

# Sylwester Jaśkiewicz

---

## Eschatologia jako "paruzjologia" : propozycja rzymskiego teologa Antonio Nitroli

---

Collectanea Theologica 81/3, 35-51

---

2011

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.

SYLWESTER JAŚKIEWICZ, RADOM

## ESCHATOLOGIA JAKO „PARUZJOLOGIA” – PROPOZYCJA RZYMSKIEGO TEOLOGA ANTONIO NITROLI

Ożywione zainteresowanie problematyką eschatologiczną, jakie uwidoczniło się zwłaszcza począwszy od przełomu XIX i XX w. w pracach tak znanych teologów protestanckich jak: J. Weiss, A. Schweitzer, C.H. Dodd, K. Barth, R. Bultmann, O. Cullmann czy J. Moltmann, pobudziło również do refleksji wielu myślicieli katolickich, o czym świadczy wkład m.in.: H. de Lubaca, P. Teilharda de Chardin, H. Urs von Balthasara czy K. Rahnera.<sup>1</sup> Znamiennym punktem eschatologii XX w. jest nauka, jaką w swych dokumentach zawarł II Sobór Watykański. Choć ostatni Sobór Kościoła katolickiego nie opublikował żadnego dokumentu poświęconego bezpośrednio eschatologii, to jednak podkreślił wyraźnie jej wymiar chrystologiczny i eklezjalny, pozostając przy tym wierny słownictwu zaczerpniętemu bezpośrednio z Biblii. O ile w przedsoborowym wykładzie eschatologii o charakterze wybitnie neoscholastycznym<sup>2</sup> kładziono większy nacisk na rzeczywistości i wydarzenia „ostateczne”, to wraz z postępującą jego odnową dokonał się wyraźny proces dekosmologizacji, a w tym również uwolnienia języka eschatologii od przesadnej obrazowości i antropomorfizmów na rzecz uwydatnienia centralnej roli samego Boga i Jego działania o charakterze ostatecznym w Jezusie Chrystusie. Niezwykle brzemienne w skutkach wkład wspomnianych już teologów katolickich, a także wielu innych (W. Kapser, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, H. Küng, J.B. Metz, J.L. Ruiz de la Peña, G. Greshake,

<sup>1</sup> Por. E. C a s t e l l u c c i, *Nella pienezza della gioia pasquale. La centralità dell'ermeneutica nell'eschatologia cristiana*, Bologna 1998, s. 86-101. Trzeba także pamiętać, jak dostrzeżę to G. Biffi, o licznych czynnikach „pozakościelnych” – świat nauki, mity społeczne, zdobycze i postęp techniki, świadomość wspólnotowa, oraz „kościelnych” – rozwój studiów biblijnych, odkrycie zmysłu kościelnego; por. t e n ż e, *Dai novissimi all'eschatologia*, La Rivista del Clero italiano 59(1978) 6, s. 486-487.

<sup>2</sup> Por. I. B o k w a, *Eschatologia znaczy pełnia*, Sandomierz 2003, s. 11-12.

G. Lohfink), przyczyni się ostatecznie do nowego postrzegania eschatologii w teologii posoborowej, a co za tym idzie, do nietraktowania jej jako „kopciuszka”, ale jako „miejsce” w którym zbiegają się wszystkie zagadnienia teologiczne, jako „klucz” do odczytania całej ekonomii zbawienia.<sup>3</sup>

Włoska eschatologia okresu przed i po II Soborze Watykańskim pozostaje ściśle związana z rozwijającymi się centrami akademickimi, a co do swej formy jest w głównej mierze neoscholastyczna. Najbardziej reprezentatywny podręcznik eschatologii tego okresu wydany w 1950 r. przez Antonio Piolantiego (1911-2001) – *De novissimis*,<sup>4</sup> przedstawia klasyczny podział traktatu eschatologicznego na *novissima hominis* oraz *novissima mundi*. Choć z jednej strony podręcznik Piolantiego odpowiada doskonale celom, do jakich został napisany, a więc do ukazania i wyjaśnienia nauki Kościoła o ostatecznym losie człowieka i świata, to jednak wizja eschatologii w swej całości pozostaje daleko od radoszej nowiny o zbawieniu, które stanowi samo serce chrześcijaństwa i głoszonej przez niego nadziei.<sup>5</sup> Dostrzeżona w znacznej mierze przez II Sobór Watykański wartość świadectwa Pisma Świętego i Tradycji, a także potrzeba odpowiedniej hermeneutyki i większego powiązania z innymi zagadnieniami dogmatyki, stanie u podstaw posoborowego ujęcia eschatologii w obrębie teologii włoskiej. Do jej wybitnych przedstawicieli należy Antonio Nitrola (ur. 1958), profesor teologii dogmatycznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.<sup>6</sup>

O ile można uznać za słuszny jeden z wniosków Francesco Brancato (ur. 1971), że eschatologia współczesna, w tym także włoska, przeżywa obecnie czas „refleksyjnej przerwy”,<sup>7</sup> to prawdą jest również, że z refleksji tej rodzą się konkretne postulaty i propozycje, o czym świadczy właśnie propozycja A. Nitroli. W swych tezach kładzie on szczególnie nacisk na hermeneutykę teologiczną, i to ona prowadzi go w głębię rozumienia poszczególnych wyrażeń i terminów biblijnych.

<sup>3</sup> Por. O. F. P i a z z a, *Il disagio dell'escatologia*, Rassegna di Teologia 33/1992, s. 302.

<sup>4</sup> Stanowił on siódmy i ostatni tom wielkiej *Collectio Theologica Romana a usum seminariorum*, wydanej pod red. Pietro Parente. Por. F. B r a n c a t o, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi*, Bologna 2002, s. 31.

<sup>5</sup> Por. *tamże*, s. 35-37.

<sup>6</sup> Swoje poglądy wyraził on w: A. N i t r o l a, *Trattato di escatologia*, t. I: *Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001; t. II: *Pensare la venuta del Signore*, Cinisello Balsamo 2010.

<sup>7</sup> Por. F. B r a n c a t o, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, s. 198.

Hermeneutyka pełni kluczową rolę w całej eschatologii, gdyż jedną z jej kwestii jest ustalenie najbardziej odpowiedniego „punktu zaczepienia” dla całej eschatologii chrześcijańskiej.

### Rozwój posoborowej eschatologii włoskiej

Posoborowa eschatologia włoska, jak wskazuje na to studium F. Brancato, nie odbiega zbyt wiele ani od eschatologii hiszpańskiej, ani niemieckiej<sup>8</sup>. Nawet najbardziej ogólne spojrzenie na jej wybitnych przedstawicieli i ich publikacje<sup>9</sup> wskazuje nie tylko na ważność traktatu eschatologicznego, ale i na trudność jego całościowego ujęcia. Byli o tym zapewne głęboko przekonani dwaj rzymscy profesoremie z Lateranu: Marcello Bordoni (ur. 1930) i Nicola Ciola (ur. 1952), którzy w 1988 r. opublikowali dzieło pt. *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, jako X tom *Corso di Teologia Sistemática*. Dzieło to, podzielone na trzy części, prowadzi czytelnika od ukazania natury eschatologii i związanych z nią postulatów wobec teologii, przez pogłębione studium eschatologii chrześcijańskiej w aspekcie historycznym, aż do refleksji nad eschatologią chrześcijańską, w jej trzech ważnych momentach: obecne życie chrześcijanina jako egzystencja eschatologiczna; godzina śmierci jako moment spotkania z Chrystusem zmartwychwstałym; rekapitulacja historii ludzkości i wszechświata w paruzji.<sup>10</sup> Eschatologia opracowana przez M. Bordoniego

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 86-127.

<sup>9</sup> Por. G. Ancona, *Escatologia cristiana*, Brescia 2007; E. Castellucci, *La vita trasformata: saggio di escatologia*, Assisi 2010; C. Colonna, *L'ultimo giorno della storia. Il ritorno di Cristo e le cose che accadranno*, Verona 2010; V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti: escatologia cristiana*, Torino 1998; A. Di Giovanni, *Escatologia, speranza e storia*, Messina 1972; G. Cannobio, M. Fini, *L'escatologia contemporanea: problemi e prospettive*, Padova 1995; G. Forlani, *Maria e il regno che verrà: teologia e spiritualità mariana in prospettiva escatologica*, Padova 2005; G. Frosini, *Aspettando l'aurora, Saggio di escatologia cristiana*, Bologna 1994; R. Lavatori, *Il Signore verrà nella gloria: l'escatologia alla luce del Vaticano II*, Bologna 2007; F. Liverziani, *Verso l'Apocalisse. Dove si compie il destino dell'uomo*, Roma 1991; S. Natoli, *Il crollo del mondo: apocalisse ed escatologia*, Brescia 2009; G. Panteghini, *L'orizzonte speranza: lineamenti di escatologia cristiana*, Padova 1991; A. Pascucci, *L'escatologia e l'impegno terreno per il futuro dell'uomo*, (Dissert.), Romae 1978; E. Quarellio (red.), *Il mistero dell'aldilà*, Roma 1979; S. T. Stancati, *Escatologia, morte e risurrezione: lezioni universitarie*, Napoli 2006; U. Terrinoni, *C'è l'aldilà?: indagine biblica sulle ultime realtà dell'uomo*, Bologna 2006; S. Zedda, *L'escatologia biblica*, t. 2, Brescia 1972.

<sup>10</sup> Por. F. Brancato, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, s. 112; E. Castellucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, s. 107.

i N. Ciołę wychodzi wyraźnie poza obręb dotychczasowych opracowań zwłaszcza przez fakt, że nie stanowi ona sumy tzw. rzeczywistości ostatecznych, które będą miały miejsce w przyszłości, ale jest ukazana jako wydarzenie ostateczne (*eschaton*), które już wkroczyło w historię w osobie i dziele Chrystusa. Dlatego tak ważna ranga eschatologii, jej obrazów i języka w życiu każdego chrześcijanina, a także jej żywotnego związku z innymi dyscyplinami teologicznymi jak: chrystologia, eklezjologia, pneumatologia czy antropologia.<sup>11</sup>

Oprócz eschatologii M. Bordonio i N. Cioli, która jest jednym z najbardziej dojrzałych owoców posoborowej eschatologii włoskiej, należy wskazać na przynajmniej kilka innych dzieł i ich autorów. Już w 1972 r. Antonio Rudoni (ur. 1935) wydaje swoją *Eschatologię*, gdzie w części poświęconej aktualnej dyskusji nad eschatologią, z jednej strony, idąc za klasyczną eschatologią podręcznikową, przedkłada eschatologię wspólnotową i kosmiczną przed indywidualną.<sup>12</sup> Powagi i autorytetu dziełu A. Rudonio nadaje mocne osadzenie poszczególnych zagadnień w Biblii, a także w Tradycji i Magisterium Kościoła. Ostatecznie więc, choć nie wnosi ono wiele w aktualną dyskusję nad eschatologią, to jednak przedstawia najbardziej autorytatywne zakorzenienie poszczególnych prawd eschatologicznego orędzia chrześcijańskiego, czego nie można pominąć nie tylko w uprawianiu eschatologii jako nauki, ale i w samym życiu chrześcijanina.<sup>13</sup> Wyjście z eschatologii biblijnej znajduje uprzywilejowane miejsce także w innych dziełach A. Rudonio,<sup>14</sup> w których stara się on wyjść na przeciw licznym kwestiom traktatu eschatologicznego.

Próby przetłumaczenia na współczesny język treści stanowiących klasyczny traktat eschatologii podjął się Giorgio Gozzelino (ur. 1930), którego jednym z ważniejszych dzieł jest publikacja: *Nell'attesa della beata speranza: saggio di escatologia cristiana*, (Torino 1993).<sup>15</sup> Stanowi ona pewną summę problematyki eschatologicznej ujętej

<sup>11</sup> Por. F. B r a n c a t o, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, s. 112-114.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 122; A. G i u d i c i, *Escatologia*, w: G. B a r b a g l i o, S. D i a n i c h (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo 1998, s. 414.

<sup>13</sup> Por. F. B r a n c a t o, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, s. 122-123.

<sup>14</sup> A. R u d o n i, *Introduzione all'escatologia*, Torino 1980; t e n z e, *L'annuncio dei novissimi oggi*, Roma 1980; t e n z e, *E dopo la morte? L'attesa di un aldilà e le sue motivazioni*, Torino 1996.

<sup>15</sup> Por. t e n z e, *Escatologia dell'uomo e dell'universo*, Torino 1970; t e n z e, *Lineamenti di escatologia*, Torino 1992.

w trzech zasadniczych częściach. Po wprowadzeniu i ukazaniu specyfiki eschatologii chrześcijańskiej G. Gozzelino przedstawia najpierw całe bogactwo eschatologii biblijnej, po czym stopniowo ukazuje historyczny rozwój dogmatu eschatologicznego, aż po wypowiedzi II Soboru Watykańskiego i niektóre zagadnienia współczesnej debaty teologicznej. Po części stanowiącej *auditus fidei*, G. Gozzelino przechodzi do *intellectus fidei*, gdzie w kluczu ściśle chrystocentrycznym bardzo szczegółowo ukazuje klasyczne „rzeczy ostateczne” (*novissimi*) poczynając od zmartwychwstania umarłych, a kończąc na toczącej się dyskusji wokół stanu pośredniego.<sup>16</sup>

W pewnym przeciwstawieniu do klasycznego, podręcznikowego ujmowania problematyki eschatologicznej Giovanni Moioli (1931-1984) publikuje w 1979 r., a następnie w 1994 r., dzieło noszące tytuł: *L' „escatologico” cristiano: proposta sistematica*.<sup>17</sup> W traktacie tym, który ukazuje nową formę eschatologii, G. Moioli w sposób niezwykle wyważony łączy tradycyjną ekspozycję systematyczną z nową inteligencją wiary, która jest niezwykle żywa i kreatywna. Jako przedstawiciel „szkoły mediolańskiej” Moioli dąży do stworzenia teologii według pryncypiów „oczywistości symbolicznej”, a samo „poznanie” Boga jest dla niego poznaniem samego siebie, jako istniejącego w zjednoczeniu z Bogiem. Wykład Moioliego o *escatologico cristiano*, to wykład o tej szczególnej treści czy też „figurze eschatologicznej”, która stanowi decydujący porządek człowieka w ostatecznej tajemnicy Pana wywyższonego na prawicę Ojca.<sup>18</sup> W ramach swych rozważań widzi on *escatologico cristiano*: w Chrystusie (tajemnica paruzji Pana; paruzja jako sąd); w człowieku (rozważanie człowieka w paruzji Chrystusa jako zmartwychwstałego; zmartwychwstanie Chrystusa jako błogosławieństwo dla człowieka; tajemnica drugiej śmierci); w połączeniu ze śmiercią człowieka (śmierć jako bezpośrednie przejście człowieka do eschatologicznej kondycji w Chrystusie oraz możliwość ostatecznego oczyszczenia dla człowieka, który umiera w Panu).<sup>19</sup> Systematyczne i rozważne studium kwestii fundamentalnych w eschatologii nie stoi w sprzeczności z wieloma intuicjami pozwalającymi przemyśleć *escatologico cristiano* w jego

<sup>16</sup> Por. F. Brancato, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, s. 123-124.

<sup>17</sup> W pierwotnej wersji dzieło G. Moioliego wydane już w 1973 r. nosiło tytuł *Lezioni sull' „escatologico” cristiano*; por. A. Giudici, *Escatologia*, s. 413-415.

<sup>18</sup> Por. F. Brancato, *Verso il rinnovamento del trattato di escatologia*, s. 125.

<sup>19</sup> Por. tamże.

ukierunkowaniu chrystologicznym i antropologicznym, co staje się szczególnie cenne dla metodologii traktatu eschatologicznego.

Innym przykładem syntezy podstawowych zagadnień eschatologii chrześcijańskiej w kontekście współczesnych dyskusji teologicznych jest jedna z pierwszych publikacji Antonio Nitroli, która nosi zwięzły tytuł: *Escatologia* (1991). W pierwszej części dzieła znajdujemy opis kontekstu kulturalnego, w którym współczesny wykład eschatologii wyrastający na gruncie rozważań teologicznych i filozoficznych, stara się wyjść naprzeciw wyzwaniom postmodernizmu, a zwłaszcza obecnemu w filozofii zwłaszcza od połowy XX w. nurtowi tzw. słabej myśli (*pensiero debole*). W części drugiej A. Nitrola ukazuje klasyczne kwestie teologiczne (Bóg, człowiek, wspólnota, życie chrześcijańskie) wychodząc od eschatologii. W trzeciej zaś części zatrzymuje się nad problematyką śmierci i widzi ją w perspektywie ostatecznego i eschatologicznego spotkania z Bogiem. Dlatego podejmuje zagadnienia: życia wiecznego; oczyszczenia; śmierci ostatecznej; paruzji jako sądu powszechnego, końca czasu i ostatecznego dopełnienia świata i historii.<sup>20</sup>

### Kluczowa rola hermeneutyki w eschatologii

Przyznanie uprzywilejowanego miejsca hermeneutyce w eschatologii, zwłaszcza katolickiej, dokonało się zasadniczo na przestrzeni ubiegłego wieku. Erio Castellucci w swoim studium powyższego zagadnienia odwołuje się do ciekawego zestawienia i porównania hermeneutyki i eschatologii do dwu bomb, gdzie wybuch jednej powoduje także po krótkim czasie wybuch drugiej. O ile więc sama hermeneutyka towarzyszy od zawsze historii myśli ludzkiej, tak sam „wybuch” problemu hermeneutycznego w obrębie teologii nastąpił w drugiej połowie XVIII w., w ramach tzw. oświeceniowego poszukiwania Jezusa historycznego. To był zasadniczo pierwszy wybuch, z którego niektóre fragmenty, padając na drugą bombę, spowodowały jej detonację, przez co gwałtownie otworzył się rozdział, który nosi nazwę eschatologii. Choć, jak dodaje E. Castellucci, w obrębie katolickim wybuch tych dwóch bomb dał się słyszeć jedynie z odległości, to jednak od samego początku jakieś odległe jego echo dało się niewątpliwie odczuć.<sup>21</sup> Tak więc trzeba było trochę czasu, by również

<sup>20</sup> Por. *tamże*.

<sup>21</sup> Por. E. Castellucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, s. 9-10.



i katolicy odkryli znaczenie hermeneutyki w teologii, a zwłaszcza eschatologii, gdzie pokusa wyobraźni jest o wiele większa.

Nitrola – sięgając obficie zwłaszcza do dorobku największych filozofów niemieckich XX w., takich jak Martin Heidegger (1889-1976) czy Hans-Georg Gadamer (1900-2002), i ich wkładu w rozumienie hermeneutyki – wyjaśnia, że w sensie najbardziej ogólnym „hermeneutyka przedstawia się jako t e c h n i k a, albo też jako zbiór wskazówek, reguł, a czasami i zwykłych rad, które należy przestrzegać, aby dojść do ściśle określonego celu: zrozumienia jakiegoś tekstu s z c z e g ó l n e g o, którego lektura jest niewystarczająca ponieważ «ukrywa» coś więcej, co w istocie jest «prawdą»”.<sup>22</sup> Pionierami w zastosowaniu wymogów hermeneutyki w obrębie wykładu teologicznego byli H.U. von Balthasar (1905-1988) oraz K. Rahner (1904-1984). To im zawdzięczamy ukazanie pierwszych zasad hermeneutycznych, jakie należy zachować w eschatologii w odniesieniu do całego bogactwa Biblii i Tradycji. H.U. von Balthasar wskazał głównie na potrzebę dekosmologizacji w eschatologii oraz koncentracji teologicznej, a zwłaszcza chrystologicznej, natomiast K. Rahner w ramach swoich siedmiu tez wysuwa wiele postulatów, podkreślając przy tym, że wymóg hermeneutyki w eschatologii odnosi się nie tylko do określenia sensu poszczególnych stwierdzeń, ale i do samego procesu myślenia.<sup>23</sup> Dostrzegając i doceniając rolę hermeneutyki w obrębie filozofii, należy jednak krytycznie zauważyć, że „hermeneutyka dla teologii nie jest samą tylko techniką, narzędziem służącym do osiągnięcia celu, jakim jest zrozumienie jakiegoś tekstu, ale jej istotnym wymiarem, tym, który stanowi koło hermeneutyczne w którym również ona się znajduje”.<sup>24</sup> O ile filozofia hermeneutyczna Gadamera wyrosła z hermeneutyki tradycyjnej, jak potwierdza to krytyka J. Habermasa, wskazuje nie tylko na fakt, ale i na zadanie, tak również dzieje się w obrębie teologii, w odniesieniu do wszystkich wysiłków mających na celu tzw. aktualizacje. Patrząc w tym kontekście na nowy impuls wniesiony przez II Sobór Watykański, by tak Ewangelię jak i teologię wyrazić w nowy sposób, tj. językiem obecnego czasu, trzeba jednak pamiętać o granicy tzw. teologii hermeneutycznej, która jest niczym innym jak hermeneutyką teologiczną na innym poziomie albo też (na

<sup>22</sup> A. Nitrola, *Pensare la venuta del Signore*, s. 12-13.

<sup>23</sup> Por. I. Bokwa, *Eschatologia znaczy pełnia*, s. 23-29; A. Nitrola, *Spunti per un pensare escatologico*, s. 72-79.

<sup>24</sup> T e n z e, *Pensare la venuta del Signore*, s. 18.



nowo) „techniką” służącą do osiągnięcia określonego celu, w całości dążąca do przyszłości pozostającej do zrealizowania, czyli krótko mówiąc teologią prawdziwie „nowoczesną”.<sup>25</sup> Pośród różnych wymiarów „teologia nie jest jakąś prostą refleksją teologa, ale jest nią, o ile wychodzi ze swoich źródeł, albo nie jest nią w ogóle, ona nie może nie być nieustannym działaniem hermeneutycznym w odniesieniu do swoich tekstów, gdzie głos przeszłości (Pismo Święte, Tradycja, Magisterium) a także głos teraźniejszości (aktualizacja) splatają się ze sobą w sposób nie do rozwinięcia”.<sup>26</sup> Czynności interpretacyjne i rozumienie splatają się w jeden proces hermeneutyczny, który jest w swej istocie długą drogą. Droga ta prowadzi w głąb tajemnicy ukrytej w słowie lub obrazie. Jej wyrażenie czy też nazwanie i systematyzacja w procesie hermeneutycznym, który całej teologii nadaje miano teologii hermeneutycznej, zachowuje zawsze wymiar relatywności, gdyż pozostaje wciąż otwarte na dalsze tłumaczenie.

### Od *De novissimis* do „paruzjologii”

Jednym z ważnych postulatów odnowy eschatologii jaka dokonała się w XX w. jest konieczność ponownego przemyślenia i reorganizacji klasycznego traktatu *De novissimis*. Choć traktat ten z jednej strony wydaje się bardzo jasny i przejrzysty, to jednak zawiera też pewne nieścisłości. Już samo pytanie o liczbę tzw. rzeczy ostatecznych zdaje się nieść ze sobą wiele trudności, gdyż w zależności od autora wymienia się ich: cztery (śmierć, sąd, niebo, piekło), siedem (śmierć, sąd szczegółowy, raj, piekło, czyściec, zmartwychwstanie, sąd powszechny), dziewięć (śmierć, sąd szczegółowy, raj, piekło, czyściec, zmartwychwstanie, sąd powszechny, koniec świata, powrót Chrystusa).<sup>27</sup> Podobnie też sam podział „rzeczy ostatecznych” nie zawsze wydaje się wystarczająco precyzyjny. Uznawany w większości podział na *novissima hominis* (śmierć, sąd szczegółowy, niebo, piekło, czyściec) i *novissima mundi* (zmartwychwstanie umarłych, sąd powszechny, koniec świata) mówi niekiedy o tej samej rzeczywistości postrzeganej z dwu różnych punktów widzenia. Niektórzy więc autorzy wprowadzają podział na *eschatologia individualis* i *eschatologia generalis*, a niektórzy mówią o tzw. *intima connexio* w obrębie jednej eschato-

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 19.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 21.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, s. 27.

logii.<sup>28</sup> Dzięki pogłębionemu, zwłaszcza przez K. Rahnera, studium człowieka jako podmiotu w świecie i żyjącego w horyzoncie Absolutu,<sup>29</sup> a także przez podkreślenie podwójnego wymiaru jego egzystencji, tj. indywidualnemu i wspólnotowemu, udało się jeszcze bardziej ugruntować podział twierdzeń eschatologicznych i ująć je jako eschatologię indywidualną i eschatologię wspólnotową. Ponadto, dzięki pogłębionej wrażliwości na Pismo Święte, nastąpiła zmiana priorytetów w ujmowaniu „rzeczy ostatecznych”, tak że ostatecznie, w kolejnej reorganizacji traktatu, pierwszeństwo przyznano eschatologii ogólnej (paruzja, zmartwychwstanie, niebo, piekło) przed eschatologią indywidualną (śmierć, czyściec).<sup>30</sup> Taka zmiana perspektywy postrzegania „rzeczy ostatecznych”, a więc od perspektywy indywidualnej do bardziej wspólnotowej, znalazła też swe potwierdzenie w wypowiedziach II Soboru Watykańskiego, który dla całości eschatologii wskazał na perspektywę historyczną, w której łączy się ona z proktologią.<sup>31</sup>

Ostatecznie więc w jednym wykładzie eschatologii mieszczą się dwa wykłady, czyli indywidualny i wspólnotowy. W tym jednak miejscu A. Nitrola dodaje wyjaśnienie, że w istocie jest ich jednak trzy, czyli jednostkowy i ogólny, a także ten, który decyduje, że są dwa<sup>32</sup>. Rzymski teolog na dowód swojej tezy odwołuje się bezpośrednio do Biblii, w której znajdujemy zwykły zbiór stwierdzeń o charakterze eschatologicznym, a więc sam ich podział jest owocem określonej decyzji, właściwie uargumentowanej i rozsądnej, czyli jest wyrazem określonego rodzaju uprawiania teologii, a co za tym idzie wykładu teologicznego, który jest w tym przypadku wykładem eschatologicznym. W odpowiedzi na współczesne oczekiwania wobec eschatologii, a także by nie popaść w skrajność uzależnienia podziału treści eschatologii od ludzkiego punktu widzenia, A. Nitrola wysuwa kolejny wniosek, że eschatologia winna znaleźć podstawę swojej organizacji nie w jednym wykładzie (trzeci wykład), ale w wydarzeniu, które choć znów wymaga słów do właściwej interpretacji, to jednak pochodzi niejako z zewnątrz i potwierdza pierwszeństwo objawienia.<sup>33</sup> Dla

<sup>28</sup> Por. *tamże*, s. 27-28.

<sup>29</sup> Por. I. B o k w a, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 95-108.

<sup>30</sup> Por. A. N i t r o l a, *Pensare la venuta del Signore*, s. 28-29.

<sup>31</sup> Por. *tamże*, s. 29.

<sup>32</sup> Por. *tamże*, s. 29-30.

<sup>33</sup> Por. *tamże*, s. 30.

A. Nitroli istnieje tylko jedno takie wydarzenie, a jest nim paruzja,<sup>34</sup> i to ona jest w stanie nadać nowy kształt wybitnie antropologicznemu osadzeniu eschatologii w teologii katolickiej.

Upatrując w paruzji samo centrum czy też samo serce eschatologii, Nitrola stwierdza, że „eschatologia jest zatem tak co do prawdy, jak i zawartości wykładem o paruzji, prawdziwą *parusia-logia*, refleksją (krytyczną) o tym wydarzeniu, które Pismo Święte ukazuje nam wewnątrz określonych schematów, aby je bardziej zrozumieć, a nigdy przekraczać”.<sup>35</sup> Jednym z ważnych wymiarów nowego ujęcia eschatologii jest też sama zmiana jej nazwy. Teolog rzymski dodaje, że „mówić o paruzjologii, na ile może wydawać się dziwne, jest we wszystkim odpowiednie, tym bardziej że w ten sposób eschatologia, «obracając się» wokół faktu drugiego przyjścia Chrystusa, pozostaje w wyraźnej relacji do wcielenia albo też do pierwszego przyjścia, przewyższając jakąkolwiek pokusę prognozowania przyszłości i przede wszystkim sprzyjając konieczności realnemu chrystocentryzmowi, a nie tylko powierzchownemu”.<sup>36</sup> Choć pod wieloma względami mówienie o paruzji wydaje się tak bardzo oczywiste, to jednak kryje ono w sobie także nie lada problemy. Chyba największym z nich jest fakt, że „p a r u z j a, tak jak ukazuje ją nam Nowy Testament ma swój pełny sens wewnątrz horyzontu apokaliptycznego i jej znaczenie wynika ze splotu z wieloma innymi elementami wchodzącymi w jego zakres, podczas gdy my żyjemy w kontekście całkowicie odmiennym”.<sup>37</sup> Trudność w przyjęciu i zrozumieniu apokaliptycznych obrazów nie oznacza jednak, że można traktować paruzję, jako jakąś bajkę lub relikw przeszłości. Tak sama Biblia jak i historia pierwotnego Kościoła są źródłem i punktem wyjścia w podjęciu cierpliwej i nigdy do końca nie zakończonej drogi hermeneu-

<sup>34</sup> Paruzja, jak przypomina A. Nitrola, „pochodzi od czasownika παράειμι (łac. *ad-sum*), który ma dwa znaczenia ze sobą związane. Pierwsze, oznacza bycie obecnym, drugie, bycie obecnym dlatego, że jest się przybyłym, dlatego παρουσία oznacza obecność-przyjście, obecność tego, kto przybył, obecność, która jest konsekwencją przyjścia”; t e n ż e, *Spunti per un pensare escatologico*, s. 417. Ponadto, co podkreśla A. Nitrola, παρουσία, która w Nowym Testamencie występuje 18 razy, w swym pierwotnym znaczeniu oznacza przyjście, a nie powrót Chrystusa; por. *tamże*, s. 418.

<sup>35</sup> T e n ż e, *Pensare la venuta del Signore*, s. 32.

<sup>36</sup> *Tamże*.

<sup>37</sup> *Tamże*.

tycznej, aby w pełni przemyśleć tak paruzję, jak i całą eschatologię jako „paruzjologię” (*parusia-logia*).<sup>38</sup>

### Droga hermeneutyczna mająca na celu przemyślenie paruzji

W rozumieniu paruzji w swym pierwotnym apokaliptycznym kontekście już za pierwszych Ojców nastąpiło istotne przekształcenie, które wraz z czasem odnalazło swoje miejsce w formułach wiary i oficjalnych wypowiedziach Kościoła. Należy w pierwszej kolejności podkreślić, że termin *παρουσία* był na początku używany w wielu znaczeniach. A. Nitrola zestawia tu świadectwo *Pasterza Hermasa* (58,3), gdzie termin ten odnosi się do przyjścia gospodarza winnicy, nawet jeśli całość stanowi obraz eschatologiczny, ze świadectwem *Listu do Diogneta* (7,6) nieznanego autora, gdzie *παρουσία* choć odnosi się do ostatecznego przyjścia Pana, to jednak w rzeczywistości termin ten nie jest jednoznaczny.<sup>39</sup> Z innego zestawienia rzymskiego teologa wynika jasno, że choć po raz pierwszy termin *παρουσία* odnosi do wcielenia, czyli do pierwszego przyjścia Pana św. Ignacy z Antiochii († ok. 107) w swoim *Liście do Filadelfian* (9,2), to jednak dopiero św. Justyn († ok. 165) w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* (14,8) mówi wyraźnie o *δύο παρουσιαι* – pierwsze bez chwały w ciele, drugie w chwale.<sup>40</sup> Mówienie o dwu przyjściach choć oznacza odejście od słownictwa biblijnego, to jednak ostatecznie, co podkreśla A. Nitrola jest o wiele lepsze od mówienia o jednym przyjściu i o powrocie, gdyż lepiej oddaje nowość powtórnego przyjścia.<sup>41</sup>

Inny ważny proces, jaki dokonał się w obrębie rozumienia terminu *παρουσία* w pierwszych wiekach Kościoła, to odejście od towarzyszącego mu wezwania do czujności i wytrwałości. O ile w pierwszych pismach (np. *List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego 23,5; *List do Efezjan* św. Ignacego 11,1), paruzja jest bardzo blisko, tak jak ukazuje to Nowy Testament, tak już u św. Justyna sytuacja zmienia się gwałtownie, gdyż sama paruzja nie jest już oczekiwana w takim napięciu, a samemu oczekiwaniu zaczynają towarzyszyć coraz to bardziej pogłębione wyjaśnienia. Bardziej też z uwagi na apokaliptyczny kontekst zaczyna mówić się o znakach towarzyszących paruzji (np.

<sup>38</sup> Por. *tamże*, s. 33.

<sup>39</sup> Por. *tamże*, s. 34.

<sup>40</sup> Por. *tamże*, s. 34-35.

<sup>41</sup> Por. *tamże*, s. 35-36.

św. Cyprian, *Do Demetriusza*, 3).<sup>42</sup> Choć dziedzictwo starożytnego Kościoła zachowało się do naszych czasów,<sup>43</sup> to jednak, jak dostrzega A. Nitrola, w samym procesie rozumienia nastąpiły kolosalne zmiany. O ile więc pierwotnemu oczekiwaniu na przyjście Pana zaczęło z czasem towarzyszyć poszukiwanie znaków, tak człowiek współczesny żyje oczekiwaniem, o ile potrafi odczytać znaki.<sup>44</sup>

Hermeneutyka, którą możemy nazwać radykalną, usiłuje wykazać, że paruzja nie jest wydarzeniem ostatecznego przyjścia Chrystusa, gdyż wydarzenie przyszłe jest w rzeczywistości metaforą, a więc w istocie nie ma nic do oczekiwania w przyszłości. Takie stanowisko reprezentowane było zwłaszcza przez R. Bultmanna w jego egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu, a także przez C. H. Dodda w jego bardziej eklezyjalnej aktualizacji paruzji, czyli rozumianej jako obecność zbawienia w Kościele. W obydwu przypadkach paruzja nie jest wydarzeniem a jedynie metaforą apokaliptyczną, która wskazuje ciągle przychodzenie Chrystusa w historii wiary.<sup>45</sup> Istnieje też drugi rodzaj hermeneutyki, która, kładąc akcent na paruzję jako wydarzenie przyszłe, utrzymuje jednocześnie jako metaforyczne pojęcie samego przyjścia, używane w celu wyrażenia tego wydarzenia. Kiedy bowiem Nowy Testament mówi o paruzji, nie odnosi się do przyjścia, ale, posługując się tą metaforą, chce wyrazić inny typ przyszłego wydarzenia. W tym kontekście jawią się dwa kolejne stanowiska, które odpowiadają dwóm sposobom rozumienia klasycznego napięcia eschatologicznego między „już” i „jeszcze nie”. Jeśli napięcie eschatologiczne rozpatrujemy na poziomie poznania, to „jeszcze nie” odnosi się do pełni poznania. Tak więc paruzja oznaczałaby jedynie wydarzenie przyszłe będące niejako odkryciem, pełnym objawieniem tego, co obecnie jest jeszcze zakryte (np. wg K. Bartha).<sup>46</sup> Jeśli natomiast napięcie eschatologiczne rozumiemy w takim sensie, że owo „już” oznacza to, co już dokonało się w Chrystusie przez Jego mękę i zmartwychwstanie, to „jeszcze nie” wskazuje na to, co winno dokonać się jeszcze w nas, a także w świecie, czyli paruzja będzie wydarzeniem uczestnictwa ludzi, a przez nich całego kosmosu, w tym, co

<sup>42</sup> Por. *tamże*, s. 38.

<sup>43</sup> Zestawione już wypowiedzi znajdziemy w: I. B o k w a (red.), *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 2007, nr 12-20; 22; 196.

<sup>44</sup> Por. A. N i t r o l a, *Pensare la venuta del Signore*, s. 39.

<sup>45</sup> Por. *tamże*, s. 42-44.

<sup>46</sup> Por. *tamże*, s. 44.

już dokonało się w Chrystusie (np. wg G. Moioliego i J. L. Ruiza de la Peña).<sup>47</sup>

Wobec powyższych rozwiązań hermeneutycznych nie można zapomnieć, jak podkreśla A. Nitrola, że „Nowy Testament i historia dogmatów zawsze starały się ukazać paruzję nie jako sprawę epistemologiczną czy antropologiczną, ale przede wszystkim chrystologiczną, a dokładniej jako realne wydarzenie przyszłe nawet jeśli wykraczające poza nasze doświadczenie, a co za tym idzie, wyrażone poprzez metaforę (drugiego) przyjścia Chrystusa, z którym należy łączyć nadzieję na spotkanie osobowe”.<sup>48</sup> We właściwym rozumieniu paruzji, która w pierwszej kolejności oznacza p r z y j ś c i e Chrystusa, już samo pojęcie przyjścia jest pojęciem metaforycznym, i jak każda metafora domaga się właściwej interpretacji, przy czym sama interpretacja nie może dokonywać się niejako z zewnątrz, a więc za pośrednictwem innej metafory, która mogłaby ją zastąpić, ale tylko od wewnątrz, czyli przez dalsze metafory, które z nią się łączą i ją ilustrują.<sup>49</sup> Dlatego A. Nitrola, wchodząc w samą głębię metafory paruzji, czyni to przez analizę kontekstu, który jej towarzyszy. Chodzi tu w pierwszej kolejności o właściwe odczytanie znaków (np. Mk 13), które nie może ograniczyć się jedynie do analizy materialnej. Pismo Święte nie przekazuje informacji o zjawiskach fizycznych czy geologicznych, ale mówi o znakach apokaliptycznych i potrzebie apokaliptycznego czuwania.<sup>50</sup>

### Ogólny zarys „paruzjologii” (*parusia-logia*)

Wychodząc z założenia, że mówienie o paruzji, co odnosi się także do całej eschatologii, dokonuje się przez odwołanie się do metafor, A. Nitrola, starając się wskazać na samą istotę wydarzenia paruzji, która jest też apokaliptyczną metaforą, odwołuje się do trzech innych metafor obecnych w tekstach św. Pawła. W ten sposób, wychodząc z tekstów: „Sam bowiem Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archaniola, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, żywi i pozostawieni, wraz z nimi będziemy porwani w powietrze, na obłoki naprzeciw Pana, i w ten sposób zawsze

<sup>47</sup> Por. *tamże*, s. 45.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. 46; t e n ż e, *Spunti per un pensare escatologico*, s. 225-252.

<sup>49</sup> Por. t e n ż e, *Pensare la venuta del Signore*, s. 46.

<sup>50</sup> Por. *tamże*, s. 48-62.

„będziemy z Panem” (1 Tes 4,16-17) – mówi o paruzji jako wydarzeniu życia w pełnym tego słowa znaczeniu; „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28) – mówi o paruzji jako wydarzeniu dopełnienia, czyli pełnej realizacji planu Bożego wobec całego stworzenia; „Bo przecież jest rzeczą słuszną u Boga odplacić uciskiem tym, którzy was uciskają, a wam, uciśnionym, dać ulgę wraz z nami, gdy z nieba objawi się Pan Jezus z aniołami swojej potęgi w płomienistym ogniu, wymierzając karę tym, którzy Boga nie uznają i nie są posłuszni Ewangelii Pana naszego Jezusa. Jako karę poniosą oni wieczną zagładę [z dała] od oblicza Pańskiego i od potężnego majestatu Jego w owym dniu, kiedy przyjdzie, aby być uwielbionym w świętych swoich i okazać się godnym podziwu dla wszystkich, którzy uwierzyli, bo wyście dali wiarę świadectwu naszemu” (2 Tes 1,6-10) – mówi o paruzji jako wydarzeniu sądu.<sup>51</sup> Życie, dopełnienie i sąd – to trzy bardzo ważne metafory, które kryją w sobie jakiś wymiar paruzji, która wykracza poza granice ludzkiego doświadczenia.<sup>52</sup> W celu umocnienia kryjącego się w nich przesłania odczytywanego w duchu apokaliptycznym Nitroli przypomina także o kluczu chrystologicznym, a więc osadza je w życiu i dziele Jezusa z Nazaretu. Rzymski teolog nie ma wątpliwości w tym względzie, że spotkanie z Jezusem naprawdę niesie ze sobą życie, dopełnienie, a także jednoznaczne stanowisko wobec zła.<sup>53</sup> Dzięki takiemu spojrzeniu na paruzję możemy powiedzieć, że jest ona „wydarzeniem nadzwyczajnym nie przez to, że jest całkowicie poza jakimkolwiek ludzkim doświadczeniem, ale urzeczywistniając rysy naszego obecnego spotkania Jezusa w wierze, ukazuje tę jego ostateczność, która na razie jest tylko przedmiotem nadziei albo też modlitwy”.<sup>54</sup> W ujęciu paruzji jako życia, dopełnienia i sądu konieczne są przynajmniej dwa warunki. Po pierwsze, powyższe metafory nie są identyczne z paruzją, a co za tym idzie, nie mogą zastępować tak

<sup>51</sup> Por. t e n z e, *Eschatologia christiana. Appunti del corso AO*, Roma 1998<sup>3</sup>, s. 41; t e n z e, *Pensare la venuta del Signore*, s. 62-63.

<sup>52</sup> Biorąc pod uwagę wcześniejsze publikacje A. Nitroli, dostrzega się pewną zmianę w odniesieniu do pierwszego aspektu paruzji, gdzie zamiast mówić bezpośrednio o życiu, podkreślał on zmartwychwstanie umarłych, a następnie dopełnienie i sąd; por. t e n z e, *Eschatologia christiana*, s. 41.

<sup>53</sup> Por. t e n z e, *Pensare la venuta del Signore*, s. 63.

<sup>54</sup> *Tamże*.



samego pojęcia, jak i wydarzenia paruzji. Każda z osobna i wszystkie razem nie są alternatywą dla paruzji. Ponadto, przed czym ostrzega A. Nitrola, te trzy wydarzenia nie mogą być systematyzowane w kluczu czasowego następstwa, gdyż są jedynie trzema aspektami tego samego ostatecznego wydarzenia.<sup>55</sup> Paruzja – jako życie, dopełnienie i sąd – odnosi się tak do poszczególnego człowieka, jak i do całego kosmosu. Ujęta całościowo będzie też dniem, w którym dopełni się σωτηρία.<sup>56</sup>

Zakończenie ogólnych rozważań o „paruzjologii” na ukazaniu paruzji jako σωτηρία, staje się dla A. Nitroli początkiem nowego bardziej szczegółowego wykładu „rzeczywistości ostatecznych”, poczynając od refleksji nad śmiercią,<sup>57</sup> która w swej istocie jest ukazaniem tajemnicy życia, dzięki krzyżowi i zmartwychwstaniu Chrystusa. *Mysterium mortis* od najdawniejszych czasów intryguje umysł człowieka, co znajduje potwierdzenie zwłaszcza w filozofii i Biblii. Wobec przeróżnych odpowiedzi ludzkich tylko odpowiedź samego Boga, jaką jest tajemnica zmartwychwstania i nieśmiertelność duszy, pozwala człowiekowi spokojnie patrzeć nie tyle na samą śmierć, ile na to, co po niej następuje, czyli życie. W ukazaniu paruzji jako dopełnienia, A. Nitrola wychodzi najpierw od wymiaru ogólnego, czyli od dopełnienia stworzenia i historii, by później zająć się dopełnieniem człowieka. W ukazaniu przyszłego losu człowieka teolog rzymski odwołuje się do innych metafor: raj, nieba, „widzenia Boga”, a uprzywilejowane miejsce przyznaje życiu. W tajemnicę dopełnienia człowieka wpisuje się także tajemnica czyśćca, która mimo swej długiej historii domaga się ponownego przemyślenia swej warstwy językowej, a sam A. Nitrola proponuje, by widzieć ją w „objęciu stwórczym Ojca”.<sup>58</sup> Ten sam postulat odejścia zwłaszcza od języka ściśle prawnego odnosi się także do ostatniej metafory paruzji, czyli do sądu eschatologicznego. W historii myśli na przełomie IV i V w. ukształtowały się dwie jego wizje, czyli wizja św. Augustyna, która najbardziej zapisała się zwłaszcza w myśli średniowiecznej, a także wizja św. Grzegorza

<sup>55</sup> Por. *tamże*, s. 64.

<sup>56</sup> Por. *tamże*, s. 65.

<sup>57</sup> Por. *tenże*, *L'esperienza della morte: tra fine e confine*, w: K. Berger, B. Maggioni, A. Nitrola (red.), *Oltre la vita. Un mistero di pienezza*, Cinisello Balsamo 2010, s. 9-37; *tenże*, *Morte*, w: G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich (red.), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, s. 1035-1047.

<sup>58</sup> Por. *tenże*, *Pensare la venuta del Signore*, s. 571.

z Nyssy. W ostatnim etapie paruzjologicznych rozważań A. Nitroli znajdujemy przedstawienie prawdy wiary o piekle, której towarzyszy także nadzieja ukazana we współczesnych koncepcjach teologicznych. Nieprzypadkowo też rzymski teolog kończy swoje rozważania o sędzie przypomnieniem prawdy o sprawiedliwości i miłosierdziu Boga.

### Wobec propozycji Antonio Nitroli

Proces odnowy eschatologii, jaki rozpoczął się prawie ponad sto lat temu, ciągle jeszcze zdąża do wypracowania bardziej kompletnej syntezy, do ukazania samego serca eschatologii, jej wewnętrznej struktury i pewnego „klucza” – wolnych na ile jest to możliwe od zbędnych aporii czy niesprawdzonych hipotez, a wyrosłych z pokornego posłuszeństwa wobec objawienia i całego Magisterium Kościoła. Oparcie się postmodernistycznym tendencjom i „myśli słabej”, a także przetłumaczenie podstawowych prawd na język nowej ewangelizacji jest dla eschatologii trzeciego tysiąclecia szczególnie wyzywaniem czasu. *Novissimi* – tradycyjne „rzeczy ostateczne” – winny uwolnić się od przygniatającego je scholastycznego bagażu „urzeczwienia”, nie przez odrzucenie „zbędnego balastu”, ale przez nowy wysiłek „tłumaczenia” tego, co w rzeczywistości wykracza poza obręb jakiegokolwiek słowa, gdyż jest tajemnicą ostatecznego spotkania z Panem.

Propozycja A. Nitroli, by na wykład eschatologii spojrzeć przez pryzmat jednej z najbardziej podstawowych prawd wiary, jaką jest paruzja, nie jest całkiem nowa. Sam Nitrola odwołuje się w tym względzie do bardzo ogólnej intuicji benedyktyńskiego teologa francuskiego pochodzenia G. Lafonta, a także do bardziej zaawansowanego stanowiska mediolańskiego teologa G. Moioliego.<sup>59</sup> Nawiązując do opinii E. Castellucciego, należy podkreślić niewątpliwą wartość pogłębionego przez A. Nitrolę spojrzenia na eschatologię przez pryzmat paruzji, gdyż eschatologia jako „paruzjologia” (*parusia-logia*) jest głęboko zakorzeniona w Nowym Testamencie, lepiej uwidacznia ciągłość między oczekiwaniem Żydów a pierwszych chrześcijan, i wreszcie, lepiej pozwala podporządkować kwestie mniej podstawowe (np. stan duszy odłączonej od ciała czy rodzaj kary czyśćca), kwestiom zasadniczym (koniec kosmosu i historii czy powszechne

<sup>59</sup> Por. *tamże*, s. 30.

zmartwychwstanie).<sup>60</sup> Koncentrowanie uwagi na paruzji ma w sobie także pewne nieścisłości, albo przynajmniej elementy wtórne, gdyż już z samego doświadczenia pierwszych chrześcijan wynika jasno, że ich punktem wyjścia było spotkanie ze Zmartwychwstałym, a sama wizja sądu ostatecznego zrodziła się z czasem jako owoc tego spotkania.<sup>61</sup> Ponadto, skoncentrowanie uwagi na zmartwychwstaniu Chrystusa, a nie na paruzji pozwala tej ostatniej uwolnić się od zbyt ścisłej relacji z kosmologią i chronologią.<sup>62</sup>

Niewątpliwa wartość propozycji A. Nitroli polega na jego hermeneutycznym wysiłku wsłuchiwanie się w głos zwłaszcza nowotestamentalnego objawienia, a także w głos Kościoła i jego oficjalnych wypowiedzi na przestrzeni wieków. Eschatologia, podobnie jak cała teologia pozostaje dla rzymskiego teologa ciągle w drodze, a to oznacza, że istnieje wiele miejsc wzajemnego przenikania się niektórych treści, a to oznacza, że wysuwane twierdzenia pozostają także w pewnej relacji tak do przeszłości, jak i do współczesności. Z wielką pokorą A. Nitrola porównuje swoje dzieło do „małego drzewka”, które zostaje zaszczerpione w wielką panoramę eschatologii, gdzie znajduje się już wiele imponujących drzew.<sup>63</sup> Należy więc mieć nadzieję, że propozycji A. Nitroli nie zagłuszą wielkie opracowania, a także, że z czasem i jego opracowanie stanie się imponującym drzewem w panoramie eschatologii.

*Sylwester JAŚKIEWICZ*

---

<sup>60</sup> Por. E. Castellucci, *Nella pienezza della gioia pasquale*, s. 137.

<sup>61</sup> Por. *tamże*.

<sup>62</sup> Por. *tamże*, s. 138.

<sup>63</sup> Por. A. Nitrola, *Pensare la venuta del Signore*, s. 26.