

# Andrzej Dańczak

---

## Transcendencja końca : pytanie o relację paruzji i śmierci człowieka

---

Collectanea Theologica 81/3, 17-34

---

2011

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.

ANDRZEJ DAŃCZAK, GDAŃSK

## TRANSCENDENCJA KOŃCA – PYTANIE O RELACJĘ PARUŻJI I ŚMIERCI CZŁOWIEKA

Sergiusz Bułhakow w swojej syntezie dotyczącej teologii stworzenia i historii pisze o paruzji jako o wydarzeniu przemieniającym całą rzeczywistość, które jednak wydarzy się poza granicami obecnego świata. „Paruzja nie odbędzie się w tym świecie, lecz na nowej ziemi i pod nowym niebem. Chrystus nie ujrzy już ponownie aktualnego świata (...). Paruzja nie jest wydarzeniem, które miałyby miejsce w życiu tego świata, tym bardziej jednym z jego zdarzeń, lecz jest ona wydarzeniem, które przemieni całe życie tego świata jak i całej ludzkości, która przejdzie przez zmartwychwstanie”.<sup>1</sup> Teologia niejednokrotnie stawiała sobie pytanie, na czym będzie polegała paruzja w jej aspekcie zjawiskowym. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu częścią wykładu teologii systematycznej były tradycyjne wewnątrzhistoryczne znaki, które miałyby towarzyszyć nadejściu wydarzenia końca. Z czasem kwestia ta utraciła aktualność. Pozostał natomiast problem rozumienia wydarzenia paruzyjnego – jest ono wiążącą daną wiary. Nadal otwarta pozostaje kwestia jego relacji do dziejów wraz z pytaniem, na ile przynależy ono do wydarzeń historii, kładąc jednocześnie im kres. Nie brakuje dzisiaj autorów opowiadających się za, przynajmniej częściowo, fizykalnym rozumieniem paruzji. Oprócz trudności związanych z fenomenologią rodzi to również pytania o ewentualne powiązanie paruzji ze współczesną wiedzą kosmologiczną, która ma własne scenariusze końca.<sup>2</sup> Łączy się z tym także konieczność

<sup>1</sup> S. B u ł g à k o w, *La Sposa dell' Agnello. La creazione, l' uomo, la chiesa e la storia*, Bologna 1991, s. 575-576.

<sup>2</sup> Zob. A. B e n z, *Il futuro dell' universo. Caso, caos, Dio?* Brescia 1999, s. 176nn. Teologia nie może zaś nawiązywać do pseudorozwiązań, zob. np. P. D a v i e s, *Ostatnie trzy minuty*, tłum. P. A m s t e r d a m s k i, Warszawa 1999, s. 121nn.; G. M u r p h y, *Hints from Science for Eschatology and Vice Versa*, w: C. B r a a t e n, R. J e n s o n (red.), *The Last Things. Biblical & Theological Perspectives on Eschatology*, Grand Rapids-Cambridge 2002, s. 153-157; J. T i p l e r, *The Physics of Immortality*, New York 1994. Zob. także komentarze: H.-D. M u t

uwzględnienia jak najbardziej prawdopodobnych przewidywań o możliwym końcu ludzkości czy życia na Ziemi, który pozostanie bez wpływu na dalsze losy kosmosu.<sup>3</sup>

Istnieją także inne kwestie. Idea końca świata, jako wydarzenia zamykającego całość historii, stała się mało czytelna dla współczesnego człowieka. Doświadczenie egzystencjalne wskazuje przede wszystkim na śmierć jako na miejsce konfrontacji z tym, co jest ostateczne, i w związku z tym to ona staje się dla współczesnego człowieka praktycznie jedynym wyobrażalnym momentem końca. Z drugiej strony także dla teologii tradycyjne definitywne „wtargnięcie” eschatonu w historię zamykające dzieje nie stanowi koniecznego „drugiego momentu” po wcieleniu, w którym skończone spotyka się z Nieskończonym. Istnieją we współczesnej refleksji próby interpretacji „końca” ukazujące dopełnienie historii całkowicie poza nią samą.<sup>4</sup> Umożliwiają one ukierunkowanie rozumienia paruzji ku rozwiązaniu transcendentnemu.

Choć wyłącznie transcendentne rozumienie paruzji ma już własne miejsce w teologii, chciałbym wskazać na istotną przesłankę, która pośrednio wspomaga tezę o pozahistorycznym charakterze paruzyjnego wydarzenia. Ku takiemu rozumieniu paruzji prowadzi refleksja nad rozumieniem śmierci.<sup>5</sup> Istotne tło dla rozważań stanowi w dużej mierze zakończona debata dotycząca wzajemnego powiązania eschatologii indywidualnej i powszechnej. W znacznym stopniu dotyczyła ona interpretacji wydarzenia śmierci. Temat śmierci i temat paruzji nie muszą być rozłączne. Wręcz przeciwnie, tajemnica śmierci może pomóc w zrozumieniu aktualności intuicji Bułhakowa, który paru-

---

s c h l e r, *Wiara w stworzenie a nauki przyrodnicze*, w: M. K e h l, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. S z y m o n a, Poznań 2008, s. 449; A. B e n z, *Il futuro dell'universo*, s. 199nn.

<sup>3</sup> Nie brakowało, w przeszłości i dzisiaj, pytań o możliwe połączenie paruzji i np. katastrofy nuklearnej czy impaktu, które zniszczyłyby ludzkość. Pytanie, które się w tym kontekście rodziło, brzmiało: Czy ludzkość (lub wydarzenie naturalne) może „spowodować” paruzję? Zob. K. K o c h, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, w: J. P f a m m a t e r, E. C h r i s t e n (red.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, Zürich 1990, s. 157nn.; J. M o l t m a n n, *Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?* Evangelische Theologie 47/1987, s. 50-60.

<sup>4</sup> Zob. J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. W ę c ł a w s k i, Warszawa 1986, s. 233.

<sup>5</sup> Zob. M. K e h l, „*Bis du kommst in Herrlichkeit ...*“ *Neuere theologische Deutungen der „Parusie Jesu“*, w: J. P f a m m a t e r, E. C h r i s t e n (red.), *Hoffnung über den Tod hinaus*, s. 103-104.

zję umieszcza już w całkowicie nowym świecie. Jednocześnie może ona pozwolić na niezależnienie rozumienia paruzji od jakichkolwiek scenariuszy kosmologicznych czy też jej ukazywania jako wydarzenia zachodzącego na podobieństwo *deus ex machina*. W kontekście „powtórnego przyjścia” można uzupełnić stwierdzenie Bułhakowa na temat paruzji, która nastąpi poza tym światem, o tezę, że jedyny dostęp do niej prowadzi przez śmierć. Ta ostatnia jest *conditio sine qua non* doświadczenia paruzji i wejścia w świat zmartwychwstania. Paruzja nie jest wydarzeniem historycznym, ale transcendentnym i jako taka może wydarzyć się wyłącznie poza granicą śmierci.

W związku z tym warto prześledzić pewne istotne elementy teologii śmierci, które pozwolą na umiejscowienie jej znaczenia w kontekście paruzji i zmartwychwstania oraz pomogą rzucić światło na rozumienie samego wydarzenia paruzijnego. Istotną pomocą mogą stać się także dzieje teologicznej idei „ostatniego pokolenia żyjących” współczesnego ponownemu przyjsciu Chrystusa.<sup>6</sup> W rozumieniu każdej epoki znajdowało się ono na linii brzegowej, gdzie czas styka się z Inną Rzeczywistością. Interesujące są interpretacje związku tej grupy z powszechnym prawem śmierci i sposobu doświadczenia przez nią paruzji.

### Logika eschatologicznej przemiany

Mamy dwa fundamentalne teksty nowotestamentowe poruszające temat paruzji w kontekście wspomnianego „ostatniego pokolenia”. Są to 1Tes 4, 14-17 i 1Kor 15, 50-53. Pierwszy z fragmentów w stosunkowo prosty sposób, z widoczną obecnością elementów apokaliptyki, opisuje przejście ludzi, których paruzja zastała pośród historii, do świata należącego niepodzielnie do Chrystusa:<sup>7</sup> „Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus istotnie umarł i zmartwychwstał, to również tych, którzy umarli w Jezusie, Bóg wyprowadzi wraz z Nim. To bowiem głosimy wam jako słowo Pańskie, że my, żywi, pozostawieni na przyjscie Pana, nie wyprzedzimy tych, którzy pomarli. Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki na-

<sup>6</sup> Zob. G. Canobbio, *Fine o compimento?* w: G. Canobbio, F. Dalla Vecchia, G. Montini (red.), *La fine del tempo*, Brescia 1998, s. 235.

<sup>7</sup> Zob. H. Langkammer, *Życie po śmierci*, Lublin 2004, s. 206.

przeciw Pana, i w ten sposób zawsze będziemy z Panem”. W tekście istnieje zbieżność losu umarłych i żywych polegająca na wspólnym i ostatecznym połączeniu wszystkich z Chrystusem. W tym sensie paruzja stanowi wypełnienie całej egzystencji chrześcijanina polegającej na związku z Chrystusem. Żywi zostają „porwani w powietrze”, by osiągnąć wspomnianą jedność w pełnej formie. Mimo że nie dotknie ich śmierć, nie będą uprzywilejowani, gdyż – dla pewnej równowagi – to umarli pierwsi wejdą do chwały.<sup>8</sup>

W drugim, późniejszym, tekście – 1Kor 15, 50-53 – dodana zostaje wzmianka o radykalnym przekształceniu żywych jako o warunku przekroczenia granicy królestwa. Przemiana ta dotyczy także umarłych. Pojawia się tutaj m.in. prorocki styl wypowiedzi: „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiągnąć królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne. Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni. W jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby – zabrzmi bowiem trąba – umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni. Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przydziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność”. Podobnie jak w 1Tes 4, 14-17, także w tym fragmencie widoczna jest zbieżność między losem umarłych a losem „ostatniego pokolenia”. Wejście do chwały poprzedza wzmianka o eschatologicznej przemianie, także wspólnej dla wszystkich. Dla umarłych przekształcenie, które warunkuje możliwość definitywnego przejścia tego, co śmiertelne, w rzeczywistość nieśmiertelności, tożsame jest ze zmartwychwstaniem. W przypadku żywych również konieczna jest przemiana, która jednak nie zakłada śmierci.<sup>9</sup> Istnieje także inny tekst Nowego Testamentu mówiący o eschatologicznej przemianie. „Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim jakim jest” (1J 3, 2). Również w tym fragmencie paruzja oznacza dla człowieka radykal-

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 208; t e n ż e, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Wrocław 1984, s. 248; H. Merklein, *Escatologia nel Nuovo Testamento*, w: H. Althaus (red.), *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, Brescia 1992, s. 21-22.

<sup>9</sup> Zob. A. Schmieđ, *Ein Lösungsversuch zum Problem der Naherwartung*, *Theologie der Gegenwart* 19/1976, s. 179; H. Langkammer, *Życie po śmierci*, s. 215; A. Jankowski, *Escatologia Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 99, 104, 184; W. Kurz, *Co Biblia mówi o końcu świata?* tłum. E. Czerwińska, Warszawa 2007, s. 156-157; R. Fabris, *La escatologia del Nuovo Testamento*, w: S. Panimolle (red.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, t. 16: *Escatologia*, Roma 1997, s. 121-122.

ne przekształcenie, niezbędne w związku z nastaniem sytuacji eschatologicznej pełni.<sup>10</sup>

Jak można odnieść wspomnianą przemianę do śmierci, która jest zakończeniem każdego życia człowieka i czy przekształcenie „ostatniego pokolenia” stanowi wyjęcie spod prawa umierania? Istnieje szerszy kontekst tego zagadnienia u samego św. Pawła. Choć w pierwszym ze wskazanych tekstów nie występuje wzmianka o śmierci, a drugi wprost mówi o nieumieraniu, w całości myśli Pawła istnieje świadomość śmiertelności człowieka, która jest związana z jego strukturą, sugerująca bezwzględnie powszechny charakter śmierci. U autora występuje podwójna optyka, jeżeli chodzi o miejsce śmierci w całości losu człowieka. Jedna perspektywa wiąże śmiertelność człowieka właśnie z jego strukturą, z przynależnością do natury świata, która także jest śmiertelna (np. 1Kor 15, 47: „Pierwszy człowiek z ziemi – ziemski, drugi Człowiek – z nieba” i w. 50: „Ciało i krew nie mogą posiadać królestwa Bożego, i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne”). Drugie ujęcie wiąże śmiertelność z nieposłuszeństwem Adama, które rozciąga się dynamicznie na całą ludzkość (zob. Rz 5, 12). Wiele tekstów Pawła mówiących o śmierci ma wartość polisemiczną. Mocno wybrzmiewa w nich także duchowy aspekt śmierci – śmierć jest metaforą życia w oddaleniu od Boga. Mimo to nietrudno znaleźć także tam ogólny dramat ludzkości, jakim jest śmierć fizyczna.<sup>11</sup> Śmierć przynależy więc do obrazu świata jako jego nieodłączny element. Jest to jednak śmierć, która – wg myśli Pawła – przestała być ostatnim słowem. Jej efektywność została zrelatywizowana, choć nie wyeliminowało to powszechności samego zjawiska.<sup>12</sup> Śmierć jest nadal wydarzeniem poprzedzającym wejście w rzeczywistość ostateczną. Eschatologicz-

<sup>10</sup> Zob. K. Koenen, R. Kühschelm, *Przełom czasów. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 152.

<sup>11</sup> Zob. L. De Lorenzi, *Paolo insegna la morte*, Parola, spirito e vita 32(1995)2, s. 165-170; J. Gnilką, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 81-82: „Dzieląca te optyki różnica, biorąc rzecz materialnie, jest związana z przejętymi odmiennymi koncepcjami, na których się one opierają, i nie da się jej zniwelować w ten sposób, że śmierć przekazaną przez Adama potomkom będzie się rozumiało w sensie śmierci wiecznej, a śmierci fizycznej nie będzie się tu brało pod uwagę. Paweł nie oddala się od biblijnego gruntu aż do tego stopnia. Niemniej ważniejsza okazuje się perspektywa teologiczna, zgodnie z którą człowieka dostęga śmierć wieczna, a śmierć fizyczna okazuje się tylko metaforą tamtej – właściwej śmierci”.

<sup>12</sup> Zob. M. Wensing, *Śmierć i przeznaczenie człowieka według Biblii*, tłum. E. Zielińska, Warszawa 1997, s. 65.

na przyszłość nie jest prostym przedłużeniem ziemskiej egzystencji. Świadomy tego Paweł wskazuje, że „ostatnie pokolenie” oczekuje konieczna przemiana, która przekształca człowieka, przeistaczając „zniszczalne” w „niezniszczalne” (por. 1Kor 15, 50-52). Paweł opisuje ostateczny cel życia chrześcijańskiego, jakim jest wejście w świat zmartwychwstania. W tym kontekście wzmianka o tym, że „nie wszyscy pomrzemy” (1Kor 15, 51) stanowi element wynikający przede wszystkim z obrazowości narracji, nie jest zaś szczegółową daną teologiczną. Akcent położony jest jednoznacznie na konieczności przemiany i wejściu w nową rzeczywistość „niezniszczalności”.<sup>13</sup>

### Śmierć Chrystusa i śmierć chrześcijanina

Wspomniany wyżej powszechny charakter śmierci nabiera nowej wymowy w kontekście jej przeżywania w łączności z Chrystusem. Chrześcijanin podziela los Chrystusa i jednoczy się z Jego śmiercią. Wątek ten wpisuje się w szerszą nowotestamentalną myśl związaną z ideą życia chrześcijańskiego rozumianego jako naśladowanie Chrystusa i proces stopniowego upodobniania się do Niego, co urzeczywistni się w sytuacji eschatologicznej pełni. Idea naśladowania Chrystusa zawiera w sobie m.in. koncepcję podzielenia drogi Chrystusa oraz wierności w sytuacjach wyznaczanych Jego obecnością. „A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa” (J 12, 26). Biorąc pod uwagę kontekst, ostatni fragment mówi o wspólnocie losu z Chrystusem polegającej m.in. na podzieleniu tej samej śmierci; jest to w tym przypadku śmierć męczeńska. Analogiczną postawę wierności reprezentują m.in. apokaliptyczni wybrani, „którzy Barankowi towarzyszą, dokądkolwiek idzie” (Ap 14, 4). Również ten tekst zawiera w sobie doświadczenie podzielenia losu Chrystusa, które wynika z wierności oddanego sługi. Wskazuje na szeroko rozumianą wierność, która jest pójściem drogą Chrystusa.

W kontekście życia chrześcijańskiego postrzeganego jako udział w drodze Chrystusa jest miejsce także na rozumienie Jego śmierci. Bardzo wcześniej interpretacja śmierci Chrystusa nabrała charakteru inkluzywnego. Śmierć Jezusa ma nie tylko jednorazowe znaczenie soteriologiczne, ale jest śmiercią, która włącza człowieka wierzącego.

<sup>13</sup> Zob. A. S i s t i, *Morte e risurrezione in 1Cor 15*, Parola, Spirito e Vita 32(1995)2, s. 216-217.

Tajemnica złączenia z losem Chrystusa uwidacznia się m.in. w Pawłowej teologii chrztu. „Otóż, jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6, 8n.). Życie chrześcijanina jest w pełni życiem z Chrystusem. Rozpoczyna się od włączenia w Jego śmierć. Ona od samego początku staje się przestrzenią przynależności, a wierzący zostaje włączony w misterium obumierania.<sup>14</sup>

Nie tylko jednak samo życie chrześcijanina jest nierozzerwalnie związane z tajemnicą śmierci Chrystusa. Interpretacja Pawła podąża konsekwentnie dalej, widząc także śmierć ochrzczonego jako włączoną w logikę przynależności. „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie; jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana, jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14, 7-8). Śmierć fizyczna jest dla chrześcijanina przestrzenią aktywnego powierzenia się Chrystusowi, które owocuje więzią o nowym charakterze. Także w powyższym tekście wybrzmiewa mocno ten aspekt oddania się Mu. Z jednej strony istnieje świadomość, że sama śmierć nie stanowi ostatniego słowa, gdyż Chrystus spogląda na człowieka spoza jej mroku, będąc silniejszym od niej. Z drugiej strony jest ona podjęciem przez człowieka własnego ludzkiego losu, który nie jest już wyznaczany wyłącznie przez prawo biologii, ale stanowi obszar umożliwiający dalszą kontynuację wspomnianego wskazania „gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa” (J 12, 26).<sup>15</sup>

Świadomość konsekwencji włączenia w misterium śmierci Chrystusa sięga jeszcze dalej. Dla Chrystusa, który „przyjawszy postać sługi (...) stał się posłusznym” (Flp 2, 7-8), śmierć wyznacza punkt kulminacyjny samego posłuszeństwa.<sup>16</sup> Stanowi ona także moment największego uniżenia, który doprowadził z kolei do Jego wywyższenia. Hymn z Flp 2, 6-11 jest ukazaniem drogi do chwały, która wiedzie przez posłuszeństwo, uniżenie, krzyż i śmierć.<sup>17</sup> *Mysterium gloriae* nie jest osiągalne inaczej jak przez *exinanitio*, która przybrała również postać śmierci. Widoczna jest tutaj logika polaryzacji powią-

<sup>14</sup> Zob. M. Florino, C. Rocchetta, *Sacramentaria speciale*, t. I: *Battesimo, conferenzione, eucaristia*, Bologna 2004, s. 28; S. Pisarek, *Życie i śmierć*, w: S. Grzybek (red.), *Vademecum biblijne*, t. 4, Kraków 1991, s. 81.

<sup>15</sup> Zob. A. Jankowski, *Eschatologia Nowego Testamentu*, s. 213-214.

<sup>16</sup> Zob. J. Gnilińska, *La Lettera ai Filippesi*, Brescia 1972, s. 219-220.

<sup>17</sup> Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 80nn.



zana z ideą posłuszeństwa, która dopiero przez osiągnięcie jednego bieguna umożliwia dostęp do drugiego.<sup>18</sup> Z jednej strony mamy tutaj do czynienia z własną i niepowtarzalną drogą Chrystusa z racji Jego tożsamości, z drugiej strony w pełni dzieli On drogę każdego człowieka, która kończy się śmiercią.

Jezus przez swoje zmartwychwstanie nie znosi śmierci jako zjawiska, zmienia się jednak możliwość jej rozumienia. Zostaje ona ukazana jako przestrzeń, wewnątrz której można doświadczyć mocy Boga, tak jak doświadczył jej opuszczony Syn Człowieczy, gdy Jego egzystencja przemieniła się ostatecznie w życie Zmartwychwstałego.<sup>19</sup> Pod tym względem śmierć Chrystusa ma charakter paradygmatyczny i dotyczy wszystkich wierzących. Także w tym sensie współumierają oni z Chrystusem.<sup>20</sup> Dialektyka śmierci i zmartwychwstania jawi się jako niezbywalna dla życia chrześcijańskiego.<sup>21</sup> Śmierć zaś zostaje odkupiona „od wewnątrz”, przez wejście w nią Chrystusa. Dlatego

<sup>18</sup> Jak zauważa J. G n i l k a, *La Lettera ai Filippesi*, s. 244-245, posłuszeństwo w Flp 2, 6-11 oznacza pełne uniesienia podjęcie egzystencji ludzkiej z wszystkimi jej przypadłościami; nie jest natomiast posłuszeństwem w rozumieniu starotestamentalnym, wypełnienia nakazu.

<sup>19</sup> Zob. C. Z u c c a r o, *Teologia śmierci*, tłum. K. S t o p a, Kraków 2004, s. 121-123: „Nadzieja, która przedstawia się jako nadzieja teologiczna, jest zakorzeniona i rodzi się z wymiaru ontologicznego: wołanie nadziei człowieka jest przyjmowane przez Boga nadziei, który jednak nie oszczędza człowiekowi (...) «metafizycznej otchłani Bożego opuszczenia». W doświadczeniu chrześcijańskim, normatywnie opowiedzianym na kartach Nowego Testamentu, odpowiedź Boga na wołanie o pomoc człowieka umierającego znajduje swój wyraz w postawie Chrystusa, który «z głośnym wołaniem i płaczem za swych dni doczesnych zanosił gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości» (Hbr 5, 7). Chrystus prosi o uwolnienie od śmierci i zostaje wysłuchany (...) a jednak rzeczywiście przeżywa doświadczenie śmierci. Jeśli z jednej strony wysłuchanie Jego prośby przez Ojca nie oszczędziło Mu doświadczenia śmierci, to z drugiej strony stanowiło prawdziwą odpowiedź na pragnienie życia, ponieważ wskrzesił Go z martwych”. Por. uwagi na temat bliskiego podobieństwa wspomnianego hymnu Flp 2, 6-11 i Hbr 5, 5-10: A. V a n h o y e, *Gesù Cristo il Mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Assisi 2007, s. 122. Dla Vanhoye istnieje znacznie głębsze wyjaśnienie wysłuchania modlitwy Jezusa. Poza (definitywnym) wybawieniem od śmierci autor Listu do Hebrajczyków podkreśla także wewnętrzną przemianę Jezusa dotkniętego jako człowiek cierpieniem. Cierpienie uczy Go posłuszeństwa. Przemiana zewnętrznej (wywyższenie) towarzyszy, a właściwie poprzedza ją, przemiana wewnętrzna (nabyte posłuszeństwo); por. *tamże*, s. 126-137. Obie przemiany są istotne także dla naszego tematu, jako że podkreślają przemieniający charakter (cierpienia i) doświadczenia śmierci; por. także Mdr 3, 5-6.

<sup>20</sup> Zob. G. A n c o n a, *Escatologia cristiana*, Brescia 2003, s. 321.

<sup>21</sup> Zob. G. L o h f i n k, *Geschichte und Vollendung. Zu Herbert Vorgrimlers Vorwurf der Geschichtsentwertung*, w: G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k (red.), *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlicher Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1982<sup>2</sup>, s. 201.

myślenie chrześcijańskie, osadzone chrystologicznie, nie pozwala na mówienie o wejściu do chwały inaczej niż przez doświadczenie bezradności i ciemności. Chrystus jest „Pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1, 18) – Jego zmartwychwstanie jest pierwszym ogniwem łańcucha, który stanowi wybawienie z objęć śmierci wszystkich ludzi. Wejście zaś w pełnię jest poprzedzone przejściem przez pustkę i mrok – także dla Chrystusa.<sup>22</sup>

Podsumowując, myśl Nowego Testamentu wskazuje na śmierć, która przybiera charakter drogi. Na wzór Chrystusa stanowi ona konieczne ogniwo prowadzące do wywyższenia dokonującego się przez zmartwychwstanie. Informacja o wspomnianych wcześniej żywych „ostatniego pokolenia” zostaje zrelatywizowana przez znacznie głębszą logikę wypowiedzi Pawła.<sup>23</sup> Wzmianka o „nieumieraniu” przy końcu czasów z 1Kor 15 – wynik chronologicznego opisu wydarzeń – zderza się z jego własną myślą o zbawczym i paradygmatycznym charakterze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. To ostatnie rozpoczyna łańcuch wydarzeń (powszechne zmartwychwstanie), ogarniając wszystkich ludzi i prowadząc do ostatecznego przewyciężenia śmierci i wejścia w przemieniony świat. Nie istnieje sama teologia chwały bez krzyża (śmierci).<sup>24</sup>

### *Omnes moriuntur et a morte resurgent*

Ukazane znaczenie śmierci znajduje interesujące potwierdzenie i kontynuację w komentarzach okresu scholastyki. Wspomniane wyżej teksty św. Pawła mówiące o losie „ostatniego pokolenia” znalazły odbicie w średniowiecznych rozważaniach dotyczących zmartwychwstania końca czasów. Wejście do chwały historycznych świadków paruzji zostaje tam jednak odczytane jako nierozzerwalnie powiązane z doświadczeniem śmierci. Śmierć rozciąga swoje powszechne prawo nad wszystkimi ludźmi. Nie ma sytuacji, która pozwalałaby mówić o wyjątku. Zakładają to zarówno autorzy komentujący wspomniany wcześniej *passus* z 1Tes 4, 16, mówiący „porwaniu w powietrze” żywych „ostatniego pokolenia”, jak i tekst z 1Kor 15, wzmiankujący ich

<sup>22</sup> Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 292-295, 300-301; F. X. Durrwell, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza. Teologia biblica della risurrezione*, Roma 1965<sup>2</sup>, s. 56.

<sup>23</sup> Zob. K. Berger, *Wie kommt das Ende der Welt?* Gütersloh 2002, s. 73.

<sup>24</sup> Zob. G. Murphy, *Hints from Science for Eschatology and Vice Versa*, s. 156.

przemianę w momencie paruzji. „Porwanie w powietrze” rozumiane jest jako zawierające w sobie doświadczenie śmierci, zaś przemiana zostaje odczytana jako zmartwychwstanie, a ono zakłada śmierć człowieka nawet mimo Pawłowego „nie wszyscy pomrzemy” (1Kor 15, 50).<sup>25</sup> Tomasz z Akwinu używa w tym przypadku argumentacji, która powołuje się na powszechne prawo grzechu pierwotnego i wiążącej się z nim śmierci fizycznej. Nie ma możliwości mówienia o powszechnym zmartwychwstaniu bez powszechnej śmierci. Argumentem staje się także rozumienie zmartwychwstania jako wydarzenia dotyczącego wszystkich ludzi. Zmartwychwstanie wymaga wcześniejszego „obrócenia się w proch”. Tomasz ukazuje również, że natura nieśmiertelności jako stanu doskonałego wymaga porzucenia tego, co niedoskonałe, a co jest związane ze strukturą świata. Stadium wyznaczane przez *imperfectio* musi zostać zniszczone, by móc osiągnąć stan doskonały. Niedoskonała natura człowieka jest śmiertelna. A więc nawet paruzja nie jest dla Tomasza wydarzeniem, które zawiesiłoby śmiertelność tych, którzy będą jej świadkami.<sup>26</sup> „Nie ma innego powrotu do nieśmiertelności, jak tylko poprzez śmierć”.<sup>27</sup>

Podobnie wielu innych autorów epoki wyraża konieczność doświadczenia śmierci przez wszystkich ludzi, w tym także przez świadków paruzji. Czynią to m.in. Honoriusz z Autun, Hugo ze św. Wiktora, Robert Pullen, Piotr Lombard.<sup>28</sup> Niezależnie od szczegółów opisów

<sup>25</sup> Zob. R. He in z m a n n, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der fröhcholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhem von Auxerre*, Münster 1965, s. 154, 156, 161, 166.

<sup>26</sup> Zob. Ś w. T o m a s z, *STh III* suppl. q. 78, a. 1; cyt. za: *Suma Teologiczna*, tłum. P. B e ł c h, t. 33, Londyn 1983.

<sup>27</sup> *Tamże*: „Resurrectio autem proprie non sit nisi eius quid cecidit et dissolutum est”. O kwestii przemiany świata zob. J. S a l i j, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 31-32.

<sup>28</sup> H o n o r i u s A u g u s t o d u n e n s i s, *Elucidarium*, III, 11: „Justi, cum resurgent, mox ab angelis in aera obviam Christo rapiuntur, et electi viventes cum eis rapiuntur, et in ipso raptu moriuntur, et reviviscunt: hoc praecessit in Maria matre Domini et Ioanne Evangelista: Maria, quae recepto corpore post mortem in gloriam est assumpta; Ioannes qui vero fuit corpore raptus, et in ipso raptu creditur mortuus et reviviscens” – PL 172, 1164; H u g o d e S. V i c t o r e, *De sacramentis*, II, pars 17, cap. 11: „Si ergo sanctos qui reperientur Christo veniente viventes, eique in obviam rapiuntur crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros; et ad eadem mox immortalia redituros, nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, sive ubi dicit: «Tu quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur» (1Cor XV) sive ubi dicit: «Omnes resurgemus» aut omnes dormiemus (ibid); quia nec illi per immortalitatem vivificabuntur, nisi quamlibet paululum tamen ante moriantur; ac per hoc et a resurrectione non erunt alieni, quam dormitione praecedunt quamvis brevissima, non tamen nulla” – PL 176, 600-601; R o b e r t u s P u l l e n, *Sententiae*, VIII, 19: „Quid est enim, «deinde nos qui vivimus simul rapiemur cum

św. Pawła, które wskazują na pewne odmienne doświadczenie paruzji przez zmartwychwstających umarłych i żywych „ostatniego pokolenia”, spotkanie z powracającym Chrystusem także w przypadku tych ostatnich interpretowane jest jako zmartwychwstanie. Jego koniecznym elementem jest natomiast uprzednia śmierć, dlatego dotyczy ona w takim samym stopniu wszystkich, także ostatnich żyjących. Nawet „dotarcie” do kresu dziejów nie stanowi podstawy do mówienia o innym końcu ziemskiego życia; spotkaniu ze Zwycięzcą śmierci, także przy końcu historii, musi towarzyszyć sama śmierć. Teologia pozostała tutaj konsekwentna. Przekroczenie granicy nieśmiertelności jest widziane jako wejście do nowego świata, kategoriałnie różnego od doczesnego. Nie jest on kontynuacją stanu wcześniejszego. Choć we wzmiankowanych tekstach przy okazji mówienia o zmartwychwstaniu kwestia ciągłości i nieciągłości świata nie pojawia się wprost, staje się jednak ewidentne, że wejście w rzeczywistość jakościowo różną od obecnej nie może odbyć się bezpośrednio, niejako za pomocą „środków tego świata”. Potrzeba pewnego wymiaru pośredniego. Jest nim śmierć. Przejście do nieśmiertelności musi zostać poprzedzone wejściem w ciemność z wszystkimi tego konsekwencjami. Bóg sam wprowadza w „poza-historię” i dopiero poza granicą świata dokonuje się przekształcenie człowieka.

### **Paruzja a dzieje świata i kosmosu. Dynamizm paruzji**

Wnioski wypływające z rozważań na temat śmierci mają znaczenie w interpretacji paruzji. Nie ma prostego przejścia do zjednoczenia z chwałą Chrystusa. Poprzedza je zawsze śmierć mająca powszechny charakter i łącząca się także ze stanem uniżenia, poprzedzającym wywyższenie. Tutaj mieści się także rozumienie śmierci jako drogi do pełni królestwa obiecywanego przez Chrystusa. Królestwo to nie jest w żadnej mierze przekształceniem aktualnych warunków w ramach tego świata. Jest ono przede wszystkim związane z tajemnicą

---

illis)?, nisi quod illi resurgent primi? «Deinde», id est post illorum resurrectionem, id est adhuc viventes simul cum resuscitatis sublevabimur; ut iam resuscitati et adhuc morituri, simul ascendant. Itaque prius resurgent mortui quam vivi, sed non prius ascendent. Et quoniam teste Apostolo: «Omnes quidem resurgemus» (1Cor XV, 51), omnes quoque moriemur. Non enim est resurrectio nisi a mortuis. (...) Mortales non aliter immortalitate vivificantur nisi prius moriantur. Nimirum quasi futurae segetis mortalitas semen est immortalitatis“ – PL 186, 991-992. Zob. też P e t r u s L o m b a r d u s, *Liber Sententiarum*, IV, dist. XLIII, cap. 6; p cyt. za: t e n z e, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. 2, Grottaferata 1981, s. 514-515.

radykalnej przemiany, która dla człowieka dokonuje się przez śmierć. Droga pójścia za Chrystusem zawiera w sobie również aspekt umiędziania, a przyniesione przez Niego zbawienie osiągalne jest w pełni przez śmierć. Dojście do pełni poprzedza doświadczenie pochwyceńcia przez jej obezwładniające ramiona. Przebóstwienie, które jest celem życia człowieka, nie znajduje się na prostym przedłużeniu linii własnych poszukiwań czy dążeń, nawet inspirowanych przez łaskę. Jest ono poprzedzone doświadczeniem całkowitej bezradności i bezwolności.<sup>29</sup> Z jednego brzegu morza nie widać drugiego. Trzeba wyruszyć w dal – nowy brzeg wyłoni się dopiero, gdy zniknie pierwszy. Śmierć jest także nieodzownym elementem prowadzącym do chwały zmartwychwstania. Jest z nim wewnętrznie powiązana. *Eschata* człowieka nie znajdują się na końcu chronologicznego biegu czasu, ale przede wszystkim poza granicą śmierci.<sup>30</sup>

Dla każdego człowieka także doświadczenie końca historii i jej spełnienia ma miejsce poza samą historią. Paruzja z punktu widzenia teologii systematycznej nie może być traktowana jako spektakl, ostatni akt historii wewnątrz niej samej. Jest ona początkiem nowego świata. To, co jest kategoriałnie nowe, nie znajduje się na prostym przedłużeniu czasu świata czy kosmosu. Na pierwszy plan wysuwa się transcendencja wydarzenia „końca”. Będzie ono z konieczności doświadczane poza granicą indywidualnej śmierci.<sup>31</sup> Medard Kehl

<sup>29</sup> Zob. J. R a t z i n g e r, *Śmierć i życie wieczne*, s. 79.

<sup>30</sup> Zob. G. L o h f i n k, *Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt*, w: G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k (red.), *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, s. 154.

<sup>31</sup> W ramach debaty ostatnich dziesięcioleci pojawiły się różne próby spojrzenia na paruzję, które łączyły się z rezygnacją z jej wewnątrzhistorycznego wymiaru. Wyakcentowały one wydarzenie śmierci, kierując się ku transcendentnemu rozumieniu paruzji niezależnemu od fizycznego końca świata czy kosmosu. W niektórych przypadkach łączyły się również z przyjęciem możliwości istnienia historii pozbawionej momentu finalnego. Ważniejsze przedstawione propozycje należą do G. Greshake, G. Lohfinka i M. Kehla. G. Greshake akcentuje dopełnienie eschatologiczne jako dokonujące się stopniowo, przez śmierć poszczególnych podmiotów. W indywidualnych momentach śmierci cząstka świata (historii) wkracza w wymiar dopełnienia w formie zinterioryzowanej przez podmiot; zob. G. G r e s h a k e, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969, s. 399-409 (w okresie późniejszym autor stopniowo rezygnował z możliwości istnienia historii nieskończonej a ostatecznie odszedł od tej idei: zob. t e n ż e, *Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt*, w: G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k (red.), *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, s. 179; t e n ż e, *Tod und Auferstehung*, w: F. B ö c k l e i n. (red.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, t. 5, Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 118-119; t e n ż e, *Zum römischen Lehrschreiben über Eschatologie*, w: G. G r e s h a k e, G. L o h f i n k (red.), *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, s. 191-192). Zob. także inne publikacje na ten temat: G. G r e s h a k e, *Stärker als der Tod. Zukunft*,

podkreśla, że dopełnienie eschatologiczne staje się dopełnieniem także samej śmierci. Nie ma potrzeby eliminowania wydarzenia śmierci na żadnym etapie historii, także hipotetycznie ostatnim („ostatnie pokolenie”).<sup>32</sup>

Pozostaje zaś pytanie, jak ma się bieg dziejów świata i kosmosu do samej paruzji. Czy wewnątrz historii świat może wskazywać na teologiczny moment końca? Czy jakiegokolwiek kosmologiczne scenariusze mogą stać się współczesnymi odpowiednikami biblijnych znaków końca świata?

Koniec świata w ujęciu teologicznym nie jest arbitralną decyzją Boga. Jest to decyzja, która, podobnie jak pozostałe dotyczące relacji Bóg – stworzenie, współhistnieje z wewnętrzną przyczynowością świata. Dlatego ewentualne kosmologiczne scenariusze końca nie stanowią konkurencji wobec teologicznego rozumienia paruzji. Nie ma powodu, dla którego miałyby nastąpić jakaś interwencja Boga przerywająca przypuszczalny bieg kosmicznych dziejów. Zjawiskowy cha-

---

*Tod, Auferstehung, Himmel, Hölle, Fegfeuer*, Mainz 1980<sup>5</sup>, s. 100; t e n ż e, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983, s. 234; t e n ż e, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: G. G r e s h a k e, J. K r e m e r, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 266; t e n ż e, *Tod – und dann? Ende – Reinkarnation – Auferstehung. Der Streit der Hoffnung*, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 76; t e n ż e, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. K u b a s z c z y k, W drodze, Poznań 2010, s. 87–89. Z kolei G. L o h f i n k oparł swoją propozycję na koincydencji temporalnej śmierci indywidualnych w wymiarze czasu dopełnionego. Także w tej koncepcji historia wkracza w czas przemieniony poprzez śmierć indywidualnych ludzi; sam zaś postulat końca historii nie jest bezwzględnie konieczny. Zob. G. L o h f i n k, *Das Zeitproblem und die Vollendung der Welt*, s. 138, 149; t e n ż e, *Geschichte und Vollendung*, s. 199. Dla M. K e h l a rolę tradycyjnie ujmowanego końca świata, pomagającego podkreślić nieciągłość na linii historia – eschaton, zastępuje śmierć stanowiąca wejście w czas dopełniony. Dopełnienie świata, w tym materii, ma miejsce w człowieku i przez niego, w związku z czym sam koniec kosmosu jest zjawiskiem obojętnym dla rozważań teologicznych. Zob. M. K e h l, „*Bis du kommst in Herrlichkeit ...*”, s. 112–113; t e n ż e, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 241–242. Dla jasności trzeba zaznaczyć, że Kehl zmienił zdanie na temat wyłącznie antropologicznego dopełnienia materii i wagi momentu końca kosmosu: zob. t e n ż e, *Und was kommt nach dem Ende?* Freiburg-Basel-Wien 1999, s. 158nn. Generalnie rozważania zmierzające do ukazania możliwości rozumienia historii jako procesu nieskończonego nie doczekały się w teologii katolickiej pozytywnej recepcji z bardzo różnych przyczyn, podobnie idea dopełnienia świata czy materii przez proces interioryzacji; zob. np. G. C a n o b b i o, *Fine o compimento?* s. 237; A. D a Ń c z a k, *Eschatologiczne dopełnienie świata – kwestia granicy antropocentryzmu*, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 56(2009)1, s. 133–152. Wymienione wyżej propozycje trzech autorów reprezentatywnych dla tematu zawierają jednak pozytywną intuicję: podkreślają znaczenie śmierci, kierując się ku transcendentnemu rozumieniu paruzji.

<sup>32</sup> Zob. M. K e h l, *Eschatologie*, s. 234.

rakter końca świata może być czymś przewidywalnym z naukowego punktu widzenia. Poprzedzić go może koniec samej ludzkości lub w ogóle życia. Przez paruzję Bóg doprowadza dzieje świata do pełni poza granicą historii.<sup>33</sup> Dopełnienie, rozumiane jako nowa relacja Boga ze stworzeniem, jest na tyle niewyobrażalne, że zarówno rozumienie go jako tradycyjne „wtargnięcie” Boga w historię, jak i możliwość np. śmierci termicznej kosmosu stwarzają ten sam stopień trudności, jeżeli chodzi o fenomenologiczny aspekt paruzji. Paruzja nie będzie nowym wkroczeniem Chrystusa w historię, lecz przemieniającym i niewyobrażalnym przyjęciem i przemianą całości jej treści. Eschatologiczne dopełnienie nie jest kategorią chronologiczną, ale teologiczną i jako taka oznacza przede wszystkim absorpcję całego czasu świata i jego eschatologiczną przemianę. Kategorie linearne nie są tutaj szczególnie pomocne, choć dopełnienie logicznie musi zakładać koniec.<sup>34</sup>

Pytanie o chronologiczne „kiedy” paruzji wydaje się nie mieć w związku z tym uzasadnienia. Mamy bowiem tutaj do czynienia z treściami, które wykraczają poza znaną nam rzeczywistość. Z drugiej strony trudno byłoby mówić, że paruzja jest w prosty sposób uzależniona od faktów z dziedziny np. kosmologii. Jürgen Moltmann przestrzega przed takim rozumieniem paruzji, które mogłoby być uzależnione od przebiegu toczących się dziejów. To nie koniec świata przynosi paruzję – ale koniec czasów jest obecny w paruzji. To ona wprowadza zakończoną postać czasu świata do Bożego królestwa.<sup>35</sup> Także Kehl wspomina np. o nieprzystawalności teologicznego i fizycznego mówienia o końcu świata. Teologicznie rozumiany koniec świata nie może być w prosty sposób określony przez człowieka lub przyczyny naturalne. Teologia mówi przede wszystkim o dopełnieniu a nie samym chronologicznym końcu.<sup>36</sup> Chronologia nie wyznacza w pełni końca w rozumieniu teologicznym. To ostatnie jest treścią wynikającą z objawienia a nie aspektem wydarzenia fizycznego. Trudno

<sup>33</sup> Zob. R. de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988, s. 178.

<sup>34</sup> Zob. W. Kasper, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi*, Internationale katholische Zeitschrift 14/1992, s. 13; G. Canobbio, *Fine o compimento?* s. 237. Zob. także uwagi U. Körtner, *The End of the World. A Theological Interpretation*, Louisville 1995, s. 146-148; M. Mühlhling, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, s. 238.

<sup>35</sup> Zob. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München 1989, s. 345.

<sup>36</sup> Zob. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende?* s. 108.

uznać, że, opierając się na fizyce, dałoby się odczytać moment teologicznie rozumianego końca. Brak uzasadnienia dla pytania o „kiedy” paruzji nie wynika z braku danych dotyczących chronologii, ale z transcendentnego charakteru wydarzenia paruzyjnego.

Traktowanie paruzji jako wydarzenia transcendentnego nie wyklucza jednak całkowicie jego szerszego kontekstu, jakim jest sama historia. Paruzja stanowi przecież m.in. dopełnienie historii. W tym kontekście można wskazać na propozycje, które akcentują dynamiczne rozumienie paruzji. Także ono odchodzi od jej punktowego rozumienia, pozwalając się jednocześnie połączyć z rozwiązaniem transcendentnym. Warto wskazać w tym kontekście na dynamizm, który wyznacza całość relacji Boga do świata. W takim ujęciu paruzja może być rozumiana także jako pewien aspekt tej relacji. Byłoby to z kolei inne ujęcie dynamicznie rozumianego stworzenia, które także widziane jest właśnie jako relacja definiująca świat.<sup>37</sup> Świat nieustannie pociągany jest ku swojemu ostatecznemu przeznaczeniu. Jest to nieweryfikowalne na poziomie zmian historycznych czy społecznych. Trudno o jakąś wewnątrzhistoryczną teleologię dziejów. Postęp skutecznie wymieszany jest z regresem, antycypacja królestwa z jego niepowodzeniem.<sup>38</sup> Mówiąc o dynamice wyznaczającej relację Boga do świata, pociągającej świat ku spełnieniu, chcemy ukazać raczej wewnętrzną dynamikę, która wyznacza każdy moment świata.

<sup>37</sup> Zob. G. G o z z e l i n o, *Nell'attesa della beata speranza*, Torino 1993, s. 382.

<sup>38</sup> Zob. G. L o h f i n k, *Geschichte und Vollendung*, s. 201; W. H r y n i e w i c z, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987, s. 77. Z pewnością wymagają krytycznej refleksji wypowiedzi teologiczne, które mówią o progresywnym dojrzewaniu świata do paruzji. Dał im początek P. Teilhard de Chardin. Czy rzeczywiście w kontekście nauk przyrodniczych można mówić o takim rozwoju? Na ile ma sens wprowadzanie pozaempirycznego wymiaru ducha jako klucza, by na tej podstawie budować konstrukcję, która w końcowym wymiarze ostatecznie ma wyprowadzić wizję teologiczną na płaszczyznę empirii, nawet jeżeli sam Teilhard podkreśla jej „niewyobrazalny” charakter? Według wszelkiego prawdopodobieństwa w los całej ludzkości i kosmosu wpisane są zniszczenie i śmierć. Pełnia może znajdować się tylko poza szeroką rozumianą historią, a wręcz wbrew niej samej. Dopełnienie ma w pełni charakter eschatologiczny i nie musi być poprzedzone żadnym linearnym wzrostem, który sugerowałby prosty ruch „ku”. Świat jest „pociągany” ku przyszłości z przyszłości. Jest to jednak przyszłość absolutna. Eschatologiczna przemiana mieści się w kategorii daru. Historia zmierza ku swojej pełni w Chrystusie, trudno jednak mówić o obserwowalnym ruchu progresywnym; zob. G. C o l z a n i, *La vita eterna*, Milano 2001, s. 70; V. M a r a l d i, *Lo Spirito Creatore e la novità del cosmo*, Milano 2002, s. 239; I. S a n n a, *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Brescia 1996, s. 116-117. Inne rozumienie postępu, opierające się na samym bogactwie zaistniałych w naturze zjawisk, bardziej ograniczone i łatwiejsze do zaakceptowania reprezentuje np. J. H a u g h t, *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Oxford 2000, s. 115; t e n z e, *Darwin & the Cardinal*, *Commonwealth* 132(2005) 14, s. 39.



Wyraża to bardzo trafnie myśl Karla Rahnera: „W najgłębszej istocie rzeczy wszystkie czasy są już teraz spokojne, bo «docieramy do końca wieków» (1Kor 10, 11) i w tym świecie jest już tylko jeden jedyny czas: Twój Advent. A kiedy ten ostatni dzień się skończy, nie będzie już żadnego czasu, tylko Ty w swojej wieczności. (...) Mówi się, że powrócisz. Jest to prawda. Ale nie będzie to właściwie «powrót», bo w swojej ludzkiej naturze, którą uczyniłeś własną na zawsze, nigdy nas nie opuściłeś. Musi się tylko coraz bardziej stawać jawne, iż rzeczywiście przyszedłeś, że serce wszystkich rzeczy jest już teraz przemienione, bo przyjąłeś je do swojego serca. Musisz tylko przychodzić coraz bardziej, musi się tylko coraz bardziej stawać jawne to, co w głębi wszelkiego jestestwa już się wydarzyło. (...) Oto przychodzisz. To nie jest przeszłość ani przyszłość, lecz terażniejszość, która napelnia jeszcze tylko siebie samą».<sup>39</sup> Dynamizm paruzji może być z tego punktu widzenia ujmowany jako relacja dopełniająca świat. Dynamizm ten istnieje już dzisiaj. Tak postrzegana paruzja nie jest jednorazowym wydarzeniem, ale ukazuje Boga jako Boga pełni, który nieustannie pociąga ku sobie stworzenie. W rozumienie tak ujmowanej paruzji może być włączona także śmierć poszczególnych ludzi. Natomiast o s t a t e c z n e dopełnienie – i zamknięcie historii całej rzeczywistości stworzonej – jest wydarzeniem, które nie jest dostępne naszemu bardziej szczegółowemu poznaniu. Dokonuje się ono poza granicą śmierci.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> K. R a h n e r, *Modlitwy życia*, tłum. J. Z y c h o w i c z, Kraków 1986, s. 183-184. Gdzie indziej autor wyraża podobną myśl: „Chrystus jest już mistycznie obecny w człowieku wierzącym również jako jego przyszłość. Ta przyszłość już do niego niepostrzeżenie przybyła, jest on w sposób utajony tym, kto się w nim dopiero ma ukazać spod zasłony, zaczęło się już to, co kiedyś będzie naszym spełnieniem. A rzeczywistość owa zaczyna się właśnie przez to, że wierzymy. Przez to jesteśmy ludźmi Bożymi i dziećmi wiecznego życia, w których moce wieczności stały się już czynną rzeczywistością. Jedno i to samo, «teraz» dokonujące się wydarzenie, które rozpoczęło się z chwilą wcielenia Syna Bożego, a dopełni się w Jego «ponownym przyjściu», które będzie nie tyle jakimś drugim przyjściem, co raczej spełnieniem jednego i tego samego, w Chrystusie dokonanego zaszczerpienia życia samego Boga w świecie. (...) Wierzący ma już swoją przyszłość, jest nią bowiem Chrystus, który jest w nim. Wierzący żyje nadzieją i oczekuje z upragnieniem swej przyszłości – nie jako czegoś jeszcze niereczywistego i nieobecnego, lecz czegoś, co właśnie «teraz», ponieważ on wierzy, w nim się dzieje i dojrzeza ku swemu odsłaniającemu się spełnieniu; t e n ż e , *Mały rok kościelny*, tłum. J. Z y c h o w i c z, Kraków 1986, s. 8-9. Na temat dynamicznego ujęcia paruzji zob. A. D a Ń c z a k, *Paruzja w Apokalipsie św. Jana jako nadejście Tego, „który przychodzi”*, Studia Pelplińskie 36/2005, s. 11-32.

<sup>40</sup> Ukazane wyżej rozumienie śmierci nie zmierza do unifikacji wszystkich treści eschatologii w śmierci człowieka i do absolutyzowania w ten sposób znaczenia śmierci indywidualnej osoby. Było to jednym z podstawowych zarzutów kierowanych pod adresem autorów

\*\*\*

Teologia śmierci i interpretacja paruzji są ze sobą powiązane. Odpowiedź na pytanie dotyczące rozumienia wydarzenia paruzyjnego można odnaleźć pośrednio w pewnych wnioskach wynikających z pojmowania śmierci. Nowy Testament wskazuje na konieczność radykalnej przemiany jako na warunek wejścia do rzeczywistości eschatologicznej. Nie istnieje proste przejście z historii do eschatonu. Dotyczy to również hipotetycznego „ostatniego pokolenia żyjących”. W kontekście samej śmierci istotna jest z kolei nowotestamentalna przesłanka ukazująca powszechny charakter prawa śmierci. W życiu chrześcijańskim ta ostatnia traci wyłącznie biologiczny charakter, stając się jednym z etapów włączenia wierzącego w śmierć Chrystusa. Oznacza to, że samo umieranie jest „umieraniem z Chrystusem”, przez co śmierci towarzyszy nadzieja: jest ona przestrzenią, przez którą dostępne jest życie wieczne. Chrystologia dodatkowo wskazuje na dialektykę uniżenia i wywyższenia, śmierci i zmartwychwstania, stanowiącą także część życia chrześcijanina. Niezależnie od indywidualnych historycznych losów każdego człowieka dostęp do chwały Chrystusa prowadzi przez uniżenie i śmierć. Powszechność prawa śmierci i jej nowotestamentalne rozumienie zostały podjęte przez istotne średniowieczne komentarze dotyczące paruzji i zmartwychwstania umarłych. Dotykając tematu „ostatniego pokolenia żyjących”, autorzy nie wyłączają go spod prawa śmierci. Paruzja jest zarazem zmartwychwstaniem. Droga do pełni życia ze Zmartwychwstałym prowadzi każdego przez śmierć. Towarzyszy ona także świadkom paruzji. Śmierć stanowi wydarzenie konieczne do doświadczenia paruzji.

Ukazanie śmierci jako koniecznego warunku wejścia do świata przemienionego rzuca światło na rozumienie wydarzenia paruzyjnego. Dzieje się ono całkowicie poza historią. Skazuje to na niepowodzenie jakiegokolwiek rozważania dotyczące wewnątrzdziejowej fenomenologii paruzji. Każde natomiast podkreślić przede wszystkim jej wymiar głębi oraz transcendencję. Nie chodzi tutaj o podjęcie postulatów Bultmannowej demitologizacji. Mamy tutaj do czynienia raczej z elementem deapokaliptyczacji eschatologii. Wskazana trans-

---

lansujących tęzę zmartwychwstania w śmierci (pogląd, którego autor nie podziela). Wnioski obecne w tekście są także całkowicie niezależne od rozumienia czasowości mającej miejsce poza granicą śmierci i nie muszą prowadzić do przyjęcia interpretacji atemporalnej.

condencia końca nie likwiduje w żadnym wypadku realizmu samego wydarzenia, zmienia jedynie płaszczyznę jego doświadczenia. Przejście do nowego świata oznacza konieczność opuszczenia świata w tej postaci, w jakiej go znamy. Cała rzeczywistość musi ulec radykalnej przemianie. Dopelnienie ma charakter transcendentny. Wejście do nowego świata, który jest światem paruzji i zmartwychwstania, prowadzi przez śmierć.

Nie ma potrzeby, a wręcz nawet możliwości, mówienia w związku z tym o jakiejś ostatniej pokoleniowo grupie, która mogłaby doświadczyć podczas historii szczególnej i nowej relacji Chrystusa do świata. Biblijne „ostatnie pokolenie” było postulatem chronologicznym a nie teologicznym. Śmierć jest zjawiskiem powszechnym a jednocześnie koniecznym do doświadczenia mocy Boga nad światem, który znajduje się w cieniu śmierci. Świat zmartwychwstania leży „na granicy śmierci, do której jesteśmy włączeni i wewnątrz której jesteśmy”.<sup>41</sup>

Analizowany temat śmierci ukazuje jednocześnie przemieniające znaczenie samej śmierci. Stanowi ona przestrzeń Bożego działania, miejsce, w którym jest obecna przekształcająca człowieka łaska pozwalająca na definitywną *christiformitas*, ostatecznie możliwą tylko poza postacią tego świata. Proces wyzwiania człowieka i osiągnięcia pełni kończy się w śmierci, która również jest miejscem soteriologicznym.<sup>42</sup>

ks. Andrzej DAŃCZAK

---

<sup>41</sup> J. R a t z i n g e r, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tłum. M. R o d k i e w i c z, Kraków 2002, s. 88.

<sup>42</sup> Zob. M. K e h l, *Eschatologie*, s. 234.