

# Jacek Bolewski

---

## Sater i nowe w eschatologii

---

Collectanea Theologica 49/1, 189-199

---

1979

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JACEK BOLEWSKI SJ, WARSZAWA

## STARE I NOWE W ESCHATOLOGII

Literatura teologiczna wzbogaciła się ostatnio o nowe, ważne dzieło<sup>1</sup>. Jest nim tom, który wyrósł z wykładów akademickich poświęconych aktualnej dzisiaj problematyce eschatologii, prowadzonych od szeregu lat przez wybitnego teologa zachodnioniemieckiego J. Ratzingera. Wydanie książki zbiegło się w czasie z powierzeniem autorowi urzędu biskupiego dla archidiecezji monachijskiej oraz z wyniesieniem go do godności kardynalskiej (27.6.1977). W obliczu nowych obowiązków zmuszony on jest, jak to zaznacza w przedmowie, do zakończenia swej dotychczasowej pracy wykładowcy, i w tym sensie książka zamyka pewien etap w jego życiu. Miejmy nadzieję, że na tej zmianie nie ucierpi teologia, a Ratzinger jako biskup będzie nadal wnosił twórczy wkład w toczących się dyskusjach teologicznych.

Książka daje nowoczesne, a jednocześnie zrównoważone i dojrzałe ujęcie najważniejszych zagadnień z dziedziny eschatologii. Jej forma uwarunkowana jest z jednej strony strukturą systematycznego wykładu, z drugiej zaś strony tym, że wychodzi ona jako jeden z tomów podręcznika teologicznego o założonym z góry profilu<sup>2</sup>.

Chodziło więc o możliwie wyczerpujące, a zarazem nie przeładowane szczegółami przedstawienie całokształtu problematyki. Poszczególne tematy ujęte są według powtarzającego się schematu: po nakreśleniu aktualnych opinii autor przechodzi do analizy danych Pisma św. i Tradycji, a wreszcie przedstawia własną syntezę zagadnienia. Liczne są akcenty polemiczne w stosunku do pewnych utrwalonych w najnowszej literaturze stereotypów myślowych. Krytyka dotyczy również kwestii metodologicznych, m. in. nadmiernego roszczenia niektórych egzegetów, którzy zbyt pośpiesznie i dowolnie „uzupełniają” niedopowiedzenia Pisma, przeciwstawiając je Tradycji. W rezultacie książka może stanowić przysłowiowy „kij w mrowisko”, i dla wielu, zwłaszcza „progressywnych” teologów, będzie kontrowersyjna.

W niniejszym omówieniu chodzi głównie o oddanie toku myśli autora oraz jego istotnych tez. Dyskusja pewnych szczegółowych aspektów, zwłaszcza kwestii zwalczanej przez Ratzingera teorii „zmartwychwstania w momencie śmierci”, wymagałaby bardziej wnikliwej i wszechstronnej analizy, przekraczającej niniejsze ramy.

### Eschatologia a istota chrześcijaństwa

Od końca ubiegłego stulecia, kiedy tzw. szkoła „konsekwentnej eschatologii” zwróciła uwagę na istotną rolę treści eschatologicznych w nauczaniu Jezusa, wiele na ten temat pisano i dyskutowano. Pionierskie prace history-

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, Verlag Friedrich Pustet, s. 205.

<sup>2</sup> Johann Auer, Joseph Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Regensburg. Spośród planowanych dziewięciu tomów nie wszystkie jeszcze się ukazały, a niniejsza „Eschatologia” stanowi dziewiąty, ostatni tom całości dzieła.

czne A. Schweitzera i J. Weissa doczekały się teologicznej systematyzacji w teologii K. Bartha, R. Bultmanna oraz ich uczniów. Odrębny nurt reprezentował O. Cullmann, który w reakcji na jednostronność czasowej interpretacji Chrystusowej nauki podkreślił fakt, że dzieje stanowią istotny element chrześcijańskiego posłannictwa o zbawieniu. Za inicjowaną przez niego teologia dziejów zbawienia wywarła duży wpływ na prace teologów katolickich i stanowi podstawę większości nowych ujęć. Silnym echem odbiła się wreszcie teologia nadziei J. Moltmanna, ukazująca wizję chrześcijaństwa w perspektywie otwartej na przyszłość świata i zaangażowanej w pracy nad jej kształtowaniem (teologia polityczna, wyzwolenia itd.).

Abstrahując od poglądów ekstremalnych, które w każdej z powyższych koncepcji złożyć należy na karb „niezależności kościelnej” autorów i braku ciągłości z wyznawaną w Tradycji wspólnotą wiary, można wyodrębnić pewną całościową wizję, przyjmowaną obecnie przez większość dyskutantów. Rzuca ona pełniejsze światło na dane Tradycji i lepiej uwzględnia istotne miejsce eschatologii pośród zasadniczych prawd chrześcijańskich.

Przedstawiona przez Ratzingera synteza wychodzi od stwierdzenia, że do posłannictwa Jezusa należy w sposób istotny „diastaza” (odstęp) między „środkiem” i „końcem” czasu, między zapoczątkowaniem królestwa Bożego w pierwszym przyjsciu Jezusa a dopełnieniem go wraz z Jego powtórny przyjsciem. Oznacza to, że „kosmiczny przełom i przychodzenie królestwa Bożego więcej już się ze sobą nie pokrywają” (s. 60). Zasadnicze *scandalum* chrześcijańskiej wiary tkwi w tym, że znakiem ludzkiego zbawienia nie jest uchwyt na dla wszystkich przemiana świata, lecz Jezus, którego świat skazał na śmierć. Na drodze do królestwa Bożego staje krzyż.

Dążenie do pełnego uwolnienia się od wszelkich nacisków świata i dziejów, radykalne pragnienie emancypacji spod wszelkiej zależności, chęć osiągnięcia pełnej jedności z sobą, ze światem i z innymi ludźmi — wszystko to oznacza w istocie rzeczy, że człowiek pragnie być jak Bóg. Czyż jednak cel tego pragnienia nie przekracza nieskończenie ludzkich możliwości? Czy z chwilą, kiedy człowiek usiłuje zrobić z siebie boga, nie zwraca się przeciw prawdzie o swojej słabości i niewystarczalności? W Adamie — przedstawicielu wszystkich ludzi — próba dorównania Bogu okazała się zgubna, nie dlatego, aby samo pragnienie było niewłaściwe, lecz dlatego, że do zrealizowania go użyte zostały błędne środki — jak gdyby udział w Boskiej naturze można było sobie zdobyć własnym wysiłkiem czy podstępem. Dopiero drugi Adam — Jezus Chrystus — objawił swoim życiem i dobrowolnie przyjętą śmiercią, że prawdziwą drogą do upragnionej jedności z Bogiem nie jest prometejski gest buntu, lecz synowskie posłuszeństwo, które nie poczytuje równości z Bogiem za łup wydarty przemocy, lecz widzi w niej dar wypływający z pełnego oddania się Ojcu, aż do śmierci (Flp 2,6—11). Dlatego drogą do królestwa Bożego, nowej rzeczywistości synów Bożych jest Jezus Chrystus, nazwany przez Orygenes *autobasileia*, królestwem we własnej osobie.

Skoro królestwo Boże jest wśród nas (por. Łk 17, 21) w osobie Jezusa Chrystusa, to zbawienie człowieka dokonuje się nie przez przemianę świata, lecz przez zwrócenie się do osoby. „Przedmiotem” Bożego planu zbawienia jest człowiek — nie jako „producent” czy odbiorca określonych „dóbr”, lecz jako syn cieszący się darem Ojca; dlatego to, co istotne — pełnia zbawienia — ujawni się nie w egoistycznej postawie „produkcyjno-konsumpcyjnej”, lecz w altruistycznym otwarciu się na bliźnich, w spotkaniu darzącym miłością.

Obdarowany miłością człowiek staje się zdolny do nadziei. „Ponieważ w ukrzyżowanym Chrystusie miłość wzniosła się ponad śmierć, dlatego wolno człowiekowi żywić nadzieję” (s. 64). Napięcie między „już dokonany” a „jeszcze nie dopełniony” zbawieniem, czyli centralna prawda eschatycznego

oczekiwania chrześcijan czerpie swój sens z tajemnicy paschalnej śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

### Teologia śmierci

Ścisły związek eschatologii z centralnymi prawdami chrześcijańskimi uwydatnia się dalej w wymiarze indywidualnym, którym jest ludzka śmierć. Ratzinger charakteryzuje w sugestywny sposób panującą dzisiaj powszechnie tendencję „naturalizowania” śmierci bądź przez brutalne „oswajanie” z nią w środkach masowego przekazu, bądź też przez próby „technicznego” przewyciężenia jej (eutanazja). Ale „dehumanizacja śmierci pociąga za sobą dehumanizację życia” (s. 68) i jedyną troską pozostaje wówczas wygodne „urządzenie się”, wolne od ofiar i wyrzeczeń.

Wizja sensu śmierci, jaką kreśli Pismo św., nosi ślady długiej, powolnej ewolucji. Ratzinger polemizuje z poglądami przypisującymi tę ewolucję wpływom pozabiblijnym, jak np. greckiej idei nieśmiertelności duszy czy perskim wyobrażeniem o zmartwychwstaniu. Niejasne początkowo ujęcia życia wiecznego mówiące o szeolu zaczynają się krystalizować w miarę, jak pogłębia się wiara w moc Boga silniejszą nawet od barier krainy zmarłych. Trwająca mimo to w Starym Testamencie negatywna ocena śmierci oraz powściągliwość w mówieniu o tym, co po niej następuje, daje się wyjaśnić z jednej strony chęcią przeciwstawienia się pogańskim kultom przodków, z drugiej zaś strony mamy tu jeszcze jeden przejaw starotestamentowej „logiki doczesnej pomyślności”. Ślady stopniowego oczyszczania się biblijnej wiary znajdujemy w pochodzącej z czasów niewoli refleksji nad wstawienniczym sensem cierpienia i śmierci (Iz 53), w doświadczeniu wspólnoty z Bogiem mimo rozluźnienia się więzów międzyludzkich (Ps 16, 9 i 73, 23—28) oraz w sapiencjalnej medytacji nad śmiercią sprawiedliwych i męczenników w Mdr, 2 Mch i w Dn 12, 2, gdzie dochodzi do głosu „najwyraźniejsze w Starym Testamencie sformułowanie wiary w zmartwychwstanie” (s. 82).

Miejscem, w którym wspólnota z Bogiem okazała się ostoją prawdziwego, autentycznego życia, stało się dla Żydów doświadczone i przewyciężone duchowo cierpienie. Postawa w obliczu cierpienia decyduje o kształtowaniu się człowieczeństwa. Człowiek doświadcza tutaj swojej własnej bezsilności i niewystarczalności. Można z jednej strony odrzucić tę prawdę i usiłować za wszelką cenę udowodnić własną autonomię poprzez uczynki dające pozór nieśmiertelności i przetrwania w ich owocach. Z drugiej zaś strony otwiera się postawa akceptacji poznanej prawdy, przyjęcie jej i głębsze zrozumienie. Wówczas daje się dostrzec, że niemożność dysponowania swoim życiem ujawnia się nie tylko w obliczu fizycznej granicy choroby czy cierpienia, ale również w samym centrum tego, co ludzkie: w doświadczeniu miłości, której nikt nie jest w stanie pozyskać sobie własnym wysiłkiem czy zasługami. Miłości doświadcza tylko ten, kto nie broni kurczowo swojej niezależności, kto gotów jest uznać własne granice i przyjąć ofiarowany mu dar. „Mocna jak śmierć jest miłość” (Pnp 8, 6).

Chrześcijaństwo nie musiało zrazu dodawać nowych myśli do całości kształtu starotestamentowego doświadczenia śmierci; jego nowość opierała się na nowym fakcie: świadectwie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (s. 84). Tajemnica paschalna ugruntowuje w sposób ostateczny ufośnięcie, że granica cierpienia i śmierci zostaje przewyciężona w miłości. Umieranie w Chrystusie wyraża się w codziennym przyjmowaniu na siebie ograniczeń życia i przewyciężaniu ich w świetle wskrzeszającej miłości. Tylko taka postawa prowadzi człowieka do prawdziwej i pełnej afirmacji życia. Ucieczka od wszelkiego cierpienia, której dzisiejszy świat szuka w środkach technicznych, a także w filozofii buddyjskiej, staje się ucieczką od życia. Ujawnia to kryzys współczesnej cywilizacji, która chciałaby zbawić człowieka z uniknięciem krzyża albo też wbrew niemu (s. 91).

### Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie umarłych

Chrześcijańskie ujęcie problemu śmierci nie może się zadowolić reinterpretacją życia doczesnego. Istotna jest wizja życia przyszłego, nie tyle w swych niedostępnych dla naszego spojrzenia szczegółach, ile w świetle zdolnym ożywić i ukierunkować ludzką nadzieję.

Tradycyjna odpowiedź chrześcijańska na pytanie o indywidualny los człowieka po śmierci mówiła o nieśmiertelności duszy. Tymczasem od kilku dziesiątków lat podnoszą się głosy teologów i egzegetów, którzy w ślad za Lutrem uważają, że rozróżnianie w człowieku duszy i ciała oraz oddzielne mówienie o ich przyszłym losie jest dziedzictwem „dualistycznej” myśli greckiej i obce jest konkretnemu i całościowemu spojrzeniu na człowieka, jakie spotykamy w Biblii. Pojęcie „duszy”, kwestionowane nadto przez współczesne nauki przyrodnicze, popadło w teologii „w niełaszkę” i nawet nowy Mszał Rzymski z roku 1970 usunął je z liturgii za zmarłych (s. 94). W miejsce tradycyjnej nauki o duszy czekającej po śmierci na przyszłe połączenie ze zmartwychwstałym ciałem szuka się nowych rozwiązań, sprowadzających się najczęściej do przyjmowania zmartwychwstania w chwili śmierci, do czego jeszcze powrócimy.

Polemikę z modnymi dzisiaj ujęciami Ratzinger rozpoczyna od szczegółowej analizy danych biblijnych. Nowotestamentowa wiara opiera się oczywiście na fakcie zmartwychwstania Chrystusa, ale sam fakt pozostałby niejasny, gdyby nie poprzedziły go żadne wzmianki czy wyjaśnienia ze strony samego Jezusa. Bez nich „powstanie wielkanocnego przepowiadania uczniów byłoby nie do pomyślenia” (s. 99). Ważne jest więc znalezienie w ewangeljach słów o zmartwychwstaniu, które można by przypisać samemu Jezusowi. Za istotny dla naszej kwestii tekst należy uznać relację o polemice z saduceuszami, kwestionującymi zmartwychwstanie umarłych (Mk 12, 18—27). Jezusowa odpowiedź, że Bóg jest Bogiem żywych, oznacza: „ludzie, których Bóg powołał, należą sami do pojęcia Boga” (s. 100). Zmartwychwstanie staje się więc już w ustach Chrystusa centrum *Credo*, gdyż zostaje utożsamione z „pojęciem Boga”. Mamy tu jednocześnie do czynienia z istotną „demitologizacją” centralnej prawdy: odpadają z nauki o zmartwychwstaniu wszelkie elementy kosmologiczne, antropologiczne, chronologiczne. Zostaje tylko Bóg, a życie wieczne jest niezniszczalną wspólnotą z Nim samym.

To teologiczne ujęcie prawdy o zmartwychwstaniu staje się w świetle zmartwychwstania Jezusa wyznaniem chrystologicznym: centralne miejsce w nadziei życia wiecznego zajmuje osoba Chrystusa. Najpełniej widzimy to w czwartej ewangelii, gdzie Jezus mówi o sobie: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25). Świadczą o tym również teksty św. Łukasza. Obietnica wobec „dobrego łotra” (Łk 23, 43) oznacza, że raj otwiera się („dzisiaj”) z osobą Jezusa; On też jest Tym, który przyjmuje ducha umierających dla Niego świadków (por. modlitwę Szczepana w Dz 7, 59). Można więc powtórzyć za J. Jeremiasem, że przekonanie o „łączności z Jezusem po śmierci staje się specyficznie chrześcijańską wypowiedzią o stanie pośrednim (między śmiercią a paruzją)” (s. 108).

### „Stan pośredni” między śmiercią a zmartwychwstaniem

Przytoczone wyżej wypowiedzi Pisma charakteryzują pośmiertny stan wierzącego jako wspólnotę z Chrystusem rozumianą konkretnie i osobowo. Powstaje obecnie problem, jak można sobie wyobrazić bliżej tę wspólnotę, a zwłaszcza, co mówi o niej samo Pismo św. Ci spośród teologów, którzy uważają pojęcie duszy za niezgodne z całościowym traktowaniem człowieka przez myśl hebrajską, dokonują w Biblii swoistej selekcji. Powołują się z upodobaniem na wypowiedzi czwartej ewangelii zdające się świadczyć o tym, że istotna wspólnota z Chrystusem przez wiarę pozwala mówić o do-

konanym już obecnie zmartwychwstaniu wierzących (J 5, 24; 6, 47). W tym świetle inne wzmianki tejże ewangelii mówiące o wskrzeszeniu zmarłych w dniu ostatecznym (J 6, 39, 44, 54; 11, 24; 12, 48) uważane są za późniejszy dodatek redakcyjny zniekształcający pierwotną myśl ewangelisty.

Podobnemu zabiegowi poddawane są wypowiedzi apostoła Pawła, w których wyróżnia się wcześniejsze chronologicznie sformułowania nie mówiące nic o „stanie pośrednim” (1 Tes) i przeciwstawia się im sformułowania z listów do Filipian i Koryntian, będące jakoby ustępstwem na rzecz „dualistycznej” myśli greckiej. W rezultacie przyznaje się pierwszeństwo tekstom bardziej pierwotnym i usiłuje się na ich podstawie przeinterpretować tradycyjną naukę, zastępując ją swoiście rozumianym zmartwychwstaniem w momencie śmierci.

W obliczu tego rodzaju prób należy przede wszystkim stwierdzić, że nowotestamentowe wyrażenia odzwierciedlają przekonanie ówczesnego judaizmu, noszącego wprawdzie ślady synkretyzmu religijnego, lecz jednocześnie przyswajającego je w duchu własnych oryginalnych tradycji. Poglądy na „życie” po śmierci były tu niezwykle zróżnicowane. Etiopska Księga Henocha (150 r. przed Chr.) mówi wyraźnie o oczekiwaniu zmarłych grzeszników na sąd, zaś Czwarta Księga Ezdrasza (100 r. po Chr.), jak również źródła rabinistyczne zdają się świadczyć o tym, że los zmarłych — zarówno grzeszników, jak i sprawiedliwych — jest już definitywny. Wspólne są spotykane w tej tradycji obrazy stanu po śmierci: Iono Abrahama, rajski ogród, źródło żywej wody, czy z drugiej strony „gehenna”. Nowy Testament, a także wczesnochrześcijańska liturgia pogrzebowa podejmują te obrazy, nadając im wszakże sens chrystologiczny: stają się one znakiem trwającej po śmierci wspólnoty z Chrystusem.

Przekonanie o tej wspólnotcie stanowi również niezmienny element wiary św. Pawła, a pewna ewolucja jego poglądów co do bliskości paruzji nie narusza bynajmniej tej centralnej prawdy. Już w pierwszym piśmie Apostoła znajdujemy wzmiankę o „zmarłych w Chrystusie” (1 Tes 4, 16). Zawarta tutaj *implicite* prawda o stanie pośrednim zostanie następnie bliżej sprecyzowana w Flp 1, 21—26, gdzie Paweł zastanawia się nad swoim własnym losem. Wreszcie ta sama prawda przebiega z najbardziej dyskusyjnego w kontekście naszej kwestii fragmentu 2 Kor 5, 1—10. Choć Apostoł stwierdza tutaj przeciw gnostykom, że stan „nagości” duszy (pozbawionej ciała) nie jest wcale czymś dobrym, to jednak trudno dopatrzeć się w tym tekście obawy przed „stanem pośmiertnym” jako stanem „nagości”. Co więcej, w perspektywie stanięcia w obliczu Pana wszelki niepokój, a nawet pragnienie śmierci zostają zrelatywizowane: istotna granica nie przebiega dla chrześcijanina między ziemskim życiem („czuwaniem”) a śmiercią („snem”), lecz między łącznością z Chrystusem albo jej brakiem (por. 1 Tes 5, 10).

Pewna trudność, jaką sprawia interpretacja biblijnych tekstów — zwłaszcza Pawłowych — pochodzi stąd, że natchnieni autorzy nie troszczą się w swej argumentacji chrystologicznej o pogłębioną podbudowę antropologiczną (s. 111). Biblia nie dogmatyzuje żadnej określonej antropologii — platońskiej czy antyplatońskiej. Stąd też słowo Boże otwiera pole dla dalszej refleksji teologicznej, której zadaniem będzie bliższa charakterystyka stanu pośmiertnego.

### Rozwój idei nieśmiertelności

Ratzinger podkreśla z naciskiem, że chrześcijańska koncepcja nieśmiertelności kształtowała się w czasach Nowego Testamentu pod wpływem wątków judaistycznych, a nie — jak to się często przyjmuje — pod wpływem „dualistycznej” myśli greckiej. Kolejnego argumentu dostarcza analiza prądów filozoficznych owego czasu. Prądy te dalekie są od jednolitości. W platońskiej antropologii autor dostrzega w pierwszym rzędzie nie dualizm, lecz dążenie

do jedności w wielości (s. 121). Arystoteles również mówi o jedności duszy i ciała, ale dusza, ujęta jako organiczna zasada (*entelechia*), jest u niego zniszczalna, i dopiero *nous* uczestniczy w nieprzemijalności, którą trudno jednak traktować jako „nieśmiertelność” indywidualnego ducha. Autentyczna idea nieśmiertelności duszy wiąże się u Greków przeważnie z misteriami, czyli ma charakter religijny, a nie filozoficzny, i daleka jest przy tym od powszechności. Ogólnie dominowała raczej beznadziejność, którą przewyciężało dopiero chrześcijaństwo ze swoim własnym, oryginalnym ujęciem. Tak więc i od tej strony analiza historyczna prowadzi do wniosku, że „panująca w większości nowych traktatów teologicznych nauka o grecko-platońskim dualizmie duszy i ciała, i związana z tym nauka o nieśmiertelności duszy, jest fantazją teologów, nie mającą odpowiednika w rzeczywistości” (s. 123).

Oryginalny charakter chrześcijańskiej koncepcji duszy uwidacznia się zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza. Przyjmuje on arystotelesowskie określenie *anima forma corporis* z całym naciskiem na jedność obu elementów, ale jednocześnie — traktując duszę jako substancję — otwiera drogę do osobowego ujęcia ludzkiego ducha. Takie rozwiązanie, stanowiące prawdziwy przełom w antropologii (s. 126), pozwala uwzględnić dwa istotne aspekty chrześcijańskiej nauki o nieśmiertelności: z jednej strony nierozdzielną jedność człowieka wynikającą ze stworzenia, w którym ciało nie jest bynajmniej czymś „gorszym”; z drugiej zaś strony — nierozdzielności wspólnoty z osobą Chrystusa. Pierwszy aspekt znajduje odbicie w nierozdzielności materii i formy, drugi — w substancjalności duszy, czyniącej z niej element osoby otwartej na nieśmiertelność. Tomaszowe ujęcie duszy jest tak ściśle chrześcijańskie i tak nierozłącznie związane z danymi objawienia, że słusznie broni go sobór w Vienne (rok 1312) w jednej z swoich definicji<sup>3</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że konieczność odróżnienia w życiu ludzkim tego, co przemijalne i tego, co przetrwa na zawsze, prowadzi do „nieodzownego rozróżnienia duszy i ciała” (s. 133). Kościelna nauka o nieśmiertelności duszy została konsekwentnie wydobytą i rozwiniętą z samego dziedzictwa biblijnego, i dlatego nie wolno z niej zrezygnować. Przemawiają za tym zarówno względy Tradycji, jak i logika myślenia. O ile więc słuszne jest odejście od dualizmu w ujmowaniu człowieka, o tyle nie wolno jednocześnie zaprzepaścić jego istotnej dualności.

### Zmartwychwstanie umarłych

Rozważaliśmy dotąd jeden aspekt chrześcijańskiej wizji stanu pośmiertnego, a mianowicie kwestionowane przez wielu teologów pojęcie nieśmiertelności duszy. Drugi aspekt, którym jest zmartwychwstanie umarłych, winien uzupełnić i pogłębić od strony antropologicznej dotychczasowe rozważania.

Zasadnicze pytanie brzmi: czy poza „byciem z Chrystusem”, które czeka po śmierci wierzącego, należy jeszcze liczyć z czymś dodatkowym, co byłoby końcem całych dziejów ludzkich, prawdziwym „dniem ostatecznym”? Wiąże się z tym dalej problem, czy z chwilą śmierci człowiek osiąga swój nowy stan w sposób absolutnie definitywny, czy też czeka go jeszcze swoiste dopełnienie w postaci zmartwychwstania ciała. I jak należy pojmować owo ciało zmartwychwstałe?

Realizm, z jakim św. Paweł mówi o zmartwychwstałym ciele, nie pozwala na to, by utożsamić je ze stanem, jaki człowiek osiąga bezpośrednio po śmierci. Świadczy o tym wymownie 1 Kor 15, 35—53. Z jednej strony Apostoł odrzuca czysto naturalistyczne pojmowanie nowego ciała, stwierdzając, że „ciało i krew nie mogą dziedziczyć królestwa Bożego”. Z drugiej strony trzeba się

<sup>3</sup> Por. Denzinger - Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg i. Br.<sup>34</sup> 1967, nr 902.

strzec przed skrajną spirytualizacją nowej cielesności: fizycznemu realizmowi nie przeciwstawia Paweł spirytualizmu, lecz realizm pneumatyczny (s. 141). Ten sam realizm odnajdujemy w ewangelicznych relacjach o zmartwychwstaniu Chrystusa (Łk 24, 36) oraz w dosadnych słowach Janowej ewangelii (J 6, 55), nie pozwalających na spirytualistyczne zrelatywizowanie rzeczywistości Eucharystii. I choć niektóre teksty Pawłowe zdają się ujmować naszą nową cielesność inaczej (2 Kor 5, 1) i traktują jakby zmartwychwstanie ciała jako już dokonane (Ef 2, 6; Kol 3, 1—3), to jednak wypowiedzi te są zbyt wieloznaczne, aby mogły dodać coś do wniosków z 1 Kor 15. Podkreślają one „chrystologiczny charakter naszego zmartwychwstałego ciała, ale nie dostarczają żadnej teorii o stosunku ciała Chrystusa i zmartwychwstałego ciała chrześcijan” (s. 142). Dlatego też, podobnie jak to już stwierdziliśmy w kwestii nieśmiertelności, słowo Boże domaga się dalszej teologicznej refleksji, bo przy całym nacisku na pneumatyczny realizm cielesnego zmartwychwstania pozostaje otwarta sprawa jego bliższego zrozumienia.

Znamienne jest, że w miarę rozwoju refleksji teologicznej Kościół nie przyjął ostatecznie rozwiązań, które pragnęły w taki sposób zinterpretować zmartwychwstanie ciała, aby uwolnić je od wszystkiego, co dla myśli greckiej było nie do przyjęcia. Wskazuje na to odrzucenie koncepcji walentyńskiej (zmartwychwstanie „duchowe” już dokonane i niezależne od losu materii), jak i poglądów uczniów Orygenesa (zmartwychwstanie w ciele „idealnym”). Teoriom tym Kościół przeciwstawił zrazu ujęcie naturalistyczno-sensualistyczne, podkreślające tożsamość między ciałem ziemskim i zmartwychwstałym<sup>4</sup>. Ujęcie to — jako reakcja na spirytualizm — wydaje się dziś nieco jednostronne, ale trudno było znaleźć lepsze wyjście w ramach dominującej wówczas tradycji platońskiej. Podobna sytuacja wytworzyła się w średniowiecznym sporze o realizm Eucharystii, gdzie platonizm doprowadził do przeciwstawienia ujęcia naturalistycznego i spirytualistycznego. Również tutaj Kościół stanął w obronie stanowiska naturalistycznego, choć nie mogło ono w pełni zadowolić i domagało się dla ujęcia istotnej kwestii — kwestii realizmu — pójscia dalej, poza naturalizm.

„Oba tematy — realizm eucharystyczny i realizm zmartwychwstania — są ze sobą najściślej związane; mogą one być zrozumiane jedynie we wzajemnym powiązaniu i dlatego nic dziwnego, że decydujący krok ku rozwiązaniu dylematu w obu wypadkach został dokonany w tym samym kontekście myślowym” (s. 147). Ten istotny krok naprzód nastąpił dzięki sięgnięciu do Arystotelesa, którego filozofia pozwalała na sformułowanie realizmu niesensualistycznego, będącego jakby drogą pośrednią między platońskimi biegunami naturalizmu i spirytualizmu. Raz jeszcze Tomaszowe ujęcie duszy jako substancjalnej formy ciała pozwoliło uczynić zadość wymaganiom biblijnego realizmu. Pośredni stan będzie tak długo niepełny, jak długo dusza pozostaje odłączona od „ciała”, gdyż jako „forma” nie może ona nigdy utracić całkowicie swojego odniesienia do materii. W takim ujęciu „zmartwychwstanie staje się postulatem samego człowieczeństwa” (s. 148).

Pozostaje jednak problem, jak wyjaśnić dalsze trwanie ludzkich zwłok, skoro ze śmiercią zostają one pozbawione swej dotychczasowej formy, to znaczy duszy. Odpowiedź Tomaszowa, iż w miejsce duszy musi tu wejść natychmiast jakaś nowa forma, nie zadowala. Ratzinger opowiada się za rozwiązaniem Rahnera<sup>5</sup>, które ponadto lepiej wyjaśnia specyficzny sposób istnienia duszy po śmierci. Rahnier zwraca uwagę, że jeszcze za życia dusza jest związana nie tylko ze „swoim” ciałem, ale i ze światem, z którym to ciało się komunikuje. Ten związek nie dotyczy bezpośrednio istniejących w świecie elementów, lecz samego fundamentu świata — istotnej podstawy

<sup>4</sup> Tamże, nr 72, 325, 540, 684, 801.

<sup>5</sup> Karl Rahnier, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958, 20—26.



jego jedności, sprawiającej, że świat jest czymś więcej niż tylko sumą myślową swoich składników. Istniejące jeszcze za życia w ciele odniesienie duszy do tego fundamentu świata uległoby w chwili śmierci „odblokowaniu”, przez co dusza stałaby się nieakosmiczna, a wszechkosmiczna. Jej oddzielenie się od ciała, które dotąd formowała, czyniłoby ją otwartą na cały świat, bliską wszystkim jego elementom.

Ratzinger jest zdania, że koncepcja Rahnera daje się bez trudu powiązać z Teilhardowską wizją dziejów i pozwala na zgodne z objawieniem (1 Kor 15, 28) zinterpretowanie „końca świata” wraz ze wszystkimi jego konsekwencjami (s. 158). Natomiast jeśli idzie o szczegóły życia w nowym, zmartwychwstałym świecie, to przekraczają one wszelkie ludzkie wyobrażenie. Jedno jest pewne: nie da się pogodzić istnienia nowego, przemienionego świata obok trwającej bez końca materii obecnego, ziemskiego świata. Wieczne współistnienie starego i nowego świata, pozbawione relacji a więc statyczne, byłoby sprzeczne z istotnym sensem dziejów, z całościową wizją dzieła stworzenia oraz ze słowami Pisma (s. 159).

Reprezentantami hipotezy, iż zmartwychwstanie ciała nie ma żadnego związku z materią, są ostatnio m. in. A. Vögtle<sup>6</sup> i G. Greshake<sup>7</sup>. Pierwszy stara się ugruntować swoje poglądy egzegetycznie, drugi zaś daje konkretną propozycję ujęcia systematycznego. Ratzinger wykazuje braki w rozumowaniu obu autorów, odrzucając z naciskiem zdanie tego ostatniego, iż „materia w sobie nie będzie nigdy dopelniona (*ist unvollendbar*)” (s. 139). Próby „odmaterializowania” zmartwychwstania wprowadzają w dzieło stworzenia dualizm, w którym materia zostaje jakby wyłączona z celu stworzenia i traktowana jest jako rzeczywistość drugiej kategorii. Oznacza to — zdaniem Ratzingera — nawrót do idei „dualistycznej” filozofii platońskiej, od której autorzy nowej hipotezy pragnęli się z początku odzegnać.

### Zmartwychwstanie w momencie śmierci?

„Odmaterializowana” interpretacja zmartwychwstania stanowi jeden z aspektów rozpowszechniającej się ostatnio teorii<sup>8</sup>, w myśl której zmartwychwstanie indywidualne dokonywałoby się już w momencie śmierci. Pogląd ten lansują teologowie, którzy nie zgadzają się na pośmiertne trwanie duszy oddzielonej od „ciała” i „czekającej” na sąd ostateczny. Podejście tych autorów domaga się od nich zbagatelizowania dalszego losu doczesnych „szczątków” zmarłego: w przeciwnym razie nie mogliby mówić o zmartwychwstaniu człowieka, którego ciało pozostaje nadal w ziemi. W ten sposób istotny związek człowieka ze sferą cielesną, którego autorzy ci pragnęli bronić, ulega zakwestionowaniu.

Wydaje się, że nowa teoria stanowi *de facto* zamaskowany powrót do nauki o nieśmiertelności. Jeśli bowiem pozostawia się ciało fizyczne we władzy śmierci, a mimo to mówi o trwającej nadal rzeczywistości osoby, to czyż nie trzeba przyznać, że nauka o duszy stwierdza właściwie to samo? (s. 96) Nowej teorii daleko jednak do konsekwencji i spójności tradycyjnego rozwiązania. Nie potrafi ona w szczególności wyjaśnić w sposób przekonujący, jaki jest związek pomiędzy złączonym bezpośrednio ze śmiercią zmartwychwstaniem indywidualnym a prawdą wiary o powszechnym zmartwych-

<sup>6</sup> *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.

<sup>7</sup> *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.

<sup>8</sup> Por. recenzję S. Moysy z książki L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Freiburg i. Br. 1977, *Collectanea Theologica* 47 (1977) z. 4, 185. Teoria zmartwychwstania w momencie śmierci znalazła się m. in. w *Katechizmie holenderskim* oraz w ekumenicznym katechizmie niemieckim *Das neue Glaubensbuch*.

wstaniu umarłych w „dniu ostatecznym”. Jeżeli bowiem człowiek zmartwychwstaje w sposób „cielesny” (niematerialny!) już w chwili śmierci, to konsekwentnie trzeba przyjąć, że w tym samym momencie następuje „koniec świata”. Ale jak to zrozumieć? Jak pogodzić wsąółnienie dwóch rzeczywistości: z jednej strony naszych ziemskich dziejów — niezdeterminowanych i otwartych w sposób istotny na przyszłość, a z drugiej strony świata „skończonego”, w którym całe dzieje ludzkości byłyby już w „czasie dokonanym” (*perfectum*)? Greshake posługuje się następującym obrazem: jak obrus pociągnięty w jednym punkcie unosi się cały, tak też przechodzący przez śmierć pojedynczy człowiek pociąga za sobą całe dzieje, ze względu na nieprzeliczone powiązania, jakie ze światem i z innymi ludźmi posiada. W ten sposób indywidualna śmierć byłaby jednocześnie — po „drugiej stronie” — końcem całych dziejów<sup>9</sup>. O ile jednak obraz ten tłumaczy do pewnego stopnia specyficzną sytuację umierającej jednostki, o tyle nie tłumaczy on bynajmniej, na czym miały polegać wkład innych umierających do dopełnionych już dziejów. Jak wytłumaczyć dokonane już „dopełnienie” tych dziejów, a jednocześnie ich otwartość na przyjęcie jednostkowych losów — wolnych, a więc zdolnych wnieść do całości coś istotnie nowego? G. Lohfink<sup>10</sup> usiłował określić specyficzną strukturę „zaświatów” za pomocą scholastycznej kategorii *aevum*, czyli czegoś pośredniego między niezmienną wiecznością a zmieniającym się czasem. Jednakże w ten sposób wyjaśnia się co najwyżej pośmiertne trwanie jednostki, a nie nasz istotny problem, jak całość dziejów mogłaby już obecnie być ostatecznie dopełniona. Nie wydaje się poza tym, by pojęcie *aevum*, zastosowane przez Tomasa do istot czysto duchowych (aniołów), było odpowiednie dla opisu nowej, pośmiertnej „czasowości” człowieka, ducha dopełniającego się w ciełe. Bardziej stosowny byłby raczej augustyński „czas pamięci” (*Wyznania*, ks. X), czyli specyficznie ludzkie przeżywanie czasu dopełniającego się w śmierci i zdolne trwać — jako dokonane — w oderwaniu od czasu ziemskiego.

Zarówno „odmaterializowanie” zmartwychwstania, jak i „odczasowienie” końca świata, do których musi się odwołać teoria o zmartwychwstaniu w śmierci, prowadzi nieuchronnie do dualistycznego przeciwstawienia obecnego świata i współistniejącego z nim świata przemienionego przez zmartwychwstanie. Ratzinger przeciwstawia się takiemu ujęciu, gdyż z jednej strony osłabia ono — wbrew swym intencjom — poważny i rzeczywiście odpowiedzialny charakter ludzkich dziejów, a z drugiej strony czyni z „zaświatów” oderwaną i jakby niezależną od naszego świata hipostazę. Czyż nie oznaczałoby to pomniejszenia radykalizmu wcielenia, w którym Bóg przekroczył nieodwracalnie dzielącą nas od Niego przepaść? Skoro On sam wszedł w ludzkie dzieje, to trudno o bardziej dobitne podkreślenie ich rzeczywistej i decydującej wagi. „Dla Niego dzieje są tak rzeczywiste, że prowadzą Go one do szeolu i że niebo może być prawdziwie i ostatecznie niebem tylko ponad nową ziemią” (s. 156).

Odstęp pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem należy w sposób istotny do objawionej w chrześcijaństwie ekonomii zbawczej. Oznacza to, że pełne zbawienie jednostki — każdego z nas — nie daje się oddzielić od dokonania się losu świata i ludzkości. Przecież nawet Chrystus nie zmartwychwstał w momencie śmierci, lecz „trzeciego dnia” (s. 98), aby — zstępując do szeolu — objąć realnie swoim zbawieniem tych, których życie już się dokonało. Światło dla zrozumienia tej tajemnicy rzuca nam także dogmat o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny „z duszą i ciałem” (s. 155). To, co się dokonało w Maryi, nie może być traktowane jako typowy przypadek, odnoszący się

<sup>9</sup> Gisbert Greshake, Gerhard Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1975, 72; por. omówienie w *Collectanea Theologica* 47 (1977) z. 1, 242.

<sup>10</sup> G. Greshake, G. Lohfink, *dz. cyt.*, 64 nn.

w tej samej mierze do śmierci każdego chrześcijanina, jak tego chcą zwolennicy „zmartwychwstania w śmierci”. Natychmiastowe wniebowzięcie Maryi było możliwe jedynie dlatego, że jako niepokalanie poczęta nie obciążała siebie — a tym samym i innych — żadną winą. Bo winą, jaką człowiek popełnia, choćby nawet w nim samym „odpuszczona”, pozostawia w świecie ślad trwającą również po śmierci, pozostawia cierpienie, które dotyka innych. Dlatego człowiek nie może dostąpić całkowitego wypełnienia, nie może osiągnąć celu w sposób definitywny tak długo, jak długo trwa jeszcze w świecie zawinione przez niego cierpienie. Dopiero przemiana całego świata umożliwi ostatecznie usunięcie tego cierpienia, co znajdzie swój wyraz w powszechnym zmartwychwstaniu ciała. Jedynie Maryja, która nie pozostawiła w świecie żadnego zawinionego cierpienia, może cieszyć się już teraz pełnym szczęściem „duszy i ciała”.

### Ostateczny koniec

Odrzucenie zmartwychwstania w momencie śmierci każe oczekiwać innego jeszcze spotkania z Chrystusem niż tylko w indywidualnej śmierci. Dopiero nadzieja paruzji nadaje pełny sens dziejom świata i ludzkości. Ich wypełnienie się nie będzie dziełem ludzkiego wysiłku, choćby nawet najbardziej planowego i przewidującego. Takie zaplanowane „zbawienie” byłoby zaprzeczeniem ludzkiej wolności i prowadziłoby — czego dowodzą przykłady z historii — do obozów koncentracyjnych dla tych, którzy nie mieściliby się w założonym schemacie. Jeśli wiara w powrót Chrystusa sprzeciwia się wypełnieniu świata w obrębie samych dziejów („ziemski raj”), to broni ona człowieka przed dehumanizacją.

Uwieńczeniem eschatologicznych rozważań jest wizja piekła, czyśćca i nieba. Ratzinger pokazuje, jak każda z tych rzeczywistości jest wyrazem całej powagi tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. W związku z piekłem zwraca uwagę na świadectwa mistyków (Jan od Krzyża, a zwłaszcza Teresa z Lisieux), dla których jest ono „nie tylko groźbą, którą wymierzają przeciw innym, ile raczej wyzwaniem, by w ciemnej nocy wiary przecierpieć wspólnotę z Chrystusem właśnie jako wspólnotę z ciemnością Jego zstąpienia w noc; by zbliżyć się do światła Chrystusowego przez to, że uczestniczą w Jego ciemności i służą zbawieniu świata w tej mierze, w jakiej pozostawiają swoje zbawienie dla innych” (s. 178). Tego rodzaju pobożność nie umniejsza strasznej rzeczywistości piekła, ale jednocześnie pozostaje ona otwarta na nadzieję, wyrastającą „we współcierpieniu piekielnej nocy u boku Chrystusa” (*tamże*).

Nauka o czyśćcu znajduje pełniejsze naświetlenie w nawiązaniu do Ojców (Klemens Al., Cyprian z Kart.), wskazujących na jej związek z pokutą kościelną. Umożliwia to rozwinięcie myśli o wstawiennictwie za zmarłych członków Kościoła. Fakt, że te ostatnią prawdę przyjmują również prawosławni, sprawia, że ponad różnicami doktrynalnymi staje się możliwa ekumeniczna wspólnota modlitwy i wzajemnego wstawiennictwa (s. 190).

Nowym akcentem w nauce o niebie jest zwrócenie uwagi na jego chrystologiczny, a więc osobowy charakter: „wybrani nie są obok siebie w niebie, lecz razem — jako jeden Chrystus — są niebem” (s. 193). Należy dalej wyróżnić dwa dziejowe stadia „kształtowania się” nieba: wywyższenie Pana, tworzące nową wspólnotę Boga i człowieka oraz osiągnięcie pełni Ciała Chrystusa w pleromie „całkowitego Chrystusa”. Zbawienie jednostki będzie całkowite, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych. Chociaż więc niebo jest już obecnie dla wybranych czymś ostatecznym i nieodwołalnym jak sama miłość Boga, to jednocześnie pozostaje ono otwarte na pełne *eschaton*. Tę myśl nasuwały już nasze wcześniejsze rozważania o „swoistej „zależności” wybranych od trwających nadal dziejów.

Niemożliwą jest rzeczą oddać w krótkim omówieniu całe bogactwo książki

Ratzingera. Główna jej wartość polega na szczęśliwym zharmonizowaniu elementów nowych i tradycyjnych, co nadaje wywodom charakteru prawdziwie odpowiedzialnego, wolnego od uproszczeń i przerysowań. Autor przyznaje we wstępie, że jego poglądy doznały w miarę kolejnego redagowania wykładów znacznej ewolucji, gdyż stopniowo odstępował od początkowych prób zbudowania eschatologii „odplatonizowanej” na rzecz pełniejszego zrozumienia tradycyjnej nauki o duszy. Polemiczny zapał, sprawia, że pewne szczegółowe kwestie zajmują może zbyt wiele miejsca jak na dzieło o charakterze podręcznikowym. Jednak fakt, że książka jest pisana z pasją, dodaje jej atrakcyjności. Nie jest to jedynie pasja zagłębianego w warsztacie naukowym teologa, lecz przede wszystkim człowieka wierzącego, wrażliwego na istotne problemy współczesności. Stąd też książka Ratzingera rzuca pełniejsze światło na wiele spraw, którymi żyje dzisiejszy świat, pokazując, jak bardzo aktualne jest Chrystusowe świadectwo o „wypełnieniu się czasu” (Mk 1, 15) w obliczu Bożej miłości.