

KS. JOACHIM NOWAK

INDYWIDUALNE ZMARTWYCHWSTANIE W CHWILI ŚMIERCI Śmierć jako początek nowego życia

Teologowie współcześni mówiąc o zmartwychwstaniu indywidualnym w chwili śmierci wyjaśniają w znacznej mierze eschatologiczne prawdy naszej wiary. Stąd w niniejszym zagadnieniu zawarto zobowiązanie skierowane do teologów, aby na nowo spojrzeć na trudny, a zarazem zasadniczy artykuł wiary.

1. Interpretacja śmierci człowieka w kontekście zmartwychwstania

Optymizm chrześcijańskiej interpretacji śmierci człowieka polega na tym, że w jej kontekście jawi się fakt zmartwychwstania: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1Kor 15, 22). Nowy Testament łączy ściśle zapowiedź zmartwychwstania wszystkich ludzi ze zmartwychwstaniem Chrystusa: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest nasza wiara” (1Kor 15, 17)¹. Wiara w zmartwychwstanie ciał jest przekonaniem, że Bóg powołał człowieka do wiecznego istnienia. Człowiek, jako istota cielesno-duchowa, ma być zachowany na wieki, przez Chrystusa, w swojej cielesności. Bóg nie chce przekształcić człowieka ani w czystego ducha, ani na zawsze uczynić go jakąś bezcielesną duszą².

KS. JOACHIM NOWAK – dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej; od 1981 r. w Niemczech; autor kilku książek z zakresu eschatologii, m.in. *W śmierci też nadzieja* (Opole 2002), *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie* (Herne 2016) i kilkudziesięciu artykułów z zakresu eschatologii, ekumenizmu, islamu i sakramentologii.

¹ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 627.

² Por. M. Kaszowski, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, AtK 98(1982), z. 2(439), s. 211.

We współczesnych publikacjach teologicznych możemy odnaleźć myśl, że właśnie śmierć stanowi chwilę, miejsce, w którym kończy się stan ludzkiej doczesności, a zaczyna się wieczność³. W takim ujęciu możemy patrzeć na śmierć jako na nowy początek, bowiem naszą przyszłością jest sam Bóg⁴.

Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian ukazuje głębię tajemnicy naszego „miejsca” po śmierci: „Ani oko nie widzało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1Kor 2, 9), a św. Jan w Apokalipsie mówi: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4). W tym ujęciu tajemnica i szczęście są dwoma zasadniczymi wymiarami nieba, które można zatem pojmować jako tajemnicę wielkiej radości⁵. Źródłem radości zbawionych w niebie jest przeto możliwość oraz fakt oglądania Boga „twarzą w twarz”. Prawdę tę przekazał nam sam Chrystus, kiedy głosił, iż są „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8)⁶.

Dlatego możemy powtórzyć za Soborem Watykańskim II: „Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi wszelkie pragnienie pokoju, jakie żywią serca ludzkie” (KDK, n. 39).

Jest rzeczą naturalną, że myśli nasze antycypują już w szczęśliwości wiecznej, przy czym nie możemy zapominać o drugiej, oczekującej nas możliwości. Przecież Chrystus, nasz Sędzia i Pan „pszenicę zbierze do spichrza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (Mt 3, 12). Być może jest to ogień wszechobecności Bożej, który ujawni się w momencie naszej śmierci. Dla zbawionych będzie on źródłem szczęścia, miejscem spotkania z Bogiem, dla wymagających oczyszczenia będzie to ogień oczyszczający, a dla potępionych ogień wiecznego sensu, przed którym nieodwracalnie zatwardziali w swoim bezsensie całą swoją istotą będą się zamykać. Ten bezsens będzie źródłem nieznośnej męki. Stan potępienia wiecznego będzie cechowała – w swoich zaczątkach możliwa już na tej ziemi – nienawiść Boga⁷.

³ Zob. R. Rogowski, *Mysterium mortis*, „Colloquium Salutis”, 6(1974), s. 183–189.

⁴ Por. A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AtK, 95(1980), z. 1(429), s. 38.

⁵ Por. L. Balter, *Doskonała radość zbawionych w niebie*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 218.

⁶ Tamże, s. 221.

⁷ Por. J. Salij, *Bóg na zawsze utracony*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 231–235.

Znamienne w tym wszystkim są cytowane wyżej słowa św. Pawła o głębi tajemnicy otaczającej naszą przyszłość, bo czymże jest to, co zdolni jesteśmy pojąć, w stosunku do tego, „co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują”. Źródłem tej tajemnicy jest to, że „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd” (Hbr 9, 27). Nie sposób przeto pojąć sensu śmierci bez kategorii paradoksu, która zresztą jest zawsze najadekwatniejszym środkiem wyrazu i sposobu opisu tajemnicy. Dziwny to paradoks, bowiem by żyć „wiecznie”, trzeba „czasowo” umrzeć, droga zaś do życia wiedzie przez wrota śmierci, ponieważ życie to rodzi się właśnie w śmierci⁸, która w swojej istocie będąc końcem, jest właściwie początkiem życia nowego. Aby Bóg „mógł” rozpocząć swoje dzieło, śmierć musi spełnić swoje. Stąd pierwszym krokiem do „krajiny życia wiecznego” jest zawsze ostatni krok naszej ziemskiej wędrówki, ponieważ tylko on może faktycznie stanowić ów nowy początek. Bramą, przez którą wszyscy musimy przejść, jest właśnie śmierć.

W tym momencie rodzą się jeszcze kolejne pytania: w jakim stopniu śmierć stanowi ów nowy początek? Czy po śmierci egzystuje tylko nieśmiertelna dusza? A może coś więcej? Może śmierć jest już początkiem zmartwychwstania? A jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

Otóż obecnie wśród teologów pojawiły się nowe hipotezy, próbujące wyjaśnić nie tylko relację ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, lecz także twierdzenie mówiące nawet o wcześniejszym czasie zmartwychwstania, i to już w momencie śmierci. Stąd teologia rozważając śmierć w tym aspekcie musi liczyć się z dwoma faktami. Z jednej strony jest zmuszona liczyć się z Objawieniem i opartą na nim nauką Kościoła⁹, którą można ująć następująco: w momencie śmierci następuje rozdzielenie 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 owego uszczęśliwiającego oglądu. W stanie oddzielenia od ciała dusza ma trwać do momentu paruzji, gdy na powrót połączy się z ciałem, choć już przemienionym i odnowionym. Zmartwychwstanie jest więc ponownym połączeniem się duszy z ciałem przemienionym i uwielbionym, co ma dokonać się na końcu świata¹⁰. Z drugiej jednak strony teologia powinna liczyć się z jednością ducho-

⁸ Por. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, s. 38.

⁹ Por. Kongregacja dla Doktryny Wiary, *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, Rzym 1979.

¹⁰ Por. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 627–637.

wo-cielesną natury człowieka, co jest czymś zasadniczym w antropologii chrześcijańskiej¹¹.

2. Przełom w teologii w odniesieniu do nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania

Mając na uwadze powyższy aspekt śmierci, należy najpierw zaznaczyć, że współczesna teologia pragnie zwrócić uwagę na zasadniczy przełom, jaki dokonał się w teologii w odniesieniu do nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania¹². W przekonaniu wielu teologów ostatnich czasów nie jest już „jednoznacznym” fakt nieśmiertelności duszy oderwanej w chwili śmierci od ciała¹³. W omawianej kwestii twierdzi się, że to właśnie sam moment śmierci jest zapoczątkowaniem naszego zmartwychwstania¹⁴. Mamy więc tutaj na uwadze hipotezę „zmartwychwstania w śmierci”¹⁵. Wśród teologów pojawiły się nowe hipotezy, próbujące wyjaśnić nie tylko stosunek ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, lecz mówi się nawet o wcześniejszym czasie zmartwychwstania i to już w momencie śmierci.

Antropologia biblijna Starego Testamentu podkreślała swoistą monolityczność ludzkiej natury, dlatego patrzyła na człowieka jako całość zintegrowaną do tego stopnia, że stanowił on po prostu „istotę 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”¹⁶. Dlatego człowiek to ciało i dusza jako dwa

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101–135.

¹² Por. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, s. 92.

¹³ Por. KDK, n. 18. Charakterystyczne w tym tekście jest to, że Sobór nie posługuje się pojęciem nieśmiertelności, lecz sugeruje nowe ujęcie, używając terminu „zaród wieczności” (n. 18). Więc wydaje się, że Sobór Watykański II zgadza się z takim tokiem myślenia.

¹⁴ L. Boros, *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, s. 44; por. tenże, *Hat das Leben einen Sinn?*, ConcD, 6(1970), H. 6, s. 677; L. Balter, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 6; S. Kowalczyk, *Chrześcijanin wobec problemu śmierci*, w: tenże, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 132n; J. Bolewski, *Stare i nowe w eschatologii*, CTh, 49(1979), fasc. 1, s. 196.

¹⁵ Postawił ją już przed 90 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.

¹⁶ A. Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 47; por. Rogowski, *Mysterium mortis*, s. 189n.

istotne elementy jednej całości¹⁷. Człowiek jest jednością ciała i duszy. Stąd nie trudno zauważyć, że bez tego wzajemnego związku dusza nie byłaby duszą ludzką, a ciało ludzkim ciałem. To wewnętrzne dążenie duszy do zjednoczenia z ciałem i dążenie ciała do zjednoczenia z duszą zostało przez Borosa nazwane „relacją transcendentálną”, czyli że jest ona stosunkiem podstawowym, przenikającym wszystkie związki duszy z ciałem¹⁸.

Powyższe refleksje prowadzą do bardzo ważnego dla nas wniosku, a mianowicie, że „stan uwolnienia się od cielesności jest dla duszy czymś głęboko nienaturalnym”, dlatego dusza nie może właściwie istnieć bez relacji do ciała¹⁹. Mając powyższe na uwadze, współczesna teologia stawia przed sobą dosyć trudne pytanie, 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?²⁰

Na powyższe pytanie większość teologów daje odpowiedź negatywną, twierdząc, że nie istnieje żadna nawet najmniejsza racja, która by przemawiała za tym, żeby Bóg miał separować duszę od ciała. Należy jednak zaznaczyć, że w wymiarze ponadczasnym sposób kontaktu duszy z ciałem jest inny niż w warunkach ziemskich. I dlatego teologowie niemieccy próbują bliżej wyjaśnić, na czym ten kontakt polega. I tak wielu współczesnych teologów protestanckich, między innymi W. Pannenberg, ujmuje kres ziemskiej egzystencji jako śmierć całego człowieka, choć śmierć jest równocześnie przejściem do zupełnie nowego sposobu istnienia, gdyż jest zmartwychwstaniem. Wiecznego trwania po śmierci nie gwarantuje nieśmiertelna dusza, lecz zmartwychwstały Chrystus. Wynika z tego, że już w momencie śmierci dusza otrzymuje ciało uwielbione. 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 pełne stawanie się, jako przeobrażenie od samych podstaw, jeśli nie wręcz jako nowe stworzenie”²¹. Stąd ujmowanie

¹⁷ Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, s. 47n.

¹⁸ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 32; por. Rogowski, *Mysterium mortis*, s. 190.

¹⁹ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 44; por. P. Müller-Goldkuhle, *Przesunięcie akcentów w rozwoju myślenia eschatologicznego*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 23.

²⁰ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 44; por. J.-M. Gonzâles-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 51–60.

²¹ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paris 1978, s. 62.

śmierci jako początku zmartwychwstania zdaje się znajdować także swoje odbicie u teologów katolickich.

3. Śmierć stanem osobowego życia zmartwychwstałego Chrystusa

We współczesnej literaturze teologicznej przy omawianiu powyższego zagadnienia spotykamy się między innymi z poglądami takich teologów, jak: K. Rahner, P. Schoonenberg, C. Geffré oraz L. Boros.

Zdaniem K. Rahnera, uwolnienie duszy od ciała, które następuje w śmierci, nie jest stanem całkowitego „wyłamania się” z cielesności, ile raczej jest wytworzeniem w duszy nowego, swoistego odniesienia do cielesności²². Ponadto twierdzi on, że dusza zamiast stawać się „akosmiczna” lub „pozakosmiczna”, staje się jakby wszechobecna w świecie, a więc „wszechkosmiczna” w świecie poprzez odniesienie do wszechbytu. Dzięki więc kosmicznemu odniesieniu dusza ludzka, uwalniając się od cielesnych ograniczeń z równoczesnym otwieraniem się na cały wszechświat, wywiera jakby pewien wpływ na ów wszechświat w świetle jego ostatecznych racji. Przyjmując za centrum świata „serce” można by więc twierdzić, że dusza niejako wchodzi w „serce wszechświata”. Mając na uwadze tego rodzaju rozumowanie, Rahner stara się nawiązać do Chrystusowego „zstąpienia do piekieł”, sądząc, że oznaczałoby to zejście Chrystusa w śmierci w „serce wszechświata” wraz z nawiązaniem kontaktu z całym światem. Chrystus mógłby zatem oddziaływać bezpośrednio na ludzi i wszechświat. Otóż poprzez śmierć człowiek spotyka się z Chrystusem, który ogarnia wszystkich swoją miłością. W tego rodzaju 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 nowym narodzeniem dla świata²³. Stąd alternatywa – nieśmiertelność duszy czy zmartwychwstanie ciała, która górowała szczególnie w protestanckiej teologii²⁴, zostaje niejako

²² K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 79(1957), s. 20–34; tenże, *Das Leben der Toten*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, s. 429–437; por. P. Kirk, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef 1986, s. 336.

²³ Por. A. Nossol, *Zstąpił do piekieł*, *AtK*, 98(1982), z. 2(439), s. 175–177.

²⁴ 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, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 656–663.

przewyciężona. Można więc sądzić, że udało się to Rahnerowi w pewnym sensie osiągnąć w oparciu o ujednoczenie niektórych pojęć z zakresu filozofii i teologii, a przede wszystkim w odniesieniu do teologii śmierci²⁵.

Według P. Schoonenberga²⁶ i C. Geffréa²⁷ dusza ludzka pozostaje w kontakcie z ciałem przez uwielbioną cielesność Chrystusa. Uwielbione Jego ciało staje się niejako jej ciałem²⁸. W momencie bowiem śmierci chrześcijanin zostaje jakby wchłonięty w osobowe życie zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa. I dlatego 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 cielesne i rzeczywiste, jak twierdzi Geffré. W pustce śmierci, jaką tworzy dotychczasowe zerwanie relacji ze światem, obecny jest Zwycięzca śmierci. On napętnia swoją obecnością i potęgą człowieka, który stopniowo traci dotychczasowy styl życia. On jest także ze swoją mocą w momencie śmierci, która nie jest jedynie końcem doczesnego życia, ale również początkiem jego nowej formy. Pod wpływem działania Pana Życia, w śmierci następuje przeniesienie do nowego sposobu istnienia, będącego istnieniem w Chrystusie zmartwychwstałym, który udziela człowiekowi czegoś, co płynie z Jego nieśmiertelności²⁹. Należy nadto zwrócić uwagę, że ów stan życia w Chrystusie zmartwychwstałym nie jest istnieniem duszy oddzielonej od ciała w sensie trwania pośmiertnego jakiejś części człowieka nietkniętego przez jej destruktywną moc. W wyniku śmierci, dusza nie staje się akosmiczną – bez relacji do materii, lecz pankosmiczną. Znaczy to, że śmierć uwalnia duszę od ograniczeń jednego ciała przy równoczesnym skierowaniu jej na cały wszechświat. Powstaje ontyczna więź duszy z całością materialnego świata. I właśnie w tym momencie rozpoczyna się realizowanie zmartwychwstania, którego powszechny koniec, zgodnie z Objawieniem, nastąpi przy końcu świata³⁰.

Te i inne tego rodzaju propozycje pośmiertnego powiązania duszy ze światem są rozwiązaniami ciekawymi i oryginalnymi. Nie uzurpują sobie

²⁵ Por. K. Rahner, *Über den „Zwischenzustand“*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, s. 463.

²⁶ P. Schoonenberg, *Christus Verlessingsdaad*, „Bijdragen”. Tijdschrift voor filosofie en theologie, 27(1966), s. 481–483.

²⁷ C. Geffré, *La résurrection ou la victoire de L'esprit*, „La vie spirituelle”, 4(1963), s. 382–393.

²⁸ Por. R. Rogowski, *Teologia śmierci i zmartwychwstania dzisiaj*, HD, 48(1979), nr 2, s. 122.

²⁹ G. Martelet, *L'au-dela retrouvé*, *Christologie des fins dernières*, Paris 1975, s. 150.

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

przy tym pretensji do pewności, co nie znaczy, że należy je całkowicie odrzucić jako „teorie nie do pomyślenia”. Wielu teologów nie pozostaje jednak przy tych i podobnych interpretacjach, odważając się na bardziej radykalne wniknięcie w tajemnicę zmartwychwstania.

P. Benoit sądzi, że wielu teologów opierających się na tekstach z 1Kor 15, 35–53 uważa, iż zmartwychwstanie „nie jest ożywieniem już zmarłego człowieka, lecz utworzeniem odnowionej istoty”³¹. Twierdzi on także, że Biblia mówi o zbawieniu całego człowieka, nie zaś tylko jego duszy. Trudno sobie wyobrazić jej „pełną duchową aktywność” bez ciała. Stąd P. Benoit wskazując na trudności, pojawiające się z chwilą przyjęcia zmartwychwstania przy końcu świata w czasie paruzji i rozdzielenia duszy od ciała, rozważa możliwość przyjęcia hipotezy o zmartwychwstaniu każdego zaraz po śmierci. Twierdzi on, że hipoteza ta odpowiada nauce o współuwielbieniu zbawionych z Chrystusem zmartwychwstałym, gdyż pojęcie „końca czasów” wcale nie wymaga, by zmartwychwstanie odkładać jako etap ostateczny. Analizowany autor zauważa, że problem nie jest nowy i pewne tego rodzaju wskazówki znaleźć można już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Nawiązując do G. Marteleta, ukazuje człowieka jako nierozdzielalną całość. Sądzi on, że pomiędzy duszą i ciałem istnieje tak ścisła relacja, jaka zachodzi pomiędzy dźwiękiem słowa a jego sensem. Śmierć rujnuje istnienie człowieka. Jednak w śmierci człowiek przechodzi do nowego istnienia w Chrystusie zmartwychwstałym, który udziela człowiekowi czegoś ze swojej nieśmiertelności³². To, że umarli pozostają dla nas w milczeniu i nocy, jest spowodowane tym, że świat, w którym żyjemy, nie jest przystosowany do ich chwały. Dzień paruzji będzie momentem ujawnienia się zarówno chwały Chrystusa, jak i wszystkich zbawionych. Zatem zmartwychwstanie byłoby ujawnieniem się w świecie nowego sposobu egzystencji, w którą umierający człowiek został wprowadzony przez zmartwychwstałego Chrystusa już w momencie śmierci³³.

4. Śmierć początkiem zmartwychwstania i nowego życia

Podobnie problem ujmuje L. Boros, będący zwolennikiem opinii natychmiastowego zmartwychwstania po śmierci. Przedstawiona przez

³¹ P. Benoit, *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?*, ConcD, 6(1970), H. 12, s. 719.

³² Martelet, *L'au-dela retrouvé, Christologie des fins dernières*, s. 150.

³³ Por. tamże; Kaszowski, *Wierzę w „ciała zmartwychwstanie”*, s. 213–215.

nego hipoteza zmartwychwstania w momencie śmierci została skonstruowana na gruncie egzegezy biblijnej, przedstawiającej człowieka będącego jednością pierwiastka cielesnego z duchowym³⁴. Całościowa antropologia biblijna zbieżna jest tutaj z antropologią przyrodniczą, według której człowiek jedynie istnieje w ciele³⁵. L. Boros, mając na uwadze tradycyjny pogląd, zgodnie z którym dusza egzystuje między śmiercią a bezcielesnym zmartwychwstaniem, uznaje go za niezadowolający z logicznego punktu widzenia. Stwierdza on, że w wierze w nieśmiertelność tkwi ukryty ateizm, który w istnieniu ludzkim szuka czegoś, czego nawet Bóg nie potrafiłby zniszczyć³⁶. Myśli jego bazują na twierdzeniu, że dusza ludzka istotowo złączona jest z ciałem. Według tego teologa, rozdzielenie duszy od ciała aż do zmartwychwstania włącznie jest podobnie dziwne, jakby starano się człowieka oddychającego normalnie utrzymywać przy życiu za pomocą sztucznego oddychania³⁷. Stąd należy w tym miejscu zwrócić uwagę na twierdzenie Borosa mówiące o szczególnej czci ludzkiego ciała w wierze chrześcijańskiej. Św. Paweł bowiem pisał, że nasze ciało – nie tylko nasza dusza – jest „przybytkiem Ducha Świętego” (1Kor 6, 19)³⁸.

Powyższe argumenty starają się przedstawić hipotezę Borosa o mającym miejsce zmartwychwstaniu w momencie śmierci. Teolog ten jest jednak przekonany, że jeden z argumentów jest sprzeczny z postawioną przez niego tezą, mówiącą o prawdzie podanej przez Objawienie co do powtórnego przyjścia Chrystusa i powszechnego zmartwychwstania na końcu czasów. Boros pragnie to pogodzić, proponując rozwiązanie mówiące, że „zmartwychwstanie dokonuje się w momencie śmierci, ale nie jest ono jeszcze dokończony”³⁹. Można więc twierdzić, że zmartwychwstanie ciała rozpoczyna się w momencie śmierci i dokonuje się w misterium spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem; nadto ciało zmartwychwstające potrzebuje jeszcze przemienionego i przekształconego wszechświata jako

³⁴ S. Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci. Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 97; por. Gonzâles-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, s. 55.

³⁵ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 124.

³⁶ L. Boros, *Okresy życia*, tłum. J. Sukiennicki, Warszawa 1980, s. 56.

³⁷ Tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 44.

³⁸ Tenże, *Okresy życia*, s. 8; por. tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 50. Potwierdza to także argumenty dotyczące nierozdzielenia duszy i ciała w momencie śmierci, chociaż może w sposób niebezpośredni.

³⁹ Tenże, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677.

swej przestrzeni bytowej⁴⁰. Ostatecznym więc spełnieniem zmartwychwstania, rozpoczynającego się w momencie śmierci, jest pełne chwały przemienienie świata na końcu czasów, jak to podkreślają teologowie niemieccy⁴¹. W ten sposób, zdaniem Borosa, obydwie twierdzenia mają sens: zmartwychwstanie dokonuje się w śmierci – zmartwychwstanie jest wynikiem końca czasów⁴². Zatem obydwie stwierdzenia oznaczałyby, że nie ma duszy ludzkiej bez ciała, a nieśmiertelność i zmartwychwstanie są jedną i tą samą rzeczywistością⁴³.

Za powyższym ujęciem Borosa zdają się przemawiać nie tylko racje antropologiczne i teologiczne, ale również i niektóre teksty biblijne. Teologowie niemieccy zwracając uwagę na 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)⁴⁴. 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, lecz do świętego będącego integralnym człowiekiem. Na taką argumentację powołuje się między innymi w swoich refleksjach D. Flanagan⁴⁵. D. Flanagan rozpatrując w świetle eschatologii Wniebowzięcie Bożej Rodzicielki, dochodzi do wniosku, że definicja dogmatyczna z *Munificentissimus Deus* Piusa XII formalnie nie wyklucza zdania, że reszta zbawionych zażywa już w jakimś stopniu tego samego stanu, w podobny sposób jak Maryja⁴⁶.

⁴⁰ 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. Tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 89–97.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 44; por. Boros, *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.

⁴³ Tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 46; zob. tenże, *Modlitwa chrześcijańska*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1976, s. 94–95.

⁴⁴ Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, s. 47.

⁴⁵ D. Flanagan, *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 76–84.

⁴⁶ Tamże, s. 83.

Powracając do stwierdzeń Borosa, trzeba powiedzieć, że ludzkie zmartwychwstanie jest dopełnieniem Chrystusowego zmartwychwstania wraz z osiągnięciem rzeczywistego życia. W podobny sposób jak w zmartwychwstaniu Chrystusa będzie miało miejsce przewyciężenie doczesnych granic, a więc cielesność zostanie rozwinięta w osobę, wiedza w ogląd, człowiek będzie bezpośrednio znajdował się tam, gdzie zostanie porwany przez miłość i tęsknotę za szczęściem⁴⁷. Ciało zmartwychwstałe stanie się wyrazem całkowitego zjednoczenia wszechświata oraz doskonałym wyrazem duszy na wieki związanej z Bogiem⁴⁸. Innymi słowy, zostanie ono całkowicie wchłonięte przez duszę⁴⁹.

Boros w oparciu o teksty Nowego Testamentu próbuje dać odpowiedź na pytanie: czym jest ciało zmartwychwstałe? Przede wszystkim oznacza ono urzeczywistnioną ludzką egzystencję. Wzorem zaś tego urzeczywistnienia jest egzystencja ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu, kiedy wszedł On w bezgraniczny wymiar życia, przestrzeni, czasu i siły. Jednak 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”⁵⁰.

W oparciu o powyższe założenie, Boros usiłuje opisać najpierw obraz człowieka, który powstanie z martwych. I tak ciało będzie wchłonięte przez ducha zjednoczonego całkowicie z Bogiem oraz nie zazna żadnych cierpień, co jest zgodne z Pismem Świętym⁵¹. Człowiek zmartwychwstały nie będzie więc cierpieł. Zmartwychwstanie oznacza przede wszystkim uwolnienie od cierpienia, a więc to, za czym człowiek tęskni całym swoim jestestwem; uwolniony także będzie od wszystkich przypadłości ziemskiego zagrożenia. W stanie zmartwychwstania cielesność utraci całkowicie obcość wobec Boga, to znaczy, że Bóg będący miłością, w swej miłości stanie się obecny w jego istnieniu. Stąd przeżywać będziemy kontakt z Bogiem wszystkimi zmysłami w sposób bezpośredni⁵². W końcu ciało nie będzie stanowić żadnej bariery, ponieważ nie będzie już granic przestrzenności. „Duch bezpośrednio istnieć będzie tam, dokąd pociągnie go

⁴⁷ Boros, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677; por. Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, s. 45.

⁴⁸ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 47.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 48.

miłość, tęsknota, szczęście”⁵³. W momencie zmartwychwstania człowiek będzie w pełni świadomy swego człowieczeństwa. Dzięki wolności, którą został przez Boga obdarowany, może zabrać z sobą wiarę w rzeczywistość ostatecznego spełnienia się. Ponadto osoba ludzka dzięki ostatecznej decyzji, którą człowiek podejmuje w śmierci, może stać się uczestnikiem wiecznego szczęścia. Opowiadając się za Chrystusem, wchodzi z Nim w pełne miłości bytowe zespolenie, osiągając jedność swojej istoty oraz wspaniałość pełnej jedności z Bogiem. Można więc powiedzieć, że prawdziwy początek człowieka to dopiero koniec jego doczesnej egzystencji.

Nie mniejszą wagę według Borosa posiada rzeczywistość zmartwychwstania człowieka, które ujmuje w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Dlatego też nasuwa się pytanie: czy także w śmierci Chrystusa miało miejsce Jego zmartwychwstanie? Jak więc należy rozumieć artykuł wiary mówiący, że „Chrystus zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo”⁵⁴. Otóż pochylając się nad szczegółową analizą prac Borosa, można dojść do stwierdzenia, że trudno jest znaleźć odpowiedź na powyższe wątpliwości, chociaż rozjaśnienia powyższej tematyki można doszukać się we współczesnej biblistyce. I tak twierdzenie o trzecim dniu zmartwychwstania Jezusa rozumiane jest przez egzegetów nie tylko historycznie, ale również teologicznie. 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 chrystofanii⁵⁵. Taki właśnie pogląd wypowiada K. Rahner, mówiąc o równoczesności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Stąd twierdzi, że przedział czasowy między tymi wydarzeniami jest nieistotny, bowiem samo zbawienie jest faktem ponadczasowym⁵⁶. Śmierć Jezusa z samej swej natury dojrzewa ku zmartwychwstaniu. „Jest to śmierć, która «umiera» w zmartwychwstaniu”⁵⁷. Podobnie

⁵³ Tamże, s. 49; zob. Boros, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677; tenże, *Okresy życia*, s. 62.

⁵⁴ Należy tutaj wskazać na dwie rozprawy doktorskie: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Rom 1967; T. Doła, *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego” w teologii XX wieku*, Lublin 1982.

⁵⁵ Por. K. Skawiński, „Zmartwychwstał trzeciego dnia”, *AtK*, 98(1982), z. 2(439), s. 187.

⁵⁶ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984, s. 262.

⁵⁷ „Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in diese hineinstirbt”. Tamże.

konstatuje L. Boros pragnący pogodzić naukę o zmartwychwstaniu jako takim z hipotezą „zmartwychwstania w śmierci”, czego podstawę stanowi nowy wywód tworzący się pomiędzy duszą i materią w momencie śmierci. Dusza bowiem staje się przez śmierć „wszechkoscmiczna”, docierając do „serca wszechświata”⁵⁸.

5. Zmartwychwstanie w śmierci a dopełnienie świata

Wyróżniającym się teologiem niemieckim w dyskusji na temat zmartwychwstania w chwili śmierci jest G. Greshake⁵⁹. W swoich publikacjach broni tezy, iż śmierć łączy się ze zmartwychwstaniem, które dokonuje się w momencie śmierci. Za taką opinią poszło zresztą wielu teologów, dlatego można tu mówić o swoistym „konsensusie”⁶⁰. Część teologów zdystansowała się jednak od takiej opinii⁶¹. Hipoteza G. Greshakego wychodzi z ewolucyjnego obrazu świata, zarysowanego przez Teilharda de Chardin i L. Borosa⁶². Świat według teologicznego zamysłu G. Greshakego nacechowany jest i wypełniony rozwojem oraz „ruchem schyłkowym”. Te przeciwstawne tendencje występują nie tylko w świecie, ale i w życiu

⁵⁸ 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 odcieleśniona – pozostaje nierozłącznie związana z kosmosem, w który włączyło ją ciało. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1976, s. 69.

⁵⁹ G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: tenże, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165–371; por. Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 131–185; G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; tenże, *Tod und Auferstehung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek*, Bd. 5, Freiburg i.Br. 1980, s. 63–130; „Seele” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: W. Breuning, *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, s. 107–158; G. Greshake, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 34(1987), s. 491–511.

⁶⁰ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 275.

⁶¹ Przede wszystkim J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*; także: L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenaus, F. Holböck – zdystansowali się bardzo wyraźnie od takiego ujęcia; por. Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 113n i s. 161n.

⁶² Zob. Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci*, s. 95–109; H. Sonnemaus, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, *ComP*, 11(1991), nr 1(61), s. 90; L. Balter, *Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka*, *ComP*, 4(1984), nr 4(22), s. 91; Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 126–129.

człowieka. Człowiek staje się w świecie dojrzały przez pracę, naukę, spotkania itd. Po czym zachodzi tu również odwrotny proces, gdyż rozwój świata uwieńcza się także w człowieku. To, kim jest człowiek jako osoba, stało się jego własnością poprzez kontakt osobisty oraz niemal dotykającą wymianę cielesną ze światem. Dlatego też w śmierci ma miejsce zniszczenie części ciała i świata. Stąd też nie można rozumieć śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, ponieważ człowiek stał się z natury swojej istotą cielesną powiazaną ściśle zarówno z dziejową historią oraz światem, co się okazuje w momencie śmierci. Cieleśność i historia należą zawsze do istoty 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, nie zaś jako nadzieja na szczęśliwe bytowanie nieśmiertelnej duszy⁶³. Nie można bowiem zaakceptować bezcielesnego bytowania człowieka z Bogiem, dlatego też według Greshake zmartwychwstanie powinno być ściśle połączone z momentem śmierci. Teza o zmartwychwstaniu w śmierci stanowi konsekwencję jedności człowieka, co nie zostaje zniszczone nawet w fakcie śmierci. Człowiek w urzeczywistniającym się w śmierci spotkaniu z Bogiem jest tym, czym był w swej „cieleśności”. W takim ujęciu to, co duchowe, zawiera niejako w sobie wskrzeszone, uwielbione ciało, z czym zostaje powiazany jej światowy wyraz⁶⁴. Bóg dopełnia więc w zmartwychwstaniu to, co człowiek czynił i realizował w ziemskim życiu. „Wszystko zależy więc od tego, aby już w dziejach (a nie potem) urzeczywistniała się sprawiedliwość, humanitaryzm, ludzkość, wyzwolenie, pojednanie, miłość i solidarna ludzka wspólnota”⁶⁵, co Greshake przedstawia następująco: „Co nie zostało wykonane w czasie, niewykorzystane szanse i możliwości, pozostaje jako niebyłe, nie liczące się w nowym świecie. Co zaś w czasie zbudowano, zostało zbudowane raz na zawsze, natomiast pominięte, pozostaje pominiętym”⁶⁶.

Powyższa koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasuwa jednak pytanie dotyczące indywidualnego i powszechnego szczęścia. Zagad-

⁶³ Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci*, s. 98–99.

⁶⁴ Greshake, „Seele” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie*, s. 149n; por. tenże, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 264n.

⁶⁵ Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 197; por. Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci*, s. 99.

⁶⁶ Greshake, *Auferstehung der Toten*, s. 394n.

nieniem tym zajął się Greshake głównie w swoich wcześniejszych publikacjach. Wskazał w nich między innymi na to, iż także jednostka musi czekać na społeczność, w której osiąga swój cel ostateczny. Zauważa, że z każdym człowiekiem wiąże się częśćka świata dochodząca ostatecznie do Boga oczekującego stworzonych przez siebie ludzi⁶⁷. W takim stanie egzystencji zmarli żyją w „stanie zmartwychwstania”. Jak widać, zwraca naszą uwagę na pewien stan pośredni, co wynika stąd, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, lecz czekają na żyjących. Uzasadnia to faktem oczekiwania zmartwychwstałych w momencie śmierci, by nastąpiło dopełnienie świata⁶⁸. Dodajmy jeszcze, że List do Koryntian (1Kor 15) mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa, by w ten sposób mówić także o naszym zmartwychwstaniu⁶⁹. Dlatego można twierdzić, że nadzieja na li tylko zmartwychwstanie ciała nie jest późniejszym dodatkiem.

* * *

Kończąc skonstatujmy, iż „zmartwychwstanie w śmierci” związane jest z następującą sentencją: Cały człowiek umiera, a nie tylko jego część, jego „ciało”, cały też człowiek zostanie wskrzeszony przez Boga w momencie śmierci. Z powyższego wynika, że sam moment śmierci jest zapoczątkowaniem naszego zmartwychwstania. Stąd teologowie współcześni próbują wyjaśnić nie tylko stosunek ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, idą nawet dalej, stawiając tezę o wcześniejszym zmartwychwstaniu już w momencie śmierci. Stąd Greshake powiada, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, lecz „czekają” na żyjących, co zostaje uzasadnione faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata. Stąd można powiedzieć, że myśli współczesnych teologów związane z powyższą tematyką dają wartościowe impulsy skierowane ku wypracowaniu przyszłej teologii śmierci.

⁶⁷ Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 177n; por. Greshake, „Seele” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie*, s. 152n; tenże, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 265; tenże, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten*, s. 499n.

⁶⁸ Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 276.

⁶⁹ Zob. A. Skowronek, *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, *AtK*, 98(1982), z. 1(438), s. 12.

STRESZCZENIE

Przedstawione tutaj poglądy teologów współczesnych o śmierci jako początku zmartwychwstania wyjaśniają w znacznej mierze eschatologiczne prawdy naszej wiary. Wydaje się, że nauka ta zawiera w sobie znamię oryginalności, chociaż nie jest łatwa do pogodzenia z nauką Kościoła. 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 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 Bogiem w Chrystusie, czyli spotkaniem będącym „sądem szczegółowym”, niesie z sobą początek nowej, pełnej egzystencji człowieka, zmierzającej ku ostatecznemu wypełnieniu się człowieka w Bogu, co bardzo wyraźnie podkreśla współczesna literatura teologiczna.

Słowa kluczowe: zmartwychwstanie indywidualne, moment śmierci, początek zmartwychwstania, dopełnienie świata.

SUMMARY

The views, presented here, of contemporary theologians about death as the beginning of the resurrection explain in a high degree the eschatological truths of our faith. It seems that this scholarship is quite original, although it is not easy to reconcile with the teaching of the Church. It is somewhat difficult to face up to the concept of death as the “beginning” of resurrection with the Church’s teaching about the resurrection on the judgement day. However, these are problems that do not completely disqualify new concepts and new solutions.

In conclusion, a man’s death which, thanks to Christ’s salvific death, has lost the stigma of the terrible punishment for original sin. In that humans death is a mystical participation in the Redeemer’s death, which is a conclusive meeting with Him, the meeting that is a detailed judgement, the beginning of a new, full of human existence, subsistence heading towards the full adoration of a man. This is what the contemporary theological literature emphasizes very clearly.

Key words: individual resurrection, the moment of death, the beginning of the resurrection, the completion of the world.

BIBLIOGRAFIA

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105–170.

Balter L., *Doskonała radość zbawionych w niebie*, AtK 98(1982), z. 2(439), s. 218–226.

- Balter L., *Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka*, ComP, 4(1984), nr 4(22), s. 74–94.
- Balter L., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 3–9.
- Benoit P., *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?*, ConcD, 6(1970), H. 12, s. 719–731.
- Bolewski J., *Stare i nowe w eschatologii*, CTh, 49(1979), fasc. 1, s. 189–199.
- Boros L., *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965.
- Boros L., *Hat das Leben einen Sinn?*, ConcD, 6(1970), H. 6, s. 674–678.
- Boros L., *Modlitwa chrześcijańska*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1976.
- Boros L., *Okresy życia*, tłum. J. Sukiennicki, Warszawa 1980.
- Dola T., *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego” w teologii XX wieku*, Lublin 1982.
- Flanagan D., *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 76–84.
- Geffré C., *La résurrection ou la victoire de l’esprit*, „La vie spirituelle”, 4(1963), s. 382–393.
- Gonzâles-Ruiz J.-M., *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 51–60.
- Grabner-Haider A., *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 41–50.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974.
- Greiner S., *Zmartwychwstanie w śmierci. Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, ComP 11(1991), nr 1(61), s. 95–109.
- Greshake G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- Greshake G., *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele” und „Auferstehung des Leibes” in problemgeschichtlicher Sicht*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1982, s. 82–120.
- Greshake G., *Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 34(1987), s. 491–511.
- Greshake G., *„Seele” in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: W. Breuning, *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, s. 107–158.
- Greshake G., *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.
- Greshake G., *Tod und Auferstehung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek*, Bd. 5, Freiburg i.Br. 1980, s. 63–130.
- Kaszowski M., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, AtK 98(1982), z. 2(439), s. 211–217.

- Kehl M., *Eschatologie*, Würzburg 1986.
- Kirk P., *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef 1986.
- Kowalczyk S., *Chrześcijanin wobec problemu śmierci*, w: S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 118–137.
- Krąpiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Lehmann K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Rom 1967.
- Martelet G., *L'au-dela retrouvé, Christologie des fins dernières*, Paris 1975.
- Martelet G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1976.
- Müller-Goldkuhle P., *Przesunięcie akcentów w rozwoju myślenia eschatologicznego*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 21–31.
- Nossol A., *Eschatologia protestancka*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, s. 656–663.
- Nossol A., *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AtK, 95(1980), z. 1(429), s. 31–38.
- Nossol A., *Zstał do piekieł*, AtK, 98(1982) z. 2(439), s. 170–178.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paris 1978.
- Rahner K., *Das Leben der Toten*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, s. 429–437.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984.
- Rahner K., *Über den „Zwischenzustand“*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, s. 455–466.
- Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 79(1957), s. 1–44.
- Ratzinger J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986.
- Rogowski R., *Mysterium mortis*, „Colloquium Salutis”, 6(1974), s. 179–197.
- Rogowski R., *Teologia śmierci i zmartwychwstania dzisiaj*, HD, 48(1979), nr 2, s. 116–125.
- Salij J., *Bóg na zawsze utracony*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 227–235.
- Schoonenberg P., *Christus Verlessingsdaad*, „Bijdragen”. Tijdschrift voor filosofie en theologie, 27(1966), s. 481–483.
- Skawiński K., „Zmartwychwstał trzeciego dnia”, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 179–192.
- Skowronek A., *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, AtK, 98(1982), z. 1(438), s. 5–15.
- Sonnemaus H., *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 82–94.