

KS. ANDRZEJ DAŃCZAK
Gdańskie Seminarium Duchowne

Nadzieja zakotwiczona w Bogu. O eschatologii encykliki *Spe salvi*

WSTĘP. 1. NADZIEJA RÓŻNA OD OPTYMIZMU. 2. NADZIEJA SĄDU?
3. ŚMIERĆ I ŻYCIE WIECZNE. 4. AKTUALNOŚĆ ENCYKLIKI.
ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Z pewnością jednym z podstawowych pytań, jakie stawia się cywilizacji na konkretnym etapie jej rozwoju czy istnienia, jest pytanie o nadzieję. Nadzieja w kontekście świeckim jest tą wewnętrzną siłą, która m.in. podtrzymuje spójność horyzontalną i gwarantuje dynamizm w rozwoju, ukierunkowując ku przyszłości; ku jakiegokolwiek przyszłości. Cywilizacja współczesna, oceniana wieloaspektowo, szczególnie w jej europejskim wymiarze, wyróżnia się spadkiem intensywności nadziei umocowanej w przyszłości. Nihilizm praktyczny zatacza dzisiaj krąg bardzo szeroki¹.

W tym kontekście myśl encykliki Benedykta XVI nie jest próbą ratowania czegokolwiek ze współczesnej cywilizacji, nie jest próbą jej wspierania ani dania pocieszenia na trudnym etapie, jaki przeżywa. Podobnie jak w encyklice *Deus caritas est*, papież i tym razem, oczywiście nie w oderwaniu od kontekstu historycznego i kulturowego, pragnie ukazać to, co jest *proprium* orędzia chrześcijańskiego. Stąd dokument kierowany jest do wiernych Kościoła katolickiego jako tych, w których chrześcijańska nadzieja już istnieje, choć wystawiana jest na

¹ Zob. A. Kelly, *Eschatology and Hope*, New York 2006, s. 1-17.

wielorakie próby. I o umocnienie tej właśnie nadziei chodzi. Chrześcijańska teologia zaś jest przede wszystkim odczytywaniem Objawienia w kontekście nadziei. Nie chodzi w pierwszym rzędzie o informację, ale właśnie o budzenie i wspieranie nadziei człowieka wierzącego. Wszelkie formy wyrazu, jakie będzie przybierała aktywność eklezjalna, podlegają ostatecznie nie tylko normie prawdy ale także nadziei. Zresztą na pewnym poziomie rozróżnienie to przestaje być już konieczne.

1. NADZIEJA RÓŻNA OD OPTYMIZMU

Różnica między nadzieją w rozumieniu bardziej ogólnym a jej chrześcijańskim odpowiednikiem nie polega tylko na źródle „energii”, z której obie czerpią swój dynamizm. Charakterystyczne jest m.in. to, że przeciwieństwem chrześcijańskiej nadziei nie jest „beznadzieja”, apatia, bezczynność; przeciwieństwem nadziei w ujęciu chrześcijańskim jest grzech i śmierć. W tym sensie nadzieja jest życiem². Początkiem zaś chrześcijańskiej nadziei jest Pascha – to samo źródło, które daje życie i które jest zwycięstwem nad grzechem. To światło paschalne ukazuje uwikłanie człowieka i więzy śmierci, którymi jest opasany; daje także klucz do wyzwolenia. Nadzieja chrześcijańska jest przedzieraniem się przez ciemność, lecz są określone stałe punkty na tej drodze.

Benedykt XVI traktuje nadzieję jako w naturalny sposób połączoną z wiarą. Podkreśliwszy ów związek, odwołuje się do słynnej definicji nadziei zaproponowanej w Hbr 11,1. Tutaj dyskurs autora nabiera wyjątkowej wagi, wskazując na istotność dokładności tłumaczenia. Wiara jest tam „*hypostasis* tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”³. Błąd w tłumaczeniu staje się błędem w teologii. *Hypostasis*, rozumiana jako *substantia* staje się istotą rzeczywistości, o której mowa. Substancja rzeczy, co do których ma się nadzieję, nie jest złudzeniem. Choć w dużej mierze jest ukierunkowana ku przeszłości, wskazuje jednocześnie, iż ta przeszłość jest

² „Niech będzie błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa. On w swoim wielkim miłosierdziu przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego, które jest zachowane dla was w niebie. Wy bowiem jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia, gotowego objawić się w czasie ostatecznym. Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń” (1P 1,3-6).

³ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe Salvi”*, Rzym 2007, n. 7 (dalej cyt. jako: SpS).

wewnątrz człowieka nie jako fantazja, ale jako rzeczywistość. Co więcej, wiara, która w tym miejscu staje się także nadzieją, okazuje się „*elenchos* rzeczy, których nie widzimy” (Hbr 11,1b). *Elenchos* ma, według encykliki, być przetłumaczone jako dowód; dowód, który podtrzymuje prawdziwe twierdzenie w odróżnieniu od fałszywego, a także jako dowód, na którym opiera się dyskurs prawny adwokata czy sędziego, ostatecznie rozróżniającego winę od niewinności. Nie mamy więc do czynienia ze zwykłym wymiarem subiektywnym, ale z dowodami⁴.

Przykładowo, w ujęciu systematycznym, Tomasz z Akwinu rozumie nadzieję jako zdolność do poszukiwania w Bogu pomocy, aby uzyskać określony cel także wyznaczony przez Boga⁵. Jednocześnie nadzieja chrześcijańska jest zwrócona ku przyszłości, która przynosi *novum* jakościowe. Przyszłość rozumiana jako *adventus* jest przyszłością nie wypracowaną przez człowieka, ale tą, która przychodzi od Boga. Nie jest prostym rozciągnięciem w przyszłość chwili obecnej, ale jej przekształceniem. Dlatego tradycja mówi o nadziei jako o cnotcie teologalnej, czyli pochodzącej od Boga⁶.

Nadzieja chrześcijańska wypełnia każdy z wymiarów kościelnego nauczania. Jednak, ze zrozumiałych względów, jej uprzywilejowaną przestrzenią oddziaływania jest eschatologia. Tutaj bowiem w szczególnie intensywny sposób dotykamy tego, czym naprawdę jest *adventus* Boga. W kontekście eschatologii istnieje możliwość swoistej retrospekcji dziejów, aby z kolei już w teraźniejszości ujrzeć i docenić Boże działanie, którego pełnia zrealizuje się w przyszłości.

Czym zaś jest eschatologia budząca nadzieję? Nie jest informacją, nie należy do porządku przewidywań człowieka wynikających z analizy zjawisk i wydarzeń. Eschatologia jednocześnie rzuca światło na to, czym chrześcijańska nadzieja z pewnością nie jest. A nie jest na pewno poczuciem zadowolenia, ani nawet optymizmem. Nadzieja chrześcijańska jest darem Ducha Świętego i jako taka nie wynika z kalkulacji człowieka, z analizy wydarzeń, perspektyw, które się otwierają. Oczywiście eschatologia wspiera każdą ludzką nadzieję, dodając jej nowej energii, pokazując jednak jednocześnie jej prawdziwe źródło. W tym sensie eschatologia budząca nadzieję jest zapatrzeniem się

⁴ Zob. tamże.

⁵ Zob. STh 2-2, 17, 5-7.

⁶ Zob. A. Kelly, *Eschatology and Hope*, dz. cyt., s.17-18.

w tajemnicę, nauką wchodzenia w codzienność i jej właściwej oceny w oparciu o to, co dla człowieka ostateczne⁷.

Nadzieja eschatologiczna jest dystansem od świata, który pozwala przyrzeć mu się ze spokojem, a jednocześnie, zaczerpnąwszy ze źródła życia (por. J 4,14), podjąć wszelkie zadania tego świata, którym wierność będzie wyznaczana i przez ludzki sukces i przez porażkę, nieraz walkę, gdyż nadzieja jest otwarciem się na dobro największe i ostateczne. Jako taka wymaga niejednokrotnie poświęcenia dóbr pomniejszych, które człowiek znajduje na swojej drodze. Ostateczne wsparcie taka nadzieja także znajduje w Bogu. Encyklika *Spe salvi* wpisuje się ze swoim motywem eschatologicznym w owo zapatrzenie się w tajemnicę Boga, które ma dać człowiekowi wierzącemu początku XXI stulecia poczucie pewności i nowy dynamizm.

Temat nadziei jako wątek tytułowy drugiej encykliki Benedykta XVI z pewnością każe się zastanowić, w jakim stopniu *Spe salvi* jest kontynuacją wcześniejszej myśli Józefa Ratzingera. Jeśli chcieć ująć bardzo zwięźle najważniejsze wątki, jakie pojawiały się w ponad pięćdziesięcioletniej historii publikacji bawarskiego teologa i prefekta Kongregacji Nauki Wiary, to myślę, iż trzeba wyróżnić następujące: wzajemne warunkowanie się wiary i rozumu, w tym i ten, iż rozum bez wiary prowadzi do rozpacz; kwestia supremacji prawdy nad wolnością a zarazem wizja prawdy jako nadającej wolności właściwy jej potencjał oraz obiektywna prawda jako ograniczenie dla wszelkich ideologii; poza tym z pewnością bezbłędne i pod tym względem w jakiś sposób bezlitosne obnażanie słabości nowożytnego myślenia, łącznie ze współczesnym, o ile hołduje ono mitowi postępu jako naczelnemu *principium*; wskazywanie na niemożność budowania porządku społecznego bez odniesienia do Boga. W tym ostatnim mieściłyby się konieczność oddzielenia eschatologii od uwarunkowań politycznych⁸. Wszystkie te tematy możemy odnaleźć w *Spe salvi*.

Myślę, że w kontekście eschatologii encykliki warto wspomnieć o dwóch wcześniejszych publikacjach J. Ratzingera, które znajdują swoją szczególną kontynuację w encyklice. Jest to *Śmierć i życie wieczne* (1977)⁹ oraz *Kościół – ekumenizm – polityka* (1984)¹⁰.

⁷ Zob. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo 1986, s. 89-98.

⁸ Zob. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myślenia teologicznego Josepha Ratzingera*, tłum. z ang. D. Chabrajska, Kraków 2006.

⁹ Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. z niem. M. Węclawski, Warszawa 1986.

¹⁰ Zob. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, tłum. z niem. L. Balter, Kolekcja Communio, t. 5, Warszawa 1990.

W pierwszej autor bardzo wyraźnie ostrzega przed wpływem marksizmu na myśl chrześcijańską. Przesiąknięta ideologią może pomylić ideę Królestwa Bożego z wewnątrzhistoryczną obietnicą, która jednak pozbawi chrześcijaństwo jego oryginalności, a na treść Ewangelii nałoży substancję czysto polityczną¹¹. W drugiej książce wyraźnie podkreślił zaś, iż polityka nie może zastąpić Sądu Ostatecznego¹². Było to najwyraźniej nawiązanie do aktywnej teologii wyzwolenia, która, wychodząc od treści ewangelicznych, pragnęła osiągnąć wybiórcze cele polityczne, widząc w nich realizację fragmentu ostatecznej obietnicy, myląc przy tym ubogich Marksa z ubogimi Ewangelii. Teologia wyzwolenia także wyrażała się w terminach chrześcijańskiej nadziei, lecz w sposób, który wyznaczał konieczność realizacji antycypacji Bożej woli zbawczej w konkretnym miejscu historii. Wyzwolenie jednak stawało się bardziej dziełem człowieka niż Boga, nawet jeżeli była mowa o sakramentalnym charakterze dzieł wyzwolenia.

Na uwagę zasługuje także wypowiedź Benedykta XVI, w której mówi o Królestwie Bożym do Kurii Rzymskiej w grudniu 2006 roku. Nie jest ono przede wszystkim czymś zakorzenionym w nieokreślonej przyszłości, nie jest także jakimś lepszym światem, który można by osiągnąć własnymi siłami człowieka. Termin Królestwo Boże oznacza, iż pochodzi ono od Boga. Bóg nie jest dla niego bardziej lub mniej pasującym dodatkiem. Bóg jest podmiotem Królestwa. Oznacza ono Jego panowanie. Gdy brakuje owego Bożego substratu, tak naprawdę nic nie pozostaje z orędzia przyniesionego przez Jezusa. W tym sensie Królestwo jest tam, gdzie pozwala się na Boże działanie. W sensie szerszym można zrozumieć Benedykta XVI także w sensie działania Boga w sercu człowieka; otwartość tego serca warunkuje Boże działanie. W tym sensie zbawienie ma miejsce tam, gdzie pozwala się na Boże działanie¹³.

Maksymalnym streszczeniem encykliki mogłoby być stwierdzenie, iż ludzkość jest zgubiona wtedy, gdy umieszcza swoją nadzieję sprawiedliwości, zbawienia i lepszego życia wyłącznie w wewnątrzhistorycznej sile człowieka. Nadzieja zaś, którą przynosi chrześcijaństwo, różni się kategorialnie tym, iż jej przedmiotem jest Bóg, a nie przedsiębiorczość czy siła człowieka. Siłą człowieka może być nauka, technologia, mogą być nią ideologie tak bardzo obecne w historii stulecia

¹¹ Zob. Tenże, *Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 75-83.

¹² Zob. Tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, art. cyt., s. 271-283.

¹³ Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej* z 22.12.2006, *L'Osservatore Romano* z 5.01.2007 (wyd. wł.), s. 7.

minionego. Wszystko to jest fałszywym mesjanizmem, który pozostaje bez głębokiej wewnętrznej treści, a przede wszystkim nie jest on w stanie kategoryalnie zmienić losu człowieka¹⁴.

Z pewnością zasługuje w tym kontekście na uwagę nawiązanie encykliki *Spe salvi* do ateizmu, który jakże mocno w różnych swoich zewnętrznych postaciach odcisnął się na historii XIX i XX wieku. Papież dostrzega jedno ze źródeł nowożytnego ateizmu w paradoksalnie pozytywnym nastawieniu myśli – chodzi mianowicie o walkę przeciwko niesprawiedliwości. Ateizm jest w dużej mierze próbą odpowiedzi na ewidentny brak sprawiedliwości na świecie, poszukiwaniem dróg wyjścia. Są to jednak drogi, które prowadzą na manowce, wskazując jedynie na nadzieję immanentną wobec historii. Domaganie się sprawiedliwości, o której mowa, wynika z „antropologicznej niecierpliwości”, która chce od Boga sprawiedliwości na miarę potrzeb człowieka, a przede wszystkim w momencie żądanym przez człowieka. Efektem swoistego rozczarowania jest w tym kontekście ateizm, który próbuje Boga wyřęczyć. Innym, blisko leżącym powodem, jest sam fakt zaistnienia zła, które powoduje cierpienie i niesprawiedliwość. „Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może być dziełem dobrego Boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby Bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej Bogiem dobrym”¹⁵.

Pojawia się w encyklice argument antropologiczny. Domaganie się sprawiedliwości, charakterystyczne dla całego rodzaju ludzkiego, stanowi istotną przesłankę na rzecz wiary w Boga i na rzecz chrześcijańskiej nadziei. Oczywiście potrzebne jest tutaj założenie, nietrudne do ustalenia, gdyż wynika ono z doświadczenia, iż wszelkie wysiłki człowieka, zmierzające do ustanowienia lub przywrócenia sprawiedliwości, są niezmiernie kruche. Potrzeba więc zakorzenienia w rzeczywistości, która nie jest własnością człowieka i która jest w stanie odpowiedzieć na obecne w nim domaganie się sprawiedliwości.

2. NADZIEJA SĄDU?

Encyklika *Spe salvi* bardzo wyraźnie pragnie dać wskazanie poczuciu sprawiedliwości człowieka. Wskazanie to sięga jednak poza histo-

¹⁴ Zob. M. Wojewoda, *Pomiędzy złymi i dobrymi czasami. Kilka uwag na temat mijającego tysiąclecia*, w: *W oczekiwaniu na Królestwo. Nadzieje i obawy związane z końcem tysiąclecia*, red. J. Śliwiński, Kraków 2000, s. 283-303.

¹⁵ SpS, n. 42.

rię. Owo wskazanie ku rozwiązaniu transcendentnemu nie wynika jednak z rozczarowania nieudanymi przedsięwzięciami na rzecz zaprowadzenia sprawiedliwości, lecz jest wczytaniem się w Objawienie. Tam właśnie ukazany jest realizm *conditionis humanae*, która zawsze związana będzie z ograniczeniem. Z drugiej strony Objawienie wskazuje na rzeczywistość ostatecznej sprawiedliwości, która dotyczy całości historii. W tym sensie rzeczywistość Sądu Ostatecznego mieści się w kategoriach nadziei. Jest to nadzieja na ostateczne uporządkowanie rzeczywistości¹⁶. Rzeczywistość zawiera bowiem w sobie ciągle siły chaosu, które pociągają ją ku zniszczeniu i nicości. To tak, jakbyśmy mieli do czynienia z ciągłym brakiem ostatecznego wyzwolenia się spośród pierwotnych odmętów wód *Genesis*.

Rzeczywistość sądu bardzo trafnie, właśnie w kontekście porządkowania rzeczywistości, ujmuje Izajasz 2,11-18, bardzo mocno podkreślając definitywne wyłonienie się Boga z sytuacji ukrycia lub bycia niedostrzeżonym przez człowieka: „Wyniosłe oczy człowieka się ukorzą i duma ludzka będzie poniżona. Sam tylko Pan się wywyższy dnia owego. / Albowiem dzień Pana Zastępów nadejdzie / przeciw wszystkim pysznym i nadętym / i przeciw wszystkim hardym, by się ukorzyli, / przeciw wszystkim cedrom Libanu, / wysoko się wzbijającym, / i przeciw wszystkim dębom Baszanu, / przeciw wszystkim górcom niebotycznym / i przeciw wszystkim pagórkom wyniosłym, / przeciw każdej wieży strzelistej / i przeciw wszystkim murom obronnym, / przeciw wszystkim okrętom Tarsisz / i przeciw wszystkim statkom zbytkownym. / Wtedy pycha człowieka będzie poniżona, / a upokorzona ludzka wyniosłość. / Sam tylko Pan się wywyższy / dnia owego, / posągi zaś bożków całkowicie znikną”.

To jest kwintesencja sytuacji eschatologicznego sądu, który, choć w rozumieniu Izajasza nie jest jeszcze sytuacją ostateczną w ujęciu chrześcijańskim, pokazuje podstawowy akcent, jakim jest odwrócenie pozycji ukrytego Boga z jednej strony i pysznego, samowystarczalnego człowieka, który niszczy, z drugiej. Takie ujęcie jednocześnie pokazuje, jak bardzo wszelka sprawiedliwość wewnątrzhistoryczna posiada zawsze charakter sytuacji jedynie przedostatniej.

Sąd pojawia się jako synonim początku absolutnej przyszłości. Jest kategorią końca. Fragmentaryczność, jakiej doświadcza człowiek, kieruje go w nadziei ku ostatecznemu i nieprzemijającemu. Jest w tym

¹⁶ Zob. C. Bresciani, *Di fronte al. Finire. Dal tentativo di dominio alla speranza*, w: *La fine del tempo*, red. G. Cannobio, F. Dalla Falla, G. Montini, Brescia 1998, s. 273-277.

kontekście także kategorią antropologiczną potrzeba nadania swojemu dziełu sensu, ostatecznego sensu. „Perspektywa Sądu Ostatecznego od najwcześniejszych czasów oddziaływała na codzienne życie chrześcijan, stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne, jako wyzwanie dla sumień i równocześnie jako nadzieja pokładana w sprawiedliwości Boga”¹⁷. Dzieło wymaga ukończenia, aby było pełnowartościowe, aby można się mu przyjrzeć. Dotyczy to małych i większych poczynań człowieka, ale dotyczy to także dzieła zasadniczego, jakim jest całość życia. Także ono musi posiadać kres, aby mogło mieć sens jako całość¹⁸. Sąd to kategoria końca.

Jednocześnie indywidualizacja rozumienia zbawienia, jaka dokonała się w myśli zachodniego chrześcijaństwa począwszy od XIV wieku, dość skutecznie przyczyniła się do stopniowej relatywizacji idei Sądu Ostatecznego¹⁹. Nie mogło to nie mieć wpływu na wewnątrzhistoryczne domaganie się pełnej sprawiedliwości. Kwestia indywidualna została zamknięta w ramach kategorii sądu jednostkowego po śmierci.

Sąd, o którym mówi *Spe salvi*, jest jednocześnie zdecydowaną kategorią sprawiedliwości. W tym sensie sąd jest odpowiedzią na postulat antropologiczny. To właśnie kategoria sprawiedliwości prowadziła człowieka do nieustannych poszukiwań, gdy sprawiedliwość pochodząca od Boga została zapomniana lub zmarginalizowana. Tutaj rodzą się nadzieje człowieka oparte na nim samym i na jego nieodpartym dążeniu do zaprowadzenia sprawiedliwości. Jednocześnie są to nadzieje „rozegrane” fałszywie, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z ukazywaniem siły człowieka w jego dążeniu do rozwoju i postępu, z drugiej strony, w przyjmowaniu rozwiązań i systemów, które w swojej definicji mają na celu zaprowadzenie ostatecznej sprawiedliwości i ostatecznego porządku na poziomie historii. Nadzieja chrześcijańska, nie negując znaczenia historycznej sprawiedliwości, wolna była zawsze od złudzeń, iż da się ją wprowadzić w pełni w ramach samej historii. Nawet okres średniowiecza, o którym wspomina encyklika²⁰, jest czasem, gdy, mimo ewidentnego triumfu *civitatis christianae*, ostateczne odniesienie pozostaje poza historią. Kościół będzie zwalczał zarówno próby wprowadzenia absolutnego, rozumianego jako osta-

¹⁷ SpS, n. 41.

¹⁸ Zob. G. Colzani, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, w: *La fine del tempo*, dz. cyt., s. 109-119.

¹⁹ O. Piazza, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, w: *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, red. G. Canobio, M. Fini, Padova 1995, s. 285-288.

²⁰ Zob. SpS, n. 41.

teczny, porządku Bożego wewnątrz świata (por. Joachim de Fiore), jak i wszelkie wysiłki zmierzające do ustanowienia sprawiedliwości społecznej, która także miałaby być tą ostateczną (por. Tomasz Münzer). To, co ostateczne, przychodzi spoza historii. Historia zaś podlega absolutnej ocenie²¹.

„Dlatego wiara w Sąd Ostateczny jest przede wszystkim i nade wszystko nadzieją – tą nadzieją, której potrzeba stała się oczywista, zwłaszcza w burzliwych wydarzeniach ostatnich wieków. Jestem przekonany, że kwestia sprawiedliwości stanowi istotny argument, a w każdym razie argument najmocniejszy, za wiarą w życie wieczne. Sama indywidualna potrzeba spełnienia, które nie jest nam dane w tym życiu, potrzeba nieśmiertelnej miłości, której oczekujemy, z pewnością jest ważnym powodem, by wierzyć, że człowiek został stworzony dla wieczności. Niemniej jednak konieczność powrotu Chrystusa i nowego życia staje się w pełni przekonująca tylko w połączeniu z uznaniem, że niesprawiedliwość historii nie może być ostatnim słowem”²².

Wizja sądu jest jednocześnie wizją ostatecznego słowa, które należy do miłości. To ono zostanie wypowiedziane nad historią i nad światem. „W chwili Sądu Ostatecznego doświadczamy i przyjmujemy, że Jego miłość przewyższa całe zło świata i zło w nas. Ból miłości staje się naszym zbawieniem i naszą radością”²³.

Kategoria końca nie jest obca naukom przyrodniczym, gdzie czytelnie wskazuje się na możliwy kres znanego nam wszechświata. Eschatologia w dialogu z naukami przyrodniczymi jest jednocześnie płaszczyzną, na której jest szansa, ale i konieczność ukazania sensu całości rzeczywistości²⁴.

3. ŚMIERĆ I ŻYCIE WIECZNE

Analizując sytuację człowieka, encyklika *Spe salvi* raz jeszcze ukazuje moment antropologiczny – pragnienie trwania poza śmierć. Śmierć sama w sobie wyznaczana jest przez prawo biologii, jest wpisana w ewolucyjny rozwój życia. Człowiek jest w pełni częścią tego życia. Jest to w jakiejś mierze cena, którą płacimy za własne istnienie i za różnorodność świata. Jednocześnie ta cena wyznacza cały dramat życia człowieka. „Wszyscy bowiem umrzemy z pewnością, i jesteśmy

²¹ Zob. J. Taubes, *Eschatologia occidentale* (oryg. niem. *Abendländische Eschatologie*), Milano 1997, s. 123-159.

²² SpS, n. 43.

²³ Tamże, n. 47.

²⁴ Zob. A. Kelly, *Eschatology and Hope*, dz. cyt., s. 37-38.

jak woda rozlana po ziemi, której już zebrać niepodobna” (2Sm 14,14a).

Z drugiej strony, pragnienie istnienia poza śmierć jest pragnieniem bardzo nieokreślonym. Swoiste zaplątanie człowieka w jego paradoksalną sytuację opisuje autor encykliki następująco: „W jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążeń do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy”²⁵. Jest więc to swoista sytuacja wyciągniętych rąk, które, oczekując na dar, tak naprawdę nie wiedzą, co będzie im dane. Istnieje potężna sytuacja niespełnienia i pozostaje bezgraniczna ufność, iż nie nastąpi sytuacja rozczarowania.

Człowiek posiada w sobie nie tylko pragnienie życia, ale jest to pragnienie życia pełnego panowania, w jakiejś mierze sukcesu, nieokończoności, która nie jest jednak nieskończonością w rozumieniu czasowym, ale raczej nieograniczonością, jako że podczas życia na ziemi człowiek doświadcza tylko fragmentaryczności²⁶. Egzystencja człowieka jest w związku z tym z natury egzystencją pełną niepokoju i niepewności. Instynkt każe człowiekowi nieustannie przekraczać granice, ale ograniczoność narzuca się jako codzienność. Można postawić pytanie, czy człowiek pragnie pełni w rozumieniu spełnienia wszelkich aktualnych dążeń, czy też raczej pełnego wolności rozwoju, który nie napotyka granic. Wydaje się, że ta druga intuicja jest poprawna. Życie wieczne, w chrześcijańskim rozumieniu, staje się wybawieniem nie tylko z odmetów śmierci, lecz także z owej fragmentaryczności, która tak bardzo nie pasuje do natury człowieka²⁷. Człowiek oczekuje więc przemiany, śmierci, która będzie wprowadzeniem w sytuację antropologicznie radykalnie inną. Śmierć staje się swoistym mistagogiem²⁸. Stąd potrzeba mówienia o dynamizmie życia wieczne-

²⁵ SpS, n. 12. Benedykt XVI cytuje Augustyna, pisząc: „«Jest zatem w nas, aby tak powiedzieć, światła ignorancja (*docta ignorantia*)». Nie wiemy, czego prawdziwie pragnęlibyśmy; nie znamy tego «prawdziwego życia»; niemniej wiemy, że musi istnieć coś, czego nie znamy, a do czego dążymy”, SpS, n. 11 (Augustyn, *Ep. 130 Ad Probam* 14, 25-15, 28: CSEL 44, 68-73).

²⁶ Zob. G. Greshake, *Geschenke Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Breisgau 1992, s. 14nn.

²⁷ „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te” (Augustyn, *Confessiones*, 1,1,1, PL 32,661). Zob. także C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, tłum. z wł. K. Stopa, Kraków 2004, s. 144-147.

²⁸ Zob. R. Cantalamessa. *Siostra śmierć*, tłum. z wł. K. Homa, Kraków 1994.

go. Ono nie jest tylko egzystencją, jest aktywnym życiem w pełnym tego znaczeniu. Tradycja chrześcijańska odziedziczyła to określenie po myśli żydowskiej, która w starszych warstwach Starego Testamentu, okresie patriarchalnym, życie rozumiała właśnie jako dynamizm. Jego zaprzeczeniem była śmierć jako koniec aktywności a nie samego istnienia²⁹. Stąd Benedykt XVI pisze: „Możemy jedynie starać się myślać wybiec poza doczesność, w której jesteśmy uwięzieni i w jakiś sposób przeczuwać, że wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie dni kalendarzowych, ale czymś, co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje. Możemy jedynie starać się myśleć, że ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość”³⁰.

Chrześcijaństwo przynosi rozumienie śmierci jako pełni. Pozwala to na zupełnie nowe spojrzenie także na codzienność człowieka³¹. Eschatologia ma szansę podkreślenia w tym kontekście dwóch wymiarów: z jednej strony, odwołania się do doświadczenia człowieka, który może stać się punktem wyjścia, a z drugiej strony, wymiaru daru, jakiego Bóg udziela, dając życie wieczne. Eschatologia jest wczytaniem się w objawienie, ale jakże bardzo jest jednocześnie wsluchaniem się w człowieka i pragnienia wynikające z jego natury. Nie chodzi o kaprysy i zachcianki, ale o szerokie i wnikliwe spojrzenie na naturę ludzką. Bo właśnie tutaj, pośród naturalnego niepokoju człowieka, jest szansa na udzielenie ostatecznej odpowiedzi na pytanie: po co jest człowiek?³². „Veritas humanae naturae id est quod apparebit in die resurrectionis”, głosi scholastyczne *adagio*.

Śmierć, w chrześcijańskim rozumieniu, przestaje być losem, ale staje się przeznaczeniem. Jest ona dotarciem do pełni, która jednak nie wynika ze zmiany okoliczności czy otoczenia, które umożliwiają wy-

²⁹ Zob. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, I, Brescia 1972, s. 99-108.

³⁰ SpS, n. 12.

³¹ Zob. T. Špidlík, *Il vangelo delle feste. Riflessioni sul vangelo domenicale e festivo*, I, Anno A, Roma 2003, s. 77. Nie jest w tym chrześcijaństwo oczywiście odosobnione. Jest wątkiem wspólnym wielu systemów religijnych widzenie religii jako drogi wyzwolenia, oczyszczenia, duchowego umierania, aby narodzić się do życia prawdziwego, co ostatecznie urzeczywistnia się w śmierci. Zob. K. P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, tłum. z ang. M. Chojnacki, Kraków 2006, s. 39nn.

³² Zob. E. Mascal, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i świata*, tłum. z ang. H. Bednarek, S. Zalewski, Warszawa 1986, s. 54-55.

zwolenie tego, co w człowieku było złożone, co tkwiło zawsze, ale jest kategorią, która musi zostać ujęta w wymiarze daru, który przychodzi spoza człowieka. Śmierć nie jest odkryciem, ujawnieniem sił, możliwości złożonych w człowieku, które nie miały możliwości w pełni ujawnić się z różnych względów – czy to osobistego ograniczenia, czy uwarunkowań, które wyznaczają ludzkie życie. Śmierć, będąc spotkaniem z Bogiem, jest przede wszystkim pełnym pokory powierzeniem się Innemu. To nie ukryte światło człowieka ma możliwość rozblysnąć z naturalną zdolnością wcześniej niemożliwą do realizacji, ale to światło Chrystusa, ku któremu człowiek zmierzał, a które pośród mgły życia ukazywało się raz po raz, zostaje osiągnięte i jako takie napędza człowieka z zewnątrz życiem, które trwa na wieki. Nie ostateczna decyzja w chwili śmierci, jak proponowano, która niebezpiecznie oddawałaby ostatnie słowo człowiekowi, lecz pociągnięcie przez Tego, który woła człowieka od pierwszego momentu jego istnienia. „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»”³³.

Kategoria końca, jak zostało to ukazane wyżej w odniesieniu do Sądu Ostatecznego, jest w całości odniesiona do kategorii chrześcijańskiej nadziei. Jest jednocześnie umieszczona w ramach kategorii dopełnienia. Chodzi jednocześnie o dopełnienie indywidualne, dotyczące ludzkości, jak i kosmiczne. Nadzieja chrześcijańska jest zawsze odniesiona do rzeczywistości ostatecznej. Nadzieja chrześcijańska posiada swoje umocowanie teologiczne w tym sensie, iż to Bóg jest jej ostatecznym przedmiotem i gwarantem.

W związku z tym śmierć może być rozpatrywana w kategorii daru. Oczywiście zastosowanie tej kategorii jest możliwe, jeżeli będziemy mieli do czynienia z „więcej”, które przynosi śmierć. Mówienie, że śmierć coś przynosi jest przenośnią, której należy używać bardzo ostrożnie. Rzeczywistość Osobowej Miłości, która stoi po drugiej stronie życia, jest tą rzeczywistością, która przynosi człowiekowi jego spełnienie. Nadzieja znajduje także tutaj ostateczne swoje zakorzenienie w Bogu, w Jego miłości, która na podstawie objawienia i swoistego przeczucia człowieka sięga poza śmierć. Ta ostatnia nie stanowi dla niej przeszkody. *Hagios athanatos* jest oparciem nadziei, dla której sama fragmentaryczność wydaje się fragmentaryczna i nie odpowiada

³³ SpS, n. 27.

wewnętrznemu bogactwu, które nosi w sobie człowiek. Rozumienie chrześcijańskiej śmierci nie jest jednak, podkreślmy raz jeszcze, odkrywaniem zasobów znajdujących się w człowieku, ale przede wszystkim powierzeniem się Drugiemu. Obumieranie, będące cechą charakterystyczną całej przyrody i umożliwiające jej rozwój i bogacenie się, staje się w przypadku człowieka zapowiedzią pełni, która jednak nie wynika przede wszystkim jako następstwo tego, co wcześniejsze.

4. AKTUALNOŚĆ ENCYKLIKI

Choć część kwestii została podjęta już wyżej, warto zwrócić uwagę na specyficzny kontekst kulturowy, w jakim się znajdujemy. Encyklika *Spe salvi* pojawia się na tle świata nieco zmęczonego już rozwojem, a jednocześnie niewiedzącego, gdzie rzeczywiście poszukiwać drogi wyjścia. Na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat dokonało się niesamowite przeobrażenie krajów zachodnich, które osiągnęły dobrobyt w skali społecznej niespotykany wcześniej. Jednocześnie rozpoczęła się dekadencja związana z brakiem przejrzystego widoku przyszłości, a więc i sensu teraźniejszości. Dotyka to społeczeństwa w różnej skali, ale przede wszystkim w wymiarze całościowym, z którego wtórnie rodzą się indywidualne „dekadencje” pojedynczych ludzi. To społeczeństwo jako całość nie ma już dość siły, aby pokazać cel. Zresztą nie ma we współczesnej kulturze już celu, a jest jedynie suma pojedynczych celów mniej lub bardziej indywidualnych.

Stąd cechą charakterystyczną encykliki jest chęć przywrócenia kategorii przyszłości. „Paweł przypomina Efezjanom, że zanim spotkali Chrystusa, byli jakby «niemający nadziei ani Boga na tym świecie» (Ef 2,12). Oczywiście wie, że mieli oni bogów, że mieli religię, ale ich bogowie okazali się wątpliwi, a z ich pełnych sprzeczności mitów nie płynęła żadna nadzieja. Pomimo że mieli bogów, «nie mieli Boga» i w konsekwencji żyli w mrocznym świecie, bez jasnej przyszłości. *In nihil ab nihilo quam citorecidimus* (jakże szybko z niczego pograżamy się w nicość, *Corpus Inscriptioinum Latinorum*, t. VI, n. 26003) mówi epitafium z tamtego okresu – z tych słów jednoznacznie wynika to, o czym wspomina Paweł. W tym samym sensie mówi on do Tesaloniczan: Nie powinniście smuć się, «jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei» (1Tes 4,13). Także tu jawi się jako element wyróżniający chrześcijan fakt, że oni mają przyszłość: nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna,

można żyć w terażniejszości”³⁴. Właśnie właściwie pojmowana i umiejscowiona kategoria przyszłości umożliwia zbalansowane skupienie się na terażniejszości. Tutaj znowu odzywa się, choć niewypowiedzianie, pragnienie człowieka nadawania każdemu odcinkowi swojego życia odpowiedniego sensu. Ten sens musi w końcu ogarnąć całość życia, ale także życie całego społeczeństwa. Kategoria przyszłości jest niezbędna w tym kontekście.

Co ciekawe, papież Benedykt XVI równoległe z podkreśleniem kategorii przyszłości podkreśla wymiar chrześcijańskiej wolności³⁵. Jest to wolność, która wynika z odczytania Bożej miłości i ze zrozumienia, że ta ostatnia w żaden sposób nie zniewala, nie wymusza niczego, ale właśnie uwalnia, wyzwala. A dzieje się to po zrozumieniu Bożej obecności i Jego działania jako miłości. Łaska chwyta człowieka, ale jest to, paradoksalnie, pochwylenie, które mobilizuje i wyzwala w człowieku nowe siły.

Postmodernizm wprowadził współczesność w objęcia niepewności i w brak idei. Przynosząc nowy humanizm, zabrał jednocześnie człowiekowi i całemu społeczeństwu nadzieję. Nie wiemy, ku czemu zmierzamy, ale wiemy, że codzienność ma być poszukiwaniem, które nigdy nie osiągnie swojego celu. Sensem, celem staje się samo poszukiwanie, swoista ciekawość świata, która jednak nie pozwala nazwać jednoznacznie tego, co się odkryje, bo drugi człowiek odkryje coś innego, może nawet przeciwnego. Tak celem jest nie porządkowanie rzeczywistości a jej postępująca fragmentaryzacja, nie pewność, ale mnożenie znaków zapytania, nie poszukiwanie mistrzów – tych którzy znaleźli – ale samo poszukiwanie, najlepiej indywidualne, na miarę własnych potrzeb i pytań. Staje się to swoistym uwikłaniem ludzkości. Uwikłaniem, które na pewnym etapie odbiera nadzieję³⁶.

Papież jednocześnie przestrzega przed pozornymi stałymi punktami, które pretendują do posiadania prawdy. Jest to, m.in. naukowe odczytanie natury, o ile rości sobie prawo do ekskluzywnego mówienia o rzeczywistości. Encyklika nie przeciwstawia sobie porządków wiary i rozumu, ale jasno podkreśla, iż ponad prawami przyrody istnieje Osoba. Świat może być ostatecznie wyjaśniony tylko przez kategorie osobowe. „To nie żywioły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli

³⁴ Tamże, n. 2.

³⁵ Zob. tamże, n. 3.

³⁶ I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 193-201.

wszczęświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją; wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszechświata i jego praw – jesteśmy wolni. (...) Niebo nie jest puste. Życie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość³⁷.

ZAKOŃCZENIE

Można więc wskazać na eklezjologiczne znaczenie encykliki, która inspiruje do przemyśleń na temat rzeczywistości Kościoła: na ile jest ona drogowskazem ku dobrze rozumianej przyszłości. Wspólnota kościelna ma stać się wspólnotą zdolną do przekonania człowieka o nadziei. Jednocześnie ta wspólnota musi mieć jasno określone kategorie przyszłości, które wyznaczają jej tożsamość. Chrześcijaństwo nie jest przede wszystkim systemem etycznym, jest o wiele bardziej systemem soteryjnym, który daje nade wszystko nadzieję w przyszłości. Wszystko jest temu podporządkowane – momentowi, w którym nadejdzie Przychodzący, ten, który już wyruszył na spotkanie swojego Kościoła. „Kościelność” jest więc przede wszystkim duchowo niespokojnym oczekiwaniem i wyglądaniem Nadchodzącego. Z pewnością różnie rozkładały się akcenty pośród historii, ale też i Kościół w różnych momentach dokonywał autorefleksji i reform. Kościół poszukujący dzisiaj swojej tożsamości w świecie, który uległ gwałtownej przemianie, może odnaleźć sens tylko w tym, co jest *proprium* jego misji. I jest to niesienie zbawienia, które dosięga każdego człowieka, a jednocześnie każe spoglądać ku przyszłości, nie traktując dnia aktualnego za ostateczne odniesienie. Jest to całościowe działanie Kościoła, które w oparciu o kategorie przyszłościowe jest w stanie nappełnić człowieka poczuciem ostatecznego sensu całej rzeczywistości. Papież jednocześnie bardzo mocno podkreśla wagę tak rozumianej nadziei dla codzienności. Ukierunkowanie ku przyszłości nie może być, według *Spe salvi*, jakąś *fuga mundi*. Byłoby to nieporozumieniem. Łaska, przemieniając i wyzwalając człowieka, jednocześnie uzdalnia do dojrzałego przekształcania świata. „Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia teraz-

³⁷ SpS, n. 5.

niejszość; terażniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przeszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe”³⁸.

SPERANZA ANCORATA IN DIO.
SULL'ESCATOLOGIA DELL'ENCICLICA *SPE SALVI*

Sommario

L'enciclica *Spe salvi* evoca i concetti fondamentali di fede e speranza che sono disseminati e permeano tutti i documenti del Concilio Vaticano II. La riflessione contenuta nell'enciclica dà infatti continuità al magistero conciliare e ravviva concetti ormai assimilati da teologia. L'insegnamento dell'enciclica ha reso decisamente più vicina l'escatologia. Anzitutto perché le ultime realtà proposte dalla dogmatica cattolica sono presentate e enfatizzate nella *Spe salvi* come realtà vissute nel presente. Poi perché queste realtà sono considerate nella loro dimensione comunitaria e sociale. In terzo luogo perché la portata teologica dei "novissimi" ci spinge all'impegno di vivere la vita eterna a partire dalla chiamata alla santità. È da questa chiamata che nasce l'impegno per la costruzione di un mondo e di una società nel momento presente nella speranza del Signore della vita piena.

I cristiani cercano la futura "speranza escatologica". Questo motivo trova il proprio fondamento in Dio e nell'esperienza della speranza nella vita eterna; è un motivo che dà dignità alla persona umana, risponde agli enigmi della vita e della morte, perché solo Dio dà una risposta piena e certa alle grandi domande che l'essere umano si pone, e al suo destino.

³⁸ Tamże, n. 7. „Także tu jawi się jako element wyróżniający chrześcijan, fakt, że oni mają przyszłość: nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w terażniejszości. Tak więc możemy stwierdzić: chrześcijaństwo nie było jedynie «dobrą nowiną» – przekazem treści do tej pory nieznanych. Używając naszego języka, trzeba powiedzieć, że chrześcijańskie orędzie nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (tamże, n. 2).

Tale esperienza ci apre alla vita eterna come "vita beata", la vita che è semplicemente vita, pura "felicità" (n. 11). Il concetto di vita eterna supera il dramma della morte e il suo significato per la condizione delle persone umane. La vita eterna è vissuta al di là della "temporaneità della quale siamo prigionieri"; può essere "il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità" (ibidem).

Nel presentare in forma pastorale il giudizio, la giustizia che è speranza perché è anche grazia, in un linguaggio figurativo e persino metafisico, accogliamo l'insegnamento dell'enciclica con questa riflessione di vita: vivere i "novissimi", nelle condizioni e con i limiti del nostro tempo, implica il fondare la nostra fede che è speranza fondata sul mistero di Dio. Senza il Giudizio universale non si risponde veramente alla domanda di giustizia che sale da tutta la storia umana. Deve esistere una "riparazione che ristabilisce il diritto" (n. 43) verso cui orientare una speranza "la cui necessità si è resa evidente proprio negli sconvolgimenti degli ultimi secoli" (ibidem).

Attirano l'attenzione anche le domande dirette poste al mondo moderno e al fenomeno della cosiddetta post-modernità, in un momento storico in cui la modernità ha liberato la soggettività umana, al punto che stiamo vivendo un mutamento epocale fortemente segnato dall'assenza di principi basilari della convivenza umana e cristiana e di fondamenti per il sano esercizio della libertà come diritto inalienabile della persona umana.