

KS. WŁODZIMIERZ ARTYSZUK

### OSOBA LUDZKA W ESCHATOLOGII KS. WINCENTEGO GRANATA

Osoba ludzka jest transcendentna wobec świata materialnego. W świetle Objawienia, istnienie człowieka wykracza poza rzeczywistość ziemską. Osoba ludzka urzeczywistnia się ostatecznie w wymiarze eschatycznym. Przedmiotem eschatologii są wydarzenia i rzeczy ostateczne dotyczące człowieka i świata. „Eschaton” jako sytuacja ostateczna obejmuje zarówno teraźniejszość jak i przyszłość. Człowiek, cała ludzkość i wszechświat zmierzają przeciw do pewnego kresu, do przemiany doczesnej egzystencji w całkowicie inny, niewyobrażalny dla nas sposób istnienia w wieczności<sup>1</sup>.

Wedle dawnej eschatologii wydarzenia zbawcze dopełnią się powtórным przyjsciem Chrystusa (Paruzja); umarli zmartwychwstaną i nastąpi sąd ostateczny, którego dokona Chrystus (Mt 25,31-46). Los każdego człowieka zostanie definitywnie rozstrzygnięty (zbawienie lub potępienie). Nastąpi odnowienie wszystkich rzeczy, powstaną „nowe niebiosa” i „nowa ziemia” (2 P 3,10-13; Ap 21,1-8). Eschatologia tradycyjna postrzega zatem rzeczywistość ostateczną jako ciąg wydarzeń kolejno po sobie następujących<sup>2</sup>. Natomiast „nowa” eschatologia traktuje wydarzenia eschatyczne jako sumężyć jednostkowych, zogniskowanych w śmierci człowieka. Śmierć jest zatem wydarzeniem zbawczym, w którym następuje spotkanie z Bogiem i dopełnia się ostateczny los człowieka<sup>3</sup>.

Eschatologia ujawnia w pełni ostateczne powołanie i przeznaczenie człowieka. Bóg bowiem stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo oraz obdarzył go życiem wiecznym. Tym samym osoba ludzka przekracza wymiar życia doczesnego, a swoje ostateczne spełnienie znajduje w wieczności, w Bogu. Człowiek posiada zatem charakter eschatologiczny, jest otwarty ku egzystencji wiecznej. Eschatologia katolicka nie umniejsza jednak znaczenia życia doczesnego lecz je afirmuje. Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej nadaje ludzkiej egzystencji w tym świecie szczególną wartość i sens, gdyż jest ona rozstrzygająca dla wieczności.

<sup>1</sup> Na temat chrześcijańskiej eschatologii zob.: K. Strzelecka – W. Hryniewicz – A. Nossol, *Eschatologia w teologii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1985, kol. 1111-1119.

<sup>2</sup> Zob. G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe. Chrystologia rzeczy ostatecznych*, tł. M. Figarski, Kraków 1987; P. Grelot, *Świat, który ma przyjść*, tł. L. Rutowska, Warszawa 1979; R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, tł. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 441nn.

<sup>3</sup> Zob. G. Greshake – G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1975; J. Zaremba, *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem... Teologia śmierci i zmartwychwstania*, w: *Studia Gdańskie*, t. 4, Gdańsk-Oliwa 1980, s. 11-96; A. Nossol, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 88-94; tenże, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Paris 1993, s. 267-301; R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 343-385.

Ks. Wicenty Grana t<sup>4</sup> jest jednym z najwybitniejszych polskich teologów XX wieku. Pozostawił po sobie wielu uczniów oraz bogatą spuściznę teologiczną. Ks. W. Granat wywarł też znaczący wpływ na wielu polskich teologów. W swojej teologicznej twórczości Autor „Dogmatyki katolickiej” wiele miejsca poświęcił eschatologii osoby ludzkiej i jej ostatecznemu przeznaczeniu. Powstaje jednak pytanie: czy i na ile jego wizja wydarzeń ostatecznych jest nowa? W niniejszym artykule spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie.

Najpierw przeanalizujemy zagadnienie śmierci człowieka, które W Granat rozważa na płaszczyźnie teologicznej, wzbogacając jednak swoje refleksje badaniami nauk medycznych i przyrodniczych. Podejmiemy również krytyczną analizę rozważań Autora „Dogmatyki katolickiej” nad nieśmiertelnością osoby ludzkiej. Omówimy teologiczną wizję (W. Grana t a) wydarzeń ostatecznych, takich jak: Paruzja, zmartwychwstanie umarłych i sąd ostateczny – w odniesieniu do osoby ludzkiej.

Osoba ludzka, w świetle Bożego Objawienia, jest istotą powołaną do życia wiecznego i w nim znajduje też swoje urzeczywistnienie. Nasz Autor wypracował personalistyczną koncepcję nieba i piekła. Omówimy zatem jego wizję piekła jako wiekuistego odejścia osoby ludzkiej od Boga i wizję nieba jako wiecznego udziału człowieka w wewnętrznym życiu Boga.

## I. ŚMIERĆ CZŁOWIEKA

Człowiek jako istota cielesno-duchowa podlega biologicznemu prawu śmierci, podobnie jak wszelkie organizmy żywe; rodzi się, dorasta, przeżywa wiek dojrzały, starzeje się i umiera. Śmierć jawi się jako normalny koniec życia<sup>5</sup>. W znaczeniu fizycznym, śmierć to zjawisko nieodwracalnego ustania wszelkich czynności życiowych organizmu. Moment ten jest niezwykle trudny do ustalenia. Umieranie jest poniekąd, od strony biologicznej, procesem znanym ale, jest również dramatem i tajemnicą. Stąd też medycyna i psychologia stają wobec wielu niezwykle trudnych zagadnień i pytań, na które trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Wicenty Grana t urodził się 1 kwietnia 1900 r. w Ćmielowie, woj. Tarnobrzeg. Szkołę podstawową ukończył w Ćmielowie, cztery klasy Męskiej Szkoły Filozoficznej w Sandomierzu (1914-1918) i Seminarium Duchowne w Sandomierzu (1921-1923). Święcenia kapłańskie przyjął 24 sierpnia 1924 r. Studia wyższe odbywał w Rzymie na Uniwersytecie Gregoriańskim w latach 1923-1928. W 1925 uzyskał stopień naukowy doktora filozofii, zaś w 1928 r. doktora teologii. Po powrocie ze studiów w latach 1933-1958 wykładał filozofię i teologię w Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Od roku 1952 został zaangażowany na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; początkowo jako zastępca profesora (1952-1956), następnie jako docent (1956-1960) i profesor nadzwyczajny (1961-1970). W latach 1965-1970 pełnił funkcję rektora KUL. Podczas wieloletniej intensywnej pracy naukowej i dydaktyczno-wychowawczej ks. W. Grana t prowadził wykłady i seminaria naukowe z teologii dogmatycznej, na których powstało między innymi 41 rozpraw doktorskich i 64 licencjackich. Zmarł 11 grudnia 1979 w Sandomierzu. Szerzej na temat życia i działalności ks. W. Grana t a zob.: I. Sz z m i ł, *Kalendarz życia i działalności Ks. Wincentego Granata*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli Ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 11-59; t e n ż e, *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność Ks. Wincentego Granata*, Opole 1993.

<sup>5</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (cytowany dalej KKK), 1007.  
<sup>6</sup> Biologiczne i psychologiczne zagadnienia związane ze śmiercią i umieraniem omawiają m.in. J. Breha n t, *Thanatos. Chory i lekarz: w obliczu śmierci*, t. U. S u d o ł s k a, Warszawa 1980; Ch. Ch a b a n i s, *Śmierć, kres czy początek?*, t. A. D. Tu a s z y Ń s k a, Warszawa 1987.

W wymiarze teologicznym, śmierć jawi się jako szczególna tajemnica<sup>7</sup>. Jaka jest geneza śmierci? Św. Paweł wyjaśnia, że dramat zaczyna się u początków dziejów ludzkości. Wedle św. Pawła, z winy człowieka grzech przyszedł na świat, a przez grzech także śmierć (Rz 5,12; I Kor 15,21). Tym samym, śmierć jest konsekwencją grzechu. Ów negatywny wymiar śmierci ujawnia się jako unicestwienie ciała i rozdziarcie złożonej struktury człowieka (rozłączenie duszy i ciała). Jednak pełny sens ludzkiej śmierci ujawnia się dopiero w zbawczej śmierci Chrystusa. Jego zbawcza śmierć jest zwycięstwem nad śmiercią. Chrystus – Zwycięzca jest zatem „zmarłychwstaniem i życiem” (J 11,25). Od tej chwili zmieniają się wzajemne relacje pomiędzy ludźmi a śmiercią. Chrzescijanin przez chrzest współumiera z Chrystusem i z Nim też zmarłychwstaje (Rz 6,3-5). Śmierć nie jest końcem człowieka, a jest jedynie końcem jego ziemskiej egzystencji, przejściem do nowego życia. Jest wydarzeniem decydującym o życiu wiecznym, bowiem ustala ona definitywnie wieczne przeznaczenie człowieka<sup>8</sup>.

Współczesna teologia, szczególnie po Soborze Watykańskim II, bardziej uwidatnia w ludzkiej śmierci elementy egzystencjalne i personalistyczne. Śmierć jako „spotkanie z Bogiem” stanowi bowiem moment największej samoświadomości i wolności. Człowiek poprzez doskonale wykroczenie poza siebie, poprzez swoisty akt kenozy jakim jest śmierć, w osobowym spotkaniu z Bogiem, uzyskuje pełnię człowieczeństwa. A zatem śmierć staje się dla człowieka wydarzeniem zbawczym<sup>9</sup>.

W. G r a n a t zarówno w teologii przedsoborowej jak i posoborowej podejmuje zagadnienie śmierci w szerokim kontekście rozważań człowieka nad jej sensem. Stąd też omawia najpierw problematykę śmierci i życia pozagrobowego w różnych religiach i systemach filozoficznych<sup>10</sup>. Jego zdaniem, na podstawie historii religii i wielu systemów filozoficznych można wyciągnąć wniosek, że człowiek uświadamia sobie problem śmierci i pragnie go rozwiązać pozytywnie poprzez różnorakie idee życia pozagrobowego. Nasz Autor stwierdza, że w ludzkiej naturze głęboko tkwi przekonanie, że nie cały człowiek umiera, a zatem śmierć nie jest jedynie unicestwieniem i radykalnym niebytem<sup>11</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” zauważa, że nawet M. Heidegger<sup>12</sup>, który określał człowieka jako „byt ku śmierci”, zakłada jakieś trwanie zmarłego w historii gatunku<sup>13</sup>. Należy jednak stwierdzić, że niektórzy przestrzegają śmierć jako całkowite i nieodwołalne unicestwienie<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Na temat teologii ludzkiej śmierci zob. K. R a h n e r, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1953; L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tł. B. B i a ł e c k i, Warszawa 1985; G. L o h f i n k, *Der Tod ist das letzte Wort*, Freiburg 1967; P. G r e l o t, *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1972; J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. W ę c ł a w s k i, Warszawa 1986.

<sup>8</sup> Por. KKK 1008-1010.

<sup>9</sup> Por. L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, s. 195-199.

<sup>10</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 50-61; *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys Dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 483-488; *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 118-131.

<sup>11</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, s. 61; *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys Dogmatyki katolickiej*, t. 2, s. 487n.

<sup>12</sup> M. Heidegger opisuje ludzką egzystencję jako „bycie w świecie”, zaś jednym z aspektów owej egzystencji jest „bycie ku śmierci” *Bycie i czas*, tł. B. B a r a n, Warszawa 1994, s. 332-375.

<sup>13</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 488.

<sup>14</sup> C. Lévi-Strauss stwierdza między innymi, że ludzka egzystencja jest swoistym procesem dezintegracji i samounicestwienia. *Mysł nieoswojona*, tł. A. Z a j a c z k o w s k i, Warszawa 1969, s. 381nn.

W swojej teologii przedsoborowej W. G r a n a t, zgodnie z Bożym Objawieniem (Rz 5,12) i tradycją teologiczną, podkreślał związek śmierci z grzechem pierwszych rodziców. Stwierdzał, że człowiek, będąc śmiertelny z natury, otrzymał od Boga dar nieśmiertelności cielesnej. Na czym jednak miał polegać ów dar? Wedle Autora „Dogmatyki katolickiej”, człowiek miał trwać wbrew swojej śmiertelnej naturze i nie podlegać, w wymiarze cielesnym, rozkładowi i unicestwieniu<sup>14</sup>. W. G r a n a t zauważa następnie, że po grzechu pierwszych ludzi śmierć staje się karą za ów grzech. Tym samym śmierć jest złem, jest tragiczną konsekwencją grzechu. A zatem, jego zdaniem, w planach Bożej Opatrzności śmierć jest czymś „chcianym”, ale ubocznie. Nasz Autor podkreśla za św. Tomaszem<sup>15</sup>, że śmierć biologiczna jest zjawiskiem naturalnym, ponieważ ludzkie ciało, jak każda materia podlega rozkładowi<sup>17</sup>. Dar nieśmiertelności cielesnej nie wynika więc z natury człowieka, lecz jest czymś pozaprzyrodzonym. Wydaje się jednak, że Autor „Dogmatyki katolickiej” nie uwzględnił dostatecznie mocno faktu, iż możliwość śmierci jest wpisana w bytową strukturę człowieka. Nawet przed grzechem, życie ziemskie człowieka nie trwałoby wiecznie. Jak zauważa J. P i e p e r za K. R a h n e r e m<sup>18</sup>, kres ziemskiego życia człowieka stałby się „śmiercią bez śmierci”<sup>19</sup>. A zatem następstwem grzechu pierwotnego nie jest śmierć jako taka, lecz jedynie swoisty tragizm, jaki się w niej zawiera<sup>20</sup>.

W. G r a n a t podkreśla też powszechność śmierci. Skoro „prawo śmierci” wynika z grzechu, to podobnie jak grzech jest ono powszechne. Wedle niego, powszechność śmierci jest potwierdzona zarówno w Starym Testamencie (Rdz 3,19) jak i w Nowym (Rz 5,12; Hbr 9,27). Jednakże nasz Autor zauważa, że istnieją tu pewne wyjątki. Jego zdaniem, Chrystus i Jego Matka – Maryja, jako wolni od grzechu, w przypadku zaś Chrystusa również ze względu na Boskie pochodzenie (poczęty mocą Ducha Świętego), nie podlegali prawu śmierci, lecz dobrowolnie ją przyjęli<sup>21</sup>. Należy jednak stwierdzić, że nauczanie Kościoła o Wniebowzięciu Maryi nie rozstrzyga zagadnienia Jej śmierci<sup>22</sup>. A zatem kres życia Maryi pozostaje dla nas tajemnicą<sup>23</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej” nie wyklucza również tego, że Bóg w swojej Opatrzności takim przywilejem mógłby obdarzyć innych ludzi. Jako przykład podaje znane postacie starotestamentalne: Henocha (Rdz 5,24) i Eliasza (2 Krl 2,11), o których odejściu z tego świata Pismo Święte mówi w sposób tajemniczy i niejasny. Wedle niego, również wypowiedzi św. Pawła (1 Kor 15,51; 1 Tes 4,15-17) dotyczące powtórnego przyjścia Chrystusa sugerują zachowanie od śmierci pewnej grupy ludzi<sup>24</sup>. Podobną opinię wyraża również biblista J. S t ę p i e ń<sup>25</sup>. Tym samym nasz Autor nie zgadza się poniekąd z opinią św. Tomasza, że wszyscy umrą i dopiero później zmartwychwstaną<sup>26</sup>.

<sup>14</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, s. 61n.

<sup>15</sup> *Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiae, et est poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte: Summa Theologica*, Taurini-Romae 1952, II-II, q. 164, a. 1 ad 1.

<sup>17</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 61nn.

<sup>18</sup> Por. K. R a h n e r, *Zur Theologie des Todes*, dz. cyt.

<sup>19</sup> J. P i e p e r, *Śmierć i nieśmiertelność*, tł. A. M o r a w s k a, Paris 1970, s. 66.

<sup>20</sup> Por. L. B a l t e r, *Nadzieja życia wiecznego*, *Communio* 4 (1984) nr 4, s. 77.

<sup>21</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 61nn.

<sup>22</sup> Konstytucja apostolska *Munificentissimus Deus*: H. Denzinger – A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967 (cytowany dalej DS), 3900-3904.

<sup>23</sup> Na temat śmierci Maryi zob. R. L a u r e n t i n, *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, tł. Z. P r o c z e k, Warszawa 1989, s. 273-280.

<sup>24</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 63-67.

<sup>25</sup> J. S t ę p i e ń, *Teologia Świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 216n.

<sup>26</sup> *Summa Theologica*, I-II, q. 81, a. 3 ad 1.

W. Granat podkreśla, że pełny sens ludzkiej śmierci ujawnia się w zbawczej śmierci Chrystusa. Owa śmierć jawi się jako w pełni ludzka i nadaje śmierci każdego człowieka nową wartość. Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdza, że w wymiarze czysto ludzkim śmierć Jezusa była niezwykle tragiczna, pełna egzystencjalnego dramatyizmu<sup>27</sup>. Śmierć przez ukrzyżowanie była szczególnie okrutną i upokarzającą karą<sup>28</sup>. Jednak – jak zauważa nasz Autor – Chrystus przyjmuje swoją śmierć całkowicie świadomie i dobrowolnie. Śmierć zaś Jezusa ujawnia niezwykle heroizm, jest bowiem wyrazem najwyższego poświęcenia i miłości do człowieka. W. Granat podkreśla, że owa miłość Chrystusa staje się miłością zbawczą, dającą życie wieczne, *siłą wyższą ponad śmierć i życie ziemskie*<sup>29</sup>. A zatem w śmierci Chrystusa uwytatnia się bezgraniczna potęgą miłującego Boga.

Autor „Dogmatyki katolickiej” eksponuje również fakt, że śmierć Chrystusa jest nierozdzielnie związana z Jego zmartwychwstaniem. Św. Paweł stwierdza wprost (I Kor 15, 14-20), że nie można mówić o samej śmierci Chrystusa, pomijając zmartwychwstanie, fakty te stanowią bowiem swoistą jedność. Stąd też, wedle naszego Autora, śmierć Chrystusa, będąc ostatecznym zwycięstwem nad złem i śmiercią, nadaje też nowy sens każdej ludzkiej śmierci. Każdy bowiem człowiek jest potencjalnie włączony w śmierć Chrystusa i ma udział w jej skutkach. Pełne zaś włączenie człowieka w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dokonuje się w sakramencie chrztu<sup>30</sup>. Związek człowieka z Chrystusem w sposób niezwykle wymowny wyraża mistyka św. Pawła. Apostoł stwierdza bowiem, iż chrześcijanin przez chrzest tak ściśle jednoczy się z Chrystusem, że razem z Nim przeżywa tajemnicę śmierci i zmartwychwstania. Św. Paweł naucza: *Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie* (Rz 6, 3-5).

W. Granat bardzo mocno uwytatnia ową szczególną więź chrześcijanina z Chrystusem, dzięki której śmierć jawi się w zupełnie nowej perspektywie, gdyż przez chrzest chrześcijanin narodził się do nowego życia. Nasz Autor stwierdza, że śmierć jest swoistą ofiarą składaną Bogu<sup>31</sup>. Wedle niego, śmierć cielesna jako skutek i poniekąd istota grzechu, w zbawczym Dziele Chrystusa staje się dla człowieka wyzwoleniem i źródłem nowego życia. Stąd Autor „Dogmatyki katolickiej” zauważa, że Chrystus poprzez swoją zbawczą śmierć nadaje ludzkiej śmierci charakter zbawczy<sup>32</sup>. Tym samym śmierć, w wymiarze teologicznym, staje się dla człowieka wydarzeniem zbawczym, jednoczącym go z Bogiem, a więc początkiem życia wiecznego.

W swojej teologii przedsoborowej nasz Autor dostrzega również w śmierci głęboko personalistyczny wymiar. Jego zdaniem, śmierć jest w ludzkiej egzystencji momentem jedynym, najważniejszym i decydującym, w którym człowiek „wypowiada się”

<sup>27</sup> Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 67n.

<sup>28</sup> Zagadnienie śmierci Jezusa od strony historycznej omawiają: H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg 1975; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, t. B. Bialecki, Warszawa 1983, s. 112-122.

<sup>29</sup> Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 70n.

<sup>30</sup> *Tamże*. Teologie chrztu świętego jako uczestnictwo człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa W. Granat przedstawia szczegółowo w 7 tomie Dogmatyki katolickiej, wydanym już po Soborze Watykańskim II, zob.: *Dogmatyka katolicka*, t. 7: *Sakramenty święte*, cz. 2: *Chrzest, Bierzmowanie, Pokuta*, Lublin 1966, s. 46-51.

<sup>31</sup> Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 72n.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 48n; Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 70.

najpełniej. Jest swoistym dopełnieniem ludzkiego życia i ostatecznym spotkaniem z Bogiem. W. G r a n a t zauważał ponadto, że śmierć jest najpełniejszym aktem ludzkim, aktem posłuszeństwa i miłości, i zarazem aktem wyboru, decydującym o ostatecznym losie człowieka<sup>33</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej” podkreślał, że wraz ze śmiercią biologiczną kończy się dla człowieka „stan drogi” (*status viae*) i tym samym czas zasługiwania. Ludzkie życie jest jedyne i niepowtarzalne; po śmierci człowiek nie ma już możliwości powrotu do ziemskiej egzystencji<sup>34</sup>. Wedle naszego Autora, w chwili śmierci ludzka dusza odłączona od ciała podlega boskiemu sądowi szczegółowemu. Jest to definitywny osąd ludzkich czynów, całości ludzkiego życia. W owej chwili człowiek już wie, jaki los go czeka, chociaż nie jest to jeszcze Ostateczny Sąd Powszechny. W. G r a n a t zauważa przy tym, że człowiek po śmierci nie egzystuje w jakiejś pustce i niewiedzy, gdyż decyzja sądu szczegółowego jest natychmiast wykonana<sup>35</sup>.

Teologia naszego Autora choć dość tradycyjna, jest bardzo otwarta na elementy egzystencjalne. Nie jest bowiem tylko statyczną wizją śmierci. Należy też stwierdzić, że Autor „Dogmatyki katolickiej” opowiadał się poniekąd za „hipotezą końcowej decyzji”, którą wypracował L. B o r o s<sup>36</sup>. Owa hipoteza brzmi: „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 swoistym wiecznym losie”<sup>37</sup>. W. G r a n a t, przyswajając myśl L. B o r o s a, wykraczał zdecydowanie poza tradycyjną koncepcję śmierci. W swych refleksjach zmierzał już ku teologii bardziej egzystencjalnej, uwzględniającej podmiotowość człowieka, ku swoistej fenomenologii śmierci.

Sobór Watykański II mocno akcentuje teologiczny wymiar śmierci, podkreślając nie tyle jej negatywny aspekt, to znaczy karę za grzech, lecz pozytywny, stwierdzając, że Chrystus uwalnia człowieka od śmierci i obdarza go życiem wiecznym. W śmierci Chrystusa ludzka śmierć nabiera nowej wartości, ponieważ staje się ona aktem zbawczym. Tym samym śmierć każdego człowieka zyskuje szczególny wymiar chrystologiczny, gdyż śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nadaje jej ostateczny, zbawczy sens<sup>38</sup>.

W. G r a n a t w swojej teologii posoborowej nie zmienia zasadniczo poglądów w zakresie teologii ludzkiej śmierci. Nasz Autor podkreśla, że śmierć jest skutkiem grzechu, a tym samym bardziej skłania się ku opinii, że wyposażenie człowieka w nieśmiertelność ciała nie było darem nadprzyrodzonym, lecz należało do ludzkiej natury<sup>39</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” odchodzi też poniekąd od poglądu tomistycznego. Święty Tomasz postrzegał bowiem śmierć jako naturalną ze względu na stan materii, zaś jako karę ze względu na utratę daru życia wiecznego<sup>40</sup>. Nasz Autor natomiast zauważa, że człowiek stworzony na obraz Boga miał być jako całość nieśmiertelny. A zatem, wedle niego, nieśmiertelność ciała jest przypisana ludzkiej naturze<sup>41</sup>.

Po Soborze Watykańskim II W. G r a n a t jeszcze bardziej uwydatnia w fenomenie ludzkiej śmierci elementy egzystencjalne i personalistyczne. Za L. B o r o s e m

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 74nn.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 104n.

<sup>35</sup> *Tamże*, s. 116n.

<sup>36</sup> Zob. L. B o r o s, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, s. 135-279.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 137.

<sup>38</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (cytowana dalej KDK), 18.

<sup>39</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, s. 488n.

<sup>40</sup> *Summa Theologica*, II-II, q. 164, a. 1 ad 1.

<sup>41</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 489.

stwierdza on, że śmierć człowieka jest swoistym sakramentem, „sytuacją sakramentalną”<sup>42</sup>. „Sakrament” śmierci nie jest jednak jakimś nowym sakramentem, lecz w pełni wyraża jej zbawczy charakter. L. Boros podkreślał, że śmierć jako osobowe spotkanie z Chrystusem staje się rzeczywistością sakramentalną. Wedle niego, śmierć będąca w pełni osobowym aktem, ostateczną decyzją człowieka staje się urzeczywistnieniem zbawienia, ponieważ doprowadza do osobistej wspólnoty człowieka z Jezusem Chrystusem<sup>43</sup>. Nasz Autor dostrzega „sakramentalność” ludzkiej śmierci i zauważa, że jej tajemnica ostateczne swoje wyjaśnienie znajduje w zbawczej śmierci Chrystusa, bez której ludzka śmierć byłaby jedynie unicestwieniem<sup>44</sup>. Stąd też ludzka śmierć jako „najważniejszy akt osobowy człowieka”, decyduje o ostatecznym losie człowieka i jest świadomym i nieodwracalnym wyborem dobra lub zła. W. Grana t akcentuje fakt, że wraz ze śmiercią następuje definitywny sąd szczegółowy<sup>45</sup>. Tym samym Autor „Dogmatyki katolickiej” uwydatnia moralny aspekt śmierci oraz jej konsekwencje dla człowieka, ponieważ jest ona ostatecznym wyborem zbawienia lub potępienia, jest swoistą samorealizacją osoby ludzkiej lub jej zamożtracaniem.

Należy podkreślić, że W. Grana t fenomen śmierci analizuje zasadniczo na gruncie odnowionej teologii tomistycznej. Chociaż Autor „Dogmatyki katolickiej” nie wypracowuje koncepcji, wedle której już w śmierci człowieka dokonuje się jego zmartwychwstanie, nie poprzestaje jednak tylko na tradycyjnej teologii śmierci. Nasz Autor nie ogranicza się jedynie do substancjalnej analizy fenomenu śmierci, lecz wnosi jednak istotne i twórcze elementy. Szczególnie po Soborze Watykańskim II, tradycyjną teologię Autor „Dogmatyki katolickiej” ubogaca swoistą fenomenologią, postrzegając śmierć jako najpełniejszy akt ludzki, jako ostateczną rozstrzygającą decyzję. A jest to głęboko personalistyczna wizja śmierci, otwarta na współczesne prądy myślowe.

Jego teologia uwydatnia również sakramentalny, zbawczy charakter śmierci, a także jej wymiar moralny, ponieważ decyduje ona o wiecznym losie człowieka. Wedle W. Grana t a, śmierć jawi się jako ostateczny akt samospelnienia człowieka, „coś” najbardziej ludzkiego. Wydaje się, że nasz Autor inspirowany jest egzystencjalną koncepcją owego wydarzenia i tym samym wnosi do polskiej eschatologii bardziej podmiotową wizję śmierci.

## 2. NIEŚMIERTELNOŚĆ PODMIOTOWEGO „JA”

Tradycyjna teologia katolicka problematykę śmierci człowieka wiąże ściśle z zagadnieniem nieśmiertelności duszy. Nauka o ludzkiej duszy znajduje swoje podstawy w Objawieniu. Określeniu „dusza” w Piśmie Świętym najbliższy jest hebrajski termin „nefesz”, oraz grecki „psychē”. Wedle Starego Testamentu, pierwiastek życiodajny jakim jest „nefesz”, pochodzi od Boga, jest elementem ożywiający i kształtującym człowieka (Rdz 2.7)<sup>46</sup>. W Nowym Testamencie „psychē” uważana jest za siedzącą wewnętrznego życia (Rz 8.16). Jest też zadatkim nieśmiertelności i życia wiecznego (Jk 1,21)<sup>47</sup> Kościół, opierając się na Objawieniu oraz rozumowaniu filozoficznym

<sup>42</sup> Tamże, s. 492.

<sup>43</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. Misterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, s. 274-279.

<sup>44</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 492;

<sup>45</sup> *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, s. 132n; *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 516n.

<sup>46</sup> Na temat koncepcji duszy w Starym Testamencie zob.: D. L y s, *Néphesh. Histoire de l'âne dans la révelation d'Israël au sein des religions proche - orientales*, Paris 1959.

<sup>47</sup> Por. J. Fichtner, *Seele oder Leben in der Bibel*, Theologische Zeitschrift 17 (1961) s. 305-318.

wypracował na gruncie teologii doktrynę dotyczącą ludzkiej duszy jako elementu konstytuującego osobę ludzką<sup>48</sup>.

Jednym z najistotniejszych dla teologii przymiotów ludzkiej duszy jest jej nieśmiertelność. Nieśmiertelnością nie jest jednak jakieś trwanie człowieka w swoim potomstwie, w pamięci przyjaciół, narodu, trwanie w historii czy kulturze. Określenie duszy jako nieśmiertelnej oznacza, że nie może ona być unicestwiona, że będzie ona istnieć wiecznie<sup>49</sup>. Współczesna teologia w znacznym stopniu odchodzi jednak od tradycyjnego określenia „nieśmiertelność duszy” ku określeniu nieśmiertelność człowieka, czy też nieśmiertelność podmiotowego „ja”. Wedle niej, określenia te bowiem lepiej wyrażają prawdę o nieśmiertelności człowieka jako istoty stworzonej na obraz i podobieństwo wiekuistego Boga.

Jak już stwierdziliśmy, W. G r a n a t przed Soborem Watykańskim II uprawia teologię w duchu tradycyjnym i dlatego mówi zasadniczo o nieśmiertelności duszy. Jednocześnie zaznacza, że w idei nieśmiertelności duszy zawiera się trwanie tej samej osobowości psychicznej (podmiotowego „ja”). Wedle niego, nieśmiertelność duszy wydaje się być szerszą ideą niż nieśmiertelność osobowości psychicznej. Nasz Autor podkreśla, że życie duszy po śmierci ciała nie jest bynajmniej dalszym ciągiem tego samego czasowego trwania. Za K. R a h n e r e m<sup>50</sup>, Autor „Dogmatyki katolickiej” mocno akcentuje istnienie człowieka po śmierci jako realną i pełną egzystencję już poza czasem i przestrzenią, jak też stwierdza istnienie ontycznej tożsamości człowieka „przed” i „po” śmierci<sup>51</sup>.

W. G r a n a t mocno uwydatnia fakt, że dusza ludzka jest nieśmiertelna ze swej natury. Zauważa przy tym, że dusza nie jest śmiertelna tak jak ciało, gdyż jej natura jest duchowa, a nie cielesna, i dlatego nie podlega ona rozkładowi i prawu przemijania. Owa nieśmiertelność nie wynika jednak z samej duszy, gdyż dusza jest bytem przygodnym, lecz z faktu, że Bóg zapewnia ludzkiem duszom wieczne trwanie. Jedyne Bóg jako Byt najwyższy jest bowiem źródłem wszelkiego istnienia i jest nieśmiertelny z istoty swojego Bytu. Wszelki zaś byt poza Bogiem jest bytem przygodnym tzn. niekoniecznym, a więc zależnym od Boga, uwarunkowanym Jego wolą<sup>52</sup>. A zatem pośmiertne życie człowieka opiera się wyłącznie na postanowieniu i działaniu Boga, który podtrzymuje nas w istnieniu poza śmierć.

Przed Soborem Watykańskim II, Autor „Dogmatyki katolickiej” racjom spekulatywnym uzasadniającym nieśmiertelność duszy poświęcił bardzo wiele uwagi. Jego zdaniem, świat intelektualnych wartości, w których człowiek żyje, oraz doświadczanie własnej wolności uzasadnia duchowość ludzkiej duszy, a w dalszej konsekwencji jej nieśmiertelność. Nasz Autor zauważał ponadto, że ludzkie podmiotowe „ja” nie jest materialne, ponieważ nie podlega płynności czasu, ani prawom fizyki czy chemii.

<sup>48</sup> Por. Synod Konstantynopoliński przeciw orygenistom: DS 410; I Synod w Bradze: DS 455, 457; IV Sobór konstantynopoliński: DS 657; *Dalej każdą naukę lub mniemanie, które przeczy albo podaje w wątpliwość, czy substancja duszy rozumnej, tj. intelektualnej, jest prawdziwie i sama przez się formą ciała ludzkiego, z aprobatą wspomnianego świętego Soboru odrzucamy jako błędą i przeciwną prawdzie katolickiej. I aby znana była wszystkim prawda nieskażonej wiary oraz żeby zamknąć drogę do wszystkich podstępnych błędów orzekamy: ktokolwiek odważyłby się potem twierdzić, bronić lub zuchwale utrzymywać, że dusza rozumna, czyli intelektualna, nie jest prawdziwie, sama przez się z istoty swej formą rozumnego ciała, powinien być uważany za heretyka.* Sobór Powszechny w Wienne: DS 902; KKK 365.

<sup>49</sup> Por. XVIII Sobór Powszechny Laterański V: DS 1440; KKK 366.

<sup>50</sup> K. R a h n e r postuluje nowe spojrzenie na zagadnienie nieśmiertelności człowieka. Wedle niego, życie wieczne nie jest ograniczeniem ludzkiej egzystencji, lecz jej pełnią. Por. K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln 1964, s. 430.

<sup>51</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 78.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 79.

Podmiotowe „ja” jest całkowicie odrębne od świata materialnego. Sfera życia duchowego, wolności woli, świadomość jak również życie intelektualne wykracza poza płaszczyznę materii<sup>53</sup>. Podobnie jak R. In g a r d e n<sup>54</sup>, W. G r a n a t odrzucał tym samym pogląd, że procesy zachodzące w świecie materii dostatecznie wyjaśniają takie ludzkie działania, jak poznanie intelektualne i zachowania moralne, ponieważ nie można wyjaśnić tajemnicy człowieka jedynie na płaszczyźnie czysto materialnej.

Autor „Dogmatyki katolickiej” podkreślał także, że niezwykle istotnym dążeniem w człowieku jest pragnienie nieskończoności. Zgodnie z nauką św. Tomasza<sup>55</sup>, nasz Autor stwierdzał, że to pragnienie nieśmiertelności nie jest bezcelowe, lecz ma swój realny cel, jest poniekąd uzasadnione całą ludzką naturą. Przeznaczenie człowieka nie zamyka się bowiem jedynie w świecie materii. Natomiast za E. K a n t e m W. G r a n a t akcentował, że również istnienie powinności moralnej uzasadnia fakt nieśmiertelności duszy<sup>56</sup>. Wedle E. K a n t a bowiem, nieśmiertelność ludzkiej duszy jest postulatem rozumu praktycznego, tzn. sumienia. Istnienie prawa moralnego jako imperatywu: „czyn dobrze” zakłada istnienie nieśmiertelności, tak aby człowiek mógł zrealizować swój cel, a więc osiągnąć najwyższe dobro<sup>57</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej” posługiwał się ponadto wielością argumentów uzasadniających transcendentny i nieskończony wymiar człowieka. Uzasadnienia nieśmiertelności ludzkiej duszy W. G r a n a t dopatrywał się również na gruncie psychologii i mistyki. Jego zdaniem, ma rację H. B e r g s o n stwierdzając, że doświadczenia wielu mistyków są na tyle przekonujące, by potwierdzić istnienie pierwiastka duchowego w człowieku i uznać jego nieśmiertelność. Natomiast nie dość przekonujące dla naszego Autora wydaje się rozumowanie oparte na fakcie wiary w nieśmiertelność<sup>58</sup>.

Jako teolog, Autor „Dogmatyki katolickiej” zasadnicze argumenty uzasadniające nieśmiertelność ludzkiej duszy znajduje w Piśmie Świętym. Nie podejmuje on oczywiście dogłębnej egzegezy tekstów Starego Testamentu, zauważa jednakże, iż Izraelici nie mieli jasnej idei nieśmiertelności. Można jednak znaleźć, jego zdaniem, wiele dowodów wiary Izraelitów, że nie cały człowiek umiera. Po śmierci bowiem człowiek wędruje do otchłani (szeol), która nie jest miejscem unicestwienia. Wedle naszego Autora, życie po śmierci w owej otchłani było dla Izraelitów jakąś ograniczoną, niepełną egzystencją (Ps 6,6; Ps 29,4; Mdr 9,10). Ostatecznie W. G r a n a t stwierdza, że poniekąd bliższa była Izraelitom myśl o zmartwychwstaniu niż o nieśmiertelności<sup>59</sup>.

Zdaniem naszego Autora, dopiero Nowy Testament rzuca pełniejsze światło na zagadnienie nieśmiertelności ludzkiej duszy. Chrystus mówi bowiem wyraźnie o nieśmiertelnej duszy: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10,28). Zaś w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31) sam Chrystus naucza o pośmiertnej sankcji, która – jak sądzi W. G r a n a t – wyraźnie zakłada nieśmiertelność duszy. Również słowa Jezusa, skierowane do dobrego łotra: *Zaprawdę powiadam ci: Dzisiaj ze mną będziesz w raju* (Łk 23,43), świadczą o nieśmiertelności ludzkiego, podmiotowego „ja”<sup>60</sup>.

<sup>53</sup> Tamże, s. 95n.

<sup>54</sup> Por. R. In g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa 1961, s. 551.

<sup>55</sup> Wedle św. Tomasza, niemożliwe jest, aby dusza obdarzona umysłem była zniszczalna. *Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis: Summa Theologica*, I. q. 75, a. 6.

<sup>56</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 97n.

<sup>57</sup> Por. E. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J. G a ł e c k i, Warszawa 1984, s. 197-200.

<sup>58</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 98n.

<sup>59</sup> Tamże, s. 81-85.

<sup>60</sup> Tamże, s. 87n.

Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdza ponadto, że także św. Paweł, którego bardziej interesuje pośmiertny los całego człowieka mówi wyraźnie o nieśmiertelnej duszy. W swojej analizie ludzkiej natury św. Paweł posługuje się bowiem rozróżnieniem: ciało (sarks, soma), dusza (psyché) oraz duch (pneuma) (por. Gal. 5,16-17; Rz 8,5-13). Zdaniem naszego Autora, dla św. Pawła nieśmiertelność duszy jest więc istotną prawdą o osobie ludzkiej, chociaż wydaje się on jednak bardziej akcentować fakt zmartwychwstania jako wydarzenie rozstrzygające dla wieczności człowieka<sup>61</sup>.

Nie da się zaprzeczyć, że w świetle współczesnej egzegezy argumentacja biblijna W. Granaata jest zbyt daleko idącą. Egzegeza bowiem nie może być nazbyt hipotetyczna, lecz ma w jasny sposób odkrywać głębszy sens Słowa Bożego<sup>62</sup>. Fakt ten nie przekreśla jednak istotnych wniosków teologicznych Autora „Dogmatyki katolickiej” dotyczących nieśmiertelności ludzkiej duszy, chociaż jej nieco osłabia. Współczesna teologia posoborowa w coraz szerszym zakresie korzysta z egzegezy biblijnej, która pozwala lepiej poznać prawdy objawione. Jest to jednak egzegeza oparta na wnikliwych badaniach lingwistycznych i historycznych<sup>63</sup>. Należy też stwierdzić, że w teologii przedsoborowej naszego Autora znaczącą rolę odgrywała argumentacja spekulatywna, związana z filozofią scholastyczną. Filozofia ta zakłada taką koncepcję człowieka oraz jego struktury ontycznej, która nie zawsze pokrywa się z biblijną wizją osoby ludzkiej. Słusznie przeto zauważył J. Ratzinger, że „substancjalistyczne” uzasadnienie nieśmiertelności duszy w teologii nie jest wystarczające<sup>64</sup>. Wydaje się również, że W. Granaat niedostatecznie podkreśla, iż nauka o nieśmiertelności duszy nie zastępuje prawdy o zmartwychwstaniu człowieka.

W swojej teologii posoborowej Autor „Dogmatyki katolickiej”, chociaż używa pojęcia „nieśmiertelność duszy”, chętniej jednak posługuje się określeniem „nieśmiertelność osobowości psychiczno-etycznej człowieka”. W. Granaat nie stwierdza już, jak czynił to przed Soborem, by „dusza” była określeniem szerszym niż „osobowość psychiczno-etyczna” i stąd też używa ich zamiennie. Pod wpływem fenomenologii, a szczególnie R. Ingardena<sup>65</sup>, W. Granaat bardziej akcentuje podmiotowość osoby ludzkiej. Podkreśla, że podmiotowe ludzkie „ja”, pomimo zmiennego strumienia świadomości, ontycznie jest niezienne. Jest ono substancjalnym fundamentem osoby ludzkiej stanowiącym o jej tożsamości. Zdaniem Autora „Dogmatyki katolickiej”, to podmiotowe „ja” jako centrum psychicznego i duchowego życia człowieka może istnieć niezależnie od ciała i jest nieśmiertelne<sup>66</sup>. A zatem uwydatnia on nieśmiertelność ludzkiego „ja” w kategoriach podmiotowych – jako nieśmiertelność osobowości psychiczno-etycznej, która z istoty swej nie podlega unicestwieniu.

W. Granaat nie zmienia w sposób istotny swoich poglądów, ponieważ nadal posługuje się argumentami spekulatywnymi, uzupełniając je poniekąd uwagami z zakresu psychologii i nauk przyrodniczych. Nasz Autor przytacza np. opinię P. Chhardenau, który stwierdza, że totalne zniknięcie człowieka wydaje się z punktu widzenia nauki mało logiczne<sup>67</sup>. Na gruncie zaś ściśle teologicznym Autor „Dogmatyki

<sup>61</sup> Tamże, s. 88-90.

<sup>62</sup> Por. K. Romaniuk, *Egzegeza i teologia Nowego Testamentu dzisiaj*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne*, t. 1: *300 lat Seminarium Duchownego Św. Jana Chrzyciela w Warszawie 1682-1982*, Warszawa 1983, s. 120.

<sup>63</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Biblia, historia, nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1987, s. 121-123.

<sup>64</sup> Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 169n.

<sup>65</sup> R. Ingarden postrzega osobę ludzką jako strumień świadomości, którego tożsamość stanowi niezienne, substancjalne „ja”. Wedle niego, podmiotowe substancjalne „ja” jest podstawą i źródłem transcendencji osoby w stosunku do jej przeżyć. Por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, s. 116-122.

<sup>66</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 494n.

<sup>67</sup> Tamże, s. 497.

katolickiej" uwzględniła bardziej tradycję Ojców Kościoła. Nawiązuje też dość wyraźnie do teologii wschodniej<sup>68</sup>, która określa życie duszy po śmierci w oczekiwaniu zmartwychwstania jako niepełne.

Nasz Autor eksponuje przede wszystkim naukę Orygenesusa, który zwalczał poglądy uznające śmierć duszy wraz ze śmiercią ciała (tzw. thnetopsychityzm), jak również powołuje się na myśl św. Atanazego oraz św. Augustyna, wyraźnie nauczających o nieśmiertelności duszy<sup>69</sup>. Prawdę głosząca, że dusza po oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci nie ginie, potwierdza Katechizm Kościoła Katolickiego<sup>70</sup>. A zatem dusza jest czymś więcej niż tylko formą ciała – w rozumieniu arystotelesowskim.

Po Soborze Watykańskim II. W. G r a n a t analizuje relację, jaka zachodzi między czasem a wiecznością. Według niego, dobre czyny człowieka mają wiekiustą wartość. Nasz Autor stwierdza przy tym, że wizja sądu ostatecznego, przedstawiona w Ewangelii św. Mateusza (25,31-46), uwydatnia nieskończony wymiar człowieka, jego powołanie do życia wiecznego. Człowiek nie może więc zamknąć się w egoistycznej trosce o siebie samego i zaspokajając swoje potrzeby tylko czysto ziemskie, gdyż w tym świecie jego egzystencja nie jest wieczna. Autor „Dogmatyki katolickiej” zauważa tym samym, że wieczność nie stoi w sprzeczności z czasem i jego wartościami, ponieważ je ubogaca i kieruje ku dobru najwyższemu<sup>71</sup>. Swoistą harmonię czasu i wieczności mocno akcentuje Sobór Watykański II<sup>72</sup>.

Nasz Autor podkreśla, że człowiek jest istotą moralną i stąd też jedynie dobro, które czyni, jego czyny miłości mają wartość nadprzyrodzoną, zbawczą i zarazem nieskończoną. W tym świecie człowiek o tyle wyciska nieprzemijające piętno, że poprzez dobre czyny tworzy poniekąd „nową ziemię i nowe niebo” W. G r a n a t wyraża przy tym myśl, że „nawet najmniejszy dobry czyn prowadzi do wiekiustego Boga i w Nim otrzymuje swą trwałość bez końca”<sup>73</sup>. A zatem w swoich dobrych czynach człowiek staje się nieśmiertelny.

W. G r a n a t przed Soborem Watykańskim II uprawiał dość tradycyjną teologię w duchu neotomistycznym i stąd też wiele miejsca poświęcał argumentacji spekulatywnej i filozoficznej. Zagadnienie nieśmiertelności duszy na gruncie ściśle teologicznym wydaje się być w jego teologii ówczesnej zbyt wyekspozowane. Autor „Dogmatyki katolickiej” nie uwydatniał bowiem jasno faktu, że nieśmiertelność osobowości psychiczno-etycznej nie zastępuje zmartwychwstania. Obie te zaś prawdy, nieśmiertelność ludzkiego „ja” i zmartwychwstanie umarłych, dopełniają się nawzajem. Przed Soborem nasz Autor traktował je jednak zbyt niezależnie, a nawet zmartwychwstanie uważał za swoisty dodatek do nieśmiertelności duszy. Po Soborze, jak też wykażemy w następnym paragrafie, W. G r a n a t dowartościowuje prawdę o zmartwychwstaniu, dając bardziej integralne ujęcie tajemnicy życia wiecznego.

Wydaje się, że szczególnie po Soborze Autorowi „Dogmatyki katolickiej” nie zabrakło nowatorskich, twórczych elementów w ujmowaniu zagadnienia nieśmiertelności człowieka. W. G r a n a t uwydatnia mianowicie nieśmiertelność ludzkiego „ja” – jako podmiotowe „centrum”, które stanowi o tożsamości osoby ludzkiej także w wymiarze eschatycznym. Tym samym nasz Autor inspirował nowatorskie nurty w polskiej teologii, akcentując nieśmiertelność ludzkiego „ja” i całej sfery podmiotowej w jej wymiarze duchowym i moralnym. Autor „Dogmatyki katolickiej” ujawnia także nieprzemijający charakter wszelkiego dobra, które człowiek czyni, oraz ludzkiej twórczości i pracy.

<sup>68</sup> Teologia prawosławna określa czas oczekiwania duszy pomiędzy dwoma enami (życiem ziemskim a wiecznością) nie jako pustkę, lecz jako czas „dojrzwania”. Jest tu pewne podobieństwo do katolickiej nauki o czyśćcu. Por. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, tł. J. K l i n g e r, Warszawa 1964, s. 366.

<sup>69</sup> Tamże, s. 505n.

<sup>70</sup> Por. KKK 366.

<sup>71</sup> *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, s. 353.

<sup>72</sup> Por. KDK 24.

<sup>73</sup> *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, s. 357.

### 3. ZMARTWYCHWSTANIE UMARŁYCH I OSTATECZNY SĄD POWSZECHNY

Wydarzenia eschatologiczne, jakimi są: zmartwychwstanie umarłych i Ostateczny Sąd Powszechny, mają istotne, wręcz decydujące znaczenie dla osoby ludzkiej, gdyż przesądzają o jej ostatecznym losie. Kościół katolicki naucza, że dzieje tego świata skończą się Paruzją czyli chwalebnyim przyjściem Chrystusa (por. Mt 10,23; Mt 16,27-28; Mk 8,38-9; 1; Łk 9,26-27; Dz 1,11). „Wówczas ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego w obłokach z wielką mocą i chwałą” (Mk 13,26; por. Mt 24,29-31; Łk 21,25-28). Jednakże czasu powtórnego przyjścia Chrystusa nie znamy; jest on bliżej nieokreślony (por. Mt 24,42-44; Mk 13,32-37). W czasie Paruzji nastąpi powszechne zmartwychwstanie umarłych. To wydarzenie będzie konsekwencją zmartwychwstania Chrystusa. Chrystus zmartwychwstał bowiem jako „pierwszy spośród umarłych” (1 Kor 15,20). Dopelnieniem tych wydarzeń będzie Ostateczny Sąd Powszechny, którego dokona sam Chrystus (por. Mt 25,31-46)<sup>74</sup>. Kościół odrzucił błędne interpretacje wydarzeń ostatecznych, takie jak: milenaryzm<sup>75</sup>, apokatastaza<sup>76</sup>, czy całkowicie obca chrześcijaństwu reinkarnacja<sup>77</sup>.

W. Grana t w swoich przedsoborowych rozważaniach podejmuje zagadnienie zmartwychwstania umarłych i Sądu Powszechnego w duchu odnowionej teologii tomistycznej. Nasz Autor, zgodnie z nauką św. Pawła: „...jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest nasza wiara...” (1 Kor 15, 17), mocno uwydatnia ścisły związek zmartwychwstania umarłych z faktem zmartwychwstania Chrystusa. Wedle niego, zmartwychwstanie umarłych jest poniekąd dopelnieniem zmartwychwstania Chrystusa, triumfem i uwieńczeniem Chrystusowego Dzieła odkupienia w wymiarze społecznym<sup>78</sup>. Wydarzenie to jest również wypełnieniem Bożych obietnic, ostatecznym

<sup>74</sup> Tę naukę Kościoła zawierają wszystkie symbole wiary: Symbol Apostolski: *Siedzi po prawicy Boga Ojca Wszechmogącego, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych*. DS 30; Symbol Nicejski: *Wstąpił na niebiosa, skąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych*. DS 125; Symbol Konstantynopolański: DS 150; Symbol Atanazjański: DS 76; Symbol Toledański: DS 540; Symbol Laterański: DS 801; Wyznanie wiary Michała Paleologa: DS 852.

<sup>75</sup> Por. Kongregacja Św. oficjum, dekret *De Millenarismo* (19 lipiec 1944): DS 3839; KKK 676. Jest to pogląd powstały w starożytności chrześcijańskiej, głoszący, że sprawiedliwi w czasie drugiego przyjścia Chrystusa zmartwychwstaną w ciele ziemskim i razem z Nim przez tysiąc lat będą królować na ziemi. Niektóre odmiany milenaryzmu uznawały, że w czasie tego tysiącletniego królestwa sprawiedliwi jeszcze raz będą poddani próbie. W starożytności zwolennikami milenaryzmu byli: Papiasz, Tertulian, montaniści, św. Justyn, św. Ireneusz. Współcześnie również powstawały różne formy milenaryzmu.

<sup>76</sup> Jest to teoria głosząca zbawienie wszystkich istot rozumnych. Zwolennicy apokatastazy sądzą, że czas próby nie kończy się z chwilą śmierci i dlatego zbawienie osiągną również zmarli – bez pojednania z Bogiem, a nawet szatani, którzy się nawrócą i odpokutują za swoje winy. Teorię apokatastazy głosili: Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, częściowo Orygenes. Doktrynę apokatastazy głosili również teologowie protestancy: A. Schweitzer, W. Michaelis, K. Barth, P. Althaus. Zob. F. Gryglewicz – W. Hrynicwicz, *Apokatastaza*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 755-758.

<sup>77</sup> Por. KKK 1013. Teoria reinkarnacji jest ściśle związana z systemem religijnym hinduizmu i buddyzmu. Jest to pogląd głoszący wędrówkę dusz. Wedle tej teorii, dusza po śmierci człowieka wciela się w inne ciało, ludzkie lub nie, zgodnie z prawem zwanym „karma”. Odmianą reinkarnacji jest metempsychoza uznająca wędrówkę pierwiastka żywego po śmierci jednego ciała do następnego organizmu. Ideę reinkarnacji głosi również nowożytna teozofia i antropozofia oraz *new age*.

<sup>78</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 274.

aktem historii zbawienia. Autor „Dogmatyki katolickiej” określa owo zmartwychwstanie jako wskrzeszenie ciał umarłych i połączenie „z duszami przedtem od nich odłączonymi”. Jednocześnie nasz Autor wyjaśnia, że ciała umarłych po zmartwychwstaniu będą tożsame gatunkowo i numerycznie, zachowują cechy indywidualne właściwe im za życia<sup>79</sup>. Jest to zatem ujęcie substancjalne, statyczne. Nie uwydatnia ono swegoistego dynamizmu, jakim będzie ów akt nowego stworzenia.

W. G r a n a t zapowiedzi faktu zmartwychwstania ludzkich ciał dopatruje się w następujących tekstach Starego Testamentu: Hi 19,25-27; Ez 37,1-14; Oz 6,1-2; Mch 7,9-29; Dn 12,2. Dopiero jednak Nowy Testament, wedle niego, mówi wyraźnie o zmartwychwstaniu umarłych: Mt 22,29-32; J 5,28-29; J 11,24-26; I Kor 15. Również Tradycja, najstarsze teksty patrystyczne (Didachē, św. Klemens Rzymski, św. Polikarp, św. Justyn, św. Ireneusz, Tertulian, św. Augustyn) potwierdzają wiarę Kościoła w zmartwychwstanie ciał. Autor „Dogmatyki katolickiej” zauważa też, że faktu zmartwychwstania umarłych nie sposób uzasadnić na płaszczyźnie czysto spekulacyjnej, chociaż można wykazać jej niesprzeczność z rozumem<sup>80</sup>.

Na czym będzie polegać tożsamość ciał zmartwychwstałych i jakie będą ich przmioty? Jest to zagadnienie niezwykle abstrakcyjne i mocno wkraczające w sferę tajemnicy dotyczącej życia wiecznego, gdyż Bóg Objawienie tylko w znikomym stopniu odsłania ową tajemnicę. W teologii przez wiele wieków toczył się spór co do koncepcji ciał zmartwychwstałych i ich tożsamości<sup>81</sup>. Koncepcją na długi czas obowiązującą w doktrynie Kościoła stała się koncepcja arystotelesowsko-tomistyczna. Wedle św. Tomasza, materia pierwsza jako czysta potencja jedynie poprzez formę staje się materią w sensie fizycznym. A to oznacza, że materia staje się ciałem konkretnego człowieka jedynie poprzez ludzką osobowość (duszę). Dla św. Tomasza zmartwychwstanie jest powrotem do przemienionej już materialności człowieka. Jednakże tożsamość zmartwychwstałego człowieka wynika, wedle niego, nie z materii, lecz z czynnika osobowego, a konkretnie z ludzkiej duszy<sup>82</sup>.

W. G r a n a t pozostaje na gruncie myśli tomistycznej i stwierdza, że po zmartwychwstaniu człowiek staje się znów istotą cielesno-duchową, jednakże już przemienioną; otrzymuje ciało bytowo tożsame, lecz niekoniecznie tożsame numerycznie. Ową tożsamość rozumie on nie jako „szukanie tych samych cząstek” materii, lecz jako tożsamość pojętą w szerszych kategoriach. Nasz Autor zaznacza, że nie ma sensu szukać tych samych numerycznie cząstek materii, gdyż współczesna wiedza przyrodnicza pozwala wykazać płynność materii. Głębsze poznanie jej struktury ujawnia fakt, iż materia podlega nieustannym procesom. A zatem, jego zdaniem, całkowita identyczność cząstek materii nie jest możliwa i bynajmniej nie stanowi o tożsamości danego bytu w sensie filozoficznym<sup>83</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdza ponadto, że ludzkie ciało po zmartwychwstaniu nie będzie podlegało prawom natury, gdyż zmartwychwstanie wprowadza człowieka w całkowicie nową rzeczywistość. Wedle niego, ograniczone możliwości poznawcze nie pozwalają wykraczać nazbyt daleko w tajemnice zmartwychwstania

<sup>79</sup> Tamże, s. 275.

<sup>80</sup> Tamże, s. 277-283.

<sup>81</sup> Zob. J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, s. 194-199.

<sup>82</sup> *Corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuit, dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima; est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda. Summa Theologica, III, q. 25, a. 6, ad. 3; Differentia quae est inter animam resurgentis, et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essentialiale, sed secundum gloriam et miseriam, quae differentiam accidentalem faciunt. Unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentia animarum. Summa Theologica, Supplementum, q. 79, a. 1, ad 2.*

<sup>83</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 287n.

i życia przyszłego, zaś nauka o przymiotach ciał ludzi zbawionych opiera się na nielicznych tekstach biblijnych, głównie na I Kor 15, 42-48 oraz na tekstach mówiących o Zmartwychwstaniu Chrystusie. Nasz Autor wymienia jednak tradycyjne w teologii spekulatywnej przymioty ciał zmartwychwstałych: integralność, niecierpliwość, subtelność (uduchowienie), jasność oraz szybkość (agilitas). Zagadnienie wieku zmartwychwstałych W. Grana t pozostawia otwarcie<sup>84</sup>.

Wydaje się, chociaż w teologii przedseksoborowej były to spekulacje jeszcze dość powszechnie praktykowane, należy je jednak uznać za zbyt daleko idące. Współczesna teologia jest bardziej ostrożna i dlatego zrezygnowała z takich spekulacji, które nie znajdują dostatecznych podstaw w tekstach biblijnych. J. R a t z i n g e r stwierdza wprost, że świat po zmartwychwstaniu jest niewyobrażalny. Wypowiedzi biblijne, jego zdaniem, nie pozwalają na wyobrażanie sobie „ciała zmartwychwstałego”, ani też jednoznaczne skonkretyzowanie odniesień człowieka do świata materii w przyszłym świecie. Niemniej jednak J. R a t z i n g e r zauważa, że po zmartwychwstaniu „materia w sposób zupełnie nowy i definitywny stanie się posiadłością ducha, duch zaś stanie się całkowicie jednym z materią”<sup>85</sup>. Należy zatem zrezygnować z dociekań i spekulacji dotyczących przymiotów ciał zmartwychwstałych, gdyż zawodzą tu wszelkie wzięte z rzeczywistości ziemskiej analogie.

Zmartwychwstanie umarłych łączy się ściśle z wydarzeniem jakim będzie ostateczny sąd powszechny i odnowienie świata<sup>86</sup>. W. Grana t zgodnie z nauką Kościoła podkreśla, że po zmartwychwstaniu umarłych, aby okazać plany Bożej Opatrzności, Chrystus osądzi całą ludzkość. Wedle naszego Autora, będzie to sąd zbiorowy, ponieważ wszyscy ludzie uświadomią sobie społeczną wagę dobra i zła<sup>87</sup>. A zatem będzie to osąd człowieka i jego historii w ostatecznym wymiarze jako odsłonięcie pełnej prawdy. Autor „Dogmatyki katolickiej” za św. Tomaszem stwierdza, że Chrystus osądzi „wszystkie świadome i dobrowolne czyny ludzkie, bo takie jedynie mogą być oceniane, dzieci więc i w ogóle ludzi nie posiadający używania rozumu nie będą właściwie sądzeni, choć mogą być na sądzie obecni”<sup>88</sup>. Tym samym już ów pogląd wydaje się być sprzeczny z hipotezą końcowej decyzji w chwili śmierci, która zakłada, że każdy człowiek w momencie śmierci dokonuje świadomego wyboru. Jest to pewna niekonsekwencja naszego Autora.

W. Grana t nie podejmuje rozważań na temat miejsca czy też sposobu odbywania sądu powszechnego. Jego zdaniem, grzechy popełnione przez zbawionych nie będą ujawnione. A zatem relacja pomiędzy poszczególnym człowiekiem a Bogiem będzie niezwykle intymna, gdyż nie będzie znana w pełni innym<sup>89</sup>. Taki pogląd ujawnia również szczególną wrażliwość Autora „Dogmatyki katolickiej” na godność osoby ludzkiej i jej swoistą autonomię.

Nasz Autor zauważa, że ciąg wydarzeń ostatecznych zostanie zamknięty odnowieniem świata. Wedle niego, nauka o odnowieniu świata znajduje swoje podstawy w następujących tekstach biblijnych: Mt 19,28; 2 P 3,13; Dz 3,19-21; Ap 21,1-8. Jednocześnie podkreśla W. Grana t, że owa doktryna nie jest związana z hipotezami

<sup>84</sup> *Tamże*, s. 283-285.

<sup>85</sup> J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, s. 211-213.

<sup>86</sup> Naukę o powszechnym sądzie ostatecznym Kościół zawarł w najstarszych Symbolach wiary: Symbol Apostolski: DS 30; Symbol Nicejski: DS 125; Symbol Konstantynopoliński: DS 150; Symbol Atanazjański: DS 67; Symbol Toledański: DS 540; Symbol Laterański: DS 801; KKK 1038-1040.

<sup>87</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 290.

<sup>88</sup> *Tamże*, s. 291.

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 294.

<sup>90</sup> *Tamże*, s. 295.

<sup>91</sup> *Summa Theologica*, Supplementum, q. 91, a. 3.

<sup>92</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 297.

o zakończeniu obecnej fazy rozwoju wszechświata (np. z hipotezą śmierci cieplnej wszechświata)<sup>90</sup>. A zatem wydarzenia ostateczne będą przejawem jedynie woli samego Boga, nie zaś wynikiem zjawisk zachodzących we wszechświecie, poniekąd niezależnych od Boga. Autor „Dogmatyki katolickiej” zgadza się przy tym z opinią św. Tomasza<sup>91</sup>, że także zakres i sposób odnowienia świata jest znany tylko Bogu jako Sprawcy tego faktu. Jego zdaniem, wolno jedynie przypuszczać, że odnowiona ziemia będzie miała np.: bogatsze formy życia i w sposób istotny zostanie ubogacona i udoskonalona<sup>92</sup>. Tym samym wydaje się, że nasz Autor rozumie odnowienie świata jako ostateczne dopełnienie natury i łaski, i poniekąd powrót do pierwotnego stanu doskonałości<sup>93</sup>.

Po Soborze Watykańskim II, W. G r a n a t pozostaje również na gruncie teologii tradycyjnej. Zagadnienie powszechnego zmartwychwstania umarłych nasz Autor postrzega, jak przed Soborem, chrystocentrycznie, a więc jako ściśle związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Wedle niego bowiem, zmartwychwstanie Chrystusa ma nie tylko znaczenie zbawcze, lecz również oznajmia eschatologiczne powstanie z martwych wszystkich ludzi i jest ostatecznym aktem nowego stworzenia<sup>94</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” dostrzega i akceptuje krytyczne tendencje współczesnej teologii i stąd też nie wypowiada się na temat przymiotów ciał zmartwychwstałych, lecz tylko przytacza poglądy innych teologów. Niemniej jednak mocno podkreśla tożsamość ciał po zmartwychwstaniu. Jego zdaniem, owa tożsamość nie oznacza, że ciało zmartwychwstałe będzie się składać z numerycznie tożsamyh części materii<sup>95</sup>. Taki zaś pogląd ma zdecydowane oparcie we współczesnej wiedzy przyrodniczej i jej koncepcji materii.

W. G r a n a t opowiada się też za opinią, że faktu zmartwychwstania umarłych nie należy umiejscawiać tuż po śmierci, jak proponują niektórzy teologowie, np.: P. B e n o i t i G. G r e s h a k e, lecz przy końcu świata i paruzji, co jest bardziej zgodne z nauką Kościoła. Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdza, że dusze zbawionych mogą być szczęśliwe także bez swoich ciał i dlatego zmartwychwstanie owych ciał nie jest warunkiem koniecznym, by człowiek mógł doznawać szczęścia wiecznego. Wedle niego, istnieje „stan przejściowy” między śmiercią a zmartwychwstaniem, gdyż moment indywidualnej śmierci nie identyfikuje się z „dniem ostatecznym”<sup>96</sup>. Wydaje się jednak, że nasz Autor nie ma racji, ponieważ wizja natychmiastowego zmartwychwstania po śmierci opiera się na nieco odmiennym koncepcji czasu (wieczność jako nieprzemijające „teraz”) i tym samym nie przeciwstawia się ona nauce Kościoła. Czas jawi się bowiem jako tworzywo wieczności, rozbite jeszcze na momenty „przed” i „po”, zaś sama wieczność jest zawsze aktualnym „teraz”<sup>97</sup>. A zatem zmartwychwstanie umarłych następuje w chwili wejścia człowieka w wieczność, ponieważ w wieczności nie ma oczekiwania, lecz jest dziejąca się terażniejszość.

W swojej teologii posoborowej W. G r a n a t pozostaje również na gruncie tradycyjnej nauki o powszechnym sądzie ostatecznym. Autor „Dogmatyki katolickiej” nie odwołuje się do antropomorfizujących wyobrażeń sądu ostatecznego, lecz poprzestaje na biblijnych obrazach. Chociaż jest teologiem spekulatywnym, nie podejmuje właściwie żadnych spekulacji w zakresie sądu powszechnego, co świadczy o jego daleko idącej ostrożności. Nasz Autor wiele miejsca poświęca natomiast zagadnieniu paruzji i interpretacji znaków zapowiadających przyjście Chrystusa<sup>98</sup>. W. G r a n a t wnosi też po Soborze nowe myśli w problematykę odnowienia wszechświata. Inspiracją dla niego jest P. T e i l h a r d a d e C h a r d i n koncepcja

<sup>91</sup> KKK 1047.

<sup>92</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 629.

<sup>93</sup> *Tamże*, s. 635.

<sup>94</sup> *Tamże*, s. 636.

<sup>97</sup> Por. R. F o r y c k i, *Życie terażniejszością*, *Communio* 4 (1984) nr 4, s. 116-119.

<sup>98</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 32, s. 615-627.

rozwoju wszechświata<sup>99</sup>. Jest to wizja odnowy wszechświata poprzez rozwój w wymiarze kosmicznym i w wymiarze personalistycznym. Wedle Autora „Dogmatyki katolickiej”, wydarzenia eschatologiczne: paruzja, zmartwychwstanie ciał i powszechny sąd ostateczny zakończą ów proces odnowienia wszechświata, gdyż dzieje zbawienia osiągną swoją pełnię<sup>100</sup>

W. Granat zarówno przed, jak i po Soborze Watykańskim II, ogranicza się zasadniczo do przedstawienia i tradycyjnej interpretacji nauki Kościoła w zakresie zmartwychwstania umarłych i sądu ostatecznego. Nie jest to szczególnie nowa i twórcza interpretacja, chociaż zawiera pewne głęboko personalistyczne elementy. Jednym z nich jest pogląd, że o tożsamości człowieka po zmartwychwstaniu nie decydują te same numerycznie cząstki materii, lecz czynnik osobowy, dusza ludzka. Zaś opowiadając się za opinią, że grzechy zbawionych nie będą ujawnione, nasz Autor mocno uwydatnia autonomię i godność osoby ludzkiej. Pozytywnym elementem w eschatologii Autora „Dogmatyki katolickiej” jest również dynamiczna wizja odnowienia wszechświata, inspirowana myślą P. Teilharda de Chardin.

Wydaje się też, że pewną zasługą teologii W. Granata jest swoiste przezwyciężenie dylematu: co bardziej wyraża wiarę w życie wieczne: nieśmiertelność duszy czy zmartwychwstanie umarłych? Współczesna teologia uwydatnia zmartwychwstanie kosztem nieśmiertelności duszy, a niekiedy nawet tę nieśmiertelność odrzuca<sup>101</sup>. W teologii naszego Autora te dwie prawdy współistnieją ze sobą i poniekąd dopełniają się. Chociaż przed Soborem W. Granat bardziej akcentował nieśmiertelność duszy, to po Soborze kładzie większy nacisk na fakt zmartwychwstania jako gwarant życia wiecznego. Stąd też ta swoista równowaga pozwoliła Autorowi „Dogmatyki katolickiej” zachować tradycyjną interpretację Bożego Objawienia, które poprzez te dwie prawdy, zarówno poprzez zmartwychwstanie umarłych jak i nieśmiertelność duszy, odsłania człowiekowi nadzieję życia wiecznego. To integralne ujęcie prawd objawionych przez naszego Autora jest zarazem inspiracją do dalszych twórczych poszukiwań i refleksji. Nie wydaje się bowiem słuszne rezygnowanie z głoszenia prawdy o nieśmiertelności duszy<sup>102</sup>

#### 4. WIEKUISTY STAN ODEJŚCIA CZŁOWIEKA OD BOGA

Osoba ludzka jako istota rozumna i wolna może okazać nieposłuszeństwo Bogu odrzucając jego miłość i wybrać na wieki stan potępienia, zwany piekłem. Bóg akceptuje ten wybór, ponieważ respektuje wolność człowieka. Istnienie piekła jest poniekąd dowodem wolności człowieka i istot duchowych. Bóg jednak piekła nie stworzył, ale dopuścił do jego zaistnienia jako konsekwencji możliwych i ostatecznych wyborów stworzonych przez siebie istot. Ów stan odejścia jest zarazem karą, jaką człowiek dobrowolnie i świadomie wybiera.

Istnienie piekła jako ostatecznego stanu odejścia człowieka od Boga i wiekuistej kary jednoznacznie potwierdzają teksty biblijne: Mt 13, 42; Mt 25, 41, 46; Mk 16, 16; Łk 16, 22-26; Ap. 20, 14-16 i inne. Kościół w swojej nauce odrzucił wszelkie doktryny w jakikolwiek sposób negujące istnienie piekła, jak np. apokatastaza, również doktrynę głoszącą możliwość nawrócenia przed sądem powszech-

<sup>99</sup> Zob. P. Teilhard de Chardin, *Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, tł. J. i G. Fedorowscy - W. Sukiennicka - M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 107-288.

<sup>100</sup> *Tamże*, s. 612n.

<sup>101</sup> Por. L. Balter, *Nadzieja życia wiecznego*, *Communio* 4 (1984) nr 4, s. 90n; tenże, *Nieśmiertelność duszy u zmartwychwstaniu umarłych*, *Signa Temporis* 3 (1992) z. 1, s. 113-132.

<sup>102</sup> Por. J. Piper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tł. A. Morawsk a, Paris 1970, s. 108.

nym, oraz opinię, że dusze zmarłych, którzy zasłużyli na potępienie, zostaną unicestwione<sup>103</sup>.

Przed Soborem Watykańskim II W. G r a n a t analizował zagadnienie wiekuistego odejścia człowieka od Boga, podobnie jak w przypadku wielu poprzednich zagadnień, na gruncie teologii neotomistycznej. Nasz Autor mocno akcentował fakt istnienia piekła jako bezwzględnie poświadczony w wielu tekstach biblijnych oraz w tradycji. Wedle niego, istnienie piekła wynika z objawionej prawdy, że człowiek jako istota rozumna i wolna jest odpowiedzialny za swoje czyny, dobre lub złe<sup>104</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” nie zgadzał się poniekąd z opinią św. Tomasza, iż istnieje możliwość ściśle rozumowego uzasadnienia istnienia piekła. Zdaniem św. Tomasza, za grzech śmiertelny dokonany w czasie istnieje kara wiekuista, ponieważ grzesznik odwraca się od wiekuistego Boga, gardząc życiem wiekuistym, zaś swój cel wieczny umieszcza w stworzeniach. Św. Tomasz stwierdził, że skoro grzech jest obrazą Boga wiecznego, i nieograniczonego, to również i kara powinna być nieograniczona w czasie<sup>105</sup>. W. G r a n a t zauważa jednak, że żadna z tych racji nie jest ścisłym dowodem. Trudno bowiem wykazać, że wzgardzenie życiem wiecznym musi trwać zawsze. ani też, że obraza Boga pociąga za sobą karę nieograniczoną, gdyż grzech jest subiektywnie ograniczony<sup>106</sup>. Tym samym nasz Autor stał na stanowisku, że istnienia piekła nie jesteśmy w stanie udowodnić argumentami ściśle spekulatywnymi, czy też czysto rozumowymi, lecz fakt ten dany jest nam z Objawienia.

Autor „Dogmatyki katolickiej” podkreślał zarazem, iż nieba i piekła nie można stawiać na równorzędym poziomie, ponieważ Bóg piekła nie stworzył, lecz je jedynie dopuścił. Niebo jest chciane przez Boga, jest Jego darem. Piekło nie jest zaś chciane, jest jednak smutną konsekwencją wolności istot duchowych i człowieka. W. G r a n a t zauważał, że piekło jest swoistym dramatem Boga miłującego. Skoro Bóg podtrzymuje wszystko w istnieniu, to także nie przestaje kochać tych, którzy Jego miłość odrzucili na wieki<sup>107</sup>. Tę myśl rozwija G. M a r t e l e t stwierdzając, że piekło jest dla Boga „skandalem” i „nigdy nie zagojoną raną”<sup>108</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej”, zarówno przed Soborem jak i po Soborze, podaje następującą definicję piekła: „jest to stan i miejsce tych istot, które odwróciwszy się na wieki od miłości Bożej, utraciły szczęście niebieskie i podległy są karze materialnej”<sup>109</sup>. Jego zdaniem, można również określić piekło jako „wiekuiste i bolesne odwrócenie się szatanów i ludzi od Boga jako miłości”<sup>110</sup>. Koncepcja piekła, w ujęciu w ujęciu W. G r a n a t a, jest zatem głęboko egzystencjalna i dynamiczna. Piekło jawi

<sup>103</sup> *Na Jego przyjście wszyscy ludzie mają powstać w swoich ciałach i zdadzą sprawę z własnych uczynków; ci, którzy dobro czynili, przejdą do życia wiecznego, ci zaś, którzy zło czynili do ognia wiecznego. Symbol Atanazjański (Quicumque): DS 76; Na końcu wieków przyjdzie sądzić żywych i umarłych i odda każdemu według uczynków jego, zarówno odrzuconym jak i wybranym. Wszyscy oni we własnych swych powstaną ciałach, tych, co teraz posiadają, aby otrzymać wedle uczynków swoich, dobrych czy złych, jedni karę wieczną wraz z diabłem, inni zaś z Chrystusem wiekuistą chwałę, Symbol Laterański: DS 801; Wyznanie wiary Michała Paleologa: DS 855-859; Konstytucja Benedictus Deus: DS 1002; XVII Sobór Powszechny Florencki. Dekret dla Grcków: DS 1304-1306; KKK 1035.*

<sup>104</sup> *Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 211-216.*

<sup>105</sup> *Por. Summa Theologica, Supplementum, q. 99, a. 1.*

<sup>106</sup> *Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 221.*

<sup>107</sup> *Tamże, 204.*

<sup>108</sup> *Por. G. M a r t e l e t, Odnaleźć życie pozagrobowe. Chrystologia rzeczy ostatecznych, s. 184-186.*

<sup>109</sup> *Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 236; Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie, t. 2, s. 611.*

<sup>110</sup> *Tamże.*

się tu przede wszystkim jako nieodwołalna sytuacja człowieka, jako swoiste „samowykluczenie”. Również oficjalne nauczanie Kościoła koncentruje się dziś wokół idei „samowykluczenia”<sup>111</sup>. Nasz Autor podkreśla też niezwykły dramatyzm owej sytuacji, akcentując elementy psychiczne i zarazem subiektywne („bolesne odwrócenie się”). Jest to również personalistyczna wizja piekła, zakładająca w pełni świadome i dobrowolne działanie człowieka i istot duchowych.

Jednakże Autor „Dogmatyki katolickiej” określa także piekło tradycyjnie jako miejsce, co niewątpliwie jest elementem statycznej koncepcji. Niemniej jednak nie można, wedle niego, opisywać tego miejsca w kategoriach czasu i przestrzeni, gdyż egzystuje ono w innej rzeczywistości<sup>112</sup>. Jest to bowiem miejsce, które poprzez swój wolny wybór tworzą istoty duchowe i człowiek. Tym miejscem staje się poniekąd każda istota i każdy człowiek, który na wieki odchodzi od Boga. Jeśli człowiek umiera w grzechu śmiertelnym, nie zaufając za niego i nie przyjmując miłości Boga, to sam swoim wolnym wyborem stwarza dla siebie piekło. W. Grana t zauważa także, że nie sposób rozstrzygnąć konkretnie, kto znajduje się w piekle, ani też wnioskować o liczbie potępionych<sup>113</sup>. Jest to bowiem tajemnica dokonująca się jedynie na płaszczyźnie Bożej Opatrzności i ludzkiej wolności.

Nasz Autor określa zatem piekło jako „brak”, stwierdzając, że jest ono przede wszystkim brakiem miłości, brakiem Boga, wewnętrznym nieuporządkowaniem i chaosem, a także przerażającą samotnością. Jego zdaniem, w świetle powyższej koncepcji, istota piekła ujawnia się w dwu aspektach: jako kara pozbawienia szczęścia wiecznego (*poena damni*) oraz jako kara materialna (*poena sensus*)<sup>114</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” co do pierwszego aspektu wyjaśnia, że owa kara pozbawienia wiekiusiego szczęścia polega na utracie możliwości widzenia Boga i doświadczenia jego miłości. Zauważa on, że potępieni tracą również takie dobra, jak: przebywanie w społeczności świętych, poznanie dróg i zamiarów Bożej Opatrzności, a także możliwość rozwoju duchowego. Wedle niego, kara pozbawienia szczęścia oznacza też, że człowiek potępiony, zachowując władzę naturalne: rozum i wolę, trwa w wewnętrznym nieładzie duszy i w rozpacz z powodu utraconego celu<sup>115</sup>. A zatem w człowieku potępionym pozostaje pragnienie szczęścia, lecz owego szczęścia nie może on osiągnąć, ponieważ je nieodwołalnie utracił.

W. Grana t podkreśla, że w piekle istnieje też kara materialna, zwana ogniem. Jego zdaniem, istnienie owego czynnika materialnego, będącego narzędziem kary, jest potwierdzone w Piśmie Świętym („gehenna ognia” – Mt 5, 22; ogień nieugaszony – Mk 9, 44; piec ognisty – Mt 13, 42; ogień wieczny – Mt 25, 41) oraz w tradycji (Tertulian, św. Cyprian, św. Cyryl Jerozolimski, św. Bazyli, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Tomasz)<sup>116</sup>. Jaka jest jednak natura owego ognia? Czy jest to ogień w sensie metafizycznym, czy też ogień podlegający prawom materii? Św. Tomasz sądzi, że jest to ogień realny, który powoduje jakieś skrópowanie ducha (*alligatio*) i jest zmysłowo odczuwany<sup>117</sup>. Nasz Autor zauważa za św. Tomaszem, że ów ogień, ani nie jest ogniem ziemskim podległym prawom fizyki i chemii, ani też jedynie ogniem w sensie metaforycznym, lecz jest ogniem rzeczywistym, będącym narzędziem kary zarówno dla zmysłów jak i dla władz duchowych człowieka<sup>118</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdza, że jemu współcześni teologowie nie są zgodni co do kwalifikacji nauki o ogniu, ani też co do natury tegoż ognia. Ostatecznie on sam nie zajmuje jasnego stanowiska, ponieważ zdaje sobie sprawę z tego, że Pismo Święte i tradycja w istocie nie dają wystarczających podstaw do

<sup>111</sup> KKK 1033.

<sup>112</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 234.

<sup>113</sup> *Tamże*, s. 235.

<sup>114</sup> *Tamże*, s. 224.

<sup>115</sup> *Tamże*.

<sup>116</sup> *Tamże*, s. 227-231.

<sup>117</sup> *Summa Theologica*, Supplementum, q. 70, a. 3.

<sup>118</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 225-227.

tak szczegółowych rozstrzygnięć<sup>119</sup>. Takie stanowisko wydaje się Kościół potwierdzać obecnie w swoim oficjalnym nauczaniu. Katechizm Kościoła Katolickiego nie wypowiada się bowiem w kwestii natury ognia piekielnego, lecz jedynie stwierdza, że potępieni „cierpią męki, ogień wieczny”<sup>120</sup>.

W. G r a n a t jako teolog spekulatywny w swojej wizji piekła opowiada się za opinią, że w piekle istnieje nierówność kar. Wedle niego, owa nierówność wynika z idei sprawiedliwości Bożej. Nasz Autor przyjmuje również możliwość złagodzenia kar w piekle. Takie przekonanie opiera się z kolei na prawdzie, że Bóg piekła nie pragnie, lecz je jedynie dopuszcza. A zatem Boża Miłość jest poniekąd otwarta na możliwość złagodzenia kar. Autor „Dogmatyka katolickiej” zauważa także, że owa możliwość zmniejszenia kar bymnajmniej nie oznacza, ani negacji ich wieczności, ani negacji istnienia piekła<sup>121</sup>. Są to jednak zagadnienia ściśle spekulatywne, z których współczesna teologia zrezygnowała. Kościół przejawia dziś daleko idącą ostrożność i w powyższych zagadnieniach również nie podejmuje jednoznacznych rozstrzygnięć<sup>122</sup>.

Po Soborze Watykańskim II, W. G r a n a t pozostaje nadal na gruncie teologii neotomistycznej i nie zmienia w kwestiach zasadniczych swoich poglądów dotyczących piekła. Nasz Autor podkreśla mianowicie fakt istnienia piekła i jego wieczność jako prawdy objawione w Piśmie Świętym i tradycji<sup>123</sup>. Jego zdaniem, piekło jest stanem i miejscem tych istot, które na wieki odwróciwszy się od Boga i Jego miłości, dokonały swoistego „samowykluczenia” ze wspólnoty z Bogiem<sup>124</sup>.

W posoborowym opisie istoty piekła Autor „Dogmatyka katolickiej” już z pewną ostrożnością rozróżnia karę pozbawienia szczęścia niebieskiego (*poena damni*) oraz karę materialną (*poena sensus*). Bardziej istotne znaczenie ma, wedle niego, kara pozbawienia, ponieważ człowiek zostaje pozbawiony celu swego istnienia. Nasz Autor stwierdza też, że istnienie kary materialnej w piekle nie jest dogmatem wiary i tym samym skłania się ku opinii, że nie sposób jednoznacznie określić, czy istnieje jakiś czynnik realny będący narzędziem kary<sup>125</sup>. Dziś Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu sugeruje poniekąd, iż wystarczającą karą jest wiekuiste samowykluczenie człowieka ze wspólnoty z Bogiem, stwierdzając jednocześnie, że potępieni cierpią jednak męki i „ogień wieczny”<sup>126</sup>. Wydaje się, że owo cierpienie mąk jest jedynie skutkiem stanu samowykluczenia. Po Soborze W. G r a n a t również akcentuje możliwość złagodzenia kar w piekle. Stwierdza też za św. Katarzyną Genueską<sup>127</sup>, że nieskończone miłosierdzie Boże w jakimś stopniu ogarnia nawet piekło<sup>128</sup>.

<sup>119</sup> Tamże, s. 231. Po Soborze Watykańskim II W. G r a n a t stwierdza zaś wprost, że istnienie kary zmysłu w piekle nie jest dogmatem wiary. Por. *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 607.

<sup>120</sup> KKK 1035.

<sup>121</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 232, 234.

<sup>122</sup> KKK 1033-1037.

<sup>123</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 594-600.

<sup>124</sup> Tamże, s. 611.

<sup>125</sup> Tamże, s. 607, 611.

<sup>126</sup> Por. KKK 1035. Kościół zawsze podkreślał bardziej istotne znaczenie kary pozbawienia szczęścia wiecznego, a nie kary materialnej. Zob. Konstytucja *Benedictus Deus*: DS 1002; Sobór Florencki: DS 1305.

<sup>127</sup> Por. *Wielkość kary potępienców nie jest wszakże nieskończona, albowiem dobroć Boża w swej łaskawości spuszcza promień swego miłosierdzia, nawet i do piekła. Człowiek bowiem, który umarł w grzechu śmiertelnym, zasłużył na karę niezmierną i nieograniczoną co do trwania, wszakże miłosierdzie Boże jedynie nie położyło kresu czasowi, ograniczyło zaś siłę kary. Zaprawdę, wedle sprawiedliwości owa kara mogłaby być o wiele większa, niż jest w istocie.* [cyt. za W. G r a n a t e m] Św. Katarzyna Genueska. *Traktat o czyścicu*, tł. s. L e o n i a, Warszawa 1938, s. 25.

<sup>128</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 608n, 611.

Nasz Autor początkowo rozważa tajemnicę piekła na gruncie teologii spekulatywnej, tomistycznej. Z czasem, szczególnie po Soborze Watykańskim II, W. G r a n a t uprawia teologię bardziej egzystencjalną. Autor „Dogmatyki katolickiej” mocno zatem uwydatnia ludzką wolność jako podstawę zaistnienia piekła. W jego teologii piekło jawi się przede wszystkim jako stan człowieka, który na wieki odrzuca Boga i Jego miłość, wybierając wiekuiistą egzystencję bez Boga. Ów stan samowylknięcia człowieka ze wspólnoty z Bogiem stanowi istotę kary piekła. Tym samym nasz Autor akcentuje fakt, że piekło jest „raną” dla Boga, ponieważ Bóg nie stwarza piekła, lecz jedynie je dopuszcza.

Szczególną zasługą Autora „Dogmatyki katolickiej” jest wyeksponowanie faktu, że to człowiek poniekąd stwarza piekło, a więc swój wiekuiisty świat, w którym nie ma Boga i Jego miłości. W. G r a n a t podkreśla w ten sposób znaczenie ludzkiej wolności i uwydatnia, jak wielka jest odpowiedzialność za używanie wolności. Albowiem w pełni świadomy i wolny wybór człowieka może zdecydować o jego wieczności. Nasz Autor daje zatem w polskiej teologii podstawy do egzystencjalnej koncepcji piekła<sup>129</sup>

### 5. WIEKUISTY UDZIAŁ CZŁOWIEKA W WEWNĘTRZNYM ŻYCIU BOGA

Człowiek stworzony na obraz i Boże podobieństwo z istoty dąży do pełnego zjednoczenia z Bogiem. „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz są doskonale oczyszczeni, żyją na zawsze z Chrystusem”<sup>130</sup>. Osiągnięcie pełnej komunii z Bogiem jest ostatecznym celem i przeznaczeniem człowieka. Ów stan ostatecznego szczęścia i zjednoczenia człowieka z Bogiem w Trójcy Jedynym nazywany jest niebem. Życ w niebie oznacza być z Chrystusem w Jego Królestwie. Wiara w istnienie nieba, a więc w życie wieczne jako komuniję z Bogiem jest jedną z najistotniejszych prawd wiary. Prawda ta jest wielokrotnie poświadczona w Piśmie Świętym<sup>131</sup> i tradycji Kościoła<sup>132</sup>.

W. G r a n a t w swojej przedsoberowej teologii zagadnienie nieba jako wiekuiistego udziału człowieka w życiu Boga rozważał na gruncie eschatologii tomistycznej. Autor „Dogmatyki katolickiej” określał niebo w następujący sposób: „jest to stan i miejsce wiekuiistego i społecznego uczestnictwa zbawionych w wewnętrznym życiu Boga w Trójcy jedynego a także w zależności od zasług radosne korzystanie z posiadanej wiekuiistej prawdy i dobra”<sup>133</sup>. Choć jest to jeszcze określenie dość tradycyjne, lecz tak jak w poprzednio podejmowanych kwestiach zawiera już jednak pewne elementy nowe, a mianowicie bardziej uwydatnia ono dynamiczny i głęboko personalistyczny wymiar rzeczywistości jaką jest niebo.

<sup>129</sup> Por. R. E. Rogowski, *Eschatologia w ujęciu Wincentego Granata*, w: *Tajemnica człowieka*, dz. cyt., s. 288.

<sup>130</sup> KKK 1023.

<sup>131</sup> Por. Mt 19, 29; 25, 46; J 3, 15; 4, 14; 5, 24; 6, 40; 10, 25; 14, 3; Rz 8, 15-17; 1 Kor 2, 9; Ap 22, 5.

<sup>132</sup> *Mocą niniejszej nieodwołalnej Konstytucji oraz powagą Apostolską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Boga dusze wszystkich Świętych, które zesły z tego świata przed męką Pana naszego Jezusa Chrystusa, jak również Apostołów, męczenników wyznawców dziewic i innych wiernych zmarłych po przyjęciu chrztu świętego, jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania, a także te, które w przyszłości opuszczą świat w tym stanie, albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci..., od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie, w królestwie i raju niebieskim z Chrystusem, przyłączone do uczestnictwa aniołów i świętych. Konstytucja Benedictus Deus: DS 1000; Sobór Watykański II; KK 49; KKK 1023-1029.*

<sup>133</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 195.

Nasz Autor stwierdzał bowiem wprost, że niebo jest dopełnieniem i utrwaleniem personalizacji wszechświata, gdyż jest ono „spełecznością osób złączonych przez Chrystusa z Bogiem”<sup>134</sup>. Niewątpliwie zaznacza się tu pewien wpływ myśli P. Teilharda de Chardin, który rozwój wszechświata widzi jako proces personalizacji zmierzający ku pełni w Chrystusie. Wedle Teilharda de Chardin, w Chrystusie wszystko się jednoczy i spełnia i On jest organizującym duchem Pleromy<sup>135</sup>. W. Granat postrzega niebo jako ostateczne urzeczywistnienie się osoby ludzkiej w zjednoczeniu z osobowym Bogiem. Stąd też niebo, jego zdaniem, jest stanem i miejscem ostatecznej i pełnej komunii z Bogiem.

Punktem wyjścia w rozważaniach tajemnicy nieba jest prawda, iż jedynie Bóg jest ostatecznym szczęściem człowieka. Autor „Dogmatyki katolickiej” zauważa, że chociaż człowiek w swojej ziemskiej egzystencji rozpoznaje szczęście w sposób subiektywny, upatrując je również w bytach stworzonych, to jednak w wymiarze obiektywnym jedynie Bóg jest ostatecznym szczęściem człowieka. Bóg jest bowiem Dobrem najwyższym, nieogranicznym i zarazem celem ostatecznym. Tym samym nasz Autor w swoich spekulatywnych rozważaniach mocno uwydatnia ontyczne ukierunkowanie człowieka ku Bogu<sup>136</sup>. Św. Tomasz stwierdzał wprost, iż w człowieku istnieje nieskończone pragnienie dobra, prawdy i szczęścia i może je wypełnić jedynie Nieskończony Bóg<sup>137</sup>.

W. Granat podkreśla, że istotą nieba jako wiekuisty udział człowieka w życiu Boga stanowi widzenie uszczęśliwiające. Nasz Autor zauważa, że przedmiotem pierwszorzędym owego widzenia jest sam Bóg w Trójcy Jedyny. Jednakże Bóg z powodu swej transcendencji nie może być widziany przez człowieka jako istotę stworzoną, w całej pełni, takim jakim jest<sup>138</sup>. Stąd też w chwale niebieskiej Bóg uzdalnia człowieka do szczególnej kontemplacji i poznania Boga. Wedle nauki Kościoła zbawieni, tzn. ci, którzy osiągnęli niebo, oglądają Boga widzeniem intuicyjnym, a także „twarzą w twarz” bez pośrednictwa żadnego stworzenia, jasno i wyraźnie<sup>139</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej” podkreśla, że poznanie Boga w niebie jest najwyższym stopniem poznania z możliwych człowiekowi. Takie poznanie jest łaską. Nasz Autor mocno uwydatnia nadprzyrodzoność widzenia uszczęśliwiającego i zauważa, że jest ono ściśle związane z ideą synostwa Bożego. Jego zdaniem, synostwo Boże chrześcijan jest szczególną łaską, ponieważ jest uczestnictwem w dobrach Syna Bożego<sup>140</sup>. Zagadnienie uczestnictwa chrześcijanina w życiu i naturze samego Boga częściowo omówiliśmy już w poprzednim rozdziale (2.4).

W. Granat w przeciwieństwie do H. de Lubaca<sup>141</sup> opowiada się za ideą natury czystej, tzn. za wyraźnym rozróżnieniem tego co naturalne i tego co nadprzyrodzone. Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdza, że widzenie uszczęśliwiające jest czymś nienależnym ludzkiej naturze. Wedle niego, owa nadprzyrodzoność widzenia uszczęśliwiającego znajduje swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym (J 1, 12-13; Mt 11, 26-28; Rz 8, 17; Ga 4, 6; 1 Tm 6, 16), w tradycji (św. Ireneusz, Orygenes, św. Atanazy, św. Bazylej, św. Jan Chryzostom) oraz na gruncie teologii spekulatywnej<sup>142</sup>.

<sup>134</sup> Tamże.

<sup>135</sup> P. Teilhard de Chardin, *Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, s. 369.

<sup>136</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 132-136.

<sup>137</sup> *Summa Theologica*, I-II, q. 2.

<sup>138</sup> W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 170.

<sup>139</sup> Konstytucja *Benedictus Deus*. DS 1000, 1001.

<sup>140</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 156-160.

<sup>141</sup> H. de Lubac odrzuca ideę natury czystej jako niedostatecznie uzasadnioną, chociaż uznaje rozróżnienie natury i nadprzyrodzoności. Wedle niego, nadprzyrodzoność nie jest jakimś „odrębnym bytem”, lecz jest to swoiste przekształcenie (*consortium*), jest czymś co przemienia naturę. H. de Lubac, *O naturze i lasce*, t. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 29nn.

<sup>142</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 156-160.

Przed Soborem Watykańskim II, nasz Autor analizował naturę widzenia uszczęśliwiającego i stwierdzał, że człowiekowi konieczna jest w tymże widzeniu pomoc ze strony Boga, ponieważ sam człowiek zdany jedynie na swoje możliwości nie byłby w stanie poznać Boga<sup>143</sup>. Tradycja tę właśnie pomoc usprawniającą ludzki umysł nazywa „światłem chwały”<sup>144</sup>. Konieczność istnienia Bożego światła w wizji uszczęśliwiającej podkreślał również św. Tomasz<sup>145</sup>. Jednakże, zdaniem św. Tomasza, nawet światło chwały nie pozwala na wyczerpujące poznanie istoty Bożej<sup>146</sup>. W. G r a n a t postrzegal wizję uszczęśliwiającą tradycyjnie na gruncie tomizmu jako akt poznawczy dokonywany przez władzę umysłu<sup>147</sup>. Tym samym ujawniał się w jego teologii pierwszeństwo intelektu przed wolą w wymiarze ewchatologicznym. Jest to zatem eschatologiczny intelektualizm.

Autor „Dogmatyki katolickiej” w swoich spekulatywnych rozważaniach nad naturą widzenia uszczęśliwiającego rozróżniał też jego stopnie. Wedle niego, istnieje ograniczenie w intensywności i zakresie wiedzy uszczęśliwiającej. Nasz Autor stwierdzał zgodnie z nauką Kościoła<sup>148</sup>, że stopnie w wiedzy uszczęśliwiającej zależą przede wszystkim od zasług. Ale zależą też od stopnia światła chwały i poniekąd mogą zależeć od naturalnych zdolności umysłu. Stopniowanie szczęścia polega bowiem na jego intensywności, a także na zróżnicowanym posiadaniu dobra dodatkowego<sup>149</sup>. Jak się wydaje, powyższe rozważania spekulatywne nie wyjaśniają jednak istoty widzenia uszczęśliwiającego.

Nasz Autor stwierdzał ponadto, że zbawieni w niebie uczestniczą w życiu samego Boga, doznają radości i szczęścia, ponieważ kochają Boga jako Nieograniczone Dobre i Wiekiustą Miłość (I J 4,8). Radość i szczęście zbawionych wypływa z faktu posiadania życia wiekiustego, braku cierpienia oraz zdobycia upragnionego dobra. Autor „Dogmatyki katolickiej” przede wszystkim podkreślał, że uczestnictwo w życiu Boga wprowadza zbawionych w krąg Bożych osób, zbawieni stają się podobni do Syna Bożego<sup>150</sup>. Ponadto uwydatnił fakt, że ostateczne zjednoczenie zbawionych z Bogiem jest najwyższym i najdoskonalszym ideałem życia wszystkich istot rozumnych. Udział zaś człowieka w życiu Boga jako bezkresne posiadanie pełni życia jest wiekiusty. Jedynie jednak racje spekulatywne uzasadniają wiekiuste trwanie szczęśliwości w niebie<sup>151</sup>.

Autor „Dogmatyki katolickiej” stwierdzał również, że święci w niebie są w stanie bezgrzeszności i nigdy nie popełnią grzechu. Święty Tomasz twierdzi, że zbawieni nie mogą zgrzeszyć, ponieważ ich wola w stosunku do dobra jakim jest Bóg nie jest wolna<sup>152</sup>. W. G r a n a t podkreśla więc za św. Tomaszem, że wolność nie zawiera ze swej istoty możliwości grzechu i dlatego święci, chociaż są całkowicie wolni, nie popełniają grzechów<sup>153</sup>.

W swoich przedsoborowych rozważaniach nad zagadnieniem udziału człowieka w wiekiustym życiu Boga nasz Autor podejmuje również kwestię czyśćca jako miejsca

<sup>143</sup> Tamże, s. 166n.

<sup>144</sup> XV Sobór Powszechny w Vienne: DS 895.

<sup>145</sup> *Summa Theologica*, I, q. 12, a. 2.

<sup>146</sup> *Summa Theologica*, I, q. 12, a. 7.

<sup>147</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 166.

<sup>148</sup> *Dusze tych, którzy po przyjęciu chrztu nie splamili się w ogóle żadnym grzechem zostają natychmiast przyjęte do nieba i oglądają jasno samego Boga w Trójcy Jedynej* – jakim jest – w zależności od zasług, jedni doskonałej od drugich, XVII Sobór Powszechny, Florencki: DS 1305.

<sup>149</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 171n, 183.

<sup>150</sup> Tamże, s. 172n.

<sup>151</sup> Tamże, s. 178n.

<sup>152</sup> *Summa Theologica*, I-II, q. 4, a. 4.

<sup>153</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 180, 182.

i przede wszystkim stanu dusz zbawionych, które oszyszczają się z wszelkich niedoskonałości przed ostatecznym i pełnym zjednoczeniem z Bogiem w niebie<sup>154</sup>. Kościół naucza, że to końcowe oczyszczenie zbawionych, nazwane czyścem, jest czymś całkowicie innym niż wiekiasta kara potępienych<sup>155</sup>. Tym samym czyścic nie jest jakąś trzecią możliwością obok zbawienia i potępienia, lecz jest jedynie stanem przejściowym.

Doktrynę dotyczącą czyścca Kościół wypracował na Soborze Lyonskim II<sup>156</sup>, Soborze Florenckim<sup>157</sup> oraz na Soborze Trydenckim<sup>158</sup>. Wedle Autora „Dogmatyki katolickiej”, istnienie czyścca znajduje podstawy w wielu tekstach biblijnych (2 Mach 12, 43-46; Mt 12,32; 1 Kor 3,11-15), a także w pismach Ojców Kościoła<sup>159</sup>. W. G r a n a t podkreśla, że przebywające w czyśccu dusze, zadośćczyniąc za grzechy, cierpią w duchu miłości i są pewne swojego pełnego zbawienia, chociaż nie osiągnęły one jeszcze widzenia Boga. Nasz Autor opowiada się też za opinią, że w czyśccu istnieje jakiś czynnik materialny, będący narzędziem kary, i jednocześnie stwierdza, że owe kary są nierówne<sup>160</sup>. Zauważa też, że istnienie czyścca kończy się w dniu ostatecznego sądu powszechnego. Sąd powszechny rozstrzyga bowiem definitywnie los człowieka jako: zbawienie lub potępienie<sup>161</sup>.

W swej teologii przedsoborowej W. G r a n a t uprawiał teologię spekulatywną, stąd też jego rozważania nad rzeczywistością nieba są szczegółowe, czasami zbyt daleko idące. Wydaje się, że wnioski teologiczne naszego Autora nie zawsze mają dostateczne uzasadnienie biblijne, nierzadko zaś opierają się jedynie na argumentacji filozoficznej. Należy jednak zauważyć, że w tak jeszcze tradycyjnej eschatologii Autora „Dogmatyki katolickiej” pojawiają się już elementy bardziej personalistycznej wizji nieba. Wizja ta pełniej zostaje rozwinięta w teologii posoborowej.

Po Soborze Watykańskim II, W. G r a n a t odchodzi nieco od teologii spekulatywnej i na gruncie pogłębionej refleksji biblijnej rozważa problematykę wiekiustego udziału człowieka w wewnętrznym życiu i naturze Boga. W szerszym zakresie nasz Autor opisując niebo posługuje się terminami biblijnymi („Królestwo Boże”, „Lud Boży”). Jednocześnie eksponuje chrystocentryczny i personalistyczny charakter nieba. Podkreśla mianowicie, że Osoba Chrystusa jest centralną postacią Królestwa niebieskiego zarówno w tym świecie jak i w wieczności i dlatego uwydatnia przede wszystkim relacje osobowe w rzeczywistości, jaką jest niebo<sup>162</sup>.

Podobnie jednak jak przed Soborem, nasz Autor ujmuje życie wiekiuste w perspektywie teologicznej jako cel ostateczny. Wedle niego, istotą życia wiekiustego jest widzenie uszczęśliwiającej. Stąd też Autor „Dogmatyki katolickiej” podkreśla, że

<sup>154</sup> Tamże, s. 259.

<sup>155</sup> Por. KKK 1031.

<sup>156</sup> *Jeśliby prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas ich dusze – jak to nam brat Jan wyjaśnił – zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśccowymi, czyli ekspijacyjnymi.* DS 856.

<sup>157</sup> *Jeśli prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania; wówczas dusze ich zostaną po śmierci oczyszczone karami czyśccowymi. Do złagodzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych.* DS 1304.

<sup>158</sup> DS 1820.

<sup>159</sup> *Dogmatyka katolicka*, t. 8: *Eschatologia*, s. 242-247.

<sup>160</sup> Tamże, s. 252, 256n.

<sup>161</sup> Tamże, s. 258.

<sup>162</sup> *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 537.

zbawieni w niebie widzą Boga i kochają Go jako najwyższe Dobro. Jest to poznanie bezpośrednie, „twarzą w twarz”, a więc wykluczające wiarę i poniekąd doskonałe. W. Grana t zauważa też, że widzenie uszczęśliwiające jest zróżnicowane, ponieważ zależy od zasług konkretnego człowieka<sup>163</sup>. A zatem poglądy naszego Autora, chociaż ulegają pewnej ewolucji, jednak w kwestiach istotnych nie zmieniają się.

Autor „Dogmatyki katolickiej” uwydatnia niebo przede wszystkim jako uczestnictwo człowieka w wewnętrznym życiu, wiedzy, miłości i szczęściu Trójjedynego Boga, kładąc jednocześnie nacisk tak na nadprzyrodzony wymiar owego uczestnictwa, jak również na działanie i aktywność samego człowieka. Jego zdaniem, być w niebie oznacza działać, uczestniczyć przez miłość w najwyższej Bożej aktywności<sup>164</sup>. Tym samym nasz Autor eksponuje dynamiczny charakter nieba jako takiej rzeczywistości wiekuiestej, która bynajmniej nie jest miejscem bezczynności, lecz działania.

W. Grana t w swojej teologii posoborowej mocniej podkreśla społeczny charakter nieba. Wedle niego, ów charakter ujawnia się nie tylko w relacji do wspólnoty Osób Boskich, ale także w relacji do innych zbawionych. Stąd też Autor „Dogmatyki katolickiej” postrzega obcowanie świętych jako społeczne uczestnictwo zbawionych w wewnętrznym życiu i naturze Boga. Społeczność wszystkich zbawionych, uczestnicząca w życiu samego Boga, stanowi bowiem Bożą Rodzinę<sup>165</sup>. Należy jednak podkreślić, że społeczny charakter owego uczestnictwa nie pociąga za sobą utraty przez osobę ludzką własnej tożsamości.

Autor „Dogmatyki katolickiej” postrzega nadal czyściec, podobnie jak czynił to przed Soborem Watykańskim II, jako stan tych dusz zbawionych, które oczyszczają się z wszelkich niedoskonałości przed ostatecznym wejściem do nieba. Jednakże nie opowiada się już wyraźnie za istnieniem czynnika materialnego jako narzędzia kary odchodząc tym samym od określenia czyścica jako miejsca<sup>166</sup>. Jego zdaniem, dusze przed zmartwychwstaniem ciała, a więc i te oczyszczające się w czyścico, należy raczej określać jako „osobowość psychiczno-etyczną”, ponieważ takie określenie bardziej uwydatnia odpowiedzialność człowieka przed Bogiem<sup>167</sup>.

Należy stwierdzić, że zarówno przedsoborowa jak i posoborowa wizja nieba zarysowana przez naszego Autora, jest tradycyjna, a szczególnie przed Soborem była jeszcze głębiej spekulatywna. Przedsoborowa koncepcja nieba jako uczestnictwa człowieka w życiu Boga jest również bardziej statyczna, esencjalna i niedostatecznie uzasadniona biblijnie. Koncepcja Autora „Dogmatyki katolickiej”, jak się wydaje, jest też zbyt obciążona szczegółową, filozoficzną argumentacją. Jest ona już jednak, podobnie jak cała jego eschatologia, zorientowana personalistycznie.

Zasługą naszego Autora jest uwydatnienie w teologii posoborowej zarówno personalistyczny jak i chrystocentryczny wymiar uczestnictwa człowieka w życiu i naturze Trójjedynego Boga. Myśl W. Grana t ewoluuje od statycznej, przestrzennej ku dynamicznej i głęboko egzystencjalnej wizji nieba jako aktywnego uczestnictwa w życiu Boga<sup>168</sup>. Autor „Dogmatyki katolickiej” postrzega owo uczestnictwo jako dynamiczne i społeczne zarazem, a więc we wspólnocie wszystkich zbawionych. Wypracowuje tym samym na gruncie polskiej eschatologii podstawy dla w pełni personalistycznej i egzystencjalnej koncepcji nieba, jako kresu ludzkiej egzystencji. Jego zdaniem, rzeczywistość nieba nadaje sens ludzkiej egzystencji, pracy, oraz wszelkiemu ludzkiemu działaniu. Osoba ludzka, osiągając niebo urzeczywistnia się w pełni<sup>169</sup>.

<sup>163</sup> Tamże, s. 542, 552n.

<sup>164</sup> Dogmatyka katolicka, t. 9: Synteza, s. 497.

<sup>165</sup> Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie, t. 2, s. 572n.

<sup>166</sup> Tamże, s. 528, 534.

<sup>167</sup> Tamże, s. 518.

<sup>168</sup> Taką opinię wyraża R. E. Rogowski, Eschatologia w ujęciu Wincentego Granata, w: Tajemnica człowieka, s. 290.

<sup>169</sup> Por. Dogmatyka katolicka, t. 8: Eschatologia, s. 29-47.

Podsumowując, należy podkreślić, że wypracowana przez W. Grana'a wizja wydarzeń ostatecznych dotyczących osoby ludzkiej nie jest całkowicie nowa, lecz w znacznej mierze tradycyjna. W eschatologii naszego Autora pojawiają się jednak elementy nowatorskie i twórcze. Po Soborze Watykańskim II Autor „Dogmatyki katolickiej” rozważa zagadnienie śmierci w duchu teologii egzystencjalnej. Śmierć postrzega jako „najpełniejszy akt ludzki” i „rozstrzygającą decyzję”. Natomiast myśl, iż w śmierci dopełni się zmartwychwstanie i Sąd Ostateczny, jest raczej obca naszemu Autorowi. W. Grana' podkreśla, że Objawienie Boże odsłania człowiekowi nadzieję życia wiecznego zarówno poprzez prawdę o zmartwychwstaniu umarłych, jak i poprzez prawdę o nieśmiertelności duszy (po Soborze określa duszę jako „osobowość psycho-etyczną”). W jego teologii te dwie prawdy wzajemnie się dopełniają i współistnieją ze sobą.

Stwierdziliśmy ponadto, że po Soborze Watykańskim II Autor „Dogmatyki katolickiej” posługiwał się egzystencjalną i głęboko personalistyczną koncepcją nieba i piekła. Piekło określał jako stan samowykluczenia osoby ludzkiej ze wspólnoty z Bogiem. Akcentował fakt, że piekło jest swoistą „raną” dla Boga, gdyż Bóg nie stwarza piekła, lecz jedynie je dopuszcza. Na gruncie polskiej eschatologii W. Grana' dał podstawy takiej wizji nieba, która przede wszystkim postrzega niebo jako aktywne uczestnictwo osoby ludzkiej w życiu samego Boga.

Należy również zauważyć, że nasz Autor traktował teologię nie tylko jako intelektualne poszukiwanie Prawdy, ale również jako dążenie ku Prawdzie całym kapłańskim życiem i modlitwą. Polski Kościół, czyniąc W. Grana'a kandydatem na ołtarze, dostrzegł jego wielką osobowość jako kapłana i teologa.

Ks. Włodzimierz Artyszuk – dr teol. dogm. w ATK.