

ZNAKI NADZIEI NA WIECZNE SZCZĘŚCIE WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI RELIGIJNO-FILOZOFICZNEJ

Po chwilowym spadku zainteresowań eschatologią zauważamy obecnie ponowny jej rozkwit. Tematyka końca życia osobistego i końca istnienia świata coraz mocniej intryguje osoby wierzące ale nie tylko. Człowiek pozbawiony nadziei przyszłości nie może w pełni rozwijać się: żyje o tyle o ile stać go nadać swojemu życiu jakiś plan i cel, tzn. na ile posiada nadzieję. Potrzeba wychodzenia – projekcji w przyszłość odpowiada jego naturze. Łaciński termin „*ex-sisto*” (egzystuję) oznacza – znajdować własną równowagę wychodząc *poza* siebie, *przekraczając* własne „*ja*”, stąd „*przyszłość*”, będąca innym imieniem tego „*poza*”, stać się może przestrzenią dla nadziei, utopii, mglistych marzeń, szerokich lub nie oczekiwania albo też strachu.

Dla wierzących chrześcijan natomiast przyszłość, którą jest Chrystus, pozostaje otwarta w sposób naturalny na nadzieję. W zależności jednak od konfesji przyjmowała i przyjmuje ona różne odcienie (1.). Z nadzieją taką spotykamy się również i w tradycjach pozabiblijnych, żeby wspomnieć tylko islam oraz niektóre ze współczesnych nurtów filozoficzno-religijnych (2.). W punkcie trzecim – ostatnim – postaramy się naszkicować aktualną próbę odpowiedzi teologii katolickiej na pytanie o naszą pośmiertną przyszłość. Nie zamierzamy tutaj podawać gotowych rozwiązań. Przeciwnie, uczulimy jedynie czytelnika na potrzebę uwzględnienia istotnych wymiarów przy opracowywaniu tematyki eschatologicznej. Nie będzie to więc słownik eschatologicznych pojęć ile raczej wyliczenie koniecznych do uwzględnienia właściwej eschatologii.

1. Nadzieja na nowe życie w tradycji protestanckiej i prawosławnej.

Nie możemy sobie pozwolić na całościowe omówienie problematyki eschatologicznej wyrosłej na gruncie przekazu biblijnego. Ograniczymy się jedynie do tradycji protestanckiej (a.) i prawosławnej (b.). Natomiast eschatologię katolicką omówimy w punkcie ostatnim, w końcowej partii tekstu.

a. eschatologia protestancka

Nasza analiza daleka jest od szczegółowej, ze zrozumiałych względów. Interesuje nas tutaj wyłącznie ramowe uchwycenie ważniejszych myśli współczesnej nauki teologów protestanckich „o rzeczach ostatecznych”, co pozwoli następnie dostrzec jej zbliżenia i rozbieżności z rozwiązaniami prawosławnymi i katolickimi, dzięki czemu wzrośnie wartość ekumeniczna poniższego szkicu.

O rozwoju eschatologii w rodzącym się protestantyzmie zadecydowały – zdaniem bpa A. Nossola – trzy zasadnicze momenty: „Najpierw silne podówczas napięcie apokaliptyczne jako jeden z motorów napędowych całego w ogóle nowo powstałego ru-

chu religijnego; następnie – zdecydowany powrót do Pisma św., zwracający uwagę na pewne odchylenia tradycyjnej nauki o rzeczach ostatecznych z ich ściśle biblijną wizją; wreszcie – skoncentrowanie się inicjatora reformacji, Lutera, przede wszystkim na realistycznych wypowiedziach eschatologicznych Ewangelii oraz Listów św. Pawła, podczas gdy dotąd poprzestawano w tej dziedzinie prawie wyłącznie na analizie apokaliptycznych wypowiedzi Księgi Objawienia”¹.

Wspomniana tendencja eschatologiczna nie znalazła jednak swojego pełnego wyrazu w luterzańskich „Księgach symbolicznych”. Jedynie artykuł XVII „Konfesji Augsburskiej” i jej „Apologii”, zatytułowany „O przyjściu Chrystusa na sąd”, porusza temat rzeczy ostatecznych: „Naucza się – czytamy – że nasz Pan, Jezus Chrystus, przyjdzie w dzień ostateczny, aby sądzić i wzbudzić wszystkich umarłych z martwych, wierzącym i wybranym dać żywot wieczny i radość wiekiustą, natomiast ludzi bezbożnych i diabłów skazać na piekło i wieczną karę. Dlatego odrzuca się nowochrześcijańców, którzy nauczają, że diabli i ludzie potępieni nie będą cierpieć wiecznej udreki i męki. Odrzuca się także pewne nauki żydowskie, które się teraz również rozszerzają, że przed zmartwychwstaniem umarłych jedynie święci, pobożni mieć będą królestwo na świecie, wszyscy zaś bezbożni zostaną wytępieni”².

Sam M. Luter, mówiąc o stanie człowieka po śmierci, uważał, że nieśmiertelność nie jest czymś naturalnym dla ducha jako takiego, lecz że wyływa ona z osobistego kontaktu z Bogiem przez wiarę. W niej właśnie dana nam jest nadzieja wieczności, w wierze bowiem stajemy się partnerami i rozmówcami Boga³. Odnosi się wrażenie, że według niego człowiek sam z siebie zdolny jest do przeżycia śmierci. Teolog wittenberski krytycznie odnosił się także do tzw. „stanu pośredniego”, czyli do nauki o czyśćcu, który zdecydowanie odrzucał⁴.

Współczesny protestantyzm przejął główne myśli swoich poprzedników. Tak np. H. Thielicke wychodzi z założenia, że odwoływanie się do nieśmiertelności to szczególna cecha współczesnego człowieka. W lęku przed umieraniem pomniejsza on odczuwane niebezpieczeństwo uciekając się do mitu, który przedostał się do chrześcijaństwa z filozofii platońskiej i neoplatońskiej. Uważa więc, że śmierć to inaczej mit, za którym ukrywa się nasz lęk przed śmiercią, skończonością objawiającą się w śmierci⁵. Przeżyjemy śmierć nie dlatego, że nieśmiertelność należy do naszej natury: „Nie mogę pozostać tutaj na ziemi – pisze on – nie jestem nieśmiertelny, lecz jestem kimś, kto oczekuje zmartwychwstania”⁶.

Myśl tę kontynuuje G. Van der Leuwen. Wg niego nic w człowieku nie zostało wyjęte spod prawa śmierci. Umiera w nim wszystko, zarówno ciało jak duch i dusza. A co potem? Wprawdzie umieramy, ale nasze życie zostanie odnowione przez Boga, ponieważ nie umieramy całkowicie. Pozostaje po nas „coś” – jakiś znak, poszlak, lub duch, chociaż nie w potocznym naszym rozumieniu. Wspomniane ‘coś’, ukryte w darze „obrazu” posłuży za punkt startu do nowego życia⁷.

Karl Barth (1886-1968) z kolei wychodził z założenia, że nadzieja chrześcijańska karmi się wiernością Boga. Z samego siebie człowiek nie posiada daru nieśmiertelności będącej wyłączną własnością Boga. Mówiąc więc, że śmierć kładzie kres naszemu życiu, dorzucić musimy równocześnie, że granicą naszej śmierci jest Bóg. Tak więc, podczas gdy z jednej strony wyraża ona całkowitą słabość bytu ludzkiego, jego skończoność, to z drugiej staje się przestrzenią działania Bożej mocy⁸. Wchodzimy tutaj w specyficzną koncepcję czasu i wieczności. Bazylejski teolog uważa bowiem, że czas i wie-

czność nie posiadają niczego wspólnego, będąc dwiema rzeczywistościami całkowicie sobie obcymi. Czas, utożsamiony z upadkiem i ze śmiercią, trwa tak długo, jak długo trwa śmiertelne ciało. Tym należy tłumaczyć tęsknotę człowieka wierzącego do „wyzwolenia się od czasu”. W przeciwieństwie do czasu, stworzonego przez Boga, wieczność przedstawia się jako wartość większa, poprzedzająca go i następująca po nim, niejako obejmująca go sobą. Umierając, człowiek ucieka w pewnym sensie przed czasem i chroni się w wieczności będącej w ten sposób jego końcem. Ten z kolei, jeżeli spoglądamy od jego strony, pokrywa się z początkiem⁹. Barth czuje się więc usprawiedliwiony wykluczeniem wszelkiego stanu pośredniego, czasu wyczekiwania pełnego momentu eschatologicznego. Realizuje się on już w samej chwili naszej śmierci.

Z powyższym nie zgadza się inny szwajcarski teolog O. Cullmann uważając, że rozróżnienie jakościowe między czasem i wiecznością nie jest właściwe dla chrześcijaństwa, ale dla myśli greckiej. Dorzuca ponadto, iż nie oddaje ono w sposób zadawalająco ścisły rozbieżności, która ma miejsce pomiędzy rzeczywistością ograniczoną i nieograniczoną¹⁰. W przypadku „życia zmarłych” uważa, że nie jest ono naturalną własnością duszy nieśmiertelnej, ale konsekwencją Bożej interwencji działającej z zewnątrz poprzez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zmarły wierzący nie traci ducha, pozostaje on jednak w uśpieniu i w oczekiwaniu na dzień zmartwychwstania. Wówczas to osiągnie pełne i prawdziwe życie. O. Cullmann opowiada się za istnieniem „stanu pośredniego”¹¹.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch innych współczesnych teologach, dla których *eschatologiczna* nadzieja stała się myślą przewodnią całej teologii. Mam tutaj na myśli J. Moltmanna i W. Pannenberg. Szczególnie pierwszy z nich odczuwa silną potrzebę zakorzenienia eschatologii w obrębie chrześcijańskiej nadziei¹². *Eschaton* – pisze autor – obejmuje zarówno przedmiot naszej nadziei (*das Erhoffte*) jak i sam akt, z którego bierze swój początek (*das Hoffen*). Mówiąc inaczej termin *eschaton* wskazuje zarówno na cel naszej nadziei, tzn. to, czego się spodziewamy (*futurum*) jak również na ich źródło (*adventus*)¹³. Eschatologia winna więc na nowo ożywiać od wewnątrz całe chrześcijaństwo. W podobnym kierunku idą rozważania drugiego z wymienionych teologów¹⁴.

W „*Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*”, wydany przez Zjednoczony Ewangelicko-Luterański Kościół Niemiecki, tematyka eschatologiczna zamieszczona została w rozdz. zatytułowanym: „*Wszystko we wszystkim*” (*Alles in allem*)¹⁵. Autorzy *Katechizmu* uważają, że przy końcu czasów to nie Bóg będzie nas sądził, lecz każdy, jako odpowiedzialna osoba, przeprowadzi sąd nad samym sobą i wyda wyrok. Oczywiście w swojej miłości Bóg chce, aby każdy był zbawiony, lecz nikogo nie może zmusić do wyboru Jego drogi. Jako wierzący mamy prawo do nadziei na powszechne pojednanie (*Allversöhnung*), chociaż dalekie jest to od pewności: „Jeżeli idzie o mnie – pisze pewien profesor teologii – nie mogę wykluczyć możliwości chybnienia celu mojego życia, dla innych natomiast mam nadzieję na powszechne pojednanie”¹⁶. „Niebo i piekło – czytamy w *Katechizmie* – nie są miejscami, lecz symbolami mówiącymi nam, że życie ludzkie prowadzi nas albo do wiecznej wspólnoty z Bogiem, albo też do stanu nieodwołalnego wykluczenia (*Ausgeschlossenheit*) z Bożego życia. Piekło (*Hölle*) polega na tym, że człowiek pozostaje zamknięty w sobie, nie stara się niczego otrzymać i pragnie żyć tylko z samego siebie”¹⁷. Odnośnie nieśmiertelności *Katechizm*

uczy, że jest ona własnością duszy, lecz przy końcowym zmartwychwstaniu także i nasze ciało będzie uczestniczyć w życiu wiecznym¹⁸. Tekst nie wspomina o stanie pośrednim.

Możemy zauważyć wyraźnie chrystologiczny charakter protestanckiej eschatologii; wiara w Chryśusa pozwala nam uczestniczyć w nieśmiertelności, która z natury swojej nie należy się człowiekowi. Wprawdzie „*Evangelischer Erwachsenenkatechismus*” odchodzi od takiego zawężenia, lecz nie wydaje się, aby opinia ta przyjmowana była powszechnie.

a. eschatologia prawosławna

Eschatologia Kościoła prawosławnego nie jest zbyt rozbudowana¹⁹. Obok wielu punktów wspólnych z eschatologią katolicką, różnica zasadnicza odnosi się do nauki o charakterze „stanu pośredniego”, czyli do nauki o czyścicu²⁰. Wprawdzie przyjmują oni istnienie takiego stanu, lecz interpretują go odmiennie:

– przede wszystkim wyakcentowany zostaje moment *wyczekiwania*. Dla prawosławia bowiem istnieje tylko jeden jedyny sąd i nastąpi on na końcu świata, natomiast czas obecny to okres wytężonego oczekiwania. Tej fazy przejściowej nie należy więc brać za decydującą o naszej wieczności, lecz jedynie za przedsmak tego, co nastąpi;

– prawosławie ponadto, inaczej aniżeli teologia katolicka, nie robi rozróżnienia między *reatus poenae* (*stan karalności*) i *reatus culpae* (*stan winy*). Co to oznacza? Otóż w teologii katolickiej wierzymy, że po śmierci, w „stanie przejściowym”, istniała będzie możliwość wyłącznie odpokutowania kary (*reatus poenae*) za grzechy popełnione jeszcze przed śmiercią (*satispassio*). Nie będzie natomiast możliwości zasługi (*satisfactio*), a tym samym wykluczona zostaje ewentualność winy – *reatus culpae*, związanej ściśle z szansą wyboru. Kościół prawosławny przeciwnie, utrzymuje, że czas pośmiertny to stadium progresywnej *deifikacji*, nie zaś *satispassio* za wcześniejsze grzechy przy równoczesnej niemożliwości zasług. Faza pośmiertna to okazja naprawienia zdeformowanego w nas Bożego obrazu i uwolnienie się od niewoli sił demonicznych²¹.

Współczesne zainteresowanie problematyką eschatologiczną odnosi się także do dwudziestowiecznych teologów prawosławnych. Przy zachowaniu jedności z własną tradycją (podkreślają element *wyczekiwania*) nawiązują oni bardzo mocno do dawnej nauki o *apokatastasis*, o możliwości zbawienia wszystkich stworzeń, odwołując się do słów św. Pawła, że Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28). Szczególnym radykalizmem charakteryzuje się S. Bułgakow (1871-1944) dający możliwość zbawienia nawet szatanowi²². Także u jego przyjaciela P. Fłoreńskiego (1882-1937)²³ oraz następcy P. Ewdokimowa (1901-1970)²⁴ zauważyć można podobne myśli, lecz bez wspomnianego radykalizmu. Autorzy ci wspominają o „stanie pośrednim”, ale nie uważają go za miejsce definitywne. Przeciwnie, także i po śmierci człowiek nie traci możliwości oczyszczania się i doskonalenia.

Reasumując stwierdzić należy, że w eschatologii prawosławnej zbawienie ujmowane jest w wymiarze chrystocentrycznym i jej aktualizacją jest przemiana kosmosu oraz ubóstwienie człowieka. Proces ten ma miejsce także w „stanie przejściowym”, który nie posiada znaczenia negatywnego – *pokutowanie*, ale pozytywne – *uświęcanie się*.

2. Wizja końca świata w tradycji pozabiblijnej

Nadzieja na lepszą przyszłość i na wieczną szczęśliwość nieobca jest również i tradycjom pozabiblijnym. Wiele z nich wierzy, że czekające nas szczęście możemy antycypować już w naszej codzienności. Poniżej postaram się przybliżyć nadzieję eschatologiczną *Koranu* (a.) oraz niektórych współczesnych kierunków filozoficzno-religijnych (b.).

a. nadzieja na wieczne szczęście w *Koranie*

Na wstępie warto przypomnieć sobie w kilku słowach czym dla świata muzułmańskiego, dla *islam*u jest *Koran*. Wiemy, że Mohammed uważał siebie za wysłanego (*apostola*) od Boga i zarazem za „pieczęć proroków” (por. XXXIII,40), czyli ostatniego i największego z nich. Jego zadaniem było przekazanie swojemu ludowi, w *języku arabskim*, Bożego objawienia i przyprowadzenie go do wiary w jedyne i prawdziwego Boga. *Koran* więc pochodzi bezpośrednio od niego. Dzięki natchnieniu anioła Gabriela lub któregoś z innych niebieskich posłańców, stanowi on – *Koran*, kopię praksięgi, „Księgi Matki” (XIII,39) przechowywanej w niebie i służącej jako oryginał dla wszystkich innych świętych pism pozostałych religii, np. dla świętych pism żydowskich i chrześcijańskich, ale nie tylko. Ponieważ Mohammed bardzo mocno akcentował monoteizm Boga, świadomie oddalając się od nauki o Trójcy Św. i Wcieleniu Jezusa Chrystusa, uważał *Koran* za ostateczny głos Boga do ludzi i za księgę doskonale monoteistyczną.

*„Ten *Koran* nie mógł być wymyślony poza Bogiem!
On jest potwierdzeniem prawdziwości tego, co było przed nim,
i wyjaśnieniem Księgi – co do której nie ma żadnej wątpliwości –
pochodzącej od Pana światów” (X,37).*

Nie bez znaczenia jest również sam język – arabski. Otóż wierni *islam*u utrzymują, że *Koran* jest arabskim wydaniem niebieskiej praksięgi. Język arabski otrzymuje więc status *meta-języka*, czyli języka samego Boga²⁵. Jego natchnienie jest werbalne, tzn. że za każdym słowem *Koranu* stoi Boży autorytet. Nie ma więc innej interpretacji jak dosłowna, literalna. W oczach wiernego muzułmanina Biblia domaga się interpretacji w świetle *Koranu* – i to w zależności od jej zgodności z Księgą *islam*u. „Ta ostatnia zaś, dosłowne i ostateczne Słowo Boga, nie może być już interpretowana: interpretacja interpretująca nie podlega już bowiem interpretacji, chyba że przez samego autora”²⁶. Wszelka więc próba interpretacji *Koranu* uważana jest za grzech *par excellence*, który możemy przyrównać do grzechu przeciwko Duchowi Świętemu. Wersy niejasne w *Koranie* nie są do wyjaśniania przez inne wersy – zrozumiałe. Jedne i drugie należy przyjąć bez szemrania, ponieważ objawiają one niepojętość Boga (CXII,2)²⁷. Z niego wierni Arabowie czerpią wiedzę o Bogu, o modlitwie, o postępowaniu moralnym, o wypełnianiu woli Allaha. W tym mocnym związaniu języka z treścią objawienia należy tłumaczyć opory przed przekładem *Koranu* na inne, nie arabskie, języki. Jego pierwszy przekład ukazał się dopiero w 1920 w Pakistanie.

a.1. śmierć i sąd

Koran przyjmuje podwójny sąd. Pierwszy z nich rozgrywa się zaraz po śmierci, jeszcze w grobie, gdzie anioł zadaje zmarłemu cztery pytania: Kto jest twoim Bogiem? Kto jest twoim prorokiem? Jaka jest twoja religia i co jest celem twojej modlitwy? Od odpowiedzi na nie zależy miejsce zmarłego – piekło albo niebo. Po tym „małym są-

dzie" dusza pozostaje nadal w grobie, jakby w zaśnieniu i bez świadomości, w oczekiwaniu na sąd ostateczny. Okres ten przebiega dla zmarłego bardzo szybko, jakby trwał jedną godzinę (por. S 10,45).

Sceneria Sądu Ostatecznego opisana w *Koranie* przybliżyła go do apokaliptycznych opisów żydowsko-chrześcijańskich. W punkcie centralnym umieszczone jest *zmartwychwstanie zmarłych*. Koran pomija jednak milczeniem podanie dokładnej daty, kiedy ów dzień nastąpi (S 7,187). Z powszechnym zmartwychwstaniem wiąże się *powszechny sąd*, który będzie sprawował wyłącznie Bóg, nie Mohammed czy Jezus i każdy otrzyma, na co zasłużył. Prorocy będą występować w roli obrońców lub oskarżycieli dla swoich wyznawców, Mohammed dla muzułmanów, natomiast Jezus dla chrześcijan i Żydów. W pierwszym rzędzie przedmiotem sądu będzie wyznawana religia i ona także zadecyduje o późniejszym miejscu w niebie lub w piekle. Czyny dobre i złe rozważane będą dopiero na drugim miejscu i nie one będą najważniejsze; zmarły muzułmanin, którego czyny zostały uznane za złe, zostanie wprowadzicie posłany do piekła, ale tylko na określony czas, aby później wejść do raju. Chociaż chrześcijanie i Żydzi będą posiadać pozycję wyjściową lepszą od innych niewiernych, ale i tak nie do pozazdrośczenia. W okresie ziemskiego życia otrzymali wprowadzicie możliwość poznania jednego Boga, ale nie skorzystali z tego i oddawali cześć innym Bogom (przez „innych Bogów” *Koran* rozumie tutaj Trójcę Św. i dlatego piszemy z dużej litery) oraz Jezusowi Chrystusowi, uważając go błędnie za Bożego Syna.

a.2. niebo albo piekło

Sąd Boży dzieli ludzi na dobrych i złych, czyli na zbawionych i potępionych. Ci ostatni, umieszczeni po lewej stronie Boga idą do piekła (*an-nar* = ogień, *gahannam* = gehenna, *al-hutama* = miazdzenie), gdzie płonąć będą w wiecznym ogniu, skuci łańcuchami, polewani gorącą wodą itd. Błogosławieni przeciwnie, znajdując się po prawej ręce Boga razem z Nim wejdą do nieba (*al ganna* = ogród, *gannat 'adn* = ogród Edenu). Oczekuje ich wieczna szczęśliwość, wypoczywanie w cieniu drzew, na łożach ze szlachetnych kamieni. Będą wówczas mogli spożywać wspaniałe potrawy i kosztować doskonałych win, obsługiwani przez rajskie dziewice gotowe spełnić każde ich życzenie²⁸. *Koran* nie wypowiada się zbyt szczegółowo o miejscu Boga w rajskiej szczęśliwości. Tylko miejscami i to bardzo rzadko można znaleźć wypowiedź o uszczęśliwiającej „wizji Boga” (S 75, 22 n). Ogólnie mówiąc przeważa bardzo naturalistyczna wizja szczęścia w niebie.

Ta *zmysłowość* życia rajskiego, prawie z całkowitym skoncentrowaniem się na mężczyźnie, kobiety mają tylko zaspokajać męskie potrzeby, różni bardzo *islam* od *chrześcijaństwa*. W centrum naszej eschatologii umieszczona zostaje „wizja Boga”, co u muzułmanów przesunięte zostaje na plan dalszy, niewiele znaczący. *Koran* podkreśla również bardzo mocno, że w niebie pierwsze miejsce przeznaczone zostanie dla tych, którzy na ziemi byli znaczący, bogaci. Ubodzy zostają prawie całkowicie zapomniani.

b. nadzieja na lepszą przyszłość w marksizmie oraz w niektórych współczesnych kierunkach religijnych.

Zatrzymamy się jeszcze, aby wskazać na elementy tchnące nadzieją na lepszą przyszłość obecne w upadłym już marksizmie (b.1) oraz w niektórych sektach, silnie przyciągających współczesnego człowieka (b.2).

b.1. marksizm

Historiofilozoficzne teorie K. Marksa można skrótowo ująć w czterech punktach²⁹:

– *podmiot* historii pomyślany jest bardzo antymetafizycznie. Nie jest nim ani Bóg, ani opatrność, ani absolutny duch, lecz tylko i wyłącznie *sam człowiek*, wezwany do stania się stwórczym podmiotem swojego wyzwolenczego działania w historii. Chodzi tutaj o *konkretnego* człowieka, który realizuje siebie w praktycznej, nie zaś teoretycznej relacji do przyrody i współgatunku. Następuje to poprzez pełny rozwój swoich możliwości produkcyjnych i organizacyjnych;

– ów „*konkretny*” człowiek żyje i działa nie gdzie indziej jak w przestrzeni „*ekonomicznych relacji*”. One i tylko one stanowią „*bazę*” wszystkich duchowych, religijnych, kulturalnych i politycznych sytuacji i zmian społeczeństwa w biegu historii. Z tej też racji uważa się je za właściwy *wymiar* historii, która nie jest w pierwszym rzędzie historią zbawienia, czy też historią ducha (Hegel) ale historią kultury;

– „*pojednanie historii*”, które ma objąć całą istniejącą rzeczywistość, może nastąpić nie inaczej jak poprzez *rewolucję*, której przewodzić musi klasa historycznie najmocniejsza, tzn. proletariats. Wg Marksa ona właśnie staje się podmiotem historycznych zmian;

– tak więc rewolucyjne przemiany prowadzące do uwolnienia się od wszelkich historycznych tyranii urzeczywistniają się poprzez „*ruch komunistyczny*” mający za cel *przyszłe bezklasowe społeczeństwo*. Pojednanie (*Versöhnung*), które nastąpi pomiędzy wszystkimi sprzecznościami, nie będzie czymś podarowanym ale owocem rewolucyjnych przemian. W wielu miejscach K. Marks podkreśla polaryzację między negatywną terażniejszością a pozytywną przyszłością. Tutaj też należy szukać korzeni *profetyczno-apokaliptycznego* charakteru wypowiedzi tego filozofa. Rola i zadania proletariatu zbliżają go do historycznej roli narodu wybranego.

Chociaż pytanie o sens historii w odniesieniu do *indywidualnego* człowieka, o jego miejsce w przyszłości, tzn. w historii już doskonałej, pozostać musi bez odpowiedzi, to jednak dadzą się tutaj zauważyć ważne elementy eschatologiczne, jak *przyszłość* oraz jej źródło – *pragnienie doskonałości*. Nadzieja na lepszą, doskonalszą, aniżeli obecnie, przyszłość posiada swoje źródło w nieodpartym „*pragnieniu*” pojednania wszystkich przeciwności, w sprawiedliwości i wolności, których brak odczuwa człowiek w swojej aktualnej egzystencji. Spojrzenie marksistów w przyszłość było więc pełne optymizmu i entuzjazmu, pełne nadziei; terażniejszość jest smutna – mówili – podzielona na klasy, lecz przyszłość będzie inna, doskonalsza, wolna od podziałów i antagonizmów. Taki więc a nie inny jego koniec tłumaczyć należy nieadekwatną antropologią, brakiem właściwej wizji człowieka.

b.2. niektóre współczesne sekty

Nie zajmujemy się oczywiście każdą z aktualnie istniejących sekt, które trudno zliczyć. Skupimy naszą uwagę jedynie na dwóch z nich: „*Świadkowie Jehowy*” i „*New Age*”.

Ci pierwsi nauczają, że dusza ludzka umiera wraz z ciałem i stąd nie istnieje żadne życie pozagrobowe. Brak więc nieba, czyśca czy też piekła. Wszystko to stanowi *wymysł* ludzki, konkretnie księży, i służący za element zastraszenia oraz zysku³⁰.

Członkowie sekty już wielokrotnie starali się przepowiedzieć koniec świata, ale bez skutku. Ich pierwszy prorok, Charles Taze RUSSEL przepowiedział powrót Chrystusa na rok 1874. Gdy to nie nastąpiło przesunął „*czas żniwa*” - zniszczenie ludzi złych – na rok 1914. Z chwilą Jego przyjścia miało się rozpocząć Królestwo Boże na zie-

mi. Po tych pierwszych niefortunnych przepowiadaniach poszły następne. Tenże sam „prorok” głosił, że w 1918 r. upadnie papieństwo, a tym samym nastąpi ruina Kościoła katolickiego. Z kolei jego następca M. Rutherford przesunął datę końca świata a zarazem początku Królestwa na rok 1925, ale i to chybiło. Obecnie przewiduje się, że zrealizuje się to w 1996 r.³¹

„Świadkowie Jehowy” głoszą ideę tysiącletniego Królestwa Bożego. Nastąpi ono po zwycięstwie Boga nad szatanem i jego zwolennikami, po czym nastanie Królestwo trwające tysiąc lat pod rządami świadków Jehowy oraz Dawida i Patriarchów. Będzie to czas szczęśliwości i radości. Nikt nie będzie chorował ani umierał. Po upływie tych lat, ci, którzy nie skorzystali z okazji, aby się nawrócić, zostaną ostatecznie unicestwieni wraz z szatanem. Ludzie dobrzy pozostaną nadal na ziemi, zaś mała ich liczba – 144.000 zostanie wzięta do nieba. Świadkowiwe Jehowy wykluczają więc ideę powszechnego zmartwychwstania. Jest ono udziałem jedynie osób wybranych, świętych. Brak także *piekła*, ponieważ źle żyjący zostaną natychmiast unicestwieni. Przyszłość dla wyznawców tej sekty daleka jest więc od optymistycznej brak bowiem miejsca na nadzieję.

Wielkim wyzwaniem jest współcześnie sekta – *New Age*³². Atakuje ona bowiem otwarcie tożsamość chrześcijańską, przywłaszczając sobie wiele elementów naszej wiary, jak Biblia, uniwersalizm, zbawienie itd. Przy tym rozwija się ona bardzo dynamicznie, znajdując sympatyków również i w Polsce. Skupimy się tutaj wyłącznie nad jej treściami eschatologicznymi. Zaliczmy do nich:

– *sytuacja apokaliptyczna*. Według założycieli tego ruchu, powstałego w Kalifornii w latach czterdziestych naszego wieku i związanego z pojawieniem się książki Alice Ann Bailey (1880-1949) „*Powrót Chrystusa*”, żyjemy w okresie apokaliptycznym. Jego objawieniem stała się ostatnia wojna światowa oraz atom. Koniecznym warunkiem do przeżycia jest odnalezienie przez człowieka jego pierwotnej wspólnoty z przyrodą. Nie ma innej drogi: *albo... albo*, albo odnajdzie i przeżyje, albo nie odnajdzie i zginie.

– *poszukiwanie utraconego Edenu*. *New Age* nie widzi potrzeby objawienia się Boga i odkupienia. Człowiek sam z siebie jest samowystarczalny, musi jedynie uwolnić się od tego, co czyni go nieszczęśliwym, tzn. od wszelkiego rodzaju napięć, konfliktów, presji zewnętrznej i przemocy. Pozwoli mu to zachować wewnętrzny spokój, harmonię, co równa się zbawieniu. Nie chodzi więc tutaj o zbawienie dokonujące się na zewnątrz nas, lecz w nas samych. *New Age* nie potrzebuje Boga dla zapewnienia szczęścia swoim członkom. Podaje jedynie środki, zaczerpnięte często z religii wschodnich, przy których pomocy człowiek sam sobie może zapewnić właściwe szczęście;

– *reinkarnacja* albo inaczej *transmigracja*. Nie potrzeba wiary w życie po śmierci – twierdzi *New Age* – ono jest faktem, rzeczą oczywistą. Śmierci nie należy więc rozumieć jako punktu docelowego naszej egzystencji ale jedynie jako moment przeobrażający nas będących z natury nieśmiertelnymi. My żyjemy nadal, chociaż w innym wcieleniu. Transmigracja jest faktem bez cienia wątpliwości.

Ogólnie biorąc wizja człowieka i świata prezentowana przez *New Age* ukazuje się ze wszech miar optymistyczna. Ruch w najgłębszych swoich podstawach ateistyczny, nie widzi potrzeby Boga osobowego, będącego naszym Sędzią przy końcu czasów. W ogóle brak tutaj końca czasu, gdyż wszystko kontynuuje swoje istnienie, chociaż w zmienionej formie.

Z czymś podobnym spotykamy się w ruchu *Hare Krysna* (*International Society for Krishna Consciousness*). W oparciu o tradycję hinduską zwolennicy tego ruchu wierzą w transmigrację, w cykl narodzin, śmierci i odrodzenia. O formie każdego następnego wcielenia decyduje istnienie poprzedzające³³.

3. Prawo do nadziei we współczesnej eschatologii katolickiej

Panoramyczne spojrzenie na współczesne prądy w teologii protestanckiej i prawosławnej, w islamie i w marksizmie a także w niektórych sektach możemy uważać za tło do refleksji nad eschatologią katolicką. Nie zamierzamy powtarzać³⁴. Mówiąc inaczej, nie interesuje nas tutaj wyliczanie prawd odnoszących się do życia pozagrobowego, postawienie przysłowiowej kropki nad „i” w rozważaniach nad historią naszego pielgrzymowania, którego końcem jest spotkanie twarzą w twarz z Bogiem. Przeciwnie, zależy nam będzie w pierwszym rzędzie na ukazaniu szerszej perspektywy dla naszego „*eschaton*”, w świetle którego można dopiero poruszyć tematy nieba, czyśćca lub piekła. Nie interesuje nas więc „meta” naszego życia, ile raczej droga prowadząca do niego a będąca znakiem pewnej nadziei. Dopóki bowiem jesteśmy w drodze możemy się spodziewać, mieć nadzieję, osiągnięcia obranego celu. Nadzieję ponadto określić możemy jako element typowo chrześcijański (por. Ef 2,12;4,13): „Być chrześcijaninem znaczy mieć nadzieję, znaleźć się w zasięgu pewnej nadziei” - pisał J. Kard. Ratzinger³⁵. Z nadzieją spotkaliśmy się we wszystkich wyżej opisanych ruchach teologiczno-filozoficznych. Każdy z nich projektował lepszą przyszłość, odwołując się do nadziei, do możliwości realizacji ukrytych marzeń.

Również i chrześcijaństwo, w tym także katolicyzm, bardzo mocno podkreślają nieodzowność nadziei w każdym wymiarze życia, szczególnie jednak życia przyszłego³⁶. Tutaj jednak nadzieja karmi się w sposób szczególny wiarą. Poniżej postaram się omówić skrótowo kilka istotnych zasad-kluczy, spotykanych aktualnie w teologii katolickiej przy opracowaniach tematyki eschatologicznej.

a. *chrystologiczno-soteriologiczny wymiar eschatologii*

Szczególnie po Vaticanum II eschatologia katolicka weszła niejako w nową fazę, odkrywając nowe wymiary i nowy język. Wiązało się to z powrotem do Biblii oraz do Ojców Kościoła, których język był bardziej biblijny i kerygmaticzny, w przeciwieństwie do mocno spekulatywnych rozważań postscholastyki. Lektura tych tekstów a ponadto ekumeniczny dialog prowadzony ze wspólnotami tradycji protestanckiej i prawosławnej uczuliły teologów katolickich (wspomnieć tutaj można nazwiska takich teologów jak Y.-M. Congar, H.U. von Balthasar, K. Rahner) na podkreślenie *chrystologiczno-soteriologicznego* wymiaru eschatologii chrześcijańskiej. Zmartwychwstały Chrystus, *eschatos* już zrealizowany, staje się niezmiennym punktem odniesienia dla wszystkich eschatologicznych napięć człowieka i świata. Stąd można Go uważać za hermeneutyczną zasadę całości wypowiedzi eschatologicznych³⁷. Kiedy więc poruszamy temat śmierci i życia wiecznego należy rozpoczynać od tajemnicy Jego życia oraz dokonanego w Nim dzieła pojednania; wiara w Jezusa Chrystusa, w Jego śmierć i zmartwychwstanie, przemienia się w wiarę (nadzieję) w nasze osobiste zmartwychwstanie. Spoglądając oczami wiary na figurę Chrystusa, kontemplujemy w Nim „*personifikację eschatonu*”, w Nim bowiem przyszłość staje się obecnością i już teraz uczestniczyć możemy w chwale nieba. W takim kontekście paruzji nie należy uważać za wydarzenie

całkowicie nowe, niejako dodane do zmartwychwstania Chrystusa. Przeciwnie, jest ono Jego definitywną aktualizacją w historii człowieka i świata. Chrystus bowiem jest tym, który nie tylko objawia w całej pełni tajemnicę naszego zbawienia, lecz ponadto aktualizuje ją w ciągu historii i w wieczności. Nasze zbawienie jest i pozostanie chry-
stocentryczne – całkowite „bycie z Chrystusem” (Flp 1, 23).

Eschatologia chrześcijańska nie jest więc przyszłością, która z pogardą spogląda na teraźniejszość, lecz jedynie pewną formą rekompensaty, jakąś przeciwwagą, przy pomocy której Bóg zaradza istniejącemu w historii rozdarciu, u korzeni którego znajduje się grzech. Zgodnie z Bożym planem pierwsze stworzenie, zapoczątkowując czas historii zbawienia, stanowi tym samym pierwszy moment, który odsyła nas do *eschatonu* historii, w której nastąpi *przemiana rzeczy i człowieka* poprzez Boże działanie. Wypełnienie czasu nie zostaje więc związane z czasowością, który stałby się w ten sposób terminem zamykającym czas niejako od środka (koniec czasu). Przeciwnie, aktualizacja czasu następuje w ponadczasowości, w wieczności, której sama teraźniejszość jest tylko obrazem. Eschatologia niesie więc z sobą obietnicę wypełnienia oraz realizacji w prze-
wyższeniu i w ubogaceniu teraźniejszości, czyli że między chwilą obecną a chwilą przyszłą uwzględnić należy zasadniczą nieciągłość, skok jakościowy, o czym czytamy w literaturze apokaliptycznej. Nieciągłość ta wprowadza w nasze życie ważny a zarazem aktywny element *nadziei*. Któż bowiem z nas, przy całej swojej słabości i grzeszności, mógłby spoglądać ufnie w nadchodzącą przyszłość, gdybyśmy przedstawiali ją wyłącznie w terminach sprawiedliwości. Tymczasem *eschaton* (widać to szczególnie we współczesnych sektach) objawia się bardziej jako coś odmiennego od przeszłości i teraźniejszości przy równoczesnym otwarciu na „zbawienie”, czyli na dar życia wiecznego udzielanego nam przez Boga w całej obfitości, niepomiarne do naszych zasług.

Taka wizja „końca” karmi się obficie tajemnicą Wcielenia, krzyża i zmartwychwstania Chrystusa. W Nim bowiem wszystko zostaje przyjęte i zarazem uświęcone, prze-
bóstwione. On jest Pośrednikiem eschatologicznym, w którym, nie zaś obok którego, aktualizuje się zbawcze dzieło Boga. Nie można więc odłączyć eschatologii od soteriologii. W tajemnicy Wcielenia zrealizował się *telos* czasu, lecz nie w sensie końca, czy mety ale jako *teleiosis* – udoskonalenia go. Spoglądając z tej perspektywy nowej wartości oraz nowego znaczenia nabiera krzyż; przestaje być tylko i wyłącznie symbolem cierpienia, sądu i staje się miejscem objawiania w pełni Bożej miłości. Jest więc zarówno obrazem sądu nad światem, sądu sprawowanego w miłości (por. J 3,16-17), jak i ostatecznego zwycięstwa i końca zła.

b. pneumatologiczno-eklezyjalny wymiar eschatologii

Skoro Zmartwychwstały stanowi „normę eschatologii chrześcijańskiej”, Duchowi Św., miłości uniwersalnej, powierzone zostaje zadanie otwarcia horyzontów wspólnotowych i kosmicznych tego *eschatonu*, określenie kierunku jego rozwoju. Poprzez Jego działanie cała współczesność znajduje się pod znakiem *eschatonu* – dni ostatecznych. W Nim również zasadza się siła naszej nadziei.

Skoro Chrystus i Duch Św. wnoszą w aktualną historię świata wypełnienie czasu, dokonuje się to także mocą ich spotkania z człowiekiem, który w wierze przyjmuje eschatologiczny dar zbawienia ofiarowany mu definitywnie przez Boga w Jezusie Chrystusie. Spotkanie się Boga z człowiekiem ma miejsce zawsze w określonym kontekście wspólnotowym³⁸. Jest nie do pomyślenia, aby historyczne objawienie się Boga mogło dokonać się poza wierzącą wspólnotą kościelną. Ją właśnie uznać możemy za podmiot

przyjmujący od Boga eschatologiczny dar życia i zarazem przedmiot naszej nadziei. W niej bowiem objawia się pełnia daru Chrystusowego i wolna odpowiedź wiary ze strony człowieka; obfitość zbawienia i zarazem nadanie naszej egzystencji właściwego znaczenia eschatologicznego – dynamizmu nadziei na pełną realizację w przyszłości. We wspólnocie kościelnej będącej istotną cechą wydarzenia eschatologicznego ma miejsce definitywne spotkanie się człowieka z Bogiem, jego pojednanie i uświęcenie³⁹.

Zwrócenie uwagi na eklezjalny wymiar eschatologii ma istotne znaczenie. Pozwala odejść w pewnym sensie od podręcznikowych podziałów na eschatologię indywidualną oraz wspólnotową, jako etapów sukcesywnych, następujących po sobie. Coś takiego mogło prowadzić do przekonania, że eschatologiczne życie osoby wierzącej może urzeczywistniać się poza życiem „w Kościele”. Tymczasem jest inaczej: w Kościele, ludzie Bożym i mistycznym ciele Chrystusa, posiadamy nie tylko pełnię darów mesjańskich (por. 17,21;19,30) ale, o czym uczy ostatni Sobór (por. LG 48), poprzez dzieło Chrystusa kontynuowane w czasie przez Ducha Św. rozpoczęło się już w nim ostateczne odnowienie człowieka i świata. W ten sposób Kościół jest wspólnotą eschatologiczną, objawiającą w obecnym czasie tajemnicę wieczności Boga. W nim mamy udział w „już teraz” antycypując w czasie wydarzenie z przyszłości. „Życie wieczne” staje się w ten sposób „*taską kościelną*”. Stąd też Kościół nie jest wyłącznie tłem dla historii człowieka i świata, ale integralną częścią Bożego planu.

c. antropologiczno-historyczno-kosmiczny wymiar eschatologii

Współczesna eschatologia kładzie mocny akcent na personalny, antropologiczny charakter rzeczywistości życia przyszłego; nie są to już miejsca lub rzeczy ale sposoby istnienia zdeterminowane naszym spotkaniem się twarzą w twarz z Chrystusem. Pojęć nagrody i kary nie tłumaczy się już w kategoriach prawnych, ale antropologicznych, tzn. jako rezultat opowiedzenia się za Chrystusem lub przeciwko Niemu, akceptacji czy odrzucenia proponowanej przez Niego oferty zbawienia⁴⁰. Ponadto dochodząca coraz mocniej do głosu biblijna wizja człowieka, gdzie stanowi on nierozdzielalną jedność, sprawia, że eschatologię współczesną interesuje całościowe zbawienie człowieka – z duszą i ciałem oraz w całości jego relacji: ze światem i ze swoim bliźnim. Odrzuca się redukcję zbawienia wyłącznie do wymiarów indywidualnych osoby ludzkiej.

Na dalszy plan przesunięta zostaje także tendencja szukania w Biblii tylko *informacji* o naszej wiecznej przyszłości, o tym jak wygląda życie pozagrobowe, co będzie zajęciem zbawionych a co potępionych. Prace egzegetyczne przekonały nas, iż wszystkie wypowiedzi na temat przyszłego świata posiadają charakter „*obrazowy*”, nie zaś stwierdzający. Nie uważa się więc obecnie, że piekło czy niebo są „*miejscami*” w sensie przestrzennym, lecz jedynie „*stanem*” spowodowanym brakiem Boga – w przypadku piekła lub radością z Jego obecności – w przypadku nieba. W takim ujęciu nowej wartości nabiera nasza „*wiara*”:

– dzięki niej już teraz uczestniczymy aktywnie w sądzie, który sprawuje nad nami krzyż, będący tajemnicą Bożej miłości i miłosierdzia, które usprawiedliwiają każdego wierzącego⁴¹;

– w wierze przeżywanie krzyża posiada charakter dynamiczny, tzn. nie pozwala zawęzić się tylko i wyłącznie do jego kontemplacji. Następować musi po niej jego akceptacja, dająca nam moc w zwalczaniu wszelkiego zła i grzechu;

– akceptacja krzyża to również uznanie z naszej strony zarówno odpowiedzialności za wiarę jak i naszej słabości w dochowaniu wierności. Odrzucenie wiary oraz brak

otwarcia się z naszej strony na ofertę miłości płynącą z krzyża możemy uważać za grzech „przeciwko Duchowi Św.” (1) 2,22-23; 4,3)⁴². Potępienie nie wyraża więc działania Boga, lecz przeciwnie, jest ono wynikiem osobistego działania człowieka, który dobrowolnie odrzuca wiarę w miłość, a skoro tą miłością jest Chrystus, potępienie jest więc następstwem odrzucenia Chrystusa;

- egzystencja naznaczona wiarą przeżywa tajemnicę krzyża w wymiarze paschalnym, jako przejście od śmierci do zmartwychwstania i do życia wiecznego.

Szczególnie współczesna refleksja nad teologią historii podkreśla ważność relacji istniejącej pomiędzy eschatologią a historią, łącząc w jedną nierozłączną całość nadzieje historyczne z nadzieją ostateczną. Także Biblia stara się jednoczyć niebo z ziemią, historię ze światem pozagrobowym, teraźniejszość z przyszłością, Kościół ze światem. Eschatologia staje się więc *telos* – celem i sensem zarówno historii jak i całego kosmosu (por. Rz 8,19-23).

d. nowe znaczenie ludzkiej śmierci

Nowego znaczenia nabiera także nasza śmierć⁴³. Rozważana w perspektywie śmierci Chrystusa nie jest ona już wyłącznie symbolem grzechu, który niszczy nas w sensie fizycznym i moralnym, lecz „przejściem” do życia nowego, do zbawienia, które przygotował dla nas Jezus Chrystus. On właśnie nadał „sens” temu, co było „bezsensowne”, czyli naszej śmierci. Św. Paweł napisze, że „zwycięstwo pochłonęło śmierć” (1Kor 15,54) lecz śmierć nie jest wyłącznie przejściem do nowego życia, ale i wejściem we wspólnotę z Chrystusem (por. Flp 1,23), tworząc z Nim mistyczną jedność. Jedności tej nie tworzymy wyłącznie z Chrystusem tworzymy ową jedność, lecz ze wszystkimi braćmi w wierze – żywymi i zmarłymi – *communio sanctorum* (por. LG 49).

Śmierć dla osoby wierzącej staje się decydującym momentem wiary. Jest prawdą dogmatycznie pewną (*de fide*), że osoba wierząca otrzymuje specjalną łaskę do wytrwania w dobrym podczas swojego ziemskiego życia. Na podstawie tego możemy wnioskować, że taka łaska istnieje również w momencie śmierci. Tradycja teologiczna uczy ponadto o możliwości takiej łaski szczególnie w chwili śmierci, jako pomoc osobie umierającej w pozytywnym przeżyciu tego ostatniego i trudnego momentu życia⁴⁴. Śmierć objawia się jako nieodwołalny koniec naszego życia i zarazem koniec wszelkiej możliwości jego poprawy. Nie jest ona wyłącznie końcem biologicznej egzystencji człowieka, lecz czymś więcej, czymś o wiele ważniejszym, czymś decydującym o naszej wieczności. W ten sposób śmierć należy odczytać jako „ostatnią decyzję człowieka”⁴⁵.

Jeżeli chodzi o drugą śmierć, czyli piekło, odpowiedzialności za nie nie ponosi Bóg ale sam człowiek, a mówiąc wyraźniej jego wolność, która może oddalić go od Boga. Najwyższy akceptuje jego stworzoną niezależność, jego ziemską wolność i jeżeli jego wybór był przeciwny Bogu, w chwili śmierci przekształca się on w wieczne odrzucenie zbawienia jako daru. Piekło stanowi wówczas realizowanie się przez wieczność tego odrzucenia Boga, które aktualizuje się teraz w życiu człowieka poprzez grzechy śmiertelne, czyli poprzez egzystencję *przeciw*-Bogowi lub *bez*-Boga. Lecz jest to również egzystencja *przeciw*-bliźniemu, zerwanie zapoczątkowanej w chwili stworzenia harmonii między ludźmi i całym kosmosem⁴⁶. Obok takiej odpowiedzi „*nie*” na Bożą miłość, pozostaje możliwość na odpowiedź inną, pozytywną: „*tak*”, mów Panie, bo sługa Twój słucha (por. 1 Sm 3, 10).

We wszystkich omówionych tutaj pokrótce kierunkach religijno-filozoficznych nadzieja na przyszłe szczęście pojawia się jako element istotny, chociaż w zależności od charakteru ruchu jej realizacja nastąpi w życiu teraźniejszym (marksizm, New Age) lub w życiu przyszłym (wspólnoty chrześcijańskie, Świadkowie Jehowy, islam). W przypadku jednak dwóch ostatnich ruchów religijnych rozumienie życia przyszłego posiada charakter specyficzny, bardzo materialno-zmysłowy, daleki od wizji chrześcijańskiej, bardziej uduchowionej. Niezależnie jednak od tego, każdy z przedstawionych kierunków spodziewa się czegoś innego, lepszego i zarazem bardziej trwałego w nowej formie życia, która nastąpi już po zakończeniu aktualnej egzystencji.

Takie otwarcie się na przyszłość, opisaną w bardzo jasnych barwach, odpowiada w pełni naturze każdego z nas, chociaż jej konkretna aktualizacja zależy od wyznawanej religii. Dla chrześcijan przedmiotem tej nadziei jest Bóg. Ufamy bowiem, że Jego miłość i miłosierdzie będą mocniejsze aniżeli nasz grzech. Wiara islamu i Świadków Jehowy opiera się na ich obrazie Boga, który wynagrodzi ich ziemską wierność równie wielką wieczną radością, rozumianą odmiennie aniżeli radość chrześcijańska. Marksizm z kolei oraz New Age sądzą, że przyszłe szczęście zależy od samego człowieka; on osobiście musi sobie zapewnić niezmałowany niczym materialno-społeczny dobrobyt, powszechną równość, wyzwolenie się z wszelkich materialnych więzów, utożsamić się z kosmosem (New Age).

Eschatologia katolicka, która przez długie wieki zajmowała ostatnie miejsce pośród traktatów teologicznych, musi obecnie „inspirować i dynamizować wszystkie wypowiedzi w sprawach wiary” (W. Kasper). Nie jest ona bowiem wiedzą „o rzeczach ostatecznych”, ale nauką o Bogu, który nas kocha i pragnie naszego szczęścia i to nie w odległej przyszłości, ale już „teraz”, w aktualnej egzystencji. Dlatego też, eschatologia katolicka poszukiwać musi ciągle nowych rozwiązań, czyniących bardziej czytelną tę nadzieję która jest w nas (por. 1 P 3, 15).

Przypisy:

1. Bp A. N o s s o l, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*. Opole 1978, s. 331.
2. *Konfesja Augsburska*. Nowy przekład. Warszawa 1970, s. 22.
3. P. A l t h a u s, *Unsterblichkeit und ewiges Leben bei Luther*, Gütersloh 1930.
4. Por. A. N o s s o l, *Teologia*, s. 332; M. B o r d o n i – N. C i o l a, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Kol. Corso di teologia sistematica nr 10, Bologna 1988, s. 108-109.
5. Por. H. T h i c l i c k e, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*. Tübingen 1947, s. 195.
6. Tamże s. 195; por. A. N o s s o l, *Teologia*, s. 335-336.
7. Por. G. V a n d e r L e u w e n, *Unsterblichkeit und Auferstehung*, München 1956, s. 21.
8. Por. K. B a r t h, *Kirchliche Dogmatik III/2: Die Lehre von der Schöpfung (Das Geschöpf)*, Zollikon-Zürich 1948 s. 743n.
9. Por. K. B a r t h, *Die Auferstehung der Toten*, Zürich 1953 s.126. W podobnym kierunku idą rozważania innego teologa protestanckiego E. Brunnera, zob. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953 szczególnie s. 167.
10. Por. O. C u l l m a n n, *Christ et le temps*
11. Por. M. B o r d o n i – N. C i o l a, *Gesù nostra speranza*, s.113-114. Zgadza się z nim również P. H. M e n o u d, *Le sort des trapassés*, Neuchatel 1966, s. 64-80.
12. Czyni to szczególnie w pozycjach: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964 i *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London 1974 (wyd. oryginalne ukazało się w j. niemieckim).
13. *Theologie der Hoffnung*, s. 11-12.

14. Por. jego pracę *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia 1974 a także *Tesi dogmatiche sulla rivelazione w: Rivelazione come storia*, Bologna 1969.
15. Gütersloh 1975, s. 871-895.
16. *Evangelischer*, s.887.
17. *Tamże*.
18. *Tamże*, s. 888-889.
19. D. Stiernon, *L'escatologia delle chiese separate d'Oriente*, w: *L'al di là*. Pod red. A. P i o l a n t i, Torino 1957, s. 283-293.
20. Por. A. D' A l e s, *La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438*, w: *Gregorianum* 3(1922), s. 9-50.
21. Por. moją pracę *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*, Louvain-La-Neuve 1990, s. 501-532.
22. Por. S. B u ł g a k o w, *L'Orthodoxie*. Paris 1932 s.259-261, zob. także mój artykuł *Szkic eschatologii o. S. Bułgarkowa, w: Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W.Hryniewicza OMI Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Lublin 1992, s. 103-122.
23. Por. P. F l o r e n s k i, *La colonne et le fondement de la Vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*, Przetł. C. Andronikof, *L'Age d'Homme*, Lausanne 1975 s.....
24. Por. P. E v d o k i m o v, *L'Ortodossia*, Bologna 1981, s. 436-503.
25. Por. P. C o r m i e r, *O odwiecznym Koranie*, w: *Communio* nr 4(70) rok XII 1992, s. 85.
26. P. C o r m i e r, *O odwiecznym*, s. 84.
27. Por. P. C o r m i e r, *O odwiecznym*, s. 82-88; S e y y e d H o s s e i n N a s r, *Idee i wartości islamu*. Przetł. J. Danecki. Warszawa – Pax 1988, s. 43-67; F. S c h o u n, *Comprendre l'Islam*. Paris 1976, s. 47-100; H. G ä t j e, *Koran und Koranexegese*, Zürich-Stuttgart 1971 s.93-94.
28. Por. H. G ä t j e, *Koran und Koranexegese*, s. 230-247.
29. Por. M. K e h l, *Eschatologie*, Echter Würzburg 1986, s. 322-327.
30. Por. Ks. W. M a j k a, *Czy tak uczy Pismo święte? Rozmowa ze świadkiem Jehowy*. Pomoce duszpasterskie Warszawa 1975, s. 29.
31. Por. Bp Z. P a w ł o w i c z, *Człowiek a świadkowie Jehowy*, Gdańsk 1991, s. 60.
32. Por. J. V e r n e t t e, *Pokusa ostatnich czasów...* w: *Znak* 447 rok XLIV sierpień (8) 1992 s.101-107; M. B. S c h l i n k, *New Age z biblijnego punktu widzenia*, Lublin 1992.
33. O tych i o innych sektach można przeczytać. *Nie wszyscy są jednego ducha*. Przetł. W. Czausow. Warszawa-Pax 1988.
34. Por. *Eschatologia*. W: *Encyklopedia katolicka*. IV k. 1105–1119.
35. *Nadzieja*, w: *Communio* nr 4(22) rok IV 1984, s. 3.
36. Por. W. H r y n i e w i c z, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990; *Nadzieja – możliwość czy pewność powszechnego zbawienia. Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI 'Nadzieja zbawienia dla wszystkich'*. Red. S. C. Napiórkowski OFMConv. i K. Klauza, Lublin 1992.
37. Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*. Tł. M. Węcławski, Poznań 1984, s. 23.27; A. S k w i e r c z y Ń s k i MIC. *Miłość oczyszczająca*. W-a 1993.
38. Por. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia*, s. 28.
39. Por. C. S c a n z i l l o, *La Chiesa. Sacramento di comunione. Commento teologico alla Lumen gentium*, Roma 1989, s. 329-350; G. B a t t i s t a M o n d i n, *La chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia* Kol. *Corso di teologia sistematica* I. Vol.7, Bologna 1986, s. 389-404.
40. Por. O. H. P e s c h, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien 1983, s. 404-415.
41. Por. M. B o r d o n i – N. C i o l a, *Gesù nostra speranza*, s. 181.
42. Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem* pisze w następujący sposób: „Kto zatem odrzuca Ducha i Krew, pozostaje w 'martwych uczynkach', w grzechu. Błuznierstwo przeciw Duchowi Świętemu polega więc w konsekwencji na radykalnej odmowie przyjęcia tego odpuszczenia, którego wewnętrznym szafarzem jest Duch Święty, a które zakłada całą prawdę nawrócenia, dokonanego przezeń w sumieniu” (n.46).
43. Por. W. H r y n i e w i c z OMI, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej* – t. 3, Lublin 1991, s. 306-353.
44. Por. C. B a u m g a r t n e r, *La grace du Christ*, Bruges 1963, s. 249.
45. M. B o r d o n i – N. C i o l a, *Gesù nostra speranza*, s. 211; por. A. S i e m i a n o w s k i, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Gniezno 1992; Ch. C h a b a Ń s k i, *Śmierć, kres czy początek?* Tł. A. D. Tauszyńska. Warszawa 1987.
46. Por. C. P o z o, *Teologia dell'aldilà*, Ed. Paoline Roma 1983, s. 425-428.