

NADZIEJA NA OSTATECZNE PRZYJŚCIE W CHWALE JEZUSA CHRYSYTA

I. Wiara Kościoła — czy dzisiaj rozumiała?

Artykuł wiary o przyjściu w chwale Jezusa Chrystusa jako Sędziego żywych i umarłych przy końcu czasów utkwiał głęboko w świadomości chrześcijańskiej. Znajduje to wyraz w ewangeljach o przyjściu Chrystusa na obłokach niebieskich, czytanych — według układu czytań zarówno dawnej jak i odnowionej liturgii — w ostatnią niedzielę roku kościelnego i w pierwszą niedzielę Adwentu. Nie można wsłuchiwać się w głębię ich treści bez doznania szoku. Można jednak myśleć o barwnych obrazach Sądu Ostatecznego jako o nadziei i owocu płomiennych modlitw i pieśni zaczynających się od żarliwego, pełnego nadziei, wczesnochrześcijańskiego wezwania *Maranatha* — „Przyjdź, nasz Panie” (1 Kor 16, 22), aż spełni się ów — tak różnie rozumiany w dawnych śpiewach Mszy za zmarłych — *Dies irae*. A zatem artykuł wiary: „Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”, mający swoje podłoże w świadectwach biblijnych¹, w głębi wiary i modlitw, głęboko zakorzenił się w całym życiu Kościoła. W ramach dogmatyki należy on organicznie do nauki o „rzeczach ostatecznych”: o zmartwychwstaniu umarłych, o Sądzie Ostatecznym z wiecznym zbawieniem lub potępieniem, o nowym niebie i nowej ziemi.

Nauka o „rzeczach ostatecznych”, mimo swojego znaczenia dla całego życia Kościoła i wierzących, przez długie lata wiodła swój skromny żywot na obrzeżach dogmatyki. W początkach naszego stulecia otrzymała ponownie pewien impuls, a równocześnie — w przedziwny sposób — ciężki cios. Dzięki pracom Johan-

¹ Biblijne wypowiedzi znajdują się głównie w synoptycznych apokalipsach: Mk 13, 26 n; Mt 24, 30 n; Łk 21, 27, u św. Pawła i we wcześniejszych tradycjach: 1 Tes 4, 15 n, 2 Tes 2, 18; Kol 3, 4; 1 Tm 6, 14; 1 P 4, 13 i in. jak też w innych pismach nowotestamentalnych: Dz 3, 20 n; Jk 5, 7 i in. Odpowiednie wypowiedzi bardzo wcześnie weszły do wyznania wiary: DS 10—30; 125; 150 i in. Sporo najstarszego materiału znajduje się w suplementach A. von Harnacka do A. Hahn/G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche* (1897), Hildesheim 1982, s. 384—386.

nesa Weissa i Alberta Schweitzera² zostało na nowo odkryte zasadnicze znaczenie eschatologii zawartej w Piśmie św., która ściślej wiąże oczekiwanie końca świata z nadejściem Królestwa Bożego, czyli Paruzją Jezusa Chrystusa. Odkrycie to wiązało się bliżej ze świadomością kryzysu duchowego i politycznego po Pierwszej Wojnie Światowej. Karl Barth mógł wówczas pisać: „Chrześcijaństwo, które nie jest, całkowicie i bez reszty, eschatologią, nie ma zupełnie z Chrystusem nic wspólnego”³. Wielkim problemem stało się przecież nie tylko niespełnienie czy opóźnienie tego bezpośrednio oczekiwanego przyjścia Jezusa Chrystusa. Problem znacznie się pogłębił: Co my, ludzie XX wieku, możemy wnosić z apokaliptycznych pojęć zawartych w Biblii? Czy nie należą one dziś do minionego definitywnie obrazu świata? Czy pojęcia apokaliptyczne nie stanowią jedynie uwarunkowanego czasowo materiału obrazowego, z którego dopiero będzie można wydobyć samą „istotę” eschatologii biblijnej?

II. Panorama niektórych współczesnych wyjaśnień

„Istota” eschatologii biblijnej mogła być w poszczególnych przypadkach odmiennie określana. W związku z tym nie istnieje możliwość wyczerpującego ujęcia dzisiejszych dyskusji; można jedynie podać kilka wzmianek o niektórych charakterystycznych próbach rozwiązania tego problemu.

Karl Barth i Paul Althaus⁴ w swych wczesnych publikacjach ujmowali eschatologię w ramy filozofii idealistycznej z jej czasowo-wiecznościową dialektyką: chwila wieczna przeciwstawia się w sposób nieporównywalny wszystkim chwilom czasowym. Stąd Paruzja nie byłaby wydarzeniem czasowym, ani jakimś spektakularnym upadkiem świata. Nie wiązałaby się zupełnie z ewentualnymi (historycznymi, geologicznymi czy kosmicznymi) katastrofami, które należy raczej zaliczyć do momentów czasowych. Ich zdaniem, Paruzja to zawieszenie wszelkiego czasu i wszelkiej czasowości.

Rudolf Bultmann, w ramach własnej — zupełnie odmiennej — egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu, doszedł w istocie do tego samego wniosku. Jego zdaniem, do paradoksów chrześcijańskiego istnienia należy to, że to, co eschatologiczne, jest

² J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906.

³ K. Barth, *Der Römerbrief* (1922), Zürich 1967, s. 298.

⁴ K. Barth, tamże, s. 482; P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh 1922.

równocześnie historycznym. „Każda chwila ma możliwość stać się chwilą eschatologiczną, a możliwość ta znajduje swoje urzeczywistnienie w wierze chrześcijańskiej”⁵. W ten sposób oczekiwanie tego, co wkrótce ma nadejść, przeszło w stan oczekiwania.

W początkach drugiej połowy naszego wieku wierzono, że znowu można ocenić pozytywnie linearno-czasową eschatologię zawartą w Piśmie św. Po raz pierwszy miało to miejsce w ramach współczesnego, ewolucyjnego obrazu świata, który często wiąże się z kulturowym i cywilizacyjnym rozwojem wiary. Głównie P. Teilhard de Chardin⁶, którego idee ujawniły się po raz pierwszy po roku 1950, próbował — wychodząc od kosmicznej chrystologii Listu do Kolosan, według którego wszystko zostało stworzone przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie (Kol 1, 16 n.; por. Ef 1, 21) — rozumieć Chrystusa jako Szczyt kosmicznego procesu ewolucji i interpretować chrześcijańską nadzieję na powtórne przyjście Chrystusa w chwale jako ostateczne, wszystko doskonalące zjednoczenie z Nim i przeniknięcie rzeczywistości przez Jezusa Chrystusa.

Niemniej skuteczna była po roku 1960 próba rozwiązania, zaprezentowana przez teologię polityczną, a zwłaszcza przez J. Moltmanna i J. B. Metza⁷, którzy, sekularyzując mesjańską nadzieję judaizmu, przejęli ją i — że się tak wyrażę — po chrześcijańsku ożenili z marksizmem.

W ramach „teologii nadziei” — w przeciwieństwie do jednostronnie zhellenizowanych, wertykalnych i akcentujących wymiar teraźniejszy interpretacji — ponownie dowartościowano historyczno-przyszłościowy moment chrześcijańskiej nadziei. To ponowne podkreślenie wymiaru horyzontalnego prowadzi nieuchronnie do ponownego określenia stosunku ziemskiej i transcendentnej przyszłości, jak również do nowej, pozytywnej oceny apokaliptyki. W ten sposób odkryto moc krytyczno-wyzwolicelską, pociechę i bodziec, zawarte w wypowiedziach biblijnych, dotyczących zmartwychwstania umarłych, Sądu i Królestwa Bożego.

⁵ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, s. 182 n. Jeszcze bardziej pogłębione refleksje w: P. Schütz, *Was heißt „Wiederkunft Christi“?* Z wypowiedziami M. Löhrera, H. U. von Balthasara, E. Vályi Nagy’ego, H. Otta, Freiburg/Basel/Wien 1972.

⁶ P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, s. 268—286; *Die Zukunft des Menschen*, Olten/Freiburg i. Br. 1963, s. 98—111; 343—355 i in.

⁷ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968.

go, w obliczu „braku obietnicy prowadzącej ludzkość do czysto technokratycznie zaplanowanej i sterowanej przyszłości”⁸.

O ile dla teologii politycznej daleko ważniejsze było współczesne brzmienie wypowiedzi biblijnych na dziś, dogmatyka katolicka próbowała nadać nową interpretację samej ich dogmatycznej treści. Objawiło się to praktycznie w szeregu krytycznych relektur całej tradycji dogmatycznej, jakie pojawiły się po Soborze. Tymczasem, chcąc na nowo zrozumieć całą tradycję autentycznego świadectwa Pisma św., należy także rozpatrzeć relacje między linearno-czasową eschatologią Biblii a grecką eschatologią transcendentálną. Problem ten można uwyraźnić w pytaniach: Czy i jak da się pogodzić grecką myśl metafizyczną o nieśmiertelności duszy osobowej z biblijnym oczekiwaniem na powszechne zmartwychwstanie ciała rozumianego jako cały człowiek? Czy trzeba przyjmować — jak zostało to przyjęte w dogmatyce tradycyjnej — dwojaką eschatologię: indywidualną z osobowym sądem po śmierci oraz uniwersalną związaną z powtórным przyjściem Jezusa na Sąd Ostateczny? Czy nie należy pozbyć się z nauki chrześcijańskiej pozostałości dualizmu platońskiego, wskazując na pełną wartość myśli biblijnej?

Powyższe pytania zostały wcześniej opracowane w teologii protestanckiej, głównie przez O. Cullmanna⁹. Odpowiedź, jaką daje opracowany w rok po Soborze „Katechizm holenderski”¹⁰ i jego teologiczne opracowanie dokonane głównie przez G. Greshake’a i G. Lohfinka¹¹, stanowi ponadto samodzielną próbę roz-

⁸ Ogólny Synod diecezji Republiki Federalnej Niemiec, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit* I, 6, w: *Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg/Basel/Wien 1976, s. 94.

⁹ O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1956; por. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1964. Z nowszych głównie E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart/Berlin 1971 i W. Pannenberg, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, w: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, Göttingen 1980, s. 146—159.

¹⁰ *Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsch Ausgabe des Holländischen Katechismus*, Nijmegen/Utrecht 1968, s. 525.

¹¹ G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung — Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg/Basel/Wien 1975. (Ważnym rozszerzeniem dyskusji była zwłaszcza recenzja J. Ratzingera do trzeciego wydania z roku 1978); G. Greshake, *Stärker als der Tod*, Mainz 1976, s. 63 nn. Pomijając ich sposób mówienia o zmartwychwstaniu w śmierci, główne zagadnienia zawarte u G. Greshak’a i G. Lohfinka zostały rozpracowane, czy też podjęte, przez K. Rahnera, H. U. von Balthasara, D. Wiederkehra, C. Schütza, W. Breuninga i in.; por. także przyp. 14, 15, 19.

wiązania problemu. Można jej nadać krótszą formę, sprowadzając do zmartwychwstania w śmierci. W śmierci, w tym znaczeniu, cały człowiek wchodzi w wieczność, która znajduje się poza czasem, a równocześnie jest równo od niego oddalona. W śmierci dokonuje się zatem Paruzja i Zmartwychwstanie. Stąd ta ciągła możliwość ich nadejścia — według Pisma św. — zdaje się być zagwarantowana nawet bez brania pod uwagę owych konkretnych, dziś niemal bezsensownych wyobrażeń apokaliptycznych. Dzień Sądu Ostatecznego spełnia się — że tak powiem — w ciągu całych dziejów.

Dyskusję z tym stanowiskiem podjął przede wszystkim J. Ratzinger¹². Pomijając zaciętą polemikę i obustronne nieporozumienia stanowiące przedmiot naprawdę gorącej dyskusji, okazuje się, że rzeczowe zbieżności sięgają o wiele dalej niż można wnosić z ostrości języka obu stron. Polemika ta wyłoniła dwa problemy:

1° problem językowy:

Czy teologia jako kościelna nauka wiary może, rezygnując z tradycyjnej nauki o zmartwychwstaniu, zmieniać ją, czy wręcz tłumaczyć samo pojęcie zmartwychwstania w sposób daleki od tradycyjnie przyjętego? Czy teologia nie zmierza do izolacji, czy nie zamyka się w myślowym i językowym getcie, które utrudnia zrozumienie, a nawet powoduje zamieszanie?

2° problem rzeczowy:

Dotyczy on zagadnienia „stanu przejściowego” między śmiercią i zmartwychwstaniem a „dniem sądu”, oraz stosunku eschatologii indywidualnej do uniwersalnej. Czy w nauce o stanie przejściowym chodzi o dogmat obowiązujący, czy jedynie o sposób myślenia w nim przyjęty lub pozostawiony dyskusji teologów?

Powyzsze pytanie ściśle wiąże się z problemem cielesno-duchowym i z kwestią stosunku czasu do wieczności. To z kolei ma doniosłe znaczenie dla zagadnienia czasowego zakończenia historii, wypełnienia wszechświata oraz dla zrozumienia Paruzji Jezusa Chrystusa przy końcu czasów.

¹² J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben* (Kleine Kath. Dogmatik, t. 9), Regensburg 1977, s. 92 nn, 137 nn; tenże, *Zwischen Tod und Auferstehung*, *Communio* 9 (1980) 209—223. Inne stanowiska krytyczne (L. Scheffczyk, J. Finkeneller, A. Zigenaus, F. Holböck i in.) znajdują się w trzecim wydaniu G. Greshake'a) G. Lohfinka, s. 160. Ponadto zwrócono także uwagę na (niedokładną oczywiście) krytykę zawartą w: H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg/Basel/Wien 1980, s. 151 nn, 167 n, gdzie Vorgrimler niejednokrotnie ostro krytykuje stanowisko J. Ratzingera.

Do powyższych punktów ustosunkowała się Kongregacja do spraw nauki Wiary dnia 17 maja 1979 roku w wyjaśnieniu „niektórych zagadnień dotyczących eschatologii”¹³. Trzyma się ona mocno tradycyjnej nauki, zwłaszcza o duszy, a odrzuca każdy sposób myślenia i nauczania, który prowadziłby do tego, że modlitwy i liturgia, sprawowane za zmarłych, mogłyby utracić swoje znaczenie i stać się niezrozumiałymi. Konsekwentnie zatem mówi się o Paruzji: „Kościół oczekuje, zgodnie z Pismem św., «Chwalebne ukazania się Pana naszego Jezusa Chrystusa» (Konstytucja dogmatyczna Dei Verbum I, 4), które uważa się zresztą za odrębne, późniejsze w stosunku do sytuacji właściwej ludziom zaraz po śmierci” (Nr 5). Z wyjaśnieniem tym wiąże się ściśle rozróżnienie eschatologii na indywidualną — przy śmierci człowieka i eschatologię powszechną — przy końcu czasów, jako obowiązująca nauka wiary, bez wyraźnie sprecyzowanej nauki o stanie przejściowym. Z logicznego punktu widzenia jest ona koniecznie potrzebna. Problem rzeczowego wyjaśnienia tej nauki nie jest jeszcze rozwiązany, ale w zasadzie na nowo podniesiony. Rozwiązanie jego jest możliwe jedynie przez wnikliwe przemyślenie podstaw i głębi chrześcijańskiej nadziei.

III. Koncentracja chrystologiczna

Pierwszy ważny krok w kierunku rozwiązania powyższego problemu uczynił K. Rahner, dając szkic hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych¹⁴. W *Eschatonie* nie chodzi o rzeczywisty czy jakikolwiek inny zasięg, ani także o ciągle przedłużanie współczesnych dziejów. Eschatologia nie jest — że się tak wyrażę — antycypowanym reportażem z wydarzenia przyszłego, pochodzącym od jakiegoś obserwatora. Zbawienie, realizujące się współcześnie, stanowi owo *Sitz im Leben* wypowiedzi eschatologicznych; wypowiedzi te są niczym innym, jak transpozycją chrystologii i antropologii chrześcijańskiej w sposobie wypełnienia.

¹³ Święta Kongregacja do spraw nauki Wiary, List w sprawie niektórych zagadnień dotyczących eschatologii. W gruncie rzeczy ponowiono jedynie wypowiedzi dawnego nauczania. Por. DS 856—859; 1000—1002; 1304—1306; 1820.

¹⁴ K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, s. 401—428, a zwł. 415 n, 425. K. Rahner zajął tu, w odniesieniu do zasadniczych problemów eschatologii, stanowisko niezbyt często prezentowane; por. zwł. *Über den „Zwischenzustand“*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 12, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, s. 455—466 (w rzeczowej bliskości do Greshake'a Lohfinka), por. także przyp. 23, 32, 33.

Sam zaś Chrystus stanowi hermeneutyczną zasadę wszystkich wypowiedzi eschatologicznych. „Co nie może być odczytane i zrozumiane jako wypowiedź chrystologiczna, nie jest także prawdziwą wypowiedzią eschatologiczną”

H. U. von Balthasar doszedł do tego samego wniosku na drodze rzeczowych przemyśleń¹⁵. *Eschaton* w znaczeniu biblijnym nie jest „czymś”, lecz Bogiem samym. W nauczaniu Jezusa przyjście Królestwa Bożego oznacza przyjście samego Boga w Jezusie, co definitywnie dokonało się w Śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa. Stąd *Eschaton* jest Jezusem Chrystusem; „rzeczy ostateczne” są symptomatami wydarzenia chrystologiczno-eklezjologicznego. H. U. von Balthasar dochodzi do stwierdzenia zasadniczego znaczenia Ewangelii św. Jana dla eschatologii uobecniającej¹⁶. Nie chodzi tu z pewnością o polegające na krótkim spięciu uobecnianie. Wymiar horyzontalny łączy się bardziej z wymiarem wertykalnym. W ten sposób liniowo-horyzontalny schemat eschatologii judaistycznej jest przeniknięty przez wertykalny nurt eschatologii ostatecznego trwania w Jezusie Chrystusie. W odróżnieniu od eschatologii gnostyckiej, ta eschatologia wertykalna opiera się na historycznie realnym wydarzeniu Wcielenia. Tak więc nadzieja chrześcijańska przeciwstawia zarówno judaistycznej jak i greckiej eschatologii coś jakościowo nowego¹⁷. Jest ona „nadzieją na teraźniejszość wieczną, która nie jest jeszcze w swej pełni możliwa do osiągnięcia”¹⁸. To scalenie wymiaru horyzontalnego z wertykalnym oznacza koekstensywność męki i wyniesienia, poniżenia i chwały, ale także korzystanie ze świata i odpowiedzialność za świat. Pozostawia to także miejsce dla rozróżnienia na: „już” i „jeszcze nie”, przyjście w poniżeniu i przyjście w chwale; dla postawy cierpliwości i nadziei, które nie są możliwe do przeżycia w ramach historycznych (nawet na drodze mistyki).

Koncentracja chrystologiczna eschatologii, jaką spotykamy u K. Rahnera i H. U. von Balthasara, została kiedyś na swój sposób wypracowana zarówno przez J. Ratzingera jak też G. Gresha-

¹⁵ H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, s. 403—421, a zwł. 409) przedrukowane ponownie w: *Verbum caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, s. 276—300). Balthasar później wielokrotnie podejmował to zagadnienie; por. m. in. *Eschatologie im Umbriß*, w: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie, t. IV, Einsiedeln 1974 (w rzeczowym zbliżeniu do Greshak'a Lohfinka) a ostatnio *Theodramatik*, t. 4, Einsiedeln 1983) zbliżone do stanowiska J. Ratzingera).

¹⁶ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 19 nn.

¹⁷ Tamże, s. 41 nn.

¹⁸ Tamże, s. 133.

ke'a i G. Lohfinka. Mamy tu zatem do czynienia z rzeczowym punktem zbieżności we współczesnej dyskusji eschatologicznej, który utrzymuje się mimo różnych, niejasnych niekiedy sposobów mówienia¹⁹. Zbieżność ta jest coraz większa, czego z pewnością nie można powiedzieć w stosunku do różnorodnych nowoczesnych utopii, ideologii postępowych czy szeroko zakrojonych planów: Jezus Chrystus jest w niej niedościgłym, ostatecznym przeznaczeniem człowieka — każdego człowieka. Zbieżność owa ma duże znaczenie dla zrozumienia nauki o stanie przejściowym i o Paruzji. Żaden ze znanych autorów nie występuje zasadniczo przeciwko nauce o stanie przejściowym czy przeciw rozróżnieniu na eschatologię indywidualną i powszechną. Jednak w związku z dodaniem elementu chrystologicznego zrezygnowano zapewne z dawnego rozróżnienia na eschatologię indywidualną i uniwersalną w sensie mniej lub bardziej nie związanych ze sobą, występujących obok siebie, lub po sobie następujących dyscyplin, na rzecz eschatologii jednolitej, rozciągającej się na całość problematyki. Nie ma w niej — na co wskazał H. U. von Balthasar — podwójnego sądu²⁰; Sąd Ostateczny stanowi bardziej odkrywanie zakrytych dróg Bożych — jest zatem wyznaczeniem miejsca każdemu w ostatecznym organizmie doskonałego Królestwa Bożego²¹. Stąd Nowy Testament, gdy mówi o Paruzji, posługuje się językiem liturgii i kosmiczną symboliką²². Chodzi tu o ostateczne objawienie oraz wypełnienie tajemnicy i chwały Bożej w Jezusie Chrystusie i w Kościele. Chodzi także o to, by Jezus Chrystus, jako miara i kryterium całej historii, został teraz otwarcie uznany za Pana. Ujednoczenie to powoduje — na co zwrócił uwagę K. Rahner²³ — że mowa o powtórnym przyjściu Chrystusa jest niewłaściwie i nieszczęśliwie rozumiana. Sugeruje ono, że chodzi o powtórzenie czegoś, co już raz miało miejsce. W rzeczywistości chodzi o wypełnienie ciągle dokonującego się przyjścia Jezusa. Stąd też bliższe prawdy będzie mówienie o Paruzji jako o ostatecznym i jawnym przyjściu Jezusa w chwale, aniżeli o powtórnym przyjściu Chrystusa.

¹⁹ Stanowisko to wskazuje na rzeczową zgodność kilku różnych autorów: D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, s. 649 nn; C. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, w: *Mysterium Salutis*, t. V, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, s. 649 nn; W. Breuning, *Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen*, w: tamże, s. 783 nn, i in.

²⁰ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 315 nn.

²¹ J. Ratzinger, *Eschatologie*, s. 157, 170.

²² Tamże, s. 166 nn.

²³ K. Rahner, *Parusie II*, w: *L Th K VIII*, kol. 123 nn (por. także Hbr 9, 28).

IV. Wymiar czasowy i kosmiczny

Mimo wykazania wielu dalekosiężnych, rzeczowych zbieżności wśród różnych kierunków współczesnej teologii katolickiej, istnieje istotny punkt sporny, który powoduje, że problem czasowego zakończenia historii i dopełnienia wszechświata pozostaje ciągle problemem otwartym. Stworzono jednakże przesłanki umożliwiające rzeczową odpowiedź. Próba lub różne usiłowania podjęte w celu uzyskania takiej odpowiedzi nie obowiązują zapewne na mocy dogmatów; są interpretacją teologiczną, opierającą się jednak na takim autorytecie, jaki potrzebny jest do jej uzasadnienia. Sposób, w jaki należy — w poszczególnym przypadku — rozumieć wewnętrzną podstawę dla konieczności czasowego stanu przejściowego, przedstawił J. Ratzinger w rzeczowym współbrzmieniu z G. Greshake'm przy pomocy cytatu z Orygenesa: „... Odchodząc więc z tego życia osiągniesz tę radość, jeżeli będziesz święty. Pełna radość nastanie jednak wówczas, gdy nie będzie ci brakowało żadnej części ciała. Będziesz bowiem oczekiwał innych, tak jak sam jesteś teraz oczekiwany. A jeśli ty, który jesteś członkiem ciała, nie zaznajesz doskonałej radości, gdy brakuje innego członka, to tym bardziej nasz Pan i Zbawiciel, który jest „głową” i Stwórcą całego ciała, nie uważa także, że doznaje doskonałej radości, dopóki widzi, że ciału Jego brakuje jakiegokolwiek członka... A zatem nie chce przyjąć swej doskonałej chwały bez ciebie, to znaczy bez swojego ludu, który jest Jego ciałem i Jego członkami”²⁴.

W zbawieniu i sądzie chodzi wprawdzie o jednostkę jako niezastąpioną (por. Hbr 9, 27), lecz także o jednostkę, która w sposób sobie właściwy istnieje tylko w relacjach Ja-Ty-My, a która jako taka dopiero wtedy osiągnie doskonałość na podłożu owego układu międzyludzkiego, gdy wszyscy inni wespół z nią tę doskonałość osiągną. Ten tok rozumowania pokrywa się w całości z biblijnym rozumieniem ciała. Ciało jest, według Biblii, nie tylko cielesnością, lecz całym człowiekiem. Nie należy rozumieć tego jako zamknięcia się tylko w obrębie własnej osobowości, ale przez swój wewnętrznie zintegrowany byt w ramach świata i historii, a także przez swą z nim solidarność i porozumienie²⁵. Odpowiednio do tego, śmierć w Starym Testamencie oznacza wejście do „szeolu”, którego istotę stanowi utrata takiego porozumienia. Na

²⁴ Orygenes, *Homilie o księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, w: *Pisma Starochrześcijańskie* Pisarzy, t. XXXI, z. 2, Warszawa 1984, s. 89. Dzisiejsza synteza widzenia tego zagadnienia znajduje się w: A. Ahlbrecht, *Zwischenzustand*, w: *L Th K, X*, kol. 1441 n.

²⁵ E. Schweizer, *Soma*, w: *Th W N T VII*, kol. 1045 n; 1062 n.

tym tle tradycyjna interpretacja śmierci jako oddzielenia ciała i duszy — duszy rozumianej jako centrum osoby — nie jest przecież niezgodna z Biblią, jak to często jest przedstawiane. Zmartwychwstanie umarłych, jako włączenie się w całość w tym historycznym punkcie, wyraża przywrócenie pełni tego zerwanego w śmierci porozumienia. O ile w ogóle możliwe jest mówienie o zmartwychwstaniu w śmierci na terenie całościowego kontekstu biblijnego ²⁶.

A zatem człowiek nie żyje tylko w swoim otoczeniu czy środowisku. Jest on, z racji swej cielesności, jego częścią i odwrotnie: świat przez materię jest częścią osoby, a nawet w osobie ludzkiej odnajduje swój sens. Ten antropocentryczny sposób patrzenia na świat nie jest dzisiejszym odkryciem; został on już ugruntowany w myśli apokaliptycznej. Przez nieposłuszeństwo pierwszego Adama upadł cały świat doczesny, a przez posłuszeństwo Nowego Adama, przez Jego śmierć i Jego Wyniesienie świat został zbawiony. Doskonałość zatem człowieka i ludzkości nie może dokonać się z pominięciem procesu udoskonalania świata. Dlatego też W. Pannenberg może z całą słuszością mówić: „Królestwo Boże i zmartwychwstanie umarłych nie są mrzonkami dawnych autorów...; nie chodzi tu także o obietnice, które pozostają w luźnym i przypadkowym związku z problemami życiowymi człowieka — obie te myśli, Królestwo Boże i zmartwychwstanie umarłych, określają warunki dla wypełnienia ludzkich celów... Z połączenia takiego wynika, że Królestwo Boże jako wspólnota ludzi żyjących w doskonałym pokoju i w doskonałej sprawiedliwości nie jest możliwe bez tak radykalnej przemiany obecnych, naturalnych warunków ludzkiego istnienia; bez przemiany, jaką oznacza właśnie zmartwychwstanie umarłych” ²⁷.

²⁶ Pytanie, czy lub jak dokonuje się — jeszcze przed „Sądem Ostatecznym” — fizyczne zmartwychwstanie poszczególnych świętych (Mt 27, 52 n; Ap 20, 6), którzy następnie zostaną razem z Chrystusem ustanowieni sędziami (1 Kor 6, 2), nie powinno być tu dyskutowane (odpowiednie wypowiedzi Ojców Kościoła znajdują się w: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, t. 4, s. 327). W odniesieniu do Maryi, pytanie to jest rozstrzygnięte w sposób pozytywny przez dogmat o fizycznym wyniesieniu Maryi do chwały nieba (DS 3900—3904). Byłoby jednak niedorzecznością uczynienie z Wniebowzięcia Maryi modelu eschatologii tak dalece, by rozciągnąć to orzeczenie w sposób analogiczny na wszystkich spoczywających „w Chrystusie”. Szczególne historiozbowcze miejsce Maryi, które jest teologicznym wnioskiem z dogmatu, zostałyby przez to niewłaściwie ocenione, a przez to nie tylko sam dogmat, ale i wynikający z niego model pozbawiony zostanie podstaw. Taka argumentacja obala siebie samą.

²⁷ W. Pannenberg, *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, w: *Grundfragen systematischer Theologie*, t. 2, s. 180 n. Stwierdza się przez to jedynie fakt wymiaru kosmicznego, a nie konkretny, wyobra-

Poważne podchodzenie do wymiaru kosmicznego jako istotnego w eschatologii ma duże znaczenie dla zrozumienia Paruzji. Kosmiczna doskonałość może być nie tylko dojrzałym owocem ewolucji i historii ale — że tak powiem — stopniowym zebraniem i przeniesieniem czasu do wieczności. Z dwóch powodów musi być ona bardziej „aktem samym w sobie” i „czymś nowym”, a mianowicie twórczym aktem Boga przez Jezusa Chrystusa — wyniesionego na prawicę Bożą, Pana historii. Ma to doniosłe znaczenie po pierwsze dlatego, że jedynie Stwórca, a nie stworzenie, może zdecydować o warunkach naturalnych i kosmicznych.

Po drugie, historia jest sama w sobie głęboko antagonistyczna; nie kieruje się może wprost przeciwko doskonałości; niemniej szaleje w niej ciągła walka między Królestwem Bożym a opozycyjnym względem niego i zamykającym się na nie królestwem świata. Przewyciężenie sprzeczności między prawdą a fałszem, prawem a nieprawością, oraz przywrócenie doskonałej sprawiedliwości stanowi postulat tak teodycei jak i antropodycei. Krótko mówiąc: cała nieprawość musi się raz skończyć. Spełnienie tej pragnienia ma na myśli Pismo św., gdy mówi językiem apokaliptycznym: Pan „zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci (samym) objawieniem swego przyjscia” (2 Tes 2, 8) Niegodziwca, który wynosi się nad wszystko, co Boże i święte, oraz podaje się za Boga.

Ostateczne przyjscie Jezusa Chrystusa i dokonujące się przez nie wypełnienie świata i historii ogniem sądu jest tajemnicą Boga samego. Nie można o tym niczego z góry wiedzieć ani nawet założyć. Stąd też nie można dać w żaden sposób systematycznego ujęcia tego zagadnienia. Należy przyjąć postawę nadziei, której wystarczy pewność wiary, że Bóg w Jezusie Chrystusie ostatecznie przyjął świat i pozostaje wierny, tak że świat i historia nie wybiegają w pustkę, ale przy końcu Bóg stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)²⁹.

żalny sposób jego istnienia. O tyle też krytyczne stanowisko zawarte w: A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, pozostaje dalej w mocy.

²⁸ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 157, 170.

²⁹ Następstwa często dyskutowanego problemu bliskiego oczekiwania lub opóźnienia Paruzji nie mogą być tu szczegółowo rozpatrywane. Z tego, co powiedziano, wynika osłabienie tego problemu, co odpowiada całkowicie duchowi nowotestamentalnemu. Już bowiem dla Nowego Testamentu opóźnienie Paruzji nie oznacza w żadnej mierze czegoś, co niepokoi lub dezorientuje. Wynika stąd, że opóźnienie takie nie ma wpływu na „przedmiot” chrześcijańskiej nadziei. Zachęta, bodziec wywodzący się z tego „przedmiotu” winien raczej znaleźć swój wyraz w odmiennym akcentowaniu, zgodnie ze zmienionymi okolicznościami, orędzia ewangelicznego, bez

V. Teologiczna „Reductio in mysterium”

Stosunek czasu i wieczności można określić jeszcze ściślej niż to ma miejsce w podobnym przypadku. Jest to możliwe bez wścibskiego wnikania w Boga samemu zastrzeżoną tajemnicę każdego dnia i każdej godziny, której nie zna nikt oprócz Niego (Mt 13, 32). Obowiązkiem teologii jest podchodzenie do tajemnicy Boga jako do tajemnicy.

Z góry należy wykluczyć, by z zasadami wiary chrześcijańskiej dały się pogodzić dwa rozwiązania: spojrzenie monistyczne i dualistyczne. Monizm przyjmuje, że albo czas zostaje pochłonięty przez Boga, albo Bóg zostaje ukonstytuowany przez czas. Dualizm, przeciwnie, ukazuje zupełną niezgodność czasu i wieczności. Wieczność, jego zdaniem, jest brakiem, zniesieniem, odrzuceniem i przerwaniem czasu. Według ujęcia chrześcijańskiego, Bóg stworzył świat razem z czasem. Stąd także czas jest obrazem i podobieństwem Bożej wieczności, jest on, jak to zauważył Platon, ruchomym odbiciem wieczności³⁰. Odnosi się to całkowicie do czasowości ludzkiej, która w tym wypadku posiada swą aktualność tylko w rzutującym w przeszłość wspomnieniu lub w wybiegającej w przyszłość antycypacji. Z jednej zatem strony jest ona odbiciem wieczności Bożej, która jest czystą aktualnością, z drugiej natomiast (w swym czasowo uwikłanym bycie) tęsknotą za wiecznością³¹. Wieczność należy zatem pojmować nie jako koniec, lecz jako dopełnienie czasu. Uczestnictwo w wieczności Bożej jest dla człowieka w pewnej mierze zawieszeniem czasu w tym trójakim heglowskim znaczeniu:

- zakończenie go w próżni obróconych wniwecz wartości,
 - zachowywanie go poprzez przypominanie,
- co znowu dokonuje się przez:
- podniesienie go na wyższy poziom.

W przeciwieństwie do Hegla, na płaszczyźnie teologicznej będziemy rozumieć ten stosunek nie w sensie dialektycznym, jako konieczne i wzajemne przenikanie oraz pośredniczenie, ale w sensie dialogowym: Bóg w wolności swej obdarowującej miłości powołuje do istnienia byty historyczne i skończone, które z kolei odnajdują swoje wolne historycznie samookreślenie w darze, jakiego im Bóg udziela, pozwalając im na udział w swej naturze. To

konieczności wskazywania na określony termin. Zob. w tej kwestii R. Schnackenburg, *Naherwartung*, w: L Th K, VII, kol. 777—779.

³⁰ Platon, *Timaios* 37; por. *Parmenides* 156.

³¹ Zwrócono głównie uwagę na rozważania Augustyna nad problemem czasu w 10 księdze jego „Wyznań”.

wyznaczenie przez Boga dziejom pewnej przestrzeni oraz podzielenie się własnym życiem boskim opiera się ostatecznie o samą Trójcę Świętą i staje się zrozumiałe w wydarzeniu przedwiecznym, kiedy Ojciec przekazuje Synowi swoją boską naturę, by stanowić z Nim jedno w Duchu Świętym. Ponieważ Bóg jest w sobie samym wiecznym wydarzeniem, może On pozostawić historię samą sobie oraz ponownie ją ku sobie pociągnąć, wypełniając ją przez to jako historię. O tyle odnosi się to do wypełnienia czasu w wieczności — co jest podstawą wszelkich relacji Boga do świata, o ile ta zacieśniająca się jedność z Bogiem nie znosi, lecz doskonali autonomię stworzeń.

Ta główna zasada ma duże znaczenie dla zrozumienia czasowych różnic między śmiercią a zmartwychwstaniem, gdy chodzi o stosunek naszych doczesnych planów do Bożych perspektyw w relacji do tego, który przez śmierć wchodzi w wieczność Bożą. Najprościej byłoby zadowolić się mówieniem o niezgodności obu tych perspektyw. Chce się przez to podkreślić, że chodzi o coś naprawdę prawidłowego i rzeczywiście ważnego; od strony Boga stan przejściowy wymyka się, bez wątpienia, ziemskim miarom czasowym. Jednak czysto negatywne stwierdzenie niezgodności jest tu niewystarczające. Zamiast tego lepiej będzie mówić o analogii, według której — w wypełnionym i przemienionym czasie — istnieje przy każdym podobieństwie tym większy brak podobieństwa między tym, co ziemskie, a tym, co duchowe. Ze względu na to niepodobieństwo nie może chodzić o stan przejściowy rozumiany jako całkowity brak czasu, tak że nie zachodziłaby równoczesność między eschatologią indywidualną i uniwersalną ani od naszej strony, ani też z perspektywy wieczności. Przeciwno takiemu założeniu trzeba podkreślić, że czasowość jest związana z człowiekiem w sposób konstytutywny. Człowiek w wieczności nie będzie Bogiem ani istotą anielską. Nie będzie on też wieczny; jednakże w swej czasowości, dzięki uczestnictwu w wieczności Bożej, udoskonali się ponad wszelkie, czysto ziemskie miary czasowe. W ten przemieniony czas człowiek zostanie wprowadzony, przypominając sobie swoją ziemską historię jako uprzednio odniesioną do niezrealizowanego jeszcze wówczas wypełnienia³². Zmarły, solidarnie z nami złączony, ma nadzieję i modli się w oczekiwaniu na ostateczne dopełnienie świata. Jak inaczej moglibyśmy pozostawać we

³² W istocie wskazano na to samo, co K. Rahner w poglądzie o trwającej po śmierci, lecz nowej powłoce cielesnej dla duszy wyraził za pomocą teorii o wszechkosmicznej powłoce dla duszy ludzkiej po śmierci. Por. *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i. Br. 1958, s. 18 nn.

wspólnocie modlitwy ze zmarłymi? Jakże inaczej moglibyśmy zachować z nimi łączność w *communio sanctorum*?

Wymiar wertykalny nie przenosi wprost do wieczności wymiaru horyzontalnego, lecz w pewien — przewyższający wszelką doczesność — sposób prowadzi go do doskonałości. Podobnie, ostateczne przyjście Chrystusa w chwale nie oznacza zakończenia, lecz udoskonalenie świata; nie kres lecz doskonałość — pełnię czasu. Jak zatem świat został stworzony nie w czasie, lecz wraz z czasem, tak też przy ponownym stworzeniu zostanie on udoskonalony nie w czasie (w jakimś dniu X), lecz z czasem. Początek linii czasowej w tym mniejszym stopniu jest jej pierwszym punktem, im w mniejszym stopniu kres jest jej punktem ostatnim. Tak dalece też niemożliwe jest istnienie „ostatniej” generacji, która mogłaby — że tak powiem — oglądać powtórne przyjście Chrystusa. Wszystko dokona się bardzo szybko, „jak błyskawica” (Mt 24, 27). W Paruzji nie chodzi także o ponowne wkroczenie Chrystusa w czas, lecz o władcze opanowanie i przeniknięcie całego czasu, co zawiera się w tajemnicy Krzyża i wyniesienia, a następnie objawi się w Chwale³³. To dzieło obejmowania i doskonalenia wszelkiego czasu jest w swej istocie niewyrażalne w ramach czasowych i historycznych. Pozostaje ono tajemnicą, jest to tajemnica Boga samego. Artykuł wiary o ostatecznym przyjściu Chrystusa w chwale może być zatem utrzymany i zrealizowany w ramach czasowych jedynie jako wyraz nadziei.

VI. Zastosowanie praktyczne

Nowina o ostatecznym przyjściu Jezusa Chrystusa w chwale nie jest z pewnością teorią (w nowszym znaczeniu tego słowa), pozbawioną najmniejszego nawet impulsu praktycznego, ale pocieszeniem i wyzwaniem zarazem. Po orzeczeniu Boga, zastrzegającego sobie tajemnicę tego dnia i tej godziny, następuje przestroga: „Uważajcie, czuwajcie” (Mk 13, 33).

Pociecha, zawierająca się w artykule wiary o ostatecznym przyjściu Jezusa Chrystusa w chwale, wyraża nadzieję na ostateczne zwycięstwo życia i miłości nad mocami śmierci oraz na panowanie prawdy i sprawiedliwości nad zlepkim kłamstwem i niesłuchanej nieprawości w świecie. Ta pełna nadzieja na ostateczne „tak” i „amen” Boga w stosunku do świata i człowieka (2 Kor 1, 20) wiąże się w sposób konieczny z ideą sądu. Jakże może zaistnieć ostateczna sprawiedliwość bez definitywnego oddzielenia te-

³³ K. Rahner, *Kirche und Parusie Christi*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, s. 348.

go, co dobre, od tego, co złe! Nadzieja trwa tylko dzięki temu, że miłość nigdy nie ustaje (1 Kor 13, 8), i zawsze zachowuje swoją doniosłość. Przemawia za tym także: „Miłość trwająca”³⁴ w tym, co dawniej uczyniła. Skoro miłość Boża przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym stanowi rzeczywistość eschatologiczną, posiada także ostateczną trwałość we wszystkim, co w miłości i z miłości zostało spełnione; oznacza to trwanie w uporządkowanej rzeczywistości.

W ten więc sposób nadzieja na nowe niebo i nową ziemię jest czymś zupełnie innym od czystego pocieszenia. Nie zwalnia nas ona z odpowiedzialności za tę ziemię, lecz zobowiązuje i zachęca nas do wysiłków na rzecz cywilizacji miłości (Paweł VI). Nadzieja pobudza naszą wyobraźnię i mobilizuje nasze wysiłki; krytykuje wszelkie dostosowywanie się do istniejących warunków i trwanie w nich. Nie możemy wprowadzić w sposób widoczny budować Królestwa Bożego, możemy jednak i powinniśmy w duchu miłości przynajmniej przyjąć „ogólne wyobrażenie o przyszłym świecie”³⁵.

Częściowa antycypacja przyszłej chwały jest zapewne możliwa jedynie poprzez śmierć i współumieranie z Chrystusem. Cierpliwe znoszenie cierpień i prześladowań jest więc także uprzedzającym objawieniem przyszłej chwały (2 Kor 4, 7 nn).

Cierpliwość nie jest jednak oznaką słabości czy rezygnacji; jest ona — że się tak wyrażę — długim oddechem dla nadziei na ostateczne objawienie się Jezusa Chrystusa oraz dla zaangażowania się w nadchodzące Królestwo Boże. Motywem przewodnim takiej nadziei jest: *Non confundar in aeternum*.

tłum. Aleksander Gajewski SAC

³⁴ Por. Konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, 39.

³⁵ Tamże. Obszerniej i mocniej dochodzą do głosu problemy eschatologiczne w końcowym dokumencie Ogólnego Synodu diecezji R. F. N., *Unsere Hoffnung*, dz. cyt., s. 90—93, 95—97, 110 n.