



Międzynarodowa Komisja Teologiczna

AKTUALNE PROBLEMY ESCHATOLOGII*

(1992)

Wprowadzenie

Współczesne zakłopotanie w obliczu śmierci i istnienia po śmierci

1. Bez przyjęcia zmartwychwstania Chrystusa wiara chrześcijańska jest próżna (por. 1 Kor 15,14). Ponieważ zachodzi wewnętrzny związek między faktem zmartwychwstania Chrystusa i nadzieją naszego przyszłego zmartwychwstania (por. 1 Kor 15,12), Chrystus zmartwychwstały konstytuuje także podstawę naszej nadziei, która otwiera się poza granicami naszego ziemskiego życia. Rzeczywiście, Jeśli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania¹ (1 Kor 15,19). Bez takiej nadziei nie byłoby możliwe życie chrześcijańskie.

Ten związek między mocną nadzieją życia przyszłego i możliwością odpowiedzi na wymagania życia chrześcijańskiego był jasno rozumiany już w Kościele pierwotnym.

Pamiętano więc, że Apostołowie doszli do chwały przez cierpienia¹; w ten sposób również ci, którzy byli prowadzeni na męczeństwo, znajdowali siłę w nadziei spotkania Chrystusa przez śmierć i w nadziei przyszłego własnego zmartwychwstania². Święci aż do naszych czasów, kierowani tą samą nadzieją bądź na niej zbudowani, dawali życie przez męczeństwo lub ofiarowali je w służbie Chrystusowi i braciom. Składali świadectwo wiary, a inni chrześcijanie, patrząc na nich, umacniali się w swojej wędrówce ku Chrystusowi. Ta nadzieja podnosi serca chrześcijan do rzeczy niebieskich, nie oddalając ich również od wypełnienia obowiązków, które mają na tym świecie, ponieważ „oczekiwanie nowej ziemi nie osłabia, ale raczej pobudza troskę w pracy dotyczącej ziemi obecnej³”.

Świat współczesny stawia wielorakie przeszkody nadziei chrześcijańskiej. Jest więc silnie naznaczony sekularyzmem, „który opiera się na autonomicznej wizji człowieka i świata, która pomija wymiar misterium, a nawet zaciemnia go i odrzuca. Ten immanentyzm jest redukcją integralnej wizji człowieka⁴”. Sekularyzacja stanowi jakby atmosferę, w której żyją liczni chrześcijanie naszych czasów. Tylko z wielką trudnością mogą oni wyzwolić się od jej wpływu. Z tego powodu nie można dziwić się, że także wśród chrześcijan pojawia się zakłopotanie odnośnie do nadziei eschatologicznej. Często z niepokojem patrzą na przyszłą śmierć; martwią się nie tylko „myślą o zbliżającym się bólu i rozpadzie ciała, lecz także, i w jeszcze większym stopniu, strachem, że wszystko kończy się na zawsze⁵”. W każdym okresie historii chrześcijanie byli wystawiani na pokusy wątpliwości. Jednak w naszych czasach niepokoje wielu chrześcijan wydają się wskazywać na słabość nadziei.

Jak „wiera jest porękatych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczy, których nie widzimy⁶” (Hbr 11,1), tak będzie więc czymś odpowiednim przypomnieć z większym naciskiem prawdy wiary katolickiej, które dotyczą przyszłego przeznaczenia. Będziemy starać się wypracować ich syntezę, podkreślając w niej przede wszystkim te aspekty, które bezpośrednio mogą dać odpowiedź na współczesne niepokoje. W taki sposób wiara będzie umacniać nadzieję.

Jednak przed podjęciem tego zadania jest konieczne podkreślenie zasadniczych powodów, z których - jak się wydaje - wywodzą się dzisiejsze niepokoje. Trzeba zauważyć, że w naszych czasach wiara chrześcijan jest wystawiona nie tylko na wpływy, które należy uważać za zewnętrzne w stosunku do Kościoła, ale można także dzisiaj zauważyć istnienie pewnego „półcienia teologicznego”. Nie brakuje więc obecnie pewnych nowych interpretacji dogmatów, które wierni uważają za kwestionowanie samej Boskości Chrystusa i rzeczywistości Jego zmartwychwstania. Z takich opinii wierni nie otrzymują żadnego wsparcia dla swojej wiary, co raczej mają powód do wątplenia odnośnie do wielu innych prawd wiary. Obraz Chrystusa, który wyprowadzają z takich interpretacji, nie może umacniać ich nadziei. W dziedzinie eschatologii mają miejsce „sporne dyskusje teologiczne, które zostały rozpowszechnione w opinii publicznej. Większość wiernych nie jest w stanie uchwycić dokładnie ani przedmiotu tych dyskusji, ani ich znaczenia. Słyszą oni, że dyskutuje się na temat istnienia duszy, o tym, co oznacza jej życie po śmierci, i pytają, jaka relacja zachodzi między śmiercią chrześcijanina i powszechnym zmartwychwstaniem. Chrześcijanie są zdezorientowani, ponieważ nie odnajdują już swojego słownictwa i znanych sobie pojęć”⁶. Takie wątpliwości teologiczne często wywierają znaczny wpływ na katechezę i na przepowiadanie, ponieważ, kiedy naucza się doktryny, albo pojawiają się one na nowo, albo prowadzą do przemilczania prawd dotyczących eschatologii.

Ze zjawiskiem sekularyzacji jest bezpośrednio związane szeroko rozpowszechnione przekonanie, zapewne nie bez wpływu środków społecznego przekazu, że człowiek - jak wszystko, co istnieje w czasie i przestrzeni - jest tylko materią i wraz ze śmiercią całkowicie znika, a gdy pozostaje się w tym kontekście historycznym, usiłuje się doprowadzić wszystkimi możliwymi sposobami do zapomnienia o śmierci i o pytaniach, które nierozdzielnie są z nią związane. Z drugiej strony, nadzieja jest przenikana pesymizmem dotyczącym samej dobroci natury ludzkiej, z którego bierze początek wzrost lęków i obaw. Po niezmiernym okrucieństwie, pokazanym przez ludzi w naszym wieku w czasie II wojny światowej, była szeroko rozpowszechniona nadzieja, że oni, pouczeni przez twarde doświadczenie, mogą przywrócić na nowo lepszy ład, w wolności i sprawiedliwości. Tymczasem w krótkim czasie przeżyli ciężkie rozczarowanie: „Szerzą się więc dzisiaj w świecie głód, prześladowania, niesprawiedliwość i wojna, cierpienia, terrorizm i inne różnego rodzaju formy przemocy”⁷. Liczni przedstawiciele narodów bogatych są wabieni „do bałwochwalczej czci dóbr materialnych (tak zwanego «kon-sumizmu»)”⁸ i nie troszczą się o bliźniego. Łatwo można by stwierdzić, że człowiek współczesny, w dużym stopniu będący niewolnikiem instynktów, pożądań i spragniony wyłącznie dóbr ziemskich, nie jest przeznaczony do wyższego celu.

W wyniku tego wszystkiego wielu ludzi wątpi, czy śmierć zaprowadzi ich do czegokolwiek lub do jakiegoś nowego życia. Wśród tych, którzy uważają, że istnieje jakieś życie po śmierci, wielu wyobraża je sobie jako nowe życie na ziemi przez reinkarnację, w taki sposób, że bieg naszego ziemskiego życia nie byłby jedyny. Obojętność religijna kwestionuje podstawę nadziei na życie wieczne, to znaczy zaprzecza, że jest ono oparte na Bożej obietnicy przekazanej przez Jezusa Chrystusa lub że powinno się ją oprzeć na innym zbawicielu, którego należy oczekiwać. „Półcień teologiczny” wspiera z kolei tę obojętność, o ile wprowadza wątpliwości co do prawdziwego obrazu Chrystusa, które utrudniają wielu chrześcijanom pokładanie w Nim nadziei.

2. Eschatologia jest pomijana dzisiaj milczeniem także z innych powodów, wśród których wskażemy przynajmniej jeden, jakim jest odrodzenie tendencji do przyjmowania eschatologii „wewnątrzświatowej”. Chodzi o tendencję dobrze znaną w historii teologii, która jako dziedzictwo okresu średniowiecza stanowi to, co nazywa się „dziedzictwem duchowym Joachima da Fiore”⁹.

Tendencja ta jest propagowana przez niektórych teologów wyzwolenia, którzy w taki sposób kładą nacisk na znaczenie budowania królestwa Bożego już w naszej historii, że zbawienie przekraczające historię wydaje się schodzić na dalszy plan. Oczywiście, teologowie ci nie negują prawdy o rzeczywistości następującej po życiu ludzkim i po historii. Jednak, podobnie jak królestwo Boże jest umieszczone w społeczeństwie bezklasowym, „trzeci wiek”, w

którym zostaną zrealizowane „wieczna Ewangelia” (por. Ap 14,6-7) i królestwo Ducha, jest przyjmowany w nowej formie, to znaczy w jej wersji zsekularyzowanej¹⁰.

Tak więc wprowadza się w czas historyczny pewien element eschatologiczny (*eschaton*), nawet jeśli nie nadaje się mu w sposób absolutny ostatecznego charakteru, ale tylko względny. Mimo to praktyka chrześcijańska kieruje się na jego realizację tak wyłącznie, że wynika z tego zawężone odczytanie Ewangelii, w której to, co dotyczy rzeczywistości absolutnie ostatecznej, jest w znacznej mierze pomijane milczeniem. W tym sensie, w takim systemie teologicznym, człowiek jest stawiany „na pozycji mesjanizmu doczesnego, będącego jednym z najbardziej radykalnych przejawów sekularyzacji królestwa Bożego i jego wchłonięcia przez immanentny charakter historii ludzkiej”¹¹.

Nadzieja teologiczna traci pełną moc, gdy zostaje zastąpiona działalnością polityczną. Potwierdza się to, gdy odniesienie polityczne staje się „wymiarom naczelnym i wyłącznym, który prowadzi do redukcyjnego odczytywania Pisma świętego”¹². Należy zaznaczyć, że nie można przyjmować takiego ujęcia eschatologii, które wprowadza zawężone odczytanie Ewangelii, nawet jeśli nie jest przyjmowany żaden element z systemu marksistowskiego, który z trudnością można by pogodzić z chrześcijaństwem.

Wiadomo, że marksizm klasyczny uważa religię za „opium” ludu, ponieważ ona, „podnosząc człowieka do życia przyszłego i złudnego, odrywa go od budowania miasta ziemskiego”¹³. Takie oskarżenie jest pozbawione obiektywnej podstawy. To raczej materializm pozbawia człowieka prawdziwych motywów do budowania świata. W imię czego podejmować wysiłki, jeśli w niczym nie można pokładać nadziei po życiu ziemskim? „Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (Iz 22,13). Jest natomiast pewne coś przeciwnego - że „nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza znaczenia obowiązków ziemskich, ale raczej daje nowe motywy do podjęcia ich realizacji”¹⁴.

Nie możemy jednak wykluczyć, że byli liczni chrześcijanie, którzy wiele myśląc o przyszłym świecie wybrali drogę pietyzmu, odrzucając obowiązki społeczne. Taki sposób postępowania jest nie do przyjęcia. Nie wolno także, zapomniawszy o przyszłym świecie, realizować czysto „czasowej” wersji chrześcijaństwa w życiu osobistym i w działalności duszpasterskiej. Pojęcie wyzwolenia „integralnego”, zaproponowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła¹⁵, zachowuje równocześnie równowagę i bogactwo różnych elementów orędzia ewangelicznego¹⁶. Dzięki tej równowadze takie pojęcie pouczają nas o prawdziwej postawie chrześcijańskiej i poprawnej działalności duszpasterskiej, o ile wskazuje, że należy odrzucić i przekroczyć fałszywe i bezużyteczne przeciwstawienia między misją duchową i służbą wobec świata¹⁷. Pojęcie to jest ponadto prawdziwym wyrazem miłości wobec braci, ponieważ szuka wyzwolenia ich w sposób absolutny z wszelkiej niewoli, a na pierwszym miejscu z niewoli serca. Jeśli chrześcijanin troszczy się o integralne wyzwolenie, w żadnym przypadku nie zamknie się w sobie samym.

3. Odpowiedź chrześcijańska na zakłopotanie współczesnego człowieka, jak również człowieka wszystkich czasów, opiera się na Chrystusie zmartwychwstałym i jest zawarta w nadziei przyszłego zmartwychwstania tych wszystkich, którzy należą do Chrystusa¹⁸. Nastąpi zmartwychwstanie na obraz zmartwychwstania samego Chrystusa: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego [człowieka], tak też nosić będziemy obraz [człowieka] niebieskiego” (1 Kor 15,49), to znaczy samego Chrystusa zmartwychwstałego. Nasze zmartwychwstanie będzie wydarzeniem eklezjalnym w łączności z paruzją Pana, kiedy będzie pełna liczba braci (por. Ap 6,11). W międzyczasie, bezpośrednio po śmierci, realizuje się komunია świętych z Chrystusem zmartwychwstałym, która - jeśli byłoby to konieczne - zakłada oczyszczenie eschatologiczne. Komunია z Chrystusem zmartwychwstałym, poprzedzająca nasze ostateczne zmartwychwstanie, domaga się określonej koncepcji eschatologii i ściśle chrześcijańskiego ujęcia śmierci. W Chrystusie, który zmartwychwstał, i przez Niego, rozumie się „komunię dóbr”¹⁹, istniejącą między wszystkimi członkami Kościoła, którego Chrystus zmartwychwstały jest Głową. Chrystus jest celem i kresem naszego istnienia; do Niego

powinniśmy iść z pomocą Jego łaski w naszym krótkim życiu ziemskim. Poważna odpowiedzialność za tę wędrówkę może być zrozumiana w świetle nieskończonej wielkości Tego, do którego się kierujemy. Oczekujemy Chrystusa, a nie innego istnienia ziemskiego podobnego do obecnego, i On będzie wypełnieniem wszystkich naszych pragnień.

Chrześcijańska nadzieja zmartwychwstania

1. Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze

1.1. Apostoł Paweł pisał do Koryntian: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł - zgodnie z Pismem - za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,3-4). Co więcej, Chrystus nie tylko rzeczywiście zmartwychwstał, ale On jest „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25), a także nadzieją naszego zmartwychwstania. Dlatego chrześcijanie dzisiaj, jak ci z czasów minionych, w *Credo Nicejsko-Konstantynopolitańskim*, w tej samej formule „nieśmiertelnej Tradycji świętego Kościoła Bożego”²⁰, w której wyznają wiarę w Jezusa, który „trzeciego dnia zmartwychwstał, jak oznajmia Pismo”, dodają: „oczekujemy zmartwychwstania ciała”²¹. W tym wyznaniu wiary rozbrzmiewają na nowo świadectwa Nowego Testamentu: „Powstaną zmarli w Chrystusie” (1 Tes 4,16).

„Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15,20). Ten sposób mówienia zakłada, że fakt zmartwychwstania Chrystusa nie jest czymś zamkniętym w sobie, ale pewnego dnia rozciągnie się na tych, którzy należą do Chrystusa. Ponieważ nasze przyszłe zmartwychwstanie będzie „rozciągnięciem na ludzi zmartwychwstania Chrystusa”²², jest więc zrozumiałe, że zmartwychwstanie Pana jest obrazem naszego zmartwychwstania. Zmartwychwstanie Chrystusa jest również przyczyną naszego przyszłego zmartwychwstania, „ponieważ przez człowieka [przyszła] śmierć, przez Człowieka też [dokona się] zmartwychwstanie” (1 Kor 15,21). Przez narodzenie chrzcielne z Kościoła i z Ducha Świętego jesteśmy sakramentalnie wskrzeszani w Chrystusie zmartwychwstałym (por. Kol 2,12). Zmartwychwstanie tych, którzy należą do Chrystusa, musi być rozważane jako szczyt misterium zapoczątkowanego przez chrzest. Z tego powodu ukazuje się ono jako najwyższa wspólnota z Chrystusem i z braćmi oraz jako najwyższy przedmiot nadziei: „I w ten sposób zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,17; „będziemy” jest w liczbie mnogiej!). Ostateczne chwalebne zmartwychwstanie będzie więc najdoskonalszą komunią, także cielesną, tych, którzy należą do Chrystusa, już zmartwychwstałych, i chwalebne Pana. Wynika z tego wszystkiego, że zmartwychwstanie Pana jest jakby przestrzenią naszego przyszłego chwalebne zmartwychwstania i samo nasze przyszłe zmartwychwstanie należy interpretować jako wydarzenie eklezjalne.

W oparciu o tę wiarę, jak św. Paweł na Areopagu, także chrześcijanie naszych czasów, gdy świadczą o zmartwychwstaniu umarłych, są ośmieszani (por. Dz 17,32). Obecna sytuacja w tym względzie nie różni się od tej, którą opisywał kiedyś Orygenes: „Oprócz tego, misterium zmartwychwstania, ponieważ nie jest zrozumiałe, stało się przedmiotem drwiących komentarzy ze strony niewierzących”²³.

Ataki i drwiny nie doprowadziły jednak do tego, by chrześcijanie pierwszych wieków przestali wyznawać swoją wiarę w zmartwychwstanie lub by teologowie tego pierwszego okresu porzucili jej wyjaśnianie. Wszystkie symbole wiary - jak ten już przytoczony - kończą się artykułem o zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie umarłych jest „najczęstszym monograficznym tematem w teologii przedkonstantyńskiej; trudno znaleźć dzieło pierwotnej teologii chrześcijańskiej, które nie mówiłoby o zmartwychwstaniu”²⁴. Musi to uwzględnić nawet współczesna opozycja.

Począwszy od epoki patrystycznej wyznanie wiary w zmartwychwstanie ma formę w pełni realistyczną. Wydaje się, że formuła „zmartwychwstanie ciała” weszła do starożytnego Symbolu Rzymskiego, a po nim do wielu innych, by odrzucić spirytualistyczną interpretację zmartwychwstania, która z powodu wpływów gnostyckich pociągała niektórych chrześcijan²⁵. Na XI Synodzie Toledańskim (675) doktryna ta została wyłożona w sposób bardzo wyważony: odrzuca się pogląd, że zmartwychwstanie „następuje w ciele lotnym lub jakimś innym”; wiara odnosi się do zmartwychwstania „w tym [ciele], w którym żyjemy, istniejemy i poruszamy się”; to wyznanie ma na uwadze „model ofiarowany nam w Chrystusie *naszej Głowie*”, to znaczy w świetle zmartwychwstania Chrystusa²⁶. Ta ostatnia aluzja do Chrystusa zmartwychwstałego pokazuje, że realizm jest zachowany tak, iż nie wyklucza przemiany ciał żyjących na ziemi w ciała chwalebne. Ciało eteryczne, które byłoby nowym stworzeniem, nie odpowiadałoby rzeczywistości zmartwychwstania Chrystusa i wprowadzałoby przez to element mityczny. Ojcowie tego synodu zakładają taką koncepcję zmartwychwstania Chrystusa, która jest jedyną spójną ze stwierdzeniami biblijnymi o pustym grobie i ukazywaniu się Chrystusa zmartwychwstałego (należy przypomnieć użycie słowa *óphth* na określenie ukazywania się Chrystusa zmartwychwstałego, a wśród opisów zjawień te, nazywane „scenami rozpoznania”). W ten sposób zmartwychwstanie zachowuje napięcie między rzeczywistością ciągłości ciała (ciało, które było przybite do krzyża, jest tym samym ciałem, które zmartwychwstało i ukazuje się uczniom) i chwalebnym przekształceniem tego samego ciała. Jezus zmartwychwstały nie tylko zapraszał uczniów, by Go dotknęli, mówiąc: „zjawa nie ma ciała i kości, jak widzicie, że Ja mam”, ale pokazał im ręce i nogi, by przekonali się, że to On jest (Łk 24,39: „to Ja jestem - *oti ego eimi autos*”). Jednak w zmartwychwstaniu nie dokonuje się ponowne przywrócenie stanu życia ziemskiego i śmiertelnego. Tak więc, zachowując realizm dotyczący przyszłego zmartwychwstania umarłych, w żaden sposób nie zapominamy, że nasze prawdziwe ciało w zmartwychwstaniu upodobni się do chwalebnego ciała Chrystusa (por. Flp 3,21). Ciało, teraz formowane przez duszę (*psyche*), w chwalebnym zmartwychwstaniu będzie formowane przez ducha (*pneuma*) (por. 1 Kor 15,44).

1.2. W historii dogmatu zmartwychwstania ciał (przynajmniej po tym, jak została przewyciężona tendencja, powstała w II wieku pod wpływem gnostyków) nowość stanowi fakt, że w naszych czasach niektórzy teologowie poddają krytyce ten realizm. Tradycyjne przedstawianie zmartwychwstania wydaje się im zbyt surowe. Szczególną trudność wywołują zbyt fizyczne opisy tego faktu. Dlatego też szuka się niekiedy jakiegoś spirytualistycznego wyjaśnienia i żąda się nowej interpretacji tradycyjnych wypowiedzi na jego temat.

Hermeneutyka teologiczna wypowiedzi eschatologicznych powinna odznaczać się poprawnością²⁷. Nie mogą być one interpretowane po prostu jako wypowiedzi, odnoszące się do zwyczajnej przyszłości (które, jako takie, mają status logiczny różny od stwierdzeń dotyczących rzeczywistości przeszłych i teraźniejszych, które mogą być opisane jako przedmioty, podlegające weryfikacji), ponieważ jakkolwiek w stosunku do nas *jeszcze nie* zostały zrealizowane - i w tym sensie są przyszłe - to jednak zostały *już* zrealizowane w Chrystusie.

By uniknąć przesady, zarówno w opisie wyłącznie fizycznym, jak w spirytualizacji wydarzeń, można określić pewne podstawowe linie interpretacyjne.

1.2.1. Jest obowiązkiem hermeneutyki ściśle teologicznej pełna akceptacja prawd objawionych. Bóg posiada wiedzę odnośnie do przyszłości, którą w sposób wiarygodny może objawić również człowiekowi.

1.2.2. Okazało się to w zmartwychwstaniu Chrystusa, do którego odwołuje się cała tradycja patrystyczna, gdy mówi o powstaniu z martwych. To, co w ludzie wybranym wzrastało w nadziei, stało się rzeczywistością w zmartwychwstaniu Chrystusa. Przyjmowane przez wiare zmartwychwstanie Chrystusa oznacza coś definitywnego także dla powstania z martwych.

1.2.3. Należy posługiwać się koncepcją człowieka i świata opartą na Piśmie świętym i na rozumie, która byłaby zdolna rozpoznać wzniosłe powołanie człowieka i świata jako stworzeń. Trzeba jednak jeszcze bardziej podkreślić, że „Bóg jest «rzeczą ostateczną» stworzenia. Jako osiągnięty jest niebem; jako utracony, piekłem; jako rozróżniający, sądem; jako oczyszczający, czyścem. On jest Tym, w którym to, co skończone, umiera, i przez którego do Niego i w Nim zmartwychwstaje. On jest w ten sposób Tym, do którego kieruje się świat, to znaczy w Jego Synu *Jezusie Chrystusie*, który jest objawieniem Boga, a także sumą «rzeczy ostatecznych»»²⁸. Konieczna troska o zachowanie realizmu doktryny o zmartwychwstałym ciele nie powinna prowadzić do zapomnienia o pierwszeństwie takiego aspektu komunii i zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie (nasza komunie w Chrystusie zmartwychwstałym będzie pełna, gdy również my zmartwychwstaniami cieleśnie), który jest ostatecznym celem człowieka, Kościoła i świata²⁹.

1.2.4. Odrzucenie „doketyzmu” eschatologicznego wymaga także, by nie rozumiano komunii z Bogiem w ostatecznym stadium eschatologicznym jako czegoś wyłącznie duchowego. Bóg, który w swoim objawieniu zaprasza nas do ostatecznej komunii, jest równocześnie Bogiem, który stworzył ten świat. To „pierwsze dzieło” na końcu zostanie przyjęte w uwielbieniu.

W tym sensie II Sobór Watykański stwierdza, że „gdy pozostanie miłość i jej dzieło, zostanie wyzwolona zniewoli marności cała ta rzeczywistość, którą Bóg stworzył właśnie dla człowieka»³⁰.

1.2.5. Trzeba także zauważyć, że w symbolach wiary znajdują się formuły dogmatyczne pełne realizmu odnośnie do ciała po zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie nastąpi „w tym ciele, w którym teraz żyjemy»³¹. Dlatego jest tym samym ciałem to, które teraz żyje, i to, które zmartwychwstanie. Wiara ta wyraża się jasno w pierwotnej teologii chrześcijańskiej. W tym sensie przyjmuje „przemianę” ciała św. Ireneusz, ponieważ „będąc śmiertelne i zniszczalne, staje się nieśmiertelne i niezniszczalne»³². Zmartwychwstanie nastąpi „w tych samych [ciałach], które pomarły; ponieważ jeśli nie byłoby w tych samych, nie zmartwychwstali by ci, którzy pomarli»³³. Ojcowie Kościoła uważają więc, że bez tożsamości cielesnej nie można by ochronić tożsamości osoby. Kościół nigdy nie nauczał, że jest konieczna ta sama materia, by można było mówić, że ciało jest to samo. Kult relikwii, przez który chrześcijanie wyznają że ciała świętych, „którzy pewien czas byli żywymi członkami samego Chrystusa i świątynią Ducha Świętego (...) będą przez Niego wskrzeszeni do życia wiecznego i uwielbieni»³⁴, pokazuje, że nie można wyjaśnić zmartwychwstania niezależnie od ciała, które żyło.

2. Paruzja Chrystusa, nasze Zmartwychwstanie

2.1. W Nowym Testamencie zmartwychwstanie umarłych jest przypisane nieokreślonej czasowo chwili. Święty Paweł, po ogłoszeniu, że zmartwychwstanie umarłych zostanie dokonane przez Chrystusa i w Chrystusie, dodaje: „Każdy jednak według własnej kolejności: Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa w czasie Jego przyjścia» (1 Kor 15,23: *en te parousia autou*). Jest wskazane konkretne wydarzenie jako chwila powstania z martwych. Greckie słowo *parousia* oznacza drugie, przyszłe, przyjście Pana w chwale, różne od pierwszego przyjścia w pokorze³⁵ - objawienie chwały (por. Tt 2,13) i objawienie paruzji (por. 2 Tes 2,8) odnoszą się do tego samego przyjścia. To samo wydarzenie jest w Ewangelii św. Jana wyrażone słowami „w ostatnim dniu» (J 6,54; por. także J 6,39-40). Ten sam związek między wydarzeniami znajduje żywy wyraz w Pierwszym Liście do Tesaloniczan (4,16-17) i został przyjęty w wielkiej tradycji Ojców Kościoła: „W czasie Jego przyjścia wszyscy zmartwychwstaną»³⁶.

Stwierdzenie to sprzeciwia się teorii „zmartwychwstania w śmierci”. W szczególnie rozpowszechnionej formie jest ona przedstawiana w taki sposób, który wydaje się być wielkim uszczerbkiem dla realizmu zmartwychwstania, ponieważ przyjmuje zmartwychwstanie bez relacji do ciała, które było, a teraz umarło. Teologowie, proponujący zmartwychwstanie w śmierci, chcą wyeliminować uznanie istnienia po śmierci „duszy oddzielonej”, które uważają za pozostałość platonizmu. Jest zrozumiała obawa, skłaniająca teologów do przyjmowania zmartwychwstania w śmierci; platonizm byłby bardzo poważnym odchyleniem dla wiary chrześcijańskiej. Dla tej wiary ciało nie jest więzieniem, z którego należy wyzwolić duszę. Jednak właśnie dlatego jest niezrozumiałe, dlaczego teologowie unikający platonizmu przyjmują ostateczną cielesność, to znaczy zmartwychwstanie, w taki sposób, że nie widać, iż rzeczywiście chodzi o „to ciało, w którym teraz żyjemy”³⁷. Starożytne formuły wiary z mocą utrzymywały, że musiało powstać to samo ciało, które teraz żyje.

Pojęciowe rozdzielenie między ciałem i zwłokami lub wprowadzanie dwóch różnych wyrażeń do pojęcia ciała (różnica w języku niemieckim wyraża się słowami *Leib* i *Körper*; w wielu innych językach nie istnieją słowa na jej wyrażenie) jest mało zrozumiałe poza kręgami akademickimi. Doświadczenie duszpasterskie poucza, że lud chrześcijański z wielkim zakłopotaniem słucha homilii, w których mówi się, że podczas gdy grzebie się zwłoki, ten zmarły już zmartwychwstał. Należy obawiać się, że takie homilie wywierają negatywny wpływ na wiernych, ponieważ mogą sprzyjać obecnemu nieładowi doktrynalnemu. W naszym zsekularyzowanym świecie, w którym wierni są kuszeni materializmem całkowitej śmierci, byłoby czymś jeszcze gorszym pogłębianie ich zakłopotania. Z drugiej strony, w Nowym Testamencie paruzja jest konkretnym wydarzeniem zamykającym historię. Zadaje się gwałt jego tekstom, gdy szuka się wyjaśnienia paruzji jako wydarzenia trwałego, które nie byłoby niczym innym niż spotkaniem każdej jednostki, we własnej śmierci, z Panem.

2.2. „W ostatnim dniu” (J 6,54), gdy ludzie chwalebnie zmartwychwstaną, dojdą do pełnej komunii z Chrystusem zmartwychwstałym. Wydaje się to jasne, ponieważ komunია człowieka z Chrystusem stanie się pełną rzeczywistością egzystencjalną. Ponadto, gdy historia dojdzie już do swojego końca, zmartwychwstanie wszystkich współsług i współpraci dopełni mistyczne Ciało Chrystusa (por. Ap 6,11). Z tego powodu Orygenes przyjmował, iż „Jest tylko to ciało, o którym się mówi, że zmartwychwstanie w czasie sądu”³⁸. Słusznie więc XI Synod Toledański nie tylko wyznawał, że chwalebne zmartwychwstanie umarłych dokona się na wzór Chrystusa, ale także „według modelu ofiarowanego nam przez Chrystusa, *naszą Głowę*”³⁹. Ten wspólnotowy aspekt ostatecznego zmartwychwstania wydaje się zanikać w teorii zmartwychwstania w śmierci, ponieważ takie zmartwychwstanie zamieniałoby się raczej w proces indywidualny. Dlatego nie brakuje teologów, przychylnych teorii zmartwychwstania w śmierci, którzy szukali rozwiązania tego problemu w tym, co nazywa się *aczasowością*; przyjmując, że po śmierci w żaden sposób nie może już istnieć czas, uważają, że poszczególne śmierci ludzi mają następstwo, o ile są rozważane z punktu widzenia tego świata; uznają jednak, że ich zmartwychwstania są równoczesne w życiu po śmierci, w którym nie istniałaby żadna postać czasu. Ta pokusa aczasowości, w której zbiegałyby się kolejne indywidualne śmierci i wspólne zmartwychwstanie, zakłada odwołanie się do filozofii czasu obcej myśli biblijnej. Sposób wyrażania się myśli biblijnej o duszach męczenników nie wydaje się jej obejmować ani z całą rzeczywistością następstwa, ani z pełnym przyjęciem następstwa (por. Ap 6,9-11). Podobnie, jeśli nie byłoby żadnej postaci czasu po śmierci, nawet jakiegoś czysto analogicznego do tego ziemskiego, byłoby niezrozumiałe, dlaczego Tesaloniczanom, którzy pytali go o los zmarłych, św. Paweł mówi o ich zmartwychwstaniu przy pomocy formuły z czasem przyszłym (*anastesontai*) (por. 1 Tes 4,13-18). Ponadto radykalne odrzucenie każdego pojęcia czasu odnośnie do tych zmartwychwstań, jednocześnie równoczesnych i następczych w stosunku do śmierci, wydaje się nie uwzględniać wystarczająco prawdziwej cielesności zmartwychwstania; nie można w sposób rzeczywisty mówić o prawdziwości ciała, które jest zewnętrzne w stosunku do każdego pojęcia czasu. Także dusze świętych, ponieważ są w komunii z Chrystusem, zmartwychwstałym prawdziwie w ciele, nie mogą być uważane za pozbawione jakiegokolwiek łączności z czasem.

3. Komunia z Chrystusem bezpośrednio po śmierci, według Nowego Testamentu

3.1. Pierwsi chrześcijanie, niezależnie czy uważali paruzję za coś bliskiego, czy też za jeszcze bardzo odległą, na podstawie doświadczenia szybko wywnioskowali, że niektórzy z nich zostali zabrani przez śmierć. Ponieważ troszczyli się o ich los (por. 1 Tes 4,13), św. Paweł pociesza ich przypominając im doktrynę o przyszłym zmartwychwstaniu wiernych zmarłych: „Najpierw zmartwychwstaną zmarli w Chrystusie” (1 Tes 4,16). To przekonanie wiary zostawiało otwarte inne zagadnienia, które wkrótce się pojawiły, na przykład: W jakim stanie znajdowali się tacy zmarli? Odnośnie do tego zagadnienia nie było potrzeby wypracowywania odpowiedzi całkowicie nowej, ponieważ w ca-łej tradycji biblijnej znajdowały się, już od jakiegoś czasu, elementy służące jego rozwiązaniu. Lud Izraela, począwszy od pierwszych znanych stadiów jego historii, uważał, że „coś” z ludzi istnieje po śmierci. Ta myśl pojawia się już w najstarszych przedstawieniach tego, co jest nazywane *szeolem*.

3.2. Starożytna koncepcja hebrajska dotycząca *szeolu* w jej pierwszym stadium ewolucji była bardzo niedoskonała. Uważano, że w przeciwieństwie do ziemi, jest on pod ziemią. Na tej podstawie uformowało się wyrażenie „zstąpić do *szeolu*” (Rdz 37,35; Ps 55,16 itd.). Ci, którzy tam przebywają, są nazywani *efaim*. To słowo hebrajskie jest pozbawione liczby pojedynczej, co wydaje się wskazywać, że nie zwracano uwagi na życie indywidualne mieszkańców tegoż *szeolu*. Nie uwielbiają oni Boga i pozostają daleko od Niego. Wszyscy, jako jedna anonimowa masa, dzielą ten sam los. W tym sensie trwanie po śmierci, które się im przypisuje, nie zawiera jeszcze idei odpłaty.

3.3. Równocześnie z tym przedstawieniem zaczęła pojawiać się wiara izraelska w to, że wszechmoc Boga mogłaby wyzwolić każdego z *szeolu* (1 Sm 1,6; Am 9,2 itd.). Wiara ta przygotowuje ideę zmartwychwstania umarłych, wyrażoną w Księdze Daniela (12,2) i Proroctwie Izajasza (26,19), która w czasach Chrystusa szeroko przeważa u żydów, ze znanym wyjątkiem saduceuszów (por. Mt 12,18).

Wiara w zmartwychwstanie wprowadziła ewolucję w rozumieniu *szeolu*. *Szeol* nie jest już rozumiany jako wspólne mieszkanie zmarłych, ale jako podzielony na dwa pokłady, z których jeden jest przeznaczony dla sprawiedliwych, a drugi dla bezbożnych. Zmarli przebywają w nich aż do sądu ostatecznego, w czasie którego będzie ogłoszony ostateczny wyrok, ale już w tych różnych stanach w sposób zaczątkowy otrzymują należną odpłatę. Ten sposób rozumienia pojawia się w *Henoch aethiopicus* 22⁴⁰ i przyjmuje go św. Łukasz w swojej Ewangelii (16,19-31).

3.4. W Nowym Testamencie zakłada się istnienie pewnego stanu pośredniego tego typu, ponieważ naucza się o życiu bezpośrednio po śmierci; stanowi to inny problem niż zmartwychwstanie, który - oczywiście - w Nowym Testamencie nigdy nie ma odniesienia do śmierci. Należy dodać, że przyjmując tę formę życia, podkreśla się jako ideę centralną komunii z Chrystusem.

W ten sposób ukrzyżowany Jezus obiecuje dobremu łotrowi: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23,43). *Raj* jest technicznym pojęciem hebrajskim, które odpowiada wyrażeniu *Wielki Eden*. Przyjmuje się go, nie opisując go później; podstawowa idea podkreśla, że Jezus chce przyjąć dobrego łotra do wspólnoty z sobą bezpośrednio po śmierci. Szczepan w czasie kamienowania, wypowiadając słowa: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,56) oraz modląc się: „Panie Jezu, przyjmij ducha mego” (Dz 7,59), wyraża nadzieję, że zostanie przyjęty bezpośrednio przez Jezusa do Jego wspólnoty.

W Ewangelii św. Jana (14,1-3) Jezus mówi do swoich uczniów o wielu mieszkaniach, które znajdują się w domu Ojca: „A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście byli tam, gdzie Ja jestem”. Z trudem można wątpić, że słowa te odnoszą się do czasu śmierci uczniów, a nie do paruzji, która w Ewangelii tej schodzi na drugi plan (czego nie ma w Pierwszym Liście św. Jana). Centralna jest idea komunii z Chrystusem. On jest nie tylko „drogą, [lecz także] prawdą i życiem” (J 14,6). Należy

zauważyć podobieństwo między słowami *monai* (miejsce) i *menein* (pozostawać - trwać). Jezus, odwołując się do życia ziemskiego, zachęca nas: „Trwajcie we mnie, a Ja w was” (J 15,4), „trwajcie w miłości mojej” (w. 9). Już na ziemi: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy u niego przebywać (*monen*)” (J 14,23). To „mieszkanie”, którym jest komunია, staje się bardziej zrozumiałe po śmierci.

3.5. Na szczególną uwagę zasługuje nauczanie św. Pawła. Odnośnie do stanu pośredniego jego zasadniczy tekst znajduje się w Liście do Filipian (1,21-24): „Dla mnie bowiem żyć - to Chrystus, a umrzeć to zysk. Jeśli bowiem żyć w ciele - to dla mnie owocna praca, co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele - to bardziej dla was konieczne”. W w. 21 „życie” („żyć” - *to zeń*) jest podmiotem, a „Chrystus” jest orzecznikiem. W ten sposób zawsze podkreśla się ideę wspólnoty z Chrystusem, która zapoczątkowana na ziemi jest głoszona jako jedyny przedmiot nadziei w stanie po śmierci: „być z Chrystusem” (w. 23). Komunია po śmierci staje się bardziej zrozumiała i dlatego ten stan jest przedmiotem oczekiwania.

Święty Paweł nie odnosi się z pogardą do życia ziemskiego; na końcu decyduje się na trwanie „w ciele” (por. w. 25). Nie pragnie on oczywiście śmierci (por. 2 Kor 5,2-4). Utrata ciała jest bolesna. Sokrates uważa śmierć za wyzwolenie duszy z więzienia lub grobu (*sema*) ciała (*soma*); Jezus, który dręczy się grzechami świata (por. J 10,15), w ogrodzie Getsemani doświadcza także strachu w obliczu zbliżającej się śmierci (por. Mk 14,32). Postawa św. Pawła nie jest pozbawiona podobieństwa do tej postawy Jezusa. Stan po śmierci jest oczekiwany tylko dlatego, że w Nowym Testamencie (z wyjątkiem Łk 16,19-31, gdzie jednak kontekst jest całkowicie różny) zakłada zawsze zjednoczenie z Chrystusem.

Byłoby zupełnym błędem przyjąć, że u św. Pawła miała miejsce ewolucja, w której nastąpiłoby przejście od wiary w zmartwychwstanie do nadziei nieśmiertelności. Te dwie idee istnieją od samego początku. W Liście do Filipian, gdzie przedstawia motyw, dla którego można pragnąć stanu pośredniego, z wielką radością mówi o nadziei paruzji Pana, „który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała” (Flp 3,21). Z tego powodu stan pośredni jest rozumiany jako przejściowy, oczekiwany ze względu na zakładaną jedność z Chrystusem, ale w taki sposób, że najwyższa nadzieja dotyczy zawsze zmartwychwstania ciała: „Trzeba, ażeby to, co zniszczalne [to znaczy ciało], przyodziało się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodziało się w nieśmiertelność” (1 Kor 15,53).

4. Rzeczywistość zmartwychwstania we współczesnym kontekście teologicznym

4.1. Łatwo można zrozumieć, że wychodząc z tej podwójnej linii doktrynalnej Nowego Testamentu, cała Tradycja chrześcijańska, bez wyjątków o większym znaczeniu, aż do naszych czasów przedmiot nadziei eschatologicznej uważała za złożony z dwóch faz. Przyjmuje ona, że między śmiercią człowieka i końcem świata istnieje świadomy element człowieka, który określa się mianem „duszy” (*psyche*), używanym również przez Pismo święte (por. Mdr 3,1; Mt 10,28), będący już podmiotem odpłaty. W paruzji Pana, która nastąpi na końcu czasów, oczekuje się błogosławionego zmartwychwstania „tych, którzy należą do Chrystusa” (1 Kor 15,23). Od tej chwili zaczyna się wieczne uwielbienie całego człowieka już zmartwychwstałego. Życie świadomej duszy, uprzednie w stosunku do zmartwychwstania, zapewnia ciągłość i tożsamość istnienia między człowiekiem, który żył, i człowiekiem, który zmartwychwstał, ponieważ dzięki niej konkretny człowiek nigdy nie przestaje istnieć całkowicie.

4.2. Wyjątkiem w stosunku do tej tradycji są niektórzy chrześcijanie z II wieku, którzy pod wpływem gnostyków przeciwstawiali się „zmartwychwstaniu ciała”, nazywając zmartwychwstanie czystym przeżyciem duszy wyposażonej w jakieś ciało⁴¹. Innym wyjątkiem jest *thnetopsychizm* Tacjana i niektórych heretyków arabskich, uważających, że człowiek

umiera całkowicie i nie przeżywa nawet dusza. Końcowe zmartwychwstanie było rozumiane jako nowe stworzenie zmarłego człowieka z niczego⁴².

Po nich, praktycznie prawie aż do naszych czasów, nie było żadnych wyjątków odnośnie do tego zagadnienia. Również Marcin Luter nie stanowił wyjątku, ponieważ zakładał podwójną fazę eschatologiczną. Według niego śmierć to „oddzielenie duszy od ciała”⁴³; uważał, że dusze żyją między śmiercią i ostatecznym zmartwychwstaniem, chociaż wyraził wątpliwości co do sposobu rozumienia stanu, w którym znajdują się dusze między śmiercią i zmartwychwstaniem: niekiedy przyjmował, że być może w niebie święci modlą się za nas⁴⁴, innym razem twierdził natomiast, że dusze znajdują się w stanie snu⁴⁵. Nie zaprzeczał nigdy istnieniu stanu pośredniego, chociaż interpretował go w sposób różny od wiary katolickiej⁴⁶. Ortodoksja luterńska zachowała podwójną fazę, odrzucając ideę snu dusz.

4.3. Negacja podwójnej fazy eschatologicznej zaczęła rozwijać się po raz pierwszy w XX wieku. Nowa tendencja pojawiła się u niektórych teologów ewangelickich i, oczywiście, w formie śmierci całkowitej (*Ganztod*, jak w starożytnym *thnetopsychizmie*) i zmartwychwstania na końcu czasów, wyjaśnianego jako stworzenie z niczego. Racje, na które się powoływała, miały przeważnie charakter wyznaniowy: człowiek nie mógłby przedstawić niczego własnego w obliczu Boga, nie tylko uczynków, lecz także samej naturalnej nieśmiertelności duszy; powaga śmierci byłaby do utrzymania, gdyby dotyczyła całego człowieka, a nie tylko jego ciała; ponieważ śmierć jest karą za grzech, a cały człowiek jest grzesznikiem, cały człowiek musi być dotknięty przez śmierć, bez czego przyjmowałyby się, że dusza jest wyzwalana od śmierci, a w niej jest źródło grzechu. Powoli, jakby programowo, zaczęto proponować nowy schemat eschatologiczny: *tylko* zmartwychwstanie w miejsce nieśmiertelności i zmartwychwstania.

Ta pierwsza forma tendencji była obciążona wieloma trudnościami. Jeśli cały człowiek znika w śmierci, Bóg mógłby stworzyć człowieka całkowicie podobnego do niego; jednak jeśli między tymi dwoma ludźmi nie ma żadnej istotnej ciągłości, drugi człowiek nie może być tym samym, co pierwszy. Dlatego też wypracowano nowe teorie, które przyjmują zmartwychwstanie *w śmierci*, by nie było pustej przestrzeni między śmiercią i paruzją. Trzeba zauważyć, że w taki sposób wprowadza się temat nieznaną w Nowym Testamencie, ponieważ mówi on zawsze o zmartwychwstaniu w paruzji, a nigdy w śmierci człowieka⁴⁷.

Kiedy tę nową tendencję zaczęli przyjmować teologowie katolicy, Stolica Święta, w liście przesłanym do wszystkich biskupów katolickich⁴⁸, uznała ją za niezgodną z uprawnionym pluralizmem teologicznym.

4.4. Wszystkie te teorie musiałyby być rozpatrzone wraz ze szczegółową analizą świadectw biblijnych i historii tradycji, tak odnośnie do tego, co dotyczy samej eschatologii, jak jej założeń antropologicznych. Można więc słusznie zapytać się, czy jakaś teoria może łatwo pozbywać się wszystkich motywów, które stoją u jej początków. Szczególnie trzeba zdać sobie z tego sprawę, gdy jakiś kierunek teologiczny rzeczywiście wyszedł z niekatolickich założeń wyznaniowych.

Trzeba by ponadto mieć na uwadze, wynikające z nowej koncepcji, skomplikowanie dialogu ekumenicznego. Chociaż tendencja narodziła się u teologów ewangelickich, nie odpowiada tradycji ortodoksji luterńskiej, która do dzisiejszych czasów przeważa u wiernych tego wyznania. Wśród wschodnich chrześcijan odłączonych jest jeszcze silniejsze wymaganie odnośnie do eschatologii dusz, uprzedniej w stosunku do zmartwychwstania umarłych. Wszyscy ci chrześcijanie uznają konieczność eschatologii dusz, ponieważ rozważają zmartwychwstanie umarłych w łączności z paruzją Chrystusa⁴⁹. Co więcej, patrząc poza środowisko wyznań chrześcijańskich, należy przyjąć, że eschatologia dusz jest wspólnym dobrem religii niechrześcijańskich.

W tradycyjnej myśli chrześcijańskiej, eschatologia dusz jest stanem, w którym w ciągu historii bracia w Chrystusie jednoczą się kolejno z Nim i w Nim. Myśl o rodzinnym zjednoczeniu dusz

w śmierci, która nie jest obca wielu religiom afrykańskim, umożliwia prowadzenie dialogu międzyreligijnego. Trzeba dodać ponadto, że w chrześcijaństwie takie zjednoczenie dochodzi do punktu kulminacyjnego na końcu historii, gdy ludzie zostaną wprowadzani przez zmartwychwstanie do ich pełnej rzeczywistości egzystencjalnej, także w wymiarze cielesnym.

4.5. W historii tego problemu jest także proponowany inny sposób argumentacji na korzyść jednej fazy. Zarzuca się, że schemat podwójnej fazy byłby wynikiem skażenia wprowadzonego przez hellenizm. Jedyną ideą biblijną byłaby idea zmartwychwstania; idea nieśmiertelności dusz pochodziłaby natomiast z filozofii greckiej. W konsekwencji proponuje się oczyszczenie dzisiaj eschatologii chrześcijańskiej z każdego dodatku hellenizmu.

Należy stwierdzić, że idea zmartwychwstania jest raczej nowa w Piśmie świętym (Dn 12,1-3 jest pierwszym bezdyskusyjnym tekstem w tym zakresie). Najstarsza koncepcja żydów przyjmowała raczej trwanie cieni ludzi, żyjących (*refaim*) we wspólnym miejscu zmarłych (*sheol*), różnym od grobów. Ten sposób myślenia jest dość podobny do sposobu, w jaki Homer mówi o duszach (*psychai*) w podziemiu (*hades*). Taki paralelizm między kulturą hebrajską i kulturą grecką, który zachodzi również w innych epokach, pozwala wątpić w ich domniemane przeciwstawienie. W starożytności, wzdłuż wszystkich wybrzeży Morza Śródziemnego, podobieństwa kulturowe i wzajemne wpływy były dużo większe od tych, jakie sobie wyobrażamy, nie stanowiąc zjawiska późniejszego w stosunku do Pisma świętego i skażenia jego orędzia. Z drugiej strony, nie można zakładać, że tylko kategorie hebrajskie były nośnikiem objawienia Bożego. Bóg mówił „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1,1). Nie można uważać, że księgi Pisma świętego, w których natchnienie wyraża się przez słowa i koncepcje greckie, miałyby mniejszy autorytet od pism w języku hebrajskim lub aramejskim.

Nie można w końcu mówić o mentalności hebrajskiej i greckiej, jak gdyby chodziło o proste schematy. Niedoskonałe koncepcje eschatologiczne patriarchów były powoli doskonalone przez objawienie późniejsze. Filozofia grecka nie redukuje się do platonizmu czy neoplatonizmu. Nie można o tym zapominać, ponieważ Ojcowie Kościoła mieli liczne kontakty nie tylko z platonizmem średnim, lecz także ze stoicyzmem⁵⁰. Z tego powodu trzeba by wziąć pod uwagę zarówno liczne wzajemne przenikanie się historii zbawienia i tradycji, jak i relacje między kulturą hebrajską i kulturą grecką.

5. Człowiek powołany do zmartwychwstania

5.1. II Sobór Watykański naucza: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej naturze cielesnej elementy świata materialnego, tak że przez niego dochodzą one do swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym wielbieniu Stwórcy. (...) Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za część przyrody lub za anonimowy element społeczności ludzkiej. Tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta bowiem człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym przeznaczeniu. Tak więc, uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść uludną fikcją wpływającą tylko z warunków fizycznych i społecznych, lecz przeciwnie, dotyka prawdziwej istoty rzeczy”⁵¹. Tymi słowami Sobór stwierdza wartość spontanicznego i podstawowego doświadczenia, przez które człowiek rozpoznaje siebie samego jako wyższego od wszystkich innych stworzeń ziemskich, oraz to, oczywiście, że jest zdolny do posiadania Boga przez poznanie i przez miłość. Podstawowa różnica między ludźmi i innymi stworzeniami ziemskimi objawia się we wrodzonym dążeniu do szczęścia, które sprawia, że człowiek dystansuje się od idei całkowitego unicestwienia swojej osoby i odrzuca ją; dusza, to znaczy „załączek wieczności, który nosi w sobie, nieredukowalny do samej tylko materii, buntuje się przeciw śmierci”⁵². Ponieważ ta dusza nieśmiertelna jest duchowa, Kościół stwierdza, że Bóg jest jej Stwórcą w każdym człowieku⁵³.

Taka antropologia umożliwia, już wspomnianą, eschatologię o podwójnej fazie. Ponieważ antropologia chrześcijańska przyjmuje *dwoistość* elementów (schemat „ciało-dusza”),

które można rozdzielić w taki sposób, że jeden z nich („dusza duchowa i nieśmiertelna”) istniałby i żył oddzielony, była niekiedy oskarżana o *dualizm platoński*. Słowo „dualizm” można rozumieć na wiele sposobów. Dlatego, gdy mówi się o antropologii chrześcijańskiej, jest lepiej używać terminu *dwoistość*. Skądinąd, ponieważ w tradycji chrześcijańskiej stan życia duszy po śmierci nie jest ostateczny ani ontologicznie najwyższy, co raczej „pośredni” i przejściowy, oraz skierowany ostatecznie do zmartwychwstania, antropologia chrześcijańska ma całkowicie własny charakter i różni się od znanej antropologii platoników⁵⁴.

5.2. Nie można ponadto mieszać antropologii chrześcijańskiej z dualizmem platońskim, ponieważ według niej człowiek nie jest tylko duszą w taki sposób, że ciało byłoby budzącym odrazę więzieniem. Chrześcijanin nie wstydzi się ciała, jak czyni to Plotyn⁵⁵. Nadzieja zmartwychwstania wydawałaby się absurdem dla platoników, ponieważ nie można pokładać nadziei w powrocie do więzienia. Ta nadzieja zmartwychwstania jest natomiast centralna w Nowym Testamencie. W konsekwencji, na podstawie takiej nadziei pierwotna teologia chrześcijańska uważała duszę oddzieloną za „połowę człowieka” i wnioskowała z tego, że było odpowiednie, by potem nastąpiło zmartwychwstanie: „Byłoby niegodne Boga prowadzić do zbawienia połowę człowieka”⁵⁶. Święty Augustyn dobrze wyraża myśl Ojców Kościoła, gdy pisze o duszy oddzielonej: „Jest ściśle związana z duszą postać naturalnego pragnienia do rządzenia ciałem: (...) do kiedy nie będzie na nowo złączona z ciałem, w taki sposób, by to pragnienie zostało zaspokojone w rządzeniu ciałem”⁵⁷.

5.3. Antropologia dwoistości znajduje się w Ewangelii św. Mateusza (10,28): „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą; bójcie się raczej Tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle”. Ten *logion*, rozumiany w świetle antropologii i eschatologii tamtych czasów, uczy nas, że jest faktem zamierzonym przez Boga, aby dusza żyła po śmierci ziemskiej, aż w zmartwychwstaniu na nowo zjednoczy się z ciałem. Nie należy się dziwić, że Pan wypowiedział te słowa przy okazji nauczania o męczeństwie. Historia biblijna pokazuje, że męczeństwo rzeczywiście stanowi także uprzywielejoną chwilę, w której ukazuje się w świetle wiary zarówno stworzenie dokonane przez Boga, jak przyszłe zmartwychwstanie eschatologiczne i obietnica życia wiecznego (por. 2 Mch 7,9.11.14.22-23.28.36).

Także w Księdze Mądrości objawienie eschatologii dusz znajduje się w kontekście, mówiącym o tych, którzy „w ludzkim rozumieniu doznali kaźni” (Mdr 3,4); chociaż „zdało się oczom głupich, że pomarli; zeście ich poczytano za nieszczęście” (Mdr 3,2), to „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga” (Mdr 3,1). Eschatologia dusz jest złączona w tej samej księdze z jasnym uznaniem mocy Boga do dokonania zmartwychwstania ludzi (por. Mdr 16,13-14).

5.4. Akcentując wiernie słowa Pana zapisane w Ewangelii św. Mateusza (10,28), „Kościół przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że «ja ludzkie» istnieje nadal, chociaż w tym samym czasie brakuje dopełnienia jego ciała”⁵⁸. To stwierdzenie opiera się na charakterystycznej dwoistości antropologii chrześcijańskiej; są mu niekiedy przeciwstawiane niektóre wypowiedzi św. Tomasza, w których stwierdza, że „moja dusza nie jest moim «ja»”⁵⁹. Kontekst tych wypowiedzi stanowią poprzedzające je bezpośrednio słowa, w których podkreśla się, że dusza jest częścią człowieka. Taka doktryna jest zawarta w *Summa Theologiae* św. Tomasza, który na zarzut, „że dusza oddzielona jest substancją indywidualną natury rozumnej, ale nie jest osobą”, odpowiada: „Dusza jest tylko częścią człowieka, a jako taka, także oddzielona, zachowuje zdolność zjednoczenia się [z ciałem], i nie może być nazywana substancją indywidualną jak hipostaza czy substancja pierwsza; tak jest z ręką, i z jakąkolwiek inną częścią człowieka. Dlatego nie przysługują jej definicja ani nazwa osoby”⁶⁰. W tym sensie, jeżeli dusza ludzka nie jest całym człowiekiem, nie można mówić, że stanowi ona, «ja» ludzkie. Co więcej, należy to przyjąć, ponieważ kontynuuje tradycyjną linię antropologii chrześcijańskiej. Dlatego św. Tomasz wnioskuje w tym miejscu, że w duszy oddzielonej istnieje skłonność do ciała, to znaczy do zmartwychwstania⁶¹. Stanowisko św. Tomasza pokazuje tradycyjny sens

antropologii chrześcijańskiej, jak sformułował to już św. Augustyn⁶². Jednakże, w innym sensie, można i musi się mówić, że w duszy oddzielonej istnieje to samo „ja ludzkie”⁶³, ponieważ, będąc elementem świadomym i trwałym człowieka, możemy dzięki niemu stwierdzić prawdziwą ciągłość między człowiekiem, który żył na ziemi, i człowiekiem, który zmartwychwstał. Bez takiej ciągłości trwałego elementu ludzkiego człowiek, który żył na ziemi, i człowiek, który zmartwychwstał, nie byłiby tym samym „ja”. Dzięki niej trwają po śmierci akty rozumu i woli wypełnione na ziemi. Dusza, także jako oddzielona, realizuje akty osobowe rozumu i woli. Ponadto trwałość duszy oddzielonej jest oczywista dla praktyki Kościoła, który wznosi modlitwy do dusz świętych.

Na podstawie powyższych rozważań okazuje się, że - z jednej strony - dusza oddzielona jest rzeczywistością ontologicznie niekompletną, a z drugiej strony, że jest świadoma; co więcej, według definicji Benedykta XII, dusze świętych, w pełni oczyszczone „bezpośrednio po śmierci” i, oczywiście, jako oddzielone („zmartwychwstaniem własnych ciał”), posiadają pełne szczęście intuicyjnego oglądu Boga⁶⁴. Takie szczęście *in se* jest doskonałe i nie można wyobrazić sobie niczego, co byłoby specyficznie wyższe. Sama chwalebna przemiana ciała w zmartwychwstaniu jest skutkiem tej wizji w stosunku do ciała; w tym sensie św. Paweł mówi o ciele duchowym (por. 1 Kor 15,44), to znaczy uformowanym pod wpływem „ducha”, a nie tylko samej duszy („ciało psychiczne”).

Końcowe zmartwychwstanie, jeśli zestawia się je ze szczęściem duszy jednostkowej, zakłada także aspekt eklezjalny, a więc o ile wszyscy bracia, którzy należą do Chrystusa, dojdą do pełni (por. Ap 6,11). Całe więc stworzenie będzie poddane Chrystusowi (por. 1 Kor 15,27-28) i w ten sposób również „będzie wyzwolone z niewoli zepsucia” (Rz 8,21).

6. Śmierć chrześcijańska

6.1. Specyficznie chrześcijańska koncepcja antropologii daje konkretny sposób rozumienia sensu śmierci. Jak w antropologii chrześcijańskiej ciało nie jest więzieniem, z którego pragnie uciec dusza, ani szatą, której można się łatwo pozbyć, śmierć nie jest dla żadnego człowieka czymś upragnionym ani wydarzeniem, które człowiek mógłby spokojnie przyjąć nie starając się wcześniej przezwyciężyć naturalnej odrzy. Nikt nie musi wstydzić się uczuć naturalnego odrzucenia, którego doświadcza w obliczu śmierci, ponieważ sam Pan chciał cierpieć wobec własnej śmierci, a św. Paweł wyznał, że „niechcielibyśmy go [obecnego ciała] utracić, lecz przywdziać na niego nowe odzienie” (por. 2 Kor 5,4). Śmierć drażni człowieka wewnątrz. Co więcej, ponieważ osoba ludzka nie tylko jest duszą, ale ciałem i duszą istotowo zjednoczonymi, śmierć uderza w osobę.

Absurd śmierci jawi się z większą oczywistością, gdy rozważamy, że w porządku historycznym istnieje ona wbrew woli Bożej (por. Mdr 1,13-14; 2,23-24), ponieważ „człowiek byłby wolny (od śmierci cielesnej), gdyby nie zgrzeszył”⁶⁵. Śmierć jest przyjmowana przez chrześcijanina z pewnym uczuciem pokuty, gdy ma przed oczami słowa św. Pawła: „ościeniem grzechu jest śmierć” (Rz 6,23).

Jest także naturalne, że chrześcijanin cierpi z powodu śmierci osób, które kocha. „Jezus zapłakał” (J 11,35) za swoim przyjacielem Łazarzem, który umarł. Także my możemy i powinniśmy płakać za naszymi przyjaciółmi.

6.2. Odrza, której człowiek doświadcza w obliczu śmierci, i możliwość jej przekroczenia są postawą specyficznie ludzką, całkowicie różniącą go od jakiegokolwiek zwierzęcia. W ten sposób śmierć jest sytuacją, w której człowiek może i musi pokazać się jako człowiek. Chrześcijanin oprócz tego może przezwyciężyć strach przed śmiercią, opierając się na innych motywach.

Wiara i nadzieja pokazują nam inne oblicze śmierci. Jezus przyjął strach przed śmiercią w świetle woli Ojca (por. Mk 14,36). Umarł, „aby uwolnić tych wszystkich, którzy całe życie

przez bojaźń śmierci podlegli byli niewoli” (Hbr 2,15). W konsekwencji, już św. Paweł mógł pragnąć odejść, by być z Chrystusem; komunია z Chrystusem po śmierci jest uważana przez św. Pawła, w zestawieniu ze stanem życia obecnego, za coś, co „jest lepsze” (por. Flp 1,23). Korzyść, jaka wynika z tego życia, opiera się na fakcie, że „mieszkamy w ciele” i w ten sposób posiadamy pełną rzeczywistość egzystencjalną; ale w stosunku do pełnej komunii po śmierci „jesteśmy na wygnaniu z daleka od Pana” (por. 2 Kor 5,6). Chociaż wraz ze śmiercią wychodzimy z tego ciała i widzimy się jako pozbawieni pełni egzystencjalnej, przyjmujemy ją z poddaniem i jeszcze bardziej możemy pragnąć, gdy ona przychodzi, „by zamieszkać u Pana” (2 Kor 5,8). To mistyczne pragnienie komunii z Chrystusem po śmierci, które może współistnieć z naturalnym strachem przed śmiercią, pojawia się wiele razy w tradycji duchowej Kościoła, przede wszystkim u świętych, i trzeba je rozumieć we właściwym sensie. Kiedy to pragnienie dochodzi do uwielbiania Boga przez śmierć, takie uwielbienie w żadnym wypadku nie opiera się na pozytywnym dowartościowaniu samego stanu, w którym duszy brakuje ciała, ale na nadziei posiadania Pana wraz ze śmiercią⁶⁶. Śmierć jest uważana także za bramę, która prowadzi po śmierci do komunii z Chrystusem, a nie za wyzwoliciełkę duszy w zestawieniu z ciałem, które byłoby jej ciężarem.

W Tradycji wschodniej częsta jest myśl o dobroci śmierci, jako warunku i drodze do przyszłego chwalebego zmartwychwstania. „Jeśli więc nie jest możliwe bez zmartwychwstania, by natura doszła do lepszej kondycji i stanu, i jeśli zmartwychwstanie nie może dokonać się, gdy wcześniej nie przyjdzie śmierć: *śmierć jest czymś dobrym*, o ile jest dla nas początkiem i drogą do zmiany na lepsze”⁶⁷. Chrystus przez swoją śmierć i swoje zmartwychwstanie nadał śmierci taką dobroć: „Bóg pochylił się nad naszymi zwłokami, niejako kładąc rękę na tym, który leżał, i zbliżył się do śmierci aż do przyjęcia stanu zwłok i ofiarowania naturze przez własne ciało zasady zmartwychwstania”⁶⁸. W tym sensie Chrystus „zamienił zachód na wschód”⁶⁹.

Także ból i choroba, które są początkiem śmierci, muszą być przyjęte przez chrześcijan w nowy sposób. Już w sobie samych są znoszone z udęrczeniem, a jeszcze gorzej, gdy są znakami następnego rozkładu ciała⁷⁰. Wraz z akceptacją bólu i choroby, dopuszczonych przez Boga, stajemy się uczestnikami cierpienia Chrystusa, a ofiarą z nich jednoczymy się z aktem, którym Chrystus ofiarował własne życie Ojcu dla zbawienia świata. Każdy z nas musi przyjąć za św. Pawłem: „W moim ciele dopełniam braki udęrc Chrystusa dla dobra Jego ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Włączenie się w mękę Chrystusa prowadzi nas do posiadania chwały zmartwychwstałego Pana: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4,10)⁷¹.

W podobny sposób nie wolno nam smuć się z powodu śmierci przyjaciół, Jak ci, którzy nie mają nadziei” (1 Tes 4,13). Z ich strony „lamentami aż do łez i wzdychań (...) jest w zwyczaju oplakiwać pewne nieszczęście tych, którzy umierają lub rozłąkę z nimi jakby zupełną”; my natomiast, jak Augustyn przy okazji śmierci matki, jesteśmy pocieszani przez myśl: „Ona [Monika] nie umierała, ani nieszczęśliwie ani całkowicie”⁷².

6.3. Ten pozytywny aspekt umierania można osiągnąć tylko w taki sposób, który Nowy Testament nazywa „śmiercią w Panu”: „Błogosławieni zmarli, którzy umierają w Panu” (Ap 14,13). Ta „śmierć w Panu” jest przedmiotem pragnienia, o ile prowadzi do błogosławieństwa i jest przygotowywana przez święte życie: „Zaiste, mówi Duch, niech odpoczną od swoich móżołów, bo idą wraz z nimi ich czyny” (Ap 14,13). W ten sposób życie ziemskie jest skierowane do komunii z Chrystusem po śmierci, którą osiąga się już w stanie duszy oddzielonej⁷³, który ontologicznie jest jeszcze niedoskonały i niepełny. Ponieważ komunია z Chrystusem jest wartością wyższą od pełni egzystencjalnej, życie ziemskie nie może być uważane za wartość najwyższą. To usprawiedliwia, doświadczane często przez świętych, mistyczne pragnienie śmierci.

Przez święte życie, do którego powołuje nas łaska Boża, i w którym umacnia nas swoją pomocą, pierwotny związek między śmiercią i grzechem jakby ulega rozbiciu, nie dlatego, aby

śmierć została fizycznie przewyżczona, ale jeżeli zaczyna prowadzić do życia wiecznego. Ten nowy sposób umierania jest uczestnictwem w Misterium Paschalnym Chrystusa. Sakramenty przygotowują nas do takiej śmierci. Chrzest, w którym umieramy mistycznie dla grzechu, poświęca nas do uczestnictwa w zmartwychwstaniu Pana (por. Rz 6,3-7). Gdy chrześcijanin przyjmuje Eucharystię, będącą „lekarstwem nieśmiertelności”⁷⁴, otrzymuje zapewnienie uczestniczenia w zmartwychwstaniu Chrystusa.

Śmierć w Panu zakłada możliwość innego sposobu umierania, to znaczy śmierć bez Pana, która prowadzi do drugiej śmierci (por. Ap 20,14). W takiej śmierci, moc grzechu, przez który śmierć weszła na świat (por. Rz 5,12), objawia w najwyższym stopniu swoją zdolność oddzielenia od Boga.

6.4. Szybko uformowały się - oczywiście pod wpływem wiary w zmartwychwstanie ciała - chrześcijańskie zwyczaje grzebania zwłok wiernych. Zakłada tę wiarę sposób mówienia, wyrażony w słowach „cmentarz” (greckie *koimeterion*, to znaczy „miejsce snu”) lub „złożenie” (łacińskie *depositio*: prawo Chrystusa do odzyskania ciała chrześcijanina w przeciwieństwie do „dawania”). Troskę o zwłoki traktowano jako „obowiązek człowieczeństwa”, ale jeśli ci, którzy nie wierzą w zmartwychwstanie ciała, to robią”, to o ileż bardziej obowiązuje to tych, „którzy wierzą, że ten obowiązek, który spełnia się odnośnie do zmarłego ciała, które musi zmartwychwstać i pozostać na wieczność, jest także, w pewien sposób, świadectwem tej samej wiary”⁷⁵. Przez długi czas było zabronione palenie zwłok⁷⁶, ponieważ z historycznego punktu widzenia widziano je w łączności z mentalnością neoplatońską, która rozumiała przez nie zniszczenie ciała, by w ten sposób dusza całkowicie wyzwoliła się ze swego więzienia⁷⁷ (w czasach bardziej nam bliskich zakładało postawę materialistyczną lub agnostyczną). Kościół obecnie nie zabrania palenia zwłok, „byle nie było wybierane z motywów przeciwnych doktrynie chrześcijańskiej”⁷⁸. Powinno się postępować w taki sposób, by obecne rozpowszechnianie się kremacji, również wśród katolików, w żaden sposób nie zaciemniło ich właściwej mentalności odnośnie do zmartwychwstania ciała.

7. „Witalna więź”⁷⁹ wszystkich członków Kościoła w Chrystusie

7.1. Eklezjologia komunii, tak bardzo charakterystyczna dla II Soboru Watykańskiego, przyjmuje, że komunია świętych, czyli jedność braci w Chrystusie, opierająca się na więzi miłości, nie kończy się wraz ze śmiercią, „co więcej, według stałej wiary Kościoła, jest umacniana przez wymianę dóbr duchowych”⁸⁰. Wiara daje chrześcijanom, którzy żyją na ziemi „możliwość komunikowania się w Chrystusie z ich drogimi już zabranymi przez śmierć”⁸¹. Komunikacja ta dokonuje się za pośrednictwem różnych form modlitwy.

Bardzo ważny temat w Apokalipsie św. Jana dotyczy liturgii niebieskiej. Uczestniczą w niej dusze świętych. W liturgii ziemskiej, przede wszystkim „gdy celebруем ofiarę eucharystyczną, jednoczymy się w najwyższym stopniu z kultem Kościoła niebieskiego, łącząc się z nim i czcząc nade wszystko pamięć chwalebnej Dziewicy Maryi, a także świętego Józefa, świętych Apostołów, męczenników i wszystkich świętych”⁸². Rzeczywiście, gdy jest celebrowana liturgia ziemská, objawia się wola Kościoła ziemskiego do zjednoczenia się z Kościołem niebieskim. W Kanonie Rzymskim ta wola ujawnia się nie tylko w modlitwie „zjednoczeni z całym Kościołem” (przynajmniej w jej obecnej formie), lecz także w przejściu od prefacji do kanonu i w modlitwie kanonu: „Prosimy Cię, wszechmogący Boże”, w której prosimy, by ofiara ziemská została zaniesiona na wzniosły ołtarz w niebie.

Liturgia niebieska nie składa się tylko z uwielbienia. W jej centrum jest Baranek, który stoi jako ofiarowany (por. Ap 5,6), to znaczy „Chrystus Jezus, który poniósł [za nas] śmierć, co więcej - zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami” (Rz 8,34; por. Hbr 7,25). Ponieważ dusze świętych uczestniczą w tej liturgii wstawienniczej, troszczą się w

niej także o nas i nasze pielgrzymowanie, „gdyż wstawiają się za nami i swoją braterską troską wspomagają naszą słabość”⁸³. Ponieważ w tej jedności liturgii niebieskiej i ziemskiej stajemy się świadomi, że święci modlą się za nas, Jest więc w najwyższym stopniu słuszne, że kochamy tych przyjaciół i współdziedziców Jezusa Chrystusa, a także naszych braci i nagrodzonych dobroczyńców oraz przez nich składamy Bogu należne dziękczynienie⁸⁴.

Kościół wytrwale poucza nas ponadto, by „wzywać ich pokornie i zwracać się do nich o modlitwy, o ich moc i pomoc, aby otrzymać od Boga dobra, przez pośrednictwo Jego Syna Jezusa Chrystusa, naszego Pana, który jest jedynym Odkupicielem i Zbawicielem”⁸⁵. Wzywaniem świętych jest aktem, przez który wierny urnie powierza się ich miłości. Ponieważ Bóg jest źródłem, z którego wypływa wszelka miłość (por. Rz 5,5), każde wzywanie świętych jest uznaniem w Bogu najwyższej podstawy ich miłości oraz dążeniem do Niego, jako celu ostatecznego.

7.2. Idea wywoływania duchów jest czymś całkowicie innym od pojęcia wzywania (świętych). II Sobór Watykański, który zaleca wzywanie dusz świętych, przypomniał także zasadnicze dokumenty wydane przez Urząd Nauczycielski Kościoła „przeciw wszelkim formom wywoływania duchów”⁸⁶. To stałe potępienie ma początek biblijny w Starym Testamencie (Pwt 18,10-14; por. także Wj 22,17; Kpł 19,31; 20,6.27). Jest bardzo znany opis wywołania ducha Samuela (*oboi*) przez króla Saula (1 Sm 28,3-25), któremu Pismo święte przypisuje odrzucenie, a nawet śmierć Saula: „Saul umarł na skutek własnego przewinienia, które popełnił wobec Pana, przeciw słowu Pańskiemu, którego nie strzegł. *Zasięgał on nawet rady u wróżbiarki*, a nie radził się Pana; On więc zesłał na niego śmierć, a królestwo jego przeniósł na Dawida, syna Jessego” (1 Kri 10,13-14). Apostołowie przywołują to potępienie w Nowym Testamencie, odrzucając wszystkie sztuki magiczne (por. Dz 13,6-12; 16,16-18; 19,11-20).

W czasie II Soboru Watykańskiego, komisja doktrynalna wyjaśniła to, co odnosi się do słowa „wywoływanie”; jej zdaniem polega ono na jakimkolwiek sposobie, „przez który szuka się spowodowania za pomocą ludzkich metod zmysłowej komunikacji z duchami czy duszami oddzielonymi, by otrzymać informacje lub jakieś pomoce”⁸⁷. Tę całość technik określa się ogólnie mianem „wywoływania”. Często - jak mówi się w cytowanej odpowiedzi - przy wywoływaniu duchów dąży się do otrzymania ukrytych wiadomości. W tym względzie wierni powinni zdać się na to, co objawił Bóg: „Mają Mojżesza i proroków: niech ich słuchają” (Łk 16,29). Ciekawość co do rzeczy po śmierci jest niezdrowa i dlatego należy ją opanować.

Nie brakuje dzisiaj sekt, które odrzucają takie wzywanie świętych, jakie jest praktykowane przez katolików, powołując się na zakaz biblijny; nie odróżniają go zatem od wywoływania duchów. Z naszej strony, gdy pouczamy wiernych o wzywaniu świętych, powinniśmy uczyć ich tego wzywania w taki sposób, który nie daje sektom żadnej okazji do pomieszania tych dwu praktyk.

7.3. Odnośnie do dusz zmarłych, które po śmierci potrzebują jeszcze oczyszczenia, „Kościół pielgrzymów, począwszy od pierwszych wieków religii chrześcijańskiej (...), ofiarował im swoje pomoce”⁸⁸. Wierzy, że w tym oczyszczeniu rzeczywiście „otrzymają ulgę (...), przez pomoce wiernych żyjących, jak ofiara Mszy świętej, modlitwy, jałmużny i inne pobożne praktyki, które wierni mają zwyczaj ofiarować za innych wiernych według dyspozycji Kościoła”⁸⁹.

7.4. *Institutio generalis* (Wprowadzenie ogólne) *Mszalu Rzymskiego*, poposoborowej odnowie liturgicznej, bardzo dobrze wyjaśnia sens tej wielorakiej więzi wszystkich członków Kościoła, której szczytem jest liturgiczna celebrowanie Eucharystii; wstawienictwo „wyraża się [w tym], że Eucharystia jest celebrowana w komunii z całym Kościołem, tak ziemskim jak niebieskim, i że ofiara jest składana za niego i za wszystkich jego członków, żywych i zmarłych, którzy zostali powołani do uczestnictwa w odkupieniu i zbawieniu zyskiwanym w Ciele i Krwi Chrystusa”⁹⁰.

8. Oczyszczenie duszy przez spotkanie z Chrystusem uwielbionym

8.1. Kiedy Urząd Nauczycielski Kościoła stwierdza, że dusze świętych bezpośrednio po śmierci korzystają z uszczęśliwiającego oglądania Boga i doskonałej komunii z Chrystusem, zakłada zawsze, że chodzi o dusze, które są oczyszczone⁹¹. Dlatego, chociaż odnoszą się do sanktuarium ziemskiego, to słowa z Psalmu 15 (1-2) mają także głębokie znaczenie dla życia po śmierci: „Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie, kto zamieszka na Twojej górze świętej? Ten, który postępuje bez skazy”⁹². Nic splamione nie może stanąć w obecności Pana.

Słowa te wyrażają świadomość rzeczywistości tak podstawowej, że w wielu wielkich religiach, w takiej czy innej formie, istnieje pewne odczucie konieczności oczyszczenia po śmierci.

Także Kościół wyznaje, że jakakolwiek zmaza stanowi przeszkodę w wewnętrznym spotkaniu z Bogiem i z Chrystusem. Zasada ta odnosi się nie tylko do zmaz, które przerywają i niszczą przyjaźń z Bogiem - i dlatego, jeśli pozostają w śmierci, uniemożliwiają ostateczne i pełne spotkanie z Bogiem (grzechy ciężkie) - ale również w odniesieniu do zmaz, które zaciemniają tę przyjaźń i muszą być wcześniej oczyszczone, by takie spotkanie było możliwe. Do nich należą tak zwane „grzechy powszednie”, czyli lekkie⁹³ i pozostałości grzechów, które mogą również pozostać w człowieku usprawiedliwionym po odpuszczeniu winy, wykluczając jednak karę wieczną⁹⁴. Celem sakramentu namaszczenia chorych jest oczyszczenie przed śmiercią pozostałości grzechów⁹⁵. Tylko jeśli stajemy się podobni do Chrystusa, możemy być w komunii z Bogiem (por. Rz 8,29).

Z tego powodu jesteśmy wezwani do oczyszczenia. Kto obmył się, musi jeszcze obmyć proch z nóg (por. J 13,10). Kościół wierzy, że dla tych, którzy nie uczynili tego w sposób wystarczający na ziemi przez pokutę, istnieje stan oczyszczenia po śmierci⁹⁶, czyli „oczyszczenie, które poprzedza samo oglądanie Boga”⁹⁷. Ponieważ takie oczyszczenie dokonuje się po śmierci, a przed ostatecznym zmartwychwstaniem, stan ten należy do pośredniej fazy eschatologicznej; co więcej, jego istnienie potwierdza istnienie eschatologii pośredniej.

Wiara Kościoła odnośnie do stanu pośredniego wyrażała się już w modlitwach za zmarłych, których liczne bardzo stare świadectwa znajdują się w katakumbach⁹⁸, i które ostatecznie opierają się na świadectwie Drugiej Księgi Machabejskiej (12,46)⁹⁹. W modlitwach tych zakłada się, że zmarli mogą być wspomagani w osiągnięciu oczyszczenia przez modlitwy wiernych. Teologia dotycząca tego stanu zaczęła rozwijać się w II wieku, rozważając sytuację tych, którzy byli przyjmowani do komunii z Kościołem nie wypełniwszy przed śmiercią pełnej pokuty¹⁰⁰.

Jest absolutną koniecznością zachować praktykę modlitwy za zmarłych. Jest w niej zawarte wyznanie wiary w istnienie stanu oczyszczenia. Taki jest sens liturgii pogrzebowej, który nie może być zaciemniony; człowiek usprawiedliwiony może potrzebować późniejszego oczyszczenia. Liturgia bizantyjska wspaniale przedstawia duszę zmarłego, która woła do Pana: „Pozostaję obrazem Twojej niewyrażalnej chwały, nawet jeśli jestem zraniona przez grzech”¹⁰¹.

8.2. Kościół wierzy, że istnieje stan ostatecznego potępienia dla tych, którzy umierają w stanie grzechu ciężkiego¹⁰². Należy absolutnie odrzucić takie rozumienie stanu oczyszczenia przygotowującego na spotkanie z Bogiem, w którym byłby on zbyt podobny do stanu potępienia, jak gdyby różnica między nimi polegała tylko na fakcie, że jeden byłby wieczny, a drugi czasowy; oczyszczenie po śmierci jest „całkowicie inne od kary należnej potępionym”¹⁰³. Stan, którego centrum stanowi miłość, i stan, którego centrum stanowi nienawiść, w żadnym wypadku nie mogą być zestawione ze sobą. Usprawiedliwiony żyje w

miłości Chrystusa. Jego miłość staje się bardziej świadoma wraz ze śmiercią. Miłość, która opóźnia się w posiadaniu osoby umiłowanej, cierpi, a przez ból oczyszcza się¹⁰⁴. Święty Jan od Krzyża wyjaśnia, że Duch Święty jak „żywy ogień miłości” oczyszcza duszę, by doszła do doskonałej miłości Boga, tak tu na ziemi jak i po śmierci, jeśli byłoby to konieczne. W tym sensie ustala pewien paralelizm między oczyszczeniem, które dokonuje się w tak zwanych „nocach” i oczyszczeniem biernym w czyśccu¹⁰⁵. W historii tego dogmatu - niedbałość w wyjaśnianiu głębokiej różnicy między stanem oczyszczenia i stanem potępienia wywołała poważne trudności w kontynuowaniu dialogu z chrześcijanami wschodnimi¹⁰⁶.

9. Niepowtarzalność i jedyność życia ludzkiego. Problemy reinkarnacji

9.1. Pojęciem *reinkarnacja* (lub także innymi równoważnymi, jak pojęcia greckie *metempsychosis* lub *metempsychosis*) jest określana nauka, która utrzymuje, że dusza ludzka po śmierci przyjmuje inne ciało i w taki sposób wciela się na nowo. Chodzi o koncepcję znaną w pogaństwie, która, ponieważ całkowicie sprzeciwia się Pismu świętemu i Tradycji Kościoła, zawsze była odrzucana przez wiarę i teologię chrześcijańską¹⁰⁷.

„Reinkarnacja” rozpowszechnia się dzisiaj szeroko w świecie, także zachodnim, i wśród wielu, którzy określają się mianem chrześcijan. Głoszą ją liczne środki społecznego przekazu. Ponadto z każdym dniem rozszerza się wpływ religii i filozofii wschodnich, które przyjmują reinkarnację; wydaje się, że temu wpływowi trzeba przypisać wzrost mentalności synkretycznej. Łatwość, z jaką wielu przyjmuje reinkarnację, stanowi być może w jakimś stopniu spontaniczną i instynktowną reakcję przeciw rozwijającemu się materializmowi. W sposobie myślenia wielu ludzi naszych czasów nasze życie ziemskie jest uważane za zbyt krótkie, by było możliwe wyzwolenie wszystkich możliwości człowieka lub też, by mogły być przewyżnione czy skorygowane wszystkie związane z nim niedoskonałości.

Wiara katolicka ofiaruje pełną odpowiedź na ten sposób myślenia. To prawda, że życie jest zbyt krótkie, by były przewyżnione lub skorygowane związane z nim braki; oczyszczenie eschatologiczne będzie jednak doskonałe. Nie jest także możliwe wyzwolenie wszystkich możliwości człowieka w tak krótkim czasie jednego tylko życia ludzkiego; ostateczne zmartwychwstanie w chwale wprowadzi jednak człowieka do stanu, który przekroczy każde jego pragnienie.

9.2. Nie mogąc tu szczegółowo przedstawić wszystkich aspektów, przy pomocy których różni zwolennicy reinkarnacji propagują swój system, tendencja do reinkarnacjonizmu, rozwijająca się dzisiaj w świecie zachodnim, może być sprowadzona do czterech aspektów¹⁰⁸.

9.2.1. Istnienia ziemskie są liczne. Nasze życie obecne nie jest ani naszym pierwszym istnieniem cielesnym, ani nie będzie ostatnim. Przeżyliśmy już pierwsze i będziemy jeszcze żyli ponownie w nowych ciałach materialnych.

9.2.2. Istnieje prawo natury, które kieruje ciągłym procesem zmierzania do doskonałości. To samo prawo prowadzi dusze do coraz to nowego życia i nie pozwala na żaden powrót, a nawet ostateczne uwięzienie. *A fortiori* jest wykluczony ostateczny stan potępienia bez końca. Po wielu czy niewielu wiekach wszyscy dojdą do ostatecznej doskonałości czystego ducha (odrzućcie piekła).

9.2.3. Cel ostateczny osiąga się przy pomocy własnych zasług; w każdej nowej egzystencji dusza wzrasta proporcjonalnie do własnych wysiłków. Wszelkie popełnione zło zostanie naprawione przez osobiste wynagrodzenie, które duch znosi w nowych i trudnych wcieleniach (odrzućcie odkupienia).

9.2.4. W zależności od tego, jak dalece dusza wzrasta do ostatecznej doskonałości, będzie przyjmować w swoich nowych wcieleniach za każdym razem ciało coraz mniej materialne. W tym sensie dąży ona do definitywnej niezależności od ciała. Tą drogą dojdzie dusza do stanu

ostatecznego, w którym będzie ostatecznie żyła zawsze wolna od ciała i niezależna od materii (odrzućcie zmartwychwstania).

9.3. Te cztery elementy, które konstytuują antropologię reinkarnacjonistyczną, są sprzeczne z głównymi prawdami objawienia chrześcijańskiego. Nie należy kłaść ostatecznie nacisku na ich wielość w zestawieniu z właściwą antropologią chrześcijańską. Chrześcijaństwo broni *dwoistości*, a reinkarnacja *dualizmu*, w którym ciało jest wyłącznie narzędziem duszy, odrzucanym po każdym istnieniu ziemskim, by przyjąć inne, całkowicie różne. W eschatologii reinkarnacja odrzuca możliwość potępienia wiecznego oraz ideę zmartwychwstania ciała.

Zasadniczym błędem reinkarnacji jest odrzucenie soteriologii chrześcijańskiej. Dusza zbawia się dzięki własnemu wysiłkowi. W ten sposób przyjmuje się soteriologię *samoodkupieńczą*, całkowicie przeciwną soteriologii chrześcijańskiej, która uznaje odkupienie, mające charakter *zewnętrzny* (*heteroodkupienie*). A jeśli wyeliminuje się *odkupienie zewnętrzne*, nie można już w żaden sposób mówić o Chrystusie Odkupicielu. Centrum soteriologii Nowego Testamentu jest zawarte w następujących słowach: „Ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym. W Nim mamy odkupienie przez Jego krew, odpuszczenie występków według bogactwa Jego łaski” (Ef 1,6-8). Stanowią one punkt centralny, w którym *stat et cadit* (stoi bądź upada) cała doktryna o Kościele, sakramentach i łasce. Jest więc oczywista powaga doktryn zakładanych w tym zagadnieniu i jest zrozumiałe, że Urząd Nauczycielski Kościoła odrzucił taki system pod mianem teozofii¹⁰⁹.

Odnosnie do przyjmowanego przez zwolenników reinkarnacji specyficznego poglądu, jakim jest powtarzalność życia ludzkiego, jest znane stwierdzenie z Listu do Hebrajczyków (9,27): „Postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd”. II Sobór Watykański cytował ten tekst, by pouczyć o jedyności biegu życia ludzkiego¹¹⁰.

W zjawisku reinkarnacjonizmu być może ujawniają się pewne dążenia do wyzwolenia się z materializmu. To odniesienie do ruchu „spirytualistycznego” nie pozwala jednak w żadnym wypadku na ukrywanie, w jakim stopniu reinkarnacja sprzeciwia się orędziu ewangelicznemu.

10. Wielkość zamysłu Bożego i powaga życia ludzkiego

10.1. W jedyności życia ludzkiego widzi się jasno jego powagę - życie ludzkie nie może się powtórzyć. Ponieważ życie ludzkie jest drogą do rzeczywistości eschatologicznej, to sposób, w jaki w nim postępujemy, ma nieodwracalne konsekwencje. Dlatego właśnie to nasze życie cielesne prowadzi do wiecznego przeznaczenia.

Człowiek zaś sam zaczyna poznawać sens swojego ostatecznego przeznaczenia, gdy przyjmuje, że właściwą sobie naturę otrzymał od Boga. Bóg stworzył człowieka na swój „obraz i podobieństwo” (Rdz 1,26). Zakłada to, że uczynił go zdolnym do poznania Boga i miłowania Go w sposób wolny, podczas gdy jako pan rządzi wszelkimi stworzeniami, podporządkowuje je sobie i posługuje się nimi¹¹¹. Ta zdolność opiera się na duchowości duszy ludzkiej. Ponieważ jest ona stworzona w każdym człowieku bezpośrednio przez Boga¹¹², każdy człowiek istnieje jako konkretny akt stwórczej miłości Boga.

10.2. Bóg nie tylko stworzył człowieka, ale oprócz tego umieścił go w raju (por. Rdz 2,4); przez ten obraz Pismo święte chce powiedzieć, że pierwszy człowiek został postawiony w bliskości Boga i przyjaźni z Nim¹¹³. Jest więc zrozumiałe, że przez grzech przeciw ważnemu przykazaniu Bożemu traci się raj (por. Rdz 3,23-24), ponieważ taki grzech niszczy przyjaźń człowieka z Bogiem.

Po grzechu pierwszego człowieka następuje obietnica zbawienia (por. Rdz 3,15), które, według egzegezy tak hebrajskiej jak chrześcijańskiej, zostanie przyniesione przez Mesjasza (por. w łączności ze słowem *sperma*; LXX: *autos*, a nie *auto*).

Rzeczywiście, w pełni czasu „Bóg pojednał nas ze sobą przez Chrystusa” (2 Kor 5,18), to znaczy „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy stali się w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Kierowany miłosierdziem, „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swojego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Odkupienie pozwala nam „odkryć głębię tej miłości, która nie cofa się przed nadzwyczajną ofiarą Syna, by zadowolić wierność Stwórcy i Ojca w stosunku do ludzi stworzonych na Jego obraz i już od «początku» wybranych, w tym Synu, do łaski i do chwały”¹¹⁴.

Jezus jest prawdziwym „Barankiem Bożym, który gładzi grzech świata” (2 Kor 5,18). Przebaczenie grzechu, otrzymane za pośrednictwem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. Rz 4,25), nie ma charakteru czysto prawnego, ale odnawia człowieka całkowicie¹¹⁵, co więcej, podnosi go ponad jego kondycję naturalną. Chrystus został posłany przez Ojca, „abyśmy otrzymali przybrane synostwo” (Ga 4,5). Jeśli z żywą wiarą wierzymy w Jego imię, On daje nam „moc, byśmy stali się synami Bożymi” (por. J 1,12). W ten sposób wchodzimy do rodziny Bożej. Zamiarem Ojca jest, byśmy stali się „podobni do obrazu Jego Syna, ponieważ On jest pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8,29). W konsekwencji Ojciec Jezusa Chrystusa staje się naszym Ojcem (por. J 20,17). Ponieważ jesteśmy synami Ojca w Synu, jesteśmy „także dziedzicami: dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8,17). W taki sposób objawia się sens życia wiecznego, które zostało nam obiecane jako uczestniczenie w dziedzictwie Chrystusa: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20), ponieważ w stosunku do nieba nie jesteśmy „obcymi i przechodniami, ale (...) współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2,19).

10.3. Jezus, objawiając nam tajemnice Boga, pragnie, byśmy stali się Jego przyjaciółmi (por. J 15,15). Żadna przyjaźń nie może być jednak narzucona. Przyjaźń, jak również przybranie, są ofiarowane, by zostały w sposób wolny przyjęte lub odrzucone. Szczęście nieba jest wypełnieniem przyjaźni ofiarowanej łaskawie przez Chrystusa i w sposób wolny przyjętej przez człowieka. „Być z Chrystusem” (Flp 1,23) w stanie przyjaźni - konstytuuje istotę wiecznego niebieskiego szczęścia (por. 2 Kor 5,6-8; 1 Tes 4,17). Temat oglądania Boga „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12; por. 1 J 3,2) trzeba rozumieć jako wyraz wewnętrznej przyjaźni (por. już w Wj 33,11: „Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak człowiek rozmawia ze swoim przyjacielem”).

Wypełnienie dobrowolnie przyjętej przyjaźni zakłada możliwość egzystencjalnego odrzucenia. To wszystko, co można w sposób wolny przyjąć, można w sposób wolny odrzucić. Kto wybiera takie odrzucenie, „nie będzie miał udziału w królestwie Chrystusa i Boga” (Ef 5,5). Wieczne potępienie ma swój początek w wolnym odrzuceniu, aż do końca, miłości i czci Boga¹¹⁶. Kościół wierzy, że ten stan polega na pozbawieniu oglądania Boga i na wiecznym trwaniu tej kary w całym bycie człowieka¹¹⁷. Doktryna ta pokazuje zarówno powagę ludzkiej zdolności wolnego odrzucenia Boga, jak i ciężar tego wolnego odrzucenia. Dopóki chrześcijanin korzysta z tego życia, wie, że podlega przyszłemu sądowi Chrystusa: „Wszyscy bowiem musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki dokonane w ciele, złe lub dobre” (2 Kor 5,10). Tylko przed Chrystusem i w udzielonym przez Niego świetle stanie się zrozumiałe misterium niegodziwości, obecne w grzechach, które popełniamy. Przez grzech ciężki człowiek dochodzi do uznania, w swoim sposobie działania, „Boga za nieprzyjaciela własnego stworzenia i, przede wszystkim, za nieprzyjaciela człowieka, za źródło niebezpieczeństw i pomniejszenia człowieka”¹¹⁸.

Ponieważ bieg naszego życia jest jedyny (por. Hbr 9,27)¹¹⁹ i ponieważ są nam w nim ofiarowane łaskawie przyjaźń i Boskie przybranie za synów z niebezpieczeństwem utraty ich przez grzech, ukazuje się jasno powaga naszego życia ziemskiego; decyzje, które w nim podejmujemy, mają więc konsekwencje wieczne. Pan położył przed nami „drogę życia i drogę śmierci” (Jr 21,8). Przez łaskę uprzedzającą i wspomagającą zaprasza nas na drogę życia, a my możemy wybrać jedną z nich¹²⁰. Bóg bardzo szanuje dokonany przez nas wybór, nie przestając, tu na ziemi, ofiarowywać swojej zbawczej łaski także tym, którzy odchodzą od

Niego. Trzeba rzeczywiście powiedzieć, że Bóg szanuje to, co chcieliśmy dobrowolnie uczynić z siebie, tak przyjmując łaskę, jak i odrzucając ją. W tym sensie jest zrozumiałe, że, w jakiś sposób, tak zbawienie, jak potępienie zaczynają się tu na ziemi, o ile człowiek przez swoje decyzje moralne dobrowolnie otwiera się lub zamyka na Boga. Z drugiej strony staje się jasna objawiona wielkość ludzkiej wolności i odpowiedzialności, która z niej wynika.

Każdy teolog jest świadomy trudności, jakie ma człowiek, tak naszych czasów, jak i wszystkich czasów historii, w przyjęciu doktryny Nowego Testamentu o piekle. Dlatego trzeba wiele otwartości ducha na umiarkowaną doktrynę Ewangelii zarówno dla wykładania jej, jak i wiary w nią. Zadowoleni z tego umiarkowania musimy odrzucić pokusę konkretnego określenia drogi, która pozwalałaby na uzgodnienie nieskończonej dobroci Boga i prawdziwej wolności ludzkiej. Kościół bierze na serio ludzką wolność i Boże miłosierdzie, które udzieliło człowiekowi wolności jako warunku otrzymania zbawienia. Gdy Kościół modli się o zbawienie dla wszystkich, to w gruncie rzeczy modli się o nawrócenie wszystkich, którzy żyją. Bóg „chce, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2,4). Kościół zawsze wierzył, że powszechna wola zbawcza Boga ma wielką skuteczność. Kościół zawsze odrzucał potępienie jakiejś konkretnej osoby. Ponieważ jednak piekło jest prawdziwą, rzeczywistą możliwością dla każdego człowieka, nie wolno - chociaż dzisiaj niekiedy zapomina się o tym w przepowiadaniu w czasie pogrzebów - zakładać jakiejś formy automatyzmu zbawienia. Dlatego, w odniesieniu do tej doktryny, jest absolutnie konieczne uczynienie własnymi słów św. Pawła: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi” (Rz 11,33).

10.4. Zwolennicy reinkarnacji uważają, że życie ziemskie jest zbyt krótkie, by mogło być jedyne. Z tego powodu mówią o jego powtarzalności. Chrześcijanin musi być świadomy krótkości życia ziemskiego, ponieważ dobrze wie, że jest jedyne. Ponieważ „wszyscy często upadamy” (Jk 3,2), a grzech był często obecny w naszym przeszłym życiu, jest konieczne, by „korzystając z obecnego czasu” (Ef 5,16) i „odłożywszy wszelki ciężar, [a przede wszystkim] grzech, który nas łatwo zwodzi, winniśmy wytrwale biec w wyznaczonych nam zawodach. Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonała” (Hbr 12,1-2). „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść” (Hbr 13,14). W ten sposób chrześcijanin, jako obcy i pielgrzym (por. 1 P 2,11), śpieszy, by dojść do życia świętego w ojczyźnie (por. Hbr 11,14), w której będzie zawsze z Panem (por. 1 Tes 4,17).

11. *Lex orandi - lex credendi*

11.1. Zasada teologiczna mówi, że „prawo modlitwy ustala prawo wiary”¹²¹. Możemy i powinniśmy szukać oraz znaleźć w liturgii wiarę Kościoła. Ponieważ nie jest tu możliwa pełna analiza doktryny eschatologicznej zawartej w liturgii, będziemy starać się pokazać tylko krótką syntezę zasadniczych idei, znajdujących się w odnowionej liturgii rzymskiej po II Soborze Watykańskim.

11.2. Na pierwszym miejscu trzeba odnotować, że w liturgii zmarłych¹²² Chrystus zmartwychwstały jest rzeczywistością ostateczną, która oświeca wszystkie inne rzeczywistości eschatologiczne. Konsekwentnie ostateczna nadzieja łączy się ze zmartwychwstaniem ciała: „Chrystus, pierworodny z tych, co zmartwychwstają, przekształca nasze ciało śmiertelne na obraz swojego ciała uwielbionego: polećmy naszego brata Panu, by przyjął jego duszę do wiecznego pokoju i wskrzesił jego ciało w dniu ostatecznym”¹²³. Jest w tym tekście oczywiste przyjęcie zmartwychwstania nie tylko przyszłego, to znaczy jeszcze nie zrealizowanego, lecz także uznanie, że będzie mieć ono miejsce na końcu świata.

11.3. Ponieważ trzeba czekać na zmartwychwstanie aż do skończenia świata, w międzyczasie istnieje eschatologia dusz. Z tego powodu w błogosławieństwie grobu odmawia się modlitwę, by „gdy ciało naszego brata jest składane w ziemi, dusza została przyjęta do raju”¹²⁴. Słowami biblijnymi, wziętymi z Ewangelii św. Łukasza (23,43), przypomina się, że jest

odpłata dla duszy „bezpośrednio szybko po śmierci”. Także inne formuły modlitewne stwierdzają tę eschatologię dusz. *Ordo exsequiarum* zawiera modlitwę, odmawianą przy złożeniu ciała do trumny: „Przyjmij, Panie, wierną duszę N., którą powołałeś z tego świata do siebie, i spraw, by wyzwolona od wszelkiej winy, uczestniczyła w błogosławionym pokoju i światłości, która nie zna zachodu”.¹²⁵ Modlitwa za „duszę” powtarza się wiele razy¹²⁶. Jest też bardzo tradycyjna i starożytna formuła, którą powinno odmawiać się nad umierającym, kiedy wydaje się już bliski śmierci: „Przejdź, duszo chrześcijańska, z tego świata w imię Boga Ojca wszechmogącego, który cię stworzył, w imię Jezusa Chrystusa Syna Bożego, który cierpiał za ciebie, w imię Ducha Świętego, który zstąpił na ciebie; dzisiaj twoim miejscem w pokoju i twoim mieszkaniem razem z Bogiem niech będzie święty Syjon”.¹²⁷

Formuły, używane w takich modlitwach zakładają pytanie, które nie byłoby zrozumiałe, gdyby nie było oczyszczenia po śmierci: „Jego dusza niech nie cierpi żadnej rany, (...) przebacz jej wszystkie występki i grzechy”.¹²⁸ Odniesienie do występków i grzechów musi być rozumiane w odniesieniu do grzechów powszednich i pozostałości grzechów śmiertelnych, ponieważ w Kościele nie używa się żadnej modlitwy za potępionych.

W innej modlitwie podkreśla się w sposób właściwy, że eschatologia dusz jest ukierunkowana na ich zmartwychwstanie: „Najłaskawszy Ojcze, w Twoje ręce składamy duszę naszego brata N., z pewną nadzieją, że zmartwychwstanie w dniu ostatecznym razem z wszystkimi zmarłymi w Chrystusie”.¹²⁹ Zmartwychwstanie jest rozumiane w sposób całkowicie realistyczny, tak przez paralelizm ze zmartwychwstaniem samego Chrystusa, jak przez relację, przyjmowaną w odniesieniu do zwłok będących w grobie: „Panie Jezu Chryste, który przebywając trzy dni w grobie oświeciłeś nadzieją zmartwychwstania pogrzebane tych, którzy wierzą w Ciebie, spraw, by nasz brat N. odpoczywał w pokoju aż do dnia, w którym Ty, który jesteś zmartwychwstaniem i życiem, zapalisz nad nim światło Twego oblicza i powołasz go do kontemplacji chwały raj”.¹³⁰ Trzecia Modlitwa eucharystyczna podkreśla ze swojej strony realizm zmartwychwstania umarłych (oczywiście razem z ideą chwalebnej przemiany), jego relację ze zmartwychwstaniem samego Chrystusa i jego przyszłym charakterem: „Jak przez chrzest został włączony w śmierć Twojego Syna, aby miał również udział w Jego zmartwychwstaniu, kiedy wskrzesi ciała zmarłych z prochu ziemi i upodobni nasze ciało, podległe zniszczeniu, do swojego ciała uwielbionego”.¹³¹

Zakończenie

Chceliśmy zakończyć ten wykład niektórych aktualnych kwestii eschatologicznych świadectwem liturgii. Wiara Kościoła objawia się bowiem w liturgii, która jest uprzywilejowanym miejscem jej wyznawania. Przez jej świadectwo potwierdziło się, że w liturgii zachodzi równowaga, która musi być obecna w eschatologii, między elementami szczegółowymi i ogólnymi, oraz że podkreśla ona chrześcijański sens rzeczywistości eschatologicznych, bez których eschatologia sprowadzałaby się do czysto ludzkiej spekulacji.

Pozwala to teraz, na końcu niniejszego wykładu zacytować, jako końcową syntezę doktrynalną, paragraf, którym zaczynają się *Praenotanda* w *Obrzędzie pogrzebu*, w których doskonale ukazują się duch nowej liturgii rzymskiej: „Chrześcijańska liturgia pogrzebu jest celebracją Misterium Paschalnego Chrystusa. W czasie pogrzebu Kościół modli się, by jego dzieci, wcielone przez chrzest w Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał, przeszły z Nim ze śmierci do życia i, należycie oczyszczone na duszy, zostały przyjęte ze świętymi i wybranymi nieba, podczas gdy ciało oczekuje błogosławionej nadziei przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania umarłych. To dlatego Kościół, matka pobożna, ofiaruje za zmarłych ofiarę eucharystyczną, pamiątkę Paschy Chrystusa, wznosi modlitwy oraz wypełnia śluby; a ponieważ wszyscy wierni są zjednoczeni w Chrystusie, wszyscy czują ich wsparcie: pomoc duchową zmarłych, pocieszenie i nadzieję, dla tych którzy płaczą nad ich utratą”.¹³²

* Niniejszy dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej został przygotowany pod kierunkiem prof. C. Pozo, przez podkomisję, do której należeli profesorowie J. Ambaum, J. Gnilka, J.M. Ibanez Langlois, St. Nagy, C. Peter (f), oraz biskupi C. J. B. Kloppenburg, J.A. Medina-Estevéz i Ch. von Schönborn. Był on dyskutowany na sesji plenarnej w grudniu 1990 r. i szeroko zatwierdzony *in forma specifica*. Zgodnie ze statutami Międzynarodowej Komisji Teologicznej zostaje opublikowany za zgodą kard. J. Ratzingera, przewodniczącego Komisji.

¹Św. Klemens Rzymski, *Ad Corinthios*, 5: Funk I, 104-106.

²Św. Ignacy Antiocheński, *Ad Romanos*, 4: Funk I, 256-258.

³II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 39.

⁴Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985), *Relatio finalis*, II, A, 1.

⁵II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 18.

⁶Kongregacja Nauki Wiary, List *Recentiores episcoporum synodi* (17 maja 1979), Wstęp: AAS 71 (1979) s. 940.

⁷Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985), *Relatio finalis*, II, D, I.

⁸Tamże, I, 4.

⁹Por. H. de Lubac, *Posteriorité spirituelle de Joachim de Fiore*, t. 1-2, Paris 1978 i 1981.

¹⁰O relacji między Marksem i Heglem, por. tamże, t. 2, s. 256-360.

¹¹Kongregacja Nauki Wiary, Instr. *Libertatis nuntius*, X, 6: AAS 76 (1984) s. 901.

¹²Tamże, X, 5 (s. 900).

¹³II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 20.

¹⁴Tamże, 21.

¹⁵Por. Paweł VI, Adhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 34: AAS 68 (1976) s. 28.

¹⁶Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie* (1976).

¹⁷Nadzwyczajny Synod Biskupów (1985), *Relatio finalis*, II, D, 6.

¹⁸Nie trzeba tu wyjaśniać, że ludzie mogą należeć do Chrystusa, także nie należąc w sposób widzialny do Jego Kościoła; por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 15n.

¹⁹Por. tamże, 49.

²⁰Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 3: AAS 60 (1968) s. 434.

²¹DS 150.

²²Kongregacja Nauki Wiary, List *Recentiores episcoporum synodi*, 2: AAS 71 (1979) s. 941.

²³Orygenes, *Contra Celsum*, 1, 7: GSC 2, 60.

²⁴A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957, s. 101.

²⁵Por. J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1952², s. 163-165.

²⁶DS 540.

²⁷Na temat hermeneutyki por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów* (1989).

²⁸H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Zürich-Köln 1957, s. 407-408.

²⁹Por. II Sobór Watykański, Konst. *Dei Verbum*, 2.

³⁰II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 39.

³¹*Fides Damasi*: DS 72.

³²Św. Ireneusz, *Adversus haereses*, V, 13, 3: SCh 153, 172. Fragment ten zachował się w języku greckim; dla słowa „przemiana” używa się pojęcia *metaschematismos*.

³³Tamże, V, 13, 1: SCh 153, 162 i 164.

³⁴Por. Sobór Trydencki, *Decretum de (...) reliquiis*: DS 1822.

³⁵Por. *Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański*: DS 150 („I powtórnie przyjdzie w chwale”).

³⁶*Symbol „Quicumque”*: DS 76.

³⁷*Fides Damasi*: DS 72.

³⁸Orygenes, *In Leviticum homilia*, 7, 2: GCS 29, 378.

³⁹DS 540.

⁴⁰GSC 5, 51-55.

⁴¹Tertulian walczył z nimi jako nowymi saduceuszami (*De resurrectione mortuorum* 2, 2: CSEL 2, 922). Święty Ireneusz odrzuca ich jako tych, „którzy nie chcą zrozumieć, że gdyby rzeczy miały się tak, jak oni mówią, zapewne także Pan, w którego mówią, że wierzą, nie zmartwychwstałby trzeciego dnia, ale oddając ducha na krzyżu, wstąpiłby niewątpliwie bezpośrednio do nieba, porzucając ciało na ziemi” (*Adversus haereses* V, 31, 1: SCh 153, 388-390). Wiadomo, że formuła „zmartwychwstanie ciała” weszła do symboli wiary, by wykluczyć wpływ gnostyków (por. wyżej przypis 25).

⁴²Według Euzebiusza z Cezarei (*Historia ecclesiastica* 6,37: GCS 9/2, 592) Orygenes uległ błędowi tych heretyków arabskich.

⁴³M. Luter, *Vorlesungen über I. Mose* 22, U: WA 43, 218.

⁴⁴*Articuli Schmalkaldenses*, w: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1956³, s. 425.

⁴⁵*Brief am Amsdorf (Wartburg, 13 stycznia 1522)*: WA, *Briefwechsel*, 2, 422.

⁴⁶ Por. Benedykt XII, Konst. *Benedictus Deus* (DS 1000), gdzie przyjmuje się, że dusze świętych „bezpośrednio po śmierci” i „przed zmartwychwstaniem ich ciał i sądem powszechnym” - „widziały i widzą Boską istotę oglądem intuicyjnym, a także «łatwym», bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które miałyby funkcję przedmiotu widzianego, a także przez fakt, że istota Boska pokazuje się im czysto, jasno i otwarcie; widząc ją w ten sposób dusze tych, którzy odeszli z tego świata, korzystają z tej samej istoty (Boskiej) oraz przez taką wizję i korzystanie są prawdziwie szczęśliwe oraz posiadają życie i wieczny odpoczynek”.

⁴⁷ Wyżej w nr. 2 nawiązano do zasadniczych teorii, w których proponuje się zmartwychwstanie w śmierci. Również wyżej w nr. 4.2 są przypomniani nieliczni poprzednicy tej tendencji z okresu patrystycznego.

⁴⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum synodi*: AAS 71 (1979) s. 939-943.

⁴⁹ Odnośnie do ewangelików por. *Confessio Augustana*, 17, w: *Die Bekenntnisschriften...*, dz. cyt., s. 73.

⁵⁰ Por. M. Spanneut, *Le stoicisme des Pères de l'Église. De Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*, Paris 1957.

⁵¹ II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 14.

⁵² Tamże, 18.

⁵³ Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*: AAS 60 (1968) s. 436. Por. także Pius XII, Enc. *Humani generis*: DS 3896.

⁵⁴ Jeszcze dzisiaj, u Żydów, kiedy budzą się, recytuje się *berakah*, w którym rozróżnia się między „duszami” i „śmiertelnymi ciałami” z późniejszą aluzją do „zmartwychwstania” - jego tekst pochodzi z *Talmudu Babilońskiego*; por. *Seder R. Amran Gaon*, cz. 1, w: D. Hedegrad (wyd.), *Hebrew Text with critical Apparatus*, Lund 1951, s. 13.

⁵⁵ Por. Porfiriusz, *De Plotini vita*, 1, w: R. Harder (wyd.), *Plotinus Schriften*, t. 5, Hamburg 1958, s. 2. Odnośnie do stanowiska Porfiriusza por. także: św. Augustyn, *De civitate Dei* 22, 26: CSEL 48, 853.

⁵⁶ Tertulian, *De resurrectione mortuorum* 34, 3: CSEL 2, 964.

⁵⁷ Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 12, 35: CSEL 28/1, 432-433.

⁵⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum synodi*, 3: AAS 71 (1979) s. 941.

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Super primam epistolam ad Corinthios*, c. 15. lectio 2, 925, w: *Super epistolas Sancti Pauli lectura*, wyd. R. Cai, t. 1, Taurini-Romae 1953, s. 411.

⁶⁰ *Summa Theologiae* I q. 29 a. 1, 5 i ad 5. Gdy św. Tomasz uważa za błędne „mówienie, że Chrystus był człowiekiem w czasie trzech dni, które nastąpiły po śmierci” (*Summa*

Theologiae III q. 50 a. 4 c), zamierza przyjąć, że jedność duszy i ciała należy do istoty człowieka.

⁶¹W miejscu cytowanym w przypisie 59 św. Tomasz napisał: „Wiadomo więc, że dusza jednoczy się naturalnie z ciałem, a oddziela się od niego wbrew swojej naturze, i *per accidens*. Dlatego dusza pozbawiona ciała, gdy jest bez niego, jest niedoskonała. Jest jednak niemożliwe, żeby to, co jest naturalne i *per se* było ograniczone i jakby niczym; a to, co jest przeciw naturze i *per accidens* było nieskończone, gdy dusza pozostaje na zawsze bez ciała”.

⁶²Por. tekst św. Augustyna, do którego odwołuje się przypis 57.

⁶³Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum synodi*, 3: AAS 71 (1979) s. 941.

⁶⁴Benedykt XII, Konst. *Benedictus Deus*: DS 1000.

⁶⁵II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 18.

⁶⁶Por. *Cantico di Frate Sole* 12-13, w: K. Essler (wyd.), *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*: „Laudato si', mi' Signore, per sora nostra Morte corporate, (...) beati quelli ke trovarà ne le Tue sanctissime voluntati, ka la morte secunda no 'l farrà male”.

⁶⁷Św. Grzegorz z Nyssy, *Oratio consolatoria in Pulcherim*, wyd. A. Spira, w: *Gregorii Nysseni opera*, wyd. W. Jaeger - H. Langerbeck, t. 9, Leiden 1967, s. 472.

⁶⁸Tenże, *Oratio catechetica magna* 32: wyd. J. H. Srawely, Cambridge 1903, s. 116.

⁶⁹Klemens Aleksandryjski, *Protrepticus* 11: GCS 12, 80.

⁷⁰Por. II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 18.

⁷¹Por. Jan Paweł II, List apost *Salvifici doloris*: AAS 76 (1984) s. 201-250.

⁷²Św. Augustyn, *Confessiones* 9, 12, 29: CCL 27, 150.

⁷³Benedykt XII, Konst. *Benedictus Deus*: DS 1000.

⁷⁴Św. Ignacy Antiocheński, *Ad Ephesios* 20, 2: Funk I, 230.

⁷⁵Św. Augustyn, *De curapro mortuis gerenda* 18, 22: CSEL 41, 658-659.

⁷⁶Por. Święte Oficjum, *Decretum* (15 grudnia 1886): DS 3195-3196 oraz *Instructio* (19 czerwca 1926): DS 3680.

⁷⁷Por. R. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, s. 390.

⁷⁸KPK, kan. 1176, §3.

⁷⁹II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 51.

⁸⁰Tamże, 49.

⁸¹II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 18.

⁸²II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 50.

- ⁸³ Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 29: AAS 60 (1968) s. 444.
- ⁸⁴ II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 50.
- ⁸⁵ Sobór Trydencki, *Dekretum de invocatione (...) Sanctorum*: DS 1821; II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 50.
- ⁸⁶ II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 49, przypis 148.
- ⁸⁷ *Ad caput VII de Ecclesia*, odpowiedź na modum 35, w: *Acta Synodalia* 3/8, s. 144.
- ⁸⁸ II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 50.
- ⁸⁹ Sobór Florencki, *Decretum pro Graecis*: DS 1304.
- ⁹⁰ *Institutio generalis Missalis Romani*, nr 55.
- ⁹¹ Por. Benedykt XII, Konst. *Benedictus Deus*: DS 1000.
- ⁹² Orygenes, *In Exodum homilia* 9,2: SCh 321,282-286; przyjmuje, że chodzi tu o sanktuarium niebieskie. Św. Augustyn, *Enarrat. in Psalmum* 14,1: CCL 38, 88, poddaje to w wątpliwość.
- ⁹³ Odnośnie do podziału grzechów por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta* (1982), C, III.
- ⁹⁴ Por. Sobór Trydencki, *Doctrina de iustificatione*, can. 30: DS 1580.
- ⁹⁵ Por. Sobór Trydencki, *Doctrina de sacramento extreme unctionis*, c. 2: DS 1696.
- ⁹⁶ Por. Sobór Trydencki, *Doctrina de iustificatione*, can. 30: DS 1580. Por. także Sobór Florencki, *Decretum pro Grecis*: DS 1304.
- ⁹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum synodi*, 1: AAS 71 (1979) s. 942.
- ⁹⁸ Por. także Tertulian, *De corona* 3, 3: CCL 2, 1043.
- ⁹⁹ Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 50.
- ¹⁰⁰ Por. św. Cyprian, *Epistula* 55, 20, 3: wyd. E. Bayard, t. 2, Paris 1961², s. 144.
- ¹⁰¹ *Eulogitaria* pogrzebu przed Ewangelią.
- ¹⁰² Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 48.
- ¹⁰³ Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum synodi*, 1: AAS 71 (1979) s. 942.
- ¹⁰⁴ Por. św. Katarzyna z Genui, *Trattato sul Purgatorio*.
- ¹⁰⁵ Por. św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, 1, 24; tenże, *Noc ciemna*, 2, 6, 6; 2, 20, 5.
- ¹⁰⁶ Łacinnicy, którzy mówili o ogniu w czyścicu, byli uważani przez teologów wschodnich za przyjmujących system Orygenes, który wyjaśnia, że kara ma zawsze charakter czysto i wyłącznie leczący. Dlatego na Soborze Florenckim doktryna o czyścicu została przedstawiona w sposób bardzo umiarkowany (*Decretum pro Grecis*: DS 1304). W XVI wieku reformatorzy znaleźli inne trudności w idei tego oczyszczenia po śmierci, które zostały zestawione z

doktryną o usprawiedliwieniu zewnętrznym przez samą wiarę; takie zestawienie jest wprost przyjęte przez: *Apologia Confessionis Augustanae*, 12, w: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, s. 255. Jest charakterystyczny fakt, że Sobór Trydencki mówił w sposób dogmatyczny o tym oczyszczeniu na sesji VI w dekreście o usprawiedliwieniu (can. 30: DS 1580); faktycznie dekret o czyściu przyjęty na sesji XXV ma charakter dyscyplinarny i odnosi się wprost do innego dekretu dogmatycznego (DS 1820).

¹⁰⁷Por. L. Scheffczyk, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, München 1985.

¹⁰⁸W licznych kulturach wschodnich reinkarnacja jest proponowana z większym naciskiem na aspekty oczyszczenia, jeszcze częściej kary, które forma zachodnia odrzuca. Dlatego reinkarnacja jest uważana za coś bolesnego, od czego człowiek pragnąłby uciec. Wyzwolenie z tego cyklu jest uważane przez jednych za wynik własnego wysiłku, a przez innych za dar Boży.

¹⁰⁹Święte Oficjum, *Responsio de doctrinis theosophicis*: DS 3648; wypowiedź odnosi się do całości idei.

¹¹⁰Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 48. Jest dobrze znanym faktem historycznym, że słowa „skończony jedyny bieg naszego życia ziemskiego” zostały wprowadzone w ostatniej redakcji przez wariant zaproponowany przez 123 Ojców, „by przyjąć jedyność tego życia ziemskiego przeciw zwolennikom reinkarnacji”: *Ad caput VII de Ecclesia*, modus 30, w: *Acta Synodalia* 3/8, s. 143.

¹¹¹ Por. II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, 12.

¹¹²Por. niektóre teksty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w przypisie 53.

¹¹³O rzeczywistości tego stanu por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, can. 1: DS 1511.

¹¹⁴Jan Paweł II, Enc. *Dives in misericordia*, 7.

¹¹⁵Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, c. 7: DS 1528.

¹¹⁶ Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 12: AAS 60 (1968) s. 438.

¹¹⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List Recentiores episcoporum synodi*, 7: AAS 71 (1979) s. 941-942.

¹¹⁸Jan Paweł II, Enc. *Dominum et Vivificantem*, 38.

¹¹⁹Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 48.

¹²⁰Por. Sobór Trydencki, *Decretum de iustificatione*, c. 5: DS 1525.

¹²¹*Indiculus*, 8: DS 246.

¹²²Słowo łacińskie *defunctus* (zmarły) wskazuje na kogoś, kto wypełnia jakieś zadanie. „Zmarły” istnieje jako podmiot. Ten, kto wypełnia swoje obowiązki na ziemi, jest przyjmowany do królestwa - bezpośrednio po śmierci lub bezpośrednio po oczyszczeniu eschatologicznym, jeśli jest konieczne.

¹²³*Ordo exsequiarum* (Editio Typica 1969), nr 55 (s. 25). Te same słowa znajdują się w numerach 72 (s. 32) i 184 (s. 73).

¹²⁴Tamże, nr 195 (s. 77).

¹²⁵Tamże, nr 30 (s. 16).

¹²⁶Por. tamże, nr 33 (s. 18); nr 16-48 (s. 22); nr 65 (s. 29); nr 67 (s. 30); nr 167 (s. 67); nr 174 (s. 70); nr 192-193 (s. 76); nr 195 (s. 77); nr 200 (s. 80); nr 230 (s. 87).

¹²⁷*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura* (Editio Typica 1972), nr 146 (s. 60).

¹²⁸*Ordo exsequiarum*, 167 (s. 68).

¹²⁹Tamże, 48 (s. 22).

¹³⁰Tamże, 53 (s. 24).

¹³¹*Missale Romanum*, Prex eucharistica III.

¹³²*Ordo exsequiarum, Praenotanda*, 1 (s. 7).

