

## CHRYSTOCENTRYCZNY WYMIAR NADZIEI

Zmartwychwstanie Jezusa znajduje się w centrum zainteresowań współczesnej teologii systematycznej, stanowiąc punkt wyjścia nie tylko dla refleksji chrystologicznej, ale na ogół także dla całej teologii<sup>1</sup>. To właśnie Zmartwychwstanie, które opromienia Krzyż, tworząc z nim jedyne, wyjątkowe wydarzenie paschalne, stanowi centrum i fundament wiary chrześcijańskiej. Temat zmartwychwstania umarłych jest z nim ściśle zespolony nie tylko dlatego, że przedstawia soteriologiczny wymiar Paschy Chrystusa, ale również dlatego, że stanowi hermeneutyczną perspektywę, w której zawarta jest zapowiedź Zmartwychwstania Jezusa. Ponadto, przynajmniej w ramach teologii Pawłowej, gdyby nie było słuszne oczekiwanie na udział wierzącego w eschatologicznym wydarzeniu Zmartwychwstania Jezusa, to ono samo niczego by nie przedstawiało, a nawet jakby się nie wydarzyło. To znaczy, że prawda Ewangelii o Zmartwychwstaniu jest prawdą nadziei.

W tym artykule zamierzam przedstawić związek zachodzący między zmartwychwstaniem i nadzieją, starając się usytuować temat w ramach historii zbawienia, a więc w powiązaniu z tematem Królestwa. Celem jest zwrócenie uwagi na związek pomiędzy zmartwychwstaniem a nadzieją, co mogłoby dostarczyć, w sposób znaczący, klucza do teologii historycznej. Mówiąc wprost, chodzi o sens eschatologiczny egzystencji chrześcijańskiej.

Jest to tym ważniejsze, że żyjemy w czasach, kiedy panuje pewna dezorientacja w określaniu wartości ludzkich, pogłębiona przez upadek (i utratę) zaufania do liczących się wielkich ideologii. Kryzys kultury poświeceniowej przyczynił się, być może, do pobudzenia we współczesnym człowieku tęsknoty za transcendentą i nieskończonością, co tłumaczy żywe zainteresowanie, jakie wywołują obecnie religie Wschodu i ruchy o synkretycznym zabarwieniu.

I to w tym kontekście powinno się znaleźć orędzie Ewangelii o zmartwychwstaniu i nadziei, orędzie, które będzie przede wszystkim świadectwem Kościoła o tym, że życie jest silniejsze niż

<sup>1</sup> Zob. B. Forte, *Gesù di Nazareth. Storia di Dio, Dio della Storia. Saggio di una cristologia come storia*, Torino 1985, 88—103.

śmierć, ponieważ Bóg mocą Ducha przywrócił do życia Jezusa z martwych.

## I. DANE PRZEKAZANE PRZEZ TRADYCJĘ

Przepowiadanie pierwotnego Kościoła jest jednomyślne w głoszeniu zmartwychwstania Jezusa: „Zarówno ja, jak i oni, tak nauczamy i tak wierzycie” (1 Kor 15, 11); „był Jezus, którego wskrzesił Bóg, a my jesteśmy tego świadkami” (Dz 2, 32). Jednakże nie było ono łatwe do zaakceptowania bez zastrzeżeń. Rzeczywiście, źródła mówią o niewierze uczniów (por. Mk 16, 14), o ich wątpliwościach (por. Mt 28, 17), o bojaźni i obawie (Łk 24, 37; J 20, 24-29). Ta ostrożna powściągliwość stanowi argument, który przechyla szalę na korzyść świadectwa uczniów, świadectwa, które później nabiera szczególnej mocy ze względu na ich gotowość na męczeństwo.

Co się tyczy sposobu przekazywania orędzia paschalnego, źródła przedstawiają dwa rodzaje tradycji<sup>2</sup>: kerygma paschalne i relacje Wielkanocne. Pierwszą tworzą formuły kerygmaticzne i liturgiczne, które wyrażają w sposób syntetyczny wiarę Kościoła pierwotnego: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi” (Łk 24, 34); „Chrystus umarł, zgodnie z Pismem, za nasze grzechy, zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem i ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15, 3-5). Drugą tradycję spotyka się na końcu Ewangelii; przekazuje nam ona relacje objawień, przy czym mówi się też o odkrytym pustym grobie.

Z krytycznego punktu widzenia pojawia się tu wiele wątpliwości odnośnie do historyczności tych relacji. Wątpliwości te zawierają się w pytaniu: Czy relacje paschalne, a przede wszystkim te, które odnoszą się do pustego grobu, są wynikiem, czy też raczej punktem wyjścia historyczności wiary paschalnej?

Trudności sięgają samych źródeł, w których widoczne są godne uwagi rozbieżności, trudne do pogodzenia, np. między tradycją kerygmaticzną a relacjami paschalnymi. Niemniej jednak, pomimo rozbieżności, wszystkie tradycje zgadzają się w następującej kwestii: po swej śmierci Jezus ukazał się niektórym uczniom; ukazywał im się żywy, jak był zapowiadany, jako wskrzeszony z martwych. Zmartwychwstanie jednak nigdy nie jest relacjonowane czy opisywane bezpośrednio. Świadek nie twierdzi, że osobiście oglądał wydarzenie zmartwychwstania. Wszyscy mają pełną

Zob. W. Kasper, *Jezus der Christus*, Mainz 1984, 145—153.

świadomość niemożności mówienia o tym „fakcie, który mógłby być sprawdzony «fizycznie»”.

Stwierdzenia Nowego Testamentu na temat Zmartwychwstania nie mogą być rozumiane jako opisy bezstronne. Przekazują one wiarę wspólnoty, ale czynią to w taki sposób, że jej zainteresowanie, historyczne i teologiczne, nie wyraża się tylko w tym, co mówią, ale także w tym, co mówią i jak mówią. Otóż, według źródeł, Zmartwychwstanie pojawia się nie tylko jako wydarzenie uwzględniające przeszłość, ale także jako rzeczywistość teraźniejsza, której wiarygodność zasadza się na egzystencjalnym przeobrażeniu uczniów i w ich gotowości na męczeństwo.

## II. ZAGADNIENIE HERMENEUTYCZNE

W teologii klasycznej Zmartwychwstanie nie stanowiło właściwie problemu i w przeciwieństwie do tego, co wydarzyło się we Wcieleniu, nigdy nie było kwestionowane, służąc w ramach apologetyki jako cudowne potwierdzenie wiary w boskość Chrystusa i w zbawczą wartość Ofiary Krzyża. Owa sytuacja zmieniła się w epoce współczesnej wraz z pojawieniem się krytyki historycznej. Począwszy od Giambattisty Vico, dokonuje się pewna zmiana w rozumieniu prawdy<sup>3</sup>, która przestaje być atrybutem istoty, żeby wiązać się z *factum*, a więc z tym, co człowiek czyni, ponieważ zna on przyczyny: *verum quod factum*. Pojawia się w ten sposób zainteresowanie historią jako perspektywą prawdziwej wiedzy — wbrew tradycji kartezjańskiej i historii rozumianej jako nauka; zainteresowanie to daje też początek ożywieniu myśli, które osiągnie swój punkt szczytowy w historycyzmie, a więc w podejmowaniu weryfikacji krytyczno-pozytywnej jako jedyne kryterium prawdy. Jeśli do tego dodalibyśmy kantowską krytykę czystego rozumu — co ja mogę poznać?<sup>4</sup> — wraz z ustalonymi przez nią granicami i niemożnością dotarcia do samej istoty rzeczy, wówczas otwiera się droga do opinii, która staje się potem „nauką”, a według niej to, co nie mieści się w ramach zrozumienia historyczno-krytyczno-naukowego rzeczywistości, co nie jest przynajmniej wytłumaczalne zgodnie z prawem powszechnej analogii zjawisk, nie należy do dziedziny tego, co jest pewne lub prawdziwe, ale do tego co jest domniemane w subiektywnym sumieniu jednostek<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Zob. J. Ratzinger, *Einführung in des Christentum*, München 1985, 33—41.

<sup>4</sup> Zob. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B, 310—312.

<sup>5</sup> Zob. G. Picht, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985, 232—234.

Gdybyśmy potraktowali jako rzecz absolutną tę wizję rzeczywistości, wówczas nie jest możliwe radykalnie nowe wyjaśnienie tego, czym jest wydarzenie chrystologiczne w ogólności, a Zmartwychwstanie w szczególności. I w tym właśnie obrazie znajdują się wyjaśnienia „racjonalistyczne”, które charakteryzują liberalne badania życia Jezusa i które odnośnie do Zmartwychwstania wysunęły teorie np. „halucynacji” czy „legendarnego pochodzenia” tradycji paschalnych, względnie „zmartwychwstania Jezusa w sercu uczniów”, jak ujmował to Renan. Wynik tych badań jest rzeczywiście zaskakujący; od absolutyzmu metody historyczno-krytycznej (Reimarus), która zaprzecza Zmartwychwstaniu jako rzeczywistości, do braku zainteresowania historią i koncentracji na kerygmie oraz na egzystencjalnym akcie wiary (R. Bultmann). Między tymi dwoma skrajnościami trzeba będzie szukać drogi pośredniej.

Należy jej szukać mając na uwadze z jednej strony realne trudności kryjące się w nowoczesnym rozumieniu rzeczywistości, co wypływa z doceniania wartości historii, a więc drogą i metodą immanencji. Z drugiej strony podawanie swoich granic, które stają się coraz bardziej wyraźne, jeśli chodzi o zagadnienie sensu życia człowieka i samej historii, na co odpowiedzi nie znajdujemy w immanencji, a właśnie w transcendencji. Pytanie o człowieka nieskończenie przekracza człowieka; historia może znaleźć jedynie odpowiedź na płaszczyźnie eschatologicznej.

To wszystko znaczy, że droga do wskazania teologicznego sensu zmartwychwstania Jezusa i zmartwychwstania człowieka wierzącego powinna pomieścić te dwa wydarzenia w logicznej ekonomii zbawienia w ramach historii zbawienia. Podkreślałoby się w ten sposób należyte znaczenie dokładności metody historycznej w badaniu źródeł z jednej strony, a z drugiej brałoby się pod uwagę logikę narracji historycznych, gdzie obecność boskiej transcendencji będzie warunkiem transcendentym możliwości poznania historii jako takiej. - W rzeczy samej tam, gdzie wieczny Logos przestanie być słuchany, historia będzie traciła swą tożsamość i zejdzie w ciszę nicości.

### III. APOKALIPTYCZNY HORYZONT ZMARTWYCHWSTANIA

Jeśli jest prawdą, że zmartwychwstanie Jezusa stanowi centrum i punkt wyjścia wiary Kościoła pierwotnego i późniejszej teologii chrześcijańskiej, to tym samym zakłada ono możliwość zrozumienia tego wydarzenia; innymi słowy, natrafia się w Biblii na wcześniejsze rozumienie tego tematu. Przed-zrozumienie musi

z kolei iść w kierunku szukania apokaliptycznej nadziei w zmartwychwstaniu zmarłych.

W sposób bardzo syntetyczny <sup>6</sup> musimy powiedzieć, że w Starym Testamencie wyraźna nadzieja na zmartwychwstanie pojawia się bardzo późno; konkretnie zaś w czasie prześladowań za Antiocha Epifanesa IV (175—164 przed Chrystusem).

Można więc powiedzieć, że podstawowa racja teologiczna, oparta na rozwoju, który prowadził do sformułowania nadziei na zmartwychwstanie, znajduje się w pytaniu o „sprawiedliwość Bożą”; problem ten zaczęto podnosić w okolicznościach przedwczesnej śmierci sprawiedliwych, przy okazji śmierci męczenników, w czasie prześladowań z powodu wiary, jak to było za czasów Machabeuszy: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, ponieważ to nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem, który stworzył człowieka i dał początek wszechrzeczy, w swoim miłosierdziu ponownie odda wam zarówno ducha, jak i życie, jeśli teraz wzgardzicie sobą z miłości dla Jego praw” (2 Mch 7, 22).

Zagadnienie sprawiedliwości Bożej doprowadziło do autentycznego kryzysu, jaki można zauważyć w dokumentach z tak zwanego „iluminizmu” Starego Testamentu: np. w Psalmach, w Księdze Mądrości, u Hioba i u Koheleta. Odpowiedź bardziej wyczerpującą daje, być może, Deutero-Izajasz w czwartej pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe, którego cierpienie jest interpretowane jako wartość dotycząca wszystkich ludzi. Sprawiedliwy cierpi i umiera za innych, żeby otworzyć im dostęp do życia i w ten sposób doprowadzić ich do sprawiedliwości:

„Był Mu wyznaczony grób między bezbożnymi i w śmierci swej był zrównany jak złoczyńcy, chociaż nikomu nie wyrządził krzywdy i w Jego ustach nie powstało kłamstwo. Spodobało się Panu zmiażdżyć Go cierpieniem. Ofiarowując swe życie w ofierze pokutniczej za grzechy, ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a wola Pańska spełni się przez Niego. Po udrękach swej duszy ujrzy światło i nim się nasyci. Zaczny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie. Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy i posiadzie możnych jako zdobycz, za to, że siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A On poniósł grzechy wielu i oręduje za przestępcami” (Iz 53, 9-12).

Tu jest jądro nadziei zmartwychwstania. Gwałtowna śmierć sprawiedliwego i sprawiedliwość Boża pojawiają się zespolone, ponieważ Bóg ofiarowuje Mu nowe życie — właśnie poprzez

<sup>6</sup> Zob. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 124—134.

bolesną śmierć. Wówczas „zjednoczenie” (*communio*) z Bogiem jest silniejsze niż śmierć; ono jest właściwie jedyną rzeczywistością, wobec której śmierć musi ustąpić.

#### IV. KRÓLESTWO I KRZYŻ

Królestwo stanowi bez wątpienia zasadnicze jądro nauczania Jezusa. Ale nie spotyka się w Nowym Testamencie żadnej definicji umożliwiającej wykrycie elementów, które pozwalają nam je przybliżyć w znaczeniu widzenia go jako wielkości eschatologicznej, która wskazuje na absolutną suwerenność Boga w historii, suwerenność objawiającą się w służbie i miłości. W świetle przygotowań i oczekiwań starotestamentalnych, królestwo Boże jawi się jako wielkość eschatologiczna, która występuje w historii jako obietnica i jako Ewangelia zbawienia, kierowana ku ubogim. To właśnie Królestwo Jezus ogłasza w synagodze nazaretańskiej, kiedy tłumacząc prorocstwo Izajasza zapowiada rok łaski od Pana: „Dziś spełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21; por. Iz 61, 1-3).

Dobra Nowina dla ubogich i rok łaski łączą się głównie z uwolnieniem człowieka od zła; mają więc też związek z unicestwieniem władzy Szatana, a w następstwie grzechu i śmierci z nim związanych, nie tyle zaś z innymi sytuacjami o charakterze raczej zewnętrznym, w znaczeniu socjalno-politycznym, które były wspólnym mianownikiem dla różnie reprezentowanych nadziei Izraela w epoce Nowego Testamentu. Zopowiedź Królestwa Bożego oznacza upadek mocy Szatana oraz zapoczątkowuje powszechne wyzwolenie od wszystkich sił niesprawiedliwych na ziemi: „Widziałem Szatana spadającego z nieba jak błyskawica” (Łk 10, 18). To znaczy: oczekiwana walka eschatologiczna, przedstawiana w apokaliptyce, między Michałem, aniołem światła, a Belialem, aniołem ciemności, już się rozpoczęła i została rozstrzygnięta na korzyść Michała. Znaczy to, że w Jezusie jest ofiarowane Izraelowi obiecane wybawienie, ponieważ boska suwerenność jest teraz blisko: „Podnosząc oczy na uczniów począł mówić do nich: Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże...” (Łk 6, 20 nn).

Królestwa Bożego nie znajduje się w jakimś miejscu czy w jakimś nowym eonie; ono obejmuje dzieje w ten sposób, że wzrasta stopniowo jego przejrzystość. Tak to Jezus przekracza perspektywę apokaliptyczną obrazów królestwa, gdyż nie zależy ono ani od ścisłego przestrzegania Tory, ani od kultu, ani od postępowania zeloty. Kiedy Jezus zapowiada królestwo Boże, nie skupia swojej uwagi na kresie historii, ale na jej przekształcaniu

poprzez działanie miłości, która wszystko przemienia i wyzwala. Królestwo jest darem, który powinien być przyjęty w postawie ubóstwa: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże” (Łk 6, 20).

Pomimo głębi jasności posłannictwa lud się nie nawrócił, nie chciał uczestniczyć w nadziei Jezusa, ani nie wierzył w kształt istniejącego już królestwa. Przeciwnie, odrzucenie i wrogość narastały aż do osiągnięcia swego punktu kulminacyjnego na krzyżu.

Jezus zdawał sobie doskonale sprawę z sytuacji; liczył się jednakże z przepowiednią proroków odnośnie do swego przeznaczenia (por. Mk 12, 1-9). Momentem decydującym dla rozpoczęcia procesu było „oczyszczenie” świątyni (Mk 11, 15-19) i słowa wówczas wypowiedziane: „Myśmy słyszeli jak On mówił: Ja zburzę ten przybytek ludzką ręką uczyniony i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ludzką ręką uczyniony” (Mk 14, 58). Jezusowi chodziło tu właściwie nie o kult świątyni, ale o należyte zrozumienie tego kultu przez hierarchię kapłańską Jerozolimy; innymi słowy o to, żeby kult wystarczająco zadośćuczynił za grzechy Izraela, a zatem by stanowił autentyczną dyspozycję do przyjęcia zbawczego daru Jezusa.

Upór Izraela powinien prowadzić do pogłębienia zrozumienia sensu Jego posłannictwa proroczo-mesjańskiego. Tradycja Ostatniej Wieczerzy świadczy o tym, że Jezus pozostawał zawsze wierny nadziei na królestwo: „Zaprawdę powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy będę go pić znowu w królestwie Bożym” (Mk 14, 25). To zaś znaczy, że śmierć nie może przeszkodzić przyjsciu królestwa w jego pełni. Ono przyjdzie w formie uczyty eschatologicznej (por. Iz 25, 6-8), w której sam Jezus ma także uczestniczyć. W Wieczerniku rozwija się wydarzenie symboliczno-eschatologiczne, w którym Jezus łączy obietnicę z symbolem posiłku. Poprzez ten symboliczny akt Jezus ukazuje eschatologiczny sens swojej śmierci jako ofiary ekspiacyjnej za grzeszną ludzkość — w scenerii cierpiącego Sługi z drugiej pieśni Iz 53. W sposób reprezentatywny Jezus bierze na siebie następstwo grzechu, by tym sposobem utorować ludzkości drogę do zbawienia.

Wierność Jezusa jest znakiem, że Bóg ofiarowuje wszystkim ludziom możliwość zbawienia. Kto przyjmuje ten Dar, kto w jakiś sposób idzie śladem Jego śmierci z miłości do Królestwa Bożego; kto pozwala się reprezentować przez Jezusa i wstępuje na drogę wskazaną przez Niego, ten otrzymuje odpuszczenie grzechów i uczestniczy w Nowym Przymierzu.

## V. OD KRZYŻA DO ZMARTWYCHWSTANIA

Na początku uczniowie upatrywali w śmierci na krzyżu potwierdzenie niepowodzenia zapowiedzi o Królestwie, mając na względzie identyfikację samego Jezusa z głoszoną przez Niego nauką. Dlatego uczniowie uciekają z Jerozolimy i się rozpraszają. Ale właśnie wtedy, „trzeciego dnia”, wydarza się coś niespodziewanego. Znalezienie pustego grobu i ukazanie się uczniom Zmartwychwstałego, gromadzi ich na nowo w Jerozolimie: „Pan rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się Szymonowi” (Łk 24, 34).

Pierwsze relacje uczniów były pełne bojaźni, wątpliwości i niedowierzania; reakcja ta powinna być przezwyciężona przez samego Zmartwychwstałego, poprzez znaki Jego męki; chodziło bowiem nie o traktowanie Go jako widma, ale właśnie jako Tego, który był ukrzyżowany i pogrzebany. Ponieważ teorie halucynacji nie respektują tajemniczej rzeczywistości Zmartwychwstania, pojawienie się powinno być zinterpretowane jako wydarzenie przeżywane w wierze, nie w sensie zrozumienia tych chrystofanii jako zwykłych czy subiektywnych projekcji, ale właśnie w sensie spotkania się z Chrystusem obecnym w Duchu Świętym. To nie wiara zbudowała rzeczywistość zmartwychwstania, ale rzeczywistość zmartwychwstania stworzyła wiarę. Innymi słowy, zmartwychwstanie Jezusa nie jest obiektem wiary, ale jej fundamentem.

Według W. Kaspera<sup>7</sup>, w zmartwychwstaniu można zauważyć trzy stopnie o różnym znaczeniu.

Zmartwychwstanie Jezusa ukazuje się, na pierwszym miejscu, jako akt eschatologicznej władzy, mocy Bożej. Ten aspekt może się wywodzić z języka używanego w Nowym Testamencie; język ten używa bowiem słów: „zbudzić” i „podnosić”, co służy w judaizmie do uniwersalnego wyrażenia, eschatologicznego „przebudzenia” zmarłych. Używając tego języka na określanie zmartwychwstania Jezusa, Nowy Testament ogłasza tym samym początek wydarzeń eschatologicznych, a Jezusa rozumie jako pierwszego ze wskrzeszonych, co stanowi element absolutnie nowy. W rzeczywistości, głoszone słowo nie jest nadzieją na zmartwychwstanie powszechne, ale wyraża raczej myśl, iż Ten, który umarł i został pogrzebany, rzeczywiście zmartwychwstał: „Że Mesjasz musiał cierpieć i że pierwszy zmartwychwstał, spośród umarłych” (Dz 27, 23); „Jezus powstał z martwych jako pierwszy z umarłych” (1 Kor 15, 20).

<sup>7</sup> *Jezus der Christus*, 168—188.



W tym kontekście zmartwychwstanie Jezusa jawi się jako początek nowego stworzenia, którego objawieniem końcowym jest sam Bóg; Ten, w którego mocy znajduje się życie i śmierć, istnienie i nicość; Ten, który jest twórczą Miłością i wiernością, siłą do nowego życia; któremu można bezgranicznie ufać, nawet wtedy, kiedy zawiodą wszystkie możliwości ludzkie.

Po drugie, zmartwychwstanie Jezusa jawi się jako ostateczna aprobatą Jego Osoby i dzieła, co Ewangelia tłumaczy w słowach; „podniesienie” lub „wywyższenie” — terminy opisujące ruch, który wywodzi się z dołu i idzie ku górze; zgodnie z tym Ten, który był poniżony, jest teraz wywyższony, uwielbiony (por. Flp 2, 6-11: „ogłosił samego siebie... dlatego Bóg Go wywyższył”): określenia te służą do afirmacji tożsamości Zmartwychwstałego, który jest ukrzyżowany, a tożsamość ta zostaje zagwarantowana przez stwórczą moc Boga i przez Jego wierność przymierzu.

Identyfikacja ta domaga się z kolei cielesnego charakteru zmartwychwstania pod groźbą, iż nie moglibyśmy uniknąć niebezpieczeństwa doketyzmu chrześcijańskiego. Ale jak powinno się rozumieć, z punktu widzenia teologii, cielesność zmartwychwstania?

Według W. Kaspera<sup>8</sup>, konieczne będzie przywrócenie biblijnego pojęcia ciała. Streszczając można powiedzieć, że ciało nie określa jakiegokolwiek części człowieka, jak ma to miejsce w koncepcjach typu dualistycznego, ale całego człowieka w jego relacji z Bogiem i z bliźnimi. Ciało jawi się właśnie jako możliwość *communio*.

Relacja z Bogiem i z bliźnimi może być określona w różny sposób. Ciało jest miejscem, gdzie człowiek znajduje się bądź w relacji dominacji, bądź uległości. W logice wiary ciało jawi się jako miejsce konkretnego posłuszeństwa w stopniu, w jakim należy ono do Pana: „Ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała” (1 Kor 6, 13). Tak więc zgodnie z perspektywą dominacji czy służenia, w jakiej człowiek się znajduje, można mówić odpowiednio o ciele cielesnym, bądź duchowym. Ciało duchowe, o którym wspomina św. Paweł w 1 Kor 15, pisząc o zmartwychwstaniu, nie składa się z ciała uczynionego z substancji duchowej. *Soma pneumatikon* oznacza ciało powstałe przez tchnienie, ciało całkowite uformowane przez Ducha Bożego, oznaczając przez *pneuma* wymiar boski, w którym ciało się znajduje. Kiedy więc mówi się o duchowym ciele Zmartwychwstałego, określa się tym samym całego człowieka jako znajdującego się w wymiarach Bożych, albowiem Osoba Pana „siedzi

<sup>8</sup> *Jezus der Christus*, 176—181.

po prawicy Ojca”; z drugiej zaś strony stwierdza się, że utrzymuje łączność ze światem i człowiekiem na sposób boski i że nadal obecna jest w historii. Cieleśność Zmartwychwstania znaczy zatem, że Chrystus znajduje się obok Boga i że jako będący przy Bogu jest tym samym przy nas.

Te teologiczne elementy idą w kierunku pewnych wyników refleksji teologicznej, według której cieleśność nie oznacza zwyczajnie: „mieć ciało”, ale jawi się jako znak szczególnego „włączenia człowieka w świat”. Poprzez cieleśność człowiek jest tak bliski światu, a świat tak bliski człowiekowi, że człowiek postrzega ciało jako część świata, który do niego należy; człowiek jest więc tym samym częścią świata. Poprzez ciało człowiek jest związany z rzeczywistością w całym swoim jestestwie. Ciało, rzecz można, jest ogniwem mediacji między człowiekiem a światem. To „być blisko świata” i „być blisko człowieka” jest sprawą na tyle zasadniczą, że trudno wyobrazić sobie człowieka bez świata, a świat bez człowieka. Powiązanie ze światem wpływa na samą strukturę organizmu człowieka. Istnienie oddzielone od ciała jest po prostu niemożliwością. Powiązanie ze światem wpływa zresztą na samą strukturę organizmu człowieka. Istnienie oddzielone od ciała jest więc zgoła niemożliwe.

Te elementy antropologii współczesnej spotykają się z biblijną koncepcją jedności człowieka i pomagają zrozumieć, jak idea nieśmiertelności jest w pewien sposób obca nadziei judeo-chrześcijańskiej, ponieważ zbawienie albo jest integralne w sensie objęcia nim także cieleśności i samej materii, albo ryzykuje uduchowieniem wyzbytym cieleśności. W tej perspektywie orędzie Ewangelii o cielesnym zmartwychwstaniu Chrystusa znaczy, że część świata jest już z Nim definitywnie złączona i obecna w Bogu. Tu, w misterium zmartwychwstania, Wcielenie osiąga swoją pełnię; — po patrystycznej linii myśli o przebóstwieniu. W tym znaczeniu wierzenie w misterium zmartwychwstania jest braniem na serio rzeczywistości w jej cieleśności, bądź w jej materialności.

Ostatecznie, jako następstwo tych dwóch poprzednich aspektów zmartwychwstania, pojawia się ono jako wydarzenie w najwyższym stopniu zbawcze.

Zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem wyizolowanym, ale objawia się w ramach historii zbawienia, jako początek i wyprzedzenie powszechnego zmartwychwstania zmarłych (por. Kol 1, 18). Proszę zwrócić uwagę, jak św. Paweł widzi powszechne wskrzeszenie umarłych, począwszy od zmartwychwstania: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (1 Kor 15, 13). Innymi słowy, zmartwychwstanie Jezusa lokalizuje się w perspektywie uniwersalnej i jest wydarzeniem otwie-

rającym świat ku przyszłości. Zawiera ono w sobie eschatologiczne spełnienie świata w jego całości: jest ono antycypacją i pierwszym odblaskiem pragnień stworzenia, które dąży do objawienia wolności Synów Bożych: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się dzieci Bożych. Jeśli stworzenie zostało poddane marności... w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 19. 21).

## VI. UCZESTNICTWO W ZMARTWYCHWSTANIU JEZUSA

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa dokonały głębokiego przeobrażenia w rozumieniu Królestwa Bożego, jak również w przedmiocie nadziei na uczestnictwo w nim. Ale z biegiem czasu, z powodu opóźnienia paruzji i pod wpływem wzrastającego znaczenia kultury hellenistycznej, zachodzi zmiana w rozumieniu nadziei; chodzi już o uczestnictwo w życiu Zmartwychwstałego, w Jego ożywiającym Duchu. Takie zaś uczestnictwo kształtuje dwa różne style i w teraźniejszości i w przyszłości.

W „teraźniejszości” dokonuje się ono przez chrzest: „Jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił” (Kol 2, 12).

Ta nadzieja zostaje szczególnie rozwinięta u św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na potępienie, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24).

Obraz ten zawiera w sobie niebezpieczeństwo braku zainteresowania nadzieją jako pełnią przyszłości, jak to było w przypadku niektórych entuzjastycznych wspólnot hellenistycznych w Koryncie. Wierzono tam, że w uczuciowości duchowej osiągnęło się już wszystko.

Przeciw takiej interpretacji wypowiada się św. Paweł w swoich listach do Koryntian. Według niego, uczestnictwo w życiu Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego odbywa się, ale tylko poprzez Ducha Świętego: „Nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Znaczy to, że początek życia wiecznego jest już w nas, ale żyjemy jeszcze w nadziei: „W nadziei bowiem jesteśmy już zbawieni. Nadzieja zaś, której spełnienie już się ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co już się ogląda? Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego ocze-

kujemy” (Rz 8, 24-25). Doświadczenie Ducha wzbudza w wierzącym nadzieję doskonałości i dlatego św. Paweł wspomina o „przyszłym” kształcie uczestnictwa w nowym życiu Jezusa Chrystusa; przyszły obraz wiąże się ze zmartwychwstaniem umarłych — pogląd, który na początku nie odgrywał większego znaczenia, ponieważ św. Paweł żył w pełnym napięciu oczekiwaniu apokaliptycznym na bliską paruzję.

Dwa czynniki przyczyniły się do tego, że temat zmartwychwstania umarłych wysunął się na plan pierwszy: niektóre przypadki śmierci we Wspólnocie z Tesalonik i entuzjizm religijny w Koryncie.

1. Przypadki śmierci w Tesalonikach zakwestionowały nadzieję na połączenie wieczne z Panem po paruzji. Na to pytanie odpowiada Paweł mówiąc, że umarli nie będą opuszczeni, ponieważ umarli są „w” Chrystusie (por. 1 Tes 4, 16). To znaczy, że Boże dzieło zbawienia w Chrystusie ma taką samą wartość dla umarłych, jak dla żywych. Tu, po raz pierwszy, występuje w Nowym Testamencie powiązanie zmartwychwstania umarłych ze zmartwychwstaniem Jezusa jako warunkiem Jego możliwości. „Potem my, żyjący i pozostawieni wraz z Nim, będziemy uniesieni na obłoki. Pójdziemy na spotkanie Pana w przestworzach i w ten sposób zawsze z Panem” (1 Tes 4, 17). Tak więc stałe obcowanie z Panem, również po śmierci, staje się wyrazem chrześcijańskiej nadziei.

2. Według niektórych entuzjastów z Koryntu, udział kulturowy (chrzest) w życiu Jezusa Zmartwychwstałego oferuje ostateczną doskonałość i chroni chrześcijan od władztwa śmierci: w ten sposób można doskonale się uchylić od włączenia ciała (zmartwychwstanie umarłych) w doskonale zbawienie. Przeciw tej teorii występuje św. Paweł i opiera swoją nadzieję na przyszłe zmartwychwstanie, przedstawiając trzy główne argumenty (1 Kor 15):

a) Cały sens nauki chrześcijan i wiary zależy od powiązania zmartwychwstania Jezusa z powszechnym zmartwychwstaniem umarłych: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także наша wiara. Okazuje się bowiem, żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga; skoro umarli nie zmartwychwstają, przeciwko Bogu świadczyliśmy, że z martwych wskrzesił Jezusa. Skoro umarli nie zmartwychwstają, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest наша wiara i aż dotąd pozostajemy w swoich grzechach” (1 Kor 15, 13-17).

b) Zbawienie w Chrystusie posiada wymiar „historyczny”. Historii śmierci (począwszy od Adama) przeciwstawia się historia życia, która rozpoczyna się w Chrystusie. My jesteśmy włączeni w tę historię, jednakże historia śmierci jeszcze się nie zakończyła. Tylko Chrystus, jako pierwszy z umarłych, temu nie podlega, ponieważ On i tylko On jest początkiem nowej ludzkości. Dla innych całkowita doskonałość pozostaje rzeczywistością, której się oczekuje.

Św. Paweł przedstawia tę oczekiwaną przyszłość w sposób historyczno-teologiczny. W bliskiej przyszłości oczekiwana jest paruzja Jezusa i zmartwychwstanie tych, co przynależą do Chrystusa. Potem następuje królestwo Syna, zapoczątkowane Jego śmiercią. A dopiero potem, jako bardziej oddalone (jawi się królestwo i władztwo Boga, kiedy Jezus oddaje swoją suwerenność Ojcu, i wówczas Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28). Tak więc tylko i dopiero wówczas zostanie osiągnięta doskonałość i pełnia historii.

c) Nowa propozycja zbawienia posiada również wymiar „antropologiczny”. Przeciw pogardzie ciała, obecnej w koncepcji hellenistycznej, św. Paweł twierdzi, że cały człowiek jest cielesny, przemijający i skazany na śmierć. Dlatego człowiek dostąpi zbawienia tylko jako całość, a nie w samej swej istocie „duchowej”, w której miałby być uwolniony od śmiertelności i powstania z martwych do nowej egzystencji, cieleśnie trwałej. To jednak może być tylko dokonane przez stwórczą moc Boga, który przekształca całego człowieka w istotę niezmienną, w „ducha” Bożego. To znaczy, że ciało osiąga swoją doskonałość, kiedy — całkowicie przeniknięte Duchem Bożym — będzie nie czym innym, jak przezroczystą auto-ekspresją życia i miłości Boga.

Mając na uwadze te dane, można w sumie powiedzieć, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa wniosły nowe rozumienie teologicznej koncepcji królestwa Bożego czy też nadziei uczestnictwa w życiu Zmartwychwstałego w Duchu Świętym. W taki to sposób temat o królestwie przybiera formę Zmartwychwstałego i obcowania z Nim w Duchu Świętym. Po drugie, na podstawie tego chrystologicznego wymiaru nadziei pojawia się stopniowa tendencja do wyodrębnienia i uduchowienia, począwszy od nabrania pewności, że zbawienie eschatologiczne nastąpi natychmiast, czy to na poziomie sfery transcendentalnej i niebiańskiej Zmartwychwstałego, czy też na poziomie historii ziemskiej, która trwa nadal poprzez zstąpienie i przyjęcie Ducha Świętego. W tym aspekcie opóźnienie paruzji spowodowało przede wszystkim wprowadzenie pojęcia „okresu pośredniego”, którego treść teologiczna

jest różnie ujmowana tematycznie, ale w swoich różnych formach dąży do usytuowania uczestnictwa w zmartwychwstaniu bądź w nowym życiu Zmartwychwstałego, bądź przez przyjęcie Ducha Świętego, w ramach historii zbawienia. W ten sposób „czas pośredni” może być widziany jako czas cierpliwości boskiej z uwagi na nawrócenie (1 P 3, 9), jako czas Kościoła dla służby ewangelizacji, tak by zbawienie eschatologiczne dotarło do wszystkich ludzi (Łukaszowa wizja historii), jako czas m.sji wśród pogan; ich nawrócenie przyczyni się do nawrócenia Izraela, a także doda chwały całej historii zbawienia (por. Rz 11, 25-36).

Z czasem słabło — w pewien sposób — oczekiwanie na rychłe przyjscie biblijnego królestwa Bożego. I tak niektórzy uważają historię późniejszego Kościoła za proces de-eschatologiczny (A. Harnack, R. Bultman). Aby ożywić nadzieję na przyszłe zjawienie się królestwa Bożego, jak również na powrót Pana, zostały otwarte nowe drogi w tłumaczeniu teologicznym Objawienia, jak choćby znana droga interpretacji egzystencjalnej, w której akcentuje się szczególnie terażniejszość zbawienia na podstawie obecności Ducha Świętego w Kościele. Z drugiej zaś strony relatywizuje się przyszłość w miarę, jak przyłgnięcie do wiary oznacza faktycznie koniec okresu eschatologicznego i koniec pełni historii. Czas zostaje całkowicie podporządkowany doświadczeniu antropologicznemu, konkretnie zaś doświadczeniu egzystencjalnej determinacji wiary<sup>9</sup>.

Aktualnie akcentuje się ponownie rzeczywisty wymiar przyszłości, poczynając przede wszystkim od śmierci jednostki, w której historia indywidualna znajduje swój cel i kres. Bóg przyjdzie wówczas w śmierci na spotkanie człowieka i w tym właśnie momencie nastąpi powrót Pana, zmartwychwstanie i sąd. W śmierci człowieka realizuje się zatem pełnia historii ludzkości, albowiem każdy człowiek, jako osoba historycznie względna, wnosi z sobą całość, fragment świata i historii. I w tym nurcie mówi G. Greshake o „zmartwychwstaniu w śmierci”<sup>10</sup>; teza, która jest broniona przez M. Kehla<sup>11</sup>, ale spotyka się z krytyczną odpowiedzią ze strony J. Ratzingera<sup>12</sup>.

Nie wdając się w szczegółową dyskusję wokół tego niezmiernie

<sup>9</sup> Zob. R. Bultmann, *Storia ed Escatologia*, Milano 1962.

<sup>10</sup> Zob. G. Greshake — J. Kremer, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 255—276.

<sup>11</sup> *Eschatologie* 275—280.

<sup>12</sup> *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1979, 85—173. Zob. G. Barghla, *Risurrezione e Immortalità*, w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare* 3, Marietti 1977, 130—136.

złożonego tematu, wydaje się nam wystarczające zwrócenie uwagi na następujące kwestie:

Na pierwszym miejscu trzeba uwypuklić w jakiś sposób uczestnictwo wierzącego w zmartwychwstaniu Chrystusa, które powinno znaleźć się w dynamizmie obietnicy, która zawsze znajduje rękojmię w zmartwychwstaniu Chrystusa i w darze Ducha Świętego. Taka obietnica odnosi się bądź do przyszłości wierzących, poza przestrzeń i czas, bądź do przyszłości rodzaju ludzkiego, przyszłości, która powstaje w ramach bezinteresownej interwencji stwórczej Boga w historii. Taka zaś przyszłość ma związek z całością historii, jak również z całością człowieka w pełni jego wymiarów; całością i doskonałością poprzedzającymi zmartwychwstanie Jezusa. Wreszcie, jako skutek, uczestnictwo wierzącego w zmartwychwstaniu Jezusa ma się znaleźć w ramach historii zbawienia, kiedy wszystko będzie przekazane przez Chrystusa, Ojcu. W tym kontekście, faktycznym problemem teologicznym jest scharmonizowanie nadziei na szczęśliwe życie wierzących zaraz po śmierci (eschatologia pośrednia) ze zmartwychwstaniem ciał, które (przynajmniej w pełnym znaczeniu) musi znaleźć się u kresu historii, w całkowitym wyzwoleniu i gloryfikacji człowieka, w jego związku z kosmosem (eschatologia końcowa).

## ZAKOŃCZENIE

Sądzymy, iż udało nam się przedstawić związek między zagadnieniem zmartwychwstania (Chrystusa i wierzącego) a tematem nadziei z jednej strony, z drugiej zaś uwypuklić, jak ta tematyka rzeczywiście była rozumiana w ramach historii zbawienia, bądź — jeśli wolimy — w ramach historii teologii.

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi możliwość takiego zrozumienia, ponieważ przedstawia ono wydarzenie niezwykle w najwyższym stopniu, którego autorem jest Bóg w swoim trynitarzym misterium; Ojciec, który przywraca do życia Syna w mocy Ducha Świętego, Pan życia i historii.

Nadzieja chrześcijańska pojawia się tu jako zdolność dana przez Ducha Zmartwychwstałego Pana do zachowania nowości Boga, co odtwarza historię i prowadzi poprzez misteria do gloryfikacji eschatologicznej. Właśnie obecność Ducha Świętego w historii pozwala spodziewać się przemiany rzeczywistości ograniczonej i podlegającej zniszczeniu, przeobrażeniu materii, a w konsekwencji wymiaru cielesnego samego człowieka w przejrzystości, którą Duch Stwórcy uwidacznia we wszystkim, co kształtuje. Chodzi tu wszakże o dynamizm nadziei w bezintere-

sowności twórczego dzieła Bożego z uwagi na wspólnotę<sup>13</sup>. Wspólnota (*communio*) pojawia się jako zwycięstwo życia nad śmiercią; w swoich różnych znaczeniach — jako zwycięstwo miłości nad egoizmem, zwycięstwo, które stanowi Ewangelię zmartwychwstania. Nadzieja zmierza do tego samego celu, gdyż człowiek, jako tajemnica wspólnoty, tylko w Trójcy Świętej (Miłości) znajduje w pełni swój sens istnienia we wspólnocie powszechnej. Dlatego nadzieja pociąga człowieka do doskonałości, która jest ponad nim, a która tylko w Trójcy Świętej może być zrealizowana. Do tego celu właśnie wiedzie droga dla ludzkości w tęsknocie za obecnością i bliskością, droga, która wychodzi już naprzeciw, ale która w ostatecznej analizie nie jest bez przeszkód<sup>14</sup>.

tłum. Sylwester Wołoszka SAC

<sup>13</sup> Zob. na ten temat refleksje G. Marcela o fenomenologii nadziei, umieszczone w ramach kwestii przyjęcia łaski ze względu na *communio*: Zob. G. Marcel, *Homo viator*, Rzym 1980, 37—80.

<sup>14</sup> Zob. J. J. Ferreira de Farias, *O Espírito e a História*, Rzym 1989, 132—133.