

s. Anna Murawska USJK

**Pełnia zbawienia
w Chrystusie
na przykładzie teologii
ks. Wacława Hryniewicza**

Praca doktorska z teologii dogmatycznej
napisana na Papieskim Wydziale Teologicznym
we Wrocławiu
pod kierunkiem
ks. prof. PWT dra hab. Włodzimierza Wołyńca

Wrocław 2009

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	6
Bibliografia	8
Wstęp	20
 ROZDZIAŁ I	
BIBLIJNE PODSTAWY TEOLOGII ZBAWIENIA	25
§ 1. STAROTESTAMENTOWE PRZYGOTOWANIE	26
§ 2. NOWOTESTAMENTOWE WYPEŁNIENIE. ZBAWIENIE W CHRYSZTUSIE.	34
 ROZDZIAŁ II	
TEOLOGICZNE INTERPRETACJE ZBAWIENIA	43
§ 1. ROZUMIENIE ZBAWIENIA W TRADYCYI TEOLOGICZNEJ	43
§ 2. PRZEDMIOT ZBAWIENIA	50
a) Zbawienie człowieka	50
b) Zbawienie kosmosu	53
§ 3. SPOSÓB ZBAWIENIA	54
a) Modele zbawienia	54
b) Zbawienie w Kościele	58
 ROZDZIAŁ III	
IDEA PEŁNI ZBAWIENIA W TEOLOGII	65
§ 1. NIEBO	66
§ 2. ZMARTWYCHWSTANIE UMARŁYCH	76
§ 3. POWTÓRNE PRZYJŚCIE CHRYSZTUSA	82
§ 4. NADZIEJA NOWYCH NIEBIOS I NOWEJ ZIEMI	86

ROZDZIAŁ IV

DROGA KU PEŁNI ZBAWIENIA	93
§ 1. ANTYCYPACJA SAKRAMENTALNA	93
§ 2. ŚMIERĆ I SĄD BOŻY	105
§ 3. KOŃCOWE OCZYSZCZENIE	116
§ 4. PIEKŁO	124
§ 5. APOKATASTAZA	131

ROZDZIAŁ V

PEŁNIA ZBAWIENIA W UJĘCIU W. HRYNIEWICZA	138
§ 1. ZMARTWYCHWSTANIE	138
a) Jedność wydarzeń paschalnych	139
b) Cieleśny charakter Zmartwychwstania	141
§ 2. ŻYCIE WIECZNE	146
a) Wspólnotowy charakter życia wiecznego	147
b) Temporalny wymiar wieczności	149
§ 3. KOSMICZNY WYMIAR PEŁNI ZBAWIENIA	152
a) W perspektywie teologii szabatu	152
b) Kosmiczny wymiar Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa	152
c) Rola Ducha Świętego	157
d) Los ludzkości i świata materialnego	158

ROZDZIAŁ VI

REALIZACJA PEŁNI ZBAWIENIA WEDŁUG W. HRYNIEWICZA	164
§ 1. DROGA KU PEŁNI ZBAWIENIA	164
a) Śmierć	165
1) Wymiar paschalny	165
2) W perspektywie tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł	169
3) Wymiar kenotyczny	171
4) Wymiar apofatyczny i dynamiczny	172
b) Sąd	175
c) Czyściec	197
d) Pomiedzy śmiercią a zmartwychwstaniem	180
§ 2. SAKRAMENTALNA ANTYCYPACJA	182

ROZDZIAŁ VII

MOŻLIWOŚĆ UTRATY PEŁNI ZBAWIENIA	195
§ 1. KONCEPCJA PIEKŁA	195
§ 2. PROBLEM APOKATASTAZY	205

ROZDZIAŁ VIII

PRÓBA OCENY KONCEPCJI PEŁNI ZBAWIENIA

W. HRYNIEWICZA	216
§ 1. METODA TEOLOGICZNA	216
a) Interpretacja tekstów biblijnych	216
b) Interpretacja tekstów patrystycznych	221
c) Interpretacja wypowiedzi Magisterium	222
d) Inspiracje teologów	224
e) Terminologia	225
§ 2. ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNE	228
 Zakończenie	 235

WYKAZ SKRÓTÓW

AK	Ateneum Kapłańskie.
EK	<i>Encyklopedia Katolicka</i> , red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1-9, Lublin 1989.
KDK	Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (<i>Gaudium et spes</i>), [w:] <i>Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje</i> , Poznań, wyd. 3, (br).
KK	Konstytucja dogmatyczna o Kościele (<i>Lumen gentium</i>), [w:] <i>Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje</i> , Poznań, wyd. 3.
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i> , Pallotinum 1994.
MST	K. RAHNER, H. VORGIMLER, <i>Mały słownik teologiczny</i> , Warszawa 1987.
NLT	H. VORGIMLER, <i>Nowy leksykon teologiczny</i> , przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
SB	H. LANGKAMMER, <i>Słownik biblijny</i> , Katowice 1982.
STB	<i>Słownik teologii biblijnej</i> , red. Xavier Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990.
SWB	<i>Słownik wiedzy biblijnej</i> , red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997.

Dziela Wacława Hryniewicza

<i>Abym nie utracił nikogo</i>	W. HRYNIEWICZ, <i>Abym nie utracił nikogo...w kręgu eschatologii nadziei</i> , Warszawa 2008.
<i>Bóg naszej nadziei</i>	W. HRYNIEWICZ, <i>Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno- ekumeniczne</i> , t. 1, Opole 1989.

- Bóg wszystkim we wszystkich*** W. HRYNIEWICZ, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005.
- Chrystus nasza Pascha*** W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Chrześcijaństwo nadziei*** W. HRYNIEWICZ *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002.
- Chrześcijaństwo nadziei*** W. HRYNIEWICZ, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002.
- Dramat nadziei*** W. HRYNIEWICZ, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
- Kościół*** W. HRYNIEWICZ, *Kościół jest jeden*, Kraków 2004.
- Na drodze pojednania*** W. HRYNIEWICZ *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998.
- Nad przepaściami wiary*** *Nad przepaściami wiary z ks. Waławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001.
- Nadzieja zbawienia*** W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1990.
- Nasza Pascha*** W. HRYNIEWICZ, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- Pascha Chrystusa*** W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata .Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- Pedagogia nadziei*** W. HRYNIEWICZ, *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997.
- Przeszłość zostawić Bogu*** W. HRYNIEWICZ, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.
- Teraz trwa nadzieja*** W. HRYNIEWICZ, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. 3, Pallotinum, Poznań- Warszawa 1980.

Biblia Jerozolimska, wyd.1, Pallotinum , Poznań 2006.

Grecko - polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1993.

Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

BENEDYKT XVI, Encyklika *O nadziei chrześcijańskiej (Spe salvi)*, Kraków 2007.

BENEDYKT XII, Konstytucja *Benedictus Deus*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 597-599.

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988.

Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Poznań 2007.

Denzinger H., Schönmetzer A.: *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967.

Dokumenty Soborów Powszechnych, Tekst łaciński i polski, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.

Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele (*Donum veritatis*), [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994*, red. J. Królikowski, Tarnów 1995, 353-369.

JAN PAWEŁ II, Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (*Dominum et Vivificantem*), Rzym 1986.

- JAN PAWEŁ II, *Rzeczy ostateczne. Wybór katechez z audiencji generalnych z 1999 r.*, Poznań 1999.
- JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (*Familiaris consortio*), Rzym 1981.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Katolicki Katechizm Dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią do wszystkich biskupów członków konferencji episkopatów*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994*, red. J. Królikowski, Tarnów 1995, 129 - 132.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- PAWEŁ VI, Konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina*, Rzym 1967.
- Sobór Florencki, *Dekret dla Greków*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1988, 600 - 602.
- W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966 - 1994*, Tarnów 1995.

Teksty źródłowe.

- HRYNIEWICZ W., *Abym nie utracił nikogo...W kręgu eschatologii nadziei*, Warszawa 2008.
- HRYNIEWICZ W., *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno - ekumeniczne*, t. 1, Opole 1989.
- HRYNIEWICZ W., *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005.
- HRYNIEWICZ W., *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002.
- HRYNIEWICZ W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987.
- HRYNIEWICZ W., *Chrystus Zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Iłariona (XI w.)*, Warszawa 1995.

- HRYNIEWICZ W., *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004.
- HRYNIEWICZ W., *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996.
- HRYNIEWICZ W., *Duchowość całości*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz OMI, J. S. Gajek MIC, S.J. Koza, Lublin 1997, 750-758.
- HRYNIEWICZ W., *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998.
- HRYNIEWICZ W., *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Kraków 2004.
- HRYNIEWICZ W., *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998.
- HRYNIEWICZ W., *Nasza Pascha z Chrystusem .Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987.
- HRYNIEWICZ W., *Nadzieja w dialogu. Korespondencja z czytelnikami (1976 - 2006)*, Warszawa 2007.
- HRYNIEWICZ W., *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1990.
- HRYNIEWICZ W., *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003.
- Nad przepaściami wiary z ks. Wacławem Hryniewiczem OMI rozmawiają Elżbieta Adamiak i Józef Majewski*, Kraków 2001.
- HRYNIEWICZ W., *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991.
- HRYNIEWICZ W., *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, Warszawa 1997.
- HRYNIEWICZ W., *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole, 1995.
- HRYNIEWICZ W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Verbinum, Warszawa 1993.
- HRYNIEWICZ W., *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006.
- HRYNIEWICZ W., *Wielki Poprzednik Ducha Świętego”. Zarys chrystologii prawosławnej*, w: *Chrystus naszym pojednaniem*, red. P. Jaskóła, S. Koza, Opole 1997, 163-189.

Nadzieja - możliwość czy pewność powszechnego zbawienia? Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. S. C. Napiórkowski OFM Conf., K. Klauza, Lublin 1992.

Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei dla wszystkich, red. J. Majewski, Warszawa 2000.

Literatura przedmiotowa

- HUCULAK O. B. OFM, *Chrześcijańskiej nadziei warunek konieczny. W sprawie pewnego poglądu „ekumenicznego”*, Kalwaria Zebrzydowska 1994.
- BARTNIK CZ. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- BARTNIK CZ. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- BARTNIK CZ. S., *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, Lublin 2002.
- BALTHASAR H. U. VON, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, przekł. S. Budzik, Biblos 1998.
- BREUNING W., *Nauka o Bogu, Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat II*, red. W. Beinert, Kraków 1999.
- DANIELEWICZ Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, [w:] *Dogmatyka*, t. VI, Warszawa 2007.
- D'ONOFRIO G., *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, t. 2, przeł. W. Szymona OP, Kraków 2005.
- FINKENZELLER J., *Eschatologia. Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat XI*, red. W. Beinert, Kraków 2001.
- GRANAT W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.
- GRANAT W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 1974.
- GUARDINI R., *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, Kraków 2004.

- Historia dogmatów*, pod red. B. Sesboüé, t. 1, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999.
- Historia dogmatów*, pod red. B. Sesboüé, t. 2, *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. P. Rak, Kraków 2001.
- Historia teologii. Epoka patrystyczna*, t. 1, pod redakcją A. Di Berardino, B. Studera, Kraków 2003.
- KIJAS Z. J., *Niebo Dom Ojca*, Kraków 2001.
- LISZKA P., *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- MARTELET G., *Odnalezione życie wieczne*, Kraków 2000
- MÜLLER G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej. Traktat V*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1998.
- NOCKE F. J., *Eschatologia*, Sandomierz 2003.
- PALUCH M., *Traktat o zbawieniu* ,[w:] *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006.
- RATZINGER J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984.
- RATZINGER J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000.
- B. SESBOÛÉ, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, Poznań 2002.
- WAGNER H., *Dogmatyka*, Kraków 2007.

Literatura pomocnicza.

- ANDRES A., *Od Marana tha do "Dies irae", "Communio"* 2 (1987), 99-114.
- BALTASAR H., *Sądy boskie w Apokalipsie*, „Communio” 2 (1987), 13-31.
- BALTER L., *Nadzieja życia wiecznego*, „Communio” 4 (1984), 74 - 94.
- BALTER L., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, „Communio” 1 (1991), 3-10.
- BARTNIK Cz. S., *Chrześcijaństwo personalistyczne*, Dzieła zebrane, t. XXXIII, Lublin 2003.

- BARTNIK CZ. S., *Kościół jako sakrament świata*, Dzieła zebrane, t. IV, Lublin 1999.
- BARTNIK CZ. S., *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, AK 429 (1980).
- BLAZA M., KOWALCZYK D., *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2007.
- BOKWA I., *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003.
- BOROS L., *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971.
- BOROS L., *Mysterium mortis*, Warszawa 1974.
- CALDECOTT S., *Kosmologia, eschatologia, ekologia*, „Communio” 2 (1993), 119 - 132.
- CONTRERAS MOLINA F., *Apocaliptica*, [w:] X. Pikaza, O. de M. N. Silanes, O. SS. T. (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teologico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 84-95.
- COTTIER G., *„I oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia wiecznego w przyszłym świecie”*, „Communio” 4 (1984), 95-100.
- CREPALDI G. M., *Il tempo nei libri sapienziali*, „Studia Patavina” 1 (1982), 25-48.
- DAGENS C., *Ciało nasze, którego przeznaczeniem jest zmartwychwstanie*, „Communio” 1 (1991), 110-118.
- DEC I., *Celebracja misterium chrześcijańskiego*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (1996), 23-29.
- DOLA T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994.
- DYLUS F., *Eschatyczna dynamika sakramentu Chrztu a udział zbawionych w chwale Chrystusa*, „Communio” 1 (1987), 119-127.
- EVDOKIMOV P., *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001.
- FAC W. M., *Tajemnica śmierci człowieka*, [w:] CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, Lublin 2002.

- FERDEK B., *Eschatyczny wymiar sakramentów świętych*, „Studia Paradyskie” 4 (1994), 40-41.
- FERDEK B., *Problem kosmologicznego wymiaru piekła*, „Homo Dei” 4 (1995), 18-22.
- GÉSTEIRA GARZA J. M., *Jesus el Kyrios. Los inicios de una teologia de la Trinidad*, [w:] “Estudios Biblicos” 57 (1999), 331-359.
- GOCZOŁ R., *Anamneza, II, W teologii*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 511-512.
- GOŁĘBIEWSKI M., *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, AK 432 (1981), 53-63.
- GOMEZ E., *Seguimiento de Jesus en el Espiritu*, “Estudios Trinitarios”, 2 (1999), 291-323.
- GONZALES R., *El Spiritu Santo en la economia sacramental de la Iglesia (Referencia especial a los sacramentos)*, „Revista Española de Teologia” 59 (1999), 59-84.
- GÓRKA L., *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987.
- GÓZDŹ K., *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. Gózdź, *Zwycięstwo wiary*, Standruk, Lublin, 53-77.
- GÓZDŹ K., *Trzy stany bytowania człowieka po śmierci*, [w:] CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, 23-26, Lublin 2002.
- GRANAT W., *Dogmatyka*, t. IX, Lublin 1967.
- GRELOT P., *Świat który ma przyjść*, Warszawa 1979.
- HANC W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.
- HUDE H., *Bóg mnie osądzi*, „Communio” 2 (1987), 115-127.
- JANECZEK S., KOWALCZYK S., *Iluminizm. I Problematyka*, EK, t. VII, red. S. Wielgus, Lublin 1997, 39-43.

- JANKOWSKI A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- JANKOWSKI A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- JAROS D., *Szkic rozwiązania problemu współistnienia nieustającego piekła i wiecznej miłości Boga*, [w:] *Teologia w Polsce*, 2(2008), wyd. Towarzystwo Teologów Dogmatyków, 121-162.
- KASPER W., *Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa*, „*Communio*” 2 (1987), 32-46.
- KIJAS Z. J., *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999.
- KIJAS Z. J., *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004.
- KIJAS Z. J., *Piekło. Oddalenie od Domu Ojca*, Kraków 2002.
- KORCZYŃSKI M., *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997.
- KOWALCZYK D., *Bóg w piekle. Dwanaście wykładów o trudnych sprawach wiary*, Warszawa 2001.
- KOWALCZYK M., *Sąd szczegółowy*, [w:] CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna*, Dzieła zebrane, t. XXIII, Lublin 2002, 23-26.
- KRÓLIKOWSKI J., *Mały przewodnik po KKK*, Poznań 1996.
- KUDASIEWICZ J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996.
- LADARIA L. F., *Credo la vita eterna w Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piémme 1993, 826-835.
- LAFONT G., *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1997.
- LAMARCHE P. SJ, *Paruzja, Czas, Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, 655-656.
- LANGAN T., *Sąd, który wyzwala*, „*Communio*” 2 (1987), 82-98.
- LANGKAMMER O.H.OFM, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007.

- LEON - DUFOUR X., *Słownik NT*, Poznań 1981.
- LISZKA P. CMF, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000.
- LISZKA P. CMF, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992.
- LOHFINK N., *Le tempo dans le livre de Qohélet*, *Christus* 77(1985).
- MOLLAT D., *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992.
- MURGA J. R. G., *El Dios del amor y de la paz*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1991.
- MUSZYŃSKI H., *Izrael a Kościół w Nowym Katechizmie*, „*Collectanea Theologica*” 2 (1995), 21-35.
- NADOLSKI B., *Nowe spojrzenie na sakramenty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „*Więź*” 1 (1995), 112-116.
- NITECKI P., *Katechizm i jego miejsce w nauczaniu Kościoła*, „*Collectanea Theologica*” 2(1995), 9-19.
- NOSSOL A., *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, *AK* 95 (1980), 31-38.
- NOSSOL A., *Ku cywilizacji miłości*, Opole 1984.
- NOSSOL A., *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984.
- OZOROWSKI E., *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, *AK* 432 (1981).
- PEDERSON J., *Israel. Ist Life and Culture*, Kopenhagen 1926 vol. I-II, 1940 vol. III-IV. G. von RAD, *Les idées sur le tempo el l'histoire en Israël et l'eschatologie des Prophetes*, [w:] *Maggel Shaqued Hommage en Israël à Wilhelm Wisser*, Montpellier 1960, 198-209.
- PERANI M., *La concezione del tempo nel antico Testamento*, [w:] „*Sacra Doctrina*” 87(1978), 231; 62.
- Powstanie i znaczenie Katechizmu Kościoła Katolickiego w wypowiedziach Papieża Jana Pawła II i Kardynała J. Ratzingera*, oprac. J. Królikowski, Poznań 1997.

- PRIVITERA S., *La vocazione dell'uomo: la vita nello Spirito. [w:] Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico, Casale Monferrato 1993.*
- RAHNER K., *Kirche und Parusie Christi, [w:] Schriften zur Theologie, t. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965.*
- RATZINGER J.- BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu, Kraków 2007.*
- RATZINGER J., *Aby Bóg był wszystkim we wszystkich, „Znaki Czasu” 28 (1992), 3-16.*
- RATZINGER J., *Himmel, [w:] Lexikon für Theologie und Kirche, t. V, Freiburg 1960, 355-358.*
- RATZINGER J., *Katechizm Kościoła Katolickiego a optymizm zbawionych, „Communio” 4 (1994), 3-18.*
- RATZINGER J., *Nadzieja, Communio 4 (1984), 3-15.*
- ROGOWSKI R. E., *Śmierć jako sakrament życia, AK 87 (1976), 420-436.*
- ROGOWSKI R. E., *Światłość i tajemnica, Katowice 1986.*
- ROGOWSKI R. E., *Wicher i myśl, Katowice 1999.*
- SALVATI G. M. OP, *Chrystus – ośrodkiem kosmosu i historii, Kolekcja „Communio” 13, Pallotinum 2000, 232-241.*
- SCHILLEBEECKX E.H., *Christus Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1960.*
- SCHNEIDER T., *Znaki bliskości Boga, Wrocław 1990*
- SCHÖNBORN CH., *Skarby naszej wiary, Warszawa 1996.*
- SEPE C., *Symfonia wiary w Katechizmie Kościoła Katolickiego, „Communio” 4 (1994), 61-70.*
- SESBOŨÉ B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia, Poznań 2007.*
- SIEMIENIEWSKI A., *Katechizm szkołą modlitwy, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (1996), 39-45.*
- SKOWRONEK A., *Uniwersalizm zbawienia – jedność wszystkich w Chrystusie, AK 433 (1981), 194-208.*
- SKWIERZYŃSKI A., *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja nauki o czyśćcu, Warszawa 1992.*
- SNELA B., *Bierzmowanie, EK, t. II, Lublin 1985, 547.*

- SZMULEWICZ H., *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Biblos (br).
- SZYMIK J., *Teologia na początek wieku*, Katowice - Zabki 2001.
- SZYMIK J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice- Zabki 2004.
- ŚWIERZAWSKI W., *Źródło i szczyt duchowości pracy*, „Communio” 4 (1984).
- Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, *Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008.
- TREVIJANO ETCHEVERRIA R., *Origenes del cristianismo. Transfondo judío del cristianismo primitivo*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1995, 54-55.
- VOYTSEL K., *Uwarunkowania pytań o apokatastazę*, [w:] *Teologia w Polsce*, 2 (2008), wyd. Towarzystwo Teologów Dogmatyków, 185-193.
- VRIES S. J., *Le temps dans la Bible*, “Concilium” 162 (1981), 15-31.
- WITASZEK G., *Eschatologiczna interpretacja historii zbawienia*, KKK. Wprowadzenie, Lublin 1995, 221-237.
- WITKO K., *Piekło? Tragiczna możliwość*, [w:] *Teologia w Polsce*, 2(2008), wyd. Towarzystwo Teologów Dogmatyków, 177-184.
- ŻUREK A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993.

Komentarze biblijne.

- FENASSE J.M. OMI, GUILLET J. SJ, *Niebo*, STB.
- FILIPIAK M., *Księga Koheleta*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975

- FERNÁNDEZ ROMOS F., Biblia (Nowy Testament), [w:] X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS. T. (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 176-203.
- JOIN -LAMBERT M. PO, GRELOT P., *Czas*, STB, 173-182.
- LESQUIVIT C. OSB, GRELOT P., *Zbawienie*, STB, 1118-1123.
- STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana*, Poznań – Warszawa 1975.
- DĄBROWSKI E., *Listy do Koryntian*, Poznań 1965.

Teksty patrystyczne i scholastyczne.

- AMBROŻY, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, nr 56, [w:] ŚWIĘTY AMBROŻY, *Wybór pism*.
- AUGUSTYN, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002.
- AUGUSTYN, *Nagana a łaska*, [w:] *Traktaty o łasce. Łaska. Wiara. Przeznaczenie*, 167-205, red. W. Borowicz, Poznań - Warszawa-Lublin 1971.
- CYPRIAN, *List 58,10*, [w:] *Listy*, tł. Szoldarski, Warszawa 1969.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *Oratio de Mortus*: PG 46.
- IRENEUSZ, *Adversus haereses*, [w:] A. BOBER, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- STAROWIEYSKI M., Wstęp, [w:] *Pierwsza Księga Starców. Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1992.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.), tłum. P. Bełch, Londyn 1986, (S. Th. III Suppl.).
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.), tłum. P. Bełch, Londyn 1986, (S. Th. III Suppl.).
- TOMASZ Z AKWINU, *Taka jest nasza wiara*, Sandomierz 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Wykład Pacierza*, Poznań (br).

WSTĘP

Teologia wciąż na nowo podejmuje refleksję nad samą sobą, by służyć człowiekowi w przybliżaniu go do prawdy o Bogu i o sobie samym. I jako taka nie może być ona nauką czysto teoretyczną i abstrakcyjną, ale winna przenikać życie człowieka, jego bóle, trwogi, zmagania. By skutecznie wypełniać posłannictwo nieustannie też weryfikuje swoje stanowisko, wzbogaca język przekazu i uskutecznia swoje postulaty, poszerza także i pogłębia zakres podejmowanych zagadnień, będących odpowiedzią na nurtujące współczesnego człowieka pytania. Wśród nich pojawiają się te, dotyczące rzeczywistości ostatecznej. Wciąż otwarte pozostaje pytanie, jak mówić o prawdach z zakresu eschatologii, aby niosły nadzieję i nadawały kształt i dynamikę człowieczej wierze. Na przecięciu pytań i potrzeb współczesności sytuują się poszukiwania lubelskiego teologa ks. Wacława Hryniewicza. Zatem źródłem refleksji teologicznej będzie jego eschatologiczny dorobek. Dlatego niniejsza praca podejmuje temat: „Pełnia zbawienia w Chrystusie na przykładzie teologii ks. Wacława Hryniewicza”. Ma ona na celu próbę odpowiedzi na pytanie o całościową wizję pełni zbawienia Wacława Hryniewicza i jej pozycję wobec tradycyjnej i współczesnej teologii. Punktem wyjścia w badaniach jest więc pytanie, czym jest pełnia zbawienia? Jaką koncepcję pełni zbawienia ma W. Hryniewicz? Co wyróżnia interpretację W. Hryniewicza spośród innych teologów? Efektem końcowym będzie ukazanie pełni zbawienia w Objawieniu na przykładzie ujęcia pełni zbawienia W. Hryniewicza oraz jego krytycznej oceny.

Pełnia zbawienia jako rzeczywistość ostateczna często pozostaje niezrozumiała a przez to mało przekonująca dla współczesnego człowieka. Tym bardziej wydaje się koniecznym przybliżenie dzieł tej rangi, jak dorobek eschatologiczny ks. Wacława Hryniewicza, stawiający sobie za cel głoszenie nadziei współczesnemu człowiekowi. W toczących się współcześnie dyskusjach wokół stanowiska ks. W. Hryniewicza nastąpiło zawężenie głównie do problematyki apokatastazy, wolności, potępienia. Podjęte badania mają pomóc również w modyfikacji refleksji teologicznej dotyczącej

pełni zbawienia, wynikającej z konsekwencji jakie niesie ze sobą dowartościowanie w niej temporalnych i antropologicznych elementów. Niniejsza praca wpisuje się w nurt naszej rodzimej teologii, określanej niekiedy mianem „teologia bliższa życiu” i będąca „na usługach wiary”.

Należy nadmienić, iż istniejące opracowania naukowe dotyczące zagadnienia pełni zbawienia często ukazują jakiś wybrany jej wycinek. Istnieje spora liczba pozycji uwzględniających na przykład problem nieba, życia wiecznego. Dużo ostrożniej podejmowany jest problem powszechnego zmartwychwstania czy też nowego nieba i nowej ziemi. Nowe propozycje rozwiązań niesie zastosowanie modeli temporalnych. Warto w tym miejscu wskazać na pionierską pracę P. Liszki: *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną* pokazującą możliwość zastosowania nauki o czasie w celu poszerzenia perspektywy tej refleksji. Na gruncie naszej rodzimej teologii tym tropem podąża Cz. S. Bartnik w podręcznikowym opracowaniu *Dogmatyki katolickiej* (szczególnie w traktacie XI o rzeczach ostatecznych i XII- o świecie). Przedmiot badań nie obejmuje zastosowania modeli temporalnych w całościowym ujęciu pełni zbawienia. Obecność nauki o czasie stanowi zatem jedynie tło dla zweryfikowania dokonań ks. Wacława Hryniewicza, który w swoich dziełach podjął odważną próbę wyakcentowania zagadnienie pełni zbawienia bez dualizmu obecnego w tradycyjnej eschatologii. Jego teologiczny dorobek stał się źródłem dla licznych prac magisterskich i doktorskich, które rozpatrują na ogół problem nadziei zbawienia, koncepcji eschatologii czy też chrystologii paschalnej. Inne istniejące opracowania naukowe koncentrują się głównie wokół zagadnień związanych z publiczną debatą na temat lansowanej przez W. Hryniewicza odważnej nadziei zbawienia dla wszystkich. Są one bardzo wartościowe, niemniej, ich zainteresowania oscylują głównie wokół problemów: apokatastazy, potępienia, Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości, wolności. Spojrzenie całościowe na ujęcie pełni zbawienia W. Hryniewicza daje możliwość zweryfikowania słuszności proponowanych przez niego rozwiązań, a także stawianych postulatów wobec teologii. Również istotna jest w tym spojrzeniu próba zastosowania elementów temporalnych i antropologicznych w teologii, która może służyć do modyfikacji refleksji teologicznej dotyczącej pełni zbawienia.

Podstawą mojego warsztatu naukowego jest dorobek teologiczny ks. Wacława Hryniewicza, wypowiedzi Magisterium oraz wszelkiego rodzaju opracowania naukowe całościowe lub fragmentaryczne na temat zbawienia i jego pełni ze szczególnym uwzględnieniem teologii rodzimej. Wśród dzieł W. Hryniewicza do najważniejszych

trzeba zaliczyć trylogię paschalną: *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, (1987); *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, (1987); *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, (1991), ponieważ są tam zawarte podstawy ujęcia pełni zbawienia. Natomiast problematykę nadziei powszechnego zbawienia i jej uzasadnienia rozwijają kolejne pozycje, począwszy od *Nadziei zbawienia dla wszystkich*, (1990), poprzez: *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, (1996); *Pedagogia nadziei. Medytacje o Bogu, Kościele i ekumenii*, (1997); *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, (2002); *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, (2003); *Dlaczego głoszę nadzieję?*, (2004); *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, (2004); *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, (2005); *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, (2006). W pozycjach tych, można zauważyć poszerzanie się perspektywy teologicznej sięgającej innych tradycji w poszukiwaniu uzasadnienia dla nadziei zbawienia. Wśród opracowań naukowych na temat zbawienia oraz pełni zbawienia innych teologów należą dzieła: Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1-2, *Myśl eschatologiczna; Historia dogmatów*, pod red. B. Sesboüé, *Bóg zbawienia* t. 1, oraz *Człowiek i jego zbawienie* t. 2; M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*; T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych* J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*; B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*; F. J. Nocke, *Eschatologia*, G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, Müller G. L., *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*. Traktat V; Z. J. Kijas, *Niebo Dom Ojca*; J. Finkenzeller, *Eschatologia, Podręcznik Teologii Dogmatycznej*. Traktat XI; Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Gołębiowski M., *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, P. Grelot, *Świat który ma przyjść*; R. E. Rogowski, *Wicher i myśl*, R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica*.

W pracy badawczej najpierw została wykorzystana teologiczna metoda pozytywna. W celu odnalezienia biblijnych podstaw nauki o pełni zbawienia, zostały przebadane najważniejsze teksty biblijne mówiące o pełni zbawienia. Posługując się tą samą metodą pozytywną, sięgnęłam do podstawowych wypowiedzi Magisterium na temat pełni zbawienia.

Następnie przeanalizowałam refleksję teologiczną W. Hryniewicza konfrontując ją z oficjalną nauką Kościoła i poddając krytyce w świetle dokumentów Magisterium.

Etap ten polegał na analizie tekstów źródłowych W. Hryniewicza, wyciąganiu wniosków, oraz próbie systematyzacji jego myśli, uporządkowaniu niejasnych zagadnień. Ze względu na wielość literatury, posłużyłam się skrótami niektórych publikacji W. Hryniewicza, oraz częściej przytaczanych tekstów Magisterium.

Całość badań zmierza do całościowego przedstawienia zagadnienia pełni zbawienia w refleksji teologicznej.

Praca składa się z ośmiu rozdziałów tworzących logiczną całość, a jednocześnie niezbędne podstawy dla szerszego spojrzenia na problem pełni zbawienia. Przedmiotem zainteresowania dwóch pierwszych rozdziałów jest zagadnienie zbawienia, kluczowe w rozumieniu pełni zbawienia. Rozdział pierwszy podejmuje kwestię podstaw biblijnych idei zbawienia zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie. Drugi rozdział pozostając przy zagadnieniu zbawienia, zawiera próbę pokazania rozwoju idei zbawienia w refleksji teologicznej. Myśl jest uporządkowana według schematu, uwzględniającego: rozumienie zbawienia w tradycji teologicznej, następnie - przedmiot zbawienia, koncentrujący się na zbawieniu człowieka oraz zbawieniu kosmosu, oraz sposób zbawienia dokonującego się w Kościele, przedstawiony przy pomocy różnych modeli. Trzeci rozdział koncentruje się na idei pełni zbawienia w teologii pokazując jej rozwój oraz nauczanie oficjalne Kościoła na temat nieba, zmartwychwstania, powtórnego przyjścia Chrystusa, nowego nieba i nowej ziemi. Czwarty rozdział podejmuje kwestię drogi ku pełni zbawienia. Mieści się w nim problem antycypacji sakramentalnej wskazujący na możliwość realizacji pełni zbawienia w doczesności poprzez poszczególne znaki sakramentalne, oraz problem śmierci, sądu oraz pośmiertnego oczyszczenia prowadzącego do osiągnięcia pełni zbawienia. W czwartym rozdziale została podjęta również kwestia piekła i apokatastazy, przedstawiająca naukę Pisma Świętego, Magisterium, oraz refleksję teologiczną na ten temat. Rozdział piąty, szósty i siódmy koncentruje się na analizie dorobku teologicznego W. Hryniewicza na temat pełni zbawienia, drogi ku niej prowadzącej oraz możliwości potępienia. Piąty rozdział pokazuje wydarzenie paschalne jako podstawowe w budowaniu całościowej koncepcji pełni zbawienia przez W. Hryniewicza. Podejmuje zagadnienie Zmartwychwstania Chrystusa, jego cielesnego charakteru, kosmicznego wymiaru, roli Ducha Świętego, losu ludzkości i świata materialnego. Szósty rozdział koncentruje się na próbie przedstawienia problemu realizacji pełni zbawienia, w którym mieści się kwestia śmierci z uwzględnieniem jej wymiaru paschalnego, kenotycznego, apofatycznego oraz dynamicznego, zagadnienie sądu, czyśćca oraz sakramentalnej

antycypacji. Rozdział siódmy ukazując problem możliwości utraty pełni zbawienia omawia koncepcję piekła W. Hryniewicza oraz problem apokatastazy. Podsumowanie refleksji W. Hryniewicza w kontekście oficjalnego nauczania Kościoła, jest treścią rozdziału ósmego. Jest on najważniejszy i decydujący, ponieważ zawiera ocenę eschatologii W. Hryniewicza, pokazującą stosowaną przez niego metodę teologiczną oraz założenia teologiczne, które przyjmuje w całościowej koncepcji pełni zbawienia.

Zwieńczeniem poszukiwań badawczych jest Zakończenie, zawierające próbę syntetycznego ujęcia pełni zbawienia.

ROZDZIAŁ I

BIBLIJNE PODSTAWY TEOLOGII ZBAWIENIA

Zgłębiając problematykę zbawienia, można napotkać różne próby doprecyzowania tego terminu. Ich autorzy podkreślają, że jest ono centralnym terminem religijnym, używanym na określenie tego, co jest oczekiwane lub obiecanie: podmiotowego, egzystencjalnego ocalenia i spełnienia człowieka, pełni życia¹. W języku greckim wyraża je czasownik *sodzo* używany w Nowym Testamencie, który oznacza: „ratować”, „zachować”, „zbawić”. Jego forma rzeczownikowa *soteria* (zbawienie) używane jest zwykle w odniesieniu do ostatecznego zbawienia wierzących w Jezusie Chrystusie².

W języku hebrajskim zbawienie wyrażone jest przez zespół terminów, które pochodzą od różnych rdzeni, ale oznaczają to samo: być ocalonym, być uwolnionym od niebezpieczeństwa, które mogło grozić całkowitą zagładą³.

Dla głębszego wniknięcia w istotę zbawienia należy rozpocząć poszukiwania od podstawowego źródła, jakim jest Pismo Święte Starego oraz Nowego Testamentu. Zawiera ono bowiem zarówno przedrozumienie zbawienia, etap przygotowania w Starym Testamencie, jak i nowotestamentową proklamację uwzględniającą doświadczenie osobiste, wspólnotowe, narodowe i kosmiczne. Zbawienie dokonuje się przy tym w powiązaniu z jakąś strukturą temporalną.

Obszerność omawianego zagadnienia powoduje, że trudno w niniejszej pracy przeprowadzić wyczerpującą analizę wszystkich terminów i znaczeń. Będzie to raczej pewnego rodzaju szkic, który ułatwi uchwycenie sedna biblijnej nauki o zbawieniu w jego aspekcie zewnętrznym, wewnętrznym oraz wspólnotowym. Na początku

¹ H. VORGIMLER, *Nowy leksykon teologiczny* (dalej: NLT), przekł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, 440.

² M. D. COOGAN, *Zbawienie*, [w:] *Słownik wiedzy biblijnej* (dalej: SWB), red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, 817.

³ C.LESQUIVIT OSB, P. GRELOT, *Zbawienie*, [w:] *Słownik teologii biblijnej* (dalej: STB), red. Xavier Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, 1117- 1118.

zostanie przedstawione biblijne rozumienie zbawienia w Starym Testamencie (§ 1), a następnie w Nowym Testamencie (§ 2), z uwzględnieniem temporalnego aspektu biblijnej nauki o zbawieniu.

§ 1. STAROTESTAMENTOWE PRZYGOTOWANIE

Wśród głównych tematów Starego Testamentu, takich jak: stworzenie i przymierze, zbawienie i zbawcze pośrednictwo, na szczególną uwagę zasługują te ostatnie – ze względu na ich fundamentalne znaczenie w tworzeniu perspektywy dla pełniejszego ujęcia teologicznego rozwoju idei zbawienia⁴. Określano je różnymi terminami: *eszer* (szczęście, powodzenie), *tobah* (dostatek dóbr, pomyślność), *jesza* (wyzwalać od niebezpieczeństw), *jeszuah* (pomoc Boża, zwycięstwo dane od Boga), *theszuah* (ratunek, ocalenie, odsiecz), *szalom* (pokój, brak zagrożeń), *barak* (zbliżać Boga do człowieka)⁵.

Najstarsza biblijna refleksja nad zbawieniem sięga okresu przedjahwistycznego, w którym poprzez imię (np. Ahiasz – „Bóg jest bratem”) łączono bóstwo z rodziną w celu zapewnienia jej ochrony, pomyślności, zdrowia, wielodzietności. Tak więc pojawia się obraz Boga podejmującego wielorakie działania zbawcze na rzecz swoich podopiecznych⁶. Ta myśl o zbawieniu – na razie prosta, ale zawierająca trafną intuicję – podlega rozwojowi, co widać wyraźnie na kartach Księgi Rodzaju. Jest ona obecna w opowiadaniach o patriarchach: Abrahamie (por. Rdz 12-25), Jakubie (por. Rdz 27-35), Józefie (por. Rdz 37-50). Bliskość Boga wyraża się w ziemskich darach, w doczesnej pomyślności rodu oraz w ochronie przed materialnymi katastrofami. Myśl o zbawieniu zaczyna tu obejmować nowe wątki, jak choćby dotyczący obietnicy danej Abrahamowi – wątek ten uwidacznia Boży, a nie ludzki sposób realizacji obietnicy. Polega on na tym, że to właśnie Bóg jest Tym,

⁴ W odniesieniu do Starego Testamentu Cz. Bartnik pisze o starotestamentalnym przedrozumieniu zbawienia składającym się z następujących wątków: wezwanie Boże, życie Boże, wyzwolenie od zła, królowanie Boże, odpuszczenie grzechów, doznanie sądu Bożego, globalność dramatu i istnienie wieczne. Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, 711.

⁵ Zawężenie semantyczne pojawiło się w języku greckim (LXX): *soteria* – zbawienie (od *sodzo* – uzdrawiam, ocalam, ratuję, strzegę, zbawiam), a jeszcze bardziej w łacinie: *salus* (od *salvo* – leczyć, ratować, uzdrawiać na ciele, wyzwalać). Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 708.

⁶ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu* [w:] *Dogmatyka*, t. 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, 257.

który swoją zbawczą inicjatywą uprzedza wszelkie ludzkie poszukiwania i działania⁷. Bóg daje więcej, aniżeli człowiek się spodziewa. Zawarcie przymierza z Abrahamem i zapowiedź ustanowienia nowego przymierza z jego potomstwem są tego dobrym przykładem. Obietnica Boga: „Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi” (Rdz 12,3) zawiera już w sobie wymiar uniwersalizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno w przypadku Abrahama, jak i pozostałych patriarchów trzeba mówić o indywidualnym doświadczeniu Boga, które dopiero po niewoli egipskiej przeobrazi się w doświadczenie zbiorowe⁸. Podczas wyjścia z Egiptu Izrael może dostrzec, że to Bóg wybawia, wykupując go i wyzwalając: „Mojżesz odpowiedział ludowi: «Nie bójcie się! Pozostańcie na swoim miejscu, a zobaczycie zbawienie od Pana, jakie zgotuje nam dzisiaj»” (Wj 14,13). Wcześniej ocalające działanie Boga widoczne jest w stosunku do synów Jakuba: „Ale teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami” (Rdz, 45,5), w uratowaniu Lota: „Gdy przyszła zatrata na bezbożnych, ona wybawiła Sprawiedliwego, gdy zbiegł przed ogniem na Pięć Miast spadającym” (Mdr 10,6) oraz Noego podczas potopu: „Pozostał tylko Noe i to, co z nim było w arce” (Rdz 7,23).

Wokół wybawienia z niewoli koncentruje się też myśl o zbawieniu w okresie jahwistycznym. Po czasie niewoli Izrael zyskuje nowe doświadczenie zbawiającego Boga, już nie tylko znajdującego swój wyraz w doczesnej pomyślności, ale i w sytuacjach po ludzku bardzo trudnych. Zniża się do głębin Jego cierpienia⁹. Ilekroć Izraelowi grozi jakieś niebezpieczeństwo, u Boga szuka ocalenia i uskarża się, jeśli spodziewane ocalenie nie nadchodzi: „Minęły żniwa, skończyła się letnia pora, a my nie jesteśmy wybawieni” (Jr 8,20).

Wie on dobrze, że poza Bogiem nie ma zbawienia¹⁰: „Ja, Pan, tylko Ja istnieję i poza Mną nie ma żadnego zbawcy”(Iz 43,11). Dla Izraela jest to etap przejścia z przyjmowania objawienia „słownego” czy poprzez „widzenie (nocne)” w doświadczenie cudownej mocy Boga¹¹. Dostrzega, że tylko On jest tak silny, że własną mocą może dokonać zbawienia. Zbawienie jest więc dziełem Boga¹².

⁷ G. L. MÜLLER, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*. Traktat V, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, 144.

⁸ Por. O. H. LANGKAMMER OFM, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007, 48.

⁹ Zob. J. RATZINGER – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 67-73.

¹⁰ C. LESQUIVIT OSB, P. GRELOT, *Zbawienie*, STB, 1118.

¹¹ Por. O. H. LANGKAMMER OFM, *Teologia biblijna...*, dz. cyt., 48.

¹² Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, AK 432 (1981), 54; NLT, 440.

Uwzględniając czynnik temporalny, trzeba podkreślić, że tradycja jahwistyczna akcentuje aktualny „moment” spotkania z Bogiem bliskim, Tym, „który Jest”, szczególnie odczuwanym jako wieczna „teraźniejszość”. W tradycji kapłańskiej natomiast bardziej akcentuje się napięcie od teraźniejszości ku przyszłości. Księga Powtórzonego Prawa w nowy sposób rozumie teraźniejszość, już nie tylko jako aktualne przeżywanie zatopienia się w Bogu, lecz przede wszystkim jako wypełnienie się przeszłości¹³.

Przez Deutero-Izajasza ukazane jest nowe wyjście¹⁴. Zapowiada on nowe przymierze będące określonym nowym wydarzeniem: „Na krótką chwilę porzuciłem ciebie, ale z ogromną miłością cię przygarne” (Iz 54,7). Interpretowano je jako odnowę w okresie odbudowy za Ezdrasza i Nehemiasza, a wreszcie widziano w nim wybawienie w wyzwolńczych walkach czasów machabejskich: „Kiedy zobaczył ogromne wojsko, modlił się słowami: «Błogosławiony jesteś, Wybawicielu Izraela, który natarcie mocarza zламаłeś ręką swego sługi Dawida i który obóz filistyński wydałeś w ręce Jonatana, syna Saula, tego, który broń za nim nosił»” (1Mch 4,30).

Izrael z największą ufnością zwraca się ku Bogu, gdy jako naród jest poddawany różnym doświadczeniom¹⁵: „Ale ja wypatrywać będę Pana, wyczekiwać na Boga zbawienia mojego: Bóg mój mnie wysłucha” (Mi 7,7). Pojawia się też rozumienie zbawienia jako uwolnienie z ucisku: „Oto biedak zawołał, a Pan go usłyszał i wybawił ze wszystkich ucisków”(Ps 34,7), od nieprzyjaciół: „Wtedy Izraelici prosili Samuela: «Nie przestawaj modlić się za nami do Pana, Boga naszego, aby nas wybawił z rąk Filistynów»”(1Sm 7,8).

Bóg Izraela ukazuje się jako potężny Zbawca w historii nieszczęść i niebezpieczeństw wielu osób. Ci, którzy zwracają się do Boga o pomoc, nazywają Go Wybawicielem: „(...) lecz Ty jesteś Bogiem pokornych, wspomóżycielem uciśnionych, opiekunem słabych, obrońcą odrzuconych i wybawcą tych, co utracili nadzieję” (Jdt 9,11) albo też „Bogiem zbawienia”: „Od krwi uwolnij mnie, Boże, mój Zbawco: niech mój język śławi Twoją sprawiedliwość!”(Ps 51,16). Ocala On ludzi w ich chorobach i nieszczęściach, broni przed bezbożnymi: „Do Ciebie wołali i zostali zbawieni, Tobie ufali i nie doznali wstydu” (Ps 22,6). Jahwe wybacza grzech

¹³ Autor odnosi się do dzieła: M. PERANI, *La concezione del tempo nel antico Testamento*, [w:] *Sacra Doctrina* 87(1978)231; 62.

¹⁴ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 57.

¹⁵ C.LESQUIVIT OSB, P. GRELOT, *Zbawienie*, STB, 1119.

i przewinienie, okazuje się też jedynym, który może wybawić z królestwa zmarłych¹⁶. Wszystko to stanowi dowód dobroci i zbawczej mocy Boga w Jego byciu dla ludzi¹⁷.

W księgach mądrościowych zbawienie częstokroć jest utożsamiane z mądrością, której warunkiem jest bojaźń Boża. Ten, kto jest bogoboyny, posiada praktyczną mądrość, pozwalającą odkrywać w życiu Boży zamysł zbawienia i podążać Jego drogą: „Podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska” (Prz 1,7). Pogardzanie mądrością, a tym samym jej dawcą, jest równoznaczne z konsekwencjami w postaci klęski, ucisku i cierpienia: „nie chcieliście moich upomnień: więc i ja waszą klęskę wysydzę” (Prz 1, 25b-26a), „odstępstwo prostaków uśmierci ich, bezmyślność niemądrych ich zgubi” (Prz 1,32). Na pierwszym planie widoczna jest tu perspektywa doczesna, a zbawienie związane jest z losem jednostki i narodu. Według Księgi Mądrości wieczne królowanie będzie udziałem tych, którzy jej pragną: „Czczycie Mądrość, byście królowali na wieki” (Mdr 6,21b). Jest ona szczególnie bliska Bogu, ponieważ: „jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” (Mdr 7,26) oraz „cała mądrość od Boga pochodzi, jest z Nim na wieki” (Syr 1,1). Mądrość więc utożsamiana jest ze zbawieniem. Poprzez nieustanne jej poszukiwanie człowiek buduje trwałą więź z Bogiem.

Refleksja o zbawieniu jest również powiązana z ludzkimi dylematami doświadczanymi w życiu, z sytuacjami, z których (po ludzku) nie ma wyjścia. Tak dzieje się na przykład w przypadku Hioba. W jego cierpieniu zarysowuje się tajemnica zastępstwa (poszerzająca rozumienie idei zbawienia w ST), służy ono bowiem usprawiedliwieniu człowieka i jest antycypacją cierpienia we wspólnocie z Chrystusem¹⁸. W psalmach natomiast ocalające działanie Boga jest zawarte w myśli dotyczącej wyjścia Izraela z sytuacji górującego zła. Ponadto psalmy kosmologiczne podkreślają zwycięstwo Boga nad złowrogimi mocami chaosu¹⁹. Jego czynności zbawcze jako Stworzyciela i władcy natury mają zasięg ogólnokosmiczny.

W księgach sapiencjalnych przeżywanie wymiaru wertykalnego, wiążącego w danej chwili człowieka z Bogiem, nakłada się na postęp czasu, co obrazuje skierowana ku przyszłości prosta. Wskutek tego wraz z upływem czasu wydarzenia tego samego rodzaju, na przykład świętowanie szabatu, nabierają już trochę innego charakteru, transcendentalna treść jest pełniejsza, ponieważ znajduje się bliżej

¹⁶ Zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 712-714.

¹⁷ G. L. MÜLLER, *Chrystologia*, dz. cyt., 134.

¹⁸ Por. J. RATZINGER – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 141-142.

¹⁹ Por. O. H. LANGKAMMER OFM, *Teologia biblijna...*, dz. cyt., 56.

oczekiwanego spełnienia. Każda następna chwila nie jest prostym następstwem i podsumowaniem poprzednich, ale jest coraz bardziej bogata w treść, coraz pełniejsza, kształtowana w dowolny, oryginalny sposób przez nieprzeniknioną wolę Boga²⁰. Według Koheleta chwile nie tworzą ciągłego, jednolicie wzrastającego nurtu. Każda z nich, mimo że wynika z poprzednich, może być jakby na nowo stwarzana wraz z jej oryginalną nową zawartością. Każda chwila posiada wartość wiążącą się z różnymi ludzkimi działaniami, której nie posiadają inne chwile²¹.

W ostatnich wiekach przed przyjściem Chrystusa w księgach prorockich myśl o zbawieniu nabiera charakteru powszechnego, co widać w tekstach dotyczących ostatecznej przemiany kosmosu, ludzkości, człowieka, zbawienia na końcu czasów²². Wiara w ocalającą i zbawiającą moc Boga i prorockie zapowiedzi przyszłego odkupienia ukazują, skąd oczekiwane jest zbawienie²³. Uniwersalne znaczenie zbawienia zawiera opis powrotu rajy, w którym: „wilk i baranek paść się będą razem” (Iz 65,25) oraz stworzenia nowych niebios i nowej ziemi: „Oto Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię” (Iz 65,17a). Ponadto prorocy przedstawiają niekiedy zbawienie jako erę powszechnego pokoju: „Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy” (Iz 2, 4b)²⁴.

U Deutero –Izajasza, podobnie jak w innych księgach Starego Testamentu widać powiązanie dzieła ocalenia z dziełem stworzenia. Bóg jest Zbawicielem, posiadającym władzę absolutną zarówno nad wszelkimi stworzeniami: „On możnych obraca wniwecz, unicestwia władców ziemi” (Iz40, 23), jak i nad niebem oraz ziemią: „Ja jestem Pan i nie ma innego. Poza Mną nie ma Boga” (Iz 45,5), niepozwalającym, aby w świecie zapanował bezład niszczący wszelką harmonię: „Stworzyciel nieba, On, Bóg, który ukształtował i wykończył ziemię, który ją mocno osadził” (Iz 45,18)²⁵.

Jako motyw przewodni eschatologii prorockiej pojawia się tytuł „Wybawiciel”, a proroctwa odnoszące się do „czasów ostatnich” opisują różne aspekty ostatecznego zbawienia Izraela²⁶: „Ja zaś z ufnością oddałam Przedwiecznemu wybawienie wasze

²⁰ Autor odnosi się do artykułu: G. M. Crepaldi, *Il tempo nei libri sapienziali*, „Studia Patavina” 1(1982), 25-48, w: P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Warszawa 1992, 63.

²¹ Por. N. LOHFINK, *Le tempo dans le livre de Qohélet*, *Christus* 32 (1985) n.125, 77;

Cyt. za P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 63.

²² Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 261; zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 712.

²³ NLT, 440.

²⁴ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 55-58.

²⁵ Por. O. H. LANGKAMMER OFM, *Teologia biblijna...*, dz. cyt., 57; zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 712-714.

²⁶ C.LESQUIVIT OSB, P. GRELOT, *Zbawienie*, STB, 1119.

i rozradował mię Świąty miłosierdziem, jakie okaże wam prędko Przedwieczny, wasz Zbawca” (Ba 4,22). Jeremiasz zapewnia, że Bóg zbawi swój lud, wprowadzając go znów do jego ziemi: „To bowiem mówi Pan: «Wykrzykujcie radośnie na cześć Jakuba, weselcie się pierwszym wśród narodów! Głoście, wychwalajcie i mówcie: Pan wybawił swój lud, resztę Izraela»” (Jr 31,7), posyłając mu Króla-Mesjasza: „W jego dniach Juda dostąpi zbawienia, a Izrael będzie mieszkał bezpiecznie. To zaś będzie imię, którym go będą nazywać: Pan naszą sprawiedliwością” (Jr 23,6). Zbawienie jest dziełem tryumfującej Bożej sprawiedliwości (por. Iz 63,1), które zostanie doprowadzone do końca, gdy pośle On swego Sługę: „A mówił: «To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi»” (Iz 49,6). Idea zbawienia łączy się z ideą sprawiedliwości. Zbawić oznacza bronić, usprawiedliwić.

Nieporozumienia między wielkimi prorokami a domem panującym często sprawiały, że oczekiwano bezpośredniej interwencji Bożej, zapanowania Boga nad światem. Różne są wyobrażenia na temat sposobu Bożego władania. U Daniela pojawia się postać Syna Człowieczego (por. Dn 7,13), u Deutero-Izajasza funkcjonuje Sługa Boży, u Zachariasza pojawia się nauka o dwóch Mesjaszach: kapłanie i królu²⁷. Tym samym zarysowuje się coraz wyraźniej perspektywa pojawienia się Chrystusa. Widać ją już w świetle objawienia się Boga w historii zbawienia ludu przymierza. Bóg starotestamentowy: „Jestem Tym, który jest dla was” to nowotestamentowy „Emmanuel – Bóg z nami” (Mt 1,23; por. Iz 7,14). W psalmach ukazana jest postać Pomazańca – przyszłego Mesjasza, dla którego Bóg jest skałą zbawienia: „Pan jest mocą zbawczą dla swojego ludu, twierdzą zbawienia dla swego pomazańca” (Ps28, 8)²⁸.

Myśl ta nabiera wyraźniejszych kształtów w Księdze Izajasza, w której jest mowa o zbawieniu będącym owocem posłannictwa Mesjasza. Sługa Jahwe jest objawiony w Księdze jako prawdziwy mąż boleści: Mesjasz cierpiący za grzechy świata: „A Pan zwał na Niego winy nas wszystkich. (...) Zgładzono Go z krainy żyjących; za grzechy mego ludu został zбитy na śmierć” (Iz 53,6b.8b). Równocześnie On właśnie jest Tym, którego posłannictwo przyniesie prawdziwe owoce zbawienia

²⁷ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 33-34; NLT, 440.

²⁸ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 56.

dla całej ludzkości: „On przyniesie narodom Prawo” (Iz 42,1) i stanie się „przymierzem dla ludzi, światłością dla narodów” (Iz 42,6)²⁹.

Teksty mesjańskie nabierają szczególnego znaczenia w świetle Ewangelii³⁰. Wyłania się z nich obraz Mesjasza, który przychodząc w Duchu Świętym, posiada pełnię tego Ducha w sobie oraz dla innych, dla Izraela, dla wszystkich narodów, dla całej ludzkości³¹.

Pozostaje jeszcze problem znajomości terminologii temporalnej, którą posługuje się Stary Testament w przekazywaniu biblijnego przesłania na temat zbawienia. Otóż wszelkie użyte w nim słowa wyrażające aktywność, związane z upływem czasu posiadają zabarwienie wartościujące, wskazujące na jakąś egzystencjalną relację do Boga³². Najbardziej interesujące w refleksji nad czasem, w kontekście zbawienia, jest słowo *et* określające sytuację wraz z jej treścią bytową. Septuaginta tłumaczy je 162 razy jako *kairos*, a 26 razy jako *ora*. Nie oznacza ono czasu jako płynącego nurtu, lecz raczej jako nacechowany konkretną wartością nieokreślony bliżej okres albo jakąś niesprecyzowaną bliżej przestrzeń o substancjalnym zabarwieniu. Określenie to wskazuje na coś, co raczej już istnieje, a nie dopiero dokonuje się. Częścią większego okresu jest dzień (*yom*) rozumiany nie jako odcinek czasu, lecz jako szczególne zagęszczenie egzystencjalnej sytuacji. Dzień nie musi oznaczać jednej doby. Nie jest ważna długość trwania zdarzenia, lecz przeżywana treść³³. Na pierwszym planie w myśli (biblijnej) Starego Testamentu sytuuje się zatem egzystencja bytów substancjalnych, istota bytu, jego życie, podczas gdy czas jest tylko jakąś cechą,

²⁹ Jedna z „chrześcijańskich interpretacji pieśni Sługi Jahwe uwzględnia sens indywidualny i odnosi je do osoby Jezusa jako pośrednika Boga i przedstawiciela nowego Ludu”. Por. G. L. MÜLLER, *Chrytologia*, dz. cyt., 155.

³⁰ Ten sens indywidualny jest widoczny również u Sofoniasza w motywach zapowiadanej radości z powodu przyjscia na Syjon Jahwe Zbawcy (So 3,14-17) i analogicznie w Nowym Testamencie u Łukasza – przyjscie na świat Jezusa, którego imię oznacza „Jahwe”, Zbawiciel (Łk 1,31). U Sofoniasza występuje tytuł „król Izraela” (So 3,17), co odpowiada wzmiance u Łukasza o panowaniu Mesjasza na tronie Dawida (Łk 1,32-33). W starotestamentowym tekście Sofoniasza i nowotestamentowym Łukasza zawarta jest radość „ubogich Jahwe”, którzy cierpią, bo są uciskani i dlatego oczekują „pociechy Izraela” i zbawienia Jeruzalem” (Łk 1,51-53.71.73; 2,25.38). Jest ona szczególnie widoczna w scenie zwiastowania. Poprzez użycie pozdrowienia *chaire* anioł wzywa Maryję – pełną łaski – do owej radości eschatologicznej, radości z nadchodzącego zbawienia. Należy dodać, że ojcowie greccy rozumieli *chaire* w znaczeniu radości mesjańskiej. Szczególne miejsce zajmuje ona także w hymnach i kantykach w Ewangelii Łukasza (Łk 1,25.46-50,67-79; 2,14.29-32).

Problematykę tę porusza J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, 47.

³¹ Por. JAN PAWEŁ II, *Dominum et Vivificantem* 16.

³² Do nich należą: „et” – sytuacja, która trwa, „atta” – sytuacja obecna, „moed” – czas świętowania i „yom” – dzień, „rega” – moment, „ges” – koniec, „ahait” – przyszłość, „quedem” – przeszłość oraz „olam” i „ad” – nieokreślony, długi okres. Por. S. VRIES DE, *Le tempo dans la Bible*, „Concilium” 162 (1981); cyt. za P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 16-17.

³³ TAMŻE, 64-65.

sposobem scharakteryzowania realnej egzystencji doczesnej. Służy on bowiem jedynie opisaniu właściwej wartości przeżywania życia doczesnego. Ważne wydaje się więc podkreślenie, że jest on zawsze spleciony z wydarzeniami zbawczymi, a jeszcze bardziej – z ich treścią³⁴. Czas jest czymś nieokreślonym, ale pomagającym określić tajemnicę życia. Biblia, posługując się opisami temporalnymi, zamierza przedstawić człowiekowi tajemnicę Bożego Objawienia³⁵.

Struktura czasu w Starym Testamencie dotyczy Bożego działania w ludzkiej rzeczywistości, która nie jest w pełni dostępna człowieczemu rozumowaniu, zważywszy na fakt, że tak naprawdę jedynie „Bóg rezerwuje sobie tajemnicę następstwa czasów”³⁶, a biblijne opisy temporalne służą przede wszystkim Bożemu Objawieniu.

Podsumowując, należy podkreślić, że idea zbawienia w Starym Testamencie mocno spleciona jest z losem Izraela. Związana jest przede wszystkim z zewnętrznym wyzwoleniem i ma wymiar wspólnotowy. Zbawcze działanie Boga objawia się Izraelowi szczególnie wyraźnie podczas wyjścia z niewoli, w wędrówce przez pustynię, poprzez różne wydarzenia, a nade wszystko przez przymierze zakończone wejściem do Ziemi Obiecanej. Następnie Boskie działanie widać w epoce sędziów i królów. W związku z niewiernością Izraela jawi się ono jako związane z sądem i uwidacznia w powrocie z niewoli babilońskiej³⁷, którego trud pozwala Izraelowi zauważyć bliskość Boga i doświadczać Jego przebaczenia. Utożsamia się wówczas Boga z mądrością. Poprzez nieustanne jej poszukiwanie i posłuszeństwo człowiek buduje trwałą więź z Bogiem na wieki.

W księgach prorockich jest mowa o tym, że zbawienie to dzieło tryumfującej Bożej sprawiedliwości, będące owocem posłannictwa Mesjasza. Zyskuje ono także znamiona kosmiczne, dotyczy całego świata, nieba, ziemi i wszelkiego stworzenia. Ponadto zaczyna dochodzić do głosu wymiar indywidualny zbawienia, postrzegany jako pomoc w ucisku, prośba o uwolnienie od nieszczęścia, grożącego zła, prowadzący w kierunku bardziej wewnętrznego odczytania idei zbawienia. Tak więc eschatologia biblijna

³⁴ Por. G. von RAD, *Les idées sur le tempo et l'histoire en Israël et l'eschatologie des Prophetes*, [w:] *Maggel Shaqued Hommage en Israël à Wilhelm Wisser*, Montpellier 1960, 198-209, [w:] P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 57.

³⁵ Por. J. PEDERSON, *Israel. Ist Life and Culture*, Kopenhagen 1926 vol. I-II, 1940 vol. III-IV, [w:] P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 57.

³⁶ M. FILIPIAK, *Księga Koheleta*, [w:] *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, Lublin 1975, 91.

³⁷ Pierwsze wzmianki dające nadzieję na życie po śmierci, mówiące o panowaniu Boga nad Szeolem pojawiły się, zdaniem M. Palucha, przed wygnaniem (np. Am 9,2; Oz 13,14; 1Sm 2,6). Natomiast nadzieja na pozagrobową, niedoczesną nagrodę była odpowiedzią na narodowe katastrofy; M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 260.

Starego Testamentu, mając punkt wyjścia i podstawę w przeszłości, kieruje wzrok ku ostatecznemu wypełnieniu.

§ 2. NOWOTESTAMENTOWE WYPEŁNIENIE.

ZBAWIENIE W CHRYSZTUSIE.

W Nowym Testamencie proklamowana jest prawda o zbawieniu ludzkości w Jezusie Chrystusie, będąca dopełnieniem zbawczego zamysłu Boga w ST³⁸. Zbawienie bowiem, to przede wszystkim Jego personifikacja w Jezusie Chrystusie, czyli najwyższe, aż do tożsamości osobowej, zespolenie człowieka z Bogiem³⁹. Poprzez Jezusa Chrystusa Syna Bożego dokonano się w zbawczej historii opisanej w Piśmie Świętym coś jednorazowego, niepowtarzalnego i eschatologicznego⁴⁰. Objawienie się Boga osiąga szczyt we wcieleniu – przyjściu Boga. Jednocześnie wcielenie tworzy nową relację Chrystusa z Ojcem, uwarunkowaną człowieczeństwem.

Najpełniej przyjście Boga do człowieka dokonuje się w tajemnicy wcielenia. W odpowiedzi na pytanie o tę tajemnicę nie można sugerować się wnioskami płynącymi z teorii fizycznej dotyczącej co prawda początku świata⁴¹, ale znajdującej analogię w zagadnieniu istnienia Chrystusa jako człowieka w czasie. Chrystus jako człowiek ma tylko jeden początek, nie istnieje odwiecznie. I tak określony w czasie początek zamyka się w tajemnicy wcielenia. Jego przyjście na świat burzy stare struktury czasowe i stwarza nowe. Dzieło zbawienia natomiast dokonuje się poprzez ludzką naturę Chrystusa. Skoro Chrystus jako człowiek żyje w konkretnych uwarunkowaniach, to również w nich dokonuje dzieła zbawienia. Poprzez Paschę dokonuje się przemiana struktury czasu doczesnego w wieczny. Dzięki Chrystusowi te czasy się przenikają.

Następne pytanie, które się nasuwa, dotyczy relacji pomiędzy Chrystusem jako człowiekiem a odwiecznym bytowaniem Słowa. Innym, równie kłopotliwym, jest pytanie o relacje czasowe tegoż odniesienia. Oczywiście istnieją pytania, na które

³⁸ Zbawienie w Nowym Testamencie polaryzuje się, zdaniem M. Gołębiowskiego, wokół trzech fundamentalnych aspektów: uwolnienia od zniszczenia (Flp1,2n), od sądu (Rz 5,9) i od śmierci eschatologicznej (Hbr 5,7); por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 60.

³⁹ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 713.

⁴⁰ Por. O. H. LANGKAMMER OFM, *Teologia biblijna...*, dz. cyt., 266.

⁴¹ Dla teorii fizycznej jest obojętne, czy świat miał początek, czy trwa jako nieskończony łańcuch pulsacji; zob. P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 81.

teolog może udzielić odpowiedzi, jak choćby to dotyczące relacji czasowej Chrystusa – człowieka z kosmosem, zarówno przed Paschą, jak i po wydarzeniach paschalnych. Z tajemnicy wcielenia oraz późniejszej Paschy wynika więc całego czasu i całej czasoprzestrzeni kosmicznej z Chrystusem Wcielonym i Zmartwychwstałym. Z drugiej strony dzięki obecności Chrystusa nawet zwyczajna ziemska chronologia otrzymuje nową treść, która wpływa na dalszy bieg czasu. Oczekiwane Królestwo Boże, które ma nadejść, jest więc realizowane już w teraźniejszości.

Zarówno Ewangelie, jak i listy podkreślają, że Bóg w ofierze Jezusa realizuje nowe i wieczne przymierze zawarte we krwi Jego Syna: „Bóg zaś pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec, Pana naszego Jezusa” (Hbr 13,20), „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19)⁴². To wyłącznie dzięki Jezusowi urzeczywistnia się zbawienie, które punkt kulminacyjny osiąga w Jego krzyżu i Zmartwychwstaniu⁴³. Nowotestamentowe ujęcie tego zagadnienia traktuje jako jedną całość Osobę Chrystusa i Jego dzieło. Jezus objawia się jako Zbawiciel poprzez swoje czyny, na przykład ocala chorych, przywracając im zdrowie (por. Mt 9,21; Mk 3,4; 5,23), ratuje Piotra chodzącego po morzu (por. Mt 8,25) i uczniów podczas burzy (por. Mt 14,30). Jego działanie nie ogranicza się jedynie do samego ciała. Dotyczy ono także ocalenia przez darowanie grzechów⁴⁴: „Dlatego powiadam ci: Odpuszczone są jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała” (Łk 7,47). Tak więc zbawienie oznacza wyzwolenie od choroby, grzechu, śmierci, a w konsekwencji od zła radykalnego, ostatecznego. Tylko Bóg zbawia, a zbawia całą ludzkość w Chrystusie. Mówi o tym samo imię Jezus, *Jeshua*, „Bóg, który zbawia” (por. Mt 1,21)⁴⁵. Celem przyścia Jezusa na ziemię jest ratowanie człowieka, jego zbawienie: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). Temu celowi podporządkowane jest Jego nauczanie: „Ja nie zważam na świadectwo człowieka, ale mówię to, abyście byli zbawieni”(J 5,34). Za sprawą Chrystusa śmierć przestaje być złem ostatecznym – zostaje podporządkowana mocy życia.

⁴² Zob. także: 1Kor 11,24; Mk 14,22-24; Mt 26,26-28; J 6,53-56; Hbr 8,13; Hbr 9,11-15.

⁴³ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 61.

⁴⁴ SWB, 817.

⁴⁵ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, 68; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 713.

Zbawienie w Nowym Testamencie to także bliskość panowania Boga. Wskazuje na kompletny wymiar zbawienia, bowiem przenika ono zarówno sferę psychiczną, cielesną, jak i społeczną oraz kosmiczną. Panowanie to stanowi centrum, do którego odnoszą się wszystkie zewnętrzne doświadczenia zbawienia⁴⁶.

Św. Ireneusz z Lyonu wykazuje zgodność zbawczego zamysłu Boga zapowiedzianego w Starym Testamencie i jego dopełnienie w zbawieniu ludzkości w Jezusie Chrystusie, co jest proklamowane w Nowym Testamencie. Jednak Stary Testament przedstawia zbawienie jako wyłączny atrybut Boga, natomiast Nowy Testament ustawia je na płaszczyźnie eschatologicznej⁴⁷. Po Zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego głoszona jest nauka o zbawieniu zrealizowanym zgodnie z zapowiedziami Pisma, co znajduje potwierdzenie w cudach dokonywanych przez apostołów w imię Jezusa⁴⁸: „Pozostali tam dość długi czas i nauczali odważnie, ufni w Pana, który potwierdzał słowo swej łaski cudami i znakami, dokonywanymi przez ich ręce” (Dz 14,3). Apostołowie Piotr i Jan bez cienia wątpliwości głoszą przed Sanhedrynem, jak zostało zapisane w Dziejach Apostolskich, że zbawienie realizuje się jedynie w Jezusie Zmartwychwstałym, On jedynie ma moc wybawienia: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). Do określenia zbawienia służą jednak przede wszystkim pojęcia pochodzące od gr. *sodzo* (wybawiam, ratuję)⁴⁹. Dzieje Apostolskie przedstawiają zbawienie jako zrealizowane przez Jezusa, a jednocześnie wciąż na nowo urzeczywistniane przez wspólnotę Kościoła. Jest ono zatem rzeczywistością zarazem obecną, jak i przyszłą. Droga do zbawienia, według autora Dziejów, wiedzie przez nawrócenie i chrzest w imię Jezusa: „Nawróćcie się (...), i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych” (Dz 2,38)⁵⁰, a jego warunkiem jest wiara w Jezusa Chrystusa: „Uwierź w Pana Jezusa, a zbawisz siebie i swój dom” (Dz 16,31). Ewangelie ukazują najdobitniej, iż celem przyjścia Syna Bożego jest zbawienie grzeszników, odnalezienie tych, którzy zginęli: „Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19,10). Świadczą o tym Jego czyny: przebaczenie

⁴⁶ Por. G. L. MÜLLER, *Chrystologia*, dz. cyt., 450-451.

⁴⁷ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 60.

⁴⁸ C.LESQUIVIT OSB, P. GRELOT, *Zbawienie*, STB,1122.

⁴⁹ Czasownik „*sodzein*” występuje w Nowym Testamencie 111 razy (nie ma go jedynie w Ga, Flp, Kol, 2P i listach Janowych), natomiast rzeczownik „*soteria*” występuje ok. 45 razy (za wyjątkiem Mt i Mk); por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 59.

⁵⁰ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt.,264.

grzechów, zasiadanie do stołu z grzesznikami, objawianie całym życiem Boga niewidzialnego w postaci widzialnej poprzez ukazywanie Go w symbolach pełnych treści oraz pełne miłości posłuszeństwo Jego woli.

Zaoferowane przez Jezusa zbawienie prezentuje się w formie paradoksu: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 10,39). Jezus zbawił więc innych kosztem swojej męki i śmierci krzyżowej (por. Mk 15,33-37). Synoptycy ukazują Jego śmierć szczególnie w perspektywie ofiary przymierza (por. Wj 24,3-8).

Aby zostać zbawionym, trzeba przyjąć z wiarą Ewangelię Królestwa⁵¹. Jest ono wyrażone poprzez pojęcie Królestwa Bożego lub niebieskiego. Nowością jest to, iż urzeczywistnia się ono w działalności: „Wszakże to wiedzcie, że bliskie jest Królestwo Boże” (Łk 10,11b) czy wręcz w samej Osobie Jezusa: „A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi” (Mt11,6). Pełnia życia właściwa dla Królestwa wykracza poza porządek doczesny, dotyczy życia wiecznego. Objawienie pełni Królestwa Bożego dokonuje się poprzez Paschę, której punktem kulminacyjnym jest Zmartwychwstanie. Pozwala również na zachowanie ciągłości pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem wiary, połączenia Zmartwychwstania będącego ostatecznym wypełnieniem Królestwa Bożego z zapowiedziami poprzez działalność publiczną Jezusa⁵².

W przypadku wydarzeń popaschalnych należy mówić o istnieniu w wieczności w Jezusie Chrystusie ludzkiej historii wraz z jej aspektem temporalnym. Poza tym jest to splot relacji Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym, z ludźmi, aniołami, kosmosem, a także wewnętrzną relacją uwielbionego człowieczeństwa z boskością w drugiej osobie Boskiej⁵³. W Ewangelii Janowej „życie wieczne” jest podstawowym terminem nauki o zbawieniu. Człowiek otrzymuje udział w życiu – zbawieniu – przez wiarę, czyli całkowite oddanie się Bogu.

Pełnia jedności z Chrystusem to udział w poznaniu Ojca i miłości, jaką Ojciec ukochał Syna. Jego jedność z Ojcem – „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (J 14,10a) – jest prawzorem zbawienia. Wyraża się ona w bliskości i zażyłości: „Syn Boży, który Wcielił się w Jezusie z Nazaretu, żyje odwiecznie z Bogiem Ojcem”⁵⁴. Poprzez ludzkie posłuszeństwo wobec Ojca Jezus objawia relację

⁵¹ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 60.

⁵² Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 263-264.

⁵³ Por. P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 80.

⁵⁴ F. FERNÁNDEZ ROMOS, *Biblia (Nowy Testament)*, [w:] X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS. T. (red.) *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 193.

podporządkowania się Jego woli. Wskazuje drogę wiodącą ku zbawieniu. Polega ona na naśladowaniu Jezusa w Jego pokorze i posłuszeństwie wobec woli Ojca, dążeniu do pełnego z Nim zjednoczenia w prawdzie i miłości. W Ewangelii Janowej nie tylko mówi się o Jezusie jako Zbawcy, ale także o przedmiocie zbawienia, często utożsamianym z „tym światem”(gr. *kosmos*), ze stworzonym porządkiem, obecnie wrogim Bogu i potrzebującym zbawienia przez Jezusa⁵⁵: „Nie przyszedłem bowiem po to, aby świat sądzić, ale by świat zbawić” (J 12,47b). W pismach Pawłowych zbawienie ukazane jest na negatywnym tle grzechu i śmierci, panujących wśród ludzi. Jest ono kontynuacją starotestamentalnej idei zbawienia i odnosi się w całości do Jezusa z Nazaretu. Potwierdza to formuła używana przez Pawła: „ Bóg i Zbawiciel nasz, Jezus Chrystus” (por. Tt 2,13; 1Tm 1,1; 2Tm 1,10; 1Kor 8,6)⁵⁶.

Tak więc Chrystus, przychodząc od Ojca, poprzez posłuszeństwo aż do śmierci na krzyżu, będącej ofiarą przebłagalną za grzechy ludzkości (por. 2Kor 5,21) i zwycięstwem nad mocami ciemności (por. Kol 2,14-15) dał człowiekowi dostęp do zbawienia, przez wiarę i chrzest. Jest ono rzeczywistością zarówno teraźniejszą, jak i przyszłą⁵⁷. Przez nie człowiek zostaje włączony w paschalny proces, który prowadzi przez cierpienia i zmagania z własną słabością do ostatecznego ogarnięcia mocą zmartwychwstania: „Jeżeli umarliśmy razem z Chrystusem, wierzymy, że z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus powstawszy z martwych już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy” (Rz 6,8-9)⁵⁸. Zbawienie ukierunkowane jest ku przyszłości: „Teraz bowiem zbawienie jest bliżej nas niż wtedy, gdyśmy uwierzyli” (Rz13,11b). Wysilek życia chrześcijańskiego polega na zbliżaniu się każdego dnia do zbawienia⁵⁹.

Św. Paweł podkreśla również moment eschatologiczny wydarzeń zbawczych, zgodnie zresztą z najstarszym kerygmatem popaschalnym, który w Zmartwychwstaniu Jezusa widzi nowe i ostateczne wkroczenie Boga w dzieje⁶⁰. W opisie samego daru zbawienia dominują, podobnie jak w Dziejach Apostolskich, określenia pochodzące od gr. *sodzo* (wybawiam, ratuję) oznaczające zwykle zbawienie na końcu czasów: „I tak cały Izrael będzie zbawiony” (Rz 11,26), „Ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprowadzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień” (1Kor 3,15),

⁵⁵ SWB, 817.

⁵⁶ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt.,713.

⁵⁷ SWB, 817.

⁵⁸ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 267-268.

⁵⁹ Por. M. GOŁĘBIEWSKI, *Idea zbawienia w Piśmie Świętym*, art. cyt., 62; NLT, 440.

⁶⁰ Por. O. H. LANGKAMMER OFM, *Teologia biblijna...*, dz. cyt., 267.

„My zaś, którzy do dnia należymy, bądźmy trzeźwi, odziani w pancerz wiary i miłości oraz hełm nadziei zbawienia” (1Tes 5,8). Dla Pawła zbawienie to ogarnięcie przez chwałę Chrystusa: „Chlubimy się nadzieją chwały Bożej” (Rz 5,2b), upodobnienie do Niego: „który przekształcił nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała” (Flp 3,21a), które ostatecznie wprowadza człowieka w więź synowską wobec Ojca: „otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba Ojcze»” (Rz 8,15b). Ponadto jest to wybawienie ciała z przemijalności: „i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując [przybrania za synów] – odkupienia naszego ciała” (Rz 8,23b) czy od nadchodzącego gniewu: „i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wskrzesił z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego gniewu” (1Tes 1,10).

W nauce o zbawieniu Apostoła Narodów zaznacza się wyraźnie rys uniwersalistyczny. Według niego bowiem zbawienie rozciąga się na wszystkie ludy, ponieważ Bóg wierny obietnicom zwołuje jedną wielką wspólnotę Żydów i pogan wokół Zmartwychwstałego Chrystusa⁶¹. Staje się ono przedmiotem nadziei. Wzywaniem imienia Pana, o którym mówił św. Paweł: „Albowiem każdy, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Rz 10,13), w nawiązaniu do J1 2,27 oznacza wiarę, że Jezus posiada tę samą moc co Jahwe. Z tego też powodu cechą pierwszorzędną chrześcijaństwa jest wzywaniem z wiarą imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa⁶².

W przekonaniu apostoła Pawła Jezus, „Syn Boży” (por. Ga 2,20) jest posłanym przez Boga pośrednikiem⁶³ przyobiecane wszystkim Bożego błogosławieństwa, w Nim też jeden i jedyny Bóg stał się bezpośrednio obecny: „Chrystus nas wykupił (...), aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecanego Ducha” (Ga 3,13-14)⁶⁴.

Księga Apokalipsy ukazuje Chrystusa jako Syna Człowieczego, działającego wewnątrz Kościoła, oczyszczającego go i osądzającego swym słowem oraz jako Baranka składającego ofiarę ze swego życia dla uwolnienia od grzechu i uświęcenia ludzkości, prowadzącego Kościół do zwycięstwa. Chrystus Apokalipsy jest zwycięzcą wszelkiego zła, poprzez Jego słowa Bóg komunikuje Kościołowi jego definitywne

⁶¹ Zob. R. TREVIJANO ETCHEVERRIA, *Origenes del cristianismo. Transfondo judío del cristianismo primitivo*, Ed. Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 1995, 54-55.

⁶² Zob. J. M. GÉSTEIRA GARZA, *Jesus el Kyrios. Los inicios de una teología de la Trinidad*, [w:] „Estudios Bíblicos” 57 (1999), 339.

⁶³ Zob. P. LISZKA, *Soteriologia*, Wrocław 1992, 21.

⁶⁴ G. L. MÜLLER, *Chrystologia*, dz. cyt., 145.

przeznaczenie do zbawienia. On nie tylko przyjdzie na końcu świata, ale jest obecny już teraz w Kościele. Daje mu swego Ducha, aby nim mądrze kierował na drodze zbawienia⁶⁵.

Tak więc zbawienie w Nowym Testamencie dokonuje się nade wszystko przez oddanie się człowiekowi i światu Boga w Osobie Jezusa Chrystusa i życie w Nim, o czym mówi Jan Ewangelista (np. J 3,14-21). To także uwolnienie od zła (np. Mt 1,21) oraz przywrócenie pełnej osobowej komunii między człowiekiem a Chrystusem i Osobami Bożymi, przetwarzanie egzystencji doczesnej na „niebieską” (1Kor 15, 35-53) i ostateczne przemienienie całego stworzenia w nowe (por. Rz 8,21-23).

Aby dogłębniej zrozumieć, jak Nowy Testament ujmuje zbawienie, należy uwzględnić również czasowy charakter tej drogi, co wiąże się z omówieniem występującej w nim struktury temporalnej i rozróżnienia na *chronos* i *kairos*. Według słownika teologii biblijnej czas nowotestamentalny posiada strukturę rozciągniętą pomiędzy przeszłością i przyszłością. Nie jest on jednolitym blokiem, lecz dynamicznym nurtem, który w sposób ciągły zmierza do przyszłości, do końca, do pełni⁶⁶. Ma charakter tworzywa kształtującego postać zbawczych dzieł Boga na ziemi. Słowo *chronos* oznacza w Nowym Testamencie ciągły nurt czasu, ale bywa też stosowane dla sprecyzowania jakiegoś konkretnego punktu, miejsca na prostej czasu, w którym dokonuje się coś ważnego⁶⁷. Odcinkami na tej prostej są lata, dni, godziny⁶⁸. Tworzą one podłoże, na którym realizuje się w świecie zbawcze misterium⁶⁹. *Kairos* oznacza realizującą się w czasie Bożą treść. Oprócz niej posiada też osobną warstwę chronologiczną. Wskazuje ona wówczas na pewien ograniczony przedział czasu, podczas gdy *chronos* stosuje się do czasu w ogóle⁷⁰.

Trudno ocenić, czy na kartach Nowego Testamentu przeważa *chronos* czy *kairos*, zważywszy na fakt, że wszędzie tam, gdzie tekst wiąże się z pojęciem czasu, pojawia się pewna dwoistość⁷¹. Trzeba podkreślić, że użyte w Nowym Testamencie

⁶⁵ Zob. F. CONTRERAS MOLINA, *Apocaliptica*, [w:] X. Pikaza, O. de M. N. Silanes, O. SS. T. (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 89.

⁶⁶ M. JOIN-LAMBERT PO, P. GRELOT, *Czas*, STB, 181.

⁶⁷ Por. X. LEON – DUFOUR, *Słownik NT*, Poznań 1981, 207.

⁶⁸ TAMŻE, 276.

⁶⁹ Por. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana*, Poznań – Warszawa 1975, 116.

⁷⁰ Por. E. DĄBROWSKI, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, 202.

⁷¹ Widać to między innymi, gdy porównane są różne tłumaczenia tego samego tekstu. P. Liszka słusznie zauważa, że na przykład „*syntelesas*” (Łk 4,13) Biblia Tysiąclecia tłumaczy słowem „dokończył”, a Biblia Poznańska „zakończył”. Pierwsze można rozumieć jako dopełnienie jakiegoś dzieła, a drugie jako zwyczajne zamknięcie pewnego okresu. Podobnie „*sympleroustai*” (Łk 9,51) tłumaczone jest

kategorie czasowe mają swoje konsekwencje w głoszonym w nim zbawieniu. Struktura chronologiczna jest wyakcentowana po to, by jeszcze bardziej uwydatnić znaczenie zbawcze wydarzeń dokonujących się na ziemi, w których Bóg przychodzi do człowieka. Obie warstwy: chronologiczna i kariologiczna są ze sobą zespolone.

Podsumowując, należy stwierdzić, że najstarszą biblijną refleksję nad zbawieniem w Starym Testamencie trzeba umiejscowić w okresie przedjahwistycznym. Najpierw łączy się ona z obrazem Boga podejmującego wielorakie działania zbawcze na rzecz człowieka. Powoli umacnia się pogląd, że bliskość Boga wyraża się w ziemskich darach, w doczesnej pomyślności rodu oraz ochronie przed materialnymi katastrofami. Mówi się wręcz, iż Bóg jest Tym, który swoją zbawczą inicjatywą uprzedza wszelkie ludzkie poszukiwania i działania. Widoczne staje się zatem indywidualne doświadczenie Boga, co widać na przykładzie patriarchów, które następnie przeobraża się w doświadczenie zbiorowe, noszące już znamiona uniwersalizmu (Rdz 12,3).

Kolejny aspekt idei zbawienia uwidacznia się w odkrywaniu Bożego działania z mocą: w wybawieniu z niewoli, a także bliskości w trudnym położeniu, w osobistym zmaganiu. Są tu obecne także elementy sądu i nadziei, co widać z jednej strony w perspektywie czysto ludzkiej, zabarwionej elementem politycznym, z drugiej jednak, powoli otwierającej się na rzeczywistość wieczną, ku pełnemu i niezakłóconemu królowaniu Jahwe nad całym stworzeniem, światem i duszą człowieka. W tym kontekście można już mówić o zbawieniu będącym pozytywnym spełnieniem stworzenia, dokonującym się zarówno w człowieku, jak i historii. W księgach sapiencjalnych jest ono częstokroć utożsamiane z mądrością, którą posiada bogobojny, pozwalającą odkrywać w życiu Boży zamysł zbawienia i podążać Jego drogą. Psalmi kosmologiczne wskazują na Jego czynności zbawcze jako Stworzyciela i władcy natury, mające zasięg kosmiczny. U proroków osiąga ono konkretne rysy, szczególnie w pojawiającym się „pośredniku” zbawienia, co wyraźnie widać u Izajasza ukazującego zbawienie jako owoc posłannictwa Mesjasza. Dopełnieniem zbawczego zamysłu Boga w Starym Testamencie jest proklamowana w Nowym Testamencie prawda o zbawieniu ludzkości w Jezusie Chrystusie. Oznacza ono wyzwolenie od zła radykalnego,

analogicznie raz przez „dopełnił”, a w drugim przypadku jako „zbliżył się”. To samo greckie słowo, tylko w innym miejscu (J 7,8), tłumaczone jest jako „na mnie już czas”. Odpowiednio (Ga 4,4) „pełnia czasów” i „wypełnił się czas” albo (Łk 11,50) „od stworzenia świata” i „od początku świata”. W jednym tłumaczeniu uwidacznia się tendencja tłumacza do wnikania w głębię misterium zbawczego dzieła, a w drugim uwidacznia się bardziej tendencja tłumacza do zwracania uwagi na strukturę zewnętrzną, na budowę struktury czasu; por. P. LISZKA, *Wpływ nauki o czasie...*, dz. cyt., 70.

ostatecznego. Nowotestamentowe przesłanie traktuje jako jedną całość osobę Chrystusa i Jego dzieło. Wskazuje, że dzięki Niemu śmierć przestaje być złem ostatecznym – zostaje podporządkowana mocy życia. Zbawienie w Nowym Testamencie to także bliskość panowania Boga o charakterze totalnym, wnika ono bowiem zarówno w sferę psychiczną, cielesną, jak i społeczną oraz kosmiczną. Nie ma oznak jedynie zewnętrznych, ale dotyka wnętrza. W Ewangelii Janowej użycie terminu „życie wieczne” w nauce o zbawieniu pokazuje, iż dany człowiekowi udział w życiu wiecznym jest równoznaczny z udziałem w zbawieniu, dokonującym się przez wiarę, czyli całkowite oddanie się Bogu. Pokazuje także, że zbawienie wiąże się z wewnętrznym wyzwoleniem od grzechu i udziałem w pełni życia. Poszczególne księgi wskazują na takie aspekty zbawienia jak: życie w Nim (np. J3,14-21), uwolnienie od zła (np. Mt 1,21), przywrócenie pełnej osobowej komunii między człowiekiem a Chrystusem i Osobami Bożymi, przetwarzanie egzystencji doczesnej na „niebieską” (por. 1Kor 15, 35-53) i ostateczne przemienienie całego stworzenia w nowe (por. Rz 8,21-23).

Uzasadnione wydaje się stwierdzenie, iż w refleksji o zbawieniu należy dziś dowartościować wpływ kategorii temporalnych. W przypadku Starego Testamentu są pomocne w pełniejszym spojrzeniu na dynamikę Bożej obecności i działania na poszczególnych etapach doczesnej egzystencji, podkreślają kolektywny charakter zbawienia. To, co się dzieje w Izraelu, stanowiącym centrum zbawienia, w ostatecznej perspektywie obejmuje wszystkie narody. Tak więc idea zbawienia podlega rozwojowi, wpisana jest w kategorie czasowe, konkretyzując się na poszczególnych jej etapach. To oczekiwanie na cud nowego stworzenia i nowego życia w oparciu o nadzieję płynącą z doświadczenia wyzwolicielskiej obecności Jahwe i Jego działania łączy doświadczenie Boga przez człowieka w danym momencie z napięciem pomiędzy teraźniejszością i przyszłością, pozwala odkrywać w nim proces intensyfikacji, zagęszczenia zbawienia w czasie. Mając punkt wyjścia i podstawę w przeszłości, kieruje wzrok ku ostatecznemu wypełnieniu.

Trzeba jednak uczciwie przyznać, że kategorie temporalne nie likwidują niejasności, ale pozwalają otworzyć się nowym możliwościom udzielenia odpowiedzi na pojawiające się współcześnie pytania na styku czasu i wieczności. Ponadto mogą być wykorzystane do lepszego zrozumienia Bożego Słowa. Dają także szanse na twórcze podejście do złożonych problemów, żywo dziś dyskutowanych przez teologów, szczególnie tych dotyczących z zakresu soteriologii i eschatologii.

ROZDZIAŁ II

TEOLOGICZNE INTERPRETACJE ZBAWIENIA

Podstawową prawdą chrześcijańskiej wiary jest prawda głosząca, że w Jezusie Chrystusie dokonano się zbawienie świata. Od początku próbuje się tę prawdę opisać przy pomocy różnych interpretacji. Teologiczną refleksją nad rzeczywistością zbawienia zajmuje się soteriologia. Jej celem jest przedstawienie w kategoriach teologicznych idei zbawienia w oparciu o Pismo Święte oraz tradycyjny przekaz wiary z uwzględnieniem rozwoju kulturowego danej epoki oraz aktualnych tendencji w nauce i teologii. Wszystko to sprawia, że rozumienie idei zbawienia podlega rozwojowi. Dlatego też kwestią zasadniczą, która zostanie podjęta w tym rozdziale, jest próba odpowiedzi na pytania: Jak rozumiane jest zbawienie? Jakie są kierunki rozwoju rozumienia idei zbawienia? Na co szczególnie zwraca się w nich uwagę? Na czym koncentruje się refleksja dotycząca przedmiotu i sposobu realizacji zbawienia?

Te i tym podobne pytania ukształtują treść niniejszego rozdziału. Paragraf pierwszy podejmie problem rozwoju teologicznego rozumienia zbawienia. Treść paragrafu drugiego dotyczyć będzie człowieka i świata materialnego jako adresatów zbawienia. Paragraf trzeci natomiast podejmie problem sposobu realizacji Chrystusowego zbawienia.

§ 1. ROZUMIENIE ZBAWIENIA W TRADYCJI TEOLOGICZNEJ

Pierwsze wieki chrześcijaństwa refleksję nad zbawieniem opierają na tradycji judaistycznej oraz hellenistycznej, na których gruncie wyrosło chrześcijaństwo. W refleksji tamtych czasów widać spuściznę zarówno pierwszej z tych tradycji – która nie zawiera podziału na zbawienie doczesne i wieczne, a ingerencje Boga mają w niej charakter doczesny, cielesny i materialny, jak i drugiej z nich – przyjmującej zbawienie

duchowe obejmujące jedynie dziedzinę ducha, idei i świata niebieskiego, niewpływające na życie doczesne.

Oczywisty wydaje się fakt, że klimat dyskusji pierwszych wieków jest po części związany z problemami pojawiającymi się na styku tych tradycji. Jako przykład może posłużyć fakt, iż Ojcowie Soboru Nicejskiego w podjętej próbie obrony nowotestamentowej wypowiedzi, zgodnie z którą Bóg objawił w Jezusie z Nazaretu nie coś odrębnego, lecz samego Siebie, używają języka greckiej metafizyki. Chcą przez to stwierdzić, że Słowo Chrystusa jest słowem Boga, a Jego zbawiający czyn – usprawiedliwiającym nas czynem Boga⁷². Pojawia się tu odpowiedź na pytanie „kto zbawia?”, w której broni się pełni bóstwa Chrystusa, a także odpowiedź na pytanie „co zostało zbawione?”, w której mówi się o integralności ludzkiej natury Zbawiciela⁷³.

Kształt wczesnochrześcijańskiej nauki o zbawieniu pozostaje w ścisłym związku z dyskusjami i sporami toczonymi z gnostykami. Właśnie dlatego święty Ireneusz, mówiąc o zbawieniu, podkreśla w nim element poznania. Jest ono „procesem stopniowego objawienia, które od Ducha Świętego wznosi się ku Ojcu i podczas którego bezustannie w coraz większym stopniu weryfikowaną jest ekwiwalencja pomiędzy wizją a życiem”⁷⁴. Konsekwentnie Klemens Aleksandryjski łaskę chrztu opisuje w kategoriach oświecenia i inicjacyjnego wtajemniczenia w naukę Chrystusa, odpowiednio do gnostyckiego odsłaniania tajemnicy Boga⁷⁵. Zbawienie jest, jego zdaniem, iluminacją, które rozpoczyna się na chrzcie, aby rozwinąć się w trakcie całej egzystencji. Także poprzez chrzest dokonuje się wejście we wspólnotę z Chrystusem, natomiast śmierć stanowi zwieńczenie procesu wewnętrznego wzrostu⁷⁶. Także dla Orygenesesa zasadnicza jest objawiająca funkcja Słowa.

Doktrynie chrztu – iluminacji wierni pozostają przedstawiciele tradycji greckiej IV-V wieku: św. Cyryl Jerozolimski i św. Jan Chryzostom, a w sposób mniej widoczny Ojcowie łacińscy (Laktancjusz, Arnobiusz) oraz św. Ambroży i św. Augustyn⁷⁷.

Inną charakterystyczną cechą soteriologicznych modeli Ojców jest ich oscylowanie wokół Paschy i Wcielenia, traktowanych integralnie. Paschę uznaje się za spełnienie Wcielenia i centralne wydarzenie zbawcze. Rozważania oparte na nauce

⁷² Por. W. BREUNING, *Nauka o Bogu, Podręcznik Teologii Dogmatycznej*. Traktat II, red. W. Beinert, Kraków 1999, 153.

⁷³ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 270.

⁷⁴ Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 1999, 400.

⁷⁵ Por. S. JANECZEK, S. KOWALCZYK, *Iluminizm. I* (Problematyka), [w:] Encyklopedia Katolicka, t. VII, red. S. Wielgus, Lublin 1997, 39-43, kol. 40.

⁷⁶ Por. Z. J. KIJAS, *Odpowiedzi na 101 pytań o rzeczy ostateczne*, Kraków 2004, 101.

⁷⁷ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 401.

o Wcieleniu przede wszystkim podejmują kwestię *theosis*⁷⁸. Podkreślają, że Logos, które stało się ciałem, „przebóstwia” człowieka, a przez naukę i przykład zbawczo go wychowuje. Taką naukę głoszą np.: św. Ireneusz, Tertulian, Orygenes, św. Atanazy, św. Augustyn. Dochodzi tu do głosu inkarnacjonizm, według którego Jezus odkupił ludzi przez sam swój byt, czyli przez Wcielenie, ponieważ przez nie mógł podjąć funkcję pośredniczącą⁷⁹. Wcielenie jest podporządkowane przebóstwieniu człowieka, ale też i jego odkupieniu. Celem, dla którego Chrystus stał się człowiekiem, jest zgładzenie grzechu i wykupienie człowieka zasługującego na śmierć. Święty Ireneusz mówi tutaj o zbawieniu będącym dziełem Boskim, dokonany przez człowieka⁸⁰.

Myśl łącząca Wcielenie ze zbawieniem jest kontynuowana także w późniejszym czasie⁸¹. Podkreśla się w niej, że Wcielenie samo w sobie jest już zbawcze dla człowieka, ponieważ objawienie Boga oznacza zniszczenie zła i dawanie nowego życia. Zbawczy efekt Wcielenia jest wyrażony przy pomocy podstawowej zasady teologii zstępującej, zgodnie z którą Bóg odkupił to, co przyjął, zszedł na ziemię, aby poprzez Wcielenie przyjąć wszystko w górę⁸². Grzegorz z Elwiry, stosując w ślad za św. Ireneuszem metodę teologii asumpcyjnej tzn. przyjmowania, której pierwszą fazą jest Wcielenie, widzi proces realizacji człowieka dokonujący się przez pośrednictwo Chrystusa, aż do całkowitej dojrzałości (dorosłości). W ten proces dojrzewania do życia wiecznego wpisane jest ludzkie cierpienie, które może mieć charakter zbawczy⁸³.

W tym czasie widoczne są też inne kategorie soteriologiczne. Należą do nich: doktryna Chrystusa Zwycięzcy (*Christus Victor*), której świadkiem jest święty Ireneusz, stanowiąca początek idei wykupu⁸⁴, następnie wprowadzona przez Orygenesa myśl

⁷⁸ Według teorii przebóstwienia człowieka (gr. *theosis*), a w konsekwencji całego stworzenia, istota zbawienia polega na tym, że doczesny człowiek staje się w pewnym sensie wiecznym Bogiem; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 718.

⁷⁹ Przedstawiciele teorii inkarnacjonistycznej to: Orygenes, Klemens Aleksandryjski, św. Ireneusz z Lyonu, św. Atanazy Wielki, św. Bazyli Wielki; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 725.

⁸⁰ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 401.

⁸¹ Widać to wyraźnie np. u Aureliusza Prudencjusza (IV-V w.) oraz Grzegorza z Elwiry.

⁸² Myśl ta pochodzi od Aureliusza Prudencjusza; por. S. Fernandez Ardanaz, *El pensamiento religioso en la época hispano-romana*, [w:] *Historia de la Teología Española*, t. 1: Desde sus orígenes hasta fines del siglo^{XVI}, red. M. Andres Martinez, Fundacion Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, 165.

⁸³ Myśl pochodzi od Grzegorza z Elwiry; TAMŻE, 107.

⁸⁴ Wg św. Ireneusza zwycięstwo Chrystusa jest wykupieniem człowieka, albowiem sprowadza ono wyzwolenie od niesprawiedliwego poddaństwa. Na tej podstawie wielu Ojców propagowało metaforę okupu przypominającego raczej transakcję typu handlowe; por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 402-403. We wczesnej literaturze chrześcijańskiej powstały teorie wydobywania człowieka z mocy szatana. Do nich należą: teoria okupu (Orygenes, św. Cyprian, św. Ambroży), teoria nadużycia szatańskiego (Tertulian, św. Augustyn, św. Jan z Damaszku), teoria „sprawiedliwości” (św. Ireneusz,

o arcykapłaństwie Chrystusa jako kenozie Logosu oraz świętego Augustyna o śmierci Jezusa jako *sacrificium reconciliationis*: ofierze pojednania⁸⁵.

Święty Augustyn, teolog ofiary – jak się go często określa – utrwala myśl o ścisłym związku ofiary krzyżowej z Ofiarą eucharystyczną oraz przyjmuje rozumienie odkupienia jako ekspiacyjnej ofiary złożonej za nas przez Chrystusa na krzyżu. Podejmuje próbę połączenia w refleksji tematu zwycięstwa Chrystusa z tematem Jego sprawiedliwości⁸⁶.

Idea śmierci Jezusa jako ofiary pojawia się już wcześniej – u Tertuliana. Na Wschodzie rozwijana jest przez Orygenes, a później podejmują ją św. Cyryl Jerozolimski, św. Bazyli i św. Grzegorz z Nazjanzu, którzy rozważają śmierć Chrystusa na krzyżu jako zastępczą i przebłagalną ofiarę złożoną Bogu za grzechy świata⁸⁷. Dochodzi u nich do głosu problem ofiary i zastępstwa.

Ważny przyczynek do nauki o zbawieniu stanowi oryginalna refleksja Maksyma Wyznawcy. Na kanwie dogmatu sformułowanego w Chalcedonie, przy pomocy utworzonych pojęć: *logos* (słowo, zasada) i *tropos* (sposób), tworzy on całościowe ujęcie rzeczywistości zbawienia. Tak więc Bożym zamysłem jest doprowadzenie ludzkości do usynowienia. To *logos* planu Bożego, który wynika z tego, kim jest Bóg i kim jest człowiek. Bóg nie mógłby tak rozumianego planu nie zrealizować. Usynowienie przez Wcielenie i kenozę nie jest jedynym sposobem na doprowadzenie człowieka do dziecięstwa Bożego, jeśli jednak Bóg wybrał właśnie ten sposób, to jest on wyrazem Boskiej wielkoduszności i miłości do człowieka⁸⁸. Poza tym Maksym broni wolnego działania Chrystusa – podkreśla posiadanie przez Niego integralnej ludzkiej woli⁸⁹.

Myśl średniowieczna koncentruje się na zbawieniu. Są w niej obecne zasadniczo trzy kwestie soteriologiczne: zbawcze znaczenie śmierci Jezusa, Jego kapłaństwo oraz zbawienie każdego pojedynczego człowieka⁹⁰. Zbawienie rozumie się tu bardzo konkretnie, wiąże się ono z przynagleniem do działania. Perspektywa ostatecznego celu staje się miernikiem oceny życia ludzkiego, a czynniki mobilizujące do zbawczego

św. Hilary z Poitiers, teoria „zasadki na szatana” (św. Ignacy Antiocheński, św. Grzegorz z Nyssy, św. Cyryl Jerozolimski, św. Augustyn); por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 724-725.

⁸⁵ Por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994, 6.

⁸⁶ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 404-406.

⁸⁷ Por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 16-17.

⁸⁸ Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 272- 273.

⁸⁹ TAMŻE, 275.

⁹⁰ Por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 6.

wysiłku to autorytet sakralny i świecki. Szczególnie w późnym średniowieczu pojawia się ze wzmożoną siłą oczekiwanie bliskiego końca⁹¹.

W odróżnieniu od poszukiwania oryginalnych rozwiązań, charakterystycznych dla pierwszych wieków, w średniowieczu pojawia się już wizja pewna, która – choć jeszcze nie jest pełna – pozwala nauczać i tworzyć praktykę jasno ukierunkowaną na zbawienie⁹². Teologia tego okresu nie stanowi jednak monolitu, można w niej wyodrębnić przynajmniej dwa podstawowe nurty. Pierwszy z nich sprowadza zbawienie do życia moralnego w wymiarze indywidualnym i społecznym, przyjmując w konsekwencji, że i samo Wcielenie dokonało się tylko z powodu grzechu ludzkiego i nie ma wymiaru ontologicznego. Stworzenie potrzebuje jedynie udoskonalenia moralnego, samo w sobie jest ontycznie zakończone, doskonałe i nie może się dalej rozwijać⁹³. Według drugiego nurtu – sakramentalnego – zbawienie udoskonala stworzenie nie tylko moralnie, ale i ontycznie. Chrystus natomiast jest istotą stworzenia i dopełnia je, dodając do zbawienia naturalnego zbawienie „nadprzyrodzone”⁹⁴.

W tym czasie rozwija się także kierunek moralistyczny o charakterze socjalnym, który kładzie nacisk na praktyczne zastosowanie objawienia soterijnego jako bezpośredniej normy dla całego życia doczesnego⁹⁵.

W późnym średniowieczu pojawia się ze wzmożoną siłą oczekiwanie bliskiego końca, co w dużej mierze rzutuje na atmosferę towarzyszącą powstającym wówczas refleksjom na temat zbawienia⁹⁶. Teorią brzemioną w skutki dla teologii Zachodu jest z pewnością wywodząca się ze średniowiecza teoria zadośćuczynienia św. Anzelma z Canterbury. Mówi ona o naprawie naruszonego przez grzech całego porządku stworzenia. Dokonało się to już w sposób zastępczy w Jezusie Chrystusie⁹⁷, a urzeczywistnia się w konkretnym momencie dziejów wszędzie tam, gdzie

⁹¹ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 18.

⁹² Por. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Edizioni San Paolo, Torino 1997, 88.

⁹³ Wśród przedstawicieli wymienia się: św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawenturę, Kajetana, Jana od Tomasza; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 719.

⁹⁴ Przedstawiciele: Izaak z Niniwy, Rupert z Deutz, św. Albert Wielki, Robert Grosseteste, bł. Jan Duns Szkot, Mateusz Aquasparta, Wilhelm z Ware; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 719.

⁹⁵ TAMŻE, 719.

⁹⁶ Wg J. Ratzingera to *Litania do Wszystkich Świętych* odzwierciedla nadzieje i lęki modlącego się ludu chrześcijańskiego tego okresu, a nie przytaczana często *Dies irae*, będąca rodzajem liryki religijnej o bardzo subiektywnych rysach; por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 18.

⁹⁷ W ten sposób św. Anzelm przeprowadza soteriologię do charakterystycznej dla drugiego tysiąclecia perspektywy: „Czego powinien dokonać Jezus Chrystus, aby nas zbawić?”, w odróżnieniu od dominującego w pierwszym tysiącleciu pytania: „Kim powinien być Jezus Chrystus, aby nas zbawić?”. Por. M. PALUCH, *Traktat o zbawieniu*, dz. cyt., 275.

człowiek włącza się w dzieło Jezusa i na zasadzie wolnej decyzji przemienia swoją postawę, okazując Bogu całkowite posłuszeństwo. Stąd też miłosierdzie Boga, który szanuje godność człowieka, nie polega na całkowitym wyręczeniu człowieka w działaniu zbawczym, ale na umożliwieniu człowiekowi takiego działania⁹⁸. Św. Anzelm uważa, że miłosierdzie pozwalające na to, by człowiek był godny Boga, zawiera w sobie sprawiedliwość i sprawiedliwość tę przekracza, ale jednocześnie musi przez nią przejść⁹⁹. Pod wpływem doktryny anzelmiańskiej doszło w niektórych środowiskach teologicznych do jurydycznego przeakcentowania w nauce o zbawieniu – tak stało się np. w przypadku Wilhelma z Auxerre.

Święty Tomasz z Akwinu zajmuje się zbawieniem przy okazji omawiania kwestii chrystologicznych, a zwłaszcza wcielenia, męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W jego doktrynie o zadośćuczynieniu męka Chrystusa jest zamysłem Bożym, który odsłania przed człowiekiem miłość, którą Bóg go kocha¹⁰⁰. Ponadto według św. Tomasza akt zbawczy Chrystusa pomaga na zrozumienie misterium Kościoła, który jest wspólnotą w Chrystusie, w Jego zasługach i uświęcającym działaniu¹⁰¹. Następuje „zwrot w ukierunkowaniu soteriologii: kategoria odkupienia, do tej pory zawsze rozpatrywana w ramach ruchu wyzwolenia człowieka dokonanego przez Chrystusa, zostaje w subtelny sposób połączona z kategorią zadośćuczynienia, a tym samym obrócona ku ruchowi wstępującemu: człowiek pozostaje w niewoli długu wobec Boga. Odkupienia domaga się sprawiedliwość w stosunku do Boga, a nie diabła: okup za uwolnienie człowieka należał się Bogu, a nie szatanowi”¹⁰².

Scholastyka średniowieczna, począwszy od Piotra Lombarda, rozwinęła doktrynę zasługi Chrystusa w Jego męce¹⁰³. Natomiast do końca średniowiecza, w wieku XVI i w czasach współczesnych doktryna o zadośćuczynieniu ulega stopniowej zmianie. Jej miejsce zajmuje idea sprawiedliwości zamiennej, a nawet szukającej zemsty¹⁰⁴.

Od XIX wieku na gruncie teologii katolickiej zaczęto redukować soteriologię do czysto świeckiej i doczesnej funkcji społeczno-politycznej. Jest to dalekie echo

⁹⁸ Por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 100. Zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 726; P. LISZKA, *Soteriologia*, Wrocław 1992, 28.

⁹⁹ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 430.

¹⁰⁰ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 434.

¹⁰¹ Por. E. Ozorowski, *Nauka o zbawieniu w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, AK 432 (1981), 74.

¹⁰² Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 434-435.

¹⁰³ TAMŻE, 436; Zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 726.

¹⁰⁴ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 436.

myśli Joachima z Fiore (XII-XIII w.), przeobrażonej, ale tkwiącej jednak w świadomości świata zachodniego. Na plan pierwszy wysuwa się w niej w odniesieniu do dziejów świata wiara w postęp zamiast nadziei¹⁰⁵. Widać także zmianę akcentów: teologia chwały ustępuje miejsca teologii krzyża.

Współczesne rozumienie zbawienia wynika z pewnych zmian, które pojawiły się w teologii XX wieku. Są one związane z powrotem do biblijno-patrystycznych korzeni, przy jednoczesnym zachowaniu i pomnażaniu zdobyczy wieków, ich doświadczenia i inspiracji¹⁰⁶.

W teologii tej zbawienie ujmuje się bardziej integralnie – z uwzględnieniem kairotycznego wymiaru oznaczającego czas zbawienia, w którym tu i teraz działa Bóg. Bierze więc ona pod uwagę ścisły związek historii z wiecznością w dziele zbawienia, kładąc nacisk na fakt, że już w chwili obecnej zaczyna się ono realizować. Uwzględniając jego charakter doczesny i wieczny, zwraca uwagę na jego ciągłość i nieciągłość zarazem. Refleksja teologiczna na temat zbawienia skoncentrowana jest z jednej strony na Osobie Jezusa Chrystusa, Jego byciu dla ludzi i wiecznej proegzystencji, z drugiej natomiast na osiągnięciu przez człowieka pełnej świętości, doskonałości, wiecznego istnienia, przebóstwienia ontycznego i egzystencjalnego, a wraz z nim – przemienieniu rzeczywistości ziemskiej. Cechuje ją rys antropologiczny, traktuje bowiem człowieka całościowo oraz podkreśla jedność i powszechność zbawienia.

We współczesnej teologii mówi się również o dialektyczności zbawienia, polegającej na tym, że zbawienie z jednej strony stanowi wolny dar Boga, który jest Miłością, z drugiej zaś strony jest ono owocem współpracy człowieka z Bogiem¹⁰⁷.

Wśród refleksji nad zbawczym charakterem życia Jezusa można odnotować również takie ujęcia, które opisują zbawienie m.in. w kategoriach wolności i wyzwolenia¹⁰⁸, akcentując jego wymiar duchowy, paralelny do historycznego. Współcześnie podkreśla się także udział całej Trójcy Świętej w zbawieniu. Punktem finalnym zbawienia jest wprowadzenie w wewnętrzne i wieczne życie w Trójcy Świętej.

¹⁰⁵ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 714; zob. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 15, 23.

¹⁰⁶ Por. R. E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, 400.

¹⁰⁷ Por. R. E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, dz. cyt., 405.

¹⁰⁸ Por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 6; Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 727.

§ 2. PRZEDMIOT ZBAWIENIA

Niniejszy paragraf zostanie poświęcony uszczegółowieniu refleksji dotyczącej idei zbawienia. Podjęty zostanie problem, który można wyrazić w pytaniu: „Kto jest adresatem zbawienia?”

a) Zbawienie człowieka.

W centrum refleksji dotyczącej zbawienia zawsze obecny jest człowiek. Zbawienie stanowi bowiem egzystencjalne ocalenie i spełnienie jego życia¹⁰⁹. Wiąże się ściśle z dobrowolnym przyjęciem przez konkretnego człowieka Chrystusa i Jego odkupienia. Akt ten dokonuje w nim moralnej przemiany, ale też stwarza nową sytuację bytową, w wyniku której staje się on „nowym stworzeniem” (por. 2Kor 5,17)¹¹⁰.

W refleksji koncentrującej się na człowieku i jego zbawieniu trzeba wskazać trzy płaszczyzny, które pokazują wieloaspektowość zagadnienia, ale też interdyscyplinarność spojrzenia na nie. Pierwsza płaszczyzna – metafizyczna – jest związana z istnieniem człowieka w wieczności. Istotną prawdą wyprowadzoną z niej jest ta, że człowiek nie może zniknąć, być umniejszony lub odrzucony. Druga płaszczyzna – historyczna – dotyczy przezwyciężenia wszystkiego, co ograniczało lub niweczyło wartości ludzkie z powodów naturalnych lub w wyniku działania innych ludzi bądź też przez grzech, który człowiek popełnił, i skutki tego grzechu. Trzecia płaszczyzna – eschatologiczna – oznacza życie i miłość Boga Trójjedynego, źródła łaski i miłości. Zbawienie metafizyczne integruje porządek ontyczny, historyczne – porządek czasu, w którym realizuje się ludzka wolność. Może ona przyjąć postawę negacji samego siebie i negacji Boga lub postawę afirmacji, przyjmowania Boga. Zbawienie eschatologiczne oznacza zaś spełnienie głębokiego pragnienia ludzkiego serca, a nade wszystko spełnienie obietnic Bożych¹¹¹.

W tej wielopłaszczyznowej perspektywie pojawiają się szczegółowe kwestie dotyczące: wyposażenia człowieka przez Boga, umożliwiającego realizację zbawienia, etapów życia ziemskiego, a także pełni zjednoczenia, którego źródłem i celem jest Bóg Trójjedyny.

¹⁰⁹ Por. K. RAHNER, H. VORGIMLER, *Mały słownik teologiczny* (dalej: MST), Warszawa 1987, 364.

¹¹⁰ Por. R. E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, dz. cyt., 396.

¹¹¹ Por. O. GONZÁLES de CARDEDAL, *La entraña...*, dz. cyt., 3.

Zbawienie możliwe jest dzięki temu, że człowiek w swoim człowieczeństwie został obdarowany szczególnym „obrazem i podobieństwem” Boga. Oznacza to nie tylko rozumność i wolność jako konstytutywną właściwość natury ludzkiej, ale też – od samego początku – zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako „ja” i „ty”, zdolność do przymierza i przyjaźni¹¹². Tak więc wyposażeniem człowieka jest wieloraki dar Boga, który jego człowieczeństwo rozwija, kształtuje i przebóstwia.

Zbawienie uwzględnia współdziałanie człowieka, który na poszczególnych etapach życia praktykuje miłość bliźniego i czynnie angażuje się dla dobra innych. Dokonuje się ono jednak najpierw we wnętrzu człowieka, przemieniając je, a dopiero później przekłada się na zewnętrzne postępowanie. Spotkanie z Bogiem nie następuje przez ucieczkę od codzienności, lecz przez wierność jej. Widać to doskonale u Świętego Pawła, gdy nawołuje do tego, by „działać” według Ducha i „być” osobą według Ducha, a wówczas najwyższą wartością i sposobem postępowania stanie się *agápe*.

Nasuwa się tu pytanie, jaki udział w zbawieniu ma ciało ludzkie. W teologii przednicejskiej człowieka nazywa się ciałem, a jego zbawienie mierzy się miarą zbawienia ciała¹¹³. Ciało jest przepalone ogniem Ducha Świętego i w ten sposób staje się zdolne do przyjmowania łask oraz osiąga swoją dojrzałość. Poprzez ciało w człowieku będzie obecny Duch Święty i dzięki niemu człowiek otrzyma dar życia wiecznego. Ciało ludzkie nigdy nie oddzieli się od Boga. Człowiek może z rozmawiać z Bogiem „twarzą w twarz”, ponieważ nosi w swoim ciele rysy upodabniające go do Boga. Na tej podstawie rozpoznane zostaje pokrewieństwo, na tym fundamencie konstituuje się obietnica, powstaje załączek przyszłości i ukierunkowanie ku pełni człowieczeństwa w wieczności¹¹⁴.

Zbawienie człowieka rozpoczyna się od momentu jego poczęcia. Od początku istnieje pewien porządek tworzący personalną identyczność, który jest fundamentem dla wszelkich późniejszych postaw. W tym początku działa Bóg, który stwarza nowego człowieka, wpisuje kod życia i czuwa nad jego rozwojem. Bóg czyni to przez matkę noszącą dziecko w swoim łonie. W matczynej miłości i tkliwości objawia Bóg swoje wnętrze¹¹⁵.

Według Grzegorza z Elwiry ciało każdego człowieka ochrzczone w Chrystusie jest przeniknięte Duchem Świętym i jednoczy się z nim w boskiej wieczności. Jest ono

¹¹² Por. JAN PAWEŁ II, *Dominum Vivificantem* 35.

¹¹³ Zob. S. FERNANEZ ARDANAZ, *El pensamiento...*, dz. cyt, 130.

¹¹⁴ Por. S. FERNANEZ ARDANAZ, *El pensamiento...*, dz. cyt, 177.

¹¹⁵ Por. O. GONZALES de CARDEDAL, *La entraña...*, dz. cyt., 58.

ze swej natury dobre i przeznaczone do nieśmiertelności. Człowiek staje się „ziemski” lub „niebiański” w zależności od swych czynów. Nikt nie jest potępiony lub zbawiony z natury. Ciało ludzkie zawiera w swojej strukturze Boskie misterium. Przez grzech ciało i jego struktura są deformowane, rozdzielane i kierowane ku przepaści i zniszczeniu¹¹⁶. Stąd Grzegorz z Elwiry wyciąga wniosek, że zbawienie ciała oznacza zbawienie całego człowieka.

Podobny sposób myślenia widoczny jest w teologii przednicejskiej, uwzględniającej myśl Pryscyliana. Plan wyznaczony przez Wcielenie zakłada przyjęcie ciała dla jego zbawienia i przebóstwienia. Cieleśność jest celem osiąganym dzięki dynamizmowi trynitarnemu, który zmierza do tego, by dać się poznać i móc komunikować się z ludźmi. Cieleśność pozwala też na wyrażenie dynamizmu człowieka, dzięki któremu może on odpowiedzieć twórczym dialogiem na to, co ofiaruje Bóg¹¹⁷. Widać więc wyraźnie, że w procesie realizacji zbawienia nie wolno bagatelizować roli, jaką pełni w nim ludzkie ciało, które wraz z duszą przeznaczone jest do zbawienia. Człowiek jest przecież istotą cielesno-duchową.

Według św. Tomasza z Akwinu i szkoły tomistycznej zbawczy sens mają poszczególne czyny człowieka, ale też jego życie postrzegane jako całość. Zbawienie eschatologiczne polega na spełnieniu Bożych obietnic, zrealizowanych najpełniej w Osobie Jezusa Chrystusa. Człowiek poznaje je na płaszczyźnie wiary, dzięki oświeceniu i prowadzeniu przez Ducha Świętego, aż dojdzie do „pełni łaski i prawdy” (por. J 1,14).

W refleksji na temat człowieka i jego zbawienia został podkreślony jego wymiar indywidualny, całościowy (totalny), uwzględniający, iż jest on istotą cielesno-duchową. Każdy człowiek jest powołany do realizowania daru zbawienia w swoim życiu. Wynika to przede wszystkim z faktu bycia człowiekiem, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, podejmującego działania w czasie, przez które afirmuje Boga i siebie, opierając się na obietnicy Bożej, objawionej najpełniej w Jezusie Chrystusie, która nadal trwa.

b) Zbawienie kosmosu.

Człowiek żyjący w świecie materialnym doświadcza go jako świat realnie istniejący, a równocześnie umożliwiający doczesne bytowanie i rozwój. Patrząc w przyszłość i myśląc o perspektywie ostatecznej, człowiek zastanawia się, czy świat,

¹¹⁶ Zob. S. FERNANEZ ARDANAZ, *El pensamiento...*, dz. cyt, 107-109.

¹¹⁷ Por. TAMŻE, 109.

w którym żyje, podobnie jak on będzie miał udział w zbawieniu. Jaki będzie jego kształt w przyszłości? Pytania te są ważne, dotyczą bowiem ostatecznego losu świata materialnego. Sygnalizują też problem nawiązujący do dalekiego echa dualizmu platońskiego, który dowartościowuje świat ducha, pomijając materialność ciała w procesie zbawienia. W tradycji teologicznej podejmuje się próby zmierzające do dowartościowania obu tych elementów oraz ich zintegrowania przez odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa, który jednoczy w sobie materię i boskość. W ten sposób Jezus Chrystus przychodzi człowiekowi z pomocą, aby mógł on wzrastać duchowo w ciele, w warunkach materialnych. Towarzyszy On ludziom w tej drodze jako Miłość, niosąc przebaczenie Boże. Jest realnie obecny, kształtuje wnętrze historii, określając jej przyszłość jako osobowy fundament, który trwa¹¹⁸. Odniesienie do Jego Osoby porządkuje chrześcijańskie spojrzenie na kosmos.

W odróżnieniu od myślenia kosmocentrycznego starożytnych Greków odniesienie do Jezusa Chrystusa podkreśla prawdę, że kosmos został stworzony ze względu na Boga – Człowieka. Kosmos jest obiektem zbawienia – jest zbawiany przez Człowieka i z człowiekiem. Człowiek nie jest mu podporządkowany, ale jest jego panem i stąd płynie jego odpowiedzialność za kosmos¹¹⁹. Zbawienie materii dokonuje się mocą Ducha Świętego. Tak jak nie mogła ona zaistnieć, tak też nie może osiągnąć swej doskonałości bez Jego stwórczej i zbawczej mocy¹²⁰.

Ciekawy wątek można zauważyć w chrześcijaństwie ruskim, opierającym się na tradycji Ojców greckich. Mówi on o kosmicznych wymiarach odkupienia i zbawienia. Wiara została tam ukonkretniona w oczekiwaniu na zbawienie Matki – Ziemi. Dla Rusinów ziemia to „święta matka”, na której człowiek żyje, która go karmi i w której składa on swe prochy z nadzieją zmartwychwstania. W jej roli rodzicielki i karmicielki często porównuje się ją do Bogurodzicy, Matki Bożej, chwalebnej Orędowniczki narodu. U pisarzy staroruskich nowa, przemieniona, obleczone w piękno ziemia staje się niezbędnym elementem eschatologicznej wizji paschy całego kosmosu. Początek owemu przeobrażeniu ostatecznemu daje zmartwychwstanie Chrystusa¹²¹.

¹¹⁸ Zob. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del...*, dz. cyt., 96.

¹¹⁹ Zob. M. KORCZYŃSKI, *Teologia kosmiczna w pismach Pseudo Dionizego Areopagity*, Radom 1997, 9.

¹²⁰ Zob. J. R. G. MURGA, *El Dios del amor y de la paz*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1991, 214.

¹²¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Verbinum, Warszawa 1993, 123.

Zbawienie, będąc procesem kosmicznym, zmierza do stałej obecności Boga w stworzeniu, które staje się Jego „mieszkaniami”. Dopełnienia stworzenia nie należy pojmować jako ewolucji, albowiem ta niesie ze sobą nieuchronne zanikanie, ofiarę, selekcję. Należy rozumieć je w kategoriach eschatologicznych – jako powrót i odnowę. Takie właśnie dopełnienie Nowy Testament nazywa „nowym stworzeniem” wszystkiego. W tym sensie powinno się mówić raczej o zbawieniu, rozumianym nie tylko jako przeszłość, która się przedłuża w przyszłość, lecz również jako przyszłość, która sięga głęboko w przeszłość: *adventus*, *zukunft* ¹²².

W tym kontekście oczywiste staje się, że dopiero w świetle Paschy Jezusa Chrystusa można odkryć najgłębszy sens stwierdzenia, iż zbawienie dotyczy człowieka, a wraz z nim świata materialnego. Uwidacznia się tu rola człowieka, wraz z którym i dla którego świat przeobrażony będzie istniał. Dlatego człowiek, żyjąc w świecie materialnym, zdąża wraz z nim do pełni zbawienia. Stąd bierze się jego troska i odpowiedzialność za otaczający świat.

§ 3. SPOSÓB ZBAWIENIA

Kolejnym zagadnieniem, które uszczegóławia problematykę zbawienia, jest sposób realizacji zbawienia. Kwestia ta zostanie podjęta w niniejszym paragrafie, uwzględniającym różne modele soteriologiczne, a w sposób szczególny koncentrującym się na rzeczywistości Kościoła, w którym dokonuje się zbawienie.

a) Modele zbawienia.

Bogata, niezgłębną tajemnicę zbawienia dokonanego w Chrystusie próbuje się opisywać na różne sposoby. Używa się przy tym na ogół terminów funkcjonujących w teologii. Są nimi: „odkupienie”, „usprawiedliwienie”, „zbawienie” – a każde z tych pojęć zawiera dwa aspekty znaczeniowe: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich wskazuje na wyzwolenie z grzechów czy ze stanu zła, drugi natomiast – na otrzymanie Bożego daru, łaski, pełnej komunii osobowej z Bogiem ¹²³.

¹²² Por. G. M. SALVATI OP, *Chrystus – ośrodkiem kosmosu i historii*, Kolekcja „Communio” 13, Pallotinum 2000, 232-241.

¹²³ Zdaniem Cz. Bartnika terminy: „odkupienie”, „usprawiedliwienie”, „zbawienie” nie są dostatecznie wyodrębnione, choć nie oznaczają dokładnie tego samego. „Odkupienie” oznacza początek procesu pojednania z Bogiem; jest przede wszystkim czynem, aktem, dziełem historycznym, związanym z ofiarą

W myśli teologicznej pierwszych wieków refleksjom dotyczącym Chrystusa i Jego zbawczego dzieła towarzyszą pytania o to, czy zbawienie dokonuje się przez to, kim Chrystus był, czy przez to, co uczynił. Dotyczą one w istocie bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa i są wyrazem spojrzenia na zbawienie z perspektywy pośrednictwa zstępującego, zmierzającego od Boga ku człowiekowi poprzez akt odkupieńczy Jezusa.

Nurt wschodni zwraca uwagę na ontyczny charakter zbawienia, które polega na przebóstwieniu (*theosis*), a wynika z odkupieńczego charakteru Wcielenia. Wskazuje na Chrystusa, który odkupił ludzkość przez to, kim był. Według zasady: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem”. Nurt zachodni natomiast podkreśla to, co Chrystus uczynił, aby odkupić ludzi, a więc przede wszystkim Jego Mękę, Śmierć oraz Zmartwychwstanie. Zbawienie ujmuje się w wymiarze moralnym. Z biegiem zaczyna ono być rozumiane jako wyzwolenie z grzechu i nawiązanie nowego związku z Bogiem, a także jako zadośćuczynienie i zasługa. W drugim tysiącleciu zbawienie postrzega się bardziej jako pośrednictwo wstępujące, to znaczy takie, które zmierza od człowieka do Boga, koncentrując się na ofierze Jezusa. Współczesna teologia zbawienia odwołuje się do obu tych nurtów.

Złożoność kwestii zbawienia oraz próby jej uporządkowania są widoczne pośrednio w komplementarnych modelach soteriologicznych¹²⁴. Zastosowanie, przykładowo, wspomnianego już ogólnego podziału na model zstępujący i wstępujący pozwala dostrzec w zbawieniu z jednej strony inicjatywę samego Boga, z drugiej zaś rolę człowieczeństwa Chrystusa, który, będąc zespolonym z ludzkością, działa w jej imieniu¹²⁵. Natomiast przyjęcie modelu, w którym kryterium podziału stanowi postać samego Chrystusa, pozwala dostrzec w Nim zwycięskiego Pana, Ofiarę złożoną na krzyżu, Przykład wzywający do naśladowania¹²⁶.

Chrystusa i uobecnianym w liturgii. „Usprawiedliwienie” akcentuje głównie sytuację etyczno-moralną w samym człowieku, zmianę egzystencji grzesznej na świętą. „Zbawienie”, mając znaczenie najszersze (wg Cz. Bartnika), wyraża przede wszystkim egzystencję człowieka w relacji do Boga; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 709-710; Teologowie wypracowali też inną koncepcję co do zakresu znaczeniowego pojęć „zbawienie” i „odkupienie”. Mówi się o wiodącym znaczeniu tego drugiego.

¹²⁴ Poprzez model rozumie się podejmowane próby wyrażenia w kategoriach teologicznych zbawczego charakteru wydarzenia Jezusa przy uwzględnieniu tradycyjnego przekazu wiary, a jednocześnie aktualnych tendencji w szeroko pojętym rozwoju kulturowym danej epoki; por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, 383.

¹²⁵ Za takim modelem opowiada się W. Hryniewicz; por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 6-7.

¹²⁶ Tzw. trójdzielnią typologię lansuje G. Aulen; por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 6-7.

Podział modeli według wstępnego ich założenia pozwala rozwijać i pogłębiać dany aspekt zbawienia w Chrystusie. Zagadnienie Wcielenia jest rozwijane w modelu inkarnacyjnym, zagadnienie krzyża Chrystusa – w staurocentrycznym, kwestia krzyża pojmowana w połączeniu ze Zmartwychwstaniem – w modelu paschalnym, natomiast zagadnienie życia Jezusa – w modelu praktyczno-emancypacyjnym¹²⁷. Każdy z nich jest cenny, ponieważ pozwala wydobyć z nauki o zbawieniu jakiś szczególny element. Najlepszym tego przykładem jest współlistnienie choćby w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła sformułowań wywodzących się z różnych modeli soteriologicznych.

Najnowsza chrystologia traktuje nierozdzielnie Osobę Chrystusa i zbawienie, a więc nie sprowadza Osoby Chrystusa do rzeczywistości czysto ludzkiej. Podkreśla w nim jako kluczowe Wcielenie zbawiającego Boga – Logosu. Zwraca więc uwagę na to, iż zbawienie ma charakter realny, podnoszący widzialną rzeczywistość historyczną, materialną, kosmiczną do poziomu zbawczego.

Paradoksem Bożego planu zbawienia pozostaje sposób, w jaki się ono najpełniej realizuje. Jest nim śmierć, będąca źródłem życia, miłości i bramą do chwały, zakotwiczona w Wydarzeniu Paschalnym. Tę prawdę może przyjąć człowiek zjednoczony z Chrystusem. W śmierci widzi on kres, koniec, ale i pojawienie się życia. Im bardziej uczestniczy w śmierci Jezusa, tym bardziej jest z Nim zjednoczony, aż wreszcie w punkcie końcowym zjednoczenie dopełnia się i człowiek otrzymuje udział w życiu Chrystusa Zmartwychwstałego.

Współcześnie mówi się o powracającej w teologii tendencji do refleksji nad zbawczym charakterem życia Jezusa. Pojawiają się nurty soteriologiczne, ujmujące zbawienie m.in. w kategoriach wolności i wyzwolenia. Na przykład według teologii wyzwolenia odkupienie jest w swej istocie wyzwoleniem duchowym, paralelnym do wyzwolenia historycznego. Dokonuje go Jezus Chrystus w znaku krzyża, a dopełnia je w Zmartwychwstaniu. Zbawienie wieczne rodzi się więc z doczesnego życia na ziemi¹²⁸.

We współczesnej nauce o zbawieniu obecne są także nurty, które nawiązują do zachodniej staurologii, która stawia problem krzyża w centrum refleksji nad

¹²⁷ Za takim podziałem opowiada się L. Ullrich; por. T. DOLA, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, dz. cyt., 6-7.

¹²⁸ TAMŻE, 6; Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 727.

tajemnicą zbawienia i twórczo ją rozwijają¹²⁹. W interpretacji K. Rahnera krzyż stanowi szczytowy moment zbawczego posłannictwa Jezusa, będąc równocześnie najdoskonalszym sposobem objawienia się miłości Boga i najważniejszym punktem Chrystusowej misji w świecie. Wszystko jest podporządkowane Jego śmierci na krzyżu. Sam krzyż dla H. U. von Balthasara jest szczególną kenozą Trójjedynego Boga¹³⁰.

Większość teologów podejmujących problem obecności krzyża w dziele zbawczym zwraca uwagę na fakt, że obecność ta jest konsekwencją przyjęcia ludzkiego losu przez Chrystusa i Jego wejścia w świat zła oraz podjęcia walki o dobro. Śmierć krzyżowa jawi się zatem jako szczyt postawienia woli człowieka ponad wolę Boga, ale przede wszystkim jest zwycięstwem woli Boga, który przebaczył do końca, wywyższając człowieka do godności dziecka Bożego¹³¹. Zbawczy sens męki i śmierci ujawnia sam Jezus Chrystus.

Konstytucja soborowa natomiast, podejmując kwestię zbawczego cierpienia Chrystusa, mówi o praktycznym jego wymiarze: „Na ziemi jeszcze tułacze idący w Jego ślady wśród ucisków i prześladowań, złączeni jesteśmy z Jego cierpieniami jak ciało z Głową, współcierpiąc z Nim, abyśmy też wspólnie z Nim byli uwielbieni (por. Rz 8,17; KK 7)”. Zbawczy wymiar cierpienia zawiera się w proegzystencji – istnieniu dla innych na wzór Chrystusa. Naśladowanie czynów Jezusa w konkretnym życiu jest praktycznym przyjęciem kenozy, uniżenia, krzyża, posłannictwa głoszenia światu zbawienia, które już się w nim dokonuje¹³².

Tak więc zbawienie jest miłością wyrażoną przez krzyż. Miłość ta objawia się w Chrystusie w ten sposób, że jest On zawsze „dla ludzi”, trwając w wiecznej proegzystencji¹³³. Wydaje się „za nas” – *hyper hemon* (por. Rz 8,32; Ga 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1Tm 2,6; Tt 2,14). Współcześnie mówi się, że pełniejszy sens zbawienia pokazuje integralne potraktowanie wydarzeń paschalnych. Dzięki Zmartwychwstaniu, które wniosło w świat żywą obecność Zmartwychwstałego, możliwy jest aktualny, osobisty kontakt człowieka ze Zmartwychwstałym *Kyriosem* i Zbawicielem. Zbawienie

¹²⁹ Wśród przedstawicieli trzeba wymienić K. Rahnera oraz H. U. von Balthasara.

¹³⁰ Według Cz. S. Bartnika ujęcie Balthasara dotyczące mistycznej kenozy Bożej jest do przyjęcia jedynie w założeniu czystej metaforyki terminów i obrazów; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., 727.

¹³¹ Zob. E. GOMEZ, *Seguimiento de Jesus en el Espiritu*, “Estudios Trinitarios”, 2 (1999), 291-323.

¹³² Por. P. LISZKA CMF, *Duch Święty, który od Ojca i (Syna) pochodzi*, Wrocław 2000, 298.

¹³³ Por. R. E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, 400.

jest zatem Paschą – wolnym i świadomym przejściem człowieka z sytuacji grzechu i rozpacz do Chrystusa, „Dawcy Życia”¹³⁴.

b) Zbawienie w Kościele.

Zbawienie dokonujące się w Chrystusie związane jest ściśle z istnieniem Kościoła. Prawda ta, choć wydaje się oczywista, budzi jednak wiele wątpliwości. Na przestrzeni wieków pojawiają się pytania, które ukierunkowują refleksję teologiczną w tym zakresie. Formułowane pytania dotyczą kwestii Kościoła jako koniecznego otoczenia dla dokonującego się w realiach ziemskich zbawienia, sposobu realizacji zbawienia oraz relacji na linii: zbawienie – Chrystus – Kościół. Aby ustosunkować się do tak postawionego problemu, trzeba najpierw przyjrzeć się rzeczywistości Kościoła, a następnie rozważyć inne – wybrane, bardziej szczegółowe – kwestie, by wreszcie zobaczyć głębszy sens nierozłączności zbawienia w Chrystusie i Kościele.

W pierwszych wiekach wykrystalizowała się nauka na temat Kościoła, jego przymiotów i istoty. Artykuły wiary mówią, że Kościół jest jeden, święty, powszechny i apostołski. Jeden – prawdziwy, założony przez Chrystusa, zbudowany na Dwunastu, w odróżnieniu od pseudowspólnot kuszących zewnętrznym podobieństwem do Kościoła. Święty, ponieważ aktualizuje starotestamentowe *Qahal Yahwe* – „zwołanie święte”, odnosząc je do siebie: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym” (1P 2,9a). Świętość Kościoła wyraża się w powołaniu przez Boga i uświęceniu mocą Ducha Świętego, który jest w nim obecny, oraz prowadzeniu ku świętości jego członków¹³⁵. Wyraźnie uwidacznia się tu prawda, że Kościół, będąc miejscem, w którym Bóg udziela się ludziom, jest tym samym drogą do zbawienia. W Kościele i z pomocą Kościoła człowiek dostępuje zbawienia we wspólnocie ochrzczonych.

Konkretyzację zbawienia w Kościele podkreśla się w odpowiedzi na tworzące się herezje – naukę tę traktuje się jako pouczenie lub też rozwinięcie refleksji teologicznej na ten temat¹³⁶. Święty Cyprian głosi jasno, że: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”. Nawiązuje w tym stwierdzeniu do nowotestamentowego obrazu Arki

¹³⁴ TAMŻE, 400-401.

¹³⁵ Por. Historia Dogmatów, t. 1, *Bóg zbawienia*, dz. cyt., 114.

¹³⁶ Święty Augustyn czyni to w formie narratywnej – dla wszystkich (*De fide et Symbolo, De catechizantibus rudibus*) oraz analitycznej i syntetycznej dla bardziej zaawansowanych (*Enchiridion*). Jego refleksje teologiczne, szczególnie na płaszczyźnie historii zbawienia, są głęboko osadzone w Biblii i Tradycji Apostolskiej. Opiera się też na refleksji św. Ireneusza z Lyonu, Tertuliana i św. Hilarego z Poitiers.

Noego (1P 3,20), mówiąc o ocaleniu człowieka przez chrzest, ale bez wyrokowania co do tych, którzy są poza Arką¹³⁷. Wzywa on pogan do wiary w prawdziwą religię i jedynego prawdziwego Boga, którego dobroć i pobłażliwość wysławia. Święty Cyprian podkreśla pokutę i wiarę a nie przynależność do Kościoła. Ta ostatnia jest następstwem nawrócenia¹³⁸.

W późniejszym czasie pojawia się myśl o Kościele realizującym Boską wolę zbawienia w historii¹³⁹. Tę podstawową prawdę – dotyczącą roli Kościoła jako narzędzia zbawienia – przypomina współczesnemu światu Jan Paweł II. Nie pozostawia wątpliwości co do tego, kto jest Zbawicielem, dlaczego zbawienie dokonuje się w Kościele oraz kiedy można mówić o prawdziwym Kościele: „Jest prawdą objawioną, że zbawienie jest tylko i wyłącznie w Chrystusie, a Kościół jest prostym narzędziem zbawienia, o ile jest Ciałem Chrystusa”¹⁴⁰. Kościołowi została powierzona pełnia środków zbawienia¹⁴¹. Nie oznacza to jednak, że zbawienie dokonuje się automatycznie – odbywa się ono poprzez korzystanie w wolny sposób z tej pełni środków, które są właśnie w Kościele. Soborowa konstytucja prawdę tę ujmuje następująco: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozdzielnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16)” (KK 16). Konstytucja ta wskazuje także na społeczny charakter zbawienia: „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”(KK 1).

Jak wynika z powyższego, istnieje współzależność zbawienia, Chrystusa i Kościoła. Znane są jednak próby odrywania daru zbawienia od rzeczywistości Kościoła. Za przykład może posłużyć koncepcja teologa protestanckiego O. Cullmanna, twórcy ekskluzywizmu chrystocentrycznego, w której nie ma miejsca na „kontynuację” odkupieńczej i zbawczej historii Jezusa w Kościele w rozumieniu katolickim, w sensie soteryjnym¹⁴². Koncepcja ta jest konsekwencją rozumowania, zgodnie z którym poprzez oddziaływanie historii Jezusa na całe uniwersum dokonała się, choć nie osiągnęła jeszcze stanu pleromicznego, cała eschatologia Królestwa Bożego: „już i

¹³⁷ A. SKOWRONEK, *Uniwersalizm zbawienia – jedność wszystkich w Chrystusie*, AK 433 (1981), 194-208, 202.

¹³⁸ B. SESBOÛÉ, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, Poznań 2007, 52-53.

¹³⁹ Jej autorem jest Grzegorz z Elwiry.

¹⁴⁰ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, dz. cyt., 111.

¹⁴¹ Por. TAMŻE, 114.

¹⁴² Zob. K. GÓŹDŹ, *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, [w:] K. Góźdz, *Zwycięstwo wiary*, Standruk, Lublin, 53-77.

jeszcze nie”. Wyeksponowano w niej oddziaływanie zbawcze Chrystusa na całą rzeczywistość stworzoną. Pobrzmiwa tu jakby zawołane „*solus Christus*” z teologii M. Lutra.

W ujęciu katolickim jednak nie da się oddzielić zbawienia w Jezusie Chrystusie od kontynuacji tego dzieła w Kościele. Fundamentalną troską Kościoła pozostaje bowiem zawsze osoba ludzka, która ma być zbawiona, a ludzkie społeczeństwo – odnowione (por. KDK 3).

Problem pomniejszenia roli Kościoła jest głębszy niż by to wynikało z zarysowanej powyżej koncepcji O. Cullmanna¹⁴³. Konsekwencją odrzucenia Kościoła jako sakramentu, łaski, zbawienia jest ostatecznie negacja zbawczego, soteryjnego wymiaru religii i uznanie Kościoła tylko za społeczność naturalną, doczesną, immanentną, stworzoną przez samego człowieka na gruncie jego psychologicznych potrzeb. Praktycznym wyrazem tego jest przyjmowanie głównych idei religii chrześcijańskiej i zarazem odrzucanie instytucji Kościoła, w tym kapłaństwa hierarchicznego. Pewnym paradoksem jest odrzucanie Kościoła w imię Boga, w imię Chrystusa i w imię Ducha Świętego. Według takiej koncepcji Kościół miałby być przeszkodą na drodze do „Prawdziwego Boga”. Reprezentantem takiego myślenia jest, przykładowo, S. Kierkegaard czy M. Buber, a także skrajne ruchy nieformalne, głoszące hasła: Bóg? – Tak! Kościół? – Nie!¹⁴⁴.

Inne powody odrzucenia Kościoła to szerzący się współcześnie indywidualizm, liberalizm i irracjonalizm: Kościół to tylko moje jednostkowe „ja”, absolutnie dowolne, bez prawdy, Kościół służy tylko do przeżycia mojego własnego „misterium”¹⁴⁵. Sytuacja ta zmusza do tworzenia na płaszczyźnie teoretycznej i praktycznej takiego obrazu Kościoła, który będzie na tyle przejrzysty, że trafi do przekonania człowieka i sprawi, że zaakceptuje on tę właśnie drogę, na której realizuje się zbawienie.

Soborowa Konstytucja o Liturgii, odwołując się do Biblii, zwraca uwagę na ciągłość dzieła zbawienia – począwszy od Starego Przymierza a skończywszy na uobeczeniu go w Kościele: „Zbawienie dokonane w Starym Przymierzu i Nowym Przymierzu uobecniane jest w Kościele poprzez anamnezę. (...) Centrum historii zbawienia Starego Testamentu i Nowego Testamentu było misterium paschalne

¹⁴³ W protestantyzmie inne spojrzenie na Kościół jest wynikiem także eklezjologii ujmowanej w kontekście zbawczego pośrednictwa. Więcej na ten temat: K. GÓŹDŹ, dz. cyt., 26-27.

¹⁴⁴ Por. Cz. S. BARTNIK, *Kościół jako sakrament świata*, Dzieła zebrane, t. IV, Lublin 1999, 60.

¹⁴⁵ TAMŻE, 61.

Jezusa Chrystusa jako wypełnienie tego, co zapowiada Pascha (por. 1Kor 5,7; Dz 2,17)” (por. KL 8).

Zarówno chrześcijaństwo obecne w faktach historii zbawienia, jak i egzystencja jego wyznawców ma wymiar historyczny, w związku z czym anamneza jest podstawową tajemnicą życia Kościoła – za jej pośrednictwem jego członkowie wchodzi w stały kontakt ze zbawczym dziełem Chrystusa. Jest ona ściśle związana ze wspólnotą¹⁴⁶, a jej miejscem uprzywilejowanym jest akcja liturgiczna, która dzieje się w trzech poziomach: w misterium, działaniu i życiu. Ich powiązanie jest następujące: misterium potrzebuje przypomnienia – *anamnesis* – by zaktualizować się w celebracji. Akcja liturgiczna uobecnia misterium poprzez epiklezę i anamnezę. W ten sposób życie Boże jest asymilowane przez uczestników liturgii¹⁴⁷. Innymi słowy – w mocy Ducha Świętego każda celebracja jest realnie nowa, niepowtarzalna i pełna owoców. Dzięki temu następuje stopniowy wzrost świętości. Niepowtarzalność wynika z okoliczności czasoprzestrzennych, historycznych. W ten sposób tworzy się historia zbawienia, a refleksja nad liturgią otrzymuje również wymiar czasowy¹⁴⁸.

Stanem, który akcentuje eschatologiczny znak nadziei chwały, jest stan zakonny, przyciągający świat ku niebu. Poprzez radykalizm ewangeliczny, „bycie” z Jezusem już tu na ziemi przyczynia się do budowania Królestwa Bożego.

Zbawienie jest uzależnione od przynależności do Kościoła, od czynnego udziału w sprawowanym przez niego Misterium, od postawy zawierzenia ukonkretnionej w realizacji drogi rad ewangelicznych. Odnosząc się do kwestii przynależności do Kościoła, tekst Konstytucji Dogmatycznej o Kościele nie pozostawia wątpliwości, nauczając między innymi: „Do społeczności Kościoła wcieleni są w pełni ci, co mając Ducha Chrystusowego w całości, przyjmują przepisy Kościoła i wszystkie ustanowione w nim środki zbawienia i w jego widzialnym organizmie pozostają w łączności z Chrystusem rządzącym Kościołem przez papieża i biskupów, w łączności mianowicie polegającej na więzach wyznania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego oraz wspólnoty (*communio*)”. Końcowe zdanie jest przestrożą: „Nie dostępuje jednak zbawienia, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła „ciałem”, ale nie „sercem”(KK 14).

¹⁴⁶ Por. R. GOCZOL, *Anamneza, II, W teologii*, [w:] E K, t. 1, Lublin 1989, kol. 511-512, kol. 512.

¹⁴⁷ Por. R. GONZALES, *El Spiritu Santo en la economia sacramental de la Iglesia (Referencia especial a los sacramentos)*, „Revista Española de Teología” 59 (1999), 59-84, 68.

¹⁴⁸ Por. TAMŻE, 71.

Podsumowując, należy więc przypomnieć, że w pierwszym tysiącleciu stawiane są pytania o tożsamość Chrystusa. Przedmiotem refleksji staje się pośrednictwo zstępujące, to znaczy zmiernące od Boga do człowieka poprzez akt odkupieńczy Jezusa. Drugie tysiąclecie natomiast kieruje swoją uwagę na pośrednictwo wstępujące – zmiernące od człowieka do Boga przez ofiarę Jezusa. Podejmuje się z różnym skutkiem próby refleksji nad zagadnieniami: wykupu, zasługi, zastępstwa, ofiary, zadośćuczynienia. Pojawiają się mniej lub bardziej częste odwołania do tekstów biblijnych, które interpretuje się zgodnie z duchem danej epoki.

Tajemnicę zbawienia w teologii próbuje się opisywać na różne sposoby. Do jego opisu używane są trzy pokrewne, terminy, takie jak: „odkupienie”, „usprawiedliwienie” i „zbawienie”, które mają swój aspekt negatywny – związany z wyzwoleniem z grzechów lub ze stanu zła oraz pozytywny – podkreślający otrzymanie Bożego daru, łaski, możliwości pełnej komunii osobowej z Bogiem. Pojęcia te przewijają się przez teologiczne poszukiwania na przestrzeni wieków, jednak w poszczególnych okresach odmiennie rozkładały się akcenty.

W pierwszych wiekach przeważa zainteresowanie takimi zagadnieniami jak: *theosis*, rekapitulacja, iluminacja, poznanie, a następnie ideą wykupu, ofiary, zastępstwa, kenozy. Początkowo Wcielenie i Paschę traktuje się integralnie. Wieloaspektowość zbawienia próbuje się przedstawić w modelach soteriologicznych przy zastosowaniu doktryny Chrystusa – Zwycięzcy, która dała początek idei wykupu oraz doktrynie o arcykapłaństwie Chrystusa jako kenozie Logosu, a także doktrynie o śmierci Jezusa jako *sacrificium reconciliationis*. Pojawia się również problem ofiary i zastępstwa.

Średniowiecze interesuje się głównie takimi kwestiami soteriologicznymi jak: zbawcze znaczenie śmierci Jezusa, Jego kapłaństwo oraz zbawienie każdego człowieka. Zwraca się uwagę na moralny aspekt zbawienia, którym jest uwolnienie od grzechu oraz jego aspekt sakramentalny, będący ontycznym udoskonaleniem stworzeń. Teologia Zachodu tego okresu koncentruje się na teorii zadośćuczynienia, która mówi o naprawieniu naruszonego przez grzech całego porządku stworzenia, oraz na doktrynie zasługi Chrystusa w Jego męce. Zbawienie omawia się także w kontekście kwestii chrystologicznych, zwłaszcza Wcielenia, Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa.

Reformacja przynosi teorię substytucji karnej. Teologia protestancka próbuje pogodzić tradycyjne poglądy soteriologiczne z nowożytnym

subiektywizmem. Ograniczenie zbawienia jedynie do sfery moralnej i całkowite oderwanie od doczesności prowadzi do redukcjonizmu.

Interpretacja odnosząca się do kontekstu czysto ludzkiego, sprowadzająca soteriologię do świeckiej i doczesnej funkcji społeczno-politycznej, to efekt próby oddzielenia w XIX wieku Osoby Jezusa od zbawienia.

Stopniowo zaznacza się jednak zmiana akcentów: teologia chwały ustępuje miejsca teologii krzyża.

Czasy współczesne przynoszą pluralizm nurtów i tendencji, związanych z powrotem do biblijno-patrystycznych korzeni, zachowujących jednocześnie i pomnażających dwudziestowieczną spuściznę. W zbawieniu uwzględnia się wymiar kairotyczny oraz jego charakter doczesny i wieczny. Refleksja teologiczna ujmuje integralnie Osobę Jezusa Chrystusa, Jego bycie dla ludzi i wieczną proegzystencję oraz osiągnięcie przez człowieka pełnej świętości, wiecznego istnienia, przebóstwienia ontycznego i egzystencjalnego, a wraz z nim przemienienia rzeczywistości ziemskiej. Cechuje ją chrystocentryzm oraz personalizizm, jest w niej widoczny antropologiczny zwrot, podkreśla się również jedność i powszechność zbawienia. Są w niej obecne nurty nawiązujące do staurologii, a także wykorzystujące kategorie wolności i wyzwolenia. Uwzględniają one także wymiar trynitarny oraz rolę Ducha Świętego w zbawieniu.

Kolejne zagadnienia, które są koniecznym dopełnieniem rozumienia zbawienia, koncentrują się zasadniczo wokół dwóch haseł, jednocześnie je porządkując. Próbują one odpowiedzieć na pytania, komu ofiarowane jest zbawienie oraz w jaki sposób jest ono realizowane w Chrystusie i Kościele. Wieloaspektowość refleksji dotyczącej zbawienia człowieka sprawia, że musi ono być rozpatrywane na płaszczyźnie metafizycznej, historycznej i eschatologicznej. Ważne jest zatem, by człowieka traktować całościowo – jako istotę cielesno-duchową, z uwzględnieniem jego historii i odniesień, wolności, jego wewnętrznej przemiany, ale zawsze skoncentrowanej na dążeniu do pełnej obecności w życiu Trójcy Świętej. Wyraża ono przede wszystkim egzystencję człowieka w relacji do Boga.

Zbawienie człowieka nie jest rzeczywistością wyizolowaną, ale dotyczy całej ludzkości oraz świata materialnego. Będąc procesem kosmicznym, zmierza do stałej obecności Boga w stworzeniu. Zbawienie materii dokonuje się mocą Ducha Świętego.

Zwraca więc uwagę na to, że zbawienie ma charakter realny, podnoszący widzialną rzeczywistość historyczną, materialną, kosmiczną do poziomu zbawczego.

Zbawienie dokonujące się w Chrystusie związane jest ściśle z istnieniem Kościoła. Oficjalne nauczanie oraz refleksja teologiczna najczęściej koncentrują się wokół prawdy, że Kościół, będąc miejscem daru Boga dla ludzi, tym samym jest drogą zbawienia lub też narzędziem zbawienia. Posiada on pełnię środków potrzebnych do osiągnięcia zbawienia, jeśli jest prawdziwym Ciałem Chrystusa.

Współcześnie podkreśla się, że korzystanie z tej pełni środków, które są w Kościele, w wolny sposób, nie oznacza automatyzmu zbawienia. Wskazuje się na nierozdzielność triady: zbawienie, Chrystus, Kościół, a tym samym krytycznie ocenia się wszelkie próby ich rozdzielenia.

ROZDZIAŁ III

IDEA PEŁNI ZBAWIENIA W TEOLOGII

Refleksja teologiczna zajmująca się rzeczywistością ostateczną stawia sobie jako priorytetowy cel wyjście naprzeciw potrzebom człowieka, który poszukuje odpowiedzi na pytania dotyczące wieczności. Toteż wśród bogatej literatury teologicznej znajduje się i taka, która podejmuje problematykę – przykładowo – życia wiecznego, zmartwychwstania ciał, nowego nieba i nowej ziemi. Wydaje się jednak, że wciąż aktualne jest pytanie o wzajemne powiązanie tych zagadnień w całościowym ujęciu idei pełni zbawienia, które uwzględniać będzie również etapy jej kształtowania się na przestrzeni wieków.

Wszelkie próby spojrzenia na ideę pełni zbawienia w teologii musi poprzedzić fundamentalne pytanie: Czym jest pełnia zbawienia? Słownik teologii biblijnej stwierdza, że sam termin „pełnia” (gr. *pleroma*) oznacza m.in. objętość lub całość, obfitość, dopełnienie. Wyraża on ideę absolutnej doskonałości, a także wskazuje na zbawczą potęgę Chrystusa¹⁴⁹. A zatem – ze względu chociażby na samo znaczenie terminu – treść rozdziału koncentrować się musi na sytuacji finalnej, czyli takiej, w której pełnia zbawienia zostanie całkowicie zrealizowana, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych, a niebo dopełni się jako realna kosmiczna całość¹⁵⁰. Pewną trudność stanowi fakt, iż w literaturze teologicznej nie ma wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy terminami „niebo” i „pełnia zbawienia”. Dlatego też wśród podjętych w tym rozdziale zagadnień znajdzie się zarówno niebo, jak i nowe niebo – nowa ziemia, zmartwychwstanie, Paruzja.

Przy rozważaniu poszczególnych zagadnień związanych z pełnią zbawienia wykorzystane zostanie bogactwo Biblii, nauczanie Katechizmu Kościoła Katolickiego

¹⁴⁹ Por. P. LAMARCHE SJ, *Paruzja*, STB, 655-656.

¹⁵⁰ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 216.

oraz inne oficjalne wypowiedzi Kościoła, a także głos współczesnej eschatologii. Chodzi przecież o to, by bardziej przejrzyste stały się poszczególne etapy rozwoju omawianej tu idei, a także obecny jej kształt.

Zadaniem, które spróbuje podjąć niniejszy rozdział, jest więc uchwycenie punktów kluczowych w myśli teologicznej dotyczącej pełni zbawienia. Będzie to możliwe dzięki doborowi i układowi materiału, który zostanie podzielony na cztery części. W paragrafie pierwszym przedmiotem refleksji będzie niebo, w paragrafie drugim – zmartwychwstanie umarłych, trzeci dotyczyć będzie Paruzji, natomiast czwarty pokaże próby zinterpretowania nowego nieba i nowej ziemi, ze szczególnym uwzględnieniem współczesnych rozwiązań. Stanowiąc to będzie niezbędny przyczynek do próby odpowiedzi na pytanie, jakie są punkty styeczne pomiędzy poszczególnymi ujęciami pełni zbawienia, a które elementy są oryginalne dla danego podejścia.

§ 1. NIEBO

W teologii chrześcijańskiej termin „niebo” jest bardzo złożony, bogaty i wieloznaczny. Określa się nim ostateczne dopełnienie egzystencji człowieka przez spełnioną miłość, ku której kieruje się wiara¹⁵¹. Ma on charakter metaforyczny, ponieważ nie oddaje rzeczywistości teologicznej wprost, ale opisowo, obrazowo i niejako „ubocznie”¹⁵².

Termin ten występuje w Piśmie Świętym. Stary Testament mówi o tym, że w niebie mieszka Bóg (por. Pwt 26,15), ale również – że niebo i ziemia nie mogą objąć Boga (por. 1 Krn 8,27; Jr 23,24). Wielokrotnie w Księgach Starego Testamentu wyrażona jest nadzieja na bezpieczne życie po śmierci u Boga. Także w odniesieniu do Eliasza pojawia się stwierdzenie, iż został on wzięty do nieba¹⁵³.

Na podstawie tekstów biblijnych stwierdzono, że pierwsze zręby wiary w życie pozagrobowe sięgają świata starożytnego. Żyjący wówczas zaczęli dostrzegać w tej rzeczywistości nieskończone zwielokrotnienie tego, co dobre, radosne i szczęśliwe

¹⁵¹ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 212.

¹⁵² Oznacza on między innymi: sklepienie nad Ziemią, „tamten świat” – drugi, inny, przyszły, wieczny, nowe życie, stan ostatecznego zjednoczenia z Bogiem, wiecznotrwale szczęście, ostateczny etap dziejów odkupienia i zbawienia, egzystencję uwielbioną; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t.2, Lublin 2003, 893.

¹⁵³ NLT, 222.

w egzystencji doczesnej. Z życiem pozagrobowym utożsamiają zarysowującą się coraz wyraźniej perspektywę nieba¹⁵⁴. W narodzie wybranym natomiast perspektywa ta wiąże się z obrazem Jahwe jako wszechmocnego Pana, działającego w historii, sprawiedliwie wynagradzającego dobre czyny i karzącego złe.

Nowy Testament wspomina o niebie jako mieszkaniu Boga i znajdującym się tam tronie (por. Mt 5,34; 6,9; Hbr 8,1; Ap 4,2), ale czyni to w kontekście starożytnego obrazu świata. Przede wszystkim w Nowym Testamencie niebo jest ściśle związane z Osobą Jezusa Chrystusa¹⁵⁵, który doświadcza go jako coś bliskiego, zdobytego za cenę Jego krwi. Według Ewangelii Janowej Jezus „zstąpił” z nieba (por. J 6,38), Dzieje Apostolskie natomiast mówią o Jego „wstąpieniu” do nieba (por. Dz 1,10n), a także o Szczepanie, który ujrzał otwarte niebo i wywyższonego Jezusa po „prawicy” Boga (por. Dz 7,55).

W języku Jezusa niebo pojawia się, gdy mówi On o Królestwie Niebieskim, zapłacie przygotowanej w niebiosach (por. Mt 5, 12), skarbie, który należy sobie przygotowywać w niebie (por. Mt 6,20; 19,21). Niebo pojawia się także w Jezusowych słowach o Ojcu, który jest w niebie (por. Mt 5,16.45; 6,1.9), który wie wszystko i wszystko widzi (por. Mt 6,8.18). By mówić ludziom o niebie, Jezus z nieba przyszedł na ziemię, ponieważ „nikt nie wstąpił do nieba oprócz Tego, który z nieba zstąpił – Syna Człowieczego” (J 3,13)¹⁵⁶. Chrześcijanie powinni dążyć do tego, co „w górze” (por. Kol 3,1), gdzie jest ich ojczyzna (por. Flp 3,20). Także w Apokalipsie jest mowa o zstąpieniu „niebieskiego Jeruzalem” z nieba (por. Ap 21,10)¹⁵⁷. Istotą nieba jest „życie w Bogu” (por. Mt 5,20), „bycie z Chrystusem” (por. J 14,3; Flp 1,23). Nie budzi wątpliwości sam fakt istnienia życia po śmierci, dążenia ku ostatecznemu dopełnieniu egzystencji człowieczej w spotkaniu z Jezusem Chrystusem wywyższonym.

Nowy Testament, posługując się terminem „niebo”, przytacza przeróżne obrazy i porównania. Należą do nich: uczta (por. Mt 8,11; 22, 1-14)¹⁵⁸, miasto (por. Ap 21,9-22,5), raj (por. Łk 23,43), łono Abrahama (por. Łk 16, 22), świątynia Boża (por. J 2,19), dom Ojca (por. J 14,2), wspólnota z Chrystusem (por. 2Kor 6,15). Nie brak również takich określeń przyszłego życia, jak: skarb (por. Mt 6,20), przybytek zbudowany rękoma Boga (por. 2 Kor 5,1), niezniszczalne dziedzictwo (por. 1P 1,4),

¹⁵⁴ Por. Z. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, Kraków 2001, 61.

¹⁵⁵ Por. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, Kraków 2000, 95.

¹⁵⁶ J.M. FENASSE OMI, J. GUILLET SJ, *Niebo*, STB, 539.

¹⁵⁷ Por. NLT, 223.

¹⁵⁸ Zob. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, dz. cyt., 97.

obcowanie z Bogiem (por. Ap 21,1-4)¹⁵⁹. Dość często w Nowym Testamencie pojawia się też termin: „żywot wieczny”¹⁶⁰; warunkiem jego otrzymania jest zachowywanie przykazań (por. Mt 19,16-17) i wiara (por. J 6,40). Jest on darem Bożej miłości (por. J 3,16).

Patrystyczna nauka o niebie jest z jednej strony owocem pogłębionej lektury Pisma Świętego, a szczególnie nauk Jezusa i apostołów na temat życia przyszłego, z drugiej zaś stanowi próbę znalezienia bardziej wyczerpujących i całościowych odpowiedzi na pytania wiernych oraz zarzuty niechrześcijan, dotyczących zarówno jego wymiaru indywidualnego, jak i wspólnotowego oraz kosmicznego. Problemem jest charakter nieba, jego zasięg i natura. Dzięki temu następuje pogłębienie myśli w tym zakresie, formułowane są również zupełnie nowe wnioski¹⁶¹. Kształtuje się pojęcie nieba jako życia wiecznego, czyli życia nieustannego, bez końca, wykraczającego poza granice tego świata, a więc będącego finałem¹⁶². Termin „żywot wieczny” pojawia się także w Składzie Apostolskim oraz w Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim, co wskazuje na jego podstawowe znaczenie.

Proces dojrzewania refleksji mających na celu wniknięcie w głębsze zrozumienie istoty życia wiecznego pokazują obecne w okresie patrystycznym trzy kierunki myśli. Są one wplecione w trzy szczególne okresy życia Kościoła: męczenników, ascetów i chrześcijaństwa jako oficjalnej religii cesarstwa. Równoległe do nich próbuje się odnieść rzeczywistość nieba np. do obrazu ziemskiego raju¹⁶³ – na wzór opisanego w Księdze Rodzaju (św. Bazyli Wielki, Ojcowie wschodni, św. Augustyn), interpretowanego dosłownie lub metaforycznie.

Pierwszy kierunek refleksji, związany z okresem męczenników, podkreśla przede wszystkim aspekt duchowej „rekompensaty” w życiu wiecznym za doznane cierpienia życia doczesnego. Dla świętego Ireneusza z Lyonu, przedstawiciela tego kierunku, niebo stanowi wynagrodzenie człowieka za jego wytrwanie w wierności w czasie prześladowań w życiu na ziemi. Nauczanie św. Ireneusza z Lyonu obejmuje

¹⁵⁹ Por. W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, 497.

¹⁶⁰ Zob. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, 117.

¹⁶¹ Por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, Kraków 2001, 109.

¹⁶² Por. C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 894.

¹⁶³ Por. C. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 895; por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 149; zob. J. FINKENZELLER, *Eschatologia. Podręcznik Teologii Dogmatycznej*. Traktat XI, red. W. Beinert, Kraków 2001, 234-235.

również kwestię nadejścia czasu tysiącletniego królowania sprawiedliwych, którym nie będzie niczego brakowało¹⁶⁴.

Drugi nurt refleksji, związany z okresem ascetów, kładzie nacisk na czysto duchowy aspekt nieba. W doczesności wiąże się to z życiem poświęconym umartwieniu, modlitwie i samotności na pustyni, które prowadzą do *hezychii*¹⁶⁵, życie wieczne natomiast to oglądanie przez zbawionych piękna Boga. W tym kierunku myśli bardziej zwraca się uwagę na wymiar indywidualny w doświadczeniu nieba¹⁶⁶. Za duchowym niebem opowiada się „wczesny” święty Augustyn, widząc w nim prawdziwe i trwałe zjednoczenie się z Bogiem. Jednak jego późniejsza refleksja, nawiązująca już do trzeciego kierunku, wskazuje na niebo bardziej społeczne, uwzględnia obecność w nim całego człowieka oddającego Bogu chwałę we wspólnocie z innymi. Taki obraz nieba jest przedstawiony w „*Państwie Bożym*”¹⁶⁷. Podkreśla się w nim czynnik ludzki i wspólnotowy – w niebie panuje prawdziwy i trwały pokój, Bóg jest nagrodą za cnotliwe życie, a w szczęściu uczestniczą wszyscy. Ponadto Bóg jest ukazany jako „kres wszystkich pragnień naszych; On, którego bez końca oglądać będziemy, bez przymusu miłować, bez utrudzenia wychwalać”¹⁶⁸.

Zdaniem niektórych badaczy uszczegółowienie wspólnotowego charakteru nieba dokonuje się u świętego Augustyna później, pod wpływem literatury tamtego okresu. Przedstawia ono radość z chwały nieba, przeżywaną we wspólnocie z bliskimi, krewnymi i przyjaciółmi, bez indywidualnych przywiązań, w pełnej, głębokiej przyjaźni¹⁶⁹. W tym nurcie refleksji znajduje się też święty Ambroży, który podkreśla charakter wspólnotowy nieba ze szczególnym uwzględnieniem radości płynącej ze spotkania bliskich. Ważnym czynnikiem dla świętego Augustyna, umożliwiającym odkrywanie Boga jako Dobra oraz wejście w komunie miłości i rozkoszowanie się Nim, jest zachowanie wolnej woli przebywających w niebie. Zdaniem świętego Augustyna nie odczuwają oni upodobania do grzechu¹⁷⁰, a w chwale nieba uczestniczy nie tylko

¹⁶⁴ Św. Ireneusz nie wnika w problem tego, co nastąpi później, po wspomnianym okresie; por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 147-148.

¹⁶⁵ Gr. pokój, wyciszenie, uspokojenie; oznacza wyciszenie mnicha w sobie, zerwanie z tym, czym żyje świat, i zbliżenie się do życia anielskiego, życia nieba; por. M. STAROWIEYSKI, Wstęp, [w:] *Pierwsza Księga Starców. Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1992, 21.

¹⁶⁶ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 236; por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 148.

¹⁶⁷ Zob. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002, XXII, XXIX.

¹⁶⁸ TAMŻE, XXII, XXX.

¹⁶⁹ Zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., 894-896.

¹⁷⁰ Por. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXII, XXX; por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 138, 142; por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 182.

dusza, ale cały człowiek ze swoją nową, błogosławioną cielesnością. Dodaje on dla uściślenia, że będą to ciała duchowe i piękne¹⁷¹.

Dla człowieka średniowiecza pytanie o pełnię zbawienia sprowadza się do pytania o niebo. Bazując na doświadczeniu płynącym z codziennego życia, z jego walorami i brakami, człowiek ten rozumie niebo jako obietnicę wiecznego miasta – Nowego Jeruzalem, na wzór wspaniałej gotyckiej katedry, która poprzez swą lekkość, wewnętrzny wystrój oraz barwne witraże stanowi drogocenną perłę, symbolizującą swoim bogactwem niebieskie Jeruzalem¹⁷².

Środowiskom teologicznym znacznie bliższa jest obietnica kontemplacji Boga w niebie, a mistykom – obietnica miłości, szczególnie miłości Jezusa Chrystusa¹⁷³. Uwidaczniają się tu dwa kierunki refleksji w teologii scholastycznej, które swoje podstawy mają w sformułowanej wcześniej doktrynie świętego Augustyna na temat życia wiecznego. Ich poszukiwania koncentrują się na sposobie osiągnięcia „wizji uszczęśliwiającej”. Jedni twierdzą, że szczęśliwość opiera się na radykalnej miłości, a więc jest związana bardziej z wolą (skotyści), inni widzą możliwość jej osiągnięcia za pośrednictwem rozumu: poprzez oglądanie, widzenie (tomiści)¹⁷⁴.

Zdaniem niektórych teologów w ujęciu pierwszym dochodzą do głosu nurty platonizujące i augustyńskie. Wśród jego przedstawicieli znajdują się: święty Bonawentura, błogosławiony Jan Duns Szkot, a także mistycy. Przyjmują oni, że Bóg jest i będzie wiecznie niepojęty, dlatego prymat w komunii z Bogiem przyznają raczej ludzkiej woli, która w przeciwieństwie do rozumu jest nieograniczona i nieskończona. Tak więc zjednoczenie w życiu wiecznym ma – zgodnie z tym nurtem myśli – polegać w pierwszym rzędzie na miłości, rozkoszowaniu się Bogiem. Bóg jawi się najpierw jako Dobro, a dopiero z Dobra wynika prawda i wszystko inne¹⁷⁵. Bardziej osobisty wymiar miłości, pragnienie zjednoczenia z Oblubieńcem jest elementem ożywiający obraz nieba, pochodzącym od mistyków¹⁷⁶. Zwraca na nią uwagę na przykład Hugo od św. Wiktora. Podobnie mistyka miłości świętego Bernarda z Clairvaux stała się dla

¹⁷¹ Nie są one równoznaczne z duchem, ale połączone mocną więzią jedności z odkupionym ciałem; Por. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXII, XXIX; por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 140, 143.

¹⁷² Por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 175.

¹⁷³ TAMŻE, 196.

¹⁷⁴ Por. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, dz. cyt., 90; zob. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 213.

¹⁷⁵ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 897.

¹⁷⁶ Zob. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, dz. cyt., 92; por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 197.

Mechtyldy z Magdeburga i świętej Gertrudy z Helfy inspiracją do poszukiwania w niebie przede wszystkim żaru miłości oblubieńczej skupiającej się na Panu nieba, będącą miłością bez granic¹⁷⁷.

W ujęciu drugim zjednoczenie z Bogiem w życiu wiecznym polega głównie na „poznaniu” Boga. Bóg jawi się przede wszystkim jako Prawda, której poznanie daje człowiekowi szczęście. Istotą człowieka jest bowiem poznawanie, rozumność i dążenie do prawdy. A zatem życie wieczne jest, zgodnie z tym kierunkiem, złączeniem się człowieka z Bogiem, „widzeniem” i „ogłądaniem” Boga¹⁷⁸. Wieczne szczęście sprowadza się więc do kontemplacji Prawdy, Dobra i Piękna, które są utożsamiane z Bogiem. Charakterystyczne w tym ujęciu jest skupienie się na wizji Boga. Rozum i wola są tu radykalnie teocentryczne, od Boga czerpią inspiracje i do Niego się zwracają. Zdaniem świętego Tomasza szczęściem człowieka będącego w niebie, w królestwie światła, gdzie będą tylko istoty rozumne – zarówno przed, jak i po Sądzie Ostatecznym – będzie widzenie Boga. Jednak doskonalsze będzie jego szczęście po zmartwychwstaniu, gdyż obejmie ono nie tylko duszę, ale i ciało¹⁷⁹. Wszyscy błogosławieni będą tworzyć szczęśliwą wspólnotę, w której według świętego Tomasza i scholastyków każdy będzie promieniował jasnością, tym większą, im doskonalsza jest w nim miłość, a w miarę jej wzrostu wzrośnie także doskonałość widzenia Boga¹⁸⁰.

Teologia tego kresu akcentuje ponadto, że niebo jest miejscem szczególnym, napelnionym światłem¹⁸¹. Miejscem nie tylko doskonałego ogłądania Boga, ale też najgłębszego uwielbienia i całkowitego zaspokojenia pragnienia, ponieważ On sam jest nagrodą i celem wszystkich ludzkich wysiłków. Podobnie jak w Nowym Testamencie i całej Tradycji niebo nazwane jest tu nagrodą¹⁸². Szczęśliwość niebieska zaś jest definitywna, ale wzrasta, osiągając różne stopnie ostatecznego kresu, które nazywane są różnymi mieszkaniami. Pod względem treści mieszkanie wyraża kres, a następnie

¹⁷⁷ Por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 191.

¹⁷⁸ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 897.

¹⁷⁹ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.), q.93, a. 1, tłum. P. Belch, Londyn 1986, 186 (S. Th. III Suppl., q. 93, a. 1); q. 92, a. 1-2.

¹⁸⁰ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.), q.93, a. 3, dz. cyt., 186, (S. Th. III Suppl., q. 93, a. 3); Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 183-184; por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 214.

¹⁸¹ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.), q.92, a. 1, ad. 5, dz. cyt., 186, (S. Th. III Suppl., q. 92, a. 1, ad 5; Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 196.

¹⁸² Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.), q.93, a. 3, dz. cyt., 186, (S. Th. III Suppl., q. 93, a. 3); J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 214.

nagrodę, która jest zwieńczeniem zasługi. Tak więc miejsce duchowe zdaniem świętego Tomasza jest jedno, lecz różne są stopnie zbliżania się do tego miejsca¹⁸³.

Pewnego ożywienia obrazu nieba dokonuje święty Bonawentura, akcentując w nim przyjaźń pomiędzy świętymi, nieprzeszkadzającą w doskonałym uwielbieniu Boga¹⁸⁴. Scholastycy natomiast na pierwszym planie umieszczają wiekuisłą radość zbawionych, a świat stworzony przez Boga jest jej elementem akcydentalnym¹⁸⁵.

Katechizm Kościoła Katolickiego, mówiąc o niebie, wychodzi od kluczowego stwierdzenia, że polega ono na życiu na zawsze z Chrystusem tych, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz są doskonale oczyszczeni¹⁸⁶. Pozwala to wnioskować, że według Katechizmu tylko niebo zyskuje, mówiąc ściśle, kwalifikację „życia wiecznego”¹⁸⁷. Potwierdzenie na to KKK znajduje w Nowym Testamencie, który życie wieczne łączy m.in. z oglądaniem Boga (por. 1 Kor 13,12; Ap 22,4), a w tekstach św. Jana łączy je z Chrystusem (por. J 3,36), który sam jest Życiem (por. J 1,4) i w Nim Życie się objawia (por. 1J 1,2). Przy omawianiu kwestii nieba w kontekście Katechizmu ważne pozostają również teksty Magisterium, a szczególnie Konstytucja „*Benedictus Deus*”, którą KKK cytuje w istotnych fragmentach. Mowa w niej o niebie jako oglądaniu Bożej istoty twarzą w twarz, bez pośrednictwa żadnego stworzenia. Boża istota ukazuje się zbawionym bez osłony, jasno i wyraźnie. Oglądanie Boga w rozumieniu Katechizmu nie oznacza, że Bóg zostaje w pełni zrozumiały, że nie będzie więcej tajemnicą dla błogosławionego. Wręcz przeciwnie: widzenie bezpośrednio Boga pozwala zobaczyć bezpośrednio Jego niepojętość, w której człowiek coraz bardziej się zanurza¹⁸⁸. Oglądanie nie jest czysto intelektualne, ale obejmuje wszystkie aspekty i wymiary życia ludzkiego.

Katechizm nie ogranicza się do przedstawienia życia wiecznego tylko w kategoriach poznania, co było domeną jednego z nurtów teologii klasycznej. Świadomy obecności w Nowym Testamencie i Tradycji również innych elementów, dotyczących życia wiecznego, KKK wskazuje na komunie życia i miłości z Bogiem

¹⁸³Por. ŚWIĘTY TOMASZ Y AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.), q.93, a. 2, ad. 2, dz. cyt., 186, (S. Th. III Suppl., q. 93, a. 2, ad. 2).

¹⁸⁴Por. Z. J. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 188; zob. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 213; Zob. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 894.

¹⁸⁵Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 215.

¹⁸⁶Por. KKK 1023.

¹⁸⁷ST słowo „życie” łączy z zewnętrznymi przejawami występującymi u istot żyjących: tchnienie (Rdz 2,7), oddech, ruch (Ps 69,35), puls, krew (Rdz 9,5; Kpł 9,18). Życie pozostaje w ścisłej relacji z Bogiem. NT używa słowa „życie” także z dodatkiem „wieczne”. Mówi też o nadprzyrodzonym życiu Bożym, które wysłużył nam Chrystus, i które jest jedynie prawdziwe; por. SB, 161.

¹⁸⁸Por. KKK 954, 1023.

Jedynym i Troistym oraz Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi¹⁸⁹. Podkreśla w ten sposób ściśle powiązanie wspólnoty z Bogiem z całą wspólnotą świętych. A ponieważ człowiek nie ma innego celu prócz samego Boga, dojście do pełnej wizji i wspólnoty stanowi pełną realizację bytu ludzkiego, stan pełnego szczęścia, który pozwala mu odnaleźć prawdziwą tożsamość w Chrystusie¹⁹⁰.

Katechizm wskazuje na chrystocentryczny charakter nieba, podkreślając fakt, że zostało ono otwarte dla człowieka przez śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa (por. 1026). On jest tym, który – wstępując do Ojca – przygotowuje wejście również dla człowieka (por. J 14,2). Warunkiem posiadania pełni owoców odkupienia w niebie jest wiara i wierność Jego woli. Jezus otwiera drogę do nieba, ponieważ On sam – jako Ten, przez którego człowiek ma dostęp do wspólnoty z Bogiem – jest niebem. Stąd nie ma życia w raju bez udziału w Jego chwale.

Trudno jest opisać życie w „drugim” świecie¹⁹¹. Dlatego zarówno sam Jezus, Pismo Święte, jak i Tradycja używają do jego ukazania języka metaforycznego, symbolicznego (np. przyjęcie weselne, wino królestwa, pokój, światło, dom Ojca). Przez ich wyszczególnienie Katechizm podkreśla, że to, co Bóg przygotował dla kochających Go, przewyższa zdolność ludzkiego wyobrażenia, ponieważ jest tym On sam¹⁹². Jednak fundamentalne stwierdzenie Katechizmu na temat życia wiecznego zostało oparte na sformułowaniu zaczerpniętym z NT: życie wieczne to „bycie z Jezusem”¹⁹³. Katechizm zwraca uwagę, że stwierdzenie to wyraża pełną wspólnotę z Chrystusem. Takie ujęcie – widoczne w teologii Nowego Testamentu (por. Rz 5,3) i głoszone w początkach Kościoła¹⁹⁴ – oznacza, że wybrani żyją „w Chrystusie”, w Jego Ciele Zmartwychwstałym, które obejmuje wszystkich zbawionych. W Chrystusie – przestrzeni życiowej, która otwiera się w zmartwychwstaniu – wybrani „znajdują się” również w Bogu. Bóg w Trójcy Świętej dopuszcza nas do swojego życia, do wspólnoty miłości z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jednak wszystko to nie oznacza, jak podaje KKK, że zbawiony traci swoją tożsamość. W połączeniu z Jezusem tożsamość ta osiąga swoją maksymalną realizację. Związek z Bogiem i istota bycia stworzeniem wzrastają w tym samym czasie, nie przeciwstawiają się sobie nawzajem.

¹⁸⁹ Por. KKK 1024, 260, 326, 1718.

¹⁹⁰ Por. KKK 1025, 1026.

¹⁹¹ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 826.

¹⁹² Por. KKK 1027.

¹⁹³ Por. KKK 1025.

¹⁹⁴ Wg św. Ignacego Antiocheńskiego, męczeństwo oznacza połączenie z Chrystusem.

Skoro przeznaczeniem człowieka jest połączenie z Bogiem w Chrystusie, ten, kto je osiąga jest jeszcze pełniej sobą samym¹⁹⁵.

Nieskończony majestat Boski może być oglądany tylko przez tego, któremu sam Bóg daje się poznać. Człowiek o własnych siłach nie może dojść do Boga. Wizja uszczęśliwiająca określa sytuację, w której człowiek jest w pełni uszczęśliwiony, która czyni go błogosławionym, jest darem i łaską. Tylko Bóg jest tym, który może człowieka dopuścić do radości swojego Królestwa¹⁹⁶.

Błogosławieni kontynuują realizację Boskiego planu w odniesieniu do innych ludzi i stworzenia. Orędują za tymi, którzy są jeszcze w drodze. Sobór Watykański II mówi o naturze eschatologicznej Kościoła pielgrzymującego i jego komunii z Kościołem niebiańskim (por. KK 48-51). Błogosławieni królują z Jezusem, oni są Królestwem, ponieważ razem z nimi realizuje się w pełni zbawcze panowanie Chrystusa, które eliminuje niewolnictwo i nędzę. W błogosławionych Pan ukazuje swoją własną miłość i zbawienie¹⁹⁷. Dobrze tę myśl oddaje święty Augustyn, gdy pisze: „Tam odpoczniemy i będziemy oglądać, będziemy oglądać i kochać, będziemy kochać i wielbić. Oto, co się zdarzy na końcu bez końca”¹⁹⁸.

Współczesna eschatologia, idąc za głosem Pisma Świętego i Tradycji, uznaje, że niebo jest stanem dostępnym dla dusz zbawionych, świadomością pełnego szczęścia jeszcze przed Sądem Ostatecznym i zmartwychwstaniem ciał¹⁹⁹. Podkreśla, że ma ono charakter chrystologiczny i wspólnotowy²⁰⁰. Eschatologia współcześnie zwraca więc szczególną uwagę na to, że niebo jest wspólnotą człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie, opartą na osobistej z Nim relacji, istniejącą dzięki Jezusowi, który jest Bogiem i człowiekiem. Podkreśla również fakt „darmowości” Bożego zbawienia. Niebo jest więc rzeczywistością osobową, którą określa na zawsze jej historyczny początek w tajemnicy Paschalnej śmierci i zmartwychwstania Chrystusa²⁰¹. Być w niebie znaczy być z Chrystusem wywyższonym, wspólnie trwać „w Ciele Chrystusa” i w jedności człowieka z Bogiem²⁰². Tam, gdzie „Bóg jest wszystkim we wszystkich,

¹⁹⁵ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 827.

¹⁹⁶ Por. KKK 1028.

¹⁹⁷ Por. KKK 1029.

¹⁹⁸ Por. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXII, XXX.

¹⁹⁹ Następuje tu wyraźne rozgraniczenie, że stan ten dotyczy ludzkiej duszy przed Sądem Ostatecznym, czego nie da się powiedzieć o pełni zbawienia, której zakres znaczeniowy jest szerszy.

²⁰⁰ Rezygnuje z ujęcia reistycznego, jakie widać wyraźnie w podręczniku M. ZIÓLKOWSKIEGO, *Eschatologia*, Sandomierz 1962.

²⁰¹ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 212; zob. B. SESBOÜÉ, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, Poznań 2002, 99.

²⁰² Por. J. RATZINGER, *Himmel*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. V, Freiburg 1960, 355-358.

a wszystko jest w nas: jesteśmy w jednym ciele, Ciele Jezusa Chrystusa, w którym chwała jednego członka jest chwałą pozostałych członków”²⁰³. Ludzkie bytowanie w życiu samego Boga dokonuje się już teraz, w eklezjalnej wspólnotcie. W niej już teraz następuje odnowienie człowieka i świata, już teraz jej członkowie korzystają z łaski życia wiecznego i na sposób duchowy i jeszcze niepełny uczestniczą w jego radości²⁰⁴.

Współczesne ujęcie, akcentując wspólnotowy charakter nieba, przypomina, że życie człowieka w Bogu jest otwarte na wspólnotę zbawionych, jak również na wypełnienie wszystkich ludzkich relacji bez żadnej konkurencji. Jest ono komunią ludzi z Bogiem i komunią ludzi między sobą²⁰⁵, pozostaje jednak dla człowieka tajemnicą.

Podjmując problem relacji czasu do wieczności, myśl współczesna uznaje, że życie wieczne wypełnione będzie doświadczeniem zdobyтым przez człowieka w czasie. Skoncentruje się w nim zatem całe przeżyte przez człowieka piękno i szczęście, jakiego doświadczał w życiu ziemskim²⁰⁶. Dzisiejsza teologia nie rezygnuje ze stwierdzenia, że zbawieni cieszyć się będą podobną do Bożej władzą poznawania i miłowania. Katolicki Katechizm Dorosłych wyjaśnia, że poznania nie należy pojmować intelektualnie, bowiem łączy się ono z miłością, radością i pokojem. Widzenie Boga daje udział w Jego szczęściu, jest dopełnieniem obecnego trwania przez łaskę w Chrystusie i w Duchu Świętym, jest pełnym udziałem w życiu Trójcy²⁰⁷. Widać tu podkreślenie trynitarnego charakteru nieba, dynamicznej obecności całej Trójcy Świętej.

Niektórzy z teologów, porządkując refleksje dotyczące nieba, zwracają uwagę, że znalezienie w nim odniesienia do życia, spotkania międzyosobowego, krainy szczęścia i wartości duchowych – charakterystyczne dla teologii łacińskiej – jest zrozumiałe współcześnie tylko w ujęciu personalistycznym, które uwzględnia współbicie osób, komunię człowieka z Osobami Trójcy Świętej, nie pomijając jej charakteru finalnego. Najnowsza teologia personalistyczna integruje ujęcie intelektualne i wolitywne, obecne w tradycyjnej eschatologii²⁰⁸. Podkreśla, że poznanie Boga –

²⁰³ J. RATZINGER, *Aby Bóg był...*, dz. cyt., 11.

²⁰⁴ Por. Z. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 280.

²⁰⁵ Por. B. SESBOŮÉ, *Zmartwychwstanie i życie*. dz. cyt., 104.

²⁰⁶ Por. Z. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 301.

²⁰⁷ Por. *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, 405-406; zob. B. SESBOŮÉ, *Zmartwychwstanie i życie*. dz. cyt., 100.

²⁰⁸ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 896-897.

Prawdy jest procesem upodabniania człowieka do Chrystusa, który jest Wcieleniem zamysłu Ojca.

Człowiecza miłość zostanie w niebie przemieniona, udoskonalona i uwznioślona²⁰⁹.

§ 2. ZMARTWYCHWSTANIE UMARŁYCH

Jedną z fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej jest nauka o zmartwychwstaniu umarłych. Stanowi ona integralną część idei pełni zbawienia, odpowiada bowiem na pytanie dotyczące udziału człowieka w chwale nieba.

Zmartwychwstanie odnosi się przede wszystkim do Osoby Jezusa – ze względu na szczególność tego wydarzenia oraz jego skutki²¹⁰. Największym dziełem Jezusa jest zwycięstwo nad śmiercią i antycypacja kresu dziejów. Rozpoczyna ono triumf ostateczny nad śmiercią, przewidując zmartwychwstanie ciał przy końcu świata. Przez zmartwychwstanie człowiek zaistnieje w sposób pełny i chwalebny, z duszą i ciałem, w życiu wiecznym. Zachowana zostanie odrębność osób i tożsamość każdego człowieka²¹¹. Symbol Apostolski określa je jako „zmartwychwstanie ciał”, nawiązując do tradycji judaistycznej (stosowanej głównie na Zachodzie), natomiast w Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim w miejsce słowa „ciał” pojawia się słowo „umarłych” (stosowane na Wschodzie). Przy końcu pierwszego etapu rozwoju myśli chrześcijańskiej terminy te traktuje się pod względem treściowym jako równouprawnione, gdyż „ciało” w języku hebrajskim oznacza całego człowieka. Ukształtowało się więc przekonanie, że zmartwychwstanie ciała oznacza zmartwychwstanie stworzeń wraz z ich cielesnością²¹².

W odróżnieniu od nauki gnostyckiej, według której ciało nie zmartwychwstaje na wieczność, w prawowiernej nauce można wyróżnić trzy zakresy terminu „zmartwychwstanie”: wskreszenie ciała człowieka i dołączenie go do duszy, powstanie

²⁰⁹ Por. TAMŻE, 900-901.

²¹⁰ Zob. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 108.

²¹¹ Por. B. SESBOÜÉ, *Zmartwychwstanie i życie...*, dz. cyt., 105.

²¹² Zdaniem J. Ratzingera terminu „zmartwychwstanie ciał” używano na Zachodzie, a „zmartwychwstanie umarłych” na Wschodzie; por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 161.

z martwych ciała i duszy jako pełni człowieka, zjednoczenie ciała z duszą będącą w stanie pośrednim i przejściu razem do pełnego, finalnego stanu bytowania²¹³.

Odpowiadając gnostykom oraz doketom, manichejczykom, waldensom, katarom oraz innym przedstawicielom doktryn występujących przeciwko ciału, Ojcowie Kościoła próbują wykazać powiązanie prawdy dotyczącej Zmartwychwstania Chrystusa z powszechnym zmartwychwstaniem, które jest uzasadnieniem chrześcijańskiej nadziei dotyczącej ludzkiego ciała. Święty Ireneusz pisze, że „Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi preludeum powszechnego zmartwychwstania i stanowi istotną treść zbawienia i odkupienia”²¹⁴. Tertulian widzi w zmartwychwstaniu sedno chrześcijańskiej nadziei²¹⁵.

Zdaniem Orygenesa dzięki ciału mogła zaistnieć historia odkupienia, nie mogła ona zdarzyć się w świecie aniołów, ponieważ nie istnieje w nim cielesność²¹⁶. Święty Justyn w traktacie „*De resurrectione*” ujmuje rzecz od innej strony, pisząc: „Jeżeli zwiastowana jest człowiekowi Ewangelia zbawienia, to zwiastowane jest także zbawienie ciała”²¹⁷.

Ważnym argumentem używanym przez Ojców Kościoła, mającym na celu wskazanie wartości ciała w dziele zbawienia, jest odwołanie się przez świętego Justyna i świętego Ireneusza do realnej cielesności Boga w Jezusie²¹⁸. Ojcowie poszukują również odpowiedzi na pytanie o relacje pomiędzy ciałem ziemskim i zmartwychwstałym. Zdaniem świętego Grzegorza z Nyssy ich identyczność umożliwi rozpoznanie, choć w swej duchowej strukturze ciało będzie „subtelne i eteryczne”, „jaśniejsze i uwodząco piękne”. Święty Augustyn natomiast opowiada się za zmartwychwstaniem jako połączeniem na powrót tych wszystkich części materii, z których pierwotnie złożony był każdy człowiek. Podkreśla jednak, że ciało zmartwychwstałe będzie „uduchowione i obleczone w nieskazitelność i nieśmiertelność”²¹⁹.

Przedstawiciele okresu patrystycznego (np. święty Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Orygenes, święty Grzegorz z Nyssy, święty Hieronim i święty Augustyn) wyraźnie bronią tożsamości ciała ziemskiego i zmartwychwstałego. Uzasadnieniem tego poglądu

²¹³ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 874.

²¹⁴ J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 180.

²¹⁵ Por. KKK 991.

²¹⁶ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 881.

²¹⁷ Cyt. za, J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 161.

²¹⁸ Por. TAMŻE, 161.

²¹⁹ Por. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXII, XXI.

jest przede wszystkim tożsamość Ciała Chrystusa: przed śmiercią, na krzyżu, w grobie i w zmartwychwstaniu²²⁰. Święty Ireneusz argumentuje stopniową przemianę ciała ziemskiego w niebieskie i niezniszczalne, dokonującą się dzięki Chrystusowi w Eucharystii -w sensie misteryjnym, gdy pisze: „Podobnie jak ziemski chleb dzięki wezwaniu Boga nie jest już zwykłym chlebem, ale Eucharystią, a składa się z dwóch elementów, ziemskiego i niebieskiego, tak również my, przyjmując Eucharystię, wyzbywamy się zniszczalności, ponieważ mamy nadzieję zmartwychwstania”²²¹.

Orygenes oraz jego uczniowie próbują zmierzyć się z problemem: czym jest zmartwychwstałe ciało? Z nieprecyzyjnej wypowiedzi Orygenesesa na ten temat jego uczniowie wyciągają wniosek, że ostatecznie będą istnieć ciała idealne²²².

W okresie patrystycznym pojawia się też termin „*theosis*” na określenie niedającego się opisać, wewnętrznego, ontologicznego zjednoczenia z Bogiem i w pewnym znaczeniu „bycia Bogiem”. Święty Augustyn pisze: „Jeżeli staliśmy się synami Boga, to i bogami”²²³. Refleksja Ojców nie ogranicza się do wymiaru indywidualnego czy wspólnotowego. Ich poszukiwania sięgają także wymiaru kosmicznego. Święty Augustyn zwraca uwagę, że zmartwychwstanie w dniu ostatecznym stanowi punkt graniczny oddzielający czas od wieczności, obejmuje całkowitą przemianę świata materialnego, koniec historii i początek wiecznego szabatu²²⁴.

W średniowiecznej nauce na temat życia wiecznego również pojawia się problem zmartwychwstania. Bazując na idei Ojców, teologowie tego okresu podejmują tę kwestię głównie na płaszczyźnie spekulatywnej. Zmartwychwstanie przedstawia się jako wydarzenie cudowne – ze względu na ścisły związek ze Zmartwychwstaniem Chrystusa, które jest jego przyczyną i wzorem. Gdy nastąpi powszechne zmartwychwstanie, wówczas zbawcze dzieło Chrystusa osiągnie doskonałość i dopełnienie²²⁵.

Hugo od św. Wiktora, przedstawiciel wczesnej scholastyki, zajmując się relacją między ciałem ziemskim a zmartwychwstałym, opowiada się za ich tożsamością. Natomiast święty Albert Wielki, nawiązując do świętego Augustyna, przyjmuje,

²²⁰Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 876.

²²¹Por. Św. IRENEUSZ, *Adversus haereses*, V,2,3; cyt. za A. BOBER, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, 53.

²²²Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 163.

²²³Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 898; zob. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, dz. cyt., 96.

²²⁴Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 180.

²²⁵TAMŻE, 181.

że zmartwychwstanie dokona się w tym samym ciele, w którym człowiek żyje obecnie. Według świętego Tomasza z Akwinu dusza nie pozostanie w odłączeniu od ciała, ponieważ bez niego nie może osiągnąć końcowej, szczytowej doskonałości ludzkiego gatunku. W ten sposób święty Tomasz uzasadnia konieczność powstania z martwych, które dotyczy wszystkich²²⁶, a zostało zapoczątkowane w Chrystusie, którego Zmartwychwstanie jest przyczyną naszego zmartwychwstania – ponieważ sprawia je moc Boża w czasie wyznaczonym wolą Bożą. Święci, zdaniem Akwinaty, będą do Niego podobni pod względem chwały²²⁷. Aby człowieczeństwo zachowało swoją tożsamość, potrzebne jest połączenie ciała z duszą, dokonujące się w zmartwychwstaniu. Ciało zmartwychwstanie wraz ze wszystkimi swoimi członkami, choć według świętego Tomasza z Akwinu w ciele ludzkim nie ma takiej materii, która musiałaby w nim pozostawać przez całe życie²²⁸.

Katechizm Kościoła Katolickiego w swojej wykładni omawia najpierw Zmartwychwstanie Jezusa i jego konsekwencje dla człowieka, a następnie przechodzi do omówienia prawdy o zmartwychwstaniu ciał. Myśl tę podejmuje w punktach 645 i 646, określając przymioty Zmartwychwstałego Ciała Jezusa: przeszło ono ze stanu śmierci do innego życia poza czasem i przestrzenią, zostało napelnione mocą Ducha Świętego, uczestniczy w Boskim życiu w stanie chwały, jest autentyczne, rzeczywiste i posiada właściwości ciała uwielbionego. Punkt 655 dopowiada, że „Zmartwychwstanie Chrystusa (...) jest zasadą i źródłem naszego przyszłego zmartwychwstania”. Zmartwychwstanie ludzkiego ciała wynika z niego i będzie jego uwieńczeniem. Innymi słowy, człowiek zmartwychwstanie tak jak On, z Nim i przez Niego, na końcu czasów²²⁹. Katechizm dostrzega trudności, jakie pojawiają się w przyjęciu tej prawdy. Jest nim np. przekonanie, że zmartwychwstanie dotyczy tylko życia duchowego osoby po śmierci, oraz kwestia czasu zmartwychwstania ciał. Dlatego w dalszej części formułuje jej wyjaśnienie.

W śmierci ciało człowieka ulega zniszczeniu, podczas gdy dusza idzie na spotkanie z Bogiem, chociaż trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim uwielbionym ciałem. Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie nasze

²²⁶ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.), q.75, a. 2, dz. cyt., 186, (S. Th. III Suppl., q. 75, a. 2)

²²⁷ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.), q.76, a. 1, ad. 4, dz. cyt., 186, (S. Th. III Suppl., q. 76, a. 1, ad 4)

²²⁸ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 182.

²²⁹ Por. KKK 1016.

ciała, jednocząc je z naszymi duszami, mocą Zmartwychwstałego Jezusa²³⁰. „Odtworzenie” człowieka po śmierci obejmuje jego strukturę duchową i osobowość²³¹. Zmartwychwstanie człowieka, podobnie jak Zmartwychwstanie Chrystusa, będzie dziełem Trójcy Świętej, a nadzieja z nim związana jest przez Katechizm określona jako wewnętrzna konsekwencja wiary w Boga, Stwórcy całego człowieka z duszą i ciałem²³².

O zmartwychwstaniu ciał wyraźnie mówi Pismo Święte, toteż Katechizm korzysta z tekstów Starego i Nowego Testamentu. Przypomina, że Nowy Testament ze zmartwychwstania czyni główną prawdę, związaną nierozdzielnie z Osobą Jezusa Chrystusa. W Starym Testamencie natomiast prawda o zmartwychwstaniu ciał pojawia się dosyć późno. KKK odwołuje się do Księgi Machabejskiej, w której jest mowa, że Bóg wskrzesi i przywróci do życia wiecznego zmarłych (por. 2Mch 7,9.14).

Katechizm przytacza orzeczenie Soboru Laterańskiego IV, które jest oficjalnym sformułowaniem prawdy na temat zmartwychwstania ciał. Czytamy w nim, że „wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach, które mają teraz” (por. KKK 999). Orzeczenie nie określa zależności ciała zmartwychwstałego od doczesnego. Sobór Watykański II dodaje, że stanie się to na końcu świata (KK 48). Teksty te są podstawą, do której sięga KKK.

W katechizmowej nauce na temat zmartwychwstania ciał zaznacza się także wpływ tradycji. Cytując Tertuliana, który pisze, że zmartwychwstanie umarłych jest ufnością chrześcijan, a ciało jest podstawą zbawienia, Katechizm przypomina, iż pełne życie po śmierci nie ogranicza się do istnienia duszy, ale jest to życie duszy nieśmiertelnej w połączeniu z ciałem „śmiertelnym”. Podążając za myślą świętego Augustyna, zaznacza trudność w przyjęciu prawdy o zmartwychwstaniu ciała, którego śmiertelność jest oczywista²³³. Nawiązując do św. Ireneusza, mówi o nadziei człowieka na zmartwychwstanie poprzez udział w Eucharystii dającej zadatek przemienienia ludzkiego ciała przez Chrystusa²³⁴. Przypomina więc, że Eucharystia jest zadatkiem przyszłej chwały, a przyjmujący Chrystusa Zmartwychwstałego człowiek coraz bardziej uczestniczy w Jego życiu.

²³⁰ Por. KKK 997, 990.

²³¹ Por. M. BURCZYCKA -WOŹNIAK, *Reportażu stamtąd nie będzie...*, dz. cyt., 9-10.

²³² Por. KKK 992.

²³³ Por. KKK 991, 1015, 996.

²³⁴ Por. KKK 1000.

Stanowisko współczesnej teologii dotyczące zagadnienia zmartwychwstania nie jest monolityczne, widać w nim różne nurty poszukiwań. Większość teologów opowiada się, zgodnie z tradycją, za umiejscowieniem go w kontekście Sądu Ostatecznego i Paruzji. W zmartwychwstaniu widzą nie tylko chronologiczne dopełnienie przeznaczeń człowieka, ale i logiczne wyprowadzenie przez Boga następstw jego stworzenia: od poczęcia w łonie matki jako istoty duchowo-cieleśnej, poprzez rozwój, aż do uwiecznienia wszystkich wartości w przeniknięciu i dopełnieniu łaską uchwalebienia. Zmartwychwstanie dotyczy wszystkich ludzi²³⁵, oznacza więc wskrzeszenie ciała człowieka umarłego i dołączenie tego ciała do osoby ludzkiej w dniu ostatecznym²³⁶. Teologowie, przyjmując, że rzeczywistość zmartwychwstania będzie zupełnie nową, wyższą formą życia duchowo-cieleśnego, odwołują się do perspektywy chrystologicznej. Podobnie w próbach określenia przymiotów ciał zmartwychwstałych uwzględniają konieczność odwołania się do Zmartwychwstałego Chrystusa.

Innym stanowiskiem w kwestii zmartwychwstania, reprezentowanym przez niektórych teologów, jest to, które umiejscawia je w momencie samej śmierci, widząc w nim raczej zmartwychwstanie duchowe polegające na wskrzeszeniu duszy i połączeniu jej od razu z jakimś niedostrzegalnym ciałem (K. Rahner, L. Boros)²³⁷.

Ciekawe stanowisko dowartościowujące ludzkie ciało reprezentują przedstawiciele współczesnego personalizmu (np. Cz. S. Bartnik). W swoich rozważaniach uwzględniają oni zarówno kwestie dotyczące zmartwychwstania jednostkowego, jak też perspektywę uniwersalną, gdyż zmartwychwstanie będzie także powstaniem z martwych ludzkości uwielbionej i Jeruzalem Niebieskim, wyrastającym z ziemi i historii ludzkiej. Ponadto nastąpi w nim dopełnienie relacji stworzeniowej o relację zbawczą²³⁸.

Zmartwychwstanie należy więc rozumieć jako finalny względem człowieka akt Boży, dopełniający osobę ludzką i jej ciało oraz duszę, jej stworzenie i zbawienie²³⁹. Zmartwychwstałe ciało będzie ciałem na podobieństwo Chrystusa, ponieważ i ono uczestniczy w samym przebóstwieniu człowieka. W kwestii jego właściwości

²³⁵ Por. S. J. STASIAK, R. ZAWIŁA, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. Prof. Romana E. Rogowskiego*, Oleśnica – Wrocław 1999, 369- 370.

²³⁶ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 873.

²³⁷ TAMŻE, 873.

²³⁸ Por. TAMŻE, 880- 881.

²³⁹ Por. TAMŻE, 878.

teologowie wymieniają to, że będzie ono całkowite, bez braków, z różnicą płci i aspektu osobowości, w kształcie rozwiniętej wspaniałej młodości, zachowujące możliwość wzajemnej identyfikacji. Określają także wzajemne relacje i więzi, np. pokrewieństwa czy przyjaźni jako nieskończenie bardziej uniwersalne, wznioślejsze i piękniejsze, niż to miało miejsce w życiu doczesnym²⁴⁰.

§ 3. POWTÓRNE PRZYJŚCIE CHRYSYTA

Termin „paruzja”²⁴¹, używany w teologii na określenie „przyjścia wywyższonego Pana na końcu czasów z władzą i w chwale, który łączy nierozdzielnie ze sobą koniec świata i przemianę świata, zmartwychwstanie ciał i Sąd Ostateczny nad światem”²⁴², ma swoje źródło w Piśmie Świętym. W tradycji starotestamentalnej Paruzja oznacza „przyjście”, „zjawienie się Boga”(Iz 52,6). Treść tego pojęcia opiera się na starotestamentalnej idei przychodzenia Boga do Izraela, do stworzenia, do świata. Zakończy się triumfalnie „dniem Jahwe”, dniem definitywnego zbawienia, przywrócenia raju i przyjścia Mesjasza (por. Iz 2,12-22). W Nowym Testamencie Paruzja występuje ściśle w kontekście eschatologicznym, oznaczając przyjście Chrystusa jako Boga na końcu czasów, w przeciwstawieniu do *kenozy*²⁴³.

W myśl Markowej Ewangelii, przyjście w chwale Chrystusa może dokonać się w każdej chwili (por. Mk 24,44), jest ono bliskie (por. Ap 22,20), choć zostało zatrzymane (por. Rz 11,31; 2 Tes 2,3-12). Przyjście poprzedzi ostateczna próba (por. Łk 18,8; Mt 24,12), która zachwieje wiarą wielu wierzących. Chrystus przyjdzie w chwale Ojca razem z aniołami i odda każdemu według jego postępowania (por. Mt 16,27).

W pismach świętego Pawła Paruzja oznacza ostateczne i pełne urzeczywistnienie związku wiernych z Panem; ostateczne przyjście Pana i dokonanie na ludzkim ciele tego, co dokonało się poprzez Zmartwychwstanie w Jego uwielbionym

²⁴⁰ Por. TAMŻE, 883.

²⁴¹ Wywodzi się on z greckiego *parousia* i oznacza w pierwszym rzędzie obecność, przyjście, przybycie, pojawienie się dostojnika czy boga; NLT, 258.

²⁴² K. Gózdź, [w:] Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., 862.

²⁴³ Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 862-863.

ciele. Paruzja stanie się drugą epifanią Chrystusa, a równocześnie chwalebą manifestacją i dopełnieniem Kościoła²⁴⁴.

W interpretacji Paruzji zaznaczają się pewne tendencje: hellenizujące, podkreślające widzialne wywyższenie godności Chrystusa jako *Kyriosa* (szczególnie związane z Jerozolimą i Antiochią), oraz te podkreślające moment kosmologicznej przemiany nieba i ziemi, związany ze zbawczymi skutkami paschalnego misterium męki, śmierci, zmartwychwstania i wywyższenia Jezusa z Nazaretu (koła palestyńsko - żydujące)²⁴⁵. Ważne jest więc i to, że powrót Chrystusa dotyczyć będzie nie tylko ludzkości, ale i całego kosmosu. To właśnie w Nim bowiem Bóg zrealizuje swój zamiar zrekapitulowania całego stworzenia. Stwórca wszechświata będzie też jego eschatologicznym „Od-twórcą”²⁴⁶.

Nowy Testament, gdy mówi o Paruzji, posługuje się językiem liturgii i kosmiczną symboliką²⁴⁷.

Począwszy od pierwszych wieków w Kościele, kwestia powtórnego przyjścia Chrystusa znajduje się we wszystkich symbolach wiary: „stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych” (Skład Apostolski), „i powtórnie przyjdzie w chwale sędzić żywych i umarłych” (Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański). Wskazują one na wydarzenie, które ma nastąpić w przyszłości²⁴⁸. Widać to szczególnie wyraźnie w liturgii, podczas której chrześcijanie przyjmują postawę oczekiwania na przyjście, gdy głoszą śmierć Pana, wyznają Jego Zmartwychwstanie i oczekują Jego przyjścia w chwale²⁴⁹.

W refleksjach teologicznych na temat Paruzji można wyodrębnić dwa kierunki. Przedstawiciele pierwszego akcentują powtórne przyjście Jezusa w chwale w celu przeprowadzenia sądu. Drudzy widzą w Paruzji kontynuację pierwszego przyjścia Chrystusa we Wcieleniu, które jest zbawczą interwencją Syna Bożego, okazywaną na różny sposób w czasie. Bardziej zwraca się w niej uwagę na znaczenie obecności anizeli przyjście²⁵⁰. Zaprezentowana w Katechizmie nauka na temat Paruzji zasadniczo nawiązuje do tego drugiego ujęcia, choć są miejsca, w których odwołuje się

²⁴⁴ H. LANGKAMMER, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007, 422.

²⁴⁵ Por. S. J. STASIAK, R. ZAWIŁA, *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. Prof. Romana E. Rogowskiego*, dz. cyt., 368.

²⁴⁶ Por. B. SESBOÛÉ, *Zmartwychwstanie i życie*, dz. cyt., 60.

²⁴⁷ Por. J. RATZINGER, *Eschatologia*, dz. cyt., 221.

²⁴⁸ H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, 469.

²⁴⁹ Por. *Aklamacja pierwsza po przeistoczeniu*, [w:] *Mszal...*, dz. cyt., 309.

²⁵⁰ Por. J. SALIJ, *Szukającym drogi*, dz. cyt., 113; G. Martelet pisze, że Paruzja oznacza obecność Chrystusa w Jego chwale; por. G. MARTELET, *Odnalezione życie wieczne*, dz. cyt., 98.

do nowotestamentowej myśli o sędzie (np. Mt 25,31nn), związanej z objawieniem Jezusa na końcu czasów²⁵¹. Królestwo Boże, jak stwierdza Katechizm, zostało już zapoczątkowane, ponieważ jego Kościół „stanowi załóżek oraz zaczątek tego królestwa na ziemi”²⁵². Pan już teraz przychodzi. On już jest wśród nas.

Katechizm podkreśla myśl o chwalebnym przyjściu Chrystusa jako powrocie, które nie oznacza zakończenia, lecz udoskonalenie świata; nie kres, lecz doskonałość – pełnię czasu²⁵³. Tak więc w paruzji nie chodzi o ponowne wkroczenie Chrystusa w czas, lecz o władcze opanowanie i przeniknięcie całego czasu. Zawiera się ono w tajemnicy krzyża i wyniesienia, a następnie objawi się w chwale²⁵⁴, co ma decydujące znaczenie dla rozumienia pełni zbawienia. Niewątpliwie akcent został tu położony na zmianę jakości nowej, ostatecznej rzeczywistości, której sprawcą jest sam Chrystus. W tym ujęciu pozostaje jednak otwarty problem temporalny pełni zbawienia.

Katechizm przy teoretycznym omówieniu kwestii chwalebnego przyjścia Chrystusa wskazuje na pocieszenie i wyzwanie, które stanowią jego stronę praktyczną. Nadzieja na ostateczne zwycięstwo życia i miłości nad mocami śmierci oraz na panowanie prawdy i sprawiedliwości nad kłamstwem i nieprawością w świecie²⁵⁵ jest pociechą człowieka. W wymiarze praktycznym pełnia zbawienia jest związana z życiem, miłością, prawdą i sprawiedliwością.

Zdaniem niektórych współczesnych teologów w Paruzji trzeba widzieć nie tyle specjalne przyjście Chrystusa uwielbionego, co dojście ludzi i świata do kształtu chwalebnej egzystencji Zmartwychwstałego. Ten, który zasiadł „po prawicy Ojca”, przybywa do nas, pozwalając nam tym samym uczestniczyć w Jego stylu życia, które jest życiem „w ciele”, życiem samego Boga. Paruzja w tym ujęciu jest epifanią, Apokalipsą, objawieniem, rozwinięciem czegoś, co się już dokonuje, ale w ukryciu²⁵⁶.

Większość teologów przyjmuje, że istnieje Paruzja jednostkowa i Paruzja powszechna, które są wzajemnie ze sobą sprzężone i wzajemnie się warunkują. Pierwsza z nich jest indywidualna, wstępna, prywatna, dotyczy samej duszy. Druga zaś

²⁵¹ Por. KKK 1038nn.

²⁵² KKK 669.

²⁵³ W. KASPER, *Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa*, „Communio” 2 (1987), 45.

²⁵⁴ Por. K. RAHNER, *Kirche und Parusie Christi*, [w:] *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965, 348.

²⁵⁵ Por. W. KASPER, *Nadzieja na ostateczne...*, art. cyt., 45.

²⁵⁶ A. ANDRES, *Od Marana tha do “Dies irae”*, „Communio” 2 (1987), 113.

jest społeczna, finalna, publiczna, dotyczyć będzie całego człowieka – z duszą i ciałem – i obejmie naraz całą ludzkość²⁵⁷.

Inni teologowie, patrząc na paruzję z perspektywy dziejów zbawienia, dochodzą do wniosku, że należy ona do ścisłej chrystologii zbawczej, która nie została jeszcze zakończona i jest najwyższą odsłoną Boga. „Chrystus jako Słowo stwarzające, odkupujące i oddające się nam osobowo na wieczność rozbudził i poruszył olbrzymi proces historii ludzkiej, który zmierza do pleromizacji, do pełnego dojrzewania, do zebrania wszystkich doświadczeń (...), do maksimum przeżycia religijnego (...). Ludzkość jak organizm osiągnie zenit swych możliwości doczesnych (...). Przyjdzie moment czasoprzestrzenny najwyższej ekstazy bytu, napięcia egzystencjalnego, parcia ku celowi i sensowi historii oraz ku ucieczce od nicości, przemijalności i śmiertelności. Z drugiej strony (...) Chrystus przychodzi do swego stworzenia zawsze, ale wówczas przyjdzie aktem historycznie ostatecznym. Chrystus pleromiczny to ukoronowanie zbawienia: będzie pełnia objawienia, spełnienia się obietnic Kościoła, dokończenie i dopowiedzenie tego, czego w historii „zabrakło”, ukazanie sensu wszechdziejów, dopełnienie życia każdego człowieka (...). Wszystko stanie się dzięki Chrystusowi jako Osobie”²⁵⁸.

Cz. S. Bartnik wymienia cztery ujęcia istoty Paruzji. Pierwsze widzi jej istotę w ostatecznym samoobjawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie u kresu historii ludzkiej (m.in. K. Rahner, H. U. von Balthasar). Drugie uznaje istotę Paruzji za ostatni akt liturgii uniwersalnej, ukazującej Chrystusa Jezusa jako Pana ludzkości i kosmosu (m.in. J. Ratzinger, B. Nadolski). Trzecie widzi tę istotę w inauguracji Kościoła uwielbionego w Bożym Królestwie wiecznym (m.in. G. Lohfink, W. Keller). Dla czwartego z kolei istotą Paruzji jest finalne spełnienie się *ad intra* i *ad extra* osoby – indywidualnej i społecznej – w sobie samej, w stworzeniu Bożym, w Chrystusie społecznym (we wspólnocie dzieci Bożych, w Kościele, Komunii Świętych, Królestwie Bożym), ostatecznie w relacji do Misterium Trinitarnego istnienia personalnego: Ojca i Syna, i Ducha Świętego, co daje Paruzję Trynitarną (m.in. Cz. S. Bartnik, K. Gózdź, I. Bokwa)²⁵⁹.

²⁵⁷ Przedstawicielami tego nurtu są: J. Ratzinger, Cz. S. Bartnik, Cz. Rychlicki, K. J. Gózdź, R. Rogowski, J. Zaremba, F. Dylus, M. Kowalczyk, W. M. Fac; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 841- 842.

²⁵⁸ Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, 865.

²⁵⁹ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 867.

§ 4 NADZIEJA NOWYCH NIEBIOS I NOWEJ ZIEMI.

Nadzieja nowego nieba i nowej ziemi jest naturalną konsekwencją faktu, że dla człowieka jako istoty cielesnej cały wszechświat jest jego środowiskiem i nie może on osiągnąć swej pełni bez osiągnięcia pełni przez świat²⁶⁰. Przekonanie to ma swoje podstawy w Piśmie Świętym i jest przedmiotem nauczania Kościoła.

Stary Testament mówi o nowym stworzeniu w Księdze Proroka Izajasza: „Albowiem oto Ja stwarzam nowe niebiosy i nową ziemię. (...) nowe niebiosy i nowa ziemia, które Ja uczynię, trwać będą przede mną”(Iz 65,17; 66,22). W nowym niebie i nowej ziemi można między innymi widzieć zapowiedź przyszłej eschatologicznej przemiany, która dokona się -zdaniem niektórych, poprzez cudowne przekształcenie świata²⁶¹.

W Ewangelii według świętego Marka koniec tego eonu przedstawia obraz nawiązujący do wizji z Księgi Proroka Izajasza: „W owe dni, po tym ucisku, słońce się zaćmi i księżyc nie da swego blasku. Gwiazdy spadać będą z nieba i moce na niebie zostaną wstrząśnięte” (Mk 13,24-25; por. Iz 13,10; 34,4). Zawiera on prawdę o skończoności i przemijalności tego świata, który nie może stać się trwałym oparciem dla człowieka. W pozostałych Ewangeliach synoptycznych przemijanie nieba i ziemi jest zestawiane ze Słowem Bożym, prawem lub nauczaniem Jezusa, które nie przemienie: „Niebo i ziemia przeminają, ale moje słowa nie przeminają” (Mt 24,35; por. Łk 21,33; Mt 5,18).

Święty Paweł opisuje rzeczywistość nowego stworzenia w słowach: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,19-22). Nadzieję

²⁶⁰ Por. Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, [w:] *Dogmatyka*, t. VI, Warszawa 2007, 494.

²⁶¹ Takiego zdania jest H. Langkammer ; por. Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., 495.

wyzwolenia całego stworzenia łączy święty Paweł z osiągnięciem pełni chwały przez ludzi. Wszystko na nowo zostanie zjednoczone w Chrystusie jako Głowie (por. Ef 1,10). Obietnicę nowego nieba i nowej ziemi zawiera także 2 List Świętego Piotra: „Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2P 3,13). Temat ten jest również przedmiotem apokaliptycznej wizji: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły i morza już nie ma” (Ap 21,1). W dalszej części wizji następuje uszczegółowienie. Tym, który „czyni wszystko nowe” jest „Zasiadający na tronie” (por. Ap 21,5), „Alfa i Omega, Początek i Koniec ” (por. Ap 21,6).

W Katechizmie nowe niebo i nowa ziemia pojawiają się w ostatnim rozważaniu na temat wyznania wiary²⁶². Królestwo wieczne razem z Chrystusem sprawiedliwych, uwielbionych w ciele i duszy, oznacza – jak przypomina cytowany tam *Vaticanum II* – pełną realizację Kościoła (por. KK 48). Razem z rodzajem ludzkim również wszechświat zostanie przemieniony, osiągnie swoją ostateczną doskonałość. Człowiek, jak naucza Sobór Watykański II (KK 24), jest jedynym stworzeniem, którego Bóg pragnął dla niego samego. Inne stworzenia Bóg chciał dla człowieka. Stąd też los ostateczny kosmosu musi być widziany w ścisłej relacji z losem ostatecznym człowieka. W rzeczywistości tylko dlatego, że człowiek osiąga swój cel w Chrystusie, także wszechświat może go osiągnąć. Ludzkość i kosmos, razem przemienieni stanowią nowe niebiosa i nową ziemię. Nic nie wymknie się Jego mocy zbawczej. Będzie pełna tożsamość między dziełem stworzenia i dziełem zbawienia, która zostanie osiągnięta wówczas, gdy wszystko będzie odnowione w Chrystusie (por. Ef 1,10).

Nowe niebiosa i nowa ziemia, które są niebieskim Jeruzalem, charakteryzują się przede wszystkim (według Ap 21) obecnością Boga. W nowym Jeruzalem Bóg będzie mieszkał wśród ludzi. On sprawi, że zniknie wszelki trud i cierpienie, On osuszy wszelką łzę²⁶³. W odpowiedzi na pytanie, czym będzie Jeruzalem niebieskie dla człowieka i dla kosmosu, Katechizm ujmuje rzecz następująco: „Dla człowieka, który zajmuje pierwsze miejsce, Jeruzalem niebieskie oznacza jedność całego rodzaju ludzkiego; Kościół jest obecnie sakramentem, to znaczy znakiem i narzędziem tej jedności (por. KK 1), który w dopełnieniu eschatologicznym będzie jednością doskonałą²⁶⁴. Doskonała harmonia między ludźmi będzie wynikiem komunii z Bogiem,

²⁶² Por. KKK 1042.

²⁶³ Por. KKK 1044.

²⁶⁴ Por. KKK 1045.

wizji uszczęśliwiającej, która, jak mówi Katechizm, jest źródłem szczęścia, pokoju i wspólnoty między ludźmi. Osiągnięta pełnia więzi z Bogiem sprawi, że możliwa stanie się pełna więź ludzi między sobą, a także ze wszechświatem.

Katechizm przypomina, że istnieje wspólnota losu świata materialnego i człowieka. Mówi o tym Rz 8,19-23 : „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała”. Jest to chyba najbardziej wymowny fragment Nowego Testamentu poświęcony przyszłej przemianie kosmicznej w relacji do wyniesienia człowieka i pełnego objawienia się dzieci Boga. Grzech, psując stosunek człowieka z Bogiem, niszczy również związek człowieka z kosmosem²⁶⁵, który uczestniczy na swój sposób w niewoli, w jaką wpadł człowiek. Przemiana świata jest w ostateczności jeszcze jednym elementem pełnego zbawienia, odkupienia i panowania Chrystusa Zmartwychwstałego nad całym stworzeniem. Ponieważ człowiek jest włączony w kosmos i powołany do doskonałości w swoich wymiarach materialnych i kosmicznych, zrozumiałe jest, że pełnia ta nie może być osiągnięta bez przemienionego wszechświata.

Katechizm, cytując św. Ireneusza, wyjaśnia, jaki jest związek między pełnią kosmosu i pełnią człowieka. Otóż, odnowiony wszechświat ma bez przeszkód służyć sprawiedliwym. Zmartwychwstanie – w swoim pełnym znaczeniu uczestnictwa w wyniesieniu Pana Jezusa – nie oznacza, że człowiek przekształci się w byt „akosmiczny”. Wręcz przeciwnie, oczekiwanie nowej ziemi ożywia sens odpowiedzialności człowieka za ten świat, który Bóg mu powierzył²⁶⁶. Katechizm przypomina, że człowiek nie wie, kiedy i w jaki sposób nastąpi koniec tego świata i początek świata przyszłego²⁶⁷. Wyjaśniając tę kwestię, odwołuje się do tekstu Soboru

²⁶⁵ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 833.

²⁶⁶ Por. KKK 1047.

²⁶⁷ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 834.

Watykańskiego II (KDK 39), który na nowo bierze pod uwagę tę tradycję biblijną, która mówi o przemianie wszechświata, a nie o jego zniszczeniu²⁶⁸.

Eschatologia chrześcijańska nie może opisać świata, którego oczekuje człowiek, ponieważ przekracza to ludzką wyobraźnię i możliwości. Nie powoduje to jednak zaniku pewności wiary w nowe mieszkanie, które Pan przygotowuje człowiekowi, wiary w nowe niebiosa i nową ziemię. Teraz świat, którego człowiek oczekuje, obejmuje wszystkie wymiary rzeczywistości obecnej: bez wątpienia jest przede wszystkim darem Boga, ale jednocześnie owocem odpowiedzi człowieka na dar i łaskę. Dlatego nadzieja na nową ziemię nie może zmniejszyć zainteresowania obecną ziemią, lecz przeciwnie – powinna je wzmocnić, ponieważ nadzieja przyszłej przemiany sprawia, że wysiłek człowieka na tym świecie ochrania go od marności i tymczasowości, które charakteryzują obecną jego sytuację. To, co ludzie czynią w tym świecie dla wspólnego dobra, osiąga wymiary wieczności.

Sobór Watykański II przypomina, że z jednej strony istnieje „nieciągłość” między sytuacją obecną i przyszłą, w związku z czym konieczne jest rozróżnienie pomiędzy postępem ziemskim a Królestwem Bożym, zważywszy na fakt, że postęp ten jest często dwuznaczny i może oznaczać posunięcie się naprzód w niektórych aspektach, a cofnięcie w innych. Z drugiej jednak strony Sobór wskazuje na istniejącą „ciągłość” – postęp, który bierze udział w ulepszaniu społeczności ludzkiej na wszystkich stopniach jej rozwoju, nie jest bez znaczenia dla Królestwa oczekiwanego przez ludzkość²⁶⁹ (por. KKK 1049). Dzieje się tak dlatego, że Bóg nie chce zniszczyć wysiłku człowieka i jego owoców. Chce go przemienić, dlatego że chce przemienić świat, na którym jest wyryte dzieło człowieka. Dlatego też człowiek znajdzie przemienione i oczyszczone wszystko, co uczyni w tym świecie według przykazania Bożego, poddany sile jego Ducha. Wszystko to, w czym był naprawdę współpracownikiem Boga w realizacji jego planów, będzie stanowić część nowych niebios i nowej ziemi (por. KKK 1050)²⁷⁰.

Świat oczyszczony i przemieniony stanowi także część Królestwa, które Jezus odda Ojcu na końcu czasów, kiedy „wszystko będzie mu poddane i Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (por. 1Kor 15,28). Dary niebieskie, które Ojciec ofiarowuje

²⁶⁸ Por. KKK 1048- 1050.

²⁶⁹ Por KKK 1049.

²⁷⁰ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 834.

człowiekowi poprzez Syna w Duchu Świętym, razem z którymi stworzył i prowadzi do pełni wszechświat, stanowią zatem życie wieczne, którego oczekujemy²⁷¹.

Katechizm bardzo ostrożnie wypowiada się na temat nowego nieba i nowej ziemi. Wykorzystuje teksty biblijne, które komentuje wypowiedziami soborowej konstytucji „*Gaudium et spes*”. Z soborowych tekstów wynika, że nie wiadomo, jak będzie wyglądał odnowiony wszechświat. Jednak to, co nastanie, zaspokoi i przewyższy wszystkie pragnienia ludzkich serc (por. KDK 39).

Współczesna eschatologia podejmuje problem nowego nieba i nowej ziemi wielowymiarowo. Zwraca uwagę, że w dziedzinie wiary niebo jest metaforą oznaczającą pełnię zbawienia człowieka ostatecznie zmartwychwstałego. Zbawienie dotyczy także całego kosmosu, a więc samej materii²⁷². Można więc powiedzieć, że zbawienie jednostki będzie dopiero wtedy całkowite, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych, ponieważ oni razem – jako jeden Chrystus – są niebem. Wówczas całe stworzenie stanie się „hymnem” wyzwolenia bytu z zamknięcia w sobie, ze wszystkich ograniczeń, i osiągnięcia Pełni, a zarazem wstąpienia Pełni w to, co jednostkowe²⁷³. Widać tu rzecz znamioną – próbę połączenia ostatecznych losów człowieka i świata.

Współcześnie stawia się liczne pytania w odniesieniu do tekstów biblijnych mówiących o końcu świata, jego odnowieniu oraz sytuacji po Sądzie Ostatecznym. Jedni teologowie interpretują je jako koniec ludzkości, czyli kres życia ludzkiego na ziemi i koniec dziejów ludzkich. Inni podkreślają, że termin „koniec wieku” sugeruje także „koniec kosmosu”, a więc koniec ziemi, układu słonecznego i całego wszechświata²⁷⁴. Kolejne pytania dotyczą odnowienia świata. Według niektórych uwielbiona ziemia, względnie uwielbiony kosmos, będą miejscem przyszłej wspólnoty ludzkiej przepelnionej blaskiem chwały Bożej²⁷⁵. Przedstawiciele personalizmu stoją na stanowisku, że w ujęciu biblijnym świat dzielący los z ludzkością posiada coś z cech mistycznych, antropologicznych, personogenetycznych i chrystologicznych. Oznacza to, że dla niego nie będzie to zwykły kres, śmierć, przejście do nicości, ale swego rodzaju odnowienie, odrodzenie, spełnienie ostatecznego planu Bożego, wyczerpanie wszystkich możliwości kreacyjnych i zbawczych, osiągnięcie dojrzałości

²⁷¹ Por. KKK 1060.

²⁷² Por. B. SESBOÛÉ, *Zmartwychwstanie i życie*, dz. cyt., 98.

²⁷³ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 216.

²⁷⁴ Pierwsze stanowisko reprezentują m.in. J. Ratzinger, J. Finkenzeller; por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 919.

²⁷⁵ Por. M. SCHMAUS, cyt. za: Z. Kijas, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 279.

Uniwersalnego Ciała Chrystusa. Ludzkość i świat – zdaniem tej grupy teologów – zdążają, przemieniając się, do Chrystusa jako Osobowej Omega: Chrystus w swoim Ciele Mistycznym jest Omega, Ostatnim, Końcem (Ap 22,13). Będzie to więc omegalizacja i personalizacja świata poprzez ludzkość²⁷⁶. Inni badacze zwracają uwagę, że uwielbienie, które nastąpi w momencie pełnej realizacji nieba, będzie oznaczać doskonałe przenikanie ducha, poznania i miłości w obszar rzeczywistości cielesnej, materialnej²⁷⁷.

Wśród zasadniczych interpretacji teologicznych dotyczących nowego nieba i nowej ziemi należy przyznać największą słuszność tej, która opowiada się za ukształtowaniem nowego świata w minimalnej choćby ciągłości ze „starym” światem, w oparciu o niego – nowy świat nie będzie stworzony z nicości, lecz będzie przekształceniem, które dostosuje go do nowego rodzaju egzystencji człowieka. Toteż obecna postać świata istnieje „aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy – w Jezusie Chrystusie” (por. Ef 1,10)²⁷⁸.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w oparciu o Pismo Święte w czasach wczesnego Kościoła krystalizuje się pierwszy model eschatologiczny, a wraz z nim refleksja teologiczna zajmująca się niebem, zmartwychwstaniem i Paruzją, nowym niebem i nową ziemią. W życiu wiecznym teologowie dostrzegają: raj będący rekompensatą za doznane w życiu prześladowania (św. Ireneusz), interpretowany dosłownie lub metaforycznie (np. św. Bazyli Wielki, Ojcowie wschodni, św. Augustyn), oglądanie piękna Boga, podkreślające charakter duchowy i indywidualny nieba (np. asceci, wczesny św. Augustyn), oraz wspólnotę zbawionych oddających Bogu chwałę, będącą nagrodą za cnotliwe życie, w którym uczestniczy cały człowiek (np. późny św. Augustyn, św. Ambroży).

Czasy późniejsze przynoszą bardziej usystematyzowaną refleksję, w której na plan pierwszy wysuwa się miłość i poznanie jako elementy stanowiące istotę nieba. Żywy jest również obraz oparty na doświadczeniu mistycznym. Święty Tomasz utożsamia niebo z królestwem światła, przeznaczonym dla istot rozumnych. Teologia tego okresu akcentuje, że niebo jest miejscem nie tylko doskonałego oglądania, ale też najgłębszego uwielbienia i doskonałego zaspokojenia pragnienia, ponieważ On sam jest nagrodą i celem wszystkich ludzkich wysiłków. Tak więc na pierwszym

²⁷⁶ Por. Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 922.

²⁷⁷ Por. Z. KIJAS, *Niebo Dom Ojca*, dz. cyt., 279.

²⁷⁸ Cz. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 923.

planie umieszcza się wiekuisłą radość zbawionych, a świat jest jej elementem akcydentalnym.

Katechizm Kościoła Katolickiego przedstawia niebo wieloaspektowo, w kategoriach poznania, ale też jako komunię życia i miłości z Bogiem Jedynym i Troistym oraz Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi. Przypomina, że zaistniało ono dzięki Jezusowi, który jako Bóg stał się człowiekiem, a to z kolei umożliwia ludzkie bytowanie w życiu samego Boga, bez żadnej izolacji, otwarte na wspólnotę zbawionych i na wypełnienie wszystkich ludzkich powiązań, bez żadnej rywalizacji.

Czasy współczesne przynoszą obraz nieba, które ma chrystologiczne znamię oraz wspólnotowy charakter. Ponadto jest ono rzeczywistością osobową uwzględniającą współbicie osób, komunię człowieka z Osobami Trójcy Świętej, nie pomijając jego charakteru finalnego.

W kwestii zmartwychwstania w pierwszych wiekach Kościoła poszukiwano odpowiedzi na pytania dotyczące losu ludzkiego ciała, podkreślając jego udział w życiu wiecznym, a także wymiar kosmiczny pełni zbawienia. W nauczaniu Ojców widać powiązanie prawdy dotyczącej Zmartwychwstania Chrystusa oraz powszechnego zmartwychwstania. Na Zachodzie używa się terminu „zmartwychwstanie ciał”, a na Wschodzie „zmartwychwstanie umarłych”, co ma swoje odzwierciedlenie w symbolach wiary. Kształtuje się przekonanie, że zmartwychwstanie ciała oznacza zmartwychwstanie stworzeń wraz z ich cielesnością, co jest odpowiedzią na zarzuty gnostyków, doketów, katarów itd. Jednocześnie Ojcowie opowiadają się za tożsamością ciała ziemskiego i zmartwychwstałego.

W średniowiecznej nauce ujmuje się zmartwychwstanie jako wydarzenie cudowne, którego przyczyną i wzorem jest Zmartwychwstanie Chrystusa. Ponadto święty Tomasz widzi w nim możliwość dojścia duszy – poprzez połączenie z ciałem – do szczytowej doskonałości ludzkiego gatunku.

Katechizm, idąc za głosem Pisma Świętego i Tradycji, wyjaśnia, że Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie ludzkie ciała, jednocząc je z duszami mocą Zmartwychwstałego Chrystusa. Będzie ono dziełem Trójcy Świętej.

Stanowisko współczesnej teologii podkreśla powszechność zmartwychwstania. Przyjmuje, że rzeczywistość zmartwychwstania będzie zupełnie nową, wyższą formą życia duchowo-cielesnego. Odwołuje się do perspektywy chrystologicznej. Niektórzy teologowie opowiadają się za utożsamieniem zmartwychwstania z momentem samej

śmierci. Z kolei przedstawiciele współczesnego personalizmu łączą kwestie dotyczące zmartwychwstania jednostkowego z perspektywą uniwersalną, ponieważ będzie ono także powstaniem z martwych Kościoła ludzkości uwielbionej i Jeruzalem Niebieskiego, wyrastające z ziemi i historii ludzkiej.

ROZDZIAŁ IV

DROGA KU PEŁNI ZBAWIENIA

Rzeczywistość drogi można interpretować na wiele sposobów, stosując odpowiednie kryteria. Tradycja chrześcijańska mówi o jednej z nich, odnosząc ją m. in. do życia człowieka, które jest nazwane „pielgrzymowaniem”, odbywającym się między narodzeniem a śmiercią. Zakłada ona pewną dynamikę, ruch, przemieszczanie się, bycie w drodze, czas decyzji. Podlegając zmianom, nosi więc na sobie znamiona tymczasowości. Posiada swój punkt wyjścia i dojścia. Użycie w tytule rozdziału pojęcia „drogi” wskazuje, iż podobnie dzieje się w odniesieniu do pełni zbawienia, do której Bóg zaprasza człowieka.

Tak więc pierwszy etap drogi, prowadzącej ku pełni zbawienia, co zostanie ukazane w pierwszym paragrafie, realizuje się w życiu doczesnym, poprzez znaki sakramentalne, w życiu chrześcijańskim i modlitwie. Te ostatnie, nakierowane na cel ostateczny powodują większą skuteczność sakramentów w życiu człowieka wierzącego i wspólnoty. Następnym etapem drogi wiodącej ku pełni zbawienia jest śmierć, sąd i oczyszczenie, co będzie treścią drugiego i trzeciego paragrafu. Pozostaje jeszcze możliwość potępienia, będąca konsekwencją zniszczenia w sobie miłości i zdolności do dobra. Czwarty paragraf podejmie próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość wiecznego potępienia i wiążącego się z nim problemu apokatastazy.

§ 1. ANTYCYPACJA SAKRAMENTALNA

Droga prowadząca ku pełni zbawienia ma wymiar sakramentalny, ponieważ człowiek zmierza do niej poprzez znaki sakramentalne. Na tej właśnie drodze sakrament chrztu posiada kluczowe znaczenie, ponieważ będąc pierwszym etapem chrześcijańskiego wtajemniczenia włącza ochrzczonego w zbawcze tajemnice Chrystusa, przez które następuje w odniesieniu do człowieka inauguracja zbawczego planu²⁷⁹. Moce chrztu wypływające z ofiary krzyżowej Chrystusa i Jego Paschy ogarniają człowieka i ukierunkowują ku eschatologicznej pełni zbawienia oraz dają udział w chwale Chrystusa. Udział ten jest źródłem nowego życia, życia w chwale równającego się z życiem zmartwychwstałego Pana²⁸⁰. Potwierdza to tekst soborowy, gdy mówi: „Poprzez sakrament chrztu, (...) człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego i odradza się ku uczestnictwu w życiu Bożym wedle owych słów Apostoła: «We chrzcie zostaliście razem z nim pogrzebani, w nim też powstaliście przez wiarę w potęgę Boga, który go wskrzesił» (Kol 2, 12)»²⁸¹. W Apokalipsie natomiast jest mowa o niezatartej pieczęci Ducha Świętego otrzymanej na chrzcie na dzień odkupienia, będącej czytelnym znakiem przynależności do Boga. Chrzest jest więc związany ściśle z eschatycznym darem Ducha Świętego, potwierdzającym jego trynitarny charakter. Stąd jego konieczność do zbawienia.

Istnieje szczególna wspólnota między Zmartwychwstałym a tymi, którzy poprzez sakrament chrztu umierając dla grzechu, weszli w tajemnicę jego śmierci krzyżowej. Św. Paweł stwierdza, iż otrzymują oni „nowe życie” (Rz 6, 4). Nowe życie, w którym uczestniczy i nowy człowiek, to nic innego jak upodobnienie się do samego Chrystusa paschalnego, do tego, który umarł i zmartwychwstał²⁸². „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie” (Rz 6, 5).

Doskonałym komentarzem do wypowiedzi św. Pawła mogą być słowa „Listu w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią (...)” Kongregacji Nauki Wiary. Mówi on o tym, że dla wybranych zmartwychwstanie nie jest niczym innym,

²⁷⁹ Por. W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w świetle międzywyznaniowych dialogów doktrynalnych. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, 456.

²⁸⁰ Por. W. HANC, *Ekumeniczny...*, dz. cyt., 457.

²⁸¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie (*Unitatis redintegratio*) nr 22; zob. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, [w:] *Dogmatyka*, t.5, Warszawa 2007, 291.

²⁸² H. MUSZYŃSKI, *Izrael a Kościół...*, art. cyt., 33. Określenie chrztu jako źródła nowego życia pojawia się w punkcie 1254; punkt 1277 mówi natomiast o chrzcie jako narodzeniu do nowego życia.

jak rozszerzeniem na ludzi samego Zmartwychwstania Chrystusa²⁸³. Sakrament chrztu daje udział w eschatycznym wydarzeniu, jakim jest zmartwychwstanie umarłych, ponieważ obszar aktywności tego sakramentu rozciąga się niejako między tajemnicą Zmartwychwstania Pana a pełnią chwały tych, którzy w tę tajemnicę uwierzyli. Śmierć dla grzechu i zmartwychwstanie do nowego życia przez chrzest nie ogarnia automatycznie całego obszaru ludzkiej egzystencji. Pozostaje zasadnicze zadanie: nawrócenie się ku „nowemu człowiekowi” i przyobleczenie się w „wewnętrznego człowieka”²⁸⁴. Biała szata otrzymana na chrzcie jest znakiem „przyobleczenia się w Chrystusa” (Ga 3, 27) i zmartwychwstania razem z Nim. Zasadą przemiany i uświęcenia staje się sam Duch Święty, rozlany w sercach wierzących. On sam podczas chrztu, nazaczył człowieka pieczęcią „na dzień odkupienia” (Ef 4, 30)²⁸⁵.

Symbol wody chrzcielnej i skutki chrztu są widoczne w starotestamentowym opisie przejścia przez Morze Czerwone, zapowiadającego śmierć dla grzechu i wejście we wspólnotę życia z Trójcą Świętą²⁸⁶. Według św. Ambrożego, chrzest jest konsekwencją krzyża i śmierci Jezusa, i tylko w Chrystusie człowiek jest zbawiony²⁸⁷. Św. Augustyn nazywa znak Ducha Świętego „Pieczęcią Pana”, a św. Ireneusz sam chrzest określa jako „pieczęć życia wiecznego”²⁸⁸. W Mszałe rzymskim odnajdujemy objaśnienie, że „zachować pieczęć do końca” oznacza pozostać wiernym obietnicom chrztu, odejść ze „znakiem wiary”²⁸⁹.

Bierzmowanie jest uwieńczeniem chrztu²⁹⁰; sakramentem utwierdzającym nadprzyrodzoną egzystencję chrześcijańską człowieka w mocy Ducha Świętego i świadomy udział w budowaniu wspólnoty Kościoła²⁹¹.

Antycypacja pełni zbawienia w sakramencie bierzmowania łączy się z Osobą Ducha Świętego, który prowadzi człowieka ku dojrzałości oraz ostatecznemu spełnieniu. Owo prowadzenie rozpoczyna się od narodzenia w wodzie chrztu, przez uczynki ducha wykonywane w czasie ziemskiego życia, do współdziałania w chwale

²⁸³ Por. KONGREGACJA NAUKI WIARY: *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią do wszystkich biskupów członków konferencji episkopatów*, [w:] *W trosce o pełnię wiary*. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966- 1994, Tarnów 1995, 129-132, p. 2.

²⁸⁴ Por. F. DYLUŚ, *Eschatyczna dynamika...*, dz. cyt., 125.

²⁸⁵ KKK w punkcie 1272, 1241 także mówi o niezatartym znaczeniu chrztu; por. KKK 1274.

²⁸⁶ H. MUSZYŃSKI, *Izrael a Kościół...*, art. cyt., 32. Widzi w wydarzeniu przejścia obraz nowego, wiecznego życia.

²⁸⁷ Por. ŚW. AMBROŻY, *De sacramentis*, 2,6; cyt. za KKK 1225.

²⁸⁸ Por. Cyt. za KKK 1274.

²⁸⁹ Por. *Pierwsza modlitwa eucharystyczna czyli Kanon rzymski*, [w:] *Mszał...*, dz. cyt., 311*.

²⁹⁰ Por. W. HANC, *Ekumeniczny...*, dz. cyt., 555.

²⁹¹ Por. B. SNELA, *Bierzmowanie*, EK, Lublin 1985, t. II, 547.

Chrystusa i do pełni życia w ostatecznym zmartwychwstaniu. Zmartwychwstanie będzie dziełem całej Trójcy, ale ze szczególnym wskazaniem na Ducha Ożywiciela. Mówi o tym św. Paweł: „A jeśli mieszka w was Duch tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was Ducha” (Rz 8, 11).

Dynamikę eschatologiczną działania Ducha Świętego podkreśla określenie „pieczęć Ducha” (por. KKK 1295, 1296)²⁹², nawiązujące do Listów Pawłowych. Oznacza ono, że Bóg wycisnął na człowieku pieczęć i zostawił zadatek Ducha w jego sercu (por. 2 Kor 1, 21-22), zadatek dziedzictwa na odkupienie (por. Ef 1, 13)²⁹³. Chrześcijanin naznaczony pieczęcią Ducha Świętego ma z tym znakiem, w zjednoczeniu z Chrystusem, dążyć do pełni zbawienia, jednocześnie po części w niej antycypując. Dążenie to polega na tym, iż będąc w swym myśleniu i działaniu ukierunkowanym na wieczność, będzie dojrzewał do niej. A skoro Bóg przeznaczył człowieka dla siebie i dał mu swojego Ducha Świętego, to ten Duch Święty przenika jego egzystencję chrześcijańską tak silnie, że skierowuje ją całkowicie i wyłącznie ku Bogu w Chrystusie.

Poprzez sakramenty wtajemniczenia, a w tym sakrament bierzmowania, człowiek naznaczony jest pieczęcią Ducha Świętego, którego dzieło nie jest tylko „preludium” do tego, co ma nadejść, nie jest także jeszcze pełnym udziałem w przyszłej chwale. Jest jednak pewnym znakiem i gwarancją oraz zadatkiem zmartwychwstania, gdyż w Duchu Świętym Zmartwychwstanie Chrystusa i nasze już teraz skutecznie się urzeczywistnia²⁹⁴. Owa „pieczęć Ducha”, wyciska na wybranych duchowe znamię przynależności do Boga, a w przyszłości uchroni ich od złud szatańskich i plag spadających na niepoprawnych. Apokalipsa nazywa ją znakiem obietnicy opieki Bożej podczas wielkiej próby eschatologicznej (por. Ap 7, 2-3; 9, 4), a Sobór Trydencki mówi o „charakterze” czyli niezatartym duchowym znamieniu, będącym symbolem pieczęci Ducha Świętego.

Działanie Ducha Świętego ma charakter personalistyczny: Osoba Boska troszczy się o cenną dla siebie osobę ludzką. Dar łaski udzielony wiernemu na początku przez Ducha Świętego jest istotowo identyczny z przyszłą chwałą, różniąc się od niej

²⁹² Zob. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach...*, dz. cyt., 321.

²⁹³ W Piśmie Świętym pieczętuje się - podobnie jak i dzisiaj - dokumenty czy własność lub wejście po to, by: potwierdzić autentyczność, wskazać na właściciela, zabezpieczyć nienaruszalność zamkniętego przedmiotu. Wyżej przytoczone teksty pozwalają zastosować je do działania w człowieku Ducha Świętego; por. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, dz. cyt., 79-80.

²⁹⁴ Por. P. GRELOT, *Świat który ma przyjść*, Warszawa 1979, 68-74.

tylko niejako „ilościowo”, i tym, że jest niewidzialny²⁹⁵. Sakrament bierzmowania zatem, poprzez „pieczęć Ducha” jest pewnym znakiem, gwarancją i zadatkiem zmartwychwstania oraz w przyszłości ochroną w ostatecznej próbie.

Wśród siedmiu sakramentów szczególnie uprzywilejowane miejsce zajmuje Eucharystia²⁹⁶. W niej bowiem najbardziej intensyfikuje się problem antycypacji pełni zbawienia. Najlepiej pokazują ją kluczowe słowa Ewangelii świętego Jana: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki... Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne... Trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 51.54.56). Mówią one o konieczności przyjmowania Eucharystii dla uzyskania życia wiecznego. Już teraz najważniejszym skutkiem i owocem Eucharystii jest *communio*, zjednoczenie wierzącego z Chrystusem²⁹⁷. Mocą Ducha Świętego, na ołtarzu dokonuje się cudowna przemiana zwana przeistoczeniem²⁹⁸. Chleb i wino są przemienione w akcie konsekracji w Ciało i Krew Chrystusa po to, aby oddanie Bogu po Przeistoczeniu mogło „zagarnąć” nas całych, jednocząc z absolutnym realizmem dzieła Chrystusa z Golgoty²⁹⁹. Duch Święty w Eucharystii dokonuje przemiany, ale też działa swoim ogniem i mocą, aby uświęcić i przemienić człowieka³⁰⁰. Podobnie jak ogień, rozpalając węgiel, upodabnia go do swej natury, tak Eucharystia przemienia i przebóstwia człowieka pod wpływem mocy Ducha Świętego³⁰¹.

Warunkiem uczestnictwa w uczcie niebieskiej jest przyjmowanie Ciała Chrystusa, które daje życie (por. J 6, 53). Św. Piotr widzi ponadto w Eucharystii pewny zadatek i znak nadziei na nowe niebo i nową ziemię, w której zamieszka sprawiedliwość (por. 2 P 3, 13).

Liczne fragmenty z listów św. Pawła wskazują na jedność Eucharystii sprawowanej w doczesnej rzeczywistości z liturgią niebieską, będącej antycypacją pełnego zjednoczenia z Bogiem w życiu wiecznym (por. 1 Kor 15, 28). Ma być ona sprawowana w Kościele, aż do przyjścia Pana (por. 1 Kor 11, 26), w postawie

²⁹⁵ Por. A. JANKOWSKI, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, dz. cyt., 79-80.

²⁹⁶ Katechizmowa prezentacja Eucharystii skupia się w punktach 1402-1406 i 1391. Uwzględnia ona najnowsze dokumenty Kościoła; por. I. DEC, *Celebracja...* art. cyt., 27; B. NADOLSKI, *Nowe spojrzenie na sakramenty w KKK*, „Więź” 1 (1995), 113.

²⁹⁷ Zob. M. BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach...*, dz. cyt., 360.

²⁹⁸ Por. A. NOSSOL, *Ku cywilizacji miłości*, Opole 1984, 47.

²⁹⁹ Por. W. ŚWIERZAWSKI, *Źródło i szczyt duchowości pracy*, „Communio” 4 (1984), 102.

³⁰⁰ Na temat transsubstancjacji eucharystycznej oraz antropologicznej transsubstancjacji paschalnej pisze R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, 324.

³⁰¹ Por. L. GÓRKA, *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, 47.

wyczekiwania „*Marana tha*” (por. 1 Kor 16, 22). Sam Chrystus Zmartwychwstały w chwale Ojca jest obecny w Kościele podczas celebracji na różne sposoby i przyczynia się za nami, urzeczywistniając perspektywę życia wiecznego (por. Rz 8, 34).

Wypowiadane codziennie w liturgii przed przyjęciem Ciała Chrystusa³⁰² słowa: „Błogosławieni, którzy są wezwani...”, zawierają zapowiedź „uczty godów Baranka” (por. Ap 19, 9). Uświadamiają nieustannie, że Kościół jest w drodze ku chwale swych wiecznych godów weselnych z Barankiem, a więc ku ostatecznemu spełnieniu Nowego Przymierza, w świetle, w czystości Nowego Jeruzalem. Ten cel, ku któremu Kościół zmierza w swej wędrówce poprzez wieki, do którego tęskni - ten cel już się urzeczywistnia³⁰³. Sprawowanie Eucharystii jest antycypacją uczty weselnej w niebie, ma charakter wielkanocny, paschalny³⁰⁴. W liturgii odnawia się akt ofiary odkupienia. Wierni zostają przez to oświeceni i umocnieni do walki przeciwko mocom zła, w wierze i nadziei przeżywają już z góry misterium kresu, wspaniałe misterium radości wiecznych godów weselnych. Żyją już życiem dzieci Bożych, członków ludu królewskiego i kapłańskiego, ludu wybranego przez Boga i oddanego Bogu przez Baranka za cenę Jego Krwi³⁰⁵. Toteż „Katechizm Kościoła Katolickiego” przypomina o perspektywnym spojrzeniu uczestników liturgii ku wieczności, ku Temu, „który przychodzi” (por. Ap 1, 4). Sam Jezus obiecał: „Odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę z wami nowy, w Królestwie Ojca mojego” (Mt 26, 29).

Święty Ambroży, idąc po linii Pawłowej myśli, zwraca uwagę na skuteczne, uzdrawiające działanie Eucharystii w drodze do domu Ojca³⁰⁶. Święty Fulgencjusz mówi o składaniu ofiary jako odpowiedzi na Chrystusową miłość oraz wynikającej konsekwencji dla życia w postaci ciągłego umierania dla grzechu i życia dla Boga, będącego przedsmakiem pełnego zjednoczenia. Udział w Eucharystii ma bardzo konkretny wpływ na życie doczesne w drodze do wiecznego³⁰⁷. Święty Ignacy Antiocheński nazywa Eucharystię pokarmem nieśmiertelności oraz lekarstwem, dzięki któremu się nie umiera, ale żyje wiecznie w Chrystusie. Używa również określenia

³⁰² Por. D. MOLLAT, *Apokalipsa dzisiaj*, Kraków 1992, 137.

³⁰³ Por. TAMŻE, 170.

³⁰⁴ Por. *Katolicki Katechizm Dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, 335.

³⁰⁵ Por. *Katolicki Katechizm Dorosłych...*, dz. cyt., 185.

³⁰⁶ Por. ŚW. AMBROŻY, *De sacramentis*, 4,28; cyt. za KKK 1393.

³⁰⁷ Por. ŚW. FULGENCJUSZ z RUSPE, *Contra gesta Fabiani*, 28,16-19; cyt. za KKK 1394.

„chleb z nieba oraz wiatyk”³⁰⁸. Przyjmowanie Eucharystii pogłębia wspólnotę z Jezusem oraz między sobą, umacnia „nowe życie” otrzymane na chrzcie³⁰⁹.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II wskazują wyraźnie i wieloaspektowo na eucharystyczną antycypację pełni zbawienia. *Vaticanum II* widzi w celebrowaniu Eucharystii głoszenie Misterium Paschalnego Jezusa do czasu Jego przyjścia, utrwalenie ofiary Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa na całe wieki, zadatek przyszłej chwały³¹⁰. Znaczy to, że Eucharystia jest zadatkiem uczestnictwa w liturgii nieba i przedsmakiem przyszłej chwały. Jest znakiem obietnicy i nadziei nowego, wyzwolonego z wszelkiej niewoli, przemienionego stworzenia. Dlatego też, kto spożywa chleb eucharystyczny, ten ma już dziś życie wieczne i zostanie wskrzeszony w dniu ostatecznym (por. J 6, 54)³¹¹. Eucharystia w tekście soborowym to także „nasza Pascha”. W drodze ku pełni zbawienia człowiek przyjmuje Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego „ożywionego i ożywiającego Duchem Świętym”³¹². Podczas Eucharystii „dokonuje się dzieło naszego odkupienia”³¹³. Uobecnia się ono na ołtarzu. „Katechizm Kościoła Katolickiego” ujmuje to w następujący sposób: „Chrystus przechodząc z tego świata do Ojca dał nam w Eucharystii zadatek swojej chwały; udział w Najświętszej Ofierze utożsamia nas z Jego sercem, podtrzymuje nasze siły w czasie ziemskiej pielgrzymki, budzi pragnienie życia wiecznego i już teraz jednoczy nas z Kościołem niebieskim, ze świętą Dziewicą Maryją i wszystkimi świętymi”³¹⁴.

Eucharystia jest więc zadatkiem przyszłej chwały, antycypacją pełni zbawienia. Podczas liturgii aktualizuje się prawda o komunii zbawionych. Sam Chrystus zmartwychwstały, obecny na ołtarzu, karmi swoim Ciałem dając życie wieczne. Jest ona także zapowiedzią godów Baranka. Oznacza to, że Kościół jest w drodze ku chwale wiecznych godów weselnych z Barankiem, natomiast sprawowana Eucharystia jest antycypacją uczyty weselnej w niebie.

³⁰⁸ Por. ŚW. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Ephesios*, 20,2; cyt. za KKK 1405.

³⁰⁹ CH. SCHÖNBORN, *Skarby naszej wiary...*, 90.

³¹⁰ Por. Sobór Watykański II: Konstytucja o liturgii świętej (*Sacrosanctum Concilium*) nr 47.

³¹¹ Por. *Katolicki Katechizm Dorosłych...*, dz. cyt., 335.

³¹² Dekret o posłudze i życiu kapłanów (*Presbyterorum ordinis*), nr 5.

³¹³ KK 3.

³¹⁴ KKK 1419.

Poprzez sakramentalne spotkanie z Chrystusem dokonuje się zapoczątkowanie zbawienia eschatycznego³¹⁵. W sakramentach Kościół „otrzymuje już zadatek swego dziedzictwa, uczestniczy już w życiu wiecznym”³¹⁶. Zapoczątkowane jest ono przez odrodzenie w sakramencie chrztu, wpisane darami Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania, antycypowane w Eucharystii, które jest pokarmem życia wiecznego³¹⁷.

W odniesieniu do sakramentu pokuty³¹⁸ można mówić o antycypacji pełni zbawienia, ponieważ odpuszczenie grzechów daje już teraz udział w zmartwychwstaniu i życiu. Nie oznacza to zawieszenia śmierci, ale sprawia, że jest ona przejściem do pełni życia i zmartwychwstania³¹⁹. Biorąc pod uwagę myśl Janową, odpuszczenie grzechów oznacza wyrwanie człowieka ze stanu duchowej śmierci, będącej panowaniem szatana i równocześnie aktualnym udziałem w eschatycznym potępieniu, oraz oznacza duchowe zmartwychwstanie, czyli aktualny udział w eschatycznych dobrach: w zmartwychwstaniu i życiu. Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że sakrament pojednania z Bogiem daje prawdziwe „zmartwychwstanie duchowe”, przywrócenie godności i dóbr życia dzieci Bożych³²⁰. Grzesznik poddając się w nim miłosiernemu sądowi Boga, uprzedza w pewien sposób sąd, któremu zostanie poddany na końcu życia ziemskiego. Nawracając się do Chrystusa przez pokutę i wiarę, grzesznik przechodzi ze śmierci do życia i „nie idzie na sąd” (por. J 5, 24)³²¹. Dokumenty soborów również podejmują antycypacyjny aspekt sakramentu pokuty. Sakrament ten jest w nich ukazany jako pomoc w nawróceniu, w walce o uzyskanie świętości i życia wiecznego³²². Już teraz dokonuje się w nim umocnienie grzesznika przez wymianę dóbr duchowych między żywymi i tymi, którzy już odeszli do Pana³²³.

Z sakramentem pokuty wiąże się katolicka nauka i praktyka dotycząca odpustu. Jego istotę wyjaśnia konstytucja apostolska *Indulgentiarum doctrina* Pawła VI. Tekst

³¹⁵ Według Schillebeeckxa w sakramentach „jest obecny Chrystus Eschaton (...) sam Eschaton ogarnia widzialnie nasz czas”; E.H. SCHILLEBEECKX, *Christus Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 72.

³¹⁶ KKK 1130; temat ten porusza: F. DYLUŠ, *Eschatyczna dynamika sakramentu Chrztu a udział zbawionych w chwale Chrystusa*, „Communio” 1 (1987), 119.

³¹⁷ Por. KKK 1212.

³¹⁸ KKK omawia sakrament pokuty w punktach 1420-1498, natomiast sakrament namaszczenia chorych w punktach 1499-1532.

³¹⁹ Por. B. FERDEK, *Eschatyczny wymiar sakramentów świętych*, „Studia Paradyskie” 4 (1994), 40-41.

³²⁰ Por. KKK 1468.

³²¹ „Miłosierny sąd Boga”, który dokonuje się w sakramencie pokuty jest nazywany w *Katolickim katechizmie dorosłych* jako „sąd łaski, w którym Bóg, Ojciec miłosierny, zwraca się w Duchu Świętym ze swą łaską ku grzesznikowi dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa”. *Katolicki Katechizm Dorosłych...*, dz. cyt., 359; por. KKK 1470.

³²² Por. KK 40.

³²³ Por. KK 48-50.

ów mówi o tym, że: „Odpust jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy, zgładzone już co do winy”³²⁴. Ponadto przypomina o podwójnym skutku grzechów oraz o duchowym skarbcu Kościoła. Odpustu dostępuje chrześcijanin za pośrednictwem Kościoła, na mocy skarbu zasług Jezusa Chrystusa i świętych. Do owego skarbcza należą również duchowe dobra płynące z Komunii świętych, modlitwy, dobre uczynki Najświętszej Maryi Panny i wszystkich świętych³²⁵.

Należy podkreślić, że skutki, jakie sprawia sakrament pokuty i pojednania, a więc: wyrwanie człowieka ze stanu duchowej śmierci i udziału w eschatycznym potępieniu oraz udział w prawdziwym zmartwychwstaniu duchowym i otrzymaniu godności i dóbr życia dzieci Bożych, wskazują na antycypacyjną rolę tegoż sakramentu. Sakrament ten jest pomocą w uzyskaniu życia wiecznego. Ponadto, warto przypomnieć o traktowaniu przez braci z prawosławia sakramentu pokuty, a zwłaszcza związanego z nim zadośćuczynienia, jako czynnika leczącego, terapeutycznego w najlepszym tego słowa znaczeniu, a nie tylko karzącego³²⁶. Tym samym, Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina o zapomnianym w teologii sakramentów aspekcie uzdrawiania³²⁷.

Namaszczenie chorych jest szczególnym sakramentalnym środkiem pomocy chorym. „Katechizm Kościoła Katolickiego” przypomina, że opiera się on na całej postawie Jezusa wobec chorujących³²⁸; aluzyjnie mówi o tym sakramencie relacja o rozesłaniu Dwunastu: „wyrzucali wiele złych duchów oraz wielu chorych namaszczali olejem i uzdrawiali” (Mk 6, 13). W pierwszych wspólnotach chrześcijańskich rozwinęła się praktyka namaszczenia chorych, o czym świadczy nowotestamentowy List św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie” (Jk 5, 14-15). Tekst ów jest klasyczną wypowiedzią na temat sakramentu namaszczenia, która wskazuje na jego eschatyczny wymiar. Słowa: „ratunek i podźwignięcie” oznaczają działanie zbawcze w stosunku do całego człowieka, z jego duszą i ciałem³²⁹, czyli jego terażniejszą

³²⁴ PAWEŁ VI, *Konstytucja apostolska Indulgentiarum doctrina*, normy 1-3.

³²⁵ Por. PAWEŁ VI, *Konstytucja apostolska Indulgentiarum doctrina*, 5.

³²⁶ Por. B. NADOLSKI, *Nowe spojrzenie na sakramenty w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Więź” 1 (1995), 115.

³²⁷ Por. B. NADOLSKI, *Nowe spojrzenie...* art. cyt., 116.

³²⁸ Por. KKK 1503.

³²⁹ Por. *Katolicki Katechizm Dorosłych...*, dz. cyt., 364.

sytuację, jak i to, co ma nastąpić po śmierci³³⁰. Jeżeli sakrament namaszczenia przynosi cielesne uzdrowienie, to jest ono tylko niedoskonałą antycypacją ery mesjańskiej, która osiągnie swoją pełnię wraz z powszechnym zmartwychwstaniem. Jeżeli natomiast nie będzie cielesnego uzdrowienia, to i tak sakrament namaszczenia pozostanie znakiem nadziei na ostateczne podźwignięcie, w którym można dojrzeć zmartwychwstanie³³¹.

Wśród skutków namaszczenia wymienia się: łaskę umocnienia przeciw pokusom i trwodze przed śmiercią³³², udział chorego w zbawczym dziele Chrystusa³³³ oraz dopełnienie rozpoczętego na chrzcie „upodobnienia się do misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa”³³⁴, przygotowanie na przejście do życia wiecznego, w których odnajdujemy największe eschatycznie natężenie. Katechizm ujmuje ostatnie namaszczenie w myśl Soboru Trydenckiego jako ochronę zabezpieczającą człowieka na ostatnią walkę przed wejściem do domu Ojca³³⁵. Oprócz namaszczenia, Kościół ofiaruje chorym Eucharystię jako wiatyk, ponieważ jest ona zadatkami życia wiecznego i mocy zmartwychwstania oraz sakramentem przejścia z tego świata do Ojca.

Refleksji na temat namaszczenia, dotyczącej wprawdzie trudnego problemu cierpienia³³⁶, towarzyszy eschatyczna nadzieja, która spełni się w powszechnym zmartwychwstaniu.

Antycypację pełni zbawienia sakramentu kapłaństwa i małżeństwa można dostrzec w tym, iż są one nastawione na zbawienie innych ludzi, a przez służbę innym przyczyniają się do zbawienia osobistego³³⁷. Katechizm Kościoła Katolickiego sytuuje te dwa sakramenty w kontekście komunii: komunii Kościoła i komunii osób,

³³⁰ Por. T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1990, 244.

³³¹ Por. B. FERDEK, *Eschatyczny wymiar sakramentów świętych*, art. cyt., 41.

³³² Por. KKK 1520.

³³³ Por. KKK 1521.

³³⁴ KKK 1523.

³³⁵ Por. KKK 1523.

³³⁶ W świetle sakramentu namaszczenia należy pytać o sens cierpienia w procesie dojrzewania do udziału w pełni zbawienia. Współcześnie, w kontekście Księgi Hioba, wskazuje się na trzy koncepcje dotyczące cierpienia (na ten temat pisze także Jan Paweł II w: *Salvifici doloris*, 11): 1 - cierpienie jest skutkiem konkretnego grzechu; 2 - cierpienie może być swoistą próbą dla wiary; 3 - w cierpieniu człowiek może spotkać Boga i powierzyć Mu całkowicie swoje życie. Wyłania się tu tajemnica cierpienia jako droga zbawienia oraz nadzieja zmartwychwstania. Obydwa aspekty cierpienia znajdują swoje wypełnienie w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI zwraca uwagę, że zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością oraz, że nie da się osiągnąć zbawienia bez cierpienia, krzyża, a więc wbrew prawdzie. Zbawcza wartość cierpienia to proces oczyszczenia i dojrzewania do pełnej miłości; por. BENEDYKT XVI, Encyklika O nadziei chrześcijańskiej (*Spe salvi*), Kraków 2007, 57; zob. J.RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 100; zob. M.BLAZA, D. KOWALCZYK, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., 423.

³³⁷ Por. KKK 1534.

tym samym łącząc je ze sobą tą samą perspektywą, a nie przeciwstawiając sobie, jak to często jest postrzegane w świadomości chrześcijańskiej³³⁸.

Istota i znaczenie sakramentu święceń nabiera wyrazistości w chrystocentrycznym kontekście historiozbowczym. Znaczy to, że sens kapłaństwa jest czytelny jedynie w zestawieniu z kapłaństwem Chrystusa. Święty Tomasz z Akwinu zwraca uwagę na to, że „Chrystus jest źródłem wszelkiego kapłaństwa; kapłan starego prawa był figurą Chrystusa, a kapłan nowego prawa działa mocą i w imieniu samego Chrystusa”³³⁹. Ci, którzy przyjmują sakrament kapłaństwa mają swój udział w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa, są na wzór Chrystusa „arcykapłana dóbr przyszłych”, kapłanami „dóbr przyszłych”, prowadzą ludzi ku tym dobrom, a dzięki ich posłudze owe dobra przyszłe są już antycypowane w teraźniejszości. Sami też przez przyjęty dobrowolnie celibat są znakiem nowego życia i służby na rzecz Królestwa Bożego³⁴⁰. Kapłaństwo jest ściśle powiązane z Eucharystią. Sprawując Eucharystię, „zadatek życia wiecznego”, która będzie spełniana do końca czasów, kapłani „wznoszą się z aniołami, wielbią z archaniołami, składają na ołtarzu dary ofiarne”³⁴¹, co więcej, sami siebie czynią ofiarą³⁴².

Współczesne nauczanie ukazuje sakrament małżeństwa³⁴³ posługując się w pierwszej kolejności perspektywą zamysłu Bożego. Stwierdza, że Pismo Święte rozpoczyna się stworzeniem człowieka: mężczyzny i kobiety, na obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1, 26n) i kończy się wizją „Godów Baranka” (por. Ap 19, 7.9). Przypomina, iż w wielu miejscach Pisma Świętego są teksty mówiące o małżeństwie i o jego misterium. Podstawowym biblijnym argumentem jest ten, że Bóg stworzył człowieka z miłości i do miłości, dlatego wzajemna miłość mężczyzny i kobiety staje się obrazem miłości Boga do człowieka, a „oblubieńcze” przymierze pomiędzy Bogiem a Narodem Wybranym było zapowiedzią nowego i wiecznego przymierza. Syn Boży stał się człowiekiem i ofiarował swoje życie, zjednoczył się z całą ludzkością³⁴⁴, by w ten sposób przygotować „Gody Baranka” (por. Ap 19, 7.9). Katechizm Kościoła Katolickiego rozwija tę myśl w oparciu o Apostoła Narodów, stwierdzając, że całe życie chrześcijańskie nosi znamię „oblubieńczej - małżeńskiej” miłości Chrystusa

³³⁸ Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Mały przewodnik po KKK*, Poznań 1996, 86.

³³⁹ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXV, q.22, a. 4, przeł. P. Bełch, Londyn 1986, 63 (S. Th. III., q. 22, a. 4).

³⁴⁰ Dekret o posłudze i życiu kapłanów (*Presbyterorum ordinis*) nr 16.

³⁴¹ Św. GRZEGORZ z NAZJANZU, *Orationes* 2, 73.

³⁴² Por. T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga*, dz. cyt., 267.

³⁴³ KKK omawia sakrament małżeństwa w punktach 1601-1666.

³⁴⁴ Por. KDK 22.

i Kościoła, a chrześcijańskie małżeństwo jest skutecznym znakiem, sakramentem przymierza Chrystusa i Kościoła³⁴⁵. Najważniejszą wypowiedzią jest ta, że miłość i wierność pomiędzy Chrystusem i Kościołem nie jest tylko wzorem dla małżeństwa, ale miłość między mężem a żoną w małżeństwie jest znakiem uobecniającym okazanej w Chrystusie w sposób ostateczny, a trwale w Kościele obecnej, miłości i wierności Boga³⁴⁶. „Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego przymierza zawartego w krwi Chrystusa”³⁴⁷. Jest ono znakiem przyszłych godów eschatycznych, radości z dopełnienia się całej rzeczywistości w miłości Bożej. A zatem, miłość łącząca małżonków, a ściślej miłość małżeńska, której wzorem jest miłość Chrystusa do Kościoła, czyni małżeństwo eschatycznym znakiem Bożej miłości³⁴⁸.

Odrębny problem stanowi zagadnienie dziewictwa dla Królestwa. Podkreśla się w nim prawdę, że Chrystus stanowi centrum życia chrześcijańskiego. Nie staje on również w opozycji do sakramentu małżeństwa, gdy odwołując się do ewangelicznego przesłania stwierdza, że więź z Chrystusem zajmuje zasadnicze miejsce przed innymi więzami rodzinnymi czy społecznymi (por. Łk 14, 26; Mk 10, 28-31)³⁴⁹. „A Dziewictwo dla Królestwa Bożego jest rozwinięciem łaski chrztu, wymownym znakiem pierwszeństwa więzi z Chrystusem, żarliwego oczekiwania na jego powrót”³⁵⁰. Innymi słowy: stan dobrowolnej bezżenności przyjętej dla Królestwa Niebieskiego w Kościele wskazuje na cel ostateczny. Ten, kto wybiera bezżenność, chce już teraz być całkowicie i niepodzielnie wolny dla Pana i jego sprawy (por. 1 Kor 7, 32)³⁵¹.

Podsumowując należy podkreślić, że droga ku pełni zbawienia wiedzie przez życie doczesne, będące etapem, w którym poprzez udział w sakramentach, dane jest człowiekowi już teraz w niej antycypować.

Tak więc, człowiek będąc od chrztu świątynią Ducha Świętego, naznaczony Jego znamieniem w sakramencie bierzmowania, poprzez wspólnotę życia ze Zmartwychwstałym, umiera dla grzechu, a nieustannie nawracając się ku „nowemu

³⁴⁵ Por. KKK 1617.

³⁴⁶ Por. *Katolicki Katechizm Dorosłych...*, dz. cyt., 376.

³⁴⁷ JAN PAWEŁ II: Adhortacja apostołska O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (*Familiaris consortio*) 13.

³⁴⁸ Por. T. SCHNEIDER, *Znaki bliskości Boga...*, dz. cyt., 322.

³⁴⁹ Por. KKK 1618.

³⁵⁰ Por. KKK 1619.

³⁵¹ *Katolicki Katechizm Dorosłych...*, dz. cyt., 378.

człowiekowi” rozwija w sobie życie wieczne, poprzez odpuszczenie grzechów i przyjmowanie Ciała Chrystusa dojrzewając do zmartwychwstania umarłych, które będzie dziełem całej Trójcy.

§ 2. ŚMIERĆ I SĄD BOŻY

Bogata tradycja chrześcijańska niejednakowo wyjaśnia, na czym polega wydarzenie śmierci³⁵². Pewne światło na jej istotę rzucają trzy podstawowe ujęcia obecne w teologii: śmierć ciała ludzkiego, śmierć całego człowieka i śmierć jako szczególny rodzaj transmutacji bytu ludzkiego. Tradycyjna nauka na temat śmierci, obecna także we współczesnej teologii, nawiązuje do pierwszego ujęcia i widzi w niej zakończenie życia ziemskiego i początek życia wiecznego oraz rozdzielenie ciała i duszy zgodnie z porządkiem natury. Istota śmierci zatem polega na zajściu rzeczywistego rozłączenia duszy i ciała, na odłączeniu się duszy jako podstawowego pierwiastka ludzkiego, od ciała jako materii i elementu wiążącego ludzkie „ja” ze światem stworzonym³⁵³. A zatem w sensie teologicznym istotą śmierci jest oddzielenie duszy od ciała do momentu ponownego połączenia w dniu zmartwychwstania umarłych, a także kresu ziemskiej wędrówki człowieka³⁵⁴, co wyraźnie potwierdza „Katechizm Kościoła Katolickiego”³⁵⁵. Jest ona ściśle powiązana ze śmiercią Jezusa, która rozdzieliła Jego duszę i ciało aż do połączenia ich na nowo przez zmartwychwstanie, o czym mówią: św. Grzegorz z Nyssy i św. Jan Damasceński³⁵⁶. Podobnie dzieje się w człowieczej śmierci.

Święty Ignacy Antiocheński również podkreśla ścisły związek człowieczej śmierci ze śmiercią Jezusa i wynikający stąd pozytywny jej aspekt³⁵⁷.

Najbardziej znana interpretacja mówi o śmierci ciała ludzkiego. Jest ona obecna w tradycyjnej oraz współczesnej teologii³⁵⁸.

³⁵² Eschatologia neoscholastyczna np. wypowiadając się na temat śmierci podkreślała jej powszechność oraz że oznacza ona koniec stanu pielgrzymowania i jest ona skutkiem kary za grzechy; por. F.J. NOCKE, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, 91. Wydarzenie śmierci uwzględnia dwa aspekty: zdarzeniowy i misteryjny ujmowane łącznie; zob. Z. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna*. Dzieła zebrane, t. XXIII, Lublin 2002, 160.

³⁵³ Por. CZ. S. BARTNIK, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, AK 429 (1980), 17; zob. CZ.S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 25.

³⁵⁴ Por. PAWEŁ VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 28.

³⁵⁵ Por. KKK 997, 1005. W nauce KKK wyraźnie zaznacza się wpływ przepowiadania św. Pawła, Ewangelistów, Listu do Hebrajczyków, Księgi proroka Izajasza.

³⁵⁶ Por. KKK 625, 626.

³⁵⁷ Por. KKK 1010.

Według drugiej interpretacji, mającej zdecydowanie mniej zwolenników, umiera cały człowiek z ciałem i duszą. Stawia ona pod znakiem zapytania nieśmiertelność duszy³⁵⁹.

Trzecia interpretacja sytuuje śmierć w teorii przemiany, przeobrażenia, transformacji. Śmierć stwarza płaszczyznę przedziwnej ciągłości, dzięki której byt ludzki, a więc dusza i ciało, łączy się z samym sednem bytu w ogóle. Ludzka czasoprzestrzeń załamuje się, ale jednocześnie zakrzywia się w nową czasoprzestrzeń³⁶⁰.

Śmierć zatem polega na ustaniu temporalnej, przestrzennej i historycznej formy życia człowieka³⁶¹.

Przedstawione sposoby podejścia do problemu śmierci obecne w tradycyjnej i współczesnej teologii są jedynie uproszczonym szkicem. Pokazują pośrednio pewną trudność, która pojawia się na styku czasu i wieczności oraz próby jej przewyciężenia.

Innych trudności dotyczą te, które wynikają z różnorodnych interpretacji tekstów biblijnych, na których opiera się nauczanie Kościoła, np. o związku zachodzącym między grzechem i śmiercią. Tradycyjna interpretacja odnosi się do klasycznego tekstu świętego Pawła, który ujmuje śmierć jako konsekwencję grzechu Adama i karę za grzech: „Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli...” (Rz 5, 12). Podkreśla ona, że wraz z upadkiem grzechowym człowiek, a z nim cały rodzaj ludzki, utracił dar nieśmiertelności, który posiadał. Wykazuje ponadto, iż w tekstach biblijnych jest mowa o tym, że pierwotnie i zgodnie z zamiarem Stwórcy człowiek nie musiał umierać. Oznaczałoby to, że śmierć człowieka jest skutkiem grzechu.

Urząd Nauczycielski Kościoła również mówi o śmierci jako konsekwencji grzechu człowieka³⁶². Człowiek posiadający śmiertelną naturę z woli Bożej miał nie

³⁵⁸ Znajduje ona uzasadnienie w liście Kongregacji Nauki Wiary z 17 V 1979 r. W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią; por. KONGREGACJA NAUKI WIARY: *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią...* dz. cyt., p.2.

³⁵⁹ Por. CZ. S. BARTNIK, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cyt., 19.

³⁶⁰ Rozwiązanie najbardziej współczesne jednak ściśle związane z tradycją; por. CZ. S. BARTNIK, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, art. cyt., 20.

³⁶¹ Por. W. M. FAC, *Tajemnica śmierci człowieka*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 19.

³⁶² Por. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o grzechu pierwotnym*, [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 308.

umierać. „Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie był zgrzeszył”³⁶³ jest ostatnim wrogiem człowieka, który musi zostać zwyciężony (por. 1 Kor 15, 26). W nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zwraca się uwagę na to, że śmierć w świetle wiary, nie przestając być czymś naturalnym, miała być usunięta z ludzkości przez dar niezwykły, który jednak został utracony przynajmniej na jakiś czas przez grzech pierwszych rodziców.

Pomijając szczegółowe dyskusje, w oparciu o naukę świętego Pawła, trzeba powiedzieć, że ostateczną przyczyną zła istniejącego w świecie jest grzech pierworodny, który pociągnął za sobą stan grzechowy każdego człowieka i ten stan grzechowy trwa, stając się personifikacją siły przenikającej cały świat i każdego człowieka³⁶⁴.

Zdaniem współczesnych teologów, skutki grzechu pierworodnego są obecne w doświadczeniu śmierci, jako wrogiej, skierowanej przeciw dynamice życia stawiającej cały jego sens pod znakiem zapytania³⁶⁵. Zwycięstwo nad śmiercią nie polega na jej zniesieniu lecz przemienieniu. Chodzi więc o sposób jej doświadczania.

Warto dodać, iż w sytuacji sprzed grzechu pierworodnego, pewna postać życia, należąca do porządku czasu, znalazłaby zakończenie, ale w innej nie znanej człowiekowi formie³⁶⁶.

Śmierć jest ujmowana także jako kres ludzkiego życia, w którym koniec określa wszystko to, co ku niemu prowadzi. Doprowadza więc ona życie człowieka do spełnienia – w dobru bądź złu³⁶⁷.

Do odkrycia głębszego sensu śmierci we współczesnej teologii przyczyniło się umieszczenie jej w kontekście historiozbawczym³⁶⁸. Podstawy do takiego spojrzenia zawiera zarówno Stary Testament, jak i Nowy Testament. Starotestamentowe proroctwa o cierpiącym Słudze Jahwe wskazują na Osobę Chrystusa i Jego odkupieńczą śmierć jako wypełnienie owego proroctwa (por. Iz 53, 7-8)³⁶⁹. Dopiero jednak w Chrystusie

³⁶³ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*), nr 18.

³⁶⁴ Por. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 177.

³⁶⁵ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia...*, dz. cyt., 95; CZ.S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna ...*, dz. cyt., 178.

³⁶⁶ Por. R. GUARDINI, *O rzeczach ostatecznych. Chrześcijańska nauka o śmierci, oczyszczeniu po śmierci, zmartwychwstaniu, sądzie i wieczności*, Kraków 2004, 22.

³⁶⁷ Por. R. GUARDINI, *O rzeczach ostatecznych ...*, dz. cyt., 10-11.

³⁶⁸ Takie ujęcie jest widoczne zarówno w KKK, jak i we współczesnej teologii, a także w pierwszych wiekach.

³⁶⁹ Myśl o Bożej mocy życia, która przenosi człowieka poprzez śmierć do życia nowego jest jeszcze w ST ukryta; Por. J. RATZINGER, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, 103-104; Teksty ST wskazują natomiast wyraźnie, że śmierć jest skutkiem zawiści diabła (por. Mdr 1, 13; 2, 24).

sam Bóg wkroczył w przestrzeń śmierci i uczynił ją przestrzenią swej obecności. Bóg ukazując śmierć przez misję Chrystusa, przewyciężył ją właśnie jako śmierć³⁷⁰.

Spojrzenie to nie jest gloryfikacją śmierci. Dzięki tej perspektywie widać wyraźniej, że śmierć człowieka zyskuje sens dzięki śmierci Chrystusa. Śmierć Chrystusa dokonała się ze względu na niego i od tego czasu jako fakt jest obecna w świecie. I mimo, że rzeczywistość śmierci pozostaje, jest ona włączona w nową relację do życia i staje się przejściem do nowego, wiecznego życia, bowiem za ludzką śmiercią stoi zmartwychwstanie³⁷¹, a chrześcijańskie rozumienie śmierci nacechowane jest myślą o zmartwychwstaniu³⁷². Chrystus nadał śmierci charakter odkupieńczy. Umarł, choć Jego natura była całkowicie wyjęta spod grzechu (por. Hbr 4, 15), będącego przyczyną śmierci (por. Rz 5, 12), poznał stan śmierci, stan rozdzielenia Jego duszy i ciała między chwilą, w której oddał ducha na krzyżu i chwilą, w której zmartwychwstał³⁷³. Dzięki Chrystusowi śmierć zyskała pozytywny charakter. Nie należy do niej ostatecznie słowo, ale dzięki Jego zwycięstwu stała się miejscem spotkania z Nim i przejściem do rzeczywistości ostatecznej. Zwycięzca śmierci, Zbawca czeka z szeroko otwartymi ramionami, by wszystkich pragnących Życia przygarnąć do Siebie³⁷⁴. Stąd też pokonany przez śmierć człowiek staje się także jej zwycięzcą, bo ginąc, umierając zdobywa Życie.

Widać to wyraźnie w Kościele pierwotnym, który śmierć określa jako *dies natalitiae* „dzień narodzin dla nieba”³⁷⁵. Tak więc śmierć jest widziana od początku jako wydarzenie zbawcze, czyli jako szczytowy punkt otrzymania zbawienia, jego najpełniejszą realizację.

Wydarzenie ludzkiej śmierci jest ściśle powiązane z tajemnicą paschalną, która z kolei stanowi o istocie Tajemnicy Chrystusa³⁷⁶. W tym kontekście można zatem mówić o niej jako o „sakramencie życia”³⁷⁷ – drodze do Życia prowadzącej tylko przez bramę śmierci. Poprzez doświadczenie wygnania, cierpienia, śmierci człowiek nie musi traktować tej ostatniej tylko jako kary, odrzucenia w pustkę szeolu. Doświadczenia te,

³⁷⁰ Por. J. RATZINGER, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 111.

³⁷¹ Por. R. GUARDINI, *O rzeczach ostatecznych* ..., dz. cyt., 28.

³⁷² Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 97.

³⁷³ Por. KKK 624.

³⁷⁴ Por. A. NOSSOL, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, 219; TENŻE, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, art. cyt., 35.

³⁷⁵ Por. A. NOSSOL, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*., art. cyt., 37; TENŻE, *Teologia bliższa życiu*..., dz. cyt., 21.

³⁷⁶ Por. A. NOSSOL, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*..., art. cyt., 38.

³⁷⁷ R. ROGOWSKI, *Śmierć jako sakrament życia*, AK 87 (1976), 420-436.

łącznie ze śmiercią, stanowią nową możliwość daną człowiekowi, stają się siłą oczyszczenia i przemiany, są drogą i losem sprawiedliwego.

Śmierci chrześcijańskiej i jej późniejszego przewyciężenia nie da się zrozumieć bez krzyżowej Ofiary Chrystusa³⁷⁸. W Chrystusie śmierć została pokonana dzięki Jego bezgranicznej miłości, i zostaje pokonana tam, gdzie człowiek umiera z Chrystusem i w Chrystusie³⁷⁹.

Nowy Testament wskazuje, że to właśnie współumieranie z Chrystusem jest warunkiem życia z Nim: „Nauka to zasługująca na wiarę: Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy” (2 Tm 2, 11).

Mówi także o przemianie śmierci w akt miłości i posłuszeństwa wobec Ojca na wzór Chrystusa (por. Łk 23, 46), oraz że jest ona „zapłatą za grzech” (por. Rz 6, 23), a przez nią stworzenie zostało poddane marność (por. Rz 8, 20).

Współczesna teologia podkreśla, iż zbawczy charakter śmierci Chrystusa sprawił, że śmierć ludzka stała się spotkaniem z Bogiem³⁸⁰. Przez Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystus wprowadził w swoje człowieczeństwo łaskę zmartwychwstania i uwielbienia ciała (K. Rahner). Przez jego człowieczeństwo łaska ta została udzielona wszystkim ludziom i całemu światu. Od tego momentu każdy człowiek partycypuje przez swoją śmierć w śmierci Chrystusa, uczestniczy tym samym w Jego zwycięstwie nad śmiercią - w Zmartwychwstaniu³⁸¹. Człowiek w doczesności przez chrzest jest włączony w śmierć Chrystusa, by żył nowym życiem, a przez śmierć fizyczną został wszczepiony w Chrystusa, w Jego akt odkupieńczy.

O nowej jakości śmierci decyduje „umieranie w Panu” (por. Ap 14, 13; Rz 6, 8; 2 Tm 2, 11). Znaczy to, że Bóg w śmierci człowieka wypełni to wszystko, co człowiek z Bożą pomocą dokonał w ciągu swojego ziemskiego życia.

W świetle takiego rozumienia umierania w Panu nie ma mocnego fundamentu teologicznego teza o eschatycznej decyzji, którą człowiek podejmuje w śmierci za Bogiem lub przeciw niemu. Twórcą tej hipotezy jest L. Boros, który widzi śmierć jako ostateczną decyzję człowieka³⁸².

³⁷⁸ Por. W. GRANAT, *Dogmatyka*, Lublin 1967, t. IX, 490.

³⁷⁹ Por. J. RATZINGER, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 115.

³⁸⁰ Por. A. NOSSOL, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., 219; W Liturgii Kościoła, która doskonale wyraża chrześcijańską wizję śmierci, nie ma mowy o końcu, ale o pozostawieniu doczesnego życia, by wejść do chwały nieba; por. *Prefacja o zmarłych*, [w:] *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, 103*.

³⁸¹ Por. R. ROGOWSKI, *Światłość...*, dz. cyt., 346.

³⁸² Por. L. BOROS, *Mysterium mortis*, Warszawa 1974; TENŻE, *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971, 99-121; zob. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 23.

Ostateczna decyzja w śmierci, nie może mieć innej jakości, jak zsumowanie różnych decyzji podjętych w ziemskim życiu człowieka. Myśl tę rozwija Henri Hude pisząc: „Gdy śmierć ogarnie człowieka, nie ma już czasu na dokonywanie wyboru; pozostaje jedynie możliwość wejścia w posiadanie tego, co sami uprzednio wybraliśmy sobie dobrowolnie”³⁸³. Podobnie uważa A. Nossol z tym, że oprócz krytycznych uwag pod adresem hipotezy Borosa, ukazuje jej pozytywne strony, podkreślając personalny charakter oraz dynamizm samej śmierci³⁸⁴. R. Rogowski jest zdania, że człowiek żyjąc przygotowuje sobie śmierć i w pewnym stopniu kierunek rozstrzygnięcia realizującego się w rzeczywistości pośmiertnej³⁸⁵. W świetle nowej jakości śmierci należy wykluczyć jakąkolwiek wędrówkę dusz. Słowa Pisma Świętego: „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd” (por. Hbr 9, 27), zdecydowanie odrzucają reinkarnację.

Spoglądając na śmierć z perspektywy pełni zbawienia trzeba za Cz. Bartnikiem dodać i to, że tkwi ona w samym wnętrzu całej ekonomii stworzenia i zbawienia i jest najbardziej kulminacyjnym i finalnym momentem czasowym – *kairosem* historii ludzkiej, przez który uobecnia się wieczność. Zarazem jest szczytowym miejscem przestrzeni, w którym ześrodkowuje się perspektywa wszelkiego świata. Jest to zatem wydarzenie omegalne, tajemnicze. Jest ono jakimś najbardziej wewnętrznym punktem czasoprzestrzeni, przez który prowadzi brama do wszelkich innych rodzajów bytowania. Wszystkie inne momenty czasowe i miejsca przestrzeni są w pewien sposób perspektywicznie podporządkowane temu punktowi³⁸⁶.

W myśli teologicznej na ogół rozdziela się sąd szczegółowy od powszechnego. Pierwszy z nich dotyczy chwili śmierci, drugi – końca historii. Podział ów ma swoje uzasadnienie w Biblii i Tradycji Kościoła. Wyjątek stanowią obecne we współczesnej teologii nowe rozwiązania, będące owocem pojawiających się koncepcji dotyczących śmierci i zmartwychwstania, jak choćby zmartwychwstanie w śmierci. Jej zwolennicy, poczynając od Gerharda Lohfinka, widzą w sądzie szczegółowym i ostatecznym dwa aspekty tego samego sądu. Pewna część zwolenników, jak choćby Gilbert Greshake, traktuje zmartwychwstanie w śmierci procesualnie, co pozwala mu widzieć wydarzenie sądu jako procesualne lub dwufazowe³⁸⁷. Nowe rozwiązania pokazują złożoność

³⁸³ H. HUDE, *Bóg mnie osądzi*, „Communio” 2 (1987), 123.

³⁸⁴ Por. A. NOSSOL, *Teologia bliższa życiu*, dz. cyt., 229.

³⁸⁵ Por. R. ROGOWSKI, *Światłość...*, dz. cyt., 352.

³⁸⁶ CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 164.

³⁸⁷ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 105.

problemu sądu, ale nie dają odpowiedzi na pytania, które pojawiają się w kontekście pośmiertnego oczyszczenia.

Pierwsi chrześcijanie odwołując się do prawdy objawionej w Piśmie Świętym na temat sądu indywidualnego, mówią po prostu o sądzie nad poszczególnym człowiekiem. Nie precyzują momentu, w którym się dokonuje: czy zaraz po śmierci jednostki, czy też na końcu świata w ramach sądu nad całością³⁸⁸. W Nowym Testamencie bowiem nie ma wyraźnego rozgraniczenia tych dwóch sądów ani też nie występują te dwa terminy. Ale podstawy do rozróżniania już w nim są³⁸⁹.

Nauka dotycząca sądu szczegółowego w epoce Ojców jest przyjmowana jako oczywista i „naturalna”, choć sama w sobie nie jest jeszcze specjalnie wyodrębniona, a dopiero w IV w. nauka staje się bardziej jasna, kiedy w Tradycji pojawiają się wyraźne świadectwa i stopniowo umacnia się przekonanie, iż dusza odłączona w śmierci od ciała zostaje poddana sądowi. Wskazuje ona również na istnienie natychmiastowej nagrody po śmierci w odniesieniu do męczenników i Apostołów (święty Klemens Rzymski, święty Polikarp, Tertulian) lub wszystkich (święty Cyprian). Żywym świadectwem wiary, że losy jednostek są określone w sposób nieodwołalny zaraz po ich śmierci jest kult świętych. W przypadku męczenników, od IV w. przyjmuje się, że cieszą się oni już ostateczną chwałą³⁹⁰. Święty Cyprian zastanawia się też nad relacją pomiędzy szczegółową zapłatą zaraz po śmierci i definitywną po Sądzie Ostatecznym. Święty Augustyn, w oparciu o tekst o bogaczu i biednym Łazarzu, uznaje za słuszną wiarę w to, że dusze podlegają osądowi zaraz po opuszczeniu ciał, zanim się znajdą w miejscu, w którym po oczyszczeniu będą osądzone wraz z ciałami³⁹¹.

Średniowieczna nauka o sądzie szczegółowym podkreśla, że choć obejmuje on całe życie człowieka, to w zasadzie dotyczy tylko duszy (np. Ryszard ze św. Wiktora). Według świętego Tomasza, po śmierci każda dusza otrzymuje zapłatę, na jaką człowiek zasłużył. Jej zróżnicowanie: odrzucenie lub szczęśliwość, to wynik Boskiego sądu. Wprowadza on rozróżnienie dotyczące stosunku sądu szczegółowego do powszechnego. Uważa, że nad każdym powinien odbyć się dwojaki sąd. W przypadku tego pierwszego – osobistego – po śmierci, człowiek jest osądzony jako jednostka, aczkolwiek nie całkowicie, ponieważ zapłata za czyny dotyczy tylko duszy.

³⁸⁸ Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 838; Zob. M. KOWALCZYK, *Sąd szczegółowy*, w: CZ. S. BARTNIK, *Mysł eschatologiczna...*, dz. cyt., 25.

³⁸⁹ Por. A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, 173.

³⁹⁰ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 127.

³⁹¹ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 85-86.

Drugi natomiast, traktuje człowieka jako część całego rodzaju ludzkiego i obejmuje także jego ciało, a przez to nagroda i kara nabierają pełnego wymiaru³⁹².

Współcześnie mówi się o dynamicznym charakterze sądu. Dokonuje się zaraz po śmierci jako odniesienie życia człowieka do Chrystusa i otrzymanie zapłaty stosownie do jego czynów i wiary. Może być ona odmienna dla różnych ludzi – otwiera wejście do nieba, do oczyszczenia lub potępienia³⁹³.

Zasadniczo, nowotestamentowa myśl o sądzie (np. Mt 25, 31nn) jest związana z objawieniem Jezusa na końcu czasów. Nie brakuje jednak fragmentów, które mówią o byciu z Jezusem zaraz po śmierci, czy też o zróżnicowanej sytuacji dobrych i złych począwszy od tego momentu (np. Łk 16, 22 – przypowieść o bogaczu i Łazarzu). Nie jest łatwo znaleźć w Nowym Testamencie jasną harmonię między tymi fragmentami, które mówią o sytuacji zaraz po śmierci tego, który umarł i tymi, które odnoszą się do Sądu Ostatecznego. Wychodząc jednak z przekonania, że człowiek po śmierci dochodzi do stanu zbawienia albo potępienia ostatecznego, Katechizm Kościoła Katolickiego bardzo łatwo wyjaśnia, że doszliśmy do prawdy o sądzie szczegółowym, to znaczy o tym sądzie, który dokonuje się po śmierci każdego z ludzi i który oznacza bezpośrednią zapłatę w oparciu o wiarę i czyny³⁹⁴.

Do najważniejszych tekstów, które mówią na temat sądu szczegółowego należą te, w których podkreśla się, że jest on odniesieniem życia człowieka do Chrystusa i decyduje się tu wieczny los człowieka³⁹⁵. Otrzymuje on wieczną zapłatę poprzez oczyszczenie³⁹⁶, wchodzi bezpośrednio do szczęścia nieba³⁹⁷ albo zostaje potępiony na wieki³⁹⁸. Wśród dokumentów podejmujących kwestię sądu, znajduje się Konstytucja *Benedictus Deus* Benedykta XII z roku 1336, która rozwiązuje w sposób ostateczny sprawę bezpośredniej nagrody. Zbawienie i potępienie to alternatywa, przed którą znajduje się każdy człowiek. Stanowią one dwa możliwe rezultaty sądu szczegółowego. Jednakże tekst wspomina o trzeciej możliwości, jaką jest oczyszczenie. Szybka

³⁹² Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, XXXIII (Suppl.) q.88, a. 1, przeł. P. Belch, Londyn 1986, 23.

³⁹³ Por. KKK 1021, 1022, 1051.

³⁹⁴ Por. L. F. LADARIA, *Credo la vita eterna w Catechismo Della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme 1993, 825.

³⁹⁵ Zob. M. KOWALCZYK, *Sąd szczegółowy*, [w:] CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, 23-26, Lublin 2002, 23-24.

³⁹⁶ Por. SOBÓR LYOŃSKI II, *Wyznanie wiary Michała Paleologa*, [w:] BF VIII.106; SOBÓR FLORENCKI, *Dekret dla Greków*, [w:] BF VIII.112-114; SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o czyszczeniu*, [w:] BF VIII.117.

³⁹⁷ Por. BENEDYKT XII, *Konstytucja „Benedictus Deus”*, [w:] BF VIII.108.

³⁹⁸ Por. TAMŻE, BF VIII.110.

i powierzchowna lektura może dać wrażenie, że te trzy możliwości znajdują się na tym samym poziomie. W rzeczywistości tak nie jest: czyściec znajduje się w pełni, na drodze zbawienia. Nie jest wymiarem definitywnym, tak jak pozostałe, ani też jakimś stanem pośrednim między niebem a piekłem. Oczyszczenie jest potrzebne dla zbawionych po to, by wejść do pełnej wspólnoty z Bogiem w przypadku, gdy niedoskonałości ludzkie nie pozwalają im, aby cieszyć się w niebie. Znany tekst św. Jana od Krzyża mówi, że nasza miłość stanowić będzie przedmiot Bożego sądu nad nami³⁹⁹.

Sąd Ostateczny natomiast jest ściśle związany z Paruzją Chrystusa, stanowiąc istotowy wymiar tego przyjścia: „przyjdzie, aby sędzić żywych i umarłych”. Paruzja jest objawieniem tego, co ostateczne⁴⁰⁰.

Ewangelia mówi o Sądzie Ostatecznym na końcu czasów. W Nowym Testamencie jest zawarta idea zmartwychwstania wszystkich, poprzedzająca Sąd Ostateczny: dla jednych ku życiu, dla innych ku potępieniu.

Sąd Ostateczny jest ściśle związany z Osobą Chrystusa (por. J 5, 22). Jego objawienie się w chwale odsłania prawdę ostateczną człowieka, utworzoną poprzez jego relacje z Bogiem (por. J 12, 49). W ten sposób sąd nie jest dodatkiem zewnętrznym w odniesieniu do Paruzji. Paruzja jest już sądem, dlatego że Jezus, sędzia, któremu Ojciec powierzył wszelką władzę sądenia (por. J 5, 27), jest jednocześnie kryterium tegoż sądu. W nim jest mierzony ostatni byt każdego człowieka i cała historia. Dlatego Ojciec, jedyny, który zna i określa dzień i godzinę (por. Mk 13, 32; Ap 1, 7) chwalebного powrotu Chrystusa, wypowie poprzez Jezusa swoje definitywne słowo nad całą historią⁴⁰¹.

Opatrzność Boga prowadzi historię aż do jej zakończenia, dopełnienia w Chrystusie. W ostatecznym objawieniu Jezusa zostanie ukazany sens wszystkich rzeczy, będą jasne drogi, poprzez które Bóg poprowadzi wszystkie rzeczy aż do ostatecznego końca⁴⁰². To dokona się z woli Boga przy współdziałaniu człowieka, dlatego objawienie Jego dróg ma wymiar sądu rozdzielającego ludzi i ich czyny. Boża sprawiedliwość jest zbawcza. W sądzie Boga chodzi o zbawienie⁴⁰³. Dlatego stanowi

³⁹⁹ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 826.

⁴⁰⁰ Por. A. ANDRES, *Od Marana tha do „Dies irae”*, „Communio” 2 (1987), 108.

⁴⁰¹ Por. KKK 1040.

⁴⁰² Por. J. RATZINGER, *Eschatologia*, 157, 170; W. KASPER, *Nadzieja na ostateczne przyjście w chwale Jezusa Chrystusa*, „Communio” 2 (1987), 39.

⁴⁰³ Na ten temat mówi więcej T. LANGAN, *Sąd, który wyzwala*, „Communio” 2 (1987), 83.

zwycięstwo nad wszelką niesprawiedliwością popełnioną przez ludzi. Sąd odbywa się na naszą korzyść⁴⁰⁴.

W osądzeniu Bóg ukaże się jako obrońca słabego i biednego. Ukaże się także ukryte oblicze historii. Jezus przestrzegał swoich uczniów przed roszczeniem prawa do sądenia przed czasem, osądenia, które należy tylko do Boga (por. Mt 13, 24-30.36-43, przypowieść o pszenicy i kąkolu).

Trzeba podkreślić, że sąd będzie oznaczał zwycięstwo miłości Bożej, a nie zemsty czy nienawiści. To wszystko nie unicestwia ze strony człowieka bojaźni Bożej. Wszak Bóg da każdemu według jego czynów (por. Mt 25, 31-46).

Nauczanie o Sądzie Ostatecznym oznacza wezwanie do nawrócenia, do zaangażowania dla Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości. Jednakże jest on jednocześnie głószaniem nadziei⁴⁰⁵. Kryterium sądu jest przyjęciem lub odrzuceniem zbawienia. Dokona się ono w relacji osobowej do Chrystusa⁴⁰⁶. Natomiast sąd powszechny, według świętego Tomasza, polega na oddzieleniu dobrych od złych, w następstwie czego każdy zostanie osądzony⁴⁰⁷. Aprobując myślenie świętego Augustyna, uważa za bardziej uzasadnione zdanie przyznające sądowi charakter umysłowy⁴⁰⁸.

Nauka o Sądzie Ostatecznym uroczyście sformułowana na Soborze Lyońskim II (1274) głósi, że: „Wszyscy ludzie w dniu sądu ukażą się (...) ze swoimi ciałami przed trybunałem Chrystusa, aby zdać sprawę ze swoich czynów”⁴⁰⁹.

W Sądzie Ostatecznym święty Tomasz widzi też dopełnienie odkupieńczego dzieła Chrystusa, prowadzącego do uznania przez wszystkich Jego funkcji Odkupiciela⁴¹⁰. Wśród licznych zagadnień będących przedmiotem zainteresowania Akwinaty są między innymi te, w których podejmuje problem przebiegu procesu sądowego, jego miejsca i czasu, roli sądzącego i sądzonych, roli Chrystusa Sędziego

⁴⁰⁴ Por. T. LANGAN, *Sąd, który wyzwala*, „Communio” 2 (1987), 85.

⁴⁰⁵ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 831.

⁴⁰⁶ Dobrze pokazuje temat Sądu Ostatecznego tekst zaczerpnięty od świętego Augustyna, w którym autor przedstawia go jako rozliczenie z przykazania miłości wobec najmniejszych, potrzebujących, będących posłańcami niosącymi doświadczone dobro do Bożego skarbcza; por. KKK 1039.

⁴⁰⁷ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV, dz. cyt., 23; (S. Th. III Suppl., q. 88, a.1); M. KOWALCZYK, *Sąd szczegółowy*, [w:] CZ.S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, 23-26, Lublin 2002, 23.

⁴⁰⁸ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV, dz. cyt., 26; (S. Th. III Suppl., q. 88, a. 2); M. KOWALCZYK, *Sąd szczegółowy*, [w:] CZ.S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, 23-26, dz. cyt., 26.

⁴⁰⁹ BF 254.

⁴¹⁰ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 87-88.

oraz Jego postaci⁴¹¹. Również inni przedstawiciele tego okresu przy pomocy metody spekulatywnej, próbują wyjaśnić bardziej szczegółowe zagadnienia, jak na przykład stosowność sądu, rolę Chrystusa Sędziego, naturę Jego władzy sędziowskiej, ławników sądu, przebieg procesu sądowego, miejsce i czas⁴¹².

Współczesne ujęcie sądu podkreśla jego pozytywny charakter, zachęca do spojzenia z perspektywy nadziei i radosnego oczekiwania na spotkanie i zjednoczenie z Bogiem⁴¹³. Będzie on objawieniem prawdy o człowieku. Dokona się w Chrystusie, który jest Prawdą i Miłością w jednej osobie i który stał się normą wewnętrzną dla każdego życia z osobna. Wobec tej żywej Normy zostanie ujawniona cała prawda ludzkiej egzystencji⁴¹⁴. Sędzią jest Jezus Chrystus. Oznacza to, że do Niego należy zapowiedziany przezeń świat, Jego słowa i czyny ustanowiły miarę sensownego życia, a celem sądu nie jest proste rozliczenie i zniszczenie, lecz zbawienie, przyjęcie do domu, spełnienie⁴¹⁵. Tak więc, wraz ze śmiercią decyzja człowieka o sposobie życia staje się ostateczna⁴¹⁶.

Podstawą obiektywności oceny ludzkiego życia jest to, że Bóg lepiej i bardziej zna człowieka, aniżeli on sam siebie. Potwierdza to stwierdzenie Psalmu 139: „Panie, przenikasz i znasz mnie, ty wiesz, kiedy siadam i wstaję. Z daleka przenikasz moje zamysły, widzisz moje działanie i mój spoczynek i wszystkie moje drogi są ci znane” (Ps 139, 1-3). Sąd Boży jest aktem miłości, który ujawnia w Bogu pełne poszanowanie wolności ludzkiej⁴¹⁷. Jan Paweł II dookreśla istotę sądu pisząc: „To miłość przede wszystkim sądzi. Bóg, który jest miłością sądzi przez miłość⁴¹⁸. Przed teologią współczesną staje zatem ważne zadanie, aby mądrze wyważyć perspektywę zbawienia z miłości z perspektywą sprawiedliwej oceny osoby ludzkiej i jej czynów za życia doczesnego⁴¹⁹.

Wydaje się słusznym podkreślenie, że w ujęciu śmierci i sądu współczesna teologia zwraca szczególną uwagę na: charakter personalny śmierci, odniesienie do Zmartwychwstania Chrystusa, które samo w sobie stanowi centralne wydarzenie

⁴¹¹ Zob. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV, dz. cyt., 22-60; (S. Th. III Suppl., q. 88-90).

⁴¹² Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 197.

⁴¹³ Por. M. KOWALCZYK, *Sąd szczegółowy*, [w:] CZ. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna ...*, dz. cyt., 23.

⁴¹⁴ Por. J. RATZINGER, *Aby Bóg był...*, art. cyt., 28.

⁴¹⁵ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, 104.

⁴¹⁶ Por. BENEDYKT XVI, *O nadziei chrześcijańskiej (Spe salvi)*, Kraków 2007, 68.

⁴¹⁷ Por. H. HUDE, *Bóg mnie osądzi...*, art. cyt., 123.

⁴¹⁸ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., 141.

⁴¹⁹ Por. M. KOWALCZYK, *Sąd szczegółowy*, [w:] CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 24.

eschatologiczne historii, a dla człowieka będące prawzorem ostatecznego, docelowego stanu⁴²⁰; odniesienie historiozbawcze polegające na udziale człowieka przez chrzest w Śmierci Chrystusa, by żył nowym życiem, a przez śmierć fizyczną został wszczepiony w Jego akt odkupieńczy.

Podkreśla również dynamiczny i osobowy charakter sądu, ukazując go tym samym w pozytywnym świetle. W sposób wyraźny odrzuca reinkarnację, a w odniesieniu do hipotezy o śmierci jako ostatecznej decyzji, wykazuje słabe jej podstawy.

Prawda o Sądzie Ostatecznym pozostaje w ścisłym związku z Osobą Chrystusa i Jego przyjściem. Nauka ta ma charakter pozytywny, zbawczy. Ekspozuje się w niej osobową relację w stosunku do Sędziego. Z drugiej strony sąd będzie miał charakter kosmiczny. Bóg wypowie przez Chrystusa swoje definitywne słowo nad historią. We współczesnej teologii widać więc połączenie prawdy o Sądzie Ostatecznym z wezwaniem do nawrócenia, ale też do nadziei.

§ 3. KOŃCOWE OCZYSZCZENIE

Na drodze ku pełni zbawienia możliwy jest czyściec. Teologia katolicka rozumie go jako dokonujące się po śmierci aktywne oczyszczenie człowieka z pozostałych grzechów, a głównie z pozostających po grzechu kar doczesnych. Polega ono na bolesnym procesie, poprzez który jeszcze nie dojrzały do wspólnoty z Bogiem człowiek zostanie doprowadzony do doskonałości⁴²¹.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa stopniowo pojawiają się wypowiedzi potwierdzające istnienie czyśćca, tworząc zręby pod systematyczną naukę na ten temat. Jednak większe znaczenie w tym czasie przykłada się do praktycznego wymiaru wiary w pośmiertne oczyszczenie, co wyraża się w modlitwach za zmarłych – od II wieku, liturgii – od III wieku i praktykach sakramentalnych.

W Piśmie Świętym brak jest takich tekstów, w których pojawiałyby się nazwa „czyściec”⁴²². Prawdopodobnie owe praktyki są konsekwencją istniejącego już w Izraelu, począwszy od VI w. przed Chrystusem, poglądu o możliwości oczyszczenia

⁴²⁰ Por. G. WITASZEK, *Eschatologiczna interpretacja historii zbawienia*, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*, Lublin 1995, 226.

⁴²¹ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 107.

⁴²² Por. Z. KIJAS, *Czyściec. Czy jest i dla kogo?*, Kraków 1999, 21; F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 107.

po śmierci dla pewnych kategorii grzeszników, co można znaleźć u proroka Zachariasza⁴²³: „I tę trzecią część poprowadzę przez ogień, oczyszczę ją, jak oczyszcza się srebro, i wypróbuję tak, jak złoto próbują. I wzywać będzie mego imienia – a Ja wysłucham, i będę mówił: <Oto mój lud>, a on powie: <Pan moim Bogiem>” (por. Za 13, 9); i od II w. przed Chrystusem poglądu o potrzebie modlitwy za zmarłych, wypraszał dla nich Boże zmiłowanie⁴²⁴: „Wszyscy zaś wychwalali Pana, sprawiedliwego Sędziego, który rzeczy ukryte czyni jawnymi, a potem oddali się modlitwie i błagali, aby popełniony grzech został całkowicie wymazany. Mężny Juda upomniął lud, aby strzegli samych siebie i byli bez grzechu mając przed oczyma to, co się stało na skutek grzechu tych, którzy zginęli. Uczyniwszy zaś składkę pomiędzy ludźmi, posłał do Jerozolimy około dwu tysięcy srebrnych drachm, aby złożono ofiarę za grzech. Bardzo pięknie i szlachetnie uczynił, myślał bowiem o zmartwychwstaniu. Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda – była to myśl święta i pobożna. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu” (2 Mch 12, 41-45).

Natomiast w Nowym Testamencie jest mowa o możliwości oczyszczenia po śmierci tych, których życie na ziemi nie było wolne od braków⁴²⁵: „tak też jawne się stanie dzieło każdego: odsłoni je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje, jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień” (1 Kor 3, 13-15).

Idea czyśćca zrodziła się zatem z przekonania o możliwości odbywania pokuty w życiu przyszłym, gdyż do Boga mogą mieć przystęp jedynie czyści i święci. Dobrym tego przykładem jest choćby nauczanie św. Cypriana na temat możliwości oczyszczenia, będące wyrazem duszpasterskiej troski szczególnie o tych chrześcijan, którzy zaparli się publicznie Chrystusa podczas prześladowań. Jego rozwiązanie czerpie inspirację z Mt 5, 26, a godząc wymagającego ducha Ewangelii ze słabą naturą człowieka, pisze o możliwości kontynuowania po śmierci pokuty kościelnej po to, aby spotkać się z Chrystusem w wiecznej radości. Nie dotyczy ona tych, którzy

⁴²³ Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 853.

⁴²⁴ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 201; por. Z. KIJAS, *Czyśćciec...*, dz. cyt., 32.

⁴²⁵ Por. Z. KIJAS, *Czyśćciec...*, dz. cyt., 43; por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 208.

dochowali wiary Chrystusowi lub oddali za Niego swoje życie, ponieważ dostępują oni łaski zbawienia bezpośrednio po śmierci. Tak sformułowana myśl o możliwości spotkania z Chrystusem w wiecznej radości, poprzedzonej okresem oczyszczenia, jest obecna u świętego Augustyna i w późniejszej teologii łacińskiej⁴²⁶.

Jest to jednocześnie ujęcie, które nie podziela rygoryzmu poglądów Tertuliana, traktującego pośmiertną rzeczywistość jako więzienie, w którym dusza ma okazję wypłacić się „do ostatniego grosza” (Mt 5, 26)⁴²⁷. Tertulian wprowadza też termin *refrigerium* na oznaczenie oczekiwania w spoczynku aż do zmartwychwstania oraz szczególną odmianę *refrigerium interim*, oznaczającą ochłodę pośrednią, przeznaczoną dla zmarłych w oczekiwaniu na ostateczne zbawienie⁴²⁸.

Akcent położony jest więc na możliwości odbycia pokuty po śmierci, ale też w doczesności (np. Klemens Aleksandryjski, święty Augustyn⁴²⁹).

Kolejny argument za czyścim, do którego sięgają Ojcowie Kościoła, zawiera tekst z Ewangelii wg św. Mateusza: „Dlatego powiadam wam: Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom, ale bluźnierstwo przeciw Duchowi nie będzie odpuszczone. Jeśli ktoś powie słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, lecz jeśli powie przeciwko Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym” (Mt 12, 31-32).

W „wieku przyszłym” widzą oni działanie doskonalące zmarłego przez Ducha Świętego⁴³⁰. W tekście tym święty Augustyn dostrzega kryterium, jakie winien spełnić grzesznik, aby dostąpić Bożego przebaczenia. Mieści się w nich ten, którego życie nie było ani całkiem złe, ani też całkiem dobre⁴³¹.

W innym kierunku rozwija się w tym czasie myśl na Wschodzie. Z podkreślania w praktyce pokuty pneumatyczno-pedagogicznego oraz terapeutycznego charakteru, wyrasta idea czyścica akcentująca aspekt oczyszczający cierpienia (Orygenes)⁴³². Dla świętego Grzegorza z Nyssy, po tym życiu pozostaje jeszcze jakieś oczyszczenie⁴³³. Klemens Aleksandryjski twierdzi, że charakter oczyszczający i kształtujący,

⁴²⁶ Zdaniem J. Ratzingera, interpretacja oczyszczenia w zaświatach św. Cypriana „oznacza już wyraźne sformułowanie zasadniczej myśli doktryny o czyścim Kościoła zachodniego”; por. J. RATZINGER, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, 244.

⁴²⁷ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 203-204; Por. Z. KIJAS, *Czyścic...*, dz. cyt., 112.

⁴²⁸ Por. Z. KIJAS, *Czyścic...*, dz. cyt., 110-111.

⁴²⁹ Zob. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 2002, XXI, XIII-XIV.

⁴³⁰ Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, dz. cyt., 855-857.

⁴³¹ Por. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXI, XXIV.

⁴³² Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 126.

⁴³³ Por. ŚWIĘTY GRZEGORZ Z NYSSY, *Oratio de Mortus*: PG 46, 524.

przyczyniający się do rozwoju posiada woda chrztu i duch, toteż proces doskonalenia trwa począwszy od chrztu i kończy się w wieczności⁴³⁴.

W tym czasie dochodzi do głosu kwestia funkcji oczyszczającej ognia, nawiązująca do Za 13, 9 oraz 1 Kor 3, 12-15. W interpretacji ognia jedni wskazują na jego sens metaforyczny (np. Klemens Aleksandryjski), inni podkreślają, że uwolnienie od grzechu po zejściu z tego świata dokona się poprzez płomień ognia czyśccowego (np. św. Grzegorz z Nyssy)⁴³⁵. Święty Augustyn natomiast mówi o ogniu cielesnym i jego działaniu na potępionych w kontekście wiecznego potępienia⁴³⁶, oraz o ogniu oczyszczającym, odczuwanym przez tych, którzy mają przewinienia niezaskługujące na potępienie, działającym między śmiercią a zmartwychwstaniem⁴³⁷.

Natomiast święty Jan Chryzostom, odrzuca ogień oczyszczający i apokatastazę, przyjmuje zaś w to miejsce stan pośredni, w którym dusze mogą liczyć na pomoc żyjących, np. przez ich modlitwę, jałmużnę i ofiarowaną Eucharystię. Jednak utrapienie dusz tam przebywających nie ma charakteru oczyszczającego czy ekspiacyjnego⁴³⁸. Dla zwolenników apokatastazy, cała kraina zmarłych przypomina „czyściec”, prowadzący przez różne stopnie szczęścia i niedoli, niekiedy przez karę, która oczyszcza, doskonali i przybliża do pełnego zjednoczenia z Bogiem⁴³⁹. Według Orygenesa, wszyscy ludzie niezależnie od ich duchowego stanu, nawet sprawiedliwi przejść muszą przez oczyszczający ogień. W jego nauce zauważa się tendencję do utożsamiania czyścca z piekłem, nadając mu przez to formę czasową⁴⁴⁰.

W nauce na temat czyścca, przedstawiciele najwcześniejszego okresu scholastyki powołują się na wypowiedzi Pisma Świętego, a szczególnie 1 Kor 3, 12-15, na Augustyna i Grzegorza Wielkiego, którzy są dla nich niezaprzeczalnym autorytetem. Naukę o czyśccu łączą na etapie wczesnej scholastyki z teologią pokuty, natomiast w późnej scholastyce z odróżnieniem *reatus culpae* (obciążenie winą) od *reatus poene* (obciążenie karą)⁴⁴¹. Sam termin „czyściec” – *purgatorium* – oznaczający „miejsce

⁴³⁴ Por. Z. KIJAS, *Czyściec...*, dz. cyt., 96.

⁴³⁵ Por. ŚWIĘTY GRZEGORZ Z NYSSY, *Oratio de Mortus*: PG 46, 524.

⁴³⁶ Zob. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXI, IX-X.

⁴³⁷ Zob. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Państwo Boże*, dz. cyt., XXI, XXVII; F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 84.

⁴³⁸ Por. J.RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 207; por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, dz. cyt., 857; por. J.RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 200.

⁴³⁹ Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, dz. cyt., 854; por. J.RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 197; por. Z. KIJAS, *Czyściec...*, dz. cyt., 101.

⁴⁴⁰ Por. Z. KIJAS, *Czyściec...*, dz. cyt., 104.

⁴⁴¹ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 87.

oczyszczenia” jest użyty po raz pierwszy w XII w. przez Hildeberta z Lavardin⁴⁴². Czyściec ujmowany jest jako kara pozwalająca oczyścić się z grzechów tym, którzy są przeznaczeni do życia wiecznego, bez określania jednak jego miejsca (Hugo ze św. Wiktora). Widzi się w nim również surowe odpokutowanie kar czasowych, które pozostają do odcierpienia po odpuszczeniu wszelkich grzechów popełnionych na ziemi⁴⁴³. Odwołując się do wspomnianego 1 Kor, mówią o oczyszczeniu od niektórych grzechów lekkich przez chrzest ognia oczyszczającego przed sądem ostatecznym (Raban Maur). Ocalenie „tak jakby przez ogień” niektórzy interpretują jako zgładzenie grzechów powszednich w czyścicu (Piotr Lombard)⁴⁴⁴. Inni dopowiadają, że spłoną tam zarówno grzechy powszednie, jak i grzechy cięższe, z których człowiek wyświadczył się za życia, lecz nie zdołał ich do końca odpokutować⁴⁴⁵.

W złotym okresie scholastyki dochodzą do głosu próby spekulatywnego wyjaśnienia czyścica. Podstawowym tekstem biblijnym jest 1 Kor 3, 15 oraz 2 Mch 12, 46; Mt 12, 32; Ap 22, 15. Wysuwa się argument, iż zaprzeczanie istnienia czyścica jest występowaniem przeciw sprawiedliwości Boskiej, ponieważ wymaga ona tego, żeby za grzech ponieść należną karę. Według świętego Tomasza, kary ponoszone w czyścicu są uzupełnieniem pokuty [tj. kary doczesnej], jakiej nie zrealizowano całkowicie na tym świecie⁴⁴⁶. Dokonuje ponadto rozróżnienia kary „odrzućcia”, spowodowanej opóźnieniem wizji Boga, od której cierpi dusza (bowiem pragnienie Najwyższego Dobra jest bardziej intensywne po zakończeniu doczesnego życia), od kary zmysłów, to znaczy wymierzanej przez ogień cielesny⁴⁴⁷. Dusze w czyścicu mogą liczyć jednak na pomoc w postaci modlitwy, postu i dobrych uczynków ze strony żyjących. Jest ona skutkiem wzajemnego powiązania miłością, która łączy wszystkich członków Kościoła⁴⁴⁸.

⁴⁴² Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, dz. cyt., 857; zob. Z. KIJAS, *Czyściec...*, dz. cyt., 125; zob. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 87.

⁴⁴³ Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, dz. cyt., 858; por. Z. KIJAS, *Czyściec...*, dz. cyt., 141.

⁴⁴⁴ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 130. Spotyka się także interpretację, według której zawarte w 1 Kor 3, 12-15 zdanie „ocaleje... tak jakby przez ogień” wyraża trudność zbawienia („z wysiłkiem i trudem”); Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 107.

⁴⁴⁵ Por. Z. KIJAS, *Czyściec...*, dz. cyt., 145.

⁴⁴⁶ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.) q. 71, a. 6, dz. cyt., 63 (S. Th. III Suppl., q. 71, a. 6).

⁴⁴⁷ Zob. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.) q. 74, a. 8, dz. cyt., 120 (S. Th. III Suppl., q. 74, a. 8).

⁴⁴⁸ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.), q. 71, a. 9, dz. cyt., 69 (S. Th. III Suppl., q. 71, a. 9); TAMŻE, q. 71, a. 2, dz. cyt., 50; (S. Th. Suppl., q. 71, a. 2).

Co do sposobu oczyszczenia święty Tomasz mówi, że dokonuje się ono przy pomocy ognia, ponieważ ma on najostrejszą siłę oczyszczającą⁴⁴⁹. Jest on wieczny co do substancji, ale czasowy co do skutku, [co do oczyszczania]. Bowiem celem kary czyśćca jest przede wszystkim oczyszczanie z pozostałości grzechu⁴⁵⁰.

Większość teologów tego okresu opowiada się za „ogniem oczyszczającym”, któremu przypisuje charakter cielesny, czego konsekwencją jest traktowanie czyśćca jako miejsca, choć opinie co do lokalizacji są różne⁴⁵¹ (por. św. Albert, św. Tomasz, Piotr z Palude). Święty Tomasz na określenie tegoż ognia używa łac. *ignis corporeis*⁴⁵².

W tym złotym okresie scholastyki podejmowane są dyskusje w celu odnalezienia odpowiedzi na coraz bardziej szczegółowe zagadnienia związane z pośmiertnym oczyszczeniem.

Pewną systematyzację dotyczącą nauki o czyścju wprowadzają oficjalne orzeczenia Kościoła. Wśród nich należy wymienić dokument Soboru Lyońskiego II (1274), który mówi: „Jeśli prawdziwie pokutujący odeszli w miłości, zanim zadośćuczynią godnymi owocami pokuty za popełnione grzechy i zaniedbania, to ich dusze, jak nam wyjaśnił brat Jan [Parastron OFM], oczyszczają się po śmierci: i że dla złagodzenia tego rodzaju kar pomagają im prośby żyjących wierzących, mianowicie ofiary mszalne, modlitwy, jałmużny i inne dzieła pobożności, które według zarządzeń Kościoła były skierowane przez wierzących za innych wierzących”⁴⁵³. Soborowy dokument zastępuje określenie „ognia czyśccowego” określeniem „kar czyśccowych”⁴⁵⁴.

Kolejny dokument to konstytucja „*Benedictus Deus*” Benedykta XII z 1336 roku, która stwierdza, że te dusze, które w chwili śmierci miały coś do odpokutowania,

⁴⁴⁹ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q. 97, a. 1, ad 2 dz. cyt., 186 (S. Th. III Suppl., q. 97, a. 1, ad 2).

⁴⁵⁰ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q.100, a. 2, ad 1, dz. cyt., 238 (S. Th. III Suppl., q. 100, a. 2, ad 1).

⁴⁵¹ Św. Tomasz pisze, że w Piśmie Świętym nie ma tekstu orzekającego o miejscu czyśćca. Jednak prawdopodobne jest, że jest miejscem niższym, połączonym z piekłem. W opinii niektórych, jest jakimś miejscem na ziemi. Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q.100, a. 2, dz. cyt., 237 (S. Th. III Suppl., q. 100, a. 2).

⁴⁵² Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIII (Suppl.) q.70, a. 3, dz. cyt., 39 (S. Th. III Suppl., q. 70, a. 3).

⁴⁵³ BF 254.

⁴⁵⁴ Por. A. Skwierzyński, *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja nauki o czyścju*, Warszawa 1992, 32.

poddane zostaną oczyszczeniu, aby następnie uzyskać wspólnotę z Chrystusem, aniołami i świętymi⁴⁵⁵.

Niemal dosłowne powtórzenie wyznania wiary Michała Paleologia zawiera treść dokumentu Soboru Florenckiego (1439-1445)⁴⁵⁶.

Istnienie czyścica oraz niesienie pomocy przez żyjących w postaci modlitwy i Ofiary Ołtarza, potwierdza też nauka, sformułowana przez Sobór Trydencki (1545-1563), na XXV sesji w 1563 roku⁴⁵⁷.

Katechizm przypomina o różnicy, jaka istnieje pomiędzy oczyszczeniem czyścicowym a potępieniem. Ogólnie można powiedzieć, że czyściec nie ma nic wspólnego z piekłem czasowym. Piekło jest oddzieleniem definitywnym od Boga, czyściec jest drogą do pełnego posiadania Boga⁴⁵⁸. Może być niezrozumiałe wyobrażenie ognia użyte w obu przypadkach. W przypadku piekła jest ono karą, a w przypadku czyścica – oczyszczeniem. Znaczenie ognia jest zatem bardzo różne w jednym i drugim przypadku. Katechizm wyjaśnia w oparciu o tekst Mateuszowej Ewangelii, że ogień jako kara będzie wieczny (por. Mt 25, 41), nieugaszony (por. Mt 13, 42; 5, 22.29), przeznaczony dla tych, którzy do końca swego życia odrzucają wiarę i nawrócenie, w którym człowiek może zatracić duszę i ciało (por. Mt 10, 38). Natomiast w odniesieniu do ognia czyścicowego, Katechizm używa określenia ognia oczyszczającego z win lekkich przed sądem⁴⁵⁹. Łączy on nauczanie o czyścicu z praktyką modlitwy za zmarłych. Jeśli ktoś musi zdać rachunek ze swoich czynów i cierpieć oczyszczenie w przypadku, gdy to jest konieczne, po to, by się cieszyć niebem, nie jest sam w tym momencie przed Bogiem. Kościół mu towarzyszy poprzez modlitwę, jałmużnę i uczynki pokutne, wstawia się za nim i przede wszystkim ofiaruje za niego Ofiarę Eucharystyczną, w której Chrystus łączy ze sobą nas wszystkich w swojej doskonałej ofierze dla Boga. W odniesieniu do modlitw za zmarłych, które Kościół gorąco poleca, należy przytoczyć jeszcze jedno napomnienie Soboru Trydenckiego, że należy unikać wszystkiego, co może dać miejsce nieuczciwemu zarobkowi⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Zob. BF 263.

⁴⁵⁶ Zob. BF 273.

⁴⁵⁷ Zob. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o czyścicu*, w: BF VIII, 117.

⁴⁵⁸ Por. KKK 1031.

⁴⁵⁹ Nauczanie to jest bardzo wyważone, biorące pod uwagę zalecenia Soboru Trydenckiego, by unikać w nim ciekawości i zabobonów; Por. SOBÓR TRYDENCKI, *Dekret o czyścicu*, w: BF VIII, 117.

⁴⁶⁰ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 829.

Współczesna teologia, rozpatrując oczyszczenie po śmierci w odniesieniu do zbawienia⁴⁶¹ podkreśla, iż jest ono wydarzeniem łaski. Bóg chce, aby człowiek był rzeczywiście godny Jego. Dlatego też chce go oczyścić ze wszelkiej skazy grzechu, nieuporządkowanego przywiązania, chce go całkowicie odnowić. Oczyszczenia domaga się miłość Boża, zanim człowiek dojrzeje do pełnego zjednoczenia⁴⁶².

Punktem wyjścia dla rozumienia czyśćca jako „łaski doskonalenia się” osoby ludzkiej w jej istnieniu pozahistorycznym jest płynąca z objawienia wiara w dalsze życie człowieka po śmierci ciała, a także w istnienie sprawiedliwości Bożej względem ziemskiego życia człowieka, czyli pośmiertnej nagrody lub kary⁴⁶³.

Niektórzy przedstawiciele współczesnej teologii nie rezygnują z motywu ognia, ale interpretują go metaforycznie, przyjmując, że „ogniem” osadzającym, przemieniającym i kształtującym człowieka na wzór chwalebного Ciała Chrystusa jest sam Jezus Chrystus⁴⁶⁴. Poza tym ogień przybliża w jakiś sposób złożoność procesu oczyszczenia polegającego na uwzględnieniu jego charakteru pozytywnego i negatywnego, którymi są: moment oczyszczania i spalania.

Nauka o czyśćcu zawiera w sobie elementy radości i nadziei. Całkowite oczyszczenie, chociaż niesie ze sobą cierpienie, jest darem Bożym, który wymaga pokornej wdzięczności.

Niektóre nurty współczesnej teologii mówią o charakterze oczyszczającym samego spotkania z Bogiem, jako że uwalnia ono człowieka, nie bez jego cierpienia, z tego wszystkiego, co nie jest w pełni ukierunkowane na Boga. Ujęcie to jest konsekwencją obecnego w teologii nurtu traktującego sąd szczegółowy jako „samoosąd”, do którego należy aspekt oczyszczenia⁴⁶⁵. Różnorodne interpretacje pośmiertnego oczyszczenia nie wykluczają się wzajemnie⁴⁶⁶. Przyjmując tę interpretację pozostaje jasne, że tylko po tym oczyszczeniu i jako wynik tegoż oczyszczenia zostanie wyeliminowana wszelka przeszkoda, która się sprzeciwia komunii z Bogiem.

⁴⁶¹ Bóg sądzi miłując. W Jego osądzeniu chodzi o zbawienie. T. LANGAN, art. cyt., „Communio” 2 (1987), 83.

⁴⁶² Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 141.

⁴⁶³ Por. K. GÓZDŹ, *Trzy stany bytowania człowieka po śmierci*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna. Dzieła zebrane*, t. XXIII, 23-26, Lublin 2002, 201.

⁴⁶⁴ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 205; TAMŻE, 207-208; Por. CZ. S. BARTNIK, *Dogmatyka...*, dz. cyt., 856; Cz. S. Bartnik wymienia współczesnych teologów opowiadających się za metaforyczną interpretacją ognia. Są to: J. Ratzinger, H. Langkammer, L. Balter, J. Szymik, K. Gózdź, Cz. Rychlicki.

⁴⁶⁵ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 106.

⁴⁶⁶ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 828.

Wówczas radość ze spotkania z Bogiem i wizja uszczęśliwiająca mogą być doskonałe i pełne.

Wreszcie, współczesna teologia, w odniesieniu do czyśćca mówi, że to właśnie on stanowi pomoc w doprowadzeniu do pełnego zjednoczenia z Bogiem⁴⁶⁷, jest ostateczną ofertą Bożej łaski, ponieważ człowiek otrzymuje ostateczną szansę pokuty⁴⁶⁸. Widać to jeszcze wyraźniej, gdy zastosuje się określenie czyśćca w oparciu o kategorię miłości: „(...) Jest to miłość Boska i ludzka oczyszczająca dusze w ich pozaziemskim życiu, jeżeli mają przeszkodę wejścia do nieba”⁴⁶⁹.

Z perspektywy przebytej drogi należy powiedzieć, że pośmiertne oczyszczenie jest darem i szansą wykorzystania oczyszczającego charakteru cierpienia, przeżywanego już w nadziei pełnego udziału w pełni zbawienia. Dotyczy ono tych, którzy nie dojrzeli jeszcze w miłości i nie są przygotowani do wejścia w całkowitą wspólnotę z Bogiem.

Liczne oficjalne orzeczenia Kościoła mówią przede wszystkim o istnieniu czyśćca, o oczyszczeniu jako koniecznym warunku dostąpienia radości życia wiecznego, o pomocy w postaci modlitwy, jałmużny, a przede wszystkim Ofiary Eucharystycznej, jaką mogą podjąć żyjący członkowie Kościoła.

Współczesną wykładnią kościelnego nauczania na temat czyśćca jest „Katechizm Kościoła Katolickiego”, który, ujmując jego istotę, wskazuje na człowieka, który doświadcza oczyszczenia w spotkaniu z Bogiem. Może ono być bolesne, ale prowadzi do przemiany.

§ 4. PIEKŁO

Podczas ziemskiego pielgrzymowania człowiek korzysta z podstawowej alternatywy swojego życia. Jest nią wolny wybór życia po śmierci: być z Bogiem albo przeciw Bogu⁴⁷⁰, ponieważ specyfiką chrześcijaństwa jest przekonanie o powadze ludzkiego życia i o jego wielkości. Także o tym, że są w tym życiu sprawy

⁴⁶⁷ JAN PAWEŁ II, dz. cyt., 141.

⁴⁶⁸ Por. A. SKWIERCZYŃSKI, *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyśćcu*, Warszawa 1992, 81.

⁴⁶⁹ W. GRANAT, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 1974, 528.

⁴⁷⁰ Por. K. GÓŹDŹ, *Trzy stany bytowania...*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 201.

nieodwołalne i istnieje nieodwołalne zniszczenie⁴⁷¹. W tym świetle widać wyraźniej, że piekło jest skutkiem decyzji człowieka prowadzących do zabicia w sobie dobra i miłości, do samooddzielenia się człowieka od wspólnoty z Bogiem i zbawionymi⁴⁷². Jego istnienie potwierdza oficjalne nauczanie Kościoła opierające się na Piśmie Świętym⁴⁷³ i Tradycji.

Paradoksalnie brzmi stwierdzenie, iż nauczanie o piekle jest podstawowym, by właściwie zrozumieć, czym jest niebo. Stoi ono na przeciwległym biegunie, jako ostateczna życiowa klęska, bycie wyłączonym ze wspólnoty z Bogiem i wszystkim stworzeniem, jako totalne pozbawienie siebie zdolności kochania⁴⁷⁴. Stanowi ono całkowite i definitywne zaprzeczenie wspólnoty miłości, którą Bóg proponuje człowiekowi i której pragnie, a która ofiarowana dobrowolnie – musi być dobrowolnie przyjęta. Tylko wtedy, kiedy możliwość ta jest realna, jest także realna wolność człowieka, która staje się pełna tylko w momencie przyjęcia nieskończonej miłości, ofiarowanej człowiekowi przez Boga⁴⁷⁵. Miłość nie może być więc narzucona, w przeciwnym razie ulegnie zniszczeniu. A zatem tajemnica wolności i odpowiedzialności ludzkiej, w całej swojej wielkości, zmusza do pamiętania o możliwości odrzucenia Boga. Tak więc podstawą mówienia o piekle staje się odrzucenie Boga, dokonane w wolności swojej osoby i własnego wyboru⁴⁷⁶.

W teologicznej refleksji na temat piekła można wyodrębnić szczegółowe zagadnienia, które bardziej lub mniej wyraźnie dochodzą do głosu w różnych epokach. To poniekąd daje obraz złożoności omawianego problemu.

Część teologów zwraca uwagę, że w rozważaniach o nagrodzie czy karze wiecznej u Ojców Kościoła przeważa obraz miłosiernego Boga, który zesłał na świat swojego Syna, aby szukał tych, którzy zginęli. Powstaje pytanie: czy oddalenie sprzed oblicza Chrystusa będzie wieczne? – a wraz z nim i pewne napięcie pomiędzy przekonaniem

⁴⁷¹ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 198.

⁴⁷² Zob. JAN PAWEŁ II, *Rzeczy ostateczne. Wybór katechez z audiencji generalnych z 1999 r.*, Poznań 1999, 9;

Por. BENEDYKT XVI, *Spe salvi*. O nadziei chrześcijańskiej, Kraków 2007, 68.

⁴⁷³ Podstawy biblijne dogmatu o istnieniu piekła to: Starotestamentowa myśl o potępieniu wiecznym kształtująca się w dwóch ostatnich wiekach przed Chr., nauczanie Jezusa (Mt 25,41; 5,29; 13,42.50; 22,13; 18,8; 5,22; 18,9; 8,12; 24,51; 25,30; Łk 13,28), pisma apostołskie (2 Tes 1,9; 2,10; 1 Tes 5,3; Rz 9,22; Flp 3,19; 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3; 1 Tm 6,9; Ap 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 2000, 197; Zob. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, Sandomierz 2003, 114; Zob. K. GÓŹDŹ, *Trzy stany bytowania...*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 208.

⁴⁷⁴ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 114.

⁴⁷⁵ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 829.

⁴⁷⁶ Por. K. GÓŹDŹ, *Trzy stany bytowania...*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 208.

o powszechnej woli zbawczej Boga a możliwością potępienia. W tym nurcie mieści się święty Ambroży, który opowiada się za duchowym charakterem piekła oraz mówi o jego doświadczaniu tu na ziemi, ilekroć życie człowieka sprzeciwia się woli Bożej⁴⁷⁷.

Inni dopatrują się w nauce Ojców na temat piekła dochodzącej do głosu Bożej sprawiedliwości. Akcent ów jest widoczny np. u św. Cypriana w III w., który w wizji piekła widzi ostateczną zemstę Boga na prześladowcach⁴⁷⁸, oraz u późniejszych Ojców, którzy wprowadzają uszczegółowienie co do kary piekła, dokonujące się przed lub po Sądzie⁴⁷⁹.

Motyw sprawiedliwości z większą intensywnością pojawia się w późniejszym czasie w teologii scholastycznej. Wywiedziona z Pisma Świętego prawda o istnieniu piekła jest związana z przyjęciem sprawiedliwej kary za grzechy.

Według świętego Tomasza, „Sprawiedliwość Boska wymaga tego, aby całkowicie został z niej [społeczności] usunięty ten, kto swoim grzesznym postępowaniem na to zasłużył”⁴⁸⁰. Skutki takiego stanu rzeczy, czyli wyłączenie na wieczność ze społeczności świętych i skazanie na wieczną karę, ponosi człowiek, który popełnia grzech śmiertelny, godzący wprost w samą miłość Bożą⁴⁸¹.

Kara, wymierzana skończonemu stworzeniu, nie może być nieskończona w swej intensywności, ale musi być nieskończona przynajmniej pod względem jej trwania. Wina trwa wiecznie i jako taka pociąga, zdaniem teologów, wieczną karę, co według nich nie stoi w sprzeczności z Bożym miłosierdziem⁴⁸².

We współczesnej teologii nadal aktualne pozostaje pytanie o wspomnianą nieproporcjonalność winy człowieczej i wiecznej kary⁴⁸³.

Miejsce piekła większość teologów tego czasu umieszcza we wnętrzu ziemi lub pod ziemią, z dala od błogosławionych⁴⁸⁴. Święty Tomasz nie stwierdza tego

⁴⁷⁷ ŚWIĘTY AMBROŻY, *O dobrach przynoszonych przez śmierć*, nr 56, w: ŚWIĘTY AMBROŻY, *Wybór pism*, 168-169.

⁴⁷⁸ ŚWIĘTY CYPRIAN, *List 58,10*, w: *Listy*, tł. Szoldarski, Warszawa 1969, 174-175.

⁴⁷⁹ Należy do nich zaliczyć m.in.: św. Hipolita Rzymskiego, św. Atanazego, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Cyryla Aleksandryjskiego; Por. Z. KIJAS, *Piekło. Oddalenie od Domu Ojca*, Kraków 2002, 145.

⁴⁸⁰ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q.99, a. 1, dz. cyt., 219 (S. Th. III Suppl., q. 99, a. 1).

⁴⁸¹ Por. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q.99, a. 1, dz. cyt., 219 (S. Th. III Suppl., q. 99, a. 1).

⁴⁸² Zob. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q.99, a. 1, dz. cyt., 221 (S. Th. III Suppl., q. 99, a. 1).

⁴⁸³ Pytanie to stawia szczególnie wyraźnie W. Hryniewicz.

⁴⁸⁴ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 211.

autorytatywnie, lecz pisze: „Bardziej jednak zgodne z Pismem Świętym jest zdanie, że piekło znajduje się pod ziemią”⁴⁸⁵.

Istotnym argumentem w nauce o piekle posługuje się św. Ireneusz gdy mówi, że Bóg nie ma na celu ukarania potępionych, a ponieważ są pozbawieni wszelkich dóbr, sama kara ich ściga⁴⁸⁶. Pojawia się tu cenna myśl, że piekło nie mówi niczego przeciwko nieskończonej dobroci Boga. Przemawia tylko na korzyść przeogromnego uszanowania, jakie Bóg ma w odniesieniu do wolności ludzi, stworzonych na swoje podobieństwo. Bóg nie chce nigdy anulować tej wolności, bez której nie byłoby możliwe przyjęcie jego miłości i łaski.

Już same słowa Jezusa w Ewangelii ukazują jasno ważność wyboru, przed którym każdy człowiek w swoim życiu się znajduje. Nie można uznać za mało znaczące twarde słowa Jezusa: „Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (por. Mt 13, 41-42). Z drugiej strony jednak nie mogą one spowodować, iż człowiek zapomni o miłości i miłosierdziu Boga, który pragnie, aby wszyscy ludzie się zbawili (por. 1 Tm 2, 4) i który posłał swego Syna na świat, nie po to, by świat został potępiony, ale żeby się zbawił przez Niego (por. J 3, 16nn). Piekło nie jest żadnym świadectwem przeciwko uniwersalnej zbawczej woli Boga⁴⁸⁷.

Należy jednak przypomnieć, odwołując się do fundamentalnego stwierdzenia Jezusa przekazanego w Ewangelii: „idźcie precz ode Mnie” (por. Mt 25, 41), że piekło polega na oddaleniu i odłączeniu się od Boga. Według Jana Pawła II, słowa Chrystusa są jednoznaczne w odniesieniu do samej możliwości zatracenia i realności piekła⁴⁸⁸.

To odrzucenie miłości Boga wyraża się poprzez nienawiść do Niego i do bliźniego, poprzez zamknięcie się wobec bliźniego i jego potrzeb. Kto się upiera w tym zachowaniu i w takim stanie jest zaskoczony przez śmierć, pozostaje oddzielony od Boga. Sam się wyklucza z komunii z Bogiem i błogosławionymi⁴⁸⁹. Ściśle mówiąc, Bóg nie uczynił piekła. Czynią go jego stworzenia obdarzone wolnością, ponieważ odwracają się od Niego. Bóg nie posyła nikogo do piekła: to potępiony odłącza się i nie chce wejść do ojcowskiego domu.

⁴⁸⁵ ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Suma Teologiczna*, t. XXXIV (Suppl.) q.97, a. 7, dz. cyt., 200 (S. Th. III, q. 97, a. 7).

⁴⁸⁶ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 830.

⁴⁸⁷ TAMŻE, 830.

⁴⁸⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, 140.

⁴⁸⁹ Por. KKK 1033.

Nauczanie Kościoła idzie po tej linii. Wśród najważniejszych dokumentów⁴⁹⁰ są między innymi te z Synodu w Konstantynopolu (543 r.), który odrzuca tymczasowość piekła oraz apokatastazę dla diabłów i bezbożnych ludzi⁴⁹¹. Natomiast Sobór Laterański IV (1215 r.) stwierdza: „Przyjdzie na końcu czasu, aby sądzić żywych i umarłych, i każdemu z nich pojedynczo oddać według ich uczynków, zarówno odrzuconym, jak też wybranym: Oni wszyscy powstaną ze swoimi własnymi ciałami, które teraz noszą, aby otrzymać według swoich uczynków: czy będą dobre, czy złe, tamci z diabłem karę wieczną, a ci z Chrystusem wieczną chwałę”⁴⁹². Nowy przyczynek, dotyczący zróżnicowania kary piekła, pojawia się w Dekrecie dla Greków Soboru Florenckiego (1439-1445): „Dusze zaś tych, którzy umierają w uczynkowym grzechu śmiertelnym lub w samym grzechu pierwotnym, natychmiast zstępują do piekła, gdzie jednak podlegają nierównym karom”⁴⁹³. Sobór Trydencki naucza o karze po śmierci jako karze wiecznej⁴⁹⁴.

W Magisterium bardzo słusznie ukazuje się, że zasadniczo kara piekła musi być widziana jako odłączenie od Boga, ponieważ szczęście człowieka i dobra, których pragnie i dla których został stworzony, znajdują się tylko w Nim⁴⁹⁵. Mówi się w nim także o ogniu wiecznym (np. w Wyznaniu wiary św. Damazego z V w, Symbolu *Quicumque* z VI w)⁴⁹⁶, Katechizm odwołuje się do obrazu ognia nieugaszonego (por. Mt 5, 22.29; 13, 42.50; Mk 9, 43-48).

Próby interpretacji ognia piekielnego podejmowane są już w epoce patrystycznej. Święty Bazyli, święty Grzegorz z Nazjanzu, święty Jan Chryzostom i święty Augustyn opowiadają się za rozwiązaniem naturalistycznym. Podkreślają jednak, że chodzi o ogień całkowicie odmienny od ziemskiego. Natomiast: Orygenes, święty Ambroży, święty Hieronim (późniejszy) i święty Grzegorz z Nyssy wyjaśniają ogień w sensie metaforycznym⁴⁹⁷. Dla Klemensa Aleksandryjskiego metafora ta obrazuje wyrzuty sumienia, jakie dręczą potępionych⁴⁹⁸. W czasach późniejszych święty Tomasz opowiada się za jego cielesną naturą.

⁴⁹⁰ Szerzej na ten temat: Z. KIJAS, *Piekło...*, dz. cyt., 294-307.

⁴⁹¹ Por. Synod konstantynopolski: *Przeciw orygenistom*, w: BF VIII.101; (BF 129).

⁴⁹² BF 247.

⁴⁹³ BF 273.

⁴⁹⁴ BF 333.

⁴⁹⁵ Por. KKK 1035.

⁴⁹⁶ Zob. Z. DANIELEWICZ, *Dogmatyka*, t. VI - *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, red. E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI, Warszawa 2007, 451.

⁴⁹⁷ Por. Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej...*, dz. cyt., 451; J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 204.

⁴⁹⁸ Por. Z. KIJAS, *Piekło...*, dz. cyt., 142.

Innym, rozpatrywanym w tradycyjnej teologii problemem jest natura kar piekła. Niektórzy używają takiego ich określenia: *poena damni* – kara odrzucenia od Boga, która polega na pozbawieniu szczęśliwości niebieskiej oraz *poena sensu* – będąca karą zmysłową doświadczenia cierpienia. Pierwsza z nich wyraża stronę osobową kary piekielnej, podczas gdy druga kara odnosi się do zmysłowego doświadczenia kary⁴⁹⁹. Odłączenie od Boga nazywa się karą potępienia, podczas gdy kara zmysłu⁵⁰⁰ mówi o innych cierpieniach, na przykład o ogniu.

Współcześnie przypomina się o tym, iż do zadań teologii nie należy zgłębianie tajemnicy kar piekielnych, lecz temat ten podejmuje się po to, by przestrzec przed karą⁵⁰¹.

Oddzielenie od Boga powoduje oddzielenie od innych i od Kosmosu, oznacza negatywną relację do rzeczywistości stworzonej, po prostu odwrócenie pozytywnej, którą człowiek jest powołany realizować w świecie przemienionym. Ze stwierdzeń biblijnych i Magisterium wynika jasno odpowiedzialność, przed którą się znajduje człowiek. Jego wieczne przeznaczenie zależy od użytku, jaki czyni ze swej wolności⁵⁰². Wynika stąd konieczność ciągłego nawracania i czuwania, albowiem nie zna on dnia i godziny, w której będzie powołany do zdania Panu rachunku ze swego życia⁵⁰³. Nacisk położony na czuwanie pochodzi z nauczania samego Jezusa (por. np. Mk 13, 35). Akcent ów jest widoczny współcześnie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, idącego po linii Tradycji: „Ponieważ nie znamy dnia ani godziny, musimy w myśl upomnienia Pańskiego czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota, zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych i aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym, pójść w ogień wieczny, w ciemności zewnętrzne, gdzie <będzie płacz i zgrzytanie zębów>” (KK 48).

Wcześniej użyte zostało stwierdzenie, że Bóg chce, aby wszyscy ludzie się zbawili. Toteż jasne jest, że Kościół odrzucił myśl o przeznaczeniu do zła i do piekła. Bóg jest, można by powiedzieć, pierwszym zainteresowanym zbawieniem ludzi. Ojciec

⁴⁹⁹ Por. K. GÓZDŹ, *Trzy stany bytowania...*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 209.

⁵⁰⁰ Stwierdzenie to stwarza problem, choć już św. Tomasz zastanawiał się nad działaniem ognia piekielnego na potępionych. Wydaje się słuszne, aby kwestia zmysłu została doprecyzowana w teologicznej refleksji.

⁵⁰¹ Por. K. GÓZDŹ, *Trzy stany bytowania...*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 210.

⁵⁰² Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 830.

⁵⁰³ Por. KKK 1036.

posłał swojego Syna na świat nie po to, by go potępić, ale by był zbawiony przez Niego (por. J 3, 17).

Tylko wolny wybór człowieka, grzech ciężki i trwanie w nim, jest tym, co powoduje potępienie. Ukazuje się tu tajemnica ludzkiej wolności w zetknięciu z ogromnymi jej możliwościami. Stanowi ona wezwanie do zjednoczenia się w modlitwie Kościoła o zbawienie wszystkich⁵⁰⁴.

Często pojawia się pytanie o liczbę tych, którzy zbawią się lub potępią. To pytanie zostało zadane samemu Jezusowi, który nie udzielił bezpośredniej odpowiedzi. Wezwał On do odpowiedzialności osobistej, aby „wchodzić przez ciasne drzwi” (por. Łk 13, 23nn). Niektórzy odpowiedzi poszukują u świętego Augustyna. W traktacie „Nagana a łaska”, używa on co prawda określenia *Massa damnata*, co oznacza: masę potępioną. Stosuje je w kontekście grzechu pierworodnego, poprzez który ród ludzki stał się ową masą zatracenia. Dzięki jednak hojności Bożej łaski, usprawiedliwienia udzielonego darmo mocą krwi Drugiego Adama, ludzie zostali wyłączeni z owej masy potępienia⁵⁰⁵. Trudno powiedzieć zatem o jakiej liczbie potępionych, czyli nie wyłączonych z owej masy, mówi święty Augustyn. Niektórzy powołując się na określenie *Massa damnata*, przypisują Augustynowi pesymizm soteriologiczny⁵⁰⁶, czemu, ze względu na złożoność problemu, nie można przyznać do końca słuszności.

Pytanie o liczbę potępionych nie jest bezzasadne. W jego kontekście problem piekła ukazuje jeszcze coś innego, a mianowicie to, że każdy musi być świadomy, iż poprzez swoje decyzje rozgrywa swój wieczny los. Jednakże może i musi w tym samym czasie ufać łasce Bożej i oczekiwać od Pana miłosierdzia oraz daru zbawienia dla siebie i dla innych ludzi⁵⁰⁷.

Znaczna liczba współczesnych teologów, podejmując problem piekła, nawiązuje do wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej, która wierzy w jego realność i niematerialność. Zwracają uwagę, że jest ono stanem negacji Boga jako Prawdy, Dobra, Piękna, Miłości, Wolności na całej skali umysłu, woli i czynów. Jednocześnie podkreślają, że nie leży ono na linii natury i porządku stworzenia jako zło fizyczne, lecz

⁵⁰⁴ Por. KKK 1033; TAMŻE, 1037.

⁵⁰⁵ Por. ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Nagana a łaska*, VII. 12, X. 26, w: ŚWIĘTY AUGUSTYN, *Traktaty o łasce. Łaska. Wiara. Przeznaczenie*, 167-205, Poznań -Warszawa-Lublin 1971,177.

⁵⁰⁶ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 79; Zob. Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej...*, dz. cyt., 452.

⁵⁰⁷ Por. L. F. LADARIA, dz. cyt., 831; Problem ten porusza w szerszym kontekście H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, 171-194; Zob. H. SZMULEWICZ, *Po tamtej stronie życia. Zarys eschatologii*, Biblos, 143.

na linii zbawienia i porządku zbawczego jako sytuacja osobowa, sytuacja grzechu, odrzucenia łaski, odepchnięcia komunii z Trójcą Świętą, która się ofiaruje w imię miłości i wolności, choć zawsze w imię ładu moralnego. A ponieważ możliwość negacji Boga, nawet poznanego, wynika z tajemnicy wolności osoby stworzonej, toteż odrzucenie jedynej Miłości niesie w sobie wieczną nienawiść i rozkład własnej osobowości⁵⁰⁸.

Ujęcie to nosi cechy myślenia personalistycznego.

Dziś teologia bardziej akcentuje to, że to nie Bóg karze, lecz tylko przyjmuje decyzje ludzkiej wolności, a stan potępienia jest naturalną konsekwencją grzesznych wyborów, które zabiły miłość. Piekło będzie jakimś istnieniem bez osobowego związku ze Źródłem Istnienia i Życia, jakimś istnieniem w sobie samym wbrew Bogu i rodzajem „anty-osoby”⁵⁰⁹. Zdaniem ks. W. Granata piekło jest konsekwencją sprzeniewierzenia się stanowi nadprzyrodzonemu przez grzech, negację miłości Bożej, wystąpienie przeciwko życiu na łonie Trójcy Świętej⁵¹⁰.

Trudnym do przyjęcia pozostaje dziś dla zwolenników teorii „piekła czasowego” pogodzenie możliwości współistnienia miłości Bożej z wieczną karą. A przecież Bóg godzi w Sobie przymiot sprawiedliwości z miłosierdziem.

Reasumując to, co dotyczy możliwości wiecznego potępienia należy podkreślić, iż jest ona realna, wynika bowiem z Pisma Świętego i Tradycji. Mówienie o tej trudnej prawdzie jest przede wszystkim wyrazem troski o zbawienie człowieka, choć w przeciągu wieków koncentrowano się, być może zbyt mocno, na analizie kwestii szczegółowych. Nie zmienia to jednak faktu, iż podstawą mówienia o piekle staje się odrzucenie Boga, dokonane w wolności przez człowieka, będące owocem jego wyboru oraz zabicia w nim samym zdolności kochania.

Bywa, że prawda o możliwości wiecznego potępienia powoduje pewien dyskomfort we współczesnym człowieku, dlatego trzeba zważać na to, by nie pozbawiając jej radykalności, była ona podawana bez zbędnych dociekań karmiących wyobraźnię.

§ 5. APOKATASTAZA

⁵⁰⁸ Por. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 104-105.

⁵⁰⁹ Przedstawiciele tego nurtu to: Jan Paweł II, W. Kasper, J. Ratzinger, K. Gózdź, T. D. Łukaszuk, L. Balter. Zob. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 264.

⁵¹⁰ Por. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 264.

Na koniec trzeba sięgnąć do najważniejszej koncepcji patrystyki, która wpisuje się w problematykę dotyczącą możliwości potępienia i która do dziś budzi ożywione dyskusje. Jest nią niewątpliwie apokatastaza, czyli teoria, według której całe stworzenie powróci do pierwotnej doskonałości. Słowo to jest użyte w *Dziejach Apostolskich*: „Mesjasza...niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy (...)” (Dz 3, 21)⁵¹¹.

Wielu teologów wczesnego Kościoła jak i dzisiejszych uważa, że na końcu czasów nastąpi odnowienie stworzenia na sposób powrotu do samego początku. Dokona się ono w odniesieniu do całego stworzenia, nie wyłączając grzeszników, potępionych i demonów⁵¹².

W opinii Cz. S. Bartnika, na taką interpretację złożyły się błędne przesłanki z początków symbiozy myśli chrześcijańskiej i greckiej. Należą do nich wierzenia, że nie może się potępić ten, kto został ochrzczony i choć raz przyjął Eucharystię, oraz zaczerpnięte ze starogreckiej koncepcji świata przekonanie o złu uważanym za słabość Stwórcy, który podlega wyższym siłom od siebie. Ponadto przypomina, iż Grecy nie mieli wyobrażenia nieskończoności, wyobrażając sobie wieczność jako powtarzające się długie cykle, czyli świat powtarzalny cyklicznie. Toteż nawróceni na chrześcijaństwo wyobrażali sobie zbawienie jako udaną ucieczkę ze świata, z kołowrotów świata⁵¹³.

Pierwsze ślady nauki o apokatastazie znajdują się u Klemensa Aleksandryjskiego. Choć mówi niekiedy o „wiecznej karze ognia”, karę po śmierci uważa jednak za środek prowadzący do zbawienia, przypisując jej charakter wychowawczy⁵¹⁴.

Apokatastazę przypisuje się Orygenesowi, a szczególnie jego uczniom. Jako pierwszy wysuwa on myśl, że z Bożej logiki dziejów wynika ostateczne powszechne pojednanie. W ten sposób daje początek jakiejś wizji całościowej, w której dochodzi do głosu neoplatońskie ujęcie zła, będące ostatecznie nicością. Później dodaje,

⁵¹¹ Inne tłumaczenie terminu *apokatastasis* *panton* to „odtworzenie”, które w świeckim języku posiada różne znaczenia. Zob. H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 197.

⁵¹² Por. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 105.

⁵¹³ Por. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 105; Na temat cyklicznie rozumianej apokatastazy: Zob. H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 205-206.

⁵¹⁴ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 76; Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 205; Zob. H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 209; TAMŻE, 76.

że to właśnie cierpienie Boga obezwładnia rzeczywistość zła, przewycięża ją i odbiera jej ostateczność⁵¹⁵.

Orygenes próbuje łączyć historię zbawienia z kosmologią, wychodząc od antycznego wyobrażenia cykliczności czasu: „Zawsze koniec podobny jest początkowi”⁵¹⁶.

Według niego apokatastaza oznacza odnowienie: „ponowne doprowadzenie do” pierwotnej jedności świata, włączające wszystkie stworzenia rozumne, wiedące do zgody woli i bycia, jednoczące spełnienie historii przez Boga⁵¹⁷. Zapewne jest ona potraktowana przez niego jako hipoteza, co po części wyjaśnia sprzeczne opinie niektórych na ten temat⁵¹⁸. Słusznym wydaje się jednak zdanie, iż problem może tkwić w sposobie prezentowania poglądów przez Orygenesesa, polegającym na przytaczaniu przez niego opinii i hipotez bez opowiadania się za nimi. Nie wolno zapominać, że dzieje się to w czasie tworzenia się teologii⁵¹⁹.

Tak więc, w licznych miejscach jego dzieł pojawia się apokatastaza jako: realizacja oczekiwanego panowania Chrystusa nad całym stworzeniem (por. Ps 110, 1), poddanie wszystkich nieprzyjaciół Chrystusowi⁵²⁰, a przez Niego – Ojcu (por. 1 Kor 15, 25-28; Flp 2, 5-11), zapoczątkowanie nowego nieba i nowej ziemi (por. Iz 66, 22), zjednoczenie wszystkich z Bogiem. Ponadto, niektóre teksty sugerują, że oczekiwane powszechne zbawienie obejmie także szatana i inne złe duchy⁵²¹. Sam Orygenes broni się mocno przeciwko zarzutom, że naucza po prostu o ocaleniu diabła⁵²².

Wśród wielkich postaci późniejszego okresu patrystycznego są tacy, którzy dzielają nadzieję Orygenesesa na powszechne zbawienie. Należą do nich np.: św. Grzegorz z Nyssy, Dydim Ślepy, Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii,

⁵¹⁵ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 197.

⁵¹⁶ ORYGENES, *Peri Archont I*, 6,2; Cyt za: H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 198.

⁵¹⁷ Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 77.

⁵¹⁸ W opinii niektórych, u Orygenesesa można znaleźć również teksty zaprzeczające apokatastazie. Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 206; Według E. R. Redepenninga, na którego powołuje się H. U. von Balthazar, Orygenes w młodzięcym dziele mówi o niej jedynie tytułem próby. Natomiast w późniejszych dziełach podaje naukę o pełnej apokatastazie jedynie w formie napomknień, gdyż jest zdania, że nie nadaje się ona do publicznego przepowiadania, przeznaczonego dla nieutwierdzonych. Por. H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 207.

⁵¹⁹ Por. A. ŻUREK, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Kraków 1993, 55.

⁵²⁰ Poddanie to Orygenes pojmuje nie jako środek wymuszony, lecz wychowawcza i terapeutyczna pomoc w procesie, w który angażuje się całkowicie wolność istot rozumnych, a którego celem jest uzdolnienie stworzeń do przyjęcia Boga. Por. F. J. NOCKE, *Eschatologia*, dz. cyt., 77.

⁵²¹ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 206; Zob. H. WAGNER, *Dogmatyka*, Kraków 2007, 467.

⁵²² Por. H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 211; Autor opiera swoje zdanie na badaniach H. Crouzela.

Ewagriusz Pontyjski, przejściowo także św. Hieronim⁵²³. W późniejszych pismach św. Hieronim podkreśla odwieczny charakter kar przeznaczonych dla diabła i dla nieprzyjaciół Chrystusa⁵²⁴.

Wczesnemu okresowi Ojców towarzyszy żywa świadomość bliskiej Paruzji, co ma wpływ na myśl eschatologiczną. Ojcowie greccy, a wśród nich św. Ignacy Antiocheński, uwagę skupiają przede wszystkim na osobie Chrystusa – „ostatniego Adama” i człowieka nowego – dzięki któremu żyjemy jako ci, „których dosięga kres czasów” (por. 1 Kor 10, 11) i wypełnienie się Boskiego planu zbawienia (por. J 19, 28.30)⁵²⁵.

W epoce Ojców bierze swój początek, trwająca poprzez wieki w różnych wariantach jako echo myśli Orygenesusa, tzw. doktryna miłosierdzia. Jej rdzeniem jest nadzieja na całkowite wyłączenie możliwości potępienia chrześcijan lub złagodzenie kar piekła ze względu na Boże miłosierdzie⁵²⁶. Święty Augustyn co prawda nie rezygnuje z przekonania o wieczności piekła, ale odnosząc się do tej doktryny wyjaśnia, iż miłosierdzie Boże ma moc wymierzenia potępionym lżejszej kary niż ta, na jaką zasłużyli⁵²⁷. Z doktryny tej ostatecznie rezygnuje się w średniowieczu.

Kościół odrzucił dogmatycznie właściwą teorię apokatastazy⁵²⁸. Mimo powszechności zbawczej woli Boga nie ma zbawienia strukturalnego, mechanicznego, na mocy jakichś pozaosobowych zasad. Gdyby takie zbawienie powszechne strukturalnie było, wówczas byt nie miałby budowy opozycyjnej: dobro – zło, prawda – nieprawda, życie – śmierć. Człowiek nie miałby wolności w określaniu siebie i swego stosunku do rzeczywistości. W odpowiedzi na problem istnienia piekła, Cz. S. Bartnik rozróżnia strukturę jako coś innego niż akt, fakt, zdarzenie. Tak więc strukturalnie biorąc istnieje zły czyn, grzech, piekło. Ale nie znaczy to, że muszą nastąpić fakty potępienia i akty niezabawienia⁵²⁹.

⁵²³ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 197; Zob. Z. DANIELEWICZ, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej...*, dz. cyt., 459; Zob. K. GÓŹDŹ, *Trzy stany bytowania...*, w: CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 209; Do tej listy zwolenników H. U. VON BALTHASAR dodaje: św. Grzegorza z Nazjanzu, Izaaka z Niniwy, Maksyma Wyznawcę oraz Jana Szkota Eriugene. Por. H. U. VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję...*, dz. cyt., 206.

⁵²⁴ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 207;

⁵²⁵ EK, 1112

⁵²⁶ Por. J. RATZINGER, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., 198; J. FINKENZELLER, *Eschatologia...*, dz. cyt., 209.

⁵²⁷ Por. J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, dz. cyt., 209.

⁵²⁸ Zob. H. Denzinger, A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitiorum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg 1967, nr 72, 76, 212, 342, 409, 411, 486, 574, 596, 630, 780, 801, 839, 1002.

⁵²⁹ Por. CZ. S. BARTNIK, *Myśl eschatologiczna...*, dz. cyt., 106.

Podsumowując refleksję dotyczącą drogi ku pełni zbawienia, należy powiedzieć, że dla człowieka rozpoczyna się ona podczas sakramentu chrztu, ponieważ daje on udział w Zmartwychwstaniu Chrystusa, które jest inauguracją nowej i eschatycznej rzeczywistości. Tak więc, w ciągu ziemskiego życia poprzez współudział w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa dokonuje się w nim współumieranie dla grzechu i taka przemiana, jaka będzie udziałem zbawionych.

Na tej drodze konieczne są znaki sakramentalne, dlatego że umożliwiają wierzącemu na zasadzie antycypacji udział już teraz w pełni zbawienia.

W sakramencie pokuty, człowiek antycypuje w zwycięstwie nad grzechem. Natomiast poprzez Eucharystię stopniowo jest przebóstwiany, tworząc *communio* z Bogiem i bliźnimi, prowadzące do dopełnienia się całej rzeczywistości w miłości Bożej. Jest ona zadatkami przyszłej chwały, antycypacją uczt weselnej w niebie, ponieważ aktualizuje się w niej prawda o komunii zbawionych, a sam Chrystus zmartwychwstały, obecny na ołtarzu, karmi swoim Ciałem, dając życie wieczne.

Namaszczenie pozwala jeszcze ściślej złączyć się z Chrystusem, a przez to nadać cierpieniu sens odkupieńczy. Jest także pomocą i podźwignięciem, będąc znakiem nadziei na ostateczne podźwignięcie, w którym można dojrzeć zmartwychwstanie. Dzięki kapłaństwu realizującemu się w służbie na rzecz Królestwa, dobra przyszłe są już antycypowane w teraźniejszości. Natomiast bezżenność dla Królestwa Bożego wskazuje na cel ostateczny poprzez całkowite i niepodzielne poświęcenie Panu i Jego sprawom.

Sakrament małżeństwa antycypuje pełnię zbawienia w miłości małżeńskiej, będącej obrazem miłości Chrystusa do Kościoła. Jest on także znakiem przyszłych godów eschatycznych i radości z dopełnienia się całej rzeczywistości.

Definitywnym momentem w drodze ku pełni zbawienia kończącym etap doczesny są: śmierć oraz sąd szczegółowy. Stawiają one człowieka w obliczu Jezusa Chrystusa Sędziego, do którego należy zapowiedziana rzeczywistość.

Wydaje się słusznym podkreślenie, że w ujęciu śmierci i sądu współczesna teologia zwraca szczególną uwagę na: charakter personalny śmierci, odniesienie do Zmartwychwstania Chrystusa, które stanowi centralne wydarzenie eschatologiczne historii, i prawzór ostatecznego, docelowego stanu, który będzie udziałem człowieka, odniesienie historiozbawcze, polegające na udziale człowieka przez chrzest w śmierci

Chrystusa, by żył nowym życiem, a przez śmierć fizyczną został wszczepiony w Jego akt odkupieńczy.

Podkreśla również dynamiczny i osobowy charakter sądu. Tak więc celem sądu jest nie tylko ujawnienie całej prawdy poprzez całościowe spojrzenie na życie w świetle Bożej miłości i odniesienie jej do Jezusa Chrystusa, będącego wewnętrzną Normą, ale przede wszystkim wprowadzenie do pełni zbawienia.

W sposób wyraźny odrzuca reinkarnację, a w odniesieniu do hipotezy o śmierci jako ostatecznej decyzji, wykazuje słabe jej podstawy.

Prawda o Sądzie Ostatecznym pozostaje w ścisłym związku z osobą Chrystusa i Jego przyjściem. Nauka ta ma charakter pozytywny, zbawczy. Eksponuje się w niej osobową relację w stosunku do Sędziego. Z drugiej strony sąd będzie miał charakter kosmiczny. Bóg wypowie przez Chrystusa swoje definitywne słowo nad historią. W nauce tej widać połączenie prawdy o sądzie ostatecznym z wezwaniem do nawrócenia, ale też do nadziei.

Dalszym etapem jest pośmiertne oczyszczenie. Nauka na jego temat kształtuje się stopniowo, czerpiąc inspirację z Pisma Świętego. Początkowo sprowadza się głównie do praktycznego wymiaru, wyrażającego się w modlitwach za zmarłych, liturgii i praktykach sakramentalnych. Dostrzega się w nim możliwość pośmiertnego odbycia pokuty kościelnej lub też element pneumatyczno-pedagogiczny, terapeutyczny, wskazujący na dojrzewanie poprzez cierpienie.

Liczne oficjalne orzeczenia Kościoła mówią przede wszystkim o istnieniu czyśćca, o oczyszczeniu jako koniecznym warunku dostąpienia radości życia wiecznego, o pomocy w postaci modlitwy, jałmużny, a przede wszystkim Ofiary Eucharystycznej, jaką mogą podjąć żyjący członkowie Kościoła.

Współczesną wykładnią kościelnego nauczania na temat czyśćca jest Katechizm Kościoła Katolickiego. Podkreśla się w nim, że ci, którzy dostępują oczyszczenia, mają pewność zbawienia, a ich stan różni się od stanu potępionych.

We współczesnej teologii przeważa zdecydowanie pozytywna interpretacja pośmiertnego oczyszczenia. Jest ono darem i szansą wykorzystania oczyszczającego charakteru cierpienia, przeżywanego już w nadziei pełnego udziału w pełni zbawienia. Dotyczy ono tych, którzy nie dojrżeli jeszcze w miłości i nie są przygotowani do wejścia w całkowitą wspólnotę z Bogiem.

Akcent jest położony na tym, iż pośmiertne oczyszczenie jest wydarzeniem łaski, a jednocześnie wymogiem Bożej miłości. Nie pomija się w nim wszakże jego

elementu bolesnego. Problem oczyszczenia jest ukazywany w kontekście zbawienia. Ma on bowiem sens o tyle, o ile prowadzi do pełni zbawienia. Problemem otwartym pozostaje sam sposób, w jaki się to dokonuje.

Bliska współczesnej teologii jest myśl ujmująca czyściec w oparciu o kategorię miłości oczyszczającej dusze w pozaziemskim życiu, w którym akcentuje się Boże miłosierdzie, będące jednocześnie ostateczną szansą pokuty.

Możliwość utraty pełni zbawienia związana jest przede wszystkim z osobistym opowiedzeniem się człowieka przeciw Bogu, w trwaniu w grzechu i odmowie danej Bogu. Stan ten jest potępieniem wiecznym.

W konfrontacji tej prawdy z teorią apokatastazy, należy uwzględnić to, że piekło rzeczywiste istnieje, ale nie da się nic pewnego powiedzieć o konkretnym akcie niezabawienia. W tym świetle widać wyraźnie, iż chrześcijańska nadzieja na powszechne zbawienie nie podważa istnienia rzeczywistego, czyli strukturalnego piekła, i nie musi być głoszona kosztem takiego ujęcia śmierci, sądu szczegółowego, pośmiertnego oczyszczenia jako kolejnych etapów prowadzących do pełni zbawienia.

ROZDZIAŁ V

PEŁNIA ZBAWIENIA

W UJĘCIU WACŁAWA HRYNIEWICZA

Bogaty dorobek teologiczny W. Hryniewicza jest owocem szerokich zainteresowań ich autora⁵³⁰. Jego zasadniczą część stanowią rozważania dotyczące zbawienia oraz rzeczywistości ostatecznej odnoszącej się do człowieka i świata. W niniejszym rozdziale zostaną zaprezentowane poglądy teologiczne W. Hryniewicza, które stanowią podstawę dla jego całościowej interpretacji idei pełni zbawienia. Zestawienie ich ze sobą będzie właściwym tłem dla pokazania, co jest szczególnie charakterystycznego w owym ujęciu idei pełni zbawienia, prezentowanym przez W. Hryniewicza, które nurty teologiczne są w nim szczególnie widoczne, a które można określić jako hipotetyczne. Tak więc przedmiotem refleksji niniejszego rozdziału będzie: Zmartwychwstanie (§ 1), życie wieczne (§ 2), kosmiczny wymiar pełni zbawienia (§ 3).

§ 1. ZMARTWYCHWSTANIE

Refleksja teologiczna W. Hryniewicza, ujmując w sposób integralny wydarzenia paschalne, koncentruje się zasadniczo wokół Jezusa Chrystusa, a następnie wokół człowieka zbawionego przez Chrystusa, który stoi w centrum eschatologii. Pisząc o Zmartwychwstaniu, używa on sformułowania: „cielesne zmartwychwstanie” dowartościowujące rolę ciała. Jest ono często używane przez W. Hryniewicza, również dla podkreślenia, że dotyczy ono całego człowieka. Interpretacja Zmartwychwstania stanowi istotną część idei pełni zbawienia według W. Hryniewicza.

⁵³⁰ Należą do nich m.in.: ekumenizm, (teologia paschalna), soteriologia, eschatologia.

a) Jedność wydarzeń paschalnych.

Refleksja teologiczna Hryniewicza dotycząca Zmartwychwstania, charakteryzuje się chrystocentryczno-paschalnym ukierunkowaniem. Świadczy o tym fakt postawienia w punkcie wyjścia oraz w jej centrum Osoby Jezusa Chrystusa wraz z wydarzeniami paschalnymi. Nawiązuje w ten sposób do starochrześcijańskiej tradycji, ujmującej misterium paschalne jako niepodzielną całość⁵³¹. Przypomina w oparciu o tę tradycję z II-III w., że: „Paschą w sensie ścisłym jest przejście Chrystusa ze śmierci do życia, przekroczenie granicy między życiem doczesnym, naznaczonym piętnem grzechu i śmierci a życiem przyszłego wieku”⁵³². Uzasadnienie natomiast znajduje w Ewangelii Janowej, według której Ukrzyżowanie, Wywyższenie, Zmartwychwstanie i powrót do Ojca stanowią jedno misterium uwielbienia Syna przez Ojca⁵³³.

Postulowany przez Hryniewicza optymizm w spojrzeniu na ostateczne spełnienie, jak widać, zakorzeniony jest głównie w integralnym ujęciu wydarzeń paschalnych teologii pierwszych wieków. Uwidacznia się w stwierdzeniu, że tak jak Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa są od siebie nieodłączne, tak doświadczenie śmierci człowieka ściśle związane jest ze zmartwychwstaniem.

W integralnym ujęciu wydarzeń paschalnych mieści się także, zdaniem Hryniewicza, wzajemny związek Wcielenia i Zmartwychwstania. Wcielenie jest bowiem związane z pełną realizacją człowieczeństwa w tajemnicy Zmartwychwstania Chrystusa, a jego Śmierć dobrowolnie przyjęta jawi się jako dopełnienie Wcielenia w ciele cierpiętlwym. Opowiada się więc za uznaniem Wcielenia jako integralnej części wydarzeń paschalnych⁵³⁴. W tej perspektywie Zmartwychwstanie jawi się jako misterium Wcielenia w jego pełnej realizacji i chwalebnej pełni⁵³⁵.

Bardziej brzemienny w skutki wydaje się związek Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia, ponieważ – zdaniem W. Hryniewicza – Wniebowstąpienie rozwija dalej sens Zmartwychwstania, a więc zarówno Zmartwychwstanie,

⁵³¹ *Chrystus nasza Pascha*, 120.

⁵³² *Chrystus nasza Pascha*, 159-160.

⁵³³ W odróżnieniu od synoptyków, którzy zachowują pewną chronologię wydarzeń; *Chrystus nasza Pascha*, 120.

⁵³⁴ *Chrystus nasza Pascha*, 277-280; 274.

⁵³⁵ Można przypuszczać, że inspiracją dla Hryniewicza była m.in. lektura myśli Ojców greckich, ponieważ wg nich istnieje ścisły związek Zmartwychwstania z Wcieleniem. Pojmują oni całe dzieło odkupienia jako przebóstwienie ludzkiej natury Chrystusa, pociągające za sobą przemianę całej ludzkości i świata.

jak i Wniebowstąpienie są „równoczesnymi wydarzeniami ponadhistorycznymi, dwoma uzupełniającymi się wymiarami uwielbienia Jezusa. Wyraża je tutaj „język uwielbienia” właściwy Janowej Ewangelii i związanej z nią Tradycji wschodniej.

Idea Wniebowstąpienia różni się więc jedynie logicznie od Zmartwychwstania pojętego jako powstanie z martwych.

Wniebowstąpienie jest wywyższeniem Zmartwychwstałego Chrystusa u Ojca (por. J 14, 12.28) jako Pana wszechświata. Jest uwielbieniem Chrystusa (...)”⁵³⁶.

Oddzielenie okresem 40 dni Zmartwychwstania od Wniebowstąpienia, o których mowa w *Dziejach Apostolskich*, W. Hryniewicz interpretuje jako liczbę symboliczną, świętą, „oznaczającą w tym przypadku szczególny czas łaski oraz pełnię doświadczenia paschalnego”⁵³⁷. W Ewangelii Łukaszej widzi Wniebowstąpienie jako ostatnie ukazanie się Chrystusa, których celem było przybliżenie apostołom znaczenia Zmartwychwstania⁵³⁸.

W. Hryniewicz, opowiadając się za łącznym traktowaniem wydarzeń po Zmartwychwstaniu uwzględniających Wniebowstąpienie⁵³⁹ jako manifestację wewnętrznej treści misterium⁵⁴⁰, widzi w nich wydarzenia eschatyczne, których nie można pojmować w kategoriach doczesnych.

W konsekwentnie podjętej próbie ukazania jedności wydarzeń paschalnych oraz ich zewnętrznej manifestacji, poszerza perspektywę o uchwycenie zależności pomiędzy Zmartwychwstaniem, Wniebowstąpieniem a Paruzją.

Łącząc przyszłościową interpretację Paruzji z teraźniejszościową podkreśla z jednej strony aspekt oczekiwania na spotkanie z Chrystusem, który przyjdzie, z drugiej zaś możliwość spotkania tego samego zmartwychwstałego Chrystusa już teraz, poprzez życie dla drugich, przewyciężając śmierć i zmartwychwstając do nowego życia.

Jego zdaniem, opisana w *Dziejach Apostolskich* scena Wniebowstąpienia jest poniekąd odwróconym obrazem Paruzji. Jest ona świętem Chrystusa, którego Bóg wywyższył i uczynił Panem wszechświata. Rozstanie z uczniami wskazuje na ustanie pewnego sposobu relacji i pociąga za sobą oczekiwanie Jego powrotu⁵⁴¹. We

⁵³⁶ Fragment J 14, 12.28, do którego odwołuje się Hryniewicz, nie do końca jest związany z poprzedzającym go zdaniem; *Chrystus nasza Pascha*, 363.

⁵³⁷ *Chrystus nasza Pascha*, 364.

⁵³⁸ TAMŻE, 364.

⁵³⁹ Oddzielne święto Wniebowstąpienia utrwaliło się w 2 połowie IV w.

⁵⁴⁰ *Chrystus nasza Pascha*, 365.

⁵⁴¹ TAMŻE, 366.

wzajemnej zależności tych dwóch wydarzeń, Hryniewicz dopatruje się elementu nadziei i oczekiwania, tak bardzo potrzebnych człowiekowi.

b) Cieleśny charakter Zmartwychwstania.

Zagadnienie cielesnego charakteru Zmartwychwstania Chrystusa, łączy w rozważaniach Hryniewicza kwestię nowej rzeczywistości przemienionego Ciała Chrystusa, jego związku z ciałem ziemskim, perspektywy kosmicznej oraz losu człowieka⁵⁴². Zmartwychwstały ukazuje się jako Żyjący, objawia się jako tożsamy z ukrzyżowanym Jezusem z Nazaretu. Człowiek pod wpływem tego spotkania ulega przemianie, a tym samym przemienia się także mocą Ducha Świętego cząstka świata, nierozzerwalnie złączonego z losami ludzi⁵⁴³.

Podstawą dla jego refleksji są nowotestamentowe świadectwa, które mówią o zmartwychwstaniu cielesnym, w całym jego realizmie, sformułowane językiem uwzględniającym integralny sposób rozumienia materii i ciała.

Tak więc, w Zmartwychwstaniu zostało przemienione całe człowieczeństwo Chrystusa, a z życia ziemskiego przeszedł On do chwalebego życia eschatologicznego samego Boga. Świadectwa te nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do faktu, że w Śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa zostało definitywnie przewyżczone to, co jest cechą dawnego istnienia w stanie upadku⁵⁴⁴.

W odniesieniu do Ciała Jezusa, Hryniewicz dodaje za Leonem Dufourem, że jak w czasie życia ziemskiego Ciało Jezusa podlegało ograniczeniom przestrzenno-czasowym, tak po Zmartwychwstaniu zostało ono całkowicie przemienione. Człowieczeństwo Chrystusa nie ma już doczesnych cech ludzkich, należy bowiem do świata Boskiego, świata eschatycznego⁵⁴⁵.

Zostało przeobrażone mocą chwały Boga, dzięki czemu zajaśniał w Nim najpełniej obraz Boży⁵⁴⁶. To, co stało się udziałem Jego człowieczeństwa, jest przeznaczeniem wszystkich ludzi noszących w sobie obraz i podobieństwo Boże⁵⁴⁷.

⁵⁴² Zdaniem Hryniewicza, koncepcja tradycyjna, u podstaw której widzi przesłanki dualistycznej antropologii, nie jest w stanie wyrazić ani całej nowej rzeczywistości przemienionego Ciała Chrystusa, ani związku zachodzącego pomiędzy Ciałem zmartwychwstałym a ciałem ziemskim.

⁵⁴³ *Pascha Chrystusa*, 364.

⁵⁴⁴ TAMŻE, 138.

⁵⁴⁵ *Nasza Pascha*, 234.

⁵⁴⁶ *Pascha Chrystusa*, 91.

⁵⁴⁷ TAMŻE, 140.

A zatem, wracając raz jeszcze do kwestii Ciała zmartwychwstałego, trzeba powiedzieć, że uwielbione Ciało Chrystusa jest rzeczywiste, przeniknięte działaniem Ducha Świętego.

W. Hryniewicz zauważa, że takie ujęcie jest bliższe Kościołowi Wschodniemu ze względu na jego pneumatologiczną wrażliwość. W konsekwencji przesuwa się akcent w postrzeganiu Ducha Świętego jako sprawcy nowej eschatycznej sytuacji. W oparciu o wyżej wspomnianą Tradycję wschodnią, W. Hryniewicz wyjaśnia, że energie Ducha Świętego są energiami nowego stworzenia, które objawiły się w zmartwychwstałym Chrystusie. Są to siły rezurekcyjne, przenikające sferę ducha, cielesności i materii⁵⁴⁸.

Głębszy sens cielesnego charakteru Zmartwychwstania wiąże się z wydarzeniem pustego grobu. Nieobecność w nim Ciała Jezusa, W. Hryniewicz, podobnie jak Clement, interpretuje jako symbol przemiany naszego świata w nowy świat zmartwychwstania. Nieobecność ta, przemienia się w taką obecność, która odtąd nie podlega ograniczeniom przestrzenno-czasowym świata. Twierdzi on również, iż lepszym określeniem niż „pusty grób” byłoby „grób otwarty”. Symbolizowałaby on niejako potrzebę otwartości na nowy wielki sens. A jest nim fakt przewyciężenia przez Boga śmierci, która już się nie jawi jako nonsens i absurd, a życie ludzkie nabiera nowego znaczenia dzięki Żyjącemu.

Widać wyraźnie, iż akcent teologicznej refleksji spoczywa na Osobie Zmartwychwstałego⁵⁴⁹. Ukazywanie się Zmartwychwstałego⁵⁵⁰ uczy, zdaniem W. Hryniewicza, paradoksalnej prawdy o Jego trwałej i głębokiej obecności, pomimo zniknięcia i odejścia.

Zmartwychwstanie wprowadza przemianę w sam sposób obecności Chrystusa. Odejście do Ojca nie wyklucza wcale prawdziwej i stałej obecności wśród uczniów.

⁵⁴⁸ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*. *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*- T.3, Lublin 1991, 468.

⁵⁴⁹ Nawiasem mówiąc, punkt ciężkości w argumentowaniu Zmartwychwstania, tkwi zdaniem Hryniewicza w dowodzeniu prawdziwości świadectwa tych, którzy mówili o spotkaniu Go jako Żyjącego, a nie w fakcie pustego grobu; *Chrystus nasza Pascha*, 330-331.

⁵⁵⁰ Zmartwychwstały ukazał się uczniom, „pierwszego dnia tygodnia”, który tradycja nazywa często „dniem ósmym”. Byłoby to wg niego jeszcze jedno potwierdzenie eschatologicznego charakteru wydarzenia paschalnego, ponieważ ten dzień jest dniem wieczności, symbolem nadejścia eschatycznego królestwa Bożego, obecnego odtąd w czasie. Hryniewicz konsekwentnie dopowiada, że ukazania relacjonowane przez świętego Łukasza, mają miejsce w Jerozolimie lub w pobliżu, w czym można dopatrywać się aluzji do Jeruzalem niebieskiego, które symbolizuje „pierwszy” – [ósmym] dzień tygodnia (por. Łk 24, 1).

Natomiast obecność we wspólnocie wierzących jest ustawicznym przychodzeniem, antycypującym końcową Paruzję.

W. Hryniewicz konkluduje, że w tym znaczeniu można powiedzieć, iż Chrystus Zmartwychwstał po to, aby jeszcze głębiej wejść w ludzkie dzieje, w dzieje Kościoła⁵⁵¹. Wychodzi on naprzeciw wszystkim ludziom wszystkich czasów i pozwala rozpoznać swą twarz⁵⁵². Wraz ze Zmartwychwstaniem Jezus otrzymuje udział w chwale odwiecznego Logosu⁵⁵³.

W. Hryniewicz przyjmuje, podobnie jak niektórzy przedstawiciele Tradycji wschodniej, iż Ciało Jezusa (Jego zwłoki) zostały przyjęte przez chwalebne Ciało Chrystusa, który odtąd za pośrednictwem swego przemienionego Ciała przenikniętego mocą Ducha Św. („ciało duchowe”) przetwarza cały wszechświat⁵⁵⁴.

Wyjaśnia też, że ciało to nie tylko jest ciałem indywidualnym, lecz zarazem zaczątkiem przemienionego wszechświata – co jest niezwykle ważne dla podjętej refleksji⁵⁵⁵.

Myśl ta pojawia się również u Marteleta, do którego odwołuje się W. Hryniewicz, gdy pisze dalej, że jedynie Chrystus przez swoje Zmartwychwstałe Ciało staje się nowym początkiem świata, „pierwocinami” (por. 1 Kor 15,22) nowego życia, wyzwolonego od entropii i śmierci. Wyzwolenie to dotyczy w Jezusie nie tylko człowieka, ale również całego świata⁵⁵⁶.

Pozostaje jeszcze kwestia bardzo istotna dla rozumienia całościowej idei pełni zbawienia przez W. Hryniewicza. Chodzi o moment Zmartwychwstania. W. Hryniewicz uważa, że Boski akt wskrzeszenia Chrystusa nie jest wydarzeniem, które miało nastąpić po jego śmierci, lecz jest manifestacją tego, co dokonało się w śmierci: nowego, eschatologicznego życia. Wynika stąd jasno, że W. Hryniewicz opowiada się za Zmartwychwstaniem Chrystusa w samym momencie śmierci. Jednak nie używa tego stwierdzenia, ponieważ jego zdaniem naruszałoby się wówczas samą logikę języka. Wprowadza zatem rozróżnienie na typy pierwotnego języka chrześcijańskiego, który również służył w pierwszych wiekach do wyrażenia wiary paschalnej. Uzasadnienie znajduje w tradycji Janowej. Co do tego drugiego typu, którym sam się posługuje - jest to język wywyższenia. Przy jego pomocy formułuje

⁵⁵¹ *Chrystus nasza Pascha*, 335-337.

⁵⁵² TAMŻE, 340.

⁵⁵³ TAMŻE, 341.

⁵⁵⁴ Hryniewicz, podobnie jak Leon Dufour, przyjmuje rozwiązanie bliskie również Clementowi; *Chrystus nasza Pascha*, 351.

⁵⁵⁵ Takie ujęcie zaczerpnął Hryniewicz od Clementa; *Chrystus nasza Pascha*, 347.

⁵⁵⁶ Myśl tę można odnaleźć także u Marteleta, do którego odwołuje się Hryniewicz; *Chrystus nasza Pascha*, 352.

myśl w następujący sposób: Jezus został wywyższony w chwale od momentu swojej śmierci⁵⁵⁷.

Przyjęcie tej prawdy pozostaje w ścisłym związku z konsekwencjami dotyczącymi zmartwychwstania człowieka. Nie bez wpływu pozostaje też samo rozumienie czasu. Według niego, pojawia się trudność wówczas, gdy zmartwychwstanie w śmierci odróżnia się od zmartwychwstania powszechnego za pomocą kategorii czasowych⁵⁵⁸. Poza tym, w proces eschatycznej przemiany włączony jest nie tylko człowiek jako jednostka, lecz również cała społeczność ludzka, historia i świat. Dzieje się tak dlatego, że cała rzeczywistość skupia się w losach każdego człowieka⁵⁵⁹. W śmierci człowiek osiągnie kres całych dziejów.

To powiązanie widać wyraźnie w interpretacji cielesnego zmartwychwstania człowieka. W. Hryniewicz ujmuje je jako przemianę zmarłego ciała w obrębie wszechświata, który wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa również został tajemniczo przemieniony w głębi swej rzeczywistości. W tym nowym wszechświecie osobowość ludzka nie znika. Zostanie zachowana ciągłość między tym, który zmartwychwstał, a tym, który żył na ziemi. Ciągłość zapewnia Bóg Stwórca i Ożywiciel, który powołuje do istnienia i wskrzesza do nowego życia⁵⁶⁰. Zmartwychwstanie nie narusza określonych przez ludzkie ciało związków ze światem, lecz nadaje im nowy, wyłącznie pozytywny charakter, wykluczający raz na zawsze wszelką zależność od śmierci. Zmartwychwstanie radykalnie przeobraża ten związek. Zapewnia ciału człowieka w jego związkach ze światem stan całkowitej niezniszczalności⁵⁶¹.

Zdaniem Hryniewicza, stanowisko Kongregacji Nauki Wiary nie odrzuca wyraźnie poglądu o zmartwychwstaniu po śmierci, lecz wyraża niepokój co do sprowadzenia całej rzeczywistości Zmartwychwstania, o której mówi Pismo Święte, jedynie do zmartwychwstania poszczególnych ludzi w momencie śmierci⁵⁶². Dokument Kongregacji Nauki Wiary z 17.05.79 r., stosując w relacji W. Hryniewicza kategorie czasowe dla odróżnienia zmartwychwstania w śmierci od zmartwychwstania powszechnego, mówi, że „ja” człowieka (dusza) między śmiercią

⁵⁵⁷ TAMŻE, 354.

⁵⁵⁸ *Pascha Chrystusa*, 340.

⁵⁵⁹ Zob. W. HRYNIEWICZ, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*. *Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*- T.3, Lublin 1991, 340.

⁵⁶⁰ *Chrystus nasza Pascha*, 350.

⁵⁶¹ Por. W. HRYNIEWICZ, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, 351.

⁵⁶² *Pascha Chrystusa*, 340.

a zmartwychwstaniem pozbawione jest „pełnej cielesności”, gdyż tą osiągnie dopiero na końcu świata w zmartwychwstaniu ciała⁵⁶³.

Jak widać, Hryniewiczowi bliski jest model wertykalny, w odróżnieniu od tradycyjnego, który łącząc zmartwychwstanie ze śmiercią przenosi na człowieka to, co rzeczywiście dokonało się już w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, a wydarzenia ostateczne (*éschata*) nie znajdują się dopiero na końcu linii czasu, ale niejako przecinają ją na całej jej długości; są bliskie każdemu człowiekowi w jego śmierci⁵⁶⁴. Píše też, iż wieczność nie przychodzi po skończeniu czasu i po końcu historii, ale będąc w stosunku do tej właśnie ziemskiej historii transcendentną, jest ona jednocześnie tkwiącym w niej ostatecznym spełnieniem⁵⁶⁵.

Uwzględnienie perspektywy czasowej w wydarzeniu Zmartwychwstania i jego konsekwencjach zamyka niczym klamrą omawiane wydarzenie. W. Hryniewicz nie obawia się włączyć tej perspektywy do teologicznych rozważań, inspirację czerpiąc z teologii prawosławnej⁵⁶⁶.

Przypomina, że śmierć Jezusa nastąpiła w przemijającym czasie historii, ale zawiera w sobie koniec czasów⁵⁶⁷. Mówi natomiast, że tego samego stwierdzenia nie da się użyć w stosunku do Zmartwychwstania, gdyż dokonało się ono poza zasięgiem czasu, niejako na styku z wiecznością⁵⁶⁸.

W rzeczywistości nie jest już ono wydarzeniem należącym do ziemskiego sposobu egzystencji. Granicą czasu jest śmierć, początek wieczności⁵⁶⁹.

W. Hryniewicz przypomina, iż Zmartwychwstanie Chrystusa ma charakter ponadczasowy i eschatologiczny. Zmartwychwstały Chrystus przemienia czas i przestrzeń⁵⁷⁰, mając nad nimi władzę. Przewycięża destrukcyjność czasu i przestrzeni mocą swojego Ducha. Jego Pascha obejmuje i przenika wszystkie czasy i miejsca⁵⁷¹. W Nim przestrzeń nie dzieli, a czas nie niszczy. Przestają też być nośnikami śmierci.

⁵⁶³ TAMŻE, 340.

⁵⁶⁴ TAMŻE, 356.

⁵⁶⁵ Odwołuje się tutaj do Schillebeeckx; *Pascha Chrystusa*, 345.

⁵⁶⁶ Podkreśla to szczególnie J. Klinger w książce: *O istocie prawosławia; Pascha Chrystusa*, 220.

⁵⁶⁷ *Nasza Pascha*, 269.

⁵⁶⁸ TAMŻE, 271.

⁵⁶⁹ TAMŻE, 271.

⁵⁷⁰ *Pascha Chrystusa*, 220.

⁵⁷¹ *Nasza Pascha*, 273.

Ludzkie istnienie zostaje w ten sposób wyzwolone od metafizycznego zamknięcia w przemijających momentach czasu. Staje się otwartą przestrzenią nowego życia⁵⁷².

Hryniewicz włącza tu kategorię „czasu przemienionego”⁵⁷³. Jego zdaniem, przyjęcie pojęcia czasu przemienionego pozwala przewyciężyć jednostronność alternatywy: czas albo wieczność⁵⁷⁴. W świetle problematyki temporalnej, Osoba Ducha Świętego jawi się jako „Duch wieczny”, który pozostaje Panem czasu, transcendentnym w stosunku do przeszłości⁵⁷⁵.

Podsumowując, należy zauważyć, że podjęta przez W. Hryniewicza próba integralnego ujęcia wydarzeń paschalnych i ich zewnętrznej manifestacji ma swoje konsekwencje w interpretacji pełni zbawienia.

Opierając się na Ewangelii Janowej, Tradycji pierwszych wieków oraz wykorzystując intuicje teologii wschodniej z jej rysem apofatycznym, ujmuje ją przede wszystkim w kategorii uwielbienia i wywyższenia, łączy aspekt przyszłościowy z teraźniejszościowym oraz wprowadza do refleksji nieodzowny element nadziei na spełnienie wydarzeń ostatecznych.

§ 2. ŻYCIE WIECZNE

Pomijając wstępne rozróżnienia i uzupełnienia trzeba zauważyć, że dla W. Hryniewicza życie wieczne jest rzeczywistością dynamiczną, dokładnym zaprzeczeniem zakrzepłego istnienia w bezruchu⁵⁷⁶. Jest kresem ludzkiej Paschy ku Bogu⁵⁷⁷ lub też oczyszczeniem i spełnieniem tej prawdziwej miłości, która została zapoczątkowana w czasie życia ziemskiego⁵⁷⁸. Nie widać tu na razie podziału na wymiar indywidualny i powszechny, ale też biorąc pod uwagę całość refleksji, trudno wytyczyć wyraźną granicę między nimi. Widać, nie stanowi to dla W. Hryniewicza istotnego problemu .

⁵⁷² *Pascha Chrystusa*, 220.

⁵⁷³ Jest to proces ustawicznego dojrzewania i owocowania całej ziemskiej egzystencji człowieka do ostatecznego spełnienia w Bogu. Chodzi tu o kategorię czasu przemienionego lansowaną przez Lohfinka. Ratzinger i Vorgimmler krytycznie się do niej odnieśli.

⁵⁷⁴ *Pascha Chrystusa*, 346.

⁵⁷⁵ *Nasza Pascha*, 282.

⁵⁷⁶ *Pascha Chrystusa*, 219.

⁵⁷⁷ *Nadzieja zbawienia*, 156.

⁵⁷⁸ *Pascha Chrystusa*, 155.

W. Hryniewicz przypomina, że według określenia Pisma Świętego (zob. zwł. J 3, 15-16; 4,14; 6, 40, 47, 54; 17, 2-3) i starochrześcijańskich symboli wiary wieczność jest „życiem wiecznym”⁵⁷⁹. W interpretacji słowa „wieczność” koncentruje się na tym, iż pochodzi ono w języku hebrajskim od słowa: „ukrywać” (*olam*). Wyciąga stąd wniosek, że pozagrobowe losy człowieka i świata okryte są zasłoną Bożej tajemnicy, którą rozjaśnia jedynie wiara i nadzieja⁵⁸⁰.

Odwołując się do autorytetu Biblii, życie wieczne ujmuje jako cel i urzeczywistnienie wszystkich obietnic w niej zawartych. Obietnice te dotyczą przyszłości, której nie zagraża śmierć; bliskości Boga, wyzwolenia z cierpienia i bólu, radości z przemienionego świata oraz wszechogarniającego pokoju (*szalom*).

W. Hryniewicz wskazuje na obrazy eschatologiczne, którymi posługuje się Biblia, mówiąc o przyszłości człowieka, ludzkości i świata.

Wśród tych, które mają wymiar wspólnotowy wylicza: gody weselne, uczta, raj, nowe miasto Boże. Wymiar indywidualny niesie w sobie biblijne „nowe imię”. Bowiem, jego zdaniem, znajomość imienia zakłada wzajemną zażyłość, wywyższenie i nową relację do Boga. Dlatego człowiek jest bliski Bogu, cieszy się Jego przyjaźnią i miłością.

Najwyższą miarą ludzkiego spełnienia i szczęścia, mającego swój wyraz we wspólnocie zbawionych, jest biblijna scena weselnej radości. W oparciu o biblijne obrazy, W. Hryniewicz zarysowuje rzeczywistość życia wiecznego. Zwraca uwagę na uniwersalizm Królestwa, przełamujący wszelkie ludzkie bariery i rys intymności, ale też nieprzemijającego święta nieba i ziemi⁵⁸¹. Twierdzi, że obrazy, symbole i porównania bardziej docierają do człowieka, budząc zdumienie, wdzięczność, nadzieję.

a) Wspólnotowy charakter życia wiecznego.

Wspólnota zbawionych nie jest statyczna, podkreśla W. Hryniewicz. Jego zdaniem, nie należy więc błędnie interpretować sformułowania: „wieczny odpoczynek”, sugerując bezruch i statykę, ile raczej podkreślać dynamikę życia wiecznego. Jest ono

⁵⁷⁹ TAMŻE, 219.

⁵⁸⁰ TAMŻE, 428

⁵⁸¹ *Nadzieja zbawienia* 156-157.

bowiem nieograniczonym rozwojem i twórczością, wzrastaniem „z jasności w jasność” (por. 2 Kor 3,18), a nie biernością, bezruchem i niezmiennością⁵⁸².

Powstaje jednak pytanie o sytuację zbawionych. Otóż, według W. Hryniewicza, mogą oni zachować w sobie coś z męki potępienia, w sensie cierpienia, od którego wyzwoliła ich miłość Boga, przyjęta twórczym wysiłkiem ducha ludzkiego⁵⁸³. Wszak wspólnota zbawionych to ci, którzy zachowali czystość serca, ale również i ci, którym wiele wybaczone. Problem dotyczy więc obecności jakiegoś pierwiastka cierpienia w zbawionych. W. Hryniewicz nie daje jednoznacznej odpowiedzi, na czym miałyby to „zachowanie w sobie czegoś z męki potępienia” polegać.

W rozważaniach W. Hryniewicza nad życiem wiecznym pojawia się też motyw związany z relacjami międzyosobowymi we wspólnocie zbawionych. Przede wszystkim zwraca uwagę na to, że osobowe relacje międzyludzkie nie ulegają unicestwieniu w wieczności, ponieważ wspólnotowy wymiar bytowania jest trwałą cechą człowieczeństwa. Natomiast istnienie wspólnoty międzyludzkiej jest uwarunkowane uczestnictwem w życiu wspólnoty Osób Boskich⁵⁸⁴. Zbawienie bowiem ma charakter wspólnotowy; jest źródłem szczęścia ludzi żyjących we wspólnocie ze sobą i z Bogiem. Tak więc międzyludzkie więzi i relacje są trwałe, ich pośrednikiem jest ciało, zważywszy na fakt, że cały człowiek ma udział w życiu wiecznym⁵⁸⁵.

W. Hryniewicz nie wprowadza tu rozróżnienia na sytuację przed i po powszechnym Zmartwychwstaniu. Jest to dla niego jedna rzeczywistość ostateczna. Nie ma w nim miejsca na przesyt lub jakiegokolwiek zagrożenie⁵⁸⁶. Zwraca uwagę na fakt, że we wczesnym wyznaniu wiary jest mowa o „życiu wiecznym”, „życiu przyszłego wieku” w całej jego pełni⁵⁸⁷. Korzystając z tego sformułowania wyjaśnia, że pojęcie „pełni” mówi równocześnie o intensywności i bezgraniczności nieutralnego szczęścia. A więc, we wspólnocie zbawionych spełnia się ostateczne przeznaczenie człowieka⁵⁸⁸.

⁵⁸² *Pascha Chrystusa*, 410.

⁵⁸³ TAMŻE, 410.

⁵⁸⁴ *Pascha Chrystusa*, 372.

⁵⁸⁵ TAMŻE, 372.

⁵⁸⁶ TAMŻE, 375.

⁵⁸⁷ TAMŻE, 375.

⁵⁸⁸ TAMŻE, 376.

b) Temporalny wymiar wieczności.

Zagadnieniem ciągle otwartym na poszukiwania teologów wydaje się być problem, któremu W. Hryniewicz poświęca niemało miejsca, a mianowicie relacji czasu i przestrzeni do wieczności. Poszerzając perspektywę o Tradycję chrześcijańskiego Wschodu, próbuje wydobyć nowe jej aspekty i rozwiązania.

Uzasadniając konieczność zastosowania poszerzonej perspektywy pisze, że: „Religijna intuicja chrześcijańskiego Wschodu, ukryta w różnych świadectwach jego myśli i pobożności, łączy czas i przestrzeń z pojęciem wieczności. W ten sposób nadaje pojęciu wieczności pełniejszy sens, wolny od historycznego etatyzmu, nie wykluczający możliwości dojrzewania, oczyszczania się i przemiany”⁵⁸⁹.

Odwołuje się również pośrednio do teologii apofatycznej, gdy stwierdza, że rozpatrywana relacja pomiędzy czasem a wiecznością jest częścią tajemnicy samego Boga. Prawdą jest, że Bóg stworzył świat wraz z czasem. Czas stał się niejako obrazem terażniejszości Boga. Powstaje jednak pytanie, na czym miałyby polegać wprowadzenie elementu czasu do wieczności, i co rozumie W. Hryniewicz pod pojęciem dojrzewania, oczyszczania się i przemiany dokonującej się w wieczności. Tutaj właśnie, w jego opinii, znajduje swoje uzasadnienie zastosowanie kategorii czasu przemienionego, oznaczającego tę formę czasu, w której zmarli żyją po śmierci.

W podjętej próbie wyjaśnienia jego istoty, W. Hryniewicz postuluje sięgnięcie po doświadczenie teologii apofatycznej. Stwierdza, że rozpatrując zagadnienie nowego czasu bytowania po śmierci, trzeba wykluczyć jego paralelną koegzystencję obok i wzdłuż czasu ziemskiego. Są to według niego dwie różne rzeczywistości i dwa niewspółmierne z sobą wymiary czasu⁵⁹⁰.

Wieczność nie jest zatem kresem czasu, lecz jego spełnieniem i przemianą⁵⁹¹.

Uzupełnieniem rozważań W. Hryniewicza nad życiem wiecznym jest wprowadzenie przez niego rozróżnienia rzeczywistości Boskiej i ludzkiej w wieczności. Chodzi mu o to, że człowiek nigdy nie będzie wieczny w taki sposób, w jaki wieczny jest Bóg. Może jednak uczestniczyć w wieczności Boga i być przemieniony wraz z czasowością swego bytu cielesno-duchowego⁵⁹².

⁵⁸⁹ TAMŻE, 389.

⁵⁹⁰ *Pascha Chrystusa*, 346.

⁵⁹¹ TAMŻE, 345.

⁵⁹² TAMŻE, 344.

Ważnym spostrzeżeniem W. Hryniewicza jest również i to, że Zmartwychwstanie Chrystusa wyznacza nowy sposób rozróżnienia czasu. Tak więc przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tworzą w Nim jakąś nową i niepojętą dla człowieka syntezę⁵⁹³. Wprowadza też termin „zmartwychwstanie czasu” jako analogiczny do zmartwychwstania ciała⁵⁹⁴.

Jak widać, zasadnicze elementy refleksji W. Hryniewicza dotyczącej czynnika temporalnego wieczności wskazują, że daleki jest on od rozwiązania definitywnego. Próba ujęcia uwzględnia wykorzystanie pojęcia czasu przemienionego. Pojęcie to, według jego twórców, jest niejako rozszerzeniem biblijnej kategorii „nowego nieba” i „nowej ziemi”, jest dojrzałym czasem ziemskiego czasu.

W. Hryniewicz pisze, że wymiar czasowy ma charakter prowizoryczny i przemijający, ale znajdzie swoje spełnienie w wieczności Boga. Dokona się to stwórczym aktem Boga, a nie prawem ciągłości i przejścia jednej rzeczywistości w drugą⁵⁹⁵. Pomimo że istnieje pomiędzy nimi istotna, jakościowa różnica, to są między nimi różnorakie związki. Wieczność nie wyklucza czasu, czas zaś zawiera w sobie możliwość uczestnictwa w wieczności. Wieczność jest czasem spełnionym, przemienionym i zmartwychwstałym⁵⁹⁶. To, co doczesne nosi niejako w sobie ustawiczną aspirację do ponadczasowości i trwania wiecznego, do spełnienia w nim.

W opinii Hryniewicza takie rozumienie czasu nie prowadzi do deprecjacji, lecz budzi nadzieję na ostateczną przemianę historii i świata⁵⁹⁷.

Argumentuje zasadność tego twierdzenia tym, że każdy zbawczy akt Boga (*Kairom*) jest przede wszystkim Jego darem, interwencją i wezwaniem, wejściem wieczności w czas, ale jest w nim miejsce na dobrowolną odpowiedź człowieka⁵⁹⁸. Przemiana czasu dokonuje się od wewnątrz, za pośrednictwem zbawczych wydarzeń i współdziałania ludzi⁵⁹⁹. W. Hryniewicz zauważa jednak istniejące napięcie między czasem a wiecznością⁶⁰⁰.

Życie wieczne rozpoczyna się na ziemi. Staje się to możliwe dzięki Chrystusowi zmartwychwstałemu, bo w Nim przyszły świat już teraz przenika dzieje ludzkości

⁵⁹³ TAMŻE, 345.

⁵⁹⁴ TAMŻE, 345.

⁵⁹⁵ Zarówno KDK jak i większość teologów uwzględnia ciągłość i nieciągłość zarazem, doczesności i wieczności.

⁵⁹⁶ Hryniewicz odwołuje się tu do K. Rahnera; *Nasza Pascha*, 265.

⁵⁹⁷ *Nasza Pascha*, 265.

⁵⁹⁸ TAMŻE, 266.

⁵⁹⁹ TAMŻE, 269.

⁶⁰⁰ TAMŻE, 267.

poprzez misterium paschalne⁶⁰¹. A mocą Bożego Ducha misterium uobecnia wieczność w czasie⁶⁰².

Jest On już pełnym urzeczywistnieniem i ucieleśnieniem eschatycznego Królestwa Bożego. W Jego człowieczeństwie sięgnęło ono najgłębszych warstw rzeczywistości stworzonej i zaofiarowane zostało wszystkim. Umierając i zmartwychwstając człowiek wchodzi w definitywną rzeczywistość Królestwa Bożego na wzór samego Jezusa w Jego Śmierci i Zmartwychwstaniu⁶⁰³. Zmartwychwstanie człowieka w śmierci zbiega się ze zmartwychwstaniem powszechnym. Trzeba nadmienić jednak, że W. Hryniewicz rozumie priorytet Zmartwychwstałego Chrystusa jako priorytet ontologiczny. Chrystus jest sprawcą (zob. J 6,54; 11,25) Zmartwychwstania wszystkich innych ludzi oraz jego wzorem⁶⁰⁴.

W związku z tym W. Hryniewicz uważa, że nie narusza wiary ten, kto opowiada się za Zmartwychwstaniem i eschatycznym spełnieniem człowieka wraz ze śmiercią⁶⁰⁵. Jego zdaniem, nie podważa to powszechności zmartwychwstania⁶⁰⁶.

Spełnienie człowieka, a więc udział w życiu wiecznym dla każdego dokonuje się wraz z jego odejściem z tego świata⁶⁰⁷.

W. Hryniewicz zwraca uwagę na to, że zdolność człowieka do przecucia własnej transcendencji wobec przemijania czasu jest już pewną wstępną formą jego przyszłego uczestnictwa w wieczności. Doświadczenie wieczności zaś umożliwia dostrzeżenie obecności Boga w świecie i w doczesnych wydarzeniach życia⁶⁰⁸. Człowiek nosi w sobie także przecucie transcendencji względem czasu, powiada Hryniewicz, co jest uczestnictwem ludzkiego ducha w Bożej obecności i wieczności. Stąd, według niego, doświadczenie czasu jest doświadczeniem paschalnym. Kryje w sobie możliwość przejścia od doświadczenia przemijania i śmierci do doświadczenia wieczności życia i szczęścia⁶⁰⁹. Jednak to doświadczenie jest

⁶⁰¹ TAMŻE, 44.

⁶⁰² TAMŻE, 266.

⁶⁰³ *Pascha Chrystusa*, 336-337.

⁶⁰⁴ *Pascha Chrystusa*, 338.

⁶⁰⁵ *Pascha Chrystusa*, 306.

⁶⁰⁶ TAMŻE, 338.

⁶⁰⁷ Hryniewicz szuka uzasadnienia dla tak sformułowanego swojego stanowiska, w fakcie przekonania wczesnego Kościoła zwłaszcza w II wieku, co do udziału w pełni zbawienia męczenników, poświęconych dziewięć oraz ascetów zaraz po śmierci, bez czekania na Zmartwychwstanie powszechne. Powołuje się również na Cypriana z Kartaginy, według którego nie tylko męczennicy, ale też dziewice, asceci i wszyscy chrześcijanie, którzy odznaczali się prawością życia przeżywają z Chrystusem. Hryniewicz odwołuje się do tekstu autorstwa J. Danielou ; *Pascha Chrystusa*, 328-334.

⁶⁰⁸ *Pascha Chrystusa*, 219.

⁶⁰⁹ TAMŻE, 219.

częściowe, ponieważ wieczność jest inna i nie może w pełni ujawnić się w czasie⁶¹⁰. W. Hryniewicz dopowiada też, że doczesne dzieje człowieka pozostaną w jakimś stopniu niezniszczalną częścią jego sposobu przeżywania wieczności⁶¹¹.

Zjednoczenie człowieka z Bogiem, osiągające swą pełnię w śmierci i zmartwychwstaniu, nie niszczy jego odrębności bytowej i stworzonej autonomii⁶¹². W refleksji teologicznej W. Hryniewicza na temat wieczności charakterystycznym jest jej rys paschalny. Wyznacza on tok myślenia, argumentacji i osobistych poszukiwań autora.

§ 3. KOSMICZNY WYMIAR PEŁNI ZBAWIENIA

Kosmiczny wymiar pełni zbawienia wiąże się ściśle z obietnicą nowej ziemi i nowego nieba. Oznacza przemianę całego wszechświata, aby stał się ojczyzną uwielbionej ludzkości. Zatem jest tutaj mowa o ostatecznym losie ludzkości, ale też świata materialnego, który przez związki z nią zdolny jest do zbawienia, wyzwolenia i przemiany⁶¹³. Zagadnienie to stanowi kwintesencję twórczości teologicznej W. Hryniewicza. Znamionuje ją całościowe ujęcie sytuacji ostatecznej ludzkości i kosmosu materialnego. W. Hryniewicz przypomina, że eschatyczne królestwo Boże nie będzie końcowym rezultatem doczesnych dziejów, lecz dziełem Boga.

a) W perspektywie teologii szabat.

Zaskakującym może wydawać się fakt, że w podjętej przez W. Hryniewicza refleksji na temat kosmicznego wymiaru pełni zbawienia, określa on teologię szabat jako swoisty korelat chrześcijańskiej teologii paschalnej i jej dopełnienie⁶¹⁴.

W związku z tym szuka w niej inspiracji do wnikliwego i twórczego poszukiwania. Bowiem teologia szabat jako błogosławionego dnia objawienia się stworzeniom Boga świętującego i w nich obecnego, mówi równocześnie o tym, iż jest On uspokojeniem, radością istnienia, nadzieją i przyszłością wszechrzeczy. Jest to nadzieja ostatecznego spełnienia, wiecznego święta – szabat Boga wraz ze swym

⁶¹⁰ TAMŻE, 219.

⁶¹¹ TAMŻE, 423.

⁶¹² TAMŻE, 344.

⁶¹³ *Pascha Chrystusa*, 463-464.

⁶¹⁴ TAMŻE, 470.

stworzeniem, czyli eschatologicznego, bez końca⁶¹⁵. I jako taka mówi o stykaniu się wieczności z czasem, a jej rys uniwersalistyczny wyraża się w błogosławieństwie całego stworzenia i jego dziejów⁶¹⁶. W tym świetle, teologia kosmosu jako stworzenia Bożego ma swoje eschatologiczne odniesienie i domaga się odpowiedzi dotyczącej jego przyszłości ostatecznej.

b) Kosmiczny wymiar Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Zmartwychwstanie Chrystusa nie stanowi wyizolowanego wydarzenia. Jego skutki dotyczą bezpośrednio dziejów ludzkości i kosmosu. A dokładnie, od tego momentu Chrystus tworzy nowy wszechświat, „nowe niebiosa i nową ziemię”.

Aby uwypuklić kosmiczny wymiar Zmartwychwstania, W. Hryniewicz łączy go z kosmicznym charakterem krzyża⁶¹⁷.

Czytelność przesłania Chrystusowego krzyża w perspektywie kosmicznej tkwi zatem w jego realizmie i uniwersalizmie, który niesie w sobie, oraz nadziei zbawienia, którą rodzi. Akcent spoczywa jednak na wydarzeniu Zmartwychwstania. Ponieważ w Zmartwychwstałym Chrystusie spełnia się już rzeczywistość ostateczna.

Żadne wydarzenie w dziejach nie będzie już miało dla przyszłości świata większego znaczenia niż Zmartwychwstanie Chrystusa wraz ze swoim eschatologicznym dynamizmem⁶¹⁸.

Jego Zmartwychwstanie jest Zmartwychwstaniem ku nam, początkiem jego nowej i eschatologicznej obecności w świecie⁶¹⁹. Wchodzi On głębiej w dzieje ludzkie, Kościoła i całego świata. Innymi słowy Pascha Chrystusa łączy się z Paschą człowieka, Kościoła i całego świata i znajduje uwieńczenie jako „Pascha niebieska”⁶²⁰.

Zmartwychwstały Chrystus spełnia odtąd w dziejach świata funkcję eschatologiczną jako „pierwszy sposób tych, co pomarli” (por. 1 Kor 15,20). Staje się

⁶¹⁵ TAMŻE, 480-481.

⁶¹⁶ TAMŻE, 480.

⁶¹⁷ Będąc ściśle związanym z historią życia Chrystusa, krzyż ma przywoływać na pamięć wszechogarniające znaczenie śmierci Chrystusa na krzyżu, ale też w świetle Zmartwychwstania ma się stać wyrazem nadziei. W. Hryniewicz przestrzega przed ogólnochrześcijańską pokusą odrealnienia tajemnicy krzyża przez uczynienie Chrystusa bardziej boskim w przeżywaniu najbardziej trudnych momentów Jego życia. Dopowiada jednak, że biorąc pod uwagę tę pokusę, współczesne chrześcijaństwo zachodnie podkreśla człowieczeństwo oraz w pełni ludzkie przeżywanie całej egzystencji ze śmiercią włącznie; *Chrystus nasza Pascha*, 304-307.

⁶¹⁸ *Pascha Chrystusa*, 209.

⁶¹⁹ *Pascha Chrystusa*, 26.

⁶²⁰ *Nasza Pascha*, 23; 28.

przez to „Osobą eschatologiczną” – urzeczywistniającą i streszczającą w sobie przyszłe dzieje całego świata.

Patrząc jednak od drugiej strony, W. Hryniewicz dopowiada, że Zmartwychwstały Chrystus reprezentuje teraz i uobecnia całym sobą i swoją egzystencją Boga, który „wszystko czyni nowym” (por. Ap 21,5). W Nim skupia się cała nadzieja przemijającego świata⁶²¹. Oddanie Boga dla ludzi jest tak wielkie, głębokie i szerokie (zob. Ef 3,18), że cały świat znajduje w nim przestrzeń i życie⁶²².

Odwołując się do teologii apofatycznej, W. Hryniewicz omawiane prawdy przedstawia w jej właściwy „negatywny” sposób. Przed człowiekiem zakryty jest nowy świat Zmartwychwstania, którego początkiem jest Zmartwychwstanie Chrystusa. Zakryte są również przed nim przyszłe losy stworzenia. Odsłania je tylko obietnica Tego, który powstał z martwych⁶²³.

A więc i ostateczny kształt przeobrażonego kosmosu wymyka się człowieczej, ziemskiej percepcji. Co najwyżej może pójść za Nowym Testamentem, który zapewnia, że nosić on będzie w sobie niezatarte znamię paschalnej tajemnicy Chrystusa, pełne jego mocy, chwały i radości⁶²⁴.

W. Hryniewicz spoglądając na teologię prawosławną⁶²⁵ XX w., dostrzega w niej powrót do cechującego Ojców greckich myślenia w kategoriach kosmicznych. Zauważa też, że Tradycja zachodnia w odróżnieniu od wschodniej, za mało akcentowała kosmiczne wymiary odkupienia, pojętego jako nowe stworzenie, stopniowo odnawiające cały kosmos⁶²⁶.

Innym zagadnieniem, które wplata się w rozważania W. Hryniewicza jest bogactwo sensów i znaczeń w tajemnicy Zmartwychwstania. Dzieje się tak dlatego, że tajemnica ta dotyka wydarzenia realnego, zbawczego i eschatycznego, otwierającego nową przyszłość nie tylko dla ludzkości, ale też dla całego wszechświata.

Z jednej strony, w swoim wymiarze transcendentnym i eschatologicznym, tajemnica Zmartwychwstania sięga w wieczność samego Boga, który wskrzeszając swego Syna z martwych i udzielając swego Ducha, dopełnia dzieła stworzenia. Ten wymiar wymyka się ludzkiemu doświadczeniu.

⁶²¹ TAMŻE, 71.

⁶²² TAMŻE, 79.

⁶²³ *Pascha Chrystusa*, 205.

⁶²⁴ TAMŻE, 483.

⁶²⁵ Hryniewicz odwołuje się do Bierdiajewa i P. Evdokimova; TAMŻE, 485.

⁶²⁶ Pośrednio, Hryniewicz roztrąca przed współczesną teologią nie nowe, gdyż płynące z Tradycji horyzonty, ale z nową pasją i zaangażowaniem; *Pascha Chrystusa*, 484.

Z drugiej jednak strony jest widoczna, dostępna dla percepcji duchowej człowieka, ponieważ Zmartwychwstanie zostało zmanifestowane w ludzkim świecie, zostawiając swój ślad w dziejach. Według W. Hryniewicza, owa manifestacja jest warunkiem niezbędnym dla wiary w Zmartwychwstałego, który odsłania najgłębszy sens dziejów zbawienia. Ale, ze względu na złożoność i apofatyczność, tajemnicy Zmartwychwstania będzie stanowiła ona wyzwanie dla teologów i egzegetów w głębszym jej zrozumieniu⁶²⁷.

Dlatego zachęca do postawy twórczej i poszukującej z jednej strony, z drugiej natomiast – apofatycznej, o czym mówi także przy innych okazjach.

Ważnym elementem w otwarciu się na tajemnicę Boga, który w transcendentny sposób objawia żyjącego Chrystusa światu, jest wiara. Wiara pozwala widzieć w zmartwychwstaniu przejście do nowej, eschatologicznej formy istnienia, przewyciężenie śmierci raz na zawsze, wejście w sferę pełni życia samego Boga, wielki i niepojęty przełom w dziejach świata, przekroczenie granic historii, wypełnienie czasu, wejście w nowe życie przyszłego wieku⁶²⁸. Wiara natomiast jest powiązana z nadzieją, która jest jej siłą pobudzającą⁶²⁹.

Zmartwychwstania jednak, zdaniem Hryniewicza, nie można umieścić i sklasyfikować po naszej stronie życia. Jest ono wydarzeniem transcendentnym i eschatycznym i jako takie nie może być przedmiotem ścisłego dowodzenia.

Przypomina również, że chrześcijaństwo pierwszych wieków dostrzegало w nim podobieństwo do Paruzji i dzień Paschy wiązało z Powtórny Przyjściem Pana⁶³⁰.

„Zaistnienie nowego stworzenia oznacza początek chwały przeobrażonego wszechświata. W Zmartwychwstaniu ukryta jest już cała tajemnica przyszłych losów wszelkiego stworzenia. Od Zmartwychwstania rozpoczął się proces mesjańskiego przygotowania świata i przyrody do chwalebnej przemiany w królestwie Bożym”⁶³¹.

W rozważaniach W. Hryniewicza zarysowuje się dość wyraźny wątek dotyczący skutków ogólnoludzkich i kosmicznych zbawczego dzieła. Píše on, że w Chrystusie wyzwolone zostało, niejako w załączku, całe stworzenie, rozpoczęło się odkupienie całego stworzenia. Ale nie tylko.

⁶²⁷ *Chrystus nasza Pascha*, 321.

⁶²⁸ *Chrystus nasza Pascha*, 390-391.

⁶²⁹ TAMŻE, 322.

⁶³⁰ TAMŻE, 327.

⁶³¹ *Pascha Chrystusa*, 468.

Pascha Chrystusa, zdaniem W. Hryniewicza, jest tajemnicą kosmiczną. I dlatego zmartwychwstały Chrystus stał się Panem całego stworzenia⁶³², a Jego Zmartwychwstanie jest zwiastunem i antycypacją Ziemi Obiecanej⁶³³. A to oznacza, że cała ziemia i cały kosmos materialny mają swój udział w Zmartwychwstaniu Chrystusa⁶³⁴.

Chrystus przyjmując człowieczeństwo, w nim na zawsze jest związany z kosmosem w sposób duchowy i materialny. W ten sposób, przyjmując duchowo-cielesną naturę ludzką, Bóg wywyższył również całe stworzenie materialne. Jednakże przyjęte we Wcieleniu Ciało Chrystusa zostało w pełni przemienione dopiero przez Zmartwychwstanie. Od tej pory, nie przestając być materią w swej wewnętrznej istocie, stała się owa materia uczestniczką wiecznej pełni Bożego życia⁶³⁵.

Zdaniem W. Hryniewicza, wszystko, co dokonało się w Ciele Chrystusa, jest pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w całym kosmosie. Jego chwalebne Ciało jest modelem nowego kosmosu, „nowych niebios i nowej ziemi”. Dzięki fizycznej solidarności z Ciałem Chrystusa cały wszechświat materialny odradza się w Nim i bierze udział w Jego zwycięstwie. Tak więc, jego zdaniem, na tym zapoczątkowaniu eschatycznej odnowy polega przede wszystkim kosmiczne znaczenie Zmartwychwstania Chrystusa⁶³⁶.

„Przez Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa ostateczna przyszłość świata już została zapoczątkowana. To jednak, co się dokonało ostatecznego w tajemnicy Chrystusa, musi jeszcze objawić się w pełni i urzeczywistnić w losach całego stworzenia”⁶³⁷. W. Hryniewicz interpretuje rzeczywistość ostateczną jako konsekwencję nowego świata, któremu dało początek Zmartwychwstanie Chrystusa. Podkreśla, że sam Chrystus w swoim człowieczeństwie jest rzeczywistym początkiem tego nowego świata⁶³⁸. Widać tu powiązanie pomiędzy Paschą a eschatyczną przyszłością.

⁶³² TAMŻE, 450.

⁶³³ TAMŻE, 294.

⁶³⁴ TAMŻE, 461.

⁶³⁵ *Pascha Chrystusa*, 462.

⁶³⁶ TAMŻE, 462.

⁶³⁷ TAMŻE, 209.

⁶³⁸ TAMŻE, 296-301.

c) Rola Ducha Świętego.

W rozważaniach W. Hryniewicza zaznacza się dość wyraźny rys pneumatologiczny, uwzględniający rolę Ducha Świętego w perspektywie kosmicznej Zmartwychwstania Chrystusa.

Ów udział Ducha Świętego przejawia się w tym, że zjawienie się Chrystusa Zmartwychwstałego jest równocześnie manifestacją Trójjedynego Boga⁶³⁹; we wprowadzeniu wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa przetwarzającej mocy, kierującej świat do „nowego stworzenia”, „nieba nowego i ziemi nowej” (por. Ap 21,1)⁶⁴⁰; przeobrażeniu ziemskiego ciała Jezusa w Duchowe Ciało Chrystusa i jego związku z kosmosem⁶⁴¹; przewyciężeniu w Ciele Chrystusa panowania śmierci i zapoczątkowaniu nowego typu istnienia niepodlegającego już śmierci; przebóstwiającej przemianie człowieczeństwa Jezusa, tak by uwielbione Ciało mogło stać się źródłem Ducha Świętego dla całej ludzkości⁶⁴²; objawieniu „całej prawdy” misterium paschalnego, o Bogu, świecie i całym ludzkim przeznaczeniu⁶⁴³; jednoczeniu człowieka nie tylko z uwielbionym Panem, lecz ze zbawczymi dziełami, których On dokonał na ziemi w określonym czasie⁶⁴⁴.

W. Hryniewicz jest przekonany, iż istnieje głęboki sens myślenia o kosmosie w kategoriach kenotycznych i pneumatologicznych. Pierwszy sposób myślenia wskazuje, że moc Ducha nie może w pełni objawić się w doczesnych dziejach świata, dopóki trwa kenoza Ducha w całym stworzeniu⁶⁴⁵. Drugi natomiast pozwala odkryć Ducha Świętego, który przenika stworzenie i w nim zamieszkuje, co pozwala utworzyć właściwą wizję kosmosu⁶⁴⁶. Choć została tu wyraźnie wyeksponowana rola Ducha Świętego, nie zmienia to prawdziwości stwierdzenia, iż absolutną przyszłością świata jest sam Bóg. W Nim dokona się transcendentne i ostateczne spełnienie świata⁶⁴⁷. Stworzenie eschatyczne ma swój początek w Zmartwychwstaniu Chrystusa i działaniu Ducha Świętego. Duch Święty jest więc ożywiającą mocą Zmartwychwstania⁶⁴⁸.

⁶³⁹ *Chrystus nasza Pascha*, 361.

⁶⁴⁰ TAMŻE, 358.

⁶⁴¹ TAMŻE, 356.

⁶⁴² *Chrystus nasza Pascha*, 369.

⁶⁴³ TAMŻE, 372.

⁶⁴⁴ *Nasza Pascha*, 282.

⁶⁴⁵ *Pascha Chrystusa*, 470.

⁶⁴⁶ TAMŻE, 472.

⁶⁴⁷ TAMŻE, 248.

⁶⁴⁸ TAMŻE, 454.

Ostateczna Pięćdziesiątnica kosmiczna dokona się, gdy Duch Boży ukształtuje nowe oblicze ziemi⁶⁴⁹. Nie może On jednak w pełni objawić się w doczesnych dziejach świata, dopóki trwa kenoza Ducha w całym stworzeniu⁶⁵⁰. Myśl ta jest bliska teologii prawosławnej⁶⁵¹.

Dla W. Hryniewicza stała się ona inspiracją do spojrzenia na kosmos jako miejsca zamieszkiwania i przenikania stworzeń przez Ducha Bożego. Zresztą, nie jest to kwestią ostatnich lat, ale długiej Tradycji, owa pneumatologiczna koncepcja stworzenia, ukazująca kosmos jako wielką wspólnotę stworzeń, powołanych do istnienia przez Boga, przez Niego podtrzymywanych w istnieniu i kierowanych do ostatecznego przeobrażenia⁶⁵².

Mocą Ducha Świętego, wraz z przemianą człowieka w spotkaniu ze Zmartwychwstałym, przemienia się cząstka świata, nierozzerwalnie złączonego z losami ludzi. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w zmartwychwstałym Chrystusie dokonało się „otwarcie” świata na przetwarzającą moc Ducha⁶⁵³. Obecność Ducha jest zaprzeczeniem wszelkiej martwoty, brudu, zastoju, rozkładu⁶⁵⁴. Toteż nowość Ducha wprowadza ustawicznie w świat eschatologiczny dynamizm nowego stworzenia. Dzięki Jego działaniu stworzenie zdąża ku eschatycznemu spełnieniu swojej własnej tajemnicy⁶⁵⁵.

d) Los ludzkości i świata materialnego.

Teologiczna perspektywa nowej ludzkości jest perspektywą eschatologiczną, mającą swój początek w zmartwychwstałym Chrystusie⁶⁵⁶. Jej sednem jest przemiana człowieka wraz z ziemską cielesnością na obraz człowieka niebieskiego, Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 15,49), co wynika z pierwotnego Bożego zamysłu⁶⁵⁷.

Rzeczywistość ikoniczna w człowieku odwołuje się nie tylko do dzieła stworzenia, ale także wyraża tajemnicę odkupienia i nowego stworzenia, którego uwieńczeniem będzie właśnie ostateczna przemiana ludzkości i świata⁶⁵⁸.

⁶⁴⁹ TAMŻE, 470.

⁶⁵⁰ TAMŻE, 470.

⁶⁵¹ Np. Bułgakow; *Pascha Chrystusa*, 471.

⁶⁵² TAMŻE, 472.

⁶⁵³ *Chrystus nasza Pascha*, 448-449.

⁶⁵⁴ *Nasza Pascha*, 110.

⁶⁵⁵ TAMŻE, 104.

⁶⁵⁶ *Pascha Chrystusa*, 138.

⁶⁵⁷ TAMŻE, 145.

⁶⁵⁸ TAMŻE, 145.

Ale, aby pełnia znalazła swoje uwieńczenie w eschatycznej przemianie świata, Królestwo Boże musi istnieć już teraz w człowieku⁶⁵⁹. W odniesieniu do zagadnień dotyczących eschatycznej przyszłości człowieka i świata, jest szczególnie potrzebna, według W. Hryniewicza, świadomość apofatyczna⁶⁶⁰.

Nie sposób mówić o losie kosmosu materialnego w oderwaniu od losu ludzkości. W. Hryniewicz zwraca uwagę na współzależność ich istnienia oraz ich ostatecznego losu. Wszak ludzkość stanowi jedynie część – szczególnie uprzywilejowaną i obdarzoną dobrocią Stwórcy – wielkiej wspólnoty wszystkich stworzeń.

W perspektywie prawdy o stworzeniu człowieka widać wyraźniej, iż Bóg pragnie, aby człowiek świadomie i dobrowolnie uczestniczył w święcie całego stworzenia, które Go sławi jako Stwórcę i Pana i ustawicznie odczytywał Jego obecność w świecie⁶⁶¹. Stąd płynie odpowiedzialność człowieka wobec świata przyrody, którego nie można sprowadzić do funkcji jedynie służebnej i użytkowej wobec niego. Odpowiedzialność ta wyraża się m.in. we wstawiennictwie przed Bogiem za wszystko, co istnieje i żyje, a uświęcając i przeobrażając się, tym samym pośrednio włącza świat w proces wyzwolenia i przemiany⁶⁶². Człowiek zatem nie zmierza jedynie do pozaświatowego królestwa ducha, pozostawiając świat materialny jego własnemu biegowi⁶⁶³. Świat jest dla człowieka paschalnym sakramentem spotkania z Bogiem, a zbawienie ludzkie jest również dla całego świata wyzwoleniem od śmierci i skażenia⁶⁶⁴.

Materia została stworzona przez Boga ze względu na ducha i ku niemu skierowana⁶⁶⁵. Wewnętrzna jedność materii i ducha przejawia się w ich dziejach⁶⁶⁶, a ich ewolucja jako rzeczywistości stworzonych wzajemnie się przeplata i warunkuje⁶⁶⁷. Trzeba zatem mówić o spełnieniu świata, w jego całościowej jedności duchowo-materialnej⁶⁶⁸. Czyli, spełnienie ducha wiąże się nierozzerwalnie ze spełnieniem materii i przemianą świata przenikniętego Boską mocą stwórczej miłości⁶⁶⁹.

⁶⁵⁹ TAMŻE, 220.

⁶⁶⁰ *Pascha Chrystusa*, 247; *Nadzieja zbawienia*, 11.

⁶⁶¹ *Pascha Chrystusa*, 435.

⁶⁶² *Pascha Chrystusa*, 461.

⁶⁶³ TAMŻE, 445.

⁶⁶⁴ TAMŻE, 461.

⁶⁶⁵ TAMŻE, 443.

⁶⁶⁶ TAMŻE, 445.

⁶⁶⁷ TAMŻE, 446.

⁶⁶⁸ TAMŻE, 447.

⁶⁶⁹ TAMŻE, 446-447.

Wychodząc z faktu istnienia ontologicznych powiązań pomiędzy światem materialnym a człowiekiem należy podkreślić, że nadzieja zmartwychwstania człowieka jest obietnicą również dla całego świata pozaludzkiego⁶⁷⁰.

Istnieje bowiem, wg W. Hryniewicza, tajemnicza solidarność losu człowieka z losem całego świata, która nie pozwala oddzielać zbawionej ludzkości od reszty stworzenia⁶⁷¹. Podstawą tej solidarności jest wspólny całemu stworzeniu, wraz z człowiekiem, stan zniewolenia i aspiracji do wyzwolenia⁶⁷².

Zmartwychwstanie ciała ludzkiego wymaga nowego świata⁶⁷³. Wyłania się zatem pytanie, kiedy człowiek może doświadczać eschatycznego piękna świata przemienionego? W. Hryniewicz twierdzi, że do przyjęcia jest hipoteza, która głosi, że nastąpi to wówczas, gdy przekroczą oni próg śmierci i zmartwychwstania do nowego życia⁶⁷⁴. Odwołując się do wypowiedzi Pisma Świętego (np. Ps 104), W. Hryniewicz zaznacza, iż sugerują one istnienie jakiejś autonomicznej celowości i wartości świata pozaludzkiego. Służy on przede wszystkim samemu Stwórcy i jego niepojętej tajemnicy⁶⁷⁵.

Bóg, który jest Miłością, udziela się całemu wszechświatu jako najbardziej wewnętrzna siła w ruchu stworzeń ku ostatecznemu spełnieniu. On jest transcendentnym spełnieniem świata, a równocześnie stanowi immanentne źródło ruchu ku temu ostatecznemu spełnieniu. Ostateczną postacią jest ta, aby Bóg był „wszystkim we wszystkim” (por. 1 Kor 15,28)⁶⁷⁶.

Korzystając ze współczesnej teologii prawosławnej, W. Hryniewicz próbuje określić, na czym polega ruch materii i rzeczy ku pełni bytu, którą jest Bóg. Otóż: „Każda rzecz stworzona ma niejako swe imię (*logos*), swój punkt kontaktu z nie stworzoną energią Boga Ducha. Styk ten współczesna teologia prawosławna nazwała *sofiańskością* każdego stworzenia”⁶⁷⁷.

Jest to, rzecz jasna, jedna z wielu prób odpowiedzi na pytanie, niemniej jest to o tyle ważne, że rzuca nowe światło na tę problematykę.

Według W. Hryniewicza istnieją pewne podstawy pozwalające stwierdzić, że pierwsze pokolenia chrześcijan wierzyły w przyszłą przemianę, przeobrażenie

⁶⁷⁰ TAMŻE, 448.

⁶⁷¹ TAMŻE, 452.

⁶⁷² TAMŻE, 456.

⁶⁷³ TAMŻE, 240.

⁶⁷⁴ TAMŻE, 453.

⁶⁷⁵ TAMŻE, 437.

⁶⁷⁶ *Pascha Chrystusa*, 447.

⁶⁷⁷ TAMŻE, 445.

i odnowienie materialnego świata⁶⁷⁸. Działo się tak pod wpływem zbawczych wydarzeń. Zatem trzeba stwierdzić, że chrześcijaństwo głosi eschatologiczną nadzieję przemiany świata i w ten sposób daje przecucie przyszłego spełnienia jego losów⁶⁷⁹.

W doczesności jednak zarysowuje się potrzeba nowego sposobu myślenia o Bogu oraz o Jego relacji do całego kosmosu⁶⁸⁰.

Na początek warto też uszczegółwić stwierdzenie dotyczące losu bytów materialnych i ciał nieożywionych. W. Hryniewicz przypomina, że nie zostały one powołane do szczęścia wiecznego w tym samym stopniu, co człowiek, gdyż brak im świadomości i wolności⁶⁸¹. Niemniej Chrystus zmartwychwstały jest dla nich obietnicą przemiany⁶⁸². W. Hryniewicz dodaje, że źródła Objawienia mówią o „zmartwychwstaniu ciała”, i „odnowie świata”. Natomiast nigdzie nie ma wzmianki o zmartwychwstaniu materii jako takiej. Jednak świat, który ponosi konsekwencje upadku człowieka, zostanie przemieniony, aby mocą Ducha Stwórcy stać się nową ziemią i nowym niebem uwielbionej ludzkości⁶⁸³. Jest to konkretna obietnica dla całego stworzenia⁶⁸⁴, którego dzieje stanowią eschatologiczny proces zmierzający ku czemuś, co okaże się nieprzemijające i ostateczne⁶⁸⁵.

W. Hryniewicz przypominając soborowe nauczanie na temat oczyszczającej przemiany świata oraz dzieł ludzkich, wskazuje, że wyklucza ono myśl o ich unicestwieniu. Ta przemiana jest równoznaczna z uwolnieniem od piętna grzechu i skażenia. Sobór mówi o fakcie eschatycznej przemiany świata i wartości ludzkich, nie usiłuje natomiast bliżej określić czasu ani konkretnego sposobu tej przemiany⁶⁸⁶. Zdaniem Hryniewicza w stanowisku Soboru można dostrzec momenty wahania i niezdecydowania, co w jego opinii pozostawia otwartą przestrzeń dla dalszych poszukiwań⁶⁸⁷.

⁶⁷⁸ TAMŻE, 451.

⁶⁷⁹ TAMŻE, 203.

⁶⁸⁰ TAMŻE, 441.

⁶⁸¹ TAMŻE, 463.

⁶⁸² TAMŻE, 463.

⁶⁸³ TAMŻE, 467.

⁶⁸⁴ TAMŻE, 475.

⁶⁸⁵ TAMŻE, 475.

⁶⁸⁶ *Pascha Chrystusa*, 237.

⁶⁸⁷ TAMŻE, 239.

Podsumowując, należy podkreślić, że tym co wyróżnia refleksję teologiczną W. Hryniewicza dotyczącą pełni zbawienia jest integralne ujęcie wydarzeń paschalnych, koncentrujące się zasadniczo wokół Jezusa Chrystusa, a następnie człowieka zbawionego przez Chrystusa. Przy omawianiu Zmartwychwstania Chrystusa, używa on sformułowania: „cielesne zmartwychwstanie”, które dowartościowuje rolę ciała oraz jest użyte również na oznaczenie przeznaczenia całego człowieka.

W całej refleksji zarysowuje się niewyraźny podział na eschatologię indywidualną i powszechną.

W interpretacji pełni zbawienia W. Hryniewicz wykorzystuje integralne ujęcie wydarzeń paschalnych i ich zewnętrznej manifestacji, przez zastosowanie kategorii uwielbienia i wywyższenia, a co za tym idzie połączenie aspektu przyszłościowego z teraźniejszościowym.

W rozważaniach nad życiem wiecznym na pierwszy plan wysuwa się myśl, iż jest ono rzeczywistością dynamiczną, a tym samym zaprzeczeniem istnienia w bezruchu. Udział w życiu wiecznym dla każdego dokonuje się wraz z jego odejściem z tego świata. Pojawia się w nim motyw związany z relacjami międzypersonalnymi we wspólnocie zbawionych, które nie ulegają unicestwieniu w wieczności, ponieważ wspólnotowy wymiar bytowania jest trwałą cechą człowieczeństwa i jest zakotwiczony w uczestnictwie w życiu wspólnoty Osób Boskich.

Życie wieczne rozpoczyna się na ziemi dzięki Chrystusowi Zmartwychwstałemu, ponieważ w Nim, poprzez misterium paschalne, przyszły świat już teraz przenika dzieje ludzkości, mocą Bożego Ducha, który przez nie uobecnia wieczność w czasie.

Trudna do jednoznacznego zinterpretowania pozostaje myśl W. Hryniewicza, dotycząca zachowania w zbawionych elementu męki potępienia, w sensie cierpienia, od którego wyzwoliła ich miłość Boga. Sam autor pośrednio ustosunkowuje się do tej kwestii stwierdzając, że wspólnota zbawionych to ci, którzy zachowali czystość serca, ale również i ci, którym wiele wybaczone.

W. Hryniewicz jest przekonany, iż istnieje głęboki sens myślenia o kosmosie w kategoriach kenotycznych i pneumatologicznych. Ten ostatni uwzględnia rolę Ducha Świętego w perspektywie kosmicznej Zmartwychwstania Chrystusa.

Oдноśnie kosmicznego wymiaru zbawienia, W. Hryniewicz jest zdania, że wszystko, co dokonało się w Ciele Chrystusa, jest pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w całym kosmosie.

Istotnym motywem obecnym w refleksji W. Hryniewicza jest problem napięcia między czasem a wiecznością. W rozwiązaniu kwestii temporalnej wykorzystuje kategorię czasu przemienionego, co nadaje twierdzeniom z nim związanym charakter hipotetyczny.

ROZDZIAŁ VI

REALIZACJA PEŁNI ZBAWIENIA

WEDŁUG WACŁAWA HRYNIEWICZA

W refleksji teologicznej podejmującej problematykę realizacji zbawienia, da się wyodrębnić różne nurty myśli teologicznej, próbujące odpowiedzieć na pytania dotyczące śmierci, sądu, oczyszczenia oraz możliwości wiecznego potępienia. Pokazują one wielość dróg, na których poszukuje się w oparciu o Pismo Święte i Tradycję, coraz pełniejszych interpretacji wydarzeń ostatecznych.

W tej wielkiej spuściźnie jest obecna myśl teologiczna W. Hryniewicza. Należy ona do niezwykle ciekawych, bowiem prezentuje inny styl teologicznego myślenia, zawiera bogactwo jego przemyśleń, intuicji i osobistych poszukiwań.

W niniejszym rozdziale zostanie zaprezentowany dorobek teologiczny W. Hryniewicza pod kątem zawartych w nim treści dotyczących drogi ku pełni zbawienia, a więc problemu śmierci, sądu i oczyszczenia (§1) oraz sakramentalnej antycypacji (§ 2). Tak uporządkowany materiał pozwoli na podjęcie próby oceny tegoż dorobku.

§ 1. DROGA KU PEŁNI ZBAWIENIA

Pierwszym etapem na drodze ku pełni zbawienia jest śmierć, ze względu na jej definitywność. Kończy ona możliwość opowiedzenia się za Bogiem lub przeciwko Niemu. Kolejne etapy, to sąd szczegółowy, oczyszczenie oraz sąd ostateczny. Taką kolejność przyjmuje większość teologów. Rodzi się więc pytanie, jak ocenić teologiczne poszukiwania W. Hryniewicza i jaki prezentuje on model myślenia teologicznego? Próbę odpowiedzi na to pytanie podejmie niniejszy paragraf, w którym

zostanie pokazana refleksja teologiczna W. Hryniewicza na temat śmierci, sądu i oczyszczenia.

a) ŚMIERĆ

W zagadnieniu dotyczącym ludzkiej śmierci zostanie wyodrębniony jej wymiar paschalny i kenotyczny oraz jej związek z tajemnicą zstąpienia Chrystusa do piekieł, a także wymiar apofatyczny i dynamiczny.

1) Wymiar paschalny.

Śmierć stanowi kluczowy moment, bez którego nie sposób odpowiedzieć na pytanie o Hryniewicza wizję pełni zbawienia. Sam Hryniewicz zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że choć w jej obliczu dostrzega się to, co w życiu najważniejsze, to dla ludzi żyjących wewnętrzna strona wydarzenia śmierci jest niedostępna⁶⁸⁸. Nie wiadomo do końca, co właściwie dzieje się z człowiekiem w jego śmierci i wraz ze śmiercią. Dlatego formułuje postulat, aby nie traktować jej jedynie jako przedmiotu eksperymentów poznawczych. Ona domaga się osobistego ustosunkowania, choć, jego zdaniem, uzasadnione są teologiczne poszukiwania lepszych i głębszych jej interpretacji⁶⁸⁹.

Tak postawiony problem w konsekwencji przekłada się na dynamikę jego ujęcia, łączącego doświadczenia, oparte o osobiste poszukiwania i przemyślenia, z analizą źródeł i obszernej literatury.

W. Hryniewicz w swojej refleksji na temat śmierci dostrzega przede wszystkim jej rys paschalny. Mówi, że właśnie w tej perspektywie śmierć można najwłaściwiej określić mianem przejścia, przemiany i przeobrażenia⁶⁹⁰. O takim spojrzeniu świadczy także fakt wielokrotnego podkreślania przez teologa, jej ścisłego związku ze Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa, stanowiących szczytowy punkt dziejów zbawienia⁶⁹¹. Człowiek, przyjmując swoją własną śmierć, w niej i przez nią przyjmuje śmierć Chrystusa. W ten sposób dokonuje się Pascha – przejście ze śmierci do życia, a także przemiana, przez którą każdy musi przejść⁶⁹².

⁶⁸⁸ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 114; *Chrześcijaństwo nadziei*, 104.

⁶⁸⁹ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 52; TAMŻE, 81.

⁶⁹⁰ Śmierć jako przejście to z gr : *pascha, transitus, transcensus*; jako przemiana, to: gr *metamorphosis*; Por. *Bóg naszej nadziei*, 218; *Nadzieja zbawienia*, 145.

⁶⁹¹ *Chrystus nasza Pascha*, 281.

⁶⁹² *Bóg naszej nadziei*, 220.

Związek ten zauważa Hryniewicz w myśli posoborowej eschatologii, która ujmuje Paschę Chrystusa jako centralną prawdę wiary, przenikającą do serc i świadomości człowieka⁶⁹³, a samo chrześcijaństwo jako wydarzenie, w którym ustawicznie dopełnia się owa Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa jako jedno największe wydarzenie całej historii zbawienia⁶⁹⁴.

Perspektywa paschalna śmierci płynie więc z przekonania, iż misterium paschalne, które mówi o wspólności losu w życiu i w śmierci razem z Chrystusem, jest niejako wpisane w samo sedno egzystencji ludzkiej⁶⁹⁵. Tylko człowiek wie, że musi umrzeć i tylko on ma nadzieję, że zmartwychwstanie. Jest istotą paschalną i w tym znaczeniu, że przechodzi wskutek swej wolności przez całą skalę możliwości decyzji i działań, przyczyniających się do jego ocalenia lub zagubienia⁶⁹⁶. Nosi on w sobie przecucie tajemnicy ludzkiej Paschy ku nowemu światu, przez dokonujące się w niej zetknięcie całego jego ziemskiego życia z wiecznością oraz nowych narodzin poprzez śmierć z Chrystusem⁶⁹⁷. Bowiem umieranie z Nim jest jedyną drogą prowadzącą ku zmartwychwstaniu.

W wierze paschalnej kryje się więc, zdaniem Hryniewicza, wielkie zawierzenie Bogu żyjących⁶⁹⁸. Jest ona nieodłączna od eschatologicznej nadziei⁶⁹⁹.

Posługując się nadal tą samą perspektywą, trzeba zauważyć, iż dla Hryniewicza śmierć jest spełnieniem wydarzenia paschalnego w dziejach człowieka⁷⁰⁰, przejściem z tego świata w świat nowy, niewyobrazalny⁷⁰¹, oraz „paschalnym sakramentem nowego życia i Przejściem do niego”⁷⁰², „Paschą i nowym początkiem”⁷⁰³.

Szczególną uwagę zwraca jego stwierdzenie, iż śmierć osoby jest przemianą i „przejściem w świat zmartwychwstania”, w którym to punkcie przejścia spełnia się całe życie człowieka jako osoby⁷⁰⁴.

Widać jasno, iż człowieczą śmierć można zrozumieć tylko wtedy, gdy patrzy się na nią przez pryzmat Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. A chociaż istnieje ona

⁶⁹³ *Nad przepaściami wiary*, 225.

⁶⁹⁴ *Chrystus nasza Pascha*, 203.

⁶⁹⁵ *Pascha Chrystusa*, 59- 60.

⁶⁹⁶ *ramat nadziei*, 46.

⁶⁹⁷ *Pascha Chrystusa*, 217; *Dramat nadziei*, 63.

⁶⁹⁸ *Pascha Chrystusa*, 193.

⁶⁹⁹ *Pascha Chrystusa*, 211; *Chrystus nasza Pascha*, 307.

⁷⁰⁰ *Nadzieja*, 144.

⁷⁰¹ *Nad przepaściami wiary*, 115.

⁷⁰² Przejście to inaczej Pascha; *Nadzieja zbawienia*, 144; *Pascha Chrystusa*, 217.

⁷⁰³ *Nadzieja zbawienia*, 143; *Dramat*, 76.

⁷⁰⁴ *Nadzieja zbawienia*, 145; *Chrystus nasza Pascha*, 429; Zob. *Bóg naszej nadziei*, 218.

nadal w świecie, nie panuje już nad człowiekiem jako nieunikniony i ostateczny jego los⁷⁰⁵. Dokonujące się przez nią definitywne dopełnienie egzystencji człowieka jest owocem jego doczesnego życia i to ontologicznie, a nie tylko w sensie jurydyczno-etycznym, co z naciskiem podkreśla Hryniewicz⁷⁰⁶.

Tak więc, wydaje się słusznym stwierdzenie, że kluczem do interpretacji problemu dla W. Hryniewicza jest dzieło Jezusa Chrystusa i jego skutki w życiu i śmierci człowieka. Stanowi ono pewnego rodzaju wyznacznik porządku w tej wielopłaszczyznowej problematyce.

Jednym ze skutków takiego ujęcia jest między innymi przyjęcie śmierci fizycznej jako dopełnienia współmierania z Chrystusem, które dokonuje się w ciągu całego życia na płaszczyźnie sakramentalnej i egzystencjalnej⁷⁰⁷. Niesie ona w sobie konieczność codziennego poddawania się przeobrażającej mocy cierpienia, tak by mogła nastąpić pascha z cierpienia do radości, a oblicze człowieka promieniowało „światłem mądrze przeżytego życia i pogodą przeobrażonego cierpienia”⁷⁰⁸.

Z zakotwiczenia w dziele Jezusa Chrystusa rodzi się duchowość paschalna, która tchnie pogodą ducha i chrześcijańskim optymizmem, nie mająca nic wspólnego z cierpiętnictwem i pesymizmem⁷⁰⁹, wrażliwa na działanie Ducha Świętego⁷¹⁰. Bowiem Pascha Chrystusa jest drogą cierpienia zadanego Mu przez ludzi, ale przemienionego siłą Jego oddania i przyjaźni względem każdego człowieka⁷¹¹, jest Jego Życiem, Śmiercią i Zmartwychwstaniem⁷¹². A jako „największy czyn człowieka”⁷¹³, jest ona tą jedyną rzeczywistością, która nadaje życiu intensywność i właściwy ciężar gatunkowy⁷¹⁴.

Teologicznej precyzacji domaga się, zdaniem Hryniewicza, kategoria ofiary, służąca w myśli chrześcijańskiej nadawaniu sensu ludzkiemu cierpieniu i śmierci⁷¹⁵.

⁷⁰⁵ *Chrystus nasza Pascha*, 451.

⁷⁰⁶ *Chrystus nasza Pascha*, 431; *Pascha Chrystusa*, 311.

⁷⁰⁷ *Nadzieja zbawienia*, 146; *Chrystus nasza Pascha*, 138; *Bóg naszej nadziei*, 219.

⁷⁰⁸ *Pascha Chrystusa*, 287; *Chrześcijaństwo nadziei*, 161.

⁷⁰⁹ *Chrześcijaństwo nadziei*, 171; 207- 219; 415.

⁷¹⁰ TAMŻE, 256.

⁷¹¹ TAMŻE, 187.

⁷¹² TAMŻE, 215.

⁷¹³ Myśl pokrewna – „akt życia” pochodzi od Bułgakowa; *Pascha Chrystusa*, 314; *Bóg naszej nadziei*, 213; *Chrystus nasza Pascha*, 431

⁷¹⁴ Hryniewicz podkreśla, że takie sformułowanie ukazuje śmierć nie tylko jako bierne doznanie; *Bóg naszej nadziei*, 214- 218.

⁷¹⁵ Problem ten jest diskutowany w niektórych krajach zachodnich; *Chrześcijaństwo nadziei*, 174-180; 193-194; *Kościół*, 137.

Wydaje się słusznym podkreślenie, iż Hryniewicz nie pomija „bolesnego sposobu doświadczania obecności i nieuchronności śmierci jako mrocznej i destrukcyjnej siły”⁷¹⁶, będącej konsekwencją jej związku z grzechem. Mówi o paschalnym spojrzeniu na śmierć, = pomagającym w przewyciężaniu lęku przed jej mrocznym wymiarem⁷¹⁷. Zauważa też, iż sam akt umierania i rozpadu ziemskiego życia nie ma wartości sam w sobie. Nabiera jej wówczas, gdy zostanie włączony w śmierć Chrystusa, który prawdziwie z każdym człowiekiem współcierpi i współumiera w ciągu trwania całej historii zbawienia⁷¹⁸. Według Hryniewicza, wizja Boga współcierpiącego z ludźmi, która jest z tą prawdą ściśle związana, pomaga żyć, a przede wszystkim umierać⁷¹⁹. W myśli tej pobrzmiewa echo Orygenesowego ujęcia, które podkreśla problem możliwości współcierpienia Boga z człowiekiem⁷²⁰, a także zdaniem Hryniewicza, starej idei teopaschizmu⁷²¹, obecnej we współczesnej refleksji⁷²², nie tylko chrześcijańskiej⁷²³. Poza tym, przez dobrowolne przyjęcie jej przez Boga Człowieka, śmiertelność człowieka zostaje przewyciężona⁷²⁴. Hryniewicz postuluje, aby człowieka wychowywać nie tylko do dobrego życia, ale też do przyjęcia bez lęku śmierci. Wówczas będzie to skuteczna pomoc w przewyciężeniu lęku przed jej mrocznym wymiarem. Píše wręcz o charyzmacie pogodnego wychodzenia naprzeciw śmierci, płynącego z takiego zaufania do Boga, które pozwala ufności przewyciężyć lęk przed Nim⁷²⁵.

Zarysowuje się tu powoli odpowiedź na pytanie o sedno pogodnego przesłania na temat śmierci. Przede wszystkim, biorąc pod uwagę wspomniane skutki, postuluje on, odwołując się do starożytności chrześcijańskiej, aby Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa ukazywać jako dwie fazy jednego wydarzenia⁷²⁶. Bowiem Pascha Chrystusa jest Jego przejściem ze Śmierci do Życia, a więc Śmierć i Zmartwychwstanie są od siebie nieodłączne⁷²⁷. Hryniewicz zauważa, iż „Cierpienie i Śmierć Chrystusa z istoty swej wprowadzają Jezusa w chwalebne Zmartwychwstanie, do uwielbionego

⁷¹⁶ *Nadzieja zbawienia*, 143; *Pascha Chrystusa*, 310.

⁷¹⁷ *Bóg naszej nadziei*, 219.

⁷¹⁸ *Kościół*, 123.

⁷¹⁹ *Pedagogia nadziei*, 37-40.

⁷²⁰ *Pedagogia nadziei*, 34-35; 41; *Nad przepaściami wiary*, 305; 311-313.

⁷²¹ Idea teopaschizmu powstała we wczesnym chrześcijaństwie i dotyczyła nauki o cierpieniu Boga i Jego udziale w męce Chrystusa; *Pascha Chrystusa*, 267; *Dramat nadziei*, 49.

⁷²² *Nad przepaściami wiary*, 319; 313-314; *Dramat nadziei*, 49.

⁷²³ *Kościół*, 23; 138-139.

⁷²⁴ *Kościół*, 124.

⁷²⁵ *Nad przepaściami wiary* 119; *Na drodze pojednania* 131.

⁷²⁶ *Chrystus nasza Pascha*, 135; 173; 281; 429-444.

⁷²⁷ *Chrystus nasza Pascha*, 160.

i definitywnego sposobu bytowania w nieśmiertelności”⁷²⁸. Toteż misterium paschalne, jego zdaniem, dopełnia się w człowieczej śmierci, zmartwychwstaniu i spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem⁷²⁹. Jego sens wyznacza formuła „dla nas”. Zbawcze znaczenie śmierci wymaga równocześnie rozumienia Zmartwychwstania jako obecności żyjącego Chrystusa wśród nas i dla nas⁷³⁰. Odnosząc zaś ostateczne zwycięstwo wprowadził w świat eschatologiczną i nieodwracalną przemianę w kierunku nowego stworzenia⁷³¹. Dlatego nie może być już mowy o daremności życia i ludzkiego trudu⁷³². W konsekwencji prowadzi to do postrzegania człowieczej śmierci wraz ze zmartwychwstaniem.

Zdaniem Hryniewicza, jest ona prawdziwą Paschą *hominis* – przejściem całego człowieka z tego świata w świat nowy, do ostatecznego przeobrażenia i spełnienia całego życia⁷³³ lub też można ją nazwać zrodzeniem do nowego życia⁷³⁴. Trzeba podkreślić, że tak ustawiony problem śmierci pomaga Hryniewiczowi przygotować grunt pod stwierdzenie, dotyczące zmartwychwstania dokonującego się w śmierci.

2) W perspektywie tajemnicy zstąpienia Chrystusa do piekieł.

Ważnym elementem refleksji Hryniewicza na temat śmierci jest spojrzenie na nią z perspektywy „Paschy Chrystusa”, a dokładnie w kontekście artykułu wiary o Jego zstąpieniu do piekieł. Artykuł ten ukazuje realizm i głębokie wymiary śmierci, która przechodzi zwycięsko w zmartwychwstanie⁷³⁵. W świetle tej tajemnicy widać też wyraźnie przedstawione w obrazowy sposób samo wydarzenie odkupienia ludzkości, pojęte jako zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią i szatanem⁷³⁶.

Tak więc zastosowanie tej właśnie perspektywy sprawia, że proponowane przez Hryniewicza spojrzenie na śmierć tchnie nadzieją. Zdaje on sobie jednak sprawę z tego, że artykuł wiary, o którym mowa, stanowi tajemnicę wielowarstwową, kryjącą w sobie wielkie bogactwo znaczeń⁷³⁷. Wśród nich szczególnie istotne jest to, że śmierć Chrystusa, poprzez wejście w społeczność wszystkich zmarłych, wiąże Go z losem

⁷²⁸ *Chrystus nasza Pascha*, 433.

⁷²⁹ *Pascha Chrystusa*, 26.

⁷³⁰ *Chrystus nasza Pascha*, 444; *Chrześcijaństwo nadziei*, 193.

⁷³¹ *Nasza Pascha z Chrystusem*, 137.

⁷³² *Pedagogia nadziei*, 175.

⁷³³ Por. *Nad przepaściami wiary*, 115; *Dramat nadziei*, 76.

⁷³⁴ *Nad przepaściami wiary*, 115.

⁷³⁵ *Bóg naszej nadziei*, 232.

⁷³⁶ *Chrystus nasza Pascha*, 310; *Dramat nadziei*, 106.

⁷³⁷ *Chrystus nasza Pascha*, 314.

całej śmiertelnej ludzkości w sposób czynny i zbawczy, jest „kresem uczestnictwa w losie człowieka”⁷³⁸. Tak więc, zstępując do piekieł w godzinie Swojej śmierci, Chrystus zwyciężył śmierć, która dotąd równała się piekłu, i oczekuje człowieka w otchłani jego śmierci. Odtąd w śmierci jest Jego życie i obecność⁷³⁹.

Trudno tu o jednoznaczną odpowiedź, jak autor rozumie tę obecność Chrystusa w „otchłani śmierci człowieka”. Być może, pośrednio dochodzi tu do głosu chrystocentryczny wymiar śmierci, o którym mówi współczesna eschatologia. On sam jednak, odwołując się do sensu egzystencjalnego wyjaśnia, że chodzi o zstąpienie Ukrzyżowanego do infernalnej głębi ludzkiego istnienia po to, by człowiek pogrążony w ciemności niewiary i samotności mógł odkryć Jego obecność⁷⁴⁰. Na podobny trop wskazuje też interpretacja „zstąpienia do piekieł” teologii Wschodu, która ma w nim swój *locus theologicus* dla nadziei na powszechne zbawienie⁷⁴¹. W jej świetle, owa obecność Chrystusa może mówić zarówno o nieuchronności śmierci, jak też o nadziei jej przewyciężenia.

U Hryniewicza, traktującego tradycję wschodnią jako cenne źródło inspiracji, można znaleźć interpretację wielkosobotniego milczenia Boga jako znaku najpiękniejszej nadziei na wyzwolenie człowieka, rodzącej głębokie poczucie solidarności ludzkiej⁷⁴², będącej nadzieją na całkowite zwycięstwo⁷⁴³. Jest to o tyle ważne, że interpretacja ta rzutuje na próbę wyjaśnienia sensu „zstępowania z Chrystusem do piekieł świata i własnej winy”⁷⁴⁴.

Pewne światło rzuca na omawianą kwestię próba dostrzeżenia w owym zstępowaniu promieniowania daru zbawienia, polegającego na nieustannym zstępowaniu Chrystusa do samego środka tajemnicy zła i wychodzenia stamtąd zwycięsko⁷⁴⁵.

Poza tym odwołując się do sensu egzystencjalnego, owo zstępowanie do infernalnych wymiarów ludzkiego istnienia Hryniewicz ujmuje jako szansę dla człowieka. Polega ona na odkryciu, w głębi swojej niewiary i samotności, obecności

⁷³⁸ TAMŻE, 315; 319.

⁷³⁹ *Chrystus nasza Pascha*, 310; 319; *Kościół*, 275.

⁷⁴⁰ *Abym nie utracił nikogo*, 85-86.

⁷⁴¹ *Chrystus nasza Pascha*, 316; *Chrześcijaństwo nadziei*, 177-178.

⁷⁴² *Pedagogia nadziei*, 31.

⁷⁴³ *Chrystus nasza Pascha*, 320.

⁷⁴⁴ *Chrystus nasza Pascha*, 320; *Chrześcijaństwo nadziei*, 178; *Abym nie utracił nikogo*, 86- 87.

⁷⁴⁵ *Dramat nadziei*, 106.

uniżonego i ukrzyżowanego Chrystusa, będącego apelem do zbuntowanej wolności i zwrócenia się do Niego o ratunek⁷⁴⁶.

W powyższej interpretacji Hryniewicza jasno zarysowuje się wątek nadziei, poprzez podkreślenie czynnej i zbawczej obecności Chrystusa w krainie zmarłych, Jego zwycięstwa nad śmiercią oraz szansy odkrycia w głębi ludzkiej niewiary i samotności, bliskości Ukrzyżowanego.

3) Wymiar kenotyczny.

W refleksji Hryniewicza wymiar ów pozwala lepiej przyjrzeć się problematyce śmierci Jezusa i, ukazując głębszy jej sens, spojrzeć również w nowym świetle na ludzką śmierć⁷⁴⁷. Tak więc, śmierć człowieka jawi się w nowym świetle jako wydarzenie zbawcze, szczytowy moment jego egzystencji, tajemnica najdalej posuniętej kenozy i ogołocenia⁷⁴⁸.

W. Hryniewicz poświęca takiemu spojrzeniu sporo uwagi, co pozwala nie tylko precyzyjniej uchwycić sedno problemu śmierci, ale też pośrednio przyjrzeć się w jego świetle zagadnieniu nadziei zbawienia dla wszystkich.

Podstawowym stwierdzeniem, brzemieniem w skutki dla człowieczej śmierci, jest to, że Chrystus zwycięża śmierć przez swoją śmierć. Dokonuje tego na drzewie hańby, oznaczającej wykluczenie ze społeczności ludu wybranego⁷⁴⁹, posuwając się do ostatecznego ogołocenia. W szaleństwie krzyża widać największe uniżenie Boga⁷⁵⁰. A więc kenoza jako ogołocenie i wyrzeczenie to cena, za jaką dokonuje się zbawienie i przemienienie świata.

W. Hryniewicz przypomina, iż jej celem jest przezwyciężenie dystansu oraz maksymalne zbliżenie do ludzi potrzebujących ocalenia⁷⁵¹. Poprzez kenozę, śmierć Jezusa nabiera większej wyrazistości jako owoc Jego wiernej miłości do człowieka, będącej wyrazem największej bezinteresowności i oddania zbawieniu wszystkich⁷⁵². Objawia ona bezmiar ofiarnej miłości Boga do ludzi, a jednocześnie odsłania realizm uczestnictwa Chrystusa w śmierci każdego człowieka⁷⁵³. Chrystus oczekuje

⁷⁴⁶ *Pedagogia nadziei*, 30; *Kościół*, 275; *Dramat nadziei*, 73.

⁷⁴⁷ We współczesnej teologii zagadnieniem kenozy zajmował się H. U. von Balthasar.

⁷⁴⁸ *Bóg naszej nadziei*, 211.

⁷⁴⁹ *Kościół*, 114.

⁷⁵⁰ *Dramat nadziei*, 106.

⁷⁵¹ *Pedagogia nadziei*, 60.

⁷⁵² *Na drodze pojednania*, 26; *Kościół*, 277.

⁷⁵³ *Kościół*, 123.

dobrowolnej odpowiedzi człowieka⁷⁵⁴. Jawi się przed opornym stworzeniem w postaci ukrzyżowanego, bezsilnego i osamotnionego w swej śmierci Chrystusa pociągającego je ku Sobie⁷⁵⁵.

Wśród praktycznych konsekwencji płynących z przyjęcia wymiaru kenotycznego, W. Hryniewicz wymienia: postawę troski i zrozumienia wobec drugich, gotowość na zstępowanie do ludzkiej gehenny wraz z Chrystusem, okazywanie miłosierdzia tym, którzy się zatracają oraz w poczuciu solidarności branie na siebie winy innych i niesienie im pomocy na wspólnej drodze ku zbawieniu⁷⁵⁶.

Podobnie jak przy omawianiu przez Hryniewicza artykułu wiary o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, tak i w kontekście kenozy, pojawiają się stwierdzenia wymagające głębszego wyjaśnienia, dotyczące gotowości zstępowania wraz z Chrystusem do ludzkiej gehenny.

4) Wymiar apofatyczny i dynamiczny.

W refleksji Hryniewicza często pojawia się stwierdzenie, zachęcające do dostrzeżenia w wydarzeniach ostatecznych, a więc i w śmierci, rzeczywistości będącej tajemnicą, która wymyka się ludzkiemu rozumowi. W odniesieniu do niej pojawia się wiele pytań, jak choćby to dotyczące przyczyny czasowego ograniczenia życia ludzkiego. Hryniewicz jest bliski współczesnym teologom, gdy stwierdza, że nie jest ono następstwem grzechu. Może nim być co najwyżej bolesny sposób doświadczania obecności i nieuchronności śmierci⁷⁵⁷.

Z kolei, dużo głębszym spojrzeniem na śmierć jest postrzeganie jej przez Hryniewicza jako spełnienia sakramentalnej antycypacji. To właśnie w śmierci osiąga swą pełnię to, co w ciągu całego życia dokonywało się za pośrednictwem poszczególnych sakramentów. Dochodzi w niej do spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym bez zasłony⁷⁵⁸.

Śmierć, podobnie jak życie, jest darem jednego i tego samego Boga⁷⁵⁹. Jej pozytywny aspekt mieści się w tym, że nie pozwala ona na uwiecznienie takiego życia, jakie jest obecnie. Hryniewicz uzupełnia rys ludzkiej śmierci o doświadczenie świętych, a mianowicie jako ekstatyczne wyjście ku jeszcze w pełni Nieznanemu.

⁷⁵⁴ *Kościół*, 276.

⁷⁵⁵ *Abym nie utracił nikogo*, 86- 87.

⁷⁵⁶ *Kościół*, 120.

⁷⁵⁷ *Pascha Chrystusa*, 310.

⁷⁵⁸ *Pascha Chrystusa*, 310; *Zob. Nadzieja zbawienia*, 144; *Bóg naszej nadziei*, 209.

⁷⁵⁹ *Pascha Chrystusa*, 308.

Przerywa się w niej ciąg ziemskiej czasoprzestrzeni, ale zarazem następuje wejście w nową rzeczywistość i nową czasoprzestrzeń⁷⁶⁰.

Hryniewicz nie stara się odpowiedzieć na wszystkie pytania wynikające z wnikliwej analizy problemu śmierci. Jego refleksja przybiera miejscami kształt medytacji, zważywszy na fakt, że „śmierć jest z natury swej tajemnicą i jako taka nie może być przedmiotem teoretycznej wiedzy”⁷⁶¹. Nie tylko zresztą śmierć jest tajemnicą, ale sam Bóg, który jest celem śmierci rozumianej jako wyjście (*exodus*) naprzeciw definitywnemu spotkaniu z Nim⁷⁶². Uwidacznia się tu pewna dynamika w ujęciu śmierci. Tajemnicę tę należy medytować w postawie milczenia, które zdaniem Hryniewicza jest szkołą wewnętrznej wolności teologa⁷⁶³.

Jego późniejsza refleksja nie podejmuje już tak szczegółowej analizy śmierci. Kontynuuje w niej myśl, dotyczącą jej paschalnego wymiaru oraz głosi, iż śmierć jest dla poszczególnego człowieka kresem dziejów, a dla całej ludzkości – pełnią Królestwa Bożego⁷⁶⁴. Poza tym, poprzez przyjęcie możliwości nawrócenia także po śmierci, jej definitywność ulega złagodzeniu.

W. Hryniewicz zdaje sobie doskonale sprawę z tego, iż jego twierdzenie o spełnieniu się w śmierci wszystkich wydarzeń ostatecznych jest trudne do przyjęcia. Sam widzi w nich jedynie pewne opory psychologiczne, utrudniające przyjęcie tego poglądu. Sprowadza je w zasadzie do tych, które wiążą się z samą strukturą ludzkiego myślenia w kategoriach czasowych, nie pozwalających na utożsamianie wydarzeń związanych ze śmiercią człowieka z tymi, które dokonają się przy powszechnym zmartwychwstaniu⁷⁶⁵.

Nie wchodząc w bardziej szczegółowe uzasadnienia W. Hryniewicz uważa, że nie narusza wiary ten, kto opowiada się za zmartwychwstaniem i eschatycznym spełnieniem człowieka wraz ze śmiercią⁷⁶⁶. Oznacza to w konsekwencji przyjęcie przez niego uproszczonej koncepcji pełni zbawienia, która łączy Paruzję oraz zmartwychwstanie z momentem śmierci poszczególnego człowieka.

Hryniewicz, uzasadniając słuszność swojego stanowiska, zauważa, że są w teologii dwa modele myślenia. Należą do nich: model klasyczny oraz wertykalny.

⁷⁶⁰ *Nadzieja*, 145; *Bóg naszej nadziei*, 218.

⁷⁶¹ *Nadzieja zbawienia*, 147; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 81; *Bóg naszej nadziei*, 221.

⁷⁶² *Nadzieja zbawienia*, 146; *Bóg naszej nadziei*, 214.

⁷⁶³ *Kościół*, 59.

⁷⁶⁴ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 57.

⁷⁶⁵ *Pascha Chrystusa*, 341; *Nad przepaściami wiary*, 117; *Bóg naszej nadziei*, 232.

⁷⁶⁶ *Pascha Chrystusa*, 306; 338.

Posługiwanie się modelem wertykalnym oznacza więc dla niego praktyczną możliwość interpretowania wydarzeń ostatecznych, a więc zmartwychwstania i sądu, jako bliskich każdemu człowiekowi w jego śmierci⁷⁶⁷. Powstaje jednak pytanie, dotyczące zasadności uogólnionego stwierdzenia, utożsamiającego drugi model z nowszą teologią, podczas gdy współczesne oficjalne nauczanie jest wyraźnie związane z pierwszym modelem.

W odniesieniu do stanowiska tradycyjnej eschatologii na temat śmierci, W. Hryniewicz ocenia z dużą dozą krytycyzmu niektóre jego stwierdzenia. Dotyczy to na przykład interpretacji śmierci człowieka, będącej przejściem w sferę nowego świata jako duszy oddzielonej⁷⁶⁸. Przede wszystkim jednak krytycznie odnosi się do nauki katolickiej, która uzależnia wieczny los człowieka od jego stanu w momencie śmierci, będącej linią graniczną pomiędzy czasem a wiecznością⁷⁶⁹.

Dla W. Hryniewicza możliwa jest zmiana decyzji za lub przeciw Bogu już po przekroczeniu granicy śmierci, w odróżnieniu od oficjalnego nauczania⁷⁷⁰. Niejednokrotnie stawia pełne dramatyzmu pytanie: „Dlaczego wykluczać wolność zmiany decyzji po śmierci, gdy ustaną już wszelkie ziemskie ograniczenia?”⁷⁷¹

Sporo miejsca w jego publikacjach zajmuje właśnie analiza ludzkiej wolności oraz możliwości zmiany decyzji po śmierci⁷⁷². Pomijając jednak w tym momencie kwestie czysto praktyczne, sprawą problematyczną pozostaje nadal odpowiedź na pytanie o podstawy antropologiczne, pozwalające na przyjęcie hipotezy o możliwości zmiany decyzji po śmierci.

Argumenty Hryniewicza idą raczej po linii obrony Bożej miłości, pociągającej człowieka ku Sobie za życia i po śmierci. Uważa, iż przyjmując moment śmierci za ostatnią szansę nawrócenia, oddaje się jej, a nie Bogu, ostatnie słowo⁷⁷³. W późniejszych publikacjach ocenia kwestię wolności i pośmiertnej przemiany jako problem nadal otwarty⁷⁷⁴.

⁷⁶⁷ Pierwszy model Hryniewicz określa jako horyzontalno- apokaliptyczny, ponieważ Paruzja jest w nim na końcu horyzontalnej linii dziejów; drugi natomiast wertykalny, akcentuje wertykalną relację poszczególnego człowieka do wydarzeń ostatecznych. Pierwszy przypisuje tradycyjnej eschatologii, a drugi nowszej eschatologii; *Pascha Chrystusa*, 356; *Bóg naszej nadziei*, 243- 245.

⁷⁶⁸ *Nad przepaściami wiary*, 113.

⁷⁶⁹ *Nadzieja zbawienia*, 100.

⁷⁷⁰ *Nadzieja zbawienia*, 100; *Kościół*, 141; *Dramat nadziei*, 55; 62; *Pedagogia nadziei*, 23; *Nad przepaściami wiary*, 124; *Abym nie utracił nikogo*, 39; 67.

⁷⁷¹ Na przykład: *Nadzieja zbawienia*, 101.

⁷⁷² *Kościół*, 141; *Dramat nadziei*, 55-62; *Pedagogia nadziei*, 23; *Nad przepaściami wiary*, 124.

⁷⁷³ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 203; *Abym nie utracił nikogo*, 121; 151.

⁷⁷⁴ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 80.

Rozwiązania te nie uwzględniają możliwości nieodwracalnego zniszczenia przez człowieka dobra w nim samym oraz zdolności kochania, o której mówi współczesna teologia⁷⁷⁵. W podjętej przez Hryniewicza kwestii dotyczącej możliwości zmiany decyzji po śmierci, pojawia się problem wprowadzenia do wieczności elementu czasowego. Trzeba też widzieć w niej próbę stworzenia podwalin pod hipotezę zbawienia dla wszystkich.

b) SĄD

W refleksji teologicznej W. Hryniewicza, tajemnica Bożego sądu jest potraktowana jako aspekt jednej i tej samej rzeczywistości ostatecznej, będącej spełnieniem dziejów człowieka i świata. W ten właśnie sposób traktuje wydarzenia eschatyczne model wertykalny, sprowadzając je do momentu śmierci. Tym samym, sąd jest umiejscowiony w kontekście śmierci, a nie – jak naucza tradycyjna eschatologia – dnia ostatecznego. Takie umiejscowienie sądu sprawia, zdaniem Hryniewicza, że możliwe jest przedstawienie wizji sądu, która w wiernych nie budziłaby lęku⁷⁷⁶.

Dla W. Hryniewicza, akcent teologicznego przesłania spoczywa na celu, a nie na środkach do niego prowadzących. Dlatego sąd nie jest celem sam w sobie, ale z istoty swej jest ukierunkowany na zbawienie człowieka⁷⁷⁷, a nawet na obronę przed nim samym⁷⁷⁸. Wskazuje w ten sposób, że Tym, który staje w obronie człowieka jest sam Chrystus. Jego Osoba jako Sędziego sprawia, że sąd staje się wyrazem nadziei. Ma więc on charakter chrystocentryczny.

Jego zdaniem, trzeba mówić o połączeniu wymiaru jednostkowego i powszechnego sądu. W odniesieniu bowiem do człowieka jest nim krzyż Chrystusa, przez który odniósł On paschalne zwycięstwo nad grzechem i śmiercią i przez to dokonał się Sąd Ostateczny nad światem. Jego konsekwencją jest sięgające w wieczność przebaczenie, łaska i miłosierdzie⁷⁷⁹.

⁷⁷⁵ Na ten temat pisze Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*.

⁷⁷⁶ W tradycyjnym ujęciu sądu, jedyne antidotum na lęk stanowi pocieszenie płynące z wizji szczęśliwej wieczności po Sądzie Ostatecznym; *Nadzieja zbawienia*, 19.

⁷⁷⁷ *Nadzieja zbawienia*, 149.

⁷⁷⁸ *Na drodze pojednania*, 44.

⁷⁷⁹ *Nadzieja zbawienia*, 111; *Dramat nadziei*, 78-79; *Teraz trwa nadzieja*, 151-152; *Bóg naszej nadziei*, 60.

Wydaje się, iż ten sposób interpretacji dobrze oddaje łączność wydarzeń paschalnych oraz ich jednostkowych i kosmicznych skutków. A więc łączy się w nim miłość miłosierna i prawda.

Przedmiotem sądu jest nie tylko chwila śmierci, ale całe życie człowieka⁷⁸⁰. Bowiem cała prawda życia z jego stronami jasnymi i ciemnymi podlega wyrokowi. Nie musi on jednak przyjść z zewnątrz, gdyż każdy nosi go już w samym sobie⁷⁸¹.

A zatem, W. Hryniewicz przyjmuje, iż sąd nad światem już się dokonał poprzez Paschę Chrystusa, natomiast sąd nad człowiekiem dokonuje się w momencie śmierci, obejmując całe jego życie. Widzi on wielki ładunek nadziei w prawdzie, że przed Bożym obliczem moc dobra jest nieporównanie większa niż moc zła⁷⁸².

W późniejszej refleksji pojawia się myśl wskazująca na różny stopień intensywności sądu. Najbardziej intensywnie doświadczają go ci, którzy odrzucili Boga. Oni są w stanie podlegania sądowi. Oznacza to, że ten, kto podlega sądowi przeżywa go tak intensywnie, jak gdyby trwało to całą wieczność⁷⁸³. Z drugiej strony jednak, sąd trwa dla każdego tak długo, dopóki nie spełnią się zamiary Boga⁷⁸⁴. Zamiarem zaś Boga jest zbawienie człowieka.

W takim spojrzeniu na sąd, obecny jest element kary rozumianej w sensie terapeutycznym. Polega ona na przejściu przez uzdrawiający ogień cierpienia, który spala wszelką nieprawość i pozwala człowiekowi na rozpoznanie swojej sytuacji względem Boga. Długość kary jest uzależniona od zwrócenia się ku Stwórcy i Wybawcy całą głębią swojego jestestwa⁷⁸⁵. Ogień sądu jest ogniem miłości Bożej⁷⁸⁶. Należy więc wnioskować, że wszędzie tam, gdzie jest mowa o terapeutycznym wymiarze kary, poprawczym sądzie lub też oczyszczającym cierpieniu, autor łączy je z wielowymiarowym pojęciem sądu⁷⁸⁷.

Aspekt sądu związany z poznaniem prawdy o sobie, dokonującym się poprzez wgląd w siebie pod wpływem światła Prawdy, jest najbliższy Hryniewiczowi. W spotkaniu ze Światłością odpadają wszystkie pozory i fikcje, objawia się sama Prawda. Człowiek osądza całość swojego życia, ujawnia wszystkie tajniki serca. Jest to

⁷⁸⁰ *Pascha Chrystusa*, 411.

⁷⁸¹ *Dramat nadziei*, 76.

⁷⁸² *Pascha Chrystusa*, 411.

⁷⁸³ *Abym nie utracił nikogo*, 145.

⁷⁸⁴ TAMŻE, 244.

⁷⁸⁵ TAMŻE, 47.

⁷⁸⁶ *Bóg naszej nadziei*, 253; Ogień jest także symbolem oczyszczenia; *Teraz trwa nadzieja*, 167.

⁷⁸⁷ Trudno jest dokonać jakiegoś logicznego podziału tych tekstów; *Teraz trwa nadzieja*, 178- 180; 201; 212-215.

dla niego doświadczenie bolesne, ale wyzwalaające. Pojmuje, kim był, jaki jest i kim mógł być. Sąd ten pozwala dostrzec prawdę o niezmierzonej miłości Boga. Jest w nim zawarta zarówno tajemnica oczyszczenia, jak i wyzwolenia. W starożytności chrześcijańskiej nurt ten reprezentuje Orygenes, który rozwija Janową myśl. Inne ujęcia sądu, jego zdaniem, akcentują kategorię odpłaty lub sprawiedliwego wyrównania⁷⁸⁸.

W tym kontekście łatwiej zrozumieć stwierdzenie W. Hryniewicza w oparciu o ewangeliczny tekst Mt 25, że sąd nie polega na oddzieleniu ludzi, lecz dobra i zła w tej samej osobie⁷⁸⁹. Natomiast w późniejszej interpretacji Hryniewicz zauważa, iż przypowieść o sądzie uczy, że ludzkie czyny zarówno dobre jak i złe, sięgają dalej niż można to sobie wyobrazić i że według nich ludzie będą sądzeni⁷⁹⁰. Sąd dotyczy każdego człowieka. Potępione w nim zostaje to, co zasługuje na potępienie, ocalone to, co z istoty swej jest trwałe, dobre i nieprzemijające⁷⁹¹.

W tej interpretacji nawiązuje do Grzegorza z Nyssy, który – podobnie jak Grzegorz z Nazjanzu – podkreśla jego charakter oczyszczający i terapeutyczny⁷⁹².

Nie wolno jednak pominąć zasadniczej kwestii, iż sąd w teologii W. Hryniewicza jest jeden. Dokonuje się w śmierci człowieka, który przeżywa zarazem koniec dziejów ludzkich⁷⁹³. Nie ma rozróżnienia na sąd powszechny i sąd indywidualny, szczegółowy.

Wydarzenia ostateczne, zdaniem Hryniewicza, to nie sukcesywnie następujące po sobie stany, lecz jeden i ten sam proces przeobrażenia ludzkiej wolności i całego ludzkiego jestestwa⁷⁹⁴.

W opinii Hryniewicza, naukę tradycyjnej eschatologii, uwzględniającą zarówno sąd szczegółowy jak i Sąd Ostateczny, należy traktować jako jeden z możliwych modeli interpretacji i przedstawiania prawdy o wydarzeniach ostatecznych⁷⁹⁵.

Jednak może zastanawiać to, że w swoich publikacjach W. Hryniewicz używa terminu „Sąd Ostateczny”, przez który rozumie człowiecze widzenie i osądzenie siebie

⁷⁸⁸ *Nadzieja zbawienia*, 148; 151-152; *Dramat nadziei*, 76; *Pascha Chrystusa*, 322; 365-366; 367-368.

⁷⁸⁹ Tak interpretują ten tekst m in: S. Bułgakow, P. Evdokimov, J. Klinger, H. U. von Balthasar; *Nadzieja zbawienia*, 108; *Bóg naszej nadziei*, 254-255.

⁷⁹⁰ *Teraz trwa nadzieja*, 162; W opinii J. Homerskiego nie jest to przypowieść, lecz perykopa mająca charakter prorocstwa eschatologiczno-apokaliptycznego, zawierająca „autentyczne słowa Jezusa”; J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie- wstęp- komentarz*, Poznań 1979, 322.

⁷⁹¹ *Nadzieja zbawienia*, 109.

⁷⁹² *Dramat nadziei*, 65; 198-199.

⁷⁹³ *Nadzieja zbawienia*, 152; *Dramat nadziei*, 76; *Nad przepaściami wiary*, 117.

⁷⁹⁴ Warto zwrócić uwagę na współzależność terminu stan i proces; *Dramat nadziei*, 76.

⁷⁹⁵ Zdaniem Hryniewicza, pojęcie sądu szczegółowego rozwinęło się stopniowo w epoce Ojców Kościoła a w Średniowieczu stawiano je na pierwszym miejscu; *Nadzieja zbawienia*, 150; 152; *Pascha Chrystusa*, 365; 367.

w prawdzie wieczności, w świetle Bożego zamysłu stwórczego⁷⁹⁶. Kładzie w ten sposób nacisk na inicjatywę człowieka z jednej strony i odwieczny wzorzec znajdujący się w Bogu, z drugiej.

Gdy pisze o tym, iż Bóg nie musi inscenizować dwóch sądów osadzonych w dramaturgii apokaliptycznej i jurydycznej, jest bliski w swych przemyśleniach niektórym współczesnym teologom⁷⁹⁷.

Jego zdaniem, jest to jedno wydarzenie, które dokonuje się w ciągu życia, a spełnia się u kresu ziemskich dziejów każdego człowieka⁷⁹⁸. To spotkanie z Bogiem Prawdą w czasie ziemskiego życia, Hryniewicz określa łaską przejścia przez sąd w obrębie tego świata⁷⁹⁹.

Przyjęta przez Hryniewicza koncepcja jednego osobistego osądu życia, dokonującego się w śmierci człowieka ma swoje konsekwencje we współzależności, wynikającej z tego, że eschatyczne spełnienie jednego człowieka jest także częścią spełnienia ludzkości i świata⁸⁰⁰.

Poza tym, przyjmując założenie o nieobowiązywaniu praw czasowego następstwa wydarzeń w świecie pozagrobowym uważa on, że wydarzenia ostateczne są poszczególnymi aspektami jednej i tej samej rzeczywistości ostatecznej, będącej spełnieniem dziejów człowieka i świata⁸⁰¹.

Pisze też o istniejącej tajemniczej i bezpośredniej więzi pomiędzy Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa, a Sądem Ostatecznym⁸⁰². Takie rozumienie tajemnicy sądu wynika z przyjętego przez Hryniewicza zmartwychwstania w śmierci.

W poszukiwaniu podstaw dla nadziei W. Hryniewicz odwołuje się do Osoby Ukrzyżowanego, który jest najlepszym Sędzią. Czerpie stąd przekonanie, że ma On nieznaną człowiekowi sposoby wyjścia naprzeciw temu, kto odwraca się od Niego, wyzwolenia go i przemienienia. W tajemnicy sądu Hryniewicz dostrzega nie tylko Jego mądrość i sprawiedliwość, ale też i miłosierdzie⁸⁰³. Myśl ta, wielokrotnie pojawiająca się w różnych kontekstach, świadczy jak bardzo jest ona bliska W. Hryniewiczowi, jego wewnętrznym tęsknotom.

⁷⁹⁶ Na przykład: *Pascha Chrystusa*, 410; *Nadzieja zbawienia*, 148; *Bóg naszej nadziei*, 255.

⁷⁹⁷ Na przykład: Balthasar, Nocke, Vorgimler, Bułgakow ; *Pascha Chrystusa*, 367.

⁷⁹⁸ *Nadzieja zbawienia*, 150; *Pascha Chrystusa*, 168; 365.

⁷⁹⁹ *Nadzieja zbawienia*, 161.

⁸⁰⁰ *Nadzieja zbawienia*, 152; *Pascha Chrystusa*, 367; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 57; *Nad przepaściami wiary*, 117.

⁸⁰¹ *Pascha Chrystusa*, 337; *Chrystus nasza Pascha*, 273nn; *Dramat nadziei*, 76.

⁸⁰² *Dramat nadziei*, 78.

⁸⁰³ *Pascha Chrystusa*, 367; 411.

Widać to w późniejszych refleksjach, gdy W. Hryniewicz odwołując się do tradycji sięgającej myśli Platona argumentuje, iż Bóg kierując się logiką ratowania, ocalania i scalania, uświadamia człowiekowi jego winy i ratuje człowieka przed nim samym. Jego osąd nie ma nic wspólnego z destrukcyjną krytyką, ale raczej przybiera kształt spotkania z miłującym Bogiem⁸⁰⁴.

Zastanawiającą pozostaje próba ustosunkowania się przez niego do problemu: Co zrobić w sytuacji, gdy Boski osąd dziejów kończyłby się podwójnym rozwiązaniem, wyrokiem zbawienia i potępienia? Jego zdaniem, nie jest to jeszcze rzeczywistość ostateczna, a podwójny osąd nie jest uwieńczeniem dualizmu dobra i zła⁸⁰⁵.

W. Hryniewicz staje w ten sposób w opozycji do przywoływanej niejednokrotnie tradycyjnej eschatologii, łączącej się z wiarą w nieśmiertelność duszy i podwójnym wynikiem Sądu Ostatecznego, związanego z wizją podwójnego zmartwychwstania powszechnego – ku wiecznemu życiu i ku wiecznej śmierci⁸⁰⁶.

Hryniewicz ilustruje tę prawdę, odwołując się do tradycji ikonograficznej, a dokładnie do ikony Sądu Ostatecznego, gdzie rzeczywistość dobra i zła są w bezpośrednim sąsiedztwie. A do eschatycznego spełnienia wiedzie proces człowieczego dojrzewania i przemiany ku pełniejszej miłości innych⁸⁰⁷. Hryniewicz łączy oczyszczenie, przejście przez sąd i „ogień”⁸⁰⁸.

c) CZYŚCIEC

W dorobku teologicznym Hryniewicza niewiele miejsca zajmuje problem czyścica. Po pierwsze dlatego, że nie jest on rozpatrywany jako oddzielne wydarzenie eschatyczne. Po drugie, pojawia się przede wszystkim w kontekście nauki dotyczącej sądu. I podobnie jak sąd jest ściśle związany z wydarzeniem śmierci. Dzieje się tak dlatego, ponieważ wszystkie wydarzenia eschatyczne, a więc: sąd, oczyszczenie, zmartwychwstanie, W. Hryniewicz traktuje jako poszczególne aspekty jednej i tej samej rzeczywistości⁸⁰⁹. Trudno więc rozgraniczyć, kiedy używa terminu „oczyszczenie” w znaczeniu sądu a kiedy czyścica, dokonujących się, jego zdaniem, w momencie śmierci.

⁸⁰⁴ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 19; 180.

⁸⁰⁵ *Dramat nadziei*, 77.

⁸⁰⁶ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 21-22.

⁸⁰⁷ *Pascha Chrystusa*, 409; *Na drodze pojednania*, 44.

⁸⁰⁸ *Dramat nadziei*, 35; 65.

⁸⁰⁹ *Pascha Chrystusa*, 337; *Dramat nadziei*, 76; *Nad przepaściami wiary*, 117.

W odniesieniu do czyścica pisze, że jest on wydarzeniem oczyszczenia w śmierci⁸¹⁰ lub w „przejściu” ze śmierci do zmartwychwstania⁸¹¹. Natomiast zdanie, iż w spotkaniu z Chrystusem, który jest Sędzią i Zbawcą ma miejsce tajemnica oczyszczenia i wyzwolenia⁸¹², dotyczy sądu. Porównanie zaczerpnięte z Nowego Testamentu, mówiące o ocaleniu „jakby przez ogień” (1 Kor 3, 15), W. Hryniewicz odnosi do spotkania z Bogiem, które jest oczyszczającym sądem dla człowieka. Odnosi więc do sądu, podczas gdy większość teologów łączy je z czyścicem.

Jak widać, dla W. Hryniewicza wydarzenie sądu i czyścica nakładają się na siebie. Zarówno w przypadku pierwszego, jak i drugiego zachęca do uwzględnienia w ich interpretacji kategorii osobowych, którymi posługuje się współczesna teologia⁸¹³.

Odwołując się do K. Rahnera, przedstawiciela współczesnej teologii, piszącego o przydatności teorii reinkarnacji do reinterpretacji katolickiej nauki na temat czyścica, zastanawia się, czy umiarkowana doktryna wędrówki dusz nie mogłaby znaleźć miejsca w nauce o czyścicu. Szczególnie dotyczyłoby to tych, którzy w swoim życiu nie zdołali podjąć ostatecznej osobistej decyzji⁸¹⁴.

Proponuje zatem, by stan oczyszczenia traktować jako możliwość podjęcia owej decyzji na skutek procesu wewnętrznego dojrzewania. Zakłada to dynamiczny wymiar oczyszczenia, a możliwość podjęcia decyzji przesuwana na rzeczywistość pośmiertną. Tak ujęty problem rzuca, zdaniem Hryniewicza, nowe światło na kwestię śmierci małych dzieci oraz ludzi upośledzonych umysłowo.

d) POMIĘDZY ŚMIERCIA A ZMARTWYCHWSTANIEM

W teologicznej refleksji Hryniewicza, kwestia stanu pośredniego wynika z przyjętego przez niego modelu wertykalnego. Dlatego wydaje się zupełnie uzasadnione jego stwierdzenie, iż „pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem nie istnieje żaden stan pośredni”⁸¹⁵.

To stwierdzenie nawiązuje do nurtu w teologii katolickiej, którego zwolennicy odwołując się do semickiej antropologii biblijnej, traktującej człowieka jako całość,

⁸¹⁰ *Nadzieja zbawienia*, 150; *Pascha Chrystusa*, 369.

⁸¹¹ *Pascha Chrystusa*, 343.

⁸¹² *Nadzieja zbawienia*, 149-150.

⁸¹³ W. Hryniewicz odwołuje się do L. Borosa; *Nadzieja zbawienia*, 149.

⁸¹⁴ *Bóg wszystkim*, 58.

⁸¹⁵ Według tego modelu wydarzenia ostateczne są bliskie każdemu człowiekowi w jego śmierci; *Pascha Chrystusa*, 306.

uważają, iż cały człowiek umiera i cały człowiek zostaje wskrzeszony przez Boga w momencie śmierci⁸¹⁶.

W. Hryniewicz zaznacza, że nauka o stanie pośrednim nie tyle jest wyrazem dogmatu, ile raczej jednym z możliwych modeli interpretacyjnych. I jako taka może podlegać swobodnej dyskusji teologicznej⁸¹⁷. Jego zdaniem tradycyjne pojęcie stanu pośredniego kształtowało się pod wpływem filozofii greckiej⁸¹⁸. Wyjaśnia, odwołując się do tradycyjnej eschatologii, iż jest to stan oczekiwania pomiędzy sądem szczegółowym a powszechnym⁸¹⁹. Przypomina również, że w tradycyjnej teologii prawosławnej aż do Sądu Ostatecznego jest możliwe dojrzewanie świadomości w stanie pośrednim⁸²⁰.

Niekonsekwencją płynącą z przyjęcia stanu pośredniego jest, według Hryniewicza, obecność Chrystusa oraz Maryi w pełni uwielbienia, z wykluczeniem innych będących w stanie oczekiwania⁸²¹.

W. Hryniewicz uważa, że „wszystkie rzeczywiste więzi zmarłego człowieka z toczącymi się dalej dziejami ludzkości nie wymagają czasowego stanu pośredniego”⁸²². Dokument Kongregacji, do którego ustosunkowuje się Hryniewicz, mówi, że „ja” człowieka (dusza) między śmiercią a zmartwychwstaniem pozbawione jest „pełnej cielesności”, gdyż tę osiągnie dopiero na końcu świata w zmartwychwstaniu ciała⁸²³. Równocześnie zostają przypomniane wcześniejsze wypowiedzi Magisterium Kościoła: DS. 856-859, 1000-1002, 1304-1306, 1820 na temat „podstawowych prawd” dotyczących tego, co następuje pomiędzy śmiercią chrześcijanina a zmartwychwstaniem powszechnym⁸²⁴.

Stosując duże uproszczenie, w ujęciu tym Hryniewicz dostrzega sporo kryjących się niejasności. Na przykład wykazuje, iż w ocenie teologów wyrażony w dokumencie pogląd na duszę i jej trwanie po śmierci bez „pełnej cielesności” jest trudny do pogodzenia nawet z dotychczasową tradycją scholastyczną⁸²⁵.

⁸¹⁶ *Pascha Chrystusa*, 306.

⁸¹⁷ TAMŻE, 306.

⁸¹⁸ TAMŻE, 306; 327.

⁸¹⁹ *Nad przepaściami wiary*, 113.

⁸²⁰ TAMŻE, 113.

⁸²¹ *Nad przepaściami wiary*, 114.

⁸²² *Pascha Chrystusa*, 343.

⁸²³ *Pascha Chrystusa*, 340.

⁸²⁴ TAMŻE, 339.

⁸²⁵ TAMŻE, 340.

§ 2. SAKRAMENTALNA ANTYCYPACJA

Uzasadnienia dla tak ujętego zagadnienia należy szukać w przekonaniu, że całe zbawcze dzieło uobecnia się za pośrednictwem słowa i czynności sakramentalnych. To właśnie w sakramentach wspomnienie przeszłości łączy się z nadzieją i antycypacją eschatycznej przyszłości, ponieważ w znakach tych jest obecne wyzwalające działanie Boga⁸²⁶. A przyszłością jest pełnia zbawienia, w której bezpośrednio doświadcza się bliskości Chrystusa zmartwychwstałego.

Zagadnienie sakramentalnej antycypacji nie stanowi odrębnej części twórczości Hryniewicza, lecz jest wplecione w problematykę związaną z realizacją zbawienia zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kosmicznym. W połączeniu tych wymiarów Hryniewicz widzi głębszy sens, ponieważ – jego zdaniem – widać wówczas lepiej, iż Boże dzieło zbawienia dokonuje się w świecie i wraz ze światem, który również oczekuje na wyzwolenie od śmierci i skażenia.

Z drugiej zaś strony, charakter sakramentalny ze swej istoty posiada człowiecze istnienie dla drugich oraz tworzone przez niego dobro, które jest wplecione w proces dojrzewania do śmierci i zmartwychwstania⁸²⁷ całym swoim życiem.

W tym kontekście wyrazistości nabiera jego stwierdzenie, iż świat naznaczony Bożymi znakami jest paschalnym sakramentem spotkania z Bogiem⁸²⁸.

Priorytetową kwestią w refleksji Hryniewicza pozostaje jednak wiara w Paruzję, dzięki której człowiek doświadcza spotkania ze zmartwychwstałym Panem już teraz poprzez sakramenty. Dokonuje się to zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i wspólnotowej oraz kosmicznej.

Hryniewicz przypomina, iż tym szczególnym, uprzywilejowanym miejscem, w którym są one sprawowane jest Kościół, z którego promieniuje owo zbawcze oddziaływanie uwielbionego Chrystusa i Ducha Świętego na cały wszechświat⁸²⁹. To właśnie w Kościele dokonuje się powolne wyzwalenie się mocą Ducha Świętego, a więc realizuje się zbawienie.

Aby bardziej dobitnie wyrazić tę myśl, Hryniewicz sięga do epikletycznego rozumienia sakramentów w tradycji wschodniej, wskazującej na ustawiczne działanie

⁸²⁶ *Nasza Pascha*, 515.

⁸²⁷ *Pascha Chrystusa*, 351.

⁸²⁸ Tak sformułowana myśl jest bliska tradycji wschodniej, której cechą charakterystyczną jest mówienie o sakramentalnym charakterze kosmosu; Zob. *Nasza Pascha*, 338.

⁸²⁹ *Pascha Chrystusa*, 485.

Ducha Świętego w Kościele, który nieustannie Go przyzywa⁸³⁰. Sam Duch Święty, przyzywany epiklezą Kościoła, jest uobecnieniem zbawienia⁸³¹. Przyzywa Go również, zdaniem Hryniewicza, sam człowiek poprzez swoje istnienie będące bezgłosną, bezsłowną epiklezą ontologiczną⁸³².

Hryniewicz zwraca uwagę, iż działanie Paschy i Pięćdziesiątnicy urzeczywistnia się za pośrednictwem poszczególnych czynności sakramentalnych, które odnawiają i uświęcają ludzkie życie w różnych jego sytuacjach, tym samym pomagają w realizowaniu zbawienia⁸³³. Ich liczba symbolizuje powszechność Bożego działania zbawczego, które ogarnia całą ludzką egzystencję jak i cały kosmos.

Eucharystia pełni wśród pozostałych sakramentów szczególną rolę, bowiem stanowi ośrodek czynności sakramentalnych⁸³⁴. Umożliwia ona człowiekowi sakramentalne uczestnictwo w tajemnicy Paschy Chrystusa, a tym samym, przez przyjmowanie Ciała Chrystusa zmartwychwstałego, przemianę ogarniającą całe jego jestestwo. Bowiem Samo będąc przemienione i chwalebne, promieniuje na całe życie człowieka i wywiera rzeczywisty wpływ także na jego cielesność mocą Ducha, który je przenika⁸³⁵. Człowiek dojrzewa w ten sposób do udziału w szczęściu wiecznym.

Człowiekowi uczestniczącemu w liturgii eucharystycznej, będącej aktem mistagogicznym, pozwala również dostrzec przez wiarę cel odrodzenia i usprawiedliwienia. Jest nim uczestnictwo w eschatologicznym darze Ciała i Krwi Chrystusa zmartwychwstałego, radosne spotkanie z Nim przy jednym stole, będące rzeczywistą antycypacją tej właśnie radości eschatologicznej⁸³⁶. Bowiem konsekwencją eucharystycznej wspólnoty stołu jest wewnętrzna przemiana mocą Jego Ducha⁸³⁷.

Ci, którzy w niej uczestniczą, uświadamiają sobie, iż są uświęceni i stale potrzebują uświęcenia w drodze ku pełni zbawienia⁸³⁸. Ich postawę cechuje dziękczynienie i ufność płynące z wiary w jednoczącą moc Bożego Ducha

⁸³⁰ Zob. *Nasza Pascha*, 360.

⁸³¹ Por. *Nasza Pascha*, 515.

⁸³² Zob. *Kościół*, 47; TAMŻE, 55.

⁸³³ Postuluje więc, aby liczbę tę traktować symbolicznie; Zob. *Nasza Pascha*, 339.

⁸³⁴ Eucharystia wokół siebie grupuje sakramenty jednorazowe i niepowtarzalne z jednej strony, z drugiej zaś sakramenty na określone sytuacje życiowe; Por. *Nasza Pascha*, 339.

⁸³⁵ Zob. *Nasza Pascha*, 465; *Pascha Chrystusa*, 352.

⁸³⁶ Por. *Nasza Pascha*, 327; TAMŻE, 375; TAMŻE, 394.

⁸³⁷ Por. *Nasza Pascha*, 483.

⁸³⁸ TAMŻE, 497.

i uzdrawiającą potęgę zmartwychwstałego Chrystusa. Eucharystia pomaga im tę wiarę umacniać i odnawiać⁸³⁹.

Stopniowy rozwój życia duchowego dokonuje się w człowieku poprzez wewnętrzną liturgię serca, którą nosi w sobie. Bowiem jest on kapłanem sanktuarium mieszczącego się we wnętrzu serca⁸⁴⁰. W. Hryniewicz zauważa, iż w tradycji syryjskiej akcent położony jest na duchowość serca w procesie wewnętrznego uświęcania.

Jeśli liturgię rozumie się, zaznacza Hryniewicz, w kategoriach święta, to daje ona siłę nie tylko do akceptacji życia, lecz pobudza ustawicznie do jego przemiany. I w ten sposób pozwala doświadczać prawdziwej radości płynącej z bezinteresownej miłości, będącej konsekwencją owej przemiany⁸⁴¹. Poza tym radość święta ma w sobie coś z sakramentalnej przemiany czasu⁸⁴².

W. Hryniewicz podkreśla, że w celebracji Eucharystii dokonuje się Pascha Kościoła. Poza tym sam Duch Święty poprzez nią przygotowuje Kościół na powtórne przyjście Chrystusa⁸⁴³. Jest więc dane Kościołowi uczestniczyć w tajemnicy Eucharystii jako antycypacji radości paschalnej i eschatologicznej, dającej udział w tajemnicy zbawienia⁸⁴⁴. Eucharystia łączy zatem w sobie charakter paschalny, pneumatologiczny oraz eschatologiczny.

Biorąc pod uwagę szerszą perspektywę, W. Hryniewicz mówi o liturgii całego kosmosu, będącej sakramentalną zapowiedzią i antycypacją eschatologicznej radości całego stworzenia, ponieważ ono także zostało odkupione przez Chrystusa i oczekuje pełnego wyzwolenia z niewoli ludzkiego grzechu i skażenia⁸⁴⁵. Tak więc, zapowiedź i antycypacja eschatologicznej radości dotyczy całego stworzenia.

Eucharystia łączy w sobie z jednej strony rzeczywistość pełną i ostateczną, z drugiej zaś już obecną i działającą w świecie⁸⁴⁶. Już teraz jest zapowiedzią i znakiem spełnienia się dziejów zbawienia, sakramentalną antycypacją końca. Kształtuje ona nową wizję człowieka i świata⁸⁴⁷.

⁸³⁹ Por. *Pedagogia*, 138.

⁸⁴⁰ *Chrześcijaństwo*, 143.

⁸⁴¹ Zob. *Nasza Pascha*, 384-385.

⁸⁴² TAMŻE, 379.

⁸⁴³ Zob. *Nasza Pascha*, 44; TAMŻE, 459.

⁸⁴⁴ Por. *Nasza Pascha*, 60; TAMŻE, 387; TAMŻE, 517.

⁸⁴⁵ Myśl tę czerpie Hryniewicz z intuicji tradycji wschodniej; Por. *Nasza Pascha*, 386.

⁸⁴⁶ Zob. *Nasza Pascha*, 388.

⁸⁴⁷ TAMŻE, 517.

Hryniewicz wyjaśnia, iż jej eschatologiczna orientacja ku spełnieniu się uczy Pańskiej w wieczności, uwidacznia się we wspólnocie stołu z Jezusem, będącej antycypacją wspólnoty stołu w Królestwie niebieskim⁸⁴⁸.

Jej dynamika w początkach Kościoła wyrasta wręcz z pewności wiary, że to sam Chrystus tę wieczerzę przygotował i ustawicznie do niej zaprasza⁸⁴⁹.

Poza tym akcentując jej wymiar paschalny, zauważa paradoksalną równoczesność Śmierci i Zmartwychwstania, bowiem Ciało Chrystusa „za nas wydane” zostało przemienione w Zmartwychwstaniu mocą Ducha. Do jego istoty należy to, iż poprzez celebrację eucharystyczną przepowiada śmierć Jezusa jako Pana, a więc proklamuje dokonane w Zmartwychwstaniu zwycięstwo. Tym samym, eucharystyczna proklamacja jest potężnym wyznaniem wiary paschalnej, co oznacza włączenie się już teraz wierzących w Królestwo zapoczątkowane w misterium Paschy⁸⁵⁰.

Warto zwrócić uwagę, że W. Hryniewicz wskazując na Eucharystię jako antycypację Paruzji Chrystusa oraz ostatecznego Królestwa, sięga do dwóch interpretacji polecenia Jezusowego: „To czyńcie na moją pamiątkę”⁸⁵¹. Zauważa, że obydwa ujęcia pozwalają dostrzec w Eucharystii zarówno dar uobecnienia tajemnicy paschalnej, jak i rzeczywistą antycypację eschatologicznego królestwa łaski.

Ogniwem pomiędzy Zmartwychwstaniem a Eucharystią jest tajemnica tego samego Ciała Chrystusa zmartwychwstałego i chwalebego. Już teraz w Eucharystii i poprzez nią działa przemieniająca moc Zmartwychwstania, ponieważ jest w niej obecny, mocą Ducha Świętego, Chrystus w sposób rzeczywisty, choć ukryty, dynamiczny i ofiarny⁸⁵².

Hryniewicz zauważa paradoksalność tej obecności wyrażającą się w jednoczesnej bliskości i oddaleniu. Taka sytuacja dotyczy czasu pielgrzymującego Kościoła.

⁸⁴⁸ TAMŻE, 389-390.

⁸⁴⁹ TAMŻE, 391.

⁸⁵⁰ Zob. *Nasza Pascha*, 394-397; *Chrześcijaństwo*, 274.

⁸⁵¹ Według pierwszej „PAMIĄTKA” Jego Śmierci i Zmartwychwstania staje się w Eucharystii rzeczywistą obietnicą i antycypacją eschatologicznego kresu dziejów zbawienia. Zwraca w niej uwagę, że praktyczną postawą wierzącego wynikającą z uczestniczenia w Eucharystii byłoby zanoszenie prośby do Boga, aby ostateczny czas zbawienia zapoczątkowany w Śmierci Chrystusa dopełnił Powtórny Jego przyjściem i Jego Królestwa. Według drugiej interpretacji, nawiązującej do żydowskiej teologii „pamięci Bożej”, Jezusowe polecenie oznaczałoby: „to czyńcie, aby Bóg pamiętał o was”. Eucharystia jawi się tu jako prośba skierowana do Ojca, aby Jego pamięć w odniesieniu do Jezusa stała się równocześnie pamięcią o wszystkich ludziach i ich zbawieniu. Por. *Nasza Pascha*, 403.

⁸⁵² Jego obecność nie ma nic ze statyczności, jest zawsze obecnością dla kogoś. Poza tym przewyższa wszystkie inne rodzaje Jego obecności w Kościele i w świecie, ponieważ jest ona po prostu epifanijna i paruzyjna, a w związku z tym przychodząca od strony eschatycznego spełnienia, a możliwa jest dzięki działaniu Ducha Świętego; Por. *Nasza Pascha*, 406; TAMŻE, 407; TAMŻE, 421; TAMŻE, 469; TAMŻE, 475

Przypomina, iż owa eucharystyczna obecność z jednej strony jaśniej prawdziwym „już” zbawienia, z drugiej zaś jest ona obietnicą i antycypacją „jeszcze nie” spełnionego wejścia w eschatologiczną bliskość Zmartwychwstałego. Jest On obecny, a równocześnie pozostaje oczekiwany całym wytężeniem nadziei⁸⁵³. Jego obecność nie jest co prawda naturalna, ale osobowa o charakterze eschatologicznym, wynikająca z samej natury Zmartwychwstania, nie znająca żadnych ograniczeń przestrzennych⁸⁵⁴. Chrystus zmartwychwstały nie traci przecież istotnej więzi ze światem. Jest obecny w darach eucharystycznych mocą swego Ducha, bowiem Jego przetwarzające i przemieniające działanie sprawia, iż ziemski pokarm staje się Ciałem i Krwią Pana – pokarmem eschatologicznym⁸⁵⁵.

W tradycji prawosławnej, którą przywołuje W. Hryniewicz, Eucharystia jest nazwana „małą Paruzją”, powrotem Zmartwychwstałego w Duchu Świętym, antycypującym wydarzenia ostateczne⁸⁵⁶.

W tym kontekście większej wyrazistości nabiera stwierdzenie W. Hryniewicza, iż ten sam Duch właśnie poprzez Eucharystię przygotowuje Kościół na Powtórne Przyjście Chrystusa⁸⁵⁷. Bowiem ekonomia zbawienia jest realizowana we wzajemnym współdziałaniu i przenikaniu się Syna Bożego i Ducha Świętego i skierowana jest ku eschatologicznemu wypełnieniu w królestwie Ojca, Syna i Ducha Świętego⁸⁵⁸.

Odwołując się do doktryny eucharystycznej św. Atanazego i Cyryla, która jest związana z teologią odkupienia i przebóstwienia, W. Hryniewicz określa Eucharystię jako uprzywilejowane miejsce, w którym dokonuje się zbawcze dzieło przebóstwiającej przemiany każdego z wierzących. Jest to jednak na razie zaczątkowe przebóstwienie całej natury ludzkiej, realizującej się poprzez komunię, czyli uczestnictwo w przebóstwionym i zmartwychwstałym Ciele eucharystycznym Chrystusa, nieodłącznym od działania i obecności Ducha Świętego⁸⁵⁹.

Sam Chrystus – eschatologiczna pełnia stworzenia – stanowi kres przemiany dokonującej się w Eucharystii. Toteż eucharystyczna przemiana znajduje się całkowicie

⁸⁵³ Zob. *Nasza Pascha*, 422-423.

⁸⁵⁴ TAMŻE, 424.

⁸⁵⁵ Por. *Nasza Pascha*, 426; TAMŻE, 475; TAMŻE, 497; TAMŻE, 511.

⁸⁵⁶ Por. *Nasza Pascha*, 481.

⁸⁵⁷ TAMŻE, 459.

⁸⁵⁸ Por. *Nasza Pascha*, 461.

⁸⁵⁹ Por. *Nasza Pascha*, 464-465; TAMŻE, 467.

na linii tej eschatologicznej obecności i oddziaływania zmartwychwstałego Chrystusa w świecie⁸⁶⁰.

Zatem, słusznym jest stwierdzenie, iż Eucharystia odsłania chrystologiczny i paschalny sens wszechświata⁸⁶¹. Jest ona obrazem nowego, przemienionego kosmosu. Dzięki niej Kościół staje się kosmicznym misterium Zmartwychwstałego, realnym symbolem świata w jego przechodzeniu od śmierci do zmartwychwstania⁸⁶². Eucharystia kształtuje nową wizję człowieka i świata.

W refleksji dotyczącej sakramentu chrztu szczególnie bliska W. Hryniewiczowi jest myśl dotycząca teologii chrztu, w jej wymiarze paschalnym. Sięgając do Tradycji wykazuje, że patrystyczna teologia Paschy ma swoje przedłużenie w owym wymiarze paschalnym⁸⁶³. W. Hryniewicz podkreśla, że jest on sakramentem paschalnym, który w swojej wewnętrznej strukturze odwzorowuje paschalne misterium Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa oraz zstąpienia Ducha Świętego⁸⁶⁴. Innymi słowy, uobecnia on w sposób sakramentalny wydarzenia paschalne. Przez chrzest człowiek łączy się z Chrystusem w śmierci i zmartwychwstaniu. Oznacza to, że musi umrzeć w nim „człowiek stary”, aby mógł zmartwychwstać „człowiek nowy” (Rz 6, 6.11). W sakramencie tym człowiek, będąc ogarniętym przez Ducha, jest włączony w zbawczą rzeczywistość zmartwychwstałego Pana⁸⁶⁵.

Realizacja zbawienia polega więc na zespoleniu ochrzczonego z losem Chrystusa zmartwychwstałego, na otwarciu go na przyszłość, wyrażającym się w rozwijaniu początkowego daru otrzymanego na chrzcie, który jest już ukrytą pełnią, aż do ostatecznego spełnienia w jego śmierci i zmartwychwstaniu⁸⁶⁶. Natomiast sam moment chrztu nazywa Hryniewicz wydarzeniem zbawczym.

⁸⁶⁰ Hryniewicz zauważa, że stopniowe uczestniczenie stworzeń w eschatologicznej pełni Chrystusa to skutek Jego Zmartwychwstania, poprzez które stał się On ostateczną i spełnioną rzeczywistością świata, końcową pełnią, w której całe stworzenie ma znaleźć swoje spełnienie. Por. *Nasza Pascha*, 476; TAMŻE, 477.

⁸⁶¹ Por. *Nasza Pascha*, 478.

⁸⁶² TAMŻE, 482.

⁸⁶³ TAMŻE, 47.

⁸⁶⁴ Hryniewicz przyrównując chrzest do „małego zmartwychwstania”, używanego w tradycji wschodniej, widzi w nim dokonujące się wszczepienie w śmierć Chrystusa, które staje się początkiem zmartwychwstania wraz z Nim, nowym narodzeniem; Por. *Nasza Pascha*, 288-289; *Pascha Chrystusa*, 322.

⁸⁶⁵ Zob. *Nasza Pascha*, 347.

⁸⁶⁶ TAMŻE, 290.

Zdaniem W. Hryniewicza chrzest nie może być pojmowany jedynie jako indywidualny środek zbawienia, ale uwzględnić należy w nim również jego charakter eklezjalny, misyjny oraz kosmiczny⁸⁶⁷.

Perspektywa eschatyczna zdaje się wskazywać na ściśle powiązanie chrztu i Eucharystii, które polega na tym, że „ostateczne spełnienie losu człowieka jest uwieńczeniem uczestnictwa w zmartwychwstaniu przez chrzest i Eucharystię”⁸⁶⁸.

W refleksji W. Hryniewicza można dostrzec również jedność paschalnej teologii chrztu i bierzmowania. Teologia bierzmowania pozostaje niejako pochodną i dopełnieniem teologii chrztu. Dlatego koniecznym wydaje się łączne potraktowanie sakramentu chrztu i bierzmowania⁸⁶⁹. Obydwa sakramenty łączy ze sobą Duch Święty, Duch Jezusa, który jest eschatologicznym Darem zbawienia.

Po tej linii przebiega refleksja W. Hryniewicza. Wykazuje on, iż świadectwa biblijne oraz tradycja starochrześcijańska głoszą, że sakramenty inicjacji udzielają jednego i tego samego daru Ducha.

W. Hryniewicz podkreśla, iż dar Ducha jest darem eschatologicznym i mesjańskim, nierozzerwalnie związanym ze zbawczym dziełem Jezusa Chrystusa. Przyjęcie tego daru oznacza przede wszystkim żywą relację międzyosobową, która raz zapoczątkowana, ma urzeczywistniać się, rozwijać i pogłębiać przez całe życie chrześcijanina. Zarówno chrzest jak i bierzmowanie dają wierzącemu udział w jednym, niepodzielnym darze zbawienia⁸⁷⁰.

Namaszczony krzyżem staje się podobny do Chrystusa i ma być Jego „ikoną” w świecie. Liturgiczny obrzęd bierzmowania wskazuje wyraźnie na jego sens chrystologiczny i równocześnie pneumatologiczny⁸⁷¹.

Pozostałe sakramenty, które dotyczą różnych sytuacji życiowych są, zdaniem Hryniewicza, pomocą w drodze ku ostatecznemu spełnieniu.

Pośród nich znajduje się sakrament pokuty, którego owocem jest nawrócenie i przemiana. Stanowi on dopełnienie paschalnej tajemnicy chrztu. Jest jej świadomym potwierdzeniem, przyjęciem na nowo daru zbawienia, światła i łaski⁸⁷².

⁸⁶⁷ TAMŻE, 299.

⁸⁶⁸ Myśl ta pochodzi z przywołanej przez Hryniewicza refleksji teologów prawosławnych np. Florovsky, Meyendorff; Por. *Pascha Chrystusa*, 298.

⁸⁶⁹ Jest to jeden z powodów łącznego traktowania tych sakramentów cechujący tradycję Kościoła Prawosławnego; Zob. *Nasza Pascha*, 310

⁸⁷⁰ Zob. *Nasza Pascha*, 310

⁸⁷¹ Por. *Nasza Pascha*, 312.

⁸⁷² TAMŻE, 341.

Jego wymiar antycypacyjny uwidacznia się w stopniowym dojrzewaniu człowieka do wieczności poprzez wyzwalenie się z niewoli grzechu i nieprawości pod działaniem Ducha Świętego, pełniącego funkcję osądzającą, oczyszczającą i wreszcie przemieniającą⁸⁷³.

W. Hryniewicz przypomina, iż sakrament pokuty należy przyjmować jako łaskę i dar. Co prawda trud oczyszczenia jest związany z wielkim wysiłkiem człowieka, ponieważ przemiana ta dotyczy jego wnętrza, ale przecież kończy się oświeceniem, pocieszeniem i radością pochodzącymi od samego Parakleta⁸⁷⁴.

Dojrzewającemu do wieczności człowiekowi dane jest już teraz smakować poprzez ten sakrament dobrodziejstw płynących z daru miłosiernej Miłości. Jest nim zjednoczenie z Chrystusem zmartwychwstałym w tym życiu, prowadzące do pełni zbawienia w wymiarze indywidualnym i powszechnym.

Dar zbawienia zakłada jego wspólnotowy charakter, toteż sakrament małżeństwa pełni tu szczególną rolę. Wyraża się on w konsekwentnym rozwijaniu daru włączenia w zbawczą rzeczywistość zmartwychwstałego Pana, dokonującego się na chrzcie. Poprzez sakrament małżeństwa również ich wzajemny związek jest w tę rzeczywistość zanurzony⁸⁷⁵. Staje się on przez to znakiem nowego życia, przenikniętego paschalną tajemnicą Chrystusa i Ducha Świętego⁸⁷⁶.

Hryniewicz wspomina o specyficznym wymiarze paschalnego kapłaństwa małżonków. Jest nim misja zstępowania małżonków z Chrystusem do piekieł ludzkiego upadku. Wynika ona z powołania do dawania świadectwa o niczym nie ograniczonej i zbawczej obecności Chrystusa zmartwychwstałego⁸⁷⁷.

Szczególne znaczenie ma tu miłość małżeńska pomiędzy mężczyzną i kobietą, która jest eschatologicznym znakiem miłości i wierności Boga w Jezusie Chrystusie, obecnej w Kościele. W związku z tym jest ona najlepszym lekarstwem na zepsucie grzechu, bowiem posiada moc przenikania do głębi człowieczego wnętrza, uzdrawiania, oczyszczania oraz przemieniania go⁸⁷⁸.

W konsekwencji małżeństwo jest znakiem nadziei, wskazującym na ostateczne spełnienie Boskiego planu stworzenia. Posiada charakter profetyczny i eschatologiczny. A jako takie W. Hryniewicz nazywa je profetycznym obrazem i zapowiedzią

⁸⁷³ TAMŻE, 342-343.

⁸⁷⁴ TAMŻE, 344.

⁸⁷⁵ TAMŻE, 347.

⁸⁷⁶ TAMŻE, 348.

⁸⁷⁷ Por. *Nasza Pascha*, 351.

⁸⁷⁸ TAMŻE, 348.

ureczywistnienia eschatycznej jedności między Bogiem i ludźmi w królestwie przyszłego wieku, nacechowanej wieczną radością i miłością⁸⁷⁹.

Sakrament namaszczenia chorego dokonuje się „w imię Pana”. Jest on przyzywaniem obecności Zmartwychwstałego, który „ocala i podnosi”⁸⁸⁰.

W. Hryniewicz odwołując się do interpretacji tego sakramentu przez Kościół prawosławny dostrzega w nim prawdziwe bogactwo treści. Z jednej strony jest on udzielany tam wszystkim wiernym w wielki czwartek i oznacza uzdrowienie z choroby grzechu i duchowego rozdarcia, z drugiej zaś jest zbawczym środkiem uzdrowienia na ciele i duszy⁸⁸¹.

Jak widać, poszerzenie perspektywy dotyczy wewnętrznego uzdrowienia, co bardzo upodabnia je do sakramentu pokuty.

W sakramencie namaszczenia W. Hryniewicz dostrzega ocalającą i pokrzepiającą obecność Zmartwychwstałego, co wskazuje na jego perspektywę eschatyczną.

Podsumowując należy powiedzieć, iż w refleksji teologicznej W. Hryniewicza dotyczącej realizacji zbawienia jest obecne zagadnienie śmierci, sądu, oczyszczenia oraz sakramentalnej antycypacji. W swojej refleksji na temat śmierci ukazuje w sposób najbardziej wyrazisty jej rys paschalny, przez podkreślenie ścisłego jej związku ze Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa, będącymi dwoma fazami jednego wydarzenia. Wykazuje w ten sposób, że Pascha Chrystusa jest Jego przejściem ze Śmierci do Życia, a więc Śmierć i Zmartwychwstanie są od siebie nieodłączne. Związek ten dla człowieka oznacza, iż przyjmując swoją własną śmierć, w niej i przez nią przyjmuje śmierć Chrystusa i w ten sposób dokonuje się Pascha – przejście ze śmierci do życia wraz z Chrystusem, a także przemiana, przez którą każdy musi przejść. Tak więc, refleksja nad paschalnym wymiarem śmierci ujawnia, zdaniem Hryniewicza, elementy eschatologicznej nadziei.

Kolejny aspekt, dotyczący śmierci osoby jako przemiany, daje Hryniewiczowi podstawy do połączenia jej ze zmartwychwstaniem dokonującym się właśnie w śmierci, ponieważ w punkcie przejścia spełnia się całe życie człowieka jako osoby. Tutaj więc dokonuje się definitywne dopełnienie egzystencji człowieka, będące owocem jego doczesnego życia, i to ontologicznie a nie tylko w sensie jurydyczno-etycznym.

⁸⁷⁹ TAMŻE, 352

⁸⁸⁰ TAMŻE, 354.

⁸⁸¹ TAMŻE, 357.

Wnioskiem płynącym z paschalnego spojrzenia na śmierć jest więc dostrzeżenie w niej prawdziwej Paschy *hominis* – przejścia całego człowieka z tego świata w świat nowy, do ostatecznego przeobrażenia i spełnienia całego życia, na wzór Chrystusa, co w praktyce powinno zaowocować przezwyciężeniem lęku przed śmiercią. W. Hryniewicz zauważa, iż „Cierpienie i Śmierć Chrystusa z istoty swej wprowadzają Jezusa w chwalebne Zmartwychwstanie, do uwielbionego i definitywnego sposobu bytowania w nieśmiertelności”⁸⁸².

Artykuł o zstąpieniu Chrystusa do piekieł służy Hryniewiczowi do ukazania realizmu śmierci, która przechodzi zwycięsko w zmartwychwstanie poprzez obecność Chrystusa, żywą i zbawczą, w społeczności wszystkich zmarłych. Ponieważ Chrystus zwyciężył śmierć, która dotąd równała się piekłu, oczekuje On człowieka w otchłani jego śmierci po to, by człowiek pogrążony w ciemności niewiary i samotności mógł odkryć Jego obecność i przyjąć dar zbawienia.

To właśnie w wymiarze kenotycznym uwidacznia się, zdaniem W. Hryniewicza, śmierć Jezusa jako owoc Jego wiernej miłości do człowieka oraz bezmiar ofiarnej miłości Boga do ludzi, a jednocześnie realizm uczestnictwa Chrystusa w śmierci każdego człowieka.

Wymiar apofatyczny śmierci wiąże Hryniewicz z tym, że jest ona tajemnicą wymykającą się ludzkiemu rozumowi. Dlatego jego refleksja przybiera miejscami kształt medytacji.

Hryniewicz zachęca do medytowania tej tajemnicy w postawie milczenia, które jest szkołą wewnętrznej wolności teologa.

Dynamiczny wymiar śmierci uwidacznia się w spełnieniu się w niej wszystkich wydarzeń ostatecznych.

Takie rozumienie śmierci oznacza w konsekwencji przyjęcie przez niego uproszczonej koncepcji pełni zbawienia, która łączy Paruzję oraz zmartwychwstanie z momentem śmierci poszczególnego człowieka.

W refleksji na temat sądu Hryniewicz łączy go ze śmiercią i stąd jest w nim zawarty wymiar jednostkowy i powszechny.

Ten sposób interpretacji dobrze oddaje łączność wydarzeń paschalnych oraz ich jednostkowych i kosmicznych skutków.

⁸⁸² Zob. *Chrystus nasza Pascha*, 433.

Sąd dotyczy zarówno chwili śmierci, jak też całego życia człowieka. Nie musi on jednak przyjść z zewnątrz, gdyż każdy nosi go już w samym sobie. Hryniewicz przyjmuje, iż sąd nad światem już się dokonał poprzez Paschę Chrystusa, natomiast sąd nad człowiekiem dokonuje się w momencie śmierci obejmując całe jego życie. Ma on różny stopień intensywności i trwa tak długo, aż nie doprowadzi do zwrócenia się ku Bogu całą głębią człowieczego jestestwa.

W takim spojrzeniu na sąd obecny jest element kary, rozumianej w sensie terapeutycznym, w którym obecny jest uzdrawiający ogień cierpienia, spalający wszelką nieprawość i pozwalający człowiekowi na rozpoznanie swojej sytuacji względem Boga. Wszędzie tam, gdzie jest mowa o terapeutycznym wymiarze kary, poprawczym sądzie lub też oczyszczającym cierpieniu, autor łączy je z wielowymiarowym pojęciem sądu. Łączy także w rzeczywistości sądu jego charakter oczyszczający i wyzwalający.

Sąd w teologii W. Hryniewicza jest jeden. Dokonuje się w śmierci człowieka, który przeżywa zarazem koniec dziejów ludzkich. Dzieje się tak, ponieważ wydarzenia ostateczne stanowią jeden i ten sam proces przeobrażenia ludzkiej wolności i całego ludzkiego jestestwa i nie są sukcesywnie następującymi po sobie stanami, jak tego chce tradycyjna teologia.

Tak więc, przyjmując założenie o nieobowiązywaniu praw czasowego następstwa wydarzeń w świecie pozagrobowym uważa on, że wydarzenia ostateczne są jedynie poszczególnymi aspektami jednej i tej samej rzeczywistości ostatecznej, będącej spełnieniem dziejów człowieka i świata.

U Hryniewicza niewiele miejsca zajmuje problem czyśćca. Nie jest do końca jasne, kiedy używa on terminu „oczyszczenie” w znaczeniu sądu a kiedy czyśćca, dokonujących się, jego zdaniem, w momencie śmierci. Wydarzenia sądu i czyśćca nakładają się na siebie.

Hryniewicz przyjmuje dynamiczny wymiar oczyszczenia, a możliwość podjęcia decyzji przesuwa na rzeczywistość pośmiertną. Oczyszczenie dokonuje się w śmierci lub w „przejściu” ze śmierci do zmartwychwstania.

Zagadnienie sakramentalnej antycypacji nie stanowi odrębnej części twórczości Hryniewicza, lecz jest wplecione w problematykę związaną z realizacją zbawienia zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kosmicznym, ponieważ Boże dzieło zbawienia dokonuje się w świecie i wraz ze światem, który również oczekuje na wyzwolenie od śmierci i skażenia. W ten sposób zostaje uwypuklona myśl, iż świat

naznaczony Bożymi znakami, jest paschalnym sakramentem spotkania z Bogiem. Szczególnym, uprzywilejowanym miejscem jest jednak Kościół, ponieważ z niego promieniuje owo zbawcze oddziaływanie uwielbionego Chrystusa i Ducha Świętego na cały wszechświat. To właśnie w Kościele dokonuje się powolne wyzwalenie się mocą Ducha Świętego, a więc realizuje się zbawienie.

W refleksji W. Hryniewicza bardzo wyraźnie dochodzi do głosu myśl, że Eucharystia stanowi antycypację Paruzji Chrystusa. Podczas jej celebracji dokonuje się Pascha Kościoła, a sam Duch Święty poprzez nią przygotowuje Kościół na powtórne przyjście Chrystusa oraz ostateczne Królestwo. Natomiast radość świętowania ma w sobie coś z sakramentalnej przemiany czasu.

Tak więc, Eucharystia łączy w sobie charakter paschalny, pneumatologiczny oraz eschatologiczny. Jest ona uprzywilejowanym miejscem, w którym dokonuje się zbawcze dzieło przebóstwiającej przemiany każdego z wierzących. Zaczątkowe przebóstwienie całej natury ludzkiej realizuje się poprzez komunię, czyli uczestnictwo w przebóstwionym i zmartwychwstałym Ciele eucharystycznym Chrystusa, nieodłącznym od działania i obecności Ducha Świętego. Eucharystia kształtuje nową wizję człowieka i świata.

W refleksji na temat chrztu Hryniewicz podkreśla, że dokonuje się w nim zespolenie człowieka z losem Chrystusa zmartwychwstałego oraz otwarcie go na przyszłość, wyrażające się w rozwijaniu początkowego daru otrzymanego na chrzcie, który jest już ukrytą pełnią, aż do ostatecznego spełnienia w jego śmierci i zmartwychwstaniu.

Teologia bierzmowania pozostaje niejako pochodną i dopełnieniem teologii chrztu. Obydwa sakramenty łączy ze sobą Duch Święty, Duch Jezusa, który jest eschatologicznym Darem zbawienia. Zarówno chrzest, jak i bierzmowanie dają wierzącemu udział w jednym, niepodzielnym darze zbawienia.

Wymiar antycypacyjny sakramentu pokuty uwidacznia się w stopniowym dojrzewaniu człowieka do wieczności poprzez wyzwalenie się z niewoli grzechu i nieprawości pod działaniem Ducha Świętego, pełniącego funkcję osądzającą, oczyszczającą i wreszcie przemieniającą.

Miłość małżeńska pomiędzy mężczyzną i kobietą jest eschatologicznym znakiem miłości i wierności Boga w Jezusie Chrystusie, obecnej w Kościele. W konsekwencji małżeństwo jest znakiem nadziei, wskazującym na ostateczne spełnienie Boskiego planu stworzenia. Posiada charakter profetyczny i eschatologiczny.

Sakrament namaszczenia chorego dokonuje się „w imię Pana”. Jest on przyzywaniem obecności Zmartwychwstałego, który „ocala i podnosi”.

Tak więc, w swojej refleksji na temat sakramentalnej antycypacji, Hryniewicz podkreśla szczególną rolę Eucharystii i chrztu. Wynika to z faktu, iż misterium zbawienia aktualizuje się w nich w sposób najbardziej wyraźny i intensywny. Hryniewicz opowiada się za takim spojrzeniem na sakramenty, w którym byłaby szczególnie podkreślona rola Ducha Świętego, działającego nie punktualistycznie w danej czynności sakramentalnej, lecz stopniowo przemieniającego człowieka i kosmos na drodze realizowania zbawienia.

ROZDZIAŁ VII

MOŻLIWOŚĆ UTRATY PEŁNI ZBAWIENIA

W myśli teologicznej W. Hryniewicza podejmującej próbę interpretacji rzeczywistości ostatecznej, ważne miejsce zajmuje zagadnienie dotyczące możliwości potępienia. Od przyjęcia lub odrzucenia wiecznego charakteru potępienia zależy bowiem opowiadanie się za lub przeciw apokatastazie, co nie pozostaje bez wpływu na kształt całościowej wizji pełni zbawienia. Tak więc, niniejszy rozdział podejmie próbę prześledzenia teologicznej refleksji W. Hryniewicza na temat piekła (§ 1) i apokatastazy (§ 2), pod kątem ich zastosowania w jego całościowej wizji pełni zbawienia.

§ 1. KONCEPCJA PIEKŁA

Punktem wyjścia dla teologicznej refleksji W. Hryniewicza na temat piekła jest pytanie o jego wieczne trwanie. Pytanie to rodzi się w kontekście prób uzasadnienia lansowanej przez niego nadziei zbawienia dla wszystkich. Niniejszy paragraf podejmie próbę prześledzenia tego problemu.

W koncepcji piekła W. Hryniewicza widoczne są rysy upodabniające je bardziej do rzeczywistości oczyszczenia aniżeli potępienia, a co za tym idzie traci ono swój definitywny charakter.

Uważa on za bezcelowe i nie mające mocnych podstaw biblijnych mówienie o stanie wiecznego potępienia. Toteż nie dziwi fakt, iż w uzasadnieniu sensu kar piekielnych kładzie szczególny nacisk na ich terapeutyczny i poprawczy, a więc czasowy charakter. Niewątpliwie twierdzenia te zawierają częściowo słuszne intuicje, jednak w dużej mierze odbiegają one od tego, co głosi zarówno tradycyjna, jak i współczesna eschatologia.

Przedstawiają one męki piekła nie jako biernie ponoszone cierpienia, lecz twórczy wysiłek ducha, tęsknotę za Bogiem, pragnienie stania się prawdziwie sobą, przewyciężenie izolacji i samotności. Cierpienie to posiada charakter twórczy, oczyszczający i zbawczy⁸⁸³, a jednocześnie jest „sięgnięciem dna w duchowej męce i zmaganiu”⁸⁸⁴.

Motyw ten pojawia się także w późniejszej refleksji Hryniewicza, gdy argumentując zasadność terapeutycznego i poprawczego charakteru kary piekła, odwołuje się do religijnej myśli Platona, któremu nieobce było pojęcie kar poprawczych nawet po śmierci. Przypomina też, iż zarówno Orygenes, jak i inni ojcowie greccy nawiązują do Platona⁸⁸⁵. Uzasadniają oni poprawczy i terapeutyczny sens kary, mający na celu poprawę winowajcy i jego duchowe uzdrowienie⁸⁸⁶.

W dyskusjach teologicznych XVII wieku pojawia się również myśl, dotycząca dynamicznej koncepcji piekła, które służy poprawie, będąca dalekim echem poglądów Jana Szkota Eriugeny, żyjącego w IX wieku⁸⁸⁷.

W. Hryniewicz zauważa, że jeśli piekło jest karą, powinno ono spełniać funkcję leczniczą, a więc skończoną. Gdyby zaś kara miała trwać wiecznie, nie mogłaby doprowadzić do nawrócenia. Byłaby ona chybiona, bezużyteczna i definitywnie zmarnowana⁸⁸⁸.

Patrząc z perspektywy czasu na teologiczną dyskusję dotyczącą tych kwestii, sam W. Hryniewicz pisze, iż istota sporu tkwi w wieczności piekła⁸⁸⁹. Toteż ostrze krytyki skierowane jest przede wszystkim w stronę tradycyjnych ujęć, potwierdzających jego wieczny charakter.

Zdaniem W. Hryniewicza wieczna kara staje się w nich karą dla kary, do niczego nie prowadzącą statyczną odpłatą, totalnym zaprzeczeniem edukacyjnego i rehabilitacyjnego sensu kary, wyrazem niewiary w zbawczą moc Chrystusa. Byłaby ona największym fiaskiem Bożej roli jako Stwórcy, Zbawiciela i Pedagoga całej ludzkości⁸⁹⁰.

⁸⁸³ *Nadzieja zbawienia*, 45; *Chrześcijaństwo nadziei*, 122; *Bóg naszej nadziei*, 256; *Teraz trwa nadzieja* 116; 170.

⁸⁸⁴ *Nadzieja zbawienia*, 131.

⁸⁸⁵ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 19.

⁸⁸⁶ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 37; 65; 154; 167; 259; *Dramat nadziei*, 56.

⁸⁸⁷ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 113.

⁸⁸⁸ *Nadzieja zbawienia*, 104; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 101.

⁸⁸⁹ TAMŻE, 16.

⁸⁹⁰ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 139; 157- 159; 205; 237; *Dramat nadziei*, 66; *Chrześcijaństwo nadziei*, 359.

Zauważa też, że nauka o wieczności piekła wyklucza na zawsze możliwość pojednania z Bogiem i urzeczywistnienia się osoby ludzkiej, choćby nawet po najdłuższej karze poprawczej i leczniczej⁸⁹¹. Problemem dla niego pozostaje brak symetrii pomiędzy doczesną winą a karą wieczną, będącą jej konsekwencją⁸⁹².

Według W. Hryniewicza, nie usprawiedliwia tych, którzy przyjmują istnienie wiecznego potępienia, podkreślanie zatwardziałości w grzechu samych potępionych i to, że sami siebie na nie skazują. W wiecznej zatwardziałości rozumnych stworzeń widzi udaremnienie planu Bożego w postaci jeszcze większego zła. Ponieważ, jego zdaniem, istnienie wiecznej męki rozumnych stworzeń podważa prawdę o pełni szczęścia Boga i tych, którzy zostali zbawieni⁸⁹³.

Nie przekonuje go argument obrońców doktryny wieczności piekła, jak się o nich wyraża, dotyczący pośmiertnego trwania grzechu, uważając, że zło nie może trwać w nieskończoność, musi się wyczerpać⁸⁹⁴.

Próbuje też wykazać, iż dzięki działaniu Ducha Świętego w „infernalnych głębinach jestestwa stworzeń zatraconych”⁸⁹⁵, zagubieni mogą z Jego pomocą odnaleźć wyjście z tego stanu.

Uwidacznia się tu podobieństwo pomiędzy stanem potępienia a oczyszczenia, ponieważ – zarówno w jednej, jak i drugiej sytuacji – jest możliwe wyjście dzięki obecności i pomocy Ducha Świętego.

Jednak przewyciężenie zła, przełamanie upartego egoizmu i zamknięcia w sobie samym, musi dokonać się osobiście w każdym człowieku pod wpływem Boga, który ma moc wyprowadzić go z tego stanu całkowitej samotności i oddzielenia⁸⁹⁶.

Zdaniem W. Hryniewicza, w głębinach istnienia infernalnego jest obecny także Chrystus jako Zwycięzca śmierci. Zostały one przeniknięte obecnością Chrystusa. Spełnia się tam Jego zbawcze dzieło, dlatego przestało być synonimem beznadziejności⁸⁹⁷.

⁸⁹¹ TAMŻE, 158.

⁸⁹² TAMŻE, 156.

⁸⁹³ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 102; 238.

⁸⁹⁴ Np. Ireneusz, Orygenes, Atanazy, Grzegorz z Nyssy. według Grzegorza z Nyssy, zło nie ma własnego, samoistnego i niezależnego istnienia ; jego istnienie jest względne, związane z wolną wolą rozumnych stworzeń

Nadzieja zbawienia, 86; 110; *Bóg wszystkim*, 29; *Dramat nadziei*, 199.

⁸⁹⁵ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 113.

⁸⁹⁶ *Nadzieja*, 97; 99; 118; *Dramat nadziei*, 56; 35; *Bóg wszystkim*, 23;

⁸⁹⁷ *Nadzieja zbawienia*, 165; 45; 92; 118; 130; 99.

Obecność Chrystusa wynika, zdaniem Hryniewicza, z solidarności sięgającej aż do dna otchłani⁸⁹⁸, w której mają udział także i święci. To oni już teraz, na miarę swego zespolenia z Chrystusem, „uczestniczą w tajemniczy sposób w męce potępionych”⁸⁹⁹.

W. Hryniewicz nie wyjaśnia bliżej, na czym polega udział świętych w męce potępionych. Mówi jedynie, iż doświadczenie świętych to wewnętrzne ciemności i „piekła” mające charakter zbawczego wstawiennictwa za innych⁹⁰⁰, prowadzące do Chrystusa, do Jego solidarności, która zespała los Niewinnego z winnymi.

Warto zwrócić uwagę na używane przez W. Hryniewicza sformułowania. Raz jest mowa o zstępowaniu do piekieł Chrystusa czy świętych, innym razem o przebywaniu świętych duchem w piekle lub o piekle ludzkiej winy albo też o głębinach istnienia infernalnego⁹⁰¹. Zamienne stosowanie tych sformułowań pogłębia trudność interpretacyjną.

W. Hryniewicz niejednokrotnie podkreśla, że prawda o piekle i potępieniu jest obecna w nauczaniu Chrystusa i w innych pismach Nowego Testamentu. Zauważa, iż sam Chrystus wspomina o piekle głównie w obecności uczniów. Wyciąga stąd wnioski o przyjaznym i mobilizującym charakterze tych przestróg, będących zachętą do czujności, wezwaniem do odpowiedzialności i nawrócenia wobec daru zbawienia⁹⁰².

Należą do nich na przykład takie teksty: „Lecz mówię wam, przyjacielom moim: Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic więcej uczynić nie mogą. Pokażę wam, kogo się macie obawiać: bójcie się Tego, który po zabiciu ma moc wtrącić do piekła. Tak, mówię: Tego się bójcie!” (Łk 12, 4-5 oraz Mt 10, 28).

W innych tekstach podejmujących tę problematykę widzi zamierzoną przesadę, której nie należy interpretować dosłownie. Chodzi tu o słowa z przypowieści o dobrym i złym słudze, w której Jezus mówi o surowej karze: „Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 24, 51)⁹⁰³.

Kolejnym wnioskiem jest ten, że Jezus chętnie posługiwał się hiperbolą i dlatego Jego słowa dotyczące Gehenny: „Jeśli twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia wiecznego, niż z dwiema rękami pójść do piekła w ogień nieugaszony” (Mk 9, 43) nie dotyczą, zdaniem

⁸⁹⁸ *Nadzieja zbawienia*, 129.

⁸⁹⁹ *TAMŻE*, 128.

⁹⁰⁰ *TAMŻE*, 127.

⁹⁰¹ *Nadzieja*, 128-130.

⁹⁰² *Nadzieja zbawienia*, 97; 123; *Bóg naszej nadziei*, 261; *Dramat nadziei*, 202.

⁹⁰³ *Abym nie utracił nikogo*, 62.

Hryniewicza, piekła w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Obraz Gehenny miał szokować słuchaczy, budzić uwagę i skłaniać do podjęcia decyzji nawrócenia. Stanowi on metaforyczną aluzję do sądu. Poza tym zauważa, że o Gehennie jest mowa jedynie pośrednio, jako o konsekwencji pewnych grzechów i poważnych wykroczeń moralnych (por. Mk 9, 43-48)⁹⁰⁴.

Co do tekstów Apokalipsy, W. Hryniewicz jest zdania, że byłoby absurdem interpretować obrazy ognia i siarki w sensie literalnym jako cierpienie bez końca: „A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga - jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia” (Ap 20, 14-15) oraz: „A dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelakich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką. To jest śmierć druga” (Ap 21, 8).

Natomiast wyrażenie „wieki wieków” użyte w Apokalipsie: „A dym ich katuszy na wieki wieków się wznosi i nie mają spoczynku we dnie i w nocy czciciele Bestii i jej obrazu, i ten, kto bierze znamię jej imienia” (Ap 14, 11) jest symbolem intensywnej męki o nieokreślonej długości trwania. Wyciąga wniosek, że zostaną zniszczone grzeszna ludzka natura i ludzkie grzechy, ale grzesznicy zostaną ocaleni. Poza tym słowa z Apokalipsy: „będą cierpieć katusze [...] na wieki wieków” (Ap 20, 10) interpretuje jako dotyczące losu zła i grzechu jako takiego, a nie grzeszników⁹⁰⁵.

Według W. Hryniewicza, teksty Pisma Świętego mówią o tymczasowej, terapeutycznej naturze kary oraz o końcowym ocaleniu wszystkich⁹⁰⁶.

Tymczasem biblijne ostrzeżenia przed zatraceniem i Gehenną, według niego, zostały przekształcone w twierdzenia o realnym istnieniu piekła⁹⁰⁷.

Dlatego też, jego zdaniem, należy przesunąć akcent z myślenia o piekle jedynie w odniesieniu do drugich, które jest przeciwne duchowi Ewangelii, na potraktowanie tej przestrogi jako skierowanej do siebie, co powinno zaowocować osobistym poczuciem odpowiedzialności za istnienie piekła⁹⁰⁸.

⁹⁰⁴ *Abym nie utracił nikogo*, 63-65; 111.

⁹⁰⁵ *Nadzieja zbawienia*, 84.

⁹⁰⁶ *Abym nie utracił nikogo*, 68.

⁹⁰⁷ Zdaniem Hryniewicza, oficjalne orzeczenia Kościoła nie ograniczały się do twierdzenia o możliwości potępienia, lecz orzekały o faktycznym urzeczywistnianiu się kary wiecznej, co w oczach Hryniewicza zakrawa na despotyzm i tyranie historycznych doktryn; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 73; 75; *Dramat nadziei*, 173.

⁹⁰⁸ Hryniewicz używa tu następujących sformułowań: „mogę je zgotować sam sobie we własnym wnętrzu”, „wyrasta (ono) w nas samych (i) jest subiektywnym stanem wewnętrznym”; *Nadzieja zbawienia*, 97; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 16; 217; *Bóg naszej nadziei*, 261.

Radzi więc, by w rozumieniu piekła „wyjść poza ramy wszelkich rozważań abstrakcyjnych o charakterze czysto obiektywnym”⁹⁰⁹.

W jego opinii „biblijny symbol piekła ma w sobie coś z odwróconego obrazu Przemienienia(...). Piekłem staje się sama istota stworzona, trawiona bezpodstawnym roszczeniem do bycia nieskończonością i niezależną od nikogo”⁹¹⁰.

Istnieje jednak, zdaniem W. Hryniewicza, możliwość uleczenia tej sytuacji, ponieważ Bóg potępia zło, a ocala winnych i to, co z istoty swej jest trwałe, dobre, nieprzemijające. Wyjaśnia, że człowiek musi je wycierpieć do końca, ale ostatecznie Bóg go ocala, mocą paschalnej ofiary Chrystusa⁹¹¹.

Sugeruje, że biblijne „wieczne potępienie”, mogłoby oznaczać pamięć o grzechach i błędnych decyzjach całego życia doczesnego, będące w pewnym sensie karą i utratą, ale stanowiące równocześnie element szczęścia wiecznego.

Wynika stąd, iż każdy człowiek mając w pamięci swoje błędy i popełnione grzechy, mógłby doświadczać równocześnie wiecznego szczęścia⁹¹². Hryniewicz sięga tu po argument z ikonografii w tradycji wschodniej, która ukazuje w interpretacji ikony sądu ostatecznego, bezpośrednią bliskość a nawet przenikanie się nieba i piekła⁹¹³.

Kolejnym rysem charakterystycznym dla teologicznej refleksji o piekle W. Hryniewicza jest ujmowanie jego istnienia w kategoriach możliwości potępienia⁹¹⁴.

Polemizując z „Listem w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią”, który - jego zdaniem - zbawienie i potępienie ukazuje jako paralelne i równoważne możliwości, twierdzi, że nie wolno ich w ten sposób traktować. Odwołując się do Pisma Świętego, wykazuje, iż ukazuje ono zbawienie i życie wieczne jako rzeczywistość, a potępienie jako realną możliwość⁹¹⁵.

Dodaje, iż możliwość jest czymś innym niż sama rzeczywistość⁹¹⁶. Zwraca też uwagę, że sama Ewangelia objawia możliwość piekła w samym darze miłości. Wyciąga stąd wniosek, iż nie jest ono skutkiem potępienia ze strony Boga, ale odmowy miłowania ze strony człowieka, odcięciem się od wszelkiego związku z Bogiem i ludźmi⁹¹⁷. Uwzględniając zaś wymiar indywidualny - jest ono możliwością

⁹⁰⁹ *Nadzieja zbawienia*, 97; *Bóg naszej nadziei*, 261.

⁹¹⁰ *Nadzieja zbawienia*, 96.

⁹¹¹ *Nadzieja zbawienia*, 98; 109; 111; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 30; 19.

⁹¹² *Nadzieja zbawienia*, 111; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 113.

⁹¹³ *Nadzieja zbawienia*, 108.

⁹¹⁴ TAMŻE, 135.

⁹¹⁵ List ten wydany został 17. 05. 1979r. przez Kongregację Doktryny Wiary; *Nadzieja zbawienia*, 96.

⁹¹⁶ *Nadzieja zbawienia*, 58.

⁹¹⁷ TAMŻE, 97.

świadomego odrzucania Boga przez człowieka, aktem upartego egoizmu i zamknięcia w sobie samym⁹¹⁸.

W celu wyjaśnienia tej kwestii, podejmuje próbę rozdzielenia istnienia samej kary oraz możliwości potępienia od jej wymiaru wiecznego. Takie zadanie przypisuje też chrześcijańskiej teologii, która, jego zdaniem, nie może wykluczyć samej kary ani możliwości potępienia, ale powinna pytać, czy jest to kara wieczna i jak ją rozumieć?⁹¹⁹.

W tym celu W. Hryniewicz poszukuje argumentów na płaszczyźnie filologicznej, sięgając do tłumaczenia hebrajskiego terminu *olam* i greckiego odpowiednika *aionios*, które są obecne w Piśmie Świętym.

Wykazuje, iż termin hebrajski tylko w odniesieniu do Boga mógł być rozumiany w sensie wieczności, natomiast w Nowym Testamencie termin grecki, w opinii niektórych egzegetów, nie oznacza w każdym przypadku nieograniczonego trwania⁹²⁰. Tak więc „męka wieczna”, o której mowa w Mateuszowej Ewangelii (por. Mt 25, 46), oznacza po prostu długi czas, ale nie rzeczywistość wieczną w sensie ścisłym⁹²¹. Połączenie terminów *kolasis* i *aionios*, daje W. Hryniewiczowi następującą interpretację: *kolasis* oznacza karę poprawczą o charakterze terapeutycznym, nieokreśloną w swoim trwaniu, a wieczną (*aionios*) w swoich dobroczynnych skutkach⁹²².

Sformułowany przez niego wniosek, płynący z analizy tych terminów, dotyczy ich stosowania. Tak więc, jego zdaniem, mówienie o wieczności piekła w takim samym sensie jak o wieczności nieba jest terminologicznym nieporozumieniem, ponieważ w sensie ścisłym wieczność przysługuje jedynie Bogu, a wieczność piekła nie może być wiecznością prawdziwą, paralelną do wieczności Boga⁹²³.

Próbuje użyć i takiego argumentu, iż termin „wieczny” w przypadku potępienia może oznaczać: długotrwały, a wówczas znika problem utrwalonego dualizmu dobra i zła w rzeczywistości ostatecznej, o czym niejednokrotnie wspomina.

⁹¹⁸ *Nadzieja zbawienia*, 118; *Dramat nadziei*, 35; 55.

⁹¹⁹ *Nadzieja*, 101; *Dramat nadziei*, 93; Jego zdaniem istnieją teksty, według których o karze piekielnej zaczęto mówić od IIw.; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 17.

⁹²⁰ *Nadzieja zbawienia*, 102-103; 51; *Dramat nadziei*, 94-95; 100; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 236; *Abym nie utracił*, 115.

⁹²¹ Hryniewicz zauważa, że nigdzie w Nowym Testamencie przymiotnik *aionios* nie odnosi się do czasowego procesu o nieskończonym trwaniu. W wyjaśnieniu używa sformułowania „kara wieczna”. *Teraz trwa nadzieja*, 163; *Chrześcijaństwo nadziei*, 350

⁹²² *Abym nie utracił*, 67; *Teraz trwa nadzieja*, 161-170.

⁹²³ *Nadzieja zbawienia*, 103; *Dramat nadziei*, 69; 95; 100; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 36.

W późniejszej refleksji, odnosząc się do „kary wiecznej” dopowiada, że jest to specjalna forma kary związanej z wiekiem przyszłym, której źródłem przyczynowym jest sam Bóg. Podkreśla też, że nigdzie nie powiedziano, że życie, pochodzące od Boga, i kara, której On jest źródłem przyczynowym, mają równe trwanie⁹²⁴.

W. Hryniewicz sięga również do wyrażenia „Gehenna ognia”, aby idąc tropem niektórych egzegetów wykazać, iż w kontekście ówczesnych poglądów judaizmu oznacza ono jedynie Gehennę w przyszłym świecie, choć niekoniecznie wieczną i nieskończoną⁹²⁵. Uważa on, że Gehenna w Bożych zamysłach ma swój zbawczy sens, ponieważ ostatecznym celem kary jest przewyciężenie zła oraz uzdrowienie chorej wolności człowieka. W kontekście nauczania Jezusa o cudzołóstwie (por. Mt 5, 27-30), sugeruje, iż Gehenna może dotyczyć tego życia, a nie ostatecznego losu człowieka. Ponadto, wyciąga wniosek, że nauczanie Jezusa nie potwierdza tradycyjnej doktryny o wieczności mąk piekielnych⁹²⁶. Jest ona owocem niewłaściwej interpretacji tekstów biblijnych. Posuwając się jeszcze dalej stwierdza, że żaden z tekstów biblijnych, właściwie przełożony i rozumiany, nie uczy o nieskończonej męce⁹²⁷.

Inną kwestią jest sama symbolika ognia. Jest nią oczyszczenie. Jeśli natomiast ogień jest wieczny, symbolika rozszerza się na trwanie w stanie intensywnej męki⁹²⁸.

W uchwyceniu pozytywnego sensu kary, pomaga mu także odwołanie się do terminu *kolasis*, występującego na przykład w perykopie o Sądzie Ostatecznym Mateuszowej Ewangelii⁹²⁹. Termin ów wskazuje, zdaniem Hryniewicza, iż kara piekielna jest odwracalna i jest dopuszczona przez Boga jako środek terapeutyczny. Ponadto męka, którą ukarał sam siebie winowajca na wieki, bo takie jest znaczenie terminu *kolasis*, może oznaczać, według niego, oczyszczenie w ogniu skruchy i wyrzutów sumienia⁹³⁰.

Próbuje również szukać argumentów sugerujących możliwość przemiany po śmierci, harmonizujących ze stwierdzeniem funkcji leczniczej piekła: „Chrystus bowiem również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić; zabity wprawdzie na ciele, ale powołany do życia Duchem. W nim poszedł ogłosić [zbawienie] nawet duchom zamkniętym w więzieniu, niegdyś

⁹²⁴ *Teraz trwa nadzieja*, 165.

⁹²⁵ *Dramat nadziei*, 100; 102; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 17.

⁹²⁶ *Abym nie utracił nikogo*, 93, 120; 112- 114.

⁹²⁷ TAMŻE, 72; 69.

⁹²⁸ Por. *Dramat nadziei*, 93; *Teraz trwa nadzieja*, 168; *Abym nie utracił nikogo*, 63.

⁹²⁹ Perykopę tę, Hryniewicz nazywa przypowieścią o sądzie nad narodami; Por. *Teraz trwa nadzieja*, 97; *Dramat nadziei*, 96; 100; *Nad przepaściami wiary*, 338.

⁹³⁰ *Dramat nadziei*, 93-94; *Abym nie utracił nikogo*, 67; 114; *Teraz trwa nadzieja*, 168- 169.

nieposłusznym, gdy za dni Noego cierpliwość Boża oczekiwała, a budowana była arka, w której niewielu, to jest osiem dusz, zostało uratowanych przez wodę. Dlatego nawet umarłym głoszone Ewangelię, aby wprowadzić podlegli sądowi jak ludzie w ciele, żyli jednak w Duchu - po Bożemu” (1P 3, 18-20; 4, 6).

W interpretacji tekstu (1P 4, 6), zwraca uwagę na to, że sprawiedliwość Boża dąży do uzdrowienia i nawrócenia błądzących, a przejście człowieka przez mękę w celu zniszczenia w nim zła, może dotyczyć również życia po śmierci. Ponadto jest w nim mowa o ogłoszeniu Dobrej Nowiny także umarłym⁹³¹.

Argumenty biblijne służą W. Hryniewiczowi również do wykazania, że ci, którzy przyjmują naukę o wiecznym potępieniu, chętnie podkreślają rolę sprawiedliwości Bożej i wolności człowieka kosztem miłosierdzia, a wielu z nich opowiada się za „dosłowną interpretacją słów Pisma, w duchu bezkrytycznego fundamentalizmu biblijnego”⁹³². Argumentuje, że samo powoływanie się, często bezkrytyczne, na słowa Chrystusa, posługującego się obrazami i metaforami, może odbiegać od tego, co On miał na myśli. Sugeruje, iż tu tkwi błąd w interpretacji słów Jezusa, mający swoje konsekwencje w nauce dotyczącej wiecznego potępienia.

Uważa również za błąd myślenie, że piekło jest wynikiem wolnej decyzji człowieka, tak jakby do istoty wolności należała zdolność przeciwstawiania się Bogu na zawsze⁹³³. Wynikałoby z tego, iż decyzje człowieka nie posiadają charakteru definitywnego i nie mogą spowodować utraty Boga na zawsze. Dlatego też nie zgadza się z argumentami tych, którzy postulują wieczność kary piekielnej w imię szacunku Boga dla ludzkiej wolności⁹³⁴. Hryniewicz odwołuje się do nieproporcjonalności, jaka występuje pomiędzy doczesną, błędną decyzją człowieka a jej skutkiem w postaci utraty zbawienia. Widzi rozwiązanie w przyjęciu możliwości zmiany decyzji po śmierci, wówczas gdy ustaną wszelkie ziemskie ograniczenia⁹³⁵. Sugeruje również, iż właściwszą drogą w poszukiwaniu odpowiedzi jest ta, która uwzględniając całościowe przesłanie Pisma Świętego, problem stawia odwrotnie, pytając o sens zbawczego dzieła Chrystusa, Jego Śmierci na krzyżu i Zmartwychwstania.

Oryginalnym pomysłem jest sięgnięcie przez niego do interpretacji znaku ochronnego, który otrzymał Kain po zabójstwie brata. W. Hryniewicz czerpiąc

⁹³¹ Tekst: 1P 3,19-20 zdaniem Hryniewicza, już od starożytności był interpretowany jako zapowiedź uniwersalizmu zbawienia; *Abym nie utracił nikogo*, 98; 122.

⁹³² *Abym nie utracił nikogo*, 88; *Nad przepaściami wiary*, 288.

⁹³³ *Nadzieja zbawienia*, 99; *Dramat*, 30.

⁹³⁴ *Dramat*, 84; 174.

⁹³⁵ *Nadzieja zbawienia*, 101; *Teraz trwa*, 97-99; 104; *Abym nie utracił nikogo*, 74; 97.

inspirację z tradycji wschodniej uważa, iż jest on „niejako antycypacją znaku mocy paschalnej, osłaniającego i ocalającego przed karą”, również postać Kaina jest znakiem nadziei na ocalenie i zbawienie⁹³⁶. Tak więc wniosek zdaje się być oczywistym: tajemnica Chrystusowej Paschy ogarnia i dosięga wszystkich bez wyjątku⁹³⁷. A jeśli tak, to problem wiecznego piekła traci swoją ostrość.

Warto również zwrócić uwagę na kwestię pustego piekła, która wyłoniła się podczas teologicznej dyskusji na temat ujęcia proponowanego przez W. Hryniewicza. On sam jednak, w późniejszej refleksji, odżegnuje się od tego sformułowania tłumacząc, iż jest ono mylące. Sugeruje bowiem, jego zdaniem, że jest ono pojmowane jako miejsce i przestrzeń podobne do „obozu koncentracyjnego w zaświatach”⁹³⁸. Poza tym, według niego, „błędem jest konstruowanie ontologii piekła, by w końcu uznać je za puste”⁹³⁹.

Co prawda W. Hryniewicz przyznaje, iż nie można apriorycznie wykluczyć po śmierci takiego stanu rzeczy, ale nie przeszkadza mu to opowiadać się za jego charakterem przejściowym.

Refleksje na temat sytuacji potępionych w oparciu o eschatologię dualistyczną prowadzą Hryniewicza do stawiania kolejnych pytań, jak choćby te: „Dlaczego Bóg miałby pozostawiać potępionych samym sobie? Czy ludzie potępieni mogą istnieć jedynie w całkowitej zatwardziałości w złu i grzechu i zasługiwać na wieczną karę?”⁹⁴⁰. Czy można zakładać, iż wszyscy potępieńcy będą chcieli własnego potępienia na zawsze?⁹⁴¹. Są to pytania otwierające dalsze poszukiwania.

W. Hryniewicz, świadomy zapewne aporii obecnej w jego teologicznej refleksji, stwierdza jedynie, że podobnie jak niektórzy Ojcowie Kościoła i mistycy nie potrafi się pogodzić z doktryną wiecznego piekła⁹⁴².

⁹³⁶ Pisze o niej M. Klinger; *Nadzieja zbawienia*, 87.

⁹³⁷ *Nadzieja zbawienia*, 88.

⁹³⁸ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 216; *Dramat nadziei*, 56.

⁹³⁹ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 217.

⁹⁴⁰ TAMŻE, 62.

⁹⁴¹ *Dramat nadziei*, 84; 176.

⁹⁴² *Chrześcijaństwo nadziei*, 363; *Nad przepaściami wiary*, 333.

§ 2. PROBLEM APOKATASTAZY

Niniejszy paragraf zawierać będzie próbę spojrzenia na zagadnienie apokatastazy oczami W. Hryniewicza. Spojrzenie to jest na wskroś nowatorskie. Dlatego zostanie w nim podkreślone to, co jest oryginalne w stosunku do tradycyjnej teologii, i to co ma charakter hipotetyczny.

Naczelne miejsce w refleksji teologicznej W. Hryniewicza zajmuje nadzieja, rozpatrywana w ogólności⁹⁴³, ze szczególnym uwzględnieniem jej wymiaru eschatycznego⁹⁴⁴ oraz paschalnego⁹⁴⁵. Nadaje ona koloryt całej jego twórczości teologicznej. Toteż omawiane w niej wszystkie inne kwestie są podporządkowane lub prowadzą ku uzasadnieniu nadziei na powszechne zbawienie⁹⁴⁶.

Jest to powodem, dla którego teologię W. Hryniewicza cechuje ogromny ładunek emocjonalny. Zresztą sam autor w wielu miejscach odżegnuje się od chłodnego, rozumowego dociekania na rzecz pogodnej medytacji tajemnicy, choć zdarza się, że zachęcając innych do pogodnego apofatyizmu, sam niejednokrotnie ulega pokusie goryczy⁹⁴⁷.

Lansowana przez niego nadzieja powszechnego zbawienia nastęrcza jednak wiele trudności interpretacyjnych, ponieważ preferuje odmienny model myślenia o rzeczywistości ostatecznej, stojący niejako w opozycji do tradycyjnych rozwiązań. W. Hryniewicz nazywa je ogólnie przyjętymi schematami myślenia.

Jego zdaniem, nadzieja jest zakorzeniona przede wszystkim w paschalnym charakterze chrześcijaństwa. Dlatego życie chrześcijańskie, dzięki zbawczej ofierze Jezusa Chrystusa, jest Paschą ku wieczności. Źródłem zaś nadziei według niego jest napięcie pomiędzy antycypowanym i spełnionym kształtem zbawienia⁹⁴⁸. Nadzieja jest więc skierowana ku rzeczywistości ostatecznej już obecnej, ale jeszcze nie spełnionej i nie objawionej do końca⁹⁴⁹. Wyrażając wiarę w spełnienie obietnicy⁹⁵⁰, ma ona

⁹⁴³ *Chrześcijaństwo nadziei*, 18; 23; 78; 229; 406.

⁹⁴⁴ TAMŻE, 32; 123; 216; 220; 295; 344-346; 362; 371; 375; 382.

⁹⁴⁵ TAMŻE, 33; 81; 223; 342.

⁹⁴⁶ TAMŻE, 38; 376.

⁹⁴⁷ Jak bowiem obronić powszechne zbawienie, gdy po drugiej stronie jest orzeczenie Kościoła o możliwości wiecznego potępienia? Nawiasem mówiąc, Hryniewicz częstokroć z nostalgią wspomina, że Kościół prawosławny nie zdogmatyzował prawd dotyczących losu pośmiertnego człowieka, co stawia teologa w zupełnie innej sytuacji. Toteż Hryniewicz, dla bezpieczeństwa poszukiwania swoje opatrzył terminem- teologumen.

⁹⁴⁸ *Nadzieja zbawienia*, 11.

⁹⁴⁹ TAMŻE, 13.

⁹⁵⁰ TAMŻE, 135; 164.

charakter twórczy i inspirujący, toteż jest przeciwieństwem zamknięcia w sobie, zuchwałości i pewności siebie⁹⁵¹.

Według Hryniewicza, „problem nadziei na powszechne zbawienie”⁹⁵² pojawił się wyraźnie w świadomości chrześcijańskiej w XX w., choć, jak dodaje, owa nadzieja „wiodła życie ukryte w nurcie tradycji marginalnych, zepchniętych w cień przez oficjalną naukę Kościołów”⁹⁵³. Nie jest ona pewnością zbawienia, czyli teorią apokatastazy, jak zapewnia autor, lecz nadzieją, że wszyscy ostatecznie dostąpią zbawienia.

W kwestii terminologicznej, trzeba zauważyć, że poza rysem historycznym apokatastazy (pochodzącej od Orygenesa, a propagowanej przez jego uczniów), w zasadzie w większości przypadków używa on sformułowania – nadzieja powszechnego zbawienia⁹⁵⁴. Tak więc wyraźnie dystansuje się od apokatastazy jako doktryny, ze względu, jak sam pisze, na trudności terminologiczne, na korzyść apokatastazy jako nadziei powszechnego zbawienia.

Tego typu rozróżnienie stosowane jest przez współczesnych teologów prawosławnych⁹⁵⁵. To rozróżnienie jest o tyle ważne, iż - jak pisze W. Hryniewicz - Kościół potępił orygenizm jako doktrynę, ale zachował w swej duchowości (szczególnie wschodniej) myśl o zbawieniu powszechnym jako przedmiot nadziei, modlitwy i wstawiennictwa⁹⁵⁶.

W późniejszej refleksji autor posługuje się innymi terminami. Należą do nich: uniwersalizm zbawienia, używany zamiennie z uniwersalizmem soteriologicznym lub eschatologicznym, oraz uniwersalizm nadziei, tzw. elpidyczny.

W odniesieniu do samego terminu uniwersalizm, W. Hryniewicz pisze, że może być on używany na oznaczenie powszechnego charakteru pewnych wydarzeń, zjawisk, procesów i poglądów⁹⁵⁷. Natomiast złożenie: uniwersalizm nadziei oznacza, że powszechność zbawienia jest rzeczywistością, której można się w uzasadniony sposób spodziewać i modlić się o nią, a więc mieć uzasadnioną nadzieję na jej spełnienie⁹⁵⁸.

⁹⁵¹ TAMŻE, 164-165.

⁹⁵² AMŻE, 15.

⁹⁵³ *Nadzieja zbawienia*, 15; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 256.

⁹⁵⁴ *Nadzieja zbawienia* 38; 40-41; 49- 52; 57.

⁹⁵⁵ Na przykład, Evdokimov; *Nadzieja zbawienia*, 35; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 234.

⁹⁵⁶ *Nadzieja zbawienia*, 41.

⁹⁵⁷ *Teraz trwa nadzieja*, 77.

⁹⁵⁸ Uniwersalizm zbawienia oznacza, że Bóg pragnie zbawienia każdego człowieka; *Teraz trwa nadzieja*, 77; 94; Zastanawia jednak fakt określania przez Hryniewicza zwolenników nurtu tradycyjnego, mianem wrogów uniwersalizmu zbawienia.

Wielokrotnie w jego publikacjach pojawia się wątek, mówiący o pozytywnym drzeniu i duchowym zmaganiu, w odniesieniu do osobistego zbawienia, oraz modlitwie i solidarności z innymi o ich zbawienie⁹⁵⁹.

W. Hryniewicz przyznaje, iż nauka Pisma Świętego o ostatecznych losach ludzkich nie jest jednorodna. Jedną z dróg poprawnego jej rozumienia widzi w podjęciu próby zharmonizowania tekstów oraz dokonania spójnej ich syntezy, co pozwoliłoby dojść do głosu uniwersalizmowi nadziei.

Idąc tym tropem, w świetle fragmentu Listu do Rzymian: „A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego, wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5, 18-19), wyciąga on wniosek, że choć w Piśmie Świętym nie ma wyraźnego tekstu mówiącego o pośmiertnym nawróceniu, to użyte w cytowanym fragmencie „wszyscy” jest decydującym, aby uznać - po sądzie - możliwość pośmiertnego nawrócenia⁹⁶⁰. Zestawiając natomiast ten tekst z końcowym zdaniem perykopy o sądzie u świętego Mateusza: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny” (Mt 25, 41), Hryniewicz uważa, że pomiędzy nimi nie ma żadnej sprzeczności, ponieważ Rz 5, 18 jest częścią systematycznego wyводу świętego Pawła, a konkluzja Mt 25, 41 została dodana do udramatyzowanej i barwnej opowieści apokaliptycznej Jezusa⁹⁶¹.

Z kolei w zdaniu z Łukaszowej Ewangelii: „Któż z was, gdy ma sto owiec, a zgubi jedną z nich, nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu na pustyni i nie idzie za zgubioną, aż ją znajdzie?” (Łk 15, 4), kładzie nacisk na słowa: „aż znajdzie”, sugerując, że poszukiwania Dobrego Pasterza dotyczą także życia przyszłego i zakończą się pośmiertnym odnalezieniem.

Natomiast Janową Ewangelię odczytuje w perspektywie Bożej miłości, dzięki której posłał On swojego Syna, by zbawił świat (por. J 3, 16-17; 12, 47), określając ją jako prawdziwie uniwersalną, której nic nie jest w stanie udaremnić⁹⁶².

Podkreśla, że całe Pismo Święte przenika myśl o zbawczej miłości Boga do świata. Szczególnie jednak w Nowym Testamencie wyraża się nadzieja, że w końcu wszyscy dobrowolnie wyznają, iż Jezus jest Panem i Zbawicielem. Jako otwarte

⁹⁵⁹ *Nadzieja zbawienia*, 79; 124.

⁹⁶⁰ *Teraz trwa nadzieja*, 98.

⁹⁶¹ *Teraz trwa nadzieja*, 170.

⁹⁶² *TAMŻE*, 102.

pozostawia pytanie dotyczące świadomego opierania się miłości Boga w nieskończoność, wybierania z własnej woli cierpienia i wiecznej zguby⁹⁶³.

Wśród argumentów za nadzieją powszechnego zbawienia pojawiają się więc i te, które dotyczą ludzkiej wolności i związanej z nią tajemnicy ludzkiej decyzji. Zdaniem lubelskiego teologa, decyzja ta nie musi być koniecznie podjęta przez człowieka w życiu doczesnym. Pozostawia zatem tę możliwość również na rzeczywistość pośmiertną. Mówi wręcz o możliwości zmiany decyzji przez człowieka⁹⁶⁴ oraz o pozytywnym wpływie Boga na wnętrze człowieka, na jego wolność, by ją uleczyć i przemienić, a tym samym pociągnąć ku Sobie, tak by ostatecznie tę decyzję pozytywną podjął⁹⁶⁵.

Wszak dar wolności jest darem dla wieczności, dla osiągnięcia ostatecznego spełnienia⁹⁶⁶. W późniejszych jego refleksjach na ten temat zaznacza się większa doza ostrożności, gdyż jak sam pisze „nadzieja na powszechność ocalenia liczy przede wszystkim na Boga, na Jego łaskę, dobroć i pociągające ku sobie piękno, a nie na same ludzkie decyzje”⁹⁶⁷.

Pojawia się zatem niewielkie przesunięcie akcentu z człowieczej decyzji w stronę Bożych możliwości w tym względzie.

Uzasadnione wątpliwości budzi stwierdzenie W. Hryniewicza, rzutujące na całościową koncepcję pełni zbawienia, iż ludzkiemu „tak” i „nie” wobec Boga nie należy przypisywać tego samego charakteru ostatecznego⁹⁶⁸. Wyjaśnia on, iż prawdziwie wieczna może być tylko decyzja za Bogiem, w odróżnieniu od decyzji negatywnej, która jest tymczasową⁹⁶⁹. Natomiast samą kwestię wolności i pośmiertnej decyzji uważa za problem nadal otwarty⁹⁷⁰.

Pomimo podjętych prób, nadal pozostaje aktualne jego pytanie o możliwość wiecznego oporu stworzenia wobec Stwórcy i Jego dobroci. Podział na sytuację przed i po śmierci opiera on na tradycyjnej koncepcji czasu, nie podejmując szczegółowych poszukiwań z uwzględnieniem nowych temporalnych możliwości.

⁹⁶³ TAMŻE, 104; *Abym nie utracił nikogo*, 69.

⁹⁶⁴ *Nadzieja zbawienia*, 101; *Chrześcijaństwo nadziei*, 361; *Teraz trwa nadzieja*, 83; 96.

⁹⁶⁵ *Nadzieja zbawienia*, 70; 85; 89; 91; 93-94; 99; 117; 134; 165-166; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 46; 160; 198; 201-202; 225; 228; 239; *Chrześcijaństwo nadziei*, 31; 128; 171-172; 177; 214; 344; 359.

⁹⁶⁶ *Bóg wszystkim*, 235; 236; *Chrześcijaństwo nadziei*, 357.

⁹⁶⁷ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 80.

⁹⁶⁸ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 236.

⁹⁶⁹ *Bóg wszystkim*, 236; *Chrześcijaństwo nadziei*, 357.

⁹⁷⁰ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 80- 81.

Jego refleksja ogranicza się więc do próby przeanalizowania tajemnicy człowieka, jego decyzji, odniesienia do Boga, Jego wpływu na człowieka, przy założeniu, że człowiecze „nie” powiedziane Bogu może po śmierci ulec zmianie⁹⁷¹, lub też oczywistość widzenia uczyni opór nieprawdopodobnym⁹⁷².

Na pytanie, czy rozpatrywana przez W. Hryniewicza kwestia człowieczej wolności i związana z nią decyzja ma jakikolwiek wpływ na obraz wieczności prezentowany przez niego, należy odpowiedzieć twierdząco.

W tej sytuacji pełnia zbawienia w Chrystusie zakładałaby jakiś proces dojrzewania człowieka i zmiany jego decyzji. Piekło pozostałoby możliwością, a doświadczanie go jedynie karą leczniczą, prowadzącą do pojednania z Bogiem.

Można więc powiedzieć, że pełnię zbawienia ujmuje W. Hryniewicz jako wspólnotę Boga z ludźmi, bez wiecznego podziału na zbawionych i potępionych. Odwołuje się on do Bułhakowa⁹⁷³, według którego o pełni zbawienia można mówić jedynie wówczas, „gdy nie będzie już żadnej istoty cierpiącej w sobie męki piekielne”⁹⁷⁴.

Trudno ocenić, jak W. Hryniewicz ustosunkowuje się do owej wizji S. Bułhakowa, zważywszy na fakt, iż obejmuje ona wszystkie istoty żyjące, nie wyłączając szatana. Nadmienia on jedynie, że S. Bułhakow, według którego apokatastaza może być głoszona jako doktryna eschatologiczna⁹⁷⁵, nawiązuje do poglądów świętego Grzegorza z Nyssy, które nie były nigdy potępione przez Kościół⁹⁷⁶. Jest to o tyle istotne, iż stanowiłoby to cenny przyczynek do rozpatrywanego zagadnienia.

Poza tym W. Hryniewicz, odrzucając na wieczność przypieczętowany dualizm zbawienia i potępienia, nie pisze co począć w tej sytuacji z szatanem? Pewne sugestie co do jego stanowiska można wywnioskować z dalszej refleksji w oparciu o analizę wspomnianego wyżej S. Bułhakowa : „osądzony i wygnany precz, pozbawiony wpływu na nowy świat Boży” (Ap 21, 1), „książę tego świata” (J 12, 31; 16, 11), sam zostaje

⁹⁷¹ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 101; *Teraz trwa nadzieja*, 84-85.

⁹⁷² *Bóg wszystkim we wszystkich*, 62; *Teraz trwa nadzieja*, 202-203.

⁹⁷³ Jednocześnie zaznacza podobne stanowisko Orygenesusa w tej kwestii; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 145.

⁹⁷⁴ *Nadzieja zbawienia*, 45.

⁹⁷⁵ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 45.

⁹⁷⁶ *Nadzieja zbawienia*, 45.

wydany na niewyobrażalną mękę, w której kryje się zapowiedź całkowitego zwycięstwa dobra”⁹⁷⁷.

W. Hryniewicz przyznaje, że jest to największy problem odnośnie apokatastazy obecny od czasów wczesnego Kościoła⁹⁷⁸. Jej zwolennicy poprzez ontologiczną reinterpretację pojęcia zła i grzechu wykazali, że możliwy jest długotrwały proces przewycięzania satanizmu, podkreślając, iż najbardziej Bogu zależy na przewycięzeniu go⁹⁷⁹. „Diabeł również należy do świata stworzonego, jakkolwiek niewidzialnego i transcendentnego. Dlatego nie należy go wykluczać z wszechogarniającego dzieła odkupienia⁹⁸⁰. Zaznacza przy tym, iż myśl ta nabiera radykalizmu w refleksji chrześcijańskiego Wschodu⁹⁸¹.

Pytanie o zbawienie jest zatem pytaniem o ostateczne losy dobra i zła. Pojawia się ono również z całą mocą w późniejszych publikacjach W. Hryniewicza⁹⁸². Jego zdaniem ujęcie tradycyjnej eschatologii pociągało kolejne pytania stawiane w teodycei, jak choćby takie: czyja moc zwycięży na zawsze i czyje królestwo okaże się większe – Boga czy szatana? Jeśli Boga, do czego skłaniała się tradycyjna eschatologia, to z kolei rzutuje - według niego - negatywnie na sam obraz Boga, który nie byłby już wieczną miłością, lecz wiecznym okrucieństwem i przestraszem⁹⁸³.

Jedynie nadzieja powszechnego zbawienia czy też uniwersalizm eschatologiczny promuje obraz Boga pełnego miłości. Według W. Hryniewicza, nie jest to jedyny negatywny przykład rozwiązania konkretnej kwestii przez tradycyjną eschatologię, co widać wyraźnie w jego publikacjach, w których ostrze krytyki jest wymierzone przede wszystkim w dualistyczną koncepcję zbawienia.

Zresztą, trzeba powiedzieć, iż W. Hryniewicz broniąc apokatastazy stosuje metodę przeciwstawiania jej różnym innym nurtom lub znajdowania w nich potrzebnych argumentów na jej potwierdzenie. Należą do nich poszukiwania na gruncie teologii niekatolickiej, innych religii oraz badań przeżyć związanych ze śmiercią kliniczną będącą przybliżeniem do rzeczywistości pośmiertnej, w których widzi potwierdzenie nadziei powszechnego zbawienia.

⁹⁷⁷ TAMŻE, 46.

⁹⁷⁸ *Bóg wszystkim we wszystkich* 96; 101.

⁹⁷⁹ TAMŻE, 98.

⁹⁸⁰ TAMŻE, 98-99.

⁹⁸¹ TAMŻE, 92.

⁹⁸² *Abym nie utracił*, 77.

⁹⁸³ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 65.

Tak jest też w przypadku reinkarnacji. W. Hryniewicz dopatruje się w niej, co prawda hipotetycznie, otwarcia horyzontu ocalenia dla wszystkich⁹⁸⁴.

Natomiast w odniesieniu do losu dzieci nie ochrzczonych to właśnie nadzieja powszechnego zbawienia niesie perspektywę najbardziej spokojną i pogodną, bowiem uczy o ich zbawieniu, podobnie jak tych, którzy nigdy nie mieli historycznej sposobności odpowiedzieć na wezwanie Chrystusa, dzięki dobroci i łaskawości Boga⁹⁸⁵.

Warto jednak powrócić do dualistycznej tradycyjnej eschatologii, aby głębiej przeanalizować zasadność zarzutów skierowanych przeciwko niej. Jest ona, zdaniem Hryniewicza, „rezultatem formy myślenia teologicznego, które wprowadza ostateczny podział nie tylko między ludźmi, ale również między istotami świata anielskiego”⁹⁸⁶.

Zarzuty pod jej adresem dotyczą: jej „abstrakcyjnej jednostronności”, która nie zważa na „całą złożoność zagadnienia apokatastazy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa”⁹⁸⁷, brania pod uwagę tylko niektórych wypowiedzi biblijnych i interpretowania ich zgodnie z tradycyjną doktryną; łącznego potraktowania wiary w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego ze schematem definitywnego podziału ludzi na zbawionych w niebie i zatraconych na zawsze w piekle⁹⁸⁸; szerzenia wizji podwójnego zmartwychwstania powszechnego - ku wiecznemu życiu i ku wiecznej śmierci z ostatecznym wynikiem jako nieuchronnym rozdarciem⁹⁸⁹; używania kategorii jurydycznych w uzasadnianiu sprawiedliwego charakteru wiecznej kary za grzechy popełnione w ciągu doczesnego życia; ograniczania miłosierdzia Bożego a nie karzącej sprawiedliwości Boga do momentu śmierci⁹⁹⁰.

W dualizmie rozdzielającym ludzkość na całą wieczność, dopatruje się on nie tylko cynizmu, ale wręcz czegoś „dia-bolicznego” i oszczerczego w stosunku do Stwórcy⁹⁹¹, ponieważ godzi się ona z uwieńczeniem rzeczywistości grzechu i jego

⁹⁸⁴ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 59.

⁹⁸⁵ TAMŻE, 73.

⁹⁸⁶ TAMŻE, 11.

⁹⁸⁷ TAMŻE, 11.

⁹⁸⁸ Wynika to, jego zdaniem, z podstawowej struktury myślenia w eschatologii dualistycznej opierającej się na przeciwstawieniu zbawienia i potępienia, zbawionych i potępionych. Zmartwychwstanie niesie więc nadzieję dla jednych, a groźbę wiecznego zatracenia dla drugich; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 21; 12-15; 256.

⁹⁸⁹ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 21; 175.

⁹⁹⁰ TAMŻE, 38.

⁹⁹¹ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 103.

skutków, a rzeczywistość wiecznej zagłady potępionych przedstawia ze stoickim spokojem, a nawet cynicznym optymizmem⁹⁹².

Uznawanie słuszności tej doktryny lubelski teolog wiąże z postawą „sztywnej ortodoksji, którą ocenia negatywnie, jako noszącą na sobie znamiona najbardziej szkodliwej herezji”⁹⁹³. Widoczne w niej braki, zdaniem W. Hryniewicza, tkwią w wielości przesłanek metafizycznych, dyktowanych wymogami ludzkiego rozumu, kościelnego autorytetu i jednostronnej interpretacji tekstów Pisma Świętego⁹⁹⁴. Wysuwa on twierdzenie, iż rozpatrywana w całości nauka Jezusa nie pozwala definitywnie dzielić ludzi na zbawionych i potępionych⁹⁹⁵. W omawianym modelu dopatruje się eschatologicznego triumfalizmu zbawionych, czyli spoglądania na wszystkich potępionych z poczuciem wyższości i satysfakcji (na marginesie: można byłoby pytać, czy zasadne jest przypisywanie im tego chociażby na płaszczyźnie teoretycznej?).

Natomiast tradycja apokatastazy, zwana uniwersalizmem nadziei zbawienia, jawi się jako antidotum na wyartykułowane wyżej przez W. Hryniewicza niedostatki tradycyjnej doktryny oraz jako alternatywa najbardziej inspirująca. Jest ona związana ze zmianą myślenia i nowym podejściem do rzeczywistości ostatecznej⁹⁹⁶.

Wydaje się, że dla W. Hryniewicza najlepszym podłożem dla ukazania nadziei powszechnego zbawienia jest teren tradycyjnej eschatologii, działający na zasadzie kontrastu. Po części jest tak, gdyż, jego zdaniem, nadzieja ta odsłania „sprzeczności tradycyjnej doktryny”⁹⁹⁷ i w ten sposób jest uzasadniona.

W. Hryniewicz określa ją alternatywną, „swoistą trzecią drogą eschatologicznego myślenia”⁹⁹⁸. Zaznacza przy tym, iż jest to droga nadziei a nie doktryny, którą charakteryzuje pozostawienie zagadnienia apokatastazy w stanie zawieszenia, bez kategoriycznego rozstrzygnięcia doktrynalnego i bez zaprzeczania konieczności przejścia przez Gehennę jako tymczasową karę poprawczą⁹⁹⁹.

⁹⁹² TAMŻE, 111- 112.

⁹⁹³ Ponadto uważa głoszenie zbawienia jednych i zatracenie innych jako mające w sobie coś z bluźnierstwa; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 124; 13;

⁹⁹⁴ TAMŻE, 64.

⁹⁹⁵ Hryniewicz obciąża eschatologię dualistyczną ukształtowaniem doktryny o ograniczonej liczbie zbawionych wynikającej rzekomo z biblijnych wzmianek o „pełnej liczbie wybranych”; *Bóg wszystkim we wszystkich*, 64; 22; *Chrześcijaństwo nadziei*, 19.

⁹⁹⁶ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 76.

⁹⁹⁷ TAMŻE, 81.

⁹⁹⁸ TAMŻE, 76.

⁹⁹⁹ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 234.

Godnym podkreślenia jest fakt dostrzegania przez niego w modelu dualistycznym takich momentów, które usiłowano w ciągu wieków korygować i przekształcać. W. Hryniewicz wskazuje na przykład na historyczne próby ograniczenia i relatywizacji nauki o wiecznej karze potępionych¹⁰⁰⁰. Zapewne chodzi tu o znalezienie punktów wspólnych pomiędzy nimi przez wprowadzenie elementu tymczasowości.

Służy temu również, zdaniem lubelskiego teologa, obecny w tradycyjnej doktrynie gradualizm, czyli stopniowe przeżywanie mąk piekielnych¹⁰⁰¹. Wówczas dualizm ludzkich losów i dróg ku Bogu, wzięwszy pod uwagę obecność w tradycji chrześcijańskiej wizji Gehenny jako rzeczywistości przejściowej¹⁰⁰², dałby się pogodzić z uniwersalizmem nadziei zbawienia.

Krótko mówiąc, W. Hryniewicz widzi pogodzenie tych dwóch nurtów przez zrezygnowanie z wiecznego potępienia, w jego oczach absurdalnego¹⁰⁰³, na korzyść przyjęcia wersji przejściowej. To rozwiązanie budzi jednak uzasadnione wątpliwości.

W podążaniu drogą nadziei, W. Hryniewicz znajduje uzasadnienie w odwołaniu się do współczesnej interpretacji „zstąpienia Chrystusa do piekieł” (przypomina, iż w interpretacji – zwłaszcza Orygenes – widać wyraźny zwrot w kierunku apokatastazy). Wskazuje, że współcześnie pojmuje się je jako danie równej szansy zbawienia wszystkim. Wynika ona z samej obecności Chrystusa wśród zmarłych, będącej wystarczającą proklamacją możliwości zbawienia wszystkich¹⁰⁰⁴. Wskazuje też na potrzebę wyeksponowania przy tej prawdzie istotnego elementu solidarności Chrystusa z wszystkimi pokoleniami ludzi, zarówno przeszłymi, jak i przyszłymi. Natomiast Jego Zmartwychwstanie, będące samo w sobie wydarzeniem eschatycznym, jednocześnie antycypuje i zapowiada zmartwychwstanie wszystkich ludzi¹⁰⁰⁵.

W. Hryniewicz zdaje sobie sprawę z tego, iż apokatastaza ma swoje słabe strony. Co prawda nie podziela opinii oponentów, nie mniej stara się je wyartykułować. Są nimi: okazywanie pobłażliwości w stosunku do zła i grzechu, rozwijanie zbyt optymistycznej metafizyki dziejów i brak szacunku dla tajemnicy Boga, nietraktowanie z należytą powagą takich pojęć jak: sąd, ludzki grzech, życie, historia, głoszenie eschatologicznego monizmu¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰⁰ TAMŻE, 39.

¹⁰⁰¹ TAMŻE, 46.

¹⁰⁰² TAMŻE, 81.

¹⁰⁰³ TAMŻE, 99.

¹⁰⁰⁴ TAMŻE, 66.

¹⁰⁰⁵ TAMŻE, 67.

¹⁰⁰⁶ *Bóg wszystkim*, 109; 111-112; 149.

Jego zdaniem zarzuty te są powierzchowne, gdyż nie sięgają w głąb zagadnień sensu kary, sprawiedliwości, wolności i wieczności¹⁰⁰⁷.

Oddzielnie ustosunkowuje się do krytycznych wypowiedzi niektórych teologów, których przywołuje po nazwisku. Należy do nich: zdanie z dyskusji Bruno Forte o apokatastazie jako „odwiecznej pokusie dusz chrześcijańskich”, która rodzi się na ogół z pomieszania pojęć¹⁰⁰⁸.

Zdaniem Manuela Guerra w apokatastazie „chodzi nie tylko o walkę pomiędzy wolnością i nadzieją, ale bardziej jeszcze pomiędzy rozumem i sercem”¹⁰⁰⁹.

Natomiast Emanuel Levinas zdecydowanie przeciwstawia się samej idei apokatastazy w imię trudnej wolności istot rozumnych¹⁰¹⁰.

Odpowiadając na wyżej wymienione opinie wybranych teologów, W. Hryniewicz przyznaje, iż w debatach na temat apokatastazy sugerowano mu pójście w eschatologicznym radykalizmie za daleko, przyznając nadziei zbyt dużą pewność.

Jest świadom tego, że prezentowana przez niego pewność nadziei nie jest pewnością absolutnej wiedzy¹⁰¹¹.

A formułując osobiste credo: „Wierzę i ufam, że potrafi On kiedyś pociągnąć ku sobie wszystkich, przeprowadzić ich przez oczyszczenie, przemienić i pojednać ze sobą”¹⁰¹², twierdzi, że tak właśnie głosi od wieków nurt uniwersalizmu nadziei chrześcijańskiej, którego czuje się żarliwym zwolennikiem. Uniwersalizm ów, jego zdaniem, wyzwala od postaw inspirowanych ekskluzywizmem, niosąc w sobie wielki potencjał terapeutyczny¹⁰¹³.

W kontekście ożywionych debat teologicznych większej wyrazistości nabiera apel W. Hryniewicza, aby poprzez obecność w centrum wiary chrześcijańskiej prawdy podstawowej o zwycięskim przejściu Chrystusa przez Śmierć do Zmartwychwstania, miała ona więcej pogody w patrzeniu na ludzką winę. Wszak Bóg przewycięża zło świata przez miłość i przebaczenie¹⁰¹⁴, a Chrystus ukrzyżowany za nas i dla nas,

¹⁰⁰⁷ TAMŻE, 149.

¹⁰⁰⁸ TAMŻE, 254.

¹⁰⁰⁹ TAMŻE, 256.

¹⁰¹⁰ TAMŻE, 235.

¹⁰¹¹ TAMŻE, 256.

¹⁰¹² TAMŻE, 233; W późniejszej refleksji formułuje paralelne do Credo artykuły nadziei;

¹⁰¹³ TAMŻE, 249- 250.

¹⁰¹⁴ TAMŻE, 258.

przynosi orędzie nadziei na ocalenie istot najbardziej zagubionych i zatraconych¹⁰¹⁵.
Zatem powszechność zbawienia to powszechność przebaczenia i pojednania¹⁰¹⁶.

Wydaje się słusznym, gwoli ustosunkowania się do poglądów W. Hryniewicza, posłużyć się jego własnym zdaniem na ten temat. Według niego, głoszenie takich poglądów dla teologa wiąże się z narażeniem się na zarzuty, gdyż wykraczają one poza tradycyjny nurt nauczania kościelnego¹⁰¹⁷. Należy więc wnioskować, na podstawie powyższej próby ukazania podstawowych wątków w jego refleksji na temat apokatastazy, że i cała wizja pełni zbawienia nie jest wolna od poglądów budzących wątpliwość tradycyjnego, ale też współczesnego nurtu nauczania kościelnego.

Podsumowując należy powiedzieć, że w wyniku wielopłaszczyznowych poszukiwań, W. Hryniewicz stawia tezę o czasowym, terapeutycznym oraz poprawczym charakterze potępienia.

Dla tak sformułowanej tezy, szuka on potwierdzenia w Piśmie Świętym wedle przyjętych przez siebie zasad interpretacyjnych, niekoniecznie stosowanych w oficjalnym nauczaniu. Korzysta również w dużej mierze z intuicji teologów, reprezentujących nurt poszukujący tradycji wschodniej lub odwołujących się do nurtu myśli starochrześcijańskiej. Wytycza w ten sposób oryginalny sposób myślenia o rzeczywistości ostatecznej, otwierając możliwość zaistnienia nadziei powszechnego zbawienia.

Nie należy do oczywistych odpowiedzi na pytanie, czym według W. Hryniewicza jest apokatastaza? Wiadomo, że ukazuje ją jako nierównoznaczną z pewnością zbawienia.

Ujęty w ten sposób problem daje mu możliwość podjęcia refleksji na ten temat, bez ryzyka bezpośredniego sprzeciwiania się oficjalnemu nauczaniu kościelnemu. Widać w nim stosunek do tradycyjnej teologii oraz twierdzenia natury hipotetycznej.

¹⁰¹⁵ *Bóg wszystkim we wszystkich*, 235.

¹⁰¹⁶ TAMŻE, 251.

¹⁰¹⁷ TAMŻE, 259.

ROZDZIAŁ VIII

PRÓBA OCENY KONCEPCJI PEŁNI ZBAWIENIA WACŁAWA HRYNIEWICZA

Warunkiem niezbędnym dla prawidłowego odczytania refleksji teologicznej W. Hryniewicza dotyczącej pełni zbawienia i oceny jego koncepcji pełni zbawienia jest ustawienie jej w perspektywie tego, co na ten temat mówi Pismo Święte, Magisterium Kościoła oraz współczesna teologia. Natomiast w próbie dokonania oceny pomoże uporządkowanie materiału wedle klucza: metoda teologiczna, terminologia, którą posługuje się W. Hryniewicz, a także konsekwencje ich stosowania w postaci ujęcia zasadniczych kwestii eschatologicznych.

§1. METODA TEOLOGICZNA

Chcąc powiedzieć coś więcej o metodzie teologicznej, jaką posługuje się W. Hryniewicz, należy przyjrzeć się źródłom z jakich korzysta, ich interpretacji oraz sposobowi argumentowania.

a) Interpretacja tekstów biblijnych.

Pierwszym i podstawowym źródłem dla pracy teologa jest Pismo Święte. Korzystanie z niego wymaga jednak stosowania zasad interpretacji tekstu natchnionego. Konstytucja o Objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II, stwierdza: „ponieważ

Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane, należy, celem wydobycia właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględniać treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary. [...] Wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma Świętego, podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego” (KO 12).

W korzystaniu z tekstów biblijnych, W. Hryniewicz po części stosuje zasady interpretacyjne podane przez soborowy dokument. Opowiada się za całościowym traktowaniem Pisma Świętego, wykluczającym traktowanie w sposób uprzywilejowany jednych tekstów kosztem innych. Nazywa je „patrzeniem wedle całości”. Podkreśla jednak, że cała Biblia ukazuje przede wszystkim Boga, który daje nadzieję zbawienia, ponieważ jest Miłością. Wyciąga stąd wniosek, że tekstami priorytetowymi w Biblii są te, które dotyczą nadziei zbawienia dla wszystkich, natomiast inne teksty należy interpretować w świetle tego podstawowego przesłania. W ten sposób W. Hryniewicz wprowadza własną hierarchię tekstów biblijnych.

Wprowadza podział na biblijne teksty promujące uniwersalizm zbawienia i te, które mówią o potępieniu. Wedle stosowanej przez niego hierarchii, pierwsze są najważniejsze, natomiast pozostałe są tamtym niejako podporządkowane. Ponadto dokonuje on podziału na nauczanie przedpaschalne i popaschalne, sugerując mniejszą rangę tego pierwszego.

Przyporządkowuje teksty o wiecznym potępieniu do nauczania przedpaschalnego Jezusa, a te, które dotyczą nadziei zbawienia do popaschalnego. Na tej podstawie wyciąga wniosek, że doktryna o wiecznym piekle opiera się na jednym z nurtów wypowiedzi biblijnych nie uwzględniając drugiego, otwierającego perspektywę soteriologicznego uniwersalizmu¹⁰¹⁸.

Niektórzy spośród teologów zauważają pewną nieścisłość w interpretacji płynącej z takiego podziału, wskazując na zdanie zawierające ostrzeżenie przed potępieniem, wypowiedziane przez Chrystusa zmartwychwstałego w Markowej Ewangelii: „a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16b), które należy do nauczania popaschalnego, a więc nie pasuje do przedstawionego schematu.

¹⁰¹⁸ *Nadzieja w dialogu*, 249.

Ich zdaniem tego typu zabiegi interpretacyjne są po prostu interpretacyjnym przekłamaniem¹⁰¹⁹.

Z teologicznych refleksji W. Hryniewicza wynika, że próbuje on zharmonizowania tekstów biblijnych oraz dokonania spójnej ich syntezy pod takim kątem, aby mógł dojść do głosu uniwersalizm nadziei. Takie działanie łagodziłoby wówczas niewygodne teksty dotyczące możliwości potępienia, co nie jest przecież zgodne z duchem Bożego Słowa.

Pewne zastrzeżenie budzi także sposób interpretacji niektórych konkretnych tekstów Nowego Testamentu. Należy do nich na przykład fragment: „[...] idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny przygotowany diabłu i jego aniołom!” (Mt 25, 41). Według W. Hryniewicza, słowa te są konkluzją dodaną do udramatyzowanej i barwnej opowieści apokaliptycznej Jezusa. Takie sformułowanie kwestionuje historyczność i autentyczność niektórych wypowiedzi Jezusa.

W podobny sposób zostaje zinterpretowany wspomniany tekst: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). W. Hryniewicz widzi w nim późniejszy dopisek, rekonstrukcję¹⁰²⁰.

Dochodzi tu do głosu skrajna egzegeza historyczno-krytyczna, która dąży do ukazania jedynie początkowego sensu słów, jakie miały one w danym miejscu i momencie czasowym. Pewność tego rodzaju rekonstrukcji, Benedykt XVI uważa za względną, ponieważ już każde ludzkie słowo, mające jakieś znaczenie, zawiera w sobie więcej treści niż w danej chwili wydaje się autorowi. A proces ciągłej lektury słów i ich rozwoju nie byłby możliwy, gdyby w samych słowach nie były obecne takie wewnętrzne otwarcia¹⁰²¹.

Soborowy dokument o Objawieniu Bożym i jego interpretacji podejmuje także istotną kwestię poszukiwania przez komentatora sensu, „jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził za pomocą rodzajów literackich, których w owym czasie

¹⁰¹⁹ Problem ten wyłonił się podczas dyskusji teologów dogmatyków. J. Salij zarzuca Hryniewiczowi subiektywne interpretowanie Nowotestamentowych tekstów oraz wykazuje nieścisłości tam zawarte. Wskazuje, że Mk 16,16 zawiera ostrzeżenie zmartwychwstałego Chrystusa przed potępieniem. Podaje inne NT-owe teksty zawierające ostrzeżenia i groźby: 1Kor 6, 9n; Ga 5, 19-21; Jk 5, 1-4; Jud 10-14; 2P 3, 5-7; *Nadzieja - możliwość czy pewność powszechnego zbawienia?* Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. S. C. Napiórkowski OFM Conf., K. Klauza, Lublin 1992, 60-64.

¹⁰²⁰ *Nadzieja - możliwość czy pewność powszechnego zbawienia?* Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. S. C. Napiórkowski OFM Conf., K. Klauza, Lublin 1992, 82.

¹⁰²¹ Por. J. RATZINGER - BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. I, Kraków 2007, 11-12.

używano” (KO 12). W. Hryniewicz trzyma się tej zasady, ale wyciąga niekiedy subiektywne wnioski. Przykładem jest interpretacja końcowego zdania fragmentu mówiącego o Sądzie Ostatecznym: „I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25, 46). Zdaniem W. Hryniewicza, użyte w tym fragmencie słowa *kolasis* i *aionios*, były wypowiedzane przed wiekami w innej kulturze i w innym języku. Tutaj oznaczają, iż „Ludzie odesłani od oblicza Sędziego muszą przejść przez mękę wewnętrznego przeobrażenia, aby stali się zdolni do przyjęcia daru zbawienia”¹⁰²². Pozwala mu on wykazać, iż w tekście jest mowa jedynie o terapeutycznym charakterze wiecznej męki¹⁰²³. Ponadto, jego interpretacja użytego dwa razy w tekście przymiotnika *aionios* (wieczny), uzależniona jest od tego, czy dotyczy on szczęścia czy potępienia. B. Huculak zwraca uwagę, że zarówno w jednym, jak i drugim miejscu przymiotnik ten oznacza trwanie bez końca, a wprowadzanie interpretacji o długim, ale ograniczonym czasie prowadzi do podkreślania względności tego wyrażenia¹⁰²⁴.

Nie można zgodzić się ze stwierdzeniem W. Hryniewicza, przypisującym przekładom biblijnym roli zafałszowywania sensu pierwotnego przesłania. Według jego interpretacji, utrata życia wiecznego nie ma charakteru ostatecznego i nieodwracalnego. Trudno przyznać mu także rację wówczas, gdy w oficjalnej interpretacji podawanej przez Kościół dopatruje się literalnej interpretacji wypaczającej tekst. Zdaniem Hryniewicza to właśnie interpretacja dosłowna tekstów biblijnych stanowi podstawę tradycyjnej doktryny o piekle¹⁰²⁵.

Nie jest słuszne również stanowisko W. Hryniewicza, sprowadzające do absurdu interpretację apokaliptycznego ognia i siarki (por. Ap 21, 7-8) jako cierpienia bez końca, oraz sprowadzania znaczenia wyrażenia „na wieki wieków” do symbolu intensywnej męki o nieokreślonej długości trwania¹⁰²⁶.

Innym sposobem interpretacyjnym, stosowanym przez lubelskiego teologa, jest położenie nacisku na jedno określone słowo i w jego świetle wyciąganie wniosków potwierdzających nadzieję zbawienia dla wszystkich. W ten sposób odrywa on dany tekst od podstawowej jego interpretacji. Jako przykład może posłużyć ewangeliczny

¹⁰²² *Abym nie utracił nikogo*, 67.

¹⁰²³ Hryniewicz stwierdza ogólnie, że niektórzy Ojcowie wczesnego Kościoła nie przypisywali oddzieleniu owiec od kozłów charakteru ostatecznego i nieodwracalnego; *Abym nie utracił nikogo* 67.

¹⁰²⁴ Zob. O. B. HUCULAK OFM, *Chrześcijańskiej nadziei warunek konieczny*. W sprawie pewnego poglądu „ekumenicznego”, Kalwaria Zebrzydowska 1994, 9-11.

¹⁰²⁵ *Abym nie utracił nikogo*, 66.

¹⁰²⁶ TAMŻE, 68.

fragment mówiący o Dobrym Pasterzu (Łk 15, 4), w którym kładzie nacisk na słowa: „aż znajdzie”, co prowadzi go do wniosku, że poszukiwania Dobrego Pasterza dotyczą także życia przyszłego i zakończą się pośmiertnym odnalezieniem wszystkich. Słowo „wszystkich” interpretuje jako odnoszące się do faktycznego, końcowego zbawienia wszystkich, a nie jedynie do Boskiej oferty zbawienia wszystkich.

Stwierdzenie, że Pismo Święte przenika myśl o zbawczej miłości Boga do świata pozwala W. Hryniewiczowi zobaczyć szczególnie w Nowym Testamencie nadzieję, że w końcu wszyscy dobrowolnie wyznają, iż Jezus jest Panem i Zbawicielem. Według niego, prawdy zawartej w Piśmie Świętym, że Bóg jest Miłością, nie da się pogodzić z istnieniem piekła.

Stosując kontekst całości, W. Hryniewicz dostrzega w nauczaniu świętego Pawła nadzieję na powszechność zbawienia, której nie sposób pogodzić, w jego odczuciu, z istnieniem wiecznego piekła. Pisze, że Apostoł dostrzega stopniowe urzeczywistnianie się suwerennego planu Boga, które napotyka wprawdzie na opory i przeszkody, ale nie może ponieść porażki. Motyw „porażki Boga” pojawia się dość często także i w innych argumentach W. Hryniewicza¹⁰²⁷. Z poszczególnych fragmentów Apostoła Narodów, np. z 2 Kor 5, 19, wyciąga wniosek o możliwości pojednania z Bogiem w życiu przyszłym. Pojednanie świata z Bogiem jest faktem przesądzonym i dokonany. Kto nie zdoła pojednać się z Nim w tym życiu, będzie mógł to uczynić w życiu przyszłym¹⁰²⁸.

Całościowa lektura tekstów Pisma Świętego prowadzi W. Hryniewicza do ogólnego stwierdzenia, że mówią one o tymczasowej, terapeutycznej naturze kary oraz o końcowym ocaleniu wszystkich, a także, że żaden z tekstów biblijnych właściwie przełożony i rozumiany, nie uczy o nieskończonej męce¹⁰²⁹.

Takie myślenie W. Hryniewicza wyznacza inny kierunek argumentacji w jego refleksji teologicznej, polegający na poszukiwaniu w Piśmie Świętym potwierdzenia wcześniej sformułowanych tez, dotyczących nadziei zbawienia dla wszystkich. Zresztą potwierdza to w sposób pośredni sam W. Hryniewicz, postulując stosowanie interpretacji jak najbardziej obiektywnej, to znaczy wolnej od „konfesyjnych dyrektyw

¹⁰²⁷ *Abym nie utracił nikogo*, 75.

¹⁰²⁸ Fragment: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania” (2 Kor 5, 19), interpretuje następująco: „Nie powiedziano, że Bóg próbował pojednać, ale, że faktycznie pojednał”; *Abym nie utracił nikogo*, 77.

¹⁰²⁹ Hryniewicz zachęca, aby w interpretacji tekstów biblijnych odłożyć na bok uprzednio ukształtowane idee, sądy, opinie doktrynalne i uprzedzenia; *Abym nie utracił nikogo*, 72-73.

doktrynalnych”¹⁰³⁰. Tym samym ustawia siebie w gronie przedstawicieli chrześcijańskiej tradycji w odróżnieniu od „wyznaniowej teologii rzymskokatolickiej”¹⁰³¹, z którą się nie do końca utożsamia.

Być może, właśnie tu tkwi trudność, że „wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma Świętego, podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego” (KO 12).

A dla lubelskiego teologa, w tym właśnie przejawia się słabość hermeneutyki biblijnej, która interpretację tekstów wciąż podporządkowuje wymogom oficjalnej doktryny kościelnej¹⁰³².

W. Hryniewicz odwołuje się też do prawa wolności w badaniach naukowych. Wolność ta dotyczy również interpretacji tekstów biblijnych¹⁰³³.

b) Interpretacja tekstów patrystycznych.

Zasadnicze elementy refleksji teologicznej W. Hryniewicza uzyskują swoje uzasadnienie oraz pogłębienie przez przywoływanie świadectwa przedstawicieli myśli patrystycznej.

W swoich publikacjach W. Hryniewicz bardzo często korzysta ze źródła, jakim jest myśl Ojców Kościoła, przytaczając ich naukę jako argument potwierdzający słuszność formułowanych przez siebie tez. Czyni to jednak miejscami zbyt ogólnikowo czy też jednostronnie. Zdaniem B. Huculaka, który poddał gruntownej analizie stanowisko W. Hryniewicza, w większości Ojcowie greckojęzyczni nie potwierdzają stanowiska lubelskiego teologa co do skończonego charakteru kary potępienia. Wyjątek ten stanowi wąski nurt, który reprezentuje m.in. święty Grzegorz z Nyssy. W podjętej analizie B. Huculak wskazuje także na inne teksty pochodzące z epoki patrystycznej, które mówią o wiecznym charakterze kary piekła¹⁰³⁴.

¹⁰³⁰ *Nadzieja w dialogu*, 328.

¹⁰³¹ TAMŻE, 230.

¹⁰³² *Abym nie utracił nikogo*, 47.

¹⁰³³ Hryniewicz niekiedy porusza się po krawędzi, toteż pisze: „Wciąż się mnie czepiają. Wywalczyłem jednak sobie pewien status wolności słowa. Moje poglądy na tematy eschatologiczne są tolerowane. Niektórzy biskupi chcieli mnie przed laty wydać w ręce Kongregacji”; *Nadzieja w dialogu*, 465.

¹⁰³⁴ Dla przykładu przytacza fragment z listu świętego Klemensa Rzymskiego mówiący o tym, że zbawieni w niebie „ujrzą jak straszliwymi katuszami są karani w nieugaszonym ogniu ci, którzy pobłądzili, zaparłszy się Jezusa słowami lub uczynkami”. U świętego Ignacego Antiocheńskiego jest tekst mówiący o ogniu nieugaszonym. Święty Ireneusz podkreśla, że kara jest „nie czasowa jedynie, lecz wieczna”; Cyt. za O. B. HUCULAK OFM, *Chrześcijańskiej nadziei warunek konieczny*. W sprawie pewnego poglądu „ekumenicznego”, Kalwaria Zebrzydowska 1994, 14.

Na poważną trudność napotyka więc twierdzenie W. Hryniewicza, że nauka o skończoności piekła ma swoje źródło u Ojców wschodnich.

W odniesieniu do Ojców łacińskich, najczęściej lubelski teolog odwołuje się do świętego Augustyna, widząc w nim twórcę i propagatora pesymizmu soteriologicznego, z upodobaniem cytując jego „*massa damnata*”, z pominięciem kontekstu, w którym zostało ono użyte. Ponadto pomija fakt znajomości przez świętego Augustyna nauczania wcześniejszych i jemu współczesnych Ojców. Mniej uwagi poświęca też nauczaniu Ojców łacińskich, toteż trudno mówić o zachowaniu proporcji pomiędzy tradycją wschodnią i zachodnią.

Sposób, w jaki W. Hryniewicz interpretuje teksty patrystyczne zdaje się wskazywać na to, że służą mu one przede wszystkim do stworzenia uzasadnienia dla sformułowanych wcześniej przez siebie tez.

c) Interpretacja wypowiedzi Magisterium.

Kluczowym problemem dotyczącym stosunku W. Hryniewicza do oficjalnych orzeczeń Kościoła odnośnie eschatologii jest postawienie znaku zapytania przy ich wiarygodności i bezbłędności. W większości przypadków, szczególnie wówczas, kiedy chodzi o kwestie związane z wiecznym potępieniem, wykazuje, że owe uściślenia są późniejsze i wychodzą znacznie poza to, co zawiera Pismo Święte. W miejsce doktryny proponuje poszukiwania opierające się na nowych interpretacjach biblijnych, niezacieśnionych konfesyjnie oraz tradycji wschodniej, która nie zdogmatyzowała prawd z dziedziny eschatologii, co zapewnia swobodę działania.

Co do niektórych orzeczeń, jak choćby potępienia Orygenesesa, wykazuje ich bezzasadność oraz wpływ czynnika czysto ludzkiego, w tym przypadku - cesarza Justyniana, istnienie innych wyjaśnia stosowaną przez Kościół „pedagogią strachu”. Dualistyczną eschatologię ocenia jako skuteczne narzędzie w rękach Kościoła w sprawowaniu kontroli i władzy nad ludzkimi sumieniami¹⁰³⁵.

Na podstawie całościowej lektury pism W. Hryniewicza można wnioskować, że preferowane przez niego pozostawanie na poziomie opinii teologicznych wiąże się u niego z lękiem przed definicją prawd wiary. Na taką interpretację jego poglądów pozwalają wypowiedzi, w których istnienie dogmatycznych sformułowań dotyczących rzeczywistości ostatecznej, uważa za przeszkodę w teologicznych poszukiwaniach,

¹⁰³⁵ *Abym nie utracił nikogo*, 50.

a tych, którzy przyjmują je, określa mianem zniewolonych doktryną Kościoła. Wyrazem otwartości umysłu i serca jest dla niego „twórczy” sprzeciw, wobec tej doktryny oraz jej zwolenników, których nazywa przeciwnikami uniwersalizmu zbawienia. Użycie tego rodzaju sformułowania sugeruje raczej postawę nieufności i krytycyzmu wobec nauczania Kościoła odnośnie rzeczywistości ostatecznej.

Jako antidotum na istniejące w Kościele, jego zdaniem, niedobory w krzewieniu wiary pogodnej, przesyconej nadzieją powszechnego zbawienia, poleca tworzone przez siebie własne twierdzenia, które stara się w różnorodny sposób udowodnić, niekoniecznie z pozycji członka wspólnoty Kościoła Rzymskokatolickiego.

Taki sposób rozumowania W. Hryniewicza wskazuje, że istnieje pewne napięcie pomiędzy jego poglądami a stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*¹⁰³⁶ poucza, iż w sytuacji spornej, o jakiej chyba tutaj w sposób uzasadniony można mówić, „nie wystarcza osąd subiektywnego sumienia teologa, ponieważ nie jest ono ani autonomiczną, ani jedyną instancją oceny prawdziwości jakiejś nauki” (p.28). W tej sytuacji Instrukcja zachęca teologa, aby poprzez pogłębioną i cierpliwą refleksję starał się „usilnie zrozumieć treść, argumentację i motywy owego nauczania, oraz by był gotowy do zrewidowania własnych opinii i do przestudiowania zastrzeżeń przedstawionych mu przez kolegów” (p. 29).

Wzmiankowana Instrukcja podaje ponadto, że powołaniem teologa jest zaangażowanie w służbę prawdzie (p.20). Prawe sumienie teologa katolickiego zakłada wiarę w słowo Boże, którego bogactwa ma on zgłębiać, ale także miłość do Kościoła, w którym pełni on swoją misję, oraz szacunek do Urzędu Nauczycielskiego, wspieranego opieką Bożą.(...) Wypowiedzi dotyczące wiary nie są jedynie rezultatem indywidualnych poszukiwań i swobodnie prowadzonych studiów krytycznych nad słowem Bożym, ale stanowią dziedzictwo Kościoła (p.38). Z tekstu Instrukcji jasno wynika, że postawę teologa winna cechować służba prawdzie, miłość i posłuszeństwo oraz głęboka zgodność umysłu i serca z Kościołem, czyli *sentire cum Ecclesia*.

Rozumowanie W. Hryniewicza zdaje się iść w innym kierunku. Mówi on o potrzebie odróżnienia samej wiary chrześcijańskiej od zorganizowanych struktur

¹⁰³⁶ Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, red. J. Królikowski, 353-369.

i form religijności w Kościołach. Na pierwszym miejscu stawia: „światłą wiarę, która stanowi niezastąpione źródło moralnego i duchowego oświecenia ludzi”¹⁰³⁷.

Trudno z całą pewnością ocenić stosunek lubelskiego teologa do Magisterium Kościoła, jednak zastanawia fakt, że on sam pisze o krytycznym odniesieniu do magisterium (pisanym małą literą) Kościoła¹⁰³⁸.

d) Inspiracje teologów.

W poszukiwaniu głębi oraz oryginalności refleksji teologicznej W. Hryniewicza rzeczą konieczną wydaje się sięgnięcie do źródeł jego teologicznych inspiracji, co pozwoli powiązać jego myśl z istniejącymi nurtami w teologii.

Na pierwszy plan wysuwa się tradycja wschodnia (a dokładnie: tradycja kościelna, jak o niej pisze Hryniewicz), w jej nurcie poszukującym. Jej przedstawiciel, S. Bułgakow, wywarł niemały wpływ na poszukiwania W. Hryniewicza. Ważną myślą łączącą ich obu jest wyakcentowanie w dotychczasowej eschatologii elementu strachu oraz próba zaradzenia temu poprzez głoszenie nadziei. Z tym, że nadzieja w wydaniu S. Bułgakowa posiada wymiar bardziej antropologiczny, a u W. Hryniewicza, podobnie jak u H. Ursa von Balthasara, odznacza się charakterem paschalnym.

Inna zbieżność stanowisk występuje w interpretacji terminu „wieczność”- *aionios*, w którym wyodrębnia się dwa znaczenia: ponadczasowość w odniesieniu do Boga oraz jej charakter czasowy, oznaczający długie ale ograniczone trwanie. S. Bułgakow mówi o dwóch formach wieczności, o czym pisze także W. Hryniewicz.

Również pewien dynamizm wieczności oraz postawienie znaku zapytania przy wiecznym charakterze potępienia, za którym opowiada się W. Hryniewicz, znajdują swoje źródło w refleksji paryskiego teologa. Podobnie ma się rzecz z kwestią dualizmu eschatologicznego, bezsilności Boga wobec zła, możliwości pośmiertnej poprawy człowieka. Do tego należy dodać osobistą tęsknotę W. Hryniewicza za takim uprawianiem teologii, jaki jest możliwy w Kościele prawosławnym, w którym brak jednoznacznych i dogmatycznych orzeczeń daje większą swobodę poszukiwań nowych propozycji rozwiązań¹⁰³⁹.

¹⁰³⁷ *Nadzieja w dialogu*, 462.

¹⁰³⁸ TAMŻE, 328.

¹⁰³⁹ *Nadzieja - możliwość czy pewność powszechnego zbawienia?* Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. S. C. Napiórkowski OFM Conf., K. Klauza, Lublin 1992, 103-122.

Drugim przedstawicielem wschodniej tradycji, który inspirował W. Hryniewicza, jest P. Evdokimov. Od niego zaczerpnął on myśl o oczyszczającym i uzdrawiającym (terapeutycznym) charakterze ognia, wewnętrznym charakterze sądu, mówieniu o piekle w pierwszej osobie, motywie schodzenia do piekieł za Chrystusem¹⁰⁴⁰.

Kolejne inspiracje teologiczne W. Hryniewicza są związane z postacią katolickiego teologa H. Ursa von Balthasara. Jest on bliski duchowym intuicjom W. Hryniewicza, ponieważ sam zmagał się z poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie dotyczące nadziei zbawienia.

Odnajduje on w niektórych wypowiedziach Nowego Testamentu perspektywę powszechnego zbawienia. Ponadto zauważa istniejące w Nowym Testamencie dwa szeregi wypowiedzi na temat zbawienia i potępienia, których nie można połączyć w syntezę; wyodrębnia w nauczaniu Jezusa etap przedpaschalny, w którym jest więcej ostrzeżeń przed potępieniem i popaschalny, w którym są wypowiedzi o charakterze uniwersalnym, oraz wyakcentowanie w tajemnicy Wielkiej Soboty solidarności Jezusa ze zmarłymi.

W swoich poszukiwaniach korzysta z bogactwa myśli patrystycznej, ze szczególną uwagą wnika w myśl Orygenesusa i Augustyna (ale nie koncentruje się jedynie na *massa damnata* tego drugiego). Odwołuje się do Mechtyldy z Magdeburga objawień prywatnych oraz pism świętej Edyty Stein. Podejmuje kwestię szczęścia zbawionych w obliczu cierpienia potępionych, mówienia o piekle dla innych, o traktowaniu piekła jako realnej możliwości, wskazuje na różnicę pomiędzy wiecznością u Boga a wiecznością piekła¹⁰⁴¹.

Jak widać, obecne w refleksji teologicznej W. Hryniewicza inspiracje stanowią ciekawą syntezę dotyczącą głównie poszukiwania oraz argumentowania nadziei powszechnego zbawienia. Wydaje się, że bliższe lubelskiemu teologowi w tym względzie są poszukiwania H. U. von Balthasara, choć i intuicje nurtu wschodniego są w nim obecne. Trzeba jednak przyznać, iż fascynacja myślą S. Bułgakowa i innych przedstawicieli nurtu poszukującego teologii prawosławnej znajduje swoje głębsze odzwierciedlenie w poszczególnych elementach, tworzących całościową koncepcję pełni zbawienia oraz drogi do niej prowadzącej.

¹⁰⁴⁰ Zob. P. EVDOKIMOV, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, 72-84.

¹⁰⁴¹ Zob. H. URS VON BALTHASAR, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, przekł. S. Budzik, Biblos 1998.

e) Terminologia.

Zakres teologicznych poszukiwań W. Hryniewicza wiąże się ze stosowaniem odpowiedniego aparatu pojęciowego.

Kluczowym pojęciem dla jego teologii jest uniwersalizm zbawienia, który używany jest zamiennie z uniwersalizmem nadziei zbawienia lub też uniwersalizmem eschatologicznym czy też soteriologicznym. Pewną trudność stanowi brak precyzacji tych terminów.

Na pewien ślad naprowadza wprowadzony przez W. Hryniewicza podział na zwolenników doktryny wiecznego potępienia lub też przeciwników uniwersalizmu zbawienia z jednej strony, a zwolenników uniwersalizmu zbawienia lub nurtu chrześcijańskiego uniwersalizmu z drugiej. Uniwersalizm zbawienia oznacza ogólnie zbawczą wolę Boga w stosunku do każdego człowieka.

W refleksji W. Hryniewicza natomiast, użyty jest między innymi w znaczeniu nadziei zbawienia dla wszystkich, czyli ludzkiej nadziei, że wszyscy zostaną zbawieni oraz że Bóg przy użyciu sobie wiadomych sposobów pociągnie skutecznie wszystkich do Siebie. Najogólniej można powiedzieć, że uniwersalizm pełni funkcję zastępczą w stosunku do apokatastazy, nadziei powszechnego zbawienia, nadziei zbawienia dla wszystkich. W. Hryniewicz mówi też o pewności nadziei oraz o większej nadziei, tworząc tzw. artykuły nadziei, analogicznie do artykułów wiary.

Zdaniem jednego z teologów doprecyzowania domaga się sama kwestia nadziei chrześcijańskiej¹⁰⁴². Dałoby to podstawy do bardziej precyzyjnych teologicznych twierdzeń.

W opozycji do uniwersalizmu zbawienia W. Hryniewicz stawia również teologię dualistyczną, doktrynę dualistyczną, dualistyczną eschatologię o ostatecznym podziale całej ludzkości na zbawionych i potępionych, doktrynę o wieczności piekła.

Lubelski teolog dostrzega barierę pomiędzy możliwościami poznawczymi człowieka, a rzeczywistością ostateczną, wymykającą się ludzkiemu poznaniu. Dlatego w swojej refleksji chętnie odwołuje się do apofatyizmu czy apofatycznego spojrzenia, obecnego we wschodnim nurcie chrześcijaństwa, który polega na pełnym adoracji

¹⁰⁴² Ks. P. Liszka wyróżnia trzy płaszczyzny mówienia o chrześcijańskiej nadziei: nadzieja na przebaczenie, nawrócenie, spotkanie, zjednoczenie z Chrystusem - to możliwość; nadzieja, że każdy człowiek w wydarzeniu śmierci, w wyniku spotkania z Chrystusem, wybierze zbawienie, a zatem piekło jest puste; nadzieja na wyjście z potępienia po śmierci. Por. *Nadzieja - możliwość czy pewność powszechnego zbawienia?* Dyskusja teologów dogmatyków nad książką ks. W. Hryniewicza OMI *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, red. S. C. Napiórkowski OFM Conf., K. Klauza, Lublin 1992, 102.

„braku poznania”¹⁰⁴³. Znajduje ono praktyczne zastosowanie w proponowanej przez niego formie refleksji, którą nazywa medytacją, namysłem. Korzystanie z niej, pozwala mu dotrzeć do szerszego kręgu czytelników, których być może mógłby odstraszyć naukowy, zwarty język.

W swojej refleksji stosuje, dla wyrażenia jedności wydarzeń paschalnych, a także Zmartwychwstania Jezusa w śmierci, tzw. języka wywyższenia (chwały), który jego zdaniem służył we wczesnym chrześcijaństwie wyrażeniu wiary paschalnej.

Inne terminy obecne w refleksji W. Hryniewicza to: spełnienie losu człowieka, ostateczne spełnienie ludzkości i świata oraz eschatyczne spełnienie, całkowite spełnienie ludzkich dziejów w Bogu, cielesne zmartwychwstanie, empiryczny i transempiryczny wymiar rzeczywistości, ekskluzywizm soteriologiczny, terapeutyczny i poprawczy charakter kary piekła, rzeczywistość infernalna, czas przemieniony, energetyczna wizja rzeczywistości, tradycja wschodnia.

Spełnienie losu człowieka, a także ściśle z nim związane: ostateczne spełnienie ludzkości i świata oraz eschatyczne spełnienie, W. Hryniewicz używa na oznaczenie wydarzeń ostatecznych, które dokonują się w śmierci człowieka, ale także ludzkości i świata. Chodzi o osiągnięcie kresu całych dziejów. Natomiast „całkowite spełnienie ludzkich dziejów w Bogu” wiąże W. Hryniewicz ze zmartwychwstaniem wszystkich ludzi.

Termin cielesne zmartwychwstanie W. Hryniewicz rozumie jako przemianę zmarłego ciała w obrębie wszechświata, który wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa również został tajemniczo przemieniony w głębi swej rzeczywistości.

W. Hryniewicz używa również terminu: empiryczny i transempiryczny wymiar rzeczywistości polegający na tym, że twierdzenie o jednym wymiarze nie wyklucza drugiego. Termin ten jest mu pomocny do wyjaśnienia, że eschatyczne spełnienie i dalszy bieg historii nie istnieją paralelnie obok siebie, ale pomiędzy nimi zachodzi niewspółmierna relacja.

Czas przemieniony, wyjaśnia W. Hryniewicz jako czas, który poprzez stwórczy akt Boga, a nie prawem ciągłości, znajdzie spełnienie w wieczności Boga. W czasie przemienionym zmarli żyją po śmierci, nie ma w nim „wcześniej ani potem”, scala on w sobie i przeobraża czas ziemski. W stosunku do czasu ziemskiego stanowi on

¹⁰⁴³ Zob. P. EVDOKIMOV, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, 136.

ponadczasowość, której nie można utożsamiać z wiecznością przysługującą samemu Bogu¹⁰⁴⁴.

Energetyczną wizję rzeczywistości W. Hryniewicz interpretuje jako przenikniętą energiami Ducha Świętego, energiami nowego stworzenia. Objawiły się one w zmartwychwstałym Chrystusie i są siłami rezurekcyjnymi, przenikającymi sferę ducha, cielesności i materii¹⁰⁴⁵.

Poprzez terapeutyczny i poprawczy charakter kary piekła, W. Hryniewicz rozumie taką mękę, która służy wewnętrznemu przeobrażeniu, otwierając człowieka na przyjęcie daru zbawienia. Natomiast rzeczywistość infernalna oznacza stan oddzielenia ludzkości od Boga¹⁰⁴⁶.

Terminem: ekskluzywizm soteriologiczny, W. Hryniewicz posługuje się na określenie formy ludzkiego sprzeciwu wobec uniwersalizmu Bożych dróg zbawienia¹⁰⁴⁷. Wywodzi on ten termin z interpretacji: „*extra Ecclesiam nulla salus*” świętego Cypriana, kształtującej teologiczne myślenie Kościoła zachodniego¹⁰⁴⁸.

Energetyczna wizja rzeczywistości jest związana z obecnością Ducha Bożego, który przenika stworzenia i w nich zamieszkuje. Energie nowego stworzenia, które objawiły się w Zmartwychwstaniu Chrystusa obejmują swoim działaniem całego człowieka i całe stworzenie.

Termin: tradycja wschodnia używany jest w sensie tradycji kościelnej. Natomiast pusty grób jest zastąpiony przez W. Hryniewicza terminem grób otwarty.

Terminy stosowane przez W. Hryniewicza są niejednokrotnie niesprecyzowane, sprawiając tym samym trudność w pełniejszym zrozumieniu jego teologii.

§ 2. ZAŁOŻENIA TEOLOGICZNE

Tym co wyróżnia refleksję teologiczną W. Hryniewicza dotyczącą pełni zbawienia jest to, że ma ona swoje podstawy w integralnym ujęciu wydarzeń paschalnych, koncentrującym się zasadniczo wokół Jezusa Chrystusa, a następnie człowieka zbawionego przez Chrystusa.

¹⁰⁴⁴ *Pascha Chrystusa*, 345-349.

¹⁰⁴⁵ *TAMŻE*, 468.

¹⁰⁴⁶ *Nadzieja zbawienia*, 97.

¹⁰⁴⁷ *Teraz trwa nadzieja*, 112-113.

¹⁰⁴⁸ *Przeszłość zostawić Bogu*, 59-60.

Jedność wydarzeń paschalnych i jedność ich zewnętrznej manifestacji, to konsekwencja zastosowania przez W. Hryniewicza kategorii uwielbienia i wywyższenia, czyli tzw. języka wywyższenia.

W. Hryniewicz korzysta także ze skonstruowanego przez siebie modelu wertykalnego, w którym przyjmując założenie o nieobowiązywaniu praw czasowego następstwa wydarzeń w świecie pozagrobowym uważa, że wydarzenia ostateczne są jedynie poszczególnymi aspektami jednej i tej samej rzeczywistości ostatecznej, będącej spełnieniem dziejów człowieka i świata.

Łatwo zauważyć, że nie ma też wyraźnej granicy pomiędzy eschatologią indywidualną i powszechną, pomiędzy wiecznością doświadczaną przez człowieka i społeczność ludzką.

Sprzeczności wynikające z myślenia w kategoriach czasowych W. Hryniewicz tłumaczy istnieniem różnych wymiarów rzeczywistości: empirycznego i transempirycznego, które powodują, że twierdzenie o jednym wymiarze nie wyklucza drugiego¹⁰⁴⁹.

Przy omawianiu Zmartwychwstania Chrystusa, używa on sformułowania: „cielesne zmartwychwstanie”, które dowartościowuje rolę ciała oraz jest użyte również na oznaczenie przeznaczenia całego człowieka.

Życie wieczne ujmuje on jako rzeczywistość dynamiczną, które rozpoczyna się dla każdego wraz z odejściem z tego świata. We wspólnocie zbawionych, osobowe relacje międzyludzkie są zakotwiczone w uczestnictwie w życiu wspólnoty Osób Boskich.

Dzięki Chrystusowi Zmartwychwstałemu, przyszły świat już teraz przenika dzieje ludzkości, mocą Bożego Ducha, który poprzez misterium paschalne uobecnia wieczność w czasie.

Trudność interpretacyjną wywołuje stwierdzenie W. Hryniewicza, że zbawieni zachowują w sobie element męki potępienia, w sensie cierpienia, od którego wyzwoliła ich miłość Boga, ponieważ wspólnota zbawionych to ci, którzy zachowali czystość serca, ale również i ci, którym wiele wybaczone.

W porównaniu z nauką Hryniewicza trzeba powiedzieć, że w ujęciu katechizmowym naukę dotyczącą nieba przedstawia się wieloaspektowo, w kategoriach poznania, ale też jako komunie życia i miłości z Bogiem Jedynym i Troistym oraz

¹⁰⁴⁹ *Pascha Chrystusa*, 348.

Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi. Przypomina, że zaistniało ono dzięki Jezusowi, który jako Bóg stał się człowiekiem, a to z kolei umożliwia ludzkie bytowanie w życiu samego Boga, bez żadnej izolacji, otwarte na wspólnotę zbawionych i na wypełnienie wszystkich ludzkich powiązań, bez żadnej rywalizacji.

Interesująca jest myśl W. Hryniewicza o kosmosie. Kosmos zostaje przedstawiony w kategoriach kenotycznych i pneumatologicznych. Ten ostatni uwzględnia rolę Ducha Świętego w perspektywie kosmicznej Zmartwychwstania Chrystusa. Obecność Ducha jest zaprzeczeniem wszelkiej martwoty, brudu, zastoju, rozkładu¹⁰⁵⁰. Nowość Ducha wprowadza ustawicznie w świat eschatologiczny dynamizm nowego stworzenia. Dzięki Jego działaniu stworzenie zdąża ku eschatycznemu spełnieniu swojej własnej tajemnicy¹⁰⁵¹.

Jest to konsekwencją energetycznej wizji rzeczywistości tak bliskiej tradycji wschodniej, która ma swoje korzenie w Piśmie Świętym. (zob. zwł. Ps 104, 29-30; Mdr 11, 24-12,1)¹⁰⁵².

Według W. Hryniewicza, kosmiczny wymiar zbawienia jest ściśle związany ze wszystkim, co dokonało się w Ciele Chrystusa, będącym pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w całym kosmosie.

Natomiast Katechizm bardzo ostrożnie wypowiada się na temat nowego nieba i nowej ziemi. Wykorzystuje teksty biblijne, które komentuje wypowiedziami soborowej konstytucji „*Gaudium et spes*”. Z soborowych tekstów wynika, że nie wiadomo, jak będzie wyglądał odnowiony wszechświat. Jednak to, co nastanie, zaspokoi i przewyższy wszystkie pragnienia ludzkich serc (por. KDK 39). Oczekiwanie nowej ziemi przez człowieka ożywia sens jego odpowiedzialności za ten świat, który Bóg mu powierzył (por. KKK 1047).

Istotnym motywem obecnym w refleksji W. Hryniewicza jest problem napięcia między czasem a wiecznością. W rozwiązaniu kwestii temporalnej wykorzystuje kategorię czasu przemienionego, oznaczającego tę formę czasu, w której zmarli żyją po śmierci. W niej dokonuje się dojrzewanie, oczyszczanie i przemiana przynależne wieczności.

Zmartwychwstanie Chrystusa wyznacza nowy sposób rozumienia czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość tworzą w Nim nową i niepojętą dla człowieka

¹⁰⁵⁰ *Nasza Pascha*, 110.

¹⁰⁵¹ TAMŻE, 104.

¹⁰⁵² *Pascha Chrystusa*, 468-469.

syntezę. Powstaje pytanie, jakie to ma znaczenie dla toczących się dziejów człowieka i świata?

W refleksji na temat śmierci człowieka W. Hryniewicz ukazuje jej rys paschalny, przez podkreślenie jej ścisłego związku ze Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa, będącymi dwoma fazami jednego wydarzenia. Związek ten dla człowieka oznacza, iż przyjmując swoją własną śmierć, w niej i przez nią przyjmuje śmierć Chrystusa i w ten sposób dokonuje się Pascha, czyli przejście ze śmierci do życia wraz z Chrystusem.

W. Hryniewicz opowiada się za zmartwychwstaniem dokonującym się w śmierci, ponieważ w punkcie przejścia spełnia się całe życie człowieka jako osoby, czyli dokonuje się definitywne dopełnienie egzystencji człowieka, będące owocem jego doczesnego życia, i to ontologicznie a nie tylko w sensie jurydyczno-etycznym. Teoria ta jest sprzeczna z nauką Magisterium Kościoła.

Katechizm, idąc za głosem Pisma Świętego i Tradycji, wyjaśnia, że Bóg w swojej wszechmocy przywróci ostatecznie ludzkie ciała, jednocząc je z duszami mocą zmartwychwstałego Chrystusa. Owo zjednoczenie będzie dziełem Trójcy Świętej. Dokument Kongregacji Nauki Wiary z 1979 roku stwierdza w numerze 5: „Kościół oczekuje zgodnie z Pismem Świętym „chwalebego ukazania się Pana naszego Jezusa Chrystusa” (KO I, 4), które uważa zresztą za odrębne i późniejsze w stosunku do sytuacji właściwej ludziom zaraz po śmierci”¹⁰⁵³.

Artykuł o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, daje W. Hryniewiczowi podstawę do nadziei, że Chrystus, który zwyciężył śmierć, oczekuje człowieka w otchłani jego śmierci po to, by człowiek pogrążony w ciemności niewiary i samotności mógł odkryć Jego obecność i przyjąć dar zbawienia.

W refleksji dotyczącej śmierci Jezusa wyróżnia wymiar kenotyczny, apofatyczny i dynamiczny. Ten ostatni uwidacznia się w spełnieniu się w śmierci wszystkich wydarzeń ostatecznych. Oznacza to przyjęcie przez W. Hryniewicza uproszczonej koncepcji pełni zbawienia, która łączy Paruzję oraz zmartwychwstanie z momentem śmierci poszczególnego człowieka.

Katechizm natomiast ujmuje śmierć jako zakończenie życia ziemskiego i początek życia wiecznego oraz jako rozdzielenie ciała i duszy zgodnie z porządkiem

¹⁰⁵³ Kongregacja Nauki Wiary: *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią do wszystkich biskupów członków konferencji episkopatów*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966- 1994*, Tarnów 1995, 129-132, nr 5.

natury do momentu ponownego połączenia w dniu zmartwychwstania, a także jako konsekwencję grzechu Adama, karę za grzech i skutek zawiści diabła.

W refleksji na temat sądu, W. Hryniewicz łączy go ze śmiercią i w ten sposób jest w nim zawarty wymiar jednostkowy i powszechny. Przyjmuje on, iż sąd nad światem już się dokonał poprzez Paschę Chrystusa, natomiast sąd nad człowiekiem dokonuje się w momencie śmierci, obejmując całe jego życie. Ma on różny stopień intensywności i trwa tak długo, aż nie doprowadzi do zwrócenia się ku Bogu całą głębią swojego jestestwa. Brak tutaj rozróżnienia co do dyspozycji człowieka, który podlega sądowi. Łączy on w rzeczywistości sąd jego charakter oczyszczający i wyzwalający. Sąd w teologii W. Hryniewicza jest jeden. Dokonuje się w śmierci człowieka, który przeżywa zarazem koniec dziejów ludzkich, ponieważ wydarzenia ostateczne stanowią jeden i ten sam proces przeobrażenia ludzkiej wolności i całego ludzkiego jestestwa i nie są sukcesywnie następującymi po sobie stanami, jak w ujęciu katechizmowym.

Tymczasem w myśli teologicznej na ogół rozdziela się sąd szczegółowy od powszechnego. Pierwszy z nich dotyczy chwili śmierci, drugi - końca historii. Podział ów ma swoje uzasadnienie w Biblii i Tradycji Kościoła.

U W. Hryniewicza wydarzenie sądu i czyśćca nakładają się na siebie, a możliwość podjęcia decyzji przesuwają on na rzeczywistość pośmiertną. Oczyszczenie dokonuje się w śmierci lub w „przejściu” ze śmierci do zmartwychwstania.

Liczne oficjalne orzeczenia Kościoła mówią przede wszystkim o istnieniu czyśćca, o oczyszczeniu jako koniecznym warunku dostąpienia radości życia wiecznego, o pomocy w postaci modlitwy, jałmużny, a przede wszystkim ofiary Eucharystycznej jaką mogą podjąć żyjący członkowie Kościoła.

Katechizm Kościoła Katolickiego podkreśla, że ci, którzy dostępują oczyszczenia, mają pewność zbawienia, a ich stan różni się od stanu potępionych.

W podjętym przez W. Hryniewicza zagadnieniu dotyczącym sakramentalnej antycypacji, zostaje uwypuklona myśl, iż świat naznaczony Bożymi znakami jest paschalnym sakramentem spotkania z Bogiem. Uprzywilejowanym miejscem jest Kościół, ponieważ z niego promieniuje zbawcze oddziaływanie uwielbionego Chrystusa i Ducha Świętego na cały wszechświat.

Bardzo interesująca jest myśl W. Hryniewicza, że podczas celebracji Eucharystii dokonuje się Pascha Kościoła, a sam Duch Święty poprzez nią przygotowuje Kościół na Powtórne Przyjście Chrystusa oraz ostateczne Królestwo. Natomiast radość świętowania ma w sobie coś z sakramentalnej przemiany czasu. Eucharystia łączy

w sobie charakter paschalny, pneumatologiczny oraz eschatologiczny. Jest ona uprzywilejowanym miejscem, w którym dokonuje się zbawcze dzieło przebóstwiającej przemiany każdego z wierzących. Zaczątkowe przebóstwienie całej natury ludzkiej realizuje się poprzez komunie, czyli uczestnictwo w przebóstwionym i zmartwychwstałym Ciele eucharystycznym Chrystusa, nieodłącznym od działania i obecności Ducha Świętego. Eucharystia kształtuje nową wizję człowieka i świata.

W refleksji na temat chrztu W. Hryniewicz podkreśla, że dokonuje się w nim zespolenie człowieka z losem Chrystusa zmartwychwstałego oraz otwarcie go na przyszłość, wyrażające się w rozwijaniu początkowego daru otrzymanego na chrzcie, który jest już ukrytą pełnią, aż do ostatecznego spełnienia w jego śmierci i zmartwychwstaniu. Nie odpowiada on jednak na pytanie, czy dar ten może człowiek utracić?

Teologia bierzmowania pozostaje niejako pochodną i dopełnieniem teologii chrztu. Obydwa sakramenty łączy ze sobą Duch Święty, Duch Jezusa, który jest eschatologicznym Darem zbawienia. Zarówno chrzest, jak i bierzmowanie dają wierzącemu udział w jednym, niepodzielnym darze zbawienia.

Wymiar antycypacyjny sakramentu pokuty uwidacznia się w stopniowym dojrzewaniu człowieka do wieczności poprzez wyzwalenie się z niewoli grzechu i nieprawości pod działaniem Ducha Świętego, pełniącego funkcję osądzającą, oczyszczającą i wreszcie przemieniającą.

Małżeństwo jest znakiem nadziei, wskazującym na ostateczne spełnienie Boskiego planu stworzenia. Posiada charakter profetyczny i eschatologiczny.

Sakrament namaszczenia chorego dokonuje się „w imię Pana”. Jest on przyzywaniem obecności Zmartwychwstałego, który „ocala i podnosi”.

W. Hryniewicz podkreśla szczególną rolę Eucharystii i chrztu. Wynika to z faktu, iż misterium zbawienia aktualizuje się w nich w sposób najbardziej wyraźny i intensywny.

Można zauważyć, że refleksja W. Hryniewicza dotycząca rzeczywistości potępienia koncentruje się na udowodnieniu czasowego i terapeutycznego charakteru piekła. Dlatego przyjmuje możliwość nawrócenia człowieka, czyli zmiany decyzji w rzeczywistości pośmiertnej. Z drugiej strony przyjmuje, że owa zmiana decyzji dokonuje się pod wpływem cierpienia i pociągania przez Chrystusa. W. Hryniewicz utożsamia tutaj cierpienie oczyszczające sądu i czyśćca, traktowanych jako jedno, z karą potępienia.

Oficjalna nauka Kościoła natomiast jasno stwierdza istnienie wiecznego potępienia, bez wprowadzania elementów łagodzących. Jasno też rozgranicza istotę stanu wiecznego potępienia od stanu oczyszczenia. W nauce o piekle podkreśla jego istnienie i wieczność. Piekło jest ukazane jako skutek ludzkiej wolności i dobrowolne samooddzielenie się od Boga, w którym tylko człowiek może znaleźć życie i szczęście. Nauka o piekle jest związana z wezwaniem do pokuty. Katechizm podkreśla, że nikt nie został przez Boga przeznaczony do piekła.

W tej sytuacji nie do końca jest jasna koncepcja człowieka oraz wolności, na której opiera swoje wywody Hryniewicz. Pytaniem otwartym pozostanie, w jaki sposób Bóg pociągnie do siebie kogoś, kto całkowicie zniszczył w sobie zdolność do dobra? Czy wobec tego nie sugeruje to nieutralności zbawienia?

W. Hryniewicz, głosząc nadzieję powszechnego zbawienia, nie precyzuje dokładnie, czy dotyczy ona samego pragnienia bycia zbawionym, czy też nadziei na to, że nikt nie znajdzie się w sytuacji potępienia. Z jego refleksji wynika, że zakłada on trzecią możliwość, to znaczy, że Bóg wyprowadzi wszystkich ze stanu potępienia bez względu na decyzję człowieka. Czy w stanie potępienia można mówić jeszcze o istnieniu wolnej osoby? Poza tym, Hryniewicz stosuje różne kwalifikacje decyzji człowieczych wobec życia wiecznego: pozytywnej, opowiadającej się za Bogiem, przyznaje słuszną wartość wypływającą z daru wolności; negatywnej, wyrażającej sprzeciw wobec Boga i Jego zbawienia, odbiera wartość przez neutralizowanie jej skutków poprzez wprowadzenie możliwości zmiany decyzji w wieczności. Pomija w ten sposób wewnętrzne skutki, jakie niesie w sobie odmowa miłości.

Argumenty za nadzieją są podane w formie sugestywnej. Ujmując rzeczywistość od strony Boga, chcą przyjść Jemu z pomocą, aby nie odniósł porażki, aby nie przegrał i wreszcie, aby się nie okazało, że jest Bogiem bezsilnym, godnym politowania. Chcą się Go uszczęśliwić, eliminując stan potępienia jako źródło dyskomfortu.

Ostatecznie można zapytać, jak W. Hryniewicz rozumie cel i zadania teologii: czy jako służbę prawdzie objawionej, czy też jako służenie komfortowi ludzkiemu?

ZAKOŃCZENIE

Przeanalizowanie biblijnych podstaw teologii zbawienia pozwala stwierdzić, że mówienie o pełni zbawienia jest jak najbardziej zasadne, ponieważ ma ona podstawy biblijne. Określa ją grecki termin *pleroma*, który wskazuje w ten sposób na sytuację finalną, dotyczącą zbawienia ludzkości oraz wszechświata. Inaczej mówiąc, pełnia zbawienia jest rzeczywistością określaną słowem „niebo”, czyli rzeczywistością całkowicie zrealizowaną jako kosmiczna całość, czyli nowe niebo i nowa ziemia.

Można przyjąć, że pełnia zbawienia rozpoczyna się, w momencie Paschy Chrystusa, która jest wydarzeniem ponadhistorycznym, nie należącym już ściśle do doczesności i dlatego trudnym do opisanie w kategoriach czysto ludzkich podlegających rozumowym dociekanom. Taka myśl jest centralną myślą w teologii W. Hryniewicza.

Wydarzenie paschalne dotyczy najpierw Jezusa Chrystusa, który przez Śmierć, Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, jest wywyższony i uwielbiony u Ojca. Jest ono pełnią zbawienia Człowieczeństwa, które przyjął Boski Logos we Wcieleniu. Mówi o tym Katechizm Kościoła Katolickiego, podkreślając, iż niebo zostało otwarte przez Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa (por. 1026), a udział w nim człowieka jest równocześnie udziałem w Jego chwale.

Pascha Chrystusa zaczyna także promieniować na ludzkość i kosmos. Poprzez obecność Ciała Chrystusa Zmartwychwstałego we wszechświecie, będącym nie tylko ciałem indywidualnym, lecz zarazem zaczątkiem przemienionego wszechświata, jest

ono pierwowzorem, przyczyną i antycypacją tego, co ma się dokonać w ludzkości i w całym kosmosie. Dzięki Chrystusowi Zmartwychwstałemu i w Nim przyszły świat już teraz przenika dzieje ludzkości mocą Bożego Ducha, który uobecnia wieczność w czasie poprzez misterium paschalne.

Idąc za myślą W. Hryniewicza można więc powiedzieć, że pełnia zbawienia jest ostatecznym spełnieniem człowieka, ludzkości i kosmosu.

Promieniowanie Paschy dotyczy Kościoła poprzez antycypację sakramentalną pełni zbawienia. Kościół bowiem jest szczególnym miejscem, z którego promieniuje zbawcze oddziaływanie uwielbionego Chrystusa i Ducha Świętego na cały wszechświat. W Kościele dokonuje się powolne wyzwalać człowieka.

Zbawcze oddziaływanie przemieniające człowieka najpełniej uwidacznia się podczas Eucharystii- w komunii, która daje uczestnictwo w przebóstwionym i Zmartwychwstałym Ciele eucharystycznym Jezusa, nieodłącznym od działania i obecności Ducha Świętego. Antycypacja pełni dla każdego człowieka rozpoczyna się od chrztu, ponieważ dokonuje się w nim zespolenie człowieka z losem Chrystusa Zmartwychwstałego, a dar otrzymany na chrzcie jest już ukrytą pełnią, aż do ostatecznego spełnienia w ludzkiej śmierci i zmartwychwstaniu. Chrzest z bierzmowaniem łączy Duch Święty, który jest eschatologicznym Darem zbawienia, natomiast w sakramencie pokuty ten sam Duch Święty pełni funkcję osądzającą, oczyszczającą i przemieniającą. W. Hryniewicz podkreśla, że antycypacyjny charakter sakramentów świętych jest mocno związany ze szczególną rolą Ducha Świętego, który stopniowo przemienia człowieka na drodze realizowania zbawienia. Przede wszystkim antycypacyjną rolę sakramentów, widzi się współcześnie w udziale przez chrzest w Zmartwychwstaniu Chrystusa inaugurującym nową eschatyczną rzeczywistość, w antycypacji zwycięstwa nad grzechem w sakramencie pokuty, oraz powolnym przebóstwieniu w Eucharystii prowadzącym przez *communio* z Bogiem i bliźnimi do dopełnienia się całej rzeczywistości w miłości Bożej.

Pascha Chrystusa obejmuje w pełni człowieka, w momencie jego śmierci i sądu. Śmierć bowiem jest przejściem w rzeczywistość ostateczną. Według W. Hryniewicza śmierć jest rzeczywistością dynamiczną, ponieważ spełniają się w niej wszystkie wydarzenia ostateczne. W śmierci dokonuje się zmartwychwstanie, co wynika z podkreślenia ścisłego związku ze Śmiercią i Zmartwychwstaniem Chrystusa pozwalającymi widzieć w nich dwie fazy jednego wydarzenia. Przyjmuje on, że w punkcie przejścia spełnia się całe życie człowieka jako osoby. Łączy Paruzję oraz

zmartwychwstanie z momentem śmierci poszczególnego człowieka. W pełni zbawienia uczestniczy również ludzkie ciało.

Nauka Magisterium Kościoła nie przyjmuje takiego rozumienia śmierci, podkreślając, że śmierć jako definitywny moment kończy etap doczesny, zwracając szczególną uwagę na jej charakter personalny, odniesienie do Zmartwychwstania Chrystusa, które stanowi centralne wydarzenie eschatologiczne historii, i prawzór ostatecznego, docelowego stanu, który będzie udziałem człowieka.

Sąd w ujęciu W. Hryniewicza nad światem już się dokonał poprzez Paschę Chrystusa, natomiast sąd nad człowiekiem dokonuje się w momencie śmierci obejmując całe jego życie. Łączy go ze śmiercią i w ten sposób jest w nim zawarty wymiar jednostkowy i powszechny oraz wewnętrzny i zewnętrzny. Ma on różny stopień intensywności, i trwa tak długo, aż nie doprowadzi do zwrócenia się ku Bogu całą głębią swojego jestestwa.

Dokonuje się w śmierci człowieka, który przeżywa zarazem koniec dziejów ludzkich, dlatego sąd w teologii W. Hryniewicza jest jeden, w odróżnieniu od oficjalnej nauki Magisterium Kościoła o sądzie szczegółowym i Sądzie Ostatecznym.

Sąd szczegółowy posiada dynamiczny i osobowy charakter. Jest on ściśle związany ze śmiercią, a jego cel to jest nie tylko ujawnienie całej prawdy poprzez całościowe spojrzenie na życie w świetle Bożej miłości, ale przede wszystkim wprowadzenie do pełni zbawienia. Natomiast prawda o Sądzie Ostatecznym pozostaje w ścisłym związku z Osobą Chrystusa i Jego przyjściem. Eksponuje się w niej osobową relację w stosunku do Sędziego, a także jego charakter kosmiczny. Bóg wypowie przez Chrystusa swoje definitywne słowo nad historią.

Prawda o sądzie szczegółowym wskazuje na brak pełni zbawienia w sytuacji po śmierci, a mianowicie w czyścicu. Tymczasem u Hryniewicza nie ma specjalnie wyodrębnionego problemu czyścica. Oczyszczenie dokonuje się jego zdaniem, w momencie śmierci lub w „przejściu” ze śmierci do zmartwychwstania. Wydarzenie sądu i czyścica nakładają się na siebie. Oczyszczenie posiada dynamiczny wymiar, który pozwala przesunąć możliwość podjęcia decyzji za Bogiem na rzeczywistość pośmiertną.

Pełnia zbawienia w sytuacji po śmierci utożsamia się z życiem wiecznym. Jest ono rzeczywistością dynamiczną, a tym samym zaprzeczeniem istnienia w bezruchu. Udział w życiu wiecznym dla każdego dokonuje się wraz z jego odejściem z tego świata. Pojawia się w nim motyw związany z relacjami międzyosobowymi we wspólnocie

zbawionych. Są one osobowymi relacjami międzyludzkimi, nie ulegają unicestwieniu w wieczności, ponieważ wspólnotowy wymiar bytowania jest trwałą cechą człowieczeństwa i jest zakotwiczony w uczestnictwie w życiu wspólnoty Osób Boskich

Trudna do jednoznacznego zinterpretowania pozostaje myśl W. Hryniewicza, dotycząca zachowania w zbawionych elementu męki potępienia, w sensie cierpienia, od którego wyzwoliła ich miłość Boga. Sam autor pośrednio ustosunkowuje się do tej kwestii stwierdzając, że wspólnota zbawionych to ci, którzy zachowali czystość serca, ale również i ci, którym wiele wybaczone.

Współcześnie mówi się o niebie, które ma chrystologiczne znamię oraz wspólnotowy charakter. Ponadto jest ono rzeczywistością osobową uwzględniającą współbicie osób, komunię człowieka z Osobami Trójcy Świętej, nie pomijając jego charakteru finalnego.

Ostatecznie prezentowana przez W. Hryniewicza idea pełni zbawienia jest zorientowana wokół wydarzenia Paschy Chrystusa, dzięki niej zachowuje swoją dynamikę, ściśle związana z ostatecznym losem całego stworzenia i kosmosu, w niej znajdując swoje uzasadnienie. Pełnia zbawienia jest ostatecznym spełnieniem człowieka, ludzkości i kosmosu. Nie uwzględnia ona możliwości utraty wiecznego zbawienia, wprowadzając terapeutyczny, oczyszczający i skończony charakter kary potępienia. Taka argumentacja jest możliwa dzięki wprowadzeniu przez W. Hryniewicza do wieczności elementu temporalnego, w postaci kategorii czasu przemienionego. Wymiar finalny pełni zbawienia jest związany z ostatecznym spełnieniem ostatniego człowieka. Niestety nie ma w tej koncepcji mowy o powiązaniu z powszechnym zmartwychwstaniem ciał, Paruzją Chrystusa i Sądem Ostatecznym.