

# Nowicki, Andrzej Stefan

---

## Problem zmartwychwstania człowieka w teologii Ladislausa Borosa

---

Studia Redemptorystowskie nr 2, 187-200

---

2004

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

## PROBLEM ZMARTWYCHWSTANIA CZŁOWIEKA W TEOLOGII LADISLAUSA BOROSA

Zmartwychwstanie Jezusa stanowi centrum przepowiadania apostołskiego. W Piśmie św., zwłaszcza u św. Pawła, wiąże się ono w sposób przyczynowy ze zmartwychwstaniem chrześcijan. „Jeżeli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim” /1Tes 4,14/, oraz „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych, już więcej nie umiera” /Rz 6,8/.

Jest czymś oczywistym, że to przekonanie św. Pawła nie może być rozumiane w sensie uchwycenia jedynie przedmiotowej prawdy. Chodzi w tym wypadku o doświadczenie „mocy” i „uczestnictwa”, prowadzące do „upodobnienia” z Chrystusem, który zmartwychwstając, przezwycięża władze śmierci /Rz 6,9/. Powstaje z królestwa śmierci, przezwycięża nie tylko swoją własną śmierć, ale zmienia także ogólne położenie człowieka wobec śmierci. Chrystus zmartwychwstały oświeca tych, „co mieszkają w cieniu i mroku śmierci” /Łk 1, 7-9/. Uwalnia ludzi od „prawa grzechu i śmierci”, którego dotąd byli niewolnikami /Rz 8, 2; Hbr 2, 15/. Jego triumf osiągnie swoją pełnię w momencie powszechnego zmartwychwstania. Wtedy to śmierć zostanie pokonana na zawsze „zniknie w zwycięstwie” /1 Kor 15, 26/. Dzięki temu w obliczu śmierci chrześcijanin zajmuje nowe stanowisko. Umiera dla Pana tak, jak dla niego żył /Rz 14,7n; Flp 1,20 /. Dla chrześcijanina śmierć jest ostatecznie zyskiem, bo Chrystus jest jego życiem /Flp 1,4/.

Powyższą prawdę potwierdza także nauka Soboru Watykańskiego II. Sobór zwraca uwagę, że śmierć jest tajemnicą /por. KDK 18.21/, ale jest to tajemnica rozjaśniona przez Chrystusa, który uświęca śmierć /por. KDK 21/. Jezus przez swoją śmierć /KDK 18/ jest zwycięzcą śmierci /por. KK 59/ i wyzwala z jej mroków /por. KO4/.

W okresie posoborowym pojawiło się wiele opinii, które wzbudziły kontrowersje na temat śmierci, wiecznego trwania człowieka, momentu zmartwychwstania. Przedstawicielami nowego podejścia do tych zagadnień byli dwaj teologowie ewangelicy: Karl Stange (1870-1953) i Aday Schutter (1852-1938). Ich stanowisko podzielił także Paul Althaus w swojej eschatologii wydanej w roku 1922<sup>1</sup>. Powodem zainteresowania się problematyką śmierci było samo życie i „wiara szukająca zrozumienia” /por. DM 22/. Nastąpiło więc ożywienie badań teologicznych nad problematyką eschatologiczną. Teolodzy podejmowali próby reinterpretacji tradycyjnych sformułowań i ujęcia ich istotnej treści w języku bardziej dostosowanym do różnych nurtów myśli współczesnej.

Jednym z autorów współczesnych ujęć problemu śmierci jest Ladislaus Boros<sup>2</sup>, który na bazie eschatologii egzystencjalnej i posługując się metodą fenomenologiczną, określa śmierć jako moment ostatecznej decyzji człowieka. W śmierci, twierdzi Boros, rozumianej jako bezgraniczne otwarcie ludzkiego istnienia na nieskończone „Ty” osobowego Boga, staje człowiek przed możliwością wyboru Boga lub Jego odrzucenia. Na mocy decyzji podjętej w sposób świadomy i wolny, dostępuje on pełnego udziału w miłości Chrystusa, albo też przez świadome i skierowane przeciwko „objawiającemu się w miłości Chrystusowi „nie” człowiek pogrąża się w bezgranicznym osamotnieniu”<sup>3</sup>.

Śmierć zatem, zgodnie z tym co sugeruje Boros, jest ostatecznym samo-określeniem i ostateczną dyspozycyjnością człowieka. Owa dyspozycyjność w śmierci jest wewnętrznym momentem w jednym akcie wolności, który spełnia się w śmierci i przez który człowiek rozporządza sobą w obliczu Boga. W tym znaczeniu moment śmierci jawi się jako początek zmartwychwstania.

## ŚMIERĆ JAKO POCZĄTEK ZMARTWYCHWSTANIA

Próba teologicznej interpretacji śmierci w aspekcie zmartwychwstania wymaga uwzględnienia dwóch faktów. Pierwszy dotyczy Objawienia i opartej na nim nauki Kościoła, która wiąże zmartwychwstanie Chrystusa z koń-

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s.123.

<sup>2</sup> Ladislaus Boros, teolog szwajcarski, profesor teologii w Innsbrucku. Autor licznych artykułów i książek o tematyce związanej z zagadnieniami cierpienia i śmierci. Do najważniejszych jego prac zalicza się „Istnienie wyzwolone”, „Mysterium mortis”, „Doświadczenie Boga”. Boros jest autorem znanej w teologii koncepcji „wydarzenia śmierci”, w której określa moment śmierci jako uprzywilejowane bytowo miejsce podejmowania decyzji o wiecznym przeznaczeniu. W głównym nurcie myśli Borosa zawiera się także wiele szczegółowych zagadnień teologicznych, takich jak chrzest, miłość, wolna wola, grzech pierworodny, oczyszczenie. L. Boros zmarł w Innsbrucku w 1981r.

<sup>3</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 113.

cem świata /por. J 11,23-25; 1 Tes 4,16/ i z Paruzją Chrystusa<sup>4</sup>. Drugi odnosi się do zasadniczych twierdzeń antropologii chrześcijańskiej o istotowej jedności duchowo-cieleśnej natury człowieka. Właściwe zrozumienie Borosowej koncepcji śmierci, pojętej jako początek zmartwychwstania człowieka, wymaga prezentacji myśli niektórych teologów w odniesieniu do drugiego z wyżej wymienionych faktów.

Zdaniem K. Rahnera, istnieje „substancjalny stosunek duszy do ciała, który jest identyczny z duszą i nie jest jej przypadłością, może się zmienić, ale nie może po prostu ustać”<sup>5</sup>. Śmierć zatem jest początkiem nowej relacji duszy do ciała.

W. Granat, analizując znaczenie poglądu o substancjonalnej jedności duszy i ciała dla teorii chrześcijańskiego personalizmu, stwierdza, że „przy założeniu, iż człowiek nie jest całością, lecz tylko duszą, jaka mieszka w ciele i nim się posługuje, idea osoby miałaby inne cechy treściowe. Nie można by wtedy utrzymywać, że człowiek jest całością duchowo-cieleśną, działającą jako podmiot, bo takim byłaby jedynie dusza”<sup>6</sup>.

Innego zdania jest J. Ratzinger. Stwierdza on mianowicie, że człowiek jest niepodzielny i jako taki zaczyna też istnieć w momencie swojej śmierci. Uważa on, że tam, gdzie istnieje wiara w świętych obcowanie, to pojęcie anima separata (duszy oddzielonej), o której mówi scholastyka, jest już przestarzałe<sup>7</sup>.

Według J. Piepera, umieranie dotyczy całego człowieka. Wyjaśniając to zagadnienie podkreśla, iż ściśle rzecz biorąc, nie „umiera” ani ciało ani dusza, lecz jedynie człowiek. Jeżeli zatem w ogóle „ma być możliwe mówienie o nieśmiertelności w odniesieniu do sfery ludzkiej, to nie można odnosić jej sensownie do „duszy”, lecz jedynie do człowieka i znowu do całego człowieka z duszą i ciałem”<sup>8</sup>.

Ciekawe spojrzenie na zagadnienie jedności duchowo – cieleśnej natury człowieka prezentuje także C. Cresmontant. Stwierdza on, że nie dorzeczością jest twierdzenie przyjęte z całej tradycji platońskiej i kartezyjskiej, że człowiek jest złożony z duszy i ciała. Jest to raczej żywe ciało, złożone z zasady informacji, którą jeśli się chce, można nazwać „duszą” i z mnogiej materii. Gdy mówimy, że żywy człowiek jest złożony z ciała i duszy, wyrażamy się tak, jakby ciało było czymś innym niż dusza. Tymczasem człowiek, jako ciało bez duszy nie istnieje. Jeśli nie ma duszy, nie ma także ciała<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Por. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, Bologna 1996; por. J. Rademakers i P. Grelot, *Zmartwychwstanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 48; por. H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, Einsiedeln 1983, s. 215, 263-264; por. F. J. Nocke, *Eschatologie*, Dusseldorf 1982, s. 56-58; por. G. Lohfink, *Der Zeitproblem und die Vollendung der Welt*, Freiburg 1976, s. 143-144; por. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, s. 129 – 130; por. J. Klingier, *O istocie prawosławia*, Wybór pism, Warszawa 1983, s. 84-86; por. H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1, Wrocław 1985, s. 142-144, 186-288, cz. 2, Wrocław 1984, s. 246-250; por. R. Deneken, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Paris 1997.

<sup>5</sup> K. Rahner, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 449-451.

<sup>6</sup> W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985, s. 142.

<sup>7</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 295.

<sup>8</sup> J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, s. 36.

<sup>9</sup> Por. C. Cresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 206.

R. Rogowski, rozważając problem relacji duszy do ciała w śmierci człowieka stwierdza, że człowiek nie jest tylko duszą i nie jest tylko ciałem, lecz jest jednością ciała i duszy. Teolog ten uważa, że bez tej wzajemnej relacji dusza nie byłaby duszą ludzką, a ciało ludzkim ciałem<sup>10</sup>. Zatem istnieje dążenie duszy, aby zjednoczyć się z ciałem, a także dążenie ciała do połączenia się z duszą.

Zagadnienie jedności duchowo-cieleśnej natury człowieka analizuje również Boros. Teolog ten twierdzi, że „stan uwolnienia się od cielesności jest dla duszy czymś głęboko nienaturalnym”<sup>11</sup>. Dusza bowiem nie może istnieć bez ciała. Relacja duszy ludzkiej z materią, którą nazywa Boros transcendentálną, jest wyrażeniem tego, co należy do istoty duszy, mianowicie, że „dusza z naturalną koniecznością znajduje istotny wyraz w materii”<sup>12</sup>.

Z powyższych rozważań wynika istotny wniosek, który można by ująć w stwierdzenie, że dusza ludzka nie może istnieć bez relacji do ciała. Jednak w związku z tym stwierdzeniem nasuwa się pytanie: jaki jest charakter i sposób kontaktu duszy z ciałem w odniesieniu do momentu kresu ziemskiego życia człowieka?

W teologii znajdujemy liczne odpowiedzi na wyżej postawione pytanie. Koncepcje te pojęte jako próby teologicznej interpretacji śmierci na gruncie antropologii chrześcijańskiej, jednocześnie stają się podstawą do głębszego zrozumienia problemu zmartwychwstania człowieka.

Według K. Rahnera w momencie śmierci następuje uwolnienie duszy od ciała. Jednak ten rozdział nie jest związany z utratą kontaktu duszy z materią. Dusza bowiem po śmierci łączy się z prątworzywem wszelkich zmian materialnych. Dlatego staje się po śmierci nie „akosmiczną” czy „pozakosmiczną”, ale „wszechkosmiczną”, niejako wszechobecną w świecie przez kontakt i odniesienie do wszechbytu<sup>13</sup>. Rahner twierdzi, że w chwili śmierci przez wejście duszy w głębię wszechświata, gdzie wszystko się jednoczy i ma swoje podstawy, cała stworzona rzeczywistość budzi się do nowej ostateczności „świat przez śmierć duchowo-cieleśnej osoby, której w pewnym sensie jest „ciałem”, uzyskuje już obecnie wewnętrzną przemianę. Świat przez śmierć poszczególnych ludzi jest już spełniony. W ten sposób zmartwychwstanie, które ma się dokonać na końcu świata, będzie tylko uwieńczeniem pozytywnego odniesienia się duszy do świata, czyli zmartwychwstaniem tego, co dokonało się już w momencie śmierci”<sup>14</sup>.

Problem kontaktu duszy ludzkiej z ciałem nieco inaczej interpretują dwaj teolodzy: P. Schoonenberg i C. Geffre. Według ich koncepcji dusza kontak-

<sup>10</sup> Por. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 356-361.

<sup>11</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 48.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 20.

<sup>14</sup> Tamże, s. 26nn; por. R. Rogowski, dz. cyt., s. 357-358.

tuje się z ciałem poprzez „uwielbioną cielesność Chrystusa”. W momencie śmierci chrześcijanin zostaje jakby wchłonięty w osobowe życie zmartwychwstałego Pana, trwając w Jego uwielbionej cielesności<sup>15</sup>.

Kongregacja do Spraw Doktryny Wiary także ustosunkowała się do współczesnych dyskusji, dotyczących problemu istotowej jedności natury duchowo-cielesnej człowieka<sup>16</sup>. Kongregacja stwierdza, że „owo ludzkie „ja”, jakim jest dusza, trwa między śmiercią, a zmartwychwstaniem, nie mając swej pełnej cielesności”<sup>17</sup>. Ten brak „dopełnienia ciała” należy rozumieć w tym sensie, że materia nie osiąga jeszcze w śmierci człowieka swego pełnego przeobrażenia. Nastąpi to dopiero na końcu świata w dniu zmartwychwstania.

Na tle powyższych rozważań ciekawą wydaje się być także koncepcja Borosa. Teolog ten uważa moment śmierci za początek zmartwychwstania, którego powszechny finał nastąpi zgodnie z nauką Objawienia na końcu świata. Zmartwychwstanie ciała, twierdzi Boros, rozpoczynające się już w momencie śmierci, nie jest jeszcze dokończony, ponieważ zmartwychwstałemu ciału potrzebny jest przemieniony wszechświat jako środowisko z istoty przynależne do ciała. Zatem człowiek swoje cielesne zmartwychwstanie może przeżywać w pełni dopiero wtedy, gdy dokona się przemiana świata. Dlatego ostatecznym spełnieniem się zmartwychwstania, którego początkiem jest moment śmierci, będzie dopiero dzień Paruzji<sup>18</sup>. Boros, konstytuując moment zmartwychwstania w śmierci człowieka, nawiązuje do misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Uważa on, że w śmierci Chrystus osiągnął spełnienie swej ludzkiej duchowo-cielesnej rzeczywistości. Bowiem w procesie śmierci odrzucił On ostatecznie ów „cielesny” składnik swej zjawiskowości i wkroczył w otwarty związek z bytowym wszechświatem<sup>19</sup>. Świat zatem został przemieniony przez nasycenie duchem Chrystusa, lecz jego ostateczna przemiana jest jeszcze ukryta i czeka na ostateczne odsłonięcie w momencie kresu dziejów. Boros twierdzi, że ten „przekształcony w śmierci Chrystusa od najgłębszych podstaw świat, znajduje najdoskonalszy wyraz w wyzwolonym i rozświetlonym ciele Chrystusa, uduchowionym, wyzwolonym z ograniczości czasoprzestrzeni i przemijania”<sup>20</sup>. Chrystus, dzięki wyzwoleniu od „cielesnej”

<sup>15</sup> Por. P. Schoonenberg, *Christus Verlossingsdaad*, *Bijdragen* 27 [1966], s. 481-483, por. C. Geffre, *La resurrection ou la victoire de l'Esprit*, *Vie Spirituelle* 4 [1963], s. 382-393; por. P. Schoonenberg, *Wierze w życie wieczne*, *Concilium* 5 [1969], s. 69.

<sup>16</sup> Por. *Epistula /.../ de quibusdam quaestionibus ad eschatologiam spectantibus*. AAS 71 [1979], s. 939-94.

<sup>17</sup> Tamże, s. 941.

<sup>18</sup> Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 50; por. J. Moltmann, *Das kommen Gottes*. *Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995; por. tenże, *Im Ende-Gott*, w *Concilium* 34 [1998], s. 459; por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986; por. W. Kasper, *Die Kirche angesicht der Herausforderungen der Postmoderne*, w: *Stimmen der Zeit* 215 [1997], s. 657-672; por. J. B. Metz, *Zeit ohne Finde? Zum Hintergrund der Debatte über „Resurrektion oder Reinkarnation”*, w: *Concilium* 29 [1993], s. 458-462; por. M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegeniet. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993; por. J. Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katolische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996.

<sup>19</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1985s. 269; por. tenże, *Gott – Unsere Zukunft*, w: *Gott Heute*, Mainz 1967, s. 127.

<sup>20</sup> Tamże, s. 273.

ograniczoności, dociera do wszystkich ludzi, czyniąc ich członkami swego przemienionego ciała. Zatem przemienione ciało Chrystusa jest źródłem naszego cielesnego kontaktu z Nim. Warunkiem naszego zespolenia ze zmarłych ciałem Chrystusa jest owo „tak”, które człowiek wypowiada w momencie swojej śmierci. To zespolenie z Chrystusem stanowi o naszym zbawieniu<sup>21</sup>. Tak więc ludzka śmierć rozumiana jako moment ostatecznej decyzji człowieka w wyniku pozytywnego jej rozstrzygnięcia jest początkiem zmartwychwstania.

Nowa próba spojrzenia na misterium śmierci, którą prezentuje Boros, budzi jednak pewną wątpliwość. Dotyczy ona stanu absolutnej gotowości człowieka do zjednoczenia z Bogiem. Boros uważa, że owa gotowość jest jedynie rezultatem pozytywnej decyzji, jaką człowiek podejmuje w momencie śmierci. Zatem pojęcie śmierci jako początku zmartwychwstania suponuje konieczność nowego spojrzenia na człowieka w wymiarze jego ponaddoczesnego istnienia.

## CZYŚCIEC

W nauczaniu Kościoła Katolickiego<sup>22</sup>, śmierć jako początek ponaddoczesnego istnienia człowieka związana jest z zagadnieniem czyścica: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, aby uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”<sup>23</sup>. Oczyszczenie to dotyczy spowodowanych grzechem skutków: winy i kary, które są przeszkodą do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Doktryna Kościoła, dotycząca istnienia czyścica, ma swoje źródło w Objawieniu. Niektóre teksty Pisma św. ukazują możliwość odpuszczania grzechów po śmierci /2 Mach 12,43 – 46/; wzywają do okazania miłosierdzia zmarłym /Syf 7,33/; do składania jałmużny czy też ofiary ekspiacyjnej w ich intencji /Tb 4,17/. Chrystus dopuszcza także możliwość odpuszczania grzechów w życiu pozaziemskim /Mt 12,32; Mt 5,26; Łk 12,59/. Św. Paweł, mówiąc o praktyce przyjmowania „chrztu za zmarłych” /1 Kor 15,29/, wskazał na obowiązek niesienia pomocy zmarłym<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Tamże, s. 270; por. tenże, Doświadczenie Boga, Warszawa 1983, s. 148.

<sup>22</sup> Odmienne stanowisko prezentują Kościoły Prawosławny i Protestancki. Por. W. Hryniewicz, Czyściec w teologii prawosławnej, w: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t. 3 kol. 941-942; por. F. Szulc, Czyściec, w: Bóg, Człowiek, Świat, Katowice 1991, s. 51; por. J. Ratzinger, Wprowadzenie w chrześcijaństwo, s. 239-248.

<sup>23</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, cz. 1, s. 251; por. M. Rusecki, Być chrześcijaninem dziś, Lublin 1994, s. 263-264; por. Cz. Bartnik, Kościół Jezusa Chrystusa, Wrocław 1982, s. 65-67.

<sup>24</sup> Por. Z. Pawlak, Katolicyzm A-Z, Poznań 1989, s. 70; por. G. Martelet, Odnaleźć życie pozagrobowe, Kraków 1987, s. 137-138; por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 248-253.

Problematyka czyśćca znalazła również swoje miejsce w pismach Ojców Kościoła, takich jak: św. Cyprian, św. Cyryl z Jerozolimy, św. Bazylej Wielki, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz Wielki i św. Augustyn. Wszyscy oni wzywali do modlitwy i jałmużny za zmarłych oraz składania ofiary eucharystycznej w ich intencji<sup>25</sup>.

Pojęcie czyśćca w formie definicji dogmatycznej zostało po raz pierwszy określone na Soborze Florenckim /1439/. Sobór stwierdził, że „jeśli by prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas dusze ich po śmierci zastaną oczyszczone karami czyśćcowymi. Do zgładzenia tego rodzaju kar dopomaga im wstawiennictwo wiernych żyjących, a mianowicie ofiary Mszy św., modlitwy, jałmużny i inne akty pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła jedni wierni zwykli ofiarować za innych wiernych”<sup>26</sup>. Treść tego orzeczenia została powtórzona przez Sobór Trydencki,<sup>27</sup> a także Sobór Watykański II, który uczy, że dusze niektórych ludzi po śmierci ich ciał „poddają się oczyszczeniu” /KK 49/ i że od zarania religii chrześcijańskiej Kościół modlitwy swe ofiarował za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni /KK 50/.

We współczesnej teologii znajdujemy próby nowego ujęcia nauki o czyśćcu<sup>28</sup>. Interpretacje te skupiają się przede wszystkim na rozumieniu istoty czyśćca.

K. Rahner twierdzi, że trwanie w jedności z Bogiem, które stanowi istotę nieba, może być udziałem człowieka rozumnego jako istoty względnie doskonałej. Poprzez dążenie do doskonałości człowiek stopniowo staje się tym, czym jest. Jednak osobisty akt wyboru ciągle napotyka w człowieku na opór fałszywych i zawinionych wyborów, których dokonywał poprzednio. Akt ten tak rozumiany utrwała się w momencie śmierci w sposób definitywny i nieodwołalny. Rahner uważa, że doświadczenie tego oporu jest cierpieniem, wynikającym w grzechu. Zaś pokonanie go jest wysiłkiem, który stanowi podstawę procesu zbawienia, do którego człowiek zbliża się w miarę zadośćuczyniącego cierpienia<sup>29</sup>. Czyściec jawi się zatem jako stan istnienia w czasie, w którym człowiek przeżywa swoje cierpienie.

Inne rozumienie istoty czyśćca proponuje Boros. Swoją koncepcję opiera on na hipotezie końcowej decyzji, twierdząc, że „czyściec jest dokonującym się w końcowej decyzji przejściem przez oczyszczający ogień boskiej miłości, jest procesem zetknięcia się z Chrystusem w śmierci”<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Por. K. Strzelecka, Czyściec: Encyklopedia Katolicka, Lublin 1985, t.3, kol. 939 – 941.

<sup>26</sup> XVII Sobór Powszechny Florencki, Dekret dla Greków, Breviarium Fidei, Poznań 1989, VIII, 112.

<sup>27</sup> Por. XIX Sobór Powszechny Trydencki, Dekret o usprawiedliwieniu, Breviarum Fidei, VII 106.

<sup>28</sup> Por. A. Skwirczyński, Współczesne interpretacje katolickiej nauki o czyśćcu, Lublin 1983, s. 125

<sup>29</sup> Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, czyściec, Mały Słownik Teologiczny, kol. 73-74.

<sup>30</sup> L. Boros, Misterium mortis, s. 254.



Właściwa recepcja twierdzenia Borosa jest możliwa dzięki odniesieniu się do fundamentalnych przesłanek dyskusji o istocie czyśćca, jakimi są: wina i kara. Boros uważa, że każdy ludzki grzech wiąże się z nałożeniem kary, która w rzeczywistości nie może być zgładzona przez samo tylko odwrócenie się od winy. Tak więc istota oczyszczenia polegałaby na zmazaniu kary poprzez zadośćcierpienie<sup>31</sup>. Boros uważa także, że oglądanie Boga uwarunkowane jest nie tylko faktem zniesienia obciążenia karą, ale także na wymazaniu obciążenia winą. Proces wyzwalania się człowieka może dokonywać się tylko dzięki jego subiektywnej inicjatywie, zwanej nawróceniem. W związku z tym, że w czyścicu czyny ludzkie pozbawione zostają momentu inicjatywy, tracą charakter „zasługi”, proces nawrócenia staje się niemożliwy<sup>32</sup>.

Z powyższego rozważania wynika ważny dla naszej refleksji wniosek, mianowicie umieszczenie w końcowej decyzji zniesienia kary i odpuszczenia winy jest sprzeczne. Boros próbuje wyjaśnić ten problem, odwołując się do rozważań metodologicznych i starając się wykazać, że śmierć jest splotem dwóch momentów: ostatniego momentu przed śmiercią i pierwszego momentu po śmierci. Jego zdaniem owa beczasowość przełomu śmierci staje się powodem tego, że momenty odłączania się i bycia odłączonym zbiegają się, tworząc spójną sytuację<sup>33</sup>. Tak więc zbudowany z momentów odłączania się i bycia odłączonym proces śmierci i spełniona w nim końcowa decyzja, z jednej strony jest najwyższym aktem miłości Boga, zdolnym spowodować odpuszczenie winy, podczas istniejącego jeszcze stanu pielgrzymowania, z drugiej zaś strony wiąże się z cierpieniem, które umożliwia zniesienie czasowego obciążenia karą, ze względu na wkroczenie już w stan oczyszczającego spotkania z Bogiem, pojęty jako funkcja końcowa decyzji<sup>34</sup>. Zatem proces integracji ludzkiej rzeczywistości w miłości Boga przebiega w cierpieniu.

Boros w swoich rozważaniach o czyścicu określa źródło tego cierpienia. Jest nim oczyszczający ogień Bożej miłości, który przenika ukształtowane pokłady egoizmu mocno osadzone w ludzkiej egzystencji. „Im twardsze, im potężniejsze są te pokłady, tym boleśniesz będzie owo przebicie się Chrystusa”<sup>35</sup>. Tak więc różni ludzie z różnym natężeniem przechodziliby proces oczyszczenia w chwili śmierci. Różnica czasu spędzanego w czyścicu zamienia się w różnicę intensywności oczyszczania.

Koncepcja czyśćca w ujęciu Borosa byłaby niepełną, gdybyśmy nie uwzględnili faktu, wspomagającego orędownictwa wiernych, którzy modlą się za zmarłych. W związku z tym zagadnieniem powstaje jednak pewien problem. Mianowicie jeżeli oczyszczenie w czyścicu jest wydarzeniem chwi-

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 246.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 247.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 140; por. tenże, *Istnienie wyzwolone*, s. 101.

<sup>34</sup> Por. *Misterium mortis*, s. 253.

<sup>35</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 110; por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 356.

li, to jaki jest sens naszej modlitwy za zmarłych? Boros, odpowiadając na to pytanie, jako punkt wyjścia przyjmuje twierdzenie, że dla Boga wszystko jest terazniejszością<sup>36</sup>. Tak więc „śmierć człowieka, za którego się modlimy i nasza modlitwa zbiegają się razem”<sup>37</sup>. W związku z powyższym stwierdzeniem, w każdym momencie naszego czasu możemy wspomagać zmarłych w podjęciu największej decyzji ich życia.

Rekapitulacja rozważań na temat czyśćca w kontekście hipotezy końcowej decyzji, sprowadza się do następujących konkluzji. Ukonstytuowanie czyśćca w śmierci czyni go uprzywilejowanym bytowo miejscem spotkania człowieka z Bogiem. To spotkanie Boga w ognistym spojrzeniu Chrystusa jest najwyższym spełnieniem naszej zdolności miłowania, a jednocześnie najstraszliwszym cierpieniem naszej istoty. Jest w tym spotkaniu zawarta tajemnica oczyszczenia i wyzwolenia ku istnieniu, którego początkiem jest śmierć człowieka, a ostatecznym dopełnieniem dzień Paruzji.

## ZBAWIENIE JAKO OSOBOWA WSPÓLNOTA Z JEZUSEM CHRYSTUSEM

Współczesną eschatologię chrześcijańską cechuje wyraźna tendencja do skupiania uwagi na osobowym centrum wydarzeń ostatnich, którym jest Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały<sup>38</sup>. W zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, głównie zaś Jego misterium paschalnym, objawiony został przez Boga sens ludzkich dziejów. Zmartwychwstanie Chrystusa jest potwierdzeniem daru zbawienia, wszechogarniającym wydarzeniem dotyczącym losu wszystkich ludzi. Dzieje ludzkie są dziejami spełnienia się tajemnicy zbawienia. Ocalająca moc Boga, objawiona w zmartwychwstaniu Chrystusa, jest obietnicą ostatecznego spełnienia losu człowieka. To ostateczne spełnienie dokonuje się w śmierci rozumianej nie tylko jako bierne doznanie, ale również jako czyn człowieka<sup>39</sup>. Centralnym punktem odniesienia jest pod tym względem śmierć samego Chrystusa. Ewangelie ukazują ją jako oddanie się w ręce Ojca /Łk 23,46/, „pójście do Ojca” /J 13,1; 14,2; 12-28; 16,5. 28/, „wypełnienie się” /J 19,30/. W konsekwencji również całe życie człowieka może być rozumiane jako „umieranie wraz z Chrystusem” /Rz 6,3-11/, „oddawanie życia” /J 15,13/, „wyrzeczenie” /Mk 8,35; por. J 12,25/. Wszystkie te określenia mówią o umieraniu z Chrystusem jako aktywnym procesie urzeczywistniania się życia, aż po jego spełnienie. W akcie śmierci /2 Kor 4,10-12/ śmierć jest

<sup>36</sup> Por. A. Valensin, *O mojej wierze*, Warszawa 1979, s. 50.

<sup>37</sup> Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 111.

<sup>38</sup> Por. A. Nossol, *Problem chrystologicznej interpretacji eschatologii*, *Zeszyty Naukowe KUL* 21 [1978], s. 3-4, s. 3-9; por. tenże, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 205-214.

<sup>39</sup> Por. L. Rubio Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1982, s. 239, 247-250.

oddaniem życia Bogu. Dokonuje się w niej ostateczna radykalizacja oddania praktykowanego w ciągu życia<sup>40</sup>. Początkiem owego oddania jest sakrament chrztu św.

Spełnienie się tajemnicy zbawienia pojętej jako pojednanie wszystkich ludzi z Bogiem wiąże się także z uwzględnieniem sytuacji ludzi niewierzących, tzn. nie mających wiedzy odnośnie fundamentalnych prawd wiary, a także tych, do których nie dotarło przepowiadanie Ewangelii.

Kościół katolicki poprzez naukę Soboru Watykańskiego II przedstawił swoje stanowisko w tej kwestii. Sobór stwierdził, że zjednoczenie z misterium paschalnym Chrystusa jest możliwe także dla niewierzących, jeżeli postępują zgodnie ze swoim sumieniem /KDK 22/. Bóg, który pragnie zbawić wszystkich ludzi – stwierdza Sobór – nie jest daleko od tych, którzy szukają Go niejako po omacku i odnajdują Jego wolę poprzez nakaz sumienia /KK 16/. Sobór uznaje także możliwość objawienia i zbawczej wiary nawet tam, gdzie nie dotarło przepowiadanie Ewangelii lub gdzie z winy ludzkiej straciła ona swoją wiarygodność. Z przedstawionych twierdzeń Soboru wynika, że jedyną przeszkodą do zbawienia może być zła wola człowieka. W Konstytucji *Lumen Gentium* Sobór wyraźnie podkreśla, „że nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła ten, kto nie twierdząc w miłości pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem” /KK 14/. Jednak zawsze pozostaje nadzieja, że moc Bożej łaski może przemienić złą wolę, aby w pełnej świadomości i wolności zwróciła się ku Bogu.

Uniwersalizm zbawienia, pojęty jako fundament nowej świadomości soteriologicznej Kościoła wyrażonej w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, opiera się na dwóch przesłankach. Jedną z nich jest Objawienie Boże, ukazujące Boga jako Tego, który wzywa do zbawienia /1 Tes 5,24/, pragnie, aby wszyscy ludzie byli zbawieni /1 Tm 2,4/ przez uczestnictwo w odkupieńczym dziele Chrystusa /Rz 2, 13-15; Kol 1,14; Hbr 5,9; 1 P 1,18-19; 1 J 2,2/.

Drugą przesłankę stanowią wypowiedzi współczesnych przedstawicieli antropologii chrześcijańskiej, dotyczące możliwości przyjęcia przez każdego człowieka daru zbawienia, który ofiaruje mu Chrystus. Recepcja tego daru przez człowieka jest początkiem osobowej wspólnoty z Chrystusem.

Wśród współczesnych teologów katolickich zarysowuje się coraz większa otwartość na możliwość zbawienia każdego człowieka. „Dziś pytamy, pisze K. Rahner, czy nie można żywić nadziei, że wszyscy ludzie zostaną zbawieni. Tego rodzaju postawa jest owocem długiej historii dojrzewania świadomości chrześcijańskiej, która zbliża się powoli do ostatecznej i podstawowej nowiny Jezusa o zwycięstwie Królestwa Bożego”<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia-śmierć i życie wieczne*, s. 254nn; por. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 29-30, 40-41, 85; por. L. Boros, *Mysterium mortis*, s. 208.

<sup>41</sup> K. Rahner, *Die bleibende Bedeutung des II Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1966, *Schriften XIV* s. 317.

Schoonenberg uważa, że stoimy dziś przed tajemnicą niezgłębioności Boga i człowieka. Piekło jest jakąś możliwością w nas, a zbawienie jeszcze większą możliwością w Bogu<sup>42</sup>.

W nurcie antropologii chrześcijańskiej mieści się także próba interpretacji zagadnienia powszechności zbawienia, którą podjął L. Boros. Podstawę tej interpretacji stanowi rozwinięta przez niego hipoteza ostatecznej decyzji, która określa pierwszy w pełni osobowy akt ludzki<sup>43</sup>. Rozważanie problemu zbawienia każdego człowieka w aspekcie hipotezy końcowej decyzji wiąże się, zdaniem Borosa, z koniecznością uwzględnienia dwóch faktów. Z jednej strony istnieje potrzeba „uwydatnienia roli Chrystusa w dziele zbawienia i przeniesienie procesu ubóstwienia w dziedzinę osobowości, a więc upatrywanie zbawienia w osobowym związku z Chrystusem i wyraźnej postawie wobec Niego”<sup>44</sup>. Z drugiej jednak strony należy liczyć się z trudnością zrozumienia przenikającej wszystko Bożej woli zbawienia, zawartej w każdym ludzkim bycie.

W odniesieniu do pierwszego z wyżej wymienionych faktów, Boros twierdzi, że łaska Chrystusa, stanowiąca inicjatywę zbawczą Boga, z którą zwraca się On do każdego bez wyjątku człowieka, wywołuje bardzo głęboki oddźwięk w duszy, budząc w niej intensywne, chociaż nie zawsze uświadomione dążenie do tajemniczego z nim zjednoczenia. Osobowe wezwanie Boga domaga się jednak osobowej odpowiedzi człowieka, który „całkiem świadomie i swobodnie angażuje swój byt ludzki, na rzecz czegoś określonego”<sup>45</sup>. Życie chrześcijańskie, sugeruje Boros, jest życiem łaski, a więc życiem podlegającym ubóstwieniu, które dotyczy przede wszystkim osoby w jej duchowości. Zatem dokonuje się ono na płaszczyźnie miłości, świadomości i decyzji. A więc na płaszczyźnie tego, co osobowe. Żaden człowiek, stwierdza Boros, nie zostaje ubóstwiony ani odtrącony bez wyraźnej własnej decyzji. Dokonuje się to jedynie przez osobowy związek z Jezusem Chrystusem<sup>46</sup>. Ta wyraźna postawa wobec Chrystusa zapoczątkowana podczas ziemskiego życia, stanowi w ujęciu Borosa podstawę do ostatecznego wyboru zbawiciela w pełnej świadomości i wolności w momencie śmierci. Zatem ostatni wybór człowieka można by przyjąć za sumę wszystkich wyborów Boga, których dokonywał w swoim życiu.

Interpretacja teologiczna treści drugiego z wymienionych przez Borosa faktów, odnosi się do sytuacji człowieka, który podczas ziemskiego życia pozbawiony został bezpośredniego odniesienia do Chrystusa. Jego zdaniem różne mogą być przyczyny tego zjawiska. Do najważniejszych z nich Boros

<sup>42</sup> P. Schoonenberg, *Wierzę w życie wieczne*, art. cyt., s. 68.

<sup>43</sup> Por. L. Boros, *Misterium mortis*, s. 50-51, 63, 99.

<sup>44</sup> Tamże, s. 225; tenże, *In Menschen Gott begegenen*, Maintz 1967, s. 142; por. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 339.

<sup>45</sup> L. Boros, *Misterium mortis*, s. 224.

<sup>46</sup> Por. tamże.

zalicza: niewiedzę, niewiarę, wychowanie, wpływ środowiska, upośledzenie czy fałszywe ideologie. Wszystkie te przyczyny są wynikiem „projekcji tkwiącej w bycie potrzeby Absolutu w całkowicie odmiennie idee, realia i instytucje, którym następnie służy z religijnym oddaniem. W zachowaniu tym pojawia się wewnętrzne, pojęciowo wprowadzone nie wypracowane i nie wyrażone refleksyjnie ale zupełnie realne przekonanie o istnieniu osobowego Boga”<sup>47</sup>. W tym kontekście hipoteza końcowej decyzji stwarza możliwość ostatecznego ukonstytuowania wszystkich dążeń człowieka na Chrystusa, który nadaje im nowy zbawczy sens w momencie śmierci. Sytuacja ta stanowi fundament zbawienia. Jest wejściem w osobową wspólnotę z Jezusem Chrystusem.

Analiza możliwości odniesień człowieka względem daru zbawienia, który ofiaruje mu Chrystus, prowadzi do następującej konkluzji. Hipoteza końcowej decyzji otwiera przed wszystkimi ludźmi możliwość zajęcia osobowego stanowiska wobec Boga, w momencie śmierci.

## PRÓBA OCENY ESCHATOLOGII BOROSA

Rekapitulacja rozważań teologicznych dotyczących problemu zmartwychwstania człowieka, daje możliwość oceny tej nowej próby spojrzenia na misterium śmierci. Punkt wyjścia dla tej refleksji, stanowi twierdzenie Borosa, zgodnie z którym moment śmierci jawi się jako początek zmartwychwstania. Stwierdzenie to wynika z subiektywnego przekonania naszego autora, odnośnie zbieżności wydarzenia śmierci pojętej jako początek zmartwychwstania człowieka ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

W tym kontekście, za koncepcją Borosa, wydają się przemawiać pewne teksty biblijne. I tak na przykład, św. Paweł spodziewa się być natychmiast po śmierci z Chrystusem /Flp 1,23/. Śmierć człowieka, będąca partycypacją w śmierci Chrystusa, staje się uczestnictwem w Jego zmartwychwstaniu /Rz 6,4-5; 1 Kor 15,21/<sup>48</sup>. Podobną interpretację można zastosować do sceny na Golgocie i słów Chrystusa: „Dziś ze mną będziesz w raju” /Łk 23,43/.

Koncepcja ta znalazła również potwierdzenie w wierze Kościoła, wyrażonej w przekonaniu wiernych o uwielbieniu i wniebowzięciu Maryi „wraz z duszą i ciałem” w momencie Jej śmierci,<sup>49</sup> oraz o wstawiennictwie świętych, wierni bowiem prosząc Świętych o wstawiennictwo, modlą się nie tylko do ich dusz, ale do Świętego jako integralnego człowieka<sup>50</sup>.

Innym ważnym elementem, wynikającym z hipotezy Borosa, jest problem interpretacji zmartwychwstania w dniu Paruzji. Zdaniem naszego au-

<sup>47</sup> Tamże, s. 223.

<sup>48</sup> Cz. Bartnik, *Wieczne trwanie istoty ludzkiej w świetle filozofii i teologii*, AK 39 [1982], 159-169.

<sup>49</sup> Por. *Breviarium Fidei*, VI 105.

<sup>50</sup> Por. tamże, IX 44.

tora „choć zmartwychwstanie ma miejsce po śmierci, jednakże nie jest ono jeszcze dokończone. Zmartwychwstanie ciała wymaga przekształconego i przemienionego świata jako swej przestrzeni bytowej”<sup>51</sup>. Zatem człowiek swoje cielesne zmartwychwstanie może przeżyć w pełni dopiero wtedy, gdy dokona się przemiana świata. Dlatego ostatecznym spełnieniem się zmartwychwstania, którego początkiem jest moment śmierci, będzie dopiero dzień Paruzji.

Boros w oparciu o teorię „ostatecznego wyboru” w nowy sposób ujmuje także naukę o czyścisku. Tradycyjna teologia katolicka mówiła o czyścisku jako o stanie oczyszczenia, ale posługiwała się kategoriami sprawiedliwości karzącej i fizycznego bólu. Boros konstytuuje czyścisk w śmierci, czyniąc go uprzywilejowanym bytowo miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Taka wizja czyściska zmierza do zdecydowania w kierunku kategorii osobowych. Człowiek doświadcza „intensywnego” oczyszczenia w spotkaniu z Bogiem. Może być ono bolesne, ale zawsze prowadzi do przemiany.

Hipoteza Borosa pozwala także przezwyciężyć liczne trudności związane z dyskutowanym od dawna zagadnieniem nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciała. Toruje drogę do dialogu z teologią protestancką. Znalazło to swój wyraz w ekumenicznym opracowaniu „wspólnej wiary chrześcijańskiej”<sup>52</sup>.

Mimo wielu wyżej wymienionych elementów pozytywnych, koncepcja Borosa nasuwa także wiele wątpliwości. Tą zasadniczą wątpliwością jest deprecjacja całości życia ludzkiego jako czasu zasługiwania na zbawienie, na rzecz decyzji, którą człowiek podejmuje w momencie śmierci, określając ostatecznie swoje istnienie.

Kolejnym problemem referowanych poglądów na temat śmierci jest brak określenia charakteru kontaktu duszy z całością materialnego świata w momencie śmierci zapoczątkowującej zmartwychwstanie człowieka. Teoria Borosa zdaje się nadawać tej relacji charakter panteistyczny.

Trudność sprawia także pogodzenie koncepcji śmierci, traktowanej jako „początek” zmartwychwstania, z nauką Kościoła o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym<sup>53</sup>.

Teoria Borosa pozbawiona jest także argumentacji opartej na tradycji patrystycznej. Jest ona zbyt skryptyurystyczna w wielu miejscach. Jego interpretacja tematów biblijnych pozostaje zbyt jednoznaczna i nie przekonywująca, a nawet mało uzasadniona (np. Łk 23,43).

<sup>51</sup> L. Boros, Czy życie ma sens?, art. cyt. s. 210.

<sup>52</sup> Die individuelle Auferstehung von den Toten erfolgt mit dem und im Tod. Ch. Schutz. Vollendung. w: Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube. Hrsg. J. Feiner, L. Vischer. 14. Aufl. Freiburg – Zurich 1978, s. 541-542.

<sup>53</sup> Por. W. Hryniewicz, Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata, Lublin 1988, s. 324; por. E. Kopec, Zmartwychwstanie Jezusa jako fakt realny, w: Jezus Chrystus. Historia i tajemnica, Lublin 1988, s. 253 – 254.

Istotnym wydaje się być również fakt, że koncepcja śmierci, jako momentu ostatecznej decyzji człowieka, nie jest oryginalną myślą Borosa. Ma ona swoich prekursorów w historii teologii<sup>54</sup>.

W konkluzji należy stwierdzić, że mimo pewnych wątpliwości, refleksja teologiczna Borosa nad problemem zmartwychwstania człowieka daje szereg ciekawych rozwiązań, które z pewnością w istotny sposób rzutują na określenie charakteru trwania człowieka po śmierci.

---

<sup>54</sup> O zmartwychwstaniu jako wydarzeniu dokonującym się w śmierci człowieka mówiła także protestancka teologia dialektyczna; por. A. d' Ales, *La lucidité des morts*, *Etudes* 214 [1933], s. 314-317; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces derniers*, *Nouvelle Revue Theologique* 39 [1932], s. 865-892.