

Andrzej Dańczak

Losy Endentscheidungshypothese L. Borosa : próba retrospekcji

Collectanea Theologica 79/3, 59-80

2009

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ DAŃCZAK, GDAŃSK

LOSY *ENDENTSCHIEDUNGSHYPOTHESE* L. BOROSA – PRÓBA RETROSPEKCJI

W 2009 r. mija 50 lat od opublikowania przez L. Borosa hipotezy dotyczącej możliwości podjęcia przez człowieka ostatecznej decyzji w momencie śmierci¹. Półwiecze dzielące nas od pierwszej publikacji autora na ten temat jest czasem, w którym nad hipotezą toczyła się żywa dyskusja. W początkowym okresie znalazła ona zarówno gorących zwolenników jak i przeciwników. Okres późniejszy charakteryzuje się rosnącym dystansem wobec tej propozycji. Jaki jest stosunek do niej dzisiaj? Chciałbym przedstawić argumentację, jaka towarzyszyła stronom debaty, oraz spróbować ocenić rolę hipotezy ostatecznej decyzji w eschatologii współczesnej. Pominięte zostaną jednak reakcje, które ukazały się w pierwszych latach po publikacji Borosa.

Teologiczne tło hipotezy współczesne L. Borosowi

Eschatologia minionego stulecia była, jak nigdy wcześniej, eschatologią poszukującą. Chodzi przede wszystkim o reinterpretacje podstawowych prawd zmierzającą do nowego spojrzenia na sytuację człowieka, ludzkości oraz świata jako stworzenia w obliczu eschatonu. Obszary chrystologii i antropologii (eschatologia to *de facto* te dwie dziedziny w stadium dopełnienia) stały się przedmiotem intensywnych studiów i wielu nowych propozycji. Na płaszczyźnie antropologii pojawiła się m. in. właśnie propozycja ostatecznej decyzji w śmierci (*die Endentscheidungshypothese*), kojarzona do dzisiaj sto-

¹ Zob. L. Boros, *Sacramentum mortis*, Orientierung 23/1959, s. 61-65, 75-79. L. Boros nie jest jednak twórcą hipotezy, ale jej szerokim propagatorem, dlatego kojarzy się ona z jego osobą, a u wielu autorów mylnie występuje on jako autor propozycji. Zob. intuicje wcześniejsze: P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, Nouvelle Revue Théologique 59/1932, s. 865-892; tenże, *Fieri est factum esse*, Divus Thomas (Pi) 41/1938, s. 254-278; tenże, *In hora mortis*, Mélange de Science Religieuse 6/1949, s. 185-216.

sunkowo jednoznacznie z L. Borosem, przez którego publikacje nabrała rozgłosu.

Sama propozycja ostatecznej decyzji wpisuje się w wachlarz zagadnień związanych z teologią śmierci. Szeroka refleksja nad rozumieniem tajemnicy śmierci, jaka rozpoczęła się w teologii katolickiej XX w., w latach 50. tego stulecia postawiła przed teologami wiele interesujących pytań. Śmierć, widziana wcześniej w przeważającej mierze w kategoriach negatywnych oraz jako fakt dotyczący przede wszystkim ciała (aspekt fizyczny), wraz z przemyśleniami K. Rahnera² nabrała również wartości pozytywnej – zaczyna być traktowana jako dopełnienie życia człowieka. Było to konsekwencją refleksji związanej z nowotestamentalnym wątkiem rozumienia śmierci jako umierania wraz z Chrystusem i jako spotkania z Nim. Śmierć przestaje być tylko i wyłącznie konsekwencją grzechu, przestaje być łączona tylko z upadłą naturą człowieka.

Teologia zaczyna podkreślać śmierć jako (pozytywny) finał życia, jako jego podsumowanie i tutaj pojawia się także istotny termin: „dopełnienie” (*Vollendung*). Wskazuje ono m.in., iż człowiek świadomie zamyka swoje życie w momencie śmierci. Ona stanowi ostatni akt życia a zarazem przejście w *status termini*. Wskazuje się, iż dojrzałe życie w pewien sposób będzie chciało śmierci, otwierając się przed nowymi możliwościami i przed horyzontem spełnienia. Śmierć nie jest już postrzegana jedynie jako katastrofa i cezura rozgraniczająca dwa światy, poza której linią bezpośrednio znajduje się przede wszystkim sytuacja sądu podsumowującego całość życia człowieka. Zaczyna być widziana jako istotny moment antropologiczny. To właśnie śmierć doprowadza człowieka do momentu pełni. Niezależnie od silnej tendencji w eschatologii katolickiej, która w tym okresie z powodzeniem stara się powrócić do podkreślania wymiaru powszechnego eschatologii charakteryzującego eschatologię Kościoła starożytnego³, jednocześnie nowego kolorytu nabiera indywidualny wymiar eschatologii, wzbogacając się o coraz wyraźniejsze rysy personalistyczne, które stopniowo staną się dominujące⁴. Człowiek widziany jest odtąd jako wchodzący w eschaton, nie tracąc przy tym niczego, co jest jego własne, co ukształtowało jego indywidualne bogactwo i głębię. Moż-

² Zob. K. R a h n e r, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958.

³ Jako owoc tego myślenia zob. np. KK 48-51.

⁴ Zob. G. M o i o l i, *Introduzione alla riflessione teologica cattolica contemporanea sulla morte dell'uomo*, La Scuola Cattolica 105/1977, s. 543-566.

na powiedzieć, iż zmienia się otoczenie człowieka, on sam natomiast pozostaje do końca sobą. Zasada antropologiczna zaczyna święcić triumf⁵.

Hipoteza L. Borosa

Nie wchodząc w szczegóły propozycji Borosa, których przedstawienie nie jest tutaj konieczne, pragnę wspomnieć jej jeden zasadniczy rys. Chodzi o spojrzenie na ziemski aspekt życia człowieka w kontekście jego nieustannego zmierzania do tego, co jest wymaganiem i oczekiwaniem Boga. Mimo ciągłego podejmowania drogi Ewangelii, człowiek postrzega siebie jako zawsze zbyt słabego, by móc jej w pełni sprostać; napotyka niezliczone ograniczenia. Dla Borosa moment śmierci jest wyzwoleniem od wszelkich uwarunkowań, które niejednokrotnie krępowały osobistą decyzję człowieka, deformując ją na wielu etapach. Idąc za myślą Heideggera i Marcela, Boros stwierdza, że podczas życia człowiek nie może „posiąść siebie” w pełni sposób. Dopiero w śmierci ma on możliwość podjęcia pierwszej w pełni wolnej, niczym nieskrępowanej decyzji osobowej. Nie p r z e d i nie p o, ale w momencie śmierci człowiek ma możliwość powzięcia ostatecznej decyzji za lub przeciw Chrystusowi. Ma to miejsce w chwili spotkania z Chrystusem, z którym skonfrontować się musi każda wolność. Powaga życia wiecznego i jego charakter definitywny wymagają, by stało się ono efektem takiej w pełni wolnej i w pełni osobowej decyzji. Przyjęcie zbawienia musi polegać na osobowej relacji z Chrystusem i na zajęciu wobec Niego jednoznacznego stanowiska⁶. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że mamy tu do czynienia z koncepcją śmierci rozumianej jako głębia. Śmierć – wyda-

⁵ Jeżeli chodzi o filozoficzne podstawy hipotezy zob. P. Plata, *L'ultima decisione dell'uomo. La proposta della „Endentscheidungshypothese” in Ladislaus Boros*, Assisi 2005, s. 34-49.

⁶ Pierwsze rozważania L. Borosa znajdują się w *Sacramentum mortis*, s. 61-65, 75-79; zob. pozostałe publikacje: L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten u. Freiburg 1962 (tłum. pol. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1977); t e n ż e, *Aus der Hoffnung leben*, Olten u. Freiburg 1968²; t e n ż e, *Erlöstes Dasein*, Mainz 1965, s. 89nn. (tłum. pol. *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1985, s. 90nn.); t e n ż e, *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, s. 149-162; t e n ż e, *Hat das Leben einen Sinn?* Concilium 6/1970, s. 674-678; t e n ż e, *Phasen des Lebens*, Freiburg i. Br. 1975, s. 135-139.

rzenie definitywne – nie jest widziana jako punkt lub linia⁷. Staje się ona „trójwymiarowa”, który podkreśla charakter tajemniczy. Nie jest też ona widziana jako wydarzenie pasywne. Nie wchodzi się w nią jak w pewien wymiar czysto zewnętrzny. Wobec śmierci i w śmierci człowiek zachowuje postawę aktywną. Współtworzy „od wewnątrz”, z głębi samego wydarzenia, jej charakter i ostateczny wydzwięk.

Zakorzenie teorii we wcześniejszych intuicjach

Choć L. Boros jest jednoznacznie kojarzony z hipotezą ostatecznej decyzji w śmierci, jej źródła sięgają daleko wstecz. Wśród prekursorów tej linii myślenia wielu autorów wymienia Kajetana (Tomasza de Vio)⁸. Tam pokrewny problem pojawił się w związku z pytaniem o nieodwołalność ludzkich wyborów w kontekście śmierci. Dla Kajetana odpowiedź znajduje się w rozumieniu śmierci jako sytuacji łączącej w sobie doczesność i wieczność. Umierający człowiek widzi, z jednej strony, ostatni moment swojego życia, charakteryzujący się jeszcze możliwością podjęcia decyzji za lub przeciw Bogu. Z drugiej strony, śmierć jest jednocześnie momentem wejścia w sposób bytowania czysto duchowy, anielski, gdzie raz podjęta decyzja ma zawsze charakter ostateczny. Dlatego też decyzja człowieka, podejmowana w momencie będącym jednocześnie jeszcze (ostatnim) momentem stanu pielgrzymowania i pierwszym momentem bytowania czysto duchowego, staje się ostateczna. Ostatnie zajęte przez niego stanowisko, przyjęta postawa, nabierają mocy definitywnej. Waga momentu ostatniego jest niewspółmierna wobec wszystkich innych sytuacji decyzyjnych całego życia⁹.

Szukając prekursorów Borosa, trzeba odwołać się także do niemieckiego teologa H. Klee’a, który w XIX w. podejmuje temat zbawienia dzieci nieochrzczonych. Choć nie występuje w tym przypadku hipoteza ostatecznej decyzji w jej XX-wiecznej formie, autor podkreśla sytuację śmierci jako moment swoistego oświecenia, któremu towarzyszy możliwość jasnego poznania. Chodzi tu jednak o nadzwyczajny

⁷ Zob. Augustyn, *De civitate Dei*, 13, 10-11, PL 41, 383-385, gdzie znajdują się klasyczne rozważania związane z problemem rozumienia śmierci jako wydarzenia punktowego.

⁸ Zob. Kajetan, *In I part. Summ. Theol.*, q. 64, a. 2, n. 18.

⁹ Zob. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, Aachen 1996, s. 83; A. Skwierczyński, *Miłość oczyszczająca*, Warszawa 1992, s. 67.

czajny przypadek dzieci nieochrzczonych, które w ten sposób poznają konieczność zbawienia¹⁰.

Ciekawe w kontekście rozszerzonego rozumienia śmierci były rozważania H.-E. Hengstenberga, według którego dopełnienie człowieka, jakie dokonuje się przez śmierć, odbywa się za pomocą pojedynczego aktu ducha ludzkiego. Przez śmierć, w której człowiek spotyka Boga, pozostawia on to wszystko, co go od Boga oddziela. Śmierć staje się tutaj przestrzenią aktywną, przez którą człowiek wchodzi w „teraźniejszość” Boga. Mowa jest o śmierci w sposób dynamiczny – „hineinsterben in Gott”¹¹.

Akceptacja hipotezy

Propozycja ostatecznej decyzji w pełni została wykorzystana m.in. przez takich teologów, jak A. Winkelhofer, J. Pieper, P. Schoonenberg, L. Boff.

A. Winkelhofer wyraża postulat konieczności rzucenia nowego światła na wydarzenie śmierci. Propozycja Borosa spełnia, według niego, w dużej mierze ten postulat. Ukazuje śmierć jako prowadzącą ku życiu. Choć propozycja decyzji w śmierci nie ma zakorzenienia w myśli biblijnej, trudno jednak przytoczyć konkretne argumenty przeciwko niej. To samo dotyczy Tradycji czy Magisterium. Dla Winkelhofera moment śmierci stanowi możliwość udzielenia człowiekowi przez Boga ostatecznej łaski. Na podstawie tego faktu można postulować istnienie możliwości ostatecznej decyzji. Ponadto moment tak bardzo szczególny dla człowieka, jakim jest spotkanie ze Zbawicielem, jest jednocześnie momentem ukazującego się w całej swojej głębokości grzechu. Spotkanie ma więc także aspekt dezintegrujący, który wymaga podjęcia decyzji¹².

¹⁰ Zob. H. Klee, *Katholische Dogmatik*, III, Mainz 1841², s. 160nn. Myśl obecna także np. w: tenże, *Größere Katechismus der römisch-katholischen Religion für das Bistum Luxemburg*, Luxemburg 1879; zob. A. Winkelhofer, *Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder. Eine Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Frage*, Münchener Theologische Zeitschrift 1/1956, s. 55.

¹¹ Zob. H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1955, s. 144-146.

¹² Zob. A. Winkelhofer, *Zur Frage der Endentscheidung im Tode*, Theologie und Glaube 57/1967, s. 197-210. „Es handelt sich um eine aktuelle Gnade, also um eine einem bestimmten Handeln des Menschen zugeordnete Gnade, die seine Freiheit nicht aufhebt, und an

L. Boff powołuje się na zasadę „łaski wystarczającej do zbawienia”. Dla dzieci umierających bez przyjęcia chrztu decyzja w śmierci stanowiłaby jedyny moment, gdzie taka łaska mogłaby się zrealizować. Ponadto śmierć musi być traktowana jako wydarzenie odkrywające to, ku czemu kierowało się w swojej całości życie człowieka. Stanowi ona pełną realizację wewnętrznych dynamizmów wpisanych przez Boga w naturę człowieka¹³.

Hipoteza nie została odrzucona przez M. Schmausa. Autor zastrzega jednak, że nie może to być norma powszechna. Trzeba też zaznaczyć, że jego rozumienie propozycji jest specyficzne, ukierunkowane bardziej na sytuację umierania, agonii niż na *novum*, jakie Boros wnosi, mówiąc o decyzji mającej miejsce w momencie śmierci. Schmaus włącza w opis wymiar łaski, mówiąc o śmierci jako o wołaniu ze strony Boga a jednocześnie jako ostatnim samoudzieleniu się Boga człowiekowi. Jest to moment, w którym na podobieństwo śmierci Chrystusa kumulują się wszystkie akty oddania i zawierzenia, które miały miejsce podczas życia. W tym kontekście pojawia się wspomnienie „nieoczekiwanego” ze strony Boga, które jest w stanie wspomóc człowieka, pomóc mu podjąć ostatnią decyzję zdolną, w skrajnych przypadkach, przeważyc wszystko, co wydarzyło się wcześniej¹⁴.

Z dużą sympatią do hipotezy odnosi się M. Bordoni. Trzeba zaznaczyć, że jest on jednym z niewielu z dzisiejszych teologów systematyków, którzy akceptują możliwość ostatecznej decyzji w śmierci. Bordoni przedstawia życie, wykorzystując obraz rzeki, która ukazuje ideę całościowego ujęcia historii indywidualnej. Jeżeli mowa o ostatecznej decyzji, jest nią ona tylko w tym wymiarze, w jakim odzwierciedla treść całego życia człowieka. Całość zakończonego właśnie życia stanowi wewnętrzny wymiar owej ostatecznej decyzji. Bordoni, choć z zastrzeżeniami, widzi jednak możliwość nietraktowania osta-

sich einen Akt zu einem actus salutaris zu machen bestimmt ist, beziehungsweise ihn überhaupt noch erst ermöglicht. Sie zielt also nicht auf einen Zustand des Menschen, in dem er unfähig ist, diese Gnade überhaupt noch wirksam zu machen und in dem selber nicht mehr wirksam sein kann; sie zielt auf seinen letzten Heilsakt, den wir im Tode als möglichen Ort zu finden vermögen, sofern er mit dem Sterben selber innerlichst identisch ist”; *tamże*, s. 209; zob. t e n ż e, *Um die These der Endentscheidung. Heutiger Stand der Auseinandersetzung*, Theologie und Gegenwart 11/1968, s. 20-26; t e n ż e, *Das Kommen Seines Reiches. Von den Letzten Dingen*, Freiburg a. M., 1962², s. 50-56.

¹³ Zob. L. B o f f, *Was kommt nachher. Das Leben nach dem Tode*, Salzburg 1982, s. 41-43; t e n ż e, *La nostra resurrezione nella morte*, Assisi 1984, s. 117-119.

¹⁴ Zob. M. S c h m a u s, *Der Glaube der Kirche*, t. VI, cz. 2: *Gott der Vollender*, St. Ottilien, 1982², s. 84-89.

tecznej decyzji jako bezwzględnie związanej przeszłością – mogą zaistnieć nowe uwarunkowania, modyfikujące punkt widzenia. „Ostatnie dotknięcie obrazu, choć generalnie nie zmienia jego kompozycji, mogłoby jednak jeszcze wprowadzić elementy nieoczekiwanej nowości”¹⁵. Zaistnienie sytuacji decyzyjnej autor uważa za istotne do wyjaśnienia powiązania momentu śmierci z wejściem w stan definitywny, niezmienny. Jest on efektem procesu dojrzewania życia osobistego¹⁶. Na gruncie polskim teoria została pozytywnie przyjęta np. przez W. Hryniewicza¹⁷, R. Rogowskiego¹⁸, J. Zarembę¹⁹.

Krytyka hipotezy

Propozycja Borosa pozostała hipotezą. Stało się to z powodu silnej krytyki teorii i z prostego braku szerszej recepcji. Dzieje się tak z wieloma propozycjami. Myśl Borosa zdobyła rozgłos, ale nie akceptację²⁰.

¹⁵ M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Brescia 2000², s. 221.

¹⁶ Zob. *tamże*, s. 217-222.

¹⁷ Zob. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 316-320.

¹⁸ Zob. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 348-351.

¹⁹ Zob. J. Zaremba, „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem...” *Teologia śmierci i zmartwychwstania*, Studia Gdańskie 4/1980, s. 11-96. J. Zaremba mówi m. in. o śmierci jako o uprzywilejowanym miejscu realizacji ludzkiej wolności.

²⁰ Chciałbym pominąć wczesną krytykę teorii Borosa, która pojawiła się bezpośrednio po jego publikacjach; zob. np. A. Spindler, *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*, Theologie und Glaube 56/1966, s. 144-159. Obecne są tu przede wszystkim zarzuty natury antropologicznej dotyczące m. in. struktury człowieka rozumianego jako *compositum*, wolnej woli człowieka jako czynnika decydującego za lub przeciw Bogu w przypadku decyzji dzieci nieochrzczonych, charakteru śmierci jako wydarzenia raczej pasywnego niż aktywnego dla człowieka w ujęciu NT, możliwości wyróżnienia różnych sytuacji w śmierci; zob. także A. Schmed, *Rezension zu L. Boros, Erlöstes dasein*, Theologie der Gegenwart 9/1966, s. 117; B. Schüller, *Todsünde – Sünde zum Tod? Bedenken zur Theorie der Entscheidung*, Theologie und Philosophie 42/1967, s. 321-340. Dla Schüllera człowiek, jeżeli w momencie śmierci jest zdeterminowany przez swoje wcześniejsze decyzje, nie można mówić o w pełni wolnej decyzji. Swoją negatywną opinię wobec aktywnego rozumienia śmierci przez Borosa wyraził także H.U. v. Balthasar, *Von Balthasar antwortet Boros*, Orientierung 34/1970, s. 38-39: „Woher käme sonst den sterbenden Sündern die Gnade, sich in einem umgreifenden Freiheitsakt zu Gott zu entscheiden? Und ist es nicht das Grundgesetz der Existenz Christi (...), daß sich alle aktive Entscheidungen zu Gott, sogar alles selbstverantwortliche Handeln immer schon in einer Übergabe an den größeren Willen des Vaters vollzieht, dessen freien Lenkung jeweils weiterführen kann, als der Entschlossene voraussah? (...) Das so-

Pragnę pominąć krytykę, która wypływa z niezrozumienia propozycji Borosa. Chodzi o te argumenty, które opierają się na przypisanych autorowi poglądach, których *de facto* nie ma w jego rozumieniu ostatecznej decyzji w śmierci. Należy do nich na pewno rozumienie decyzji w momencie śmierci jako wyboru wolnego, rozumianego w tym sensie, iż nie ma on większego związku z życiem prowadzonym wcześniej na ziemi. Wybór Boga (pomijając problem czyśćca) stały się w takim przypadku oczywistością dla każdego, kto ma możliwość wyboru. Ponadto trudno ukazywać teorię Borosa, jak to czynili niektórzy, jako w rzeczywistości likwidującą konieczność czy możliwość przyjęcia doktryny czyśćca²¹.

Jednym z podstawowych argumentów wysuwanych przeciwko hipotezie ostatecznej decyzji w śmierci jest brak fundamentu biblijnego. Wskazuje się, iż Nowy Testament, podkreślając konieczność nieustannego oczekiwania na przyjście Chrystusa, ukierunkowuje perspektywę człowieka ku rozszerzonemu pojęciu wyczekiwania, które każe przeżyć w życiu dynamiczną obecność Chrystusa, nie koncentrując tematu na momencie śmierci. W kontekście rozumienia śmierci można mówić nawet o pewnej jej relatywizacji na rzecz „bycia z Chrystusem” już teraz, za życia. Decydującą granicą jest chrzest oraz życie łaski, które on inicjuje. Wiara jest już teraz tym stanem „bycia z Chrystusem”, który ustawia człowieka w kręgu zbawienia. W tym sensie dla chrześcijanina problem i wydarzenie śmierci stają się w pewien sposób drugorzędne²². Podkreśla to także nowotestamentalna koncepcja sądu eschatologicznego, który jest jedynie nazwaniem po imieniu tego, co dzieje się podczas życia człowieka. Decyzja sądu nie zapada po śmierci, jest jedynie komunikowana, uświadamiana, w jakiś sposób upubliczniana²³. Sama śmierć w trady-

teriologische Moment in der Passion liegt wesentlich darin, daß die Aktion der Selbstübergabe des Sohnes durch den Vater im Heiligen Geist innerlich mündet in die Erfahrung des bloßen (...) Genommenwerdens des Sohnes durch den Vater und «Geführtwerdens wohin du nicht willst» (Jo 21,18)²¹.

²¹ Zob. M. Taylor, *Il purgatorio*, Cinisello Balsamo 2000, s. 62-65. Taylor widzi przy tym np. konieczność rozumienia czyśćca jako okresu trwania.

²² Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, s. 247; F.-J. Nocke, *Escatologia*, w: Th. Schneider (red.), *Nuovo corso di dogmatica*, II, Brescia 1995, s. 515-516. Brak podstawy biblijnej podkreślają też np. G. Gozzelino, *Lineamenti di escatologia*, Torino, 1992, s. 116-117; tenże, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993, s. 427-428; J. Bukowski, *Antropologia nadprzyrodzona. Wieczność i człowiek*, Pelplin 1983, s. 49-50.

²³ Zob. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, s. 88.

cji chrześcijańskiej jawiła się zawsze jako *terminus*, czego dla wielu nie uwidacznia propozycja decyzji w śmierci²⁴.

W argumentacji pojawia się także bardzo wyraźnie kwestia antropologiczna. J. Finkenzeller argumentuje, że teza Borosa związana jest ze scholastycznym spojrzeniem na człowieka i z rozumieniem śmierci jako oddzielenia duszy i ciała, co nie odpowiada jej biblijnej wizji²⁵. Tak propozycję ostatecznej decyzji w śmierci widzi także J.-J. Tamayo-Acosta. Tło antropologiczne tezy jest zdecydowanie dualistyczne²⁶. W tym kontekście pojawiają się argumenty przeciwko platonizującemu ujęciu życia człowieka (A. Ziegenaus), którego punktem kulminacyjnym miało być właśnie rozdzielenie duszy i ciała jako dopiero tworzące sytuację uprzywilejowaną do podjęcia w pełni wolnej i osobowej decyzji. W kontekście antropologii jedności substancjalnej trudno przeprowadzać jakiegokolwiek porównania do sposobu bytowania aniołów, które choć pojawia się u Tomasza, nie oznacza w żaden sposób traktowania sytuacji rozpadu *compositi* jako uprzywilejowanej. W propozycji daje się także zauważyć ambiwalentny stosunek do kwestii cielesności. Z jednej strony Boros podkreśla, że decyzja w śmierci zostaje ukształtowana przez decyzje podejmowane w ciele, z jego udziałem, z drugiej strony jednak ostateczna decyzja jest możliwa dopiero po uwolnieniu się od wymiaru cielesności i relacji ze światem. Decyzja oparta jest na ścisłym kontekście, ale tenże kontekst miałby czynić wcześniej podobną decyzję po prostu niemożliwą²⁷.

Propozycja Borosa zdradza elementy platonizującego dualizmu także dla J. Finkenzellera. W jakiś sposób nie zostają w pełni dowartościowane decyzje podejmowane podczas życia. Zderza się to przede wszystkim z myślą Janową, która podkreśla aktualistyczny charakter eschatologii – w doczesnym życiu człowieka zawiera się zarówno podejmowanie decyzji jak i sąd oraz zbawienie²⁸. Wskazuje się (A. Ziegenaus), iż wbrew twierdzeniu, że ostateczna decyzja wynika z łańcu-

²⁴ Zob. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona*, s. 50.

²⁵ Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2000, s. 65, 75-76.

²⁶ Zob. J.-J. Tamayo-Acosta, *L'escatologia cristiana*, Roma 1996, s. 350.

²⁷ Zob. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, s. 90.

²⁸ Zob. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, s. 76; podobnie np. M. Kowalczyk, Z. Danielewicz, *Traktat o stworzeniu, Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 341-342.

cha decyzji podejmowanych podczas życia, w rzeczywistości zdecydowanie zrelatywizowane zostaje życie człowieka. Mało zrozumiałe staje się traktowanie życia jako drogi, której etapy wyznacza nie tylko czas, ale i podejmowane, istotne do zbawienia, decyzje. Optyka ukierunkowuje się bardzo mocno na samo wydarzenie śmierci. Przeczyłoby to uznanej zasadzie, według której wraz z Jezusem Chrystusem w historię wkroczyła ostateczność i w związku z tym także odpowiedź lub stanowisko zajmowane wobec Jezusa pośród historii ma charakter absolutny²⁹. Także dla A. Rudoniego trudno pogodzić rozumienie śmierci jako *status termini*, a jednocześnie mówić o momencie decyzyjnym w samej śmierci, przy czym podmiot – *anima separata* – należałby jeszcze *ad statum viae*³⁰.

Podobnego charakteru argumentacja znajduje się u J.L. Ruiza de la Peña. Dla niego śmierć nie może być wydarzeniem rozciągniętym w czasie. Życie, które jest zanurzone w czasowości, jest czasem podejmowania decyzji oraz przestrzeni, gdzie możliwa jest ich zmiana. Stan śmierci jest sytuacją definitywną, finalną; jest on jednocześnie stanem trwania nieczasowego. Cechy jednego i drugiego stanu są do siebie niesprowadzalne. Niemożliwe jest przyjęcie sytuacji, w której nastepowałyby, chociażby częściowe, współistnienie cech jednego i drugiego stanu. Byłaby to kwadratura koła. Śmierć jest linią przejścia. Z definicji nie jest ani jedną, ani drugą sytuacją – ani należąca do historii, ani będąca już wiecznością. Nie jest tym bardziej jakąś przestrzenią o cechach innych od wymienionych wyżej stanów³¹.

Dla J. Ratzingera podejście Borosa charakteryzuje się pewnym odzuceniem *conditionis humanae*. Problematyczność hipotezy polega na zwróceniu się ku rozwiązaniom charakteryzującym sposób bytowania aniołów. Wprawdzie tradycja teologiczna (Jan Damasceński³², Tomasz z Akwinu³³) widzi podobieństwo między momentem śmierci człowieka a momentem decydującej próby, jakiej zostali poddani aniołowie, lecz podobieństwo to w rzeczywistości polega na nie-

²⁹ Zob. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, s. 89-90.

³⁰ Zob. A. Rudoni, *Escatologia*, Torino 1972, s. 106. Niezależnie od uwag krytycznych autor widzi wiele zalet propozycji Borosa; zob. *tamże*, s. 102-107.

³¹ Zob. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988, s. 311-312.

³² Zob. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, 2,4, PG 94, 877, tenże, *Dialogi contra Manicheos*, 75, PG 94, 1573.

³³ Zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24, a. 10nn.

odwołalności, ostateczności momentu. W przypadku Borosa mielibyśmy jednak do czynienia z przeświadczeniem, że wyłącznie *conditio angelica* jest odpowiednia do podjęcia decyzji, której konsekwencje będą miały skutki utrwalone na całą wieczność³⁴.

Natura decyzji człowieka zakłada jednak inny kontekst związany z czasowością, z byciem w świecie, z jednością cielesnoduchową, jaką człowiek tworzy, a także z tłem społecznym charakteryzującym człowieka jako istotę żyjącą w społeczności. Hipoteza Borosa stawia decyzje człowieka poza tym kontekstem, nadając jej charakter decyzji w pełni wolnej, ale dzieje się to poza naturalnymi ramami charakterystycznymi dla wszelkich innych decyzji człowieka. Zwolennicy hipotezy decyzji finalnej, pisze J.L. Ruiz de la Peña, powinni udowodnić, że poszczególne decyzje podejmowane podczas życia nie są w stanie określić kształtu życia człowieka w sytuacji definitywnej. Przyjęcie możliwości zaistnienia pewnego aktu decyzyjnego w ramach śmierci odbiera jej ten wymiar, który niejako konsekruje czyny i decyzje człowieka podjęte podczas życia. Jeżeli w ramach samej śmierci potrzebny jest jeszcze wymiar decyzji, traci ona swój charakter ostatecznej instancji w odniesieniu do wszystkich czynów podjętych podczas życia³⁵. Podobnie hipotezę Borosa widzi Cz. Rychlicki: mielibyśmy tu do czynienia z dewaluacją wartości decyzji podjętych podczas życia³⁶.

Antropologia jest motywem, dla którego teorię Borosa odrzucają także J.B. Libânio i M.C. Bingemer. Z punktu widzenia natury człowieka trudna do zdefiniowania, a tym bardziej do wyciągnięcia poważnych wniosków teologicznych, jest hipotetyczna sytuacja bycia „w śmierci” jako stan zdecydowanie różny od *status viae*, będąc momentem uprzywilejowanym decyzyjnie w pełnym rozumieniu tego słowa, nie będąc jednocześnie stanem definitywnym. Z drugiej strony autorzy podważają konieczność wyróżniania takiego specyficznego momentu, argumentując, że choć poszczególne akty człowie-

³⁴ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 227-228. Autor jednak dodaje: „Niemniej pozostaje pełne powagi pytanie: czy na takiej wolności, jaka właściwa jest człowiekowi, może opierać się wyrok zapadający na całą wieczność? Czy nie trzeba tu jednak założyć wolności innego rodzaju?”; *tamże*, s. 228.

³⁵ Zob. J.L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione*, s. 313-314.

³⁶ Zob. Cz. Rychlicki, *Wiara – nadzieja – miłość. Wobec wieczności*, Płock 2001, s. 104, 111-113. Trzeba by jednak wyjaśnić, co ma na myśli autor, pisząc, że w hipotezie ostatecznej decyzji decyzje człowieka „mogą tracić jakiegokolwiek znaczenie wobec ostatecznej decyzji, nieliczącej się z działaniem ziemskim człowieka”; *tamże*, s. 113.

ka są ograniczone przez warunki, w jakich się dokonują, to jednak w kontekście całości życia uzyskujemy pewną wartość przewyższającą wartość poszczególnych aktów. Ta łączna wartość jest w stanie określić przeznaczenie człowieka wobec wieczności³⁷.

Innym argumentem, jaki się pojawił, jest zbyt mocne akcentowanie w omawianej propozycji skłonności człowieka do widzenia dopełnienia całego swojego życia dopiero i tylko w momencie śmierci. Dla G. Colzaniego, teza Borosa nie podkreśla w adekwatny sposób wartości całego życia człowieka. Myśl o dopełnieniu życia powinna podkreślać ogólne nakierowanie całości życia na eschatologiczną pełnię, bez skupiania się wyłącznie na ostatnim momencie³⁸.

Kwestią podejmowaną przez autorów jest również paradoksalna konsekwencja wynikająca z hipotezy ostatecznej decyzji. Polega ona na tym, że w przypadku grzechu ciężkiego możliwość nawrócenia akcentuje działanie i decyzję człowieka (w śmierci), a nie wpływ przebaczącej łaski (za życia), która przywraca człowiekowi życie. Istnieje także niebezpieczeństwo rozumienia czynów człowieka jako nieosiągających nigdy stanu ostateczności. To także eliminuje w praktyce rolę Boga. Działanie łaski przebaczenia staje się zaś zbędne wobec konstytutywnej niepełności każdego czynu człowieka na ziemi. W pośredni sposób deprecjonuje to także wartość samego życia, nawet przy zastrzeżeniu Borosa, że wolna *par excellence* decyzja człowieka w śmierci zasadza się wyłącznie na decyzjach podjętych podczas biegu ziemskiego życia³⁹.

F.-J. Nocke ostrzega przeciwko skupianiu zbyt wielu akcentów na momencie śmierci człowieka. Przede wszystkim całe życie powinno być rozumiane jako „umieranie” dla drugiego człowieka. Propozycja ostatecznej decyzji w śmierci czyni z niej praktycznie najintensywniejszy moment życia, podczas gdy tradycja chrześcijańska wskazuje na życie w darze dla drugiego jako na miarę wartości owego życia. Oddanie się drugiemu człowiekowi podczas życia znajduje przedłużenie w oddaniu się w ręce Boga w momencie śmierci. Miłość do Boga i miłość do drugiego człowieka są obiektywnie tym samym⁴⁰.

³⁷ Zob. J.B. Libânio, M.C. Binger, *Escatologia cristiana*, Assisi 1988, s. 165-166.

³⁸ Zob. G. Colzani, *La vita eterna*, Milano 2001, s. 196-197.

³⁹ Zob. B. Schüller, *Todsünde – Sünde zum Tod?* s. 324.

⁴⁰ Zob. F.-J. Nocke, *Escatologia*, s. 541-542; zob. tenże, *Escatologia*, Brescia 1984, s. 112-113.

O niespotykanej wcześniej w tradycji chrześcijańskiej intensywności rozumienia śmierci pisze także D. Wiederkehr. Propozycja Borosa staje się pytaniem o moment najbardziej intensywnego doświadczenia decyzji eschatologicznej i eschatologicznego zaangażowania. Optyka Nowego Testamentu ukazuje jednak eschaton jako antycypowany już podczas historii przez samego Boga. Odpowiada temu antycypacja ze strony człowieka, który odpowiednio reguluje sferę swoich decyzji. Przesuwanie tego, co decydujące, na moment finalny, rozumiany jako śmierć w kontekście indywidualnym bądź jako koniec świata, w kontekście uniwersalnym, nie brałoby w wystarczający sposób pod uwagę chrześcijańskiego *novum*, jakim jest obecności eschatonu już podczas historii. Decyzyjny moment eschatologiczny jest zawsze w zasięgu człowieka. Żaden moment życia człowieka nie pozostaje wyłączony z tej logiki. Tutaj intuicja Bultmannowa zachowuje pełną aktualność. Obszar wiary jest wymiarem nieustannej konfrontacji. W tym sensie życie ludzkie ma własną aktualizującą eschatologię w ramach narodzin i śmierci, choć jest ona nieustannie otwarta na możliwość rewizji, zmian i modyfikacji⁴¹.

Kwestią poruszaną w polemice jest także zagadnienie powagi historii. Nie chodzi tutaj wyłącznie o pytanie związane z powagą momentów decyzyjnych człowieka, ale o powagę całej historii, która składa się z poszczególnych aktów ludzkich. Natura historii nie pozwala na przesuwanie punktu ciężkości decyzji poza granicę życia. Z drugiej strony uwarunkowanie ostatecznej decyzji przez sumę decyzji uprzednich, historycznych, stanowiłoby wewnętrzną sprzeczność propozycji⁴².

G. Ancona zwraca uwagę na fakt, że propozycja Borosa uznaje wartość historycznych decyzji człowieka jako wstępnych; mają one charakter nieokreślony do momentu śmierci, gdzie nabierają właściwej wartości. Ponadto propozycja praktycznie niweluje obecność dramatu śmierci w egzystencji człowieka⁴³. H. Vorgrimmler podkreśla wymiar śmierci jako ostatecznego spotkania z Bogiem. Jest w niej miejsce na aktywny udział ze strony człowieka. Polega on na ostatecznym darze z samego siebie, na pełnym oddaniu się Bogu. W ten

⁴¹ Zob. D. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, Brescia 1978, s. 193-194.

⁴² Zob. N.A. Luyten, *Conception de la mort et conception de l'homme*, Nova et vetera 56/1981, s. 195-213.

⁴³ Zob. G. Ancona, *Il significato escatologico cristiano della morte*, Roma 1990, s. 161-163; zob. tenże, *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 327-329.

sposób umieranie staje się współumieraniem z Chrystusem. W tym kontekście, według niego nie ma miejsca na jakąkolwiek decyzję w momencie śmierci. Umieranie i współumieraniem z Chrystusem dokonuje się podczas całego życia człowieka, śmierć jest jego kresem, stanowiąc granicę ludzkiej wolności. W tym znaczeniu śmierć jest rzeczywistością towarzyszącą całemu życiu człowieka. Jakiś w pełni osobowy akt, będący możliwością wyboru nie wydaje się możliwy. Spotkanie z Chrystusem w momencie śmierci jest przede wszystkim, zgodnie z tradycją Kościoła, spotkaniem, które wartościuje czyny należące już do przeszłości⁴⁴.

Wzmiankowany już powyżej D. Wiederkehr podkreśla zaś w tym kontekście, że wymiar decyzji nabiera także określonego kolorytu, gdy zostaje ujęty w kontekst historii i całej ludzkości. Wolność człowieka jest jednym z podstawowych elementów całej historiozbowczej ekonomii, która zakłada historię wraz ze wszystkimi jej meandrami. Wartość momentu antropologicznego jest tak duża, że mówi się o historii w kontekście dwóch jej podmiotów – Boga i człowieka. Wartość decyzji człowieka, przy całej ich ograniczoności wynikającej z *conditionis humanae*, jest respektowana i pozostaje wiążąca dla Boga. Na tym polega wielkość i niejednokrotnie dramat człowieka. W ten sposób zostaje także zachowany pełny realizm toczących się dziejów, które nie zawierają nic z elementów przymusu czy konieczności. Wola człowieka nie dopasowuje się do historiozbowczej woli Boga, ale jest jej partnerem. W przeciwnym przypadku nie mielibyśmy do czynienia z realnym dopełnieniem historii, która jest także w pełni historią człowieka⁴⁵.

Warto zwrócić także uwagę na argument odwołujący się do sensowności chrześcijańskich sakramentów (A. Ziegenaus). Hipoteza ostatecznej decyzji w śmierci kwestionowałaby w dużym stopniu sensowność odpuszczania grzechów przez Kościół (także przy uwzględnieniu, iż gładzi je nie tylko sakrament pojednania), ale i chrztu dzieci. Tradycja Kościoła jednoznacznie stwierdza, że ochrzczone niemowlęta idą bezpośrednio do nieba (nie wchodząc tutaj w kwestię dzieci nieochrzczonych). Jeżeli w tym momencie mowa jest o osta-

⁴⁴ Zob. H. Vorgrimmler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg-Basel-Wien, 1980, s. 137-138; zob. tenże, *Der Tod im Leben und Denken des Christen*, Düsseldorf 1978, s. 98-101, 153n.; tenże, *Der Tod als Thema der neueren Theologie*, w: J. Pfammater, E. Christen (red.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, Zürich 1990, s. 31-33.

⁴⁵ Zob. D. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, s. 185-186.

tecznej decyzji, trzeba zapytać, na jakiej podstawie miałyby się ona dokonać, mając za założenie rozumienie decyzji jako konsekwencji wynikającej z całości życia. Ponadto, jaki miałyby być sens chrztu dziecka, skoro osoba taka i tak miałyby podjąć decyzję opowiadającą się za Bogiem⁴⁶. Wymiaru sakramentów dotyka także C. Pozo, polemizując przede wszystkim ze P. Schoonenbergiem⁴⁷, który czyni rozróżnienie między grzechem ciężkim a grzechem *ad mortem*. Ten pierwszy pozbawiałby człowieka łaski, ale, będąc podjętym w sytuacji ziemskiej wędrówki, nie mógłby, według Schoonenberga, spowodować wiecznego potępienia. Potępienie może wynikać tylko z grzechu popełnionego w sytuacji anielskiej, właśnie w momencie śmierci. Powstaje tutaj, zdaniem C. Pozo, paradoksalna sytuacja, w której mielibyśmy do czynienia z jedynym grzechem, który *de facto* wymykałby się władzy kluczy Kościoła⁴⁸.

Propozycja Borosa została poddana obszernej krytyce także przez G. Greshake. Nawiązuje on przede wszystkim do zależności między propozycją Borosa a widzeniem śmierci przez Heideggera. Analiza Heideggera i postawienie problemu w jego *Sein und Zeit*⁴⁹ pozostaje w żywym związku z idealistycznym horyzontem myślenia, choć sam autor nie może być łączony z idealizmem. Analiza Heideggera wskazuje na krąg zamkniętej subiektywności. Wszystko skoncentrowane jest na samookreślającym się podmiocie, podczas gdy myśl chrześcijańska kieruje się ku Bogu jako ku temu, który jest miejscem wolności człowieka. Człowiek odnajduje w chrześcijaństwie swoją tożsamość nie w akcie wolności, który jest usytuowany w śmierci, ale w Bogu. Dlatego nie może nadać swojej egzystencji pełni inaczej jako tylko w Bogu i przez Boga. W tym kontekście śmierć nie jest miarą ludzkiej pełni, ale raczej fragmentaryczności. Śmierć w myśli biblijnej jest wydarzeniem, które często nadchodzi zbyt wcześnie. Trudno nadać jej jednoznaczny charakter.

Innym zarzutem jest przesunięcie momentu ostatecznej decyzji poza doświadczenie człowieka żyjącego. Dla G. Greshake jest to włą-

⁴⁶ Zob. A. Ziegenaus, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, s. 90-91. Trzeba jednak zauważyć, że autor dostrzega zaletę hipotezy jako umożliwiającej każdemu człowiekowi podjęcie w pełni osobistej decyzji i w ten sposób realizacji swojej godności i wolności.

⁴⁷ Zob. P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, s. 37-53.

⁴⁸ Zob. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo, s. 1994⁶, s. 456-457; B. Schüller, *Todsünde – lässliche Sünde*, w: L. Bertsch (red.), *Busse und Beichte. Theologische und seelsorgliche Überlegungen*, Frankfurt a. M., 1967, s. 65.

⁴⁹ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927.

czenie w wymiar śmierci aktywności charakterystycznej dla życia. Śmierć, podobnie jak życie, staje się w ten sposób przestrzenią łączącą w sobie aktywność i bierność, podczas gdy śmierć spostrzegamy raczej przez bierność jej wymiaru w stosunku do życia. Analogicznie do momentu narodzin, gdy człowiek przy całej swojej bierności wkra- cza w ten świat, także moment śmierci, bez żadnych spekulacji, jest dla niego wydarzeniem biernym. Kolejnym zarzutem jest zdecydowana sztuczność konstrukcji, która z jednej strony wskazuje na stan zupełnej wolności człowieka wyzwolonego z kontekstu materii i historii, które krępowały jego wolność, a z drugiej strony musi ustosunkować się do dogmatycznego stwierdzenia, że śmierć jest kresem stanu pielgrzymowania. Jeżeli natomiast mamy do czynienia z człowiekiem pozostającym pod jakimś wpływem materii i nieznanym się w sytuacji „po śmierci”, hipoteza, zdaniem G. Greshake, zaprzecza samej sobie⁵⁰.

A. Schmieđ wskazuje, iż hipoteza ostatecznej decyzji w śmierci pojawiła się w kontekście rozważań nad śmiercią człowieka rozumianą jako wydarzenie, w którym dopełnia się życie człowieka. Na pewno nie potrafimy dzisiaj odpowiedzieć, w jaki sposób można mówić o dopełnieniu życia osób, które nie zapisały swojego życia żadnymi decyzjami, umarły przed wiekiem używania rozumu bądź będąc upośledzonymi. Pozostaje z pewnością kwestią otwartą, w jakim sensie można mówić w powyższych przypadkach o dopełnieniu. Propozycja Borosa stanowiła próbę przybliżenia odpowiedzi, ale i tam nie mamy jasnej opinii wobec pojęcia dopełnienia w wymienionych przypadkach. Jeżeli przez swoje życie człowiek współtworzy treść życia wiecznego, którego będzie uczestnikiem, nawet decyzja w momencie śmierci rozumiana jako pierwszy (i w tych przypadkach jedy- ny) wolny akt człowieka, nie odpowiada na istniejący problem⁵¹.

⁵⁰ Zob. G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1982⁴, s. 125-129.

⁵¹ Zob. A. Schmieđ, *Kritik der Endentscheidungshypothese*, *Theologie der Gegenwart* 20/1977, s. 175-180. Jeżeli chodzi o inne głosy w debacie pochodzące z różnych obszarów językowych zob. P. Plata, *L'ultima decisione dell'uomo*. Generalnie jednak nie zmienia się zakres argumentacji, który został ukazany powyżej zarówno przy omówieniu zwolenników jak i przeciwników hipotezy L. Borosa. W artykule nie zostało wspomniane stanowisko K. Rahnera, gdyż związana jest z nim kontrowersja dotycząca jego poglądów wobec hipotezy Borosa, co nie jest w tym miejscu istotne. Kontrowersja omówiona jest przez P. Plata, *tamże*, s. 152-187.

Principium anthropologicum contra theologicum?

Hipoteza ostatecznej decyzji w śmierci od wielu już lat nie wzbudza emocji. Była bardzo popularna (jako idea) w latach 60. i 70. minionego stulecia. Dzisiaj jest wzmiankowana (choć już nie przez wszystkich) i w dużej mierze są to wzmianki o charakterze raczej historycznym. Jako propozycja nie została przyjęta w katolickiej teologii. Formalnie nigdy nie została odrzucona i pozostaje intrygującą możliwością do wykorzystania. Hipoteza Borosa zdecydowanie przyczyniła się natomiast do refleksji nad wartością życia człowieka i nad wagą decyzji, które on podejmuje. Jednocześnie wpisała się także w nurt personalistycznego rozumienia śmierci. Czy jednak jest na tyle znacząca, iż warto ją podtrzymywać jako propozycję?

Trzeba wziąć pod uwagę kilka czynników. Uważam, że z pewnością warto się zastanowić nad kwestią, na ile postulat ostatecznej decyzji w śmierci jest jeszcze aktualny, a na ile może zostać zrealizowany we współczesnej teologii sądu. Czy rzeczywiście istnieje potrzeba wyszczególnienia momentu decyzyjnego w momencie śmierci? Przeważające dzisiaj w eschatologii rozumienie sądu po śmierci jako samo-osądu także akcentuje moment decyzyjny człowieka w ramach eschatologicznej samooceny. Jest to decyzja odmienna od propozycji Borosa, ale podobieństwo nie leży daleko. Jeżeli człowiek w konfrontacji z prawdą, jaka jawi się przed nim w momencie sądu, musi podjąć decyzję dotyczącą swojego losu w sytuacji definitywnej, jest to już pewna decyzja. Trudno też nie zauważyć, że wynika ona w pełni z wydarzeń życia, będąc ich prostą konsekwencją. Jeżeli „non sunt multiplicanda entia sine necessitate”, to wydaje się, że hipoteza decyzji w śmierci staje się na tym polu zbędna. Dostrzegając różnicę między decyzją w śmierci a pewnym wymiarem sądu, trzeba jednak zauważyć, że tak naprawdę hipoteza Borosa nie wyjaśnia wiele, tym bardziej że i rzeczywistość sądu jest wydarzeniem „dziejącym się” w obliczu Chrystusa, którego każdy spotyka bezpośrednio po śmierci. Mówiąc o decyzji w momencie sądu, trudno też nie zauważyć, że i ona zapada w klimacie wolności – jest jednak zdeterminowana przez wydarzenia przeszłości. Nie ma ona wszystkich cech przypisywanych ostatecznej decyzji przez Borosa, ale mimo wszystko pozostawia przestrzeń na możliwość mówienia o spełnieniu się życia człowieka. Sąd, jako aspekt spotkania z Chrystusem po śmierci, jest wydarzeniem, które dopełnia życie człowieka, będąc jego podsumo-

waniem. Trzeba zaakcentować wymiar teologiczny a nie antropologiczny, dzieło Boga a nie człowieka. Z drugiej strony trzeba zauważyć, iż u Borosa decyzja w śmierci tak naprawdę (mimo intencji autora?) zlewa się z sądem, przez co przestaje być *de facto* decyzją w śmierci, gdyż sąd należy już do rzeczywistości ściśle eschatycznej.

Współczesny teologiczny opis sądu, nie bez wkładu samego L. Borosa, akcentuje dynamizm wydarzenia. Podkreśla się wymiar spotkania z Chrystusem. Sąd jest aspektem tego spotkania, wymiarem oceny. Tę ocenę bardzo często sytuujemy właśnie w kategoriach samoosądu. Są to kategorie Janowe, a przynajmniej mocno zakorzenione w wypowiedziach czwartej Ewangelii⁵². Ale pozostaje niedopowiedziany dialogiczny charakter sądu. Czym jest obecność Sędziego podczas sądu? Podkreślanie samodzielnie podejmowanej decyzji przez człowieka lub automatyzmu sytuacji ukazuje zależność od życia, które właśnie się zakończyło. Jest to zależność, której Bóg nie zmieni, bo nie jest w stanie – taka jest natura zarówno Boga jak i wolności człowieka. Z drugiej strony trudno wykluczyć dialog. Musi przecież paść słowo Miłosierdzia, wobec wszystkich, o których mowa, iż „ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili” (Ap 1,7). Wtedy właśnie jest miejsce na ostateczne zrozumienie ceny zbawienia i na poznanie Tego, który zawoła: „Wejdz do radości twego pana” (Mt 25,21). Wszyscy rozumieją, za jaką cenę są tam, gdzie są. Jeżeli zaś chodzi o sąd, to Bóg „wie” więcej niż się człowiekowi wydaje, w tym sensie, iż człowiek będzie przeglądał się przede wszystkim w Jego oczach a nie we własnej pamięci. Ponownie moment antropologiczny musi ustąpić teologicznemu, a autonomia zrobić miejsce teonomii. Teologia zakłada moment dialogiczny sądu, wobec którego powstaje pytanie o konieczność umieszczania w *intermedium* śmierci jeszcze jakiejś decyzji. Propozycja decyzji w śmierci powstała w kontekście teologii traktującej eschatologię o wiele bardziej statycznie i w tym kontekście hipoteza Borosa nie wydaje się dzisiaj potrzebna.

Problem wydaje się także rozwiązywać, gdy weźmiemy pod uwagę kategorię daru jako jedną z podstawowych danych charakteryzujących życie wieczne⁵³. Życie wieczne nie jest przedłużeniem życia ziemskiego, nie tylko ze względu na cezurę w rozumieniu czasu czy wolności. Istnieje także różnica kategorii, właśnie jeżeli chodzi o ro-

⁵² Zob. np. J 3,18-19; 12,47-48; a także Rz 8,31-34.

⁵³ Zob. A. Dańc z a k, *Nadzieja zakotwiczona w Bogu. O eschatologii encykliki Spe salvi*, Studia Gdańskie 23/2008, s. 87-89.

zumienie Bożego daru. Podczas życia człowiek pochłonięty jest aktywnością wynikającą z autonomii, ze złudnego niekiedy poczucia całkowitej niezależności (w skrajnych przypadkach także od Boga). Życie wieczne jest zaś życiem w kontekście pełnej świadomości daru, bycia obdarowanym pełnią niezasłużoną. To „Baranek zabity” (por. Ap 5,6) jest tym darem, ale i gwarancją, że Bóg nigdy nie przestanie obdarowywać. W śmierć człowiek nie wchodzi, by się w niej wyrazić lub wypowiedzieć, ale aby przyjąć to, co jest niezasłużone⁵⁴. Śmierć nie jest przestrzenią człowieka – jest w pełni przestrzenią Boga i Jego inicjatywy.

Dlatego też jakże znacząco, ale i odmiennie od wymowy całości propozycji Borosa, brzmią słowa rytu namaszczenia chorych: „Pan, który odpuszcza ci grzechy, niech cię wybawi i łaskawie podźwignie”. Są to słowa, które, o czym niejednokrotnie się zapomina, mają także aspekt eschatologiczny, jak występuje to w Jk 5,12n., skąd są zaczerpnięte⁵⁵. Z tego płynie aktualność tych słów także w odniesieniu do człowieka konającego, prawie wchodzącego w śmierć, dla którego nie prosi się już o życie, ale o spokojną śmierć. Kościół słowami formuły namaszczenia nie mówi umierającemu o nieśmiertelności, ale o nadziei dalszego życia i o zmartwychwstaniu (idea pełni). Jest to życie, które jest dynamicznie ofiarowane człowiekowi jako dar, od Tego, który „wybawi” z odmętów śmierci i „podźwignie” (zmartwychwstanie).

Temat daru pojawia się także w kwestii związanej z dopełnieniem. Idea dopełnienia, która zagościła w katolickiej eschatologii, wymaga dalszej precyzacji. Czy termin i rozumienie śmierci jako dopełnienia nadal ma być równie ostry jak poprzednio? Jakże wielki ciężar został w takim przypadku złożony na barki człowieka. Teologia katolicka zawsze podkreślała wagę życia doczesnego jako decydującego o jego ostatecznej postaci w eschatonie. W przeszłości wyraźniej jednak akcentowano wymiar działania Bożej łaski, obecnie stał się on mniej obecny. Śmierć rozumiana jako dopełnienie prowadzi do osądu dzieła człowieka, chcąc nie chcąc, stawiając w centrum tegoż człowieka, nawet jeśli ten staje przed Chrystusem. Zastanawiamy się jednak bar-

⁵⁴ „Chociaż biegniemy i giniemy krzycząc w końcu cichniemy jak pola po zbiorach nasze lata dobiegają kresu jak westchnienie i wreszcie jest po burzy”; J. St. Pasiерб, *Po żniwach* (fragment) w: *tenże, Ten i tamten brzeg*, Warszawa 1993, s. 13.

⁵⁵ Zob. L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Die Heilsgegenwart in der Kirche*, Aachen 2003, s. 433. Interpretacja eschatologiczna nakłada się na doczesną.

dziej na tym, co wnosi człowiek. To on jest przybyszem i należy mu się zainteresowanie. Moment śmierci zaś oznaczałaby w takim przypadku po prostu, iż człowiek nie jest w stanie przynieść, zgromadzić już nic więcej. Został skomponowany substrat, który będzie podlegać dopełnieniu. Przebieg wydarzeń pewnie jest i poprawny, ale z zastrzeżeniami. Zarówno tradycja zachodnia jak i wschodnia podkreślała inny wymiar – właśnie daru. „Cóż masz czegoś byś nie otrzymał” (1Kor 4,7) powtarza setki razy Augustyn za św. Pawłem. Wschód zaś (choć zna to dobrze i Zachód) podkreśla w tym miejscu temat przeobstwienia człowieka. Akcentujemy jednak nieraz jakże bardzo dzieło indywidualnego życia czy dzieje świata, jakby toczyły się one same w sobie. Choć wielu autorów nie rozumie tego być może tak bardzo skrajnie, znowu wydaje się, iż antropologia bywa przeakcentowana. O ileż bardziej zaś *plenitudo echatologica* jest przede wszystkim dopełnieniem dziejów łaski, historii zbawienia, Bożego działania w sercu człowieka i dalej przez człowieka. W historii działają dwa podmioty: Bóg i człowiek, ale historia nie wlewa się samoistnie w wieczność – wieczność otwiera się na nią, napełniając się treścią czasu.

Z tematem życia wiecznego jako daru łączy się kolejna kwestia. Niebezpieczeństwo swoistej samowystarczalności człowieka polega nie tylko na marginalizacji tematu łaski, ale także na niezbyt wyostrzonym spojrzeniu na wymiar horyzontalny. Wydaje się, że decyzja w śmierci, indywidualna pełnia, bardzo oddzielają poszczególnego człowieka od wspólnotowo rozumianego zbawienia. W kontekście hipotezy Borosa mowa niekiedy o straconych szansach, o krótkim życiu, które nie skorzystało w pełni z danych mu możliwości i w związku z tym o konieczności uzupełnienia nieobecnych możliwości. Z tego m.in. bierze się również u Borosa trudność rozumienia sytuacji dopełnienia w przypadku dzieci, które umarły, nawet nie rozpoczynając własnej historii wolności. Jeżeli nie było historii, cóż ma być dopełniane? Dlatego hipoteza ostatecznej decyzji będzie usiłowała zmieścić kawałek historii w śmierci: choćby jedną decyzję. Także i to nie wydaje się dzisiaj konieczne. Pomocą służy nam obecnie przywrócony wspólnotowy charakter eschatonu. Dopełnienie nie jest wyłącznie kwestią indywidualną. Mamy, może przede wszystkim, do czynienia z dopełnieniem Kościoła, dziejów ludzkości.

Chrześcijaństwo zna od wczesnego okresu ten wymiar wspólnoty świętych, który jest przekazywaniem wszelkich duchowych darów. Przykładem może być stojące u źródeł praktyki odpustów wstawien-

nictwo niedoszłych męczenników za pokutnikami. Chcę tylko wskazać, iż znowu ukazuje się tutaj wymiar daru. Nie wszystko człowiek musi mieć sam z siebie. Istnieje przepływ darów, który wymyka się matematyce. „Oramus te Domine, per merita sanctorum tuorum, ut indulgeris digneris omnia peccata mea”⁵⁶. Oczywiście *merita Christi* są wystarczające, jednak podobnie jak Chrystus włącza człowieka w swoje dzieło zbawienia w historii, tak włącza go i po śmierci. Katolicka *communio sanctorum* jest tego żelaznym przykładem, choć bardzo często chodzi o Balthasarowe wstawiennictwo „wewnętrzne”, które nie zmienia decyzji Chrystusa, a doskonale z nią harmonizuje⁵⁷. Pozostaje jednak wstawiennictwem. Brak historii indywidualnej nie zdaje się dzisiaj problemem. Człowiek, który nie miał historii własnej wolności, uczestniczy w dopełnionej historii braci, z którymi współtworzy eschatologiczną wspólnotę zbawionych, w ten szczególny sposób przeżywając dar życia wiecznego⁵⁸.

Antropologiczny dynamizm we wspomnianej wyżej eschatologii dotyka także tematu wolności. Zawsze bardzo podkreślaliśmy w teologii katolickiej śmierć jako linię kończącą wolność człowieka. Trzeba się zastanowić, jakiego rodzaju wolności śmierć kładzie kres. W eschatologii mowa o dialogu nieśmiertelności, o dialogicznej kon-

⁵⁶ Zob. także znamienne słowa modlitwy: „Domine ihesu christe salus et liberatio fidelium animarum qui non venisti animas perdere sed salvare et dare animam tuam in redemptionem pro multis immensam clementiam ac ineffabilem misericordiam tuam humiliter imploramus ut animas omnium fidelium defunctorum in penis purgatorii cruciatas misericorditer respicere digneris et que iuste pro peccatis affliguntur tua benignissima pietate liberentur. **Subveniatque** illis tua misericordia quas tuo preciosissimo sanguine redemisti et per merita beatissime gloriosissime semperque virginis marie matris tue et omnium sanctorum et sanctorum liberare eas ab inferorum cruciatibus et collocare eas inter animas sanctorum tuorum digneris veste quoque immortalitatis indui et paradisi amenitate confoveri iubeas. Qui cum patre et spiritu sancto vivis et regnas deus per omnia secula seculorum. Amen” (pisownia oryginalna, *Heures à l’usage de Paris*, manuskrypt z 1429 r., zbiory prywatne, <http://www.chd.dk/dismembra/codexebay.html> (28 III 2009).

⁵⁷ Zob. H. U. v. Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 585.

⁵⁸ Myślę, że pewnym kontekstem podobnego myślenia może być katolicka tradycja rozumienia zasługi. Sobór Trydencki mówi o zasługach człowieka, które tylko na zasadzie przypisania są jego własne będąc tak naprawdę zasługami Chrystusa, które On sam czyni ludzkimi: „Chrześcijanin nigdy nie powinien ufać lub chlubić się w sobie, zamiast w Panu, którego łaskawość wobec wszystkich ludzi jest taka wielka, iż chce On swoje dary traktować jako ich zasługi”, *Dekret o usprawiedliwieniu*, 16, w: A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, Kraków 2005, s. 311; DH 1548; „Tak wielka bowiem jest miłość Boga względem wszystkich ludzi, iż chce, aby naszymi zasługami były Jego dary, a w zamian za to, czego hojnie udzielił, obdarzy wiecznymi nagrodami. *Indiculus*, 9, BF-Bokwa 60, DH 249; Augustyn, *Listy* 194, 5, 19, CSEL 57, 190n.

cepcji nieśmiertelności a jednocześnie wolność człowieka pozostawia mu się często tylko w ramach historii. O ileż bardziej stosowne wydaje się mówienie o dojrzałej wolności w wieczności. Ale oczywiście nie dojrzałej własnymi siłami, ale wprowadzonej w dojrzałość, w tę Augustową dojrzałość wolności, która potrafi wybierać tylko właściwie. Przy podkreślaniu dynamizmu nieba, jego dialogicznego charakteru, postępującego wstępowania w Boga, wydaje się uzasadnione mówienie o pewnym wymiarze wolności człowieka. Jest to jednak wolność ostatecznie dojrzała, której z natury nie grozi odejście od Boga. Pełne i doskonałe rozumienie nie pozwala na rozłąkę. Wolność oczyszczona jest gotowa do podjęcia dialogu nieśmiertelności. Ale właśnie do podjęcia dialogu, nie do jego zainicjowania. Inicjuje zawsze Inny. Tak więc zamknięcie się życia nie jest końcem wszelkiej wolności. Jest końcem wolności zdolnej do błędzenia, tej która nie rozpoznała jeszcze, jak cennym jest Ukochany⁵⁹.

Dialog jest cechą nieśmiertelności ukazywaną dzisiaj coraz chętniej. Nieśmiertelność jest pochodną owego dialogu, który Bóg rozpoczyna z człowiekiem w momencie początku jego życia, by prowadzić go dalej, przez całą wieczność w zmienionej już sytuacji. Dialogiczność, jako inicjowana zawsze przez Boga, ratuje nas przed antropocentryzmem, przed nieśmiertelnością rozumianą jako jedna z cech człowieka kosztem rozumienia jej jako nieustannego daru, swoistej *creatio continua*, która owszem jest umożliwiona przez konstrukcję człowieka, ale człowieka, który już wcześniej został stworzony jako *capax Dei*. Struktura człowieka także należy do wymiaru daru.

Powyższe elementy myślenia same w sobie nie są wymierzone przeciwko hipotezie ostatecznej decyzji w śmierci, ale, moim zdaniem, w całości czynią ją po prostu zbędną. To nie człowiek wchodzi do wieczności, to ona otwiera się przed nim. Człowiek zaś jest do niej zaproszony, nie po to, by się wyrazić, ale by zostać pochwyconym. A więc nie decyzja, a dialog, nie prawdziwa pełnia człowieczeństwa, która ukazuje się dopiero w nowych warunkach zakończonej historii życia, ale przede wszystkim bycie obdarowanym. Wieczność to także stan pokory; pełni, ale przede wszystkim otrzymanej.

ks. Andrzej DAŃCZAK

⁵⁹ Warto w tym miejscu wspomnieć o propozycji K. Rahnera dotyczącej rozumienia chrześcijańskiej nadziei, która jest obecna także w sytuacji eschatologicznej pełni: t e n z e , *Zur Theologie der Hoffnung*, w: t e n z e , *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 561-579.