

Lucjan Balter

Główne tendencje eschatologii współczesnej

Collectanea Theologica 54/4, 179-186

1984

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. LUCJAN BALTER SAC, WARSZAWA

GŁÓWNE TENDENCJE ESCHATOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

Wielki wzrost zainteresowania problematyką eschatologiczną datuje się w Kościele katolickim od lat mniej więcej trzydziestu. Mnożą się z roku na rok publikacje o rzeczach ostatecznych, poddające gruntownej rewizji wiele dawnych twierdzeń teologicznych z tej dziedziny; ukazuje się niejednokrotnie braki w zakresie wewnętrznej ich spójności, a niekiedy nawet całkowitą ich bezpodstawność wynikającą z niezakorzenia ich w homogenicznej tradycji kościelnej. Cytuje się przy tym niekiedy znamienne wypowiedź H. U. von Balthasara, wyjaśniającą w pewnym stopniu aktualny stan rzeczy: w XIX wieku biuro eschatologii katolickiej było zamknięte i dlatego obecnie musi pracować w nadgodzinach. Pojawiają się także głosy akcentujące wielkie znaczenie problematyki eschatologicznej dla człowieka i jej wpływ na epokę (lub odwrotnie). Stwierdza się nawet od czasu do czasu, że wielkość epok i ludzi mierzy się miarą ich zainteresowań; a ponieważ zainteresowania eschatologiczne wyrastają znacznie ponad przeciętność, twierdzi się także, iż świadczą one wymownie o wielkości czasów, w jakich żyjemy.

Gdy chodzi o stronę merytoryczną, można śmiało powiedzieć, iż na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat zakwestionowaniu uległy wszystkie zasadnicze twierdzenia dotychczasowej eschatologii. Podstawowa odpowiedź katechizmowa, dotycząca rzeczy ostatecznych człowieka, brzmiała dotychczas stosunkowo prosto: istnieją cztery rzeczy ostateczne: śmierć, sąd, niebo albo piekło. Czy można jednak stawiać na jednej płaszczyźnie „rzeczy” tak bardzo rozbieżne jak sąd i niebo, niebo i piekło? Śmierć i sąd ponadto nie są tak „ostateczne”, jak niebo czy piekło; prawdziwie zaś ostatecznym jako cel osiągnięty jest jedynie niebo! Samo piekło można by natomiast utożsamiać ze śmiercią teologicznie pojętą: jest ono bowiem w swej istocie śmiercią wieczną, wiecznym trwaniem w stanie pozbawienia życia Bożego. Ale i śmierć, jako taka, jest pojęciem wieloznacznym: inaczej pojmuje ją lekarz, biolog, a inaczej filozof czy zwłaszcza teolog. Gdy przedstawiciele tych i tym podobnych zawodów czy dyscyplin wypowiadają się na temat śmierci, niekoniecznie muszą mieć na uwadze jedną i tę samą rzeczywistość: ustanie pracy serca, nieodwracalne zmiany w mózgu, odłączenie duszy od ciała, utratę życia Bożego przez człowieka? Nasuwają się więc pytania: w jakiej relacji nozostają do siebie te różne wymiary śmierci człowieka? Czy są uzależnione nawzajem od siebie? O który z tych wymiarów faktycznie chodzi, gdy mówimy o śmierci jako o „rzeczy” ostatecznej?

Pewnemu zakwestionowaniu czy też reinterpretacji zostały także poddane problemy związane z tzw. eschatologią społeczną: kwestia końca świata i powtórnego przyjścia Chrystusa (paruzji), problem sądu ostatecznego oraz zmartwychwstania powszechnego. Stawiane są tu i ówdzie pytania: czy nie powinno się tych wymiarów łączyć z tzw. eschatologią jednostkową, traktując je wspólnie jako jedną nierozdzieloną całość? czyż bowiem „dzień ostateczny”, o którym mówi kilkakrotnie Chrystus (por. J 6, 39—44), nie oznacza raczej jakiegoś „dnia” jednostkowego, aniżeli kres dziejów świata i ludzkości? i czy w związku z tym nie powinno się patrzeć na sąd ostateczny

jako na sumę sądów szczegółowych, których decydującą rolę tak mocno (i słusznie) akcentowała teologia tradycyjna? Dlaczego zatem paruzja miałaby być jakimś aktem końcowym? Czy nie dałoby się jej tłumaczyć jako rzeczywistości trwałej, wciąż się dokonującej: skoro bowiem w śmierci człowiek spotyka się nieuchronnie z Chrystusem i nie jest w stanie Go ominąć (na tym przecież spotkaniu polega sąd szczegółowy), czyż nie wynika stąd, że Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Chrystus wciąż przychodzi, czeka, trwa w stanie wiecznej paruzji?

Te i tym podobne problemy poruszane przez różnych autorów nie pozostały bez echa w nowych, wydanych na przestrzeni ostatnich kilku lat podręcznikach eschatologii, które — trzeba — wyraźnie powiedzieć — odbiegają swym ujęciem wielu zagadnień eschatologicznych zdecydowanie od dotychczasowych. Zasadniczej zmianie ulega w nich nie tylko układ poszczególnych zagadnień, ale także sposób ich traktowania: w miejsce dawnej pewności wykładu pojawiają się coraz to częściej znaki zapytania, miejsce twierdzeń zajmują sugestie i hipotezy, obok danych biblijnych omawia się też szeroko propozycje czy wyniki różnorodnych dyscyplin naukowych. Podręczniki te stanowią niewątpliwie pierwszą próbę nowego całościowego potraktowania wielu (jeżeli nie wszystkich) zagadnień eschatologicznych i dlatego zasługują na wnikliwą uwagę krytyczną. Prześledzimy pokrótce cztery z nich:

1. *Eschatologia — śmierć i życie wieczne* J. Ratzingera, wydana w 1977 r. jako tom IX *Małej dogmatyki katolickiej*¹, dzieli się — po krótkim historycznym wprowadzeniu w sytuację aktualną w eschatologii (s. 17—27) — na trzy zasadnicze rozdziały: 1. *Problem eschatologiczny jako pytanie o istotę tego, co chrześcijańskie* (s. 29—64), 2. *Śmierć i nieśmiertelność. Indywidualny wymiar rzeczywistości eschatologicznej* (s. 65—135), 3. *Życie przyszłe* (s. 136—193). W rozdziale I autor zajmuje się współczesną egzegezą biblijną dotyczącą problematyki eschatologicznej, omawiając pokrótce sugestie czy hipotezy wysuwane przez takich autorów, jak: K. Barth, R. Bullmann, O. Cullmann, C. H. Dodd oraz przez głosicieli teologii nadziei lub wyzwolenia. Do właściwej (w dotychczasowym tego słowa znaczeniu) problematyki eschatologicznej J. Ratzinger przechodzi dopiero w rozdziale II, w którym omawia najpierw teologię śmierci (dawne jej ujęcie oraz rewizje tego ujęcia, sugestie biblijne, wnioski etyczne na temat życia, śmierci i cierpienia), by następnie szeroko (na ponad 40 stronach) zreferować współczesną dyskusję na temat: nieśmiertelność duszy a zmartwychwstanie umarłych. Wbrew tendencjom niektórych teologów współczesnych, stawiających tę kwestię w sposób skrajny: albo — albo, omawiany autor stara się wykazać, że nieśmiertelność duszy daje się pogodzić z dowartościowywanym obecnie mocno zmartwychwstaniem człowieka, przy czym obie te rzeczywistości wymagają odpowiedniej reinterpretacji postulowanej przez ogół teologów współczesnych. Zmartwychwstanie umarłych, łącznie z powtórnym przyjściem Chrystusa, staje się też treścią rozdziału III. Autor omawia te kwestie opierając się na współczesnej egzegezie odnośnych fragmentów biblijnych, nie pomija przy tym problemu „dnia ostatecznego” oraz „cielesności” zmartwychwstania, by na końcu książki wspomnieć niezwykle krótko o piekle, czyśćcu i niebie (s. 175—193). Problematyce czyśćca jako najbardziej kontrowersyjnej poświęca najwięcej miejsca (s. 179—190), ograniczając swe refleksje na temat piekła i nieba do kilku zaledwie stron.

Samo zestawienie zagadnień poruszanych przez J. Ratzingera z dotychczasowymi podręcznikami eschatologii jest już wiele mówiące. Ratzinger nie tylko że pomija wiele istotnych dawniej problemów całkowitym milczeniem,

¹ J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, s. 205 (*Kleine katholische Dogmatik*, J. Auer, J. Ratzinger, IX, Verlag F. Pustet).

nie zajmując się np. bezpośrednio kwestią kar piekielnych czy też szczęścia niebieskiego, sądem ostatecznym albo końcem świata, ale też przewartościowuje poszczególne tematy, nadając im poniekąd nową skalę wartości. Podawana na początku każdego z omawianych zagadnień bibliografia oraz samo ujęcie danego tematu świadczą ponadto wymownie o żywej obecności niemal wszystkich współczesnych problemów eschatologicznych w omawianej publikacji, stanowiącej niewątpliwie zdecydowany zwrot w sposobie traktowania tego przedmiotu. Jeżeli przy tym uwzględnimy fakt, że autorem tej *Eschatologii* jest późniejszy kardynał prefekt Kongregacji do Spraw Nauki Wiary, wówczas zwrot dokonany przez niego można by uznać nie tylko za wiele mówiący i wymowny, ale także za wzorczy i zobowiązujący do pewnego stopnia. Można by oczywiście się zastanawiać nad sensownością zamieszczenia w *Eschatologii* wielu nazwisk teologów współczesnych oraz dosyć szczegółowego referowania wypowiedzianych przez nich poglądów, można by mieć zastrzeżenia co do zbyt obszernego potraktowania niektórych zagadnień kontrowersyjnych i drugoplanowych z pominięciem innych na pozór o wiele ważniejszych, niemniej sam fakt pojawienia się tego typu podręcznika musi budzić uznanie. Nie jest to oczywiście podręcznik w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie da się z niego studiować wprost eschatologii; książka stanowi jednak znakomity przewodnik po problematyce współczesnej w tej dziedzinie, sugerując w wielu miejscach własne, zgodne z duchem tradycji kościelnej, rozwiązania poszczególnych problemów.

2. Mniej udanym od powyższego podręcznikiem *Eschatologii indywidualnej* jest wydana na prawach rękopisu w 1979 r. publikacja G. Moiolii², oddzielająca świadomie wymiar indywidualny „rzeczy ostatecznych” od „eschatologii” jako takiej. Niezbyt jasny jest podział materiału na cztery części, skoro w części IV autor zamieszcza jedynie trzy własne artykuły opublikowane w latach 1973—1977: 1. *Od „de Novissimis” do eschatologii*, 2. *Historia i eschatologia*, 3. *Wprowadzenie do współczesnej teologicznej refleksji katolickiej nad śmiercią człowieka* (s. 172—246). Czyż nie należało treści tych artykułów wkomponować w sam podręcznik, który — jak stwierdza autor we wstępie (s. 9) — powstał z wykładów prowadzonych jeszcze w r. 1973? Albo też, jeżeli już autor zdecydował się na ponowne opublikowanie opracowanej wcześniej całości, czy nie powinien był dołączyć ich w formie aneksu, dodatku, nie nazywając ich formalnie częścią IV? Sam podręcznik składa się bowiem faktycznie z trzech części, których kolejność jest dosyć zaskakująca: 1. „Rzeczywistość eschatyczna chrześcijanina” w Chrystusie: paruzja Pana, 2. „Chrześcijańska rzeczywistość eschatyczna” w człowieku: człowiek w paruzji Chrystusa, 3. „Chrześcijańska rzeczywistość eschatyczna” a śmierć człowieka. Problem śmierci, traktowany zazwyczaj jako pierwsza z „rzeczy ostatecznych”, zjawia się więc tutaj na samym końcu — na tle niektórych wydarzeń zbawczych. Lektura podręcznika nie przekonuje wcale, by taki układ był szczególnie udany.

W części I autor zajął się paruzją jako sądem, dochodząc do wniosku, który uważa za teologicznie uzasadniony, iż paruzja nie jest jakimś nowym aktem zbawczym, uzupełniającym poprzednie, lecz polega na włączeniu ludzi w moc-pełnię Zmartwychwstałego (s. 49n). Dlatego też paruzja — i to jest, zdaniem autora, dogmatem wiary — utożsamia się z sądem indywidualnym i powszechnym (s. 58), co sugerowałoby automatycznie jakąś podstawową zbieżność obu tych sądów oraz pozwalałoby przesunąć moment zmartwychwstania na czas śmierci indywidualnej (s. 59). Te dwa zasadnicze wnioski podane przez autora zdają się w jakiejś mierze uzasadniać rozpoczęcie przez niego wszelkich rozważań eschatologicznych od problemu powtórnego przyścia Chrystusa.

Część II, o wiele obszerniejsza (s. 61—134), została poświęcona „człowie-

² G. Moiola, *L'„Escatologico” cristiano. Proposta sistematica*, Milano 1979, s. 246 (*Corsi della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale*).

kowi w paruzji". Autor stwierdził w niej przede wszystkim, iż w paruzji Chrystusa człowiek jest już „zmartwychwstały” (rozdział I), albowiem prawdą wiary jest to, iż w paruzji Chrystusa zmartwychwstaną wszyscy umarli (s. 85). Precyzując myśl swoją Moioli zaznacza, że skoro paruzja utożsamia się z udziałem ludzi w zmartwychwstaniu Chrystusa, to można tym samym powiedzieć, iż osiąga ona swą pełnię właśnie w zmartwychwstaniu człowieka, które jest, jako takie, rzeczywistością zbawczą. W związku z tym autor nie waha się stwierdzić, iż „zmartwychwstanie Chrystusa jest szczęściem człowieka” (tytuł rozdziału II). Chodzi mu w tym przypadku o niebo i o oglądanie Boga „twarzą w twarz” (widzenie uszczęśliwiające), które nie tylko stało się możliwe dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa, ale również samo jest przejawem tegoż Zmartwychwstania. Po omówieniu problematyki nieba autor zajmuje się „tajemnicą drugiej śmierci, czyli zatracenia człowieka” (tytuł rozdziału III teże części), stanowiącą bolesne następstwo odłączenia się człowieka na wieki od Chrystusa zmartwychwstałego. Omawia tu pokrótce naturę kar piekielnych, podkreślając zdecydowanie, iż potępienie odnosi się do całego człowieka (s. 134).

W przedmowie do części III Moioli zaznacza, że interesuje go nie śmierć jako taka, ale śmierć w swym wymiarze eschatologicznym, który to jej wymiar nie zawsze był należycie uwzględniany w dziejach teologii. Taki stan rzeczy powodował właśnie, zdaniem autora, to, iż mówiono dotychczas, zupełnie bezpodstawnie, o dwóch sądach (szczegółowym i powszechnym), gdy tymczasem istnieje tylko jeden jedyny sąd, albowiem jedna jest tylko rzeczywistość eschatologiczna w odniesieniu do jednostki. Istota tego sądu polega na świadomym opowiedzeniu się za Chrystusem zmartwychwstałym lub przeciw Niemu (s. 155n). Zrozumiała w tym kontekście staje się rzeczka, że Moioli włącza problematykę czyśćca właśnie do rozważań o śmierci (s. 157—169), twierdząc, iż śmierć Chrystusa daje człowiekowi możliwość ostatecznego oczyszczenia. Mniej zrozumiałym pozostaje natomiast fakt, że właśnie czyśćcem kończy się całość rozważań eschatologicznych autora. Czyż nie należałoby zakończyć ich jakimś innym, bardziej optymistycznym akcentem, choćby z dziedziny „świętych obcowania”?

Trzeba przyznać autorowi to, że stara się budować poszczególne rozdziały (a jest ich w sumie siedem) bardzo jednolicie: w każdym rozdziale na plan pierwszoplanowy wysuwają się „dane biblijne”, po nich następują mniej lub bardziej rozbudowane „wskazówki na temat myśli chrześcijańskiej pobiblijnej”, prowadzące autora do wyciągnięcia kilku określonych wniosków. Moioli nie byłby oczywiście w stanie wypowiadać się sam od siebie w sposób kompetentny na te tak bardzo zróżnicowane tematy: nie jest specjalistą w pozostałych dziedzinach wiedzy. Dlatego też, słusznie, korzysta z odpowiednio dobranej literatury, chociaż jej dobór musi budzić niemałe zastrzeżenia. Co prawda, ilość pozycji cytowanych w tekście wielokrotnie przewyższa niezwykle skromną bibliografię podaną — jak stwierdza autor — jedynie w celu ukazania głosów szczególnie wymownych (s. 11), niemniej trzeba stwierdzić, iż nie są to na ogół publikacje najbardziej reprezentatywne dla eschatologii współczesnej. Siłą rzeczy autor, chociaż uwzględnia niektóre nurty myślowe z zakresu współczesnej problematyki eschatologicznej, idąc poniekąd za sugerowanymi przez nie rozwiązaniami (np. istnienie jednego tylko sądu „ostatecznego”, połączonego ściśle z wiecznie trwałą paruzją Chrystusa), odbiega na ogół od tych tendencji i podaje własne, zgodne — jak uważa — z duchem homogenicznej tradycji kościelnej, rozwiązania konkretne, formułowane przeważnie w sposób mglisty, mało wyrazisty. Używane często przez autora zwroty: „wydaje się”, „można by” itp., stwarzają wrażenie, że jego opracowanie jest raczej *Eschatologią* poszukiwań, aniżeli jakichś ustaleń czy stwierdzeń. Świadome zaś ograniczenie się do „eschatologii indywidualnej” przyczynia się do oderwania wielu zagadnień od ich tła właściwego i do potraktowania ich w sposób wycinkowy, niepełny, nie dający obrazu jednej organicznej całości.

3. O wiele lepiej od powyższej przedstawia się zaprezentowana przez ks. J. Zarembę „próba syntezy” zagadnień eschatologicznych pod znamienym podwójnym tytułem: *Ja jestem Zmartwychwstaniem i Życiem... Teologia śmierci i zmartwychwstania*³. Chociaż została wydana w formie obszernego artykułu, praca ta nosi wszelkie znamiona podręcznika współczesnej eschatologii.

Ks. Zaremba podzielił swoją „syntezę” na 14 punktów, z których — gdy się pominie wstęp i zakończenie — 12 można uznać za istotne. Są to kolejno: 2. pojęcie i miejsce eschatologii (a więc historycznoteologiczne wprowadzenie w eschatologię), 3. zbawienie (w którym na plan pierwszy wysuwają się: idea przymierza Boga z ludzkością, zmartwychwstanie Chrystusa oraz zmartwychwstanie-zbawienie całego człowieka), 4. tajemnica paschalna a Królestwo Boże (chodzi o pneumatologiczny wymiar eschatologii oraz o Kościół — dzieło Ducha Świętego — pojęty jako sakrament zbawienia), 5. nowe stworzenie (zapoczątkowane na krzyżu i kontynuowane w Kościele poprzez sakramenty), 6. zmartwychwstanie powszechne czy indywidualne? (innymi słowy: przy końcu czasów czy w lub po śmierci każdego człowieka?), 7. eschatologia a chrystologia (wzajemne relacje i współzależność: zmartwychwstanie Chrystusa i ludzi, problem zmartwychwstania potępionych oraz tożsamości ciała zmartwychwstałego, możliwość istnienia „stanu pośredniego”, czyli „duszy odłączonej od ciała”), 8. eschatologia a antropologia (problem relacji duszy i ciała, właściwe rozumienie „dnia ostatecznego”, możliwość podjęcia „decyzji ostatecznej”), 9. spojrzanie na śmierć (łącznie z wysuwaną ostatnio hipotezą „ostatecznej decyzji” w śmierci), 10. jednostka i wspólnota (wspólnotowy wymiar zbawienia), 11. przyszłość w teraźniejszości (interpretacyjna funkcja eschatologii wobec teraźniejszości, objawienie i prococtwo), 12. sąd i królestwo Boże (zbawczy charakter śmierci, skierowanie wszystkiego ku Bogu), 13. zmartwychwstanie w śmierci (reinterpretacja prawdy o zmartwychwstaniu, zmartwychwstanie a nieśmiertelność, eschata w śmierci).

Chociaż zaprezentowany tu podział nie jest nazbyt przejrzysty, a brak przejrzystości wynika prawdopodobnie z chęci skoncentrowania wszystkich zagadnień eschatologicznych wokół dwóch podstawowych, uwypuklonych w samym tytule (śmierć i zmartwychwstanie), trzeba mimo to stwierdzić, że autor nie tylko uwzględnia wszystkie godne uwagi tendencje eschatologii współczesnej, ale opowiada się ponadto wyraźnie za większością proponowanych aktualnie rozstrzygnięć. Mówi więc wyraźnie o zmartwychwstaniu człowieka „w śmierci”, a nie przy „końcu czasów” (s. 82n), opowiada się za tożsamością ciała z duszą człowieka uznając, że „ciało to bynajmniej nie coś odrębnego i różnego od duszy człowieka, ale to ona sama w swym zewnętrznym, historycznym doświadczeniu świata w kategoriach czasoprzestrzennych” (s. 84), twierdzi, że śmierć dotyka jak najgłębiej całego człowieka, albowiem „cały człowiek jako osoba osiąga w niej swój kres w wymiarze historycznym, by dzięki nieśmiertelności jako całość wejść w wymiar daru życia wiecznego, jakie utożsamia się ze zmartwychwstaniem” (s. 85), uważa także, że „rzeczy ostateczne — *eschata*” dokonują się właśnie w śmierci człowieka, albowiem jest ona, jako „załączek i wejście w stan ostateczny, który nie potrzebuje i nie domaga się rozdzielania poszczególnych jego elementów”, „początkiem zmartwychwstania” (s. 87). Stąd też „ciało zmartwychwstałe, uwielbione, stanowiące trwałą doskonałość cielesności — materialnej strony osoby ludzkiej — nie jest czymś dodanym „później”, po śmierci, ale czymś co według Teilharda człowiek formuje w ciągu całej historii swego życia jako dany mu świat. Jest to więc poniekąd „wewnętrzny moment”, owoc czasu nagromadzony w „sercu” człowieka. Materialność jest bowiem —

³ J. Zaremba. *Ja jestem Zmartwychwstaniem i Życiem... Teologia śmierci i zmartwychwstania. Próba syntezy*, Studia Gdańskie 4/1980/11—96.

jak stwierdziliśmy — strukturalnym elementem i warunkiem rozwoju, tworzenia, urzeczywistniania się i tożsamości osoby jako podmiotu, a nie czymś, co jako przejściowe stadium, czy zbędne, wykorzystane już narzędzie można będzie odrzucić. Owa też materialność — ciało człowieka najszerzej rozumiane — nadaje indywidualne piętno osobowości i jako takie, podlegając osądowi w spotkaniu-sądzie w śmierci, nie może zostać po prostu „odrzucone” nawet na jakiś czas, w sposób przejściowy „w stanie pośrednim”. Można więc powiedzieć, że zmartwychwstanie jest „zbawczą koniecznością” jako trwała doskonałość cielesności, osiągnięta u samych korzeni osobowego bytu na drodze przemiany, a więc w wymiarze „wewnętrznym”, nieuchwytnym od strony zewnętrznej, gdzie pozostają tylko podlegające rozkładowi zwłoki. Można by tę przemianę cielesności, jaką stanowi zmartwychwstanie w śmierci, porównać naszym zdaniem — *mutatis mutandis* — z przemianą eucharystyczną. Przy całej zatem różnicy podmiotowość i osobowość są z sobą w człowieku związane w sposób nie dający się rozłączyć, a stąd doskonała przyszłość — zbawienie osiągnięte w śmierci — musi uwzględniać doskonałą materialność jako moment doskonałości samego ducha (podmiotu)... Z drugiej strony nie sposób też mówić o jakimś osobowym podmiocie zbiorowym historii powszechnej, zmierzającej do ostatecznej doskonałości... Pozwala to przyjąć, że poszczególne człowiek doświadcza w swej śmierci nie tylko własnego eschatonu, ale zarazem eschatonu świata i całej ludzkości, którym jest sam Bóg udzielający się wszystkim przez Syna w Duchu Świętym. Spotkanie z uwielbionym człowieczeństwem Chrystusa, stanowiącym drogę do Ojca zapoczątkowaną w Kościele, osiąga zatem swój pełny kształt w śmierci. W zmartwychwstaniu Chrystusa wszystko jest już zawarte i nie ma miejsca na coś „nowego”, a każde zmartwychwstanie człowieka to jakby włączenie w uwielbione ciało Jezusa, którego pełnia ujawnia się w historii jako dar i wypełnienie zbawczego zadania: Dzieła Odkupienia (s. 87—88).

Autor nie mówi wprost i z tak wielkim naciskiem, jak czynił to G. Moiolli, o paruzji Chrystusa. Wystarczyło mu bowiem stwierdzić, w ślad za św. Justynem, który mówił o podwójnej paruzji: w ciełe poddanym słabości, czyli we Wcieleniu, oraz o pełnej mocy paruzji w Duchu, że także ta druga paruzja „już została zapoczątkowana w zmartwychwstaniu Chrystusa” (s. 25), „stanowi ostateczne potwierdzenie i utrwalenie zbawczej proegzystencji Jezusa, umożliwiając Mu nowy, nieosiągalny przedtem, rodzaj obecności i niezwyklej bliskości wobec wierzących o wymiarach kosmicznych” (s. 39). Takie ustawienie sprawy pozwoliło Autorowi stwierdzić konsekwentnie, że paruzja Chrystusa, zapoczątkowana w Jego zmartwychwstaniu, urzeczywistnia się „w jakiejś mierze w każdym sądzie szczegółowym, który można by chyba określić również jako sąd ostateczny przeżywany indywidualnie, czy w indywidualnym spotkaniu z „z sędzią żywych i umarłych” (s. 25).

Ks. Zaremba jest świadomy tego, że ujmując w jedną zwartą całość poglądy wielu teologów współczesnych (których cytuje, niestety — podobnie jak czynił to Moiolli w tekście, a nie w przypisach) wnosi w nie coś nowego: nie tylko je scala i ujednolica, ale także ujmuje bardziej całościowo, łącząc z chrystologią, pneumatologią i antropologią współczesną. Chociaż więc sam układ materiału mógłby być bardziej przejrzysty, trzeba pogratulować Autorowi tego tak wnikliwego studium prezentującego całość eschatologii współczesnej. Dobrze by też było, by Autor rozbudował w przyszłości poszczególne rozdziały, albowiem wiele zagadnień poruszył w swej „syntezie” w sposób niesłychanie skrótowy i syntetyczny. Dopiero taka przebudowana i bardziej opracowana „synteza” mogłaby bowiem stać się podręcznikiem eschatologii w pełnym tego słowa znaczeniu.

4. Najnowszym spośród omawianych podręczników eschatologii jest jej „kompendium” opracowane przez B. J. Korośaka OFM⁴. Zgodnie z za-

⁴ B. J. Korośak OFM, *La vita eterna. Compendio di escatologia*, Roma 1983, s. 126 (Pontificia Universitas Urbaniana, *Subsidia Urbaniana* nr 5).

mierzaniem Autora, ma ono być pomocą dydaktyczną zarówno dla wykładowców, jak i studentów teologii, a także ma służyć odpowiednio przygotowanemu laikom jako wprowadzenie w zagadnienia życia wiecznego (s. 7).

„Opracowanie dzieli się na trzy części: 1. *Kres egzystencji ziemskiej (człowieka i świata)*, 2. *Egzystencja pośrednia*, 3. *Egzystencja chwalebna*. Część pierwsza, najkrótsza (s. 13—26) nie wymaga szczegółowej analizy. Autor rozpatruje w niej kres życia ludzkiego (śmierć) z medycznego punktu widzenia, twierdząc, że ustanie pracy serca nie decyduje jeszcze o śmierci człowieka, albowiem istnieją liczne przypadki reanimacji, oraz utrzymując, iż o niestnieniu życia ludzkiego można mówić dopiero wówczas, gdy „definitywnie zniknęła wszelka możliwość świadomości oraz odniesień osobowych” (s. 15). Rozpatrywana z kolei z teologicznego punktu widzenia śmierć nie może już być — przy aktualnym powrocie do Pisma Świętego — określana jako oddzielenie duszy od ciała, ale w sposób bardziej biblijny jako „zaśnięcie” w Panu lub „przejście” do wieczności konkretnych osób z całym ich dziedzictwem historycznym, społecznym, kulturowym, religijnym itd. (s. 19—20). Następnie autor rozważa problem „śmierci” wszechświata, poświęcając więcej uwagi kwestii „końca świata” oraz zastanawiając się pokrótce nad kresem „ducha” świata.

Trudno powiedzieć, czy część druga, najobszerniejsza (s. 27—91) ma jeszcze coś wspólnego z teologią katolicką, albowiem najczęściej cytowanym w niej autorem jest R. Moody i jego *Życie po życiu*. Autor porusza tu najpierw, przytaczając obszernie fragmenty ksiąg buddyjskich (Księgi Tybetańskiej), takie zagadnienia, jak: 1. wyjście z ciała, 2. „ciało” ja świadomego i jego właściwości, 3. spotkanie z innymi, by — przechodząc już wprost do Moody'ego — omówić w dalszej kolejności: 4. spotkanie ze „Światłem”, 5. rewizję własnego życia: „sąd”, 6. granicę, 7. powrót do życia (s. 30—48); w dalszej kolejności zjawia się refleksja poświęcona problematyce 8. „czyśćca”, ujętej także na sposób religioznawczo-historyczny (obok św. Katarzyny Genueńskiej, R. Moody oraz Mądrość Tybetańska mają tu wiele do powiedzenia, s. 48—61) oraz 9. otchłani (limbus), po której następuje — rzecz zaskakująca, że w tej właśnie części poświęconej trwaniu (egzystencji) przejściowemu — dłuższy wywód o 10. piekle; wywód ten, podzielony na 2 części: A. cierpienia piekielne i B. kara, ma — chociaż i tu cytowany jest Moody — pewien posmak teologiczny, ale nie zasługuje z pewnością na miano solidnej refleksji teologicznej; przy końcu tego wywodu autor dochodzi do wniosku (wymagającego niewątpliwie jakiejś większej precyzji), że wieczność, jaką „teologia katolicka przypisuje Bogu, nie ma nic wspólnego z »karą ognia wiecznego«, która spada na Sodomę i Gomerę lub na potępionych” (s. 76); w dalszym ciągu zastanawia się (zaskakuje tu także kolejność!) nad 11. śmiercią i grzechem, omawiając najpierw: A. grzech pierwotny, następnie B. śmierć (pojętą jako następstwo grzechu pierwotnego), oraz C. los dzieci umierających w grzechu (gdzie po dłuższych wywodach historycznych dochodzi do wniosku, że tzw. „wybór zasadniczy” decydujący o wiecznym ich losie dokonuje się w momencie przejścia z czasu do wieczności, s. 84nn), by zakończyć rozważania tej części pytaniem o 12. „trwanie” (czyli długość) egzystencji pośredniej; w odpowiedzi na to pytanie autor przytacza (ponownie) poglądy mędrców tybetańskich, hebrajskich i arabskich, by powiedzieć od siebie, że prawdopodobnie każdy człowiek powinien przejść przez to „istnienie pośrednie”, którego trwania nie jesteśmy w stanie — nawet przy aktualnym rozwoju techniki — bliżej określić. To ostatnie stwierdzenie jest nie tylko szokujące, ale trzeba je także uznać, z teologicznego punktu widzenia, za niedorzeczne i to przynajmniej z dwóch zasadniczych powodów: 1^o w „egzystencji pośredniej” autor umieścił takie stany, jak czyściec, otchłań, piekło; a przecież, zgodnie z nauką Kościoła, są to stany różne — dla różnych osób; czyżby autor chciał stwierdzić, że można (i trzeba) wszystkie

te stany „zaliczać” po kolei? 2^o nauka o wieczności piekła jest, zgodnie z powszechnym przekonaniem teologów, dogmatem wiary; o wieczności kar piekielnych mówi bowiem wyraźnie sam Chrystus. Można oczywiście wysunąć sugestię — jak to czyni omawiany autor — że inaczej Bóg jest wieczny aniżeli piekło. Nie usprawiedliwia to jednak w niczym końcowej tezy autora o jakiejś przemijalności całej „egzystencji pośredniej”, a więc i kary „ognia piekielnego”.

W części trzeciej, stosunkowo krótkiej (s. 92—117), Korośak omawia zasadniczo trzy zagadnienia: 1. zmartwychwstanie dla życia, 2. uwielbienie „historii”, 3. życie niebieskie. Najwięcej uwagi poświęca przy tym problematyce zmartwychwstania, analizując, co na ten temat mówią mnisi tybetańscy, muzułmanie, Stary i Nowy Testament, niektórzy Ojcowie Kościoła, religioznawcy współcześni, by dojść w końcu do wniosku, iż „się wydaje, że takie oficjalne nauczanie Kościoła stało się ostatnio bardziej wrażliwe na nowe naciski teologiczne na zmartwychwstanie” (s. 101), czego praktycznym wyrazem ma być zgoda Kościoła na palenie zwłok. W dalszym ciągu omawia: A. zmartwychwstanie Jezusa i B. „zmartwychwstanie ciała” Jezusa, C. wniebowzięcie Maryi, D. chrystofanie oraz E. zmartwychwstanie wybranych, utrzymując, iż zgodnie z nauką św. Pawła „takie zmartwychwstanie czy uwielbienie dokonuje się bezpośrednio po śmierci każdego sprawiedliwego” (s. 112) — w ramach egzystencji pośredniej, albowiem „nie istnieje żaden powód teologiczny, by odkładać to zmartwychwstanie na koniec czasów i ukazywać je jako równoczesne dla wszystkich” (s. 112). Zastanawiając się z kolei nad uwielbieniem „historii”, Korośak sięga do filozofów starożytnych, a zwłaszcza do Plotyna, którzy mówili coś niecoś na temat „ducha” lub „duchy” świata, i zestawiając ich myśli z wypowiedziami Soboru Watykańskiego II na temat obecności Kościoła w świecie, wyprowadza wnioski dotyczące uwieńczenia dziejów w eschatonie. O samym „życiu niebieskim” mówi natomiast bardzo niewiele (s. 116n), utrzymując, iż nie da się w tej dziedzinie nic więcej powiedzieć, jak tylko posługując się obrazami zaczerpniętymi z naszych codziennych przeżyć, albowiem „życie niebieskie polega właśnie na maksymalnym wzmoczeniu tych doświadczeń ziemskich” (s. 116).

B. Korośak jest aktualnie profesorem papieskiego uniwersytetu (Urbanianum) w Rzymie. Omawiane „kompedium eschatologii” powstało z wykładów prowadzonych przez niego na tymże uniwersytecie i zostało wydane przez sam uniwersytet. Cóż jednak można powiedzieć o tym „kompedium”? Niewiele ma ono wspólnego z teologią, nie jest z pewnością prawdziwym „kompedium” eschatologii współczesnej, nie może też być — wbrew zamierzeniom autora — jakąkolwiek pomocą (dla studentów lub osób świeckich) w zgłębianiu problematyki eschatologicznej, albowiem brakuje mu precyzji, systematyzacji zagadnień, metodyczności i niezbędnego pogłębienia. Teologia ma swój własny przedmiot (materialny i formalny), wypracowała również własne metody badawcze; jeśli się o tym zapomni, można stworzyć jedynie własne sztuczne syntezy, którym nie sposób przypisać miana teologii. Opracowania B. Korośaka nie można zatem uznać za kompedium eschatologii, która stanowi przeciw, jako taka, integralną część teologii katolickiej.

Wszystkie omówione podręczniki łączy jedna wspólna idea: konieczność gruntownego przepracowania eschatologii katolickiej. Wszystkie mają też to do siebie, że starają się — każdy na swój sposób — uwzględnić nowsze tendencje eschatologiczne i ująć je w jakąś jedną całość. Przedsięwzięcie to nie powiodło się, niestety, autorom włoskim. Bardzo zrównoważoną próbę nowego ujęcia eschatologii podał J. Ratzinger. Wielce obiecującą syntezę udało się natomiast opracować ks. J. Zarembie, któremu wypada jedynie życzyć, by w najbliższym czasie przepracował ją w nowy, wartościowy podręcznik eschatologii katolickiej.