

KS. JOACHIM NOWAK

EKUMENICZNY WYMIAR KONCEPCJI OSTATECZNEJ DECYZJI

THE ECUMENICAL DIMENSION OF THE CONCEPT OF FINAL DECISION

Abstract. The data contained in the works about the problem of death as the final personal decision allow also to talk about the ecumenical dimension of the Ladislaus Boros' concept. It says that death is a possibility to take a final decision in which a man stands for or against God. It was the beginning to focus on the moment of death and adapt it to the concept of immediate change where the moments following and preceding interlock each other to create unity. German Protestant theological literature contains a critical look at the problem of death as the ultimate personal decision. Jungel Eberhard understands human death as "a fundamental passivity of human life." Rudolf Bultmann follows the structure of the human being settlement. Werner Elert emphasizes that in death the man's separation from God finds its deadly intensification, death is return in nothingness until *creatio ex nihilo* in the "day of judgment." Paul Tillich emphasizes, however, that even after death, there is still the development of the individual by cleaning from distorted acts of earthly existence. Dietrich Bonhoeffer calls the death as "an act" human. Wolfhart Pannenberg believes that despite death the fellowship with God is opening to all people in suffering and dying. To summarize the above issue it should be emphasized that the German Protestant theologians do not explore at all the details of the concept of death as a final personal decision. However, this concept is very clearly the importance of ecumenism.

Key words: ecumenical dimension; concept of final decision; methodological assumptions; elements of content.

Ks. dr hab. JOACHIM NOWAK – od 1981 r. w Niemczech, kapłan archidiecezji Paderborn, obecnie proboszcz parafii św. Alojzego w Dortmundzie; autor kilku książek z zakresu eschatologii, m.in. *W śmierci też nadzieja* (Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2002) i kilkudziesięciu artykułów z zakresu eschatologii, ekumenizmu i islamu, a także autor książki *Faszynation Israel. Die Bibel hautnah erleben* (Hildesheim: Bernward 1994) i współautor (z Sebastianem Schulzem) książki *Der Glaube tröstet, wo die Liebe weint* (Paderborn: Bonifatius 2003); brał udział w kilkunastu sympozjach naukowych w Polsce i w Niemczech; adres do korespondencji – e-mail: st.aloysius@t-online.de

Różne dane zawarte w pracach o problemie śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej literaturze teologicznej pozwalają mówić także o ekumenicznym wymiarze koncepcji ostatecznej decyzji prezentowanej przez Ladislausa Borosa¹. Dlatego w tym artykule będę się starał wykazać, że wspomniana koncepcja śmierci posiada elementy wspólne dla teologii katolickiej i ewangelickiej. Zadanie to nie jest jednak łatwe już chociażby ze względu na oczywisty fakt, że teologie te opierają się na zupełnie innych antropologiach. Ewangelicki ekskluzywizm chrystologiczno-soteriologiczny zasadniczo nie dopuszcza żadnej decyzji człowieka w sprawach związanych ze zbawieniem. Będę się jednak starał wykazać, jak wiele aspektów związanych ze śmiercią należy do ogólnochrześcijańskiego dziedzictwa eschatologii, chociaż niektóre aspekty koncepcji śmierci autorstwa L. Borosa łączą ideowo teologów ewangelickich z katolickimi przeciwnikami tejże koncepcji. Chrystologiczne ujęcie eschatologii, dynamizm oraz egzystencjalny charakter zbawczych decyzji człowieka w Chrystusie mogą prowadzić do jedności chrześcijańskiej². Dlatego też można powiedzieć, że eschatologia w swym dynamizmie, który wypływa z nowego jej ujęcia, staje się „szansą zbawienego dialogu ekumenicznego”³. Punktem centralnym staje się dialog Boga z człowiekiem, który w historycznym i niepowtarzalnym czasie rozstrzyga los ludzkiej wiekuistości⁴. Możliwość zaś personalnego spotkania z Chrystusem w śmierci można bardzo wyraźnie zauważyć w hipotezie ostatecznej decyzji L. Borosa (*Endentscheidungshypothese*)⁵. W swojej

¹ Dyskusje nad hipotezą ostatecznej decyzji nie miały większego znaczenia we współczesnej teologii prawosławnej. Pozytywnie odnosi się do niej H. Paprocki w artykule *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, „Novum” 11 (1979), s. 110 i 112.

² A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, w: TENZE, *Teologia na usługach wiary*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1978, s. 338.

³ Tamże; TENZE, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole: Wydział Teologiczny UO 2001, s. 162 n; por. P. JASKÓŁA, *Ekumenizm u progu trzeciego tysiąclecia*, w: TENZE (red.), *Perspektywy ekumenii. Wielkopostne wykłady otwarte poświęcone encyklice „Ut unum sint”*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1996, s. 76; S.J. KOZA, *Chrystus w centrum pojednania i dialogu*, w: P. JASKÓŁA, S.J. KOZA (red.), *Chrystus naszym pojednaniem*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1997, s. 245; H.J. SOBECZKO, *Ku liturgicznej jedności. Ekumeniczny wymiar katolickiej i ewangelicko-luterańskiej reformy liturgicznej*, w: P. JASKÓŁA (red.), *Veritati et caritati*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1992, s. 309.

⁴ A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, s. 338; por. L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten: Walter-Verlag 1962, s. 97; pol. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1974 (odtąd: MM).

⁵ Do głównych publikacji L. Borosa dotyczących hipotezy ostatecznej decyzji można zaliczyć przede wszystkim *Mysterium mortis* (MM), a także *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965; pol. *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tłum.

pracy *Mysterium mortis* podaje on ogólny zarys owej hipotezy⁶. W późniejszych zaś opracowaniach i artykułach zajmuje się tą hipotezą już bardziej szczegółowo⁷. Na podstawie tych opracowań dochodzimy do wniosku, że Boros rozumie śmierć w sposób następujący: śmierć jest możliwością podjęcia ostatecznej decyzji, w której człowiek opowiada się za lub przeciw Bogu⁸. Koncepcja ta dokonała przełomu we współczesnej teologii katolickiej poprzez postawienie pytania dotyczącego samego momentu śmierci⁹. Zaczęto koncentrować się bowiem na samym momencie śmierci i dostosowywać do niego pojęcie zmiany natychmiastowej, w której momenty następujące i poprzedzające wzajemnie się zająbiają, tworząc jedność. Było to jedną z licznych przesłanek ujmowania śmierci jako przeżycia osobowego. Zwrócono także większą uwagę na aspekt religijny śmierci, co pozwoliło dostrzec w niej możliwość personalnego spotkania z Chrystusem. Chodzi tutaj o czynny charakter śmierci, który podkreśla dziś wielu filozofów i teologów.

1. GŁÓWNE ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE KONCEPCJI OSTATECZNEJ DECYZJI

Przy omawianiu hipotezy śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej L. Boros posługuje się pewnymi założeniami metodologicznymi, które szczegółowo przedstawił w *Mysterium mortis*¹⁰. Przede wszystkim twierdzi on, że śmierć jest wydarzeniem momentalnym, to znaczy decyzja końcowa ma

B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1971 (odtąd: ED). Ta sama koncepcja owej hipotezy jest też obecna w: L. BOROS, *Wir sind Zukunft*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1969, s. 149 (odtąd: WZ).

⁶ MM, s. 8.

⁷ L. BOROS, *Der neue Himmel und die neue Erde. Die Letzten Dinge in der Erkenntnis der Theologie von heute*, „Wort und Wahrheit” 19 (1964), s. 265 (odtąd: HE); WZ, s. 149.

⁸ Por. G. GRESHAKE, *Leben-stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2008, s. 164-167; por. E.-M. FABER, *Tod*, w: W. BEINERT, B. STUBENRAUCH (red.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau: Herder 2012, s. 644-645.

⁹ A SPINDELER, *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*, „Theologie und Glaube” 56 (1966), 144; por. H.U. von BALTHASAR, *Eschatologie*, w: J. FEINER u.a. (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln u.a.: Benziger 1957, s. 403-421; J. NOWAK, *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2002. Także niedostateczność dotychczasowego klasycznego opisu śmierci jako rozłączenia ciała i duszy przyczyniła się do tego przełomu w eschatologii. W. BREUNING, *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg im Breisgau: Herder 1986.

¹⁰ MM, s. 13-34.

miejsce ani przed, ani po śmierci, lecz dokładnie w chwili śmierci. Założenie to jest dla Borosa rozstrzygające o całej hipotezie. Opierając się na współczesnej antropologii fundamentalnej, twierdzi on, że „w śmierci otwiera się możliwość pierwszego w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się, wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”¹¹. Takie założenie, w którym śmierć daje człowiekowi szansę opowiedzenia się za Bogiem, jest wynikiem ujmowania ludzkiego istnienia jako jeszcze nie-dopełnionego i niedokończonego¹². Codzienne życie zawiera elementy takiej decyzji, która zostaje ostatecznie w pełni podjęta w osobowym akcie, jakim jest moment śmierci¹³.

Według L. Borosa w śmierci ma miejsce jeden jedyny akt w pełni osobowego zaangażowania się (*Seinansatz*). Pełnię jego zaś możemy wyrazić tylko przez kilka aktów duchowych, tak jakby w śmierci duch urzeczywistniał się w oddzielonych i czasowych aktach następstwa. Można więc powiedzieć, że moment śmierci jest bezczasowy w znaczeniu czasu przedosobowego i osobowego, a czasowy w znaczeniu trwania duchowego¹⁴. Codzienne obserwacje wskazują, że śmierci nie można bezpośrednio doświadczyć, gdyż należy ona do owej pierwotnej i „metafizycznej właściwości”¹⁵. Ludzkie istnienie, zdaniem Borosa, nie jest jednorodne. Składa się ono z wielu warstw. Człowiek tworzy, kształtuje siebie z głębokiego źródła, którego nie jest w stanie uchwycić. Dlatego Boros stosuje „metodę transcendentálną”, tzn. bada ludzkie procesy świadomościowe co do zawartych w nich danych faktycznych¹⁶. Za pomocą tej metody próbuje z powierzchownych powiązań danych naszej świadomości wydostać, potwierdzającą je i uzasadniającą, a leżącą u ich podstaw,

¹¹ MM, 9; por. ED, 90; A. JUST, *Tajemnica człowieka*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), fasc. 3, s. 22.

¹² ED, s. 21.

¹³ Boros uważa, że elementy ostatecznej decyzji są już w tym życiu obecne. Śmierć ciągle egzystuje w życiu, co transcendentne jest immanentne ludzkiej naturze. MM, s. 20 n; por. L. BOROS, *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten: Walter-Verlag 1971, s. 16.

¹⁴ Por. AUGUSTYN, *De civitate Dei*, tłum. W. Kubicki, (Pisma Ojców Kościoła, t. 12), Poznań: Jan Jachowski 1934, s. 302, 304 n.

¹⁵ MM, s. 22; por. M.A. KRĄPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. B. BEJZE, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek 1968, s. 136-145. Krąpiec przyjmuje heideggerowskie określenie człowieka jako bytu ku śmierci.

¹⁶ MM, s. 22n; por. L. BOROS, *Der gute Mensch und sein Gott*, 150. Bardzo wnikliwie historyczne i systematyczne omówienie metody transcendentálnej zob. É. CORETH, *Metaphysik als Aufgabe*, Innsbruck: Rauch 1958, s. 40-49. Krąpiec twierdzi, że metoda ta polega „na ukazaniu w toku rozważań już zawartych w analizowanym akcie momentów, pojętych jako apriori spełnionego aktu”. M.A. KRĄPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 124.

postać „bycia ku śmierci”¹⁷. Poprzez metodę transcendentálną stara się odpowiedzieć na pytanie o podstawę wyjaśniającą tę zasadniczą cechę ludzkiego bytu i stwierdza, że jest nią śmierć obecna w każdym przeżyciu osobowym.

Podsumowując zagadnienie, należy powiedzieć, że zasadnicze założenia metodologiczne analizy filozoficznej L. Borosa można sprowadzić przede wszystkim do dwóch momentów: twierdzenia, że śmierć jest wydarzeniem momentalnym, w którym ma miejsce decyzja końcowa, i istniejącym w każdym ludzkim życiu, oraz zastosowania metody transcendentálnej do wyjaśnienia zasadniczych aktów ludzkich.

2. ISTOTNE ELEMENTY TREŚCIOWE KONCEPCJI OSTATECZNEJ DECYZJI

Z rozważań metodologicznych wynika, że zasadniczą cechą bytu ludzkiego jest jego wewnętrzne rozdwojenie. Za bazę rozumowania posłużyła L. Borosowi analiza filozoficzna aktów woli, poznania, spostrzegania i przypominania. Okazuje się, że panujące w tych aktach rozdwojenie dąży ciągle do uchwycenia pełnej rzeczywistości siebie i świata. Owo dążenie jest w nas ciągle obecne i dlatego stwarza realnie ontologiczne podstawy do ich spełnienia się. W życiu jednak nigdy do tej pełni nie dochodzi. Z drugiej strony śmierć wydaje się spełniać wszystkie wymogi stawiane pełni wolności, poznania, spostrzegania i przypominania. W śmierci podstawowe dążenia woli dochodzą do wzajemnego „związania się”, a przez to człowiek rodzi się do pełni wolności. Śmierć ułatwia całkowite poznanie, uwalnia bowiem od determinizmu zmysłów. Następnie śmierć wyzwala od prowadzenia życia praktycznego, dlatego też umożliwia całkowite spostrzeganie, a uniezależniając nas od praktycznego nastawienia na przyszłość, stwarza możliwość pełnego przypominania. Można więc uznać, że transcendentálną podstawą dążeń człowieka do pełni jest śmierć jako pełnia wolności, poznania, spostrzegania i przypominania.

L. Boros stara się także przedstawić ludzką śmierć na tle analizy miłości. Twierdzi on, że miłość ludzka nie może osiągnąć swej pełni w sposób ludzki¹⁸. Mogłaby być spełniona dopiero wówczas, gdyby Absolut, Nieskończoność stanęły w całej swej jedności w człowieku jako godnym miłości¹⁹. Te

¹⁷ MM, s. 23 n.

¹⁸ WZ, s. 152; por. G. MARCEL, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1959, s. 223 n.

¹⁹ WZ, s. 152.

warunki miłości mogą być spełnione dopiero w samym momencie śmierci, kiedy to dochodzi do pełnopersoanego spotkania z Chrystusem, który pojawia się przed nami w pełnym blasku i staje się równocześnie przedmiotem dążenia miłości do pełni posiadania²⁰. Dlatego też można tutaj wyraźnie zauważyć ścisły związek miłości ze śmiercią²¹. Można więc powiedzieć, że człowiek osiąga prawdziwą miłość wówczas, gdy traci siebie.

Na podstawie rozważań L. Borosa o wolności, poznaniu i miłości można stwierdzić, że główną rolę w powyższych aktach ludzkich odgrywa zasada kenozy²². Tak więc poprzez miłość dochodzimy do pełni osobowości, gdy stajemy się prawdziwym darem dla drugiego człowieka. Prawo kenozy odgrywa także podobną rolę w poznaniu. Śmierć oznacza więc dla naszego teologa szczytowy punkt zniszczenia siebie i osiągnięcia całkowitego życia. Tam, gdzie człowiek całkowicie zatracił siebie, tam też jest Bóg w swej czystej formie²³. Tutaj można Boga spotkać tylko u kresu naszych sił. Zdaniem Borosa człowiek musi raz w życiu albo przynajmniej w śmierci przeżyć chwile całkowitego osamotnienia i zwątpienia, aby mógł osiągnąć prawdziwy dar samego Boga. Dopiero w tej sytuacji dochodzi do całkowitego przekroczenia kresu istnienia, w którym otwiera się nowa postać świata. Dlatego też można w końcu stwierdzić, że śmierć jest szczytowym czynem człowieka, gdyż do rozkwitu i pełni życia dochodzi tam, gdzie następuje całkowite nasze wyniszczenie.

Z Borosowej analizy aktów poznania, miłości i woli wynika też, że śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju ludzkiej osoby, w którym następuje intensyfikacja owych aktów duchowych człowieka, co z kolei skłania go do podjęcia ostatecznej decyzji wyboru Boga. Śmierć jest więc dla naszego teologa realizacją pełni człowieczeństwa i możliwością podjęcia decyzji życiowej. Podjęcie zaś takiej decyzji dokonującej się w momencie śmierci jest osiągnięciem najwyższej duchowej dojrzałości. Śmierć zatem jest najwyższym aktem osobowym, najważniejszym aktem ludzkiej świadomości i wolności, co wyraźnie akcentuje Boros w swej filozoficzno-teologicznej wizji.

Twierdzi on też, że człowiek prawdziwy powstaje dopiero w śmierci. Jeżeli więc człowiek dochodzi do swej pełni w śmierci, to również i dusza

²⁰ WZ, s. 152.

²¹ Krapiec mówi w podobny sposób o możliwości spełnienia się miłości w momencie śmierci. M.A. KRAPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s. 145; por. G. MARCEL, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1965, s. 306.

²² MM, s. 78-83. Pojęcie *kenosis* należy do podstawowych pojęć filozoficznych. Źródło tegoż pojęcia znajduje się w Liście św. Pawła do Filipian 2,5-7.

²³ ED, s. 66.

otrzymuje swoje pierwotne panowanie nad materią. Dopiero poprzez śmierć człowiek przyswaja sobie odkupieńcze dary Chrystusa i dusza odzyskuje swe początkowe atrybuty do bycia wszechkosmicznego. Na tym tle zrozumiałe wydają się twierdzenia Borosa o śmierci, a mianowicie, że dusza otrzymuje w śmierci pełnię, do której zdążała w swych aktach (*Tod als totale Selbstbegegnung*) i zostaje także ulokowana u podstaw świata (*Tod als totale Weltpräsenz*)²⁴. Te dwa wydarzenia są z sobą w jakiś sposób związane. Nie można bowiem myśleć o całkowitym „samostawianiu się duszy” bez jej wejścia w świat. Ponieważ dusza dociera do swej istoty i jest obecna w świecie, dlatego też z całym wszechświatem odnosi się do Boga, gdyż podstawa świata jest skierowana zawsze ku Bogu²⁵. Dlatego też całkowite posiadanie siebie, a w nim obecność świata to również spotkanie z Bogiem. Boros uważa, że owego spotkania nie można jednak nazwać jeszcze prawdziwym oglądaniem Boga, gdyż człowiek będzie przeżywał obecność Boga dopiero w momencie śmierci w obliczu ostatecznej decyzji poprzez spełnianie się jego wewnętrznego dynamizmu²⁶. W śmierci osiąga człowiek to wszystko, do czego w swoich głębokich pragnieniach zmierzał, w poznaniu przypuszczał, miłością obejmował, stając w ten sposób wobec Pana świata. W tym więc „metafizycznym miejscu” podejmuje człowiek ostateczną decyzję. Dokonana tutaj decyzja posiada stan „wieczny”, gdyż jest ona podejmowana bez egzystencjalnego rozdzielenia bytu i przemijalności²⁷. Należy także zwrócić uwagę na to, że podstawa wszechświata została już przekształcona przez Chrystusa. Udział Chrystusa w całkowitym osiągnięciu istoty ludzkiej i obecności we wszechświecie jest tak wielki, że L. Boros nazywa Go Tym, który predestynuje świat²⁸.

Mając na uwadze powyższe filozoficzne aspekty nauki L. Borosa o śmierci, należy podkreślić, że wymagają one koniecznie uzupełnienia teologicznego. Dopiero wówczas rozumowanie to osiąga pełnię swego znaczenia.

L. Boros, pytając o podstawy wiecznego utrwalenia człowieka w dobru lub złu, dochodzi do wniosku, że powodem takiej sytuacji jest wyznaczenie przez wolę Bożą końca w momencie śmierci czasu zasługi i natychmiastowego sądu szczegółowego. Sposobu urzeczywistnienia jednak nagrody czy kary należy szukać w decyzji ostatecznej podjętej w momencie śmierci. Dla-

²⁴ MM, s. 88; por. ED, s. 40.

²⁵ MM, s. 89.

²⁶ Tamże; por. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Środowisko Boże*, tłum. J.G. Fedorowscy, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1964, s. 114.

²⁷ MM, s. 89.

²⁸ WZ, s. 149; por. L. BOROS, *Denken in der Begegnung*, Olten: Walter-Verlag 1973, s. 199.

tego też można powiedzieć, że jedynie decyzja ostateczna człowieka rozstrzyga o jakości stałego trwania w wieczności. Decyzja ta jest jakby rewizją poszczególnych decyzji życiowych człowieka, a każdy akt życiowy znajduje w niej swe odbicie²⁹. To, czym chce się być w przyszłości, trzeba chociaż częściowo urzeczywistniać w teraźniejszości³⁰.

Koncepcja L. Borosa o śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej człowieka urzeczywistnia założenia stawiane zbawieniu, które uważa się za osobowe spotkanie z Jezusem Chrystusem, chociaż nie trzeba uwzględniać tutaj konieczności cudownego objawienia Chrystusa poganom, posiadającym dobrą wiarę. Powszechność śmierci stwarza każdemu człowiekowi warunki do w pełni osobowej decyzji za lub przeciw Chrystusowi³¹.

Borosowa hipoteza o śmierci zajmuje się również problematyką podejścia do Chrystusa w życiu doczesnym, gdyż uwzględnia ona każdą decyzję podjętą jeszcze w tym życiu aż do chwili ostatecznego rozstrzygnięcia w momencie śmierci. Nikt nie będzie potępiony albo zbawiony tylko dlatego, że tak chciał przypadek. Poprzez konfrontację z chwalebny Panem nastąpi trwałe rozstrzygnięcie. Ten moment wskazuje na dynamiczny i egzystencjalny charakter decyzji, jaką podejmuje człowiek³².

Powyższa koncepcja odpowiada także tym najnowszym badaniom teologicznym, które szukają możliwości zbawienia dzieci umierających bez chrztu świętego i bez używania rozumu. Dlatego też można powiedzieć, że ma ona niepodważalną teologiczną wartość i wielkie znaczenie.

Za pomocą koncepcji L. Borosa można też bardzo łatwo wytłumaczyć twierdzenie o ambiwalencji Bożej, obejmującej dopuszczenie śmierci jako kary. W jej świetle śmierć oznacza nie tylko karę Bożą, ale także znak umożliwiający zbawienie wszystkim ludziom.

Chrystologiczne uzasadnienie śmierci w świetle koncepcji L. Borosa umożliwia nam w pełni zauważyć w Chrystusie punkt centralny zbawienia ludzkiego i dokonujących się z chwilą śmierci „rzeczy” ostatecznych, gdyż od chwili śmierci stała się najkonkretniejszym „momentem” zbawczym człowieka. Takie poglądy wskazują, że Boros pojmuje zbawienie w sposób

²⁹ Zdaniem L. Borosa nie ma żadnej innej miary szczerości intencji nawrócenia w godzinie śmierci jak nawrócenie w godzinie teraźniejszej. MM, s. 110.

³⁰ Tamże; por. R. TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas...*, Paris: Éditions universitaire 1960, s. 114.

³¹ Wielu zwolenników omawianej tutaj hipotezy L. Borosa o ostatecznej decyzji dość wyraźnie sugeruje, że w momencie swej śmierci człowiek zyskuje pełnię umysłowego poznania oraz całkowitą wolność woli i wówczas to całą siłą swego ducha wybiera Boga. Ostateczna decyzja człowieka jest więc decyzją wyboru Boga.

³² Por. A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, s. 338.

całkowicie personalistyczny i chrystologiczny oraz uznaje świat za narzędzie działania Chrystusa.

Mając na uwadze szczegółową argumentację teologiczną L. Borosa, należy podkreślić, że wykorzystuje on myśl filozoficzną, aby różnym prawdom wiary nadać nowy charakter, acz zgodny z nauką Kościoła.

Borosowa koncepcja śmierci, jak każda myśl chrześcijańska, wyzwala i zarazem żąda. Wyzwała od zbyt trwogi o swe zbawienie, gdyż ukazuje dobroć Boga wychodzącego naprzeciw człowiekowi i pozwalającego, aby człowiek sam opowiedział się za Nim lub przeciw Niemu. Dopiero w chwili śmierci człowiek jest w stanie pozbyć się ostatecznie obcości swego bytu, dopiero w śmierci może człowiek całkowicie spotkać Boga w Chrystusie i może wobec Niego podjąć ostateczną decyzję. Z drugiej zaś strony koncepcja ta żąda poprawnego postępowania nawet w najdrobniejszych szczegółach życia.

3. ZNACZĄCE ELEMENTY KONCEPCJI OSTATECZNEJ DECYZJI DLA EKUMENII

L. Boros nie był wprawdzie pierwszym, ale chyba najbardziej zdecydowanym przedstawicielem hipotezy ostatecznej decyzji. Chociaż przedstawiona wyżej jego koncepcja w tej dziedzinie znalazła wielu zwolenników, to jednak spotkała się także z krytyką wielu teologów. Krytyczne spojrzenie na problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej zawiera zwłaszcza niemiecka protestancka literatura teologiczna.

Niemieccy teologowie protestanccy nie wnikają w ogóle w szczegóły koncepcji śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej. Omawiając problematykę śmierci, próbują jedynie marginalnie ustosunkować się do Borosowej koncepcji ostatecznej decyzji, przy czym uwypuklają głównie aspekty krytyczne. W porównaniu do ujęć wielu teologów katolickich teologowie protestanccy nie sygnalizują szczególnej fascynacji tak postawionym problemem śmierci, tzn. jej pojmowaniem jako ostatecznej decyzji personalnej, jak to jednoznacznie zwykł był czynić L. Boros. Dlatego też postaram się teraz przedstawić reakcje teologów protestanckich na temat Borosowej koncepcji śmierci, aby w ten sposób wskazać jeszcze wyraźniej na jej ekumeniczne znaczenie³³.

³³ Por. J. NOWAK, *W śmierci też nadzieja*, s. 230-235.

Eberhard Jüngel wypowiada się zdecydowanie przeciw tej hipotezie. Pojmuje on śmierć ludzką jako „podstawową pasywność życia ludzkiego”³⁴. Swoim rozumieniem prapasywności pragnie on uwypuklić centrum naszej wiary i nadziei. Bóg bowiem pozostaje tym większy, im bardziej pragnie wyprowadzić człowieka ponad siebie samego. Wypowiedź Gisberta Greshake, że „znalezienie sensu i tożsamości, a tym samym ostatecznej wolności, nie mogą być dziełem człowieka, lecz jedynie czynem Boga”³⁵, a także wniosek końcowy Jüngela, że Boska aktywność, działająca w śmierci, wyklucza udział ludzki, „ponieważ każda ludzka aktywność w tym miejscu byłaby nielegalną antycypacją”³⁶, zdaje się uwypuklać nieuprawnioną i skróconą alternatywę. Wyobrażenie Jüngela, że Bóg jest tym, który spełni ludzkie życie, i twierdzenie Hansa Ursa von Balthasara, że Bóg przesadza człowieka „w pasywność zostania wprowadzonym ponad siebie”³⁷, nie są nie do pogodzenia z intencją Borosa i Rahnera. Nawet jeżeli śmierć człowieka pojmowana jest u Borosa jako „czynne” spełnienie historii życia, to właśnie w jego rozumieniu „wolności wewnętrznej” uwypukla się, że śmierć człowieka należy rozumieć jako akt zdania człowieka w ręce Boga i że Bóg jest tym, który totalnie udoskonala człowieka w zmartwychwstaniu. Człowiek rozwija się całkowicie dopiero w chwili śmierci i dojrzewa do życia z Bogiem. Jüngel uważa, podobnie jak Greshake i Rahner, że teoria ostatecznej decyzji jest w sensie biblijnym nie do przyjęcia³⁸. Krytyka ta wydaje się słuszna, jeżeli zwróci się uwagę na to, że Boros, przedstawiając

³⁴ „Es gibt eine Passivität, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Dazu gehört, daß man geboren wird [...], dazu gehört, daß man stirbt”. E. JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1985, s. 116.

³⁵ G. GRESHAKE, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, w: TENZE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg: Herder 1982, s. 130.

³⁶ „Wir haben uns damit gegen eine in der Philosophie, aber auch in der katholischen Theologie eindrucksvoll vertretene Theorie ausgesprochen, die den Tod als letzte Entscheidung, als die das eigene Leben vollendende Tat des Menschen (Rahner), als ‚die Tat des Wollens schlechthin‘ (Boros) interpretiert. Diese Interpretation ist biblisch unhaltbar”. E. JÜNGEL, *Tod*, s. 116 n.

³⁷ H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, (BÖT 14), München: Schöningh 1977, s. 285.

³⁸ E. JÜNGEL, *Tod*, s. 117 n. „Was die biblischen Texte über den Tod zu sagen haben, unterscheidet sich von vielen tiefeschürfenden religiösen und profanen Äußerungen älteren und neueren Datums zur Sache zunächst dadurch, daß der Frage nach dem Tod zwar eine ganz entscheidende, aber keine alles entscheidende Bedeutung zukommt. Daß unser ganzes Leben, *commentatio mortis*, sein solle, ist keine von der Bibel her zu vertretende Einstellung. Auch die Aufforderung, seine Tage zu zählen, auch das Gleichnis vom reichen Kornbauer sind nicht dahin zu verstehen”. Tamże, s. 77.

swoją hipotezę śmierci, uwzględnia tylko częściowo wypowiedzi Starego Testamentu. Greshake mówi, że w biblijnym ujęciu śmierć uważana jest za absolutne zniszczenie i radykalne obezładnienie człowieka. Jest to widoczne szczególnie wówczas, gdy śmierć widziana jest jako istotnie „przedwczesna” (*zu früh*) lub „nie w porę” (*unzeitig*), a tym samym jako „opaczna” (*widernatürlich*). To biblijne rozumienie uważa Greshake za stojące w sprzeczności z wypowiedzią Borosa, że nie ma śmierci nie w porę lub przedwczesnej³⁹. Jüngel ukazuje biblijne rozumienie śmierci w dwóch wymiarach: z jednej strony jest śmierć wyrazem skończoności życia ludzkiego, z drugiej zaś strony leży ten okazyjny wymiar w samej istocie śmierci⁴⁰. Podkreśla on także pewną analogię między śmiercią i narodzeniem człowieka jako wydarzeniami korelatywnymi, nacechowanymi totalną pasywnością⁴¹. Pasywność ta należy jakby do istoty człowieczeństwa. Bez niej przestałby on być człowiekiem⁴². Stwierdzenie to może mieć pewne podstawy w doświadczeniu śmierci innych, odchodzących z tego świata w całkowitej niemocy i agonii. Nie jesteśmy jednak w stanie głębiej zweryfikować, co właściwie dzieje się w samej chwili śmierci, niż nam mówią dostrzegalne oznaki agonii⁴³. Dla fundamentu teologicznego rozstrzygające jest to, że śmierć jako chciany przez Boga koniec życia prowadzi człowieka do ostatniej pasywności, która należy do jego bycia człowiekiem, jako jego dobra granica⁴⁴. Wydaje się, że wyobrażenie Jüngela o Bogu jako tym, który w całej pełni „dokona” życia ludzkiego, odpowiada myśli Borosa⁴⁵.

Karl Barth sądzi, że cały człowiek ma być uratowany. Jego teoria o „niemożliwości” śmierci i grzechu implikuje problematykę, którą należy rozważyć dokładniej. Stawia on bowiem pytanie, czy mamy możliwość liczyć

³⁹ G. GRESHAKE, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, s. 127.

⁴⁰ Tamże, s. 145 n.

⁴¹ Tamże, s. 116.

⁴² Zob. tamże; por. W. HRYNIEWICZ, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1989, s. 215.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ E. JÜNGEL, *Tod*, s. 116.

⁴⁵ „Auch wenn der Tod des Menschen bei Boros als ‚tätige‘ Vollendung der Lebensgeschichte begriffen wird, so kommt gerade in seinem Verständnis der ‚inneren Freiheit‘, zum Ausdruck, daß der Tod des Menschen als ein Akt der Übergabe des Menschen in die Hände Gottes zu verstehen ist, und Gott derjenige ist, der den Menschen in der Auferstehung total vollendet. Die als Passivität zu verstehende Vollendung des Menschen durch Gott ist die Fortsetzung und Frucht der von Boros herausgestellten Aktivität des Menschen im Tod”. U. DEIMEL, *Der Mensch in der letzten Entscheidung. Über den Tod als die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen. Ladislaus Boros und die Endentscheidungshypothese*, Paderborn 1992, s. 87.

się z jakimś „podwójnym wyjściem”⁴⁶ naszej historii wolności, a zatem z możliwością zbawienia lub nieszczęścia? Albo też łaska Boża stanie się tak przeważająca, że człowiek nie może już odmówić дарowanego mu ostatecznego miłosierdzia Stwórcy? Jeżeli każdy na podstawie swej personalnej jednorazowości umiera swoją własną śmiercią, jeżeli w śmierci przed oczyma Boga i przed oczyma wszystkich nasze życie staje się jawne, wówczas to umieranie jest poważną rzeczą, poważną w spojrzeniu na możliwość radykalnego samozamknięcia się człowieka, a więc odrzucenia tej łaski Boga w Chrystusie, która uniemożliwia naszą „śmierć ucieczkową” (*Fluchtod*).

Mając na uwadze koncepcję śmierci jako ostatecznej decyzji, należy podkreślić, że Barth zakłada wolność w momencie śmierci⁴⁷. Dlatego też nie może już być mowy o pewności zbawienia każdego z osobna. Pod warunkiem wolności możemy aż do ostatniej chwili naszego życia wybierać pomiędzy dwoma możliwościami: swobodne przyjęcie miłości we współumieraniu z Chrystusem (Rz 6,8) albo ostateczne odrzucenie tej miłości⁴⁸. Lecz jego umiłowana myśl o tryumfie łaski w historii (świata i pojedynczego człowieka), który od dawna już usunął z drogi grzech⁴⁹, nasuwa pytanie: czy swoboda decyzji poszczególnego człowieka jako bezpośrednie spotkanie z Bogiem pozostaje rzeczywiście otwarta? Ponieważ Barth relatywizuje wolność człowieka w obliczu większej wolności Boga, dlatego decyzja człowieka bądź za zbawieniem, bądź za nieszczęściem nie stwarza wobec Boga żadnych nieodwołalnych faktów⁵⁰. W tym właśnie prowokuje pytanie o rzeczywistą samodzielność i swobodę decyzji. Nie znamy żadnego miejsca dogmatyki Bartha, gdzie – jak u H. Gollwitzera⁵¹ – wolność stworzenia

⁴⁶ Por. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Bertelsmann 1926, s. 194 nn.

⁴⁷ Szczegółowo na temat pojęcia wolności Bartha zob. U. HEDINGER, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich–Stuttgart: Zwingli Verlag 1962; por. H.U. von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Jakob Hegner 1962, s. 248 nn.

⁴⁸ Należy tutaj wskazać na właściwość terminologii Bartha: to „nie” wobec Boga nie jest dla niego żadną możliwością „wolności”, lecz zawsze „niemożliwą możliwością” grzechu. Por. U. HEDINGER, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, s. 159-167.

⁴⁹ K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1972, s. 6; por. TENZE, *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag 1978, s. 528; por. TENZE, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, Zürich: Evangelischer Verlag 1926, s. 129; por. D. HATTRUP, *Eschatologie*, Paderborn: Bonifatius 1992, s. 316.

⁵⁰ K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, s. 143.

⁵¹ Por. H. GOLLWITZER, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München: Kaiser 1971, s. 295 n, gdzie neguje się (interpretując Bartha) możliwość wiecznego odrzucenia grzesznika przez Boga.

uciekania od Stwórcy byłaby kwestionowana wyraziście i jednoznacznie⁵². Barth odrzuca – ze względu na naukę starochrześcijańską – apokastazę (*apokatastasis*)⁵³; jest jednak czymś szczególnie zastanawiającym, że relatywnie bardzo skąpo wzmiankuje nasz teolog negatywną możliwość śmierci (nie śmierć człowieka „jako taka”, bez wsparcia Boga, lecz śmierć człowieka osiągniętego przez łaskę, a odrzucającego ją). Wydaje się więc, że niebo interesuje go o wiele bardziej niż piekło⁵⁴. Niektóre wypowiedzi Bartha sprawiają wrażenie, że jakoby człowiek mógł sam z siebie być wobec Stwórcy tylko winny⁵⁵ i jakoby łaska Boga w każdym przypadku zniosła ten wyrok śmierci tak, że nie ma już możliwości jej odmówienia, tj. sprzeciwienia się. U teologa z Bazylei spotykamy się również z myślami zakładającymi swobodne zajęcie stanowiska podmiotu wobec swej śmierci, a tym samym możliwość podwójnego wyjścia – w zbawieniu lub nieszczęściu – historii życia⁵⁶. Według Bartha istnieją dwa podstawowe sposoby umierania: śmierci nieposłusznej, przytrzymującej własne „ja”, oraz śmierci posłusznej, akceptującej własną przemijalność⁵⁷.

Barth, rozróżniając dwojakiego rodzaju śmierć (posłuszną i nieposłuszną), interpretuje śmierć uciezkową (*Fluchtod*) grzesznika nie tylko jako pasywne przytrafienie się (jako „kara”), lecz bardziej jeszcze jako dzieło własne człowieka. W ostatecznym buncie przeciwko woli pojednania miłosiernego Boga człowiek zaprzepaszcza swe zbawienie⁵⁸ i sam dokonuje w ten sposób odziedlenia od Boga – można by powiedzieć w „grzechu-śmierci” (*in der „Tod-Sünde“*). Należałoby także zapytać, czy dokonanie śmierci w tej jednorazowej osobowości człowieka przed Bogiem tylko w swych negatywnych aspektach (jak np. bunt, odmówienie daru miłości Boga) zakłada aktywność człowieka albo czy śmierć też w jej pozytywnym aspekcie (dokonanie śmierci wchodzące w boską miłość) nie jest „przytrafieniem” się i zarazem wolnym czynem ludzkiego bytu – w akceptacji⁵⁹ wszystkich rozstań i odłączeń poprzez wol-

⁵² Jednym z zarzutów Balthasara jest to, że Barth ową wolność skrycie neguje.

⁵³ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMMLER, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg im Breisgau: Herder 1968, s. 28.

⁵⁴ Por. H. ZAHNRT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts*, München: R. Piper & Co. Verlag 1966, s. 107 n.

⁵⁵ Por. K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, 30 n; TENZE, *Mann und Frau*, München – Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1967, s. 29.

⁵⁶ Por. K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, s. 90.

⁵⁷ H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes*, s. 97.

⁵⁸ Por. E. JÜNGEL, *Tod*, s. 112.

⁵⁹ Powinniśmy „zdzielać” nasze zbawienie (por. Flp 2,12), przyjmując przyszłość Boga i przez to „wnieść” nas samych w wieczność Boga. W tym sensie pojmuje śmierć np. P. Althaus

ność człowieka. Można tu zauważyć, że Barth domaga się tego przyjęcia. Według niego działalność Chrystusa w ogóle nie dopuszcza – gdziekolwiek chodziłoby o zbawienie człowieka – ludzko-personalnego „współdziałania” (*Mit-wirken*). Wszystko, co Chrystus uczynił „dla” nas, dzieje się – jak to podkreśla – ostatecznie „bez” nas i „przeciw” nam⁶⁰. Chrystus zajął nasze miejsce, żeby działać za nas „bez naszego współdziałania” bardzo „uważnie i silnie”. My sami „odsadzeni” (*abgesetzt*), „odparci przez niego” (*von ihm verdrängt*), „nie stawiamy już czoła naszej własnej odpowiedzialności”⁶¹, jeżeli Chrystus wstawia się za nami, wyjednując nam życie⁶².

Podczas gdy K. Barth ujmuje przeznaczenie człowieka i odłączenie się od antropologicznego uzasadnienia wiary w świetle Objawienia przedłożonego obiektywnie w Piśmie Świętym, to Rudolf Bultmann kieruje się filozoficznie rozważanym samozrozumieniem indywidualnym, strukturą rozstrzygającą (*Entscheidungsstruktur*) bytu ludzkiego. Podkreśla on w eschatologii wyłącznie moment „ostatecznej decyzji” człowieka i dlatego też wyeliminował on tym samym w jakiś sposób główną treść eschatyczną przyszłości człowieka oraz związaną z nią nadzieję⁶³. Uważa on, że już przed Objawieniem (np. u Sokratesa) istnieje przeczenie, że śmierć jest próbą życia i tym samym spełnieniem człowieka, o ile ten nie broni się przed śmiercią, lecz ją akceptuje⁶⁴. Chrześcijańskie Objawienie potwierdza tę prawdę przez twierdzenie, że śmierć jako rozstanie z Bogiem jest faktycznie przewyciężona w krzyżu Jezusa Chrystusa. Wolność od śmierci nie jest wprawdzie żadną możliwością bytu jako takiego, lecz darem boskiej miłości. Ta wdzięczność podstawowa (*Grundverdanktheit*) bytu nie odbiera wierzącemu swobody wyboru. Bultmann, znacznie wyraźniej niż Barth, podkreśla możliwość stania się zagubionym oraz możliwość wyboru potępienia i łaski. Co jednak dzieje się w samej śmierci? „Chwilę” (*Augenblick*) śmierci pojmuje Bultmann jako chwilę napełnioną (*gefüllter Augenblick*), która gromadzi przeszłość (całość uformowanego w tym czasie indywiduum) i przyszłość (brakujące jeszcze spełnienie). Według Bultmanna w chwili śmierci jest obecny Bóg, a to ozna-

– jako „czyn” personalny, chociaż pasywne doznanie pozostaje dla niego (jak i dla Bartha) głównym aspektem śmierci. P. ALTHAUS, *Tod IV. Dogmatik*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 6, Tübingen: Mohr 1962, s. 914 nn.

⁶⁰ H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes*, s. 98.

⁶¹ K. BARTH, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, s. 70.

⁶² Por. krytyczne omówienie: D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes”*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966, s. 116-121.

⁶³ A. NOSSOL, *Szkie eschatologii protestanckiej*, s. 333.

⁶⁴ H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes*, s. 196.

cza śmierć cielesnego i zmartwychwstanie duchowego człowieka⁶⁵. Śmierć i wskreszenie są zatem identyczne⁶⁶. Nieważne wydaje się dla Bultmanna pytanie, jak można sobie wyobrazić obiektywnie zmartwychwstanie⁶⁷.

O ile Bultmann pojmuje śmierć jako chwilowe spotkanie z Bogiem (i w ten sposób jako zmartwychwstanie), Werner Elert mówi o zdarzeniu przeciwnym: w śmierci oddzielenie człowieka od Boga znajduje swe śmiertelne zaostrenie, śmierć jest nawrotem w nicłość – aż do *creatio ex nihilo* w „dniu sądu” (który dla Bultmanna nie odgrywa żadnej roli). Teoria ta jest skierowana przeciw Barthowi o tyle, o ile neguje ona ostro jego rozumienie „prawa” jako „formy ewangelii”. Według Elerta w śmierci zostają wszyscy uznani całkowicie winnymi i odpowiednio ukarani – drogą totalnej utraty ich bytu. Śmierć jest dla niego nie tylko „znakiem” sądu (Barth), lecz naprawdę katastrofą. Usprawiedliwienie grzesznika nie jest pojmowane – jak u Bartha – jako realna odmiana bytu, ukierunkowana ku śmierci, lecz jako „sądowe”, jak gdyby mające wybawić „sprawiedliwego”, wierzącego w miłosierdzie Boże dopiero na końcu czasów. Zachowane zostaje tylko wyobrażenie człowieka co do wyroku Boga, który aż do dnia sądu nie zapomina o treści życia, o decyzjach za zbawieniem lub nieszczęściem⁶⁸. Decyzja podstawowa za Bogiem lub przeciw Niemu podjęta jest przed śmiercią i dlatego decyzja ta nie może już być skorygowana⁶⁹. Bultmann i Elert są zgodni co do tego, że ze śmiercią decyzja podstawowa człowieka jest nieodwracalnie ustalona.

Paul Tillich sądzi natomiast, że także po śmierci istnieje jeszcze rozwój indywiduum poprzez oczyszczenie ze zniekształconych czynów ziemskiego bytu. Pragnie on wolność i łaskę, w przeciwieństwie do Bartha, filozoficznie załagodzić. Zdaniem Tillicha istnieje odkupienie człowieka zróżnicowane według stopnia indywidualnego samourzeczywistnienia, ale na podstawie dobroci bytu – nie ma piekła. Na podstawie swego udziału w uniwersum byt doświadcza w śmierci potęgowania tego, co osiągnięto za życia, i spełnienia swych koncepcji, ponownego zjednoczenia z boskim podłożem⁷⁰.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Podczas gdy Barthowi brakuje jednak jeszcze czegoś decydującego – dokonania braterstwa, nie ma jakiegoś stanu pośredniego, również Bultmann ma na myśli dokonanie człowieka ze wszystkimi jego związkami. Redukuje on jednak te związki do personalnych uwikłań. Rzadko interesują go świat rzeczy i dokonanie kosmosu.

⁶⁷ Według Bultmanna relatywizuje się „zmartwychwstanie zmarłych” (wyobrażenie żydowskie) i „nieśmiertelność duszy” (wyobrażenie greckie) jako obrazy mitologiczne dla prawdy niemitologicznej, że Bóg w śmierci przyznaje nam życie.

⁶⁸ H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes*, s. 197.

⁶⁹ W. ELERT, *Der christliche Glaube*, Berlin: Furche Verlag 1940, s. 649.

⁷⁰ Tamże.

Dieter Bonhoeffer interpretuje śmierć jako „czyn” ludzki⁷¹. Pojmuje on dokonanie człowieka w śmierci nie tylko jako pasywne przytrafienie się, lecz także jako własny czyn wolności stworzenia, nie zaprzeczając, że Bóg jest tym, który ma ostatnie słowo. Tak jak do życia należy niepowodzenie i powodzenie, chwila udana i daremność własnego wysiłku, tak też i w śmierci będzie interpretowane cierpienie i czyn i tak właśnie następuje dokonanie wolności, w swobodnej akceptacji dokonanej śmierci, która nie tylko „zdarza się” (*passiert*), ale raczej kształtuje go na równi ze śmiercią Jezusa, która jest aktywną miłością⁷².

Wolfhart Pannenberg uważa, że mimo śmierci otwiera się przed wszystkimi ludźmi wspólnota z Bogiem w cierpieniu i umieraniu⁷³. Stwierdza on: „Wyobrażenie, że część człowieka trwa niezmiennie po śmierci, oznaczającego kres wszystkiego, czym jesteśmy [...]. Wewnętrzne życie w granicach naszej świadomości jest tak ściśle związane z czynnościami cielesnymi, że nie mogłoby ono przetrwać samoistnie”⁷⁴. W momencie śmierci umiera cały człowiek, gdyż jest on jednością cielesno-duchową. Według niego podstawowa decyzja człowieka, jego decyzja za Bogiem, która w życiu doczesnym była przepełniona różnymi konkretnymi decyzjami, zostaje tutaj wydobyta przez Boga. Takie zaś spojrzenie na czyściec może wpłynąć na zgodność ekumeniczną⁷⁵. Uważa on, że dalsze życie po śmierci daje i zapewnia człowiekowi tylko Chrystus zmartwychwstały, który wskrzesza umierającego człowieka. Tak ujęte zmartwychwstanie nie jest już normalnym związaniem duszy z ciałem na końcu czasów, lecz całkowitym przetworzeniem człowieka w momencie śmierci przez zmartwychwstałego Pana. Śmierć staje się dla człowieka szczytem gorczy. Bóg wychodzi twórczo na spotkanie człowieka, nawet też poza granice śmierci. Na taką przyszłość wskazuje Bóg grzesznikowi w swej obietnicy, aby go przez jego niepowodzenie zachować w wieczności⁷⁶. Człowiek musi w każdym momencie przeżywać całość

⁷¹ „Wir selbst werden es sein, die unseren Tod zu dem machen, was er sein kann, zum Tod in freiwilliger Einwilligung”. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, red. E. Bethge, München: Kaiser Verlag 1966, s. 31.

⁷² H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes*, 197 n.

⁷³ Por. W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, s. 157.

⁷⁴ W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tł. E. Zwolski i D. Szumska, Paris: Éditions du Dialogue 1978, s. 62; por. A. NOSSOL, *Eschatologia protestancka*, w: W. GRANAT (red.), *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin: TN KUL 1974, s. 656-663.

⁷⁵ S. GREINER, „Zmartwychwstanie w śmierci”. *Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, „Communio” 61 (1991), s. 107 n.

⁷⁶ W. PANNENBERG, *Kim jest człowiek?*, s. 91.

swego życia. Ponieważ chodzi jednak zawsze o plany egocentryczne, dlatego też wykluczają się na ogół wzajemnie nie tylko plany życiowe ludzi, lecz także plany życiowe tego samego człowieka w czasie jego własnego życia. Jeżeli jednak wbrew różnym przeciwnościom życia człowiek nie dotrzyma wierności swemu przeznaczeniu otwartemu na świat, na sądzie przed Bogiem obróci się w nicość w obliczu swego przeznaczenia do życia pełnego i szczęśliwego⁷⁷. Odłączenie się od Boga i od swego przeznaczenia jest bólem wieczności. Sąd, który decyduje o wieczności, jest dla świata tajemnicą, dopóki człowiek wędruje poprzez czas. Dlatego też sąd jest zdarzeniem po śmierci. Dopiero po śmierci możemy osiągnąć tę całość, do której zmierzają nasze przeznaczenie⁷⁸. Całość naszego życia, o ile w ogóle będzie ukazana człowiekowi, może być mu przedstawiona jako zdarzenie po śmierci. Sięgnięcie głębi wieczności ziemskiej egzystencji człowieka w jego przeżyciu jako zdarzeniu po śmierci, oznacza równocześnie zmartwychwstanie i sąd⁷⁹. „W każdym razie chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie stawia całkiem jasno sprawę, że żaden składnik naszego teraźniejszego istnienia nie może przetrwać śmierci, chociaż człowiek również w chwili samej śmierci zdany jest na «Boskie Naprzeciw». Zmartwychwstanie może być oczekiwane jako zupełnie nowe stawanie się, jako przeobrażenie od samych podstaw, jeżeli wręcz nie jako nowe stworzenie”⁸⁰.

Wielu współczesnych teologów protestanckich sądzi, że nie nieśmiertelna z natury dusza ludzka daje człowiekowi gwarancję wiecznego trwania po śmierci, lecz wyłącznie Chrystus zmartwychwstały. W chwili śmierci bowiem cały człowiek umiera, cały też – zmartwychwstaje. Śmierć staje się zakończeniem obecnego życia ludzkiego oraz pełnym przejściem do zupełnie nowego sposobu istnienia. Tylko dzięki Chrystusowi śmierć zostaje przezwyciężona i w Nim też człowiek odzyskuje nieśmiertelność.

Hans Schwarz z Ratzbony stwierdza radykalnie, że hipoteza decyzji ostatecznej należy do „ślepego zaułka myślenia eschatologicznego”⁸¹, wykazującego bliskość do apokatastazy⁸². Przeciwno fascynującej hipotezie Borosa oponuje on, że w Biblii śmierć charakteryzowana jest jako przeżycie negatywne i jako kara Boża. Zgadza się on jednak z myślą Borosa, że śmierć

⁷⁷ Tamże, s. 92.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 62.

⁸¹ H. SCHWARZ, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal – Zürich: Brockhaus Verlag 1991, s. 180-214.

⁸² Por. tamże, s. 190 n.

może być także związana z łaską Bożą. Chociaż wprawdzie aprobuje on wiele aspektów interpretacji Borosa, to jednak nie dzieli z nim optymistycznego zrozumienia śmierci. Ponieważ optymistyczne spojrzenie Borosa na śmierć sięga bardzo głęboko, dlatego też zdaniem Schwarza należy zadać pytanie, czy nie jest on ostatecznie za „powtórny doprowadzeniem wszystkich do zbawienia”⁸³.

Podsumowując powyższe zagadnienia, należy podkreślić, że koncepcja śmierci Borosa posiada bardzo wyraźnie znaczenie ekumeniczne. Należy podkreślić, że cały szereg aspektów ekumenicznego wymiaru ujęcia śmierci przez L. Borosa można chyba uznać za wspólne w ogólnochrześcijańskiej eschatologii, gdyż właśnie Ewangelia zawiera centralne prawdy dotyczące życia wiecznego, oparte na tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Znamienne okazuje się, że eschatologia nie jest pierwszorzędnie nauką o czymś, ale o Kimś⁸⁴. Tym Kimś jest oczywiście Bóg, doprowadzający człowieka i świat do Jego historiozbawczego wypełnienia w Chrystusie. Można chyba stwierdzić, że taki punkt widzenia jest wspólny dla eschatologii chrześcijańskiej, na co wskazują tendencje obecne w teologii. Dlatego można sądzić, że jedynie ekumeniczne i komplementarne spojrzenie na powyższą koncepcję śmierci pozwala nam spełnić ten wielki postulat stawiany w dzisiejszej teologii.

Koncepcja śmierci L. Borosa jako taka może nas egzystencjalnie zbliżyć do wielkiej tajemnicy i otwierać przed nami nowe, nieznanne dotąd perspektywy. Niemniej jednak współczesna teologia, świadoma własnej ograniczoności i zachowująca szacunek dla tajemnicy, zdaje sobie sprawę, że śmierć pozostanie zawsze dla żyjących wielkim misterium i właściwie dopiero własna śmierć będzie dla nas pełnym rozwiązaniem owej tajemnicy życia.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHAUS Paul: *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh: Bertelsmann 1926.
- ALTHAUS Paul: *Tod IV. Dogmatik*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 6, Tübingen: Mohr 1962, s. 914-919.
- AUGUSTYN: *De civitate Dei*, tł. Władysław Kubicki, (Pisma Ojców Kościoła, t. 12), Poznań: Jan Jachowski 1934.

⁸³ Por. H. SCHWARZ, *On the way to the future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy and Science*, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1972, s. 142 n.

⁸⁴ A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, s. 339.

- BALTHASAR Hans Urs von: *Eschatologie*, w: Johannes Feiner u.a. (red.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln u.a.: Benziger 1957, s. 403-422.
- BALTHASAR Hans Urs von: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln: Jakob Hegner 1962.
- BARTH Karl: *Der Römerbrief*, Zürich: Theologischer Verlag 1978.
- BARTH Karl: *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, Zürich: Evangelischer Verlag 1926.
- BARTH Karl: *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1972.
- BARTH Karl: *Mann und Frau*, München – Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1967.
- BONHOEFFER Dietrich: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, red. Eberhard Bethge, München: Kaiser Verlag 1966.
- BOROS Ladislaus: *Denken in der Begegnung*, Olten: Walter-Verlag 1973.
- BOROS Ladislaus: *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten: Walter-Verlag 1971.
- BOROS Ladislaus: *Der neue Himmel und die neue Erde. Die Letzten Dinge in der Erkenntnis der Theologie von heute*, „Wort und Wahrheit“ 19 (1964), s. 263-279.
- BOROS Ladislaus: *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1965; pol. *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1971.
- BOROS Ladislaus. *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten: Walter-Verlag 1962; pol. *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1974.
- BOROS Ladislaus: *Wir sind Zukunft*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1969.
- BREUNING Wilhelm: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg im Breisgau: Herder 1986.
- CORETH Emerich.: *Metaphysik als Aufgabe*, Innsbruck: Rauch 1958.
- DEIMEL U.: *Der Mensch in der letzten Entscheidung. Über den Tod als die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen*. Ladislaus Boros und die Endentscheidungshypothese, Paderborn 1992.
- ELERT Werner: *Der christliche Glaube*, Berlin: Furche Verlag 1940.
- FABER Eva-Maria: *Tod*, w: Wolfgang BEINERT, Bertram STUBENRAUCH (red.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg im Breisgau: Herder 2012, s. 644-646.
- GOLLWITZER Helmut: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München: Kaiser-Verlag 1971.
- GREINER Sebastian: „Zmartwychwstanie w śmierci”. Uwagi na temat aktualnej dyskusji, „Communio” 61(1991), s. 95-109.
- GRESHAKE Gisbert: *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, w: TENŽE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg: Herder 1982, s. 121-130.
- GRESHAKE Gisbert: *Leben-stärker als der Tod. Von der christlichen Hoffnung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2008.
- HATTRUP Dieter: *Eschatologie*, Paderborn: Bonifatius Verlag 1992.
- HEDINGER Ulrich: *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich – Stuttgart: Zwingli Verlag 1962.
- HRYNIEWICZ Waław: *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 1, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1989.
- JASKÓŁA Piotr: *Ekumenizm u progu trzeciego tysiąclecia*, w: TENŽE (red.), *Perspektywy ekumenii. Wielkopostne wykłady otwarte poświęcone encyklice „Ut unum sint”*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1996, s. 65-80.
- JUST Antoni: *Tajemnica człowieka*, „Collectanea Theologica” 53 (1983), fasc. 3, s. 5-23.

- JÜNGEL Eberhard: *Tod*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1985
- KOZA Stanisław Józef: *Chrystus w centrum pojednania i dialogu*, w: Piotr JASKÓŁA, Stanisław Józef KOZA (red.), *Chrystus naszym pojednaniem*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1997, s. 241-248.
- KRAPIEC MIECZYŚLAW A.: *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: Bohdan BEJZE (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek 1968, s. 123-148.
- MARCEL Gabriel: *Homo viator*, tł. Piotr Lubicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1959.
- MARCEL G.: *Od sprzeciwu do wezwania*, tł. Stanisław Ławicki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1965.
- NOSSOL Alfons: *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia*, Opole: Wydział Teologiczny UO 2001.
- NOSSOL Alfons: *Eschatologia protestancka*, w: Wincenty GRANAT (red.), *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin: TN KUL 1974, s. 656-663.
- NOSSOL Alfons: *Szkic eschatologii protestanckiej*, w: TENŻE, *Teologia na usługach wiary*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1978, 331-339.
- NOWAK Joachim: *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej*, Opole: Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego UO 2002.
- PANNENBERG Wolfhart: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980.
- PANNENBERG Wolfhart: *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. Edward Zwolski i Danuta Szumska, Paris: Éditions du Dialogue 1978
- RAHNER Karl, VORGRIMMLER Herbert: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg: Herder 1968.
- PAPROCKI Henryk: *Próba teologicznej interpretacji faktu śmierci w perspektywie życia wiecznego*, „*Novum*” 11 (1979), s. 109-129.
- SCHWARZ Hans: *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal – Zürich: Brockhaus Verlag 1991.
- SCHWARZ HANS: *On the way to the future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy and Science*, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1972.
- SOBECZKO Helmut Jan: *Ku liturgicznej jedności. Ekumeniczny wymiar katolickiej i ewangelicko-luterańskiej reformy liturgicznej*, w: Piotr JASKÓŁA (red.), *Veritati et caritati*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1992, s. 309-318.
- SÖLLE Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes”*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966.
- SPINDELER Alois: *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*, „*Theologie und Glaube*” 56 (1966), s. 144-159.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre: *Środowisko Boże*, tł. Janina i Grzegorz Fedorowscy, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1964.
- TROISFONTAINES Roger: *Je ne meurs pas...*, Paris: Éditions universitaire 1960.
- WOHLGSCHAFT Hermann: *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, (BÖT 14), München: Schöningh 1977.
- ZAHNRT Heinz: *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie des 20. Jahrhunderts*, München: R. Piper & Co Verlag 1966.

EKUMENICZNY WYMIAR
KONCEPCJI OSTATECZNEJ DECYZJI

Streszczenie

Dane zawarte w pracach o problemie śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej literaturze teologicznej pozwalają mówić także o ekumenicznym wymiarze koncepcji ostatecznej decyzji prezentowanej przez Ladislausa Borosa. Zakłada ona, że śmierć jest możliwością podjęcia ostatecznej decyzji, w której człowiek opowiada się za lub przeciw Bogu. Zaczęto koncentrować się na samym momencie śmierci i dostosowywać do niego pojęcie zmiany natychmiastowej, w której momenty następujące i poprzedzające wzajemnie się zazębiają, tworząc jedność. Niemiecka protestancka literatura teologiczna zawiera krytyczne spojrzenie na problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej. Eberhard Jüngel pojmuje śmierć ludzką jako „podstawową pasywność życia ludzkiego”. Rudolf Bultmann kieruje się strukturą rozstrzygającą bytu ludzkiego. Werner Elert podkreśla, że w śmierci oddzielenie człowieka od Boga znajduje swe śmiertelne zastrzenie, śmierć jest nawrotem w nic aż do *creatio ex nihilo* w „dniu sądu”. Paul Tillich natomiast uważa, że także po śmierci istnieje jeszcze rozwój indywiduum poprzez oczyszczenie ze zniekształconych czynów ziemskiego bytu. Dietrich Bonhoeffer nazywa śmierć „czynem” ludzkim. Wolfhart Pannenberg sądzi, że mimo śmierci otwiera się przed wszystkimi ludźmi wspólnota z Bogiem w cierpieniu i umieraniu. Podsumowując omawiane zagadnienie, należy podkreślić, że niemieccy teologowie protestanccy nie wnikają w ogóle w szczegóły koncepcji śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej. Niemniej jednak koncepcja ta ma bardzo wyraźne znaczenie ekumeniczne.

Słowa kluczowe: koncepcja ostatecznej decyzji; założenia metodologiczne; elementy treściowe; wymiar ekumeniczny.