

KS. JOACHIM NOWAK
Dortmund

ŚMIERĆ JAKO POCZĄTEK ZMARTWYCHWSTANIA W ŚWIETLE KONCEPCJI OSTATECZNEJ DECYZJI

1. Śmierć stanem osobowego życia zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa – 2. Moment śmierci początkiem zmartwychwstania ciała – 3. Ewolucyjny obraz świata podłożem dla hipotezy o śmierci jako „początku” zmartwychwstania – 4. Podsumowanie

Mając na uwadze powyższy aspekt śmierci, należy najpierw zaznaczyć, że współczesna teologia, także i niemiecka, pragnie zwrócić uwagę na zasadniczy przełom, jaki dokonał się w teologii w odniesieniu do nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania¹. W przekonaniu wielu teologów ostatnich czasów, nie jest już „jednoznacznym” fakt nieśmiertelności duszy oderwanej w chwili śmierci od ciała². Można przypuszczać, że w tym zagadnieniu zawarte jest zobowiązanie skierowane do teologów, aby na nowo spojrzeć na trudny, a zarazem zasadniczy artykuł wiary. W omawianej kwestii zwolennicy koncepcji śmierci jako ostatecznej decyzji człowieka twierdzą, że to właśnie sam moment śmierci jest zapoczątkowaniem naszego zmartwychwstania³. Mamy więc tutaj na uwadze hipotezę „zmartwychwstania w śmierci”⁴. Wśród teologów pojawiły się nowe hipotezy, próbujące wyjaśnić nie tylko stosunek ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, ale mówiące nawet o wcześniejszym czasie zmartwychwstania i to już w momencie śmierci. Aby teologia mog-

¹ Por. J. RATZINGER, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, s. 92.

² Por. KDK 18. Charakterystyczne w tym tekście jest to, że Sobór nie posługuje się pojęciem nieśmiertelności, lecz sugeruje nowe ujęcie, używając terminu „zaród wieczności” (18). Więc wydaje się, że Sobór Watykański II zgadza się z takim tokiem myślenia.

³ L. BOROS, *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, s. 44; por. TENŻE, *Hat das Leben einen Sinn?*, ConcD 6 (1970), s. 677; L. BALTER, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, ComP 61 (1991), s. 6; S. KOWALCZYK, *Chrześcijanin wobec problemu śmierci*, w: TENŻE, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 132nn; por. J. BOLEWSKI, *Stare i nowe w eschatologii*, CT 49 (1979), nr 1, s. 196.

⁴ Postawił ją już przed 75 laty teolog protestancki Paul Althaus, i chociaż wycofał się później ze swoich poprzednich twierdzeń, jednak idea przez niego rzucona znalazła bardzo szerokie podjęcie przez innych teologów, szczególnie protestanckich, lecz także i katolickich, i dotąd stanowi przedmiot polemik. Do głównych jej rzeczników należą: L. Boros, W. Pannenberg i P. Benoit. Ich założeniem jest odrzucenie nauki o zmartwychwstaniu dopiero u kresu historii. Bowiem według nich śmierć nie może polegać na odłączeniu duszy od ciała, gdyż forma nie może istnieć bez materii.

ła należycie rozważyć śmierć w aspekcie zmartwychwstania, musi wziąć pod uwagę dwa fakty. Jest mianowicie zmuszona liczyć się z Objawieniem i z nauką Kościoła, wiążąc zmartwychwstanie z końcem świata i z paruzją Chrystusa (por. J 11,23-25; 1 Tes 4,16)⁵. Naukę tę można ująć następująco: w momencie śmierci następuje rozłączenie duszy od ciała. Dusza ta, oddzielona od ciała, bezpośrednio po śmierci lub po uprzednim oczyszczeniu może oglądać Boga „twarzą w twarz” lub też może być pozbawiona tego uszczęśliwiającego oglądu. W stanie oddzielenia od ciała dusza ma trwać do momentu paruzji, gdy na powrót połączy się z ciałem, ale już przemienionym i odnowionym. Zmartwychwstanie jest więc ponownym połączeniem się duszy z ciałem przemienionym i uwielbionym, co ma dokonać się na końcu świata⁶. Ale teologia musi także liczyć się z podstawowymi twierdzeniami chrześcijańskiej antropologii o istotowej jedności duchowo-cieleśnej natury człowieka. Już bowiem antropologia biblijna Starego Testamentu podkreślała swoistą monolityczność natury ludzkiej i dlatego uważała ona człowieka za monolityczną całość, zintegrowaną do tego stopnia, że człowiek jest po prostu „istotą żywą” (Rdz 2,7). Podobnym spojrzeniem na człowieka odznacza się antropologia Nowego Testamentu, która termin *soma* używa w kontekście śmierci i zmartwychwstania na oznaczenie „całego człowieka, który został uformowany przez swojego Stwórcę”⁷. Dlatego człowiek to ciało i dusza jako dwa istotne elementy jednej całości⁸. Człowiek jest jednością ciała i duszy. Stąd nietrudno zauważyć, że bez tego wzajemnego związku dusza nie byłaby duszą ludzką, a ciało — ludzkim ciałem. To dążenie wewnętrzne duszy do zjednoczenia z ciałem i dążenie ciała do zjednoczenia z duszą jest nazwane przez Borosa „relacją transcendentálną”, czyli jest stosunkiem podstawowym, przenikającym wszystkie związki duszy z ciałem⁹.

Rozważania powyższe prowadzą do bardzo ważnego dla nas wniosku, a mianowicie, że „stan uwolnienia się od cielesności jest dla duszy czymś głęboko nienaturalnym” i dlatego dusza nie może właściwie istnieć bez relacji do ciała¹⁰. Mając to na uwadze, współczesna teologia, także i niemiecka, zadaje sobie pytanie dosyć trud-

⁵ Por. W. BEINERT, *Tod und jenseits des Todes*, Regensburg 2000, s. 108–111; por. A. NOSSOL, *Szczegółowe ujęcia tajemnicy Jezusa Chrystusa Karola Bartha*, w: TENŻE, *Teologia bliższa życiu*, Opole 1984, s. 65; J. GNILKA, *Zmartwychwstanie ciała w świetle współczesnej dyskusji egzegetycznej*, WDr 2 (1974), s. 94–99; por. W. HRYNIEWICZ, *Jedność misterium paschalnego*, w: TENŻE, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1987, s. 273–378; R. GUARDINI, *Die Auferstehung*, w: TENŻE, *Die letzten Dinge*, Mainz 1989, s. 55–82; W. BÜHLMANN, *Leben, Sterben, Leben. Fragen um Tod und Jenseits*, Graz 1987, s. 152–166.

⁶ Por. W. GRANAT, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 1974, s. 627–637; BOROS, *dz. cyt.*, s. 44–47.

⁷ A. GRABNER-HAIDER, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, Conc 1–5 (1969), s. 47; por. R. ROGOWSKI, *Mysterium mortis*, CS 6 (1974), s. 189nn.

⁸ GRABNER-HAIDER, *art. cyt.*, s. 47nn.

⁹ BOROS, *dz. cyt.*, s. 32; por. ROGOWSKI, *art. cyt.*, s. 190.

¹⁰ BOROS, *dz. cyt.*, s. 44; por. P. MÜLLER-GOLDKUHLE, *Przesunięcie akcentów w rozwoju myślenia eschatologicznego*, Conc 1–5 (1969), s. 23.

ne, a mianowicie: Czy po śmierci człowieka Bóg odizoluje w sposób sztuczny duszę od wszelkiego kontaktu z ciałem aż do chwili zmartwychwstania ciała u kresu czasu?¹¹ Na powyższe pytanie większość teologów daje odpowiedź negatywną, twierdząc, że nie istnieje żadna nawet najmniejsza racja, która by przemawiała za tym, że Bóg ma sztucznie separować duszę od ciała. Należy jednak zaznaczyć, że w wymiarze ponaddoczesnym sposób kontaktu duszy z ciałem jest całkiem inny niż w warunkach ziemskich. I dlatego teologowie niemieccy próbują bliżej wyjaśnić, na czym polega ten kontakt. Wielu współczesnych teologów protestanckich, m.in. W. Pannenberg, ujmuje kres ziemskiej egzystencji jako śmierć całego człowieka, ale śmierć jest równocześnie przejściem do zupełnie nowego sposobu istnienia, jest zmartwychwstaniem. Wieczne trwanie po śmierci gwarantuje nie nieśmiertelna dusza, lecz zmartwychwstały Chrystus. Wynika z tego, że już w momencie śmierci dusza otrzymuje uwielbione ciało. Jego zdaniem „chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie stawia całkiem jasno sprawę, że żaden składnik naszego teraźniejszego istnienia nie może przetrwać śmierci, chociaż człowiek również w chwili śmierci zdany jest na «Boskie Naprzeciw». Zmartwychwstanie może być oczekiwane jako zupełne stawanie się, jako przeobrażenie od samych podstaw, jeśli nie wręcz jako nowe stworzenie”¹². Ujmowanie śmierci jako początku zmartwychwstania zdaje się znajdować także odbicie u katolickich teologów.

1. Śmierć stanem osobowego życia zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa

W niemieckiej literaturze teologicznej przy omawianiu tego zagadnienia spotykamy się z poglądami takich współczesnych teologów, jak: K. RAHNER, P. SCHÖNENBERG, C. GEFFRÉ oraz L. BOROS. Zdaniem K. Rahnera, uwolnienie duszy od ciała, które dokonuje się w śmierci, nie jest pełnym „wyłamaniem się” z cielesności, ale raczej jest wytworzeniem w duszy nowego, swoistego odniesienia do cielesności¹³. Twierdzi on dalej, że dusza zamiast stawać się „akosmiczna” lub „pozakosmiczna”, staje się jakby wszechobecna w świecie, a więc „wszechkosmiczna” w świecie poprzez odniesienie do wszechbytu. Dzięki temu kosmicznemu odniesieniu dusza ludzka, uwalniając się od cielesnych ograniczeń i równocześnie otwierając się na

¹¹ BOROS, *dz. cyt.*, s. 44; por. J.-M. GONZÁLES-RUIZ, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, *Conc* 1–5 (1969), s. 51–60.

¹² W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tł. E. Zwolski, D. Szumska, Paris 1978, s. 62.

¹³ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, *ZKTh* 79 (1957), s. 20–34; TENZE *Das Leben der Toten*, „*Schriften*” 4 (1960), s. 429–437; por. P. KIRK, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner*, *Ladislav Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef 1986, s. 336.

cały wszechświat, zyskuje nawet jakby pewien wpływ na ów wszechświat w świetle jego ostatecznych racji. Przyjmując centrum świata jako „serce”, można by więc twierdzić, że dusza wstępuje w „serce wszechświata”. Mając na uwadze takie ujęcie, Rahner stara się nawiązać do Chrystusowego „zstąpienia do piekieł”, sądząc, że oznaczałoby to zejście Chrystusa w śmierci w „serce wszechświata” i nawiązanie kontaktu z całym światem. Chrystus zatem mógłby oddziaływać w taki sposób bezpośrednio na ludzi i wszechświat. Tutaj poprzez śmierć człowiek spotyka się z Chrystusem, który ogarnia wszystkich swoją miłością. W tym spotkaniu każdy może wypowiedzieć skierowane do Chrystusa, przepełnione miłością „Ty”. Dzięki temu człowiek zdobywa nowy rodzaj bytowania, „nowy rodzaj cielesności”, obejmującej cały wszechświat. Odtąd więc każda śmierć ludzka staje się narodzeniem na świat¹⁴. Alternatywa: nieśmiertelność duszy czy zmartwychwstanie ciał, która górowała szczególnie w protestanckiej teologii¹⁵, zostaje przewyżczona. Udało się to Rahnerowi na podstawie jednolitego ujęcia filozofii i teologii, które osiąga swoje znaczenie przede wszystkim w teologii śmierci¹⁶. Według P. Schoonenberga¹⁷ i C. Geffré'a¹⁸, dusza ludzka pozostaje w kontakcie z ciałem przez uwielbioną cielesność Chrystusa. Uwielbione ciało Chrystusa staje się niejako jej ciałem¹⁹. W momencie bowiem śmierci chrześcijanin zostaje jakby wchłonięty w osobowe życie zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa. I dlatego to w jednym z listów św. Pawła spotykamy owo „być z Chrystusem” (Flp 1,23), przez co należy rozumieć istnienie w uwielbionej cielesności Chrystusa, którego życie jest naprawdę cielesne i rzeczywiste, jak twierdzi Geffré. W pustce śmierci, jaką tworzy dotychczasowe zerwanie relacji ze światem, obecny jest Zwycięzca śmierci. On to napędza swoją obecnością i swoją potęgą człowieka, który stopniowo traci dotychczasowy styl życia. On jest ze swoją mocą w momencie śmierci. Stąd nie jest ona jedynie końcem doczesnego życia, ale również początkiem nowej formy życia. Pod wpływem działania Pana życia w śmierci następuje przeniesienie do nowego sposobu istnienia. Jest to istnienie w Chrystusie zmartwychwstałym, który udziela człowiekowi coś ze swojej nieśmiertelności²⁰. Ten stan życia w Chrystusie zmartwychwstałym nie jest istnieniem duszy oddzielonej od ciała w sensie trwania po śmierci jakiejś części człowieka nietkniętej przez jej destrukcyjną moc. W wyniku śmierci dusza nie staje się akosmiczną — bez relacji do materii, lecz pankosmiczną. Znaczy to, że śmierć uwalnia duszę od ograniczeń

¹⁴ Por. A. NOSSOL, *Zstąpił do piekieł*, AK 98 (1982), 2, s. 175–177.

¹⁵ G. GRESHAKE, *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele” und „Auferstehung des Leibes” in problemgeschichtlicher Sicht*, w: G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1982, s. 114; por. A. NOSSOL, *Eschatologia protestancka*, w: GRANAT, *dz. cyt.*, t. II, s. 656–663.

¹⁶ Por. K. RAHNER, *Über den „Zwischenzustand”*, „Schriften” 12 (1975), s. 463.

¹⁷ P. SCHOONENBERG, *Christus Verlessingsdaad*, Bjdg 27 (1966), s. 481–483.

¹⁸ C. GEFFRÉ, *La résurrection on la victoire de L'esprit*, VSS 4 (1963), s. 382–393.

¹⁹ Por. R. ROGOWSKI, *Teologia śmierci i zmartwychwstania dzisiaj*, HD 2 (1979), s. 122.

²⁰ G. MARTELET, *L'Au- dela retrouvé, Christologie des fins dernières*, Paris 1975, s. 150.

jednego ciała przy równoczesnym skierowaniu jej na cały wszechświat. Powstaje wówczas ontyczna więź duszy z całością materialnego świata. W tym momencie rozpoczyna się realizowanie zmartwychwstania, którego powszechny koniec, zgodnie z Objawieniem, nastąpi przy końcu świata²¹

Te i inne tego rodzaju propozycje pośmiertnego powiązania duszy ze światem są rozwiązaniami ciekawymi i oryginalnymi. Nie uzurpują sobie przy tym pretensji do pewności, co nie znaczy, że należy je całkowicie odrzucić jako „rzeczy nie do pomyślenia”. Wielu teologów nie pozostaje jednak przy tych i podobnych interpretacjach, odważając się na bardziej radykalniejsze wnikięcie w tajemnicę zmartwychwstania. P. BENOIT sądzi, że wielu teologów opierających się na tekstach z 1 Kor 15,35-53 uważa, iż zmartwychwstanie „nie jest ożywieniem trupa, lecz utworzeniem odnowionej istoty”²². Twierdzi on także, że Biblia zauważa zbawienie całego człowieka, a nie tylko jego duszy. Trudno sobie wyobrazić jej „pełną duchową aktywność” bez ciała. Wskazując na wszystkie trudności, pojawiające się z chwilą przyjęcia zmartwychwstania przy końcu świata w czasie paruzji i odłączenia duszy od ciała, P. Benoit rozważa możliwość przyjęcia hipotezy o zmartwychwstaniu każdego zaraz po śmierci. Twierdzi on, że hipoteza ta odpowiada nauce o współwielbieniu zbawionych z Chrystusem zmartwychwstałym, a pojęcie końca czasów wcale nie wymaga, by odkładać zmartwychwstanie. Zauważa on, że problem nie jest nowy i pewne tego rodzaju wskazówki znaleźć można już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. G. MARTELET ukazuje człowieka jako nierozzerwalną całość. Sądzi on, że pomiędzy duszą i ciałem istnieje tak ścisła relacja, jak pomiędzy dźwiękiem słowa i jego sensem. Śmierć rujnuje istnienie człowieka. W śmierci jednak człowiek przechodzi do istnienia w Chrystusie zmartwychwstałym, który udziela człowiekowi coś ze swojej nieśmiertelności²³. To, że umarli pozostają dla nas w milczeniu i nocy, jest spowodowane tym, że świat, w którym my żyjemy, nie jest przystosowany do ich chwały. Dzień paruzji będzie momentem ujawnienia się zarówno chwały Chrystusa, jak i wszystkich zbawionych. Zmartwychwstanie byłoby zatem ujawnieniem się w świecie nowego sposobu życia, w który umierający człowiek został wprowadzony przez zmartwychwstałego Chrystusa już w momencie śmierci²⁴.

2. Moment śmierci początkiem zmartwychwstania ciała

Podobnie problem ten ujmuje L. BOROS, który jest zwolennikiem opinii o natychmiastowym zmartwychwstaniu po śmierci. Przedstawiona przez niego hipoteza zmar-

²¹ BOROS, *art. cyt.*, s. 677.

²² P. BENOIT, *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?*, ConcD 12 (1970), s. 719.

²³ MARTELET, *dz. cyt.*, s. 150.

²⁴ Por. *tamże*; por. M. KASZOWSKI, *Wierzę w „ciała zmartwychwstanie”*, AK 98 (1982), 2, s. 213–215.

twychwstania w śmierci została utworzona na gruncie egzegezy biblijnej, przedstawiającej człowieka jako jedność ustanowioną zwłaszcza przez ciało²⁵ Całościowa antropologia biblijna zbieżna jest tutaj z antropologią przyrodniczą, według której człowiek istnieje tylko w ciele²⁶ L. Boros, mając na uwadze tradycyjny pogląd, zgodnie z którym dusza egzystuje między śmiercią a zmartwychwstaniem bez ciała, uznaje go za niezadowalający z logicznego punktu widzenia. Stwierdza on, że w wierze w nieśmiertelność tkwi ukryty ateizm, który w istnieniu ludzkim szuka czegoś, co nawet Bóg nie potrafiłby zniszczyć²⁷ Myśli jego bazują na twierdzeniu, że dusza ludzka istotowo złączona jest z ciałem. Według niego, rozdzielenie duszy od ciała aż do zmartwychwstania jest podobnie dziwne, jakby starano się człowieka oddychającego zupełnie normalnie utrzymać przy życiu za pomocą sztucznego oddychania²⁸ Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na twierdzenie Borosa, mówiące o szczególnej czci ciała ludzkiego w wierze chrześcijańskiej. Św. PAWEŁ pisał, że nasze ciało — nie tylko nasza dusza — jest „przybytkiem Ducha Świętego” (1 Kor 6,19)²⁹

Powyższe argumenty starają się przedstawić hipotezę Borosa o zmartwychwstaniu w momencie śmierci. Teolog ten jest jednak przekonany, że jeden argument jest sprzeczny z postawioną przez niego tezą, mówiącą o prawdzie podanej przez Objawienie o powtórny przyjsciu Chrystusa i powszechnym zmartwychwstaniu na końcu czasów. Boros pragnie to pogodzić i dlatego proponuje rozwiązanie mówiące, że „zmartwychwstanie dokonuje się w momencie śmierci, ale nie jest ono jeszcze dokończone”³⁰ Można więc twierdzić, że zmartwychwstanie ciała rozpoczyna się w momencie śmierci, dokonuje się w misterium spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem; ciało zmartwychwstające potrzebuje jeszcze przemienionego i przekształconego wszechświata jako swej przestrzeni bytowej³¹ Ostatecznym więc spełnieniem zmartwychwstania, rozpoczynającego się w momencie śmierci, jest pełne chwały przemienienie świata na końcu czasów, jak to podkreślają teologowie niemieccy³². W ten sposób, zdaniem Borosa, obydwie twierdzenia mają sens: zmartwychwstanie dokonuje się w śmierci — zmartwychwstanie jest wynikiem końca czasów³³

²⁵ S. GREINER, *Zmartwychwstanie w śmierci. Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, ComP 61 (1991), s. 97; por. GONZÁLES-RUIZ, *art. cyt.*, s. 55.

²⁶ J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 124.

²⁷ L. BOROS, *Okresy życia*, tł. J. Sukiennicki, Warszawa 1980, s. 56.

²⁸ TENŻE, *Erlöstes Dasein*, s. 44.

²⁹ TENŻE, *Okresy życia*, s. 8; por. TENŻE, *Erlöstes Dasein*, s. 50. Potwierdza to także argumenty dotyczące nie rozdzielenia duszy i ciała w momencie śmierci, chociaż może w sposób niebezpośredni.

³⁰ TENŻE, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677.

³¹ Zwolennicy hipotezy „ostatecznego wyboru” porównują śmierć z momentem narodzin. Po narodzeniu dziecko traci pokarm matki, lecz zdolne jest asymilować wszystkie pokarmy ziemi. Podobnie zmarły traci swoje dotychczasowe ciało, wchodzi jednak w kontakt z całością świata. W ten sposób śmierć jest inicjacją zmartwychwstania; BOROS, *Erlöstes Dasein*, s. 89–97.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*, s. 44; por. TENŻE, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677. Boros uważa także, że największym aktem wiary chrześcijańskiej jest akceptacja śmiertelności obejmującej całego człowieka i posiadanie nadziei w Bogu, który ożywia swą mocą duszę i ciało; TENŻE, *Okresy życia*, s. 56.

Zatem obydwie stwierdzenia oznaczałyby, że nie ma duszy ludzkiej bez ciała, a nieśmiertelność i zmartwychwstanie są jedną i tą samą rzeczywistością³⁴. Za takim ujęciem Borosa zdają się przemawiać nie tylko racje antropologiczne i teologiczne, ale również i niektóre teksty biblijne. Teologowie niemieccy, zwracając uwagę na to ujęcie Borosa, powołują się na zdanie A. GRABNER-HAIDERA, według którego św. Paweł spodziewa się natychmiast po śmierci być w pełni z Chrystusem (por. Flp 1,23), a nieco wcześniej podkreśla, że „Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele” (Flp 1,20)³⁵. Podobnie zinterpretować można scenę na Golgocie wraz ze słowami Chrystusa: „Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23,43). Wydaje się jednak, że najbardziej przekonującym argumentem przemawiającym za poparciem koncepcji Borosa jest ukryta wiara i przekonanie Kościoła, wyrażające się w modlitwach nie do dusz świętych, ale do „całego” świętego jako integralnego człowieka. Na argumentację tę powołuje się m.in. D. FLANAGAN w swoich rozważaniach³⁶. Rozpatrując wniebowzięcie Bożej Rodzicielki w świetle eschatologii, dochodzi do wniosku, że definicja dogmatyczna z *Munificentissimus Deus* PIUSA XII formalnie nie wyklucza w żadnym stopniu zdania, że reszta zbawionych zażywa już w jakimś stopniu tego samego stanu i w podobny sposób jak Maryja³⁷. Zdaniem Borosa, ludzkie zmartwychwstanie jest dopełnieniem Chrystusowego zmartwychwstania i osiągnięciem rzeczywistego życia. W podobny sposób jak w zmartwychwstaniu Chrystusa uwidoczni się przeciężenie doczesnych granic: cielesność zostanie rozwinięta w osobę, wiedza w ogląd, człowiek będzie bezpośrednio znajdował się tam, gdzie zostanie pociągnięty przez miłość i tęsknotę za szczęściem³⁸. Ciało zmartwychwstałe stanie się wyrazem całkowitego zjednoczenia wszechświata oraz doskonałym wyrazem duszy na wieki związanej z Bogiem³⁹. Zostanie ono całkowicie wchłonięte przez duszę⁴⁰. Boros próbuje w oparciu o teksty Nowego Testamentu dać odpowiedź na pytanie: Czym jest ciało zmartwychwstałe? Przede wszystkim oznacza ono urzeczywistnioną ludzką egzystencję. Wzorem tego urzeczywistnienia jest egzystencja ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu, kiedy wszedł On w bezgraniczność życia, przestrzeni, czasu i siły. W bliższym określeniu tego, czym będzie właściwie ciało zmartwychwstałe, Boros widzi dużą trudność. Niemniej jednak stwierdza on, „że zmartwychwstałe ciało będzie doskonałym wyrazem duszy na wieki związanej z Bogiem”⁴¹. W oparciu o to założenie, Boros usiłuje określić, czym nie będzie człowiek, który wstanie z martwych. Ponieważ ciało to będzie wchłonięte przez ducha, zjednoczonego całkowicie

³⁴ TENŻE, *Erlöstes Dasein*, s. 46; zob. TENŻE, *Modlitwa chrześcijańska*, tł. B. Białecki, Warszawa 1976, s. 94–95.

³⁵ GRABNER-HAIDER, *art. cyt.*, s. 47.

³⁶ D. FLANAGAN, *Eschatologia a wniebowzięcie*, Conc 1–5 (1969), s. 76–84.

³⁷ *Tamże*, s. 83.

³⁸ BOROS, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677; por. GRABNER-HAIDER, *art. cyt.*, s. 45.

³⁹ BOROS, *Erlöstes Dasein*, s. 47.

⁴⁰ *Tamże*.

⁴¹ *Tamże*.

z Bogiem, nie doznaje żadnych cierpień, co jest zgodne z Pismem Świętym⁴². Człowiek zmartwychwstały nie będzie więc cierpiał. Zmartwychwstanie oznacza przede wszystkim uwolnienie od cierpienia, a więc to, za czym człowiek tęskni całym swoim jestestwem; uwolniony będzie on od wszystkich przypadłości ziemskiego zagrożenia. W stanie zmartwychwstania cielesność utraci całkowicie obcość wobec Boga, to znaczy, że Bóg będzie całościowo obecny w jego istnieniu. Przeżywać będziemy kontakt z Bogiem wszystkimi zmysłami w sposób bezpośredni⁴³. W końcu ciało nie będzie już żadną barierą i nie będzie już granic przestrzenności. „Duch bezpośrednio istnieć będzie tam, dokąd pociągnie go miłość, tęsknota, szczęście”⁴⁴. W okresie zmartwychwstania w śmierci człowiek powstaje w całej pełni swego człowieczeństwa. Dzięki wolności, jaką został obdarzony przez Boga, może on zabrać z sobą całą swoją rzeczywistość w ostateczne spełnienie. Człowiek dzięki ostatecznej decyzji, którą podejmuje w śmierci, może stać się uczestnikiem wiecznego szczęścia. Opowiadając się za Chrystusem, wchodzi w Nim w pełne miłości bytowe zespoleenie, osiąga jedność swojej istoty, wspaniałość wzrastania u Boga. Można więc powiedzieć, że prawdziwym początkiem człowieka jest dopiero koniec jego doczesnej egzystencji.

Zrozumiałym jest, że Boros, rozważając zmartwychwstanie człowieka, ujmuje ten temat w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Dlatego też nasuwa się pytanie: Czy także w śmierci Chrystusa nastąpiło zmartwychwstanie? Jak należy więc rozumieć artykuł wiary mówiący, że „Chrystus zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo?”⁴⁵ Zajmując się szczegółową analizą prac Borosa, można dojść do wniosku, że nie da się odnaleźć w nich odpowiedzi na powyższe wątpliwości. Wyjaśnienie powyższej tematyki można znaleźć jednak we współczesnej biblistyce. Twierdzenie o trzecim dniu rozumiane jest przez egzegetów nie tylko historycznie, ale także teologicznie⁴⁶. Dla Izraelity „trzeci dzień” oznaczał dzień oczekiwania pomocy od Boga. Według takiego ujęcia możliwe byłoby zmartwychwstanie Jezusa w śmierci, zaś twierdzenie o trzecim dniu rozumiane teologicznie wskazywałoby na Boga który zbawia; rozumiane historycznie oznaczałoby odnalezienie pustego grobu lub zaistnienie chrystofanii⁴⁷. Pogląd taki wypowiada K. RAHNER, mówiąc o jedności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Twierdzi on, że przedział czasowy między tymi wydarzeniami jest nieistotny, gdyż samo zbawienie jest faktem ponadczasowym.

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Tamże*, s. 48.

⁴⁴ *Tamże*, s. 49; zob. TENŻE, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677; *Okresy życia*, s. 62.

⁴⁵ Należy tutaj wskazać na dwie rozprawy doktorskie: K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Rom 1967; T. DOLA, *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego” w teologii XX wieku*, Lublin 1982.

⁴⁶ Według tradycji biblijnej cyfra 3 rozumiana jest symbolicznie. Cyfra ta oznacza albo bardzo krótki czas, albo bardzo ważne wydarzenie zbawcze.

⁴⁷ Por. K. SKAWIŃSKI, „Zmartwychwstał trzeciego dnia”, AK 98 (1982), 2, s. 187.

wym⁴⁸. Śmierć Jezusa z samej swej natury dojrzewa ku zmartwychwstaniu. „Jest to śmierć, która umiera w zmartwychwstaniu”⁴⁹ Także L. Boros pragnie pogodzić naukę o zmartwychwstaniu z hipotezą o zmartwychwstaniu w śmierci. Jego pogląd bazuje na nowym kontakcie tworzącym się pomiędzy duszą i materią w chwili śmierci. Dusza bowiem staje się przez śmierć „wszechkosmiczna” i dociera do „serca wszechświata”⁵⁰

3. Ewolucyjny obraz świata podłożem dla hipotezy o śmierci jako „początku” zmartwychwstania

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że przodującym teologiem niemieckim w dyskusji na temat zmartwychwstania w chwili śmierci jest G. GRESHAKE⁵¹. W swoich publikacjach bronił on tezy, że śmierć łączy się ze zmartwychwstaniem, które dokonuje się w momencie śmierci. Za tą opinią poszło wielu teologów, dlatego też można tu nawet mówić o pewnym „konsensusie”⁵². Część teologów jednak zdystansowała się od takiej opinii⁵³. Hipoteza G. Greshakego wychodzi z ewolucyjnego obrazu świata, zarysowanego przez TEILHARDA DE CHARDINA i L. BOROSA⁵⁴. Świat według tego teologa przepelniony jest rozwojem, a także „ruchem schyłkowym”. Te tendencje przeciwstawne występują nie tylko w świecie, ale i w życiu człowieka. Człowiek staje się dojrzałym w świecie przez pracę, naukę, spotkania. Ale także

⁴⁸ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984, s. 262.

⁴⁹ *Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in diese hineinstirbt; tamże.*

⁵⁰ BOROS, *Erlöstes Dasein*, s. 45. Boros sądzi, że hipoteza ta odpowiada mu, ale w pełni go nie zadowala. Le Roy wypowiada się podobnie, kiedy twierdzi, że przez śmierć dusza nie zostaje całkowicie odcielesniona — pozostaje nierozłącznie związana z kosmosem, w który włączyło ją ciało. G. MARTELET, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tł. L. Rutowska, Warszawa 1976, s. 69.

⁵¹ G. GRESHAKE, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165–371; por. GRESHAKE, LOHFINK, *dz. cyt.*, s. 131–185; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; TENZE, *Tod und Auferstehung*, CGG 5 (1980), s. 63–130; „Seele” *in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: W. BREUNING, *Seele. Problembe-griff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, s. 107–158; por. G. GRESHAKE, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, FZPhTh 34 (1987), s. 491–511.

⁵² Por. M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 275.

⁵³ Przede wszystkim J. RATZINGER, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*; także: L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenaus i F. Holböck zdystansowali się bardzo wyraźnie od takiego ujęcia; por. GRESHAKE, LOHFINK, *dz. cyt.*, s. 113nn, 161nn.

⁵⁴ Zob. GREINER, *art. cyt.*, s. 95–109; H. SONNEMAUS, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, ComP 61 (1991), s. 90; L. BALTER, *Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka*, ComP 22 (1984), s. 91; RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, s. 126–129.

zachodzi odwrotny proces — świat rozwija się w człowieku. To, czym jest człowiek jako osoba, stało się jego własnością poprzez kontakt osobisty i wymianę cielesną ze światem. Dlatego też w śmierci dokonuje się zniweczenie części ciała i świata. Stąd też nie można rozumieć śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, ponieważ człowiek stał się istotą cielesną złączoną z dziejami i światem, jaką okazuje się właśnie w momencie śmierci. Cieleśność i historia należą zawsze do samego bytu ludzkiego. Ponieważ jednak myśl ta nie chce dopuścić wyobrażenia sobie bezcielesnej duszy po śmierci, dlatego też nadzieja dotycząca życia po śmierci może być rozumiana jedynie jako nadzieja na zmartwychwstanie całego człowieka, a nie zaś jako nadzieja na szczęście nieśmiertelnej duszy⁵⁵. Nie można bowiem zaakceptować bezcielesnego bytowania człowieka u Boga i dlatego też zmartwychwstanie musi być ściśle złączone z momentem śmierci, jak uważa Greshake. Teza o zmartwychwstaniu w śmierci podtrzymuje konsekwentnie jedność człowieka, która nie zostaje zniszczona nawet w śmierci. Człowiek w dokonującym się w śmierci spotkaniu z Bogiem jest tym, czym był w swej „cieleśności” W tym ujęciu dusza niesie w sobie wskrzeszone, uwielbione ciało, a przez to dawny swój światowy wyraz⁵⁶. Bóg dopełnia więc w zmartwychwstaniu to, co człowiek czynił i w końcu zrealizował w ziemskim życiu.

Wszystko zależy więc od tego, aby już w dziejach (a nie potem) zrealizowała się sprawiedliwość, humanitaryzm, ludzkość, wyzwolenie, pojednanie, miłość i solidarna wspólnota⁵⁷

Greshake przedstawia to następująco:

Co nie zostało wykonane w czasie, szanse i możliwości niewykorzystane, pozostaje także jako niebyłe, nie liczące się w nowym świecie. Co zaś zbudowano w czasie, to zostało zbudowane raz na zawsze, a pominięte, zostaje pominięte⁵⁸

Powyższa koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasuwa pytanie dotyczące szczęścia indywidualnego i powszechnego. Zagadnieniem tym zajął się Greshake przede wszystkim w swoich wcześniejszych publikacjach. Wskazał w nich na to, że także jednostka musi czekać na społeczność, w której osiąga swój cel ostateczny. Uważa on, że wraz z każdym człowiekiem cząstka świata dochodzi ostatecznie do Boga i tam czeka na resztę ludzi⁵⁹. Zmarli znajdują się tutaj, tzn. żyją w „stanie zmartwychwstania” Greshake zwraca tutaj uwagę na pewien stan pośredni, co wynika stąd, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, lecz czekają jeszcze na żyjących. Uzasadnia to faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na

⁵⁵ GREINER, *art. cyt.*, s. 98–99.

⁵⁶ GRESHAKE, „*Seele*” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie*, s. 149nn; por. TENZE, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: GRESHAKE, KRÄMER, *Resurrectio mortuorum*, s. 264nn.

⁵⁷ GRESHAKE, LOHFINK, *dz. cyt.*, s. 197; por. GREINER, *art. cyt.*, s. 99.

⁵⁸ GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, s. 394nn.

⁵⁹ GRESHAKE, LOHFINK, *dz. cyt.*, s. 177nn; por. GRESHAKE, „*Seele*” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie*, s. 152nn; TENZE, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 265; TENZE, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten*, s. 499nn.

dopełnienie świata⁶⁰. Trzeba jeszcze dodać, że Pierwszy list do Koryntian (rozdz. 15) mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa i w ten sposób także o naszym zmartwychwstaniu⁶¹. Dlatego też można twierdzić, że nadzieja na zmartwychwstanie ciała nie jest późniejszym dodatkiem.

4. Podsumowanie

Należy podkreślić, że przedstawione tutaj poglądy teologów niemieckich o śmierci jako początku zmartwychwstania wyjaśniają w znacznej mierze eschatologiczne prawdy naszej wiary. Wydaje się, że nauka ta jest dosyć oryginalna, chociaż nie jest łatwa do pogodzenia z nauką Kościoła⁶². Pewną trudność przedstawia pogodzenie koncepcji śmierci jako „początku” zmartwychwstania z nauką Kościoła o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym. Są to jednak problemy, które nie dyskwalifikują całkowicie nowych koncepcji i nowych rozwiązań.

Podsumowując nasze dociekania należy stwierdzić, że śmierć człowieka, która dzięki zbawczej śmierci Chrystusa utraciła piętno straszliwej kary za grzech pierworodny, śmierć, która dzięki temu jest mistycznym uczestnictwem w śmierci Odkupiciela, śmierć, która jest rozstrzygającym spotkaniem z Nim, spotkaniem będącym sądem szczegółowym, jest początkiem nowej, pełnej egzystencji człowieka, egzystencji zmierzającej do pełnego uwielbienia człowieka. To właśnie bardzo wyraźnie podkreśla współczesna niemiecka literatura teologiczna.

Tod als Anfang der Auferstehung aus Sicht der Endentscheidungshypothese

Zusammenfassung

„Auferstehung im Tod” meint: Der ganze Mensch stirbt, nicht nur ein Teil von ihm, sein „Leib”, und der ganze Mensch wird im Augenblick des Todes von Gott auferweckt.

Wenn man den persönlichen Tod und das im Neuen Testament an vielen Stellen dargelegte endzeitliche Gericht zusammen denken will, dann entsteht das Problem einer Zeit zwischen dem je individuellen Exitus und dem Weltgericht am Ende der Zeit (Mt 25,31-46; 1 Kor 15,23-28; 1 Thess 4,14-17 u.a.). Weiter ergibt sich daraus, dazwischen eine wie auch immer geartete „zeitliche“ Differenz zu sehen, denn dann erhebt sich die Frage, inwieweit die Seele ohne leiblichen Bezug überhaupt existieren kann.

⁶⁰ GRESHAKE, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 276.

⁶¹ Zob. A. SKOWRONEK, *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, AK 98 (1982), 1, s. 12.

⁶² Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią do wszystkich biskupów, członków Konferencji Episkopatów*, Rzym 1979.

Boros kennt die These Karl Rahners vom Hinabstieg der Seele in das Weltinnerste, das dann als Öffnung zum Ganzen der Welt eine leibhafte Beförderung der Seele darstellte. Er überschreitet jedoch diese These, und versucht zum einen nachzuweisen, dass eine getrennt vom Leib existierende Seele nicht gedacht werden kann, und zum anderen dies nicht von der Auferstehung Jesu her zu beweisen ist. Vielmehr stellt er die These auf, dass im Tod gleichzeitig auch schon die Auferstehung geschieht. Die biblischen Aussagen könnten nicht fundamentalistisch gelesen werden; vielmehr soll dabei die Notwendigkeit bedacht werden, dass die Seele des Raumes bedarf, um sich auszubreiten, wie schon an anderem Ort dargelegt wurde. Diese Neubelebung der Seele, oder wie es nach der anima-forma-corporis Lehre heißen könnte, diese Neuinformation des Leibes durch die Seele, findet nach biblischer Auffassung erst bei der Wiederkunft Christi statt (Joh 11,24; u.a.). So kommt Boros schließlich dazu anzunehmen, dass im Tode die Auferstehung geschehe, und die Seele nach dem Verständnis Rahners` in einem allkosmischen Bezug zur Welt trete, dass dies aber dennoch nicht die endgültige Vollendung sei, die erst bei der Wiederkunft Christi geschehe.

Nach Greshake vollzieht sich die individuelle Auferstehung im Tode als Auferstehung des Leibes und der Seele. Der Tod als der Ort, wo der Mensch mit seinem Leben zur Endgültigkeit gelangt, muss den Leib, der wesentlich zur Existenz des irdischen Menschen dazugehört, mit in diese Vollendung einbeziehen. Greshake geht mit dieser Theorie über die herkömmliche katholische Auffassung von der Auferstehung der Seele im Tode und der Auferstehung des Fleisches am so genannten Jüngsten Tage hinaus. Im Tod wird das Leben des Menschen zum Ende geführt und zur Endgültigkeit gebracht. Verendgültigt wird alles im Leben eines Menschen, was sich aus seinem Innersten heraus in die Welt durch die leibhafte Vermittlung und Beförderung eingegeben hat. So muss auch der Leib Vollendung erfahren und nicht Vernichtung. Diese Theorie darf nicht zu der Vorstellung verleiten, dass der konkrete, zu Grabe getragene Leichnam gleichzeitig auch der Leib des auferstandenen Menschen sei. Bei Greshake geht es grundsätzlich darum, dass der Leib zum innersten Wesen des Menschen dazugehört, und dass die Seele in der Auferstehung nicht leibfrei gedacht werden kann. Wenn der Leib nämlich auf Erden ein Medium der Kommunikation und der Beziehung war, so kann eine Beziehung zu Gott nicht plötzlich leibfrei gedacht werden.