

ŚMIERĆ CHRZEŚCIJANINA JAKO UCIELEŚNIENIE PASCHY PANA

W Ewangelii Janowej Jezus mówi: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54), a także – co jest niemal równoznaczne z powyższym: „Jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (J 6, 35). Tak to w kilku słowach Jezus podsumowuje całą obietnicę Ojca, skierowaną do tych, którzy wierzą w Niego, zarówno dzięki odrodzeniu chrzcielnemu (por. J 3, 3-15), jak też z racji życia eucharystycznego (por. J 6, 30-58)¹. Natomiast Symbol Konstantynopolitański ujmuje to przesłanie biblijne w pojęciach bardzo podobnych: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych, i życia wiecznego w przyszłym świecie” Chodzi tu o obietnicę, która określa – lub powinna określać – dogłębnie całe życie chrześcijanina i całe nauczanie Kościoła. „Jesteśmy stworzeni dla nieba” – powiedział w jednej ze swoich katechez Papież Jan Paweł II (1 listopada 2001). Obietnica jest wielka, niewyobrażalna, a zarazem bardzo prosta prostotą rzeczy wielkich. Bóg przyrzeka wierzącemu, że wytrwanie w dobrym do końca (por. Mt 10, 22) oznacza po prostu wieczny udział człowieka w Jego życiu trynitarnym. Od chrześcijanina zależy zatem ostatecznie, czy ta obietnica się urzeczywistni, czy też nie.

1. Pozorna nieskuteczność chrześcijańskiego nauczania eschatologicznego

W kontekście tych refleksji trzeba jednak koniecznie stwierdzić, iż perspektywa i obietnica życia wiecznego oraz końcowego zmartwychwstania, obiektywnie determinujące naukę Kościoła, nie przemawiają zbyt mocno do wielu ludzi współczesnych. Niekiedy, nawet dla bardzo

¹ Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek. Teologiczne drogi chrześcijańskiej odnowy*, Warszawa 1976.

zaangażowanych chrześcijan, ziemia obiecwana po śmierci jawi się jako mało atrakcyjna i nieprzekonująca. A przecież w innych okresach historycznych ta właśnie obietnica była zdolna rozpalić nadzieję w udręczonych sercach ludzkich². Zresztą wówczas żywa świadomość grożącej wciąż możliwości utraty życia wiecznego – wiecznego potępienia – zmuszała chrześcijan, choćby tylko ubocznie, do brania na serio tej perspektywy i tej obietnicy w całym ich ludzkim i misyjnym bogactwie³. Tymczasem dzisiaj, przynajmniej jak to widać u wielu wierzących, takie myślenie lub mówienie bywa raczej mało skuteczne. Uważa się bowiem, że sprawy powinny wyglądać inaczej: przecież chrześcijanie wyczuwali zawsze, iż zwykły strach przed utratą życia wiecznego i związanej z nim ściśle pełni człowieczeństwa nie może być na dłuższą metę motorem życia dziecka Bożego, albowiem „w miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4, 18).

Istnieją różne powody, które mogą wyjaśnić tę dosyć rozpowszechnioną obojętność, a nawet pokpiwanie sobie z rzeczy pozaziemskich, o których Kościół winien ludzi nauczać. Wymienię tylko cztery ściśle powiązane ze sobą:

1. Zgodnie z nauką chrześcijańską, życie wieczne i zmartwychwstanie umarłych, obiecane przez Boga tym, którzy wierzą w Niego, są w ścisłym tego słowa znaczeniu darem nieba, owocem dokonanego przez Ducha Chrystusowego przebóstwienia człowieka. Tymczasem człowiek woli nie być dłużnikiem innych; pragnie, i to raczej instynktownie, urzeczywistnić siebie własnymi jedynie siłami, polegając tylko do pewnego stopnia na obietnicach innych, zwłaszcza wówczas, gdy są dobitne (jak w tym przypadku), wygórowane i trudne do zweryfikowania. Człowiek nie chce, by inni – nie wyłączając Boga – zajmowali się jego szczęściem wiecznym; woli zdobywać je krok po kroku, własnymi tylko siłami. Nawet słowa Chrystusa: „wejdź do radości twego pana” (Mt 25, 21), wywołują podejrzenie o wieczną służalczość lub nieskończoną nudę człowieka zbawionego. Starożytny heros Achilles uznał, że lepiej jest być żebrakiem na tym świecie, aniżeli królem cieni na innym. Tą samą logiką kierują się niektóre osoby, które wolą „królować w piekle, aniżeli służyć w niebie” – jak stwierdził poeta John Milton w *Raju utraconym* (I, 305).

² Por. np. J. Delimeau, *Une histoire du paradis*, t. I-II, Paris 1992–1995.

³ Por. tenże, *La peur en Occident, XIV–XVIII siècle. Une cité assiégée*, Paris 1978.

Postawa taka odzwierciedla niewątpliwie jakąś część tej grzeszności, z jaką człowiek się rodzi, ten brak wiary, brak poczucia synostwa, prostoty i pozwalania na to, by być kochanym, które się kryją w sercu człowieka, które to serce – jak przypomina św. Jan Apostoł – Duch Święty pragnie odkryć i oczyścić (por. J 16, 5-11). A przecież rzeczą jak najbardziej naturalną i spontaniczną dla człowieka jest wierzyć i ufać. Dlatego też chcąc przezwyciężyć taką postawę, trzeba koniecznie pogłębić świadomość obecności i działania łaski Bożej w życiu człowieka – elementu nieodzownego w całej duchowości chrześcijańskiej, jak to nam dobitnie ukazał Jan Paweł II, choćby tylko w encyklice *Dominum et vivificantem* (1986) oraz w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (2001).

2. Do tego powodu może dojść jeszcze inny, który wyjaśnia, dlaczego ludzie nie przyjmują tak łatwo nauki Kościoła o rzeczach ostatecznych, stanowiącej przecież wewnętrzny horyzont życia chrześcijańskiego. Nauka ta bowiem była niejako z reguły ukierunkowana na spowodowanie dogłębnej i trwałej przemiany życia, która nie jest wcale rzeczą łatwą. Sam Jezus powiedział: „Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie pod sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24). Ustawiczne przebywanie z Bogiem wymaga jednak od człowieka pełnej świętości życia, głębokiego oczyszczenia jego zmysłów i zdolności, albowiem życie wieczne jest ostatecznym celem człowieka, który winien naznaczać wszystkie jego działania wewnętrzne i zewnętrzne. *Kazanie na Górze*, stanowiące samo jądro nauczania Jezusa (zob. Mt 5–6), przepelnione jest nadzieją i jest niewątpliwie dostępne dla człowieka, chociaż bardzo wymagające. Tymczasem wiele osób woli bardziej umiarkowany horyzont etyczny, mniej podniosły, bardziej zewnętrzny, mniej zobowiązujący.

W rzeczy samej motyw ten stanowi pewne rozciągnięcie i przejaw racji poprzedniej, albowiem w swej istocie chrześcijańskie zaangażowanie moralne polega na bezwarunkowym podporządkowaniu się Bogu, od którego wszystko pochodzi i który daje wszystko człowiekowi. Równocześnie jednak zaufanie Bogu, które skłania człowieka do tej uległości, opiera się na fakcie, że Bóg mu obiecał życie wieczne nie tylko jako eschatologiczną nagrodę, ale także jako przeobfitą łaskę, przede wszystkim po to, aby się nawrócił i spełniał potem wolę Bożą we wszystkich okolicznościach życiowych. W tym sensie – a istnieją także inne – moralność chrześcijańska nie może się uważać za autonomiczną. Uwzględniając nawet siłę i pociechę płynącą z łaski Bożej,

wymaga się przecież od człowieka, który wynagradza za swe grzechy, płacąc wcale nie obojętną – ale z pewnością wyzwolenczą – cenę, aby przyjął wiernie Boże zaproszenie i obietnicę Bożą⁴

3. Inną trudnością, na jaką napotyka spontanicznie człowiek, który chce przyswoić sobie eschatologiczne nauczanie Kościoła, jest zdradzieckie podejrzenie, jakoby życie wieczne nie było w rzeczy samej pociągającą lub stymulującą w sposób szczególny nagrodą. Można bowiem myśleć, iż wieczność z Bogiem będzie jedynie narastającą wciąż i nieznośną nawet nudą. Znane jest dobrze powiedzenie Miguela de Unamuno, który uznał życie wieczne za „bezkresną nudę”⁵

I znów trzeba uwzględnić fakt, że obiecana nagroda polega na boskim darze, czyli na definitywnym przebóstwieniu, a to przekracza całkowicie ludzkie możliwości. To Bóg „czyni szczęśliwym” człowieka, sprawiając, że uczestniczy on dogłębnie i na zawsze w Jego własnej niezgłębionej pełni i bogactwie. W niebie człowiek jest szczęśliwy nie dzięki swym własnym zabiegom, rozszerzonym do pewnego stopnia dzięki Bożej pomocy i ostatecznemu swemu oczyszczeniu. To Bóg, oddając się wspaniałomyślnie, wypełnia wszelkie pragnienia i dążenia, jakie mogą się pojawić w ludzkim sercu. Gdyby życie wieczne miało być wieczną nudą dla człowieka przebóstwionego mocą łaski Bożej, to jedynym tego powodem byłoby to, że samo boskie życie ma taką właśnie specyfikę. Jednak my, chrześcijanie, pojmujemy – chociaż nie jesteśmy w stanie do końca to zrozumieć – że życie Trójcy Świętej jest pełnią bogactwa, życia, miłości. Możliwość, by życie wieczne było wieczną nudą, mogłaby stanowić w tym kontekście jakiś problem teologiczny, dotyczący Boga i Jego niewypowiedzianego życia trynitarne-

Ojcowie Kościoła byli świadomi problemu „człowieczeństwa”, by tak powiedzieć, czyli antropologicznego wymiaru życia wiecznego. W tym ostatecznym stanie Syn – według św. Ireneusza⁶ – będzie nam wciąż opowiadał rzeczy nowe odnośnie do Ojca. Natomiast wobec

⁴ Por. Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* (6.08.1993), nr 84n.

⁵ „Widzenie uszczęśliwiająca, miłosne kontemplowanie, w którym dusza jest wchłonięta w Boga i jakby w Nim zagubiona, jawi się jakby było albo własnym unicestwieniem, albo jakąś wydłużoną nudą w naszym naturalnym sposobie odczuwania. Stąd też wywodzą się te uczucia, jakie często dostrzegamy i co do których stosuje się niejednokrotnie określenia satyryczne, nie pozbawione braku szacunku, a niekiedy także bezbożności, że mianowicie niebo wiecznej chwały jest przybytkiem wiecznej nudy. Nie chodzi przy tym o wyrażanie pogardy wobec tych tak spontanicznych i naturalnych uczuć, ani o ich szkalowanie” M. de Unamuno, *El sentimiento de la vida*, c. 10, w: *Ensayos*, t. 2, Madrid 1945, s. 915.

⁶ *Adv. haer.* 4, 20, 5-7.

dylematu podwójnej skłonności człowieka: z jednej strony do czynu, z drugiej zaś do nieruchomego wypoczywania, św. Augustyn powie, że w życiu wiecznym będzie „święty i wieczny odpoczynek, wolny od wszelkiej fatygi i ciężaru; nie polega on jednak na biernym leniuchowaniu, lecz na niewysłowionym pokoju, pełnym słodkiej aktywności”⁷

4. Akceptacja eschatologicznej nauki Kościoła wymaga ponadto nie tylko głębokiego i ustawicznego otwarcia w odniesieniu do Boga, nie tylko dyspozycji odpowiedniej do przyjęcia ofiar, jakie życie wierne Ewangelii niesie ze sobą, nie tylko zaakceptowania w wierze i miłości Boga Trój-osobowego o niewysłowionym bogactwie Miłości, w której Życie jest przeznaczone do udziału; wymaga przede wszystkim akceptacji ze strony człowieka faktu, że konkretne urzeczywistnienie obietnicy życia wiecznego przechodzi przez śmierć. Innymi słowy, wymaga nie tylko wyrzeczenia się niektórych aspektów tego życia, jak choćby własnego życia! Oferta większego daru Bożego jest uwarunkowana, jak widać, ogołoceniem się człowieka, czyli wyniszczeniem wszystkich jego osobistych planów, a zwłaszcza tych najbardziej umiłowanych przez niego zamiarów, poprzez narzuconą sobie świadomość kresu wszystkich przyjaźni i ludzkich odniesień, które ubogaczały jego życie szczęściem i pomyślnością w świecie, który nieubłaganie się kończy. Krótko mówiąc: wyrzeczenia się wszystkiego i jakiegokolwiek zainteresowania tym światem. Wydaje się, iż ceną, jaką trzeba zapłacić, aby wejść do chwały, jest właśnie utracenie własnego życia⁸, własnego „ja”, wszystkich darów otrzymanych od Boga, który je stworzył i który nakazuje nam je kochać, obiecując nam w zamian życie wieczne. Ta właśnie utrata własnego bytu oraz tego wszystkiego, co wydaje się nam dobre i piękne, tego wszystkiego, co napędza serce człowieka, wydaje się jakimś nonsensem, jakimś cynicznym grymasem, zbyt wielką ceną do zapłacenia. Istnienie śmierci zdaje się nawet wprowadzać na ławę sądowną miłość Boga do człowieka, wartość świata stworzonego, a wraz z nim konieczność troski o środowisko bardziej sprawiedliwe i spokojne, bardziej godne człowieka, bardziej wymagające zdrowotnie wraz z wyrugowaniem pewnych bardziej ułomnych praw⁹

Rzeczywistość śmierci jawi się w rzeczy samej jako zaproszenie człowieka do stopniowego pozbawiania się tego wszystkiego, co straci

⁷ Św. Augustyn, *Ep. 55 ad Iannerion*, 9, 17; PL 33, 212.

⁸ Według Horacego (*Ars* 63), „*debemus morti nos nostraque*”

⁹ Ideę „świętej nieustępliwości” mocno podkreślał św. Josemaria Escriva de Balaguer, *Droga*, Katowice 1986, nr 369, 387, 395-398; por. nr 198.

z pewnością wraz z nią. Aby móc otrzymać wszystko od Boga i aby Bóg był „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), człowiek nie ma chyba innej alternatywy poza pozostawieniem na uboczu tego wszystkiego, co świat ma dobrego, pięknego i wielkiego. Wyrzeczenie się życia ziemskiego z całym jego bogactwem, radością i pełnią, jest tą ceną, której Bóg, „zazdrosny o ludzką szczęśliwość”¹⁰, domaga się w zamian za darowanie człowiekowi życia wiecznego, pełni synostwa Bożego. Można by powiedzieć, że człowiek, który zostaje zaproszony do skalkulowania kosztów i dobrodziejstw (pomyślmy o „nieśmiertelnej stawce” Pascala), sprzedaje wszystko, co posiada, jak to sugeruje ewangeliczna przypowieść (zob. Mt 19, 21) i *relictis omnibus* (Mt 19, 27) otrzymuje życie wieczne.

Obraz wiecznego życia człowieka, przebywającego teraz na dolinie łez, wraz z obietnicą niewymownie pełnego i szczęśliwego życia po śmierci, może zapewne zapaść w serce i znaleźć się pod piórem poety, mistyka, marzyciela; w rzeczy samej jednak wielu go utożsamia z niewłaściwym rzutowaniem pragnień ludzkich w nieskończoność, a nawet z brakiem odpowiedzialności za świat zanurzony we łzach, wynikającym z jakiegoś niecierpliwego znużenia życiem ziemskim, tak bardzo ograniczonym i szybko przemijającym.

Zrozumiałe jest ponadto, że nacisk kładziony w nauczaniu chrześcijańskim na problemy związane z życiem wiecznym doprowadzał niekiedy do mniemania, jakoby wierni nie przyznawali zbyt wielkiej wartości temuż życiu, dochodząc nawet tu i ówdzie do lekceważenia go. Chrześcijańska nadzieja na życie wieczne stała się dla niektórych źródłem i wyrazem podstawowej alienacji w życiu ludzkim; nie brakuje więc takich autorów, którzy – jak np. F. Nietzsche – twierdzą, iż chrześcijaństwo poznaje się po tym, że nienawidzi faktycznie życia. „Zaklinam was, bracia – nawołuje Nietzsche¹¹ – pozostańcie wierni ziemi i nie wierzcie tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach! Truciele to są, wiedni czy nieświadomi! Wzgardziciele to ciała,

¹⁰ Według mitologii greckiej, bogowie byli zazdrośni o ludzi, zwłaszcza wówczas, gdy ci byli szczęśliwi. Jedynie Platon, który utożsamia Boga z Dobrem, stanowi tu ważny wyjątek. Kiedy w *Timajosie* mówi o Demiurgu, wyjaśnia, że świat jest dobry właśnie dlatego, że u jego początków nie było żadnej zazdrości. „Więc mówimy, z jakiego powodu Organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego”. Platon, *Timaios* (tłum. W. Witwicki), Warszawa 1951, s. 28.

¹¹ *Tako rzecze Zaratustra* (tłum. W. Berent), Gdynia b.r.w., s. 7.

wymierający i sami zatruci, którymi ziemia się umęczyła: obyż się prędzej precz wynieśli!”

Niekiedy byłoby rzeczą o wiele bardziej logiczną, bardziej ludzką, bardziej racjonalną, gdyby człowiek poświęcił swoje wysiłki polepszeniu sytuacji świata aktualnego poprzez rzeczywistość, chociaż niedoskonałą jeszcze, wolność ludzi. Religie troszczące się o pomyślność kroczą tą właśnie drogą: miłość do Boga jest ukazywana nie w tamtym, lecz w tym życiu: tym, którzy wierzą, Bóg da wszystkie swoje dobra tutaj, na ziemi¹².

Wszystkie te czynniki, miarodajne lub nie, łącznie z tą niezwykle ostrą krytyką Nietzsche'go, wpływają – jak sądzę – na sposób pojmowania śmierci ludzkiej oraz życia nieśmiertelnego, jakiego człowiek oczekuje po swej śmierci, a w konsekwencji także życia przeżywanego na tej ziemi.

2. Dwa sposoby ujmowania ludzkiej śmierci

Na podstawie tego, co powiedzieliśmy, śmierć (a w konsekwencji sposób życia na ziemi) może się jawić chrześcijaninowi w dwóch ewentualnych postaciach.

Można mianowicie mówić, że ograniczenia, nieszczęścia i niepewność ludzkiego życia na ziemi odpowiadają po prostu samej naturze rzeczy, a tym samym pierwotnej woli Stwórcy; zostaną one wyeliminowane bądź to w śmierci, bądź w wypełnieniu dziejów na końcu czasów. W takim przypadku życie przyszłe polegałoby po prostu na komunii z Bogiem i byłoby zapewnione z chwilą, gdy człowiek zaczął już zrywać – i to coraz bardziej – z tym, co przemijające i śmiertelne, z przemijającymi dobrami, z wielkimi i małymi namiętnościami ludzkimi. Innymi słowy, jeśli śmierć jest całkowicie „naturalna” i przewidziana, to siłą rzeczy to ziemskie życie jest ze swej istoty przejściowe i mało ważne – powód, dla którego trzeba je po prostu pokonać i pozostawić poza sobą. Zgodnie z tym ujęciem, człowiek powinien się urzeczywistnić w pełni dopiero wtedy, gdy umiera i na ile umiera. Innymi słowy, śmierć się przedstawia jako coś złego, nikczemnego, a przecież faktycznie tak nie jest.

Z drugiej strony można by myśleć, że nietrwały charakter świata (i związana z tym ściśle przemijalność wszystkich ludzkich planów,

¹² Można dostrzec wyraźną ciągłość w tym względzie między marksistowskim komunizmem, niektórymi twierdzeniami teologii wyzwolenia i tzw. „religiami pomyślności”

cierpienia, ułomności ludzkiej miłości i tego wszystkiego, co w naszym oczach zostanie wyeliminowane wraz ze śmiercią) nie jest pierwotny w człowieku, lecz historyczny, jako skutek pewnego tragicznego wydarzenia, co prawda nie ostatecznego, ale mającego ongiś miejsce w samej rzeczywistości stworzonej, spowodowanego historyczną wolą człowieka (grzech), a nie Bożym zamiarem. Śmierć byłaby w tej perspektywie „karą”, utratą darów, jakie Bóg zechciał przekazać ludziom. *Księga Mądrości* wypowiada się tutaj bez ogródek: „śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się z zagłady żyjących” (Mdr 1, 13).

Święty Tomasz z Akwinu wyraża napięcie zachodzące pomiędzy tymi dwoma wyjaśnieniami pochodzenia śmierci i ludzkiej przygodności w sposób następujący: „konieczność umierania wywodzi się częściowo z natury”, a więc z fizycznej konstytucji człowieka, czyli ze sposobu, w jaki Bóg go uczynił, „a częściowo z grzechu”¹³. Na podstawie wielu tekstów Pisma świętego¹⁴ teologia chrześcijańska umieszczała zawsze grzech u podłoża tej ludzkiej śmierci, jaką obecnie przeżywamy¹⁵. Równocześnie nie można jednak zaprzeczyć, że śmierć odpowiada w pełni przemijającej naturze materialnej i cielesnej rzeczywistości człowieka stworzonego przez Boga. Trzeba więc koniecznie zapytać: kiedy się mówi o naturalnym i/lub grzesznym pochodzeniu śmierci, czy ma się wówczas na myśli części równe, porównywalne ze sobą? Jeżeli bowiem śmierć jest całkowicie naturalna i zamierzona przez Boga, to nie powinno się jej lękać: stopniowe obumieranie człowieka i sama śmierć powinny stanowić wewnętrzne i kulminacyjne momenty życia ludzkiego w jego zdążaniu do swej pełnej realizacji. Jeżeli natomiast początek śmierci wiąże się z grzechem i jeżeli ona sama stanowi w jakiś sposób zewnętrzne oblicze grzechu, to życie ludzkie, przeżywane w niepewności i w obliczu coraz bardziej atakującej je śmiertelności, jest postrzegane pod znakiem grzechu. Jest to niewątpliwie bardzo złożony problem teologiczny, pojawiający się w całej

¹³ *In III Sent.*, d. 16, q. 1, arg. 1, c: „...necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato”. Inne jego wypowiedzi to potwierdzają: „mors est et naturalis... et est poenalis” (*STh* II-II, q. 164, a. 1 ad 1); „mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam” (*De malo*, q. 5, a. 5 ad 17). Zob. w tej kwestii: J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, s. 45n.

¹⁴ Por. np. Rdz 3, 17-19; Mdr 1, 13n; Rz 5, 12; 6, 23; Jk 1, 15.

¹⁵ Doktrynę tę sprecyzował Sobór Trydencki na sesji 5 (DS 1512), a powtórzył Sobór Watykański II (KDK 18). Por. też KKK 1008.

historii teologii chrześcijańskiej¹⁶, złożony, ale nie obojętny, albowiem od jego rozwiązania będzie zależała życiowa postawa człowieka wierzącego wobec umierania i śmierci, a tym samym także wobec świata i własnego życia.

Bardziej konkretnie możemy się zapytać: czy trzeba mówić wierzącemu, że aby wejść do życia wiecznego przechodząc przez bramę śmierci, otrzymuje on zaproszenie do wyrzeczenia się raz na zawsze świata stworzonego, i zrywa definitywnie więzy ze wszystkim, co jest pociągające, pasjonujące, piękne, „naturalne”, jako nie dające się żadną miarą pogodzić z jego przeznaczeniem, z obiecany życiem wiecznym, otoczonym świętością Boga, który przyszedł na świat popadły we wszechobecność grzechu? Czy też chodzi raczej o prowizoryczne wyrzeczenie się tej rzeczywistości, której żywe centrum – człowiek – został potępiony przez grzech, mając jednak odzyskać w jakiś sposób, po śmierci, utracone dobro?

Pierwsze stanowisko wiąże się ze stawianym chrześcijanom zarzutem, jakoby byli wrogami życia, świata, ciała, dóbr stworzonych, społeczności ludzkiej, dynamiki tkwiącej w rzeczach; idzie po linii bezcielesnej, spirytualistycznej, „platońskiej” wizji śmierci, która uczy człowieka konieczności definitywnego rozstania się ze wszystkim, co zostało stworzone, traktując je jako zepsute i przewyżnione. Jak

¹⁶ W przeciwieństwie do Tertuliana, Klemens Aleksandryjski (*Kobierce*, IV, 12, 5) uważał śmierć ludzką za naturalną, przeciwstawiając jej śmierć duszy, czyli grzech (III, 64, 1) będący skutkiem zignorowania Ojca (V, 63, 8) i odłączający duszę od Mądrości (II, 32, 2). Orygenes myślał mniej więcej podobnie (*O zasadach*, I, 2, 4). Potem rozpowszechnia się stanowisko Atanazego (*De incarnatione*, 4), który twierdził, że śmierć jest naturalna dla ludzi, ale jej „wkroczenie” na ten świat nie jest naturalne. Dzięki naszemu uczestnictwu w Słowie również ciało stanie się kiedyś nieśmiertelne, jeśli tylko nie będziemy mieli grzechu. Podobnie nauczał także św. Grzegorz z Nyssy (*Wielki Katechizm*, 8, 1n). Przejmując i pogłębiając stanowisko Atanazego i Grzegorza, św. Augustyn stwierdził, że śmierć cielesna nie jest czysto naturalna, lecz jest także owocem grzechu (*Państwo Boże*, XIII, 6); nie należy jej jednak mieszać z tzw. drugą śmiercią. Nauka ta będzie podtrzymywana w teologii zachodniej przez wiele stuleci. Teologia protestancka zaczyna natomiast od XIX wieku twierdzić, że śmierć jest po prostu przejawem skończoności ludzkiej natury. Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 2, Göttingen 1990, s. 305n. Według takich autorów, jak F. Schleiermacher i Ritschl, tylko dla grzeszników śmierć jest wyrazem sądu Bożego nad grzechem (ten ostatni uważa, że samo poczucie winy wyjaśnia, dlaczego śmierć jest pojmowana jako kara Boża). Natomiast bardziej współcześni autorzy protestanccy (Althaus, Brunner, Barth, Jüngel) traktują śmierć jako sąd Boży nad grzesznikami, przejaw gniewu Bożego, chociaż rozumieją go tylko ludzie wierzący. Są to oczywiście stanowiska mniej psychologizujące od nieco wcześniejszych, kiedy to traktowano lęk przed śmiercią jako zwykły przejaw neurozy, typowy dla osoby niedojrzałej. Nie brakuje również i takich autorów protestanckich, którzy – jak np. O. Cullmann – kładą nacisk na grzeszny początek śmierci człowieka. Z kolei L. Scheffczyk (*Der Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus. Zur Frage nach in der Anpassung des Erbsündendogmas an das moderne*

stwierdził ewangelicki teolog Oscar Cullmann¹⁷ († 1999), pozytywna wizja śmierci pociąga za sobą z konieczności negatywną wizję świata: świat przestaje być już traktowany jako dzieło Boże. Drugie z kolei ujęcie, traktowane – wprost przeciwnie – jako prowizoryczne wyrzeczenie się dóbr ziemskich, zdaje się grzeszyć materializmem i brakiem zaufania do Boga, któremu zależy przecież na szczęściu swojego stworzenia i dlatego daje On mu własne życie jako cenę za to, „że pozostawił na uboczu wszystkie rzeczy” i poszedł za Jego Synem.

Ponadto w obu tych ujęciach dostrzega się w samej ich głębi pewien „duch kalkulacji”, na pierwszy rzut oka trudny do pogodzenia z autentyczną nadzieją chrześcijańską i z pełnym zaufaniem Bogu: gdy chodzi o pierwsze ujęcie, to dlatego, że się decyduje o definitywnym wyrzeczeniu czegoś, co samo przez się jest godne pożądania, licząc przy tym na otrzymanie dobra większego i ostatecznego; w drugim natomiast dlatego, że rezygnuje się prowizorycznie z dobra namacalnego i przemijającego w nadziei na ewentualne odzyskanie go w jakiejś formie późniejszej.

Wobec tego dylematu trzeba by wyjaśnić na nowo, w dynamice przeżywanej nadziei¹⁸, te problemy w świetle, jakie emanuje z życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

3. Pascha Jezusa Chrystusa i nasze w nią włączenie

Godny uwagi jest sposób, w jaki w Nowym Testamencie wierni znajdowali siłę i moc wiary w doświadczeniu spotykania się z Jezusem Zmartwychwstałym. Zwyczajne przypominanie ziemskiego życia Pana i Jego świetlanego przykładu nie miało dla nich wielkiego znaczenia. Ich nowa wiara znalazła swą treść podstawową i trwałą punkt oparcia w Osobie Zmartwychwstałego spośród umarłych, w Tym, który „zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” u Ojca (por. Hbr 7, 25); w rzeczy samej, zmartwychwstając raz na zawsze¹⁹, sam Syn Wcielony ukazał

Denken, Münchener Theol. Zeitschrift 15 [1964], 53) sugerował, że upragniona nieśmiertelność powinna polegać „na wykluczającej wszelki strach przed śmiercią obietnicy całkowicie darmowej przemiany na końcu ziemskiej egzystencji” Podobne myśli spotkać można w katechezie Jana Pawła II *Grzech człowieka a stan pierwotnej sprawiedliwości* (03.09.1986), w: *Katechezy Ojca świętego Jana Pawła II. Jezus Chrystus*, Kraków – Ząbki 1999, s. 10-13.

¹⁷ *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten*, Theol. Zeitschrift 12 (1956), 128n.

¹⁸ Jak to ujął S. Del Cura Elena w świeżo wydanej swej *Eschatologii (Eschatologia Contemporanea*, s. 358), właśnie tutaj, czyli w przeżywanej przed śmiercią nadziei, powinna się rozstrzygać aktualna dyskusja pomiędzy różnymi sugestiami, jakie są obecnie wysuwane.

¹⁹ „...a królestwu Jego nie będzie końca” Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński (DS 150).

swoją bezwarunkową miłość do ludzi, którzy – zabijając Go na krzyżu – odrzucili tę miłość²⁰. Wypada zasygnalizować trzy punkty odnośnie do tej prostej i niepodważalnej wiary pierwszych chwil epoki chrześcijańskiej, wiary zadomowionej w pewien sposób wśród chrześcijan żyjących w czasach nam współczesnych.

Najpierw trzeba zauważyć, że ci, którzy widzieli Mistrza po Zmartwychwstaniu, zespali od razu te spotkania z obietnicą przyszłego zmartwychwstania przeznaczonego dokładnie dla nich. Chrystus zmartwychwstaje i dlatego oni, którzy uwierzyli w Niego, stają się nosicielami tej samej obietnicy zmartwychwstania. Innymi słowy, zmartwychwstanie Chrystusa, w które wierzą, było spontanicznie pojmowane jako dobro dla wierzących. Uczeń Chrystusa „wciela się” w zmartwychwstanie Pana. Święty Paweł pytał Koryntian: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” (1 Kor 15, 12). I podkreślał: „my także wierzymy (...), że Ten, który wskrzesił Jezusa, z Jezusem przywróci życie także nam i stawi nas przed sobą razem z wami” (2 Kor 4, 13-14). Przecież sam Jezus powiedział: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie” (J 11, 25). Trzeba by koniecznie zastanowić się nieco głębiej nad tym intuicyjnym i silnym zarazem powiązaniem, jakiego pierwsi chrześcijanie dokonywali pomiędzy zmartwychwstaniem Jezusa trzeciego dnia po śmierci a swym własnym, oczekiwanym jeszcze w nadziei, zmartwychwstaniem. Jasne jest w każdym razie, że gdyby nie było tej więzi spontanicznie dostrzeganej, nie byłoby łatwo wytłumaczyć wówczas tę trudną do wypowiedzenia ewangelizacyjną radość, jaką wywoływało w nich spotkanie z Panem Zmartwychwstałym, oraz głęboką nadzieję na Jego chwalebny powrót.

Powiedzieliśmy: „dobro dla nich...”; ale i nie tylko dla nich. W rzeczy samej nie chodzi tu bowiem tylko o przekonanie typowe dla każdego wierzącego, który w niejednym przypadku uczestniczył już wcześniej w ziemskim życiu Jezusa, lecz o nadzieję kościelną, nadzieję powszechną. Skoro bowiem Kościół istnieje, aby realizować misję powszechną, zmartwychwstanie jest obietnicą skierowaną do wszyst-

²⁰ Na temat zmartwychwstania Chrystusa zob. S. T. Davis – D. Kendall – G. O'Collins (red.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford 1997. Warto odnotować żywotność, z jaką św. Ignacy Antiocheński opisuje realizm zmartwychwstania Jezusa w *Liście do Kościoła w Smyrnie* (3, 1): „Ja bowiem wiem i wierzę, że nawet po swoim zmartwychwstaniu Jezus był w ciele”, w: *Ojcowie Apostolscy* (PSP 45), Warszawa 1990, s. 89.

kich ludzi, z którymi dzieli on to życie podległe zniszczeniu, te same udręki i wzloty. Porywająca moc uniwersalnego ducha misyjnego św. Pawła i Apostołów ma swój punkt wyjścia w tej wielkanocnej obietnicy. We wspólnocie wierzących, wcielonych w Chrystusa przez wiarę i chrzest, żyjących Chlebem-Eucharystią w oczekiwaniu na powrót Pana w chwale (por. 1 Kor 11, 26), zaczyna się już uobecniać obietnica przyszłego zmartwychwstania: Bóg zaczyna wykonywać w sposób definitywny swoje władztwo nad całym stworzeniem²¹, aby stać się na końcu czasów „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28).

Po wtóre, obietnica przyszłej chwalebnej pełni ludzkiej łączyła się nieodzownie z koniecznością naśladowania Mistrza także w Jego śmierci, niesienia codziennie Krzyża (por. Łk 9, 23). Było to warunkiem *sine qua non* urzeczywistnienia obiecanego zmartwychwstania; potwierdzającym przy tym, że wieczna nagroda naśladowców Chrystusa spotka ich faktycznie po śmierci, która ją warunkuje, tak jak zbawienie przyszło na świat poprzez śmierć Pana, przyjętą całkowicie dobrowolnie. Ten fakt św. Paweł podkreśla bardzo mocno zwłaszcza w *Liście do Rzymian* (6, 3-5): „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” A w *Liście do Kolosan* (2, 12) czytamy: „jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił” Na podstawie tej zasadniczej idei Ewangelii i w kontekście zbliżającego się wielkiego sądu chrześcijanie mogą entuzjastycznie głosić: „Błogo-

²¹ Wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa uobecnia się na nowo eschatologiczna przemiana całego dziedzictwa starotestamentowego. Uświadamia się sobie wówczas, że brak komunikacji jest śmiercią pośród życia i że miłość jest obietnicą życia. Staje się wówczas tym samym jasne, że miłość jest faktycznie silniejsza od śmierci. „Wiara w zmartwychwstanie jest centralnym elementem chrześcijańskiego wyznania wiary w Boga, wynika ze samego pojęcia Boga. Jej punkt ciężkości leży nie w jakiejś określonej antropologii – antyplatońskiej czy platońskiej – lecz w teologii. Stąd można oczekiwać, że wiara ta jest zdolna przyswoić różnego typu antropologie i znaleźć w nich swój wyraz, ale trzeba też zarazem oczekiwać, że okaże się krytyczną miarą dla wszystkich antropologii” J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* (tłum. M. Węclawski), Poznań 1984, s. 138. „W zmartwychwstaniu Bóg okazuje się właśnie Bogiem kosmosu i historii” Tamże, s. 135.

sławieni, którzy w Panu umierają – już teraz” (Ap 14, 13). To na podstawie obiecanego zmartwychwstania Paweł może wołać: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21)²².

Jako owoc zjednoczenia człowieka wierzącego z Chrystusem, jego włączenia w Paschę, śmierć ludzka spełniała bardzo praktyczne, realne i bezpośrednie zadanie w życiu nowo ochrzczonych głównie ze względu na wielką żywotność ich nadziei na zmartwychwstanie²³. W rzeczy samej byli oni gotowi na śmierć, i to nawet niesprawiedliwą i okrutną, w zamian za obietnicę zmartwychwstania, dając świadectwo (*martyria*) swojej wiary w Jezusa Chrystusa²⁴. Krótko mówiąc, śmierć chrześcijanina była pojmowana i przeżywana jako prawdziwe uczestnictwo w śmierci Chrystusa i konsekwentnie w Jego zmartwychwstaniu: to, co się dokonało u Niego, stawało się obecne mocą Ducha Świętego w tych, którzy uwierzyli w Niego i włączyli się w Jego Paschę. Ponownie i ze szczególną mocą potwierdza się to, że życie ludzkie, kończące się nieodwołalnie śmiercią, i sama śmierć są pojmowane i wyjaśniane głównie w świetle przyjętej i/lub obiecannej nieśmiertelności.

Po trzecie, po stwierdzeniu paralelizmu istniejącego pomiędzy Paschą Chrystusa a paschą człowieka wierzącego, czyli więzi zespalającej zmartwychwstanie Pana i chrześcijanina, Jego śmierć z naszą śmiercią, Jego życie z naszym życiem, trzeba przeanalizować bardziej dokładnie sposób, w jaki się dokonuje to „wcielenie” w umieranie „wraz” z Chrystusem, aby zmartwychwstać „z” Nim. Możemy zasugerować trzy możliwości:

1. Czy chodzi tu o naśladowanie niezwykłego dostojństwa i odwagi Jezusa, który zdecydował się umrzeć z miłości, aby być posłusznym Ojcu i wiernym swoim uczniom – coś podobnego do śmierci Sokratesa²⁵? Można by oczywiście patrzeć na śmierć chrześcijanina w ten sposób, albowiem praktykuje on znakomite cnoty: męstwo,

²² Paweł wyjaśnia, że Bóg posłał swego Syna „w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech” (Rz 8, 3). „Ponieważ zaś dzieci mają udział we krwi i w ciele, dlatego i On także bez żadnej różnicy otrzymał w nich udział, aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła, i aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2, 14-15). Apostoł powie także, że „nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele” (2 Kor 4, 10).

²³ Spotykamy coś podobnego w męczeństwie Machabeuszów (2 Mch 7).

²⁴ Por. np. T. Baumeister, *La Teologia del martirio della Chiesa antica*, Torino 1995; N. Bux, *Perché i cristiani non temono il martirio*, Casale Monferrato 2000.

²⁵ Por. np. J. Bels, *Socrate et la Mort individuelle*, *Révue des Sciences Politiques et Théol.* 72 (1988), 437-442.

oddanie, a zwłaszcza miłość, które doprowadziły Jezusa do śmierci krzyżowej²⁶.

Jednak włączenie w Paschę nie może się ograniczać do samego przykładu łagodności i pokory, posłuszeństwa i miłości, które charakteryzują życie i śmierć Jezusa, co dałoby się porównać ze spirytualistycznym pojmowaniem człowieka, z pelagiańską wizją zbawienia lub ariańskim patrzeniem na Chrystusa, który nie musiałby być Bogiem, aby nas zbawić. Platonizm podkreśla na przykład stan szczęśliwej nieśmiertelności człowieka jako nagrody za jego wierność realizowaną w jego ziemskim życiu przez odnośne cnoty i za porzucenie tego wszystkiego, co w tym życiu jest przemijające i przejściowe. W takim przypadku chodzi, jak wiadomo, o nieśmiertelność bezcielesną, typową dla ducha czystego, który zawsze jest i pozostanie tym samym nieśmiertelny²⁷. W takim razie Chrystus lub Sokrates, lub ktokolwiek inny, mógłby dać olśniewający przykład cnoty i męstwa w obliczu śmierci. Ale „włączenie” w Paschę Chrystusa nie może się ograniczać do czegoś takiego.

2. Kiedy się myśli o wszczępieniu w Paschę Chrystusa, ma się chyba niekiedy na uwadze zawartą już w naturze ludzkiej i w rzeczywistości własnej śmierci pewną możliwość, skoro – jak stwierdza św. Paweł – Jezus jest „pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). Przypadek taki ma miejsce w tzw. teorii „wyboru zasadniczego w momencie śmierci”, którą można by uznać za zasługującą na przyjęcie²⁸; niektórzy autorzy rozważają możliwość naturalnego wymogu ostatecznego zmartwychwstania²⁹, inni mówią o zmartwychwstaniu, które się dokonuje w momencie śmierci³⁰. Trzeba jednak brać pod uwagę fakt, że teoria ostatecznego wyboru w momencie śmierci nie jest wolna od poważnych nawet trudności³¹, a popularność, jaką niegdyś zyskała, obecnie znacznie zmalała. Gdy chodzi natomiast o naturalny wymóg zmartwych-

²⁶ Por. 1 P 2, 21-25; św. Tomasz z Akwinu, *STh* III, q. 46.

²⁷ Zob. Platon, *Fedon*, 70d-72e.

²⁸ Por. zvl. P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, *Nouvelle Revue Théol.* 59 (1932), 865-892; tenże, „*In hora mortis*”, *Mélanges des Sciences Relig.* 6 (1949), 185-216; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Basel 1961; L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974; J. Troisfontaines, *Je ne meurs pas...*, Paris 1966; itd.

²⁹ Por. M. Brown, *Aquinas on the Resurrection of the Body*, *Thomist* 56 (1992), 165-207.

³⁰ Bardziej reprezentujące pozycje omawia C. Pozo, *La teologia del mas alla*, Madrid 1980, s. 165-194.

³¹ Krytyczne jej omówienie: J. L. Ruiz de la Peña, *L'altra dimensione. Escatologia Cristiana*, Roma 1988, s. 307-315. Por. też Jan Paweł II, *Enc. Veritatis splendor*, nr 65-70.

wstania, to można się z nim zgodzić, ale biorąc pod uwagę przyczynowość celową, a nie skuteczną³²; innymi słowy: zmartwychwstanie jest zawsze darmowym dziełem Boga, przy czym ta jego darmowość nie oznacza wcale, iż jest ono przeciwne ludzkiej naturze, albowiem Bóg, „Bóg żyjących” (Mk 12, 27), stwarza człowieka, całego człowieka, dla życia wiecznego, dla pełni życia. Poza tym idea zmartwychwstania w momencie umierania może powodować pewne problemy teologiczne; postaramy się to potem jeszcze omówić.

W każdym razie podane tu hipotezy wychodzą z idei, że śmierć zawiera w sobie w jakiś sposób wewnętrzną metafizycznie dobroć, co trudno byłoby udowodnić zarówno na podstawie Objawienia, jak i filozofii, jak to widziliśmy.

3. Trzeba koniecznie bardziej zgłębić ten problem, aby w pełni wyjaśnić ścisły sens pojęcia „włączenie chrześcijanina w Paschę Chrystusa” Uczniowie, spadkobiercy wiary Starego Testamentu³³, wiedzieli, że aby móc wejść do chwały zmartwychwstania, do życia wiecznego, konieczne było coś więcej od samego tylko przykładu Mesjasza, od Jego prostego słowa (jak sądzili gnostycy) i od ludzkich zabiegów (jak mówili faryzeusze); w zmartwychwstaniu bowiem angażuje się w pełni moc i łaska samego Boga, który działa w i za pośrednictwem Osoby Jezusa Chrystusa³⁴ Również egzegeta Rudolf Bultmann († 1976) – chociaż negował zmartwychwstanie jako fakt fizyczny, empirycznie potwierdzony, czasowo inny od relacji o śmierci Chrystusa na Krzyżu – uważał, że „wyrażenie zmartwychwstanie umarłych jest... parafrazą słowa Bożego”³⁵ Uczniowie Jezusa, wierzący Żydzi, mogli jedynie przyjąć, że dokonało się zmartwychwstanie człowieka mocą Jahwe, Boga wszechmocnego, Boga żywego, który daje życie³⁶. Jeżeli wiara chrześcijańska chce być kontynuacją i kulminacją obietnic Bożych dla

³² „Przyczyną celową zmartwychwstania jest ludzka natura, a przyczyną sprawczą – Bóg” M. Brown, dz. cyt., s. 186.

³³ Są autorzy, którzy uważają, że nauka Nowego Testamentu na temat zmartwychwstania różni się istotnie od analogicznych wypowiedzi Starego Testamentu. Por. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Paris 1971, s. 51n.

³⁴ Nie ulega wątpliwości, że wiara w bóstwo Chrystusa opiera się i umacnia dzięki wierze w Jego zmartwychwstanie. Por. J. Daniélou, *Christologie et eschatologie*, w: A. Grillmeier – H. Bacht (red.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. III, Würzburg 1954, s. 269-286.

³⁵ R. Bultmann, *Creer y entender*, t. I, Madrid 1974, s. 54, uzasadniając to słowami: „...Jego Syna, którego wzbudził z martwych, Jezusa...” (1 Tes 1, 10; por. 1 Kor 6, 14; Rz 8, 11; 10, 9; 2 Kor 4, 14).

³⁶ Zmartwychwstanie w ST omawia m. in. R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel – Paris 1956.

ludu hebrajskiego, to powinna wykazać, że ewentualne pokonanie śmierci może się dokonać tylko mocą miłosiernego i stwarzającego na nowo Boga, uobecnioną dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Jego Syna oraz przekazywaną wierzącym przez Ducha chrztu w Eucharystii i słowie Bożym. Sakramentalne wcielenie w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie przedstawiało się chrześcijanom w sposób prosty, jako lepsza jakościowo forma życia lub umierania, albo jako pewien rodzaj boskiego wiatyku, który pociesza wierzącego, gdy ten się zbliża do końcowego przejścia, lecz jako jedyny sposób życia i umierania w przypadku, gdyby się chciało osiągnąć ludzką pełnię w chwale Boga na zawsze. Jak już widzieliśmy, życie wieczne i zmartwychwstanie umarłych stanowią dar, którego sam Bóg może udzielić ludziom. Człowiek wierzący przyjmuje je natomiast nie tylko na wzór Paschy Jezusa (jako przyczyny „wzorczej” życia chrześcijańskiego, która sprawia, że człowiek skłania się w kierunku cnoty, oraz objawia mu ludzką naturę), ale wprost ze względu na tę Paschę. Innymi słowy, chrześcijanin może spoglądać spokojnie na moment swej śmierci w nadziei na przyszłe zmartwychwstanie, spowodowane jego zaufaniem Bogu, które stało się namacalne i pewne dzięki Jezusowi Chrystusowi, ale nie dlatego, że jego śmierć mogłaby je w sobie zawierać. Śmierć sama w sobie jest bowiem złem metafizycznym: jest utratą bytu. Nabiera zaś wartości dlatego, że Chrystus, niewinny, wyrzekł się dobrowolnie swego życia po to, by ci, którzy Weń wierzą, mogli mieć życie i mieli je w obfitości (por. J 10, 10. 17-18). Wcielony w Jego Ciało, chrześcijanin żyje tą samą logiką; ale nie tylko tą samą logiką, lecz tą samą dynamiką i rzeczywistością, albowiem jego własna śmierć, dobrowolnie przyjmowana w ciągu jego życia, przekształca się z narzuconej mu kary w życie współ-odkupieńcze.

Podsumowując punkty powyższe, można powiedzieć, że paschalną wiarę chrześcijan specyfikują trzy czynniki: jej uniwersalna treść misyjna, chodzi bowiem o obietnicę skierowaną do wszystkich ludzi, a nie tylko do jednostek wierzących, dzięki czemu ma ona także silne implikacje antropologiczne; konieczność pełnego i dobrowolnego zaakceptowania śmierci w synowskim posłuszeństwie Ojcu, uobecnianego w miarę możliwości w ciągu życia, albowiem obietnica życia wiecznego i powszechnego zmartwychwstania urzeczywistnia się tylko pod tym warunkiem i przezeń; i wreszcie pełne zaufanie skierowane w ostatecznym rozrachunku do wszechmocy Bożej, albowiem zbawienie jest dziełem Boga, urzeczywistnionym poprzez Paschę Jego Syna.

4. Jak zmartwychwstają umarli?

Wyjaśnienia powyższe zakładają dwie rzeczy. Po pierwsze: że zmartwychwstanie umarłych – dar Boży – stanowi ostateczne objawienie cielesnego, społecznego, czasowego i historycznego charakteru człowieka. W rzeczy samej zmartwychwstanie Chrystusa – i nasze przyszłe w Nim zmartwychwstanie – jest rzeczywistością podpadającą pod zmysły i przekazywalną, a w konsekwencji w pełni ludzką. Po wtóre: jako następstwo, rozumie się, że powszechne zmartwychwstanie umarłych powinno być przesunięte na jakiś moment przyszły, chronologicznie różny od chwili śmierci każdego, a to dlatego, by mogło być jedyne i wspólne zarazem dla wszystkich ludzi, a tym samym by było wyrazem cielesnej, społecznej i historycznej pełni człowieczeństwa. Albowiem człowiek nie jest nigdy w pełni sobą.

Na czym więc polega zmartwychwstanie człowieka, każdego człowieka? Jaka jest treść tej nadziei? Jaka będzie cielesność zmartwychwstała, świat chwalebny, w którym przebywa człowieczeństwo w pełni zrealizowane? Sądzimy, że odpowiedź na te pytania będzie tym chrześcijańskim kluczem, który rozjaśni – na ile to możliwe – zagadkę śmierci. Oczywiście, św. Paweł pragnął uniknąć tego, by chrześcijanie z Koryntu mieli zbyt gruboskórne i świeckie pojęcie stanu człowieka zmartwychwstałego, i dlatego podał pewne wytyczne do właściwego jego zrozumienia; mówił więc o „ciele duchowym”, „przyobleczonej w nieśmiertelność”, o jego niezniszczalności i sile (por. 1 Kor 15, 35n). Człowiekowi zmartwychwstałemu była obiecana po prostu chwała podobna do chwały jego Pana, Jezusa Chrystusa (por. Flp 3, 20n; Rz 6, 5)³⁷ Sam Jezus Chrystus zapowiadał faryzeuszom, że zmartwychwstali będą „jak aniołowie” (Mk 12, 25). W rzeczy samej niewiele więcej da się tu powiedzieć, albowiem Ewangelii nie napisano po to, by zaspokoić naszą ciekawość eschatologiczną.

W każdym razie pierwsi wierzący byli przekonani o tym, co na pierwszy rzut oka nie jest takie ważne, ale w gruncie rzeczy jest istotne w Orędziu Paschalnym, do którego nawiązujemy, a mianowicie, że obiecana przez Chrystusa chwała jest przeznaczona właśnie dla nich, dla ich człowieczeństwa, i zawiera ścisłą więź pomiędzy egzystencją ziemską i wieczną. Ci wierzący, którzy byli przecież ludźmi z krwi i kości, zmartwychwstaną spośród umarłych. Kościół wyznawał wciąż

³⁷ Por. J. Kremer, *La résurrection de Jésus, principe et modèle de la notre résurrection d'après Saint Paul*, Concilium (franc.) 13 (1977), 60n.

wiarę w zmartwychwstanie nie tylko umarłych, ale także „ciała”, starając się głosić za pomocą tego anty-gnostyckiego wyrażenia wartość stworzenia i życia ziemskiego, przeróżnych dzieł małych i wielkich, dokonanych na tym świecie, pomimo ich pozornej przemijalności. Liczne starożytne dokumenty kościelne wyrażały się niekiedy bardziej precyzyjnie, mówiąc, że chodzi o zmartwychwstanie „tego ciała”, aby ukazać w ten sposób, że z racji chwalebного objawienia synów Bożych istnieje ścisła łączność etyczna i ludzka pomiędzy życiem ziemskim a oczekiwanym życiem niebieskim: będziemy sądzeni na podstawie tego, co uczyniliśmy „w ciele” (2 Kor 5, 10). Ta nadzieja na pełnię zespala się ponadto z powtórным przyjsciem Pana w chwale – Paruzją. Innymi słowy, siła świadectwa, jakie chrześcijanie dawali Jezusowi, odnosi się nie tylko do faktu, że widzieli Go zmartwychwstałego, dostrzegając w tym wydarzeniu moc i wierność Boga, ale także do tej silnej nadziei, z jaką oczekiwali na Jego powrót, niekiedy nawet tak gwałtownie, że niektórzy z nich myśleli, iż Paruzja nastąpi nagle w tej czy owej chwili³⁸

Zrozumiałą jest rzeczą, że wiele najnowszych opracowań eschatologicznych rezygnuje z bardziej dokładnego opisywania stanu zmartwychwstania, jest to bowiem wyraźna reakcja na nieco wcześniejsze i dosyć szeroko zakrojone dążenie do podawania niezwykle dokładnych opisów ostatecznej sytuacji człowieka. A przecież już św. Paweł stwierdził, iż „nauczamy, jak zostało napisane: Ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2, 9). Natomiast św. Ignacy Antiocheński wyjawił swoje nastawienie, gdy w *Liście do Rzymian* (6, 2-3) prosił tamtejszych chrześcijan: „nie przeszkadzajcie mi żyć, nie chcecie, abym umarł... Dopuszczcie, bym otrzymał czyste światło. Kiedy tam dojdę, stanę się w pełni człowiekiem. Pozwólcie mi naśladować mękę mojego Pana”³⁹ Można słusznie stwierdzić, iż cała antropologia chrześcijańska rozpoczynała i konsolidowała się od obietnicy przyszłego zmartwychwstania człowieka, każdego człowieka, albowiem zmartwychwstanie stanowiło klucz ostateczny do zrozumienia tego, kim jest człowiek i jakie jest jego końcowe przeznaczenie, do którego sam Bóg go powołał. Można stąd zrozumieć, dlaczego niektórzy Ojcowie Kościoła traktowali zmartwychwstanie jako poprzedzające bezpośrednio i koniecznie Sąd Ostateczny:

³⁸ Por. m. in. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 51n.

³⁹ *Ojcowie Apostolscy*, dz. cyt., s. 82-83.

chodziło im bowiem o to, że w zmartwychwstaniu urzeczywistni się definitywna sprawiedliwość⁴⁰

Trzeba jednak w sposób szczególny podkreślić, że końcowe zmartwychwstanie, o ile ma by traktowane jako rzeczywistość w pełni ludzka, stanowi odzyskanie i pełnię całego życia człowieka w jego wymiarze cielesnym, czasowym i społecznym. To na bazie zmartwychwstania rozwija się relacja zespalażąca człowieka z jego Stwórcą i Zbawicielem, ale także nieodłącznie rozwija się jego zespolenie z innymi ludźmi, z którymi budował on państwo ziemskie w drobiazgowym i inteligentnym posłuszeństwie poleceniu Boga, by panował nad ziemią (por. Rdz 1, 26n), i dzięki którym został chrześcijaninem oraz kształtował swoje człowieczeństwo⁴¹

5. Czy można mówić o zmartwychwstaniu w śmierci?

Idea ta ma niewątpliwie swój rodowód protestancki. Chodzi mianowicie o stanowisko, które zaczęło się konsolidować na podstawie biblijnej egzegezy protestanckiej, zmierzającej do ostatecznego „odhellenizowania” orędzia chrześcijańskiego poprzez całkowite usunięcie pojęcia duszy ludzkiej, duchowej, substancjalnej i nieśmiertelnej, jako niesłusznie wprowadzonej do chrześcijańskiego dziedzictwa doktrynalnego nauki „platońskiej”, całkowicie z nim niezgodnej. Jednym z bardziej żarliwych obrońców i propagatorów tego stanowiska był wzmiankowany już wyżej reformowany egzegeta Oscar Cullmann. Stopniowo zaczęli je też przejmować niektórzy teologowie katolicy. I tak na przykład egzegeta Anton Vögtle⁴² nie wahał się twierdzić, że Nowy Testament nie miał na myśli takiego końca świata, o jakim zazwyczaj mówimy, lecz kres życia każdego człowieka. Norbert Lohfink bronił z kolei idei, iż powinniśmy utożsamiać Paruzję Chrystusa ze spotkaniem każdego człowieka z Bogiem w śmierci, podkreślając w pozycji wydanej razem z G. Greshake⁴³, że człowiek jest częścią świata

⁴⁰ W tym duchu wypowiadał się zwł. Tertulian, *De resurrectione mortuorum*, 14, 3n. Por. J. Leal, *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207–212 d. C.*, Roma 2001.

⁴¹ Chodzi tu głównie o eklezjalny aspekt zbawienia, gdyż „Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1).

⁴² *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Düsseldorf 1970.

⁴³ Por. G. Greshake – N. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg i. Br. 1975.

i historii, kiedy więc staje przed Bogiem w śmierci, świat i historia dobiegają w nim swego kresu; w ten sposób człowiek umierając doświadcza równocześnie własnego *eschatonu* oraz *eschatonu* świata i historii w ogólności⁴⁴

Jest to stanowisko inspirowane tzw. „eschatologią konsekwentną”, niezwykle wpływową przy końcu XX wieku. Uważano mianowicie wówczas, że Jezus i Jego uczniowie mieli nadzieję na ukazanie się mocy Bożej w bardzo krótkim czasie, co faktycznie nie nastąpiło. Mimo to, jak twierdzi G. Lohfink, eschatologiczna wiara w zmartwychwstanie nie zanikła ani się nie załamała, lecz się przeobraziła i wyjaśniła w świetle faktów. I to właśnie przeobrażenie dowodzi, jego zdaniem, że moc Boga, obecna w zmartwychwstaniu Jezusa, nie musi być wcale sytuowana gdzieś na końcu dziejów, lecz w ciągu historii, a zwłaszcza w śmierci i zmartwychwstawaniu każdego człowieka⁴⁵

Godne uwagi w tym kontekście może być spostrzeżenie, że sami protestanci oddzielali przeważnie w ciągu XX wieku moment śmierci jednostkowej od przyszłego zmartwychwstania wszystkich ludzi na końcu czasów, uznając przy tym na różne sposoby, że pomiędzy tymi dwoma wydarzeniami: śmiercią i zmartwychwstaniem, człowiek nie istnieje sam w sobie, ale w Bogu – aż do chwili zmartwychwstania⁴⁶. Natomiast w teologii katolickiej zaczęto nieco mocniej akcentować zbieżność tych dwóch wydarzeń, i to wychodząc od człowieka, a nie od Boga, zgodnie z klasyczną zasadą ontologicznej ciągłości człowieka pomiędzy życiem ziemskim (aż do śmierci) a życiem wiecznym, zmartwychwstałym. I to właśnie stanowisko wywołało liczne zastrzeżenia nie tylko u teologów katolickich, ale także protestanckich⁴⁷. Zwrócono mianowicie uwagę głównie na to, że z egzegetycznego, historycznego i liturgicznego punktu widzenia pojęcie „zmartwychwstania” odnosi się do człowieka tylko w trzech momentach: w chrzcie, kiedy to człowiek umiera wraz z Jezusem, aby powstać z Nim do nowego życia

⁴⁴ Sam Greshake powracał do tych kwestii kilkakrotnie: *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; *Auferstehung im Tod. Ein parteiischer Rückblick auf eine theologische Diskussion*, *Theologie und Philosophie* 73 (1998), 538-557.

⁴⁵ Por. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. Greshake – N. Lohfink, dz. cyt., s. 78-80.

⁴⁶ Krótki przegląd tych teorii, zob. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 63n.

⁴⁷ Por. np. A. Ziegenaus, *Auferstehung im Tod: das geeignetere Denkmodell*, *Münchener Theol. Zeit.* 28 (1977), 109-132; J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung*, *Communio* (niem.) 9 (1980), 209-223; W. Pannenberg, *Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen*, München 1978, s. 14n.

(por. Rz 6, 3n; 1 Kor 15, 29; itd.), w momencie nawrócenia (por. Kol 3, 2; Flp 3, 10) i celebracji eucharystycznej (por. 1 Kor 11, 26)⁴⁸ oraz w powszechnym zmartwychwstaniu na końcu czasów (por. 1 Kor 15, 12n; Dz 24, 15). Sam św. Paweł odróżnia zresztą wyraźnie w czasie śmierć od zmartwychwstania, gdy pisze do Rzymian (6, 5): „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” Nie można więc odnosić pojęcia zmartwychwstania do momentu śmierci, albowiem widać wyraźnie, że śmierć jest zniszczeniem życia ludzkiego, a nie jego urzeczywistnieniem i pełnią. Stąd też wzmiankowany już parokrotnie J. Ratzinger mocno podkreśla, iż nie wolno „pomiąć faktu, że orędzie chrześcijaństwa mówi o zmartwychwstaniu Jezusa «trzeciego dnia», stawia więc wyraźną cezurę pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem, a nadto – co ważniejsze – nie można zapomnieć, że w nauczaniu wczesnego chrześcijaństwa nigdy nie zrównywano losu zmarłych przed Paruzją z tym zupełnie szczególnym wydarzeniem, jakim jest wskrzeszenie z martwych Jezusa, wynikające z Jego zupełnie jedynej, przewyższającej wszystko roli w historii zbawienia”⁴⁹ Natomiast M. Bordoni zauważa, że chcąc być zgodnym z teologią św. Pawła, trzeba jasno stwierdzić, iż „społeczny” charakter śmierci wyklucza ideę zmartwychwstania dokonującego się w dziejach poprzez całą serię zmartwychwstań indywidualnych w momencie śmierci⁵⁰

Niektórzy teologowie sugerują, że gdy się mówi o zmartwychwstaniu Jezusa „trzeciego dnia” (por. 1 Kor 15, 4), nie chodzi wówczas o stwierdzenie typu chronologicznego, lecz teologicznego: „trzeci

⁴⁸ Komentując odnotowane przez św. Jana słowa Jezusa: „Kto we Mnie wierzy, to choćby umarł, żyć będzie” (11, 25), J. Ratzinger wyjaśnia, iż „związanie z Jezusem jest już teraz zmartwychwstaniem. Gdzie nawiązana jest wspólnota z Nim, tam przekroczona zostaje tu i teraz granica śmierci. W tym świetle rozumieć trzeba mowę eucharystyczną Jezusa (rozd. 6): Karmienie się słowem i ciałem Jezusa, to znaczy przyjmowanie Go w wierze i sakramencie, przedstawione jest tutaj jako spożywanie chleba nieśmiertelności. Zmartwychwstanie jawi się nie jako wydarzenie apokaliptyczne odległej przyszłości – ono dzieje się *hinc et nunc*. Wszędzie, gdzie człowiek wstępuje w Ja Chrystusowe, wkracza już teraz w obszar ostatecznego życia. Pytanie o «stan pośredni» pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem, o jakąś przerwę następującą w życiu, w ogóle się nie jawi, bowiem to właśnie Ja Jezusowe jest zmartwychwstaniem. Stąd wiara oznaczająca moje zetknięcie się z Jezusem zapewnia przekroczenie linii śmierci tu i teraz. (...) Świadomość, że brak więzi międzypersonalnych stanowi śmierć pośród życia i że to miłość jest obietnicą życia, dopełnia teraz poznanie miłości rzeczywiście mocniejszej nad śmierć” *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 136-137.

⁴⁹ Tamże, s. 130.

⁵⁰ Por. M. Bordoni – N. Ciola, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna 1998, s. 251.

dzień” byłby plastycznym sposobem wyrażenia mocy i transcendencji zbawczego działania Boga, który rozciąga swoją władzę nad całym stworzeniem⁵¹ Jak wiadomo, chodzi tu o wyjaśnienie danych Pisma świętego i Liturgii, które nie są wcale dwuznaczne⁵²; jest ono jednak trochę połowiczne, albowiem nie uwzględnia należycie wiary w zmartwychwstanie Pana, (a) opartej na „istotnym znaku” pustego grobu i (b) celebrowanej w niedzielę Paschy (czyli dnia trzeciego)⁵³, a nie w Wielki Piątek (w dniu śmierci Jezusa), ani w Wielką Sobotę, w dniu a-liturgicznym w ramach *Triduum Sacrum*, który nam przypomina „zstąpienie do piekieł” „Gdyby Pan zmartwychwstał wprost z Krzyża – mówi św. Ireneusz⁵⁴ – uniósłby się niewątpliwie pozostawiając swe ciało na ziemi” W rzeczy samej Kościół celebruje w liturgii przede wszystkim działania Boga wśród ludzi, *magnalia Dei*, a wraz z nimi wiarę ludu, spowodowaną tymi działaniami, zwłaszcza chrystofaniami. Wiara nie tworzy danego wydarzenia, ale wydarzenie powoduje wiarę i to, że Kościół je obchodzi. Zresztą Wyznanie Wiary uwypukla ten fakt, że Jezus zmartwychwstał „dnia trzeciego”. Otóż to rozmieszczenie w czasie tych wydarzeń, nie tylko objawień Zmartwychwstałego uczniom, ale samego wydarzenia Zmartwychwstania stanowi poważną podstawę teologiczną dla tzw. „eschatologii przejściowej”, albowiem ukazuje w odniesieniu do Jezusa, „pierworodnego między wielu braćmi” (Rz 8, 29), że śmierć i Zmartwychwstanie nie zbiegają się chronologicznie ze sobą.

Ponadto idea mówiąca o zmartwychwstaniu w śmierci nie jest chyba zgodna z chrześcijańską wiarą w końcowe zmartwychwstanie wszystkich ludzi na końcu czasów jako definitywne objawienie „chwały synów Bożych”, jako sąd powszechny, jako jedyny i ostateczny kres

⁵¹ Por. zvl. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift: exegetische und fundamentaltheologische Studien zu 1 Kor 15, 3b-5*, Freiburg i. Br. 1968 (wyd. 2). Por. także G. Greshake, *Auferstehung im Tod*, dz. cyt., s. 549-552, gdzie autor utrzymuje możliwość obrony nauki o zmartwychwstaniu w chwili śmierci, opierając się na śmierci/zmartwychwstaniu Jezusa. „Trzeci dzień” został tak nazwany dlatego, że Chrystus objawił wówczas swą chwałę. Greshake powołuje się na kilku autorów (Adolf Kolping, Hans Kessler i inni), którzy podtrzymują również to stanowisko. Por. też M. Riebl, *Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes?: zur Botschaft von Mt 27, 51b-53*, Stuttgart 1978.

⁵² W Starym Testamencie „trzeci dzień” odnosi się do realizacji jakiegoś decydującego i bezpośredniego wydarzenia, przy czym data nie jest koniecznie ustalona. Por. Rdz 22, 4; 42, 17n; Wj 19, 10n. 16; 2 Sm 1, 2; 2 Krl 20, 5; Est 5, 1; Jon 1, 17; Oz 6, 2.

⁵³ „Zgodnie z apostołską tradycją, która rozpoczęła się w dniu zmartwychwstania Chrystusa, Kościół celebruje misterium paschalne każdego ósmego dnia, który słusznie nazywany jest dniem Pańskim albo niedzielą” (KL 106).

⁵⁴ *Adv. haer.* 5, 31, 1.

ludzkich dziejów. Gdyby bowiem nie było absolutnego kresu dziejów (połączonego ze zmartwychwstaniem i sądem), Bóg nie okazałby się nigdy Panem historii jako całości, ale znajdowałby się wciąż w drodze do swego pełnego panowania nad dziejami⁵⁵

6. Życie śmiercią

Powróćmy na koniec do pytań związanych z obecnością śmierci w życiu ludzkim. Napotykamy tu dwie główne opcje. Aby osiągnąć życie wieczne, zalecało się dawniej wierzącym całkowite wyrzeczenie się świata stworzonego przez Boga, ostateczne zerwanie więzi z tym wszystkim, co stworzenie ma na pozór dobrego i pozytywnego. Może jednak lepsze byłoby czasowe tylko wyrzeczenie się pewnych aspektów rzeczywistości stworzonej, której żywe centrum – człowiek – jest obecnie istotą potępioną przez grzech, połączone oczywiście z pragnieniem odzyskania – w pełni, pomnożonych i przebóstwionych – dóbr, których się wyrzekło w tym życiu, w procesie stopniowego „umartwiania” przygotowującego drogę do śmierci?

Na podstawie dotychczasowych refleksji uważam, iż narzuca się tu druga opcja. Ta dawniejsza bowiem postawa sugeruje poniekąd myślenie, że świat jako grzeszny i przemijający nie służy komunii z Bogiem i kontemplowaniu Boga, oraz doprowadza ludzi do przekonania, iż nie ma żadnego sensu szukanie sprawiedliwości na ziemi. A przecież można by odnieść do naszej relacji ze światem słowa, które św. Paweł wypowiedział na temat przymierza Boga z ludem żydowskim: „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Na podstawie wiary bardziej sensowne wydaje się też stwierdzenie, że nie powinno się traktować i przeżywać śmierci chrześcijanina jako wyrzeczenia i wiecznej utraty tego wszystkiego, co napełniało jego ziemskie życie entuzjazmem i pokojem (stanowisko zwalczane zarówno przez spiry-

⁵⁵ Autor artykułu powołuje się przy tym, hipotetycznie postawionym, stwierdzeniu na J. Alfaro i kilku innych teologów podobnie myślących. Można jednak postawić im wszystkim bardzo zasadne teologiczne pytanie, czy nie sprowadzają oni Boga „na ziemię” i nie czynią Go tym samym nazbyt ludzkim, bo uwarunkowanym wyraźnie ludzkim czasem i historią, pomijając całkowitym milczeniem wieczność Boga, a tym samym to, że Bóg jest ponad czasem, który jest rzeczywistością typowo ziemską, ludzką, a nie Bożą. Jak bowiem trafnie zauważył L. Boros (*Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, s. 111), „dla Boga wszystko jest terażniejszością, dla Niego śmierć człowieka, za którego się modlimy, i nasza modlitwa zbiegają się razem; dla Niego ów kochany przez nas człowiek, którego decyzję pragniemy wspomóc za pomocą modlitwy, umiera w tym momencie, gdy się za niego modlimy”

Przyp. tłum., L. B.

tualistyczny platonizm, jak i przez dualistyczną apokaliptykę tłumaczoną dosłownie). Śmierć jest przede wszystkim kulminacyjnym momentem doczesnej pielgrzymki człowieka i jego stopniowego wszczęcia się w Chrystusa, dla którego dzień po dniu, rok po roku, „umartwiał się”, czyli „porzucał wszystko” (Mt 19, 27) – także to, co dobre, a nie tylko to, co złe – z miłości do królestwa Bożego. A czynił to z mocą i poważną nadzieją na otrzymanie na nowo i na zawsze oczyszczonego i uwznioślonego tego, co dobrowolnie oddawał. Albowiem człowiek, nawet wówczas, gdy wyrzeka się rzeczy atrakcyjnych i pociągających, jest niezdolny do zrezygnowania z pragnienia bycia szczęśliwym, w pełni szczęśliwym.

Sam Jezus powiedział: „Każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci, siostry, ojca, matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne posiędzie na własność. Wielu zaś pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi” (Mt 19, 29-30). I wyjaśnił na innym miejscu: „Bo kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” (Łk 9, 24). Chodzi tu o bardziej autentyczny – bardziej ewangeliczny – sposób bycia uczniem Chrystusa, albowiem to w Nim na pierwszym miejscu i dogłębnie weryfikuje się dobrowolnie przyjęta i uwieńczona zmartwychwstaniem dynamika wydania aż do śmierci. I tak jak Chrystus otrzymuje w Zmartwychwstaniu na nowo całe swoje bycie, całą swoją historię, całe swoje „Ciało” – fizyczne, sakramentalne i mistyczne – tak też wcieleni Weń otrzymują mocą Jego Paschy na zawsze nie tylko integralny swój byt indywidualny, ciało i ducha, ale także swoją historię przeżyta w pełni i dzielona z innymi ludźmi. Albowiem człowiek nie jest rzeczywiście człowiekiem bez swego ciała, bez swojej historii, bez swojej kultury, bez swego zintegrowania społecznego. Innymi słowy, chrześcijańska nauka o zmartwychwstaniu zespala przedziwnie dwa aspekty ludzkiej nieśmiertelności: „ludzkie ja” i „życie ludzkie”

Patrząc na śmierć ludzką w świetle wiary w ostateczne zmartwychwstanie, trzeba stwierdzić, iż nie istnieją racje wystarczające, aby sądzić, iż śmierć jako taka uległa zmianie w swej wewnętrznej strukturze dzięki dokonaniem przez Chrystusa zbawieniu. Śmierć jest złem, i to dla wszystkich, albowiem traci się w niej – w znacznej mierze – własny byt, rozrywa więzi, jakie zespalały człowieka z całą rzeczywistością stworzoną, a zwłaszcza z innymi ludźmi. I dlatego chrześcijanin może doświadczać obawy i lęku przed grożącą mu śmiercią i przed „tamnym światem”, o wiele mniej rodzinnym od jakiegokolwiek innego członka swojej rasy. Ostatni jednak horyzont, obietnica nieśmiertelno-

ści, zmartwychwstania, określa radykalnie chrześcijańskie przeżywanie śmierci, sprawiając, iż ją się przyjmuje całkowicie dobrowolnie, wołając nawet z ufnością i zachwytem: „Błogosławieni, którzy w Panu umierają!” (Ap 14, 13). Śmierć nie ma w sobie nic pozytywnego. Niemniej w horyzoncie śmierci jawi się przed człowiekiem w formie daru możliwość życia w każdej chwili w całkowitym оголоczeniu, *relictis omnibus*, „oddając” Bogu to wszystko, co się od Niego otrzymało – w pełnym miłości i całkowicie dobrowolnym posłuszeństwie, jak sam Jezus Chrystus – i w konsekwencji otrzymania ponownie od Boga pełni życia w zmartwychwstaniu (por. Flp 2, 5-11). Chrześcijanin będzie więc mógł wołać razem z Chrystusem: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie” (Mt 5, 3).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC