

Piotrowski, Stanisław

"Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych"

Studia Teologiczne 21, 21-30

2003

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. STANISŁAW PIOTROWSKI

„STAMTĄD PRZYJDZIE SĄDZIĆ ŻYWYCH I UMARŁYCH”

Treść: Wstęp; I. Rozumienie sądu szczegółowego; II. Stosunek sądu szczegółowego do sądu ostatecznego; Zakończenie.

Wstęp

(...) postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd /Hbr 9,27/. Zarówno w Piśmie Świętym, jak też w Tradycji jest mowa o dwóch sądach: szczegółowym i powszechnym (ostatecznym). *Kwestia sądu szczegółowego* – stwierdza W. Granat – *należy w eschatologii do zasadniczych, gdyż on decyduje o wiekuistym losie nie tylko duszy ludzkiej, lecz również całego człowieka. Wprawdzie istnieje także sąd powszechny, lecz on, według teologii katolickiej, nie zmienia powziętej decyzji. Zmartwychwstanie ciał tylko uzupełnia raz powzięty wyrok; gdy powstaną one do nowego życia, będą uczestniczyły w szczęśliwym lub nieszczęśliwym losie dusz*¹. Teologia definiuje sąd szczegółowy jako proces sądowy, któremu jest poddawany każdy człowiek zaraz po śmierci i który decyduje definitywnie o zbawieniu lub potępieniu. Według M. Schmausa *sąd szczegółowy jest dokonanym przez Boga sądem wydanym nad człowiekiem przez niego samego*².

Nie popełni się błędu, jeśli się przyjmie, że w Piśmie Świętym co do sądu szczegółowego nie ma wyraźnych świadectw. Jest natomiast mowa, i to w wielu miejscach, kto będzie sędzią, odpowiedź nie jest jednak jednolita. Sędzią ma być Bóg (2Tes 1,5; 1Kor 5,13; Rz 2,3nn; 3,6; 14,10; por. też Mt 10,28; por. Mt 6,4.6.15.18). Ma być również Chrystus (Mt 25,31-46; 7,22n; 13,36-43; Łk 13,25-27; 1Tes 4,6; 1Kor 4,4n; 11,32; 2Kor 5,10). Także Dwunastu (Mt 19,28; 1Kor 6,2), jak też święci. Św. Jan przenosi sąd w teraźniejszość naszego życia. Przy powoływaniu się na teksty Pisma Świętego należy mieć na względzie następujące przesłanki:

¹ W. GRANAT, *Dogmatyka katolicka*, t.8, Lublin 1962, s.104.

² M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV, 2, München 1959, s.248.

Sąd szczegółowy zakłada stan pośredni, którego istnienie przyjmował wczesny judaizm, w Nowym Testamencie niewiele o nim jest wzmianek. Teksty zabarwione licznymi obrazami odnoszą się zasadniczo do Dnia Pańskiego i sądu nad światem. Te zaś, w których jest mowa o nagrodzie lub karze zaraz po śmierci, z których można by wyprowadzić wnioski o sądzie szczegółowym, nie wskazują wyraźnie, że dotyczą one sądu szczegółowego.

Naukę o sądzie da się wyprowadzić z orędzia głoszonego przez Jezusa. W nim Jezus ukazuje drogę postępowania. Zwaśnionym, dla uniknięcia sądowego wyroku, zaleca pogodzenie się w drodze (Mt 5,25-26). Uważa za właściwą do przejścia drogę wąską i ciasną bramę (Mt 7,13-14). Nakazuje prowadzić życie w ten sposób, by przynosić dobre owoce, które zabezpieczają od ognia piekielnego (Mt 7,19). Przedmiotem sądu będą nie tylko zewnętrzne uczynki, ale także wewnętrzna postawa (Mt 5,21-22). *Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który duszę i ciało może zatracić w piekle* (Mt 10,28). Daje przykład bogacza i ubogiego Łazarza (Łk 16,19-31). Przestrzega przed fałszywą postawą na ziemi, a na przykładzie dobrego łotra ukazuje nadzieję, że nawet nawrócenie w ostatniej chwili otwiera drogę do raj (Łk 23,43). Powyższe wskazania pozwalają sądzić, że Jezus w swoim orędziu nieustannie kieruje nasz wzrok w stronę sądu ostatecznego.

Apostoł Jan, chociaż sąd przenosi na czas życia ziemskiego, nie znosi sądu ostatecznego, stawia go jednak w nowym odniesieniu do chrystologii. Sąd ten dokona się w dniu ostatecznym (J 12,48).

Teksty Pawła 2Kor 5,10, gdzie Apostoł przypomina, że wszyscy staniemy przed Trybunałem Pana, aby każdy otrzymał zapłatę za uczynki tego życia złe lub dobre, jak również Rz 2,5n, skłaniają do powściągliwej interpretacji Nowego Testamentu.

Sąd ostateczny ma swoją podstawę w świętości absolutnej Boga, która jest Jego istotą. W Bogu mają ostateczny fundament cała moralność i prawo. Prawo zostaje wpisane w serce człowieka. Przekroczenie prawa przez człowieka rozumiane jest jako nieposłuszeństwo i łamanie prawa Bożego, czego przejawem jest grzech pierworodny. Odtąd grzech stanął na drodze do świętości. Sąd ostateczny jest nazywany powszechnym, bowiem dotyczy wszystkich ludzi i wszystkich czasów, mając na względzie całego człowieka (takim będzie po zmartwychwstaniu ciała). Wypowiedź Pisma Świętego na temat sądu zawiera różne aspekty. Wszystkie je łączy idea sądzącego Boga. Zarówno teksty Starego, jak i Nowego Testamentu, w którym jest mowa o sądzie, zawierają obrazy i porównania, które ułatwiają zrozumienie sądu. Mó-

wiąc o sądzie – słowo sąd – rozumiemy w znaczeniu analogicznym, ponieważ w Piśmie Świętym sąd nie jest tylko wydaniem wyroku na człowieka winnego wobec Boga, ujawnia on przede wszystkim łaskę i miłosierdzie.

Spośród zagadnień eschatologicznych współczesnej teologii żywo dziś diskutowanych na czoło wysuwają się rozumienie sądu szczegółowego oraz stosunek sądu szczegółowego do sądu powszechnego. Oba te zagadnienia będą treścią artykułu.

I. Rozumienie sądu szczegółowego

Podjmując problem sądu szczegółowego współcześni teologowie upatrują w sądzie Bożym zarazem własny osąd człowieka. *Sąd szczegółowy* – stwierdza J. Finkenzeller – *można pojmować po prostu jako sąd Boży, a zarazem osąd samego człowieka*³. Podobnie określa M. Schmaus: *Sąd szczegółowy jest dokonany przez Boga sądem wydanym nad człowiekiem przez niego samego*⁴.

Podstawą dla takiego rozumienia stała się hipoteza ostatecznej decyzji, którą podtrzymują między innymi: P. Glorieux, H. E. Hengstenberg, J. Pieper, P. Schooneneberg. Hipotezę tę wiąże się z nazwiskiem L. Borosa, na którego antropologię wywarł wpływ K. Rahner, chociaż on sam dystansuje się od tej hipotezy.

Zdaniem K. Rahnera sąd szczegółowy rozumiany jako sąd wydany nad samym sobą wiąże się z pojmowaniem śmierci jako finału dziejów ludzkiej wolności: *Ze śmierci Bóg czyni sąd, ponieważ w niej i przez nią człowiek sam definitywnie dopełnił swego życia*⁵. Dla Rahnera sąd jest wydarzeniem w momencie śmierci, a nie po śmierci.

Myśl tę rozwinął L. Boros w hipotezie ostatecznej decyzji, która odbywa się wobec Chrystusa, przed którym człowiek staje. Od tej decyzji zależy jego wieczność. W podejmowanej w śmierci decyzji człowiek przeżywa najdoskonalsze i najjaśniejsze spotkanie z Chrystusem. Nie może już teraz przejść obojętnie obok Chrystusa. Musi podjąć decyzję. Ta decyzja stanowi sąd. W tej decyzji człowiek zawiera całe swoje jestestwo, z tą decyzją żyje na wieki. *Śmierć* – według Borosa – *stanowi pierwszy w pełni osobowy akt człowieka, a tym samym jest ontologicznie uprzywilejowanym miejscem świadomości, wolności, spotkania Boga i podej-*

³ J. FINKENZELLER, *Podręcznik teologii dogmatycznej, Eschatologia*, Kraków 2000, s. 92.

⁴ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV, 2, s. 448.

⁵ K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 29.

mowania decyzji dotyczących wiekuistego losu⁶. Cała wieczność człowieka będzie rozwinięciem tego, co się dokona w tym momencie.

L. Boros stawiając tak problem, akcentuje, iż *całe życie nasze jest nieustannym uprawianiem się w sąd*, albowiem to, *czym chcielibyśmy być w przyszłości, zapoczątkowane być musi w teraźniejszości. Za pomocą licznych, małych, pojedynczych decyzji w ciągu naszego życia przygotować się musimy do owej wielkiej, ostatecznej decyzji w chwili śmierci (...). Musimy się nawrócić i to natychmiast, jeśli chcemy szczerze nawrócenia w śmierci.. Każde odwołanie tej wstępnej decyzji jest egzystencjalnym kłamstwem. Kto bowiem może zagwarantować, że na końcu uda się nam oddać całą dotychczasową orientację naszego życia? Tylko my sami⁷. Rozumowanie Borosa ma oparcie w przepowiadaniu Chrystusa. Chociaż On jest Sędzią posłanym przez Ojca na świat (J 5,22), to w ostatecznym rozrachunku będzie nim własne sumienie człowieka. Jezus bowiem wyraźnie oświadcza: *Ja nie sądzę nikogo. A jeśli nawet będę sądził, to sąd mój jest prawdziwy, ponieważ ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał* (J 8,15-16). W innym miejscu dodaje, że *słowo, które powiedziałem, to ono go sądzić będzie w dniu ostatecznym* (J 12,48). I w tym sensie można – stwierdza L. Balter – w pełni zgodzić się z L. Borosem, że nasze całe życie jest nieustannym *wprawianiem się w sąd*⁸.*

Podobne spojrzenie na tę kwestię można zauważyć u R. Rogowskiego. Omawiając hipotezę Borosa pisze, że w podejmowaniu decyzji w momencie śmierci bardzo ważną rolę odgrywać będą doczesne decyzje. Wpływ ich zależy będzie od ich wewnętrznej doskonałości, czyli od stopnia wolności i świadomości. Zatem, by w momencie śmierci można było podjąć decyzję, musi być ona podejmowana w ciągu całego życia w sposób świadomy i wolny. Decyzja ta jest ostatecznym streszczeniem wszystkich decyzji człowieka i ich syntezą o tyle, o ile one były wolne i świadome⁹. J. Ratzinger, zastanawiając się nad *hipotezą decyzji*, którą wysunął Glorieux i rozwinął sugestywnie Boros, wyraża wątpliwość, co do posiadania przez człowieka pełnej wolności i świadomości w chwili podejmowania ostatecznej decyzji. Wolność człowieka jest za jego życia zbyt krucha, by mogła stać się płaszczyzną, na której spoczną nieodwołalnie wiekuiste losy człowieka. Musiałaby być to wolność równa wolności aniołów. W tym Ratzinger widzi problematyczność tej *hipo-*

⁶ L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1968, s. 173.

⁷ L. BOROS, *Istnienie wyzwolone*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1971, s. 108.

⁸ L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. 28.

⁹ R. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 351-355.

tezy decyzji: chce ona człowieka zmienić w anioła, przy milczącym założeniu, że specyficzna *conditio humana* jest nie do przyjęcia. Ratzinger wątpi w słuszność tej hipotezy: *Nie przemawiają też za tą tezą – pisze – ani momenty empiryczne, ani przekonująca tradycja teologiczna. Niemniej pozostaje pełne powagi pytanie: czy na takiej wolności, jaka właściwa jest człowiekowi, może opierać się wyrok zapadający na całą wieczność? Czy nie trzeba tu jednak założyć wolności innego rodzaju?*¹⁰.

Zdaniem Ratzingera, granicę między śmiercią i życiem wyznacza nie śmierć biologiczna, lecz współżycie z Jezusem, który jest samym Życiem i Prawdą. Prawdą osądzającą i ostateczną może być tylko prawda Boża. Bóg jest Sędzią w tej właśnie mierze, w jakiej jest On Prawdą. W Chrystusie i przez Chrystusa Bóg jest miarą prawdy dla człowieka. Prawda, która sądzi człowieka, najpierw wychodzi ku człowiekowi, aby go zbawić. Daje mu nową prawdę. Jako Miłość sama zajęła miejsce człowieka, niosąc mu prawdę zupełnie szczególnego rodzaju: tę prawdę, że człowiek jest umiłowany przez Prawdę. *Granicę Eschatonu – stwierdza – przekracza człowiek nie dopiero w chwili śmierci, ale już w akcie wiary... Chrystus nie zamyka przed nikim zbawienia, to tylko człowiek sam może się od niego odgradzić*¹¹.

Spotkanie z Chrystusem następuje poprzez spotkanie z członkami Jego Ciała. W tym sensie sądzić będą święci. Chociaż los człowieka rozstrzyga się w chwili śmierci, nic więc się już nie zmieni, *to jednak chwila, w której spłacone zostaną wszystkie ziemskie winy, a zachowane pozostanie tylko dobro, oznacza nową sytuację. Ta chwila – stwierdza Ratzinger – wyznacza dopiero ostateczne miejsce człowieka w całości Ciała Chrystusowego. Chwilą tą będzie Sąd Ostateczny, który nie jest zewnętrzną jedynie sprawą, lecz dotyka głębią jej istoty*¹².

Dla współczesnej teologii w kwestii sądu nie jest obca myśl, że sumienie człowieka, a więc sam człowiek, będzie sędzią. L. Balter, przeprowadzając refleksję na temat sądu szczegółowego i powszechnego, wychodzi od wypowiedzi Jezusa: *Ojciec bowiem nie sądzi nikogo, lecz*

¹⁰ J. RATZINGER, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 222. Ratzinger zastanawiając się nad „hipotezą decyzji”, którą rozwinął L. Boros, a wysunął Glorieux., stwierdza: „Glorieux, wysuwając swą tezę, nawiązywał do słów Jana Damasceńskiego, przytaczanych często przez Tomasza z Aquinu: *Śmierć oznacza człowieka, to czym dla aniołów była chwila ich upadku*. Święty Tomasz zestawia – jak się wydaje – moment śmierci z momentem decydującej próby, której poddani zostali aniołowie. Znajduje tu zapewne wyraz przeświadczenie, że jedynie wolność równa wolności aniołów może udźwignąć ciężar odpowiedzialności za wieczność”.

¹¹ J. RATZINGER, *Eschatologia*, s. 226-7.

¹² Por., tamże.

cały sąd przekazał Synowi (J 5,22) i stwierdza, że w ostatecznym rozrachunku sędzią człowieka będzie jego własne sumienie. Słowo, które powiedziałem, ono to będzie go sądzić w dniu ostatecznym (J 12,48) i dodaje, że w tym sensie można w pełni zgodzić się z Borosem, który akcentuje, że całe nasze życie jest nieustannym «wprowadzeniem w sąd», albowiem to, czym chcielibyśmy być w przyszłości, zapoczątkowane musi być w teraźniejszości. Za pomocą licznych, małych, pojedynczych decyzji w ciągu naszego ziemskiego życia, przygotować się musimy do swej wielkiej osobowej decyzji w chwili śmierci. Balter konkluduje: Każda refleksja nad sobą, nad swoim postępowaniem, każdy rachunek sumienia jest już cząstkowym osądem siebie, a tym samym przygotowaniem siebie na sąd ostateczny¹³.

II. Stosunek sądu szczegółowego do sądu ostatecznego

Wśród współczesnych teologów na temat relacji obu sądów panuje rozbieżność. Tradycja Kościoła niewątpliwie opiera się na przekonaniu, że między sądem szczegółowym a ostatecznym istnieje stan pośredni¹⁴. Nauka o stanie pośrednim w teologii katolickiej związana została przede wszystkim z teologią czyścica. Stan pośredni zakłada wpływ pewnego okresu „czasu”, który przyjmuje się z reguły jako zwykły czas historyczny, empiryczny, trudny do wyjaśnienia. Naukę o stanie pośrednim z różnych powodów zalicza się do kontrowersyjnych tematów teologii. Odrzucają ją zwolennicy radykalnej wersji teologii śmierci całego człowieka. Trudną jest również do pogodzenia z tezą zmartwychwstania w śmierci. Poważne trudności ze zrozumieniem jej mają Kościoły prawosławne ze względu, ich zdaniem, na stałe podkreślenie przez Zachód akcentowanej na Wschodzie prowizoryczności tego stanu w stosunku do definitywnego zbawienia i potępienia po zmartwychwstaniu. Trudności występują również w dialogu z pro-

¹³ L. BALTER, *Eschatologia*, s. 27-28. Por. L. Boros, *Istnienie wyzwolone*, s. 108.

¹⁴ „Najważniejsze aspekty nauki o stanie pośrednim są następujące: dusze zmarłych znajdują się w stanie pośrednim, gdzie ich udziałem jest doczesna nagroda lub kara. Śmierć kładzie kres moralnemu rozwojowi człowieka i zaczyna się stan pozaziemskiej nagrody lub kary dla odłączonej w śmierci duszy od ciała. Dusze dobrych już wcześniej odczuwają coś z przyszłej pełni nagrody, którą otrzymują w zmartwychwstaniu. Dusze złych już naprzód odczuwają mękę, na którą zostaną skazane po sądzie ostatecznym. Zatem w stanie pośrednim jedni i drudzy doświadczają względnej szczęśliwości, bądź względnego ucisku, które po sądzie ostatecznym osiągną swój pełny wymiar. W następstwie tego już w stanie pośrednim istnieją rozmaite stopnie szczęścia lub męki” / J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, s. 105.

testantami w problemie zbyt ostrego przeciwstawiania *nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania ciał*. Zdaniem Rahnera¹⁵, jak również niektórych współczesnych teologów, nauka o stanie pośrednim nie jest wiążącą nauką Kościoła.

Niektórzy dzisiejsi teologowie widzą w tej kwestii tylko problem pozorny, wynikający z przenoszenia naszego ziemskiego czasu na sytuację po śmierci. Zdaniem Finkenzellera takie rozumowanie jest niezasadnione, czego dowodem są dyskusje nad kontrowersyjną tezą zmartwychwstania w momencie śmierci¹⁶. Nie brak jest również teologów, którzy oba te sądy utożsamiają albo uważają je za dwa aspekty tego samego sądu. Jest to ten sam sąd przedzielony okresem, który dokonuje się po śmierci i na którym zarazem doświadczają się końca dziejów. *Ten sąd – stwierdza F.J. Nocke – jest dla niego «sądem szczegółowym», ponieważ wychodzą w nim na światło jego osobiste jednorazowe życie, jego szczególne możliwości i uwarunkowania, jego jedyna relacja do Boga; ale równocześnie jest dla niego «sąd powszechny, sąd nad światem», ponieważ jest jego częścią; ponieważ innymi słowy, cała ludzkość stanowi jedną siatkę relacji, która żyje dzięki jednostkom, ale bez której nie dadzą się też pomyśleć same jednostki, w tym sensie, że dopełnienie jednostki stanowi cząstkę dopełnienia historii ludzkości (i na odwrót), ponieważ... nikt nie przychodzi do Boga sam, każdy przychodzi tylko razem z innymi*¹⁷.

J. Ratzinger, rozpatrując relację sądu szczegółowego do sądu ostatecznego, wychodzi z pojęcia *Ciało Chrystusa*, które jest jednym organizmem. Uwzględniając zasadę antropologiczną, stwierdza: *każdy człowiek egzystuje w sobie i poza sobą, przez co egzystuje zarazem w innych. To*

¹⁵ K. RAHNER nie uważa, że nauka o stanie pośrednim jest wiążącą nauką Kościoła. „Nie jest pewne, że nauka o stanie pośrednim jest czymś więcej niż tylko pewnym modelem myślenia”. W związku z tezą zmartwychwstania w śmierci Rahner powiada: „Nie naraża się na głoszenie herezji ten, kto uważa, że całkowite dopełnienie człowieka co do «duszy i ciała» następuje wraz ze śmiercią oraz ze «zmartwychwstaniem ciała» i «sąd powszechny» dokonują się w «ciągu» historii świata, a jedno i drugie utożsamia się z sumą sądów szczegółowych każdego jednego człowieka”. *Über den, Zwischenzustand Schriften XII* s. 455-456/. Tym samym naukę stanu pośredniego można odrzucić bez równoczesnej utraty wiary. „Stworzoną w średniowieczu koncepcję stanu pośredniego... należy uważać tylko za pewien etap historii teologii. Stanowi ona próbę zharmonizowania zbiorowego aspektu eschatologicznego dopełnienia z indywidualnym”. /jak wyżej, s. 459/. J. Finkenzeller dopowiada: „Głównym argumentem przemawiającym przeciw tradycyjnej doktrynie stanu pośredniego jest problem duszy wolnej od ciała, który zakłada się jako coś zrozumiałego samo przez się, ale z drugiej strony prowadzi on do nierozwiązalnych, jak się wydaje, aporii” *IEschatologia*, s. 120/.

¹⁶ J. FINKENZELLER, *Eschatologia*, s. 91.

¹⁷ F. J. NOCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf 1991, s. 77.

co się dzieje z jednostką, rzutuje na całość ludzkości, tak, że dzieje ludzkości dotyczą każdego człowieka, a to oznacza, że los całości jest losem każdego z nas... Życie człowieka rozstrzyga się w chwili śmierci, która jest końcem jego działania na ziemi, dlatego już teraz człowiek zostaje osądzony i już teraz spełnia się jego los. Niemniej swe ostateczne miejsce może zająć dopiero wtedy, kiedy zostanie utworzony cały organizm Ciała Chrystusowego, kiedy dopełnią się dzieje świata wraz z ich cierpieniem. Sąd ostateczny, powszechny jest aktem dotyczącym także jednostki, jest sądem, który przesądza jednostce jej miejsce w całości. I dopiero to miejsce jest właściwym miejscem jej przeznaczenia. Dopełnienie się całości nie jest dla jednostki sprawą jedynie zewnętrzną, jest rzeczywistością dotykającą głębi jej istoty¹⁸.

L. Balter przychyła się do tych teologów, którzy swoje rozważania ograniczają jedynie do sądu szczegółowego: Jeżeli – stwierdza – pojawiają się przy niektórych wypowiedziach Jezusa stwierdzenia dotyczące «dnia ostatecznego» (J 6, 39-40; J 6, 44), to ten sam «dzień ostateczny» nie musi bynajmniej oznaczać – jak to na ogół dotąd przyjmowano – jakiegoś (nieokreślonego przecież dokładnie) końca świata, ale jedynie kres życia tego konkretnego człowieka. Nie muszą zatem być dwa sądy, wystarczy bowiem jeden: szczegółowy (indywidualny) i ostateczny zarazem, który decyduje o całej wieczności danego człowieka¹⁹.

Zakończenie

Eschatologia w katolickiej teologii drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX wieku miała swoje miejsce w układzie teocentrycznym, w ostatnim traktacie *O rzeczach ostatecznych* M.Y. Congar nazywa ją *fizyką rzeczy ostatecznych*. Cechami jej był reizm, statyczność, swoisty futurizm, uleganie esencjalistycznie nastawionej filozofii, zbyt nikłe oparcie refleksji teologicznej na Piśmie Świętym. Zamiast wnikliwego badania sensu eschatologicznych wypowiedzi biblijnych, stwierdza K. Rahner, pisano *reportaż przyszłych wydarzeń*. Wiele miejsca poświęcono kwestii duszy odłączonej od ciała, niewiele mówiło się o zmartwychwstaniu.

Rzeczy ostateczne, interpretowane przez tradycyjną eschatologię, posiadają charakter zdarzeń, faktów dokonujących się w przyszłości, poza historią, poza czasem, w wieczności. Śmierć wyznacza koniec historii poszczególnych ludzi, koniec świata jest końcem ludzkości. Głównym

¹⁸ J. RATZINGER, *Eschatologia*, s. 209.

¹⁹ L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, s. 27.

szenie śmierci, sądu, pośmiertnej nagrody i kary jest raczej przestrogą przed tym światem niż zachętą do aktywnego kształtowania jego losu. Jako traktat teologiczny eschatologia ma być nauką nie o *czymś*, lecz o *Kimś*, nie o transcendentalności, lecz o Transcedentnym, którym jest Eschaton – Bóg – objawiający się w Eschatosie – Chrystusie. Zachodzi więc potrzeba chrystologicznej interpretacji eschatologii.

Bóg objawia się i zbawia w Jezusie. W Nim wszelkie dzieła Boże osiągają swój punkt kulminacyjny. Jest On obecnością Boga, a przyjęcie Go w wierze lub odrzucenie jest definitywnym posłuszeństwem Bogu – Ojcu lub Jego nieznanomością. Misterium paschalne nie należy do przeszłości, lecz jest wydarzeniem eschatycznym, zawsze aktualnym. Przez eschatyczne rozumie się przede wszystkim to, co absolutne, definitywne, ostateczne (a nie ostatnie). Dlatego właśnie eschatologia dotyczy tego, co już jest i czego oczekuje się jeszcze, co terażniejsze i przyszłe, ponieważ dotyczy tego, co zawsze absolutne, definitywne, ostateczne. E. Schillebeeckx napisał, że przyszłość jest wewnętrznym wymiarem terażniejszości, jest związana z obecnymi wydarzeniami, choć nieznaną w swym rzeczywistym kształcie. Przyszłość staje się przedmiotem oczekiwania w rezultacie Bożej obietnicy, która w Chrystusie znalazła swoje pierwsze i istotne spełnienie. Stąd jest mowa o eschatologii *Już i jeszcze nie*. *Już*, bo Syn Boży zstąpił na ziemię, *jeszcze nie* – bo jesteśmy jeszcze w drodze. Wyrażenie to stanowi lapidarny skrót twierdzenia, że wydarzenia eschatyczne zarówno już nastąpiły, obecne są w terażniejszości, jak i ciągle jeszcze mają nastąpić i z tej racji są przedmiotem oczekiwania, nadziei na przyszłość.

Z chrystologicznego ujęcia wydarzeń eschatycznych wynika ich ujęcie antropologiczne. Eschatologia jest nauką o *Kimś* – o Chrystusie i człowieku w jego kulminacyjnym momencie życia, o Chrystusie i całym stworzonym świecie, który zdąża do Niego w nadziei *wyzwolenia z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (Rz 8,21). Zatem Chrystus zmartwychwstały i uwielbiony oraz człowiek mający zapewnienie zmartwychwstania i nadzieję uwielbienia, stanowią centrum eschatologii (śmierć, sąd, zmartwychwstanie dotyczą człowieka)²⁰.

²⁰ Eschatologia jest nierozzerwalnie związana z nauką o Bogu, ponieważ On jest sprawcą pozaziemskich wydarzeń zbawczych, a te jako Jego dar są także oczekiwane. Szczególnie bliskie relacje łączą eschatologię z chrystologią, gdyż śmierć i zmartwychwstanie stanowią gwarancję eschatologicznego zbawienia człowieka. Związki z eklezjologią polegają na tym, że wraz z nadejściem paruzji Chrystusa Kościół pielgrzymujący osiągnie swój kres a zarazem dopełnienie.

Teologowie lat ostatnich ubiegłego wieku zaczęli dostrzegać w traktacie teologicznym o eschatologii, już nie, jak twierdzi K. Rahner *reportaż przyszłych wydarzeń na tamtym świecie*, lecz wezwanie do przemiany życia tu, na ziemi. Przyszłość – dla nich jest – istotnym elementem terażniejszości. Wypowiedzi biblijne dotyczące przyszłości stanowią interpretację przyszłości. Zdaniem Rahnera *nasza wiedza o eschatologii nie jest jedynie zwykłym dodatkiem do dogmatycznej antropologii i chrystologii, ale stanowi ich transpozycję, której podstawę stanowi modus dopełnienia*²¹. Nie mamy tu do czynienia z projekcją przyszłości na terażniejszość; chodzi o projekcję w przyszłość naszej chrześcijańskiej terażniejszości, w doświadczeniu przez człowieka siebie samego i Boga w łasce i Chrystusie; swoją terażniejszość może on przecież zrozumieć tylko jako skierowane ku przyszłości rodzenie się, stawanie i dynamizm²². Tak pojmowana eschatologia dała impuls niektórym teologom do spojrzenia w nieco inny sposób, przyczyniając się do powstania nowych problemów. Próby zainicjowane przez wielu teologów stanowią wprawdzie znaczący przyczynek do zrozumienia (w tym przypadku sądu szczegółowego oraz ostatecznego), nie są jednak w stanie (już dziś) dać zadawalającego rozwiązania.

„VERRÁ PER GIUDICARE I VIVI E I MORTI”

SOMMARIO

Tra le questioni escatologiche della teologia contemporanea, oggi discutate, i primi sono: il giudizio particolare e il rapporto del giudizio particolare al giudizio universale. Queste due questioni compongono l'articolo. Le prove iniziate dai numerosi teologi costruiscono il fondamento per capire, in questo caso il giudizio particolare e finale, però non sono capaci di dare la godevole soluzione.

²¹ K. RAHNER, *Teologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, Schriften, VI, s. 415.

²² K. RAHNER, *Grundriss des Glaubens*, s. 415.