojca i matkę, dzieci oraz pole (Mt 19, 29; Łk 18, 29-30; Mk 10, 29-30). Kiedy Jezus mówi o *życiu* albo o *życiu wiecznym*, Jego wyrażenia są synonimiczne: chodzi Mu o to samo oczekiwanie eschatologiczne, jakie charakteryzowało religijne kręgi żydowskie owego czasu, oczekiwanie na obiecanie sprawiedliwym szczęśliwe życie we wspólnocie z Bogiem, które urzeczywistni się przy zmartwychwstaniu umarłych. W orędziu Jezusa można zauważyć także głęboki związek pomiędzy „życiem wiecznym” a „królestwem Bożym”, który dominuje w czasie Jego przepowiadania w Galilei. W ten sposób, wejść do *królestwa niebieskiego* (Mt 5, 20; 7, 21) oznacza *wejść do życia* (Mt 18, 8. 9; 19, 7; Mk 9, 43-45), zaś odziedziczenie królestwa (Mt 25, 34) jest odziedziczeniem życia (Mt 19, 29; Mk 10, 17; Łk 10, 25; 18, 18). Mimo to przepowiadanie Jezusa zawiera też pewne nowe akcenty. Przede wszystkim życie wieczne, które zachowuje wszystkie eschatologiczne cechy związane z tą ideą już w judaizmie, staje się rzeczywistością dostępną już *teraz*. Synoptycy bowiem ukazują, że Jezus głosi nie tylko bliiskość królestwa Bożego, lecz też jego obecność pośród ludzi (Mt 12, 28). W ten sposób samo życie, eschatologiczna idea odpowiadająca

„królestwu”, z powodu historycznego przyjścia Chrystusa jest antycypowane już w chwili obecnej.

Ten aspekt antycypowania życia wiecznego jest bardziej uwypuklony i wyrażony jaśniej w czwartej Ewangelii, w której ideą samego „życia”, jak też „życia wiecznego” usiłuje się zastąpić dominującą u synoptyków ideą „królestwa Bożego”. W ten sposób „kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew Boży” (J 3, 36). Takie *życie wieczne* zawsze pozostaje jednak, również w czwartej Ewangelii, ideą eschatologiczną, złączoną ściśle ze zmartwychwstaniem i sądem: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również Syn ożywia tych, których chce. Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz cały sąd przekazał Synowi” (5, 21-22). Rzeczywistość zmartwychwstania i sądu jest już obecna: „Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą” (5, 24-25). Tak więc Ojciec powierzył Synowi władzę sprawowania sądu eschatologicznego, a taka władza zakłada wskrzeszenie umarłych oraz dar życia wiecznego, ofiarowany wierzącym. Lecz życie wieczne, jako rzeczywistość eschatologiczna, nie tylko jawi się jako rzeczywistość antycypowana w przyjściu Chrystusa, ale — zgodnie z całą perspektywą czwartej Ewangelii — stanowi ona także rzeczywistość „teologiczno-trynitarną”. Życie wieczne bowiem oznacza przede wszystkim ofiarowanie tego, co jest istotą samego życia, stanowi dar udzielony przez Boga człowiekowi poprzez objawienie Słowa Chrystusa: Ono „było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1, 2), stało się widoczne w Słowie Wcielonym, w Słowie życia (1 J 1, 1). Dlatego to poprzez wiarę w Niego i w Tego, który Go posłał, człowiek już teraz wchodzi do życia wiecznego (J 12, 44-50). Czwarta Ewangelia daje nam na początku modlitwy arcykapłańskiej niemal definicję życia wiecznego: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (17, 3). W ten sposób życie wieczne jawi się w istocie jako rzeczywistość trynitarna, ze szczególnym skupieniem się na wymiarze chrystologicznym. Sam Jezus jest *życiem* (14, 6), dysponuje *życiem* (5, 26), jest *zmartwychwstaniem i życiem* (11, 25), *światłem życia* (8, 12), *chlebem żywym* (6, 27-58), *wodą żywą* (4, 14). Streszczając zaś wszystko, jest On drogą życia: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (14, 6); i dlatego życie oznacza wspólnotę z Jezusem, z Tym, który będąc posłanym przez Ojca jednocześnie prowadzi do Niego (14, 7).

W swoich stwierdzeniach na temat *życia wiecznego*, które otrzymuje się już teraz poprzez wspólnotę wiary z Chrystusem, Jan jest w istocie rzeczy bliski nie tylko synoptykom, używającym wyrażenia „królestwa Bożego”, lecz także ujęciu św. Pawła, dla którego już teraz *żyć — to Chrystus* (Flp 1, 21), a jego nadzieją jest tylko i wyłącznie umrzeć po to, aby *być z Chrystusem* (w. 23). Tak więc jeśli już „wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu”, to „gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale” (Kol 3, 3-4). W Nowym Testamencie jednak, nawet jeśli uwydatnia się teologiczny i chrystologiczny charakter życia wiecznego, nie usuwa się zupełnie na marginesy jego rezonansu antropologicznego. Życie wieczne bowiem oznacza też w konsekwencji doprowadzenie człowieka do jego pełni, doskonałą realizację jego pragnienia życia, rozumianą jako dopełnienie właściwej dynamizmowi wiary relacji wspólnoty z Bogiem trójosobowym, (1 Kor 13, 12). To zaś urzeczywistnia się poprzez dopełnienie jego integralności cielesnej oraz jego wymiaru społeczno-kościelnego. Jakkolwiek udział w życiu wiecznym już teraz zakłada cielesną wspólnotę z Chrystusem, wraz z Którym tworzymy, w Duchu Świętym, jedno ciało (1 Kor 12, 12-13. 27), jednakże wspólnota ta urzeczywistni się w pełni dopiero przy końcu ziemskiego pielgrzymowania. My bowiem, „jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana” (2 Kor 5, 6) i posiadamy jedynie „pierwsze dary Ducha”, który wskrzesił Jezusa z martwych (Rz 8, 23) i który przywróci do życia także nasze śmiertelne ciała (8, 11), dzięki czemu już teraz „wzdychamy, oczekując przybrania za synów, odkupienia naszego ciała” (8, 23). Życie wieczne jest zatem pełnym udziałem w trynitarnym życiu Jezusa Chrystusa, egzystencją człowieka, odnowioną przez wskrzeszenie z martwych. Ono to stanowi nadzieję całego człowieka, a wraz z nim całego stworzenia.

3. Znaczenie oraz historyczna wartość nadziei życia wiecznego⁵

Historyczne i antropologiczne znaczenie chrześcijańskiego rozumienia życia wiecznego widzi się pełniej, gdy w sposób krytyczny zweryfikuje się współczesną problematykę dotyczącą au-

⁵ M. Bordoni — N. Ciola, *Escatologia ed antropologia*, w: tenże, „*Gesù, nostra speranza*”, *saggio di escatologia*, Bologna 1988, s. 54—60; M. Bordoni, *Orizzonti attuali della riflessione teologico-sistematica sulla escatologia*, w: *Escatologia e Liturgia. Aspetti escatologici del celebrare cristiano*, Roma 1988, s. 71—97.

tencyznej treści eschatologii chrześcijańskiej⁶. Czy idea ta jest istotowo powiązana z przyszłością i łączy się z problemem „końca czasów” oraz „końca historii”? Albo czy należy uważać, że eschatologia raczej zawiera w sobie sens czegoś, co jest określone i skończone (*telos*), przez co nie czas i nie historia postulowałyby istnienie wymiaru eschatologicznego, lecz ów wymiar eschatologiczny nadawałby sens czasowi historycznemu — jako cel, a nie jako koniec, tak samo, jak wymiar pozaziemski nadawałby sens temu, co się dzieje na ziemi? Liczne trudności w rozumieniu chrześcijańskiej eschatologii oraz jej podstawowej kategorii *życia wiecznego* pochodzą z koncepcji kulturalnych, które wraz z ich przedstawieniem chronologicznym i figuratywno-przestrzennym wpłynęły na samo rozumienie teologii chrześcijańskiej. Jedną z owych głównych trudności ma swe źródło w jakościowej koncepcji czasowości, dominującej w zachodniej kulturze europejskiej. Jest tak nie tylko ze względu na brzemień dziedzictwa myśli greckiej, lecz także z powodu wpływu, jaki wywarła na tę kulturę heglowska koncepcja historii⁷ oraz modele czasu, zaadoptowane przez nauki fizyczne i technologiczne. W tym kontekście jest rzeczywiście rzeczą bardzo trudną wyczłubić sobie relację: „czasowość-ostateczność”. Wydaje się tu bowiem, że cechą właściwą czasu jest jego upływanie w pewien nieokreślony sposób, według powtarzających się cykli, z powodu czego w historii nie dzieje się nic nowego, a w związku z tym nie może wydarzyć się nic ostatecznego i eschatologicznego. Adoptując w sposób bezkrytyczny tego typu koncepcje, fałszuje się relację między czasem i wiecznością w tym sensie, że określa się ją tylko terminami negatywnymi: to, co wieczne, rozumie się tylko jako brak czasowości, tak że już nie da się zupełnie pogodzić ze sobą obu tych rzeczywistości.

⁶ C. Schütz, *Istanze e caratteristiche di una ermeneutica delle asserzioni escatologiche*, w: *Mysterium salutis* XI, Brescia 1978, s. 98—181; G. Lohfink, *Geschichte und Vollendung*, w: G. Greshake — G. Lohfink, *Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit*, (Herder) 1982, s. 131—155; G. Greshake, *Endzeit und Geschichte. Zur eschatologischen Dimension in der heutigen Theologie*, w: tamże, s. 11—37; H. Vorgrimler, *Systematische Grundpositionen zur Eschatologie*, w: tenże, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 83—99.

⁷ Nie można pominąć tutaj ostatniego krytycznego artykułu Schellinga o heglowskiej koncepcji historii, pretendującej do tego, by być filozofią, która wyjaśnia całą rzeczywistość przy pomocy zawrotnej orgii ruchu dialektycznego. Taka koncepcja historii pozostaje ze wszech miar dwuznaczna i charakteryzuje się ekstremalnością myśli całkowicie niehistorycznej o wiecznym powracaniu rzeczywistości identycznej. Por. W. Kasper, *L'assoluto nella storia nell'ultima filozofia di Schelling*, Milano 1986.

Analogiczne trudności wypływają z porządku figuratywno-przestrzennego, który często wywierał silny wpływ na eschatologiczne wyrażenia chrześcijańskie, dotyczące owej perspektywy czasu. W tym wypadku, eschatologiczny wymiar życia wiecznego wyrażano terminem: „tamten świat”, jak to zachodzi jeszcze w niektórych współczesnych traktatach („teologia tamtego świata” albo „inny wymiar”). Trudność tę, powstałą w wyniku stosowania tego typu terminologii, C. Schütz streszcza w taki sposób: „Należy poważnie się zastanowić, czy skoncentrowanie problematyki wyłącznie na tamtym świecie lub też na rzeczywistości istniejącej ponad tym światem może jeszcze uchodzić za chrześcijańskie”⁸. Relacja takiej trudności tkwi jeszcze we wpływie, jaki kultura „kosmocentryczna” wywiera na eschatologiczne stwierdzenia na temat życia wiecznego. Kultura ta przyjmuje jako ideę przewodnią rozumienia rzeczywistości „byt rzeczy” i porównuje do tych rzeczy „byt ludzki”. Trzeba jednak zauważyć, że takie postępowanie prowadzi do rozumienia określonego bytu ludzkiego oraz jego spotkania z samym bytem Boga w porządku przestrzennym, przez co zajmując się rzeczami ostatecznymi, zaczyna się mówić o „miejscach eschatologicznych” (niebo, piekło, czyściec)⁹. Z tego punktu widzenia można zrozumieć potrzebę pewnego odmitologizowania chrześcijańskiego ujęcia eschatologii, co, zdaniem niektórych, streszczałoby się w programie dekosmologizacji pojęcia: „życie wieczne” przez przejście z wymiaru figuratywno-przestrzennego do bardziej osobowego¹⁰. Rodzi się z tego powodu potrzeba ponownego hermeneutycznego przemyślenia relacji: czas-przestrzenność-wieczność; to zaś wymaga przede wszystkim odzyskania jakościowego znaczenia czasu historycznego, które, gdy chodzi o istotny stosunek do człowieka i do wieczności, dominuje w jego koncepcji biblijnej oraz w starożytności chrześcijańskiej¹¹. W tym, co dotyczy stosunku do czło-

⁸ *I concetti di „escatologia” ed „escatologico”, w: tenże, Fondazione, dz. cyt., s. 18.*

⁹ H. U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967, s. 43.

¹⁰ Program ten był już proponowany od wielu lat, teraz zaś przedstawia go H. U. von Balthasar, art. cyt., s. 41 n. Pokazując, że tak zwane „czasy ostateczne” nie podlegają panowaniu wymiaru figuratywnego, twierdzi on, że należy traktować je nie jako wydarzenia same w sobie, lecz jako wyraźnie odnoszące się do człowieka i jego historii. Mogłoby to jednak prowadzić do pewnych koncepcji akosmicznych.

¹¹ A. Vögtle, *Tempo e superiorità del tempo nella visione biblica*, w: AA. VV., *Comprensione del mondo della fede*, Bologna 1969, s. 279—316, z punktu widzenia lingwistycznego pisze J. Barr, *Verbi, azione e senso del tempo*, w: tenże, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna 1968, s. 69—128;

wieka, czas wyraża żywą relację do jego bytu (*distensio animi*: św. Augustyn) oraz do jego terażniejszej egzystencji. Czas określa wymiar egzystencji człowieka rozumianego jako *homo viator*. Wymiar ten rozciąga się pomiędzy określonym początkiem a końcem, przy czym ontologiczną osią egzystencji czasowej jest terażniejszość pojęta jako egzystencjalna rzeczywistość przeżywana jako rozciągłość. To właśnie w czasowym „teraz” człowiek żyje, przypominając sobie przeszłość i wybiegając poza terażniejszość, w oczekiwaniu i przewidywaniu tego, co ma nastąpić. W tej jego więzi z antropologicznym doświadczeniem egzystencji ludzkiej (historyczność), czasowość wyraża eschatologiczne napięcie egzystencji człowieka zdążającego w kierunku jego rzeczywistości ostatecznych. Jednakże nawet adekwatna koncepcja czasu i historii nie może ograniczać znaczenia wieczności. Już sam plato-nizm mówił o relacji podobieństwa, gdy pojmował czas jako zmienne odzwierciedlenie wieczności Boga (*Timajos* 37d; por. *Parmenides* 156d).

Podobnie ma się rzecz, gdy chodzi o koncepcję biblijną, gdzie pojmuje się wieczność nie jako koniec czasów, ale jako początek, sens i wypełnienie się czasu. Jak swego czasu pokazał O. Cullmann, w judaizmie oraz w pierwotnym chrześcijaństwie istniał głęboki związek między *aiôn*, *kairos* i *chronos*. Literatura apokaliptyczna objawia bowiem *mysterion* ukryte w wieczności Boga, stanowiące zbawczy plan określający sens historii. Barth miał rację, gdy twierdził, że chrześcijańskie ujęcie rzeczywistości eschatologicznej nie może posługiwać się tylko terminami wyrażającymi czasowość. Pojęcia: „początek” i „koniec” (wypełnienie się) czasu nie mają tylko znaczenia międzyczasowego (nie są to określone chwile albo godziny), lecz zapuszczają swe korzenie w wieczności Boga. Ona zaś stanowi nie tylko początek czasowości i historyczności, lecz także jego siłę ożywiającą.

Religijne doświadczenie Izraela pokazuje, jak bardzo wymiar wieczności zawiera się w jego historii, w której uobecnia się plan Boży, nadając jej pełne znaczenie, uniwersalność i określoność (dzień Jahwe), wieczny *eon* apokalips. To właśnie w tej relacji do wieczności czas historyczno-zbawczy skanduje ważniejsze chwile jego trwania, w których Bóg w sposób szczególny ujawnia swe działanie (teofanie). Jawią się one jako „znaki” (czasu), jako *kairoi* — szczególne „godziny” działania Boga, które wzywają człowieka do udziału w historii Bożej, aby uczynić z niej także swą własną historię. W tym działaniu Boga, „zgodnym

O. Cullmann, *Le temps et l'éternité*, w: tenże, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Paris 1966, 43—56.

z Jego tajemnicą i planem przedwiecznym" (wyrażonym w Słowie), obecnym wewnątrz historii świata, objawia się także dzieło Ducha: „Spełnia On w czasie i przestrzeni powszechne dzieło zbawienia. Jest On rzeczywistym źródłem katolicyzmu”¹². Dzięki działaniu Ducha w czasie to, co jest wieczne, pobudza człowieka, jako współodpowiedzialnego za swój los, do wolnego udziału w realizacji planu Bożego, dzięki czemu przyszłość jest także w jego rękach. W myśli biblijnej „wieczność współistnieje z czasem stwórczym oraz z czasem twórczym. Czas nie jest rozwinięciem tego, co istniało już w świecie bezczasowym, w taki sposób, że intuicja uwolniona od czasowości byłaby w stanie przewidzieć za jednym zamachem to, co zostało dane raz na zawsze. Czas bowiem jest w rzeczywistości nieustannym powstawaniem nieprzewidywalnej nowości”¹³.

Z tej koncepcji relacji zachodzącej między czasem a wiecznością wyłania się idea rzeczywistości eschatologicznej, jako „określonej” oraz rozumianej jako „wypełnienie się” (zob. Mk 1, 15; J 19, 30), przy czym idea ta nie ma charakteru tylko i wyłącznie czasowego, czy też tylko wiecznego. Moglibyśmy nazwać „określoną rzeczywistość eschatologiczną” wypełnieniem się przedwiecznego planu Bożego (*Logos-mysterion*), zrealizowanego w czasie poprzez skuteczne działanie Ducha oraz dojrzałą odpowiedź człowieka na zaproszenie do współpracy z Bogiem. Takie wypełnienie się niesie ze sobą „uczasowienie wieczności” oraz „czas przeistoczony”. Właśnie tak, jak to się dzieje już w „czasie Wcielenia”, stanowiącym eschatologiczne wypełnienie wielkiego planu Boga, podobnie ruch historycznej egzystencji Chrystusa, dokonany w Jego przyjsciu na ziemię oraz powrocie do Ojca, a osiągający punkt kulminacyjny w godzinie paschalnej, stanowi główny znak albo *kairos* (czas przeistoczony) ruchu Życia Wiecznego, „które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1, 2). Życie Wieczne czyni ze zbawczego czasu Wcielenia doniosłą „eschatologiczną godzinę historii”, w której „już teraz”, kiedy wypełnia się proces doksologiczny, Kościół przeżywa antycypację epilogu historii człowieka.

Wymiar przestrzenny jednak ujawnia również związek z wiecznością i z *eschatonem*. W Piśmie św. nigdy nie mówi się o Bogu w oderwaniu od czasu; podobnie też nie jest On wyobrażalny poza światem. Chociaż „tamten świat” niebieski w sposób figuratywno-symboliczny wyraża transcendencję Boga, to jednak nie

¹² Y. Congar, *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, w: E. Castelli (wyd.), *La teologia della storia, ermeneutica ed escatologia*, Roma 1971, s. 63.

¹³ C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, s. 41.

upoważnia to jeszcze do dokonania jego radykalnej demitologizacji. Albowiem świat, w taki sam sposób jak czas, jest „miejscem obecności Boga” oraz drogą Jego komunikacji z człowiekiem. Oczywiście, niektóre wyrażenia „przestrzenne”, które pod naciskiem kultury kosmocentrycznej zbyt mocno urzeczawiają treści eschatologiczne, muszą być odmitologizowane. Kryterium to jednak nie może być bezkrytycznie aplikowane do wszystkiego, ponieważ można, w konsekwencji, popaść w ryzyko dokonania niezbyt pozytywnej „dekosmologizacji” wszystkich prawd eschatologicznych, a wśród nich także „życia wiecznego”. Dzisiaj coraz częściej definiuje się przestrzeń w oparciu o relacje interpersonalne. W ten sposób pojęcia: „oddalenie” i „bliskość” nabierają większego znaczenia w komunikatywnych relacjach ludzkich. Również w historii zbawienia przestrzeń osiąga rangę miejsca, w którym objawia się wieczna chwała Boża. Są w niej nie tylko „czasy”, ale też „miejsca” teofanii (Betel, Synaj, namiot, świątynia), które stanowią wyraz epifanii Boga w świecie (w przestrzeni figuratywnej).

Wymowny przykład, w jaki sposób Nowy Testament podkreśla znaczenie „języka przestrzennego” jako drogi komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem, znajduje się właśnie w czwartej Ewangelii, w dokumencie uważanym za najbardziej duchowy i najbardziej odmitologizowany ze wszystkich pism nowotestamentalnych, w którym to mówi się też najwięcej o darze życia wiecznego. Tutaj, podobnie jak wyrażenia dotyczące czasu, obfite są także określenia dotyczące przestrzeni, przy czym mają one nie tylko wielką dokumentarną wartość geograficzną (Galilea, Nazaret, Kana, Kafarnaum, Jezioro Tyberiadzkie, góra, Samaria), lecz wyrażają one także pewną przestrzeń religijną¹⁴. Dla czwartej Ewangelii kosmos jest prawdziwym teatrem dramatu zbawienia, jest światem, który Chrystus musi przyciągnąć do siebie, gdy zostanie wywyższony nad ziemię (J 12, 19 n. 32). Przestrzeń kosmiczna podkreśla uniwersalne wymiary misji Chrystusa. Również ze względu na przestrzeń dokonuje się dzieło przemiany, poprzez które owa przestrzeń pozwala na komunikację niebieskiej tajemnicy życia wiecznego. To właśnie poznanie tej tajemnicy Boga Ojca oraz Tego, którego On posłał, Jezusa Chrystusa (J 17, 3) jest związane z zastosowaniem języka przestrzennego: „przyjść na świat” i „wrócić do Ojca”. Wyrażenia te streszczają wartość „egzystencji eschatologicznej”, w której antycypuje się, przebywając jeszcze w świecie, ową pełną komunikację między czło-

¹⁴ D. Mollat, *Le vocabulaire spatial*, w: tenże, *Études johanniques*, Paris 1979, s. 102—110.

wiekem a Bogiem, mającą zajaśnieć we „wszechświecie przemienionym”. „Myśl Janowa odróżnia się od jakiegokolwiek myśli gnostycznej. U niego nie ma spekulacji kosmologicznych, dotyczących Chrystusa wiernego i odnowionego przez Ducha, który wchodzi w nowy świat. Dla Jana relacje (Chrystusa) do ludzkiej i ziemskiej przestrzeni, Jego pojawienie się na określonym obszarze geograficznym, Jego zamieszkanie *między nami*, Jego gesty, Jego uniesienie w górę i wywyższenie nad ziemię (zgodnie z realizmem wyrażeń Janowych), Jego zejście do ludzi ze względu na sakrament Jego ciała danego na pożywienie, wszystko to oznacza i urzeczywistnia pełne wejście w świat obecności, która wobec tego świata jest transcendentna i podnosi ludzi ku życiu, które przychodzi z góry. W taki sposób rzeczywistości świata z góry uobecniają się i działają tu na ziemi”¹⁵. W tym kontekście wymiar niebieski, o którym mówią listy św. Pawła, nabiera jeszcze większego znaczenia¹⁶.

Tak więc zarówno czas, jak też przestrzeń, stanowią miejsca, w których już dzisiaj objawia się tajemnica życia wiecznego, tajemnica, która nadaje ludzkiej historii znaczenie eschatologiczne, antycypujące to, co człowiek spodziewa się otrzymać od Boga w przyszłości. Właśnie dzięki tej obecności życia wiecznego w dzisiejszym świecie, poprzez zbawcze wydarzenie Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, można głosić wieczną nadzieję, która nie jest ucieczką z historii i ze świata do życia w Bogu poza czasem i przestrzenią, lecz jest najdoskonalszym wypełnieniem się najgłębszego sensu tego, co już — za sprawą Bożą — spełnia się w tej oto historii i w tym obecnym świecie. W świetle tej refleksji widać więc, że życie wieczne oznacza spełnienie się, już w tej obecnej egzystencji chrześcijańskiej, spotkania z Chrystusem. Spotkanie to nie usunie w cień historii ludzkości, ani też kosmicznego znaczenia ludzkiego istnienia w świecie, lecz doprowadzi to wszystko do doskonałego wypełnienia.

4. Chrystologiczne i eklezjalne treści eschatologicznego pojęcia życia wiecznego

Z tego, co przed chwilą powiedzieliśmy, widać jasno, że chrześcijańska nadzieja eschatologiczna nie tyle interesuje się sposobem ludzkiego życia po śmierci, ile wypełnieniem się więzi wspólnoty z Chrystusem, który personalizuje dar tegoż życia wiecznego.

¹⁵ Tamże, 109—110.

¹⁶ A. T. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo*, Brescia 1985.

Chrystus bowiem nie jest dla nadziei chrześcijańskiej zwykłym „Pośrednikiem mesjańskim”, który wyczerpuje swą funkcję wyłącznie we wprowadzeniu do wiecznego eonu Boga, lecz jest Tym, w którym osiąga się wieczne spełnienie nadziei: jest On uosobionym „Eschatonem”. W ten sposób, dzięki przyjściu Chrystusa, czas historyczny nabiera wartości eschatologicznej, podczas gdy eschaton przyjmuje wymiar historyczności. Życie wieczne nie jest już więc po prostu jakimś „innym światem”, różnym od terażniejszości. Obecny czas Kościoła, pełen wieczności, staje się sakramentem spełniającego się planu Bożego. W świetle chrystologii, obecne życie chrześcijańskie „już dzisiaj” pozwala wierzącemu na wprowadzenie w czyn doświadczenia kształtującego jego przyszłość. Eschatologiczne pojęcie życia wiecznego, koncentrujące się i skupiające się na chrystologii, nie powinno jednocześnie utracić nic ze swego wymiaru społecznego, powszechnego i historycznego. W przeciwnym wypadku bowiem stanie się jedną z form „monoizmu chrystologicznego”, w którym eschatologiczna nadzieja zostaje pozbawiona swej treści eklezjalnej i antropologicznej. W perspektywie chrześcijańskiej, wypełnienie się czasów zawsze zakłada budowanie wspólnoty eschatologicznej, która stanie się miejscem przyjęcia pełnego daru życia wiecznego, ofiarowanego przez Ojca w Jezusie Chrystusie mocą Ducha. Właśnie z myślą o tej wspólnotie eklezjalnej Zmartwychwstały uobecnia się w czasie, przekształcając historię ludzkości w „określoną godzinę” eschatologicznego wypełnienia się obietnic Bożych.

Ten eklezjalny wymiar życia wiecznego pozwala nam stwierdzić, że już nie jest rzeczą możliwą mówić o eschatologii podzielonej na sekcje tego typu, co „eschatologia jednostki” czy też „eschatologia wspólnoty”. Żaden aspekt, który dotyczy poszczególnego wierzącego, nigdy nie może być wyrwany z całościowego kontekstu stałej eklezjologii oraz pozostawiony w jakiejś odrębnej sekcji. Nie istnieje możliwość czysto indywidualnego udziału w życiu wiecznym, oderwanego od życia Kościoła. W każdym momencie (zarówno w obecnym życiu ziemskim, jak też w chwili śmierci i w paruzji) chrześcijanin, mówiąc o eschatologii, zawsze powinien głosić nadzieję życia wiecznego jako rzeczywistości, która odnosi się do terażniejszości i do przyszłości wierzącego, żyjącego co prawda „we wspólnocie z Chrystusem”, ale „w Kościele”¹⁷. Eklezjalny punkt widzenia rzeczywistości życia wiecz-

¹⁷ W ten sposób powinno być przynajmniej uzupełnione rozumienie „eschatologii pośredniej”, jeśli traktuje się ją jako „eschatologię jednostki”, zwłaszcza jeśli jednostkę tę redukuje się do duszy pojętej jako byt samostny. Eschatologii pośredniej bowiem, która z pewnością podkreśla aspekty

nego podaje teologiczną rację czasowego wymiaru wydarzenia chrystologicznego, jest to zaś możliwe dzięki uniwersalizującej mocy Ducha, który pozwala lepiej zrozumieć związek zachodzący pomiędzy pierwszym przyjściem Chrystusa, dokonany w ciele i osiągającym punkt kulminacyjny w krzyżu, a ostatecznym przyjściem w potędze i chwale, antycypowanym już w zmartwychwstaniu. Zadaniem eschatologii chrześcijańskiej jest wykazać, że „chwile” przychodzenia życia wiecznego w osobie Chrystusa nie są „wydarzeniami punktualnymi”, pomiędzy którymi pozostaje pusta przestrzeń. Ściśle mówiąc, istnieje tylko jedno wydarzenie życia wiecznego, które — zaszczerpięte poprzez Wcielenie w tkankę historii ludzkości — objawia się stopniowo, już od początku realizując wypełnienie się czasu i powodując w ten sposób pierwszy „fundamentalny kryzys historii” Wydarzenie to osiągnie swoje końcowe wypełnienie wtedy, gdy zgodnie z planami Boga historia ludzkości w pełni dojrzeje do doskonałego przyjęcia Jego darów. Św. Augustyn, na pamiętnej stronicy *Państwa Bożego* wyraża ową nadzieję na skończenie się „ucisku historii”. Nastąpi to wówczas, jak on mówi, kiedy „zajaśnieje Chrystus, człowiek doskonały, głowa i ciało składające się z wszelkich członków, które we właściwym czasie osiągną swe wypełnienie, lecz które każdego dnia łączą się na nowo ze swoim ciałem, podczas gdy Kościół doznaje zbudowania” (22, 18).

Eschatologiczne pojęcie życia wiecznego nie powinno lekceważyć swoich treści antropologicznych, dzięki którym może dojść do spotkania pomiędzy nadzieją chrześcijańską a nadziejami ludzkimi. Albowiem w usilnym dążeniu ku zrealizowaniu doskonałej wspólnoty z Chrystusem wierzący urzeczywistnia nie tylko swe najgłębsze pragnienia mistyczne, lecz także „ludzkie wypełnienie się człowieka” pojętego zarówno jako osoba wolna, jak też jako wspólnota i byt wcielony, żyjący w świecie. Chociaż eschatologia nie jest w stanie opisać form i sposobów przyszłej egzystencji ludzkiej, przemienionej w wypełnieniu się nadziei życia wiecznego, to jednak może ona ożywiać oczekiwanie pełnego objawienia „nowego człowieka” (*homo absconditus*), wychodząc od doświadczeń ncnwości życia w Chrystusie, które już dziś spełniają się w Kościele oraz zapowiadają przyszłą egzystencję ludzką w nowym niebie i nowej ziemi. W tym świetle, chrześcijańskie prawdy

osobowe eschatologii, grozi niebezpieczeństwo ześliznięcia się w perspektywę indywidualistyczną. Eschatologię tę powinno się raczej uważać jako czas Kościoła (era chrześcijańska), zaczynający się wraz z historycznym przyjściem Chrystusa, który wraz z przejściem poszczególnych wierzących przez śmierć skończy się ostateczną manifestacją w chwili paruzji.

eschatologiczne, stanowiąc nierozłączną część całej historii ludzkości, będącej historią coraz pełniejszego spotkania wszystkich narodów żyjących na ziemi, objawia głębokie znaczenie nadziei człowieka żyjącego we wspólnocie z innymi, nadając przy tym prawdziwy sens tej uniwersalnej historii ludzkiej. Swoim orędziem życia wiecznego eschatologia chrześcijańska może przywrócić wiarygodność i wartość oczekiwaniu na wspólny wysiłek narodów, zmierzający do budowania „nowego miasta”, w którym nie będzie już wałów obronnych (niebieskie Jeruzalem, z dwunastoma bramami: (Ap 21, 12-13). Wysiłek ten osiągnie swój cel dzięki ostatecznej interwencji Boga, który poprzez stworzenie nowego nieba i nowej ziemi ukoronuje wynik zabiegów ludzkich o triumf sprawiedliwości, miłości i pokoju.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC