

Andrzej Dańczak

Zmartwychwstanie umarłych jako jeden z dynamicznych wymiarów eschatologii

Verbum Vitae 15, 343-368

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.

ZMARTWYCHWSTANIE UMARŁYCH JAKO JEDEN Z DYNAMICZNYCH WYMIARÓW ESCHATOLOGII

Ks. Andrzej Dańczak

1. WSTĘP

Zmartwychwstanie umarłych od samego początku należy nie tylko do samej esencji dziedzictwa doktrynalnego Kościoła, ale wyznacza także podstawowy rys eschatologicznej nadziei, jaka jest obecna w myśli chrześcijańskiej¹. Jest to odzwierciedleniem danych obecnych w tekście Nowego Testamentu i znalazło szybko swoją pełną kontynuację w wyznaniach wiary wczesnego chrześcijaństwa.

Kwestią w dużej mierze otwartą w dzisiejszej teologii systematycznej jest rozumienie biblijnego i doktrynalnego przesłania o zmartwychwstaniu dla współczesnego człowieka. Słuszna konieczność reinterpretacji prawd wiary, pośród wielu prób podejmowanych na różnych polach teologii doby posoborowej, dotknęła i tego tematu. Miejscami bardzo zaogniona dyskusja, jaka przetoczyła się na polu katolickim głównie w latach 1965-1990, nie zakończyła się wypracowaniem nowego, wspólnego punktu widzenia. Zaproponowano szereg rozwiązań opartych na nowych

¹ „Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum. Illa credentes sumus; hoc credere veritas cogit”. Tertulian, *De resurrectione mortuorum*, 1,1 (PL 2,795).

propozycjach w dziedzinie antropologii i w rozumieniu czasowości doświadczanej przez człowieka po śmierci². Wiele z powstałych propozycji pozostało na powierzchni morza dyskusji zaledwie przez 20–30 lat, nie znajdując recepcji wśród szerokiego grona teologów lub nie mieszcząc się w kryteriach doktrynalnych zarysowanych przez Magisterium w trakcie trwania debaty³. Kwestię reinterpretacji komplikuje dodatkowo stosunkowo niewielka ilość danych Nowego Testamentu, które upoważniałyby do mówienia o tym, jak należałoby zmartwychwstanie umarłych ujmować w kategoriach zjawiskowych. Z drugiej strony, pozostają bardzo mocno nadal oddziałujące wyobrażenia zmartwychwstania obecne poprzez wieki w ikonografii oraz, co chyba ważne, nie tylko zwykła ludzka, ale i teologiczna „ciekawość” wobec szczegółów tematu.

Jedną z przyczyn dyskusji ostatnich dziesięcioleci stała się kwestia rozumienia stosunku sytuacji człowieka bezpośrednio po śmierci do jego stanu w kontekście zmartwychwstania. Jako takie zagadnienie nie jest oczywiście nowe. Dotyka zaś ono bezpośrednio kwestii antropologicznej (przede wszystkim temat duszy) oraz tematu czasowości. Jednym z pojęć, które funkcjonowały w teologii scholastycznej i późniejszej, przy zastosowaniu paralelnego rozumienia układu czasowego, był termin wzrostu szczęścia duszy lub człowieka po śmierci, zakładający pewną nieostateczność doświadczenia bezpośrednio następującego po samej śmierci. Wskazywano przy tym

² Dosyć szeroka prezentacja całości dyskutowanego w przeszłości zagadnienia znajduje się w: F. Brancato, *Lo stadio intermedio – Status quaestionis*, SD 47(2002) 5, s. 5-80.

³ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 129-132. Na uwagę zasługuje także, choć nie jest tekstem magisterialnym, dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Aktualne problemy eschatologii*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 303-340.

przede wszystkim na argumentację natury ontologicznej – na istotowy brak, jakim była separacja duszy od ciała, uniemożliwiająca mówienie o pełni.

Na płaszczyźnie doktrynalnej Kościół nigdy nie rozwiązał zagadnienia tak zwanego wzrostu szczęścia łączącego się ze zmartwychwstaniem ciała. Rozumienie kwestii, szczególnie wobec braku wypracowania zadowalającego rozwiązania zagadnienia stanu pośredniego w teologii katolickiej, pozostaje tematem otwartym. Wypowiedź dogmatyczna bulli *Benedictus Deus* z 1336 roku nie pozostawia jednak wiele przestrzeni w tej kwestii mówiąc o duszach, które: „jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i sądem ostatecznym [...] oglądają Bożą Istotę widzeniem intuitywnym, a nawet twarzą w twarz [...]”; i tak to oglądając, rozkoszują się tą Bożą Istotą, i dzięki temu rozkoszowaniu się dusze tych, którzy już zmarli, są prawdziwie szczęśliwe i mają życie wieczne i odpoczynek wieczny”⁴. Dokument jednoznacznie orzeka, iż *visio beatifica* staje się udziałem człowieka bezpośrednio po śmierci. To jest moment przemiany człowieka i jego początku udziału w Bożym życiu. Z drugiej strony dane Nowego Testamentu i obowiązujący schemat czasowy kazały wówczas czytelnie wskazać na różnicę owego momentu i zmartwychwstania umarłych mającego miejsce na końcu czasów. Stawia nas to wobec jednego z charakterystycznych napięć w eschatologii, które w wielu płaszczyznach pozostają kwestiami otwartymi dla dalszej dyskusji. Zmartwychwstanie także stawia wobec paradoksu, który jednak, jak się wydaje, jest w pewnej mierze dzisiaj do rozwiązania.

2. ZAŁOŻENIA HERMENEUTYCZNE. DYNAMIZM

Kwestia rozumienia zmartwychwstania umarłych domaga się dzisiaj całościowego spojrzenia na eschatologię,

⁴ DH 1000. Tłum. pol.: I. Bokwa (red.), *Breviarium fidei*, Poznań 2007, s. 156-157.

aby właściwie umiejscowić w niej prawdę o zmartwychwstaniu. Perspektywa spojrzenia na zagadnienie musi za punkt wyjścia obrać moment, z którego da się ogarnąć możliwie szeroki luk tematyczny. Wgłębianie się w indywidualny aspekt zjawiskowy z pominięciem perspektywy bardzo szerokiej mija się w przypadku zmartwychwstania z celem i musi doprowadzić do jałowych rozważań na temat powstawania z martwych i szczegółów zjawiskowych, które teologia ma już dzisiaj poza sobą.

Pierwsza zasada, która się narzuca w kontekście szerokiej perspektywy, to konieczność spojrzenia na określone terminy eschatologii biblijnej nie jako na precyzyjne zjawiskowo pojęcia, ale jako na zaczerpnięte z terminologii epoki nazwy odnoszące się do jednego wielkiego finału dziejów zbawienia. W kontekście eschatologii dzieje te dobiegają do swojego kresu a jednocześnie do pełni. Zamknięciem dziejów jest paruzja, uroczyste przybycie lub objawienie się Chrystusa finalizujące dzieje. Jednak paruzja nie jest jedynie „powtórny przyjsiem” Chrystusa rozumianym jako jedno z wielu wydarzeń eschatologicznego scenariusza, które w niezwykle spektakularny sposób miałyby zakończyć dzieje zbawienia, ale jest jednym wielkim wydarzeniem, które mieści w sobie wiele wewnętrznej treści. Cała ta treść związana jest nie z teatralnym łańcuchem wydarzeń, gdzie scena następuje za sceną, akt za aktem, lecz oznacza ona zupełnie nową relację Chrystusa do dziejów i świata i *vice versa*. Jest to relacja, która dzisiaj pozostaje jeszcze przyszłością dla świata. A więc nie mnogość wydarzeń a wieloaspektowość jednego wydarzenia wyznaczają tematykę chrześcijańskiego rozumienia końca czasów.

Kontynuując tę myśl dalej, tradycyjny *eschaton* teologii staje się o wiele bardziej zrozumiały, gdy za punkt wyjścia rozważań zostanie przyjęte nie tyle jedno unifikujące różne treści wydarzenie, ale, o wiele bardziej precyzyjnie, Ten, który ostatecznie stoi u jego podłoża, a właściwie Ten, który sam jest owym wydarzeniem. Jest to *Eschatos* – Chrystus, który dopełnia wielkie dzieło istnienia świata. Całościowe ujęcie tematów w eschatologii zakłada

wiec z konieczności odniesienie chrystologiczne. Pojawia się tutaj potwierdzenie Rahnerowskiego stwierdzenia, iż eschatologia jest chrystologią w stadium dopełnienia⁵. Nie mamy wówczas do czynienia z „wydarzeniami” końca czasów w pełnym tego słowa znaczeniu. To *Christus Consummator* staje się właściwym przedmiotem rozważań. Wydarzenia eschatologiczne Nowego Testamentu stają się zrozumiałe jako wyrażające początek nowej relacji Chrystusa do stworzenia.

Używając kategorii wydarzenia w eschatologii mamy tak naprawdę do czynienia z jednym tylko wydarzeniem – paruzją Chrystusa, niestojącą jednak na jednej linii razem z wydarzeniami historii. Ona jest w pełnym tego słowa „ostatnim” wydarzeniem, niemieszczącym się jednak w prosty sposób w ramach układu kalendarza, gdyż przeprowadza ona świat w wymiar ostateczności, dopełniając przy tym sam czas. Jako taka jest paruzją wydarzeniem wewnątrznie złożonym, wielotreściowym. Paruzją, owo spoglądanie ku światu Chrystusa końca czasów, jest jednocześnie i zamknięciem się historii, sądem, który wyjaśnia jej ostateczny całościowy sens, a także powstaniem nowego świata i zmartwychwstaniem umarłych. Wszystko to zawiera się w jednym Bożym działaniu. „Dzień ostateczny”, ‘koniec świata’, ‘zmartwychwstanie umarłych’ stają się szyframi wyrażającymi dojście do końca tego procesu, który dopełnić się może [...] jedynie od zewnątrz, poprzez to, co jakościowo nowe i inne, a jednak odpowiednio do najgłębszego ‘dryfu’ bytu kosmosu. Wszystko zostaje objęte wszystkim i wszystko staje się w pełni sobą poprzez to właśnie, że jest objęte całkowicie innym”⁶. Dogłębna analiza tradycyjnych tematów eschatologii powszechnej przeprowadzana w ich oderwaniu od wizji całości, pro-

⁵ Zob. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln 1960, s. 401–428.

⁶ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 211.

wadzić może do przerysowania akcentów, ale także do nieporozumień. Poszczególne elementy Wydarzenia Końca posiadają swoje nazwy i treść, ale pozostają aspektami jednego wydarzenia na podobieństwo wiązek światła o różnych częstotliwościach, które choć po przejściu przez pryzmat wydają się odrębne od siebie, z drugiej jego strony, pierwotnie, tworzą jednak jeden strumień.

Wynika z tego także inna konsekwencja. Jeśli chcesz widzieć paruzję właśnie jako spoglądnie Chrystusa końca czasów ku światu, to uwidacznia się tutaj bardzo dobrze jej dynamiczny charakter. Paruzja nie tylko będzie wydarzeniem należącym nadal do przyszłości. W wielu wymiarach realizuje się ona jako swoiste *continuum* Bożego działania od momentu stworzenia⁷. Ten dynamizm jest wpisany także w Boże działanie czasu końca, który jest raczej zamknięciem pewnego stosunku Boga do stworzenia niż samym w sobie niezależnym, oderwanym od wcześniejszych, zadziałaniem wobec toczącej się historii. Bóg nie podejmuje arbitralnej decyzji o końcu, ale dopełnia dzieje jako ich zewnętrzna zasada, która zawsze jednak pozostaje obecna także i pośród czasów⁸.

⁷ Zob. H.U. von Balthasar, *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, IV), Einsiedeln 1974, s. 410-411. Uszczegółowienia w np.: G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di eschatologia cristiana*, Torino 1993, s. 382; B. Sesboüé, *Le retour du Christ dans l'économie de la foi chrétienne*, w: *Le retour du Christ*, red. C. Perrot, i in., Bruxeless 1983, s. 154; K. Koch, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, w: *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, red. J. Pfammater, E. Christen, Zürich 1990, s. 139-179.

⁸ Choć dość często pojawia się w literaturze przedmiotu, warto chyba i w tym miejscu przytoczyć modlitwę K. Rahnera ukazująca teologiczne rozumienie paruzji: „[...] Jesteś wciąż jeszcze w trakcie nadchodzenia i Twoje pojawienie się w postaci Sługi było początkiem tylko. Drogi, którymi idziesz, muszą mieć zakończenie; cieśniny, w które wszedłeś, będą szerokie; krzyż, który niesiesz, stanie się znakiem zwycięstwa. Na najgłębszym dnie wszechrzeczy czasy się już dokonały, i jest jeden tylko czas na tym świecie – Twój Advent. A gdy się skończy i ten ostatni dzień, nie będzie już wcale czasu, tylko Ty i Twoja wieczność. Więc musi być tylko wciąż widoczniejsze, że przyszedłeś

Paruzja jest wydarzeniem dynamicznym i wieloaspektowym. Jeżeli jest ona widziana, jak powiedzieliśmy wyżej, jako wydarzenie stopniowo realizujące się wśród dziejów, aż ostatecznie wszystko zostanie dopełnione, to także poszczególne aspekty paruzji w uprawniony sposób mogą być widziane w sposób dynamiczny. Punktem istotnym, który musi zostać wzięty pod uwagę, jest tutaj także Wcielenie, które w osobie Chrystusa w pewien sposób dodatkowo „uaktywnia” eschatologiczne siły do działania. Jest to dynamizm, który oczywiście nie przedstawia się jako przebiegający po linii prostej. Posiada on swoją granicę paradoksu wyznaczaną przez napięcie: ciągłość – nieciągłość, widoczne na granicy czasu tego świata i tajemniczej czasowości, którą wyznacza *eschaton*.

Takie rozumienie przychodzenia Chrystusa, które jest nieustannym Jego wychodzeniem naprzeciw dziejącej się historii, pozwala na rozumienie Bożego działania niesamowicie dynamicznie. Także inne wymiary wydarzenia paruzyjnego mogą być ujmowane w sposób dynamiczny; w tym zmartwychwstanie umarłych.

3. W KONTEKŚCIE WYDARZENIA ŚMIERCI JAKO WEJŚCIA W ŚWIAT NIEŚMIERTELNOŚCI

Mówiąc o dynamicznym aspekcie zmartwychwstania można wziąć pod uwagę wymiar ludzkiego doświadczenia. Jeśli duża część teologów katolickich, idąc w tej kwestii

już rzeczywiście, że samo serce wszechrzeczy zostało odmienione, gdyż wzięłeś je na swoje własne serce. Więc tylko musisz przychodzić coraz bardziej. To co już nastąpiło na dnie wszystkiego, co istnieje, musi się bardziej objawiać. Oto nadchodzisz – teraz. To nie przyszłość ani przeszłość, lecz terażniejszość, która jeszcze się dopełnia. Wciąż jest ta sama jedna godzina Twego przyjścia. A gdy dobiegnie końca, będziemy wiedzieli także i my, że przyszedłeś rzeczywiście. Daj mi żyć w tej godzinie nadchodzenia tak, bym żył w Tobie, który oto teraz i zawsze idziesz ku nam. Amen”. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965, s. 103-104.

za K. Rahnerem, podkreśla, iż umiera cały człowiek⁹, to takie stwierdzenie nie jest odległe od prostej obserwacji ze strony zewnętrznego świadka wydarzenia (czyjejs) śmierci. Ten kto pozostaje, traci kontakt z umarłym. Śmierć staje się końcem życia. Z drugiej strony, także umierający odczuwa utratę siły fizycznej i psychicznej poprzedzające moment samej śmierci. W śmierci przestają istnieć wszelkie relacje doświadczane przez niego w sposób zmysłowy. Śmierć staje się momentem krytycznym, nieporównywalnym z żadnym innym wcześniejszym doświadczeniem. Jest to wydarzenie, poprzez które w dramatyczny sposób zostaje podważona podstawa wszystkiego, czym jest osoba. Z tych powodów moment śmierci mógłby zostać rozumiany jako moment pewnego rodzaju wskrzeszenia, choć nierozumianego w sposób materialny i nieprzeczącego ontologicznej ciągłości podmiotu, jaka jest częścią katolickiej doktryny. Wskrzeszony zostaje człowiek wraz ze swoim odniesieniem do świata, z kontekstem swojego życia, ze swoimi relacjami z innymi. Nie można pominąć faktu, iż przynajmniej na płaszczyźnie doświadczenia przejścia poprzez odmęty śmierci można mówić o śmierci jako o wskrzeszeniu do innego życia. *Mysterium mortis* stanowi dla człowieka paschalne przejście ze śmierci do innego życia. Nie tylko jest ono czymś porównywalnym do śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale jest udziałem w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Bardzo długa tradycja teologiczna jak i bardzo liczni teolodzy współcześni wiążą temat życia po śmierci z nieśmiertelnością duszy. Stwierdzenie to nie sprzeciwia się w niczym rozumieniu śmierci jako pewnego rodzaju wskrzeszenia. To ostatnie może być rozumiane jako aspekt zagadnienia nieśmiertelności. Wskrzeszenie uwypukla rozumienie śmierci jako momentu, w którym jest doświadczana łaska Boga. Bóg ukazuje się jako wierny wobec

⁹ Zob. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 37n. Chodzi przede wszystkim o takie rozumienie śmierci, które dotyka także duszę (choć ta nie umiera).

swojej obietnicy, wobec swojego stworzenia udzielając mu wiecznego życia. Takie myślenie wydaje się całkowicie zgodne z ideą nieśmiertelności duszy. Nieśmiertelność duszy jest konsekwencją dzieła stworzenia i relacji Stwórcy ze swoim stworzeniem; jest sposobem mówienia o gwarancji danej przez Boga, iż śmierć nie stanowi ostatniego słowa w życiu człowieka, ale że Bóg podtrzymuje swój dialog z człowiekiem także poza progiem śmierci. Dar nieśmiertelności zagwarantowany człowiekowi przy akcie stworzenia ukazuje się w śmierci. Jeśli w swoim teologicznym znaczeniu zmartwychwstanie oznacza między innymi przezwycięzenie śmierci w szerokim rozumieniu tego pojęcia, można powiedzieć, iż w wymiarze indywidualnym to przezwycięzenie ma miejsce w śmierci fizycznej. W śmierci człowiek doświadcza tego, iż Bóg zachował wierność wobec obietnicy i kontynuuje swój dialog prowadzący człowieka ku życiu wiecznemu¹⁰.

W tym sensie wiara w zmartwychwstanie nie jest dodatkiem do wiary w Boga, ale staje się radykalizacją nadziei. Bóg wołający człowieka z krawędzi nieistnienia do życia, posiada o jedno słowo więcej do wypowiedzenia niż „śmierć”. Zmartwychwstanie umarłych to jeden ze sposobów mówienia w kategoriach powszechnych, iż także w odniesieniu do indywidualnego losu człowieka Bóg Początku staje się Bogiem Końca, absolutnym Panem owego Końca, nieodstępującym człowieka, gdy do kresu dobiega jego życie, ale stającym się Bogiem prawdziwego Końca, wprowadzającym człowieka ku Pełni¹¹.

Trzeba oczywiście podkreślić, iż tak rozumiane wskrzeszenie, jako wewnętrzny aspekt prawdy o nieśmiertelności człowieka, musi być czytelnie odróżnione od tego, co niektórzy współcześni teolodzy opisywali, choć z różnymi odcieniami znaczeniowymi, jako „zmartwychwstanie w śmierci”. Nie są to poglądy podzielane przez autora artykułu.

¹⁰ Zob. L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1984, s. 137nn.

¹¹ Zob. H. Küng, *Ewiges Leben?*, München 1996⁷, s. 149-150.

4. W KONTEKŚCIE WYDARZENIA ŚMIERCI JAKO DOJŚCIA DO PEŁNI

Innym wymiarem, który należy wziąć pod uwagę, jest współczesne chrześcijańskie rozumienie śmierci człowieka jako momentu realizacji tego, co podczas życia pozostaje nierealizowalne, a co jednocześnie pozostaje na poziomie najgłębszych pragnień człowieka. Teologia katolicka od kilkudziesięciu lat podkreśla konieczność rozumienia śmierci człowieka jako pełni. Idea śmierci jako pełni dotyczy przede wszystkim podstawowego wymiaru życia wiary, jakim jest relacja człowieka z Bogiem. Wzajemne odniesienie obu podmiotów łączy się z kolei z pytaniem o sens życia. Zawarte jest w tym także pytanie o sens ludzkich wysiłków i dążeń. Mowa w tym kontekście o dopełnieniu i przemianie. Dopełniona zostaje historia wolności człowieka¹². Człowiek jako podmiot nieustannie zmierzający ku różnym celom, dociera poprzez śmierć nie tylko do końca tak wyrażającej się wolności, ale dociera także do jej etapu konkluzyjnego. Dopełnienie oznacza, iż podjęte podczas życia wątki zostaną dokończone a zaistniałe relacje nie zostaną unicestwione, ale przemienione. W tym kontekście trudno mówić o śmierci przedwczesnej czy pozbawionej sensu np. z powodu niespodziewanego jej charakteru, przerywającego podjęte dzieło. Pełnia życia człowieka znajduje się po śmierci. Bóg sam ostatecznie zamyka dzieło, doprowadzając do końca nici historii. One sięgają nieskończoności¹³.

Teologiczne rozważanie na temat śmierci mówi także człowiekowi, iż czas wraz ze swoją systematycznością przesuwania się nie wyznacza jednocześnie nieuchronnego oddalania się momentu terażniejszego aż do sytuacji jego ostatecznego zaniknięcia we mgle przeszłości i niepamięci. Pod tym względem przejście przez śmierć oznacza wręcz

¹² Zob. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, tłum. K. Stopa, Kraków 2004, s. 109-112.

¹³ Zob. tamże, s. 143-144.

coś przeciwnego. Jest ona spotkaniem z Chrystusem, w którym wszystko zostaje odnalezione. Nie jest to jednak tylko odnalezienie przeszłości na zasadzie podróży w czasie, ale wejście w czas przemieniony – doświadczenie dzisiaj dla człowieka niewyobrażalne. *Tempus transfiguratus* (*Verklärte Zeit*) staje się jednak nie sumą wydarzeń – nie tylko zwykłymi *omnia simul* – ale w pełnym tego słowa znaczeniu przemianą czasu indywidualnego, jego wyniesieniem (*Aufhebung*). Ujmując zagadnienie śmierci w tym aspekcie, oznacza ona nie tylko odnalezienie siebie po utracie siebie. Jest to odnalezienie siebie w Chrystusie, który jednocześnie przemienia. Moment śmierci staje się wydarzeniem, w którym Bóg potwierdza swoją wierność wobec człowieka jako Jego stworzenia, ale jednocześnie prowadzi stworzenie dalej. Śmierć doświadczana ze strony umierającego człowieka jako *exitus* zostaje mocą Boga przekształcona w rzeczywisty *transitus* ku pełni.

Pozostaje w tym miejscu powrót do tej myśli Nowego Testamentu, która sytuując zmartwychwstanie umarłych na końcu dziejów jednoznacznie wskazuje na powszechne i, pośrednio, relacyjne jego rozumienie. Jest to relacyjność w ramach wspólnoty. Pojedynczy człowiek może być ujmowany w kontekście ostatecznej eschatologicznej pełni, jeśli znajduje się w pełni relacji, które go ukształtowały i współtworzyły. Brak, niepełny charakter relacji stałby się brakiem także na poziomie ontologicznym, uniemożliwiającym mówienie o pełnej tożsamości. Wymagany jest „koniec czasów”, aby człowiek mógł zająć ostateczne miejsce w odnowionej całkowicie rzeczywistości. Trudno rozważać w tym miejscu, jak jest doświadczany moment oczekiwania i dojrzewania do ostatecznej pełni ze strony umarłych a także na czym w szczególności polega dynamiczne budowanie przez nich przemienionych relacji po śmierci¹⁴. Chcielibyśmy jednocześnie w tym miej-

¹⁴ Wybrane kwestie związane z czasowością po śmierci zob. np.: N. Lash, *Eternal Life: Life „after” Death?*, *Heythrop J* 19(1978), s. 271-284; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 125-131.200-206;

scu zaznaczyć, iż niemożliwe jest dla autora niniejszego przedłożenia przyjęcie nieistnienia czasowości poza granicą śmierci, tak iżby moment indywidualnej śmierci miał się pokrywać w ramach indywidualnego doświadczenia z końcem czasów i powszechnym zmartwychwstaniem. Koncepcja czasowości, którą reprezentuje takie myślenie, charakteryzuje się zdumiewającą krótkowzrocznością, jeżeli chodzi o pełne teologiczne konsekwencje przyjętych twierdzeń. Pochodząc z dziedziny filozofii, stanowi jednak w tym przypadku fałszywą podpowiedź¹⁵.

Śmierć może więc oznaczać osiągnięcie pełni relatywnej. Z natury śmierć byłaby otwarta wówczas na dalsze budowanie przemienionych relacji. Byłaby to otwartość „wewnątrz” pełni, która wynika z definitywnego spotkania z Chrystusem w śmierci. Bracia, którzy stopniowo opuszczają wymiar trwającej historii, docierają do tej samej wspólnoty z Chrystusem, w Nim odnajdując przemienionych siebie samych oraz innych. Mowa więc o wzroście i dynamizmie. Jeśli i zmartwychwstanie oznacza pełnię, m. in. relacji międzysobowych, trudno nie mówić o jego początku już po śmierci (choć nie jest to „zmartwychwstanie w śmierci”). Trudno nie twierdzić, iż pewien aspekt zmartwychwstania rozpoczyna się już bezpośrednio po śmierci. Natomiast trzeba podkreślić, iż świat, w który człowiek wchodzi poprzez śmierć, nie jest statyczny, ale dynamiczny. Będzie to dynamizm, który w pełni upraw-

G. Salatiello, *Tempo e Vita Eterna*, Roma 2006; M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu – Z. Danielewicz, Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 508-517.

¹⁵ Rozwiązanie atemporalne pochodzi z pola protestanckiego, gdzie pojawiło się na początku XX w. Obecne także w teologii katolickiej, napotkało sprzeciw przede wszystkim na podstawie argumentacji o charakterze antropologicznym. Zob np. O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, s. 69; G. Martelet, *Odnaleźć życie pozagrobowe*, tłum. R. Dudek, Kraków 1985, s. 141-143; G. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit*, Leipzig 1986, s. 74; W. Kasper, *Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa*, *Com (pl)* 7(1987), 2, s. 42-45.

niony sposób może zawierać wewnętrzne dorastanie do ostatecznej pełni¹⁶.

5. CHRZEST JAKO WŁĄCZENIE W ŚWIAT ZMARTWYCHWSTANIA

Jeśli kwestia właściwego rozumienia prawdy o zmartwychwstaniu umarłych wymaga odpowiednio szerokiej perspektywy, trzeba z powagą przyjąć liczne dane Nowego Testamentu, które wskazują na istniejące elementy zmartwychwstania także już podczas życia człowieka wierzącego.

Droga ku zmartwychwstaniu wyznacza treść całości życia człowieka. Kluczem do rozumienia zmartwychwstania w szerokim kontekście jest antropologia, która wiąże człowieka z Chrystusem od samego początku życia. Posiadamy teksty nowotestamentalne mówiące o pierwotnej relacji całego stworzenia z Chrystusem. Posiadamy także teksty świadczące o początkowym, mającym miejsce w wieczności Boga chrześcijańskim wybraniu. Odpowiednikiem stworzenia świata w Chrystusie (zob. 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hbr 1,1-3; J 1,3) jest na poziomie indywidualnym ukazanie tajemnicy człowieka jako od początku nierozdzielnie złączonego z Chrystusem. Jest to relacja, która nie tylko wyznacza tożsamość człowieka, ale wręcz go poprzedza chronologicznie i teologicznie, zawsze stając się kontekstem jego życia. „W Nim [= Chrystusie] wybrał nas przed założeniem świata [...] przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,4-5). Początek powołania, tu w Liście do Efezjan ujętego w kontekście chrześcijańskim i w aspekcie przybranego synostwa, znajduje swoje uzupełnienie

¹⁶ P. Schoonenberg, *Wierzę w życie wieczne*, Conc (pol.) 1969, 1-5, s. 69. Swoje rozważania autor opiera na naturze człowieka, która nie traci nigdy, nawet w stanie eschatologicznej pełni, możliwości doświadczenia czasu, jako pewnego „przed” i „po”. Zob. tamże, s. 67-68.

w Pawłowej formule „Pierworodny wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15). Interpretacja chrystologii w tym miejscu musi zauważyć obecny, choć niekiedy daleko, kontekst paschalny. Zawiera go zarówno Ef 1 jak i Kol 1¹⁷. Sobór Watykański II idąc drogą dalszej reinterpretacji tajemnicy początków każdego człowieka mówi o jego związku z tajemnicą paschalną. „[Chrześcijanin] złączony z misterium paschalnym i upodobniony do śmierci Chrystusa, wyjdzie umocniony nadzieją na spotkanie zmartwychwstania. Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska. Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób” (KK 22)¹⁸. Otwiera to drogę do inicjalnej relacji z Chrystusem. Ta relacja poprzedza (każdego) człowieka. Ona także pozwala na uczestni-

¹⁷ W Ef 1 jest to odniesienie znajdujące się w w. 7. Po części poświęconej odwiecznej miłości Ojca i przeznaczeniu człowieka do wiecznej chwały związanej z przybrany synostwem mowa jest o egzystencji chrześcijańskiej, jaka opiera się na udzielonej łasce. Jest to łaska, której człowiek doświadcza w Chrystusie (w. 6). Mowa jednocześnie o cenie, która umożliwia dalszą nadzieję i wypełnienie odwiecznego Bożego planu, któremu stanął na przeszkodzie grzech (w. 8). Ceną tą jest krew Chrystusa. Odtąd dążenie do realizacji planu będzie związane z tajemnicą krwi. Zob. E. Schick, „Chrystus tak, Kościół nie?”. Odpowiedź Listu do Efezjan, tłum. J. Kapolka i in., Katowice 1993, s. 27-30.

Z kolei Kol 1,18c opisuje Chrystusa jako „pierworodnego spośród umarłych” a w w. 20c mowa jest o wprowadzeniu pokoju „przez krew Jego krzyża”. Zmartwychwstanie jawi się poprzez perspektywę krzyża. Kosmiczne wydarzenie krzyża i zmartwychwstania zamyka klamrą opis Chrystusa jako tego, w którym „zostało wszystko stworzone” w. 16. Zob. H. Langkammer, Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu, Katowice 1976, s. 54-56.

¹⁸ Zob. interpretacje np.: B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2007, s. 259n; F. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New York 1992, s. 157.

czenie w misterium paschalnym, którego kulminacją jest uczestnictwo w zmartwychwstaniu Chrystusa.

Nowotestamentalny opis życia człowieka wierzącego, chrześcijanina, za punkt wyjścia przyjmuje oczywiście chrzest jako włączenie *explicite* w tajemnicę Chrystusa. Jest to jednak włączenie w Chrystusa, które posiada szczególny aspekt. Mowa o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, będących zadatkami przyszłej chwały, do której chrześcijanin jest przeznaczony. Ten związek z Chrystusem staje się widoczny poprzez chrzest ulegając rozwojowi poprzez przyjmowane sakramenty. Dopelnia się w śmierci i przyjmuje postać ostateczną w zmartwychwstaniu umarłych końca czasów¹⁹. Zmartwychwstanie Jezusa promieniuje na człowieka wierzącego manifestując się jako zmartwychwstanie jego ducha. Jest to tajemnica, która staje się częścią całej tajemnicy Kościoła poruszającego się na płaszczyźnie dziejów²⁰.

Interesujące jest użycie terminologii śmierci i zmartwychwstania w odniesieniu do podstawy życia chrześcijańskiego. W Nowym Testamencie pojęcie zmartwychwstania odnosi się między innymi do chrztu przedstawianego na podobieństwo wskrzeszenia: „Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus” (Ef 5,14). Istnieje także teraźniejszościowy aspekt eschatologii Pawłowej, według którego „nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia” (Ef 2,5). Życie zaś z Chrystusem staje się nowym stworzeniem („Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca”, Rz 6,4). W teologii św. Pawła życie chrześcijańskie stanowi wspólnotę z Chrystusem umarłym i zmartwychwstałym. Jest to wspólnota, która już teraz polega na kroczeniu tą

¹⁹ Zob. G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza*, Torino 1993, s. 338-339; tenże, *Lineamenti di escatologia*, Torino 1992, s. 61-62.

²⁰ Zob. G. Frosini, *La risurrezione inizio del mondo nuovo*, Bologna 2001, s. 233-234.

samą drogą, jaką jest śmierć i zmartwychwstanie mające swoje inicjalne odzwierciedlenie w akcie chrzcielnym. Ta sama teologia mówi nie tylko o współzmartwychwstaniu z Chrystusem, ale także o udziale w Jego chwale, już teraz: „Razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie, aby w nadchodzących wiekach przemożne bogactwo Jego łaski wykazać na przykładzie dobroci względem nas, w Chrystusie Jezusie” (Ef 2,6-7)²¹.

Przypomnieć w tym miejscu należy punkt widzenia Czwartej Ewangelii, która mówi o teraźniejszym posiadaniu życia wiecznego: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że nadchodzi godzina, nawet już jest, kiedy to umarli usłyszą głos Syna Bożego, i ci, którzy usłyszą, żyć będą” (J 5,25). Chociaż w Ewangelii Jana jest obecny także motyw zmartwychwstania końca czasów („Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał; Ja zaś wskrzeszę go w dniu ostatecznym”, J 6,44; zob. także ww. 39 i 54), wymiar zmartwychwstania niezwiązanego dosłownie z ostatnim dniem jest bardzo wyrazisty. Nabiera on szczególnego wyrazu w opowiadaniu o wskrzeszeniu Łazarza, kończącego się ze strony Jezusa słowami: „Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11,26)²².

Nowy Testament posiada bardzo wiele fragmentów ukazujących czytelną logikę biorącą za punkt początkowy chrzest i zmierzającą do powszechnego zmartwychwstania końca czasów. Całość wizji zbawienia obecna w Nowym Testamencie zmierza do stworzenia nowej, doskonalej ludzkości w Chrystusie. Eschatologia powszechna reali-

²¹ Zob. J. Kremer, Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht, w: Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, red. G. Greshake, J. Kremer, Darmstadt 1986, s. 13.137-140.

²² Zob. J. Kremer, tamże, s. 143-145; A. Casalengo, Tempo e momento escatologico nel Vangelo di Giovanni, w: Tempo ed eternità. In dialogo con U. Vanni, red. A. Casalengo, Cenisello Balsamo 2002, s. 187-190.

zuje się poprzez eschatologię indywidualną, posiadając jednak punkt początkowy nie w wydarzeniu śmierci fizycznej, ale w chrzcie. Potem dopiero mamy do czynienia z umieraniem każdego dnia, konkluzywną śmiercią fizyczną i pełnym pokojem, ale i wewnętrznego dynamizmu oczekiwaniem, spoglądaniem ku spełnieniu się całej historii zbawienia. W całościowej wizji Nowego Testamentu uderza ogrom darów duchowych, w których wierzący posiada udział. W tej szerokiej perspektywie zbawienia to właśnie owe dary duchowe w swojej niezmiernej obfitości, w tym przekazywanie duchowego życia, promieniują ostatecznie także na ciało zmartwychwstania, powodując kulminację definitywnej eschatologicznej przemiany człowieka²³.

Patrząc na akcenty nowotestamentalne, trzeba zauważyć, iż logika wiary każe spojrzeć na życie chrześcijanina jako na życie co prawda otwarte na przyszłość, ale posiadające swój punkt zwrotny paradoksalnie w przeszłości. Jest nim wydarzenie chrzcielne. Trzeba podkreślić jednocześnie tutaj, iż nie jest to punkt kulminacyjny, ale właśnie punkt zwrotny. Chrześcijanin to człowiek, który doświadcza rzeczywistości zbawienia wraz z wejściem w inicjację chrzcielną. Śmierć i zmartwychwstanie należą do części kulminacyjnej wprowadzającej w eschatologiczną ostateczność, ale rzeczywistość przewartościowuje się dla wierzącego w Chrystusa wraz z przyjęciem przez niego chrztu. Wówczas dokonuje się stanięcie w kręgu zbawienia, który pozostaje decydujący i wyznacza najgłębszą tożsamość chrześcijanina. Śmierć i zmartwychwstanie wraz ze swoją treścią stanowią będą konsekwencją tej relacji, która określa człowieka podczas życia. W tym sensie mamy do czynienia z pewnego rodzaju relatywizacją znaczenia śmierci i zmartwychwstania rozumianego punkto-wo, jako wydarzenie ściśle tylko końca czasów. Z drugiej strony, ujęcie dynamiczne pozwala na lepszą integrację innych danych biblijnych i na ukazanie jedności Bożego

²³ Zob. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, II, Nuovo Testamento, Brescia 1975, s. 245.

działania wobec człowieka i świata. W tym kontekście wspomniana relatywizacja nie staje się stwierdzeniem o charakterze negatywnym.

6. DYNAMIZM INDYWIDUALNEGO ZMARTWYCHWSTANIA – JEDNOŚĆ ZE ZMARTWYCHWSTANIEM CHRYSUSA

Jest jeszcze jeden aspekt, który uwypukla dynamizm w rozumieniu zmartwychwstania.

Zmartwychwstanie umarłych jest dzisiaj rozumiane w ścisłym odniesieniu do zmartwychwstania Jezusa. To ostatnie jest w pełni wydarzeniem zbawczym i zmartwychwstanie człowieka nie jest tylko jednym z wymiarów przyszłego życia, ale zbawczym aspektem obiecanym przez Chrystusa i implikowanym przez Jego zmartwychwstanie²⁴. Można nawet powiedzieć, iż powszechne zmartwychwstanie jest koniecznością wynikającą z powstania z martwych Jezusa²⁵. W komentarzach pojawia się często ujęcie zmartwychwstania umarłych i zmartwychwstania Chrystusa jako jednego wydarzenia. Czytelnie rozróżnione jako odrębne momenty czasowe, stają się jednak wydarzeniami sytuującymi się na jednej linii, jakby jedno bezpośrednio po drugim. Ciekawe rozważania wynikają z lektury 1 Kor 15, gdzie zmartwychwstania Chrystusa nie przedstawia się jako faktu odosobnionego. Jest ono początkiem wydarzenia powszechnego, zaś Chrystus jest reprezentantem całej ludzkości. Jego zmartwychwstanie wyznacza początek czasu zmartwychwstania, który potem pozostaje cały czas aktywny. Choć Paweł mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa jako o wydarzeniu przeszłym

²⁴ Zob. F.X. Durrwell, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza. Teologia biblica della risurrezione* (oryg. fr. *La résurrection de Jésus mystère de salut. Étude biblique*, Le Puy 1963⁸), Roma 1965², s. 22.

²⁵ Zob. G. O'Collins, *Il Gesù pasquale* (oryg. ang. *The Easter Jesus*, London 1974), Assisi 1975, s. 156-157.

a o zmartwychwstaniu wiernych jako należącym do przyszłości, taka perspektywa wynika z sytuacji czytelnika, który znajduje się „w środku” czasu zmartwychwstania i rozumie początek procesu i jego zamknięcie jako dwa różne punkty. Jednak Paweł, chociaż też znajduje się w takiej właśnie sytuacji, mówi praktycznie o jednym wydarzeniu. Jest to widoczne poprzez zestawienie zmartwychwstania Chrystusa i wierzących. Powstanie z grobów na końcu czasów odbywa się mocą i w związku z wydarzeniem paschalnym, które miało miejsce pośród historii. Zmartwychwstanie u Pawła staje się w takim układzie sumą tego, co wydarzyło się w przeszłości i co ma się wydarzyć w przypadku wierzących. Nigdy nie jest zaś jedynie zamkniętym faktem przeszłości lub wydarzeniem należącym wyłącznie do przyszłości. Jest wydarzeniem dynamicznym, swoistą *resurrectio continua*, stwarzaniem, które cały czas się realizuje. Ludzie wszystkich czasów są objęci jednym działaniem Boga, które przywołało Chrystusa do życia, a Jego zmartwychwstanie pozostaje czymś niedopełnionym aż do momentu zbawczego przekształcenia całego stworzenia (zob. Rz 8,19)²⁶.

Dla rozumienia zmartwychwstania człowieka jest przy tym faktem o dużej doniosłości teologicznej, iż uczniowie wykorzystali w wielkanocnym głoszeniu kategorie apokaliptyczno-faryzejskie odnoszące się do zmartwychwstania końca czasów a więc zmartwychwstania dotyczącego wielu umarłych. Kategorie te zostały zastosowane do zmartwychwstania Jednego. Są to jednocześnie kategorie końca, które znalazły swoje zastosowanie pomimo czasu, który ma przed sobą otwartą przyszłość. Kerygmat wielkanocny nie zawiera o wiele bardziej wygodnych, jak się wydaje, kategorii odnoszących się do jednego podmiotu: wzięcia do nieba lub ekstazy²⁷.

²⁶ Zob. H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferstehung bei Paulus*, Stuttgart 1963, s. 91; H. Kessler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, dz. cyt., s. 67-68.

²⁷ Zob. H. Kessler, *Die Auferstehung Jesu Christi*, dz. cyt., s. 65-69.

„Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15,20). Ten sposób mówienia zakłada, że fakt zmartwychwstania Chrystusa nie jest czymś zamkniętym w sobie, ale pewnego dnia rozciągnie się na tych, którzy należą do Chrystusa²⁸.

7. KONIECZNOŚĆ MÓWIENIA O MATERIALNOŚCI. NOWY ŚWIAT

Dynamizm rozumienia zmartwychwstania i konieczność jego kompleksowego ujęcia stają się widoczne także, gdy zmartwychwstanie końca czasów nabierze odpowiedniego kontekstu w odniesieniu do innych aspektów wydarzenia paruzyjnego. Istnieje konieczność włączenia tematu nowego świata jako tematu niezbędnego. Przy czym nie mamy tutaj do czynienia z tematem paralelnym: z jednej strony indywidualne zmartwychwstanie, z drugiej kreacja nowego świata. Zmartwychwstanie jest częścią nowego stworzenia a ostateczna (całościowa) przemiana dotyczy całości rzeczywistości stworzonej. Zmartwychwstanie umarłych jest nazwaniem przemiany całości świata w jej części dotyczącej człowieka zarówno w jego wymiarze indywidualnym jak i zbiorowym, czyli całej ludzkości. Antropocentryzm stworzenia każe przyjmować perspektywę człowieka i ludzkości jako kluczową, ale tak naprawdę chodzi o jeden akt przemiany, który dotyczy całej rzeczywistości. Nie ma tutaj paraleli, która mogłaby sugerować jakkolwiek rozłączność. Mamy do czynienia z wieloaspektowością jednego wydarzenia wpisującego się ostatecznie w treść paruzji.

Kwestia materialności zmartwychwstania jest więc jednocześnie kwestią materialności nowego świata. Wymiar materialny obu rzeczywistości nie jest w Nowym Testamencie głównym tematem ani aspektu związanego

²⁸ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, Aktualne problemy eschatologii, dz. cyt., s. 308.

z człowiekiem ani ze światem. Dyskusja zaczęła się później, w epoce ponowotestamentalnej, głównie na skutek polemiki z gnozą lub filozofią pogańską, stąd także bierze się zasadnicza trudność w powoływaniu się na dane biblijne. Wskazują one jednak na zasadę ciągłości, mimo korzystania wielokrotnie z języka apokaliptycznego. Zasada się ona na pozytywnym ujęciu świata i stworzenia oraz na ukazaniu zbawienia jako dotyczącego całego stworzenia²⁹. Materialność ciała zmartwychwstałego jako związanego z materialnością tego świata, jest wnioskiem pośrednio wynikającym z tekstów. Jest to bardziej logiczny wniosek wypływający z analizy konsekwencji stworzenia i jego eschatologicznej przemiany oraz danych antropologii. Chrześcijaństwo konsekwentnie odrzucało wszelkie próby dematerializacji zmartwychwstania, czy to podejmowane przez systemy gnostyckie czy przez niektórych autorów poorygenesowskich³⁰. Oczywiście język argumentacji jest bardzo naturalistyczny, ale takim aparatem dysponowano, aby tak naprawdę bronić nie tylko samego realizmu zmartwychwstania, ale przede wszystkim tożsamości człowieka, która jest wyobrażalna jako ciągłość pomiędzy podmiotem wewnątrzhistorycznym, doświadczającym świata i wyrażającym w nim siebie poprzez materialne ciało, a podmiotem w stadium dopełnienia. Historycznie, antropologia patrystyczna nie dopuszcza innego człowieka, jak wyznaczonego, nawet w sytuacji eschatologicznej pełni, przez ten świat – świat będący częścią jedyne go dzieła stworzenia. Ten charakterystyczny realizm patrystyczny stał się w przyszłości źródłem nieporozumień polegających na zbyt zjawiskowym przypatrywaniu się indywidualnemu zmartwychwstaniu, czemu towarzyszyła jednocześnie utrata powszechnej, wspólnotowej myśli cechującej Nowy Testament i obecnej niepodzielnie w teologii jeszcze do

²⁹ Zob. B. Rossi, *La creazione tra il gemito e la gloria*, Roma, 1992; K. Koenen, R. Kühshelm, *Przełom czasów. Z perspektywy Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 136.

³⁰ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 190-195.

XIV w. Z drugiej strony, świadectwo epoki patrystycznej zaznaczyło się czytelnym antropologicznym umiejscowieniem prawdy o zmartwychwstaniu, rozumianym jako nieodzownie związane z całym człowiekiem, z wszystkimi jego wymiarami. Z kolei wielość wymiarów człowieka związanych z jego cielesnością pogłębi dopiero refleksja teologiczna XX wieku.

Istnieje jedna rzeczywistość stworzona. Ona ulegnie ostatecznej przemianie. Objawienie zawiera informację o dwustopniowości relacji stworzenia do Stwórcy. Także i w tym przypadku trudno dokonywać refleksji nad sposobem dopełnienia świata materialnego – ponownie z powodu braku danych i z tego, iż człowiek zna tę jedyną relację, w której aktualnie uczestniczy.

Moim zdaniem bardzo udana jest dość skrótowa synteza, jakiej dokonuje, śladem Teilharda de Chardina, J. Ratzinger mówiący o świecie jako o sumie wzajemnych powiązań materii i ducha³¹. Dzisiaj znamy jeden jedyny stopień owych relacji, dokonujący się na doświadczalnym dla nas poziomie. Świat przyszedł, a w nim i zmartwychwstanie, oznacza nowy, definitywny, dzisiaj niewyobrazalny, poziom odniesień materii i ducha. Wzajemne przyporządkowanie obu wymiarów, tak bardzo cechujące myśl chrześcijańską od samego początku, czyni koniecznym dyskurs o ich wspólnym dopełnieniu. Oczywiście dzisiaj mamy do czynienia z niezwykle szerokim rozumieniem materialności, począwszy od różnych stanów skupienia, jakie może przybrać materia w zależności od uwarunkowań fizycznych a skończywszy na jej możliwości przekształcenia się w energię. Nie są to oczywiście próby zakreslenia maksymalnej granicy rozumienia materii, aby na tej podstawie budować przypuszczenia na temat materialności nowego stworzenia. Ukazują jednak, jak wiele ma dzisiaj możliwości filozoficzny realizm chcący mówić o materialności. Mamy w każdym razie do czynienia z rzeczywistością definiowalną, mierzalną, podlegającą określonym prawom.

³¹ Zob. J. Ratzinger, Śmierć i życie wieczne, dz. cyt., s. 210.

Także ta rzeczywistość ulegnie przemianie. Eschatologia tak jak przed wiekami tak i dzisiaj nie może ulegać wygodnej platonizacji ukazującej nowe możliwości antropologiczne w oderwaniu od dzieła stworzenia.

* * *

Zmartwychwstanie umarłych musi być traktowane jako rzeczywistość złożona i dynamiczna. Nie można jej ograniczyć wyłącznie do wymiaru antropologicznego, jak proponowali niektórzy w ostatnich dziesięcioleciach (np. G. Greshake), który polega tylko na kontynuacji pełnej tożsamości osoby, ani nie można treści zmartwychwstania ograniczać wyłącznie do wymiaru materialnego jako swobodnego *curiosum* czasu końca.

Jeżeli dzisiaj eschatologia mówi o tak naprawdę jednym wydarzeniu eschatologicznym jakim jest *Eschatos* – Chrystus końca czasów, podkreślając jednocześnie jedność Bożego działania wobec świata, to z drugiej strony nie chce eliminować bogactwa wewnętrznej treści tradycyjnie związanej z poszczególnymi tematami, które nie wynikają tylko ze spekulatywnych rozważań, ale przede wszystkim odzwierciedlają wielowątkowość eschatologicznej treści Nowego Testamentu. Konsekwencją musi być dynamiczna wizja eschatologii, w tym zmartwychwstania umarłych, którego znaczenie daleko wybiega poza dosłowność wykorzystanego w Biblii terminu. Chrystocentryzm eschatologii pozwala na dostrzeganie wielu elementów teologicznych jako rozpiętych czasowo i zmierzających do swojego ostatecznego dopełnienia. Dotyczy to także zmartwychwstania umarłych.

Tendencja do rozumienia zmartwychwstania jako dopełnienia między innymi na poziomie relacji, prowadzi do refleksji dotyczącej jego charakteru. Moment finalny jest bez wątpienia momentem pełni. Widzimy jednak, że pewne jego elementy są obecne już bezpośrednio po śmierci. Dopełnienie może posiadać także charakter stopniowy.

Dynamizm może jednak sięgać dalej. Także „rzeczywistość pierwsza” – ta która podlega eschatologicznemu dopełnieniu – może być rozumiana dynamicznie, jako rozciągnięty w czasie wzrost ku pełni, która kiedyś nastanie. Pewne elementy zmartwychwstania mogą być obecne już w treści chrześcijańskiego życia. Patrząc na jedność Bożego działania, można by może mówić o zmartwychwstaniu rozumianym w sposób dynamiczny, oczywiście ze swoim punktem kulminacyjnym przy końcu czasów. Zmartwychwstanie umarłych stałoby się wówczas pojęciem wielowymiarowym, a rzeczywistość, którą opisuje, stawałaby się obecna dla człowieka wierzącego na znacznie dłuższym odcinku czasu.

Pozwala to na spojrzenie na życie chrześcijańskie, myślę, z o wiele większą dozą nadziei³². Właśnie konkretna chwila przeżywana przez człowieka wierzącego i jego aktualne doświadczenie chrześcijańskie pozwalają na taką nadzieję, której spełnienie w znacznie większym stopniu jest także udziałem aktualnego momentu niż w ujęciu statycznym. Paschalny wymiar życia chrześcijanina nie jest tylko spoglądaniem wstecz – na zmartwychwstanie Chrystusa, i ku przyszłości – ku własnej śmierci i zmartwychwstaniu, lecz pozwala na pełne radości rozumienie swojej chrześcijańskiej egzystencji jako już wpisanej w jeden wielki strumień Bożego działania, który człowieka związanego z Chrystusem niesie ku zbawczej przyszłości zmartwychwstania. Rozumie to bardzo dobrze duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Chrześcijanin to człowiek w pewnym stopniu już umarły, w sensie mistycznym więc

³² Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 7. Znajdują się tam interesujące rozważania na temat konsekwencji wiary w Hbr 11,1, ujętej właśnie w kontekście nadziei. Tekst punktu kończy się konkluzją: „Wiara nie jest tylko skłanianiem się osoby ku rzeczom, jakie mają nadejść, ale wciąż są całkowicie nieobecne. Ona coś nam daje. Już teraz daje nam coś z samej oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas «dowód» rzeczy, których jeszcze nie widzimy. Włącza przyszłość w obecny czas do tego stopnia, że nie jest ona już czystym «jeszcze nie»”. Tamże.

przemieniony, patrzący na świat oczyma bardziej postaci z ikony niż oceniający rzeczywistość miarą tego świata³³. „Dla tych, którzy stali się dziećmi światłości i synami dnia przyszłego, dla tych, którzy zawsze postępują w światłości, dzień Pański nigdy nie nadejdzie, gdyż są oni zawsze z Bogiem i w Bogu. A więc dzień Pański nie ukaże się tym, którzy są już oświeceni Boskim światłem”³⁴. Takie są też już teraz ostateczne teologiczne konsekwencje „posiadania życia” (zob. J 5,24), które pochodzi od Chrystusa. On sam zaś jako osoba i jako wydarzenie nierozzerwalnie jest związany „dawaniem życia” a także ze zmartwychwstaniem. Chrześcijanin zaś czerpiący z Chrystusa już dzisiaj czerpie w rzeczywistości z sił i źródeł nowego świata, który nadchodzi. „A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół; ziemia zadrżała i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało. I wyszedłszy z grobów po Jego zmartwychwstaniu, weszli oni do Miasta Świętego i ukazali się wielu” (Mt 27,51-53). Mateusz czytelnie zestawia fakt śmierci i zmartwychwstania Jezusa ze zmartwychwstaniem wielu. Wyrażony językiem apokaliptycznym pokazuje, iż nastąpił już świt czasów ostatecznych. Rozdarcie zasłony świątyni jest zwiastowaniem nowej, bezpośredniej relacji, jaka panuje między Bogiem a człowiekiem idącym za Chrystusem³⁵.

Summary

The understanding of the bodily resurrection used to cause many problems during the history of the Christian

³³ Zob. T. Špidlík, *Il vangelo delle feste. Riflessioni sul vangelo domenicale e festivo*, I, Anno A, Roma 2003, s. 74-77.

³⁴ Symeon Nowy Teolog, *Homilia LVII*, cyt. za: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 209.

³⁵ Zob. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, II, HThK I/2, Freiburg – Basel – Wien 1992², s. 478; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 2007, s. 206.

theology. Also the catholic area was a scene of an interesting and wide discussion on the interpretation of the event, aiming at the elimination of many paradoxes present in eschatology. The debate unfortunately has not had a satisfactory result and has not led the research to common conclusions. One of the possibilities of the solution is a wider and dynamic understanding of the resurrection, based on anthropological and biblical data. It requires a transposition of some traditional dimensions of the resurrection to other areas. Many aspects of the traditional contents of the theological meaning of the resurrection are in fact present already in the meaning of the event of death. It is there that a person experiences a total collapse of all vital forces but also a passage to another life. Thus the non-finality of death itself becomes part of human experience. Besides, the situation immediately after death means the entrance to the dimension of a personal fulfillment. Both themes belong to the theological meaning of the resurrection of the dead. Some other aspects of the resurrection are also present in the description of the Christian life and spring from the mystery of baptism whose meaning is expressed in the language of the New Testament, among other things, in the resurrectional terms. Thus the resurrection cannot be seen as a static event of the end of times but rather as a dynamic event, some aspects of which are present already by means of the participation in the paschal mystery of Christ accessible by baptism, with later gradual and continuous progress and also with gradual fulfillment in the eschatological stadium where the material dimension of the creation must be included in order to make it possible to speak of the new creation.

*Ks. Andrzej Dańczak
ul. J. Zator Przytockiego 3
80-245 Gdańsk*

Ks. ANDRZEJ DAŃCZAK, dr teologii, dogmatyk, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz Kolegium Teologicznym w Gdyni; autor kilkudziesięciu artykułów z teologii i popularnych.