

# Alfons Nossol

---

## Śmierć i zmartwychwstanie człowieka : szkic współczesnej eschatologii protestanckiej

---

Collectanea Theologica 43/3, 23-34

---

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS NOSSOL, LUBLIN

## ŚMIERĆ I ZMARTWYCHWSTANIE CZŁOWIEKA

### Szkic współczesnej eschatologii protestanckiej

Eschatologia należy bez wątplenia do tych dziedzin teologii chrześcijańskiej, w obrębie których dochodzą najwyraźniej do głosu reformacyjne zasady: *sola scriptura*, *sola fide et sola gratia*, zasady których bardziej personalistyczną syntezę można by zwłaszcza tutaj widzieć w sformułowaniu: *solo Christo*. Skoro prawdą jest, że pytanie o sens życia stanowi pytanie o sens śmierci<sup>1</sup>, wówczas nietrudno zrozumieć ścisły związek każdej eschatologii chrześcijańskiej ze zdarzeniem, z tajemnicą Chrystusa. Zagadnienie śmierci i zmartwychwstania człowieka jest bowiem w tym zdarzeniu głęboko zakotwiczone i jako takie stanowi właśnie nienaruszalną część składową chrześcijańskiego przepowiadania. W nowszych czasach uwypuklił to wśród teologów protestanckich O. Cullmann, przy czym wskazał wyraźnie na fakt zmartwychwstania Chrystusa i wpływające zeń powszechne zmartwychwstanie ciała. „Jedynie ten — pisze on — kto wraz z pierwszymi chrześcijanami dostrzeża okrutność śmierci, traktuje śmierć na serio, może pojąć i zrozumieć wielkanocną radość pierwotnej gminy, że całe życie i myślenie pierwszych chrześcijan jest opanowane zmartwychwstaniem”<sup>2</sup>. „Eschatologicznym” niejako streszczeniem tej radości są wszakże słowa: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest o śmierci twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci twój oścień?” (I Kor 15, 54n). Takie właśnie ukierunkowanie eschatologii protestanckiej chce wyrazić już sam tytuł niniejszych rozważań. Równocześnie należy zaznaczyć, że nie chcą one bynajmniej stanowić zarysu całokształtu formalnych i merytorycznych zagadnień współczesnej eschatologii protestanckiej. Chodzi w nich raczej o pobieżny szkic i ramowe tylko ujęcie ważniejszych problemów protestanckiej nauki „o rzeczach

<sup>1</sup> P. Schütz, *Was heisst — „Wiederkunft Christi“?* w: *Was heisst „Wiederkunft Christi“?* wyd. H. Ott, Freiburg 1962, 27.

<sup>2</sup> O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 5 1969, 30, por. s. 19.

ostatecznych" przy jednoczesnym uwypukleniu ich zbawiennych elementów ekumenicznych. By to osiągnąć, trzeba wprawdzie przyjąć się najważniejszym etapom rozwojowym tej nauki.

### 1. Historyczny rozwój eschatologii protestanckiej

Należy wiedzieć, że eschatologia jest tym działem teologii, który w protestantyzmie przeszedł na przestrzeni ostatnich dziesiętności lat największą bodajże ewolucję<sup>3</sup>. U samych początków Reformacji zdecydowały o jej rozwoju trzy zasadnicze momenty. Najpierw silne podówczas napięcie apokaliptyczne jako jeden z motorów napędowych całego w ogóle nowopowstałego ruchu religijnego; następnie — zdecydowany powrót do Pisma św. zwracający uwagę na pewne odchylenia tradycyjnej nauki o rzeczach ostatecznych z ich ściśle biblijną wizją; wreszcie — skoncentrowanie się inicjatora Reformacji, L u t r a, przede wszystkim na realistycznych wypowiedziach eschatologicznych Ewangelii oraz Listów św. Pawła, podczas gdy dotąd poprzestawano w tej dziedzinie prawie wyłącznie na analizie apokaliptycznych wypowiedzi Księgi Objawienia<sup>4</sup>. Niezmiernie ważny jest ten fakt, iż L u t e r nie traktuje zbawczych oczekiwań eschatologicznych bynajmniej autonomicznie, ale patrzy na nie zawsze w ścisłym powiązaniu z chrystologią i soteriologią. Dla niego wypływają one po prostu z doświadczenia Bożego gniewu oraz łaski w osobistym spotkaniu z Chrystusem. To więc wcale nie owoc wyłącznie systematycznych spekulacji teologicznych, lecz niezwykle zaktualizowana osobistym doświadczeniem treść eschatologicznych oczekiwań, oddziaływująca już stale na teraźniejszość człowieka. Jako *simul justus et peccator* musi on przesunąć całkowite zniszczenie grzechu w przyszłość, która jednakowoż stanowi nieodzowne następstwo odpuszczenia grzechu w teraźniejszości. W krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystus zachodzi ściśle powiązanie pomiędzy życiem, śmiercią i wiecznością człowieka. Jedynie Chrystus jest pomostem przeprowadzającym przez śmierć. W Nim schodzi się niejako dzień śmierci człowieka z dniem ostatecznym. Śmierć i koniec świata wydaje się, w ujęciu L u t r a, być dla umierającego po prostu czymś jednym. Dlatego też odnosi się L u t e r krytycznie do tzw. „stanu pośredniego”, jaki miałby nastąpić po śmierci, oraz wypowiada się ostatecznie przeciwko nauce o czyścisku. Zastanawiając się co prawda początkowo nad tzw. „snem duszy”, odżegnuje się w końcu także od wszelkiego hipnopsychizmu. Zgodnie z realizmem nowotestamentalnych oczekiwań eschatologicznych nie

<sup>3</sup> Zob. H. Berkhof, *Über die Methode der Eschatologie*, w: *Diskussion über die „Theologie der Hoffnung“*, wyd. W. D. Marsch, München 1967, 168.

<sup>4</sup> Por. H. Kraft, *Christliche Eschatologie*, w: RGG<sup>3</sup>, t. III, 678.

może w jego poglądach również być miejsca dla żadnej postaci chiliizmu<sup>5</sup>.

Inni spośród twórców Reformacji poszli w poglądach eschatologicznych w zasadzie za Lutrem, motywując je tylko nieco inaczej. Zwingli np. nie wychodzi w swojej nauce o „rzeczach ostatecznych” od sądu Bożego i faktu usprawiedliwienia, ale akcentuje mocno przede wszystkim eschatyczną wspólnotę z Bogiem oraz niewidzialną wspólnotę realizującą się już w ziemskim Kościele. To podejście wpłynęło w konsekwencji na większą dysharmonię pomiędzy oczekiwaniem osobitej szczęśliwości po śmierci a kosmicznym oczekiwaniem sądu. Od wszelkich eudajmonistycznych wyobrażeń szczęścia wiekuistego odzegnował się stanowczo Kalwin. Nie podzielał on również indywidualistycznych tendencji nauki Lutra. Charakterystyczny dla niego skrajny predestynacjonizm nie sprzyjał w ogóle silniejszemu zaakcentowaniu eschatologii<sup>6</sup>.

W pierwszej chwili musi wydawać się dziwnym fakt, iż luteranckie księgi symboliczne poświęcają właściwie bardzo mało uwagi zagadnieniom eschatologicznym. Zaledwie tylko jeden ich artykuł, mianowicie XVII Konfesji Augsburskiej i jej apologii, zatytułowany *O przyjściu Chrystusa na sąd* mówi o nich wprost i bezpośrednio, i to jeszcze w sposób tradycyjnego ujęcia starokościelnych sformułowań symboli wiary. Oto jego treść: „Naucza się..., że nasz Pan, Jezus Chrystus, przyjdzie w dzień ostateczny, aby sądzić i wzbudzić wszystkich umarłych z martwych, wierzącym i wybranym dać żywot wieczny i radość wiekuistą, natomiast ludzi bezbożnych i diabłów skazać na piekło i wieczną karę. Dlatego odrzuca się nowochrześciców, którzy nauczają, że diabli i ludzie potępieni nie będą cierpieć wiecznej udręki i męki. Odrzuca się także pewne nauki żydowskie, które się teraz również rozszerzają, że przed zmartwychwstaniem umarłych jedynie święci, pobożni mieć będą królestwo na świecie, wszyscy zaś bezbożni zostaną wytępieni”<sup>7</sup>.

Nowsze badania tłumaczą ten stan rzeczy tym, że moment eschatologiczny jest w ogóle dla ksiąg symbolicznych tak bardzo istotny, iż charakteryzuje właściwie wszystkie ich poszczególne wypowiedzi, całą po prostu strukturę ksiąg. Teologia reformacyjna rozwija się zresztą wyraźnie pod kątem „rzeczy ostatecznych” i posiada wewnętrzne ukierunkowanie eschatologiczne<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Zob. U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther*, Göttingen 1967, 280—294; E. Hirsch, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963, 163—177; R. Prenter, *Eschatologie (dogmengeschichtlich)*, w: EKL<sup>2</sup>, t. I, 1157.

<sup>6</sup> H. Kraft, *art. cyt.*, 679.

<sup>7</sup> *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Berlin<sup>5</sup> 1960, 72; *Konfesja Augsburska. Nowy przekład*, Warszawa 1970, 22.

<sup>8</sup> Zob. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Berlin 1954, 224—243; H. Fagerberg, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529—1537*, Göttingen 1965, 310—319.

W późniejszym kalwinizmie jak również w pietyzmie dochodzi w eschatologii na tle nauki o Kościele do odnowienia poglądów chiliastycznych. Pogłębianiu biblijnej eschatologii nie sprzyjał także rozwijający się z wolna racjonalizm. Impasus tej nauki nie przełamał również w XIX wieku nawrót württemberskiego biblicyzmu oraz teologii historii szkoły w Erlangen do pietystycznej apokaliptyki. Do niezdrowej spiritualizacji eschatologii doszło następnie pod wpływem poglądów Schleiernachera i Ritschla oraz ich epigonów. Teologia liberalna zaś przekształciła ją jakby w swobodnego rodzaju formę filozofii oraz nowoczesnej wiary w postęp. Królestwo Boże utożsamiała bowiem wprost z religijno-moralnym i kulturalnym postępowaniem w obrębie ram historii. I tak interesowały się wówczas problemem prawdziwej i w przyszłość rzutowanej eschatologii prawie wyłącznie tylko ruchy sekciarskie<sup>9</sup>. Dopiero w ostatnich latach XIX wieku zajęto się eschatologią. J. Weiss i A. Schweitzer zwrócili bowiem uwagę na ściśle eschatologiczny charakter wystąpienia i całego przepowiadania Jezusa, nie wyciągając jednak z tego faktu bliższych konsekwencji dla teologii systematycznej.<sup>10</sup>

Prawdziwe ożywienie i twórcze odnowienie eschatologii dokonuje się natomiast w wieku XX i to zwłaszcza po I wojnie światowej, kiedy optymistyczny nastrój życia dawnej epoki uległ załamaniu. Dużą niewątpliwie zasługę ma w tym dziele teologia dialektyczna. Zwłaszcza K. Barth wystąpił z programową ideą eschatologizacji całej teologii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo nie będące — jego zdaniem — całkowicie i bez reszty eschatologią, nie ma w ogóle nic wspólnego z Chrystusem<sup>11</sup>. W tym samym mniej więcej kierunku poszedł również E. Brunner. Akcentując przede wszystkim wymiar przyszłościowy życia wiecznego, uwydatnił jednocześnie jego ustawiczne rzutowanie i obecność w teraźniejszości. Jak już sam tytuł jego eschatologii głosi, winno je się po prostu traktować równocześnie jako przyszłość i teraźniejszość<sup>12</sup>. Inne, wybitnie egzystencjalistyczne ukierunkowanie usiłował nadać eschatologii R. Bultmann. Podkreślając w niej wyłącznie moment „ostatecznej decyzji” człowieka, wyeliminował bowiem w pewnym stopniu istotną treść eschatyczną przyszłości oraz związaną z nią nadzieję. Ta dynamiczna transformacja eschatologii dokonała się — zdaniem E. Brunnera — na drodze skrajnego odpięcia obiektywizmu Bartha, co w konsekwencji doprowadziło Bultmanna do niebezpiecznego subiektywizmu, bo zmierzającego ostatecznie

<sup>9</sup> Por. R. Pronter, *art. cyt.* 1157; H. Kraft *art. cyt.*, 679n

<sup>10</sup> H. Berkhof, *art. cyt.*, 168.

<sup>11</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, 298.  
tenże, *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965.

do wiary bez nadziei<sup>13</sup>. Niemalże diametralnie przeciwne ukierunkowanie cechuje najnowsze konstrukcje eschatologiczne propagowane przez tzw. „teologię nadziei”. Wiara zostaje tutaj bowiem znowu jakby całkowicie pochłonięta przez nadzieję, która uznaje w zasadzie jedną tylko formę czasu: przyszłość<sup>14</sup>. Niezależnie od tego szczegółu ma jednak J. Moltmann, główny inspirator i twórca tej teologii, dużo racji, kiedy dowodzi, że eschatologia nie jest bynajmniej tylko „nauką o rzeczach ostatecznych”, lecz pierwszorzędnie „nauką o chrześcijańskiej nadziei, która mówi o Jezusie Chrystusie” i jego przyszłości. Jako taka zaś nie może być jednym tylko, ostatnim mianowicie, traktatem teologicznym, lecz winna stanowić centralny moment chrześcijaństwa w ogóle<sup>15</sup>. Uwydatnienie tego faktu jest szczególnie dzisiaj ważne, ponieważ w ramach radykalnej teologii protestanckiej jawią się także agnostyczne tendencje, zmierzające do redukcji lub nawet całkowitej eliminacji chrześcijańskiego dziedzictwa eschatologicznego. Życie wieczne, określane lapidarnie mianem „pośmiertnej egzystencji”, uważają one wprost za przestarzały pogląd z okresu starożytności chrześcijańskiej i średniowiecza<sup>16</sup>.

Abstrahując od tego, raczej marginalnego zjawiska, można by ostatnie twórcze usiłowania i transformacje protestanckiej nauki o „rzeczach ostatecznych” określić jako próby porzucenia nie tylko tradycyjnego apokaliptycznego modelu eschatologii. Odchodzą one bowiem również od więcej filozoficznego modelu tzw. „eschatologii aksjologicznej” i zmierzają poprzez model teleologiczny do ściśle biblijnego czyli profetycznego. Proces ten dokonuje się w dużej mierze pod wpływem dogłębniejszego gruntowania historiozbowczych wymiarów całej w ogóle teologii chrześcijańskiej<sup>17</sup>.

## 2. Podstawowe zagadnienia eschatologii protestanckiej

Słuszność należy przyznać ks. J. Karpeckiemu, kiedy twierdzi, że „choćby rzeczy ostateczne należą do najstarszych i najprywatniejszych części składowych wyznania wiary, są one tak krótko

<sup>13</sup> Tamże (Siebenstern Taschenbuch Verlag), Hamburg 1965, In; E. Brunner, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Stuttgart 1961, 391.

<sup>14</sup> H. Berkhof, *art. cyt.*, 176. Por. także K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, 115. O znaczeniu kategorii „przyszłości” zob. G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich 1965.

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München<sup>6</sup> 1966, 11nn.

<sup>16</sup> H. Zahrt, *Gott kann nicht sterben*, München 1970, 304. Chodzi w tym wypadku zwłaszcza o poglądy H. Coxa i D. Sölle.

<sup>17</sup> Zob. H. Berkhof, *art. cyt.*, 169—172; por. także W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 157—163. O związku eschatologii z historią zbawienia zob. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zollikon 1946;

<sup>12</sup> *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

i tak zwięźle ujęte, że właściwie nic o nich więcej powiedzieć ani ich tłumaczyć lub objaśnić nie można”<sup>18</sup>. Dlatego też nie myślimy bynajmniej o opisie lub szczegółowej analizie wszystkich tematycznych zagadnień eschatologii, a chcemy jedynie zwrócić uwagę na podstawowe wśród nich, na problematykę tych, które zwłaszcza dzisiaj dochodzą żywo do głosu.

Najczęściej zwykło się we współczesnej eschatologii wyróżniać cztery zasadnicze zagadnienia względnie działy tematyczne, mianowicie: powtórne przyjście Chrystusa, zmartwychwstanie ciał, sąd ostateczny i życie wieczne<sup>19</sup>. W ramach tych zagadnień omawia się oczywiście wszystkie szczegółowe kwestie z zakresu „rzeczy ostatecznych”. W tym zestawieniu dziwić może przyznanie pierwszeństwa tak mało teologicznie sprecyzowanemu zagadnieniu paruzji. P. Schütz z uważa je jednak za punkt centralny nie tylko samej eschatologii, ale teologii chrześcijańskiej w ogóle. „Jeżeli powtórne przyjście Chrystusa — stwierdza on — jest dla nas nonsensem, wtedy nonsensem dla nas będzie również objawienie”. Kościół, który nie oczekiwałby na powtórne przyjście Pana, zrezygnowałby po prostu z samego rdzenia swej istoty, swojej siły<sup>20</sup>. Paruzja jest bowiem „przyszłością w terażniejszości”, a konkretniej rzecz ujmując: „wszechobecnością Boga na sposób cierpienia”, Bogiem cierpiącym ukazującym się nam *sub contrario*.<sup>21</sup> Ustosunkowując się do wypowiedzi P. Schütza wyjaśnia H. Ott, że „powtórne przyjście Chrystusa oznacza włamanie się w świat Tego, który jest całkowicie obcy, całkowicie inny, — nie tylko nowiny o całkowicie Innym, który jako taki pozostaje jeszcze daleki, lecz wejście w świat całkowicie innej samej po prostu obcej rzeczywistości”<sup>22</sup>. Treściowo wiąże się paruzja ściśle ze zmartwychwstaniem, ponieważ stanowi nowe stworzenie, nowy „stwórczy akt świata”. Ostatecznie zatem oznacza „początek (tego co jest) *totum novum*, czego żadne oko nie widziało ani ucho nie słyszało”<sup>23</sup>. Jako „obraz słowny” wyraża więc powtórne przyjście Chrystusa „możliwość tego co niemożliwe” i dlatego winno stać u samego początku wszystkich rozważań eschatologicznych, zwłaszcza że przede wszystkim tutaj okazuje się teologia myśleniem o tym, czego po prostu nie sposób pomyśleć<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> J. Karpecki, *Różnice wyznaniowe*, Warszawa 1961, 130.

<sup>19</sup> Por. H. Berkhof, *art. cyt.*, 178.

<sup>20</sup> P. Schütz, *dz. cyt.*, 10n. O aktualności „paruzji” i zawieraniu się w niej niejako całej nauki o rzeczach ostatecznych zob. H. Benckert, *Theologische Bagatellen*, Berlin 1970, 110.

<sup>21</sup> *Tamże*, 25, 32.

<sup>22</sup> H. Ott, *Ontologie der Wiederkunft Christi*, w: *Was heisst „Wiederkunft Christi“?* *dz. cyt.*, 67.

<sup>23</sup> P. Schütz, *dz. cyt.*, 29. Por. także E. Vályi Nagy, *Was heisst „Wiederkunft Christi“?*, *tamże*, 48, 65.

<sup>24</sup> P. Schütz, *tamże*, 24.

Tego rodzaju realną „niemożliwością” według protestanckiej eschatologii wydaje się być zwłaszcza zmartwychwstanie ciała. Ta prawda wiary znalazła nowe zaakcentowanie w postaci uwypuklenia „rewolucyjnej” alternatywy: „nieśmiertelność duszy albo zmartwychwstanie ciała?”<sup>25</sup>. Choć stanowisko Lutera nie jest w tym wypadku jednoznaczne, większość jednak współczesnych teologów protestanckich opowiada się w jakiś sposób za thnetopsychityzmem. Wyznają bowiem pogląd, że idea nieśmiertelnej z natury duszy dostała się do chrześcijaństwa jako ciało obce z filozofii neoplatonickiej. Twierdzą, że objawienie zna wyłącznie ideę zmartwychwstania ciała, i dlatego też przeciwstawiają ją jako prawdę chrześcijańską „pogańskiej” nauce o nieśmiertelności duszy. Nieśmiertelność ściśle pojęta, to właściwość samego tylko Boga. Przywłaszczanie sobie przez człowieka *a priori* nieśmiertelnej duszy jest taką samą rebelią i perwersją w stosunku do Boga, jaką jest redukcja totalności ludzkiego życia wyłącznie do chemiczno-fizykalnych reakcji. Biblia nie zna w odniesieniu do człowieka żadnej trycho- ani dychotomii, a jej przeciwstawianie ciała duszy nie oznacza bynajmniej dualizmu, lecz stanowi określenie dwóch możliwych sposobów ludzkiego bytowania, mianowicie życia „według ciała lub ducha”. W praktyce życiowej jest idea nieśmiertelnej duszy ludzkiej namiastką prawdziwej, bo radykalnej wiary w Boga i jako taka nie jest w stanie ani podprowadzić, ani doprowadzić współczesnego człowieka do Ewangelii, wręcz przeciwnie: utrudnia mu nawet dojście do niej. Odrzucić zaś należy ją z trzech konkretnych powodów: po pierwsze — ze względu „na boskość Boga”, który sam jeden jest nieśmiertelny (1 Tm 6, 16; por. 1 Kor 15, 53), po drugie — ze względu na grzech, który rodzi się nie w ciele, lecz w duszy i dlatego też stoi najpierw i przede wszystkim ona pod znakiem Bożego gniewu, będąc pierwszorzędną podległą śmierci; i po trzecie wreszcie — ze względu na nieodzowność psychosomatycznej jedności ludzkiego bytu. Hebrajskie słowo *nepeš* oznacza bowiem całą istotę jednostkową i to zarówno w odniesieniu do człowieka jak też zwierzęcia (Rodz 2, 7. 10). Grecki odpowiednik *psyché* określa w swoim najstarszym użyciu znaczeniowym również całego żywego człowieka, a nie oddzieloną od ciała duszę. To właśnie cały człowiek jest *soma psychikón* (1 Kor 15, 44). Z idei jedności ciała i duszy wynika znowu, że w śmierci spotyka oba elementy ludzkiej istoty ten sam los. W ten oto sposób przychodzi na miejsce „platońskiej” nieśmiertelności duszy fakt zmartwychwstania ciała, który stanowi podstawę zupełnie nowej, absolutnie chrześcijańskiej wizji, mianowicie całkowitego odwrócenia się od człowieka, a zwrócenia się do Boga, jedyne go przezwy-

---

<sup>25</sup> O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts*, Neuchâtel 1956.



ciężyciela śmierci.<sup>26</sup> Tylko takie stanowisko gwarantuje prawdziwie chrześcijańską egzystencję w sensie zbawiennego radykalizmu „życia z wiary”. Przekonanie o personalnej śmierci ludzkiej wymaga bowiem heroicznej wiary w obietnicę Boga wskrzeszenia całego człowieka. Tak jak cały człowiek umiera, tak też cały zmartwychwstanie. Śmierć zyskuje w ten sposób niesłychaną powagę: jest bowiem końcem całego życia. Ale ten właśnie koniec jest równocześnie życiem wiecznym, tzn. całkowitym przejściem w nie, by odtąd być już wyłącznie z Chrystusem. I tak oto zostaje w Chrystusie śmierć zwyciężona; to właśnie w Nim jest człowiek nieśmiertelny.<sup>27</sup> Przez swoje zmartwychwstanie stał się Chrystus po prostu „pierworodnym pośród umarłych”, tym który w swojej śmierci raz na zawsze całkowicie śmierć pokonał.

Prawda o zmartwychwstaniu człowieka, o zmartwychwstaniu ciała jest ostatecznie zatem konsekwencją Chrystusowego zmartwychwstania i oznacza w swej pozytywnej wypowiedzi to, że cały człowiek, który naprawdę umarł, zostanie nowym stwórczym aktem Boga powołany do życia<sup>28</sup>.

W świetle zmartwychwstania ciała pojętego jako „nowy początek” tracą w zasadzie podstawę wszelkie „przeróżne fantastyczne teorie i przypuszczenia o stanie pośrednim”, który ma stanowić niejako pomost pomiędzy końcem ziemskiego istnienia a zmartwychwstaniem. Pomiędzy „czasem” a „wiecznością” nie ma pośrednictwa i dlatego też jakiś „stan tymczasowy” nie ma po prostu żadnej racji bytu. Jednoznacznie negatywna postawa współczesnej teologii protestanckiej wobec czyścica wydaje się w tym kontekście być definitywnie przesądzona.<sup>29</sup> Podziela ją nawet O. Cullmann, upierający się przy swoistego rodzaju „stanie pośrednim” umarłych w Chrystusie. Jego zdaniem nie następuje przemiana ciała bezpośredniego po każdej indywidualnej śmierci, ponieważ „umarli” też jeszcze w jakiś sposób podlegają czasowi. Oczywiście, że Wielkanoc jest także dla nich wielkim zwrotem (Mt 27, 52). Śmierć straciła raz na zawsze swoją okrutność, swój „oścień”. Duch Św. decyduje tutaj o sile bliskości przy Chrystusie, chociaż każdy z nich jako „wewnętrzny człowiek pozbawiony ciała” trwa jakby w stanie „nagości” i „snu”. Pełne i prawdziwe życie uzyskają jednak dopiero przez zmartwychwstanie ciała, którego wyczekują. Ich dotyczą również słowa św. Pawła: „... wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chry-

<sup>26</sup> Zob. H. Engelland, *Unsterblichkeit der Seele*, w: EKL<sup>2</sup>, t. III, 1578nn; K. Barth i in., *Unsterblichkeit*, Basel 1966, 45—51; A. Albrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964.

<sup>27</sup> E. Brunner, *Unser Glaube*, Zürich<sup>21</sup> 1967, 152; por. tenże, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben...*, dz. cyt., 333—438; K. Barth, *Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus*, Zürich 1948, 81n.

<sup>28</sup> O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele...*, dz. cyt., 31.

<sup>29</sup> J. Karpecki, dz. cyt., 131, 134n.

tusa, który przekształcił nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebego ciała..." (Flp 3, 20n).<sup>30</sup>

„Na drodze” do tegoż „przekształcenia ciała” czeka człowieka jeszcze sąd ostateczny, wiążący się zresztą ściśle z jego zmartwychwstaniem. Chodzi po prostu o definitywne utwierdzenie się każdego w tym czym jest tzn. w jego odniesieniu do łaskawego samoudzielenia się Boga w Chrystusie<sup>31</sup>. Negacja jest w tym przypadku równoznaczna z piekłem. Zamiast ją teologicznie bliżej opisywać, zaznaczmy jedynie, że w nowszej eschatologii protestanckiej jawią się na temat piekła także poglądy grawitujące w kierunku pewnego odnowienia nauki o apokatastazie. Ideę powszechnego pojednania i przywrócenia całego stworzenia do jedności z Bogiem na drodze ostatecznego zwycięstwa dobra w całym wszechświecie wyprowadzają wprost z wolności, miłości i miłosierdzia łaskawego Boga. E. Brunner twierdzi np., że skoro Bóg przewycięża opozycję człowieka względem siebie nie zadając mu wcale gwałtu, to w analogiczny sposób może to również uczynić w stosunku do wszystkich w ogóle upadłych stworzeń rozumnych. Takie przekonanie zdaje się również leżeć po linii myślowej K. Bartha. Tradycyjna nauka o wieczności piekła uległaby tu zatem istotnej transformacji. Przyznać jednak trzeba, że wspomnieni teolodzy wyrażają swoje przekonanie o powszechnej apokatastazie raczej w formie postulatu, w postaci przedmiotu modlitwy i nadziei chrześcijańskiej, są zaś dalecy od formułowania w tym względzie konkretniejszych „wypowiedzi dogmatycznych”<sup>32</sup>.

Sąd ostateczny pojęty jako definitywna afirmacja odnośnie do samoudzielenia się Boga w Chrystusie jest pełnym wprowadzeniem człowieka w życie wieczne. Mówiąc o idei życia wiecznego, uwidacznia eschatologia protestancka natychmiast jej paralelność w stosunku do pojęcia zmartwychwstania i królestwa Bożego<sup>33</sup>. Treściowo zaś opisuje ją po prostu jako inne życie, boskie życie, życie prawdziwe, którego absolutnie nie sposób sobie wyobrazić. Zostało nam ono objawione w Chrystusie, tzn. przyszło do nas w Nim i przez Niego jako życie w trwałej i doskonałej wspólnocie z Chrystusem, życie w miłości, sama miłość. Życie to nie ma w sobie nic w rodzaju śmierci, grzechu, zatem też nic z cierpienia, bólu, bojaźni, troski oraz potrzeby. Bez życia wiecznego nie miałyby ludzkie istnienie w ogóle żadnego sensu. Chrześcijanin to właśnie człowiek, który uzyskał przez Chrystusa pewność istnienia życia wiecz-

<sup>30</sup> O. Cullmann, dz. cyt., 53—62.

<sup>31</sup> O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Berlin 1966, 743.

<sup>32</sup> Zob. P. Althaus, *Wiederbringung aller (Dogmatisch)* w: RGG<sup>3</sup>, t. VI, 1694n; O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, 225—228; E. Brunner, *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben...*, dz. cyt., 464—474; tenże, *Das Ewige als Zukunft*, dz. cyt., 187—202; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. II/2, Zürich 1946, 502—507; t. IV/3 (1. Hälfte), 1952, 531—551.

<sup>33</sup> O. Weber, dz. cyt., 756.

nego<sup>34</sup>. Można by i tak powiedzieć, iż w Chrystusie uwierzył, że Bóg nie przestaje się również w śmierci doń odnosić, bo życie wieczne to ostatecznie nic innego jak znalezienie także w śmierci schronienia w Bożej miłości<sup>35</sup>. Jako takie nie wymaga ono wcale istnienia jakichś zaświatów (*Jenseits*), ponieważ naszym „zaświatem” jest wyłącznie tylko sam Bóg. To właśnie życie w Nim jako Miłości jest życiem wiecznym<sup>36</sup>.

### 3. Elementy ekumeniczne eschatologii protestanckiej

Jak nawet z bardzo szkicowego zasygnalizowania najistotniejszych zagadnień protestanckiej eschatologii wynika, weszły zachodnie różnice konfesyjne również w tak ważną dziedzinę chrześcijaństwa, jaką bezsprzecznie stanowi jego teologiczna wizja życia i wieczności<sup>37</sup>. Mając jednak na uwadze nowy kierunek rozwoju eschatologii oraz jej szczególny dynamizm także we współczesnej teologii katolickiej<sup>38</sup> przyznać trzeba, że zarysowują się tu coraz konkretniejsze perspektywy i szanse zbawiennego dialogu ekumenicznego. Zdają się one tkwić przede wszystkim na linii historiozbawczego ujmowania zagadnień eschatologicznych. Eschatologia traktuje bowiem o bardzo istotnym odcinku historii zbawienia, o dialogu Boga z człowiekiem, który w historycznym i niepowtarzalnym czasie rozstrzyga raz na zawsze los ludzkiej wiekuistości. Historyczny element, niesłychany dynamizm oraz egzystencjalny charakter zbawczych decyzji człowieka w Chrystusie jest dlatego też tak bardzo podkreślany w aktualnej dogmatyce katolickiej. Wśród istotnych cech jej konsekwentnego ukierunkowania historiozbawczego dochodzi przeto do głosu także ścisły charakter eschatologiczny<sup>39</sup>.

Historiozbawcze ujęcie eschatologii musi oczywiście wysunąć na plan pierwszy Chrystusa, jego zdarzenie i tajemnicę jako centralny punkt oraz istotne źródło wszystkich swoich „spekulacji”. W. Kreck opisuje np. bardzo trafnie swoją eschatologię jako „przyszłość tego, który przyszedł”, zaznaczając równocześnie, że

<sup>34</sup> E. Brunner, *Unser Glaube*, dz. cyt., 151; tenże, *Die Lehre von der Kirche, vom Glauben...*, dz. cyt., 422.

<sup>35</sup> H. Zahrt, dz. cyt., 315n.

<sup>36</sup> O. Weber, dz. cyt., 733; por. J. Karpecki, dz. cyt., 132.

<sup>37</sup> E. Hirsch, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963, 163.

<sup>38</sup> Zob. choćby tylko: C. Dumont, *Des trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie — orthopraxie — herméneutique*, Nouvelle Revue Théologique 92(1970) 561—591; T. Rast, *Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, wyd. H. Vorgrimler i R. Vander Gucht, Freiburg 1970, t. III, 294—315; W. Kasper, dz. cyt., 157—163.

<sup>39</sup> *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, wyd. J. Feiner i M. Löhrer, t. I, Einsiedeln 1965, XXXVIII; por. ponadto: J. Ratzinger, *Heilsgeschichte und Eschatologie*, w: *Theologie im Wandel*, Freiburg 1967, 68—89; G. Chantraine, *Eschatologie und Heilsgeschichte*, Internationale katholische Zeitschrift „Communio” 1(1972) 193—209.

„eschatologia jest pierwszorzędnie chrystologią”<sup>40</sup>, a H. Ott precyzuje jeszcze bliżej, że „eschatologia jako część dogmatyki rozpoznana się jako wykład przy teofanii Zmartwychwstałego, który przewyciężył śmierć”<sup>41</sup>. Tendencje wybitnie chrystocentrycznego ukształtowania eschatologii katolickiej idą dziś jak najbardziej w tym właśnie kierunku.<sup>42</sup>

Jedynie takie potraktowanie zagadnień eschatologicznych jest w stanie ustrzec tę ważną dziedzinę teologii od „przeróżnych fantastycznych teorii i przypuszczeń” w postaci niedopuszczalnych w zdrowej refleksji nad Bożym słowem reizacji i kategoriaalnych obiektywizacji. Eschatologia nie jest bowiem pierwszorzędną nauką o „czymś”, lecz o „Kimś”. Przyznać trzeba, że to przekonanie znamionuje już samą protestancką wizję śmierci. Wszakże pośród wszystkich stworzeń na świecie, jeden tylko człowiek może faktycznie umrzeć. Śmierć dotyczy dlatego też przede wszystkim jego osobowości, stanowiąc przedmiotowo równocześnie ostatnią i ostateczną decyzję personalną człowieka wobec Boga w Chrystusie. Personalistyczny rys znamionuje także pogląd na życie wieczne jako trwanie w miłości i ścisłej wspólnoty z Chrystusem. Wzniosłe pierwiastki personalizmu zdają się nawet tkwić u podstaw wszelkich prób odnowienia nauki o apokatastazie. Chociaż teologia katolicka nie przyjmuje w tym punkcie niektórych merytorycznych twierdzeń protestanckich, to na pewno podziela jej współczesna eschatologia samo na wskroś personalistyczne podejście do zagadnień. Przestała ona bowiem już dawno być więcej „antropologiczno-kosmologiczną” aniżeli teologiczną interpretacją „rzeczy ostatecznych” człowieka, a stała się głównie nauką o Bogu i jego historiozbawczym działaniu w Jezusie Chrystusie, w którym człowiek oraz świat znajdują sobie właściwe wypełnienie<sup>43</sup>.

Na koniec należałoby jeszcze o jednym bardzo ważnym elemencie względnie wymiarze całej eschatologii protestanckiej wspomnieć, mianowicie o jej swoistym radykalizmie wiary. Śmierć i zmartwychwstanie człowieka rozpatrywane w perspektywie Biblii, oraz opisywane w związku z tym personalistycznie w ramach historii zbawienia i tajemnicy Chrystusa, rzuca zupełnie nowe światło na całokształt życia „usprawiedliwionego grzesznika”. Podkreśla jego wyjątkową powagę i wartość, którą można dojrzeć jednakże tylko

<sup>40</sup> W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, Berlin 1968, 203.

<sup>41</sup> H. Ott, *Eschatologie*, Zollikon 1958, 27.

<sup>42</sup> Zob. H. Urs von Balthasar, *Umriss der Eschatologie*, w: *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960. 276—300. W odniesieniu do całokształtu teologii por. także. A. Nossol, *Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej*, Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego 2(1970) 33—50.

<sup>43</sup> Oprócz cytowanych już pozycji z zakresu odnowionej eschatologii katolickiej warto zwrócić jeszcze uwagę zwłaszcza na dwie prace: K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten

i wyłącznie na drodze wiary<sup>44</sup>. Z zasady *sola fide* płynie dlatego też wielka wstrzemięźliwość w pojęciowym precyzowaniu szczegółowych kwestii eschatologii. Znamienne i wymowne jest tu właśnie podkreślanie „wielkiej nocy ewangelickiej bezobrazowości”<sup>45</sup>. W tym też duchu „rozumuje” dominujący we współczesnej eschatologii katolickiej jej ściśle o Pismo św. oparty, „model profetyczny”, który widzi człowieka zwróconego do Boga i powtarzającego w głębokiej wierze słowa psalmisty: „Któż poza Tobą jest dla mnie w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia” (Ps 72, 25)<sup>46</sup>.

### TOD UND AUFERSTEHUNG

Die Lehre von den „letzten Dingen” stellt zweifelsohne jenes Gebiet der Theologie dar, auf dem die protestantischen Sola-Prinzipien am deutlichsten zum Vorschein treten. Personal liessen sie sich wohl in das Prinzip: *solo Christo* konkreter fassen. Gerade die scheint bei einer Skizze der zeitgenössischen Eschatologie von grosser Bedeutung zu sein, zumal sie heute beim Christusereignis ansetzt, d. h. als Teil der Dogmatik als Auslegung bei der Theophanie des Auferstandenen, der den Tod überwunden hat, beginnt (H. Ott). Diese Grundeinstellung will schon allein der Titel der Abhandlung zum Ausdruck bringen.

Will man die Wesensmerkmale der neusten Lehre über Tod und ewiges Leben ins Auge fassen, darf selbverständlich nicht ihre reformatorische Grundlage ausser Acht gelassen werden. Die Hauptprobleme der zeitgenössischen Eschatologie und ihrer reformatorischen Entfaltung lassen sich in vier Themen fassen und als Wiederkunft Christi, Auferstehung von den Toten, das jüngste Gericht und ewiges Leben umschreiben. P. Schütz folgend, sollte man das Bild von der „Wiederkunft des Herrn” als nicht nur eine eschatologische sondern überhaupt die theologische Grundkategorie an die Spitze stellen, weil sie die eschatologische Hoffnung als die „Möglichkeit des Unmöglichen” zu veranschaulichen weiss. Die Auferstehung der Toten wird heute insbesondere als biblisches Erbe dem griechischen Unsterblichkeitsglauben als unausföhrliche christliche Alternative entgegen gestellt. In diesen Zusammenhang müssen alle Spekulationen über einen Zwischenzustand im Sinne des Fegfeuers abgelehnt werden. Das jüngste Gericht hat als endgültig negative Entscheidung inbezug auf die Selbsterschliessung Gottes in Christo die Verdammnis des Menschen zur Folge. In neuester Zeit tritt hier jedoch ein gewisses Zurückgreifen auf die Lehre von der *apokathastasis ton panton* auf, die das traditionelle Dogma von der ewigen Höllenpein umzudeuten trachtet, wobei von Gott als der absoluten Liebe ausgegangen wird. Die aus der Kraft der Gnade entgültig positive Entscheidung gilt als Einführung in die Fülle des ewigen Lebens, welches als ein Mitleben in Christo zu deuten ist und als solches kein Jenseits erfordert.

Die zutiefst heilsgeschichtliche, christologische und personal ausgerichtete theologische Lehre von Tod und Auferstehung des Menschen muss konsequent zu einem heilbringenden Glaubensradikalismus hinföhren, den heute auch die erneuerte katholische Eschatologie zu teilen glaubt. Auf diese Weise scheint sich u.a. auch auf diesem wesentlichen Gebiet der Theologie ein hoffnungsvoller Dialog zwischen den Konfessionen anzubahnen.

<sup>44</sup> H. Thielicke, *Tod und Leben*, Tübingen 1947, 104. Autor jest tu np. zdania, że nawet nauka o nieśmiertelności duszy jest już wyrazem nieliczenia się z tą powagą, ponieważ bagatelizuje śmierć człowieka.

<sup>45</sup> E. Hirsch, *dz. cyt.*, 147, 188.

<sup>46</sup> Zob. W. Kasper, *dz. cyt.*, 160n.