

ŹRÓDŁO WODY ŻYWEJ



CO DALEJ PO ŚMIERCI

KATOLICKA TEOLOGIA ŻYCIA PO ŚMIERCI

Co dalej po śmierci

Katolicka teologia życia po śmierci

Seria
Źródło Wody Żywej

Co dalej po śmierci

Katolicka teologia życia po śmierci

pod redakcją
ks. Piotra Łabudy



© by Wydawnictwo BIBLOS, Tarnów 2021

ISBN 978-83-7793-816-4

Nihil obstat
Tarnów, dnia 12.12.2021 r.
ks. dr Jacek Soprych

Imprimatur
OW-2.2/75/21, Tarnów, dnia 14.12.2021 r.
Wikariusz generalny
† Stanisław Salaterski

Recenzja naukowa:
ks. dr hab. Sławomir Stasiak, prof. PWT;
ks. prof. dr hab. Mirosław S. Wróbel

Projekt okładki:
Mateusz Kowal

Na okładce:
Sąd Ostateczny, witraż według projektu Sir Edwarda Burne-Jones'a.
Katedra św. Filipa w Birmingham

Publikacja dofinansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie przyznanej w roku 2021

Druk:
Poligrafia Wydawnictwa BIBLOS

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej

Biblos

pl. Katedralny 6, 33-100 Tarnów

tel. 14-621-27-77

fax 14-622-40-40

e-mail: biblos@biblos.pl

<http://www.biblos.pl>

SPIS TREŚCI

Ks. Antoni Żurek <i>Eschatologia wczesnochrześcijańska</i>	7
Ks. Antoni Żurek <i>„Rzeczy ostateczne” według ojców Kościoła</i>	23
Ks. Paweł Bogaczyk <i>Sakrament namaszczenia chorych lekarstwem dla człowieka cierpiącego</i>	37
Ks. Paweł Marzec <i>Rozwój katolickiego nauczania na temat kary śmierci</i>	49
Ks. Marek Kluz <i>Aborcja i eutanazja przejawem „kultury śmierci”</i>	63
Ks. Andrzej Michalik <i>Śmierć jako wyzwanie egzystencjalne a wiarygodność Objawienia</i>	83
Ks. Andrzej Michalik <i>O śmierci i życiu wiecznym w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”</i>	101
Ks. Andrzej Michalik <i>„Quaestiones disputatae” eschatologii w ujęciu Josepha Ratzingera</i>	119

Ks. Adam Kumorek <i>Elementy eschatologii w encyklice „Spe salvi” Benedykta XVI</i>	155
Ks. Piotr Pasek <i>Tematy eschatologiczne w sztuce na podstawie wybranych obiektów</i>	171

ESCHATOLOGIA WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKA

Eschatologia jako nauka o ostatecznych losach człowieka i świata stanowiła jeden z elementów teologii wczesnochrześcijańskiej, i to od samego jej początku, choć w pierwszych pokoleniach chrześcijan były to raczej tylko poszczególne idee, które dopiero z czasem przekształciły się w spójną wizję. Wpływ na jej wykrystalizowanie miało wiele czynników, których zarys spróbujemy przedstawić.

Apokaliptyka chrześcijańska

Zmartwychwstanie Chrystusa, a potem Jego wniebowstąpienie to wydarzenia będące zapowiedzią paruzji, czyli powtórnego i ostatecznego przyjścia Pana. To przyjście w chwale ma nastąpić na końcu czasów, co niechybnie zapowiada kres obecnego świata. Z tym związana jest nadzieja zbawienia człowieka. Takie przesłanie zawarte jest w pismach biblijnych, czego szczególnie wyrazistym przykładem jest Apokalipsa św. Jana. Oczekiwanie na przyjście Pana przy jednoczesnej nieznajomości daty tego wydarzenia kształtowało duchowość wczesnochrześcijańską. Enigmatyczny charakter zapowiedzi wydarzeń związanych z paruzją animował wyobraźnię i skłaniał do teologicznych poszukiwań. Wprawdzie ostatecznych i w miarę jednoznacznych rozwiązań trudno było się spodziewać, bo zgodnie ze słowami św. Pawła: „Ani ucho nie słyszało, ani oko nie widziało,

ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy Bóg przygotował tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9), ale choćby wypowiedzi Nowego Testamentu zawierają wystarczająco dużo informacji na temat tej intrygującej przyszłości, aby stać się podstawą dla refleksji teologicznej.

Mogą one być prowadzone na różnych poziomach i być ukierunkowane na różnorodne aspekty. Bardziej zaawansowane dociekania przybierają postać subtelnych przemyśleń, opartych nie tylko na ewangelicznych, ale także filozoficznych przesłankach. Mniej zaawansowane zadawają się przemawiającymi do wyobraźni obrazami, które bardziej uwzględniają emocje i odpowiadają w sposób konkretny na rodzące się pytania. Natomiast najczęściej okoliczności zewnętrzne, związane choćby z aktualną sytuacją, wpływały na wybór konkretnego zagadnienia eschatologicznego, któremu poświęcano więcej uwagi. Raz był to koniec świata, innym razem kwestia zmartwychwstania czy też zagadnienie sądu itp. Niebagatelną rolę odgrywał również klimat społeczny, sprzyjający chrześcijańskim rozwiązaniom problemów, które były wspólne wszystkim mieszkańcom Cesarstwa Rzymskiego. Takie było w dużym uproszczeniu tło, na którym rozwijała się eschatologia wczesnochrześcijańska.

Starzejący się świat

Świat, w którym żyli chrześcijanie, uważany był za nie-trwały i przemijający, a w dodatku pełen różnego rodzaju gnębiących go dolegliwości. Taka generalnie wizja świata panowała w starożytności. Patrząc na otaczający świat, mówiono o jego starości. Jak napisze znawca tego okresu, idea starzejącego się świata, pojawiająca się w literaturze chrześcijańskiej, była „głęboko zakorzeniona w umysłach wszystkich”, a inspirowana była tradycją biblijną oraz filozoficz-

ną¹. Chrześcijańska myśl wpisywała się w tym przypadku w dość charakterystyczny dla starożytności nurt myślowy, zgodnie z którym to, co ma początek, musi mieć też swój koniec. W przypadku świata ilustracją tego poglądu było opowiadanie o następujących po sobie okresach, z których każdy następny był gorszy od poprzedniego. Mówiono o trzech okresach, poczynając od złotego, poprzez srebrny, a kończąc na żelaznym, który nie miał mieć już kontynuacji. Inną ilustracją tej wizji była analogia z życiem człowieka, zgodnie z którą świat miał swoje dzieciństwo, później młodość i wiek dojrzały, aż wreszcie osiągnął starość.

Myśl o „starzejącym się świecie” pojawiła się relatywnie wcześniej w literaturze chrześcijańskiej. Już u św. Cypriana została ona wyraźnie sformułowana. Zauważył on melancholijnie: „Taki wyrok zawisł nad światem, takie jest prawo Boga, by wszystko, co powstało, upadło, co wzrosło, postarzało się, co silne, osłabło, co wielkie, stało się małym, a gdy osłabnie i zmaleje, skończyło się”². Krótko mówiąc: „świat się starzeje” i „wszystko na świecie zaczęło się kończyć, gdy już sam cały świat znajduje się w upadku i przy końcu”³. Ta, można by rzec, pesymistyczna wizja była charakterystyczna dla całego tego okresu. Ponad sto pięćdziesiąt lat po św. Cyprianie inny afrykański biskup, św. Augustyn z Hippony, w jednym z kazań powie: „Świat ginie, starzeje się, ustaje, trzusi się wyczerpany starością [...]. Jest jak człowiek, który się rodzi, wzrasta, starzeje”⁴. Starość jest siłą rzeczy oznaką naturalnego kresu. W przypadku świata mówimy o jego końcu. Spodziewano się tego, a nawet podejmowano próby wyznaczenia jego daty.

¹ Zob. H.I. Marrou, *Zmierzch Rzymu czy późna starożytność?*, tł. M. Węclawski, Warszawa 1997, s. 102.

² Św. Cyprian, *Do Demetriana*, 3, tł. J. Czuj (POK 19), Poznań 1937, s. 306.

³ Tamże, s. 307.

⁴ Św. Augustyn, *Kazania*, 81,8, tł. A. Żurek, PL 38, kol. 506.

Przekonanie o rychłym końcu świata wzmocniały periodycznie nawiedzające świat kataklizmy i klęski naturalne. Do tego dochodziła degrengolada życia społecznego. Wspomniany już biskup, św. Cyprian, pisał: „Maleje i na siłach opada na niwach rolnik, na morzu żeglarz, żołnierz w obozie, niewinność na rynku, sprawiedliwość w sądzie, zgodność w przyjaźni, w sztukach doświadczenie, karność w obyczajach”⁵. Po prawie stu pięćdziesięciu latach w Mediolanie św. Ambroży z całym przekonaniem pisze, że „koniec świata” (*consumatio saeculi*) zapowiadany przez Chrystusa jest rzeczywiście bliski, bo jak nigdy wcześniej widoczne stały się znaki zapowiadające Jego nadejście: „Nikt bardziej niż my nie stał się świadkiem niebieskich słów, że koniec świata nas zastanie. O iluż to wojnach i bitwach słyszymy [...]. Jakież głód dotknął wszystkich, zarazy ludzi i zwierząt, tak, że nawet jeśli nie doświadczamy wojny, to klęski naturalne zrównały nas z tymi, co jej doświadczają. Ponieważ żyjemy przy końcu świata, zauważamy poprzedzające go słabości świata”⁶. Inni duszpasterze w jeszcze dramatyczniejszych słowach odmalowywali grozę zjawisk wieszczących nadchodzący koniec świata.

Tę wizję ubierano niekiedy w teologiczne szaty. Św. Augustyn historię świata łączył z biblijnym opowiadaniem o jego stworzeniu w ciągu sześciu dni. Zgodnie z taką egzegezą, od czasu przyjścia Chrystusa świat znalazł się w szóstym dniu i pozostało mu już tylko czekać na rychły koniec⁷. Koniec świata nie przerażał, bo jawił się jako coś przewidzianego przez Boga. Formowały się nawet grupy chrześcijan, które wręcz oczekiwały tego dnia, bo z nim wiązała się nadzieja na nadejście pełni

⁵ Św. Cyprian, *Do Demetriana*, 3, s. 306.

⁶ S. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, 10,10, Milano - Roma 1978, s. 402-404 (tł. A. Żurek).

⁷ Zob. św. Augustyn, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, 64,2.

królestwa Bożego. Były sytuacje, kiedy te oczekiwania przybierały wręcz skrajne formy⁸.

Dodać przy tym wypada, że nawet Kościół, choć jest Ciałem Chrystusa, nie był wcale postrzegany jako rzeczywistość, która pozostanie wolna od udręek. Św. Augustyn, komentując słowa Psalmu 61: „Wysłuchaj, Boże, mojego błagania [...]. Z krańców ziemi wołam do Ciebie” (Ps 61,2), zgodnie z przyjętą przez siebie zasadą hermeneutyczną, dostrzega w nich wołanie Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła, który doznaje udręek z trzech powodów. Woła on do Boga: „Udręczone jest serce moje [...] i trudzę się pośród pokus i zgorszeń. Nienawidzą mnie poganie, gdyż zostali zwyciężeni; zasadzki zastawiają heretycy ukryci pod płaszczem imienia chrześcijańskiego; wewnątrz samego Kościoła zboże cierpi przemoc ze strony plew”⁹. Kres tym udręekom położy dopiero przyjście Chrystusa i ostateczne oddzielenie świętych członków Kościoła od wszystkich „plew”, czyli grzesznych jego częstek.

W tej sytuacji koniec świata zapowiadany w ewangeljach nie budził lęku. Wydawał się wręcz czymś naturalnym. Nadzieja zaś królestwa niebieskiego chroniła przed popadaniem w przygnębienie w obliczu zwłaszcza klęsk naturalnych i społecznych.

Życie w „cieniu śmierci”

Innym egzystencjalnym doświadczeniem, wspólnym dla wszystkich ludzi żyjących w tamtym – i nie tylko w tamtym – czasie, jest świadomość kruchości ludzkiego życia i konieczność śmierci. Wprawdzie myśl o przemijaniu można odsuwać, ale rzeczywistości to nie zmienia. Od tej konieczności nie było wyjątków. Świadomość końca życia i niepewność

⁸ Za takie należy uznać sekty, np. montanistów, pryscylian itp.

⁹ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 60,5, tł. A. Żurek, PL 36, kol. 330.

związana z tym, co po niej, kładły się cieniem na egzystencji każdego mieszkańca cesarstwa. W przypadku ludzi o nieco wrażliwszym sumieniu dochodziła do tego przykra świadomość ułomności ludzkiej natury. Nietrwałość rzeczywistości, w której żyje człowiek, była doświadczeniem, które nie do wszystkich jednakowo przemawiało. Nie wszystkich chroniło przed zachłannością, często bez liczenia się z kosztami. Pogoń za dobrami, bez oglądania się na sposób ich zdobycia, skutkuje jakże często nieliczeniem się z zasadami moralnymi, z drugim człowiekiem. Odwołanie się do godności ludzkiej nie było wystarczającym hamulcem dla chciwości i pożądlivosti.

Chrześcijanie, tak jak wszyscy, tej rzeczywistości nie tylko doświadczali, ale to doświadczenie czynili przedmiotem nieustannej refleksji. Przywoływanie pamięci o śmierci było nieodzownym elementem zwłaszcza duszpasterskiego nauczania. Często odwoływano się do myśli wyrażonej w słowach Psalmu 23 o chodzeniu „pośrodku cienia śmierci” (Ps 23,4), bo – jak twierdzi św. Augustyn – „Nawet wtedy, gdy krocę pośrodku tego życia, to zawsze jest ono tylko «cieniem śmierci»”¹⁰. W pierwszym rzędzie chodziło o śmierć fizyczną, choć chrześcijanie znali również pojęcie „śmierci wiecznej”. O ile ta pierwsza dotyka każdego człowieka i jest nieunikniona, o tyle właśnie wiara w rzeczywistość eschatologiczną pozwalała uniknąć tej drugiej. Nawiązując do śmierci fizycznej, św. Augustyn w jednym ze swoich kazań tak charakteryzuje życie człowieka: „Poznajemy te dwie rzeczywistości w naszym życiu: początek i koniec, narodzenie i śmierć. Narodzić się to rozpocząć trudy, umrzeć to powędrować w nieznanne”¹¹. To właśnie w tym „nieznanym” świecie może grozić śmierć wieczna, rozumiana jako potępienie. Lęk przed śmiercią fizyczną jest zrozumiały, jakkolwiek

¹⁰ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 22,4, tł. A. Żurek, PL 36, kol. 182.

¹¹ Św. Augustyn, *Kazania*, 229/E,1, tł. A. Żurek, PLS 2, kol. 428.

w wizji chrześcijańskiej był on relatywizowany, w odróżnieniu od lęku przed śmiercią wieczną, który duszpasterze starali się potęgować. „Bój się śmierci wiecznej, nie przejmuj się doczesną” – pouczał św. Augustyn¹². Z takimi ostrzeżeniami spotykamy się często w pismach patrystycznych. Słyszano je w kazaniach, czytano o nich w traktatach.

Życie doczesne jest ograniczone nie tylko śmiercią, która jest jego nieodłącznym cieniem. Całe życie ludzkie ze względu na różnorodne udręki z nim związane naznaczone jest kruchością i ograniczonością, o wielorakim charakterze i odmiennym stopniu dolegliwości. Na trudności z nim związane składają się zwykle fizyczne utrapienia, których lista jest bardzo długa i wymienianie ich mija się z celem. Zwracają na to uwagę bardzo często autorzy wczesnochrześcijańscy. Odwołują się oni do utrapień najczęściej spotykanych lub też najbardziej aktualnych w danym momencie. U wielu ludzi rodzi się pod ich wpływem pytanie o źródło tego stanu rzeczy. Chrześcijanie udzielali na to odpowiedzi wynikającej z Objawienia. W opinii Orygenesesa „czas teraźniejszy jest czasem wysiłku i trudu”, bo teologicznie rzecz biorąc, jest to królestwo śmierci i diabła, który za tym stoi¹³.

Wobec tej rzeczywistości panuje równość. Chrześcijanin przez sam fakt przynależności do Chrystusa nie jest uwolniony od życiowych udręk. Przypominał o tym na Wschodzie Orygenes: „Dopóki przebywamy na tym świecie, doznajemy wszystkiego razem z innymi. Sprawiedliwy i grzesznik razem uczestniczą w katastrofie na morzu, mają jednakowe ciało i podlegają jednakowym warunkom materialnym”¹⁴. Tak samo na Zachodzie uczył św. Cyprian: „Jak długo jesteśmy tu na świecie [...], dopóki to, co się psuje, nie oblecze

¹² Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 63,16, kol. 769.

¹³ Zob. Orygenes, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 5,1, tł. S. Kalinkowski (PSP 57), Warszawa 1994, s. 246.

¹⁴ Orygenes, *Homilie o Księdze Psalmów*, 93,21, tł. S. Kalinkowski (ŻMT 32), Kraków 2004, s. 150.

się w niezepsuwalność, a śmiertelne nie otrzyma nieśmiertelności [...], dopóty niedogodności ciała są nam wspólne z rodzajem ludzkim”¹⁵. Co więcej, jego zdaniem sytuacja chrześcijan jest trudniejsza: „Niech chrześcijanin wie i o tym niech będzie przekonany, że więcej niż inni musi się męczyć na świecie, że bardziej musi walczyć z diabłem”¹⁶. Skoro tak, to nie dziwi wątpliwość św. Augustyna, czy „w ogóle można nazwać życiem to, co jest raczej śmiercią”¹⁷. Z tego powodu nawet fizyczna śmierć zdaje się czasem wybawieniem. Św. Ambroży tak to widział: „Jeżeli życie jest trudem, to śmierć będzie uwolnieniem od niego, jeżeli życie jest bólem, to śmierć na niego lekarstwem”¹⁸.

Chrześcijanin dostrzegał jeszcze inny wymiar tych trudności i życiowych dolegliwości. Zwracał uwagę na aspekt moralny. Człowiek rozdarty między pragnieniem dobra a poczuciem niemocy w jego realizacji staje w obliczu prób moralnych, często – wydaje się – ponad jego siły. W tym sensie można tę sytuację skwitować krótko: „Całe życie człowieka jest pokuszeniem”¹⁹, czyli okresem zmagania się z moralnymi wyzwaniami. Uzasadnienie dla takiej tezy inny z autorów starożytnych znalazł w znanej mu wersji Pisma Świętego. Tłumaczył zatem: „Całe życie jest pokusą, jak głośzą Księgi święte tam, gdzie napisano: «Czyliż życie ludzkie na ziemi nie jest pokuszeniem?» (Jb 7,1). Niemalą bowiem karą jest już sam brak mądrości i doświadczenia”²⁰. W tym świetle – jak widać – zupełnie nowego znaczenia nabierają udręki

¹⁵ Św. Cyprian, *O śmiertelności*, 8, tł. J. Czuj (POK 19), Poznań 1937, s. 259.

¹⁶ Tamże, 9, s. 259.

¹⁷ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 12,21,1, tł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1977, s. 75.

¹⁸ Św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, 4,14, tł. W. Szoldrski (PSP 7), Warszawa 1971, s. 148.

¹⁹ Orygenes, *O modlitwie*, 29,1, tł. W. Kania, H. Pietras, w: *Odpowiedź na Słowo*, Kraków 1993, s. 211.

²⁰ Św. Augustyn, *O państwie Bożym* 21,14, t. 2, s. 525. Św. Augustyn zaczerpnął tekst Księgi Hioba z Septuaginty.

związane z życiem doczesnym. W żadnym przypadku nie może ono obyć się bez prób i pokus²¹. To dlatego trzeba nam wciąż powtarzać słowa modlitwy: „Nie wódź nas na pokuszenie”. Mimo wszystko pokusy te wystawiają człowieka na tak wielkie niebezpieczeństwo, że św. Ambroży w ich obliczu ośmielił się powiedzieć: „Śmierć to koniec grzechów”²². Słowa te padają z ust biskupa, który wcale nie był jakimś radykałem. Jakkolwiek więc można te udręki zracjonalizować i znaleźć ich pozytywne znaczenie, a tym samym pożytek, to stanowią one jednak utrapienie i odzierają egzystencję ludzką z radości i bez troski.

Wszystkie te trudności są znikome, jeśli się na nie spojrzy z perspektywy życia wiecznego. Wraz z jego nadejściem nie tylko się skończą, ale można się w nim spodziewać zaspokojenia wszystkich pragnień i tęsknot ludzkiego serca. Tym samym nadzieja wieczności kształtuje życie chrześcijanina, doskonaląc jego wiarę i miłość. „Doskonała bowiem wiara i miłość mieszkają w nas poprzez nadzieję życia wiecznego” – powtarzał za św. Pawłem autor *Listu Barnaby*²³, już w II w. Natomiast pod koniec epoki patrystycznej kaznodzieja powie krótko: „Chrześcijanin żyje w nadziei szczęścia wiecznego”²⁴. Tak nadzieja usuwa lęk przed śmiercią i nadaje sens wszystkim wysiłkom w realizacji dobra mimo różnorodnych przeciwności.

²¹ Myśl często powtarza się u św. Augustyna. Zob. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 60,3; 67,4; 74,1; 143,11.

²² Św. Ambroży, *Mowa na śmierć Walentyniana* 45, tł. A. Kotłowska, Poznań 2001, s. 41.

²³ *List Barnaby* 1,6, tł. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie* (BOK 10), Kraków 1998, s. 179.

²⁴ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 15,18, s. 194.

Od luźnych wypowiedzi po solidne traktaty

Pierwsze pozabiblijne świadectwa pisane zawierają tylko aluzje do rzeczywistości eschatologicznej. Za taką aluzję można uważać zdanie św. Ignacego z Antiochii, który na początku II w. pisze o Eucharystii jako „pokarmie nieśmiertelności”²⁵. W słowach tych zawarta jest wiara tego biskupa w życie wieczne. Podobna wiara zawarta jest w jego gorącym pragnieniu połączenia się z Chrystusem i posiadaniu Boga po męczeńskiej śmierci²⁶. W tym samym czasie inny biskup, św. Klemens Rzymski, pisze o nagrodzie, jaka czeka na człowieka po zakończeniu ziemskiego życia, o ile pozostanie wierny nauce Chrystusa²⁷. Podobnych zdań u późniejszych autorów można spotkać coraz więcej. Prowokowały je sytuacje, w jakich znajdowali się chrześcijanie, względnie potrzeby duszpasterskie czy też komentowane teksty biblijne. Świadczą one o tym, że wiara w życie wieczne i wieczną nagrodę, jaka czeka człowieka po śmierci, była powszechnie podzielana.

W miarę upływu czasu także pod wpływem okoliczności zewnętrznych kwestie związane z nadzieją życia wiecznego stawały się przedmiotem zainteresowań nie tylko chrześcijan, ale także pogan, obserwujących ich życie. O wierze w nie świadczyli publicznie chrześcijanie przede wszystkim w trakcie prześladowań. Począwszy od końca I w. były one coraz częstsze, więc poganie mieli coraz więcej okazji przekonać się naocznie, że wyznawcy Chrystusa nie boją się ani męczeństwa, ani śmierci. Kiedy zdumieni pytali, z czego to wynika, słyszeli w odpowiedzi, że źródłem mocy chrześcijan jest nadzieja życia wiecznego w królestwie niebieskim. Dla pogan było to podejście szokujące i trudne do zrozumienia. Próbowali je publicznie ośmieszyć, kiedy indziej starali się

²⁵ Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, 20,2, tł. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 118.

²⁶ Zob. św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, 5,3; 8,3.

²⁷ Zob. św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 34,7.

wręcz głoszących nadzieję chrześcijan uznać za niepoczytalnych. Znane jest stanowisko filozofa Marka Aureliusza, uważającego chrześcijan za głupców gardzących życiem w imię wiary w nieśmiertelność²⁸. Sędzia z ironią pytał św. Justyna: „Jeśli zetnę ci głowę, czy wierzysz, że dostaniesz się do nieba?”. Męczennik odpowiedział: „To nie jest przypuszczenie, ale wiem i mam zupełną pewność”²⁹.

Niewzruszona postawa męczenników i rosnąca popularność chrześcijan powodowały wzrost zainteresowania ich wiarą. Zaczęto na ten temat debatować. Jedną z częściej dyskutowanych prawd wiary stała się kwestia zmartwychwstania. Chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie ciał była trudna do przyjęcia przez ludzi wychowanych w duchu filozofii greckiej. Myśliciele pogańscy próbowali ośmieszyć tę prawdę, co spowodowało, że chrześcijańscy pisarze już w II w. zaczęli pisać na ten temat traktaty³⁰. Była to pierwsza szczegółowa kwestia z eschatologii chrześcijańskiej szerzej dyskutowana. Dodać można, że budziła ona żywe zainteresowanie przez całą starożytność chrześcijańską. Tym bardziej, że stała się jednym z artykułów *Wyznania wiary*³¹. Z czasem przedmiotem szerszych debat, a nawet sporów, stały się również inne kwestie związane z tą problematyką. Teologowie i duszpasterze szukali odpowiedzi na szczegółowe pytania, jakie stawiali wierni, dzięki czemu stopniowo formował się spójny przekaz dotyczący spraw ostatecznych. Na ten przekaz składało się wiele elementów. Chrześcijańska wizja spraw, które nazywamy ostatecznymi, ułatwiała rozwiązywanie wielu kwestii bieżących, z którymi ludzie mieli do czynienia na co dzień.

²⁸ Zob. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, XI,3.

²⁹ *Męczeństwo św. Justyna i innych*, 5, tł. A. Lisiecki, w: *Męczennicy* (OŻ IX), Kraków 1991, s. 215.

³⁰ Zob. Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*. Nieco później ten sam temat podejmie Tertulian.

³¹ Artykuł o wierze w „zmartwychwstanie ciał” jest już w *Wyznaniu wiary* Hipolita (III w.). Zob. *Tradycja apostołska*, 20.

Mimo wszystko chrześcijanie ze spokojem mogli patrzeć na te niepokojące zjawiska, bo przecież oczekiwali królestwa niebieskiego, w którym od tych wszystkich utrapień będą wolni. O tym właśnie często przypominali zwłaszcza duszpasterze, zalecając stosowny dystans do otaczającej rzeczywistości. W przypadku świata podkreślano jego przemijalność i złudną wartość. Natomiast wizja Kościoła samych zbawionych w niebie pozwalała na cierpliwe znoszenie przykrych zdarzeń w Kościele ziemskim.

Oczekiwanie na rychłe nadejście królestwa Bożego

W pierwszych pokoleniach chrześcijan tęsknota za królestwem Bożym przeradzała się w oczekiwanie rychłego jego nadejścia. Obietnica ponownego przyjścia Chrystusa, tym razem już w chwale, ożywiała serca chrześcijan, zwłaszcza gdy zaczęły się pierwsze prześladowania i trudności. Przyjście to wiązano, opierając się na apokaliptycznych wizjach nowotestamentalnych, z wypełnieniem się wszystkich proctw i realizacją obietnic zbawczych. „Nadeszły czasy ostatnie” – był przekonany już św. Ignacy z Antiochii³². W najstarszych tekstach często rozbrzmiewa zawołanie: „Pan jest blisko”. Z tym przyjściem wiązano spełnienie konkretnych oczekiwań. Zachęcano się zatem do czujności i gotowości na rychły koniec. Z czasem, gdy te nadzieje się nie spełniały, a czas oczekiwania się wydłużał, wyobrażenia o królestwie Bożym i jego nadejściu nabierały innych kształtów. Wielką rolę w kształtowaniu się tych wyobrażeń odegrały ostatnie rozdziały Apokalipsy św. Jana. Zwłaszcza wizja Nowego Jeruzalem i tysiącletniego królowania Chrystusa (Ap 20,4). Tęsknoty i nadzieje chrześcijan znalazły swój wyraz w tak zwanym milenaryzmie (od łac. *mille* – „tysiąc”) czy też – jak kto woli – w chiliazmie (od gr. *chilioi* – „tysiąc”). W teolo-

³² Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie*, s. 116.

gii przekłada się to na pogląd eschatologiczny głoszący tysiącletni okres bezpośrednio poprzedzający koniec świata, względnie sąd ostateczny. Poglądy z tym związane były popularne wśród chrześcijan zwłaszcza w II w., ale wśród sympatyków przynajmniej niektórych poglądów milenarystycznych można spotkać wielu późniejszych myślicieli Kościoła. Wizja ta była popularna w wielu grupach luźno związanych z chrześcijaństwem. W niektórych przypadkach zwolennicy milenaryzmu w skrajnej postaci stworzyli sekty, sprawiające wiele kłopotów Kościołowi wczesnochrześcijańskiemu. Dla zrozumienia głównych założeń tego nurtu wystarczy zapoznać się z tym, co na ten temat pisali dwaj prominentni jego przedstawiciele: św. Ireneusz z Lyonu i Tertulian.

Według św. Ireneusza po przyjściu Chrystusa dusze sprawiedliwych zmartwychwstaną i będą się przez tysiąc lat przygotowywać na ostateczne spotkanie z Bogiem. Pisał: „Dusze uczniów [Chrystusa] pójdą do wyznaczonego im przez Boga miejsca i tam przebywać będą do zmartwychwstania, oczekując tego zmartwychwstania. Potem, otrzymawszy ciała i zmartwychwstając w doskonały sposób, to jest cieleśnie, jak i Pan zmartwychwstał, pójdą przed oblicze Boga”³³.

Spotkanie z Bogiem nie dokona się natychmiast, ale po określonym czasie. Zanim do tego dojdzie, sprawiedliwi „będą stopniowo przyzwyczajając się do poznania Boga”. Jednocześnie będzie to dla nich czas sprawiedliwej nagrody, bo „muszą otrzymać najpierw tutaj, na tym świecie odnowionym, dziedzictwo obiecane przez Boga ojcom i w nim królować. Potem będzie sąd. Sprawiedliwe jest bowiem, aby w tym samym świecie, w którym męczyli się i byli męczeni, wystawieni na wszelakie cierpienie, otrzymali owoce tego cierpienia, i aby zostali ożywieni w tym samym świecie, w którym zadano im

³³ Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V,31,2, tł. H. Pietras, w: *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 65.

śmierć z powodu miłości Boga, i aby królowali w tym samym świecie, w którym znosili zniewolenie”³⁴.

Sąd, o którym mowa, to sąd ostateczny. Wstaną na niego jedynie ci, którzy nie zasłużyli na niebo. Sprawiedliwi już temu sądowi nie podlegają. Przyzwyczajenie zaś do „ogładania Boga” jest konieczne, bo poznanie zmysłowe, do jakiego przyzwyczał się człowiek, musi ulec udoskonaleniu. Na to po potrzeba czasu („milenium”). Tak przygotowany, a jednocześnie już nagrodzony za udręki obecnego życia, będzie mógł wejść do wspólnoty z aniołami i razem z nimi chwalić Boga.

Tak wyglądają istotne zręby wizji św. Ireneusza. Ubogaca on ją o liczne szczegóły, których przedstawienie i wyjaśnienie zajęłoby zbyt dużo miejsca. O tysiącletnim królestwie Chrystusa pisze stosunkowo dużo, zwracając uwagę na różne szczegóły. To królestwo kończy się – jak już zostało wspomniane – sądem ostatecznym, po którym zaczyna się wieczne „posiadanie Boga”, jak określa stan zbawionych. Tych, którzy tego stanu nie osiągną, będą cierpieć w ogniu wiecznym, o czym mówi Pismo Święte. Temat ten nie jest przedmiotem spekulacji św. Ireneusza.

Milenaryzm był też bliski Tertulianowi. On z kolei był przekonany, że zanim dojdzie do sądu ostatecznego, zbawieni – czyli święci – będą obsypani dobrami duchowymi: „Na wyrównanie tego, czym albo wzgardzili na tym świecie, albo co utracili”³⁵. Będzie to zatem czas odbierania nagrody, dostosowany do indywidualnych zasług poszczególnych sprawiedliwych. Rekompensata będzie zależała od tego, co utracili na ziemi, ale też czas trwania tego stanu będzie uzależniony od zasług. W efekcie: „Po tysiącu lat tego królestwa, w czasie którego będzie się dokonywać zmartwychwstanie świętych, powstających z martwych wcześniej lub

³⁴ Tamże, V,32,1, s. 67.

³⁵ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, III,24,5, tł. S. Ryznar (PSP 58), Warszawa 1994, s. 137.

później, w zależności od zasług, nastąpi zniszczenie świata i ogień sądu”³⁶.

Inni autorzy, jeśli nawet przyjmują podobne stanowisko, to mniej się tym tematem zajmują. Warto też zauważyć, że milenaryzm był mocno obecny w teologii starożytnej w II i III w. Późniejsi jego zwolennicy podejmowali ten temat tylko w ograniczonym zakresie.

BIBLIOGRAFIA

- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska*, tł. S. Basista, Kraków 2002, s. 337-361.
- Kaczmarkowski M., *Chiliasm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk i in., Lublin 1989, kol. 156-160.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 339-361.
- Myszor W., *Millenaryzm w ujęciu Ireneusza z Lyonu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19/1 (2000), s. 27-37.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007.
- Żurek A., *Dobra doczesne a nadzieja życia wiecznego z perspektywy Ojców Kościoła*, „Vox Patrum” 33 (2013) 60, s. 535-545.

³⁶ Tamże, III,24,6, s. 137.

„RZECZY OSTATECZNE” WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA

Wprawdzie szczegółowe kwestie związane z czasami ostatecznymi nie były pierwszorzędnym problemem w nauczaniu ojców Kościoła, nie mniej jednak zagadnienia te się tam pojawiają. Tak zwanymi rzeczami ostatecznymi ojcowie Kościoła zajmowali się zwłaszcza w działalności duszpasterskiej. Zastanawiali się nad nimi przy egzegezie eschatologicznych wypowiedzi biblijnych, względnie przy omawianiu prawd wiary. Niektóre z tych zagadnień omawiali bardziej szczegółowo, zwłaszcza gdy pojawiały się kontrowersje. Wówczas zagadnienia te stawały się przedmiotem poważnych debat teologicznych.

Śmierć

Życie ludzkie kończy się śmiercią. To nie jest żaden artykuł wiary, ale stwierdzenie oczywistości. Co do tego również w starożytności nie miano wątpliwości. Fakt śmierci, sam w sobie oczywisty, budził emocje i pytania. W społeczeństwie pogańskim budził lęk, który u chrześcijan łagodziła nadzieja życia wiecznego. O życiu człowieka po śmierci mówiono wprawdzie również wśród pogan, ale nie wiązano z tym zbyt wielkich oczekiwań, więc nie czerpano z tego istotnej pociechy. Chrześcijanie żyli nadzieją wiecznego szczęścia, dzięki czemu śmierć nie budziła w nich aż takiej grozy. Oczywiście, bali się samego umierania. Był w nich naturalny ludzki lęk przed cierpieniem,

opłakiwali też rozstanie, które czasem powodowało rozliczne trudne sytuacje dla pozostających przy życiu, ale na samą śmierć patrzyli inaczej niż ich pogańscy sąsiedzi. Nie znaczy to wcale, że nie mieli pytań związanych ze śmiercią, na które szukali odpowiedzi także w Piśmie Świętym.

Samą śmierć rozumieli podobnie jak większość, co wiązało się z ówczesnie przyjmowaną antropologią. Zakładała ona dychotomiczną strukturę człowieka, to znaczy że człowiek jest złożony z dwu elementów: ciała i duszy. Czasem w duszy wyróżniano jeszcze ducha. Śmierć to odłączenie duszy od ciała. Ciało pozbawione duszy ulega rozkładowi. Dusza natomiast nadal żyje. Głównie jej właśnie los był przedmiotem zainteresowania. Krótko o tym, czym jest śmierć w oczach człowieka wierzącego, pisał św. Ambroży: „Jest rozłąką duszy od ciała, dusza zostaje zwolniona, ciało ulega rozkładowi”¹.

Ciałem interesowano się w dużo mniejszym stopniu, jako że w ówczesnej społeczności dominowało przekonanie o definitywnym jego końcu w chwili śmierci. Martwym ciałem się wręcz brzydono. Wprawdzie urządzano pogrzeby, ale cmentarze sytuowano poza miastem. Groby bliskich odwiedzano, bo wierzone, że duch zmarłego przebywa gdzieś w pobliżu. To dopiero chrześcijanie zaczęli otaczać szacunkiem ciała zmarłych, co wiązało się z wiarą w zmartwychwstanie.

Choć sama śmierć była traktowana jako smutna konieczność i nie widziano możliwości jej uniknięcia, to jednak podchodzono do niej ze spokojem. Patrzono na nią z perspektywy życia wiecznego, co nadawało jej niekiedy wręcz marginalne znaczenie. Znane jest opowiadanie o mnichu Ewagriuszu, który – gdy mu doniesiono, że umarł ojciec – powiedział do posłańca: „Przestań bluźnić. Mój ojciec jest nieśmiertelny”². Kto był o tym przekonany, tego śmierć nie przerażała, patrzył na

¹ Św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, 8,31, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1971, s. 152.

² Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa*, 38,13, tł. S. Kalinkowski, Tyniec 1996, s. 182.

nią ze spokojem, czasem wręcz z utęsknieniem. Zważywszy na różnorodne udręki związane z życiem, śmierć była postrzegana jako wyzwolenie i wybawienie. Św. Ambroży napisał traktat o znamiennym tytule: *O dobrach przynoszonych przez śmierć*. Takie podejście do śmierci wynikało z głębokiej wiary w życie wieczne, do którego należy się przygotować przez dobre życie. Rzecz jasna śmierć można nazwać dobrą, jeśli rzeczywiście otwiera drogę do wieczności. „Nie można uważać śmierci za złą, jeżeli poprzedziło ją dobre życie” – pisał św. Augustyn³.

Nie znaczy to wcale, jakoby wszyscy chrześcijanie tak podchodzili do śmierci. Św. Cyprian w połowie III w. pisał z wyrzutem: „Modlimy się, by działa się wola Boża, a kiedy Bóg nas powołuje i zabiera z tego świata, nie ulegamy natychmiast jego rozkazowi! Opieramy się i wzbraniamy, i zwyczajem upartych sług wiedzeni jesteśmy przed oblicze Pana ze smutkiem i przygnębieniem”⁴. Natomiast św. Ambroży pod koniec IV w. uważał: „Głupcy lękają się śmierci [...], mądrzy zaś proszą o nią jako o odpoczynek i koniec cierpień”⁵. Według niego podejście do śmierci było więc nie tyle kwestią wiary, ile zdrowego rozsądku.

Ponieważ śmierć kończy życie doczesne, w którym człowiek przygotowuje się do wiecznego, temat śmierci często pojawiał się w kazaniach i katechezach. Biskupi Kościoła starożytnego przypominali o śmierci, aby przestrzec przed lekkomyślnym traktowaniem życia i zachęcić do zdobywania dóbr wiecznych. W tym kontekście pojawiała się pojęcie śmierci wiecznej czy duchowej. Była ona rozumiana w dwojaki sposób. Może ona dotknąć człowieka już za życia doczesnego. Sprowadza ją oczywiście grzech, który zabija życie Boże w człowieku. Z tej śmierci można jeszcze zmartwychwstać przez pokutę. Najtra-

³ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, 1,11, t. 1, Warszawa 1977, s. 106.

⁴ Św. Cyprian, *O śmiertelności*, 18, tł. J. Czuj (POK 19), Poznań 1937, s. 266.

⁵ Św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, 8,32, s. 152.

giczniejsza jest śmierć wieczna, czyli życie bez Boga w wieczności. Tej właśnie winni się ludzie rzeczywiście bać. Temat ten często pojawiał się w kazaniach, zwłaszcza św. Augustyna.

Biskupi odpowiadali również na pytanie o to, skąd w ogóle wzięła się śmierć. W tym wypadku byli zgodni, widząc w niej skutek grzechu Adama. Nieco z sarkazmem mówił w kazaniu św. Augustyn: „Śmierć «zawdzięczamy» grzechowi pierwszego człowieka”⁶. Tej biblijnej prawdy nikt nie kwestionował.

Zmartwychwstanie

O ile śmierć była faktem egzystencjalnym, doświadczalnym dla każdego, o tyle prawda o zmartwychwstaniu była przedmiotem wiary. Była to idea, która spotkała się z żywą reakcją pogańskiego świata. W starożytności prawda o zmartwychwstaniu stanowiła nie lada problem. Nawet ludzie przyjmujący chrzest, otwarci na przepowiadanie Chrystusa, z pogodzeniem się z prawdą o zmartwychwstaniu mieli duże trudności. Zwłaszcza pierwsze pokolenia chrześcijan z trudem sobie z nią radziły.

Były dwa istotne powody tych trudności. Pierwsza wynikała z podejścia do ciała. Większość szkół filozoficznych głosiła potrzebę wyzwolenia się z ciała. Ludzie wychowani w takiej kulturze z trudem przyjmowali chrześcijańską prawdę o godności ciała. Zdając sobie sprawę z jego materialności, nie widziano powodu, aby mówić o jego zbawieniu. Druga trudność wynikała z ograniczeń wyobraźni. Nie umiano sobie wyobrazić, jak to zmartwychwstanie miałoby przebiegać. Pogodzenie tego z racjami rozumowymi zdawało się niemożliwe. Nic dziwnego, że ta prawda stała się przedmiotem dyskusji z poganami.

Świat pogański początkowo wręcz szydził z wiary w zmartwychwstanie. Konieczne stało się zatem jej racjonalne uzasadnienie. Z tym wyzwaniem zmierzili się już pierwsi myśliciele

⁶ Św. Augustyn, *Sermones*, 6,7, tł. A. Żurek, PL 38, kol. 62.

chrześcijańscy z II w., zwani apologetami. Najbardziej znany traktat z tej dziedziny to krótka rozprawa *O zmartwychwstaniu umarłych* Atenagorasa z Aten. W swym dziele uzasadnia on prawdę o zmartwychwstaniu na drodze dedukcji, a wnioski z niej wynikające potwierdza danymi biblijnymi. Swoje rozumowanie rozpoczyna od fundamentalnego pytania: Czy Bóg może doprowadzić do zmartwychwstania? Odpowiedź narzuca się sama. Skoro mógł stworzyć coś z niczego, to tym bardziej może odtworzyć coś, co już było. Pozostaje zatem odpowiedzieć na następne pytanie: Czy Bóg chce zmartwychwstania człowieka? Atenagoras odpowiada na to pytanie twierdząco, a racją za tym przemawiającą jest celowość łatwa do zaobserwowania w stworzeniu człowieka. Konieczność zmartwychwstania jest wprost wpisana w ludzką naturę.

Dowód Atenagorasa jest dość prostym rozumowaniem. Zasada się on na obserwacji stworzenia. Łatwo zauważyć, że wszystko, co istnieje, zostało stworzone w jakimś celu. Skoro tak, to również pewne pragnienia, jakie są w człowieku, zostały wzbudzone nieprzypadkowo. Pragnienia istnienia, szczęścia, sprawiedliwości – są w człowieku, a nie mogą zostać zrealizowane w tym życiu. To wskazuje, że musi istnieć życie wieczne, w którym będą mogły być spełnione. Ponieważ pragnień doświadcza cały człowiek, a nie tylko dusza, zatem ciało też musi ożyć, aby połączyć się z nią i w ten sposób przywrócić pełnię. Jeżeli „prawo natury nie ustanawia celu na ślepo”, to dopiero: „gdy dokonuje się zmartwychwstanie, dopełnia się właściwy ludzki cel”⁷.

Czasem w debacie na temat zmartwychwstania pojawia się motyw Feniksa. Motyw ten był znany w literaturze pogańskiej. Ptak ten miał co pięćset lat pojawiać się w Egipcie. Wierzono, że gdy się pojawi, to zakłada gniazdo, kładzie się w nim, po czym obumiera. Z ciała ptaka powstaje robak,

⁷ Atenagoras, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 25, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 115.

który, gdy podrośnie, znów przemienia się w ptaka⁸. Skoro poganie w to wierzyli, więc autorzy chrześcijańscy sięgali po ten motyw dla ilustracji prawdy o zmartwychwstaniu człowieka. Analogii szukano również w świecie przyrody, gdzie jeden byt ginie, aby mógł z niego powstać inny. Dobrym przykładem pod tym względem było ziarno. Rzucone w ziemię gnieje i niszczeje, ale z niego rodzi się nowe.

Dla chrześcijan ważniejszym argumentem przemawiającym za zmartwychwstaniem jest przykład Chrystusa. Do Niego zatem odwołują się wszyscy autorzy chrześcijańscy. Racje rozumowe przytoczone przez Atenagorasa służyły tylko do ukazania racjonalnego wymiaru tej prawdy wiary. Natomiast Chrystus stanowił gwarancję rzeczywistego zmartwychwstania. On sam powstał z martwych i zapowiedział zmartwychwstanie wszystkich zmarłych. Zasadnicza różnica między Jego zmartwychwstaniem a zmartwychwstaniem ludzi polega na tym, że On sam zmartwychwstał, wszyscy inni zaś zostaną wskrzeszeni Jego mocą.

Czasem w tekstach patrystycznych pojawia się pojęcie zmartwychwstania w sensie przenośnym. Tak nazywa się powstanie z grzechów. Zwłaszcza chrzest był traktowany w ten sposób. Wręcz nazywa się go „pierwszym zmartwychwstaniem”, w odróżnieniu od tego, które nastąpi w przyszłości. Opierając się na słowach św. Pawła z Listu do Efezjan: „Bóg [...] nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia” (Ef 2,4-5) – Orygenes wprost pisze: „Apostoł myśli o dwojakim zmartwychwstaniu”⁹. Jedno dokonuje się w nawróceniu, a drugie czeka wszystkich w przyszłym świecie. Inni autorzy nie szli tak daleko w swoich spekulacjach, ale chętnie mówili nie tyle o zmartwychwstaniu, ile o wskrzeszeniu – nie tylko zresztą przy chrzcie, ale zawsze, gdy człowiek powstaje z grzechu. Jest

⁸ Zob. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 18,8, tł. W. Kania, Warszawa 1972, s. 292.

⁹ Orygenes, *Komentarz do Listu do Rzymian*, V,9, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 296.

to wskrzeszenie, czyli przywrócenie do życia, duszy, które może się dokonywać wielokrotnie już w tym życiu.

W związku ze zmartwychwstaniem pojawiało się też pytanie o czas. Na ten temat ojcowie Kościoła wiele nie spekulowali. Zmartwychwstanie łączono z ponownym przyjściem Chrystusa i z sądem ostatecznym, którego nadejścia nikt nie jest w stanie przewidzieć. Nawet jeśli – jak to było w milenaryzmie – mówiono o tysiącletnim życiu sprawiedliwych czy też świętych, nie łączono tego ze zmartwychwstaniem i życiem w ciele. Niektórym ojcom kłopot sprawiały słowa św. Pawła o sądzie „żywych i umarłych” (2 Tm 4,1), stawiających pod znakiem zapytania zmartwychwstanie tych pierwszych. Św. Augustyn przyjmował jednak, że na „mgnienie oka” wszyscy zostaną pozbawieni życia i tym samym rzeczywiste zmartwychwstanie będzie potrzebne¹⁰.

Ciało zmartwychwstałe

Kwestią szeroko dyskutowaną było zagadnienie ciała zmartwychwstałego. Debatowano nad jego relacją do ciała ziemskiego oraz nad jego przymiotami. Temat musiał intrygować, bo dyskutowano nad nim przez cały okres patrystyczny, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Znamionym rysem tej debaty jest to, że dotyczyła ona przede wszystkim ciał zbawionych. Wprawdzie zmartwychwstanie ma być powszechne, z włączeniem w to potępionych, ale ich wygląd nie interesował ojców Kościoła.

Od samego początku zgodnie postulowano konieczność tożsamości ciała zmartwychwstałego z doczesnym. Skoro człowiek ma być ten sam, to również po zmartwychwstaniu jego ciało musi pozostawać tożsame z tym, które było przed śmiercią. Wspomniany już Atenagoras mówił nawet o identyeczności składników, z których zbudowane jest ciało ludz-

¹⁰ Zob. św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 20,20,3, t. 2, Warszawa 1977.

kie. Pisał: „Istnieć będzie ta sama żywa istota w swej własnej budowie [...], istnieć będą te same składniki, z których była zbudowana”¹¹. Jednocześnie zdawał sobie sprawę, że nie będzie to ciało pod każdym względem takie samo. Elementy, z których ma być zbudowane, muszą mieć inną naturę, a tym samym inne właściwości niż składniki ciała ziemskiego.

Już zatem pierwsi apologetyci postulowali identyczność i integralność ciała zmartwychwstałego. Ciało to ma być takie samo, jak było przed śmiercią, choć zdawano sobie sprawę, że skoro ciało ziemskie ulega zniszczeniu, a czasem rozproszeniu, to jego odtworzenie musi się odbywać na specjalnych zasadach. Integralność, czyli posiadanie wszystkich członków i organów, zdawała się być logicznym postulatem statusu zbawionych. Skoro ma to być pełnia szczęścia, to wydaje się, że nie do pogodzenia z tym byłyby defekty ciała zbawionego człowieka.

Odtworzenie tego samego ciała po zmartwychwstaniu było również postulatem wynikającym z poczucia sprawiedliwości. Skoro ciało w życiu doczesnym staje się często podmiotem ludzkich działań, to winno ono też ponosić tego konsekwencje. Zwłaszcza kara, na którą zasługują złe czyny, winna być przez to ciało poniesiona. Św. Cyryl Jerozolimski tak to tłumaczył katechumenom: „Powstaniemy z martwych i wszyscy otrzymamy wieczne ciała, choć nie wszyscy jednakie. Sprawiedliwy otrzyma ciało niebieskie, aby mógł godnie przestawać z aniołami. Grzesznik otrzyma wieczne ciało, które będzie zdolne ponosić kary za grzechy, aby paść się wiecznie w ogniu, nigdy się nie skończyło. Słusznie postępuje Bóg z obu klasami ludzi. Nic bowiem nie czynimy bez ciała [...]. Ponieważ ciało wszystkiemu służy, dzielić musi w przyszłości tego następstwa”¹².

¹¹ Atenagoras, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 15,3, s. 102.

¹² Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 18,19, s. 292.

Tożsamość ciała po zmartwychwstaniu w całej swej integralności domaga się jednocześnie przemiany. Życie wieczne domagało się ciała o innych właściwościach niż te, które miało ciało ludzkie w doczesności. Nad tą kwestią debatowano długo. Przy końcu tego okresu, gdy poglądy się już wykrystalizowały i złożyły się na względnie spójną całość, św. Augustyn pisał: „Święci przy zmartwychwstaniu otrzymają te same ciała, w których cierpieli tu na ziemi, lecz a takim stanie, że nie będą narażone na żadne skażenie albo przykrości, a szczęścia świętych nie zakłóci żaden ból i nie naruszą żadne przeciwności”¹³. Inne właściwości tego samego ciała wynikać będą z przemiany, jakiemu ono ulegnie. Proces ten można nazwać uduchowieniem. Dokona się on dzięki wszechmocy Bożej¹⁴.

O właściwościach takiego „uduchowionego” ciała wnioskowano na podstawie tego, co o zmartwychwstałym Zbawicielu mówią ewangelie. Najważniejszymi przymiotami są nieśmiertelność i niezniszczalność. To są cechy wspólne dla wszystkich ciał zmartwychwstałych. Nieśmiertelność i niezniszczalność nie oznaczają tego samego, choć są pokrewne. Niezniszczalność to wieczne trwanie, ale tak może istnieć również materia nieożywiona. Natomiast nieśmiertelność oznacza, że człowiek będzie żył wiecznie, choć jakość tego życia będzie zależna od osiągniętego stanu: pełnia życia w niebie albo życie w cierpieniu w przypadku potępionych.

W zmartwychwstaniu zostanie zachowana płęć, choć początkowo ta kwestia była dyskutowana, bo skoro będziemy podobni do aniołów, to u nich trudno mówić o cechach płciowych. Taki pogląd został jednak ostatecznie odrzucony. Skoro Bóg stworzył człowieka z podziałem na płęć, to podział ten zachowa. Zniknie tylko, co w tej dziedzinie spowodował grzech¹⁵.

¹³ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 13,19, t. 2, s. 107.

¹⁴ Zob. tamże, 22,20.

¹⁵ Zob. tamże, 22,17.

Zmartwychwstałe ciało człowieka zbawionego będzie integralne i doskonale w swoim pięknie. Zniknie to, co mogłoby go szpecić. Zostanie zachowany, rzecz można, materiał, z którego zbudowany jest człowiek, ale uformowany zostanie w sposób doskonały. Św. Augustyn przywoływał w tym miejscu przykład garncarza zdolnego do wyrobienia z tej samej gliny, z której powstał wyrób z defektami, produktu bez skaży i braków¹⁶. Co nie oznacza, że muszą zniknąć na przykład ślady ran, które – jak w przypadku męczenników – przynoszą chlube¹⁷. One nawet będą ozdobą noszącego je świętego.

Ciało ludzi zbawionych nabierze też nowych właściwości. Generalnie ich ciała duchowe zachowają zdolności, jakie miały za życia, choć znikną właściwe doczesności potrzeby. Jak czytamy w ewangeliach, Chrystus po zmartwychwstaniu, „mając już ciało duchowe, nie mniej jednak prawdziwe, wraz z uczniami przyjmował pokarm i napój”¹⁸. To tłumaczy również zdolność przybierania przez duchowe istoty, na przykład aniołów, ludzkiej postaci.

Z tym wiąże się niecierpliwość, czyli wolność od jakichkolwiek cierpień i utrapień, zarówno fizycznych, jak i duchowych. Ciało zbawionych będą już nieskazitelne, w których nic nie będzie podlegało zepsuciu. W pełni poddane duchowi nie będą już narażone na żadne pokusy ani na jakiekolwiek nieuporządkowane zachcianki. Św. Augustyn mówił w kazaniu: „Nie będzie żadnej ograniczoności ciała, głodu ani pragnienia ciała, żadnych mąk, starości i zmęczenia”¹⁹.

Prawda o zmartwychwstaniu obejmowała człowieka w każdym momencie jego istnienia, stąd dotyczy również tego, kto umarł jeszcze przed narodzeniem, czyli nawet embrionu ludzkiego. Jest to bardzo interesujący element eschato-

¹⁶ Zob. tamże, 22,19,1.

¹⁷ Zob. św. Cyprian, *Listy*, 39,2.

¹⁸ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 13,22, t. 2, s. 110.

¹⁹ Św. Augustyn, *Sermones*, 213,9, tł. A. Eckmann, PL 38, kol. 1036.

logii patrystycznej. Już jeden z pierwszych apologetów chrześcijańskich, żyjący na przełomie II i III w., Tertulian w swoim traktacie *O zmartwychwstaniu umarłych* dowodził konieczności zmartwychwstania każdego ciała ludzkiego. Ponieważ poczęcie uważał za początek człowieka, więc przyjmował też zmartwychwstanie dzieci obumarłych przed narodzeniem. Według niego zmartwychwstanie ma się dokonać w ciele doskonałym, czyli w takim, jaki Pan Bóg przewidział dla każdego człowieka. Ma to być ciało bez defektów i braków, a więc nie takie, jakie człowiek miał w chwili śmierci. W przypadku dziecka nienarodzonego można zatem myśleć o takim ciele, jakie Bóg dla niego przewidział, choć w rzeczywistości nigdy ono nie zaistniało²⁰. Podobne stanowisko można spotkać u innych myślicieli chrześcijańskiej starożytności, choć argumentacja i rozwiązania szczegółowe mogły być inne²¹.

Sąd i życie wieczne

Zmartwychwstanie wiąże się z paruzją i sądem ostatecznym. Mówią o tym jasno teksty biblijne, a ojcowie Kościoła pojmują te wypowiedzi w sposób dosłowny. Każdy z wypowiadających się na ten temat autorów wydobywał jednak z tej prawdy nieco inne elementy. We wszystkich interpretacjach sąd ostateczny jest przedstawiany w sposób bardzo realistyczny. Opisy te są oparte na danych Pisma Świętego, doświadczeniach, oraz na doświadczeniu autorów z wymiarem sprawiedliwości w ich czasach. Sama instytucja sądu po tym życiu była postulatem wynikającym z poczucia sprawiedliwości, właściwego każdemu człowiekowi. Ojcowie Kościoła uzasadniają istnienie takiego sądu tym, że skoro nie dochodzi do sprawiedliwego ukarania zła i nagrodzenia dobra na

²⁰ Zob. Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, LVII, 4-6.

²¹ Na przykład Grzegorz z Nyssy dopuszczał rozwój dziecka po śmierci. Szerzej zob. A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 494-495.

tym świecie, to rzeczą konieczną jest, aby coś takiego nastąpiło w przyszłości, już poza granicą śmierci. „Gdyby po tym życiu nie było sądu i zapłaty, mógłbyś obwiniać Boga o niesprawiedliwość” – czytamy w katechezie św. Cyryla Jerozolimskiego²². Natomiast przeświadczenie, że będzie to sąd ostateczny, czerpano z Pisma Świętego.

Szczegóły dotyczące tego sądu pozostają w gruncie rzeczy w sferze domysłów. Ojcowie Kościoła na ogół poprzestawali na przytoczeniu biblijnych obrazów i na ogólnych stwierdzeniach. Wystarczyło wiedzieć, że „Bóg będzie sądził sprawiedliwie, a sąd ten okaże się słuszny [...], Bóg Stwórca świata będzie badał dokładnie i ściśle zasługi swojego stworzenia”²³. Według niektórych autorów na sądzie tym człowiekowi zostaną ujawnione jego własne winy, a według innych podlegać mu będą tylko zasługujący na potępienie. Św. Augustyn był zdania, że indywidualny sąd nad każdym dokonuje się kiedy indziej, a na sądzie ostatecznym „da się jasno widzieć, że prawdziwa i pełna szczęśliwość jest udziałem wyłącznie dobrych, a zasłużona i największa nieszczęśliwość udziałem wyłącznie niedobrych”²⁴. W ten sposób ma się ziścić przepowiednia Chrystusa o postawieniu jednych po prawej, a drugich po lewej stronie (Mt 25,33). Zdaniem św. Ambrożego w chwili sądu ostatecznego „pokonani doznają zawstydzenia, a zwycięzcy otrzymają koronę za osiągnięte zwycięstwo”²⁵. W tej wizji ma to być zatem tylko publiczne i powszechne ogłoszenie wyroków, jakie zapadły już wcześniej. Można się domyślać, że nastąpi to w chwili śmierci, bo to wówczas dusze, „wolne od obciążenia grzechu, nie wpadają w ową drugą śmierć: niemającą końca karę”²⁶. Dusze od grzechu niewol-

²² Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 18,4, s. 283.

²³ Ambroży, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, 2,3, tł. J. Sulowski, Kraków 2000, s. 46.

²⁴ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 20,1,2, t. 2, s. 440.

²⁵ Św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, 10,46, s. 161.

²⁶ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 13,3, t. 2, s. 89.

nione w taką śmierć widocznie wpadają. Dzień sądu dla każdego człowieka „jest bliski, bo to ostatni dzień jego życia”²⁷. W tym przypadku szczegółów można się tylko domyślać.

W chwili ogłoszenia nastąpi jakby ostateczne zatwierdzenie losu, jaki czeka każdego człowieka w wieczności. Dla zbawionych oznacza to szczęście wieczne, które każdy z autorów opisuje zgodnie z własnymi wyobrażeniami, a czasem także z wyobrażeniami tych, do których kierowali swoje przesłanie. Szczęście to jest niewyobrażalne. Jego źródłem jest przebywanie w obecności Boga, źródła wszelkiego dobra. „Jego będziemy bez końca oglądali, bez przesyty miłowali, bez utrudzenia wychwalali”²⁸. Ponieważ będzie to stan zaspakajający wszystkie pragnienia, niczym nie zagrożony, więc można mówić o pełnym szczęściu. Nawet to, że udział w nim będzie zależał od zasług zdobytych w tym życiu, nie będzie burzyło tego szczęścia, bo „każdy będzie miał własny dar, jeden większy, a drugi mniejszy, a zarazem i dar niepragnienia czegoś większego”²⁹.

Zupełnie inne będą losy potępionych. Są one niewyobrażalne i trudne do opisanie. Jedno, co można powiedzieć, że będą one wieczne i dotkną zarówno duszę, jak i ciało. Metafora niegasnącego ognia i robaka, który nie umiera (Mk 9,48), daje każdemu możliwość wybrania sobie tego, „co mu odpowiada: albo ogień niech odniesie do ciała, a robaka do duszy, pojmując pierwszy w znaczeniu właściwym, drugi zaś w znaczeniu przenośnym, albo obydwie rzeczy w znaczeniu właściwym niech przydzielą ciału”³⁰. Każda z tych możliwości tylko przybliży do tej tragicznej sytuacji potępionych.

O ile losy ludzi po sądzie ostatecznym zostały wyraźnie zdefiniowane przez rzeczywistość nieba albo piekła, o tyle czyścica dotyczą bardzo ostrożne wypowiedzi. Można mówić

²⁷ Św. Augustyn, *Sermones*, 46,2, tł. A. Żurek, PL 38, kol. 271.

²⁸ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 22,30,1, t. 2, s. 614.

²⁹ Tamże, 22,30,2, t. 2, s. 614.

³⁰ Tamże, 21,9,2, t. 2, s. 519.

o przesłankach wskazujących na wiarę w tę rzeczywistość, ale jasnych deklaracji brakuje. Wiarę w możliwość pomocy zmarłym przez modlitwę znaleźć można w *Męczeństwie Felicyty i Perpetuły*³¹. Milenaryści dopuszczali okres przygotowania się do uszczęśliwiającej wizji Boga. Św. Ambroży wierzył w istnienie „mieszkań” dla dusz ludzi zbawionych, ale czekających jeszcze na sąd ostateczny³². Natomiast św. Augustyn w kontekście słów św. Pawła o „ocaleniu tak, jakby przeszedł przez ogień” (1 Kor 3,15), uważa za możliwe, że „dusze zmarłych znoszą taki ogień, którego nie czują ludzie”, a który oczyści ich z niedoskonałości tego życia³³. Nie nazywa tego co prawda czyszczeniem, ale kwestia terminu jest drugorzędna.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, św., *O państwie Bożym*, 20-21, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 439-617.
- Częsz B., *Interpretacja nieba w kategorii państwa Bożego przed Augustynem*, „Vox Patrum” 10 (1990) 19, s. 621-636.
- Eckmann A., *Symbol apostołski w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999, s. 127-148.
- Jędrzejewski R., *Bóg z zmartwychwstanie ciał w filozoficzno-teologicznej myśli Atenagorasa z Aten*, „Vox Patrum” 13-15 (1993-1995) 24-29, s. 315-322.
- Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 472-496.
- Obrycki K., *Los żywych po śmierci według Tertuliana*, „Vox Patrum” 10 (1990) 19, s. 599-608.
- Szram M., *Ciało zmartwychwstałe w myśli patrystycznej przełomu II i III wieku*, Lublin 2010.

³¹ Zob. *Męczeństwo Felicyty i Perpetuły*, 7-8.

³² Zob. św. Ambroży, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, 10,45.

³³ Zob. św. Augustyn, *O państwie Bożym*, 21,26,4, t. 2, s. 545.

SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH LEKARSTWEM DLA CZŁOWIEKA CIERPIĄCEGO

Cierpienie jest sprawą człowieka, przynależy do ludzkiej egzystencji. W obliczu panującej pandemii z nową siłą przemówiła do ludzkości prawda o kruchości, przemijalności, skończoności ludzkiego życia. Gorączkowo zaczęto poszukiwać „lekarstwa”, które ma zatrzymać na zawsze ludzkie „dzisiaj”. W kulturze tymczasowości, pozbawionej jakiegokolwiek formy ascezy i wyrzeczenia, pojawiające się na horyzoncie widmo cierpienia wzbudziło niepokój i lęk. Czas próby, jaki przeżywamy, wydobyl na światło dzienne „świat ludzkiego cierpienia”. Na nowo rozbrzmiewa pytanie o jego obecność w świecie, o sens, o postawę człowieka, który sam go doświadcza bądź spotyka się z nim w bliźnim. Z samego środka cierpienia rodzi się pytanie: jak na cierpienie człowieka reaguje Bóg i co się z Nim „dzieje”, kiedy człowiek cierpi? Kwestii cierpienia nie da się nigdy rozwiązać jedynie w świetle rozumu, ponieważ w cierpieniu zawiera się wielkość swoistej tajemnicy, którą może odsłonić jedynie Objawienie Boże. Poucza nas ono o konieczności służby i troski o bliźniego, który został doświadczony cierpieniem. Ukazuje nadto, że sam Bóg – Jezus Chrystus wszedł w ludzkie cierpienie i w cierpieniu zbawił człowieka. Ustanawiając sakrament namaszczenia chorych, w doświadczeniu cierpienia „dotyka” nas, aby uzdrowić, i wynosi ludzkie cierpienie na poziom odkupienia. Proponuje podjęcie trudu głębszego zrozumienia sakramentu namaszczenia chorych jako „lekar-

stwa” w obliczu cierpienia. Najpierw pogłębię temat człowieka cierpiącego. Następnie ukazę misję Kościoła wobec ludzkiego cierpienia w perspektywie posługi sakramentalnej oraz konsekwencje i owoce zastosowania „lekarstwa”, jakim jest sakrament namaszczenia chorych.

Cierpienie człowieka

Cierpienie nie stanowi celu samego w sobie. Człowiek ma większą lub mniejszą zdolność i siłę do pokonywania go. Bogate doświadczenie i sukcesy w walce z chorobą i bólem człowieka ma współczesna medycyna. Możemy starać się ograniczyć cierpienie¹, walczyć z nim, nie możemy go jednak całkowicie wyeliminować z życia. Cierpienie jako rzeczywistość bardzo złożona dotyka zarówno ludzi starszych, jak i w sile wieku, młodzież, a nawet dzieci. Nie oznacza rychłej śmierci, kiedy przychodzi i doświadcza człowieka. Świat ludzkiego cierpienia jest zawsze próbą, czasami nad wyraz ciężką próbą, której poddane zostaje człowieczeństwo². Próba dotyczy zarówno człowieka, który zmagą się z cierpieniem, jak i tych, którzy tworzą krąg najbliższych mu osób. Cierpienie jest złem. Człowiek powinien dołożyć

¹ Cierpienie i choroba to dwie rzeczywistości, których nie można ze sobą utożsamiać. Choroba jest osadzona w strukturze cielesnej człowieka. Jest faktem przygodnościowym ludzkiej egzystencji. Cierpienie jest doświadczeniem bardziej podstawowym od choroby, bardziej osadzonym w człowieczeństwie. W wielu wymiarach cierpienie i choroba mogą być jednak rozpatrywane łącznie, gdyż choroba jest źródłem cierpienia czy to w wymiarze bólu fizycznego, czy też niedomagań natury psychicznej. Zob. Jan Paweł II, *List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia „Salvifici doloris”*, 5; S. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego Krzyża*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 32; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 178. Mając na uwadze zasygnalizowane rozróżnienie, a jednocześnie pewien wspólny zakres pojęciowy, w dalszych rozważaniach terminy te będą stosowane zamiennie.

² Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 23.

wszelkich starań, aby znanymi sobie sposobami przezwyteżyć cierpienie³. Aktywność człowieka w tym zakresie obejmuje przede wszystkim działania zmierzające do pokonania negatywnych doświadczeń osoby w sferze psychiczno-fizycznej, wywołanych przez cierpienie.

Cierpienie to wielki temat ludzki i zarazem chrześcijański, rozległy na miarę historii ludzkości oraz ogromny wielkością codziennego doświadczenia milionów ludzi⁴. I choć w całych dziejach człowieka padło już wiele wyjaśnień jego znaczenia i sensu, opartych na argumentach zaczerpniętych z rozumu i wiary, to jednak nikt, nawet chrześcijaństwo ze swym orędem o Bogu solidarnym z człowiekiem cierpiącym, nie ma w zanadru łatwych odpowiedzi i gotowych recept na odkrywanie jego istoty⁵. Człowiek cierpi na różne sposoby, stąd też rodzaj naruszonych dóbr lub kategorii zła leżącego u postaw cierpienia, pozwala wyróżnić różne jego rodzaje. Do podstawowych należą cierpienia natury fizyczno-psychicznej, mające swoje źródło przede wszystkim w dotykających człowieka chorobach. Zewnętrznym przejawem doświadczanego w tym wymiarze cierpienia jest odczuwany w ciele ból. Zjawisko bólu fizyczno-psychicznego ujawnia podmiotowość człowieka. Nie mówimy, że cierpi ciało czy też uszkodzona tkanka organizmu, cierpi zawsze człowiek. Cieleśność jest wkomponowana w całe osobowe „ja”, tworzy nierozzerwalną jedność z wymiarem duchowym⁶. Obok cierpienia natury fizyczno-psychicznej, przytłaczających człowieka, istnieje nie mniej rozległy obszar cierpienia duchowych. Związany on jest z doświadczeniem istnienia zła

³ Zob. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna*, s. 190.

⁴ Zob. M. Graczyk, *Cierpienie*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 111; W. Hanc, *Cierpienie - wielki temat ludzki i chrześcijański*, „Ateneum Kapłańskie” t. 137 (2001) z. 2-3, s. 203.

⁵ Zob. J. Nagórny, *Zbawczy sens cierpienia*, w: tenże, *Wartość życia ludzkiego*, Lublin 2009, s. 249.

⁶ Zob. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 142.

w świecie. Konkretnie źródło może on mieć między innymi w: śmierci ukochanej osoby, rozpadzie małżeństwa, samotności, świadomości ograniczoności i przemijalności życia, prześladowaniu i wrogości otoczenia⁷. Cała sfera cierpień moralnych ujawnia duchowy wymiar człowieka – cierpienie moralne jest bólem duszy. Cierpienie objawia człowieka jako osobę. Tylko człowiek wie, że cierpi i tylko on pyta o sens cierpienia. Może być przeniknięty bólem do najgłębszych swoich warstw, ale jednocześnie jest zdolny do tego, aby stanąć ponad cierpieniem, szukając jego sensu i znaczenia⁸.

Cierpienie jest zawsze rzeczywistością o tysiącu twarzy⁹. O ile można próbować opisać zewnętrzne objawy cierpienia fizycznego, o tyle już duchowy wymiar jest trudny do samego rozpoznania, a jeszcze trudniejszy do ubrania w słowa i do przekazania. Zjawisko cierpienia, cała jego wieloraka panorama, nie może stać się jednak tylko przedmiotem niekończących się opisów i wyliczeń.

Cierpienie na swój sposób onieśmiela¹⁰. Potrzeba serca i imperatyw wiary pozwalają dotknąć tajemnicy cierpienia. Jan Paweł II stwierdza: „Wokół tematu cierpienia te dwa motywy wydają się szczególnie zbliżać do siebie i z sobą łączyć: potrzeba serca każe nam przezwyciezać onieśmienie, a imperatyw wiary dostarcza treści, w imię której i mocą której ośmielamy się dotknąć tego, co w każdym człowieku wydaje się tak bardzo nietykalne: człowiek w swoim cierpieniu pozostaje nietykalną tajemnicą”¹¹. Spotkanie z tajemnicą cierpienia nie może dokonać się tylko na płaszczyźnie uczuć, emocjonalnego współczucia. Z drugiej strony same

⁷ Zob. M. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego Krzyża*, s. 61.

⁸ Zob. A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, s. 142-143.

⁹ Zob. Jan Paweł II, *W cierpieniu spotykamy się z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Przemówienie do chorych w Vaduz (8.09.1984)*, „L'Osservatore Romano” 6 (1984) 11, s. 17.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 4.

¹¹ Tamże.

teoretyczne dywagacje nad sensem cierpienia, oparte nawet mocno na fundamencie wiary, nie pozwolą na pełne miłości spotkanie z cierpiącym, jeśli zabraknie w tej postawie otwartości serca. Konieczność pogłębionego spojrzenia na cierpienie wynika z przeświadczenia, że to nie unikanie ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewanie w nim prowadzi do odnajdywania sensu. Dokonuje się to najpierw w aspekcie życia osobowego i moralnego, następnie przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością.

Cierpienie samo z siebie nie uszlachetnia człowieka. Cierpienie – pisał Jan Paweł II – jest „wezwaniami do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości”¹². Człowiek odkrywa w sobie potrzebę nieustannego rozwoju, przekraczania samego siebie, realizacji piękna, dobra, prawdy i miłości. Doświadczenie choroby odsłania nową, nieznaną jeszcze przestrzeń życia, wyzwala to, co na co dzień jest zakryte, ujawnia duchowe moce, które wypełniają wnętrze człowieka¹³. Proces przemiany człowieka cierpiącego, dokonuje się wtedy, gdy potrafi on zmienić cierpienie w miłość¹⁴. Człowiek chory potrzebuje doświadczyć miłości od bliźniego. Dla cierpiącego nie być kochanym to jakby stracić prawo do istnienia, stracić „po co” w odniesieniu do własnego życia, stracić poczucie jego sensu. Miłość stanowi wewnętrzny dynamizm przemiany człowieka cierpiącego, pozwala uchwycić sens życia. Daje zrozumienie dla kogo i po co żyje, pobudza do wzrostu ku pełni człowieczeństwa¹⁵. Kto nie kocha, kto nie potrafi w środku cierpienia odkryć miłości, będzie doświadczał bólu fizycznego, ale

¹² Tamże, 22.

¹³ Zob. J. Nagórny, P. Kieniewicz, *W pół drogi*, Rzeszów 1993, s. 57.

¹⁴ Zob. J. Nagórny, *Zbawczy sens cierpienia*, s. 258.

¹⁵ Zob. T. Styczeń, *Miłość potężniejsza niż grzech*, w: tenże, A. Szostek, *Miłości gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne*, Lublin 1986, s. 37.

nie będzie cierpieł. Ten tylko cierpi naprawdę, kto miłuje¹⁶. W rzeczywistości miłość nie może istnieć bez tego wymiaru wyrzeczenia, ofiary, wielokroć bolesnej i ciężkiej, ale ubogacającej cierpiącego i bliskie mu osoby, które kochając odkrywają w chorym i w sobie wielkość człowieka. Ten aspekt sensu ludzkiego cierpienia, wyzwalający ludzką solidarność i miłość, jest zasadniczo miarą człowieczeństwa¹⁷. Bezinteresowna miłość, jaka budzi się wówczas w sercu i uczynkach bliźniego, ma swoje źródło w cierpieniu. Urzeczywistnia się ona w codziennych, trudnych, niekiedy dramatycznych okolicznościach, związanych z opieką nad człowiekiem doświadczonym chorobą. Człowiek, który pragnie pomocy zewnętrznej i duchowego wsparcia, pragnie miłości większej niż ludzkie słowo. Potrzebuje gotowości bycia przy i bycia z. Obecności tej nie zastąpią specjalistyczna aparatura i najlepsze środki medyczne¹⁸. „Społeczeństwo – pisał w encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI – które nie jest w stanie zaakceptować cierpiących ani im pomóc i mocą współczucia współuczestniczyć w cierpieniu, również duchowo, jest społeczeństwem okrutnym i niehumanym”¹⁹.

W perspektywie wiary doświadczenie, które przeżywa cierpiący, jest wezwaniem, powołaniem do pójścia za Chrystusem. W miarę jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Odczytanie cierpienia w wymiarach powołania, z jakim Chrystus zwraca się do człowieka, pozwala zrozumieć myśl św. Pawła o dopełnieniu udręk Chrystusa (Kol 1,24). Chrystus dokonał dzieła odkupienia bez reszty i do końca, ale równocześnie go nie zamknął. W tym odkupieńczym cierpieniu Chrystus otwarł się, i stale otwiera, na

¹⁶ Zob. J. Nagórny, P. Kieniewicz, *W pól drogi*, s. 55.

¹⁷ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, 38.

¹⁸ Zob. J. Nagórny, *Przedmowa*, w: A. Bartoszek, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania*, s. 11.

¹⁹ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 38.

każde ludzkie cierpienie²⁰. Nadanie intencji i celu przeżywanemu cierpieniu, włączenie go w dzieło Chrystusa, staje się wkładem w ekonomię dobra i miłości pośród ludzi²¹. Widziane w perspektywie Chrystusowego krzyża cierpienie przestaje być zagadką, absurdem, klęską, ma natomiast charakter twórczy i wiąże się z przeświadczeniem, że Bóg wie, dlaczego go dopuszcza, i że potrafi z niego wyprowadzić autentyczne dobro²². W tajemnicy cierpienia Chrystusa człowiek odkrywa nowy imperatyw, pozwalający uczynić z ludzkiego cierpienia dar miłości. Cierpiący otrzymuje wewnętrzną siłę do przewyciężenia dolegliwości mocą miłości Chrystusa²³. Na pewno nie jest łatwo odkryć w cierpieniu autentyczną miłość Boga, który przez cierpienie pragnie wynieść życie człowieka do poziomu zbawczej miłości Chrystusa. W przyjęciu tej tajemnicy pomaga wiara, która zaprowadza w sercu cierpiącego pokój i radość²⁴.

Chory wobec Boga – sakrament namaszczenia chorych

Myślenie o cierpieniu w perspektywie wiary prowadzi nieuchronnie do pytania o zaangażowanie Boga na „rzecz” cierpiącego. Wszak ku Niemu cierpiący podnosi skargę na chorobę i błaga ufnie o uzdrowienie. Prośba człowieka nie wybrzmiewa w próżni, Bóg słyszy wołanie i przychodzi z pomocą. Przez usta proroka Izajasza zapowiada, że nadejdzie dla Syjonu czas, gdy Bóg przebaczy mu wszelki grzech

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 24; J.L. Crenshaw, *Cierpienie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan. Warszawa 1996, s. 92.

²¹ Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 40.

²² Zob. M. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego Krzyża*, s. 79-80.

²³ Zob. Franciszek, *Miłosierdzie chrześcijańskie wyzwala z lęku przed śmiercią. Katecheza (27.11.2013)*, „L'Osservatore Romano” 34 (2014) 1, s. 52.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Godność i apostołstwo ludzi pracy. Katecheza (27.04.1994)*, „L'Osservatore Romano” 15 (1994) 8, s. 39.

i uleczy wszelką chorobę²⁵. Wymownym znakiem troski Boga o człowieka – człowieka cierpiącego – jest tajemnica wcielenia. Jezus przyszedł uleczyć całego człowieka, jego duszę i ciało. Tak dalece współczuje cierpiącemu, że sam utożsamia się z nim. Nie tylko pozwala się chorym dotykać, ale bierze na siebie ich nędzę, słabość, chorobę. Podejmując mękę i przechodząc przez granicę śmierci, nadał cierpieniu nowe znaczenie; teraz może ono upodabniać do Niego i jednoczyć z Jego zbawczą męką²⁶. Jezus posłał swoich uczniów z misją uzdrawiania chorych (Mt 10,8; Łk 9,2; 10,9). Ustanowił do tego celu specjalny sakrament: namaszczenie chorych. List św. Jakuba potwierdza obecność tego sakramentalnego gestu już w pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej (Jk 5,15).

Zadanie, które otrzymał od Pana, Kościół podejmuje w ciągu dziejów. Nie tylko stara się wypełnić je, troszcząc się o chorych, ale spieszy do nich z posługą sakramentalną. Kościół wierzy i wyznaje, że wśród siedmiu sakramentów istnieje jeden specjalnie przeznaczony dla chorych. Sakrament namaszczenia przeszedł niewątpliwie długą drogę ewolucji w tym, co dotyczy zarówno praktyki, jak i rozumienia sakramentu. Z początku V w. pochodzi najstarsze świadectwo o namaszczeniu chorych specjalnym olejem. Wiadomość zawarta jest w liście papieża Innocentego z 416 r. Papież, nawiązując do Listu św. Jakuba, wskazuje, iż należy namaścić chorych olejem świętym przygotowanym przez biskupa. Nie tylko kapłanom, ale i wszystkim chrześcijanom wolno używać oleju do namaszczenia w potrzebie własnej lub swoich bliskich. Takie namaszczenie papież uważa za sakrament. Inne ważne świadectwo dotyczące namaszczenia chorych pochodzi z pism św. Cezarego, biskupa Arles. Przypomina on wiernym, że uzdrowienie można odnaleźć w Kościele, posiadającym lekarstwo, którym są Eucharystia i „poświę-

²⁵ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1502.

²⁶ Zob. tamże, 1505.

cony olej”. Skutek namaszczenia olejem miał być podwójny: pomoc choremu oraz odpuszczenie grzechów. Począwszy od VIII w. historia namaszczenia wchodzi w nowy etap, charakteryzujący się przede wszystkim tworzeniem licznych rytuałów. Podkreśla się w nich znaczenie „modlitwy wiary” jako pierwszego warunku, jaki musi być spełniony, aby namaszczenie okazało się skuteczne. Uzdrawienie nie dokonuje się przez wypowiedzenie magicznej formuły, ale dokonuje go Pan, odpowiadając na zanoszone modlitwy. Skuteczność namaszczenia nie wiąże się z właściwościami leczniczymi oleju, ale z działaniem Chrystusa.

W wiekach średnich kształtuje się „praktyczna” strona sakramentu – namaszczeniu towarzyszy gest nałożenia rąk, a samo namaszczenie koncentruje się na pięciu zmysłach jako miejscach grzechu człowieka. Od XII w. sakrament chorych miał nazwę mało zachęcającą do przyjęcia go: *extrema unctio*, a więc sakrament umierających, po przyjęciu którego można już tylko umrzeć.

Według Soboru Florenckiego z 1439 r. piątym z siedmiu sakramentów jest ostatnie namaszczenie. Materią tego sakramentu jest olej z oliwek, pobłogosławiony przez biskupa. Szafarzem sakramentu jest kapłan.

Sobór Trydencki naucza, że sakrament namaszczenia chorych to ustanowiony przez Chrystusa prawdziwy i odrębny sakrament Nowego Przymierza, wspomniany u Marka, a polecony wierzącym i ogłoszony przez Jakuba, apostoła i brata Pańskiego.

Soborowa *Konstytucja o liturgii świętej* stwierdziła, że ten sakrament lepiej można nazwać sakramentem chorych. Również Paweł VI w konstytucji z 30 listopada 1972 r. określił sakrament chorych jako *sacramentum unctionis infirmorum*. Sobór jednocześnie nakreślił odpowiedni moment udzielanego namaszczenia: „Odpowiednia zatem pora na przyjęcie

sakramentu nastaje wtedy, gdy wiernemu zaczyna zagrażać śmierć z powodu choroby lub starości²⁷.

Przyjmując sakrament namaszczenia, wierny uznaje Boga za Pana życia i śmierci człowieka, a przez to wyznaje swoją wiarę w istnienie świata nadprzyrodzonego i życia wiecznego.

Sakrament namaszczenia jest osobistym spotkaniem z Chrystusem, który leczy człowieka z różnych dolegliwości, uświęca i daje siłę do świętego życia. Szafarz sakramentu w milczeniu wyciąga dłonie i modli się nad chorym, a następnie namaszcza olejem chorych czoło i rękę chorego. „Namaszczenie czoła – to symbol przeniknięcia mocą Chrystusa całej sfery wewnętrznego życia człowieka – myślenia, pragnień, sfery uczuciowej. Namasczenie rąk – to objęcie tą mocą zewnętrznej aktywności człowieka, której symbolem są dłonie – narzędzia, przy pomocy których czynił sobie ziemię poddaną Rdz 1,28, czynił dobro lub zło”.

Katechizm Kościoła Katolickiego wymienia cztery skutki sakramentu:

a) szczególny dar Ducha Świętego – łaska uświęcająca i łaski uczynkowe – łaska umocnienia, pokoju i odwagi, by przezwyciężyć trudności związane ze stanem ciężkiej choroby lub niedołęstwem starości. Wzrost ufności i wiary w Boga oraz umacnianie do walki z pokusami. Człowiek zostaje oczyszczony z grzechu i odzyskuje chrzcielną niewinność. Wiara nasza uczy nas, że skutkiem namaszczenia jest przywrócenie zdrowia fizycznego, o ile taka poprawa jest korzystna dla dobra duszy;

b) dar głębszego zjednoczenia z męką Chrystusa. Chory jest w pewien sposób konsekrowany, by przynosić owoc przez upodobnienie do odkupieńczej śmierci Zbawiciela. Cierpienie staje się uczestnictwem w zbawczym dziele Jezusa;

²⁷ II Sobór Watykański, *Konstytucja o świętej liturgii „Sacrosanctum Concilium”*, 73.

c) łaska eklezjalna – chorzy przysparzają dobra Ludowi Bożemu. Celebując ten sakrament, Kościół w komunii świętych wstawia się w intencji chorego. Ze swej strony chory przez łaskę tego sakramentu przyczynia się do uświęcenia Kościoła i do dobra wszystkich ludzi, dla których Kościół cierpi i ofiaruje się przez Chrystusa Bogu Ojcu;

d) przygotowanie do ostatniego przejścia. Namaszczenie chorych dopełnia rozpoczęte przez chrzest dzieło naszego upodobnienia się do misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jest ono ostatnie w szeregu świętych namaszczeń, które wyznaczają etapy życia chrześcijanina: namaszczenie przy chrzcie wycisnęło na nas pieczęć nowego życia; namaszczenie przy bierzmowaniu umocniło nas do życiowej walki. To ostatnie namaszczenie otacza koniec naszego ziemskiego życia jakby ochroną, zabezpieczającą nas na ostatnią walkę przed wejściem do domu Ojca²⁸.

Sakrament namaszczenia chorych to wielki dar Chrystusa dla Kościoła. Sakrament zachowuje we właściwych proporcjach troskę o ciało z zabieganiem o dobro duszy. Dotknięcie Chrystusa przez święte namaszczenie jest przyjęciem Jego sposobu myślenia i utożsamieniem się z Jego gotowością do znoszenia krzyża.

BIBLIOGRAFIA

- Bartoszek A., *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000.
- Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992.
- Wartość życia ludzkiego*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, Lublin 2009.
- Wróbel J., *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.

²⁸ Zob. KKK, 1520-1523.

ROZWÓJ KATOLICKIEGO NAUCZANIA NA TEMAT KARY ŚMIERCI

Problem kary śmierci jest ciekawym przykładem ewolucyjnego podejścia Kościoła katolickiego do spraw społecznych. Nie oznacza to jednak, że Kościół zmienia swoje nauczanie. Raczej coraz lepiej rozumie, kim jest człowiek. Celem artykułu jest ukazanie rozwoju doktryny katolickiej w kwestii moralnej dopuszczalności kary śmierci.

Kara śmierci w Biblii

W czasach Starego Testamentu o orzeczeniu kary śmierci decydowała społeczność lub jej przywódca. Śmiercią karano wiele przestępstw, między innymi zabójstwo, pobicie ojca albo matki, złożenie dziecka w ofierze Molochowi, cudzołóstwo, bluźnierstwo, znieważenie szabatu, wywoływanie duchów. Napiętnowano jednak niesprawiedliwe morderstwo sądowe. Pod wpływem królowej Izebel na mocy niegodziwego wyroku sądowego zamordowany został Nabot (1 Krl 21). Nowy Testament wprost nie odrzuca kary śmierci. Najbardziej znaną wypowiedzią na ten temat jest werset z Listu do Rzymian: „Jeżeli czynisz zło, lękaj się jej [władzy – PM], bo nie próżno nosi miecz, jest bowiem sługą bożym karzącym przez gniew” (Rz 13,4). Trzeba przypomnieć jeszcze słowa dobrego łotra, który karcąc swojego współtowarzysza niedoli, powiedział: „My odbieramy słuszną karę za nasze uczynki” (Łk 23,41).

Zdarzały się również morderstwa zarządzone niegodziwie przez władcę, w ten sposób został zabity Jan Chrzyciel (Mk 6,17-29) i apostoł Jakub (Dz 12,2). Sam Jezus z punktu widzenia prawa był ofiarą morderstwa sądowego¹.

Chrześcijaństwo wobec kary śmierci do IV w.

Ojcowie Kościoła jednomyślnie przyjęli tezę, że grzechy, które w Starym Testamencie były zagrożone karą śmierci, są dla sumienia chrześcijańskiego grzechami śmiertelnymi. Pierwsi chrześcijanie, mając poczucie przynależności do innego świata, nie mieli jednak aspiracji, aby zmieniać stary świat, do którego należało karanie śmiercią. Swoje zadanie upatrywali w pociąganiu poszczególnych osób do innego, boskiego świata. Pierwotny Kościół nie chciał mieć z karą główną nic wspólnego, żywiąc przekonanie, że jakakolwiek forma zabijania kłóci się z Ewangelią. Nie sprzeciwiał się jednak stosowaniu tej popularnej sankcji przez pogańskie cesarstwo, jeśli tylko miała dotyczyć rzeczywistych zbrodniarzy. W *Tradycji apostoelskiej* Hipolita Rzymskiego († 235 r.) znajduje się przepis mówiący, że dostojnik, któremu przysługuje *ius gladii* (prawo używania miecza), jeśli chce zostać chrześcijaninem, musi zrzec się swojego urzędu. Z drugiej strony Synod w Elwirze (pocz. IV w.) postanowił, że nie wolno udzielić Komunii św., nawet w obliczu śmierci, komuś, kto będąc już chrześcijaninem, przez swoje oskarżenie przyczynił się do skazania bliźniego na karę śmierci. Sprawców, którzy nie nadają się do moralnej poprawy, Klemens Aleksandryjski († ok. 215 r.) przyrównuje do nieuleczalnie chorych członków, które trzeba usunąć, by nie zagrażały zdrowiu reszty ciała².

¹ Zob. J. Salij, *Kościół wobec kary śmierci*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” (2015) 19, s. 11.

² Zob. P. Boike, *Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?*, „Dialogi Polityczne” (2019) 27, s. 45-46.

Kara śmierci w dziejach Kościoła

W IV w. chrześcijaństwo stało się religią państwową w cesarstwie. Różne urzędy, w tym sądownictwo, znalazły się w ręku chrześcijan. Z tą sytuacją wiązał się pewien dramat: chęć życia ideałami ewangelicznymi i jednocześnie troska o bezpieczeństwo w świecie doczesnym, któremu zagrażali groźni przestępcy. Ilustrację tego dylematu stanowi odpowiedź Ambrożego z Mediolanu († 397 r.) na wątpliwości Studiusza, sędziego-chrześcijanina. Skazanie na śmierć przez sędziego będącego chrześcijaninem św. Ambroży uważa za rzecz usprawiedliwioną, aczkolwiek wskazuje, że lepszym wyborem byłoby powstrzymanie się od tego środka. Jego zdaniem, jeśli Studiusz zdecydowałby się na skazanie na śmierć, powinien powstrzymać się od przystępowania do Komunii św. przez pewien czas po tym zdarzeniu. Uczeń Ambrożego – Augustyn z Hippony († 430 r.) również zajmował się problemem kary śmierci. W *Państwie Bożym* orzekł, że od przykazania „nie zabijaj” istnieją dwa wyjątki: wojna z rozkazu Bożego oraz kara wymierzana przez państwo na podstawie sprawiedliwego prawa. W stosunku do modelowego rozstrzygnięcia św. Augustyna trzeba uczynić jednak pewne zastrzeżenie: Kościół nie wyzbył się nigdy swoistej odrazy do jakiegokolwiek formy zabijania. Przełom IV w. polegał na tym, że zakaz plamienia się krwią, odnoszony wcześniej do ogółu chrześcijan, zawężono do grupy duchownych³.

Intelektualną refleksję nad kwestią kary śmierci rozwinął św. Tomasz z Akwinu. W *Sumie teologicznej* na pytanie, czy wolno zabijać grzeszników, odpowiada twierdząco. Chociaż zabijanie jest złe samo w sobie i zawsze stanowi nieprawidłowość, to może być bezgrzeszne. W jakiej sytuacji? Kiedy ktoś „jest niebezpieczny dla całej społeczności [zagraża dobru wspólnemu – PM] i swoim grzechem psuje drugich”. Dłacz-

³ Zob. tamże, s. 46-47.

go? Ponieważ poprzez poważne grzechy przestępca zatracą ludzką godność. Kiedy jest niebezpieczny dla społeczeństwa, jest gorszy od zwierzęcia. Skoro zaś zabijanie zwierząt może być dobre, to zabicie grzesznika, jeśli służy ludziom sprawiedliwym, też jest dobre. Tomasz w dalszej części swojego wywodu wskazuje, że zabijać może jedynie władza państwowa, a nie każdy. Podobnie – tylko lekarz może wyciąć zakażony organ ciała. W końcu stwierdza, iż nigdy nie wolno zabijać duchownym, nawet w obronie własnej, ponieważ w szczególny sposób mają naśladować Chrystusa⁴.

Zakreślony powyżej stan nauczania i praktyki Kościoła katolickiego co do kary głównej w kolejnych wiekach nie ulegał zasadniczym zmianom. Warto nadmienić, iż papieże Leon XIII, Pius XI i Pius XII publicznie wypowiadali się za dopuszczalnością tego krańcowego środka, o ile sprawca popełnił ciężką zbrodnię, zachodzi co do tego pewność i zachowuje się prawną procedurę.

Filozoficzne argumenty za karą i przeciwko karze śmierci

Wyróżnia się cztery funkcje kary: odwetową, eliminacyjną, odstraszącą i poprawczą. Funkcja odwetowa jest reakcją społeczeństwa na czyny szkodliwe i destruktywne, naruszające obowiązujące normy. Funkcja eliminacyjna pozwala wykluczyć z życia społecznego te jednostki, które są w konflikcie z prawem. Funkcja odstrasząca zakłada, że wąż ewentualne zyski i straty w przypadku popełnienia czynu przestępczego, jednostka wybierze zachowania nienaruszające prawa. Funkcja poprawcza, nazywana też wychowawczą, wynika z założenia, że w przypadku konieczności można człowieka zmienić tak, aby przestrzegał istniejących zasad i prawa. Powyższe funkcje kary wyrażają oczekiwanie społeczeństwa, że spełnią pokładane w nich nadzieje. Nie

⁴ Zob. J. Salij, *Kościół wobec kary śmierci*, s. 13-14.

gwarantują jednak skuteczności wobec wszystkich przestępców, zarówno potencjalnych, jak i rzeczywistych⁵.

Jedną ze stron reprezentujących swoje poglądy na temat kary śmierci są retencjoniści, którzy opowiadają się za utrzymaniem tej formy karania, godząc się z pewnymi ograniczeniami jej stosowania. Z drugiej strony są abolicjoniści, którzy sprzeciwiają się zachowaniu kary śmierci w ustawodawstwie karnym.

Argumenty retencjonistów⁶

Każde przestępstwo powinno spotkać się z odpowiedzialnością, przy czym jedynym rozsądnym sposobem na wyrównanie jest kara. Kara powinna być równa popełnionemu przestępstwu, dlatego reakcją na zabójstwo może być tylko i wyłącznie kara śmierci.

Dopuszcza się możliwość stosowania kar zastępczych, wyłączając z tego zabójstwo, ponieważ żaden inny sposób ukarania przestępcy nie będzie dostatecznie rekompensował pozbawienia życia innego człowieka.

Uzasadnieniem kary może być jedynie unieszkodliwienie sprawcy poprzez jego fizyczną eliminację.

Kara powinna być sprawiedliwa, lecz jednocześnie jej zadaniem jest powstrzymanie danego osobnika od popełniania dalszych przestępstw.

W odniesieniu do przestępców z nawyknięcia, zawodowych, zatwardziałych recydywistów, jedynym skutecznym środkiem karnym jest ich unieszkodliwienie bądź długotrwała lub całkowita eliminacja.

⁵ Zob. M. Ciosek, *Człowiek w warunkach izolacji więziennej*, Gdańsk 1995, s. 114-116.

⁶ Opracowano na podstawie: A. Zarzycka, *Główne spory wokół kary śmierci*, „Roczniki Pedagogiczne” 11 (2019) 47, s. 541-543.

Cechą konstytutywną człowieczeństwa jest nie tyle wymiar biologiczny, co zdolność odróżniania wartości od antywartości oraz intencja czynienia dobra. Morderca przez swój czyn przestaje być człowiekiem w sensie moralnym, co powoduje zawieszenie wobec niego zasady „nie zabijaj”.

Przestępca, decydując się na pogwałcenie prawa do życia swojej ofiary, jednocześnie kwestionuje własne prawo do życia i w pewnym sensie je zawiesza. Naruszając normy chroniące życie, jednocześnie sam pozbawia się ich ochrony. Człękkształtność nie stanowi kryterium człowieczeństwa, a właśnie człowieczeństwo, jako kategoria aksjologiczna, a nie człowiek – czy życie ludzkie jako kategoria biologiczna, jest wartością absolutną.

W przypadku najcięższych przestępstw, a zwłaszcza zabójstw dokonanych ze szczególnym okrucieństwem, kara śmierci to jedyny środek karny odpowiadający społecznemu poczuciu sprawiedliwości.

Nikt nie karze przestępcy za to, że on coś zrobił, ale po to, aby w przyszłości ten sam sprawca nie popełnił kolejnej zbrodni, która negatywnie wpłynęłaby na społeczeństwo.

Ludzi skłonnych do naruszania prawa można od takich zachowań odstraszyć groźbą kary. Jeśli kara ma być w ogóle orzeczona, musi być na tyle surowa, by przestępca nie odniósł korzyści z przestępstwa.

Argumenty abolicjonistów⁷

Do osiągnięcia kary wystarcza, by dolegliwość, jaką ona za sobą pociąga, przewyższała korzyści osiągane przez popełnienie przestępstwa. Prawo, które jest okrutne, w istocie sprzyja bezkarności.

⁷ Opracowano na podstawie: tamże, s. 543-545.

Celem kary nie jest torturowanie i męczenie wrażliwej istoty ludzkiej ani też uczynienie nieistniejącym przestępstwa, które już zostało popełnione. Cel kary sprowadza się do tego, aby przeszkodzić winnemu w wyrządzeniu nowych szkód współobywatelom oraz aby powstrzymać innych od wyrządzania szkód tego rodzaju.

Kara śmierci nie może być pożyteczna, gdyż daje ludziom przykład okrucieństwa.

Kara jest złem samym w sobie, ponieważ wiąże się z nią cierpienie i zastosowanie przymusu, dlatego może być wymierzana tylko wtedy, gdy umożliwi uniknięcie większego zła niż to, które sama niesie.

Odebranie życia sprawcy czynu przestępczego pozbawia go w prawdzie możliwości popełnienia w przyszłości nowych przestępstw, a więc odbiera mu możliwość czynienia zła, ale również odbiera mu możliwość czynienia dobra.

Kara śmierci jest nieekonomiczna, zarówno wtedy, gdy nie jest aprobowana przez społeczeństwo, jak i wtedy, gdy stanowi odpowiedź na przestępczość jako zjawisko występujące w skali masowej.

Kara śmierci jest nieodwracalna, a w związku z tym niebezpieczna ze względu na możliwość pomyłki sądowej.

Niezbywalność prawa do życia przysługuje każdemu człowiekowi. Jednostka nie może zostać przez nikogo pozbawiona tego prawa. Prawo do życia nie może stać się przedmiotem zamachu zwłaszcza ze strony państwa, będącego gwarantem praw.

Kara śmierci pozbawia skazanego prawa do godnej śmierci, jednocześnie pozbawia człowieka godności życia.

Skoro najsurowsza kara powinna grozić za najcięższe przestępstwa, konieczne byłoby wtedy określenie rangi poszczególnych wykroczeń.

Żadne przestępstwo nie może być określane jako najbardziej szkodliwe i stanowiące największe zagrożenie dla społeczeństwa, ponieważ zawsze możemy się spotkać z przypadkiem zbrodni o wiele bardziej drastycznej.

Nawet jeśli kara śmierci zostaje orzeczona i wykonana bez żadnych proceduralnych uchybień, to przysparza skazanemu więcej cierpień, niż doświadczyła ofiara. Oskarżony odczuwa najpierw niepewność, czy zostanie skazany, czy nie, a następnie żyje w oczekiwaniu na wykonanie kary albo zastosowanie wobec niego prawa łaski.

Kara śmierci obraża uczucia humanitarne człowieka. Wyrazem tego jest chociażby odraza, jaką odczuwamy do kata lub do narzędzi wykonania kary śmierci.

Kara niewoli jest znacznie bardziej odstrasząca poprzez jej długotrwałość.

Zło zawarte w karze śmierci nie jest rekompensowane efektem prewencyjnym tej kary. Wyniki badań statystycznych wykazują, że kara śmierci nie odstrasza morderców od popełniania zbrodni w znacząco większym stopniu niż groźba zastosowania przypuszczalnie lżejszej kary dożywocia.

Nasza wiedza nigdy nie jest pewna; motywy naszego działania, nawet dla nas samych, nigdy nie są w pełni przejrzyste; nasza skończoność, ontologiczna niedoskonałość wy-daje się nigdy nas nie opuszczać, naznaczając każdą naszą myśl i każdy czyn. Fakt naszej fundamentalnej ontologicznej ułomności zdaje się więc przemawiać mocno przeciwko karze śmierci. Jaki bowiem zabójca mógłby sam o sobie zgodnie z prawdą powiedzieć, że dokonał swojego czynu w pełni świadomie i jest za niego całkowicie odpowiedzialny? Jaki sędzia, któremu przyjdzie ten czyn osądzać, będzie w stanie rozpoznać wszystkie okoliczności i motywy przestępcy tak klarownie, aby móc wydać naprawdę sprawiedliwy wyrok i nie popełnić pomyłki, której nie da się już naprawić?

Przełomowe nauczanie Jana Pawła II na temat kary śmierci

Jan Paweł II wypowiedział się na temat kary śmierci w encyklice *Evangelium vitae*. Papież często apelował o zniesienie kary śmierci jako okrutnej i niepotrzebnej oraz publicznie wygłaszał prośby o ułaskawienie skazanych. Problem kary śmierci papież postrzega w kontekście sprawiedliwości karnej, która powinna uwzględniać ochronę i naprawę ładu publicznego, bezpieczeństwo ludzi oraz poszanowanie godności ludzkiej przestępcy. Nawiązując do tradycyjnej argumentacji społecznej, stwierdza, że nie wyklucza się przypadków konieczności odebrania życia przestępcy, gdy brak innych sposobów obrony społeczeństwa, dodaje jednak, że dzisiaj, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może nie zdarzają się wcale. Zatem powstrzymanie się od kary śmierci bardziej odpowiada godności osoby ludzkiej, uwarunkowaniom dobra wspólnego i jest wyrazem poszanowania prawa każdego człowieka do życia. Zniesienie kary śmierci ma na celu ochronę godności człowieka, której nie traci nawet zabójca. Kara śmierci odbiera możliwość naprawy popełnionego zła i powrotu do społeczności; obok aborcji i eutanazji stanowi formę przemocy wobec osoby ludzkiej i jest zaprzeczeniem prawa do życia. Przekroczył on zatem w swym nauczaniu tradycyjne, wywodzące się od św. Tomasza, uzasadnienie dla tej formy wymierzania kary. Nie odrzucając zatem wprost możliwości stosowania kary śmierci, Papież tak bardzo osłabia argumentację na rzecz jej stosowania, że właściwie trudno byłoby już mówić o jakiegokolwiek konieczności w tej dziedzinie⁸.

⁸ Zob. K. Glombik, *Kara śmierci*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 255-256.

Zmiany w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* pod wpływem Jana Pawła II

W pierwszym wydaniu *Katechizmu*, z 1992 r., karę śmierci wyraźnie dopuszczono. Problematykę tę ukazano w duchu dawnego, tradycyjnego ujęcia owego zagadnienia. Usytuowana ona została w kontekście uprawnionej obrony własnej i ochrony wspólnego dobra społeczeństwa. Czytamy w nim: „Ochrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi”⁹.

Nauczanie Jana Pawła II na temat kary śmierci miało zasadniczy wpływ na oficjalną naukę Kościoła, zawartą w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Dlatego w nowszej redakcji z 1998 r., pod wpływem encykliki *Evangelium vitae*, usunięto powyższy fragment i zastąpiono go tekstem, w którym mówi się ogólnie o prawie i obowiązku państwa do wymierzania kary przestępcom: „Wysiłek państwa, aby nie dopuścić do rozprzestrzeniania się zachowań, które łamią prawa człowieka i podstawowe zasady obywatelskiego życia wspólnego, odpowiada wymaganiom dobra wspólnego. Prawowita władza publiczna ma prawo i obowiązek wymierzania kar proporcjonalnych do wagi przestępstwa”¹⁰.

W punkcie następnym, niemal w całości dodanym, *Katechizm* wyjaśnia, że choć Kościół kary śmierci radykalnie nie odrzuca, to jednak zdecydowanie postuluje, aby możliwie nigdy do niej się nie uciekać: „Kiedy tożsamość i odpowiedzialność winowajcy są w pełni udowodnione, tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania stosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposo-

⁹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2266.

¹⁰ Tamże.

bem skutecznym ochrony życia ludzkiego przed niesprawiedliwym napastnikiem. Jeżeli jednak środki bezkrwawe wystarczają do obrony i zachowania bezpieczeństwa osób i społeczeństwa do obrony przed napastnikiem, władza powinna ograniczyć się do tych środków, ponieważ są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej. Istotnie, dzisiaj, biorąc pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje państwo, aby skutecznie ukarać zbrodnię i unieszkodliwić tego, kto ją popełnił, nie odbierając mu ostatecznie możliwości skruchy, przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”¹¹. Podkreślono, że tradycyjne nauczanie Kościoła nie wyklucza zastosowania kary śmierci, jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem. Jednocześnie, w nawiązaniu do papieskiej encykliki, opowiedziano się za bezkrwawymi środkami obrony, które odpowiadają godności osoby ludzkiej.

Piotr Mazurkiewicz wyjaśnia to stanowisko następująco: „Zgodnie z nauką katolicką człowiek jest osobą, a więc nosicielem naturalnej, przyrodzonej godności, nie dlatego, że aktualnie podejmuje autonomiczne wybory moralne, ale dlatego, że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Godność ludzka przysługuje mu z racji przynależności gatunkowej, a nie sprawności intelektualnej. Poprzez odniesienie terminu «godność» do «obrazu i podobieństwa Bożego», których nie jest on właścicielem, ale raczej «nosicielem», godność staje się poniekąd synonimem słowa «świętość». Człowiek jest «święty» – i w tym sensie także życie ludzkie jest «święte» – nawet, gdy jest to życie człowieka niezdolnego aktualnie do podejmowania autonomicznych decyzji czy też nie rokującego takich nadziei na przyszłość. Dopiero

¹¹ Tamże, 2267.

w tej perspektywie staje się zrozumiałe, dlaczego to zasada pierwszeństwa środków bezkrwawych bardziej niż prawo do wymierzenia kary śmierci odpowiada obowiązkowi poszanowania ludzkiej godności”¹².

Kolejna zmiana pod wpływem Franciszka

Jan Paweł II, a później Benedykt XVI apelowali o zniesienie kary kapitalnej, ale nie zdecydowali się na taki radykalny krok. Od wersji *Katechizmu* wprowadzonej przez Kongregację Nauki i Wiary z polecenia papieża Franciszka w 2018 r. można jednak mówić, iż Kościół katolicki uważa karę śmierci za niedopuszczalną. W najnowszym *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy bowiem nowe słowa: „Wymierzanie kary śmierci, dokonywane przez prawowitą władzę, po sprawiedliwym procesie, przez długi czas było uważane za adekwatną do ciężaru odpowiedzialności na niektóre przestępstwa i dopuszczalny, choć krańcowy, środek ochrony dobra wspólnego. Dziś coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw. Co więcej, rozpowszechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych stosowanych przez państwo. Ponadto zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyłą obronę obywateli, a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win. Dlatego też Kościół w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby, i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie”¹³.

¹² P. Mazurkiewicz, *Kara śmierci w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009) 1, s. 210.

¹³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2267.

Decyzja papieża Franciszka przedstawia ewolucyjne podejście Kościoła do kwestii społecznych. Można powiedzieć, że Kościół lepiej rozumie skomplikowany żywot człowieka, a jednocześnie pełniej odkrywa jego ewangeliczną godność. W ocenie moralnej kary śmierci odwołuje się również do przykładu samego Jezusa oraz do ogólnej wizji osoby ludzkiej, jaka przedstawia się w Objawieniu Bożym.

Wydaje się, że nauczanie Kościoła do czasów papieża Franciszka akceptowało tworzenie prawa zezwalającego w niektórych przypadkach na karę śmierci. Papież Franciszek bardziej jednak zwraca uwagę na moralną niedopuszczalność konkretnego zastosowania kary śmierci, nawet gdyby była ona dopuszczona przez prawo państwowe. Modyfikacja w *Katechizmie* ma zatem zachęcić społeczeństwa do tworzenia takich warunków, które pozwolą na wyeliminowanie kary śmierci tam, gdzie jeszcze prawnie obowiązuje¹⁴.

Podsumowanie

Kara śmierci to najwyższy wymiar kary za najpoważniejsze przestępstwa. W czasach Starego Testamentu, w celu zachowania przymierza z Bogiem, była stosowana za wykroczenia przeciwko życiu, wierze, seksualności oraz występki wobec rodziców. W Nowym Testamencie wprost nie została odrzucona. W tekstach starożytnych pisarzy chrześcijańskich uważano ją jednak za sprzeczną z wiarą chrześcijańską. Od uchwalenia edyktu mediolańskiego (313 r.) była akceptowana jako jedna z form instytucjonalnych państwa, choć wierzący mieli zakaz uczestnictwa w jej wymierzaniu i wykonywaniu. Uzasadnienie kary śmierci potrzebą obrony za-

¹⁴ Zachęta ta nie dotyczy Unii Europejskiej, skoro *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej* podaje w art. 2.2: „Nikt nie może być skazany na karę śmierci lub poddany jej wykonaniu”. Cyt. za: Z. Stawrowski, *Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle*, „Chrześcijaństwo-Swiat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” (2015) 19, s. 28.

groźonego dobra wspólnego, pochodzące od św. Tomasza z Akwinu, zostało przejęte przez teologów. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. karę śmierci zniesiono w ustawodawstwie wielu krajów świata. Jan Paweł II zmodyfikował nauczanie Kościoła w tym zakresie, a papież Franciszek orzekł, że kara śmierci jest niedopuszczalna.

BIBLIOGRAFIA

- Boike P., *Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?*, „Dialogi Polityczne” (2019) 27, s. 43-54.
- Ciosek M., *Człowiek w warunkach izolacji więziennej*, Gdańsk 1995.
- Glombik K., *Kara śmierci*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 255-256.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; 2002; 2018.
- Mazurkiewicz P., *Kara śmierci w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 22 (2009) 1, s. 205-214.
- Salij J., *Kościół wobec kary śmierci*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” (2015) 19, s. 10-16.
- Stawrowski Z., *Dylematy kary śmierci na antropologicznym tle*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” (2015) 19, s. 28-42.
- Zarzycka A., *Główne spory wokół kary śmierci*, „Roczniki Pedagogiczne” 11 (2019) 47, s. 539-548.

KS. MAREK KLUZ

UPJPII w Krakowie Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

ABORCJA I EUTANAZJA PRZEJAWEM „KULTURY ŚMIERCI”

Wstęp

Wyzwań, przed którymi staje Polska znajdująca się na progu XXI w., jest bardzo wiele. W kręgu problemów dotyczących człowieka znajdują się także kwestie dotyczące życia. Każdy, kto przynajmniej w pewnym zakresie bierze pod uwagę współczesne zagrożenia i różne próby zamachów na życie ludzkie, zrozumie bez trudu, jak palące jest wezwanie do tworzenia „kultury życia”.

Kościół jako „lud życia i dla życia” przeciwstawia się wszelkim przejawom „kultury śmierci” w dzisiejszym świecie. Ta „kultura śmierci” mocno uderza w życie dzieci nie-narodzonych, a także ludzi starych i chorych. Obserwując współczesną rzeczywistość, można zauważyć, że zbyt często ludzie wierzący, nawet ci, którzy uczestniczą czynnie w życiu Kościoła, ulegają tendencji do odrywania wiary chrześcijańskiej od jej wymogów moralnych dotyczących życia, co prowadzi do subiektywizmu moralnego i do pewnych niedopuszczalnych zachowań. Dlatego potrzebą chwili staje się głoszenie „ewangelii życia”.

Prawda o początku życia ludzkiego

Pierwszym i podstawowym krokiem w głoszeniu „ewangelii życia” jest „ukształtowanie swojego sumienia w zgodzie z nauczaniem Kościoła oraz uzyskanie poprawnej i rzetelnej wiedzy na temat początków człowieka”¹. Należy więc najpierw rozważyć prawdę o początku życia ludzkiego, o potrzebie ochrony życia ludzkiego od momentu poczęcia. Trzeba sobie uświadomić, że ciągle są ludzie, którzy kwestionują tę prawdę, iż życie ludzkie zaczyna się w chwili poczęcia². Nie wolno jednak opierać się na uproszczonych i zmanipulowanych informacjach medialnych, ale należy szukać prawdy. Uczciwość buduje się na wrażliwości moralnej i na wiedzy. A wiedza w punkcie wyjścia opiera się na osiągnięciach naukowych.

Dziś dzięki wkładowi nauk ścisłych przyjmuje się, że początkiem osobowego życia ludzkiego jest moment zapłodnienia. Od tej chwili istnieje bowiem nowe życie całkowicie odrębne od życia matki i ojca. Powstał bowiem nowy kod genetyczny, oparty na strukturze DNA i niezmienny w swej strukturze. W łonie matki dokonuje się poprzez hormony przepływ informacji między jej organizmem a nowym życiem. Można więc mówić, że nowa istota ma od początku naturę dialogalną, a jest to jeden z najistotniejszych wyznaczników osobowego życia ludzkiego.

A więc początek indywidualnej „historii” człowieka nie przypada na dzień jego urodzin, ale na chwilę poczęcia, albowiem w zapłodnionej komórce jajowej (zygotie) w zapisie genetycznym (w kodzie genetycznym) jest już wszystko to, co decyduje o istotnych cechach poczętej istoty ludzkiej. Przez miesiące „życia ukrytego” zachodzą w tej istocie wydarzenia, które mają istotny wpływ na dalsze jego etapy. Coraz częściej

¹ Konferencja Episkopatu Polski, *O wyzwaniach bioetycznych, przed którymi stoi współczesny człowiek*, 1.

² Zob. K. Pawlikowska-Łagód, J. Sak, *Aborcja – problem etyczno-moralny współczesnego świata*, w: *Filozofia wobec dylematów współczesności*, red. K. Maćiąg, P. Wiatr, Lublin 2015, s. 12-13.

embriologia i psychologia prenatalna ukazują, jak niektóre zachowania i postawy ludzkie trzeba interpretować w świetle życia płodowego danego człowieka.

Opowiadając się za taką koncepcją początku życia ludzkiego, nie można nie zauważyć, że w dyskusji na ten temat prezentowane są także inne opinie i poglądy. Są na przykład pewne teorie, które przesuwają czas, kiedy poczęte życie staje się życiem duchowo-cieleśnym, na okres późniejszy niż zapłodnienie (ok. 7 dni od zapłodnienia). Trzeba podkreślić, że Kościół dopuszcza wprawdzie teoretyczną dyskusję na temat początku życia ludzkiego, ale jednocześnie podkreśla, że nie może ona naruszać wyznaczników normy moralnej, czyli nie może odrzucić przyznania życiu prenatalnemu na każdym jego etapie szacunku właściwego życiu ludzkiemu po urodzeniu. A więc nawet jeśli ktoś był przekonany o późniejszym początku życia ludzkiego, to i tak powinien uznać wartość tego życia we wszelkich (a więc i wcześniejszych) stadiach rozwoju³.

Poszanowanie życia ludzkiego od momentu poczęcia jest zatem obowiązkiem także tych, którzy mają jakieś wątpliwości, czy życie ludzkie zaczyna się w momencie poczęcia. Trzeba pamiętać o ważnej zasadzie etycznej, że człowiek nie powinien działać w sumieniu wątpliwym, lecz zawsze ma poszukiwać takich racji, aby jego wybór był moralnie pewny. Każdy, kto chroni życie od poczęcia, może mieć moralną pewność, że nigdy nie pozbawi życia człowieka. Dzisiaj wielu ludzi – zwłaszcza tych, którzy opowiadają się za prawnym zalegalizowaniem przerywania ciąży – deklaruje, że też jest przeciwko aborcji, jednakże są przecież – jak twierdzą – pewne sytuacje życiowe, kiedy może być ona prawnie dopuszczona, a tym samym moralnie usprawiedliwiona⁴.

³ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych „Dignitas personae”*, 4-5.

⁴ Zob. Benedykt XVI, *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga i podstawą wszystkich innych*. Przemówienie wygłoszone do zgromadzenia plenarnego

Ocena moralna aktów przerywania ciąży

Trzeba przyznać, że przerywanie ciąży to jeden ze szczególnych dramatów współczesności. To negacja życia, zwłaszcza w jego początkach, a więc w okresie bezbronności, oczekiwania na pomoc i miłość innych, przede wszystkim rodziców. W związku z tym fundamentalnym stwierdzeniem jest jasne stanowisko Kościoła, że bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej⁵. A więc w świetle całej nauki Kościoła za akt zabójstwa dziecka poczętego uważa się bezpośrednie przerywanie ciąży. Jest ono zawsze obiektywnie złem moralnym. Nie jest więc nigdy rzeczą godziwą bezpośrednie zabicie dziecka poczętego już to w łonie matki (np. przez specjalne pigułki, środki chemiczne – czyli przez zatrucie środowiska macicy; przez spirale wewnątrzmaciczne itp.), już to przez bezpośrednie i przedwczesne usunięcie dziecka z łona matki.

Należy podkreślić, że bezpośrednim przerywaniem ciąży jest takie działanie, które zmierza wprost do śmierci płodu, a śmierć ta jest celem samym w sobie albo też środkiem do osiągnięcia innego celu (np. ratowania życia matki). A więc jeśli ktoś w takiej skrajnej sytuacji zagrożenia życia matki założył z góry pozbawienie życia dziecka i poświęcił niewinne życie na rzecz innego życia, to jego postępowanie miałoby charakter bezpośredniego zamachu na nie i byłoby aktem zabójstwa nienarodzonego dziecka. Wprawdzie człowiek może poświęcić swoje życie dla drugiej osoby, ale i w takim przypadku nie mógłby siebie zabić, aby ratować życie innego. Tym bardziej nie ma się prawa do dysponowania życiem drugiego człowieka w sposób arbitralny.

Papieskiej Akademii „Pro Vita” (Watykan – 24 lutego 2007), „L’Osservatore Romano” 28 (2007) 5, s. 44.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”, 62.*

Co więcej, obowiązujący aktualnie w Kościele łacińskim *Kodeks prawa kanonicznego* stanowi: „Kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice”⁶. W interpretacji tego przepisu ważne jest zwrócenie uwagi na sformułowanie: „po zaistnieniu skutku”. Zatem niezbędny jest konkretny czyn, którego skutkiem jest przerwanie ciąży.

Kościół od samego początku potępia aborcję, uznając ją za targnięcie się na świętość i nienaruszalność życia ludzkiego. O tym, że aborcja jest moralnie zła i niegodziwa, gdyż ze swej natury zabija i niszczy ludzkie życie, przypomniał papież Paweł VI w swojej encyklice *Humanae vitae*, pisząc: „Należy bezwarunkowo odrzucić jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczenia potomstwa – bezpośrednio naruszenie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednio przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych”⁷. Również Jan Paweł II pisze w adhortacji *Familiaris consortio*: „Bóg jako Dawca i Pan życia oczekuje od małżonków, aby służyli życiu i aby nigdy nie odważyli się go zabijać. Zabijanie dzieci nienarodzonych jest ciężką obrażą godności i sprawiedliwości, należy potępić je bezwzględnie i zdecydowanie odrzucić”⁸. Jego następca, Benedykt XVI, kontynuował działania mające na celu przypomnienie ludziom prawdy o nienaruszalność ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci⁹. W jednym z przemówień podkreślił, że „fundamentalnym prawem człowieka, podstawą wszystkich innych praw, jest prawo do życia. Obejmuje ono życie od poczęcia do naturalnego kresu. Aborcja nie może zatem być prawem człowieka – jest jego zaprzeczeniem”¹⁰.

⁶ *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 1398.

⁷ Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, 14.

⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej we współczesnym świecie „Familiaris consortio”*, 30.

⁹ Zob. D. Cieślak, *Nienaruszalność życia ludzkiego w nauczaniu Benedykta XVI*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*” 35 (2015), s. 209-219.

¹⁰ Benedykt XVI, *Chcę być rzecznikiem tych, którzy nie mają głosu. Przemówienie do przedstawicieli świata polityki (Wiedeń – 7 września 2007)*, „*L'Osservatore*

Ojciec Święty Franciszek w encyklice *Laudato si* także rozwija postulat ochrony początków życia ludzkiego, wspominając o niegodziwości przerywania ciąży: „Ponieważ wszystko jest ze sobą powiązane, nie da się pogodzić ochrony przyrody z usprawiedliwieniem aborcji”¹¹. Z kolei w adhortacji *Evangelii gaudium* papież przypomina nauczanie Kościoła o aborcji: „Nie powinno się oczekiwać, że Kościół zmieni swoją postawę w tej kwestii. Chcę być całkowicie uczciwy w tym względzie. To nie jest problem poddany zamierzonym reformom lub «modernizacji». Nie jest żadnym postępem rozwiązywanie problemów przez eliminację ludzkiego życia. Jednak prawdą jest również, że uczyniliśmy niewiele, aby odpowiednio pomagać i towarzyszyć kobietom znajdującym się w bardzo ciężkiej sytuacji, w której aborcja jawi się im jako szybkie rozwiązanie”¹². Papież Franciszek podczas jednej z audiencji dla lekarzy powiedział, że „każde dziecko nienarodzone, a skazane niesprawiedliwie na aborcję, ma oblicze Jezusa Chrystusa, który jeszcze przed narodzeniem i zaraz po nim zaznał odrzucenia przez świat”¹³. Potępienie aborcji można znaleźć także w instrukcji *Donum vitae* Kongregacji Nauki Wiary¹⁴ oraz *Katechizmie Kościoła Katolickiego*¹⁵.

Trzeba przyznać, że przerwanie ciąży, a więc targnięcie się na bezbronne życie jest wyjątkowym wykroczeniem moralnym. Dlatego jakże ważne jest dziś zaangażowanie się

Romano” 28 (2007) 10-11, s. 18. Zob. tenże, *Aborcja nie rozwiązuje problemów społecznych. Przemówienie do Włoskiego Ruchu Obrony Życia (Watykan – 12 maja 2008)*, „L'Osservatore Romano” 29 (2008) 6, s. 41-42.

¹¹ Franciszek, *Encyklika poświęcona trosce o wspólny dom „Laudato si’”*, 135.

¹² Franciszek, *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”*, 214.

¹³ Franciszek, *„Kaźde dziecko nienarodzone, a skazane na niesprawiedliwie na aborcje, ma oblicze Jezusa Chrystusa”*, <http://www.fronda.pl/a/franciszek-kazde-dziecko-nienarodzone-a-skazane-niesprawiedliwie-na-aborcje-ma-oblicze-jezusa-chrystusa,30798.html> (dostęp: 23.10.2021).

¹⁴ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania „Donum vitae”*, I, 1.

¹⁵ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], 2270-2271.

wszystkich ludzi dobrej woli w czynną obronę życia poczętego. Dziś w „zranionym społeczeństwie” pełno jest „zranionych rodziców”, a także „zranionych lekarzy”. Trzeba leczyć duchowo – moralnie – zarówno poszczególne osoby, jak i całe życie społeczne, nade wszystko przez przywracanie prawdziwej hierarchii wartości, opartej na Chrystusie. Szczególna jest tu rola Kościoła, a więc wszystkich ludzi wierzących. Kościół nie może upodabniać się dzisiaj do „zranionego świata”, nie może być jeszcze jednym „zranionym lekarzem”, ale powinien – na wzór Chrystusa – mówić Bogu nieustannie „tak” poprzez uznanie wartości i obronę każdego życia ludzkiego¹⁶.

W tej społecznej obronie życia poczętego Kościół ma znaczących sprzymierzeńców w ogromnej części środowiska medycznego. Jest wielu wspaniałych lekarzy i innych pracowników służby zdrowia, którzy konsekwentnie opowiadają się za poszanowaniem życia ludzkiego od momentu poczęcia. Niestety, część środowiska medycznego sprzeniewierza się swemu fundamentalnemu powołaniu, stając po stronie zwolenników przerywania ciąży. Dlatego za aborcję „odpowiedzialni są także lekarze i pracownicy służby zdrowia, gdy oddają na służbę śmierci wiedzę i umiejętności zdobyte po to, by bronić życia”¹⁷. Jeśli lekarze akceptują rzekome prawo do przerywania ciąży, godzą się tym samym na to, że zostaje naruszona naturalna, pełna zaufania, relacja do ich zawodu, do ich powołania.

Ta utrata zaufania do posłannictwa lekarskiego odnosi się nade wszystko do tych lekarzy, którzy kierując się pozamedycznymi względami (nade wszystko względami korzyści materialnych), okłamują swoje pacjentki, przyczyniają się do czegoś, co można nazwać „medycznym zastraszaniem” perspektywą ciąży i jej zazwyczaj wyolbrzymionymi powikłaniami, a tym samym wpływają na decyzję jej przerywania.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 30.

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 59.

Tacy lekarze, zamiast szukać rozwiązań godziwych moralnie, szanujących wartość życia, z góry proponują kobietom usunięcie ciąży. Można powiedzieć, że przez akceptację przerywania ciąży sam zawód medyczny staje się niejako podejrzany. Czyż trzeba dodawać, że katolicy lekarze i pielęgniarki powinni tym bardziej dawać świadectwo w swoim środowisku, że stoją zawsze w obronie życia nienarodzonych.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze inne niebezpieczeństwo związane z mentalnością techniczną w dziedzinie medycyny. Aby ułatwić rozpowszechnianie aborcji, poszukuje się dzisiaj środków farmaceutycznych, pozwalających na zabicie płodu w łonie matki w taki sposób, że nie jest potrzebna pomoc lekarza. Należy sądzić, że prawie wyłącznym celem badań naukowych w tej dziedzinie jest uzyskiwanie produktów coraz prostszych w użyciu i coraz skuteczniej niszczących życie, a zatem pozwalających na wykonywanie przerywania ciąży bez żadnej społecznej kontroli i odpowiedzialności.

Część środowiska medycznego – i to w ścisłym powiązaniu z ludźmi mediów i takich środowisk, jak na przykład genderyści – ponosi także winę za głoszenie fałszywej opinii, jakoby propagowanie antykoncepcji stanowiło najsukuczniejszy środek przeciw aborcji. Taka argumentacja jest zwodnicza, albowiem antywartości wszczepione w „mentalność antykoncepcyjną”, całkowicie odmienną od odpowiedzialnego rodzicielstwa, prowadzą do tego, że ta właśnie pokusa staje się jeszcze silniejsza, jeżeli dojdzie do poczęcia „niechcianego życia”. W istocie kultura proaborcyjna jest najbardziej rozpowszechniona w środowiskach, które odrzucają nauczanie Kościoła o antykoncepcji.

Wprawdzie trzeba wyraźnie stwierdzić, że antykoncepcja i aborcja to dwa zasadniczo odmienne rodzaje zła moralnego, ale mimo to trzeba też widzieć ich wzajemne powiązanie, między innymi także w ich zasadniczej przyczynie, jaką

jest egoistyczna koncepcja wolności. Dlatego obrona życia wiąże się zawsze nierozdzielnie z wychowaniem człowieka do odpowiedzialnego korzystania ze swej wolności.

Moralne aspekty eutanazji

Oprócz zabijania poczętego życia coraz wyraźniejsze staje się dzisiaj także inne zagrożenie – zagrożenie eutanazją, a dokładniej narastającym wśród ludzi przyzwoleniem na eutanazję. Eutanazja jest dowodem na to, jak można przez manipulację w mediach fałszować ludzkie sumienia i zdobywać w ten sposób poparcie dla jej zalegalizowania. „Budzą niepokój – podkreśla papież Benedykt XVI – zarówno prawodawstwa dopuszczające eutanazję, jak i naciski grup krajowych i międzynarodowych domagających się jej prawnego uznania”¹⁸.

W niniejszej refleksji nad eutanazją zostanie więc zwrócona szczególnie uwaga na moralne jej aspekty oraz na to, jak zwolennicy eutanazji, a zwłaszcza zwolennicy jej zalegalizowania, próbują uzasadnić swoje podejście do zadania śmierci ludziom chorym, upośledzonym i umierającym. Czy czasami współczucie, na które się powołują, nie jest jedynie fałszywą litością? Jak jest naprawdę?

Zagadnienie eutanazji jest jednym z najtrudniejszych, z jakim przyszło zmagać się człowiekowi w obecnych czasach. Problematyka eutanazji dyskutowana jest na całym świecie. Powstaje dylemat, czy należy uznać prawo człowieka do decydowania o swoim życiu i śmierci, czy też należy ratować pacjenta wbrew jego woli¹⁹. W dużej mierze dysku-

¹⁸ Benedykt XVI, *Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie „Caritas in veritate”*, 28.

¹⁹ Szerzej zob. J. Dziedzic, *Spór o eutanazję*, Kraków 2005. Por. M. Sikora, M.S. Szczepański, *Eutanazja w świadomości społecznej: między odrzuceniem a akceptacją*, w: *Eutanazja: prawo do życia – prawo do wolności*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2005, s. 61.

sja ta zaczęła absorbować opinię publiczną w czasie, kiedy za sprawą postępu medycyny zasadniczo wzrosła liczba osób w wieku emerytalnym i starczym. Zjawisko to w większości przypadków raczej potęgowało zamieszanie, niż sprzyjało wyjaśnieniu kwestii najistotniejszych dla problemu eutanazji, a mianowicie – „kto i kiedy ma wyciągnąć wtyczkę”²⁰. Również jednoznaczne określenie pojęcia eutanazji stało się trudnym zadaniem ponieważ ze względu na odmienne orientacje światopoglądowe spotyka się różne jego ujęcia i różny zakres czynów się nim obejmuje.

W sensie etymologicznym termin „eutanazja” to złożenie dwóch greckich słów: *eu* („dobry”, „łagodny”) i *thanatos* („śmierć”), więc w dosłownym przekładzie oznacza „dobrą śmierć”²¹. Początkowo termin ten odnosił się wyłącznie do pomocy niesionej umierającemu, w której chodziło o to, aby mógł on pokonać towarzyszącą śmierci trwogę i spokojnie umrzeć²². Dzisiaj nie bierze się już pod uwagę pierwotnego znaczenia tego słowa. Jest to raczej interwencja medyczna zmierzająca do złagodzenia bólu choroby i agonii, ryzykując przedwczesnym przerwaniem życia. W sensie bardziej ścisłym jest to „spowodowanie śmierci z litości”, w celu radykalnego wyeliminowania ostatnich cierpień lub zaniechania przedłużania nieszczęśliwego życia, pod pretekstem, że mogłoby ono nałożyć na rodzinę lub społeczeństwo ciężkie brzemię. Według encykliki *Evangelium vitae* Jana Pawła II, „przez eutanazję w ścisłym i właściwym sensie należy rozumieć czyn lub zaniedbanie, które ze swej natury lub w intencji działającego powoduje śmierć w celu usunięcia wszelkiego cierpienia”²³. Podobną definicję eutanazji można odna-

²⁰ Zob. B.C. Neething, *Godne życie, godna śmierć*, tł. J. Kelus, Warszawa 1996, s. 60.

²¹ Zob. J. Śledzianowski, *Eutanazja – dobra śmierć czy zabójstwo człowieka*, Kielce 2010, s. 9.

²² Zob. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 194.

²³ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 65.

leżć w *Deklaracji o eutanazji „Iura et bona”* Kongregacji Nauki Wiary z 5 maja 1980 r., która mówi, że „eutanazja oznacza czynność lub jej zaniechanie, które ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia. Tak więc eutanazja wiąże się z intencją działającego oraz stosowanymi środkami”²⁴.

Podstawowym podziałem stosowanym przy analizie eutanazji jest eutanazja czynna i bierna. Eutanazja czynna, inaczej określana jako aktywna albo bezpośrednia, polega na podjęciu działań, których bezpośrednim celem jest przyspieszenie śmierci. Chodzi tu o aktywne spowodowanie śmierci osoby cierpiącej. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „eutanazja bezpośrednia, niezależnie od motywów i środków, polega na położeniu kresu życiu osób upośledzonych, chorych lub umierających i jest moralnie niedopuszczalna”²⁵. Prawdziwy szacunek dla godności osoby ludzkiej jest wezwaniem, aby wznieść się ponad uczucie litości i odwołać się do prawdziwego miłosierdzia, w którym nie ogranicza się on do szacunku związanego z aktualnym stanem danej osoby (jakby w cierpieniu była mniej wartościowa czy w mniejszym stopniu była człowiekiem).

Moralnie niedopuszczalna jest także eutanazja bierna, określana inaczej jako pasywna albo pośrednia, której celem jest zaniechanie z góry zastosowania określonych metod leczniczych lub przerwanie wcześniej zastosowanych metod, które mogłyby przedłużyć życie, w celu ulżenia w cierpieniach i w obliczu utraty wszelkiej nadziei na przywrócenie zdrowia. Chodzi tu zatem o zaniechanie dalszego leczenia i pozostawienie choroby jej dalszemu biegowi. Niemoralne jest jednak takie działanie, którego bezpośrednią intencją jest pozostawienie

²⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji „Iura et bona”*, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów 1998, s. 335.

²⁵ KKK, 2277.

śmiertelnej choroby swemu biegowi przez z góry zamierzone zaniechanie leczenia przedłużającego życie. W tym działaniu nie chodzi o to, że trudne byłoby zastosowanie nadzwyczajnych środków przedłużania życia, lecz o to, by położyć kres ciężkim cierpieniom i uciążliwej sytuacji, którą uznaje się za sprzeczną z prawem do umierania z godnością²⁶.

Przywołane powyżej słowa o eutanazji z encykliki *Evangelium vitae* i *Deklaracji o eutanazji „Iura et bona”* zobowiązują do tego, aby szerzej zająć się nauczaniem Kościoła katolickiego w tej tak ważnej sprawie, jak życie człowieka chorego i umierającego. Na początku warto przypomnieć, że już w Starym Testamencie znajdujemy potępienie i zakaz pozbawienia życia: historia Kaina i Abla (Rdz 4,2-15), prawne ograniczenie stosowania odwetu (Rdz 9,5n.), a zwłaszcza przykazanie *Dekalogu*: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,12; Pwt 5,17). Z pozycji nauki chrześcijańskiej pozbawienie, a nawet samo usiłowanie pozbawienia człowieka życia było zawsze oceniane jako ciężkie wykroczenie moralne, czyli grzech śmiertelny²⁷.

Magisterium Kościoła wielokrotnie wypowiadało swoją ocenę moralną na temat eutanazji, reagując na najwcześniejsze próby jej legalizacji. W czasie II wojny światowej Kongregacja Świętego Oficjum potępiła stosowanie eutanazji z powodów rasowych i eugenicznych. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych papież Pius XII wielokrotnie występował przeciw eutanazji, demaskując fałszywą litość, która w eutanazji odmawia cierpieniu człowieka sensu oczyszczającego i zasługującego, a proponuje śmierć, jakoby chodziło o zwierzę pozbawione rozumnej natury i wiecznego przeznaczenia. II Sobór Watykański w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* również

²⁶ Zob. J. Śledzianowski, *Eutanazja – dobra śmierć czy zabójstwo człowieka*, s. 27.

²⁷ Zob. S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Wrocław 2000, s. 96.

wskazał na niegodziwość eutanazji, potępiając jednocześnie wszelkie formy niszczenia życia²⁸.

Szczególne znaczenie dla zrozumienia oceny moralnej eutanazji i wszystkich aspektów tego zagadnienia ma cytowana *Deklaracja o eutanazji „Iura et bona”*. Jest to dokument wydany przez Stolicę Apostolską w okresie pontyfikatu Jana Pawła II, podobnie jak *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który orzeka, że eutanazja jest „zbrodniczym czynem, który zawsze należy potępić i wykluczyć”²⁹.

Szczególne wiele miejsca sprawie ochrony ludzkiego życia poświęcił Jan Paweł II w swoich dokumentach i przemówieniach³⁰. Całościowy wykład na temat eutanazji papież zawarł w encyklice *Evangelium vitae*. Najistotniejsze dla tej kwestii są numery 64-68. Znajdujemy tam wyraźne potępienie eutanazji, które zostało ujęte w uroczystej formule: „W zgodzie z Magisterium moich Poprzedników i w komunii z Biskupami Kościoła Katolickiego, potwierdzam, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne, dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej. Doktryna ta jest oparta na prawie naturalnym i na słowie Bożym spisany, jest przekazywana przez Tradycję Kościoła oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne”³¹. Trzeba dodać, że jest to formuła bardzo bliska orzeczenia dogmatu

²⁸ „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo [...], wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazując cywilizację ludzką, bardziej hańbą tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy” (II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 27).

²⁹ KKK, 2277.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 30; tenże, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”*, 80; tenże, *Encyklika z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia „Populorum progressio” „Sollicitudo rei socialis”*, 26.

³¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 65.

i określa jednoznacznie bezwzględną niegodziwość eutanazji. „Czyn eutanazji – jak uczył papież – jest tym większym wynaturzeniem, gdy zostaje dokonany przez tych, którzy – jak na przykład krewni chorego – powinni opiekować się nim cierpliwie i z miłością, albo też przez tych – jak lekarze – ze względu na naturę swojego zawodu powinni leczyć chorego nawet w krańcowych i najcięższych stadiach choroby”³².

Potępienie eutanazji można odnaleźć także w nauczaniu papieża Benedykta XVI. W jednym z rozważań przed modlitwą *Aniół Pański* papież stwierdza jednoznacznie: „Eutanazja jest fałszywą odpowiedzią na dramat cierpienia, odpowiedzią niegodną człowieka. Prawdziwą odpowiedzią nie może być bowiem zadanie śmierci, nawet najbardziej «łagodnej», ale dawanie świadectwa miłości, która pomaga przyjmować ból i agonię w sposób godny człowieka”³³.

Także papież Franciszek w przemówieniu do przedstawicieli Włoskiego Stowarzyszenia Lekarzy Katolickich zdecydowanie odniósł się do eutanazji: „Żyjemy w czasach eksperymentów na życiu. Lecz złych eksperymentów. Produkowania dzieci zamiast przyjmowania ich jako dar [...]. Bawienia się życiem [...]. I podobnie jest z eutanazją: wszyscy wiemy, że w związku z tym, iż jest tyle osób starszych, w tej kulturze odrzucania praktykuje się ukrytą eutanazję. Lecz jest też inna. A to znaczy powiedzieć Bogu: «Nie, koniec życia wyznaczam ja, tak jak chcę». Grzech przeciwko Bogu Stworzycielowi. Zastanówcie się nad tym dobrze”³⁴.

³² Tamże, 66.

³³ Benedykt XVI, *Eutanazja jest fałszywą odpowiedzią na dramat cierpienia. Rozważanie przed modlitwą „Aniół Pański”* (Watykan – 1 lutego 2009), „L’Osservatore Romano” 30 (2009) 4, s. 43. Zob. tenże, *Miłość do Chrystusa urzeczywistnia się w opiece nad chorymi. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia* (Watykan – 22 marca 2007), „L’Osservatore Romano” 28 (2007) 6, s. 33.

³⁴ Franciszek, *Grzechy przeciwko Bogu. Przemówienie do przedstawicieli Włoskiego Stowarzyszenia Lekarzy Katolickich* (Watykan – 15 listopada 2014), „L’Osservatore Romano” 35 (2014) 12, s. 36.

Argumenty za odrzuceniem eutanazji

W imię jakich racji Kościół potępia i odrzuca eutanazję? Najważniejszym argumentem jest uznanie życia za wartość, która jest darem Boga, a więc uznanie, że On jest Panem życia. Jeśli tak, to zadanie człowiekowi śmierci nawet w sposób bezbolesny i z litości nie przestaje być odebraniem człowiekowi daru życia, a tym samym przypisywanie sobie prawa do decydowania o tym, co nie zależy od człowieka. Dlatego też należy uznać, że eutanazja jest uzurpacją władzy decydowania o tym, kto ma żyć, a kto powinien umrzeć: Tylko Bóg ma tę władzę i „kiedy człowiek zaślepiony przez głupotę i egoizm uzurpuje sobie tę władzę, nieuchronnie czyni z niej narzędzie niesprawiedliwości i śmierci”³⁵.

W obliczu pokusy eutanazji trzeba szczególnie mocno podkreślić, że nie można uznać, iż cierpienie samo w sobie jest przekleństwem dla człowieka. Cierpienie bowiem może być szansą ujawnienia się moralnej wielkości człowieka. Eutanazja jest więc świadomym pozbawieniem człowieka tej szansy. Dlatego konieczne jest ukazywanie prawdziwej nadziei chrześcijańskiej. Ludzie odrzucają współcześnie perspektywę śmierci, stąd następuje wielkie zderzenie z cierpieniem i śmiercią. Dlatego zamiast poddawać się presji eutanazji, trzeba raczej ukazywać choremu sens jego cierpienia.

Nie można też w żadnym wypadku powoływać się na miłość bliźniego, albowiem mimo subiektywnego przekonania eutanazja nie może być nigdy uznana za akt miłości. Postawa wobec cierpienia i choroby bliźniego wyraża się nie w sprawowaniu śmierci, lecz we współdziałaniu w cierpieniu³⁶. Dla chrześcijanina jest oczywiste, że powinien on miłować swego bliźniego nie tylko jak siebie samego, ale tak jak Bóg go miłuje. W tak granicznej sytuacji miłości, jakim jest cierpienie wiodące ku śmierci, człowiek poznaje też naturalną ograniczoność

³⁵ Tamże.

³⁶ Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, 38.

swojej miłości. Wprawdzie jego miłość może przekroczyć bramy śmierci, ale nie może zwyciężyć śmierci w znaczeniu biologicznym. Dlatego też trzeba patrzeć na eutanazję jako na fałszywą litość – jako na wynaturzenie współczucia: „prawdziwe «współczucie» bowiem skłania do solidarności z cudzym bólem, a nie do zabicia osoby, której cierpienia nie potrafi się znieść”³⁷. Tym większe wynaturzenie, im bardziej odnosi się do osób bliskich, którzy powinni opiekować się cierpliwie i z miłością.

Nie można też w tym przypadku powoływać się na prawo do wolności, a więc na prawo do decydowania o sobie samym. Wolność bowiem w żadnym przypadku nie upoważnia człowieka do decydowania o końcu życia ani czyjeś, ani własnego.

Istotnym argumentem przeciwko eutanazji jest zasada moralnej autonomii osoby w stosunku do społeczeństwa. Chodzi tu o prymat osoby w stosunku do społeczeństwa: to społeczeństwo jest dla osoby, a nie osoba dla społeczeństwa. Eutanazja jest zawsze wystąpieniem przeciwko człowiekowi, a nie zabezpieczeniem jego prymatu. Zalegalizowanie eutanazji zwróciłoby się ostatecznie także przeciwko społeczeństwu. U wielu ludzi starych i chorych wzbudziłoby to „poczucie winy”, że są ciężarem przez to, że jeszcze żyją. Rodziłoby to rezygnację, poddanie się śmierci, chęć skrócenia go za wszelką cenę. Jest to tym bardziej niebezpieczne, że społeczeństwo daje osobom starszym i nieuleczalnie chorym coraz wyraźniej odczuć, że są „przeszkodą” dla ludzi zdrowych. Tutaj szczególnie ważne jest podkreślenie, że eutanazja prowadzi bardzo wyraźnie do podważenia wzajemnego zaufania – albowiem życie słabszego zostaje oddane w ręce silniejszego, zanika poczucie sprawiedliwości.

³⁷ Tamże.

W kontekście całej argumentacji przeciw eutanazji trzeba dobrze rozumieć sens prośby chorego jako prośby o obecność, o solidarność i wsparcie, a także jako prośby o pomoc w zachowaniu nadziei: „Prośba, jaka wypływa z serca człowieka w chwili ostatecznego zmagania z cierpieniem i śmiercią, zwłaszcza wtedy, gdy doznaje on pokusy pogrążenia się w rozpacz i jakby unicestwienia się w niej, to przede wszystkim prośba o obecność, o solidarność i o wsparcie w godzinie próby. Jest to prośba o pomoc w zachowaniu nadziei, gdy wszystkie ludzkie nadzieje zawodzą”³⁸.

Od eutanazji należy odróżnić tak zwaną rezygnację z uporczywej terapii, czyli takich zabiegów medycznych, „które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i jego rodziny”³⁹.

Dzisiaj istnieją ogromne możliwości techniczne przedłużania życia ludzkiego. Można niekiedy na długo odroczyć proces śmierci. Rodzi się pytanie, czy takie sztuczne niekiedy przedłużanie życia ma w ogóle sens? Kiedy większa część kory mózgowej jest już bezpowrotnie uszkodzona, kiedy zanika całkowicie możliwość świadomości i nawiązania relacji z człowiekiem, nie ma żadnej nadziei na przywrócenie zdrowia, przedłuża się jedynie cierpienie. Czy takie sztuczne przedłużanie życia ma sens? Wielu ludzi uważa, że to jest niemoralne. W bioetyce mówi się o prawie człowieka do umierania z godnością, ale nie ma to nic wspólnego z akceptacją eutanazji.

Istnieje bowiem tutaj istotna różnica, przede wszystkim odnośnie do intencji działania. A mianowicie w przypadku eutanazji przerywa się leczenie (lub go się w ogóle nie podejmuje) wszelkimi środkami, zarówno nadzwyczajnymi, jak i zwyczajnymi, bo nie chce się przedłużać życia napiętnowa-

³⁸ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 67.

³⁹ Tamże, 65.

nego nadzwyczajną chorobą i cierpieniem i chce się w tym cierpieniu ulżyć. Natomiast w przypadku rezygnacji z tak zwanej uporczywej terapii rezygnuje się tylko z nadzwyczajnych środków podtrzymywania życia, a więc takich środków, które wydają się uciążliwe, niepożądane, bo przysparzają jeszcze więcej cierpienia, powodują jedynie nietrwale i bolesne przedłużanie życia, a nie przywracają zdrowia. Nie rezygnuje się natomiast ze środków zwyczajnych, czyli z normalnych terapii, jakich wymaga chory, a więc karmienia, podawania środków przeciwbólowych, opieki, bycia przy chorym⁴⁰. Jeżeli stosowane środki medyczne są przesadne i nadzwyczajne, a także nie są proporcjonalne do przewidywanej poprawy zdrowia, to rezygnacja z nich nie może być uważana za eutanazję lub samobójstwo. Jest to po prostu przyjęcie śmierci. W tej sprawie „decyzja powinna być podjęta przez pacjenta, jeśli ma do tego kompetencje i jest do tego zdolny; w przeciwnym razie – przez osoby uprawnione, zawsze z poszanowaniem woli i słusznym interesów pacjenta”⁴¹.

Tak więc trzeba stwierdzić, że wprowadzenie pojęcia „uporczywa terapia” jest doniosła dla bioetyki, wiele wyjaśnia, uwalnia od ciężaru, który może zalegać w sercu czy sumieniu człowieka nieznaną takiego określenia i gotowego twierdzić, iż dopuścił się eutanazji czy samobójstwa. Wstrzymanie się od uporczywej terapii nie jest aktem eutanazji, lecz spełnieniem prawa natury – prawa Bożego, gdyż kresem ziemskiego życia jest śmierć.

⁴⁰ Zob. Benedykt XVI, *Żaden człowiek nie powinien umierać w samotności. Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” i zorganizowanego przez nią kongresu (Watykan – 25 lutego 2008)*, „L’Osservatore Romano” 29 (2008) 4, s. 30-31.

⁴¹ KKK, 2278.

Podsumowanie

Walka przeciw życiu z użyciem najnowszych zdobyczy techniki to stały element współczesności. Należy podejmować wszelkie starania, aby bronić życia każdego człowieka. Obrona wartości życia we wszelkich stadiach rozwoju jest także jedną z najważniejszych dróg potwierdzenia godności osoby ludzkiej. Tylko ten, kto rozpozna wartość i świętość życia ludzkiego, może temu życiu służyć, a jeśli zajdzie taka potrzeba, potrafi je także obronić. Odpowiedzialność spoczywa tutaj zwłaszcza na tych, którzy z racji pełnionych funkcji lub wykonywanego zawodu dysponują odpowiednimi możliwościami, aby zapobiec działaniom na szkodę życia ludzkiego.

Obrona każdego ludzkiego życia powinna iść w parze także z pozytywnym podejściem do wszystkich, również do tych, którzy to zło czynią i którzy są zwolennikami aborcji czy eutanazji. Nie oznacza to tolerancji dla popełnianego zła. Oznacza jedynie przepowiadanie chrześcijańskiej wizji grzechu jako „grzechu zbawionego”, a więc odkupionego, oznacza przepowiadanie, że miłość jest mocniejsza niż grzech. Jeśli chce się przewyciężyć grzeszną mentalność przeciw życiu, to należy ludziom głosić Dobrą Nowinę – Ewangelię – o tym, że miłość Boża jest zdolna podźwignąć człowieka ze wszystkich jego upadków i nieszczęść.

BIBLIOGRAFIA

- Bołoz W., *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997.
- Eutanazja: prawo do życia – prawo do wolności*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2005.
- Jan Paweł II, *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*, Kraków 1995.

Pawlikowska-Łagód K., Sak J., *Aborcja – problem etyczno-moralny współczesnego świata*, w: *Filozofia wobec dylematów współczesności*, red. K. Maciąg, P. Wiatr, Lublin 2015, s. 7-20.

Śledzianowski J., *Eutanazja – dobra śmierć czy zabójstwo człowieka*, Kielce 2010.

ŚMIERĆ JAKO WYZWANIE EGZYSTENCJALNE A WIARYGODNOŚĆ OBJAWIENIA

Kartuz „Dom Guigues miał niepokojące bołości. Lekarz przyjechał natychmiast. Po chwili stwierdził: «To poważna sprawa, ojciec mógłby na to umrzeć!». A zakonnik prosto z mostu: «Jeśli to tylko o to chodzi...»¹. Przytoczona historia z za klasztornej klauzury, chociaż prawdziwa, to przecież w naszym świecie raczej niespotykana. W obliczu zagrożenia życia większość ludzi reaguje zgola inaczej. A gdy pojawia się realne niebezpieczeństwo śmierci, skala negatywnych emocji sięga zazwyczaj zenitu².

Fenomen umierania i śmierci jest nie tylko problemem egzystencjalnym. Jest on także przedmiotem refleksji filozofii i teologii, medycyny i psychologii. Tematyką śmierci zajmuje się także historia kultury, etnografia i religioznawstwo. Istnieje nawet nauka zajmująca się tym zagadnieniem. Nazywa się tanatologią (z gr. *thanatos* – „śmierć”). Snując szerszą refleksję na temat śmierci, skoncentrujemy się na jej egzystencjalnym doświadczeniu, próbach rozwiązania jej zagadki i jej chrześcijańskim rozumieniu. Z tego rozważania spróbujemy wyciągnąć teologicznofundamentalne wnioski, czyli ukazać, jak

¹ N. Diat, *Czas umierania. Ostatnie dni życia mnichów*, tł. A. Kuryś, Warszawa 2018, s. 188n.

² Sytuację człowieka i jego reakcje na wieść o nadchodzącej nieuchronnie śmierci opisuje w swoim studium na temat śmierci i umierania Elisabeth Kübler-Ross (zob. E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tł. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 1998).

egzystencjalne doświadczenie faktu umierania i śmierci oraz jego rozumienie w świetle Objawienia chrześcijańskiego stają się argumentami za jego wiarygodnością.

Egzystencjalne doświadczenie „w obliczu śmierci” i próby rozwiązania zagadki śmierci

„W obliczu śmierci najwyraźniej ujawnia się tajemnica ludzkiego istnienia. Człowiek doznaje nie tylko bólu i postępującego rozpadu ciała, lecz także, w jeszcze większym stopniu, lęku przed wieczną zagładą. Słuszny więc wydaje osąd, kierując się przecuciem własnego serca, gdy ze wstrętem odrzuca całkowite zniszczenie i ostateczną zagładę swojej osoby. Załączek wieczności, który w sobie nosi, przeciwstawia się śmierci, jako że nie może być on sprowadzany do samej materii. Wszelkie wysiłki techniki, chociaż bardzo pożyteczne, nie są zdolne uśmierzyć niepokoju człowieka, bowiem przedłużenie długo-wieczności biologicznej nie może zaspokoić tego pragnienia dłuższego życia, które nieprzezwytczenie tkwi w jego sercu”³.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” w numerze 18 podejmuje kwestię śmierci człowieka. Ten punkt nosi tytuł „Tajemnica śmierci”. W pierwszej części ukazany jest dramat mierzącego się ze swoją śmiercią człowieka: z jednej strony jej nieuchronność i lęk przed unicestwieniem, a z drugiej głęboko wpisane w egzystencję pragnienie niekończącego się życia, załączek wieczności.

Egzystencjalne doświadczenie „w obliczu śmierci”

Dzisiaj „śmierć nie może niepokoić tych, którzy żyją”⁴. Śmierć stała się tabu. O śmierci się nie rozmawia; nawet z umierającymi. Śmierć została wypchnięta z przestrzeni publicznej. Ulica-

³ II Sobór Watykański, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, 18.

⁴ R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, s. 410. W tych rozważaniach podążamy za myślą tego autora. Zob. tamże, s. 408-433; *Morte*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Fisichella, Assisi 1990, s. 816-819.

mi naszych miast i miasteczek, a także drogami naszych wiosek nie przechodzą już konduktory pogrzebowe. Tym, co dzisiaj zaskakuje, nie jest lęk przed śmiercią, lecz wyparcie jej ze świadomości. Wydaje się, że poprzednie pokolenia żyły w większej „przyjaźni” ze śmiercią. Dzisiaj tematyka związana z umieraniem i śmiercią powraca najczęściej przy próbach kolejnego przekraczania prawnych granic dozwolonej eutanazji. Istnieje jednak też inny kierunek – śmierć dzisiaj niejednokrotnie się komercjalizuje. Czyni się z niej widowisko. W mediach śmierć staje się towarem dla amatorów silnych wrażeń.

Nie mamy bezpośredniego doświadczenia śmierci. Aby mówić o niej w odpowiedni sposób, trzeba by ją przeżyć. Jeśli mówimy o śmierci, to mówimy o niej jakby z zewnątrz. Śmierć jest pewna i dotyczy wszystkich. Nikt się przed nią nie schroni, choć wydaje się nam ciągle, że to „inni” umierają. Mimo że godzina naszej śmierci jest niepewna, to jednak pewna jest sama śmierć. Człowiek jest śmiertelny. Jakiegoś dnia to, co wiemy „od zawsze”, ukaże się naszej świadomości jako coś, co dotyczy nas samych. Śmierć pojawi się jako „moja”. W tej nowej sytuacji człowiek zaczyna brać jej fakt na poważnie. *Mortalis* („śmiertelny”) staje się *moriturus* („mający umrzeć”), a w końcu *moribundus* („umierający”). W chwili śmierci człowiek zdaje sobie sprawę, że śmierć nie jest już abstrakcyjną ewentualnością, ale zbliżającym się dla niego wydarzeniem. To ja po imieniu jestem wezwany przez śmierć. To na mnie wskazuje teraz palec. Wchodzę w to wydarzenie sam, ponieważ śmierć to przejście, które czyni się samotnie. Można przy mnie być, ale nie można mnie zastąpić.

W pewnym sensie i do pewnego stopnia doświadczenie śmierci może nam być dane także za pośrednictwem śmierci naszych krewnych i przyjaciół. Śmierć kogoś bliskiego jest także trochę moją śmiercią. Mam wrażenie, że wraz ze śmiercią moich bliskich mój „osobisty” świat przenosi się w inny wymiar.

Moja śmierć przychodzi do mnie w chwili, nad którą nie mam żadnej władzy (E. Levinas). Czuję się absolutnie bezsilny. Nie mogę sam siebie uratować. W tym momencie załamuje się moja samowystarczalność. Jestem zmuszony do przyjęcia tego, co niesprawdzaalne i niepojęte. Jedyne, co mi pozostaje, to pozwolić, aby życie uniosło mnie w stronę śmierci, i doświadczyć własnej bezsilności. Nie ma innej alternatywy⁵.

„Ale dokładnie w tym końcowym załamaniu egzystencji śmierć odsłania wewnętrzny rdzeń ludzkiego bytu: niegasnące pragnienie życia. To pragnienie utożsamia się ze świadomością własnego osobowego ja, które nie może się pogodzić z własnym zniknięciem, z jego zejściem w nicość. Człowiek buntuje się przeciw ostatecznemu unicestwieniu swojej osoby”⁶. Śmierć ukazuje, że człowiek powołany jest do nadziei. Z jednej strony bowiem śmierć ukazuje człowiekowi jego całkowitą niemożność zabezpieczenia przez siebie własnego przeżycia. A z drugiej strony śmierć pozwala mu odkryć, że w głębi jego świadomości znajduje się niepokonane pragnienie życia i przeżycia. Od tej chwili wszystko, co człowiek może uczynić w obliczu śmierci, to trwać w nadziei na nową egzystencję, której jednak sam nie może sobie dać. Wobec śmierci pozostaje więc wybór: albo uznanie, że istnienie ma sens, a więc jest nadzieja na transcendentną przyszłość, albo akceptacja pozbawionego sensu istnienia, którego kresem jest nicość. Każdy człowiek przez to wydarzenie jest wezwany do dokonania wyboru między nadzieją i brakiem nadziei.

⁵ Zob. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, s. 415n.

⁶ Tamże, s. 417.

Próby rozwiązania zagadki śmierci

Liczne są próby odgadnięcia zagadki śmierci. Według Platona⁷ ciało jest więzieniem duszy. Śmierć byłaby więc uwolnieniem duszy z więzów ciała. Marksizm uważa, że śmierć jednostki zostaje przezwyciężona przez bezwarunkowe oddanie siebie partii i nowemu światu, który nadchodzi. Ateistyczny nurt egzystencjalizmu (Jean-Paul Sartre) nie widzi żadnego sensu: ani życia, ani śmierci. Jedno i drugie jest absurdem. Chrześcijaństwo z kolei uważa, że na tajemnicę śmierci może tylko odpowiedzieć inna tajemnica, tajemnica śmierci Chrystusa.

Dla idealistycznego rozumienia bytu w znaczeniu późnostażożytnego „platonizmu” cały świat materialnych bytów jest bytem pozornym, właściwie jedynie cieniem bytu. Śmierć jest więc „przyjacielem”, który uwalnia człowieka z więzienia ciała. Wyzwała do czysto duchowego i wiecznego bytu duszy.

Z psychologicznego punktu widzenia – według J. Ratzingera – ten obraz śmierci jako przyjaciela jest „idealistyczny”, ale nie realistyczny. Faktycznie śmierć doświadczana jest przez człowieka jako wróg. W rzeczywistości śmierć narzuca się jako coś zatrważającego. Nawet święci często nie potrafili opanować lęku przed śmiercią. Św. Teresa z Lisieux skarżyła się: „Nigdy nie nauczę się umierać”. Także Georges Bernanos w *Dialogach karmelitanek* przedstawia ich lęk przed

⁷ Chociaż według J. Ratzingera przypisywanie Platonowi tych idei jest „tylko po części słuszne”. Odsyła on w tym miejscu do „krytyki platońskiej interpretacji stającej się utartą wśród teologów” J. Piepera, w jego artykule z 1959 r.: *Tod und Unsterblichkeit. Philosophische Bemerkungen*. Zob. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera Omnia, t. X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 278. W publikowanej niemal dwadzieścia lat później *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1977) Ratzinger podejmuje próbę rewizji między innymi tego stereotypowego „wyobrażenia wielu teologów”. Zob. tenże, *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 76-80.

śmiercią. Głębiej jeszcze niż te dwa obrazy prowadzi nas refleksja nad tajemnicą lęku przed śmiercią samego Jezusa Chrystusa, o którym dowiadujemy się ze wstrząsającej relacji ewangelistów⁸.

Także medycyna zgłasza zastrzeżenia wobec idealistycznego obrazu śmierci. Pewien katolicki lekarz – którego cytuje J. Ratzinger – pisze tak: „Medycyna widzi w śmierci cielesne ustanie działania [...]. Nie umiera się, ponieważ dusza opuszcza ciało i uwalnia je. Umiera się, ponieważ nie istnieją konieczne uwarunkowania dla cielesnego życia. Ciało opuszcza duszę i uwalnia ją”. „To nie dusza – rozwija tę myśl J. Ratzinger – pozostawia ciało jako pustą obudowę, ale ciało odmawia duszy swojej służby. Nie odejście duszy sprawia, że ciało nie może dalej działać, ale samo ustanie działania ciała kładzie kres życiu. Na połamanym instrumencie dusza nie potrafi już dalej grać”⁹.

Ta wewnętrzna kruchość idealistycznej interpretacji śmierci sprawia, że w czasach nowożytnych jest ona coraz bardziej wypierana przez jej wykładnię materialistyczną. Wykreśla ona komponent duchowy i twierdzi, że w śmierci organizm przestaje funkcjonować, tak jak kiedyś zaczęła¹⁰.

Odpowiedź wiary Kościoła „pouczonego przez Objawienie Boże”

„Podczas gdy wobec śmierci zawodzi wszelka wyobraźnia, Kościół pouczony przez Objawienie Boże potwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla błogosławionego celu poza granicami ziemskiej nędzy. Ponadto wiara chrześcijańska poucza, że śmierć

⁸ Zob. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, s. 278n.

⁹ Tamże, s. 280.

¹⁰ Zob. tamże. Ratzinger dodaje: „To, że materializm nie jest chrześcijański, jest jasne. Ale wydaje mi się ważne, by podkreślić, że także idealizm nie jest zbieżny z chrześcijaństwem. Obydwa stanowią ludzkie próby sprostania problemowi śmierci” (tamże).

cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył (por. Mdr 1,13; 2,23n.; Rz 5,21; 6,23; Jk 1,15), zostanie zwyciężona, gdy wszechmogący i miłosierny Zbawiciel przywróci człowiekowi zbawienie utracone na skutek jego winy. Bóg bowiem wezwał i nadal wzywa człowieka, aby całą swoją naturą trwał przy Nim w wiecznej wspólnocie niezniszczalnego Boskiego życia. Zwycięstwo to odniósł Chrystus, kiedy przez swoją śmierć uwolnił człowieka od śmierci i zmartwychwstał do życia (por. 1 Kor 15,56n.)”¹¹.

Sobór nie tylko podejmuje egzystencjalny dramat przemijania i śmierci człowieka, ale także – w drugiej części przytoczonego wyżej fragmentu konstytucji *Gaudium et spes*, poświęconego tajemnicy śmierci – przedstawia w dużym skrócie naukę Kościoła pouczonego przez Objawienie Boże na ten temat.

W rozważaniach tajemnicy śmierci z chrześcijańskiej perspektywy podejmuje się kilka łączących się z tym faktem spraw. Chodzi najpierw o związek fizycznej śmierci człowieka z faktem jego cielesności. Następnie kwestię przyczyn śmierci, czyli jej związek z grzechem pierworodnym. Wreszcie prawdę o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią. A w końcu fakt powszechności prawa śmierci w perspektywie niepowtarzalności ludzkiego życia na ziemi¹².

Tę refleksję trzeba oczywiście rozpocząć od Pisma Świętego. „W Piśmie Świętym śmierć nie zostaje przedstawiona jako przyjaciel, lecz jako «ostatni wróg» (1 Kor 15,26), który w śmierci Chrystusa zostaje pokonany (1 Kor 15,55) [...]. W ten sposób św. Paweł po prostu kontynuuje starotestamentalne rozumienie śmierci. Dla Starego Testamentu śmierć jednak nie jest rozdzieleniem ciała i duszy, a w ten sposób wyzwoleniem tej ostatniej, lecz przerażającym końcem człowieka, który istnieje tylko jako jedność i całość”¹³. Trzeba jednak dodać, że już w Starym Testamencie kielkuje

¹¹ II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, 18.

¹² Zob. H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2005, s. 19.

¹³ J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, s. 281.

i rozwija się (na początku nieśmiało) idea życia w Bogu po śmierci (Hi 19,25-27; Ps 16,9-11; Mdr 5,1-16; Dn 12,1-3).

Nowy Testament nawiązuje do tych wypowiedzi Starego Testamentu. Za Starym Testamentem powtarza, że śmierć sama w sobie jest fatum, które wisi nad życiem. Nowy Testament dodaje jednak, że Bóg od wewnątrz ją przemienia: On sam umarł, aby zmartwychwstać, a przez to stworzyć podstawy pod nowy początek¹⁴. Oznacza to, że śmierć pozostaje sama w sobie przerażającą nas negacją całego człowieka, ale, w cudownym odwróceniu: teraz ta negacja staje się początkiem czegoś nowego, ze zniszczenia rodzi się coś nowego. W ten sposób chrześcijaństwo nie zaprzecza straszliwości i trwodze śmierci. One istnieją nadal, ale z woli Boga stają się narzędziem łaski i zbawienia¹⁵.

„W Bożym projekcie świata śmierć jest wrogiem człowieka. Nie powinno jej być i nie pozostanie ona także na zawsze. Już została pokonana przez zmartwychwstanie Jezusa, a zwycięstwo to dopełni się na końcu czasów”¹⁶. Śmierć zostaje pokonana. Zwycięża życie. „Ta postawa – wyjaśnia J. Ratzinger – właściwa zarówno chrześcijaństwu, jak i religii Starego Testamentu, różni się diametralnie od innych wielkich religijnych interpretacji rzeczywistości, np. od indyjskiego buddyźmu, którego naczelną zasadą jest stłumienie pragnienia życia jako najgłębszego źródła cierpienia. Chrześcijaństwo idzie we wręcz odwrotnym kierunku: dramatyzuje pragnienie życia, staje się ono pragnieniem samego Boga, pełni zbawienia”¹⁷.

¹⁴ Zob. tamże, s. 282n.

¹⁵ Zob. tamże, s. 285n. „Łaska, która czyni nas wolnymi, ma to, co dla niej właściwe w tym właśnie, że śmierć sama w sobie jest i pozostaje straszliwa. Ale właśnie to, co samo w sobie jest straszliwe, w Chrystusie staje się narzędziem łaski” (tamże, s. 287).

¹⁶ H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, s. 39.

¹⁷ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 91.

„W objawieniu chrześcijańskim o śmierci najbardziej zaskakuje fakt, że Bóg uczynił ze śmierci tajemnicę miłości Chrystusa do Ojca i równocześnie tajemnicę miłości Ojca do Chrystusa, a poprzez Niego, do wszystkich ludzi. Śmierć ludzka stała się wydarzeniem zbawczym, dla Chrystusa i świata”¹⁸. Jezus przeżył naszą śmierć w tym wszystkim, co ma ona zatrwajającego; w tym wszystkim, co jest całkowitym zagubieniem, doświadczeniem niemocy. Jezus doświadczył całkowitej samotności śmierci, niewyrażalnych cierpień ciała, upokorzenia i całkowitej klęski. Nie zostało Mu oszczędzone nic z doświadczenia grozy umierania i śmierci. Śmierć stała się w Chrystusie najwyższym wyrazem poddania się Bogu¹⁹. Chrystus dla nas stał się grzechem (2 Kor 5,21), ale też dla nas z całkowitą ufnością powierzył się w ręce Ojca (Łk 23,46). Jezus, przyjmując śmierć, wchodząc w jej przestrzeń, zstąpił do Szeolu, krainy śmierci, krainy opuszczonej przez Boga. J. Ratzinger wyjaśnia: „Wraz z tym zejściem Jezusa sam Bóg zstępuje do Szeolu. Śmierć przestaje być opuszczoną przez Boga krainą ciemności i bezwzględnego oddalenia od Boga. W Chrystusie sam Bóg wkroczył w przestrzeń śmierci i uczynił ją przestrzenią swej obecności”²⁰. A tam, gdzie jest Bóg, jest życie, i śmierć zostaje definitywnie przewyciężona.

Bezdenną otchłań śmierci Jezus, „jako Święty Boga, odczuwa w całej jej głębi i potworności”. Dlatego całą mękę Jezusa („od Góry Oliwnej aż po ostatnie zawołanie na krzyżu”) List do Hebrajczyków „postrzega jako wydarzenie przeniknięte modlitwą, jako jedno gorące błaganie Boga o życie, przeciwko mocom śmierci”²¹. René Latourelle pisze: „Śmierć, która była całkowitym unicestwieniem istnienia i wyrazem

¹⁸ R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, s. 424.

¹⁹ Zob. tamże, s. 424n.

²⁰ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 91.

²¹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 177.

grzechu, staje się w Chrystusie oddaniem się miłości i zbawczej mocy Boga, dialogiem miłości z Miłością. Chrystus przekształca śmierć w sakrament, w wyrazisty i skuteczny znak absolutnej realizacji egzystencji ludzkiej w Bogu”²².

Chrześcijanin jest zaproszony, aby umierać z Chrystusem. A to oznacza przyjęcie rzeczywistości śmierci z całym jej tragizmem, jak tego doświadczył Jezus na krzyżu. Umierać z Chrystusem to jednak także powierzyć się z ufnością Temu, który w Jezusie Chrystusie objawił się jako zmartwychwstanie i życie. Chrystus oddaje życie, ponieważ ufa absolutnie żyjącemu Bogu. Podobnie nadzieja chrześcijańska przyjmuje tajemnicę śmierci, ponieważ ufnie powierza się obietnicy Bożej w Jezusie Chrystusie²³. Chrześcijanin jest zaproszony, aby umierać z Chrystusem i aby umierać jak Chrystus, czyli modląc się i ufnie powierzając się Ojcu. W konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego czytamy: „Chrześcijanin [...], złączony z misterium paschalnym i upodobniony do śmierci Chrystusa, wyjdzie umocniony nadzieją na spotkanie zmartwychwstania (por. Flp 3,10; Rz 8,17)”²⁴. Ponieważ Chrystus jest „Bogiem z nami”, „ukazuje się jako jedyny pośrednik znaczenia, jedyny egzegeta człowieka i jego problemów”. W świetle, którym jest Chrystus, „sama śmierć jest mniej zerwaniem, a bardziej wypełnieniem i dojrzewaniem, przejściem syna do domu Ojca, ostatecznym spotkaniem przyjętej w wierze Miłości”²⁵.

René Latourelle wyjaśnia: „Chrystus jest jedynym, który swoim światłem rozjaśnia tę najbardziej tajemniczą z tajemnic. W Nim śmierć staje się śmiercią w Bogu, powierzeniem się Bogu i pełną komunią z Nim. Chociaż mówienie o śmierci budzi wstręt, trzeba o niej mówić, ponieważ życie ma sens,

²² R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, s. 426.

²³ Zob. tamże.

²⁴ II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, 22.

²⁵ R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, s. 455n.

który nadajemy śmierci. Rzeczywiście to śmierć prowadzi człowieka do zadania sobie ostatecznego pytania o siebie samego: jest bytem ku życiu, czy bytem ku śmierci?"²⁶.

Człowiekowi skonfrontowanemu z rzeczywistością śmierci „wiara przedstawiona za pomocą uzasadnionych argumentów przynosi odpowiedź”

„Każdemu więc człowiekowi, który głębiej to zagadnienie rozważa, wiara przedstawiona za pomocą uzasadnionych argumentów przynosi odpowiedź na jego niepokój o przyszły los; równocześnie także ukazuje ona możliwość obcowania w Chrystusie z ukochanymi braćmi, których zabrała już śmierć, niosąc nadzieję, że uzyskali oni prawdziwe życie u Boga”²⁷.

Na końcu soborowej próby rzucenia światła Objawienia na tajemnicę śmierci padają słowa nadziei płynącej z wiary oraz pojawia się perspektywa spotkania w Chrystusie z naszymi bliskimi.

„Człowiek postrzega siebie w samym centrum dramatu życia i śmierci. Z pomocą przychodzi jednak odpowiedź wiary: Bóg jest dla człowieka źródłem życia objawionego w Jezusie Chrystusie”²⁸. Być chrześcijaninem to zaakceptować w sposób wolny egzystencję, która jest nam dana. To zawierzyć nieprzeniknionej tajemnicy Boga. To także przyjąć Chrystusa, a więc przyjąć Jego krzyż i śmierć w nadziei zmartwychwstania. A przyjąć krzyż to otworzyć się na tajemnicę egzystencji skierowanej ku śmierci w nadziei otrzymania przebaczenia od Boga. Tajemnica śmierci to tajemnica nadziei. To nadzieja spotkania Boga, który ożywia i sprawia, że rodzimy się do życia wiecznego. Jeśli umieramy z Chry-

²⁶ Tamże, s. 409.

²⁷ II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, 18.

²⁸ H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, s. 17.

stusem, powszedni fakt śmierci jest wciągnięty w tajemnicę samego Boga, który jest życiem²⁹.

Jezus nie tylko pokazuje, jak w opuszczeniu przez Boga (i ludzi) przyjąć śmierć, powierzając się w ręce Ojca, ale też, ponieważ przez nią przeszedł, sam wchodzi w samotność naszego umierania (podaje nam rękę jak dziecku bojącemu się wejść w ciemną gęstwinę lasu) i towarzyszy nam w tym przejściu.

Tajemnicę naszej śmierci i towarzyszącego jej lęku oraz możliwość jej przeżywania z Chrystusem, który jako jedyny może towarzyszyć człowiekowi w doświadczeniu samotności umierania, rozważa młody jeszcze wówczas ksiądz profesor Joseph Ratzinger w wygłoszonych w 1967 r. w Radiu Bawarskim medytacjach na Wielki Tydzień³⁰.

„Czym jest właściwie śmierć i co właściwie się dzieje, gdy zstępujemy w głębiny śmierci? Musimy przy tym sobie uświadomić, że śmierć nie jest już tym samym, odkąd zstąpił w nią Chrystus, odkąd Chrystus przeniknął przez jej rzeczywistość i przyjął ją; tak samo jak życie, ludzka egzystencja, nie jest taka sama, odkąd ludzka natura w Chrystusie mogła i nadal może dotykać własnego bytu Boga. Przedtem śmierć była tylko śmiercią, rozstaniem się z ziemią i z żyjącymi i – mimo iż w innej głębi – czymś takim jak «piekło», ciemną stroną egzystencji, nieprzeniknioną ciemnością. Teraz jednak również śmierć jest jeszcze życiem i kiedy przejdziemy przez lodowatą

²⁹ Zob. R. Latourelle, *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, s. 432n.

³⁰ Proszę wybaczyć dłuższy cytat, ale jakakolwiek próba streszczenia tych myśli byłaby zubożeniem treści tej medytacji. Medytacje, z których został on zaczerpnięty, wyemitowano rok później także w Radiu Heskim, a także przygotowano do druku jako *Meditationen zur Karwoche* w Meiting/Freising w 1969 r. W 1996 r. wyemitowało je Radio Watykańskie i rozpowszechniło na nośnikach dźwięku pod tytułem *Das Geheimnis von Tod und Auferstehung* (*Tajemnica śmierci i zmartwychwstania*). Teksty te były wielokrotnie wznawiane i przekładane na różne języki (zob. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia z chry-stologii* [Opera Omnia, t. VI/2], tł. W. Szymona, Lublin 2015, s. 1088).

samotność granicy śmierci, zawsze spotkamy się z Tym, który jest życiem, który chciał stać się towarzyszem naszej ostatniej samotności i który w śmiertelnej samotności swej trwogi na Górze Oliwnej i swego wołania na krzyżu: «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?», stał się uczestnikiem momentów naszego opuszczenia. Kiedy dziecko musi samo iść ciemną nocą przez las, będzie się bało, nawet gdyby mu sto razy tłumaczono, że nie ma tam żadnego niebezpieczeństwa. Nie boi się czegoś określonego, co mogłoby nazwać, lecz w ciemności doświadcza tajemniczości, niepewności i zagrożenia egzystencji samej w sobie. Dodać mu odwagi mógłby tylko głos jakiegoś człowieka, tylko ręka kochającego człowieka mogłaby wypłoszyć zły sen. Istnieje lęk – rzeczywisty, obecny w naszej samotności lęk – którego nie może pokonać rozum, lecz tylko obecność kochającej osoby, ponieważ ten lęk nie jest związany z czymś konkretnym, lecz jest złowieszczym elementem naszej całkowitej samotności. Kto nigdy nie odczuł grozy takiego opuszczenia? Kto nigdy nie doświadczył świętego, pocieszającego cudu, którym jest w takim momencie słowo miłości? Ale tam, gdzie pojawia się samotność, do której nie może już przeniknąć żadne przemieniające słowo miłości, mówimy o piekle. [...] I rzeczywiście: jedno jest pewne – istnieje noc, do mrocznego opuszczenia której nie przenika żaden głos niosący pociechę; istnieje brama, przez którą tylko samotnie możemy przejść: brama śmierci. Wszystkie lęki tego świata są ostatecznie lękiem przed tą samotnością. Dlatego w Starym Testamencie było jedno i to samo słowo na oznaczenie królestwa śmierci i piekła: *szeol*. Bowiem śmierć jest absolutną samotnością. A samotność, której nie może już rozjaśnić miłość, która jest tak dogłębna, że miłość nie ma już do niej dostępu, jest piekłem.

«Zstąpił do piekieł» – to wyznanie Wielkiej Soboty oznacza, że Chrystus przekroczył bramę samotności, że zstąpił na nieosiągalne, nieprzekraczalne dno naszego opuszczenia. Oznacza to, że także w najgłębszej nocy, do której nie dociera już żadne

słowo, w której my wszyscy jesteśmy jak płaczące, odrzucone dzieci, jest głos, który nas woła, ręka, która nas chwytą i prowadzi. Nieprzekraczalna samotność człowieka została pokonana, odkąd On w niej był. Piekło jest pokonane, odkąd miłość weszła również w sferę śmierci i niczyja ziemia samotności została zamieszkała przez Niego. W swym najgłębszym wnętrzu człowiek nie żyje chlebem; w najistotniejszej sferze swego człowieczeństwa żyje tym, że jest kochany i że sam może kochać. Odkąd w sferze śmierci jest obecna miłość, odtąd w śmierci jest życie. Życie Twoich wiernych, o Panie, się nie kończy, lecz zmienia – modli się Kościół w swej liturgii za zmarłych.

Nikt nie może pojąć, co ostatecznie znaczą słowa «zstąpił do piekieł». Kiedy jednak my sami kiedyś znajdziemy się w godzinie naszej najgłębszej samotności, wtedy będziemy mogli zrozumieć coś z wielkiej jasności tej mrocznej tajemnicy. Mając ufną pewność, że w owej godzinie skrajnego opuszczenia nie będziemy sami, już teraz możemy trochę ją przeczuwać. I w naszej niechęci wobec ciemności śmierci Boga zaczniemy dziękować za światło, które przychodzi do nas właśnie z tej ciemności³¹.

Światło płynące z „misterium Słowa Wcielonego” a wiara w Jezusa Chrystusa

„W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. [...] Przez Chrystusa i w Chrystusie więc rozświetlona jest tajemnica cierpienia i śmierci, która poza Jego Ewangelią przyniata nas. Chrystus zmartwychwstał, unicestwiając śmierć swoją śmiercią, i szczerze udzielił nam swojego życia (por. Bizantyjska liturgia paschalna), abyśmy, synowie w Synu, wołali w Duchu: Abba, Ojcze! (por. Rz 8,15; Ga 4,6; J 1,12 i J 1,3,1)”³².

³¹ J. Ratzinger, *Wielka Sobota. Druga medytacja*, w: tenże, *Jezus z Nazaretu. Studia z chrystologii*, s. 1023-1025.

³² II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, 22.

Ostatnią część naszych rozważań na temat śmierci otwiera najczęściej przytaczane przez św. Jana Pawła II zdanie z dokumentów Soboru o związku tajemnicy człowieka z tajemnicą Chrystusa. Zmartwychwstały Chrystus jest także odpowiedzią na nasze pytania dotyczące śmierci.

„Misterium Słowa Wcielonego” rozjaśnia jednak nie tylko ciemności naszych pytań o śmierć. Światło płynące z tego misterium dla współczesnego człowieka może stać się także przekonującym argumentem za wiarygodnością Objawienia chrześcijańskiego, a więc także umożliwić ważny krok na drodze wiary. Rino Fisichella zwraca uwagę na fakt, że człowiek współczesny pragnie zobaczyć, czy życie Jezusa z Nazaretu i orędzie, które głosił, mają dla niego znaczenie³³. Wtedy Objawienie staje się dla niego wiarygodne.

Pojawia się w tym miejscu poważny problem. Bo człowiek dziś jest bardziej wrażliwy na kryzysy ekonomiczne niż na nieporządek własnego sumienia; jest bardziej wrażliwy na wybory polityczne niż na wybory religijne; jest bardziej wrażliwy na zanieczyszczenie środowiska niż na niszczenie własnej psychiki. Są to jednak problemy powierzchowne, które nie angażują głębi bytu człowieka. Dlatego człowiek jest dziś coraz mniej zdolny do zrozumienia, że tylko chrześcijaństwo jest w stanie oświecić go i zbawić. Chyba, że skonfrontowany z faktem umierania i śmierci nie będzie unikał pytania o sens i cel swojej egzystencji.

Ktoś porównał naszą kondycję do człowieka obudzonego w pędzącym nocnym pociągu. Nie wiemy, skąd ten pociąg wyjechał. Nie wiemy, jak i dlaczego wsiedliśmy do tego pociągu. Dokąd jedzie? I dlaczego właśnie ten pociąg, a nie inny? Niektórzy zadowolają się zbadaniem przedziału, w którym podróżują, a potem znów zapadają w sen. Mamy tylko jedną informację: pociąg wjedzie do ciemnego tunelu, zanim ktokol-

³³ Zob. R. Fisichella, *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna ³1988, s. 198.

wiek będzie mógł z niego wysiąść. Czy ten tajemniczy tunel ma jakieś wyloty? Wiara chrześcijańska mówi nam, że jeden jedyny człowiek – Chrystus wyszedł żywy z tego tunelu śmierci³⁴.

Jesteśmy przekonani, że tylko Chrystus wyjaśnia tajemnicę człowieka i przewycięża jego problemy. Tylko Chrystus jest kluczem do rozwiązania zagadki człowieka. Tylko On przynosi odpowiedzi na fundamentalne pytania człowieka, na pytania, które tkwią w głębi jego duszy³⁵.

Jezus, jak wierzymy, w swoim życiu, śmierci i zmartwychwstaniu jest odpowiedzią na wszystkie ludzkie pytania. On i tylko On jest także Tym, który rozjaśnia najtrudniejszą zagadkę naszej egzystencji, tajemnicę śmierci, przez swoje wejście w głębinę śmierci, zstąpienie w ludzką samotność umierania, uczestnictwo w naszym losie śmierci. „Chrystus przeszedł przez bramę naszej ostatecznej samotności, [...] przez swą mękę zstąpił w otchłań naszego opuszczenia. Gdzie nie może nas już osiągnąć żaden głos, tam jest On”³⁶. I dlatego Objawienie chrześcijańskie, które w Jezusie Chrystusie osiąga swoją pełnię i szczyt, jest wiarygodne.

Zakończenie

Według J. Ratzingera „postawę wierzącego chrześcijanina wobec śmierci wyraża prośba z *Litanii do Wszystkich Świętych*: *A subitanea morte, libera nos, Domine* – Od nagłej a niespodziewanej

³⁴ Zob. V. Messori, *Opinie o Jezusie*, tł. T. Jania, Kraków 1993, s. 16-18.

³⁵ Soborowa deklaracja *Nostra aetate* wymienia te pytania: „Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji. Podobnie jak dawniej, tak i dziś poruszają one do głębi ludzkie serca: Kim jest człowiek? Jaki jest sens i cel naszego życia? Co jest dobrem, a co grzechem? Skąd się bierze cierpienie i jaki jest jego cel? Jaka jest droga do uzyskania prawdziwego szczęścia? Czym jest śmierć, sąd i odpłata po śmierci? Czym wreszcie owa ostateczna i niewypowiedziana Tajemnica, która ogarnia nasze istnienie, od której wzięliśmy początek i do której zmierzamy?” (II Sobór Watykański, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”, 1).

³⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 295.

wanej śmierci, wybaw nas, Panie. Nagłe odejście z tego świata, bez przygotowania i zaopatrzenia na drogę, jawi się tu jako właściwe zagrożenie dla człowieka, od którego pragnie być wybawiony: chce przeżyć świadomie swój ostatni etap [...]. Tymczasem, gdyby trzeba było dzisiaj ułożyć jakąś litanię dla niewierzących, dawna prośba zmieniałaby się w swoje przeciwieństwo: O śmierć nagłą i niezauważalną prosimy Cię, Panie. Śmierć ma nastąpić możliwie błyskawicznie, nie pozostawiając czasu na refleksję i cierpienie”³⁷.

Człowiek jako istota rozumna uświadamia sobie, że przemija czas jego życia na ziemi; że jego doczesne życie jest kruche, naznaczone przemijającymi latami, ubytkiem sił i zdrowia. Jednocześnie odkrywa w sobie tęsknotę za nieprzemijającym istnieniem. Głoszone przez Chrystusa orędzie zbawienia i Jego zwycięstwo nad grzechem i śmiercią jest nadzieją na spełnienie ludzkich pragnień i tęsknot; jest nadzieją przyszłego zmartwychwstania³⁸. „Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią nie zmieniło faktu, iż pozostaje ona dla człowieka wciąż, aż do końca świata, rzeczywistością związaną z bólem i cierpieniem. Jezusowe zwycięstwo zmieniło jednak tzw. władzę, jaką śmierć otrzymała nad człowiekiem na skutek grzechu pierworodnego (por. 1 Kor 15,20-26.54-56). Ostateczne zwycięstwo nad śmiercią przyjdzie przez Jezusa Chrystusa na końcu ludzkich dziejów. Nastąpi wtedy powszechne zmartwychwstanie na podobieństwo zmartwychwstania Chrystusa”³⁹.

Na zakończenie trzy myśli papieża Benedykta XVI, które uzasadniają, dlaczego niewierzący może otworzyć się na przyjęcie Objawienia chrześcijańskiego i odpowiedzieć wiarą na to Objawienie. „Prawdziwym pasterzem jest Ten, który zna także drogę, która wiedzie przez dolinę śmierci”⁴⁰.

³⁷ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 72.

³⁸ Zob. H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia*, s. 23.

³⁹ Tamże, s. 47.

⁴⁰ Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, 6.

Ponieważ Bóg jest mocniejszy od śmierci, dlatego „jesteśmy pewni, że śmierć nie ma ostatniego słowa, jesteśmy zanurzeni w woli Bożej i tym samym rzeczywiście w życiu na zawsze”⁴¹. „«Zmartwychwstałem i teraz zawsze jestem z tobą» – mówi Jezus każdemu z nas. «Moja dłoń cię podtrzymuje. Gdziekolwiek byś upadł, pochwycę cię w ramiona. Jestem nawet u bram śmierci. Tam, gdzie już nikt nie może ci towarzyszyć i gdzie już niczego nie możesz zabrać, Ja na ciebie czekam i przemieniam dla ciebie mroki w światło»”⁴².

BIBLIOGRAFIA

- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, tł. I. Doleżał-Nowicka, Poznań 1998.
- Messori V., *Wyzwanie wobec śmierci. Nadzieja chrześcijańska: rzeczywistość czy złudzenie*, tł. T. Jania, B. Zawada, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *O teologii śmierci*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera Omnia, t. X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 276-288.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 69-100. W serii Opera Omnia: J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera Omnia, t. X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 25-222.
- Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, s. 296-311.
- Szmulewicz H., *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2005, s. 19-47.

⁴¹ Benedykt XVI, *Mistrzynie duchowe*, Poznań 2012, s. 98.

⁴² Benedykt XVI, *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, tł. A.M. Stefańska, Kraków 2013, s. 71.

KS. ANDRZEJ MICHALIK

UPJPII w Krakowie Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

O ŚMIERCI I ŻYCIU WIECZNYM W KATECHIZMIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Tak zwany „Mały katechizm”, który pojawia się na pierwszych stronach wielu modlitewników katolickich, przypominając podstawowe prawdy dotyczące wiary i życia chrześcijanina, mówi także o „rzeczach ostatecznych człowieka”. Wymienia ich trzy: 1) Śmierć, 2) Sąd, 3) Niebo albo piekło. Natomiast – jeśli tak można się wyrazić – „Wielki katechizm”, czyli *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi o „rzeczach ostatnich” (*ta eschata*) w omówieniu artykułu siódmego *Symbolu apostołskiego*: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych” – oraz w omówieniach dwóch ostatnich jego artykułów: „Wierzę w ciała zmartwychwstanie” i „Wierzę w życie wieczne”¹.

Zanim przyjrzymy się bliżej nauce *Katechizmu Kościoła Katolickiego* na ten temat, warto sobie uświadomić, że – jako oficjalne nauczanie Magisterium Kościoła – poprzedza ją długa historia wypowiedzi papieży i soborów. Oczywiście, punktem wyjścia wszystkich jest *Symbol apostołski* oraz *Sym-*

¹ Prawdy dotyczące „rzeczy ostatnich” wspomniane są (często tylko przywołane jednym słowem) także w wielu innych miejscach tego *Katechizmu* (zob. *Indeks tematyczny*, w polskim wydaniu z 1994 r. na s. 699-720). Nieco szerzej *Katechizm* nawiązuje do „rzeczy ostatnich”, gdy przedstawia Eucharystię także jako „zadatek przyszłej chwały” (zob. KKK, 1402-1405). Podobne odniesienie pojawia się także przy okazji omawiania sakramentu namaszczenia chorych (zob. KKK, 1523-1525). Interesująca nas tematyka podjęta jest nieco szerzej także wtedy, gdy *Katechizm* mówi o pogrzebie chrześcijańskim (zob. KKK, 1680-1690). Dalej zamiast pełnej nazwy *Katechizm Kościoła Katolickiego* będziemy używać skrótu *Katechizm*.

bol nicejsko-konstantynopolitański jako pierwsze oficjalne wyznania wiary Kościoła w zmartwychwstanie umarłych i życie wieczne, w paruzję oraz sąd. Trzeba w tym kontekście wspomnieć o wypowiedziach soborów: IV Laterańskiego (1215), II Lyońskiego (1274), Florenckiego (1439-1445) i Trydenckiego (1545-1563) oraz II Soboru Watykańskiego (1962-1965). Nauczanie tego ostatniego wywarło duży wpływ na refleksję eschatologiczną drugiej połowy XX w. także dlatego, że zagadnienia eschatologiczne – ujmowane dotychczas „punktowo” – Sobór włączył do eklezjologii (ujętej z kolei bardzo chrystologicznie), wypowiadając się „o rzeczach ostatnich” w rozdziale siódmym *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, zatytułowanym „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego jedność z Kościołem w niebie”². Kwestie eschatologiczne powracają także w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*³. Zarówno w jednym, jak i drugim dokumencie perspektywa eschatologiczna staje się istotnym odniesieniem dla życia Kościoła, także przez fakt ścisłego powiązania eschatologii z historią zbawienia zarówno w jej indywidualnym, jak i powszechnym wymiarze⁴.

Oprócz nauczania soborów trzeba także wspomnieć o nauczaniu papieży. Chodzi przede wszystkim o konstytucję Benedykta XII *Benedictus Deus* (1336) oraz ogłoszone przez św. Pawła VI w 1968 r. *Wyznanie wiary Ludu Bożego*. Do tych wypowiedzi wypada dołączyć *List do biskupów o niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii „Recentiores episcoporum Synodi”* (1979), przygotowany przez Kongregację Nauki Wiary.

² Zob. II Sobór Watykański, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 48-51.

³ Zob. II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, 10, 18, 39.

⁴ Zob. M. Bordoni, N. Ciola, *Gesù nostra speranza*, Bologna 1988, s. 151.

Brama śmierci – przejście do innego wymiaru życia

Katechizm podejmuje temat śmierci tam, gdzie wyjaśnia artykuł jedenasty *Symbolu apostołskiego* „Wierzę w ciała zmartwychwstanie”. Najpierw więc wyjaśnia wiarę Kościoła w zmartwychwstanie ciała, ukazując ścisłą relację zmartwychwstania ciała człowieka z tajemnicą zmartwychwstania Chrystusa. W tym kontekście w drugiej części także tajemnica śmierci oświetlona zostaje przez więź umierającego człowieka z Jezusem Chrystusem. W *Katechizmie* czytamy: „Aby zmartwychwstać z Chrystusem, trzeba umrzeć z Chrystusem, trzeba «opuścić nasze ciało i stanąć w obliczu Pana» (2 Kor 5,8)” (KKK, 1005). Ten moment powiązania tych dwóch części staje się także dla autorów *Katechizmu* okazją (jedyną, jak się okazuje), aby wyjaśnić, czym jest z chrześcijańskiego punktu widzenia śmierć. „W tym «odejściu» (Flp 1,23), jakim jest śmierć, dusza jest oddzielona od ciała” (KKK, 1005). I zaraz dodaje (powiedzmy to od razu), że „połączy się z nim na nowo w dniu zmartwychwstania umarłych (por. Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 28)” (KKK, 1005).

Najpierw więc *Katechizm* przybliży rozumienie śmierci, a następnie wyjaśnia sens chrześcijańskiej śmierci. Co *Katechizm* mówi o samej śmierci? Egzystencjalne doświadczenie zostaje tu oświetlone przez wiarę i wyjaśnione z teologicznego punktu widzenia. Najpierw więc mamy przypomnienie, że śmierć jest kresem życia ziemskiego (aspekt egzystencjalny), oraz wyjaśnienie, że jest ona konsekwencją grzechu, ale została przemieniona przez Chrystusa (aspekt teologiczny).

„Śmierć jest kresem życia ziemskiego. Czas jest miarą naszego życia; w jego biegu zmieniamy się i starzejemy. Jak w przypadku wszystkich istot żyjących na ziemi, śmierć jawi się jako normalny koniec życia” (KKK, 1007). W tym miejscu pojawia się także zachęta o charakterze parenetycznego wezwania: „Ten aspekt śmierci jest pewnym przynagleniem dla naszego życia; pamięć o naszej śmiertelności służy tak-

że jako przypomnienie, że mamy tylko ograniczony czas, by zrealizować nasze życie" (KKK, 1007), wzmocnioną słowami Pisma: «Pomnij... na Stwórcę swego w dniach swej młodości... zanim wróci się proch do ziemi, tak jak nią był, a duch powróci do Boga, który go dał» (Koh 12,1.7)" (KKK, 1007).

Powołując się na nauczanie Pisma Świętego oraz Tradycję, Kościół głosi, że śmierć jest przeciwna zamysłom Stwórcy i jest konsekwencją grzechu. „Urząd Nauczycielski Kościoła, który autentycznie interpretuje wypowiedzi Pisma Świętego (por. Rdz 2,17; 3,3. 19; Mdr 1,13; Rz 5,12; 6,23) i Tradycji, naucza, że śmierć weszła na świat z powodu grzechu człowieka (por. Sobór Trydencki: DS 1511)" (KKK, 1008). W tym samym miejscu *Katechizm* odpowiada na pytanie, czy człowiek umierałby, gdyby nie zgrzeszył: „Chociaż człowiek posiadał śmiertelną naturę, z woli Bożej miał nie umierać. Śmierć była więc przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a weszła na świat jako konsekwencja grzechu (por. Mdr 2,23-24)" (KKK, 1008)⁵.

Dalej *Katechizm* wyjaśnia, że śmierć, której także Jezus doświadczył i którą przyjął w posłuszeństwie Ojcu, została dzięki temu przemieniona w błogosławieństwo. „Także Jezus, Syn Boży, przeszedł przez cierpienie śmierci, właściwej dla kondycji ludzkiej. Mimo swojej trwogi przed śmiercią (por. Mk 14,33-34; Hbr 5,7-8) przyjął ją aktem całkowitego i dobrowolnego poddania się woli Ojca. Posłuszeństwo Jezusa przemieniło przekleństwo śmierci w błogosławieństwo (por. Rz 5,19-21)" (KKK, 1009).

Jaki jest sens śmierci chrześcijańskiej? Jak Chrystus przemienił przekleństwo śmierci w błogosławieństwo (por. KKK, 1009), tak również dzięki Chrystusowi – jak czytamy w następnym zdaniu *Katechizmu* – „śmierć chrześcijańska

⁵ *Katechizm* przypomina w tym miejscu także nauczanie II Soboru Watykańskiego: „«Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył» (konstytucja *Gaudium et spes*, 18), jest «ostatnim wrogiem» człowieka, który musi zostać zwyciężony (por. 1 Kor 15,26)" (KKK, 1008).

ma sens pozytywny” (KKK, 1010). W następnych punktach znajdujemy odpowiedź na pytanie: dlaczego?

Ten pozytywny sens śmierci chrześcijańskiej ma swój fundament w zjednoczeniu chrześcijanina z Chrystusem przez chrzest. „Istotna nowość śmierci chrześcijańskiej – czytamy na ten temat w *Katechizmie* – polega na tym, że przez chrzest chrześcijanin już w sposób sakramentalny «umarł z Chrystusem», by żyć nowym życiem. Jeżeli umieramy w łasce Chrystusa, przez śmierć fizyczną wypełnia się to «umieranie z Chrystusem» i dopełnia w ten sposób nasze wszczepienie w Niego w Jego akcie odkupieńczym” (KKK, 1010). *Katechizm* cytuje tutaj św. Pawła: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1,21). „Nauka to zasługująca na wiarę: Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy” (2 Tm 2,11).

Chrześcijańska śmierć pojmowana jest także jako spotkanie z Chrystusem lub spotkanie z Bogiem, który powołał człowieka do siebie, a człowiek, na wzór Chrystusa (por. Łk 23,46), „może przemienić własną śmierć w akt posłuszeństwa i miłości wobec Ojca” (KKK, 1011). „Dlatego chrześcijanin może przeżywać wobec śmierci pragnienie podobne do pragnienia św. Pawła: «Pragnę odejść, a być z Chrystusem» (Flp 1,23)” (KKK, 1011). To chrześcijańskie spojrzenie na tajemnicę śmierci ilustrowane jest świadectwem świętych: Ignacego Antiocheńskiego, Teresy z Avila oraz Teresy od Dzieciątka Jezus. „Chcę widzieć Boga – pisze św. Teresa od Jezusa w swej *Księdze życia* – ale trzeba umrzeć, by Go zobaczyć”. A jej duchowa córka, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, napisze: „Ja nie umieram, ja wchodzę w życie” (KKK, 1011).

Katechizm przypomina, że w perspektywie śmierci jeszcze wyraźniej jawi się ostateczny cel życia człowieka oraz odpowiedzialność człowieka za kształt jego wieczności: „Śmierć jest końcem ziemskiej pielgrzymki człowieka, czasu łaski i miłosierdzia, jaki Bóg ofiaruje człowiekowi, by realizo-

wał swoje ziemskie życie według zamysłu Bożego i by decydował o swoim ostatecznym przeznaczeniu. Gdy zakończy się «jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota» (II Sobór Watykański, Konstytucja *Lumen gentium*, 48) nie wrócimy już do kolejnego życia ziemskiego. «Postanowione ludziom raz umrzeć» (Hbr 9,27)” (KKK, 1013). Po czym dodaje krótko i zwięźle: „Po śmierci nie ma «reinkarnacji»” (KKK, 1013).

Rozważania o sensie śmierci chrześcijańskiej *Katechizm* kończy zachętą skierowaną do wiernych: „Kościół zachęca nas do przygotowania się na godzinę naszej śmierci («Od nagłej i niespodziewanej śmierci wybaw nas, Panie»: starożytna *Litania do Wszystkich Świętych*), do proszenia Matki Bożej, by wstawiała się za nami «w godzinę śmierci naszej» (modlitwa *Zdrowaś Maryjo*), oraz do powierzenia się świętemu Józefowi, patronowi dobrej śmierci” (KKK, 1014). Po czym cytuje *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasa à Kempis (I, 23, 1): „Tak powinienes zachować się w każdym czynie i w każdej myśli, jak gdybyś dziś miał umrzeć. Jeśli miałbyś czyste sumienie, nie bałbyś się bardzo śmierci. Lepiej jest unikać grzechu, niż uciekać przed śmiercią. Jeśli dziś nie jesteś gotowy, czy będziesz gotowy jutro?” (KKK, 1014).

Życie wieczne – inny wymiar życia

Omawiając kolejny artykuł *Symbolu apostoelskiego*: „Wierzę w życie wieczne”, autorzy *Katechizmu* nie próbują wyjaśniać, jak należy rozumieć przymiotnik „wieczne”. Pozostawiają to filozofom i teologom. Piszą tylko tyle, że żyć wiecznie to „żyć na zawsze z Chrystusem”, to być „na zawsze” podobnymi do Boga (KKK, 1023). Wiecznie oznacza więc „na zawsze”.

„Chrześcijanin, który łączy własną śmierć ze śmiercią Jezusa, widzi śmierć jako przyjście do Niego i jako wejście do życia wiecznego” (KKK, 1020).

Sąd szczegółowy

Nauczanie *Katechizmu* na temat sądu szczegółowego jest bardzo oszczędne w słowach. Więcej mówi się tu o fakcie niż o naturze tego sądu. Odwołując się do świadectwa Nowego Testamentu, *Katechizm* wyjaśnia, że człowiek zaraz po swej śmierci otrzymuje zapłatę stosownie do swych czynów i wiary. Wystarczy tu wspomnieć przypowieść o ubogim Łazarzu (Łk 16,22) i słowa Jezusa wypowiedziane na krzyżu do dobrego łotra (Łk 23,43). Ten sąd nazywamy szczegółowym. Mówi Pismo: „Wszyscy [...] musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5,10); „Dam każdemu z was według waszych czynów” (Ap 2,23); „Każdy z nas o sobie samym zda sprawę Bogu” (Rz 14,12) (KKK, 1021).

Katechizm wyjaśnia, że „każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa” (KKK, 1022). Po tym sądzie dokonuje się albo oczyszczenie, albo otwiera się „bezpośrednio wejście do szczęścia nieba”, albo następuje „bezpośrednio potępienie na wieki” (KKK, 1022). W dalszej części mamy więc wyjaśnienie naszej wiary w niebo, czyściec i piekło.

Niebo (czyściec) albo piekło

Niebo

„Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz są doskonale oczyszczeni, żyją na zawsze z Chrystusem. Są na zawsze podobni do Boga, ponieważ widzą Go «takim, jakim jest» (1 J 3,2), twarzą w twarz (por. 1 Kor 13,12; Ap 22,4)” (KKK, 1023)⁶. Tę kontemplację Boga w chwale niebieskiej

⁶ W tym miejscu *Katechizm* przypomina nauczanie papieża Benedykta XII (1336): „Powagą apostołską orzekamy, że według powszechnego rozporządzenia Bożego dusze wszystkich świętych... i innych wiernych zmarłych po

Kościół nazywana „wizją uszczęśliwiającą” (KKK, 1028). Natomiast „to doskonale życie z Trójcą Świętą, ta komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi, jest nazywane «niebem»”. Jest ono „celem ostatecznym i spełnieniem najgłębszych dążeń człowieka, stanem najwyższego i ostatecznego szczęścia” (KKK, 1024).

Katechizm przypomina także, że „życie błogosławionych polega na posiadaniu w pełni owoców odkupienia dokonanego przez Chrystusa, który włącza do swej niebieskiej chwały tych, którzy uwierzyli w Niego i pozostali wierni Jego woli” (KKK, 1026). Oczywiście, „tajemnica szczęśliwej komunii z Bogiem i tymi wszystkimi, którzy są w Chrystusie, przekracza wszelkie możliwości naszego zrozumienia i wyobrażenia. [...] «To, czego 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)” (KKK, 1027). Z Chrystusem będą oni „królować na wieki wieków” (Ap 22,5) (KKK, 1029).

Czyściec

Kościół naucza także, że po śmierci możliwe jest jeszcze – jak je nazywa – „końcowe oczyszczenie”, czyli czyściec. W *Katechizmie* czytamy: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba” (KKK, 1030).

przyjęciu chrztu świętego, jeśli w chwili śmierci nie miały nic do odpokutowania... albo jeśliby wówczas miały w sobie coś do oczyszczenia, lecz doznały oczyszczenia po śmierci... jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili Wniebowstąpienia Zbawiciela, naszego Pana Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie, w Królestwie i w raju niebieskim z Chrystusem, dołączone do wspólnoty aniołów i świętych. Po męce i śmierci Pana Jezusa Chrystusa oglądały i oglądają Istotę Bożą widzeniem intuicyjnym, a także twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia” (konstytucja *Benedictus Deus*: DS 1000).

Naukę tę Kościół sformułował dopiero w XV i XVI w. (na soborach we Florencji i w Trydencie), ale ma ona mocne podstawy w Biblii i Tradycji Kościoła. Kościół zawsze, naśladując Judę Machabeusza (2 Mch 12,45), ofiarował za zmarłych modlitwy, jałmużnę oraz dzieła pokutne, a przede wszystkim Eucharystię i do takiej praktyki nieustannie wiernych zachęcał (KKK, 1031-1032).

Piekło

Katechizm przypomina naukę Kościoła o nagrodzie wiecznej, ale przestrzega także przed możliwością wiecznej kary. „Nie możemy być zjednoczeni z Bogiem, jeśli nie wybieramy w sposób dobrowolny Jego miłości. Nie możemy jednak kochać Boga, jeśli grzeszymy ciężko przeciw Niemu, przeciw naszemu bliźniemu lub przeciw nam samym. [...] Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielnym od Niego. Ten stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem «piekło»” (KKK, 1033).

Jezus, wzywając do nawrócenia i przypominając o odpowiedzialności człowieka, często ostrzegał przed niebezpieczeństwem potępienia: mówił o „ogniu wiecznym” (Mt 5,22. 29; 13,42. 50; 25,41; Mk 9,43-48) (KKK, 1034). Na tej podstawie „nauczanie Kościoła stwierdza istnienie piekła i jego wieczność. Dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, «ogień wieczny» (por. Symbol *Quicumque*: DS 76; i in.)”. Zasadnicza kara piekła – dodaje *Katechizm* – polega na wiecznym oddzieleniu od Boga”, w którym wyłącznie „człowiek może mieć życie i szczęście” (KKK, 1035).

Jeszcze jedną ważną uwagę znajdujemy w tym miejscu w *Katechizmie*: „Bóg nie przeznacz nikogo do piekła (por. Synod w Orange: DS 397; Sobór Trydencki: DS 1567);

dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (grzech śmiertelny) i trwanie w nim aż do końca życia. W liturgii eucharystycznej i w codziennych modlitwach swoich wiernych Kościoł błaga o miłosierdzie Boga, który nie chce «niektórych zgubić, ale wszystkich doprowadzić do nawrócenia» (2 P 3,9) (KKK, 1037).

Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi

Ostatnim aktem historii, ale dziejącym się już poza jej biegiem, jest chwalebne przyjście Chrystusa, które wyznajemy w artykule siódmym *Symbolu apostoelskiego*: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”. A w *Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim*: „I powtórnie przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, a królestwu Jego nie będzie końca”.

„Chrystus powiedział przed swoim Wniebowstąpieniem, że nie nadeszła jeszcze godzina chwalebnego ustanowienia Królestwa mesjańskiego oczekiwanego przez Izraela (por. Dz 1,6-7), które według proroków (por. Iz 11,1-9) miało przynieść wszystkim ludziom ostateczny porządek sprawiedliwości, miłości i pokoju. Czas obecny jest według Chrystusa czasem Ducha i świadectwa (por. Dz 1,8), ale jest to także czas naznaczony jeszcze «utrapieniami» (1 Kor 7,26) oraz doświadczaniem zła (por. Ef 5,16), które nie oszczędza Kościoła (por. 1 P 4,17) i zapoczątkowuje walkę ostatnich dni (por. 1 J 2,18; 4,3; 1 Tm 4,1). Jest to czas oczekiwania i czuwania (por. Mt 25,1-13; Mk 13,33-37)» (KKK, 672). Czas nadziei... nowego nieba i nowej ziemi.

Przyjdzie w chwale

„Dwaj mężowie w białych szatach” powiedzieli do apostołów: „Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1,11).

Świadkowie wniebowstąpienia, świadkowie paschy Chrystusa mają iść teraz i głosić światu Dobrą Nowinę (por. Mt 28,19-20), ale Kościół, żyjąc obietnicą powrotu Jezusa, będzie czuwał i wołał: *Marana tha*, „Przyjdź, Panie Jezu!” (por. Ap 22,20). Dlatego w każdej Mszy św. z naszych ust (i serc) wypływa modlitwa: „Oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. Dlatego wpatrujemy się w niebo, oczekując chwalebного przyjścia naszego Pana. Przyjścia już nie w ukryciu i niemal niezauważalnie, ale przyjścia w chwale.

W *Katechizmie* czytamy: „Od Wniebowstąpienia przyjście Chrystusa w chwale jest bliskie (por. Ap 22,20), nawet jeśli nie do nas należy «znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą» (Dz 1,7; por. Mk 13,32). Przyjście eschatologiczne może wypełnić się w każdej chwili (por. Mt 24,44; 1 Tes 5,2), nawet jeśli to przyjście i ostateczna próba, która je poprzedzi, są jeszcze «zatrzymane» (por. 2 Tes 2,3-12)” (KKK, 673).

Katechizm przypomina także, że to ostateczne przyjście Chrystusa w chwale będzie poprzedzone próbą Kościoła (KKK, 675-676). A „Kościół wejdzie do Królestwa jedynie przez tę ostateczną Paschę, w której podąży za swoim Panem w Jego Śmierci i Jego Zmartwychwstaniu (por. Ap 19,1-9). Królestwo wypełni się więc nie przez historyczny triumf Kościoła (por. Ap 13,8) zgodnie ze stopniowym rozwojem, lecz przez zwycięstwo Boga nad końcowym rozpętanym zła (por. Ap 20,7-10), które sprawi, że z nieba zstąpi Jego Oblubienica (por. Ap 21,2-4)” (KKK, 677). W tym samym punkcie *Katechizm* dodaje, że „triumf Boga nad buntem zła przyjmie formę Sądu Ostatecznego (por. Ap 20,12) po ostatnim wstrząsieniu kosmicznym tego świata, który przemija (por. 2 P 3,12-13)” (KKK, 677).

Sąd ostateczny

Jezus, jak wyznajemy, „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”⁷. *Katechizm* wyjaśnia najpierw, dlaczego Chrystus jest sędzią: „Chrystus jest Panem życia wiecznego. Do Niego jako do Odkupiciela świata należy pełne prawo ostatecznego osądzenia czynów i serc ludzi. «Nabył» On to prawo przez swój Krzyż. W taki sposób Ojciec «cały sąd przekazał Synowi» (J 5,22; por. J 5,27; Mt 25,31; Dz 10,42; 17,31; 2 Tm 4,1). Syn jednak nie przyszedł, by sądzić, ale by zbawić (por. J 3,17) i dać życie, które jest w Nim (por. J 5,26). Przez odrzucenie łaski w tym życiu każdy osądza już samego siebie (por. J 3,18; 12,48), otrzymuje według swoich uczynków (por. 1 Kor 3,12-15) i może nawet potępić się na wieczność, odrzucając Ducha miłości (por. Mt 12,32; Hbr 6,4-6; 10,26-31)” (KKK, 679).

„Sąd Ostateczny – czytamy w *Katechizmie* – nastąpi podczas chwalebego powrotu Chrystusa. Jedynie Ojciec zna dzień i godzinę sądu. Tylko On decyduje o jego nadejściu. Przez swego Syna Jezusa Chrystusa wypowie On wówczas swoje ostateczne słowo o całej historii. Poznamy ostateczne znaczenie dzieła stworzenia i ekonomii zbawienia oraz zrozumiemy przedziwne drogi, którymi Jego Opatrzność prowadziła wszystko do ostatecznego celu. Sąd Ostateczny objawi, że sprawiedliwość Boga triumfuje nad wszystkimi niesprawiedliwościami popełnionymi przez stworzenia i że Jego miłość jest silniejsza od śmierci (por. Pnp 8,6)” (KKK, 1040).

Najbardziej znany obraz sądu to wizja sądu ostatecznego nakreślona przez Jezusa, a zapisana w Ewangelii według św. Mateusza (Mt 25,31-46). W tej wielkiej wizji sądu, którą Jezus kreśli, jego przedmiotem będzie miłość. Wówczas

⁷ *Katechizm* omawia prawdę o sądzie, który nazywamy ostatecznym, a który się dokona podczas chwalebego przyjścia Jezusa Chrystusa, w dwóch miejscach. Najpierw gdy wyjaśnia artykuł siódmy: „Stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych” (KKK, 678-679), a następnie przedstawiając prawdę o życiu wiecznym, wyznawaną w artykule dwunastym (KKK, 1038-1041).

Chrystus „przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim... Zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych ludzi od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie... I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25,31.32.46)⁸ (KKK, 1038).

Fakt sądu wskazuje na wolność i odpowiedzialność człowieka. Powtórne przyjście Pana i sąd ostateczny zapoczątkują wieczne panowanie Jezusa. „A królestwu Jego nie będzie końca” – jak wyznajemy w *Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim*.

Zmartwychwstanie ciała

Wiare w „ciała zmartwychwstanie” wyznajemy w artykule jedenastym *Symbolu apostoelskiego*. Tę samą wiarę, nieco innymi słowami, wyznajemy w *Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim*: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych”.

W *Katechizmie* czytamy, że „*Credo* chrześcijańskie – wyznanie naszej wiary w Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz w Jego stwórcze, zbawcze i uświęcające działanie – osiąga punkt kulminacyjny w głoszeniu zmartwychwstania umarłych na końcu czasów oraz życia wiecznego” (KKK, 988). Nasza wiara w „ciała zmartwychwstanie” opiera się na wierze w zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. „Wierzymy mocno i mamy nadzieję, że jak Chrystus prawdziwie zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak również sprawiedliwi po śmierci będą żyć na zawsze z Chrystusem Zmartwychwstałym i że On

⁸ Wizji sądu ostatecznego, którą Jezus kreśli w Ewangelii św. Mateusza (Mt 25,31-46), nie można traktować jako swego rodzaju reportażu z tego, co się wówczas wydarzy (zob. H.U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję?*, s. 53). Jest to próba – jak wyjaśnia Benedykt XVI – „obrazowego wyrażenia tego, co niewyobrażalne. Nie możemy wyobrazić sobie tego niesłychanego procesu, w którym stają przed Panem cały kosmos i historia” (Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 189).

wskrzesi ich w dniu ostatecznym (por. J 6,39-40)" (KKK, 989). Św. Paweł pisze do Rzymian: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała, mocą mieszkającego w was Ducha" (Rz 8,11). *Katechizm* poucza: „Jezus w ostatnim dniu wskrzesi tych, którzy będą wierzyć w Niego (por. J 5,24-25; 6,40) i którzy będą spożywać Jego Ciało i pić Jego Krew (por. J 6,54)" (KKK, 994).

W *Katechizmie* czytamy: „«Zmartwychwstanie ciała» oznacza, że po śmierci będzie żyła nie tylko dusza nieśmiertelna, ale że na nowo otrzymają życie także nasze «śmiertelne ciała» (Rz 8,11)" (KKK, 990). *Katechizm*, odpowiadając na pytanie: „Jak zmartwychwstają zmarli?", w kolejnych punktach porusza cztery zagadnienia: „Co to znaczy zmartwychwstać?", „Kto zmartwychwstanie?", „W jaki sposób?", „Kiedy?".

Katechizm poucza o prawdzie zniszczenia ludzkiego ciała oraz wyznaje wiarę w moc Boga, który przywróci nasze ciała do życia: „Co to znaczy zmartwychwstać? W śmierci, będącej «rozdzieleniem duszy i ciała, ciało człowieka ulega zniszczeniu», podczas gdy jego dusza idzie na spotkanie z Bogiem, chociaż trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim uwielbionym ciałem. Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie naszym ciałom niezniszczalne życie, jednocząc je z naszymi duszami mocą Zmartwychwstania Jezusa" (KKK, 997)⁹.

⁹ W typycznej wersji *Katechizmu* w języku łacińskim słów: będącej «rozdzieleniem duszy i ciała, ciało człowieka ulega zniszczeniu», nie podaje się w cudzysłowie. „Quid est «resurgere»? In morte, animae et corporis separatione, corpus hominis in corruptionem decidit, dum eius anima in Dei occursum procedit, manens tamen in expectatione corpori suo glorificato sese coniungendi. Deus, omnipotentia Sua, definitive vitam incorruptibilem nostris reddet corporibus, ea, resurrectionis Iesu virtute, nostris animabus coniungens" (CCE, 997) (http://www.documenta-catholica.eu/a_01_03_40-%20Katechismus%20Catholicae%20Ecclesiae%20secundum%20SS%20Ioannem%20Paulum%20II.html [dostęp: 26.04.2021]).

Dalej *Katechizm* odpowiada na pytanie: *Kto zmartwychwstanie?* Zmartwychwstaną „wszyscy ludzie, którzy umarli: «Ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny na zmartwychwstanie potępienia» (J 5,29)” (KKK, 998).

Katechizm nie tłumaczy, w jaki sposób dokona się zmartwychwstanie ciał, chociaż zadaje takie pytanie. W odpowiedzi przytacza kilka tekstów z Pisma Świętego. „*W jaki sposób?* Chrystus zmartwychwstał w swoim własnym ciele: «Popatrzcie na moje ręce i nogi: to Ja jestem» (Łk 24,39); nie powrócił On jednak do życia ziemskiego. Tak samo w Nim «wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach, które mają teraz» (IV Sobór Laterański: DS 801), ale to ciało będzie przekształcone w «chwalebne ciało» (Flp 3,21), w «ciało duchowe» (1 Kor 15,44): «Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wcześniej nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem... Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne... Trzeba, ażeby to, co zniszczalne, przydziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność» (1 Kor 15,35-37.42.53)” (KKK, 999). W następnym punkcie *Katechizm* dodaje: „*To «w jaki sposób?»* przekracza naszą wyobraźnię i nasze rozumienie; jest dostępne tylko w wierze” (KKK, 1000).

Wreszcie *Katechizm* podejmuje także kwestię, kiedy to nastąpi. „*Kiedy?* *W sposób* definitywny «w dniu ostatecznym» (J 6,39-40. 44. 54; 11,24); «na końcu świata» (II Sobór Watykański, Konstytucja *Lumen gentium*, 48)”, ponieważ zmartwychwstanie zmarłych „jest wewnętrznie związane z powtórным przyjściem (Paruzją) Chrystusa” (KKK, 1001).

Na końcu wyjaśniania prawdy o zmartwychwstaniu umarłych *Katechizm* przypomina, że przez chrzest już jesteśmy złączeni z Chrystusem Zmartwychwstałym, a więc już

uczestniczymy „w sposób rzeczywisty w niebieskim życiu Chrystusa Zmartwychwstałego (por. Flp 3,20)”, chociaż „to życie pozostaje «ukryte z Chrystusem w Bogu» (Kol 3,3)” (KKK, 1003) i zachęca do szacunku dla własnego ciała oraz dla ciała drugiego człowieka, szczególnie gdy cierpi (zob. KKK, 1004).

Nowe niebo i nowa ziemia

Żyjemy nadzieją na odnowienie wszechświata. W *Katechizmie* czytamy: „Na końcu świata Królestwo Boże osiągnie swoją pełnię. Po sądzie powszechnym sprawiedliwi, uwielbieni w ciele i duszy, będą królować na zawsze z Chrystusem, a sam wszechświat będzie odnowiony: Wtedy Kościół «osiągnie pełnię... w chwale niebieskiej, gdy nadejdzie czas odnowienia wszystkiego i kiedy wraz z rodzajem ludzkim również świat cały, głęboko związany z człowiekiem i przez niego zdążający do swego celu, w sposób doskonały odnowi się w Chrystusie» (II Sobór Watykański, Konstytucja *Lumen gentium*, 48)” (KKK, 1042) *Katechizm* dodaje, że „Pismo Święte nazywa to tajemnicze odnowienie, które przekształci ludzkość i świat, «nowym niebem i nową ziemią» (2 P 3,13)” (KKK, 1043).

„Wszechświat widzialny jest więc również przeznaczony do przemienienia, «by... przywrócony do pierwotnego stanu, służył już bez żadnej przeszkody sprawiedliwym», uczestnicząc w ich chwale w Jezusie Chrystusie Zmartwychwstałym (św. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 32, 1)” (KKK, 1047).

Drugi Sobór Watykański (cytowany przez *Katechizm*, zob. 1048) poucza: „Nie znamy czasu, kiedy ma zakończyć się ziemia i ludzkość, ani nie wiemy, w jaki sposób wszechświat ma zostać zmieniony. Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokoi i przewyższy wszelkie pragnie-

nia pokoju, jakie żywią serca ludzkie” (II Sobór Watykański, Konstytucja *Gaudium et spes*, 39).

Ostatnie zdania tego fragmentu *Katechizmu* wybrzmiewają mocną nadzieją na oczyszczenie i odnowienie wszystkiego w Chrystusie oraz wiecznym panowaniu Boga, który będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28): „«Jeśli krzewić będziemy na ziemi w Duchu Pana i według Jego zlecenia... wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu wieczne i powszechne Królestwo» (II Sobór Watykański, Konstytucja *Lumen gentium*, 2). Bóg w życiu wiecznym będzie wtedy «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15,28)” (KKK, 1050).

BIBLIOGRAFIA

Katechizm Kościoła Katolickiego, 668-682, 988-1060.

Szmulewicz H., *Po tamtej stronie życia*, Tarnów 2005.

QAESTIONES DISPUTATAE ESCHATOLOGII W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA

Na początku dwie rzeczy wymagają wyjaśnienia. Po pierwsze, trzeba wyjaśnić nasz temat. Dlaczego *quaestiones disputatae* (kwestie/zagadnienia dyskutowane) eschatologii, a nie na przykład eschatologia w ujęciu Josepha Ratzingera? Otóż eschatologia, której nauczał Joseph Ratzinger, jest eschatologią, jakiej naucza Kościół katolicki na swoich wydziałach teologicznych. A zarys tej eschatologii próbowaliśmy przedstawić w poprzednim wykładzie zatytułowanym *O śmierci i życiu wiecznym w „Katechizmie Kościoła Katolickiego”*. Nie ma więc potrzeby powtarzania tego, w co wierzy i czego naucza Kościół w tej materii. Natomiast warto przyjrzeć się tym zagadnieniom, które nie są jeszcze zdefiniowane przez Kościół, a więc nie są przedmiotem wiary Kościoła, lecz należą do kwestii dyskutowanych przez teologów. W grę wchodzi więc szukanie odpowiedzi na pytanie o to, jak rozumieć niektóre pojęcia i formuły, a więc podejmowana przez teologię próba pogłębienia rozumienia wiary, w tym, co łączy się z wiarą Kościoła, ale nie jest – powtórzmy to jeszcze raz – przedmiotem wiary Kościoła.

Po drugie, trzeba wyjaśnić także dlaczego warto posłuchać, co na tak sformułowany temat – a więc *quaestiones disputatae* eschatologii – ma do powiedzenia Joseph Ratzinger. Dlaczego więc warto go posłuchać? Najpierw dlatego, że jest to jeden z najwybitniejszych teologów katolickich przełomu wieków (czego uzasadniać chyba nie trzeba). Ale

także dlatego, że eschatologia – jak wyjaśnia sam Joseph Ratzinger w przedmowie do pierwszego wydania jego podręcznika do eschatologii z 1977 r. – była jednym z najczęściej przez niego wykładanych traktatów teologii dogmatycznej¹. Jedyny w zasadzie podręcznik, jaki wyszedł spod jego pióra, dokładniej spod ołówka (J. Ratzinger nigdy nie używał maszyny do pisania ani tym bardziej komputera), to podręcznik do eschatologii wydany w ramach dziewięciotomowej serii *Kleine Katholische Dogmatik*, przygotowanej przez Johanna Auera². Wykłady z eschatologii to był jego wybór z przekonania. Śmierć i życie wieczne były dla niego zawsze najważniejszymi tematami. Bo – jak wyjaśniał w rozmowie z P. Seewaldem – „jeśli przynależność do Kościoła ma jakiś sens, to tylko taki, że Kościół daje nam życie wieczne, a tym sposobem w ogóle daje nam właściwe, prawdziwe życie. Wszystko inne ma drugorzędne znaczenie”³. A ponadto podręcznik, podejmując także kwestie dyskutowane i proponując ich rozwiązanie, czego J. Ratzinger nigdy się nie bał,

¹ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera Omnia, t. X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 32. „Eschatologia – pisze jeden z biografów Benedykta XVI – należy do wielkich problematyk teologicznych, w których między końcem drugiego a początkiem trzeciego tysiąclecia głos Ratzingera daje się słyszeć nie tylko jako autonomiczny, ale niemal samotny. Tam, gdzie teologia, a jeszcze bardziej katolickie kaznodziejstwo, zdają się chować w kącie ów temat i kierują ku niemu jedynie przelotne spojrzenie, mniej lub bardziej zakłopotane, Ratzinger poświęca refleksji nad rzeczami ostatecznymi uwagę, która nie jest ani sporadyczna, ani przelotna. Ma zresztą dobrą okazję, by wykazać, że tematyka związana ze śmiercią i życiem wiecznym, silnie obecna w początkach chrześcijaństwa, bynajmniej nie stała się mniej ważna w naszych czasach. Jak pisze francuski historyk Jean Delumeau, dążenie do wieczności jest fundamentalną ideą każdej religii, nie tylko chrześcijańskiej, i z pewnością nie pozwala się posłać do kąta przez teologiczne mody” (E. Guerriero, *Świadek Prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tł. J. Tomaszek, Kraków 2018, s. 191).

² Ratzinger uważał ten tekst za swoje dzieło „najlepiej opracowane i najbardziej kompletne” (J. Ratzinger, *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977*, oprac. W. Wiśniowski, Częstochowa 1998, s. 135).

³ *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przelomie tysiącleci. Z Kardynałem J. Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 143.

wzbudził tak szeroką dyskusję, że w kolejnych wydaniach (aż do szóstego) Autor podejmował polemikę, ustosunkowywał się do zarzutów i proponowanych rozwiązań, przejmując lub modyfikując swoje dotychczasowe podejście do spornych kwestii. Wraz z kolejnymi wydaniem pogłębiało się także jego zrozumienie i jego ujęcie tego, co w naszym wykładzie nazywamy *quaestiones disputatae* eschatologii⁴.

Josepha Ratzingera koncepcja eschatologii

Dla J. Ratzingera problem eschatologii to „pytanie o istotę chrześcijaństwa”⁵, czyli w gruncie rzeczy najważniejsze pytanie, jakie można postawić chrześcijaństwu, i najważniejsze pytanie, na jakie chrześcijanin powinien sobie odpowiedzieć. Najkrótsza odpowiedź, jakiej można na to pytanie udzielić, a równocześnie niejako „trafiająca w punkt”, to stwierdzenie, że istotą chrześcijaństwa jest Jezus Chrystus i nasza relacja do Niego. Według J. Ratzingera dotyczy to także eschatologii. Również w jej przestrzeni „rozstrzygające pozostaje odniesienie się do Chrystusa. Sens eschatologii i jej wewnętrzna siła zależą od siły i stopnia zwrócenia się ku Chrystusowi, a nie od stopnia natężenia doczesnych oczekiwań na koniec świata czy tego świata przemianę”⁶ – pisze na pierwszych stronach wspomnianego wyżej podręcznika.

Ten „eschatologiczny” wymiar tego, co nazywamy „byciem chrześcijaninem”, wyraża się także w relacji do świętych. Istota eschatologicznego nastawienia chrześcijaństwa

⁴ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 27-31 (Jest to wstęp – już wtedy papieża Benedykta XVI – do kolejnego wydania jego dzieła napisany w 2006 r.).

⁵ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 2000, s. 25-68. Opublikowany ostatnio w tomie X Opera Omnia wspomniany podręcznik pt. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne* ukazał się już wcześniej w języku polskim pt. *Śmierć i życie wieczne* (1984, 1986 i 2000). W naszym opracowaniu cytujemy jedną i drugą publikację.

⁶ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 21.

znajduje swój wyraz w *Litanii do Wszystkich Świętych*. Pośród zagrożeń doczesnych i wiecznych człowiek szuka ratunku w obcowaniu świętych. Otacza się orszakiem zbawionych, przekraczając w ten sposób mury między przeszłością, teraźniejszością a przyszłością. „Chrześcijanin żyje w obecności świętych jako w swoim świecie i w tym sensie żyje «eschatologicznie», przy czym Kościół już zbawionych i dzieje wiary już dopełnione nabierają decydującego znaczenia”⁷. Mamy tutaj otwarcie ku przyszłości.

Niemniej jednak także osobiste zagrożenie człowieka przez śmierć „wysuwa się silnie na plan pierwszy”, a „kwestia eschatologiczna staje się kwestią mojego osobistego losu po śmierci”⁸. I to jest jedna, bardzo osobista sprawa. Jest jeszcze druga, związana z pytaniem o przyszłość świata. Według J. Ratzingera „współczesny zwrot ku eschatologii rodzi się z pytania o przyszłość świata [...]. Dawna eschatologia oparta etykietą «zbawienie duszy» zostaje odsunięta w kąt, bo zdaje się nie wnosić niczego do *praxis* naszych czasów”⁹. J. Ratzinger nie zgadza się z takim ujęciem eschatologii. Z jednej strony upomina się o obecność w przestrzeni jej zainteresowania tradycyjnych kwestii eschatologicznych, czyli rozważania o „rzeczach ostatecznych” człowieka. A z drugiej nie godzi się na zamknięcie jej horyzontu w tym, co dotyczy ziemi i przyszłości świata. Chrześcijańskiej nadziei nie można pojmować jako czynu przemieniającego świat, „z którego wyniknie nowa ludzkość, «lepszy świat»”¹⁰. „Fascynacja lepszym światem zastąpiła w chrześcijaństwie faktycznie i w dużej mierze nadzieję na powtórnie przychodzącego

⁷ Tamże, s. 19.

⁸ Tamże, s. 21.

⁹ Tamże, s. 24.

¹⁰ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 28. „Wydawało mi się ważne – pisze Benedykt XVI we wstępie do nowego wydania – by nie pozwolić na przekształcenie eschatologii w jakikolwiek rodzaj teologii politycznej” (tamże).

Pana” – pisze z nieukrywanym smutkiem w *Posłowniu* do wydania szóstego (1990)¹¹.

Joseph Ratzinger broni chrześcijańskiej wiary w działanie Boga w historii, łącząc z tą wiarą nadzieję, że to, co przemijające w życiu człowieka, Bóg podniesie do rangi tego, co trwałe¹². Włącza więc kwestie eschatologiczne w życie człowieka tu, na ziemi. A w *Jezusie z Nazaretu* wyjaśnia, że życie wieczne rozpoczyna się już tu, na ziemi, gdy człowiek poznaje jedyne prawdziwego Boga oraz Tego, którego On posłał, Jezusa Chrystusa (por. J 17,3). Wtedy człowiek zaczyna żyć „samym życiem, życiem prawdziwym, które jest możliwe także w czasie, i którego nie naruszy już następująca potem śmierć fizyczna. Dlatego istotną rzeczą jest już teraz rozpocząć to «życie», prawdziwe życie, którego nic i nikt już nie zdoła zniszczyć”¹³.

Ukazuje się tu jeszcze jeden ważny rys eschatologii J. Ratzingera, czyli jej dialogiczne ujęcie. Życie wieczne człowieka jest możliwe dzięki relacji z Kimś, kto ma życie, kto jest życiem. „Przez relację do Tego, który jest życiem, także on staje się żyjącym”. I nieco dalej dodaje: „Tym, co daje [...] życie, którego żadna śmierć nie zdoła go pozbawić, jest relacja z Bogiem w Jezusie Chrystusie”¹⁴. W artykule napisanym prawie czterdzieści lat wcześniej czytamy: „Kto pozostaje w dialogu z Bogiem, ten nie umiera. Boża miłość daje wieczność”¹⁵. I tak dochodzimy do tego punktu w eschatologii J. Ratzingera, w którym ukazuje on, jak życie łączy się z miłością, a miłość z życiem. Według niego problem eschatologiczny to problem życia i miłości. Pragnienie życia, nie-

¹¹ Tamże, s. 239.

¹² Zob. tamże, s. 28.

¹³ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 96.

¹⁴ Tamże, s. 97n.

¹⁵ J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 361. Do tej kwestii jeszcze powrócimy.

przemijania, rodzi się z doświadczenia miłości, ze spotkania z drugą osobą. Zarówno życia, jak i miłości, która pomaga odkryć, czym jest prawdziwe życie, człowiek dać sobie nie może. Może je tylko otrzymać w darze; ostatecznie otworzyć się na przyjęcie tego daru poprzez złączenie swego życia z Bogiem w tajemnicy paschy Chrystusa.

Oczywiście – co charakterystyczne w ujęciu J. Ratzingera – wiary w życie wieczne nie można oddzielić od wiary w Boga, a wiara w Boga implikuje wiarę w życie wieczne. „Owego innego życia będziemy pewni tylko wtedy, kiedy prawdą jest, że istnieje Bóg, taki Bóg, który nas kocha i w którego miłości zostaniemy zachowani. Tylko wtedy bowiem jest pewne, że miłość jest mocniejsza niż śmierć, że prawda nie jest tylko pewną ideą, lecz życiem, które przetrwa. [...] I w ten sposób przynależą razem pierwszy i ostatni artykuł wyznania wiary: wierzę w Boga – wierzę w życie wieczne. [...] Jeśli wierzymy Bogu, który nas kocha, który w Jezusie Chrystusie przyjął na siebie człowieczeństwo, jest to także zarazem wyznanie i pewność życia wiecznego. A kiedy wyznajemy życie wieczne, to jest to wyznanie wiary w żywego Boga”¹⁶.

Josepha Ratzingera nauczanie w kwestiach dyskutowanych eschatologii

Śmierć i co dalej? „Co nastąpi po śmierci?” Czy coś jest „po drugiej stronie śmierci” albo, nieco inaczej, „po tamtej stronie życia”?¹⁷ Po tej drugiej stronie, po tamtej stronie prowa-

¹⁶ J. Ratzinger, *Życie po tamtej stronie śmierci. Kazanie z okazji trzeciej rocznicy śmierci Juliusa kardynała Döpfnera i dla uczczenia pamięci zmarłego papieża Pawła VI wygłoszone 24 lipca 1979 roku w monachijskiej katedrze Najświętszej Maryi Panny*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 611.

¹⁷ *Co nastąpi po śmierci?, Po drugiej stronie śmierci* – to tytuły dwóch artykułów J. Ratzingera z przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Opublikowane obecnie w tomie X jego „Opera Omnia”. Z kolei *Po tamtej stronie życia* – to tytuł podręcznika do eschatologii ks. Henryka Szmulewicza (Tarnów 2005).

dzi nas wiara oświecona Bożym słowem. Ale ta wiara szuka także zrozumienia. A więc rozum rozważa, jak jest możliwe życie po śmierci, jak rozumieć życie wieczne, co to znaczy zmartwychwstanie ciała... To tylko niektóre z pytań, które się nasuwają. Odpowiedzi szuka teologia, a ponieważ jej poszukiwania i odpowiedzi idą w różnych kierunkach, zaczyna się dyskusja. Kwestie sporne albo niejasne odpowiedzi stają się zagadnieniami dyskusyjnymi (dyskutowanymi) eschatologii, także współczesnej eschatologii. To owe tytułowe *quaestiones disputatae*. Nie są one oczywiście – jak już powiedzieliśmy – przedmiotem wiary¹⁸.

Śmierć i życie po śmierci

„Być człowiekiem znaczy: być ukierunkowanym ku śmierci”¹⁹. Ale człowiek nie jest „bytem ku śmierci”, lecz „ku życiu”. Jezus „przyszedł po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10). Faktyczność ludzkiej śmierci J. Ratzinger łączy z Chrystusowym wezwaniem do obumierania. „Jeśli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity. Ten, kto kocha swoje życie, traci je, a kto nienawidzi swego życia na tym świecie, zachowa je na życie wieczne” (J 12,24-25). Obumieranie jest „pójściem za historycznym Człowiekiem Jezusem, przyporządkowaniem własnego losu do ustanowionej przez Niego historii; jest ona podjęciem ustanowionego przez chrzest początku, przyjęciem faktycznego codziennego umierania jako części chrztu i dzięki niemu udziału w śmierci Chrystusa, i może ona wreszcie w *passio humana* skrycie

¹⁸ Ratzinger w jednej ze swych licznych wypowiedzi na temat eschatologii wyjaśnia i tę kwestię: „Wydaje mi się, że w zasadzie można jednak powiedzieć, iż chrześcijanin w wyznaniu wiary ma w ręku fundamentalną wytyczną, niejako solidny rdzeń najstarszej tradycji, wobec której wszystko inne pojawia się tylko jako interpretacja” (J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 347).

¹⁹ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 83.

zawsze przyjmować obecność nowego pokonującego śmierć życia, z którego rodzi się dokonująca się pośród sprzeciwu chrześcijańska radość”²⁰. Prawdziwym życiem jest Chrystus Zmartwychwstały. A ten, kto ma udział w śmierci Chrystusa, ma także udział w Jego zmartwychwstaniu i życiu. „Jeżeli człowiek przeżywa swe życie z Chrystusem, wkracza niejako w «czas Jezusowy», to znaczy w miłość przemieniającą czas i otwierającą wieczność”²¹.

„Śmierć, wróg człowieka, który chce go ograbić, ukraść mu życie, zostaje pokonana tam, gdzie człowiek przeciwstawia się grabieżczemu pochodowi śmierci z nastawieniem przepelnionej ufnością miłości i w ten sposób grabież zamienia w nadmiar życia. Śmierć jako śmierć została pokonana w Chrystusie, w którym dokonało się to dzięki mocy bezgranicznej miłości; zostaje ona pokonana tam, gdzie umiera się z Chrystusem i w Chrystusie. Dlatego chrześcijańskie nastawienie przeciwstawia się współczesnemu życzeniu *subitanea mors*, która chce uczynić ze śmierci pozbawiony przedłużenia moment, a wraz z tym wykluczyć z życia wszelkie roszczenia metafizyki. W przemieniającym przyjęciu umierania, które bezustannie jest obecne w jego życiu, człowiek dojrzewa do rzeczywistego, wiecznego życia”²². Wiara uczniów, że istnieje życie po śmierci, opiera się na ich doświadczeniu spotkania ze Zmartwychwstałym²³.

Naszej nieśmiertelności nie zawdzięczamy sobie, lecz Bogu. Dlatego chrześcijańska wiara w życie po śmierci – według J. Ratzingera – wychodzi od pojęcia Boga. „Ponieważ Bóg jest Bogiem żyjących i swoje stworzenie, człowieka,

²⁰ J. Ratzinger, *Umieranie, obumieranie [artykuł w leksykonie, 1964]*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 330.

²¹ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 159.

²² Tamże, s. 109.

²³ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska nadzieja tamtego świata*, s. 344.

woła po imieniu, stworzenie to nie może zginąć”²⁴. Daje temu wyraz także nasze potoczne mówienie o śmierci, zwłaszcza śmierci kogoś bliskiego. Mówimy: „odszedł do Pana”, „odszedł do domu Ojca”, „Bóg zabrał go do siebie”. Nasze życie jest z Boga i na zawsze „ukryte jest w Bogu”, w Jego pamięci, ponieważ On „jest miłością” (1 J 4,8). W samym centrum naszego pytania o życie wieczne jest pytanie o Boga. Jeśli Bóg istnieje i jeśli jest taki, jak ukazał się w Jezusie Chrystusie, to istnieje życie wieczne²⁵.

Człowiek ma głębokie przekonanie, że sam z siebie i w sobie nie ma żadnych możliwości przetrwania poza granicą śmierci. Może żyć dalej tylko wtedy, gdy to zostanie mu podarowane przez kogoś, kto nie przemija. I to „może nastąpić tylko wtedy, gdy Bóg ma w pamięci człowieka: Tylko On pozostaje, tylko Jego myśl jest rzeczywistością. I to właśnie jest pełna nadziei pewność, którą chce zagwarantować wiara biblijna: Wiekuisty ma w pamięci człowieka, człowiek żyje w pamięci Boga i to tak prawdziwie, jak On sam, ponieważ zamysł Boga nie jest cieniem, lecz rzeczywistością”²⁶.

Teo-logiczna koncepcja życia wiecznego

Naszkicowana powyżej koncepcja życia po śmierci wprowadza nas w przestrzeń proponowanej przez J. Ratzingera teo-logicznej, a więc dialogicznej koncepcji życia wiecznego²⁷.

²⁴ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 157.

²⁵ Zob. J. Ratzinger, *Miejsca nadziei – rzymskie katakumby. Rozważanie na Dzień Zaduszny*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 628.

²⁶ J. Ratzinger, *Co nastąpi po śmierci?*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 341n. Benedykt XVI w *Przedmowie do nowego wydania 2007* jego podręcznika do eschatologii wyjaśnia krótko: „Żyjemy dlatego, że jesteśmy wpisani w pamięć Boga. W pamięci Boga nie jesteśmy cieniem, czystym «wspomnieniem», ale bycie w pamięci Boga znaczy: żyć, żyć w pełni, być w pełni sobą»” (Benedykt XVI, *Przedmowa do nowego wydania 2007*, w: J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 29).

²⁷ Szerzej na temat dialogicznego rozumienia życia wiecznego zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 261-455.

Mówimy: Wierzymy w życie wieczne. Ale wierzący pyta: Co to jest życie wieczne? Jak rozumieć wieczność? I wreszcie: Dlaczego żyjemy wiecznie? Co to znaczy „żyć w pamięci Boga”?

Spróbujmy najpierw wyjaśnić, jak J. Ratzinger rozumie pojęcie wieczności. Bardzo młodemu jeszcze profesorowi J. Ratzingerowi zlecono przygotowanie hasła „wieczność” do *Lexikon für Theologie und Kirche* (1959). Swoim zwyczajem – który poznajemy w jego późniejszych wypowiedziach – sięga do historii myśli chrześcijańskiej i cytuje Boecjusza († 524). Według tego myśliciela wieczność to *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* („całe na raz i doskonale życie bez końca”). „Pojęcie wieczności – kontynuuje J. Ratzinger – jest tym samym trafnie ujęte całościowo bez kategorii czasu jako absolutna pełnia bytu”²⁸.

Problemem, jaki należało rozwiązać, jest relacja wieczności i czasu. Według Arystotelesa „wieczność ze swej istoty nie może wejść w relację z czasem i na mocy tej samej logiki czas nie może wpływać na wieczność. Do istoty wieczności należy bowiem niezmienność, skoncentrowanie, pozaczasowe posiadanie bytu. Czas jest ze swej strony czymś przemijającym, zmiennym. Nie może wywołać w wieczności czegoś nowego, gdyż wówczas sama wieczność stałaby się czasem. Podobnie wieczność nie może wpływać na zmienność czasu, gdyż utraciłaby wówczas to, co o niej stanowi”²⁹. Rozwiązanie, jakie J. Ratzinger proponuje, idzie w dwóch kierunkach. Pierwszy to pogłębienie rozumienia tego, czym jest wieczność. Według J. Ratzingera trzeba przewyciężyć takie pojęcie wieczności, które ujmuje ją jako pozaczasowość lub bezczasowość (*Zeitlosigkeit*) i ująć wieczność jako pełnię panowania nad czasem (*Zeitmächtigkeit*)³⁰. Drugi kierunek wskazuje na pojęcie „relacji” jako kluczowego dla rozumie-

²⁸ J. Ratzinger, *Wieczność [artykuł w leksykonie, 1959]*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 303.

²⁹ J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 19.

³⁰ Tamże. Zob. także: J. Ratzinger, *Wieczność [artykuł w leksykonie, 1959]*, s. 303.

nia wieczności. Relacje w Bogu umożliwiają przekroczenie tego, co niezmiennie, skoncentrowane, zamknięte i pozaczasowe. Trynitarny monoteizm okazuje się ścieżką łączącą wieczność i czas³¹. A wcielenie Logosu powiązało wieczność z czasem i czas z wiecznością. Wieczne Słowo „wraz z przyjęciem ludzkiej egzystencji wzięło na siebie także czasowość, włączyło czas w przestrzeń wieczności”³². W Nim człowiek przemijający może wejść w dialog z niezmiennym Bogiem³³.

W jaki sposób wieczność jest pełnią panowania nad czasem, J. Ratzinger ukazuje jeszcze w innym miejscu. „Wieczność Boga byłaby błędnie pojmowana, gdyby chciało się ją pojmować jako zamkniętą w «przedwieczności». Być wiecznym znaczy coś całkiem przeciwnego: być współczesnym w każdym czasie i wyprzedzać każdy czas”³⁴. Otwiera się tu nowa perspektywa relacji terażniejszości i wieczności. „Teraźniejszość i wieczność nie znajdują się w takim stosunku do siebie jak terażniejszość i przyszłość – nie są rozdzielone, lecz zawierają się w sobie nawzajem”³⁵. Wieczność więc „nie jest po prostu czasem bez końca, lecz inną płaszczyzną istnienia, chronologiczne rozróżnienie nie może tu wchodzić w grę”³⁶.

W wykładzie wygłoszonym 30 marca 1992 r. w Akademii Chrześcijańskiej w Pradze J. Ratzinger wyjaśniał, że życie wieczne „nie jest długim czasem trwania, ale wyraża jakość egzystencji, w której znika trwanie jako niekończące się następstwo momentów”³⁷. „Życie wieczne jest tą nową jakością egzystencji, w której wszystko wpływa w Teraz miłości, w nową

³¹ Tamże, s. 19n.

³² J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 84.

³³ Zob. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 53.

³⁴ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 160.

³⁵ J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia: centrum życia*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2002, s. 162.

³⁶ Tamże, s. 157.

³⁷ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 436.

jakość bytu, jaka wyzwolona jest od podziału egzystencji na przemijające momenty. W tym naszym czasowym życiu, z jednej strony, każda chwila jest zbyt krótka, ponieważ wraz z nią zdaje się uciekać życie, zanim zdołaliśmy je uchwycić; zarazem jest dla nas każda chwila zbyt długa, ponieważ liczne, stale do siebie upodobnione chwile stają się uciążliwe”³⁸.

W tym samym wykładzie J. Ratzinger zauważa, że tak rozumiane życie wieczne – a więc jako nowa jakość egzystencji – zaczyna się już w życiu na ziemi. „Wraz z tym staje się jasne, że życie wieczne nie jest po prostu tym, co nastąpi potem i o czym teraz nie możemy sobie wytworzyć zupełnie żadnego wyobrażenia. Ponieważ jest ono jakością egzystencji, może być obecne jako coś nowego, innego i większego, chociaż zawsze tylko fragmentarycznie i nieukończone. Granica pomiędzy życiem wiecznym a historycznym nie jest jednak w żadnym wypadku po prostu natury chronologicznej: Lata przed śmiercią byłyby czasowym życiem; nieskończony czas potem byłby tym, co wieczne, tak powszechnie uważamy. Wieczność nie jest jednak po prostu nieskończonym czasem, lecz inną płaszczyzną istnienia, dlatego nie może zgadzać się tego rodzaju chronologiczne rozróżnienie. Życie wieczne jest obecne pośrodku czasu, tam, gdzie uda nam się stanąć oko w oko z Bogiem; może ono przez spoglądanie na żywego Boga stać się czymś w rodzaju mocnego fundamentu naszej duszy”³⁹. Co sprawia, że już teraz żyjemy życiem wiecznym? Ponieważ Jezus jest zmartwychwstaniem i życiem wiecznym, życie w komunii z Nim sprawia, że już dziś „przeszliśmy ze śmierci do życia” (J 5,24). Już teraz więc „żyjemy życiem wiecznym, które nie jest tylko rzeczywistością nadchodzącą po śmierci, lecz zaczyna się dziś w naszej komunii z Chrystusem”⁴⁰. Ponieważ życie wieczne jest nową

³⁸ Tamże, s. 429.

³⁹ Tamże, s. 429n.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Chrzest – nowe życie w Chrystusie. Kazanie wygłoszone w Wigilię Paschalną, 26 marca 2005 roku, w Bazylice św. Piotra, w zastępstwie papieża Jana Pawła II,*

jakością egzystencji, dlatego „życie wieczne jest obecne w samym środku czasu” tam, gdzie człowiek spotyka się z Bogiem i zaczyna żyć Jego życiem⁴¹. „Rozpoczęte w wierze «bycie-współ-z-Chrystusem» jest już rozpoczęciem życia w zmartwychwstaniu, które dlatego sięga poza śmierć (Flp 1,23; 2 Kor 5,8; 1 Tes 5,10). Dialog wiary jest już teraz życiem, którego śmierć nie może zniszczyć”⁴².

Trzeba teraz podjąć kolejne pytania: Dlaczego żyjemy wiecznie? Co to znaczy „żyć w pamięci Boga”? Pierwsze, co trzeba sobie uświadomić – kontynuując myśl nieco wyżej wspomnianą – to fakt, że nieśmiertelność nie tkwi w samym człowieku. J. Ratzinger pyta: „Co skłania człowieka, by domagać się trwania?”. I wyjaśnia: „Przyczyną nie jest wyizolowane «ja», ale doświadczenie miłości: miłość chce wieczności tego, co kocha, i dlatego także swojej własnej. Tak brzmi chrześcijańska odpowiedź na nasz problem: nieśmiertelność nie tkwi w samym człowieku; opiera się ona na pewnej relacji, na związku z tym, co jest wieczne i co wieczność czyni sensowną. Tym, co trwałe, co może dać i wypełnić życie, jest prawda i miłość. Człowiek może dlatego żyć wiecznie, ponieważ jest zdolny do związku z tym, co daje wieczność”⁴³.

Odpowiadając saduceuszom (Łk 20,27-39), Jezus daje dialogiczne, relacyjne uzasadnienie nieśmiertelności. „Abraham, Izaak i Jakub żyli jako przyjaciele Boga, w ciągłej rozmowie z Nim i w ten sposób stali się wręcz imieniem Boga [...]. Należą oni do Niego i jeśli przynależą oni do Boga, jeśli ich powiązanie z Bogiem jest tym najistotniejszym ich ży-

w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 646n. „«Życie wieczne» jest samym życiem, życiem prawdziwym, które jest możliwe także w czasie, i które nie narusza już następująca potem śmierć fizyczna. Dlatego istotną rzeczą jest już teraz rozpocząć to «życie», prawdziwe życie, którego nic i nikt już nie zdola zniszczyć” (J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. II, s. 96).

⁴¹ J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas*, s. 157 i 160.

⁴² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 1994, s. 349.

⁴³ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 256.

cia, to należą oni do samego życia. Ponieważ przetrwali oni w Bogu, nie mogą popaść w nicość. Żyją oni życiem, które jest mocniejsze od śmierci. [...] Życie człowieka nie dlatego sięga poza śmierć, że jakoby dusza była sama w sobie niepodzielna i przez to niezniszczalna, jak uzasadniała nieśmiertelność grecka filozofia. To bycie w relacji czyni człowieka nieśmiertelnym”⁴⁴. Podstawą nieśmiertelności jest miłość. „Jeśli wszelka miłość pragnie wieczności – Boża miłość nie tylko jej pragnie, ale ją sprawia i nią jest”⁴⁵.

Modlący się psalmista (Ps 73) „widzi Boga i doświadcza, że nie potrzebuje niczego więcej, że w kontakcie z Bogiem ofiarowane jest mu wszystko, prawdziwe życie. «Bez Ciebie nie cieszy mnie nic w niebie i na ziemi, nawet kiedy zniszczę moje ciało – moim szczęściem jest być blisko Ciebie». Gdzie dokonuje się takie spotkanie, tam jest życie wieczne. Linia podziału pomiędzy doczesnym a wiecznym życiem przebiega przez środek naszego doczesnego życia. Jan rozróżnia *bios* jako upływające życie tego świata i *dzoe* jako styczność z właściwym życiem, które ujawnia się tam, gdzie naprawdę z naszej głębi spotykamy Boga. W tym sensie Jezus mówi w Ewangelii św. Jana: «Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne [...], lecz ze śmierci przeszedł do życia» (5,25n.)”⁴⁶.

Rehabilitacja duszy

Czy dziś można jeszcze mówić o duszy? Czy w dobie postępu nauki wspomnianie o duszy nie jest anachronizmem? Czy nie stało się tematem wstydliwym? Także na gruncie teologii pojawiły się problemy z mówieniem o duszy. Kryzys tradycji po II Soborze Watykańskim doprowadził do tego, że posta-

⁴⁴ J. Ratzinger, *Zmagania wokół pytania o śmierć i życie. Kazanie wygłoszone 7 listopada 2004 roku na Monte Cassino dla Papieskiej Akademii Nauk*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne* s. 643n.

⁴⁵ Tekst z drugiej strony okładki tomu X *Opera Omnia*.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, s. 431.

nowiono prawdy wiary, w które wierzymy, konstruować na nowo, wychodząc tylko i wyłącznie od danych Pisma Świętego. A ponieważ w Biblii nie ma pojęcia nieśmiertelności duszy, lecz mówi ona o nadziei zmartwychwstania, odrzucono to pojęcie, uważając że ma ono hellenistyczne pochodzenie, że wywodzi się od Platona⁴⁷. J. Ratzinger jest świadomy tego, że z pojęciem duszy wiążą się problemy, ale stają się one jeszcze większe, gdy to pojęcie wyeliminujemy. W swoim więc stylu, krok po kroku, sięgając do najstarszych tradycji chrześcijańskich, mających swe korzenie w religijności judaistycznej, cierpliwie wyjaśnia niejasne kwestie, doprowadzając swe rozważania do czasów współczesnych. J. Ratzinger redefiniuje pojęcie duszy oraz proponuje wyjaśnienie tak zwanego stanu pośredniego, czyli tego, co teologia określała terminem *anima separata*, pytając o jej „umiejscowienie”.

W 1972 r. do pierwszego rocznika „Internationale katholische Zeitschrift «Communio»” J. Ratzinger napisał artykuł *Po drugiej stronie śmierci*. Dokonał w nim głębokiej analizy podstawowych kwestii diskutowanych w eschatologii, między innymi rozumienia duszy i stanu pośredniego między śmiercią a zmartwychwstaniem ciała. Przeczytać tam możemy między innymi: „Wydaje mi się, że nadszedł czas, aby rozpocząć w teologii proces rehabilitacji pojęć «nieśmiertelności» i «duszy», które stały się tematem tabu”⁴⁸.

W swoich rozważaniach J. Ratzinger wychodzi od biblijnej wiary, która „od zmartwychwstałego Pana wywodzi [...] świadomość życia, które ludziom zostaje podarowane

⁴⁷ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 28. Uczynili to najpierw egzegeci i teologowie protestanccy, a ich idee przejęli niektórzy teologowie katolicy.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, s. 362. Ratzinger dodaje: „Pojęć tych nie będzie można używać tak po prostu i nie bacząc na zagrożenia, jak niegdyś. Jednak proste odżegnywanie się od nich jest równie naiwne i przesłania rozległość problemu. Niczego nie zmienia również to, że tym samym przekracza się terminologię biblijną. Kto uważałby w ten sposób kwestię za zamkniętą, ten zaprzeczalby całej problematyce hermeneutyki, zadaniu ideowej mediacji” (tamże).

już w śmierci ciała i przed ostatecznym spełnieniem przyszłości świata⁴⁹. Pojawiło się więc pytanie – kontynuuje Ratzinger – „Jak należałoby sobie wyobrazić ten czynnik ciągłości i tożsamości, który już w ziemskim życiu wykracza poza sumę materialnych elementów człowieka (zmieniają się one przecież już w życiu ziemskim!), a który we właściwym znaczeniu tak naprawdę ujawnia się dopiero w możliwości objętej przez śmierć egzystencji?”. I tu „z pomocą przyszło wywodzące się z języka greckiego pojęcie «duszy», które zresztą już w Nowym Testamencie, tu i tam, zyskuje znaczenie owego czynnika tożsamości wykraczającej poza cielesność. Pojęcie to, rzecz jasna, było obciążone dualistycznym obrazem świata, a zatem niebezpieczne i nie do użycia bez uprzedniego oczyszczenia⁵⁰. Praca teologów, zwłaszcza w średniowieczu, a szczególnie św. Tomasza z Akwinu, przyczyniła się do osiągnięcia wymaganego oczyszczenia tego pojęcia i do jego przekształcenia⁵¹. Tomasz czerpał w tej kwestii z Arystotelesa, wyjaśniając pytanie o istotę «duszy» przez formułę *anima forma corporis* (dusza jest „formą” ciała), ale dokonał całkowitego przeobrażenia jego myśli⁵².

„Tym samym, co filozoficznie wydawało się niemożliwe, zostaje osiągnięte, a przy tym zrealizowane zostają, wydające się wręcz ze sobą sprzeczne, postulaty nauki o stworzeniu i przekształconej chrystologicznie wiary w Szeol: Dusza na-

⁴⁹ J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, s. 359. „Dziedzictwo czasów antycznych nie przekazało w ogóle jakiegoś jasnego poglądu na temat losów człowieka po śmierci. Dlatego Kościół starożytny nie mógł zacerpnąć stąd swoich odpowiedzi. Na podstawie tego wszystkiego, co dotychczas rozważaliśmy, możemy raczej sformułować ostatecznie naszą centralną tezę: Koncepcja dalszego życia człowieka pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem opracowana w Kościele starożytnym opiera się na przekazanych przez Nowy Testament, ukierunkowanych chrystologicznie, tradycjach judaistycznych mówiących o egzystencji człowieka w Szeolu” (J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 148n.).

⁵⁰ J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, s. 359.

⁵¹ Zob. tamże, s. 360.

⁵² Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 150.

leży do ciała jako «forma», ale to, co jest «formą» ciała, jest jednak duchem, sprawia, że człowiek staje się osobą, i otwiera go na nieśmiertelność. Takie pojęcie duszy jest czymś zupełnie nowym, odmiennym od wszystkich antycznych koncepcji *psyche*; jest ono wytworem wiary chrześcijańskiej i jej wymogów stawianych myśleniu⁵³. Takie pojęcie duszy, dodajmy, mogło zostać sformułowane jedynie na gruncie chrześcijańskiej wiary.

Ratzinger zdaje sobie sprawę z panującego powszechnie powierzchownego czy wręcz dualistycznego sposobu myślenia. Dlatego potrzebny jest wysiłek zmierzający do jego oczyszczenia, a nawet poszukiwanie lepszych sformułowań. „Mowa o nieśmiertelności duszy – pisze J. Ratzinger – wydaje się nam dziś także dlatego podejrzana, bo ma się wrażenie, że odwołuje się ona do obiektywizującej metafizyki substancji. W przeciwieństwie do tego uważamy za bardziej odpowiednią koncepcję dialogiczno-personalną. W zależności od tego wydaje się, że trzeba udzielić innej odpowiedzi na pytanie, co właściwie czyni człowieka nieśmiertelnym; jest ono zresztą identyczne z pytaniem, czym właściwie jest to, co odróżnia człowieka, co w człowieku jest ludzkie. W koncepcji dialogicznej można by na to odpowiedzieć: tym odróżniającym elementem jest zdolność doświadczenia Boga, tkwi to w tym, że Bóg do człowieka przemówił i w gruncie rzeczy wezwał go do tego, by Mu odpowiedział. Kto pozostaje w dialogu z Bogiem, ten nie umiera. Boża miłość daje wieczność”⁵⁴.

Joseph Ratzinger przywołuje w tym miejscu podobne ujęcia św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, dla których nieśmiertelność człowieka wypływa z jego zdolności do prawdy, pokazując w ten sposób, że jego ujęcie ma mocne podstawy w ideach występujących już wcześniej w myśli chrześcijań-

⁵³ Tamże, s. 151.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, s. 360n.

skiej. „Kto wszedł w dialog z Prawdą, ten ma udział w jej niezniszczalności”⁵⁵. „Dziś – dodaje J. Ratzinger – położylibyśmy większy nacisk na dialog miłości, ale kierunek jest ten sam. Oznacza to jednak, że «dusza» i «zdolność do prawdy» czy też «bycie powołanym do niezniszczalnego dialogu z odwieczną Prawdą i Miłością» są za każdym razem formą wyrazu tego samego. Dusza nie jest czymś tajemniczym, co się ma; jakąś częścią substancji, która kryje się gdzieś w człowieku; jest ona dynamiką nieskończonej otwartości, która zarazem oznacza uczestnictwo w nieskończoności, w wieczności. Ale również w drugim kierunku jest ważne: dynamiczny charakter ludzkiej egzystencji, której pragnienie ukierunkowane jest na samą prawdę i na niezniszczalną miłość, owa dynamika nie jest następstwem faktów pozbawionym związku, ale właśnie jako coś bardzo kruchego stanowi zarazem właściwy byt, który jest najbardziej trwały. Dynamika jest substancją, a substancja dynamiką. Ten fundamentalny i najbardziej trwały realistyczny charakter tego, co stanowi to, co właściwie ludzkie, określa się terminem «dusza»”⁵⁶.

W tym miejscu pojawia się jego relacyjne pojęcie duszy. Ratzinger pyta: „Co skłania człowieka, by domagać się trwania?”. I wyjaśnia: „Przyczyną nie jest wyizolowane «ja», ale doświadczenie miłości: miłość chce wieczności tego, co kocha, i dlatego także swojej własnej. Tak brzmi chrześcijańska odpowiedź na nasz problem: nieśmiertelność nie tkwi w samym człowieku; opiera się ona na pewnej relacji, na związku z tym, co jest wieczne i co wieczność czyni sensowną. Tym, co trwałe, co może dać i wypełnić życie, jest prawda i miłość. Człowiek może dlatego żyć wiecznie, ponieważ jest zdolny do związku z tym, co daje wieczność. To, na czym ten związek w człowieku znajduje oparcie, nazywamy «duszą». Dusza zatem to nic innego jak zdolność człowieka do bu-

⁵⁵ Tamże, s. 361.

⁵⁶ Tamże.

dowania związków z Prawdą, z wieczną Miłością. A teraz właściwa stanie się kolejność rzeczywistości: Prawda, która jest Miłością, to znaczy Bóg, daje człowiekowi wieczność, a ponieważ w ludzkim duchu, w ludzkiej duszy wintegro- wana jest materia, dlatego w nim materia osiąga dopełnienie w zmartwychwstaniu⁵⁷.

Innymi słowy: „Zdolność odniesienia do Boga, [...], ta otwartość egzystencji na Boga nie jest tylko jakimś dodatkiem do jego jakby niezależnie od tego istniejącego bytu, lecz stanowi najgłębszą głębię ludzkiej istoty: jest właśnie tym, co nazywamy «duszą»⁵⁸. A słowo „dusza” wyraża „chcia- ną przez Stwórcę wyjątkowość istoty ludzkiej: Człowiek jest tym stworzeniem, w którym spotykają się duch i materia i jednoczą się w jedną całość”⁵⁹.

Joseph Ratzinger proponuje także odpowiedź na pyta- nie, co dzieje się z duszą po odłączeniu od ciała? Jak (i gdzie) trwa ona poza ciałem? I jak jest możliwe takie trwanie?⁶⁰ Od- powiedź, którą proponuje, jest do głębi chrystologiczna i ekle- zjalna. „Właściwym punktem odniesienia dla nieśmiertelności jest nie czas, który ma nadejść, ale teraz żyjący Pan. Wychodząc od tego, Paweł poddał radykalnej chrystologizacji późnojuda- istyczne nauczanie o miejscach pośrednich i spersonalizował je w formule: «odejść i być z Chrystusem» (Flp 1,23): Pan jest miej- scem naszego niezniszczalnego życia i nie trzeba już pytać ani

⁵⁷ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 256. Jak łatwo zauważyć, tekst ten otwiera nam nie tylko nowy sposób rozumienia duszy, ale także wy- jaśnia koncepcję wieczności i jej podstawę (o czym już wspominaliśmy) oraz otwiera na wyjaśnienie kwestii zmartwychwstania ciała.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 155.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, s. 437. „Słowo «du- sza» istnieje we wszystkich kulturach, z pokrewną podstawową tendencją, ale z bardzo różnymi ukształtowaniami w szczegółach” (tamże).

⁶⁰ „Jeżeli «dnia ostatecznego» nie utożsamia się z momentem indywidualnej śmierci, lecz faktycznie uważa się go za wspólny moment końca historii dziejów, rodzi się dla jednostki pytanie o to, co znajduje się «pomiędzy»” (J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 127).

szukać żadnego innego miejsca”⁶¹. Dalej J. Ratzinger przywołuje jeszcze zabarwiony judaistycznie obraz „łona Abrahama” (Łk 16,19-29) jako miejsca zbawienia oraz słowa umierającego Jezusa skierowanego do łotra: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43), i prośbę umierającego Szczepana: „Panie Jezu, przyjmij ducha mego!” (Dz 7,59). „W modlitwie chrześcijańskiego męczennika pojawia się teraz sam Pan jako raj, umierający zaś wie, że w Nim zachowa swoje życie. Już nie łono praojca Abrahama jest ocalającym miejscem dla egzystencji wierzących. Lecz zmartwychwstały Pan, w którym żyją ci, którzy do Niego należą”⁶².

„W ten sposób od zmartwychwstałego Pana wywodzi się świadomość życia, które ludziom zostaje podarowane już w śmierci ciała i przed ostatecznym spełnieniem przyszłości świata”⁶³. „Jeśli wielu mówi, że bezcielesna dusza pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem jest niedorzecznością, to najwyraźniej nie przysłuchali się dostatecznie dokładnie Pismu Świętemu. Po Wniebowstąpieniu Chrystusa bowiem bezcielesności duszy już nie ma: Ciało Chrystusa jest nowym niebem, teraz już nie zamkniętym. Jeśli sami staliśmy się członkami w Ciele Chrystusa, to nasze dusze są zatrzymane w tym Ciele, jakie stało się ich ciałem, i w ten sposób oczekują na nadejście ostatecznego zmartwychwstania, w którym Bóg będzie wszystkim we wszystkim”⁶⁴.

Na istnienie duszy po jej odłączeniu od ciała można spojrzeć jeszcze z innej perspektywy. „To nie jakiś rodzaj ciała zachowuje duszę, lecz dusza, jaka istnieje dalej, zachowuje w sobie uwewnętrznioną materię jej życia i jest w ten sposób rozpięta ku zmartwychwstałemu Chrystusowi – w kierunku na nową jedność ducha i materii, która w Nim jest otwarta”⁶⁵.

⁶¹ J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, s. 358.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, s. 438.

⁶⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 255.

Zmartwychwstanie ciała

Wierzimy „w ciała zmartwychwstanie”. To wielka nadzieja, ale i wiara pełna tajemnic. Jakich? Zwróćmy uwagę na szereg pytań, które niemal jednym tchem, jednym pociągnięciem pióra, wymienia J. Ratzinger. „Jak zatem ma się rzecz ze zmartwychwstaniem? [...] Czy istnieje coś takiego jak koniec czasu? Czy poza «byciem z Chrystusem», które czeka na wierzącego po śmierci, należy w świetle wiary planować jeszcze coś dalszego? Przede wszystkim zaś czy z punktu widzenia wiary należy utrzymywać, że nastąpi koniec historii jako takiej i w całości albo naprawdę «dzień ostateczny»? [...] Czy zmartwychwstanie ma jakiś związek z materią, czy też nie? Czy wiara oczekuje jakiegoś przekształcenia materii, a tym samym czegoś w rodzaju cielesności zmartwychwstania?”⁶⁶.

W artykule napisanym już w 1959 r. młody profesor J. Ratzinger nakreśla najpierw szerokie tło dla chrześcijańskiej nadziei i wyznacza jej ostateczną perspektywę. „Epoka apokaliptyczna, w której żyjemy, ukierunkowała myśli chrześcijaństwa znowu mocniej na eschatologiczne przesłanie Nowego Testamentu, które przecież czerpie swoją specyficzną siłę i żywotność z potężnego napięcia ukierunkowanego na koniec. Nowy Testament nie jest przede wszystkim relacją z przeszłości, lecz księgą nadziei, a religia, jaką głosi, jest religią nadziei, która spogląda w przód, w kierunku tego, co przyszłe, końca, będącego prawdziwym początkiem”⁶⁷.

Ale jak opowiedzieć/opisać tę rzeczywistość końca, który jest początkiem? Także autorzy Pisma Świętego mają świadomość „niemożności bezpośredniego pojęciowo odpowiedniego przedstawienia rzeczywistości końca świata”⁶⁸. Dlatego, według J. Ratzingera, „świat zmartwychwstania jest ukazany za pomocą obrazu miasta, poprzez obraz uroczystej

⁶⁶ Tamże, s. 162.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 289.

⁶⁸ Tamże, s. 291.

uczty i za każdym razem także poprzez obraz wesela: miasto jest oblubienicą, żoną baranka (Ap 21,9), a uroczysta uczta czerpie swój blask, że jest ucztą weselną (Mt 22,1-14)⁶⁹.

Czego właściwie dowiadujemy się z przytoczonych obrazów o świecie zmartwychwstania i jakie są w takim razie centralne treści biblijno-chrześcijańskiej nadziei zmartwychwstania? Narzuca się tu najpierw całościowy charakter chrześcijańskiego zbawienia. Chodzi o to, że „to cały człowiek dostąpi zbawienia i to cały świat w nim uczestniczy”⁷⁰. „Wiara w zmartwychwstanie oznacza [...] wiarę w całościowe zbawienie, które dotyka człowieka jako człowieka (nie tylko jako istotę duchową), a przez to także w jego odniesieniu do innych ludzi i do «świata», a więc w prawdziwej pełni wszystkich jego wymiarów”⁷¹. J. Ratzinger podkreśla także, że zbawienie człowieka nie jawi się jako logiczny wynik końcowy rachunku jakiegoś ludzkiego życia, lecz opiera się na akcie łaski Boga, na darze Jego łaskawej miłości. Zbawienie opiera się zawsze na łasce⁷².

„Jeżeli istotę duszy stanowi to, że jest ona «formą» [jak wyjaśniał Tomasz – AM], to jej odniesienie do materii jest czymś trwałym i nie do uchylecia. Trzeba by zniszczyć samą duszę, ażeby zniszczyć to właśnie odniesienie. W logice takiej antropologii zmartwychwstanie staje się postulatem samego człowieczeństwa. Oznacza to, że elementy materialne tworzące ciało ludzkie otrzymują swą kwalifikację jako ciało człowieka jedynie dlatego, że organizuje je i określa swą kształtującą siłą dusza. Umożliwia to rozróżnienie «ciała» i «cielesności» [...]. Nie poszczególne atomy i molekuly jako takie stanowią człowieka, nie od nich zależy więc tożsamość ludzkiej cielesności; wiąże się ona z tym, że materia

⁶⁹ Tamże, s. 292.

⁷⁰ Tamże, s. 298.

⁷¹ Tamże, s. 301.

⁷² Zob. tamże, s. 300.

poddana zostaje kształtującej mocy duszy. Jak więc z jednej strony dusza definiuje się przez materię, tak też na odwrót ciało jest całkowicie definiowane przez duszę: ciało, tożsame ciało, jest cielesnym wyrazem, który tworzy sobie dusza. Dlatego właśnie, że cielesność wiąże się tak nierozzerwalnie z człowieczeństwem, jej tożsamość jest zdeterminowana nie przez materię, ale przez duszę⁷³.

Myśl Tomasza można by streścić następująco: „Człowiek stworzony jest w jedności ciała i duszy. Wynika stąd, z jednej strony, że dusza skierowana jest ku materii, z drugiej jednak strony – że tożsamości ciała nie należy szukać wychodząc od materii, ale od czynnika osobowego, duchowego. Ciało staje się ciałem konkretnego człowieka, poprzez ludzką osobowość. Cielesność jest czymś więcej niż sumą elementów materialnych⁷⁴.

Joseph Ratzinger przeciwstawia się rozwijanej przez niektórych teologów idei zmartwychwstania w śmierci. Na jej przyjęcie nie pozwala ani logika, ani Pismo Święte i Tradycja. Zmartwychwstanie nie dokonuje się w momencie indywidualnej śmierci⁷⁵. Pisząc o stanie człowieka po śmierci, czyli o jego zaraz po indywidualnej śmierci „byciu z Chrystusem”, zauważa: „Oczywiste jest jednak, że ani Paweł, ani Jan tego obecnego «bycia z Chrystusem», które przypisują umarłym, nie stawiają na równi ze zmartwychwstaniem⁷⁶.

Nieśmiertelność człowieka – przypomnijmy – nie wynika po prostu z niemożności umierania tego, co niepodzielne, lecz jest rezultatem zbawczego czynu Boga, który kocha i ma moc, by dać życie. Człowiek nie może całkowicie zginąć, ponieważ Bóg go zna i kocha. Nieśmiertelność, którą Biblia przedstawia, nie wynika z własnej mocy człowieka, nie wynika z tego, że jest on niezniszczalny. Wynika ona z tego, że człowiek został

⁷³ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 165.

⁷⁴ Tamże, s. 166.

⁷⁵ Zob. tamże, s. 167.

⁷⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 167.

włączony w dialog ze Stwórcą. J. Ratzinger wyjaśnia: Trzeba więc stwierdzić, że w biblijnym przepowiadaniu zmartwychwstania istotną treścią „nie jest wyobrażenie, że ciała zostaną przywrócone duszom po długim czasie pośrednim, tylko sensem jego jest głoszenie ludziom, że oni sami nadal żyją; nie mocą własną, tylko dlatego, że Bóg ich zna i kocha, więc że nie mogą już zginąć”⁷⁷. Według J. Ratzingera Nowy Testament rozwija tutaj chrześcijański „realizm” ciała. Ten realizm chrześcijański stoi w opozycji do *quasi*-fizykalnego realizmu. Realizm chrześcijański ma charakter ponadfizyczny, jest realizmem Ducha Świętego⁷⁸. „«Ciało» i «duch» w języku Pawła nie stanowią przeciwieństwa. Przeciwieństwem jest, według niego, to, co nazywa on «ciałem cielesnym» i «ciałem duchowym». [...] Zarówno Jan (J 6,53), jak i Paweł (1 Kor 15,50) z całym naciskiem wyjaśniają, że zmartwychwstanie ciała – zmartwychwstanie istoty ludzkiej – nie jest zmartwychwstaniem ciała w sensie fizycznym. [...] Św. Paweł naucza nie o zmartwychwstaniu ciał, tylko osób, i to nie przez powrót do cielesności, to znaczy biologicznych tworów, co jak wyraźnie podkreśla – jest niemożliwe («to co zniszczalne nie może mieć dziedzictwa w tym co niezniszczalne»), tylko do innego życia w zmartwychwstaniu, na wzór zmartwychwstałego Pana”⁷⁹.

Stajemy tutaj wobec wielkiej tajemnicy Boga i przyszłego życia człowieka w Bogu. Ten „nowy świat jest światem niewyobrażalnym. Nie ma wypowiedzi, które pozwalałyby na skonkretyzowane wyobrażenie sobie odniesień człowieka do materii w tym nowym świecie, wyobrażenie sobie «ciała zmartwychwstałego». Pewne jest jednak, że dynamika kosmosu zmierza do celu, ku sytuacji, w której duch i materia zostaną powiązane w nowy i definitywny sposób”⁸⁰.

⁷⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 350.

⁷⁸ Zob. tamże, s. 353.

⁷⁹ Tamże, s. 377.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 178.

„To zmartwychwstanie na końcu historii jest jednak czymś naprawdę nowym. Nie możemy sobie tego wyobrazić, ponieważ nie znamy możliwości ani materii, ani Stwórcy. Ale od zmartwychwstania Chrystusa wiemy, że nie tylko jednostki zostaną uratowane, lecz Bóg pragnie ocalić także całe swoje stworzenie, i że On potrafi to uczynić”⁸¹.

Paruzja, sąd ostateczny. Piekło, czyściec, niebo

Formuły „dzień ostateczny”, „koniec świata”, „zmartwychwstanie ciała” to zaszyfrowany przekaz prawdy o tym, że byt dociera do celu, do pełni, której jednak sam nie może stworzyć. To cel, w którym, „w sposób zupełnie nowy i ostateczny” materia „staje się własnością ducha”, a duch „staje się całkowitą jednością z materią”. I „dopiero tam, gdzie panuje taka jedność stworzenia, mogą sprawdzać się słowa, że Bóg jest «wszystkim we wszystkim» (1 Kor 15,28)”⁸².

Joseph Ratzinger zauważa, że „świat, który obserwują [nauki przyrodnicze – AM], jest nacechowany dziwnym antagonizmem: z jednej strony jest to świat, który zgodnie z prawem entropii zużywa się, a więc jest ruchem w kierunku letniej nicości; z drugiej strony jest to świat, który wydaje się podlegać ruchowi stawania się ku coraz to bardziej złożonym jakościom, a w ten sposób ruchowi wstępującemu. Na pytanie, gdzie ten ruch się kończy w jego dylemacie rozpadu i pełni, nauki przyrodnicze same z siebie nie potrafią znaleźć odpowiedzi, chociaż więcej przesłanek przemawia za rozpadem niż pełnią. Jedynie jakaś pochodząca z zewnątrz zasada może tu stworzyć nową opinię. Przesłanie chrześcijańskie oczekuje obydwu równocześnie: rozpadu kosmosu w realizacji jego własnej drogi oraz pełni w przychodzącej z zewnątrz nowej mocy, której na imię Chrystus”⁸³. To On

⁸¹ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, s. 438.

⁸² J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 184.

⁸³ Tamże, s. 186.

sprawi, że po rozpadzie tego, co stare i tymczasowe, wzejdzie to, co ostateczne i całkiem nowe. Wraz z Nim nastaną nowe niebo i nowa ziemia.

Paruzja i sąd ostateczny

Wierzymy – jak wyznajemy w *Credo* – że Chrystus „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”. W kontekście tej wiary pojawiają się następujące pytania: Czy czas będzie miał swój koniec? Czy przyjście Chrystusa oznacza jakieś zakończenie całości dziejów ludzkich, jakiś „dzień ostateczny”?

Ewangelie (i nie tylko) mówią o znakach powtórnego przyjścia Pana (Mk 13). „Pierwszą najbardziej uderzającą grupę znaków stanowią wydarzenia związane z wojną, kataklizmami i prześladowaniem wiary przez «świat». Znamienne, że to nie dziejowa dojrzałość poprzedza kres i prowadzi do kresu, ale przeciwnie – rozpad, niezdolność przyjęcia tego, co Boże, opór przeciwko Bogu w paradoksalny sposób przywołuje Boże «tak». Przy tym wszystkie te znaki, jak wykazuje historia, wskazują na sytuację świata permanentnie rozdzieranego wojnami i kataklizmami, pozbawionego także i dzisiaj, mimo wszystkich ludzkich usiłowań, nadziei na jakąś zasadniczą zmianę tego stanu rzeczy, który cechuje rzeczywistość ludzką. Dlatego też znaki końca przemawiały do ludzi wszystkich czasów i wszystkie pokolenia mogły je w ciągu wieków odnieść do siebie”⁸⁴.

⁸⁴ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 182. „Mógł Grzegorz Wielki [papież Grzegorz Wielki był następcą św. Piotra w latach 590-604 – AM] mówić o starzejącym się świecie: «Bo przecież widzimy, że naród powstaje przeciwko narodowi i ucisk ogarnia ziemię, większy niż w czasach, o których czytamy w księgach historii. Sami wiecie, jak często dochodzą nas głosy o trzęsieniach ziemi, pustoszących miasta. Zarazy nękają nas nieustannie. Nie oglądamy jeszcze wprowadzie znaków na słońcu, księżycu i gwiazdach, ale ich bliskość zwiastuje wyraźna zmiana klimatu» (*Homilia 1 in evangelia*, PL 76, kol. 1077n.)” (tamże).

Zapowiadane znaki nie pozwalają na wyznaczenie daty końca. Ich związek z historią zmusza każdą epokę do zachowania czujności, bo świat ciągle dotyka czegoś, co kiedyś położy mu kres⁸⁵. „Elementy kosmiczne występujące w obrazowaniu Nowego Testamentu nie pozwalają na przedstawienie kosmicznego biegu wydarzeń przyszłości. [...] Teksty Nowego Testamentu przedstawiają tajemnicę Paruzji w języku tradycji liturgicznej”. Ten język ukazuje „jasno powiązania między «teraz» i «potem», charakterystyczne dla chrześcijańskiego «dzisiaj» oczekiwanie dopełniającego «jutra». Już nastąpiła detronizacja żywiołów świata (Ga 4,3; Kol 2,8), ale też jeszcze dopiero przyjdzie. Głos trąby już zwołuje wspólnotę ludzką, ale ją też dopiero zwoła. Każda Eucharystia jest Paruzją, Przyjściem Pana, ale tym bardziej jest wyrazem tęsknego pragnienia, by Jego ukryty blask już się objawił”⁸⁶.

Tak jak nie potrafimy sobie wyobrazić powtórnego przyjścia Chrystusa, nie potrafimy też wyobrazić sobie sądu. Wizji sądu ostatecznego, którą Jezus kreśli w Ewangelii św. Mateusza (Mt 25,31-46), nie można traktować jako swego rodzaju reportażu z tego, co się wówczas wydarzy. Jest to próba – jak wyjaśnia Benedykt XVI – „obrazowego wyrażenia tego, co niewyobrażalne. Nie możemy wyobrazić sobie tego niesłychanego procesu, w którym stają przed Panem cały kosmos i historia”⁸⁷.

„Życie człowieka rozstrzyga się w chwili śmierci, która jest końcem jego działania na ziemi, dlatego już teraz człowiek zostaje osądzony i już teraz spełnia się jego los. Niemniej swe ostateczne miejsce może zająć dopiero wtedy, kiedy utworzony zostanie cały organizm Ciała Chrystusowego, kiedy dopełnią się dzieje świata wraz z ich cierpieniem. Sąd ostateczny,

⁸⁵ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 190.

⁸⁶ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 185n.

⁸⁷ Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem, *Świątliwość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tł. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 189.

powszechny, jest aktem dotyczącym także jednostki, jest sądem, który przysądza jednostce jej miejsce w całości. I dopiero to miejsce jest właściwym miejscem jej przeznaczenia”⁸⁸.

Joseph Ratzinger przeciwstawia się utopijnym koncepcjom dopełnienia świata w aktualnej jego historii (koncepcje Joachima z Fiore, Hegla, Marksa). „Wiara w powtórne przyjscie Chrystusa jest zatem najpierw odcięciem się od możliwości wewnątrzhistorycznego dopełnienia się świata [...]. Wiara w powtórne przyjscie Chrystusa jest ponadto pewnością, że świat mimo wszystko dostąpi dopełnienia [...], [które – AM] będzie dziełem niezniszczalności miłości, która zwyciężyła w zmartwychwstałym Chrystusie. Wiara w powtórne przyjscie Chrystusa jest wiarą w to, że na końcu prawda będzie sądzić, a miłość zwycięży”⁸⁹. Wolny akt stwórczy Boga (*exitus*) skierowany jest na powrót wszystkiego do Boga (*reditus*) w całkiem nowej jedności, którą zrodzić może tylko miłość – miłość Boga do swego stworzenia i miłość stworzenia, jako odpowiedź na tę miłość. Ów *reditus* jest „powrotem do domu”, wejściem wszystkiego w darowaną przez Boga ostateczność⁹⁰. Wtedy Bóg stanie się wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28).

Piekło

Aż do naszych czasów przetrwała hipoteza Orygenesusa, jakoby na końcu dziejów miało dojść do powszechnego pojednania. Wielka tradycja Kościoła obrała jednak inną drogę. Oczekiwanie powszechnego pojednania jest bowiem rezultatem pewnych teoretycznych koncepcji; wynika z systemu myślowego, a więc nie pochodzi z Objawienia. Myśl o możliwości wiecznego potępienia jest obecna zarówno w nauce Jezusa, jak i w pismach apostołów⁹¹.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 175.

⁸⁹ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 201.

⁹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, s. 31n.

⁹¹ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 203n.

„Specyfika nauczania chrześcijańskiego ukazuje się w jego przekonaniu o wielkości człowieka: jego życie jest sprawą poważną; [...] istnieją sprawy nieodwołalne, także nieodwołalne zniszczenie – taka jest powaga sytuacji i chrześcijanin musi żyć z jej świadomością”⁹². Człowiek jest wolny i Bóg szanuje jego wolność. Może wybrać dialog z Bogiem, który „może stać się wiecznym dialogiem miłości”, ale może też odwrócić się od Boga, wybrać „monolog samowystarczalnego ducha”, wybrać samotność, do której nie ma już dostępu miłość. Taka samotność jest piekłem⁹³. Człowiek, niestety, może taką samotność wybrać, tak pozamykać się na miłość.

Rzeczywistość piekła odsłania nieco rozważanie tajemnicy zstąpienia Jezusa do piekieł. Jezus doświadczył samotności umierania i opuszczenia przez Boga. Doświadczył straszliwej samotności grzesznika, sam stając się grzechem. W Wielki Piątek Jezus wkroczył w wolność grzeszących, przewyższając ją „wolnością swojej miłości sięgającej otchłani. Ale jeżeli tutaj unaocznia się charakter realności zła i jego konsekwencji, to powstaje mimo wszystko pytanie, czy w tym nie ukazuje się także Boża odpowiedź, która jest w stanie przemienić wolność jako wolność własną. Odpowiedź leży ukryta w ciemnościach zstąpienia Jezusa do Szelu, w pełnej cierpienia nocy Jego duszy, w którą nie zdoła spojrzeć żaden człowiek – co najwyżej w takiej mierze, w jakiej idzie razem z Nim w tę ciemność”⁹⁴.

W ten kontekst wpisuje się chrześcijańska nadzieja, ale nie jako wynik teoretycznego systemu, lecz osadzona na duchowym towarzyszeniu Jezusowi w Jego zstąpieniu do piekieł. Straszliwej rzeczywistości piekła – wyjaśnia J. Ratzinger – „można [...] przeciwstawić nadzieję jedynie we współznoszeniu jej nocy u boku Tego, który przyszedł przemienić

⁹² Tamże, s. 205.

⁹³ Zob. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, s. 300.

⁹⁴ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 205.

noc, ogarniając nas wszystkich swoim cierpieniem. Nadzieja wypływa nie z neutralnej logiki systemu, ze zbagatelizowania człowieka, ale właśnie z porzucenia niefrasobliwości i uporania się z rzeczywistością u boku Jezusa Chrystusa. Taka nadzieja jednak nie stanie się nigdy arbitralnym twierdzeniem; składa ona swoją prośbę w ręce Pana i tak ją pozostawia. Dogmat zachowuje swoją realną treść. Idea miłości Bożego, która towarzyszyła mu w takiej czy innej formie poprzez dzieje, staje się nie teorią, ale modlitwą cierpiącej i ufnej wiary⁹⁵.

„Naturalnie obydwie możliwości człowieka, jakie się pojawiają w słowach «niebo» i «piekło», są najzupełniej różnego rodzaju, są możliwościami człowieka w zupełnie inny sposób. Otchłań, którą nazywamy piekłem, może człowiek tylko sam sobie otworzyć. Nawet jeszcze dobitniej musimy to wyrazić: polega ona formalnie na tym, że człowiek nie chce niczego przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny. Jest wyrazem zamknięcia się wyłącznie w tym, co własne. Istota tej otchłani polega właśnie na tym, że człowiek nie chce przyjmować, nie chce nic otrzymywać, tylko wyłącznie na sobie się opierać, sam sobie wystarczać. Jeśli ta postawa dojdzie do ostatecznych granic, człowiek staje się nieczuły, samotny, nieprzystępny. Piekłem jest chcieć-być-tylko-sobą, do czego się dochodzi, gdy człowiek zamyka się wyłącznie w sobie samym. Na odwrót, istotą tego, co w górze, a co nazwaliśmy niebem, jest to, że można je tylko otrzymać, tak jak piekło tylko samemu można sobie dać⁹⁶. Słusznie więc można powiedzieć, że „niebo się otrzymuje, piekło się wybiera”.

⁹⁵ Tamże, s. 206. Ratzinger przywołuje doświadczenie świętych (św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Dzieciątka Jezus), którzy dzielą z Jezusem Jego ciemność „i służą zbawieniu świata, w ten sposób, że postawiają swoje zbawienie dla innych” (tamże).

⁹⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 307.

Czyścić

Katechizm Kościoła Katolickiego wyjaśnia, że sąd szczegółowy „polega na odniesieniu [...] życia [człowieka] do Chrystusa”⁹⁷. J. Ratzinger pomaga zrozumieć, na czym to polega. „Sam Chrystus jest sądem, On który jest uosobioną prawdą i miłością. Wstąpił On na ten świat jako jego wewnętrzna miara dla każdego pojedynczego życia. [...] Sam Wcielony, Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jest sądem”⁹⁸. Ale Chrystus jest nie tylko sądem.

W tym samym wykładzie czytamy: „Miejscem oczyszczenia jest ostatecznie sam Chrystus. Jeżeli otwarcie Go spotkamy, to samoistnie się wydarzy, że cała podłość i wina naszego życia, którą najczęściej starannie ukrywaliśmy przed sobą, w tym momencie prawdy staje nam paląco przed duszą. Obecność Pana będzie oddziaływać w nas na wszystko to, co jest uwikłaniem w niesprawiedliwość, w nienawiść i kłamstwo niczym palący się płomień. Stanie się ona oczyszczającym bólem, który wypali w nas to wszystko, czego nie da się pogodzić z wiecznością, z żywym krwioobiegami Chrystusowej miłości”⁹⁹. Obecność Chrystusa jest więc zarazem sądem i oczyszczeniem. Czy uprzedzające doświadczenie tego podwójnego wymiaru spotkania z Panem nie jest nam dane w każdym z Nim autentycznym i żywym spotkaniu już w naszej ziemskiej egzystencji?

Można jeszcze zapytać, jak jest możliwe to oczyszczenie. Otóż pewną wskazówkę J. Ratzinger znajduje w rozważaniu św. Augustyna o pamięci. Człowiek żyje nie tylko w czasie fizycznym, ale także w czasie antropologicznym (w czasie ludzkim, w czasie pamięci). Jego egzystencja odznacza się odniesieniem do świata materii, ale zanurzona jest także w sieci powiązań ludzkich. „Oznacza to więc, że przy odej-

⁹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1022.

⁹⁸ J. Ratzinger, *Moim szczęściem jest być w Twojej bliskości*, s. 436.

⁹⁹ Tamże.

ściu człowieka ze świata *bios* czas pamięci oddziela się od czasu fizycznego i potem pozostaje już jako czysty czas pamięci, ale nie staje się «wiecznością». W tym kryje się także przyczyna ostateczności tego wszystkiego, co człowiek dokonał w życiu, i możliwości oczyszczenia jako dopełniającego się końcowego losu nowej relacji do materii¹⁰⁰. Dotykamy tu nie tylko samego procesu oczyszczenia relacji do materii i do ludzi (osób), ale także otwiera się „temat” zmarłych wstania ciała jako nowej relacji do materii.

Jaka jest więc natura czyśca? Natura tego oczyszczenia? „Wina pozostawiająca swój ślad, tłący się nadal płomień zawinionego cierpienia nazywa się «czyścem». Czyściec to odcierpienie do końca ziemskiego długu, już w pewności ostatecznego przyjęcia przez Boga, ale i w bólu tęsknoty za ukrytym jeszcze obliczem Umiłowanego¹⁰¹. J. Ratzinger wyjaśnia, że czyściec nie jest rodzajem „obozu koncentracyjnego na drugim świecie [...], w którym człowiek musi odbyć kary, wymierzone mu w mniej lub bardziej pozytywistyczny sposób. Jest to raczej podyktowany wewnętrzną koniecznością proces przemiany człowieka, w którym staje się on otwarty na Chrystusa, otwarty na Boga, a przez to zdolny do jedności z całą *communio sanctorum*”¹⁰².

Niebo

Także niebo – w koncepcji J. Ratzingera – ma charakter dialogiczny. „Człowiek jest w niebie wówczas i w takim stopniu, w jakim jest przy Chrystusie, przez co znajduje miejsce swego bytu jako człowiek w bycie Bożym. W ten sposób niebo jest przede wszystkim rzeczywistością osobową¹⁰³. „Jeżeli niebo opiera się na byciu w Chrystusie, to obejmuje ono tak-

¹⁰⁰ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 177.

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 174.

¹⁰² J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 216.

¹⁰³ Tamże, s. 219.

że bycie razem tych wszystkich, którzy razem tworzą jedno Ciało Chrystusa”¹⁰⁴.

Chociaż niebo ma charakter dialogiczny – jako bycie z Chrystusem i bycie z braćmi – to jednak ma ono równocześnie charakter bardzo osobisty i zindywidualizowany. J. Ratzinger wyjaśnia: „Wtopienie «ja» w Ciało Chrystusa, oddanie go do dyspozycji dla Boga i dla siebie nawzajem nie oznacza rozpadu owego «ja», ale jego oczyszczenie, które zarazem realizuje jego najwyższe możliwości. Dlatego jednak niebo jest dla każdego znowu indywidualne – każdy ogląda Boga na swój sposób, każdy otrzymuje miłość w swojej niezamienialnej jednorazowości [...]. Z takiej perspektywy należy rozumieć, że w Nowym Testamencie (jak też w całej Tradycji) z jednej strony niebo jest nazywane «nagrodą» – w znaczeniu odpowiedzi na tę właśnie drogę, na to właśnie życie, na tego właśnie człowieka, ze wszystkim co w życiu przecierpiał i działał, ale z drugiej – jest ono zarazem całkowicie łaską podarowanej miłości”¹⁰⁵.

W naszych rozważaniach trzeba skupić się na jeszcze jednym aspekcie rzeczywistości nieba, na który zwraca uwagę J. Ratzinger, konfrontując się z naszym tradycyjnym wyobrażeniem nieba jako czegoś „na wysokościach”. „W naszych wcześniejszych rozważaniach zajmowaliśmy się już gruntownie wymiarem kosmologicznym wypowiedzi chrystologicznej. «Wywyższenie» Chrystusa, to znaczy wejście Jego ludzkiego bytu w Trynitarne Boga przez Zmartwychwstanie, nie oznacza przecież Jego odejścia ze świata, ale nowy sposób Jego obecności w nim”¹⁰⁶. „Wywyższony Chrystus nie jest więc poza światem, ale ponad światem, przez co zwraca się ku światu. [...] Dlatego nieba nie można określić przestrzennie – ani w strukturze naszej przestrzeni, ani poza nią. Niemniej nie może też być ono, jako prosty «stan», wyłączone ze związ-

¹⁰⁴ Tamże, s. 220.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 221.

ków z Kosmosem. [...] Niebo jest więc «na wysokościach» nie przestrzennie, ale esencjalnie. W tym świetle należy patrzeć na tradycyjne wyobrażenia nieba. Odczytujemy je właściwie, o ile widzimy w nich wyraz wyniesienia, wyzwolenia z więzów świata, zwróconej ku światu potęgi miłości”¹⁰⁷.

Ostatnie zdania poświęconego eschatologii podręcznika J. Ratzingera kreślą fascynujący obraz nieba jako rzeczywistości, w której każdy i wszyscy oraz cały kosmos zjednoczą się w Bogu, który będzie „wszystkim we wszystkim”. Wtedy nie będzie już pytań. Będzie „pieśń” uwielbienia Boga przez całe stworzenie. „Niebo jako takie jest rzeczywistością «eschatologiczną», urzeczywistnieniem tego, co ostateczne i całkowicie inne. [...] Niebo dopełni się całkowicie dopiero wtedy, kiedy zgromadzą się wszystkie członki Ciała Pana. Ta pełnia Chrystusa zawiera w sobie także – jak słyszeliśmy – «zmartwychwstanie ciała»; nazywa się Paruzją, jeśli tym samym dopełniona zostaje dotąd jedynie zapoczątkowana obecność Chrystusa i obejmuje wszystkich mających dostąpić zbawienia, a z nimi cały wszechświat. W taki sposób niebo zna dwa historyczne stadia: wywyższenie Pana kładzie podwaliny pod nową jedność Boga i człowieka, a tym samym pod «niebo»; dopełnienie się Ciała Chrystusa do «pleromy całego Chrystusa» dopełnia niebo ku jego realnej kosmicznej całości. Zbawienie pojedynczego człowieka, powtórzmy to na zakończenie raz jeszcze, jest dopiero wtedy całkowite i pełne, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych, którzy przecież w niebie nie są obok siebie, ale razem ze sobą, jak jeden Chrystus jest tym niebem. Wtedy całe stworzenie stanie się «pieśnią» [...] gestem wyzwolenia bytu w kierunku pełni i zarazem wejściem pełni w to, co własne, w radość, w której znikną wszelkie pytania, znajdując swoje spełnienie”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 215.

¹⁰⁸ J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, s. 222.

Zakończenie

Eschatologia Josepha Ratzingera – jak, mam nadzieję, mogliśmy się w tym szkicu przekonać – ma orientację chrystologiczną i teologiczną. Niech to zilustruje jeszcze raz poniższy cytat: „Doszliśmy do tego punktu, w którym uwidacznia się całą wewnętrzną jedność i prostotę chrześcijaństwa. Możemy bowiem teraz stwierdzić, co następuje: Czy powiemy, że w chrześcijaństwie chodzi tylko o tajemnicę paschalną śmierci i zmartwychwstania; czy powiemy, że w chrześcijaństwie chodzi o usprawiedliwienie z wiary, co stanowi rdzeń chrześcijaństwa; czy też powiemy, że w chrześcijaństwie chodzi tylko o Boga Trójosobowego, a zatem o miłość, będącą jedynym i wszystkim – wszystkie trzy wypowiedzi okazują się tu identyczne. Wszystkie trzy mówią o jednym: o udziale w *Martyria Christi*, o tym umieraniu, które jest wiarą i miłością jako przyjęcie życia i oddanie życia Bogu, który tylko jako Trójca może być miłością i tylko jako Miłość czyni ten świat znośnym”¹⁰⁹. Jak się wydaje, tylko w taki sposób chrześcijanin może sensownie myśleć i żyć prawdą o „rzeczach ostatnich”.

BIBLIOGRAFIA

- Nichols A. OP, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 211-250.
- Ratzinger J., *Moim szczęściem jest być w twojej bliskości. O chrześcijańskiej wierze w życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, (Opera Omnia, t. X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 424-438.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węclawski, Warszawa 2000. W serii Opera Omnia: J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera Omnia, t. X), tł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 25-222.

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 97.

ELEMENTY ESCHATOLOGII W ENCYKLYCE *SPE SALVI* BENEDYKTA XVI

Wśród wielu pytań, jakie człowiek stawia w swoim życiu, jest pytanie o sens istnienia. Po co żyję? Dla kogo żyję? Co będzie ze mną po śmierci? Te pytania dotyczące naszej egzystencji bardzo mocno związane są z sytuacją, w jakiej przychodzi nam żyć i umierać. Obecny czas pandemii dla wielu z nas może być okazją do odkrycia na nowo sensu życia, ale też może przyczynić się do jego utraty i popadnięcia w rozpacz.

W tym kontekście warto na nowo pochylić się nad jednym z dokumentów Ojca Świętego – Benedykta XVI, encykliką *Spe salvi*. Dlaczego? Dlatego, że dokument ten został poświęcony chrześcijańskiej nadziei, a nadzieja – jak czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – jest cnotą, dzięki której pragniemy jako naszego szczęścia królestwa niebieskiego i życia wiecznego¹. Papież podpisał ten dokument 30 listopada 2007 r. i – jak zauważa jeden z jej komentatorów – stanowi zwarty wykład dotyczący problematyki eschatologicznej².

Tematyka, którą pragniemy dzisiaj przybliżyć, zostanie ujęta w kilku punktach. Idąc za myślą Benedykta XVI, będziemy starali się zrozumieć istotę chrześcijańskiej nadziei, omówimy „miejsca” uczenia się nadziei, a także podejmiemy wątek dotyczący chrześcijańskiego rozumienia wiecz-

¹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* [dalej: KKK], 1817.

² Zob. S. Nagy, *Aby żyć prawdziwą nadzieją*, Kraków 2008, s. 25.

ności i związanych z nią tak zwanych rzeczy ostatecznych, jakimi są sąd ostateczny, niebo, czyściec i piekło.

Istota chrześcijańskiej nadziei

Katechizm Kościoła Katolickiego, definiując nadzieję, określił ją jako „ufne oczekiwanie błogosławieństwa Bożego i uszczęśliwiającego oglądania Boga; jest także lękiem przed obrażeniem miłości Bożej i spowodowaniem kary”³. Teologia mówi o nadziei jako cnotcie teologalnej, która wypływa z wiary. Jej podmiotem jest Kościół jako pielgrzymujący lud Boży, natomiast uosobieniem sam Jezus Chrystus⁴.

Benedykt XVI, szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest w istocie chrześcijańska nadzieja, wychodzi od słowa Bożego. Kluczowe dla papieża jest zdanie z Listu do Hebrajczyków: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście, których nie widzimy” (Hbr 11,1). Opierając się na tekście biblijnym, wiąże ściśle nadzieję z wiarą. Odwołując się do ojców Kościoła i teologów średniowiecza, uzasadnia, że słowo „poręka” pojawiające się w Biblii Tysiąclecia jest tłumaczeniem greckiego słowa *hypostasis* (łac. *substantia*), odnoszącego się do czegoś obiektywnego i materialnego⁵. W tym znaczeniu wiara jest „substancją” tych rzeczy, których się spodziewamy, choć jeszcze ich nie widzimy, i już teraz daje nam coś z oczekiwanej rzeczywistości. Ona – jak podkreśla papież – ściśle łączy się z nadzieją, „wiara jest nadzieją”⁶, jest „substancją nadziei”⁷, która nie tylko daje nam mniej lub bardziej przekonanie o życiu sięgającym poza śmierć, ale też jest zarodkiem, początkiem wiecznego życia. Wyraźnie i dobitnie napisze o tym Ojciec

³ KKK, 2090.

⁴ Zob. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2010, s. 573.

⁵ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, 7.

⁶ Tamże, 2-3.

⁷ Tamże, 7.

Święty w numerze 27 encykliki: „Prawdą jest, że kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2,12). Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 12,1; 19,30). Kogo dotyka miłość, ten zaczyna intuicyjnie pojmować, czym właściwie jest «życie». Zaczyna przeczuwać, co znaczy słowo nadziei, które napotkaliśmy w obrzędzie chrztu: od wiary oczekujemy «życia wiecznego» – prawdziwego życia, które całkowicie i bez zagrożenia, w całej pełni, po prostu jest życiem”⁸.

Ciekawym wątkiem encykliki pozostaje krytyka ideologii, które w czasach nowożytnych próbowały zastąpić chrześcijańską nadzieję. Benedykt XVI wskazuje, że wiara w postęp, w naukę, w rozum, w wolność, w politykę, w rewolucję zawsze prowadziły i prowadzą do klęski i tragedii człowieka. W syntetyczny sposób ukazuje upadek doczesnych nadziei. Odwołując się do historii, a zwłaszcza do Francisa Bacona, rewolucji francuskiej, myślowego wkładu Immanuela Kanta, aż po kształtowanie się socjalizmu i komunizmu, papież udowadnia, że budowanie szczęścia na fundamencie tych ludzkich – niejednokrotnie fałszywych – nadziei, które określa „małymi nadziejami”, zawsze zawodziło, okazywało się mitem oraz przyczyniło się do powiększenia cierpienia, czego wyraźnym przykładem pozostaje rewolucja bolszewicka.

Zdaniem Benedykta XVI, tam, gdzie nie ma Boga, nie ma też nadziei⁹. Człowiek potrzebuje nadziei, którą jest sam Bóg. Papieski dokument wyrazi to w zdaniu: „Potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką

⁸ Tamże, 27.

⁹ Zob. tamże, 23.

nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. [...] Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymaginowane zaświaty, umiejscowione w przeszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera”¹⁰.

„Miejsca” uczenia się nadziei

Ojciec Święty nie tylko określa istotę nadziei, ale również wskazuje na trzy miejsca uczenia się i ćwiczenia nadziei. Są to według encykliki modlitwa, działanie i cierpienie oraz sąd ostateczny.

Modlitwa, według Benedykta XVI, to pierwsze „miejsce” kształtowania nadziei. „Modlić się – tłumaczy Ojciec Święty – to nie znaczy wychodzić poza historię i chować się w prywatnym kącie własnego szczęścia. Prawidłowa modlitwa jest procesem oczyszczenia wewnętrznego, który czyni nas otwartymi na Boga i przez to właśnie otwartymi na ludzi. W modlitwie człowiek powinien uczyć się, o co prawdziwie powinien prosić Boga – co jest godne Boga. Musi uczyć się, że nie może modlić się przeciw drugiemu. Musi uczyć się, że nie może prosić o rzeczy powierzchowne i wygodny, których pragnie w danym momencie – ulegając małej, fałszywej nadziei, która odwodzi go od Boga. Musi oczyszczać swoje pragnienia i nadzieje. Musi uwalniać się od ukrytych kłamstw, którymi zwodzi samego siebie: Bóg je widzi, a w odniesieniu do Boga człowiek również musi je uznać”¹¹. Krótko mówiąc, modlitwa, o której pisze papież, powinna

¹⁰ Tamże, 31.

¹¹ Tamże, 33.

oczyszczać nasze pragnienia, poszerzać nasze serca i otwierać je na Boga i innych ludzi. Ona również jest lekarstwem na samotność. „Jeśli nikt mnie już nie słucha – wyjaśnia Ojciec Święty – Bóg mnie jeszcze słucha. Jeśli już nie mogę z nikim rozmawiać, nikogo wzywać, zawsze mogę mówić do Boga. Jeśli nie ma już nikogo, kto mógłby mi pomóc – tam, gdzie chodzi o potrzebę albo oczekiwanie, które przerastają ludzkie możliwości trwania w nadziei – On może mi pomóc”¹². W opinii Benedykta XVI modlitwa osobista powinna być przeniknięta modlitwą Kościoła, tylko wtedy dokonuje się w nas proces oczyszczenia, stajemy się zdolni do służby braciom i otwieramy się na wielką nadzieję, stajemy się sługami nadziei wobec innych¹³.

Drugim „miejscem” kształtowania nadziei jest ludzkie działanie i cierpienie. Ojciec Święty rozumie poprzez działanie naszą pracę, nasze zwyczajne, codzienne obowiązki, które, jeżeli są wykonywane sumiennie i odpowiedzialnie, zawsze prowadzą do nadziei¹⁴. „Każde poważne i prawe działanie – czytamy w encyklice – jest czynną nadzieją. Jest nią przede wszystkim w takim sensie, że w ten sposób usiłujemy wypełnić nasze małe i większe nadzieje: wywiązać się z takiego czy innego działania, które ma znaczenie dla dalszej drogi naszego życia; przez własne zaangażowanie przyczynić się do tego, aby świat był bardziej promienny i ludzki, i aby tak otwierały się drzwi na przyszłość”¹⁵. Benedykt XVI zdaje sobie sprawę z tego, że nasze ludzkie działanie, które wyraża się w codziennym wysiłku i trudzie, napotyka na niepowodzenia i porażki, stąd apeluje, aby każdy z nas swoje działanie opierał na wielkiej nadziei. „Ważne jest wiedzieć, że mogę zawsze żywić nadzieję, nawet jeżeli w moim życiu albo w danym historycznym momencie jest oczywiste, że nie

¹² Tamże, 32.

¹³ Zob. tamże, 34.

¹⁴ Zob. tamże, 35.

¹⁵ Tamże.

mam czego się spodziewać. Tylko wielka nadzieja-pewność, że na przekór wszelkim niepowodzeniom moje życie osobiste oraz cała historia są pod opieką niezniszczalnej mocy Miłości oraz dzięki niej i dla niej mają sens i wartość – tylko taka nadzieja może w tym przypadku dodać jeszcze odwagi, by działać i iść naprzód”¹⁶.

Obok działania tym, co wpisuje się w ludzkie życie, jest cierpienie. Cierpienie, którego doświadcza człowiek, pochodzi z dwóch źródeł: z naszej skończoności oraz z win i grzechów, które popełniamy w ciągu naszego życia. Faktu cierpienia – w opinii Ojca Świętego – nie da się wyrzucić z naszej egzystencji, ponieważ usunięcie go ze świata nie leży w naszych kompetencjach¹⁷. „Możemy starać się ograniczyć cierpienie – zauważa Benedykt XVI – walczyć z nim, ale nie możemy go wyeliminować”¹⁸. Gdzie człowiek stara się żyć prawdą, miłością, dobrem, tam spotyka cierpienie, ale też spotyka Boga, który zechciał cierpieć dla nas i z nami¹⁹. „Człowiek – snuje refleksję papież – jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, aby móc współcierpieć z człowiekiem, w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi, jak to nam przedstawia opis męki Jezusa. Stąd w każde cierpienie ludzkie wszedł Ktoś, kto je z nami dzieli i znosi; stąd w każdym cierpieniu jest odtąd obecne *con-solatio*, pocieszenie przez współcierpiącą miłość Boga, i tak wschodzi gwiazda nadziei”²⁰.

Trzecim „miejscem” uczenia się i wprowadzania nadziei jest sąd ostateczny. W teologii prawda o sądzie ostatecznym jest dogmatem wiary. Kościół na ten temat wypowiadał się wiele razy. Wystarczy przywołać tutaj *Symbol tolekański* (675 r.), *Symbol laterański* (1215 r.), II Sobór Lyoński czy też

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. tamże, 36.

¹⁸ Tamże, 37.

¹⁹ Zob. tamże, 39.

²⁰ Tamże.

V Sobór Laterański (1513 r.). W tradycję nauczania Magisterium Kościoła o sądzie Bożym wpisuje się również *Katechizm Kościoła Katolickiego*, który prawdę o sądzie ostatecznym ujmuje w słowach: „W ślad za prorokami i Janem Chrzcicielem Jezus zapowiedział w swoim przepowiadaniu sąd, który nastąpi w dniu ostatecznym. Zostanie wtedy ujawnione postępowanie każdego człowieka i wyjdą na jaw tajemnice serc. Nastąpi wtedy potępienie zawinionej niewiary, która lekceważyła łaskę ofiarowaną przez Boga. Postawa wobec bliźniego objawi przyjęcie lub odrzucenie łaski i miłości Bożej”²¹. Podstawowym kryterium osądu będzie – jak uczy *Katechizm* – osoba Jezusa Chrystusa: „W obliczu Chrystusa, który jest prawdą, zostanie ostatecznie ujawniona prawda o relacji każdego człowieka z Bogiem. Sąd ostateczny ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia, łącznie z wszystkimi tego konsekwencjami”²². *Katechizm* podkreśla również, że sąd ostateczny nastąpi podczas paruzji oraz że o jego nadejściu decyduje sam Bóg, który jako jedyny zna jego dzień i godzinę²³.

Benedykt XVI, wypowiadając się na temat sądu ostatecznego, nie boi się powiedzieć, że jest on „miejscem” uczenia się nadziei, mimo że bardzo często jego obraz budził w ludziach grozę i przerażenie. We współczesnym świecie jednak prawda o sądzie ostatecznym – zdaniem Ojca Świętego – budzi nie tyle lęk, co raczej obojętność. Tymczasem na sąd ostateczny trzeba spojrzeć z ufnością, ponieważ w jego rzeczywistość wpisane są dwa elementy: sprawiedliwość i łaska. Sąd ostateczny jest nadzieją – zarówno dlatego, że jest sprawiedliwością, jak i dlatego, że jest łaską. Jest sprawiedliwością, ponieważ zapewnia sprawiedliwość, której tak bardzo brakuje człowiekowi cierpiącemu z powodu niesprawiedliwo-

²¹ KKK, 678.

²² KKK, 1039.

²³ Zob. KKK, 1040.

ści i krzywdy na ziemi²⁴. Jest też łaską, która w ostatecznym rozrachunku na końcu świata nie przekreśli sprawiedliwości, ale daje nam nadzieję, że w naszym życiu podążamy ku Chrystusowi, który jest dla nas Sędzią i Rzecznikiem²⁵. Te dwa elementy sądu ostatecznego są ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się uzupełniają. Sąd ostateczny nie może być tylko sprawiedliwością, ponieważ wtedy budziłby jedynie lęk i przerażenie, ale nie może być również tylko i wyłącznie łaską, gdyż – jak zaznacza Benedykt XVI – wszystko, co ziemskie, byłoby bez znaczenia²⁶. „Dowiadujemy się o tym, kierując wzrok ku Chrystusowi Ukrzyżowanemu i Zmartwychwstałemu. Obydwie – sprawiedliwość i łaska – muszą być widziane w ich wewnętrznym związku. Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. Nie zmienia niesprawiedliwości w prawo. Nie jest gąbką, która wymazuje wszystko, tak, że w końcu to, co robiło się na ziemi, miałyby w efekcie zawsze tę samą wartość”²⁷.

Wieczność i stany eschatyczne

Nadzieja, która pozostaje głównym tematem papieskiej encykliki, prowadzi człowieka do wieczności. Jako istoty stworzone przez Boga nie możemy żyć bez przyszłości, ale jesteśmy skierowani ku przyszłości, a nasze ludzkie oczekiwania i pragnienia sięgają poza ziemskie życie²⁸. Współczesny człowiek, chrześcijanin, niewiele jednak uwagi poświęca refleksji na temat życia wiecznego²⁹. Ojciec Święty wprost w encyklice zadaje pytanie: Czy chcemy żyć wiecznie? I daje odpowiedź: Dziś wiele osób nie pragnie życia wiecznego, wiecz-

²⁴ Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 47.

²⁵ Zob. tamże.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Tamże, 44.

²⁸ Zob. A. Michalik, *Prymat Boga. Zamyślenia na chrześcijańskiej drodze z Josephem Ratzingerem*, Tarnów 2013, s. 124, 125.

²⁹ Zob. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, Kraków 2005, s. 150.

ność nie jest pożądana, ponieważ dla wielu życie wieczne jawi się jako przeszkoda, wyrok, a nie dar³⁰. Wyraźnie o tym przypomni jeszcze jako kardynał w jednym ze swoich rozważań: „Ludzie niechętnie słuchają kazań o niebie, piekle i czyśćcu. Zapytajmy więc jeszcze raz: Skąd się to bierze? Sądzę, że ma to zasadniczy związek z naszym obrazem Boga i jego stosunku do świata, zakorzenionym – w świadomości ogólnej – także u tych, którzy chcą być chrześcijanami i ludźmi wierzącymi. Już nie potrafimy sobie wyobrazić, że Bóg naprawdę dokonuje czegoś w świecie i w człowieku i sam jest aktywnym podmiotem w historii. [...] Żyjemy w świadomości, że jesteśmy całkowicie zależni od praw natury i historii. Bóg już nie jest aktywnym podmiotem w historii [...], lecz w najlepszym razie jakąś hipotezą, gdzieś na marginesie”³¹. Tymczasem – kontynuuje swoją myśl J. Ratzinger – „człowiek potrzebuje wieczności, każda inna nadzieja jest dla niego niewystarczająca. I nie jest prawdą, że wieczność kradnie mu czas, pozbawia czas znaczenia i treści; przeciwnie tylko wieczność może prawdziwie dać czas człowiekowi. [...] Tylko wieczność może zjednoczyć terażniejszość z przeszłością”³². Bliżej wyjaśni to Ojciec Święty w *Spe salvi*: „Słowo «życie wieczne» usiłuje nadać imię tej nieznannej a znanej rzeczywistości. Z konieczności jest to określenie niewystarczające, które wywołuje zamieszanie. Określenie «wieczne» budzi w nas bowiem ideę czegoś niekończącego się, i tego się lękamy; kojarzy nam się ze znanym nam życiem, które kochamy i które nie chcemy utracić, ale jednak równocześnie przynosi ono więcej trudu niż zaspokojenia, a zatem podczas gdy z jednej strony pragniemy go, z drugiej go nie chcemy. Możemy jedynie starać się myśłą wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni, i w jakiś sposób przeczuwać, że

³⁰ Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 10.

³¹ J. Ratzinger, *Eucharystia*, s. 150, 151.

³² J. Ratzinger, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Poznań – Warszawa – Lublin 1983, s. 315.

wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię³³. Okazuje się, że wiara w życie wieczne wpisana jest w kondycję człowieka, jej podstawą jest sam Bóg, a wieczności nie możemy rozumieć jako czasu bez końca, długiego trwania, lecz jako swoistą egzystencję człowieka, w której zanika trwanie jako niekończący się ciąg chwil³⁴.

Momentem rozpoczęcia życia wiecznego jest śmierć. Współczesna eschatologia zwraca uwagę, że życie wieczne jest bardziej stanem, aniżeli jakimś miejscem i realizuje się w zależności od wyboru człowieka w czyścicu, niebie lub piekle³⁵. Odnosząc się do tych trzech stanów egzystowania człowieka po śmierci, Benedykt XVI przypomina krótko w encyklice tradycyjną naukę katolicką na ten temat. Najwięcej uwagi poświęca jednak czyścicowi. Analizując ten stan eschatyczny, odwołuje się do dwóch tekstów biblijnych. Pierwszy z nich to przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31), natomiast drugi to fragment Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian (1 Kor 3,12-15). Podejmując refleksję nad tekstem z Ewangelii według św. Łukasza, papież zauważa, że „Jezus w tej przypowieści nie mówi o ostatecznym przeznaczeniu po Sądzie, ale podejmuje wyobrażenie, jakie odnajdujemy, między innymi, w dawnym judaizmie, o stanie pośrednim pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem, w którym jeszcze nie ma ostatecznego wyroku”³⁶. Krótko mówiąc, Ojciec Święty podkreśla to, o czym mówi *Katechizm Kościoła Katolickiego*, że czyściciel to stan tych, „którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczysz-

³³ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 12.

³⁴ Zob. A. Michalik, *Prymat Boga*, s. 118.

³⁵ Zob. H. Szmulewicz, *Chrystocentryzm eschatologii. Analiza polskich publikacji teologicznych po ukazaniu się „Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992-2002) w kontekście postulatów eschatologii chrystocentrycznej* A. Nossola, Tarnów 2003, s. 247.

³⁶ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 44.

czeniu, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia. [...] [Podlegają oni niezbędnemu oczyszczeniu – AK], by zyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”³⁷. Prawda ta znajduje swoje potwierdzenie w drugim tekście biblijnym, do którego odwołuje się Benedykt XVI. Jest to wspomniany już fragment 1 Kor 3,12-15. W eschatologii ten tekst wskazuje na możliwość pośmiertnego oczyszczenia i „pokazuje jasno, że ocalenie ludzi może mieć różne formy; że niektóre rzeczy zbudowane mogą ulec spaleniu do końca; że dla ocalenia trzeba przejść samemu przez «ogień», aby definitywnie stać się otwartymi na Boga i móc zająć miejsce przy Jego stole na wiekuistej uczcie weselnej”³⁸. Myśl tę papież kontynuuje w kolejnym punkcie swej encykliki: „Niektórzy teologowie uważają, że ogniem, który spala, a równocześnie zbawia jest sam Chrystus, Sędzia i Zbawiciel. Spotkanie z Nim jest decydującym aktem Sądu. [...] Spotkanie z Nim przepala nas, przekształca i uwalnia, abyśmy odzyskali własną tożsamość. [...] Jego wejrzenie, dotknięcie Jego Serca uzdrawia nas przez bolesną niewątpliwie przemianę, niczym «przejście przez ogień». Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga. Jawi się tu również wzajemne przenikanie się sprawiedliwości i łaski: nasz sposób życia nie jest bez znaczenia, ale nasz brud nie plami nas na wieczność, jeśli pozostaliśmy przynajmniej ukierunkowani na Chrystusa, na prawdę i na miłość. Ten brud został już bowiem wypalony w męce Chrystusa”³⁹. Benedykt XVI odwołuje się tutaj do symboliki ognia, który w teologii biblijnej symbolizuje moment oczyszczania i spalania, zawiera więc aspekt pozytywny i negatywny, podobnie jak czyściec, gdzie dusza ludzka z jednej strony oczyszcza się z kar zaciągniętych na skutek

³⁷ KKK, 1030.

³⁸ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 46.

³⁹ Tamże, 47.

grzechów, a z drugiej przybliży się na spotkanie z Bogiem⁴⁰. To oczyszczenie, które nie jest wieczne, ale ma charakter przejściowy, dokonuje się w radości i cierpieniu. Radość dusz czyścowych wynika z pełnej świadomości zbawienia, z faktu, że w sposób nieodwracalny skierowane są do celu nadprzyrodzonego, natomiast cierpienie jest efektem bólu, żalu i tęsknoty jako stanu zawinionego przez siebie⁴¹.

W *Spe salvi* Benedykt XVI w sposób zwięzły, ale dogłębny prezentuje naukę dotyczącą pozostałych dwóch stanów eschatycznych, jakimi są niebo i piekło.

Dla Ojca Świętego niebo to życie wieczne w Bogu. Ten stan wiecznej szczęśliwości osiągają ludzie całkowicie czyści, wewnętrznie przeniknięci Bogiem i otwarci na drugiego człowieka⁴². Niebo to nagroda dla tych, którzy w swoim istnieniu żyli w komunii z Bogiem i których życie było ukierunkowane na Boga oraz bliźniego⁴³. Niebo to stan wiecznego szczęścia, gdzie Bóg obejmuje człowieka, a człowiek obejmuje Boga, to rzeczywistość zanurzenia się w oceanie nieskończonej Miłości, życie w pełnym znaczeniu, przepełnione radością⁴⁴. Papież w swojej refleksji na temat nieba potwierdza naukę Kościoła dotyczącą życia wiecznego. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że niebo to doskonale życie z Trójcą Świętą, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi, to stan ostatecznych i najgłębszych dążeń człowieka, stan najwyższego i ostatecznego szczęścia⁴⁵.

Przeciwieństwem tego stanu jest piekło. O ile niebo się otrzymuje, o tyle piekło się wybiera. „Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosier-

⁴⁰ Zob. Z.J. Kijas, *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004, s. 115.

⁴¹ Zob. H. Szmulewicz, *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Tarnów 2003, s. 88-93.

⁴² Zob. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 45.

⁴³ Zob. tamże.

⁴⁴ Zob. tamże, 12.

⁴⁵ Zob. KKK, 1024.

nej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielnym od Niego. Ten stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem «piekło»⁴⁶. Benedykt XVI dostrzega w piekle tragiczną i straszną perspektywę realizacji wieczności. „Są ludzie – podkreśla w encyklice – którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowości do kochania. Ludzie, w których wszystko stało się kłamstwem; ludzie, którzy żyli w nienawiści i podeptali w sobie miłość. [...] Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo «piekło»”⁴⁷. Słowa te wyrażają istotę kary wiecznej, do której należy: brak wspólnoty z Bogiem, ze świętymi, samotność oraz cierpienie duchowe i fizyczne spowodowane tym, że człowiek dobrowolnie odwrócił się od Boga.

Niebo i piekło to dwa przeciwstawne stany eschatyczne, w których realizuje się ostateczny wybór człowieka, za lub przeciw Bogu. Niebo jest nagrodą, natomiast piekło karą. Ich istotę dobrze oddają słowa J. Ratzingera, który w swojej książce *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* wyjaśnia: „Obydwie możliwości człowieka, jakie się pojawiają w słowach «niebo» i «piekło», są najzupełniej różnego rodzaju, są możliwościami człowieka w zupełnie inny sposób. Otchłani, którą nazywamy piekłem, może człowiek tylko sam sobie otworzyć. Nawet jeszcze dobitniej musimy to wyrazić: polega ona formalnie na tym, że człowiek nie chce niczego przyjmować i chce być całkowicie samowystarczalny. Jest wyrazem zamknięcia się wyłącznie w tym, co własne. Istota tej otchłani polega na tym, że człowiek nie chce przyjmować, nie chce nic otrzymywać, tylko wyłącznie na sobie się opierać, sam sobie wystarczać. Jeśli ta postawa dojdzie do ostatecznych granic, człowiek staje się nieczuły, samotny, nieprzystępny.

⁴⁶ KKK, 1033.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Spe salvi*, 45.

Piekłem jest chcieć-być-tylko-sobą, do czego się dochodzi, gdy człowiek zamyka się wyłącznie w sobie samym. Na odwrót, istotą tego, co w górze, a co nazwaliśmy niebem, jest to, że można je tylko otrzymać, tak jak piekło tylko samemu można sobie dać. «Niebo» z istoty swej jest czymś, czego sami nie uczyniliśmy ani uczynić nie możemy [...]. Niebo jako spełnienie miłości zawsze może być człowiekowi tylko darowane; piekłem zaś dla człowieka jest samotność, wynikająca stąd, że nie chciał tego przyjąć, że odrzucił sytuację żebraka i w sobie samym się zamknął⁴⁸.

Zakończenie

Encyklika *Spe salvi* zawiera głębokie przesłanie na temat chrześcijańskiej cnoty nadziei. Przypomina coś, o czym zapomina współczesny człowiek, który zapatrzonej w rozwój nauki i ideę postępu szuka zbawienia poza Bogiem. Papieski dokument jest zaproszeniem do refleksji na temat nadziei w perspektywie życia wiecznego, stąd jego bezdyskusyjną zasługą pozostaje omówienie nauki o życiu wiecznym, wyłożonej już w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*⁴⁹. W szerszym kontekście „encyklika jest głosem z zewnątrz, przypomnieniem o godności natury ludzkiej, zachętą, by poszukiwać i wiedzy, i cnoty, by patrzeć poza granicę ziemskiego życia”⁵⁰.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 2012, s. 329.

⁴⁹ Zob. E. Guariero, *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tł. J. Tomaszek, Kraków 2012, s. 458.

⁵⁰ Tamże, s. 459.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2010.
- Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*, Tarnów 2007.
- Guariero F., *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tł. J. Tomaszek, Kraków 2012.
- Kijas Z.J., *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004.
- Michalik A., *Prymat Boga. Zamyślenia na chrześcijańskiej drodze z Josephem Ratzingerem*, Tarnów 2013.
- Nagy S., *Aby żyć prawdziwą nadzieją*, Kraków 2008.
- Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. War-kotsch, Poznań – Warszawa – Lublin 1983.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z Włodkowa, Kraków 2012.
- Szmulewicz H., *Chrystocentryzm eschatologii. Analiza polskich publikacji teologicznych po ukazaniu się „Katechizmu Kościoła Katolickiego (1992-2002) w kontekście postulatu eschatologii chrystocentrycznej A. Nossola*, Tarnów 2003.
- Szmulewicz H., *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Tarnów 2003.

TEMATY ESCHATOLOGICZNE W SZTUCE NA PODSTAWIE WYBRANYCH OBIEKTÓW

Przez eschatologię, czyli naukę o tak zwanych rzeczach ostatecznych w teologii rozumie się twierdzenia wiary dotyczące ostatecznego losu człowieka jako jednostki oraz ostatecznego kształtu, jaki nada Bóg ludzkości i całemu kosmosowi¹. Życie pozagrobowe zawsze było i jest przedmiotem zainteresowań człowieka. Prawdy z tej dziedziny były podejmowane i w oparciu o depozyt wiary poddawane refleksji, stąd literatura dogmatyczna jako refleksja nad śmiercią, zmartwychwstaniem, sądem nad człowiekiem i dopełnieniem świata jest liczna i różnorodna².

Temat eschatologiczny w sztuce od zawsze inspirował artystów, aby poprzez swoje dzieła starali się zachęcić do pięknego i wartościowego życia. Eschatologia to temat śmierci, sądu ostatecznego, wskrzeszenia umarłych, raj i piekła.

Motyw śmierci jest jednym z uniwersalnych tematów sztuki. Pieter Bruegel wprost mówił o sobie, że jest malarzem śmierci.

¹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 668-682.

² Zob. M. Ziółkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1962, s. 5; J. Ratzinger, *Eschatologia śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 16; A. Santorski, *Eschatologia*, Warszawa 1991, s. 1; J. Finkenzeller, *Eschatologia. Traktat XI*, Kraków 1995, s. 13; F.J. Nocke, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, s. 17.

Niektórzy mistrzowie, jak choćby pochodzący z Niderlandów Hieronim Bosch, próbowali zaprząć śmierć w okowy późnośredniowiecznej idei odrodzenia człowieka; inni, jak Caravaggio, traktowali ją jako pretekst do realizacji warsztatowych eksperymentów. Wizja zagłady ludzkości przez zastęp fantastycznych stworów wciąż działa na ludzką wyobraźnię w sposób niemal hipnotyczny.

Śmierć można też przedstawić egzystencjalnie – tu doskonale pasowałyby nie tylko płótna przedstawiające śmierć Chrystusa czy zaśnięcie Najświętszej Maryi Panny, ale też spora cześć dzieł Jacka Malczewskiego, uwielbiającego ukazywać symbolicznie śmierć pod postacią pięknej dziewczyny z kosą. Jest wreszcie śmierć alegoryczna, traktowana jako klucz do zrozumienia innych sfer ludzkiego bytu, na przykład dramatycznych wydarzeń z historii Polski.

Zdumiewające, ile wątków tanatalnych znalazło się w twórczości polskich malarzy, choć być może – paradoksalnie – brakuje go w jednym z najposępniejszych płócien, jakie zostawił Aleksander Gierymski, czyli w *Trumnie chłopskiej*, gdzie akurat śmierć sprowadzona została do codziennej udręki z losem.

Przygotowanie do śmierci

Z opisu stworzenia człowieka w Rdz 2,7 wynika, że dopiero wtedy, gdy Bóg tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, człowiek stał się istotą żywą. Poza tym tchnieniem Bożym, stanowiącym zasadę życia, w bycie ludzkim jest nadto zawarty jego aspekt materialny, przez który jest on ciałem. Ciało jest zatem wykładnikiem tego, co w człowieku jest zniszczalne, pochodzące z prochu ziemi i powołane do powrotu do ziemi. Takie właśnie spojrzenie stanowi podstawę medytacji o śmierci. Bóg, kiedykolwiek zechce, może zabrać udzielone

człowiekowi tchnienie życia i wówczas wraca on do pierwotnego prochu³.

Omówienie warto podjąć od wyjątkowego obrazu ukazującego przygotowanie do śmierci. Chodzi o *Ołtarz siedmiu sakramentów*, przykład późnogotyckiego malarstwa tablicowego w Niderlandach, dzieło jednego z głównych reprezentantów ówczesnego realizmu – Rogiera van der Weyden. Obecnie znajduje się w zbiorach Królewskiego Muzeum Sztuk Pięknych (Koninklijk Museum voor Schone Kunsten) w Antwerpii.

Tryptyk został wykonany w latach 1445-1450 na zlecenie biskupa Tournai Jeana Chevrota⁴. Został namalowany techniką olejną na desce dębowej, o wymiarach: 200 x 97 cm (tablica środkowa) i 119 x 63 cm (skrzydła boczne).

Kompozycja została wpisana w przestrzeń gotyckiego kościoła, który odznacza się realistycznym opracowaniem architektury. Na środkowej tablicy na pierwszym planie przedstawiona została Grupa Ukrzyżowania. Jezus wisi wysoko na krzyżu. Zamknięte oczy sugerują Jego śmierć. U stóp Jezusa, po prawicy, stoi Jan Ewangelista, podtrzymujący omdlewającą Maryję. Po lewicy klęczą Maria Kleofasowa i, zwrócona tyłem do widza, pogrążona w płaczu Maria Magdalena. W głębi przy ołtarzu przedstawiono celebrację sakramentu Eucharystii. Kapłan dokonuje sakramentalnego aktu podniesienia Ciała Chrystusa, przy którym klęczy wierny. Zestawienie aktu przeistoczenia z Ukrzyżowanym wiąże się z ofiarą Chrystusa na krzyżu, która przyniosła odkupienie ludzkości.

Na skrzydłach bocznych przedstawiono wnętrza naw bocznych i przylegających do nich kaplic tworzących scenę dla kolejnych wątków tematycznych. Po lewej stronie w kaplicach przedstawiono sakramenty chrztu, bierzmowa-

³ Zob. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 187.

⁴ Zob. A. Bochnak, *Historia sztuki nowożytnej*, t. 1, Kraków 1983, s. 174.

nia oraz, w głębi, pokuty (spowiedź, sakrament pojednania). W kaplicach prawej nawy bocznej umieszczono sakramenty namaszczenia chorych, małżeństwa oraz kapłaństwa⁵.

Treścią tryptyku jest siedem sakramentów. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* „sakramenty są skutecznymi znakami łaski, ustanowionymi przez Chrystusa i powierzonymi Kościołowi. Przez te znaki jest nam udzielane życie Boże. Obrzędy widzialne, w których celebruje się sakramenty, oznaczają i urzeczywistniają łaski właściwe każdemu sakramentowi. Przynoszą one owoc w tych, którzy je przyjmują z odpowiednią dyspozycją”⁶.

Obrzęd namaszczenia chorych, przygotowującego do spotkania ze Zbawicielem, został w tym obrazie przedstawiony realistycznie. Kompozycję zamkniętą stanowią cztery osoby: chory spoczywający z łożu, kapłan z ministrantem oraz kobieta z płonącą gromnicą. Na pierwszym planie z profilu ukazani zostali kapłan wraz z klęczącym ministrantem przy diagonalnie ustawionym łożu ze schorowanym człowiekiem. Szafarz sakramentu ubrany jest w czarną sutannę oraz krótką, białą, przezroczystą albę z widocznymi szwami oraz śladami wymiętego materiału. Na albę ma nałożoną fioletową stulę zdobioną różnymi odmianami krzyża (krzyż grecki, swastyka, krzyż jerozolimski). Kapłan w lewej ręce podtrzymuje srebrne naczynie w kształcie cyborium z świętym olejem, a prawą ręką namaszcza dłoń chorego. Na poprzecznej osi diagonalnej wobec łoża klęczący ministrant w prawej ręce unosi cynową misę do lavabo, a lewą podtrzymuje luźno opuszczoną dłoń chorego. Za łóżkiem, na osi ministranta, znajduje się kobieta w podeszłym wieku z płonącą gromnicą. Cała kompozycja tej sceny zdradza niderlandzkie zamiłowanie do klarownie wykadrowanej kompozycji oraz realnie oddanych szczegółów.

⁵ Zob. C. Limentani Viridis, M. Pietrogiovanna, *Arcydzieła malarstwa ottarzo-wego*, tł. H. Borkowska, T. Łozińska, Warszawa 2004, s. 71-73.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1131.

Jakie życie, taka śmierć. Jaka śmierć, taka wieczność

Inaczej został ukazany moment śmierci w obrazie Hieronima Boscha zatytułowanym *Śmierć skąpca*. Obraz ten powstał w latach 1490–1500. Malowidło wykonane jest w technice olejnej na drewnie; jego kształt i barwy pozwalają przypuszczać, że stanowiło wcześniej skrzydło boczne tryptyku lub poliptyku. Dzieło znajduje się obecnie w National Gallery of Art w Waszyngtonie. Artysta przedstawił umierającego mężczyznę siedzącego w łóżku z baldachimem, usytuowanym w długim, wąskim pomieszczeniu. Obok umierającego przysiadł Anioł Stróż, który stara się zwrócić jego uwagę na krucyfik wiszący w małym okienku nad drzwiami⁷. Tytułowy skąpiec patrzy przed siebie, wprost na śmierć, która wkracza do izby w postaci szkieletu uzbrojonego w strzałę – to obiegowy motyw z rycin pochodzących z traktatu religijnego *Ars moriendi*, bardzo popularnego w Niemczech i Niderlandach, mającego pomagać wiernym w przygotowaniu się na śmierć.

Skąpiec w tak wymownej chwili odruchowo sięga po worek z pieniędzmi, podawany mu przez stwora wyłaniającego się zza kotary. W nogach łóżka został przedstawiony starszy mężczyzna, pochylony nad skrzynią i wkładający do niej kilka złotych monet. Prawdopodobnie jest to ten sam skąpiec, tyle, że w przeszłości. Starzec trzyma w lewej ręce różaniec, jednak jego wzrok jest skierowany na zgromadzone bogactwo. W skrzyni i pod nią widać dwa diaboliczne potworki, które personifikują zło zwyciężające w walce z dobrem.

Na pierwszym planie obrazu malarz przedstawił rozrzucone części zbroi rycerskiej i uzbrojenia oraz bogate szaty. Przedmioty są symbolami doczesnej potęgi i władzy, które nie mają żadnego znaczenia wobec majestatu śmierci, a z których zmarły musi zrezygnować. Zza balustrady wyłania się demon, oparty o czerwone sukno.

⁷ Zob. W. Beckett, *Historia malarstwa. Wędrówki po historii sztuki Zachodu*, tł. H. Andrzejewska, Warszawa 2007, s. 74.

Dzieło Hieronima Boscha ma wydźwięk jednoznacznie moralizatorski. Płytkie i chciwe życie tytułowego skąpca symbolizują wypełniające pomieszczenie potworki. Prawo Boże poza Aniołem Stróżem reprezentują jedynie trzy elementy: odtracony anioł, zapomniany i noszony z przyzwyczajenia różaniec oraz niewielki krucyfiks. Walka dobra ze złem wydaje się być przesądzona.

Hieronim Bosch znał zapewne tak zwane *Księgi śmierci*, późnośredniowieczny traktat moralistyczny poświęcony umieraniu, będący niderlandzką wersją *Ars moriendi*. Świadczy o tym charakterystyczne przedstawienie umierającego na łożu i psychomachia, czyli walka cnoty i występku o duszę ludzką.

Scena umierania w obecności spersonifikowanej śmierci ze strzałą w ręce oraz walczących anioła z diabłem znajduje się też na innym obrazie Boscha, pod tytułem *Siedem grzechów głównych* (*Siedem grzechów głównych i cztery rzeczy ostateczne* lub *Stół Mądrości*) – datowany na początek XVI w.⁸

Malowidło składa się z serii niewielkich obrazków w formie tond ukazujących kolejno: śmierć (na górze z lewej), sąd ostateczny (na górze z prawej), piekło (na dole z lewej) oraz niebo (na dole z prawej). W centrum płyty znajduje się półpostać Chrystusa Zmartwychwstałego, umieszczona w kole otoczonym pierścieniem i 128 koncentrycznymi promieniami. Symbolizuje ono oko Opatrzności, które obserwuje wszystkie ludzkie przewinienia. Poniżej wizerunku znajduje się łacińska inskrypcja: *Cave cave d[omi]n[u]s videt* („Strzeż się, strzeż się, Bóg widzi”). Zewnętrzny krąg tworzy siedem kwater w kształcie trapezów, przedstawiających żywe, pełne humoru scenki wyobrażające siedem grzechów głównych.

Grzechy główne przedstawione zostały w kolejności zgodnej z ruchem wskazówek zegara w formie scenek rodzajowych. Każda scena opatrzona jest łacińską inskrypcją z nazwą grzechu.

⁸ Zob. A. Bochnak, *Historia sztuki nowożytnej*, t. 1, s. 341.

Cztery zewnętrzne okęgi przedstawiają miejsca i zdarzenia związane ze śmiercią. Pierwszy z nich ukazuje samą śmierć – mężczyzna otrzymuje sakrament namaszczenia, podczas gdy diabeł i anioł już oczekują na to, kto weźmie jego duszę. W tym samym czasie, w sąsiednim pomieszczeniu, członkowie jego rodziny grają w karty, choć być może się modlą. Kolejne sceny przedstawiają sąd ostateczny (Chrystus wskrzesza umarłych, którzy powstają z grobów) oraz piekło (ciemne, nieuporządkowane wypełnione cierpieniem i zniszczeniem; przy każdym z grzeszników znajduje się łacińska nazwa grzechu, za który cierpi) i niebo (św. Piotr wita i zaprasza zbawionych na uporządkowany, harmonijny dziedziniec oświecony boskim blaskiem).

O dydaktycznym charakterze dzieła przypominają dwie filakterie zawierające łacińskie cytaty z Księgi Powtórzonego Prawa: „Gdyż jest to plemię niemądre i niemające rozwagi. Jako roztropni zdołaliby pojąć, zważaliby na swój koniec” (Pwt 32,28-29); „Odwróć od nich oblicze, zobaczę ich koniec” (Pwt 32,20).

Bosch, wierny swojemu powołaniu moralizatora, ukazuje wprost rejestr grzechów, które prowadzą prosto do piekła. Zaprasza widza do medytacji nad treścią malowideł stworzonych w konwencji farsy z elementami wyobrażeń ludowych. Lekcja Boscha jest jasna i prosta, wyraźnie dydaktyczna, ma siłę przypowieści lub bajki. Ilustruje regułę św. Tomasza à Kempis (ok 1380-1471), głównego przedstawiciela średnio-wiecznego ruchu religijnego *devotio moderna*: „Nie ma takiego grzechu, który by nie poniósłby zasłużonej kary”.

Sąd ostateczny, raj lub piekło

Warto wspomnieć o wyobrażeniu sądu ostatecznego nieznanego autora na ścianie wewnętrznej fasady bazyliki Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny na wyspie Torcello na

Lagunie Weneckiej oraz licznych reliefowych zachodnich tympanonach w romańskich bazylikach na trasie pielgrzymkowej do *Santiago de Compostela*.

Warto rozwiać wątpliwości podsycane pytaniem, dlaczego takie przedstawienie znajduje się na ścianie zachodniej kościoła. Podejmując próbę odpowiedzi, należy zaznaczyć, że do XIX w. kościoły w większości były orientowane, to znaczy budowane w ten sposób, że ich prezbiterium skierowane było na wschód. Takie ustawienie miało symboliczne znaczenie, odnosiło się między innymi do Chrystusa, który jest Światłością Prawdziwą, oświecającą człowieka, stąd starano się, aby pierwsze promienie wschodzącego słońca oświecały twarze zebranych na Eucharystię od wczesnych godzin. Kościół jako budowla była zawsze znakiem Nowego Jeruzalem, do którego zdążamy, stąd w romańskich kościołach, a dokładnie na monumentalnych portalach zdobiących fasady znajdowały się reliefowe przedstawienia sądu ostatecznego. Miały one każdemu przekraczającemu próg świątyni przypominać podstawową prawdę wiary, że do Nowego Jeruzalem, do nieba, do życia wiecznego jedyna droga prowadzi przez sąd.

Sąd ostateczny to wydarzenie eschatologiczne stanowiące przedmiot wiary przede wszystkim wyznawców z kręgu religii judeo-chrześcijańskiej, choć samo pojęcie sądu nad umarłymi znały też religie starożytnych Greków i Egipcjan. Idea sądu po śmierci pojawiła się na przykład w kulcie Ozyrysa. Specyficzna idea sądu ostatecznego jako wydarzenia typowo eschatologicznego, mającego charakter powszechnego sądu nad wszystkimi narodami w „Dniu Jahwe”, ma jednak swoją genezę w wierze wczesnego Izraela. Szczególnie dawała o sobie znać w nauczaniu proroków większych i mniejszych przed wygnaniem babilońskim oraz – w bardziej apokaliptycznej szacie – po nim. W Nowym Testamencie ów sąd Boży przyjął formę sądu, który ma przeprowa-

dzić Jezus Chrystus w dniu ostatecznym. W czasie tego sądu ma się dokonać ujawnienie historycznych owoców ludzkiego postępowania na rzecz dobra lub zła.

Wizja sądu ostatecznego stanowiła w sztuce późnośredniowiecznej jeden z kluczowych tematów. Powszechne było konstruowanie tego typu przedstawień w oparciu o ścisłą symetrię i hieratyczność. Zasady te pomagały wyobrazić ideę stałej kosmicznej hierarchii przedstawianej za pomocą kolejnych stref (Chrystus, Kościół Niebieski, Kolegium Apostolskie, orędownicy, postacie zbawionych i potępionych), a także poprzez akcentowanie symbolicznego ruchu (góra – wspinanie się do nieba zbawionych, dół – opadanie do piekła potępionych).

Warto w tym miejscu wspomnieć obraz Stephana Lochnera (1410-1451). Jest to tempera na desce z około 1435 r., aktualnie przechowywana w Kolonii. Obraz sądu ostatecznego został prawdopodobnie namalowany do sali obrad ratusza w Kolonii, ale wraz z innymi tablicami znalazł się później w kolońskim kościele św. Wawrzyńca. Przedstawienia sądu ostatecznego, początkowo kultywowane w Niderlandach, zyskały wkrótce szeroką popularność niemal w całej Europie. Częste podejmowanie tego tematu odzwierciedlała niepokój i niepewność ludzi u schyłku średniowiecza. Zgodnie ze starym ikonograficznym schematem w centrum obrazu dominują postacie Chrystusa, Maryi i Jana Chrzciciela. Z tła napływają masy potępionych grzeszników, porywanych przez diabły w otchłań piekielnego ognia. Pośród potępieńców znaleźli się także papież i kardynałowie. Scenom piekielnym malarz poświęcił więcej uwagi niż Niebiańskiemu Jeruzalem, usytuowanemu po lewej krawędzi obrazu. Liczne scenki rodzajowe, na przykład mieszek z wysypującym się złotem pośrodku obrazu czy walka aniołów i diabłów o chwiejną duszę, rozluźniły surowy schemat⁹.

⁹ R. Krüger, *Dawne niemieckie malarstwo tablicowe*, tł. B. Ostrowska, Warszawa 1974, s. 10.

Najbardziej chyba znanym w polskiej sztuce jest *Sąd ostateczny* autorstwa Hansa Memlinga (1430-1494), tryptyk powstały w latach 1467-1471, znajdujący się obecnie w Muzeum Narodowym w Gdańsku. To on należy do najznamiętszych dzieł poruszających ów temat i w pewnym sensie stanowi akord kulminacyjny i jednocześnie zwieńczający wielką epokę średniowiecznych przedstawień sądu ostatecznego.

Tryptyk składa się z części środkowej, z rozległą panoramą sądu ostatecznego, oraz dwóch skrzydeł bocznych: na ich rewersach ukazano postacie klęczące przed figurami Matki Bożej i Michała Archanioła, a na awersach – czyli wewnętrznej stronie otwartych skrzydeł – piekło (na prawym skrzydle) i Niebieską Jerozolimę (na skrzydle lewym). Część środkowa ukazuje akt rozdzielania „dobrych” od „złych”, akt porządkowania grzesznego świata, który odbywa się z czynnym zaangażowaniem archanioła Michała¹⁰.

Święty Michał Archanioł z wagą dusz, na szalach której znajdują się dwie nagie postacie – zbawionego, w pozycji modlitewnej, i grzesznika. Szala, która opada w dół, oznacza, że waga dobrych uczynków przeważa, szala, na której znajduje się grzesznik, podnosi się do góry.

Scena psychostasii (słowo pochodzenia greckiego oznaczające ważenie dusz) gra tu, „rolę punktu zwrotnego”. Poziom, jaki przybiorą szale, jest czasem, w którym kondensuje się cała przeszłość ludzka. Jest jednocześnie zwrotnym punktem skierowanym ku przyszłości.

Archanioł Memlinga jest figurą niezwykle tajemniczą. Należy do wieczności, a stoi na rozdrożu, w centrum świata, gdzie zbiegają się drogi ludzkie i boskie. Przybrany w ciężką zbroję jest nie tylko orędownikiem, przewodnikiem dusz

¹⁰ Zob. C. Limentani Viridis, M. Pietrogiovanna, *Arcydzieła malarstwa ottarzo-wego*, s. 405.

i patronem dobrej śmierci, ale także wojownikiem i zwyciężcą szatana.

Co istotne, zbroja, w którą jest odziany i która podkreśla jego rycerski „sznyt”, stanowi dodatkowy atut obrazu. Tak jak wielu innych artystów niderlandzkich Memling posłużył się zbroją, aby nie tylko powiedzieć więcej (np. o tym, co niewidoczne na obrazie), ale także by pokazać aktorów sceny „inaczej”, z innej perspektywy.

Na odbiciu w zbroi archanioła widać plecy mężczyzny klęczącego na dolnej szali wagi, widać też fragment samej wagi i krzyża, kobietę powstającą z martwych i czolgającego się potępionego. Memling podejmuje w ten sposób wyrafinowaną grę z widzem, który przecież również znajduje się hipotetycznie w miejscu, które „ujawnia” zbroja. Posługiwanie się w malarstwie niderlandzkim „odblaskami” i „odbiciami” na błyszczących powierzchniach stanowiło jeden z przejawów iluzji malarskiej, która miała odzwierciedlać sztukę samego artysty. „Odblaski” i „odbicia” mogły jednak również stawać się nośnikami dodatkowych treści symbolicznych. Memling wykorzystał w swoim *Sądzie ostatecznym* motyw odbić dwukrotnie: w złotej kuli u stóp Chrystusa odbija się świat ziemski widziany w perspektywie boskiego spojrzenia, z kolei pancerz archanioła Michała, znajdując się na poziomie wzroku człowieka, pełni rolę czegoś w rodzaju lustra. Człowiek, mając za wzór samego archanioła, „czyta” własne odbicie, „czyta” siebie, swoje życie.

Po lewej stronie św. Michała ukazano tworzących skłębiony tłum potępieńców, wykonujących dramatyczne gesty. Czarne postacie diabłów z rogami, szponami, płetwami, niektóre ze skrzydłami nietoperzy, zaganiają ich widłami i biczeniami. Zza nich wyłania się górzysty fragment „wrogiego” pejzażu. Po przeciwnej stronie grupa powstających z grobów lub wprost z ziemi postaci.

W głębi scena walki szatana i anioła o duszę człowieka. Jest to motyw wywodzący się z *Psychomachii* Aureliusza Prudencjusza, w XI w. włączony do przedstawień sądu ostatecznego. Za grupą postaci błogosławionych znajduje się skąpany w świetle idylliczny pejzaż¹¹.

Powyżej, na łuku tęczy, która podkreśla wielkość i chwałę Tego, który przyjdzie, aby sądzić, ale także Jego miłosierdzie, zasiada dominujący nad postaciami orędowników Chrystus-Sędzia. Chrystus opierający stopy o kulę (symbol świata), co oznacza Jego panowanie nad światem, ma widoczne rany po gwoździach, gdyż jest zarazem Odkupicielem, który przez poniesioną mękę zbawił ludzkość. Jego miłość podkreślają postacie aniołków z narzędziami męki. Ich pojawienie się wyrasta ze starej tradycji głoszącej, że w dniu sądu Chrystus wystąpi z narzędziami męki.

Obok twarzy Chrystusa artysta namalował miecz i lilię. O mieczu pisano w Biblii kilkakrotnie, zawsze podkreślając jego karzące przeznaczenie. Także komentatorzy tych wersetów, jak św. Augustyn czy Hrabanus Maurus, wyjaśniali, że „miecz jest wyobrażeniem kary przeznaczonej dla potępionych i powinien wywoływać strach przed potęgą Bożą”¹². Lilia natomiast jest symbolem miłosierdzia i łaski Chrystusa.

U Memlinga Chrystus-Sędzia ma cechy Chrystusa apokaliptycznego, o czym świadczy tęcza i otok świetlistej mandorli, ale cechy te zostały zespolone z oznakami Jego władzy sędziowskiej, o czym świadczy miecz. Oba wątki zostały ze sobą zespolone, bo władzę sądenia otrzymał On od Ojca za zasługi męki.

W otoku tęczy i poza nim umieszczono, w nawiązaniu do Ewangelii św. Mateusza, trzy dące w trąby anioły. Z dwóch stron Chrystusa znajdują się postacie orędowników – Maryi

¹¹ Zob. B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia. Piekło. Raj. Jak czytać obrazy religijne*, Warszawa 1994, s. 180.

¹² Tamże.

i Jana Chrzciciela oraz Kolegium Apostołów. Ten schemat ikonograficzny sądu ostatecznego należy do popularnych ujęć tematu, przede wszystkim w malarstwie niderlandzkim i niemieckim XV w.

Najbardziej nieokreślona zdaje się część środkowa dzieła, którą spina postać archanioła. Panuje tu chaos, choć pozornie wszystko wydaje się zaplanowane. Przedstawiciele różnych ras podążają ku niebu, powstający z grobów nie mają jeszcze pewności, co się z nimi stanie. Nagość pięknych młodych kobiet zostaje przeciwstawiona tłumowi potępieńców spychanych przez diabły ku piekielnej cysternie. Waga archanioła chwieje się, nie mogąc zapewnić równowagi cynowym szalom. Na jednej z nich zasiada postać z dłońmi złożonymi do modlitwy. Z całkowitym spokojem spogląda ona na tłum potępionych. Szala z nią opada w dół, symbolicznie obciążona dobrem, przeciwstawiona lekkiej szali z potępieniem. Jest to więc wizerunek osoby spokojnej o zbawienie.

Całość przedstawienia pulsuje przez ruch nagich ciał – ciał kojonych nadzieją zbawienia i ciał sponiewieranych perspektywą piekła. Memling stworzył tu także własną formułę ikonograficzną dla prezentacji dwóch skrajnych „miejsz” eschatologicznych.

Na prawym skrzydle tryptyku ukazana jest wizja piekła. Piekło tworzy głęboka cysterna, krater wulkanu, w dół którego z przerażeniem na twarzach wpadają grzesznicy. Wtórują im diabły o anatomii animalistycznej, kalekie anioły, które zamiast pierzastych skrzydeł posiadają skrzydła motyli. Sytuacja grzeszników jest dramatyczna. Memling epatuje porażającym kalejdoskopem gestów, wyobrażających zawiedzione nadzieje, rozpacz nad tym, co utracone. Widać łzy na policzkach potępionych, ich otwarte usta łkają i krzyczą wniebogłosy. Piekło to hałas, na który składają się westchnienia, płacz i krzyk. Piekło pali bez opamiętania tych, którzy nie uwierzyli, zdradzali, kradli, cudzołożyli.

Pieczę jest w człowieku... Grzesznicy spadają do pieczę głową w dół, „na opak” – oznacza ono odwrócenie naturalnego porządku.

Po przeciwnej stronie, na zasadzie absolutnego kontrastu, raj jawi się jako Niebieska Jerozolima¹³, z okazałym portalem, przez który przechodzą zbawieni. Zindywidualizowane twarze (prawdopodobnie zbiorowy portret włoskiej kolonii w Brugii) tworzą harmonijną jedność z młodymi korpusami.

Ciała zbawionych mają w sobie harmonię, wolne są od skazy; ich powolny rytm poruszania się, brak pośpiechu, wręcz statyczność – to wszystko sugeruje, że zachowują się oni, jakby chcieli przedłużyć chwilę rozkoszowania się nadzieją na niebo. Zbawionych wita zamyślony, skupiony św. Piotr, podczas gdy pracowite anioły przywdziewają ich w szaty chwały¹⁴.

Wszystkiemu towarzyszy muzyka niebiańskich sfer, którą wykonuje dworska anielska orkiestra stojąca na ażurowych balkonach portalu (ilustrowanego rzeźbami stanowiącymi cytaty z Apokalipsy św. Jana). Kryształowe schody tworzą prostą symboliczną wizję rajskiej drabiny.

Podsumowanie

Warto w tym kontekście choćby wspomnieć o monumentalnych nagrobkach renesansowych i manierystycznych z bardzo ciekawymi programami ikonograficznymi w Bazylice Katedralnej w Tarnowie¹⁵, dwóch manierystycznych nagrobkach

¹³ Zob. S. Kobieltus, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 2004, s. 158.

¹⁴ Zob. M. Rzepińska, *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1988, s. 75-76.

¹⁵ Zob. J.E. Dutkiewicz, *Grobowce rodziny Tarnowskich w kościele katedralnym w Tarnowie*, Tarnów 1932; M. Gębarowicz, *Studia nad dziejami kultury artystycznej późnego renesansu w Polsce*, Toruń 1962, s. 266; H. i S. Kozakiewiczowie, *Polskie nagrobki renesansowe: stan, problemy i postulaty badań*, „Biuletyn Historii Sztuki” (1952) 4, s. 62-132; H. i S. Kozakiewiczowie, *Polskie nagrobki renesanso-*

w Czchowie¹⁶ o malarskich wizjach dusz w czyścicu cierpiących w zabytkowych kościołach w Sobolowie¹⁷, Ptaszkowej i Lipnicy Murowanej¹⁸, o sarmackiej wizji końca życia ukazanej w cyklu obrazów z XVII w. (tzw. taniec śmierci)¹⁹, o obrazach Maryjnych z inskrypcjami informującymi, że „ów święty obraz Najświętszej Panny Maryi cudami słynie, proszącym cześć i sławę przywraca, w rozpaczycy ucieczką w chorobach wybawieniem za przyczyną Pocieszycielki umierających” – jak to odnajdziemy na obrazie Matki Bożej w Gosprzydowej w dekanacie brzeskim. Tematykę eschatologiczną zawiera również każdy ikonostas w cerkwiach i jest ona wpisana w strukturę ołtarza gotyckiego. Trudno nie wspomnieć o wyjątkowych w historii malarstwa polskiego obrazach Jacka Malczewskiego i o symbolicznych wizjach śmierci w cyklu *Thanatos* oraz ilustrujących los polskiego powstańca, tułacza²⁰.

Obrazy o motywach eschatologicznych mają nam przede wszystkim pokazać cel naszej wędrówki, uświadomić, że jak z raju wyszliśmy, tak i do raju z każdym dniem życia mamy się przybliżać.

we: stan, problemy i postulaty badań, „Biuletyn Historii Sztuki” (1953) 1, s. 3-57; E. Trajdos, *Treści ideowe nagrobka Barbary z Rożnowa w katedrze tarnowskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. 9 (1964), s. 47-64; H. Kozakiewiczowa, *Renesans i manieryzm w Polsce*, Warszawa 1978, s. 78-82; W. Szczebak, *Zaproszenie do Bazyliki Katedralnej w Tarnowie*. Przewodnik, Tarnów 2004, s. 28-86.

¹⁶ Zob. H. Kozakiewiczowa, *Rzeźba XVI wieku w Polsce*, Warszawa 1978, s. 131-132.

¹⁷ Zob. Ł. Piątkowska, *Parafie ziemi bocheńskiej*, Proszówki – Bochnia [2003], s. 241-242.

¹⁸ Zob. T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka ziemi krakowskiej*, Kraków 1982, s. 658.

¹⁹ Zob. J. Barański, *Motywy tańca śmierci. O kulturowej erozji figury wyobraźni*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medyczną” t. VI (1999) z. 1, s. 43-59; K. Kurek, W. Wydra, *Taniec śmierci na scenie kolegium jezuickiego w Kaliszu?*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” (2013) 22, s. 315-339; M. Gutowska, *Taniec śmierci*, Warszawa 2010.

²⁰ Zob. A. Ławniczkowa, *Jack Malczewski*, Warszawa 1995, s. 12; K. Wyka, *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*, Kraków 1971, s. 47; J. Piskorska, *Thanatos w twórczości Jacka Malczewskiego (1854-1929)*, „Biuletyn Historii Sztuki” (1979) 4, s. 439.

BIBLIOGRAFIA

- Barański J., *Motyw tańca śmierci. O kulturowej erozji figury wyobraźni*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medyczną” t. VI (1999) z. 1, s. 43-59.
- Beckett W., *Historia malarstwa. Wędrowki po historii sztuki Zachodu*, tł. H. Andrzejewska, Warszawa 2007.
- Bochnak A., *Historia sztuki nowożytnej*, t. 1, Kraków 1983.
- Chrzanowski T., Kornecki M., *Sztuka ziemi krakowskiej*, Kraków 1982.
- Dąb-Kalinowska B., *Ziemia. Piekło. Raj. Jak czytać obrazy religijne*, Warszawa 1994.
- Dutkiewicz J.E., *Grobowce rodziny Tarnowskich w kościele katedralnym w Tarnowie*, Tarnów 1932.
- Gębarowicz M., *Studia nad dziejami kultury artystycznej późnego renesansu w Polsce*, Toruń 1962.
- Gutowska M., *Taniec śmierci*, Warszawa 2010.
- Kobielus S., *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki 2004.
- Kozakiewiczowa H., *Renesans i manieryzm w Polsce*, Warszawa 1978.
- Kozakiewiczowa H., *Rzeźba XVI wieku w Polsce*, Warszawa 1978, s. 131-132.
- Kozakiewiczowie H. i S., *Polskie nagrobki renesansowe: stan, problemy i postulaty badań*, „Biuletyn Historii Sztuki” (1952) 4, s. 62-132.
- Kozakiewiczowie H. i S., *Polskie nagrobki renesansowe: stan, problemy i postulaty badań*, „Biuletyn Historii Sztuki” (1953) 1, s. 3-57.
- Krüger R., *Dawne niemieckie malarstwo tablicowe*, tł. B. Ostrowska, Warszawa 1974.
- Limentani Viridis C., Pietrogiovanna M., *Arcydzieła malarstwa ołtarzowego*, tł. H. Borkowska, T. Łozińska, Warszawa 2004.
- Piątkowska Ł., *Parafie ziemi bocheńskiej*, Proszówki – Bochnia [2003], s. 241-242.

- Piskorska J., *Thanatos w twórczości Jacka Malczewskiego (1854-1929)*, „Biuletyn Historii Sztuki” (1979) 4, s. 439-443.
- Rzepińska M., *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Wrocław 1988.
- Szczebak W., *Zaproszenie do Bazyliki Katedralnej w Tarnowie. Przewodnik*, Tarnów 2004.
- Trajdos E., *Treści ideowe nagrobka Barbary z Roźnowa w katedrze tarnowskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” t. 9 (1964), s. 47-64.
- Walicki M., *Hans Memling. Sąd ostateczny*, Warszawa 1981.
- Wyka K., *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*, Kraków 1971.



W kontekście tak zwanych rzeczy ostatecznych wiele aspektów egzystencjalnych nabiera nowego sensu. Także naukowe dyskusje filozoficzno-teologiczne otrzymują nowe impulsy interpretacyjne. *De facto* nie można wyjaśnić tajemnicy człowieka bez próby odpowiedzi na pytania: Jaka jest istota śmierci? Co jest celem ludzkiego życia? Na czym polega życie w wieczności? W jaki sposób eschatologia wkracza w konkretne życie człowieka? Jaką naukę o eschatologii głosi współczesny Kościół?

Książka z pewnością zainteresuje nie tylko wąski krąg teologów, ale także wiele osób poszukujących odpowiedzi na pytanie: Co dalej po śmierci? Będzie to bardzo dobre narzędzie dla kapłanów i katechetów, którzy w dobie „mody” wypisywania się młodych ludzi z Kościoła i z katechezy – będą mogli przeciwstawić się temu zjawisku poprzez pogłębioną refleksję biblijną i teologiczną na temat celu życia człowieka oraz odpowiedzialności i konsekwencji podejmowanych decyzji. Książka z pewnością zainteresuje też wiele osób, które doświadczyły rzeczywistości śmierci bliskich (z recenzji ks. prof. dr. hab. Mirosława S. Wróbla).

ISBN 978-83-7793-816-4



9 1788377 193816 4



Biskup Tarnobrzegi



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

