

# Bogdan Ferdek

---

## Eschatologia i wolność

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 7/1, 43-51

---

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. BOGDAN FERDEK

## ESCHATOLOGIA I WOLNOŚĆ

Chociaż w Piśmie świętym wolność nie jest wyraźnie stematyzowana, to jednak występuje jako oczywiste założenie, którego nie trzeba dodatkowo uzasadniać. Wolność upodabnia człowieka do Boga. Akt wolności najbardziej ze wszystkich ludzkich aktów przypomina akt stworzenia *ex nihilo*. Tak jak Stwórca stwarza świat z niczego, bez żadnej uprzedniej materii, bez żadnego zewnętrznego uwarunkowania, tak człowiek sam z siebie dokonuje wolnego aktu<sup>1</sup>. Według św. Tomasza wolne jest to, co jest przyczyną samego siebie<sup>2</sup>. Człowiek posiada wolną decyzję i dlatego jest panem swoich czynów i na tej podstawie można mówić o jego wolności. Wolność człowieka jest obrazem wolności Boga. W Bogu występuje jednak maksimum wolności, ponieważ decyzje Boga utożsamiają się z Jego naturą i dlatego wolność Boga jest antytezą swawoli i dowolności<sup>3</sup>.

Problem wolności pojawia się już w protologii. Bóg stwarzając człowieka obdarza go wolnością. Nie j on zabawką dla Boga. Bóg nie steruje człowiekiem i równocześnie nie utrzymuje go w fałszywym przekonaniu, że jest wolny. Jednak, aby wolność nie stała się swawolą i dowolnością, Bóg postawił pewne ograniczenia, aby ustrzec przed złem, jakiego człowiek nie przeczuwa ani nie dostrzega. Człowiek musi uwzględniać fakt, że istnieją takie zagrożenia, których trzeba unikać. Składnikiem prawidłowo pojętej wolności jest uznanie autorytetu Boga i przeświadczenie, że pragnie On dobra dla człowieka. Uznanie autorytetu Boga nie wyklucza wolności człowieka – jak mniemał J. P. Sartre, lecz strzeże wolność. Choć Bóg strzeże wolności człowieka poprzez ograniczenia, to jednak dopuszcza, aby wolność człowieka stała się swawolą i dowolnością. Stało się to już na samym początku na sprawą węża. Wąż wystąpił jako dobroduszny nauczyciel uczący

<sup>1</sup> D. Oko, *Laska i wolność*, Kraków 1997, 276.

<sup>2</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty 1998, 437.

<sup>3</sup> Tamże 431.

człowieka emancypacji spod władzy Boga. Sprzeciw wobec Boga, a nawet walka z Nim, jawią się jako postulat człowieka wyzwolonego.

Problem wolności, który sygnalizuje już protologia, jawi się również w eschatologii. W rzeczywistości eschatycznej Bóg będzie nadal szanował wolność człowieka. Człowiek zbawiony będzie człowiekiem wolnym. Podkreślał to już Orygenes, że istoty rozumne nigdy nie tracą wolnej woli<sup>4</sup>. Tam gdzie istnieje wolność, istnieje też ryzyko jej nadużywania. Powstaje więc problem, jak ma się wolność do eschatologii, a zwłaszcza do takich wydarzeń eschatycznych jak sąd Boży, niebo i piekło? W szczególności chodzi o odpowiedź na pytania: czy sąd Boży nie wyklucza wolności człowieka?, czy w niebie istnieje możliwość nadużycia wolności, jak to miało miejsce na początku? Czy potępieni mogą się nawrócić skoro mają wolną wolę?

## 1. SĄD BOŻY JAKO WYZWOLENIE WOLNOŚCI

Może się wydawać, że sąd Boży wyklucza wolność człowieka. Są jednak różne teologiczne koncepcje sądu Bożego. Już Ojcowie Kościoła rozpatrywali sąd potrójnie: jako odpłatę czyli nagrodę i karę, jako sprawiedliwe wyrównanie i jako wgląd w samego siebie i osądzenie siebie<sup>5</sup>. To trzecie ujęcie sądu Bożego znajduje się m. in. u Orygenes. Według niego od samego człowieka zależy to, czy otrzyma pochwałę lub naganę. *Słowa skierowane do tych, którzy są po prawej stronie: Pójdźcie do mnie wszyscy błogosławieni Ojca mego, bo byłem głodny, a daliście mi jeść, byłem spragniony, a daliście mi pić, w sposób oczywisty wskazują, że od nich samych zależało, żeby jedni wypełniając polecenia i przyjmując obietnice zasłużyli na pochwałę, a drudzy byli godni nagany, ci, którzy zasłużyli, aby usłyszeć zupełnie inne słowa, i którym powiedziano: Idźcie, przekłęci, w ogień wieczny<sup>6</sup>*. Dzisiejsi teologowie zwracają uwagę na ten trzeci aspekt sądu ujmując go jako wgląd w samego siebie i osądzenie siebie<sup>7</sup>. Czynią to pod wpływem L. Borosa, który jest autorem hipotezy o ostatecznej decyzji człowieka podejmowanej w momencie śmierci. Według tej hipotezy śmierć jest uprzywilejowanym miejscem wolności, co przejawia się w podjęciu przez człowieka decyzji o swoim wiecznym losie<sup>8</sup>. Przy takim założeniu sąd Boży jest samoosądem dokonany przez człowieka nad samym sobą, a więc człowiek również na sądzie zachowywałby wolność, a nawet byłby po raz pierwszy w pełni wolny. Możliwe są trzy formy tak rozumianego sądu Bożego. W momencie śmierci człowiek może podjąć decyzję za Bogiem lub

<sup>4</sup> Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, 150 (II, 3,3)

<sup>5</sup> A. Nycz, *Sąd eschatologiczny rzeczywistość nieznaną*, Opole 1996, 181.

<sup>6</sup> Orygenes, dz. cyt., 231.

<sup>7</sup> Zob. A. Nycz, dz. cyt., 179 – 203.

<sup>8</sup> L. Boros, *Mysterium mortis*, Warszawa 1977, 9.

przeciw Niemu. Może również dokonać bilansu wszystkich swoich ziemskich decyzji, przy czym ostateczna decyzja będąca sumą wszystkich decyzji podejmowanych w ziemskim życiu nie jest istotowo różna od decyzji podejmowanych w tym życiu. Sąd może być również formą oświecenia, które daje wyższe poznanie samego siebie<sup>9</sup>. Rozumienie sądu Bożego nie musi więc wykluczać wolności człowieka. Co więcej wolność człowieka na sądzie zdaje się nawet wykluczać jakąkolwiek rolę Boga. Gdyby tak było, to można by mówić o jakimś eschatycznym pelagianizmie, według którego rzeczywistość eschatyczna zależy wyłącznie od woli człowieka. Takiego eschatycznego pelagianizmu nie można jednak przyjąć. Bóg na sądzie nie tylko szanuje wolność człowieka, ale wspomaga tą wolność swoją łaską. Na sądzie Bożym swój szczyt osiąga jeden z podstawowych problemów charytologii: stosunek łaski do wolnej woli człowieka. Rola łaski w sądzie sprowadza się do wyzwolenia ludzkiej wolności. Dzięki łasce na sądzie Bożym w całej pełni urzeczywistnią się słowa św. Pawła: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli* (Ga 5, 1) Dzięki łasce Bożej, której człowiek doświadczy na sądzie Bożym, sąd ten nie może być porównywany z pierwszym sądem Bożym nad ludźmi, który odbył się już w raju. Pierwszy sąd w raju był skutkiem wolności człowieka i nad skutkami tej wolności. Gdyby sąd eschatyczny przebiegał wobec tych samych kryteriów co sąd w raju, to trzeba by powtórzyć za psalmistą: *Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, któż się ostoi?* (Ps. 130, 3). Pomiędzy sądem w raju a sądem eschatycznym znajduje się jeszcze jeden sąd, który *Pierwsza Prefacja o Męce Pańskiej* oddaje słowami: *Na krzyżu dokonał się sąd nad światem*. Istotę tego sądu trafnie opisał M. Luter. Krzyż – według Lutera – jest zwiastowaniem sądu i łaski. Na Golgocie dokonał się sąd. Gniew Boży z powodu grzechów człowieka spotkał Chrystusa, łaska zaś z powodu posłuszeństwa i sprawiedliwości Chrystusa została okazana człowiekowi<sup>10</sup>. Dzięki temu sądowi na krzyżu Chrystus na sądzie eschatycznym oferuje łaskę, która wyzwala. Wolność człowieka jest bowiem ograniczona. Narażona jest ona na błąd i dlatego nierzadko zwraca się przeciwko samemu człowiekowi jak to było np. w raju. Dzięki łasce sąd Boży będzie sądem, który wyzwala<sup>11</sup>. Sąd Boży okaże się jakby skokiem w pełnię wolności. Dzięki niemu człowiek będzie mógł trwać w wolności i nie wpadnie już w jarzmo niewoli. Według św. Jana Chryzostoma: *Na tym świecie żyjemy jak dziecko w łonie matki, uwięzieni, nie rozumiejąc blasku i wolności przyszłego świata*<sup>12</sup>. Sąd Boży inauguruje więc wolność przyszłego świata.

<sup>9</sup> L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik VIII*, Aachen 1996, 138.

<sup>10</sup> M. Uglorz, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, 135.

<sup>11</sup> T. Langan, *Sąd, który wyzwala*, *Communio* VII (1987) nr 2, 82.

<sup>12</sup> J. Hojnowski, *Mądrość Ojców Kościoła*, Kraków (b.r.w.) 210.

## 2. NIEBO JAKO PEŁNIA WOLNOŚCI

Orygenes w związku z hipotezą o wielości światów nie wykluczał, że wolna wola otwiera możliwość upadku wśród zbawionych<sup>13</sup>: *wszak może się zdarzyć, że istoty rozumne, które nigdy nie tracą wolnej woli, mogą ponownie podlegać jakimś namiętnościom*<sup>14</sup>. Przy tym założeniu, że i w niebie Bóg szanuje wolność zbawionych nie pozbawiając ich wolnej woli rodzą się pytania: czy w niebie nie powtórzy się to, co na początku w raju, skoro zbawieni będą mieli wolną wolę, co implikuje możliwość grzechu? Czy możliwa jest bezgrzeszność w powiązaniu z wolnością? Problem ten nurtował także św. Augustyna, który jednak w przeciwieństwie do Orygenesesa widział możliwość powiązania bezgrzeszności z wolną wolą. Bezgrzeszność w niebie jest wynikiem wyzwolenia ludzkiej wolności przez łaskę. Rozumowanie św. Augustyna jest następujące: *Nie będą też święci pozbawieni wolnej woli przeto, że grzechy nie będą mogły pociągnąć ich ku sobie. Owszem, jeszcze wolniejsza będzie wola, nie kępowana rozkoszą grzeszenia aż do niezłomnego rozkoszowania się w niegrzeszeniu. Pierwotna bowiem wola dana człowiekowi, gdy w sprawiedliwości stworzony został, mogła nie grzeszyć, lecz mogła i grzeszyć; owa zaś w niebie wolna wola tym będzie potężniejsza, że nie będzie mogła grzeszyć. Ale i to nie będzie pochodzić z mocy jej natury, lecz z daru Bożego. Bóg z natury swej nie może grzeszyć – uczestnik zaś Boga od niego otrzymuje to, iż grzeszyć nie może... Czyż, zaprawdę, sam Bóg przez to, że grzeszyć nie może, nie posiada już wolnej woli? Będzie tedy w państwie onym jedna we wszystkich, a nieodłączna od każdego z osobna, wolna wola, oswobodzona od wszelkiego zła, a pełna wszelkiego dobra*<sup>15</sup>. Według św. Augustyna możliwa jest więc bezgrzeszność w powiązaniu z wolnością. To powiązanie bezgrzeszności z wolnością jest dziełem łaski Bożej. Wolność zostanie wyzwolona, tak że zbawieni nie będą grzeszyć. Spełnią się wtedy słowa Chrystusa: *Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni* (J 8,36). Chrystus w ogrodzie oliwnym stanął na miejscu pierwszych ludzi. Jest wolny i w oparciu o wolność staje się posłuszny Ojcu. To Jego posłuszeństwo przynosi ludziom łaskę wyzwolenia ludzkiej wolności. Odtąd prawdziwa wolność możliwa jest dzięki Chrystusowi i Jego łasce do tego stopnia, że wolność staje się synonimem zbawienia. Zbawienie to integralne wyzwolenie obejmujące także wolną wolę człowieka. To wąż wmówił pierwszym ludziom, że sprzeciw wobec Boga jest postulatem człowieka wyzwolonego. Tymczasem Chrystus pokazuje, że tylko Bóg wyzwala człowieka. Według św. Augustyna: *Wolna wola wtedy jest prawdziwie wolną, gdy nie służy skazom i grzechom. Taka dana była od Boga; a gdy utracona została przez własny błąd, nie może być znowu oddana przez*

<sup>13</sup> H. Crouzel, *Orygenes*, Bydgoszcz 1996, 348.

<sup>14</sup> Orygenes, dz. cyt., 150.

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, 964-965. (XXII, 30)

nikogo, jeno przez tego samego, kto ją był dał<sup>16</sup>. Skoro więc Bóg wyzwala człowieka to łaska i wolność nie przeciwstawiają się sobie lecz są naturalnymi sojusznikami. Łaska umacnia wolność człowieka, a pełnia łaski oznacza pełnię wolności. Łaska i wolność są wobec siebie wprost proporcjonalne i dlatego wolność rośnie razem ze wzrostem łaski. Jako przykład może służyć człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Jest ono najbardziej związane z bóstwem i zarazem jest najbardziej wolnym człowieczeństwem<sup>17</sup>. Twierdzenie o tym, że im więcej łaski, tym więcej wolności można zilustrować leczeniem człowieka zniewolonego jakimś potężnym nałogiem. Takiego człowieka może uratować jedynie pomoc z zewnątrz. Ta pomoc przywraca człowiekowi wolność, dzięki której on sam może włączyć się w proces leczenia, który staje się coraz bardziej jego własnym, wolnym czynem. Podobnie wolność jest wyzwolana przez łaskę<sup>18</sup>. Drugą ilustracją tego procesu wyzwolania wolności przez łaskę może być miłość między mężczyzną i kobietą. Wolność człowieka, który kocha inną osobę, ulega głębokiej metamorfozie. Jego wybory są ukierunkowane na dobro kochanej osoby. Miłość nie ogranicza wolności, ale wyzwala ją do coraz większego dobra. Podobnie jest z łaską wobec wolności. Ona wyzwala wolność<sup>19</sup>. Już Metody z Olimpu w traktacie: *O wolnej woli* napisał, że wolność człowieka jest darem łaski<sup>20</sup>. Skoro niebo oznacza pełnię łaski<sup>21</sup>, to zarazem jest także pełnią wolności. Według św. Pawła będzie to wolność od grzechu (Rz 8, 2), prawa (Ga 3, 13) i śmierci (1 Kor 15, 54-55). Ponieważ śmierć i prawo mają źródło w grzechu, dlatego św. Jan mówi tylko o wyzwoleniu z grzechu (J 8, 36). Wolność w niebie będzie wolnością integralną, bo człowiek zbawiony nie będzie natrafiał na przeróżne opory różnych braków, których źródłem jest grzech. Wolność będzie obejmowała również ciało człowieka, które będzie wolne od śmierci, chorób i zależności od czasowo – przestrzennych granic. Można więc określić niebo jako królestwo wolności. Pełnia wolności jest tylko w niebie. Na kanwie tych spostrzeżeń dotyczących nieba jako królestwa wolności można powiedzieć, że chrześcijaństwo wnosi nowe pojęcie wolności. O ile w filozofii greckiej wolność była najczęściej rozumiana jako samostanowienie i samookreślenie się człowieka<sup>22</sup>, czyli jako zdolność do swobodnego dysponowania sobą, o tyle teologiczne pojęcie wolności ma zabarwienie soteriologiczne i eschatyczne. Wolność człowieka potrzebuje Wyzwolicielea, dzięki któremu osiąga swoją pełnię w niebie.

<sup>16</sup> Tamże 526.

<sup>17</sup> D. Oko, dz. cyt., 289.

<sup>18</sup> Tamże 290.

<sup>19</sup> Tamże 291.

<sup>20</sup> L. Scheffczyk, *Katholische Dogmatik VI*, Aachen 1998, 423.

<sup>21</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München 1970, 809.

<sup>22</sup> Zob. J. Piecuch, *Filozoficzne pojęcie wolności a wolność doświadczana w Eucharystii. Próba fenomenologicznych przybliżeń*, w: *Ineffabile Eucharistiae Donum* (red. T. Dola) Opole 1997, 319-335, zob. także E. Sakowicz, *Wolność według religii świata*, Horyzonty wiary 9 (1998) nr 2, 43-48.

### 3. PIEKŁO JAKO OSTATNIA KONSEKWENCJA WOLNOŚCI

Piekło jest graniczną możliwością wolności człowieka. Osoba wolna ma możliwość powiedzenia nawet samemu Bogu: *Nie chcę być z Tobą!* Wszchemogący Stwórca nie może zmusić nikogo do otwarcia się na dobro. Przemoc niszczy wolność, a gdzie nie ma wolności, tam nie ma również dobra ani zła. Bóg bierze na serio ludzką wolność. Pozwala On wypowiedzieć człowiekowi swoje *nie* na ofertę miłości posuniętej aż do samowyniszczenia. Zezwala wolnemu człowiekowi wybrać radykalną izolację i samotność. Piekło to samooddzielenie się od Boga. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego: *Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielonym od Niego. Ten stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem „piekło”* (KKK 1033). Współczesny teolog H. U. von Balthasar podkreśla, że dla potępionych piekło jest czymś dobrowolnym, gdyż sami siebie potępiłi. Takie przekonanie wyraził już papież Pelagiusz I w liście do króla Childeberta: *nieprawi zaś pozostając z własnej woli naczyniami gniewu godnymi zniszczenia są wydani piekłu*<sup>23</sup>. Piekło jest więc równoznaczne z samopotępieniem. Czy takie samopotępienie jest możliwe, skoro na sądzie Bóg wspiera człowieka łaską, aby wyzwolić jego wolność? Trzeba odrzucić pogląd, że zetknięcie z rzeczywistością eschatyczną automatycznie rodzi nawrócenie człowieka: *Jeśli Mojżesza i Proroków nie słuchają, to choćby kto z umarłych powstał, nie uwierzą* (Łk 16, 31). Znamienne jest i to, że Chrystus nie zmuszał do wiary cudami, ale też cuda nie zawsze rodziły wiarę. Ewangelie ukazują ludzi np. faryzeuszów, którzy widzieli cuda, a nie wierzyli, co więcej jeszcze bardziej zamykali się w zatwardziałości wobec Chrystusa. Problem zatwardziałości człowieka wobec Boga interesował Orygenes. Próbuje on wyjaśnić słowa: *Ja zaś uczynię zatwardziałym serce faraona* (Wj 4, 21). Odwołuje się do porównania, że słońce zmiękcza wosk, a utwardza błoto. Podobnie cuda dokonywane przez Mojżesza przekonywały Izraelitów, ale równocześnie obnażały zatwardziałość faraona, którą podjął na skutek natężenia swej niegodziwości<sup>24</sup>. Nie można więc wykluczyć zatwardziałości człowieka wobec Bożej łaski na sądzie, a tym samym nie można wykluczyć samopotępienia się człowieka. H. U. Von Balthasar przytacza następującą wypowiedź E. Stein: *Tak więc wiara w nieograniczoność Boskiej miłości i łaski usprawiedliwia nadzieję na powszechność odkupienia, chociaż z powodu zasadniczo otwartej możliwości oporu przeciw łasce, pozostaje możliwość wiecznego potępienia*<sup>25</sup>. Ta możliwość potępienia może stać się faktem, choć jak pisze H. U. von

<sup>23</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, 72.

<sup>24</sup> Orygenes, dz. cyt., 236.

<sup>25</sup> H. U. Von Balthasar, dz. cyt., 193.

<sup>26</sup> Tamże.

Balthasar: *Miłosierna miłość może się więc schylić ku każdemu... Czy istnieją dusze, które trwale się przed nią zamykają? Zasadniczo nie można takiej możliwości odrzucić. Faktycznie może to być nieskończenie nieprawdopodobne*<sup>26</sup>. Skoro więc możliwe jest samopotępienie, to rodzi się kolejny problem, czy jest ono wieczne?

Ten problem Orygenes wyraził następująco: *czy niektóre istoty należące do stanów podległych władzy diabła i poddanych jego złu będą mogły kiedyś w przyszłych wiekach nawrócić się ku dobru – bo przecież mają wolną wolę – czy też trwale i zestarzałe zło wskutek nawyku stanie się ich naturą*<sup>27</sup>. Na to pytanie Orygenes dał pozytywną odpowiedź: *po ujarzmieniu i pokonaniu nieprzyjaciół dobroć Boża za pośrednictwem Chrystusa powoła do jednego kresu całe stworzenie*<sup>28</sup>. Taką odpowiedź sformułował Orygenes na sposób hipotezy, o czym świadczą zwroty: *zastanawiam się raczej i rozmyślam, niż twierdzę cokolwiek na pewno, będę się starał mówić w formie hipotezy, a nie stanowczego twierdzenia*<sup>29</sup>. Powrót całego stworzenia do Boga nie dokona się dzięki jakiejś amnestii lecz będzie wolnym wyborem bytów rozumnych nawróconych po przejściu krótszych lub dłuższych kar, których nie należy rozumieć jako wyrazu Bożej zemsty, ale jako konieczne oczyszczenie<sup>30</sup>. Poglądy Orygenesusa odradzają się dzisiaj w różnych formach. E. Brunner zastanawia się, czy łaska nie może przewyciężyć oporu człowieka. Jeżeli Bóg w aktualnym porządku ekonomicznym zbawienia przewycięży opozycję człowieka względem siebie nie zadając mu gwałtu, to w analogiczny sposób może to również uczynić w stosunku do wszystkich upadłych stworzeń rozumnych<sup>31</sup>. Nauka o apokatastazie nie podejmuje na płaszczyźnie teologicznej trudu, aby pogodzić swoje twierdzenia w całości z prawdą teologiczną, w szczególności z prawdą, że śmierć człowieka ma decydujący charakter zakończenia *status viae*, że jest sąd ostateczny, na którym zapadają decyzje ostateczne a nie jedynie na pewien czas. W apokatastazie tkwi pewien determinizm, który godzi zarówno w wolność Boga jak i wolność człowieka. Łaska, która musiałaby niejako automatycznie doprowadzić do nawrócenia wszystkich i każdego, nie byłaby wolną i przez to nie byłaby łaską Bożą. Natomiast piekło będące ostatnią konsekwencją wolności człowieka podkreśla w sposób tragiczny, że człowiek jest wolny i Bóg tą wolność szanuje.

Pozostaje jednak problem, dlaczego potępieni nie chcą się nawrócić? Według M. Schmausa jest to największa tajemnica piekła<sup>32</sup>. W podobnym duchu wypowiadał się św. Augustyn. Według niego trudniejszą wydaje się być wiara w ustawiczne

<sup>27</sup> Orygenes, dz. cyt., 110.

<sup>28</sup> Tamże 107.

<sup>29</sup> Tamże

<sup>30</sup> H. Pietras, *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, Collectanea Theologica 62 (1992) f. 3, 39.

<sup>31</sup> Zob. E. Brunner, *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung*, Stuttgart 1960, 464-474.

<sup>32</sup> M. Schmaus, dz. cyt., 798.



przebywanie ciał w mękach wiecznych, niż wiara w pozostanie ciał bez wszelkiej boleści<sup>33</sup>. Problemem niemożności zmiany woli u potępionych zajął się św. Tomasz z Akwinu. Uważa on, że wola potępionych jest tylko zła i dlatego to, co jest złem uważają za dobro<sup>34</sup>. Potępieni chcą swojej nieprawości, natomiast wzdrygają się przed karą. W ten sposób przez przypadłość żałują z powodu popełnionej nieprawości<sup>35</sup>. Jeszcze inną przyczyną powodującą niemożność nawrócenia się potępionych jest – zdaniem św. Tomasza – brak łaski Bożej. Potępionym Bóg już nigdy nie udzieli swej łaski<sup>36</sup>. W podobnym duchu wypowiadało się wielu dawnych teologów, np. G. Vasquez i F. Suarez<sup>37</sup>. Takie stanowisko uzasadniałby również opinia św. Bazylego, że w *piekle nie ma takiego, kto by wysławiał Boga....., gdyż nie ma już Ducha Świętego, który przychodzi z pomocą*<sup>38</sup>. Tam, gdzie nie ma Ducha Świętego, tam też nie ma łaski Bożej. Brak łaski Bożej byłby przyczyną niemożności nawrócenia się potępionych.

#### PODSUMOWANIE

Światło na rozwiązanie problemu kryjącego się w temacie: *Eschatologia i wolność* może rzucić charytologia, trochę zaniedbana we współczesnej teologii dogmatycznej. W problemie tym dochodzi bowiem do głosu podstawowy problem charytologii: jakie są relacje pomiędzy łaską Bożą a wolnością człowieka. Okazuje się, że łaska i wolność nie przeciwstawiają się sobie, lecz łaska wyzwala wolność i dlatego pełnia wolności będzie w rzeczywistości eschatycznej.

Antycypacją eschatycznego wyzwolenia wolności człowieka przez łaskę Bożą jest Eucharystia. Eucharystia jest *szkołą wolności*, co podkreślił Jan Paweł II w czasie Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu<sup>39</sup>. Eucharystia uczy bowiem budowania ewangelicznego ładów wolności na współczesnej pustyni wartości, która powoduje, że *wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości*<sup>40</sup>.

Mimo tego, że pełnia wolności ma eschatyczny wymiar, wolność wyzwalamana przez łaskę zmienia już w doczesności obraz świata. Świadczy chociażby o tym Kościół, który nie raz dowiódł, że jest stróżem wolności. Dlatego Jan Paweł II

<sup>33</sup> Św. Augustyn, dz. cyt., 857.

<sup>34</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna XXXIV*, Londyn 1986, 202-203. (suppl. 98, art. 1)

<sup>35</sup> Tamże 204 (suppl. 98, art. 2).

<sup>36</sup> Zob. M. Ziolkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1963, 296.

<sup>37</sup> Zob. tamże 294-295.

<sup>38</sup> Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, 140. (XVI, 40)

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Homilia na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, w: *Jan Paweł II w Polsce*, Kraków 1997, 35.

<sup>40</sup> Tamże 33.

powiedział: *A to, że Kościół jest wrogiem wolności, jest jakimś szczególnym chyba nonsensem tu, w tym kraju i na tej ziemi, wśród tego narodu, gdzie Kościół tyle razy dowiódł, jak bardzo jest stróżem wolności i to zarówno w minionym stuleciu, jak i obecnie, jak i w ostatnim pięćdziesięcioleciu*<sup>41</sup>. Kościół w Polsce może więc być przykładem *wyzwoleńczej misji Kościoła*, o której mówi: *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*<sup>42</sup>. Można więc budować prawdziwą teologię wyzwolenia opartą na trzech filarach, którymi są: prawda o Jezusie Chrystusie, prawda o Kościele, prawda o człowieku<sup>43</sup>.

Na kanwie tematu *Eschatologia i wolność* można dojść do teologicznego pogłębienia pojęcia *wolności*. Wolność domaga się Wyzwoliciele. Tym wyzwolicielem jest Chrystus. *On to gdy dobrowolnie wydał się na mękę*, wyzwolił wszystkich ludzi swoją wolnością. W teologicznym ujęciu wolność wiąże się z integralną chrystopologią, charytologią i eschatologią. Takie teologiczne pojęcie wolności ubogaca jej filozoficzne rozumienie.

Współczesny człowiek może mieć trudności z taką wizją wolności, ponieważ nie rozumie ani grzechu ani łaski. Gdy chodzi o grzech to współczesny człowiek często żąda wolności dla grzechu, a nawet domaga się dla niego prawa obywatelstwa w życiu społecznym. W grzechu widzi on wyzwolenie a nawet szczęście. Jest w tym coś piekielnego, bo – jak zauważył św. Augustyn – wola potępionych krępowana jest rozkoszą grzeszenia. Z kolei, gdy chodzi o łaskę Bożą, to już samo słowo *łaska* posiada w języku polskim pejoratywne znaczenie. Wiąże się ono bowiem z poczuciem jakiegoś poniżenia w sytuacji, gdy człowiek musi szukać czyjeś pomocy. A tymczasem współczesny człowiek ze zdawaloby się wszystkimogącą techniką chciałby zająć miejsce nawet samego Boga<sup>44</sup>. Z tych dwóch względów teologiczna koncepcja wolności może spotkać się z niezrozumieniem u współczesnego człowieka. Nie mniej jednak wielkie przywiązanie do wolności we współczesnym świecie stanowi szansę dla głoszenia Ewangelii wolności, którą streszczają słowa św. Pawła: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5, 13).

<sup>41</sup> Tamże 34.

<sup>42</sup> *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, w: *W trosce o pełnię wiary*, Tarnów 1995, 266.

<sup>43</sup> *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, w: *W trosce o pełnię wiary*, dz. cyt., 222.

<sup>44</sup> Zob. B. Ferdek, *Próba teologicznego pogłębienia tajemnicy łaski Bożej*, *Horyzonty Wiary* 5 (1994) nr 3, 17-20.