

JOACHIM NOWAK

PROTESTANCKIE REAKCJE NA KONCEPCJĘ BOROSA

Szereg danych zawartych w pracach, zajmujących się śmiercią jako ostateczną decyzją personalną we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej, pozwala mówić o ekumenicznym wymiarze koncepcji Borosa¹. Takie bowiem elementy, jak chrystologiczne ujęcie eschatologii, dynamizm oraz egzystencjalny charakter zbawczych decyzji człowieka w Chrystusie mogą prowadzić do jedności chrześcijańskiej². Dlatego też można powiedzieć, że eschatologia w swym dynamizmie, który wypływa z nowego jej ujęcia, staje się „szansą zbawiennego dialogu ekumenicznego”³. Punktem centralnym jest dialog Boga z człowiekiem, który w historycznym i niepowtarzalnym czasie rozstrzyga los ludzkiej wiekuistości⁴. Możliwość zaś personalnego spotkania z Chrystusem w śmierci można bardzo wyraźnie zauważyć w hipotezie ostatecznej decyzji L. Borosa (*Endentscheidungshypothese*)⁵. W pracy *Mysterium mortis* Boros podaje ogólny zarys hipotezy⁶. W późniejszych opracowaniach i artykułach zaj-

¹ Dyskusje nad hipotezą ostatecznej decyzji nie miały większego znaczenia we współczesnej teologii prawosławnej. Pozytywnie odnosi się do niej H. PAPROCKI, *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, „Novum” 11(1979), 110 i 112.

² A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, w: TENZE, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 338.

³ Tamże; A. NOSSOL, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole 2001, 162 n; por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm u progu trzeciego tysiąclecia*, w: *Perspektywy ekumenii*, red. TENZE, Opole 1996, 76; S.J. KOZA, *Chrystus w centrum pojednania i dialogu*, w: *Chrystus naszym Pojednaniem*, red. P. JASKÓŁA, S.J. KOZA, Opole 1997, 245; H.J. SOBECZKO, *Ku liturgicznej jedności. Ekumeniczny wymiar katolickiej i ewangelicko-luterańskiej reformy liturgicznej*, w: *Veritati et caritati*, red. P. JASKÓŁA, Opole 1992, 309.

⁴ A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, 338; por. L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1962, 97, tł. B. Białecki, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974 (odtąd MM).

⁵ Do głównych pozycji L. Borosa dotyczących hipotezy ostatecznej decyzji można zaliczyć następujące: MM: *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, tł. B. Białecki, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, Warszawa 1971 (odtąd ED). Ta sama koncepcja wspomnianej hipotezy jest też obecna w: *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, 149 (odtąd WZ).

⁶ MM, 8.

muje się on ową hipotezą już bardziej szczegółowo⁷ Na podstawie tych opracowań dochodzimy do wniosku, że Boros rozumie śmierć jako możliwość podjęcia ostatecznej decyzji, w której człowiek opowiada się za lub przeciw Bogu. Koncepcja ta dokonała przełomu we współczesnej teologii katolickiej poprzez postawienie pytania, dotyczącego samego momentu śmierci⁸. Zaczęto koncentrować się bowiem na samym momencie śmierci i dostosowywać do niego pojęcie zmiany natychmiastowej, w której momenty następujące i poprzedzające wzajemnie się zazębiają tworząc jedność. Było to jedną z licznych przesłanek ujmowania śmierci jako przeżycia osobowego. Zwrócono także większą uwagę na aspekt religijny śmierci, co pozwoliło dostrzec w niej możliwość personalnego spotkania z Chrystusem. Wskazuje się tutaj na czynny charakter śmierci, który podkreśla dziś wielu filozofów i teologów.

1. Główne założenia metodologiczne koncepcji Borosa

Ladislaus Boros w omawianiu hipotezy śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej posługuje się pewnymi założeniami metodologicznymi, które szczegółowo przedstawił w *Mysterium mortis*⁹ Przynajmniej twierdzi on, że śmierć jest wydarzeniem momentalnym. Założenie powyższe jest dla Borosa rozstrzygające o całej hipotezie. W oparciu o współczesną antropologię fundamentalną twierdzi on, że „w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”¹⁰ Takie założenie, w którym śmierć daje człowiekowi szansę opowiedzenia się za Bogiem, jest wynikiem ujmowania ludzkiego istnienia jako jeszcze całkowicie niedopełnionego i niedokończonego¹¹ Codzienne życie zawiera elementy takiej decyzji, która zostaje ostatecznie w pełni podjęta w osobowym akcie, jakim jest moment śmierci¹².

⁷ L. BOROS, *Der neue Himmel und die neue Erde. Die Letzten Dinge in der Erkenntnis der Theologie von heute*, WW 19 (1964), 265 (odtąd HE); WZ, 149.

⁸ A. SPINDELER, *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*, ThG 56 (1966) 144; por. H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. von J. FEINER I IN., Einsiedeln 1957, 403-422; J. NOWAK, *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej*, Opole 2002. Także niedostateczność dotychczasowego klasycznego opisu śmierci jako rozłączenia ciała i duszy przyczyniła się do tego przełomu w eschatologii. W. BREUNING, *Seele. Problembeziehung christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

⁹ MM, 13-34.

¹⁰ MM, 9; por. ED, 90; A. JUST, *Tajemnica człowieka*, CT 53 (1983) 3, 22.

¹¹ ED, 21.

¹² Boros uważa, że elementy ostatecznej decyzji są już w tym życiu obecne. Śmierć ciągle egzystuje w życiu, co transcendentne jest immanentne ludzkiej naturze. MM, 20n; por. L. BOROS, *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten 1971, 16.

Według Borosa, w śmierci ma miejsce jeden jedyny akt w pełni osobowego zaangażowania się (*Seinansatz*). Pełnię jego zaś możemy wyrazić tylko przez kilka aktów duchowych, tak jakby duch w śmierci urzeczywistniał się w oddzielonych i czasowych aktach następstwa. Można więc powiedzieć, że moment śmierci jest bezczasowy w znaczeniu czasu przedosobowego i osobowego, a czasowy w znaczeniu trwania duchowego¹³. Codzienne obserwacje wskazują na to, że śmierci nie można bezpośrednio doświadczyć, gdyż należy ona do owej pierwotnej i „metafizycznej właściwości”¹⁴. Ludzkie istnienie – zdaniem Borosa – nie jest jednorodne. Składa się ono z wielu warstw. Człowiek tworzy, kształtuje siebie z głębokiego źródła, którego nie jest w stanie uchwycić. Dlatego Boros stosuje „metodę transcendentálną”, tzn. bada on ludzkie procesy świadomościowe co do zawartych w nich danych faktycznych¹⁵. Za pomocą tej metody pragnie on z powierzchownych powiązań danych naszej świadomości wydostać potwierdzającą je i uzasadniającą – a leżącą u ich podstaw – postać „bycia ku śmierci”¹⁶. Poprzez metodę transcendentálną próbuje odpowiedzieć na pytanie o podstawę wyjaśniającą tę zasadniczą cechę ludzkiego bytu i stwierdza, że jest nią śmierć obecna w każdym przeżyciu osobowym.

Podsumowując powyższe zagadnienie, należy powiedzieć, że zasadnicze założenia metodologiczne analizy filozoficznej Borosa można sprowadzić przede wszystkim do dwóch momentów: do twierdzenia, że śmierć, w której ma miejsce decyzja końcowa jest wydarzeniem momentalnym i istniejącym w ludzkim życiu oraz do zastosowania metody transcendentálnej w wyjaśnieniu zasadniczych aktów ludzkich.

2. Istotne elementy treściowe koncepcji Borosa

Z rozważań metodologicznych wynika, że zasadniczą cechą bytu ludzkiego jest jego wewnętrzne rozdwojenie. Za podstawę rozumowania posłużyła Borosowi analiza filozoficzna aktów woli, poznania, spostrzegania i przypominania. Okazuje się, że panujące w tych aktach rozdwojenie dąży ciągle do uchwycenia pełnej rzeczywistości siebie i świata. To dążenie jest w nas ciągle obecne i dlatego stwarza realnie ontologiczne podstawy do ich spełnienia się. W życiu jed-

¹³ Por. AUGUSTYN, *De civitate Dei*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, tł. W. Kubicki, Poznań 1934, t. 12, 302; 304n.

¹⁴ MM, 22; por. M.A. KRAPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. BEJZE, Warszawa 1968, 136-145. Krapiec przyjmuje heideggerowskie określenie człowieka jako bytu ku śmierci.

¹⁵ MM, 22n; por. L. BOROS, *Der gute Mensch und sein Gott*, 150. Bardzo wnikliwie historyczne i systematyczne omówienie metody transcendentálnej podjął E. CORETH, *Metaphysik als Aufgabe*, Innsbruck 1958, 40-49. Krapiec twierdzi, że metoda ta polega „na ukazaniu w toku rozważań już zawartych w analizowanym akcie momentów, pojętych jako *a priori* spełnionego aktu”. M.A. KRAPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, 124.

¹⁶ MM, 23n.

nak nigdy do tej pełni nie dochodzi. Z drugiej strony śmierć wydaje się spełniać wszystkie wymogi stawiane pełni wolności, poznania, spostrzegania i przypominania. W śmierci podstawowe dążenia woli dochodzą do wzajemnego „związania się”, a przez to człowiek rodzi się do pełni wolności. Śmierć ułatwia całkowite poznanie, bowiem uwalnia od determinizmu zmysłów. Następnie śmierć wyzwala od prowadzenia życia praktycznego, dlatego też umożliwia całkowite spostrzeganie, a niezależniąc nas od praktycznego nastawienia na przyszłość, stwarza możliwość pełnego przypominania. Można więc uznać, że transcendentną podstawą dążeń człowieka do pełni jest śmierć jako pełnia wolności, poznania, spostrzegania i przypominania.

Boros stara się także przedstawić ludzką śmierć na tle analizy miłości. Twierdzi on, że miłość ludzka nie może osiągnąć swej pełni w sposób ludzki¹⁷. Mogłaby być spełniona dopiero wówczas, gdyby Absolut, Nieskończoność stanęły w całej swej jedności w człowieku jako godnym miłości¹⁸. Te warunki miłości mogą być spełnione dopiero w samym momencie śmierci, kiedy to dochodzi do pełnospersonalnego spotkania z Chrystusem, który stanie przed nami w pełnym blasku i staje się równocześnie przedmiotem dążenia miłości do pełni posiadania¹⁹. Dlatego też należy tu wyraźnie zauważyć ścisły związek miłości ze śmiercią²⁰. Można więc powiedzieć, że człowiek osiąga prawdziwą miłość wówczas, gdy traci siebie.

Na podstawie rozważań Borosa o wolności, poznaniu i miłości można dojść do stwierdzenia, że główną rolę w powyższych aktach ludzkich odgrywa zasada kenozy²¹. Tak więc poprzez miłość dochodzimy do pełni osobowości, gdy stajemy się prawdziwym darem dla drugiego człowieka. Prawo kenozy odgrywa także podobną rolę w poznaniu. Śmierć oznacza dla naszego teologa szczytowy punkt zniszczenia siebie i osiągnięcia całkowitego życia. Tam, gdzie człowiek całkowicie zatracił siebie, tam też jest Bóg w swej czystej formie²². Tutaj można Boga spotkać tylko u kresu naszych sił. Zdaniem Borosa, człowiek musi raz w życiu albo przynajmniej w śmierci przeżyć chwile całkowitego osamotnienia i zwątpienia, aby mógł osiągnąć prawdziwy dar samego Boga. Dopiero w tej sytuacji dochodzi do całkowitego przekroczenia kresu istnienia, w którym otwiera się nowa postać świata. Dlatego też można w końcu stwierdzić, że śmierć jest szczytowym czynem człowieka, gdyż do rozkwitu i pełni życia dochodzi tam, gdzie następuje całkowite nasze wyniszczenie.

¹⁷ WZ, 152; por. G. MARCEL, *Homo viator*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1959, 223n.

¹⁸ WZ, 152.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ Krapiec mówi w podobny sposób o możliwości spełnienia się miłości w momencie śmierci. M.A. KRAPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, 145; por. G. MARCEL, *Od sprzeciwu do wezwania*, tł. S. Ławicki, Warszawa 1965, 306.

²¹ MM, 78-83. Pojęcie *kenosis* należy do podstawowych pojęć filozoficznych. Źródło tegoż pojęcia znajduje się w liście św. Pawła do Filipian 2, 5-7.

²² ED, 66.

Z Borosowskiej analizy aktów poznania, miłości i woli wynika także, że śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju ludzkiej osoby, w którym następuje intensyfikacja owych aktów duchowych człowieka, co z kolei skłania go do podjęcia ostatecznej decyzji wyboru Boga. Śmierć jest więc dla naszego teologa realizacją pełni człowieczeństwa i możliwością podjęcia decyzji życiowej. Podjęcie zaś takiej decyzji, dokonującej się w momencie śmierci, jest osiągnięciem najwyższej duchowej dojrzałości. Śmierć zatem jest najwyższym aktem osobowym, najważniejszym aktem ludzkiej świadomości i wolności, co wyraźnie akcentuje Boros w swej filozoficzno-teologicznej wizji.

Twierdzi on także, że człowiek prawdziwy powstaje dopiero w śmierci. Jeżeli więc człowiek dochodzi do swej pełni w śmierci, to również i dusza otrzymuje swoje pierwotne panowanie nad materią. Dopiero poprzez śmierć przyswaja sobie człowiek odkupieńcze dary Chrystusa i dusza odzyskuje swe początkowe atrybuty do bycia wszechkosmicznego. Na tym podłożu wydają się być zrozumiałe twierdzenia Borosa, że dusza otrzymuje w śmierci pełnię, do której zdążyła w swych aktach (*Tod als totale Selbstbegegnung*) i zostaje także ulokowana u podstaw świata (*Tod als totale Weltpräsenz*)²³ Te dwa wydarzenia są ze sobą w jakiś sposób związane. Nie można bowiem myśleć o całkowitym „samostawianiu się duszy” bez jej wejścia w świat. Ponieważ dusza dociera do swej istoty i jest obecna w świecie, dlatego też z całym wszechświatem odnosi się do Boga, gdyż podstawa świata jest skierowana zawsze ku Bogu²⁴ Całkowite posiadanie siebie, a w nim obecność świata to również spotkanie z Bogiem. Boros uważa, że owego spotkania nie można jednak nazwać jeszcze prawdziwym oglądaniem Boga, gdyż człowiek będzie przeżywał obecność Boga dopiero w momencie śmierci, w obliczu decyzji ostatecznej, poprzez spełnianie się jego wewnętrznego dynamizmu²⁵ W śmierci osiąga człowiek to wszystko, do czego w swoich głębokich pragnieniach zmierzał, w poznaniu przypuszczał, miłością obejmował, stając w ten sposób wobec Pana świata. W tym więc „metafizycznym miejscu” podejmuje człowiek ostateczną decyzję. Dokonana tutaj decyzja posiada stan „wieczny”, gdyż jest ona podejmowana bez egzystencjalnego rozdzielenia bytu i przemijalności²⁶. Należy także zwrócić uwagę na to, że podstawa wszechświata została już przekształcona przez Chrystusa. Udział Chrystusa w całkowitym osiągnięciu istoty ludzkiej i obecności we wszechświecie jest tak wielki, że Boros nazywa Go Tym, który predestynuje świat²⁷

Mając na uwadze powyższe filozoficzne aspekty nauki Borosa o śmierci, należy podkreślić, że wymagają one koniecznie uzupełnienia teologicznego. Dopiero wówczas rozumowanie to osiąga pełnię swego znaczenia.

²³ MM, 88; por. ED, 40.

²⁴ MM, 89.

²⁵ *Tamże*: por. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Środowisko Boże*, tl. J. G. Fedorowsy, Warszawa 1964, 114.

²⁶ MM, 89.

²⁷ WZ, 149; por. L. BOROS, *Denken in der Begegnung*, Olten 1973, 199.

Boros pytając o podstawy wiecznego utrwalenia człowieka w dobru lub złu dochodzi do stwierdzenia, że powodem takiej sytuacji jest wyznaczenie przez wolę Bożą końca w momencie śmierci czasu zasługi i natychmiastowego sądu szczegółowego. Sposobu jednak urzeczywistnienia nagrody czy kary należy szukać w decyzji ostatecznej podjętej w momencie śmierci. Dlatego też można powiedzieć, że jedynie decyzja ostateczna człowieka rozstrzyga o jakości stałego trwania w wieczności. Decyzja ta jest jakby rewizją poszczególnych decyzji życiowych człowieka, a każdy akt życiowy znajduje w niej swe odbicie²⁸ To, czym chce się być w przyszłości, trzeba chociaż częściowo urzeczywistnić w teraźniejszości²⁹

Koncepcja Borosa o śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej człowieka urzeczywistnia założenia stawiane zbawieniu, które uważa się za osobowe spotkanie z Jezusem Chrystusem, chociaż nie trzeba uwzględniać tutaj konieczności cudownego objawienia Chrystusa poganom, posiadającym dobrą wiarę. Powszechność śmierci stwarza każdemu człowiekowi warunki do w pełni osobowej decyzji za lub przeciw Chrystusowi³⁰.

Borosowa hipoteza o śmierci zajmuje się również problematyką podejścia do Chrystusa w życiu doczesnym, gdyż uwzględnia ona każdą decyzję podjętą jeszcze w tym życiu aż do chwili ostatecznego rozstrzygnięcia w momencie śmierci. Nikt nie będzie potępiony albo zbawiony tylko dlatego, że tak chciał przypadek. Poprzez konfrontację z chwalebny Panem nastąpi trwałe rozstrzygnięcie. Ten moment wskazuje na dynamiczny i egzystencjalny charakter decyzji, jaką podejmuje człowiek³¹

Powyższa koncepcja odpowiada także najnowszym badaniom teologicznym, szukającym możliwości zbawienia dzieci umierających bez chrztu świętego i bez używania rozumu. Dlatego też posiada ona niepodważalnie teologiczną wartość i wielkie znaczenie. Za pomocą koncepcji Borosa można też bardzo łatwo wytłumaczyć twierdzenie o ambiwalencji Bożej, obejmującej dopuszczenie śmierci jako kary. W jej świetle śmierć oznacza nie tylko karę Bożą, ale także znak, umożliwiający zbawienie wszystkim ludziom.

Chrystologiczne uzasadnienie śmierci w świetle koncepcji Borosa pozwala nam zauważyć w Chrystusie punkt centralny zbawienia ludzkiego i dokonujących się z chwilą śmierci „rzeczy” ostatecznych. Śmierć stała się najkonkretniejszym „momentem” zbawczym człowieka. Takie poglądy wskazują na to, że Boros pojmuje zbawienie w sposób całkowicie personalistyczny i chrystologiczny oraz uznaje świat za narzędzie działania Chrystusa.

²⁸ Zdaniem Borosa, nie ma żadnej innej miary szczerości intencji nawrócenia w godzinie śmierci, jak nawrócenie w godzinie teraźniejszej. MM, 110.

²⁹ *Tamże*; por. R. TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas...*, Paris 1960, 114.

³⁰ Wielu zwolenników omawianej tutaj hipotezy Borosa o ostatecznej decyzji dość wyraźnie sugeruje, że w momencie swej śmierci człowiek zyskuje pełnię umysłowego poznania oraz całkowitą wolność woli i wówczas to całą siłą swego ducha wybiera Boga. Ostateczna decyzja człowieka jest więc decyzją wyboru Boga.

³¹ Por. A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, 338.

Borosowa koncepcja śmierci wyzwala od zbytnej trwogi o swe zbawienie, gdyż ukazuje dobroć Boga wychodzącego naprzeciw człowiekowi i pozwalającemu, aby człowiek sam opowiedział się za Nim lub przeciw Niemu. Dopiero w chwili śmierci człowiek jest w stanie pozbyć się ostatecznie obcości swego bytu, dopiero w śmierci może człowiek całkowicie spotkać Boga w Chrystusie i może wobec Niego podjąć ostateczną decyzję. Z drugiej zaś strony, koncepcja ta żąda poprawnego postępowania nawet w najdrobniejszych szczegółach życia.

3. Reakcje teologów protestanckich na koncepcję Borosa

L. Boros nie był wprawdzie pierwszym, ale chyba najbardziej zdecydowanym przedstawicielem hipotezy ostatecznej decyzji. Chociaż przedstawiona wyżej koncepcja Borosa znalazła wielu zwolenników, to jednak spotkała się ona także z krytyką wielu teologów. Szczególnie niemiecka protestancka literatura teologiczna zawiera krytyczne spojrzenie na problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej.

Eberhard Jüngel wypowiada się zdecydowanie przeciw tej hipotezie. Pojmuje on śmierć ludzką jako „podstawową pasywność życia ludzkiego”³² Swym zrozumieniem prapasywności pragnie on uwypuklić centrum naszej wiary i nadziei. Bóg bowiem pozostaje tym większym, im bardziej pragnie wprowadzić człowieka ponad siebie samego. Wypowiedź Greshake, że „znalezienie sensu i tożsamości, a tym samym ostatecznej wolności, nie mogą być dziełem człowieka, lecz jedynie czynem Boga”³³, a także wniosek końcowy Jüngela, że boska aktywność, działająca w śmierci, wyklucza udział ludzki, „ponieważ każda ludzka aktywność w tym miejscu byłaby nielegalną antycypacją”³⁴, zdaje się uwypuklać nieuprawnioną i skróconą alternatywę. Wyobrażenie Jüngela, że Bóg jest tym, który spełni ludzkie życie i twierdzenie Balthasara, że Bóg przesadza człowieka „w pasywność zostania wprowadzonym ponad siebie”³⁵, nie są nie do pogodzenia z intencją Borosa i Rahnera. Nawet jeżeli śmierć człowieka pojmowana jest u Borosa jako „czynne” spełnienie historii życia, to właśnie w jego rozumieniu „wolności wewnętrznej” uwypukla się, że śmierć człowieka należy rozumieć jako akt zdania człowieka w ręce Boga i że Bóg jest tym, który totalnie udoskonala człowieka w zmartwychwstaniu. Czło-

³² „Es gibt eine Passivität, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Dazu gehört, daß man geboren wird (...), dazu gehört, daß man stirbt” E. JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart 1985, 116.

³³ G. GRESHAKE, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, w: TENZE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1982, 130.

³⁴ „Wir haben uns damit gegen eine in der Philosophie, aber auch in der katholischen Theologie eindrucksvoll vertretene Theorie ausgesprochen, die den Tod als letzte Entscheidung, als die das eigene Leben vollendende Tat des Menschen (Rahner), als „die Tat des Wollens schlechthin” (Boros) interpretiert. Diese Interpretation ist biblisch unhaltbar”. E. JÜNGEL, *dz. cyt.*, 116n.

³⁵ H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums (BÖT 14)*, München 1977, 285.

wiek rozwija się całkowicie dopiero w chwili śmierci i dojrzewa do życia z Bogiem. Jüngel uważa, podobnie jak Greshake i Rahner, że teoria ostatecznej decyzji jest w sensie biblijnym nie do przyjęcia³⁶. Krytyka ta wydaje się być słuszna, jeżeli zwróci się uwagę na to, że Boros przedstawiając swoją hipotezę śmierci uwzględnia tylko częściowo wypowiedzi Starego Testamentu. Greshake mówi, że w biblijnym ujęciu śmierć uważana jest za absolutne zniszczenie i radykalne obezwładnienie człowieka. Jest to widoczne szczególnie wówczas, gdy śmierć widziana jest jako istotnie „przedwczesna” (*zu früh*) lub „nie w porę” (*unzeitig*), a tym samym jako „opaczna” (*widernatürlich*). To biblijne zrozumienie uważa Greshake za stojące w sprzeczności z wypowiedzią Borosa, że nie ma śmierci nie w porę lub przedwczesnej³⁷. Jüngel ukazuje biblijne zrozumienie śmierci w dwóch wymiarach: z jednej strony jest śmierć wyrazem skończoności życia ludzkiego; z drugiej zaś strony leży ten okazyjny wymiar w samej istocie śmierci³⁸. Podkreśla on także pewną analogię między śmiercią i narodzeniem człowieka jako korelatywnymi wydarzeniami nacechowanymi totalną pasywnością³⁹. Pasywność ta należy jakby do istoty człowieczeństwa. Bez niej przestałby on być człowiekiem⁴⁰. Stwierdzenie to może mieć pewne podstawy w doświadczeniu śmierci innych, odchodzących z tego świata w całkowitej niemocy i agonii. Nie jesteśmy jednak w stanie głębiej zweryfikować, co właściwie dzieje się w samej chwili śmierci, niż to, co nam mówią dostrzegalne oznaki agonii⁴¹. Dla podłoża teologicznego jest rozstrzygającym, że śmierć jako chciany przez Boga koniec życia prowadzi człowieka do ostatniej pasywności, która należy do jego bycia człowiekiem, jako jego dobra granica⁴². Wydaje się, że wyobrażenie Jüngela o Bogu jako tym, który w całej pełni „dokona” życia ludzkiego, odpowiada myśli Borosa⁴³.

³⁶ E. JÜNGEL, *dz. cyt.*, 117n. „Was die biblischen Texte über den Tod zu sagen haben, unterscheiden sich von vielen tiefschürfenden religiösen und profanen Äußerungen älteren und neueren Datums zur Sache zunächst dadurch, dass der Frage nach dem Tod zwar eine ganz entscheidende, aber keine alles entscheidende Bedeutung zukommt. Dass unser ganzes Leben *commentatio mortis* sein solle, ist keine von der Bibel her zu vertretende Einstellung. Auch die Aufforderung, seine Tage zu zählen, auch das Gleichnis vom reichen Kornbauer sind nicht dahin zu verstehen”. *Tamże*, 77.

³⁷ G. GRASHAKE, *dz. cyt.*, 127.

³⁸ *Tamże*, 145n.

³⁹ *Tamże*, 116.

⁴⁰ Zob. *tamże*; por. W. HRYNIEWICZ, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989, 215.

⁴¹ W. HRYNIEWICZ, *dz. cyt.*, 215.

⁴² E. JÜNGEL, *dz. cyt.*, 116.

⁴³ „Auch wenn der Tod des Menschen bei Boros als «tätige» Vollendung der Lebensgeschichte begriffen wird, so kommt gerade in seinem Verständnis der ‚inneren Freiheit, zum Ausdruck, dass der Tod des Menschen als ein Akt der Übergabe des Menschen in die Hände Gottes zu verstehen ist, und Gott derjenige ist, der den Menschen in der Auferstehung total vollendet. Die als Passivität zu verstehende Vollendung des Menschen durch Gott ist die Fortsetzung und Frucht der von Boros herausgestellten Aktivität des Menschen im Tod”. U. DEIMEL, *Der Mensch in der letzten Entscheidung. Über den Tod als die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen. Ladislaus Boros und die Endentscheidungshypothese*, Paderborn 1992, 87.

Karl Barth sądzi, że cały człowiek ma być uratowany. Jego teoria o „nie-możliwości” śmierci i grzechu implikuje problematykę, którą należy rozważyć dokładniej. Stawia on bowiem pytanie, czy możemy liczyć się z jakimś „podwójnym wyjściem”⁴⁴ naszej historii wolności, a zatem z możliwością zbawienia lub nieszczęścia? Albo też łaska Boża stanie się tak przeważająca, że człowiek nie może już odmówić darowanego mu ostatecznego miłosierdzia Stwórcy? Jeżeli każdy na podstawie swej personalnej jednorazowości umiera swoją własną śmiercią, jeżeli w śmierci przed oczyma Boga i przed oczyma wszystkich nasze życie staje się jawne, wówczas to umieranie jest poważną rzeczą, poważną w spojrzeniu na możliwość radykalnego samozamknięcia się człowieka, a więc odrzucenia tej łaski Boga w Chrystusie, która uniemożliwia naszą „śmierć ucieczkową” (*Fluchtod*).

Mając na uwadze koncepcję śmierci jako ostatecznej decyzji należy podkreślić, że Barth zakłada wolność w momencie śmierci⁴⁵. Dlatego też nie może już być mowy o pewności zbawienia każdego z osobna. Pod warunkiem wolności możemy aż do ostatniej chwili naszego życia wybierać pomiędzy dwoma możliwościami: swobodne przyjęcie miłości we współumieraniu z Chrystusem (Rz 6,8) albo ostateczne odrzucenie tej miłości⁴⁶. Lecz jego umiłowana myśl o tryumfie łaski w historii świata i pojedynczego człowieka, który od dawna już usunął z drogi grzech⁴⁷, nasuwa pytanie, czy swoboda decyzji poszczególnego człowieka jako bezpośrednie spotkanie z Bogiem pozostaje rzeczywiście otwarta? Ponieważ Barth relatywizuje wolność człowieka w obliczu większej wolności Boga, dlatego decyzja człowieka bądź za zbawieniem, bądź za nieszczęściem nie stwarza wobec Boga żadnych nieodwołalnych faktów⁴⁸. W tym właśnie prowokuje pytanie o rzeczywistą samodzielność i swobodę decyzji. Nie znamy żadnego miejsca dogmatyki Bartha, gdzie – jak u H. Gollwitzera⁴⁹ – wolność stworzenia do uciekania od Stwórcy byłaby kwestionowana wyraziście i jednoznacznie⁵⁰. Barth odrzuca – ze względu na naukę starochrześcijańską –

⁴⁴ Por. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926, 194n.

⁴⁵ Szczegółowo na temat pojęcia wolności Bartha: U. HEDINGER, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich – Stuttgart 1962; por. H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 248n.

⁴⁶ Należy tutaj wskazać na właściwość terminologii Bartha: to „nie” wobec Boga nie jest dla niego żadną możliwością „wolności”, lecz zawsze „niemożliwą możliwością” grzechu. Por. U. HEDINGER, *dz. cyt.*, 159-167.

⁴⁷ K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Hamburg 1972, 6; por. TENZE, *Der Römerbrief*, Zürich 1978, 528; TENZE, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I Kor 15*, Zürich 1926, 129; D. HATTRUP, *Eschatologie*, Paderborn 1992, 316.

⁴⁸ K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 143.

⁴⁹ Por. H. GOLLWITZER, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1971, 295n, gdzie neguje się (interpretując Bartha) możliwość wiecznego odrzucenia grzesznika przez Boga.

⁵⁰ Jednym z zarzutów Balthasara jest to, że Barth neguje skrycie tę wolność.

apokatastasis⁵¹; jest jednak czymś godnym uwagi, że relatywnie bardzo skąpo wzmiankuje nasz teolog o negatywnej możliwości śmierci (nie śmierć człowieka „jako taka”, bez wsparcia Boga, lecz śmierć człowieka osiągniętego przez łaskę, a jednak odrzucającego ją). Wydaje się, że niebo interesuje go o wiele bardziej niż piekło⁵². Niektóre wypowiedzi Bartha sprawiają wrażenie, jakoby człowiek – sam od siebie – mógł być wobec Stwórcy tylko winny⁵³ i jakoby łaska Boga w każdym przypadku zniósła ten wyrok śmierci tak, że nie ma już możliwości jej odmówienia, tj. sprzeciwienia się. U teologa z Bazylei spotykamy się również z myślami, zakładającymi swobodne zajęcie stanowiska podmiotu wobec swej śmierci, a tym samym możliwość podwójnego wyjścia – w zbawieniu lub nieszczęściu – historii życia⁵⁴. Według Bartha, istnieją dwa podstawowe sposoby umierania: sposób śmierci nieposłusznej, przytrzymującej własne „ja”, oraz sposób śmierci posłusznej, akceptującej własną przemijalność⁵⁵.

Barth, rozróżniając dwojaki rodzaj śmierci (posłuszną i nieposłuszną), interpretuje śmierć ucieczkową (*Fluchtod*) grzesznika nie tylko jako pasywne przytrafienie się (jako „kara”), lecz jako dzieło własne człowieka. W ostatecznym buncie przeciwko woli pojednania miłosiernego Boga człowiek zaprzepaszcza swe zbawienie⁵⁶ i sam dokonuje w ten sposób oddzielenia od Boga – można by powiedzieć – w „grzechu-śmierci” (*in der „Tod-Sünde”*). Należałoby także zapytać, czy dokonanie śmierci w tej jednorazowej osobowości człowieka przed Bogiem tylko w swych negatywnych aspektach – jak np. bunt, odmówienie daru miłości Boga – zakłada aktywność człowieka, albo czy śmierć w jej pozytywnym aspekcie – dokonanie, wchodzące w boską miłość – nie jest zarazem „przytrafieniem” się i zarazem wolnym czynem ludzkiego bytu w akceptacji⁵⁷ wszystkich rozstań i odłączeń poprzez wolność człowieka? Według Bartha, działalność Chrystusa w ogóle nie dopuszcza – gdziekolwiek chodziłoby o zbawienie człowieka – ludzko-personalnego „współdziałania” (*Mit-wirken*). Wszystko, co Chrystus uczynił „dla” nas, dzieje się ostatecznie „bez” nas i „przeciw” nam, jak to podkreśla⁵⁸. Chrystus zajął nasze miejsce, żeby działać za nas, „bez naszego współdziałania”, bardzo „uważnie i silnie”. My sami „odsadzeni” (*abgesetzt*), „odparci przez niego” (*von ihm verdrängt*), „nie stawiamy

⁵¹ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1968, 28.

⁵² Por. H. ZAHNRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts*. München 1966, 107n.

⁵³ Por. K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 30n; TENZE, *Mann und Frau*, München, Hamburg 1967, 29.

⁵⁴ Por. K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 90.

⁵⁵ H. WOHLGSCHAFT, *dz. cyt.*, 97.

⁵⁶ Por. E. JÜNGEL, *dz. cyt.*, 112.

⁵⁷ Powinniśmy „działać” nasze zbawienie (por. Flp 2, 12), przyjmując przyszłość Boga i przez to „wnieść” nas samych w wieczność Boga. W tym sensie pojmuje śmierć np. P. Althaus jako „czyn” personalny, chociaż pasywne doznanie pozostaje dla niego (jak i dla Bartha) głównym aspektem śmierci. P. ALTHAUS, *Tod*, IV. *Dogmatik*, RGG 6 (1962), 914n.

⁵⁸ H. WOHLGSCHAFT, *dz. cyt.*, 98.

już czoła naszej własnej odpowiedzialności”⁵⁹, jeżeli Chrystus wstawia się za nami, wyjednując nam życie⁶⁰.

Podczas gdy K. Barth ujmuje przeznaczenie człowieka i odłączenie się od antropologicznego uzasadnienia wiary w świetle Objawienia przedłożonego obiektywnie w Piśmie Świętym, to Rudolf Bultmann kieruje się filozoficznie rozważanym samozrozumieniem indywidualnym, strukturą rozstrzygającą (*Entscheidungsstruktur*) bytu ludzkiego. Podkreśla on w eschatologii wyłącznie moment „ostatecznej decyzji” człowieka i dlatego też wyeliminował on tym samym w jakiś sposób główną treść eschatyczną przyszłości człowieka oraz związaną z nią nadzieję⁶¹. Uważa on, że już przed Objawieniem (np. u Sokratesa) istnieje przecucie, że śmierć jest próbą życia i tym samym spełnieniem człowieka, o ile ten nie broni się przed śmiercią, lecz ją akceptuje⁶². Chrześcijańskie Objawienie potwierdza tę prawdę przez twierdzenie, że śmierć jako rozstanie z Bogiem jest faktycznie przewyciężona w krzyżu Jezusa Chrystusa. Wolność od śmierci nie jest wprawdzie żadną możliwością bytu jako takiego, lecz darem boskiej miłości. Ta podstawowa wdzięczność (*Grundverdanktheit*) bytu nie odbiera wierzącemu swobody wyboru. Znacznie wyraźniej niż Barth, podkreśla Bultmann możliwość stania się zagubionym oraz możliwość wyboru potępienia i łaski. Co jednak dzieje się w samej śmierci? „Moment” (*Augenblick*) śmierci pojmuje Bultmann jako chwilę napelnioną (*gefüllter Augenblick*), która gromadzi przeszłość (całość uformowanego w tym czasie indywiduum) i przyszłość (brakujące jeszcze spełnienie). Według Bultmanna, w chwili śmierci jest obecny Bóg, a to oznacza śmierć cielesnego i zmartwychwstanie duchowego człowieka⁶³. Śmierć i wskrzeszenie są zatem identyczne. Nieistotne wydaje się dla Bultmanna pytanie, jak można sobie wyobrazić obiektywnie zmartwychwstanie?

O ile Bultmann pojmuje śmierć jako chwilowe spotkanie z Bogiem (i w ten sposób jako zmartwychwstanie) Werner Elert mówi o zdarzeniu przeciwnym: w śmierci oddzielenie człowieka od Boga znajduje swe śmiertelne zaostrenie, śmierć jest nawrotem w nicość – aż do *creatio ex nihilo* w „dniu sądu” (który dla Bultmanna nie odgrywa żadnej roli). Teoria ta jest skierowana przeciw Barthowi o tyle, o ile neguje ona ostro jego rozumienie o „prawie” jako „formie ewangelii”. Według Elerta w śmierci zostają wszyscy uznani całkowicie za winnych i odpowiednio ukarani drogą totalnej utraty ich bytu. Śmierć dla niego jest nie tylko „znakiem” sądu (Barth), lecz naprawdę katastrofą. Usprawiedliwienie grzesznika nie jest pojmowane – jak u Bartha – jako realna odmiana

⁵⁹ K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 70.

⁶⁰ Por. krytyczne omówienie: D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes”*, Stuttgart 1966, 116-121.

⁶¹ A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, 333.

⁶² H. WOHLGSCHAFT, *dz. cyt.*, 196.

⁶³ *Tamże*.

bytu, ukierunkowana ku śmierci, lecz jako „sądowe”, zewnętrzne, mające wybawić „sprawiedliwego” wierzącego w miłosierdzie Boże dopiero na końcu czasów. Zachowane zostaje tylko wyobrażenie człowieka odnoszące się do wyroku Boga, który aż do dnia sądu nie zapomina o treści życia, o decyzjach za zbawieniem lub nieszczęściem⁶⁴ Decyzja podstawowa za Bogiem lub przeciw Niemu podjęta jest przed śmiercią i dlatego decyzja ta nie może już być skorygowana⁶⁵ Bultmann i Elert są zgodni co do tego, że ze śmiercią podstawowa decyzja człowieka jest nieodwracalnie ustalona.

Paul Tillich sądzi natomiast, że także po śmierci istnieje jeszcze rozwój indywiduum poprzez oczyszczenie ze zniekształconych czynów ziemskiego bytu. Pragnie on wolność i łaskę, w przeciwieństwie do Bartha, filozoficznie załagodzić. Zdaniem Tillicha, istnieje odkupienie człowieka, zróżnicowane według stopnia indywidualnego samourzeczywistnienia. Na podstawie swego udziału w uniwersum byt doświadcza w śmierci potęgowania tego, co osiągnięto za życia i spełnienia swych koncepcji ponownego zjednoczenia z boskim podłożem⁶⁶.

Dieter Bonhoeffer interpretuje śmierć jako „czyn” ludzki⁶⁷. Pojmuje on dokonanie człowieka w śmierci nie tylko jako pasywne przytrafienie się, lecz także jako własny czyn wolności stworzenia, nie zaprzeczając, że Bóg jest tym, który ma ostatnie słowo. Tak, jak do życia należy niepowodzenie i powodzenie, chwila udana i daremność własnego wysiłku, tak też i w śmierci będzie interpretowane cierpienie i czyn, i tak właśnie następuje dokonanie wolności w swobodnej akceptacji dokonanej śmierci, która nie tylko „zdarza się” (*passiert*), ale raczej kształtuje go na równi ze śmiercią Jezusa, która jest aktywną miłością⁶⁸.

Wolfhart Pannenberg uważa, że mimo śmierci, przed wszystkimi ludźmi otwiera się wspólnota z Bogiem w cierpieniu i umieraniu⁶⁹ W momencie śmierci umiera cały człowiek, gdyż jest on jednością cielesno-duchową. Według niego, podstawowa decyzja człowieka, jego decyzja za Bogiem, która w życiu doczesnym była przepełniona różnymi konkretnymi decyzjami, zostaje tutaj wydobyta przez Boga. Takie zaś spojrzenie na czyściec może wpłynąć na zgodność ekumeniczną⁷⁰. Uważa on, że dalsze życie po śmierci daje i zapew-

⁶⁴ H. WOHLGSCHAFT, *dz. cyt.*, 197.

⁶⁵ W. ELERT, *Der christliche Glaube*, Berlin 1941, 649.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ „Wir selbst werden es sein, die unseren Tod zu dem machen, was er sein kann, zum Tod in freiwilliger Einwilligung” D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, München 1966, 31.

⁶⁸ H. WOHLGSCHAFT, *dz. cyt.*, 197n.

⁶⁹ W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, Göttingen 1980, 157; por. TENZE, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tł. E. Zwolski i D. Szumska, Paris 1978, 62; A. NOSSOL, *Eschatologia protestancka*, w: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, red. W. GRANAT, Lublin 1974, 656-666

⁷⁰ S. GREINER, „Zmartwychwstanie w śmierci” *Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, *ComP* 61 (1991), 107n.

nia człowiekowi tylko Chrystus zmartwychwstały, który wskrzesza umierającego człowieka. Tak ujęte zmartwychwstanie nie jest już normalnym złączeniem duszy z ciałem na końcu czasów, lecz całkowitym przetworzeniem człowieka w momencie śmierci przez zmartwychwstałego Pana. Śmierć staje się dla człowieka szczytem goryczy. Bóg wychodzi twórczo na spotkanie człowieka nawet poza granice śmierci. Na taką przyszłość wskazuje Bóg grzesznikowi w swej obietnicy, aby go przez jego niepowodzenie zachować w wieczności⁷¹ Człowiek musi w każdym momencie przeżywać całość swego życia. Ponieważ chodzi jednak zawsze o plany egocentryczne, dlatego też wykluczają się na ogół wzajemnie nie tylko plany życiowe ludzi, lecz także plany życiowe tego samego człowieka w czasie jego własnego życia. Jeżeli jednak wbrew różnym przeciwnościom życia człowiek nie dotrzyma wierności swemu przeznaczeniu otwartemu na świat, na sądzie przed Bogiem obróci się w nicość w obliczu swego przeznaczenia do życia pełnego i szczęśliwego⁷². Odłączenie się od Boga i od swego przeznaczenia jest bólem wieczności. Sąd, który decyduje o wieczności jest dla świata tajemnicą dopóki człowiek wędruje poprzez czas. Dlatego też sąd jest zdarzeniem po śmierci. Dopiero po śmierci możemy osiągnąć tę całość, do której zmierza nasze przeznaczenie⁷³ Całość naszego życia, o ile w ogóle będzie ukazana człowiekowi, może być mu przedstawiona jako zdarzenie po śmierci. Sięgnięcie głębi wieczności ziemskiej egzystencji człowieka w jego przeżyciu jako zdarzeniu po śmierci, oznacza równocześnie zmartwychwstanie i sąd⁷⁴ „W każdym razie chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie stawia całkiem jasno sprawę, że żaden składnik naszego teraźniejszego istnienia nie może przetrwać śmierci, chociaż człowiek również w chwili samej śmierci zdany jest na «Boskie Naprzeciw». Zmartwychwstanie może być oczekiwane jako zupełnie nowe stawanie się, jako przeobrażenie od samych podstaw, jeżeli wręcz nie jako nowe stworzenie”⁷⁵

Wielu współczesnych teologów protestanckich sądzi, że nie nieśmiertelna z natury dusza ludzka daje człowiekowi gwarancję wiecznego trwania po śmierci, lecz wyłącznie Chrystus zmartwychwstały. W chwili śmierci bowiem cały człowiek umiera, cały też zmartwychwstaje. Śmierć staje się zakończeniem obecnego życia ludzkiego oraz pełnym przejściem do zupełnie nowego sposobu istnienia. Tylko dzięki Chrystusowi zostaje śmierć przewyciężona i w Nim też człowiek odzyskuje nieśmiertelność.

Hans Schwarz z Ratzbony stwierdza radykalnie, że hipoteza decyzji ostatecznej należy do „ślepego zaułka myślenia eschatologicznego”⁷⁶, wykazu-

⁷¹ W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek?*, 91.

⁷² *Tamże*, 92.

⁷³ *Tamże*.

⁷⁴ *Tamże*.

⁷⁵ *Tamże*, 62.

⁷⁶ H. SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*. Wuppertal – Zürich 1991, 180-214.

jącego bliskość do apokatastazy⁷⁷. Przeciwno fascynującej hipotezie Borosa oponuje on, że w Biblii śmierć charakteryzowana jest jako przeżycie negatywne i jako kara Boża. Zgadza się on jednak z myślą Borosa, że śmierć może być także związana z łaską Bożą. Chociaż aprobeuje on wiele aspektów interpretacji Borosa, to jednak nie dzieli z nim optymistycznego zrozumienia śmierci. Ponieważ optymistyczne spojrzenie Borosa na śmierć sięga bardzo głęboko, dlatego też – zdaniem Schwarza – należy zadać pytanie, czy nie jest on ostatecznie za „powtórnym doprowadzeniem wszystkich do zbawienia”⁷⁸

Podsumowując ostatnie pozycje teologiczne należy podkreślić, że niemieccy teologowie protestanccy nie wnikają w ogóle w szczegóły koncepcji śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej. Omawiając problematykę śmierci próbują jedynie marginalnie ustosunkować się do Borosowskiej koncepcji ostatecznej decyzji, przy czym uwypuklają głównie aspekty krytyczne. W porównaniu do wielu teologów katolickich, teologia protestancka nie sygnalizuje szczególnej fascynacji problemem śmierci i jej pojmowaniem jako ostatecznej decyzji personalnej, jak to jednoznacznie czynił L. Boros. Niemniej jednak koncepcja śmierci Borosa posiada bardzo wyraźnie znaczenie ekumeniczne. Należy podkreślić, że cały szereg aspektów ekumenicznego wymiaru nauki śmierci Borosa można chyba uznać za wspólne w ogólnochrześcijańskiej eschatologii, gdyż właśnie Ewangelia zawiera centralne prawdy dotyczące życia wiecznego, oparte o tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Okazuje się, że eschatologia nie jest pierwszorzędną nauką o „czymś”, ale o „Kims”⁷⁹ Tym „Kims” jest oczywiście Bóg, doprowadzający człowieka i świat do Jego historiozbawczego wypełnienia w Chrystusie. Można chyba twierdzić, że taki punkt widzenia jest wspólny dla eschatologii chrześcijańskiej, na co wskazują obecne tendencje w teologii.

Koncepcja śmierci Borosa może nas egzystencjalnie zbliżać do wielkiej tajemnicy i otwierać przed nami nowe, nieznane dotąd perspektywy. Niemniej jednak współczesna teologia, świadoma własnej ograniczoności i zachowująca szacunek dla tajemnicy, zdaje sobie sprawę z tego, że śmierć pozostanie zawsze dla żyjących wielkim misterium i właściwie dopiero własna śmierć będzie dla nas pełnym rozwiązaniem owej tajemnicy życia.

⁷⁷ Por. *Tamże*, 190n.

⁷⁸ Por. H. SCHWARZ, *On the way to the future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy and Science*, Minneapolis 1972, 142n.

⁷⁹ A. NOSSOL., *Szkic eschatologii protestanckiej*, 339.

Protestantische Reaktionen auf die Konzeption Boros'

Zusammenfassung

Ladislaus Boros ist einer der hervorragendsten „geistigen“ Vertreter der Endentscheidungshypothese und gilt heute als der repräsentativste Autor dieser Konzeption. Hat doch dieser Theologe durch sein Werk aufs neue die „Theologie der Hoffnung“ entdeckt. Nach ihm findet im Moment des biologischen Todes ein gewisser, für den Menschen wichtiger Entschluss statt, der über das Schicksal der Ewigkeit entscheidet. Der Mensch hätte demnach noch eine Möglichkeit, im letzten Moment des irdischen Lebens eine Entscheidung zu fällen. Boros ergänzt, dass „der Mensch im Tode erstmals vollständig, mit seiner gesamten Persönlichkeit, die Möglichkeit zur Stellungnahme hätte“ Diese Hypothese über die letzte Entscheidung im Moment des Todes legt nahe, dass Gott allen Menschen eine zusätzliche Chance bietet, sich für seine Liebe auszusprechen. Boros nennt auch wesentliche Elemente dieser Hypothese: Der Tod als ganzheitliche Begegnung mit sich selbst, als Abstieg in die Tiefe der Welt, Eintritt in die Gegenwärtigkeit Gottes und die Möglichkeit, über eine gänzlich freie Entscheidung eine vollpersonale Verbindung mit Gott zu erringen. Weil der Mensch keine direkte Erfahrung des Todes besitzt, versucht Boros, die Struktur des Todes aus den veränderlichen Inhalten des Daseins zu übernehmen. Durch dieses Hingreifen wird der Tod in die Struktur des lebendigen Daseins eingebunden und dadurch wird auf fundamentale Weise der Weg zur Philosophie des Todes eröffnet.

Grundsätzliche Voraussetzung für alle philosophischen Argumente Boros' ist die empirische Tatsache, dass kein Mensch im Verlauf seines Lebens sich selbst zur Gänze „besitzt“. Im Gegenteil: Der Mensch lebt dauernd in einer inneren Zerrissenheit und ist deshalb auch nicht imstande, das zu vollbringen, wozu er in seinem eigentlichen Wesen berufen ist. Erst im „Moment des Todes“ ist er imstande, sich endgültig der Fremdheit seines Daseins zu entledigen, erst im Tode kann der Mensch völlig Gott in Christus begegnen und ihm gegenüber eine endgültige Entscheidung fällen. Im Moment des Todes eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt.

Obwohl die genannte Konzeption viele Anhänger hat, wird sie auch sehr kritisiert von manchen Theologen. Besonders die deutschen protestantischen Theologen betrachten sehr kritisch Boros' Konzeption, zu denen gehören: E. Jüngel, K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich, D. Bonhoeffer, W. Pannenberg und H. Schwarz. Sie analysieren aber nicht ganz genau diese Konzeption. Die protestantischen Theologen versuchen nur marginal Stellung zu nehmen im Bezug auf die Hypothese Boros'. Im Vergleich zu vielen katholischen Theologen weist die protestantische Theologie keine besondere Faszination über das Problem des

Todes als letzte personale Entscheidung auf, wie das L. Boros entschieden tat. Trotzdem zu unterstreichen ist, dass wohl eine ganze Reihe von ökumenischen Aspekten des Ausmaßes der Lehre Boros' über den Tod als gemeinsam für die gesamtchristliche Eschatologie anerkannt werden kann, weil gerade das Evangelium zentrale Wahrheiten enthält, die das ewige Leben betreffen und auf dem Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi begründet sind.

Trotz allem soll die Polemik mit der Hypothese des Todes als letzte personale Entscheidung ständig zu weiteren Untersuchungen mobilisieren, da sie tatsächlich eine große Chance für die gegenwärtige Eschatologie sein mag. Als solche kann sie uns existentiell dem „großen Geheimnis“ näher bringen und uns neue, bislang unbekannte Perspektiven eröffnen. Trotz allem bewahrt die gegenwärtige Theologie die Achtung vor diesem Geheimnis und ist sich dessen bewusst, dass der Tod für die Lebenden immer ein großes Mysterium bleibt und eigentlich erst der eigene Tod für uns die volle Lösung jenes Geheimnisses des Lebens sein wird.