

ks. Antoni Badura

CHRYSTOLOGICZNY WYMIAR ESCHATOLOGII W UJĘCIU KARLA RAHNERA*

Część II. Jezus Chrystus — centrum i zasadą wszystkich rzeczywistości eschatycznych

Eschatologia chrześcijańska wypowiadając się na temat ostatecznego spełnienia człowieka i świata, omawia je w tym, co tradycyjnie nazywano „rzeczami ostatecznymi”. Po ukazaniu, w ramach rozważań dotyczących chrystologicznego wymiaru eschatologii w ujęciu Karla Rahnera, hermeneutycznej roli „wydarzenia Jezusa Chrystusa” (zob. cz. I), przedstawiona zostanie poniżej obecność rysu chrystologicznego w wypowiedziach będących tradycyjnymi tematami tego traktatu. Już na początku trzeba zwrócić uwagę, że wypowiedzi eschatologii nie dotyczą „oddzielnych rzeczy”, lecz procesów i rzeczywistości, które są „momentami w jednym spełnieniu” całej rzeczywistości¹. Stąd też będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie o rolę, jaką, w ujęciu Rahnera, pełni Jezus Chrystus w realizacji spełnienia różnych aspektów człowieka i świata.

Ponieważ różne momenty i aspekty „jednego totalnego stanu ostatecznego” dotyczą całego człowieka we wszystkich jego wymiarach, można mówić o istnieniu eschatologii indywidualnej i powszechnej. Ich wzajemny stosunek nie może być rozumiany jako możliwość redukcji na rzecz jednego z tych wymiarów, lecz jest stosunkiem dialektycznym, zachowującym zarówno jedność, jak i wielowymiarowość człowieka (i szerzej — także całej rzeczywistości)².

Żaden z wymiarów ludzkiej egzystencji nie jest wykluczony ze zbawczego spełnienia, dlatego wypowiedzi eschatologiczne obejmują człowieka jako jednostkę — cielesną, historyczną i duchową osobę, i jako element społeczności ludzkiej i świata. Podstawą tego dialektycznego stosunku, w którym wypowiedzi z różnych zakresów nie tylko stają się zrozumiałe wyłącznie w związku z innymi, ale nie dają się nawet w swej treści jednoznacznie oddzielić od innych³, jest nie tylko jedność i pluralizm całej

* Pierwsza część artykułu ukazała się w „Studiach Koszalińsko-kołobrzeskich”, nr 2(1993), s. 107 — 131.

rzeczywistości i człowieka, ale też fakt maksymalnego samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie. Dzięki Jego Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu — materia, czas i duch zmierzają do jednego wypełnienia⁴, choć od strony wypowiedzi proces ten można ująć tylko w ramach dwu szeregów zdań: eschatologii indywidualnej i eschatologii zbiorowej. To zaś, co — przyjmując Rahnerowskie założenie eschatologii — można powiedzieć o eschatach, jest identyczne z wypowiedziami mającymi swą podstawę w „teraźniejszości już dokonanego Eschatonu, którym jest Chrystus”. On jest „materialną zasadą eschatologii” i początkiem, którego rysy nosić będzie „ostateczny koniec jednostki, ludzkości i świata”⁵.

1. OSTATECZNE SPEŁNIENIE CZŁOWIEKA

Wszystkie wypowiedzi eschatologii chrześcijańskiej dotyczą, zdaniem Rahnera, aspektów czy momentów jednego wypełnienia człowieka we wszystkich jego wymiarach. Ponieważ człowiek „jest zawsze czymś jednorazowym, samoistnym w sobie [...] bytem duchowym i istotą pozostającą w materii i związaną z losem całości świata”⁶, muszą istnieć wypowiedzi mówiące o spełnieniu człowieka jako jednostki, która jest czymś więcej niż tylko elementem świata i członkiem zbiorowości⁷.

Do owej eschatologii indywidualnej Rahner zalicza: śmierć, jako „granicę” oddzielającą czas, historię i wolność od ich ostatecznego spełnienia, sąd indywidualny (szczegółowy), czyściec, widzenie Boga, tj. niebo, oraz piekło — jako aspekty ostatecznego losu osoby⁸. Pamiętając o często podkreślanej przez naszego Autora jedności wypełnienia, przedstawimy poniżej chrystologiczny wymiar indywidualnych jego aspektów.

A. Śmierć

W twórczości Rahnera bardzo ważną rolę odgrywają teologiczne rozważania problematyki śmierci⁹. W śmierci, jak pisze, koncentrują się wszystkie tajemnice człowieka; ona jest najważniejszym wydarzeniem — dotykającym całego człowieka; dla chrześcijan zaś śmierć jednego, konkretnego człowieka, Jezusa Chrystusa, jest podstawowym wydarzeniem dziejów zbawienia i w ogóle dziejów świata¹⁰.

Wypowiedzi o śmierci mają swoje źródło w Objawieniu i w doświadczeniu ludzkim; Rahner postuluje jednak silniejsze niż dotąd powiązanie zagadnienia śmierci z rozważaniami na temat śmierci Chrystusa. Śmierci Jezusa nasz Autor przypisuje doniosłą rolę hermeneutyczną, gdyż Jego śmierć — podobna do naszej — jest przedmiotem bardziej wyraźnych wypowiedzi Pisma św., może więc stać się podstawą ogólniejszych wniosków teologicznych na temat śmierci¹¹.

Śmierć Chrystusa wskazuje przede wszystkim, iż śmierć ludzka nie jest tylko faktem biologicznym, gdyż inaczej ani śmierć Chrystusa nie mogłaby mieć znaczenia zbawczego, ani nasza śmierć nie byłaby związana z naszym zbawieniem¹². Śmierć jest raczej wydarzeniem obejmującym całego człowieka – jako część przyrody i jako duchową osobę. Rahner akcentuje osobowy aspekt śmierci i, nie negując związku śmierci z grzechem, jej „naturalność”, gdy pisze, że „najgłębszą podstawą przyporządkowania człowieka ku śmierci jest jego duchowa wolność”, która jest „możliwością stanowienia tego, co definitywne, co maksymalne i nieodwołalne”, a „śmiertelność biologiczna jest tylko ujawnieniem i konkretnym zdarzeniem śmiertelności, wynikającej z duchowej wolności”¹³. By uwypuklić ten aspekt, jak i zaakcentować następujący ze śmiercią koniec dotychczasowych odniesień czasowych, Rahner stwierdza, że „przez śmierć (a nie: po niej) zostaje uczynione (a nie: zaczyna się stawać) to, co definitywne”¹⁴. Nie jest to ani prosta kontynuacja, ani wynik „dodany” tylko przy okazji śmierci biologicznej, ale „ontologicznie” jest owocem całego życia w czasie, a jednocześnie dziełem Boga. Warto zauważyć, że te uwagi na temat śmierci w ogóle znajdujemy w artykule poświęconym zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁵, znajduje tu więc zastosowanie praktyczne wyrażone przy innej okazji przekonanie o hermeneutycznej roli Chrystusa.

Przez śmierć byt człowieka przechodzi z fazy stawania się do spełnienia. Nie można jednak absolutyzować znaczenia momentu śmierci w poglądach Rahnera. Śmierć nie jest momentem ostatecznej decyzji; ona uostatecznia tę fundamentalną decyzję, która objawia się przez całe życie, gdyż „śmierć trzeba widzieć jako czyn wolności <<streszczający>> całe życie”¹⁶.

W całym życiu można dostrzec obecność śmierci, która jest zarazem biernym doznawaniem i czynem człowieka, doświadczaniem własnej niemocy, jak i wejściem w całkowite posiadanie samego siebie. Ta dramatyczna sprzeczność osiąga swój szczyt w momencie śmierci i może stać się sytuacją „przyjęcia albo ostatecznego sprzeciwu” wobec tej bezsilności, w której człowiekiem dysponuje Bóg. Zależnie od tego, śmierć w swej dwuznaczności może być przyjęciem i powtórzeniem śmierci Chrystusa albo kulminacją grzechu¹⁷. Te elementy dwuznaczności dostrzegamy w śmierci Jezusa; On uczynił ją czynem posłuszeństwa i miłości, powierzeniem swojego stworzonego bytu Bogu. W Jego śmierci mamy wzór umierania i szansę zrozumienia śmierci – „musimy tylko patrzeć na Ukrzyżowanego, słuchać Jego słów, które wyrzekł [...] i powtarzać je [...]. Bo skoro zrozumiemy śmierć jako takie opuszczenie przez Boga, w którym oddajemy się w ręce Boga, to zrozumieliśmy śmierć...” – i dalej Autor przytacza postawę obu współukrzyżowanych z Chrystusem, jako przykład podejścia do tego wzorca hermeneutycznego, jakim jest śmierć Chrystusa¹⁸.

Śmierć zatem może być szczytowym wydarzeniem zbawczym; realizacją uczestnictwa w śmierci Jezusa, już nie przez sakramenty, ale przez osobiste współumieranie z Chrystusem¹⁹.

Ważnym punktem Rahnerowego ujęcia eschatologii jest jego interpretacja natury śmierci. Określenie śmierci jako „oddzielenia duszy od ciała” rozumie nie jako zerwanie wzajemnych ich relacji, lecz jako zmianę ich charakteru. Przez śmierć duchowa zasada życia człowieka nie staje się, jego zdaniem, akosmiczna, lecz pankosmiczna; jej związek ze światem ulega pogłębieniu i poszerzeniu. Dzięki temu, że dusza przestaje być przywiązana do określonej przestrzenno – czasowej formy ciała, może osiągnąć większą bliskość i bardziej wewnętrzny związek z „realną podstawą jedności świata”. Śmierć nie zrywa więc realnych oddziaływań duszy na świat, bo otwierając duszę na całość świata sprawia, że dusza „staje się współokreślającą przyczyną świata, w tym także świata jako podstawy osobowej egzystencji innych bytów cielesno – duchowych”²⁰.

Podstawą takiego ujęcia śmierci w wypowiedziach Rahnera jest prymat jedności materii i ducha, świata i człowieka, ciała i duszy²¹; koresponduje ono również z interpretacją biblijnych wypowiedzi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani i ma wpływ na rozumienie innych momentów ostatecznego spełnienia człowieka i świata. Treścią wypowiedzi o zstąpieniu do otchłani jest właśnie umieranie Jezusa – doświadczenie niemocy i zdania się na Boga, ujawnienie więzi z całym stworzeniem (istniejącej w samej podstawie całej rzeczywistości), a przez to, kim On jest – zbawcze określenie całej rzeczywistości²².

„Przez śmierć Jezusa Chrystusa Jego duchowa rzeczywistość, którą miał od samego początku i którą realizował w swoim życiu zakończonym śmiercią, stała się teraz otwarta na cały świat, została wszczepiona w cały świat, i stała się permanentną, realną i ontologiczną cechą tego świata w samej jego podstawie [...]. świat jako całość i jako scena osobowej działalności stał się przez to czymś innym, niż byłby wtedy, gdyby Jezus nie umarł”. O charakterze tego nowego określenia całej rzeczywistości Rahner pisze dalej: „Dla [...] osobowego działania wszystkich innych ludzi zostały przez to dane realno – ontologiczne możliwości [...], które nie byłyby dane bez śmierci Pana, przez którą Jego ludzka rzeczywistość i łaska – właśnie przez tę śmierć w ludzkiej wolności egzystencjalnie i definitywnie ratyfikowane – stały się określeniem całego świata. Do najbardziej wewnętrznej rzeczywistości świata należy to, co nazywamy Jezusem Chrystusem w Jego życiu i śmierci, [...] Chrystus realnie stał się – także w swoim człowieczeństwie – tym, czym zawsze już był na podstawie swej godności: sercem świata, najbardziej wewnętrznym centrum całej rzeczywistości stworzonej”²³.

Takie właśnie rozumienie śmierci Chrystusa i śmierci człowieka w ogóle ułatwia zrozumienie komunikacji zbawczej, obecności eschatów już teraz oraz dynamizmu chrystocentrycznego procesu wypełnienia człowieka i świata.

B. Sąd indywidualny

Pisząc o sądzie indywidualnym Rahner podkreśla jego dialektyczny związek z sądem ostatecznym (powszechnym)²⁴. Wypowiedzi o tym sądzie to „wypowiedzi o indywidualnym spełnieniu poszczególnego człowieka, o ile nie jest on tylko momentem zbiorowości ludzkiej”²⁵.

Z niewielu wypowiedzi Autora na temat sądu indywidualnego można jednak wyciągnąć wniosek, że jest to właściwie ten aspekt śmierci, który ujmuje ją jako zakończenie osobowych dziejów wolności, rodzące ich definitywność w nie podlegającej już zmianie decyzji²⁶.

Nieliczne wzmianki pozwalające dostrzec chrystologiczny aspekt tego sądu związane są z wypowiedziami Rahnera na temat śmierci i czyśćca. Postulując — dla uniknięcia filozoficznego tylko odniesienia „rzeczy ostatecznych” — silniejsze niż dotąd powiązanie eschatologii z innymi traktatami dogmatycznymi zauważa, że „sąd jest ujawnieniem tego sądu (przede wszystkim jako uniewinnienie), który wydarzył się w Krzyżu Chrystusa”²⁷. Przy innej okazji Rahner stwierdza, iż podstawą sądu jest zbawcza wola Boga, zrealizowana w sposób maksymalny i nieodwołalny przez Wcielenie i Zmartwychwstanie²⁸.

Prawda o sądzie wskazuje na znaczenie decyzji i czynów ludzkich, które w śmierci stają się ostatecznymi; wówczas to — u kresu wolności, który jest określony tylko przez Boga — następuje „spotkanie” decyzji człowieka z decyzją Boga, nieodwołalnie nadającą światu wymiar chrystocentryczny, zaszczerpioną światu i obecną w jego podstawie. Wówczas jest to rozpoznanie (a nie, jak podkreśla Rahner w wypowiedziach na temat czyśćca, sąd pojęty jurydycznie) nadejścia przed Boga bądź ku bezpośredniej z Nim bliskości, bądź w ostatecznym zamknięciu się na Niego²⁹. Jest to jednak tylko szczyt i odsłonięcie tego, co dokonuje się w czasie ludzkich dziejów wolności, przebiegających w atmosferze egzystencjału nadprzyrodzonego określonego przez „wydarzenie Jezusa Chrystusa”.

C. Czyściec

Punktem wyjścia rozważań Rahnera na temat „miejsca” czy „stanu” oczyszczenia jest z jednej strony rozumienie śmierci jako uostateczniającej zasadniczą postawę człowieka ukształtowaną w wolnej egzystencji, z drugiej zaś — nauka Kościoła o czyścicu. Ponieważ „widzenie Boga może stać się udziałem tylko tego, kto jest rzeczywiście doskonały”, a proces doskonalenia człowieka jako stworzenia jest czasowy, dlatego Rahner interpretuje czyściec jako etapowy proces integracji wielowarstwowej struktury ludzkiej, stawania się tym, „kim — dzięki centralnej i fundamentalnej decyzji osobowej (wiera, nadzieja, miłość) — już jest, a na mocy śmierci ostatecznie i nieodwołalnie

pozostaje”³⁰. Ten stan oczyszczenia nie powstaje więc przez „zewnątrzny dekret i interwencję Boga, lecz jest konnaturalną konsekwencją wielowymiarowej istoty człowieka”. Bolesny charakter tego procesu polegałby — zdaniem Autora — na „oporze” w przed—personalnej sferze jednostki, spowodowanym przez wcześniejsze grzechy i błędne decyzje z jednej strony, z drugiej — na doświadczeniu dysharmonii między sobą a obiektywną, chcianą przez Boga, strukturą świata³¹.

Choć to cierpienie ma charakter kary („zewnątrznej”), to jednak u jego podstawy znajduje się łaska, przyjęta w akcie decyzji fundamentalnej. Sam proces jest łaską Chrystusa — co staje się widoczne zwłaszcza w kontekście aktywnej obecności Chrystusa w rzeczywistości świata, obecności wiodącej ludzi i cały świat ku ostatecznemu spełnieniu, tym bardziej, że stan oczyszczenia nie zrywa łączności z innymi ludźmi, i w komunikacji Mistycznego Ciała może być wsparty ich wstawiennictwem³². Tej możliwości — zdaniem Rahnera — nie przeczyłoby rozumienie czyśćca jako dokonującego się w momencie śmierci, gdyż na taką możliwość wskazuje uniwersalizm Jezusowego wstawiennictwa na krzyżu³³.

Taki proces integracji człowieka, dokonujący się w ramach Mistycznego Ciała Chrystusa i w oparciu o łaskę Chrystusa, prowadzi do spełnienia człowieka w ostatecznym widzeniu Boga.

D. Niebo — widzenie Boga

Wypowiedzi o niebie i o widzeniu Boga dotyczą jednego, ostatecznego stanu szczęśliwości i spełnienia człowieka. W ujęciu Rahnera oba aspekty mają silne ugruntowanie chrystologiczne.

Sprzeciwiając się pojmowaniu „nieba” jako miejsca, istniejącego uprzednio wobec Śmierci, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Chrystusa, do którego On „wszedł”, wskazuje nasz Autor na to, iż niebo jest „stwarzane” przez Chrystusowe przewyciężenie śmierci i wywyższenie³⁴. Misteria Chrystusa nie są Jego „prywatnym losem”. Osiągnięcie — także w Jego człowieczeństwie — „trwałej ważności przed Bogiem” jest początkiem gromadzenia ludzkości „w ostateczne Ciała Chrystusa, w «całego Chrystusa», we wspólnotę z Bogiem, który stał się (i pozostał) człowiekiem”³⁵. Ale nie tylko to; jest także początkiem przemiany świata, tak w zasadniczy sposób rozstrzygającym jego losy, że „niebo” można ujmować dynamicznie³⁶. Jest to związane z obecnością Chrystusowego dynamizmu w świecie, gdyż — jak podkreśla Rahner — przynależność do świata materialnego i wspólnota z Bogiem nie są wielkościami rosnącymi w odwrotnym stosunku. Toteż Chrystus i umarli będący z Nim we wspólnotcie (co najpełniej orzekamy o Maryi) wchodzi w nową więź ze światem³⁷, która najpełniej objawi się w Paruzji.

Również widzenie Boga — jako istota nieba i szczęśliwości w Bogu — ujmujące wypełnienie człowieka jako jednostki (dialektycznie związane z wypełnieniem człowieka jako należącego do całości kosmosu) należy,

zdaniem Rahnera, wiązać z trwałością znaczenia człowieczeństwa Chrystusa³⁸. Wychodząc z tego właśnie założenia, o pośredniczącej roli człowieczeństwa Jezusa Chrystusa w naszej relacji do Boga, Autor wykazuje, że „Jezus — Człowiek nie tylko kiedyś miał decydujące znaczenie dla naszego zbawienia [...] przez swoje historyczne, a teraz minione, dzieła [...], lecz jest teraz i na wieki — jako Wcielony i Pozostający stworzonym — stałą otwartością naszej skończoności na żyjącego Boga nieskończonego, wiecznego życia [...]. Ojca widzi się w wieczności tylko przez Niego. Właśnie tak bez—pośrednio, bo bezpośredniość widzenia Boga nie jest zaprzeczeniem wiecznego pośrednictwa Chrystusa jako człowieka”³⁹. W innych artykułach Rahner wyjaśnia, że inkarnacyjny charakter samoudzielania się Boga w chwale nie jest tylko stosunkiem moralnym, lecz realnoontologicznym i trwałym, i że można go ująć w formule „realnego symbolu”. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa jest więc trwałym pośrednictwem w bezpośredniości widzenia Boga, pozwalającym, przez quasi—formalną przyczynowość samego Boga, widzieć Go jako nieskończoną Tajemnicę i — przez to — obdarzającego rzeczywistą szczęśliwością⁴⁰.

Tak więc tutaj — w tym, co nazywamy niebem i wizją uszczęśliwiającą — najlepiej widać chrystologiczną bazę eschatologii i jej rolę hermeneutyczną.

E. Piekło

Eschatologiczny charakter wydarzenia Jezusa Chrystusa, zwycięski charakter zbawczego działania Boga w Chrystusie — nieodwołalnie ustanawiający szczęśliwe zakończenie dziejów jako całości — nie pozwalają traktować wypowiedzi o piekle jako równorzędnych wypowiedziom o niebie, gdyż „centralną jest tylko wypowiedź o zwycięskiej i wypełniającej świat łasce Chrystusa, oczywiście tak, że utrzymana jest tajemnica Boża co do poszczególnego człowieka jako jeszcze pielgrzymującego, czy jest włączony w to niezawodne zwycięstwo łaski, czy będzie zeń «wykluczony»”⁴¹.

Zdaniem Rahnera wypowiedzi o piekle to wypowiedzi o możliwości, z jaką musi się liczyć człowiek podejmujący decyzje w czasie swych dziejów wolności, gdyż mimo realnoontologicznej nowości świata (od Zmartwychwstania) nie można przyjąć pozytywnej, teoretycznej doktryny o *apokatastasis*, która głosi zbawienie absolutnie wszystkich. Radykalizm wolności jest tak wielki, że człowiek może decydować o sobie samym i — w wolności — wyrzec się samego Boga, a przez to w ostatecznym wymiarze nie spełnić siebie⁴². Piekła nie należy ujmować jako zewnętrznie wymierzonej kary, lecz jako następstwo wewnętrznego zamknięcia się na porządek Boży, na łaskę Chrystusa — utrwalonego w sposób definitywny w śmierci. Jego istotą jest nie tylko ostateczna opozycja wobec Boga, ale także opozycja wobec samego siebie (bo wobec transcendentального ukierunkowania siebie ku Bogu) oraz wobec całego świata, który „niesiony” przez Chrystusa dąży do swej pełni⁴³.

Piekło jest więc radykalnym sprzeciwem wobec ustanowionego przez Boga, rozpoczętego i zmierzającego do zwycięskiego końca, chrystocentrycznego procesu spełnienia się człowieka i całego świata.

2. OSTATECZNE SPEŁNIENIE DZIEJÓW LUDZKOŚCI I KOSMOSU

W swych rozważaniach na temat eschatologii Rahner podkreśla znaczenie dialektycznego związku między eschatologią indywidualną — dotyczącą każdego człowieka jako niepowtarzalnej jednostki, a eschatologią społeczną (czy szerzej — kosmiczną) — ujmującą spełnienie ludzkości jako całości. Tej dwubiegunowości eschatologii nie można redukować do jednego tylko wymiaru — pomijając aspekt indywidualny na korzyść eschatologii ogólnej, bądź traktując eschatologię ogólną wyłącznie jako sumę eschatów indywidualnych. Nie można również rozdzielać obu aspektów eschatologii i traktować ich jako oddzielnych rzeczywistości⁴⁴.

Podstawą tego dialektycznego związku jest — według Rahnera — chrystologia oraz antropologia, których transpozycją — na sposób wypełnienia — jest eschatologia⁴⁵. Do eschatologii ogólnej Autor ten zalicza: Paruzję Chrystusa, sąd ostateczny, zmartwychwstanie ciała i ostateczną przemianę całego kosmosu. Pamiętając o akcentowanej przezeń dialektyce, i o aspektowym charakterze tych tematów, przedstawimy niżej chrystologiczny wymiar tych momentów ostatecznego spełnienia ludzkości i kosmosu.

A. Paruzja Chrystusa

Wiara w powtórne przyjście Chrystusa w chwale inspirowała wielu teologów do rozważań na temat istoty i momentu Paruzji. Rahner w swoim ujęciu eschatologii zwraca najpierw uwagę na to, czym Paruzja nie będzie. Nie będzie ona powtórzeniem tego, co już miało miejsce — obecnością wiecznego Logosu w ciele skierowanym ku śmierci, w doczesnej historyczności, ani też odwróceniem tego procesu, który dokonał się we Wniebowstąpieniu⁴⁶.

W pozytywnym ujęciu Paruzji nasz Autor zwraca uwagę na konieczność wiązania jej z Misterium Chrystusa. Píše, iż „trzeba ją wyraźniej widzieć jako końcowe stadium jednego przyjścia Chrystusa”, które rozpoczęło się Wciele niem, było kontynuowane przez śmierć, a przez zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego już zapoczątkowało przemianę świata; trzeba więc widzieć, że Chrystus „powraca”⁴⁷. Drugim ważnym momentem podkreślanym przez Rahnera jest związek Paruzji z innymi „rzeczami ostatecznymi”, zwłaszcza z tym, co stanowi aspekty całkowitego wypełnienia ludzkości i świata — ze zmartwychwstaniem ciała, sądem ostatecznym i ostateczną przemianą kosmosu⁴⁸.

Można więc powiedzieć, że w Rahnerowskim ujęciu eschatologii Paruzja ma charakter procesu, a zarazem dotyczy szczególnego „momentu” jego zakończenia.

Paruzja jako proces rozpoczęła się — namacalnie w dziejach świata — przez Wcielenie. Nowym impulsem tego procesu stały się śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, przez które stał się On bliski światu w samej jego podstawie, określił realnoontologiczną nowość świata i nieodwracalność procesu jego spełnienia⁴⁹. Teraz więc — „po” Chrystusie, aż do ostatecznego spełnienia ludzkości i świata — trwa ten chrystocentrycznie zorientowany proces; początkiem jego nieodwracalności, jego podstawą, sensem i szczytem jest „rzeczywistość Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego”⁵⁰.

Spełnienie tego procesu to, jednocześnie, ostateczne spełnienie każdego człowieka we wszystkich jego wymiarach, spełnienie ludzkości jako całości i — szerzej — całego kosmosu. Paruzję jako „moment” trzeba więc, zdaniem Rahnera, widzieć jako ten aspekt ostatecznego spełnienia całej rzeczywistości stworzonej, w którym dla wszystkich stanie się jawnym chrystocentryzm dziejów zbawienia, taki właśnie ich sens i wypełnienie⁵¹. Rzeczywista, dynamiczna obecność Chrystusa w świecie i jego dziejach — teraz „już” prowadząca świat ku pełni, ale „jeszcze nie” w pełni odsłonięta — w przemienionym świecie stanie się widoczna dla wszystkich: dla całej rzeczywistości i, w swoisty sposób, każdej jej części⁵². Nie znamy ziemskiego czasu trwania Paruzji jako procesu; także o Dniu Pana — Paruzji jako momencie — wiemy, że będzie on miał pewną konkretność, jednak teraz owa konkretność uchyła się naszym wyobrażeniom⁵³.

W naszej obecnej sytuacji zbawczej ważne miejsce — w perspektywie Paruzji — zajmuje Kościół. Ma on charakter paruzyjny, gdyż istotnym składnikiem konstytuującej go wiary jest, z jednej strony oczekiwanie na Paruzję Pana (jako mającą dopiero nastąpić), a więc wyznanie własnej przemijalności, związku z czasem, pielgrzymowania do celu⁵⁴, z drugiej zaś strony on sam jest rzeczywistością eschatologiczną, w której jest już obecna spełniona przyszłość (Kościół pielgrzymuje więc do celu „w celu”). Kościół zatem oczekuje Paruzji Pana (jako przyszłej) przez to, że zawiera ją w sobie (jako obecną). Podstawą tego wzajemnego dynamicznego przenikania się teraźniejszości i przyszłości jest „wydarzenie Jezusa Chrystusa”, które miało miejsce — raz na zawsze — w „przeszłości” i zachowuje swe znaczenie na wieki⁵⁵.

B. Sąd ostateczny

W swych wypowiedziach na temat sądu ostatecznego K. Rahner podkreśla, że należy go ujmować w ścisłym związku z wypełnieniem świata i historii jako całości, a zwłaszcza z Paruzją Chrystusa i zmartwychwstaniem ciała jako momentami w tym wypełnieniu. To ostateczne wypełnienie całej rzeczywistości stworzonej można, uwypuklając różne jego aspekty, określić nie tylko mianem sądu Bożego, powszechnego czy ostatecznego, ale także

mianem sądu Chrystusa, gdyż jest ono w sposób istotny określone przez byt i dzieło Chrystusa⁵⁶.

Chrystologiczny rys tego sądu polega więc na ujawnieniu pozytywnego spełnienia (dziejów jednostek, ludzkości i świata) albo definitywności nie—spełnienia (dziejów jednostek, bądź pewnych — tylko — „częstek” dziejów powszechnych) w obliczu definitywnego zwycięstwa zbawczej rzeczywistości opartej na wydarzeniu Jezusa Chrystusa, gdyż On sam jest zbawieniem i sądem, już teraz i — dlatego także — w ostatecznym końcu dziejów⁵⁷.

Szczególnym „momentem” wydarzenia Jezusa Chrystusa — jako sądu — jest Jego Krzyż i Zmartwychwstanie. Dlatego Rahner zachęca do takiego ujęcia eschatologii, które wyraźniej ukaze, iż „sąd jest ujawnieniem tego sądu (przede wszystkim jako uniewinnienie), który wydarzył się w Krzyżu Jezusa Chrystusa”⁵⁸. Przez Zmartwychwstanie natomiast rzeczywistość Jezusa Chrystusa staje się podstawą, szczytem i celem procesu wypełnienia; obecność Jezusa Chrystusa — zakryta, ale rzeczywista — jest więc także obecnością sądu w dziejach.

Na pytanie, czy sądu powszechnego nie można traktować jako dokonującego się „wzdłuż” dziejów świata i będącego sumą partykularnych sądów poszczególnych ludzi, trzeba na podstawie analizy wypowiedzi Rahnera odpowiedzieć, że w aspekcie chrystologicznego wymiaru tego sądu ma on charakter „linearny”, a zarazem „punktowy”. Linearny, gdyż ze względu na trwałą obecność Jezusa Chrystusa w świecie, a także zgodnie z podkreślaną dialektyką wypowiedzi o różnych momentach wypełnienia człowieka, każdy sąd indywidualny jest momentem w sądzie nad całymi dziejami⁵⁹. Jednak, gdy chodzi o podkreślenie ogólnohistorycznego i kosmicznego wymiaru tego sądu, Rahner zdaje się akcentować „momentalny” jego charakter. W tym sensie nie jest on momentem samych dziejów, lecz ich odsłaniającym podniesieniem, w którym ukażą się one jako jednoznacznie chrystocentryczne⁶⁰.

Chrystologiczny wymiar sądu polega więc na ostatecznym zrealizowaniu i powszechnym ujawnieniu wiecznego wyniku dziejów: jako dzieła Bożego, którego sensem jest Jezus Chrystus⁶¹.

C. Zmartwychwstanie ciała

Karl Rahner podkreśla, że zgodnie z antropologią biblijną i pogłębionym metafizycznie rozumieniem człowieka, wypowiedzi o zmartwychwstaniu ciała oznaczają „definitywność i wypełnienie całego człowieka przed Bogiem”, a nie tylko akcydentalne, uzupełniające pomnożenie — danej już uprzednio — szczęśliwości duszy⁶².

Ciało i dusza nie są bytami istniejącymi każdy dla siebie, ale realnymi pryncypiami bytu, wzajemnie związanymi ze sobą. „Ciało jest substancjalnym „wyrazem” duszy, która dopiero w nim uzyskuje swą konkretną rzeczywistość, nie ma samorealizacji duszy bez pośrednictwa materii [...], ciało jest

pośrednikiem wszelkiej komunikacji”. Tak jak grzech przejawia się w ciele, tak i zbawienie znalazło swój wyraz w bycie i dziele Jezusa Chrystusa. Dlatego łaska obejmuje całego człowieka i całą ludzkość — w ich cielesności⁶³. Ciało wiąże człowieka z całym materialnym kosmosem, którego jest częścią, i otwiera na wspólnotę z innymi ludźmi. Dlatego zmartwychwstanie ciała jest wypowiedzią eschatologii ogólnej i wiąże się z wypełnieniem całych dziejów ludzkości oraz spełnieniem kosmosu⁶⁴.

Podstawą zmartwychwstania wszystkich ludzi jest zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa — wydarzenie jednorazowe, wynikające z Jego życia i śmierci⁶⁵. Rahner uważa, że w rozważaniach na temat znaczenia zmartwychwstania Chrystusa dla zmartwychwstania innych ludzi i dla przemiany całego kosmosu, można zastosować nie tylko model przyczynowości wzorczej, lecz że można przyjąć instrumentalno—fizyczne oddziaływanie człowieczeństwa Chrystusa (z Jego cielesnością włącznie). Ponieważ człowieczeństwo Jezusa jest trwałą częścią jednego świata o jednolitej dynamice, dlatego Jego zmartwychwstanie jest początkiem przemiany całego świata jako ontologicznie ciągłego stawania się. Ono jest wypełnieniem zbawczego działania Boga wobec człowieka i świata, nieodwołalnym udzieleniem się światu, dlatego wszystko, czego jeszcze oczekujemy — także zmartwychwstanie ciała — jest tylko realizacją i ujawnieniem tego, co dokonało się w Jego Zmartwychwstaniu⁶⁶.

W zmartwychwstaniu cała ludzka rzeczywistość Jezusa Chrystusa — także to, co w niej materialne i podlegające czasowi: cielesność, historyczność i wymiar społeczny — osiągnęła chwalebne spełnienie. To właśnie jest podstawą przekonania, że także w nas całe człowieczeństwo wraz z jego wymiarem cielesnym, a więc także materialnym i czasowym, znajdzie swoje definitywne wypełnienie⁶⁷.

Wewnętrznej istoty tej — przemienionej w zmartwychwstaniu — cielesności nie można sobie jasno wyobrazić ani przedstawić. Sięgamy wprawdzie do doświadczenia spotkań Apostołów ze Zmartwychwstałym, jednak — jak podkreśla Autor — trzeba pamiętać, iż Apostołowie jako nie—spełnieni mogli doświadczać rzeczywistości spełnionego Pana jedynie w sposób ułamkowy, jakby „przetłumaczony”⁶⁸. „Wewnętrzna istota Jego chwalebnej cielesności mogłaby się dokładnie w swoim «w sobie» ukazać tylko tym, którzy sami żyją w owym nowym sposobie istnienia. Tym, co Apostołowie widzieli i dotykali jako Zmartwychwstałego, był On sam — jak to sam powiedział — z «ciałem i kośćmi» ale jednak koniecznie tak, jak to, co przemienione może ukazać się nie—przemienionym, był ukazaniem się «dla nas» które mało pozwala wypowiadać się o Nim «w [samym] sobie»”⁶⁸.

To, co zdaniem Rahnera można powiedzieć o owej nowej cielesności, to tylko to, iż będzie ona obejmować nas samych ze wszystkim, czym w rzeczywistości byliśmy i czego doświadczaaliśmy. Konkretność tej cielesności będzie więc rezultatem dziejów całego ciała. Z drugiej jednak strony będziemy przemienieni, całkowicie inni, a więc cielesność ta będzie zarazem darem Boga⁷⁰.

Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa ma także aspekt społeczny. Nie jest ono Jego tylko (ani: jeszcze tylko Jego) prywatnym losem, ale koniecznie zawiera w sobie odniesienie do innych. W swych rozważaniach na temat sensu dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny — w nawiązaniu do starożytnej interpretacji Chrystusowego „zstąpienia do piekieł” oraz do wersetu Mt 27,52n — stwierdza, że nie ma podstaw by twierdzić, iż Jezus Chrystus „jest obecnie jedynym tylko, który znalazł spełnienie całej Jego ludzkiej rzeczywistości”. Zmartwychwstanie nie może być tylko wydarzeniem indywidualnym, ponieważ „cielesność” (czy przemieniona, czy nie) jest właśnie uzewnętrznieniem ducha, które duch tworzy sobie w materii, aby być otwartym na innych, i które — stąd — koniecznie obejmuje cielesną wspólnotę z cielesnym Ty (a nie tylko z Duchem Bożym). Dlatego Zmartwychwstały „nie może” sam być zmartwychwstałym. W przeciwnym bowiem razie chwalebna cielesność Zmartwychwstałego pozostawałaby aż do Dnia Ostatecznego w absolutnej — trudnej do pomyślenia nawet dla chwalebnej cielesności — samotności⁷¹.

Zdaniem Rahnera właśnie dogmat o Wniebowzięciu Maryi wyjaśnia tę sytuację zbawczą, która ze Zmartwychwstaniem Chrystusa istnieje „już teraz” — choć nie obejmuje jeszcze wszystkich i dla nas, żyjących jeszcze na tym świecie, nie jest jeszcze jawną, że mianowicie: już jest ukonstytuowana cielesna wspólnota zbawionych, w której Kościół „imiennie” wskazuje Maryję; że w Maryi, jako swej najdoskonalszej reprezentacji, także Kościół rozpoznaje swoje całkowite odkupienie; że moce przyszłego świata ogarnęły już ten świat; że zbawienie ciała zaczęło się już w swym wypełnieniu⁷².

Cielesność i konkretność zmartwychwstania zakłada pewną przestrzenność i umiejscowienie; niebo trzeba więc rozważać nie tylko jako „stan”, lecz jako miejsce. Miejsce to nie jest jednak założeniem dla przemiany ludzkiej cielesności, uprzednim wobec wydarzenia Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, do którego wszedł On, a z Nim także inni. Jest ono raczej rezultatem Zmartwychwstania⁷³. Ponieważ już teraz istnieją ludzie, którzy posiadają taką przemienioną, chwalebną cielesność — miejsce to, choć nie możemy zlokalizować go w żadnym punkcie przestrzeni znanej z naszego doświadczenia, musi już teraz istnieć⁷⁴. Rahner stwierdza, że nowa „przestrzenność” jest funkcją dziejów zbawienia, czasu, który tworzy tę przestrzeń. Ponieważ w Jezusie Chrystusie — w Jego Wcieleniu, Śmierci i Zmartwychwstaniu — dzieje zbawienia doszły do szczytu (czego wyrazem jest chwalebne, sięgające w swym wymiarze materialnym i historycznym aż do korzeni bytu, przemienienie Jezusa Chrystusa jako człowieka), dlatego też przestrzenność, która powstała w wyniku tego „wydarzenia”, jest przestrzenią zupełnie nowego rodzaju. Nie jest ona częścią dotychczasowej przestrzeni, ale jest do niej zupełnie niesprowadzalna, i dlatego także — teraz — niemożliwa do wyobrażenia⁷⁵. Dopiero gdy dzieje całego kosmosu i całego duchowego świata dojdą do ich zupełnego końca — będącego ich definitywnym spełnieniem — wszystko

ulegnie przemianie. Wtedy to, co nowe, będzie można równie dobrze nazwać „nowym niebem”, jak „nową ziemią”⁷⁶.

Trudnym do jednoznacznego ujęcia w poglądach Rahnera jest zagadnienie „momentu” zmartwychwstania, wiążące się z szerszym problemem: istnienia tzw. stanu pośredniego. W swoich wczesnych publikacjach Autor ten stwierdza, iż nie można kwestionować istnienia „po” śmierci stanu, w którym człowiek skłania się ku definitywnemu wypełnieniu, a więc „nierówności faz” między definitywnością człowieka (daną już wraz ze śmiercią) a jej realizacją w przemienionej cielesności⁷⁷, aczkolwiek z wielką ostrożnością każe podchodzić do problemu „czasowości” tego stanu⁷⁸. Natomiast w opublikowanym nieco później artykule poświęconym temu zagadnieniu, przytaczając szereg zarzutów przeciw istnieniu stanu pośredniego konkluduje, iż jest to model wyobrazeniowy, poprzez który (w sposób uwarunkowany historycznie) usiłowano zharmonizować indywidualne i kolektywne aspekty spełnienia eschatologicznego⁷⁹. Paradoksalnym może być, iż to, co sam Rahner w swej interpretacji uznaje za próbę uniknięcia aporii związanych z ideą stanu pośredniego, mianowicie koncepcja pankosmicznego odniesienia duszy zapoczątkowanego w śmierci, stało się w nowszej teologii bodźcem rozwoju tezy o zmartwychwstaniu „w śmierci”⁸⁰.

Mimo stwierdzenia Rahnera, iż reprezentowanie poglądu o następowaniu bezpośrednio ze śmiercią jednego, całkowitego wypełnienia człowieka co do „ciała” i co do „duszy”, o dokonywaniu się „zmartwychwstania ciała” i „sądu powszechnego” „wzdłuż” czasowych dziejów świata i ich pokrywaniu się z sumą partykularnych sądów poszczególnych ludzi, nie jest równoznaczne z obroną herezji⁸¹, nie wydaje się, by sam Autor był zwolennikiem tej tezy, zwłaszcza w jej skrajnym wydaniu, redukującym powszechny wymiar eschatologii do eschatologii indywidualnej. Zmartwychwstanie traktuje on raczej jako proces spełnienia, jednolicie powiązany i rozpoczynający się ze śmiercią, którego uwieńczenie i pełnia we wszystkich wymiarach jest związana z ostatecznym spełnieniem wszystkich ludzi, całych dziejów i kosmosu, a więc także z Paruzją Chrystusa i sądem powszechnym⁸².

D. Ostateczne przemienienie całego kosmosu

Eschatologia chrześcijańska wypowiada się nie tylko na temat spełnienia człowieka, jako jednostki, i całej ludzkości, ale także na temat ostatecznego spełnienia całego kosmosu, co wyraża się w oczekiwaniu „nowej ziemi i nowego nieba”.

W Rahnerowskim ujęciu eschatologii to ostateczne przemienienie całego kosmosu ma — jako swe założenie — oparcie w dwóch faktach: a) jedności całego świata i jego dziejów oraz wzajemnym związku materii i ducha i b) wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Cały świat, który w koncepcji Rahnera jest światem „stawającym się”, jako taki ma jeden początek, jedną historię i jeden koniec (nie jako kres istnienia, ale jako koniec jego otwartych dziejów), gdyż Bóg stworzył go w jednym akcie i ku jednemu celowi⁸³. Świat jest jednością ducha i materii; przy czym świat materialny, fizyczny nie jest tylko sceną, na której rozgrywają się dzieje ducha, środkiem jego spełnienia, który po osiągnięciu definitywności może być porzucony — jako przemijający i w gruncie rzeczy zbędny⁸⁴. Stworzenie świata materialnego (i on sam) jest ogarnięte dynamizmem samoudzielania się Boga duchowym stworzeniom, które w Jezusie Chrystusie osiągnęło swój maksymalny szczyt (jako dar i jako jego przyjęcie) i dąży do swego powszechnego spełnienia⁸⁵.

Sama materia jako taka nie ma swego spełnienia, „tak — pisze Rahner — jak preludium nie może być finalem, ale jest ona konnaturalnym środowiskiem ducha ludzkiego, sposobem jego wyrazu i pośrednikiem samorealizacji. Dlatego w spełnieniu się ducha również świat materialny znajduje swoje spełnienie”⁸⁶.

W materialno—duchowym świecie, ogarniętym przez dynamikę samoudzielania się Boga, ukazało się już (także w sposób materialno—duchowy) to, co jest celem i szczytem całego procesu dochodzenia kosmosu do swej pełni. Tym momentem, w którym ukazuje się, że światu (także w swej materialności) został zaszczepiony dynamizm wiodący ku ostatecznemu spełnieniu, jest Wcielenie Syna Bożego⁸⁷. Natomiast w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i Jego wywyższeniu okazuje się zwycięska moc samoudzielania się Boga. Częstka świata — zjednoczona przez Inkarnację z Osobą Słowa, a pozostająca nadal w relacji do całego świata — osiąga w Zmartwychwstaniu swe definitywne spełnienie i pozostaje nadal bliska światu (a nawet jeszcze bliższa niż przed śmiercią i zmartwychwstaniem), stając się obiektywnie „początkiem przemienienia świata jako ontologicznie nieprzerwanego stawania się”⁸⁸.

Przemienienie świata jest więc spełnieniem się w wymiarach kosmicznych tego, co już się stało w Zmartwychwstaniu Pana. Ponieważ On, jako Zmartwychwstały, jest podstawą i celem procesu spełnienia się świata, dlatego można Go nazwać „Zadatkiem” i „Początkiem” przemiany świata, „Reprezentantem nowego kosmosu”, którego rysy nosić będzie spełniony świat⁸⁹.

„Teraz” świata jest więc momentem — „już” zapoczątkowanym a „jeszcze nie” spełnionym — w procesie wzrastania „nowego nieba i nowej ziemi”. Uwieńczenie tego procesu będzie nie tylko prostym efektem, końcowym stadium samych dziejów, lecz — zarazem — darem Bożym, radykalną przemianą. Okaze się wtedy (przemiana świata wiąże się więc z Paruzją Chrystusa i sądem), że cały świat włączony jest w Zmartwychwstanie i Przemienienie Chrystusa, chociaż obecnie sposób istnienia tak przemienionego świata nie mieści się w naszej wyobraźni⁹⁰.

Analiza wypowiedzi Karla Rahnera na temat różnych aspektów ostatecznego spełnienia człowieka, ludzkości i świata wskazuje, że Autor ten, w rozważaniach na tematy szczegółowe odnoszące się do rzeczywistości eschatycznych, stosował postulowaną przez siebie zasadę chrystologicznego ujmowania zagadnień eschatologicznych. Jezus Chrystus — w ujęciu tego teologa — w każdym „teraz” jest podstawą dynamizmu człowieka i świata ku ostatecznej pełni. Spełnienie Chrystusa jest podstawą spełnienia całej rzeczywistości, która też nosić będzie w sobie Jego rysy.

ZAKOŃCZENIE

Analiza źródeł — wypowiedzi Autora dotyczących bezpośrednio eschatologii, jak również chrystologii i antropologii jako odnoszących się do niej — pozwala stwierdzić, że w koncepcji Rahnera osoba i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa jest wydarzeniem eschatologicznym, ostatecznym gwarantem i podstawą spełnienia całej rzeczywistości. W ten sposób ostateczna rzeczywistość eschatologiczna jest realizacją — w odniesieniu do antropologii i kosmologii — tego, co w szczególny sposób zrealizowało się w Chrystusie. Szczególnie ważną rolę dla Rahnerowskiego ujęcia eschatologii odgrywa więc Wcielenie Syna Bożego i Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa — one bowiem wskazują na szczytowy charakter samoudzielenia się Boga ludzkości i na jego przyjęcie ze strony ludzkości. Z tego względu Jezus Chrystus zajmuje w dziejach ludzkości wyjątkowe miejsce — jest ich ośrodkiem, pozwalającym zinterpretować sens historii, oraz ich dynamicznym ukierunkowaniem: w Nim spełniła się już absolutna przyszłość, która — dzięki temu — jest w pewien sposób obecna w świecie. Rozumienie eschatologicznego znaczenia Jezusa Chrystusa, Jego centralnej pozycji w dziejach ludzkości, jak też specyfika tej obecności, znajdują swe odbicie w próbie sformułowania przez Rahnera definicji eschatologii i teologicznych zasad hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych. W horyzoncie Rahnerowskiego określenia eschatologii i jej zasad interpretacyjnych pojawia się ważne stwierdzenie, potwierdzające chrystologiczny wymiar eschatologii także w jej aspekcie formalnym, mianowicie, że Jezus Chrystus jest hermeneutyczną zasadą wszystkich wypowiedzi eschatologicznych.

Postulat bardziej chrystologicznej interpretacji eschatologii, sformułowany przez Rahnera w tym, co moglibyśmy nazwać jego propozycją metodologii odnoszącą się do tej części teologii, znalazł swoje praktyczne zastosowanie w jego rozważaniach na temat zagadnień szczegółowych, wchodzących w zakres tego traktatu. Z analizy wypowiedzi Rahnera, syntetycznie zaprezentowanych w ramach tego artykułu, wynika, że zarówno w procesie osiągnięcia eschatologicznej pełni, jak i w fazie absolutnego spełnienia całej rzeczywistości stworzonej, a obecnie — jeszcze — dla poznania przynajmniej niektórych aspektów tej pełni, decydujące znaczenie ma Jezus Chrystus —

Jego Osoba i dzieło. Szczegółowe wypowiedzi Rahnera na temat „rzeczy ostatecznych” potwierdzają więc ogólne stwierdzenie tego Autora, że Jezus Chrystus jest centrum i zasadą wszystkich rzeczywistości eschatycznych.

Tak więc i od strony formalnego ujęcia eschatologii, i w interpretacji materialnych wypowiedzi z jej zakresu, w Rahnerowskim ujęciu eschatologii obecny jest — jako podstawowy — wymiar chrystologiczny. Takie chrystologiczne ugruntowanie eschatologii ma nie tylko pozytywne znaczenie teoretyczne (jako możliwość „jednoczesnego” spełnienia różnych postulatów metodologicznych wysuwanych po adresem eschatologii i tych teologów, którzy ją uprawiają), ale także — jak się wydaje — duże znaczenie praktyczno—kerygmatyczne. Takie ujęcie eschatologii chroni i zabezpiecza w niej to, co „najbardziej własne” dla chrześcijańskiej nadziei, wiążąc ostateczne spełnienie z Jezusem Chrystusem; dzięki temu eschatologia może uniknąć zarzutu abstrakcyjności i stać się zrozumiałą i wiarogodną dla współczesnego człowieka — nawiązując do tego, co mu bliskie: wiążąc eschatą z terażniejszością, ujmując świat jako podlegający procesowi „stawania się”, ucząc aktywności i odpowiedzialności za ten świat, dostrzegając, iż „czas Kościoła” nie jest czasem „pustym” pod względem zbawczym. Wszystko to wydaje się być możliwe w Rahnerowskim ujęciu eschatologii, dzięki uwypukleniu centralnej, aktywnej roli Jezusa Chrystusa w procesie ostatecznego spełnienia człowieka, ludzkości i świata.

PRZYPISY

¹ „...die Vorgänge und Wirklichkeiten [...] sie alle sind Momente and der Vollendung der außergöttlichen Wirklichkeit” (*Letzte Dinge*, LThK VI, 989).

² *Letzte Dinge*, SM III, 200; *Rzeczy ostateczne*, MST, 400.

³ *Letzte Dinge*, SM III, 221; PWW, 348n, 357n.

⁴ *Letzte Dinge*, LThK VI, 989; *Rzeczy ostateczne*, MST, 400; *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 224n.

⁵ *Theologische Prinzipien*, Schr. IV, 417, przyp. 12, 425, przyp. 17 oraz 414, przyp. 11.

⁶ *Sqd*, MST, 413; *Gericht*, LThK IV, 735.

⁷ PWW, 358.

⁸ *Eschatologia*, MST, 109; [w:] *Letzte Dinge*, SM III, 220 wymienia także limbus. Ponieważ temat ten jest przez Rahnera, jak i większość współczesnych teologów, traktowany bardzo marginalnie — w artykule niniejszym zagadnienie to zostało pominięte.

⁹ *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; rozdziały na temat śmierci i umierania w: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, I—V, J. Feiner i M. Löhrer (red.), Einsiedeln 1965—1976 [= *MySal*]: V, 466—492; liczne artykuły zebrane w Schr. i hasła encyklopedyczne.

- ¹⁰ *Tod*, SM IV, 920.
- ¹¹ *Letzte Dinge*, SM III, 222. Zob. także *MySal* V, 437 i 489.
- ¹² *Tod*, LThK X, 222.
- ¹³ *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 274n.
- ¹⁴ „... durch Tod (nicht: nach ihm) ist (nicht: fängt an zu passieren) die gatene Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen ...” (*Das Leben der Toten*, Schr. IV, 430). Zob. także PWW, 532n.
- ¹⁵ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1039. Por. *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, 570.
- ¹⁶ *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 278n; *MySal* V, 488. Por. G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, (QD 90), Freiburg 1975, 121nn oraz H. Vorgrimmler [w:] *MySal* V, przyp. 16, 456n.
- ¹⁷ *Śmierć*, MST, 451nn; zob. też *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 276n.
- ¹⁸ *Über das christliche Sterben*, Schr. VII, 279n. Zob. też: *Theologische Erwägungen über den Eintritt des Todes*, Schr. IX, 335 oraz *Tod Jesu*, LThK X, 231n.
- ¹⁹ *Śmierć*, MST, 454; *MySal* V, 488–492.
- ²⁰ Rahner określa to jako „tieferes und umfassenderes Sichöffnen und Sichdurchsetzen dieses ihres allkosmischen Weltbezugs [...] größere Nähe und innerliche Bezogenheit zu [...] realen Grund der Einheit der Welt” (*Tod*, LThK X, 223); podobnie – *Śmierć*, MST, 449n. Por. także: *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, Schr. I, 36, przyp. 1; *Das Leben der Toten*, Schr. IV, 437.
- ²¹ *Śmierć*, MST, 449n; *Tod*, LThK X, 223. Zagadnienie tej jedności Autor omawia szeroko w: *Die Einheit von Geist und Materie*, Schr. VI, 185–214; PWW, 152nn.
- ²² *Zstąpienie Jezusa do piekiel*, MST, 572–574; *Abgestiegen ins Totenreich*, Schr. VII, 145–149; *Verborgener Sieg*, Schr. 150–156.
- ²³ *Tod Jesu*, LThK X, 232; *Śmierć*, MST, 452.
- ²⁴ *Gericht*, LThK IV, 735. Także: *Sąd*, MST, 413n.
- ²⁵ *Letzte Dinge*, SM III, 221. Że jest to jednak aspekt, wskazują sformułowania zawarte w: *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 425n.
- ²⁶ *Śmierć*, MST, 450n; *Fegfeuer*, Schr. XIV, 437–439; *MySal* V, 478, 481.
- ²⁷ *Letzte Dinge*, SM III, 222.
- ²⁸ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 354.
- ²⁹ „... die Ewigkeit als Frucht der Zeit ist ein Kommen vor Gott entweder in der absoluten Entscheidung der Liebe für ihn zu einer Unmittelbarkeit und Nähe [...] oder in der Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihm...” (*Das Leben der Toten*, Schr. IV, 434); por. PWW, 355.
- ³⁰ *Czyścić*, MST, 74. Szerokie ujęcie tego zagadnienia: *Fegfeuer*, Schr. XIV, 435–449. Zob. także: *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, Schr. II, 206n; PWW, 356n.
- ³¹ *Fegfeuer*, Schr. XIV, 447. Oba aspekty ujmuje: *Fegfeuer*, LThK IV, 53n. Na temat „oporu” zawinionego: *Czyścić*, MST 74; na temat znaczenia relacji do świata: *Śmierć*, MST, 450.
- ³² Zob. choćby: *Paruzja*, MST, 318n; *Śmierć*, MST, 452. W kontekście wypowiedzi na temat czyścca Rahner pisze o wewnętrznym wypełnieniu człowieka: „... in allen Dimensionen und Phasen Tat Gottes an ihm und Gnade Christi ist...” (*Fegfeuer*, LThK IV, 53n). O możliwości wstawiennictwa w analogii do życia doczesnego: *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, Schr. II, 207.
- ³³ *Fegfeuer*, Schr. XIV, 441.

³⁴ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040: „... das Ereignis dieser Auferstehung den <<Himmel>> [...] schafft...”; Niebo, MST, 272. Interesujące w związku z tym są rozważania na temat przestrzenności nieba zob.: *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 245nn.

³⁵ Niebo, MST, 272. Zob. też: *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 251.

³⁶ Niebo, MST, 272n; *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040n; *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, 571.

³⁷ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 220; *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 247nn; *Wniebowzięcie Maryi*, MST, 548.

³⁸ *Eschatologie*, LThK III, 1097. Braki istniejące w tej dziedzinie Autor sygnalizuje choćby w: *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, Schr. III, 50.

³⁹ *Die ewige Bedeutung...*, Schr. III, 57.

⁴⁰ *Zur Theologie des Symbols*, Schr. IV, 302n (zob. także przyp. 21); *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, Schr. IV, 170nn; *Widzenie Boga*, MST, 541.

⁴¹ *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 420nn; PWW, 531.

⁴² *Piekło*, MST, 325. Zob. też wniosek na temat piekła w rozważaniach dotyczących pojęcia spełnienia: „... ist ein solches Ergebnis der Freiheitsgeschichte vielmehr als die Endgültigkeit der Nichtvollendung zu verstehen” (*Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, Schr. VIII, zvl. 596n).

⁴³ *Ziel des Menschen*, SM IV, 1438n. Zob. także: *Hölle*, SM II, 736nn (m.in. na temat „ognia”: „... die Verlorenheit [impliziert] einen endgültigen Widerspruch zur bleibenden und vollendeten Welt, der zur Qual wird...”) oraz *Kary za grzechy*, MST, 172. Na temat całości problematyki zob.: J.R. Sachs, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*, Theological Studies, 52(1991), 227—254.

⁴⁴ *Eschatologie*, LThK III, 1094n, 1097n, oraz: *Letzte Dinge*, SM III, 221; także: *Rzeczy ostateczne*, MST, 400.

⁴⁵ *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 422n; zob. także: *Rzeczy ostateczne*, MST, 400; PWW, 358.

⁴⁶ *Parusie*, LThK VIII, 123. Por. *Paruzja*, MST, 318n.

⁴⁷ „... die Parusie Christi müßte deutlicher als das Endstadium der einen Ankunft Christi gesehen werden...” (*Letzte Dinge*, SM III, 223).

⁴⁸ Zob.: *Gericht*, LThK IV, 734; *Parusie*, LThK VIII, 124; *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222; a zvl.: *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 348.

⁴⁹ *Jesus Christus*, LThK V, 957; *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040n.

⁵⁰ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 348; *Paruzja*, MST, 319.

⁵¹ *Parusie*, LThK VIII, 123n; *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 348. Całe dzieje — jako chrystocentryczne — są w tym sensie Paruzją: *Jesus Christus*, LThK V, 957.

⁵² *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222.

⁵³ *Dzień Pana*, MST, 100n; *Parusie*, LThK VIII, 123n.

⁵⁴ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, 349nn.

⁵⁵ Tamże, 351nn, zvl. 355n: „Die Kirche [...] jene eschatologische Größe darstellt, die auf die Parusie des Herrn als zukünftige dadurch wartet, daß sie die Parusie des Herrn als gegenwärtige in sich trägt...”.

⁵⁶ „Insofern sie [Vollendung] in ihrer Eigenart letztlich durch das Wesen und die Tat Christi (und dies wegen der Christozentrik aller Wirklichkeit in allen Dimensionen) wesentlich bestimmt ist, heißt diese Vollendung Gericht Christi” (*Gericht*, LThK IV, 734). Podobnie: *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 425n.

- ⁵⁷ Tamże, 419, przyp. 13.
- ⁵⁸ *Letzte Dinge*, SM III, 222.
- ⁵⁹ *Gericht*, LThK IV, 735; *Sqd*, MST, 413n.
- ⁶⁰ „... das Endgericht [...] selbst nicht ein Moment der Geschichte ist, sondern ihre enthüllende Aufhebung...” (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, 117). Skrót takiej chrystocentrycznej interpretacji dziejów – zob. tamże, 134n.
- ⁶¹ *Parusie*, SM III, 1036.
- ⁶² „Fleisch meint den ganzen Menschen in seiner eigenen leibhaftigen Wirklichkeit” (*Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 219). Na temat teologii ciała zob.: *Der Leib in der Heilsordnung*, Schr. XII, 407–427.
- ⁶³ *Cialo*, MST, 62. Zob. też: *Gericht*, LThK IV, 735.
- ⁶⁴ Zob. *Auferstehung Christi*, LThK I, 1038n; *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 243.
- ⁶⁵ *Gericht*, LThK IV, 735.
- ⁶⁶ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040. Zob. także tamże, 1038.
- ⁶⁷ Tamże, 1039. *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 225: „Was so von Gott erschaffen, in Christus angenommen und durch seinen Tod und seine Auferstehung verklärt wurde, hat auch in uns eine Endgültigkeit und Vollendung vor sich”. Zob. także *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, Schr. XV, 61 (na temat aspektu materialnego) oraz (na temat aspektu czasowego) *Das Leben der Toten*, Schr. IV, 435 i *Ewigkeit aus Zeit*, Schr. XIV, 422–432.
- ⁶⁸ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 223.
- ⁶⁹ *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 245, przy czym Autor powołuje się na oczywistość tego zjawiska, ujętą w aksjomacie scholastycznym: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.
- ⁷⁰ „... wir selber werden es sein, wir mit allem, was wir an Wirklichkeit waren und erfuhren; und: wir werden verwandelt, ganz anders sein” (tamże, 245n). Na temat niesprzeczności zmartwychwstania jako rezultatu życia i daru Boga zob.: *Auferstehung Christi*, LThK I, 1039.
- ⁷¹ Tamże, 243n.
- ⁷² Tamże, 251n. Por. tę Rahnerowską interpretację Wniebowzięcia z tekstem Listu Kongregacji Doktryny Wiary *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, KKWD 8(1979) nr 8, 232.
- ⁷³ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 223.
- ⁷⁴ „Insofern es jetzt schon Menschen gibt (der auferstandene Herr, Maria, wohl auch andere: vgl. Mt 27,52), die eine verklarte Leiblichkeit besitzen, existiert **dieser** „Ort” schon jetzt...” (tamże, 223n).
- ⁷⁵ Tamże, 224. Zob. także: *Zum Sinn des Assumpta—Dogmas*, Schr. I, 246n.
- ⁷⁶ *Auferstehung des Fleisches*, Schr. I, 224.
- ⁷⁷ „... ist grundsätzlich nicht mehr möglich zu bestreiten, da es einen «Zwischenzustand» «nach» dem Tod gibt, in dem der Mensch sich auf eine endgültige Vollendung noch hinbewegt” (*Fegfeuer*, LThK IV, 53). Zob. także: *Das Leben der Toten*, Schr. IV, 436n oraz *PWW*, 356.
- ⁷⁸ *Letzte Dinge*, SM III, 220n.
- ⁷⁹ *Über den „Zwischenzustand”*, Schr. XII, 455–466, zwł. 459; na koniec stwierdza: „Meiner Meinung nach enthält die Idee vom Zwischenzustand ein wenig harmlose Mythologie...” (466).

⁸⁰ Zob. tamże, 461. Por.: H. Vorgrimmler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980, 151–155; G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, 113–119.

⁸¹ *Über den „Zwischenzustand“*, Schr. XII, 456.

⁸² *Zmartwychwstanie ciała*, MST, 567n; PWW, 358n. Zob. także: *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222.

⁸³ Tamże, 220, 224.

⁸⁴ *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, Schr. VIII, 605. Zob. także: tamże, 608; PWW, 358n oraz *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 223. Na temat jedności ducha i materii zob.: *Die Einheit von Geist und Materie...*, Schr. VI, 185–214, w innym nieco aspekcie – *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, Schr. IX, 302–322, zvl. 312n.

⁸⁵ *Immanente und transzendente...*, Schr. VIII, 600n.

⁸⁶ Tamże, 594–596, 605–608. Zob. także: *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 221n.

⁸⁷ *Immanente und transzendente...*, Schr. VIII, 608; *Materia*, MST, 228n. Szerzej na ten temat: *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, Schr. V, 183–221.

⁸⁸ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1040. Zob. także: *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, Schr. IV, zvl. 165–169.

⁸⁹ *Auferstehung Christi*, LThK I, 1041. Zob. także: *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, 425n i przyp. 11; 414. W innym miejscu (*Wcielenie*, MST, 533) Rahner pisze o „panchrystyzmie” stworzenia w spełnieniu.

⁹⁰ Na temat problemu immanencji i transcendencji w ostatecznym spełnieniu świata i dziejów zob. np.: *Immanente und transzendente...*, Schr. VIII, 593–609; *Über die theologische Problematik der „Neuen Erde“*, tamże, 580–592 (zvl. 588nn) oraz *Ziel des Menschen*, SM IV, 1437. *Auferstehung des Fleisches*, Schr. II, 222: „Das Ende der Welt ist darum die Vollendung und totale Durchsetzung der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus und seiner Auferstehung ihren entscheidenden Durchbruch und Sieg schon errungen hat. Insofern geschieht bei dieser Vollendung sein Kommen in Macht und Herrlichkeit: das Offenbarwerden seines Sieges, das Durchbrechen und Offenbarwerden auch für die Erfahrung, daß die Welt als Ganzes in seine Auferstehung und die Verklärung seines Leibes einmündet”.