

Ks. BOGDAN FERDEK

ESCHATOLOGIA SZANSĄ DLA WIARY

1. Konieczność eschatologicznego ukierunkowania wiary

Człowiek jest istotą, która doświadcza czasu. W strukturze czasu wyróżnia się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Człowiek żyje na krawędzi przyszłości. Każda jego decyzja lub czynność to przekształcanie czasu przyszłego w przeszły, to przemiana tego, co może być, w to, co się już stało. Przeszłość jest człowiekowi dobrze znana, a przyszłość jest dla niego obca i nieznaną. Można uczynić następujące porównanie: przeszłość jest jakby krajem własnym i znanym, a przyszłość to kraj obcy i nieznaną. Jednak ten kraj obcy i nieznaną człowiek pragnie poznać. W szczególności człowiek współczesny jest zwrócony ku przyszłości. Coraz mniej oddziałują na niego siła tradycji. Powiedzenie „stare, dobre czasy” straciło w dużej mierze swoją moc. „Złoty wiek” leży nie w przeszłości, ale w przyszłości. Nie jest on odtwarzany w pamięci człowieka, ale jest on tworzony w pragnieniach jego wyobraźni. Człowiek współczesny ma tylko historyczne odniesienie do przeszłości, natomiast do przyszłości ma odniesienie egzystencjalne¹. To szczególne zainteresowanie współczesnego człowieka przyszłością znajduje swoje odbicie w różnych humanistycznych ideologiach, które są zorientowane ku przyszłości. Oczywiście, również i w przeszłości przyszłość była przedmiotem ludzkich dociekań.

W starożytności wielką popularnością cieszyła się wyrocznia delficka². W średniowieczu św. Tomasz z Akwinu napisał dziełko „O przepowiadaniu przyszłości”³. Jednak współczesne zwrócenie się człowieka ku przyszłości wykazuje różnicę w stosunku do wszystkich dawnych dociekań nad przyszłością. Różnica tkwi w tym, że człowiek współczesny widzi w postępie nauki i techniki klucz do opanowania swojej przyszłości. Dzięki nauce i technice człowiek staje się coraz bardziej wytwórcą swojej przyszłości. Poza tym człowiek musi przewi-

¹ J. B. Metz, *Theology of the world*, New York 1971, 84.

² Zob. E. Drączkowski, *Delfy*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1979, III, 1129—1130.

³ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *O przepowiadaniu przyszłości*, *Collectanea Theologica* 52 (1982) f. 4, 159—171.

dywać przyszłe konsekwencje pewnych współczesnych tendencji. Widząc naprzód przyszłe trudności można podjąć rozważne próby ukształtowania przyszłości zgodnie z ludzkimi potrzebami⁴. Mając na uwadze aktywne zaangażowanie się człowieka w kształtowanie własnej przyszłości E. Schillebeeckx twierdzi, że wśród wszystkich dokonujących się obecnie zmian wyróżnia się rewolucja, która dokonała się w nastawieniu człowieka wobec świata. Zamiast wyznawać wiarę w prymat przeszłości, człowiek jest zaangażowany w głoszenie prymatu przyszłości⁵. Ten prymat przyszłości jest charakterystyczną cechą współczesnej kultury.

W tym prymacie przyszłości tkwią najgłębsze źródła sekularyzmu i prometeizmu. Sekularyzm jest to nowa forma mitu sakralizującego doczesne osiągnięcia człowieka i absolutyzującego immanentne prawa materii i historii. Sekularyzm czyni ze świata absolut, przeradzając go w stan ostateczny⁶.

Z sekularyzmem wiąże się tzw. „kompleks Prometeusza” Polega on na traktowaniu osiągnięć nauki i techniki jako wydzieranie Bogu tajemnic i wkraczanie w Jego kompetencje. Człowiek z wszytkomogącą techniką zajmuje miejsce Boga. W relacji do świata człowiek widzi siebie jako budowniczego, który tworzy swój własny świat w oparciu o materiał dostarczony przez naturę i w oparciu o poznane prawa rządzące naturą. W oparciu o prawa immanentnego rozwoju człowiek projektuje jakiś końcowy „ziemski raj”⁷.

Sekularyzm i łączący się z nim prometeizm nie są obojętne w stosunku do chrześcijańskiej wiary. Konsekwencją sekularyzmu i prometeizmu jest pogląd, że Bóg jest człowiekowi niepotrzebny.

Taki pogląd uderza w same korzenie wiary. Skoro człowiek potrafi poradzić sobie ze światem w oparciu o własne siły, to nie potrzebuje odwoływać się do Boga, aby wspierał jego niemoc. U chrześcijanina żyjącego w środowisku naznaczonym piętnem sekularyzmu i związanego z nim prometeizmu bardzo łatwo może zrodzić się zwątpienie w przyszłość wiary i Kościoła. Czy czasem w przyszłości funkcje Kościoła nie zostaną przejęte np. przez psychoterapeutów i społecznych pedagogów? Można spotkać opinie, że w przyszłości czynnik religijny zostanie wyeliminowany z życia ludzkiego, względnie, że Kościół będzie małą sektą żyjącą na marginesie społeczeństwa. W. Kasper uważa, że zwątpienie w przyszłość chrześcijańskiej wiary jest jednym z najbardziej charakterystycznych sposobów jej kwestionowania. Człowiek jest bowiem istotą przyszłości, która stanowi królestwo otwartych możliwości. Natomiast brak przyszłości stanowi istotę śmierci. Dlatego też wiara bez przyszłości byłaby martwa i jako taka nikogo nie mogłaby fascynować. Z pewnością człowiek nastawiony na przyszłość nie angażowałby się w taką martwą wiarę⁸. W takiej trudnej dla wiary sytuacji ratunkiem dla niej jest ukazanie jej przyszłościowego wymiaru. W. Kasper twierdzi że odkrycie wymiaru przyszłości jest dziełem religii biblijnej, ponieważ wszystkie inne religie starożytnego świata celebrowały jedynie

⁴ *The Future as an Academic Discipline*, Ciba Foundation Symposium, Amsterdam — Oxford — New York 1975, 36.

⁵ E. Schillebeeckx, *God the Future of Man*, London — Sydney 1969, 172.

⁶ H. Fries, *Wiara zakwestionowana*, Warszawa 1975, 177.

⁷ J. B. Metz, dz. cyt., 61.

⁸ W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, 142—143.

wiecznie powtarzający się powrót świętych początków. Natomiast Biblia przelamuje to koło, bo zbawienie jest obietnicą odnoszącą się do końca historii⁹. W oparciu o dane biblijne można dojść do wniosku, że przyszłość jest sposobem Bożego bytowania i nazwać Boga absolutną Przyszłością człowieka i świata¹⁰. To nowe pojęcie Boga ma charakter wybitnie eschatologiczny. Pojęcie to uzyskuje eschatologiczny charakter poprzez powiązanie z tajemnicą Chrystusa. Tajemnica Chrystusa jest wpisana w pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości. Biblijne podstawy mówienia o Bogu jako absolutnej Przyszłości związane są z Królestwem Bożym, które przecież personalnie urzeczywistnia się w Chrystusie. Zmartwychwstanie Chrystusa pozwala jakby coś „zobaczyć” z Boga będącego absolutną Przyszłością. Jest ono antycypacją tej Przyszłości. Absolutna Przyszłość to przecież tajemnica Bożego władztwa.

To władztwo potwierdza zmartwychwstanie Chrystusa. Ono jest gwarancją nadejścia Królestwa Bożego. Od wykazania że tajemnica Chrystusa wpisana jest w tajemnicę Boga ujmowanego jako absolutna Przyszłość do wykazania, że takie pojęcie Boga ma charakter ściśle eschatologiczny pozostał już tylko jeden krok. Tym krokiem jest wykazanie, że wydarzenie Jezusa Chrystusa posiada ze swojej istoty eschatologiczny charakter. O eschatologicznym charakterze wydarzenia Jezusa Chrystusa decyduje przede wszystkim misterium paschalne. Krzyż, który zawsze implikuje zmartwychwstanie, decyduje o „pełni czasów” (Gal 4, 4), o przełomie: „To, co dawne minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17).

Pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości ze swoim eschatologicznym wymiarem może twórczo zapłodnić całą teologię¹¹ i tym samym oddać ogromne usługi wierze stwarzając szansę wyznawania jej w zdawałoby się niesprzyjającej dla niej kulturze charakteryzującej się prymatem przyszłości. Ta nowa eschatologiczna koncepcja Boga może radykalnie zmienić „traktaty teologiczne”, oraz wywrzeć głęboki wpływ na całość chrześcijańskiego życia¹². K. Rahner stwierdza, że współczesna kultura ze swoją orientacją ku przyszłości stworzyła dla chrześcijańskiej teologii taką sytuację, która skłania ją do eschatologicznego ukierunkowania¹³. Co więcej, eschatologia ma stać się całością chrześcijańskiej teologii, albo co najmniej formalną strukturą — principium wszystkich teologicznych wypowiedzi. K. Rahner podaje kilka powodów, dla których eschatologia ma być principium wszystkich teologicznych wypowiedzi. Przede wszystkim człowiek współczesny stawia pytanie o przyszłość i to nie z ciekawości, ale dlatego, że człowiek sam jest tym pytaniem. Wreszcie wiara chrześcijańska — teologia jest refleksją nad wiarą — jest wyznaniem nadziei na absolutną Przyszłość człowieka, którą jest Bóg. Ta Przyszłość jest nie tylko otwartą możliwością, ale ona już została nieomylnie i zwyczajnie zapowiedziana w Jezusie Chrystusie¹⁴.

Postulat o konieczności eschatologizacji teologii stawia dzisiaj wielu teologów. Niemal w każdym poważniejszym dziele dotyczącym escha-

⁹ Tamże, 143—144.

¹⁰ Zob. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 116—118.

¹¹ A. Nossol, dz. cyt., 123.

¹² E. Schillebeeckx, dz. cyt., 182.

¹³ K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971, 210

¹⁴ Tamże.

teologii można spotkać zdanie K. Bartha, że chrześcijaństwo, które nie jest przeniknięte eschatologią, nie ma nic wspólnego z Chrystusem¹⁵. Zdaniem W. Kaspera eschatologia stanowi horyzont całości wiary chrześcijańskiej, i dlatego musi inspirować i dynamizować wszystkie wypowiedzi w sprawach wiary¹⁶. Również J. Moltmann, uważa, że eschatologia ma stać się kluczem do wyzwolenia prawdy chrześcijańskiej, względnie miejscem, w którym skąpana jest cała myśl teologiczna¹⁷. R. Schreiter mówi nawet o teologii jako eschatologii, względnie eschatologii jako horyzoncie dla całej chrześcijańskiej teologii¹⁸. Także J. B. Metz stwierdza, że wiara chrześcijańska może rozwijać się w obecnej sytuacji pod warunkiem, że chrześcijańska teologia zostanie zaalarmowana o zagubieniu eschatologii¹⁹.

Wśród polskich teologów A. Nossol mówi o ponownym odkryciu eschatologicznego wymiaru całej w ogóle teologii chrześcijańskiej²⁰. Również A. Skowronek stawia postulat, aby wszystkie dziedziny teologii były nasycone myślą eschatologiczną²¹. Aby te wszystkie postulaty teologów mogły być spełnione, musi dokonać się gruntowna przebudowa całej eschatologii.

2. Próba nowego spojrzenia na eschatologię

Eschatologia pozostawała przez długi okres czasu dziedziną niedorozwiniętą w świadomości kościelnej²². Eschatologia w teologii katolickiej drugiej połowy XIX i pierwszej połowy XX w. mieściła się zasadniczo w ostatniej jej części noszącej tytuł „de novissimis” Eschatologia była więc traktatem „o rzeczach ostatecznych”²³. Takie rozumienie eschatologii wiązało ją z pewnymi pozateologicznymi ujęciami, tak że bardzo często przypominała ona „fizykę sakralną”²⁴. Najczęściej krytykowanymi cechami takiej eschatologii był reizm, statyczność, izolacja od innych traktatów teologicznych, a także małe powiązanie z chrześcijańskim życiem²⁵. Tak rozumiana eschatologia musi ulec gruntownej przebudowie, jeśli ma spełnić zadania jakie słusznie stawiają jej teologowie. Przebudowana eschatologia może oddać ogromne usługi całej teologii i w konsekwencji wierze, bo teologia to refleksja nad wiarą i dlatego też musi być na jej usługach.

¹⁵ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1980, 33.

¹⁶ W. Kasper, dz. cyt., 144, 34.

¹⁷ J. Moltmann, dz. cyt., 34.

¹⁸ R. Schreiter, *Eschatology as a grammar of transformation*, Oxford, brw., 7.

¹⁹ J. B. Metz, dz. cyt., 86.

²⁰ A. Nossol, *Postulaty teologicznego uprawiania eschatologii*, Ateneum Kapłańskie 74 (1982) 98, 33.

²¹ A. Skowronek, *Eschatologiczny kształt przyszłej teologii*, Ateneum Kapłańskie 64 (1972) 79, 148.

²² E. Schillebeeckx — B. Willems, *Od Redakcji*, Concilium 1969, 1—5, Poznań — Warszawa 1970, 10.

²³ W. Granat, *Dogmatyka Katolicka*, Lublin 1962, VIII, 5—6, M. Ziolkowski, *Eschatologia*, Sandomierz 1958, 5.

²⁴ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, 330.

²⁵ A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, 449—450; por. R. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, Ateneum Kapłańskie 74 (1982) 98, 17 18

Przebudowa eschatologii może się dokonać w oparciu o jej chrystologiczną reinterpretację²⁶. Po tej linii idzie praca wielu teologów. Zdaniem J. Moltmanna chrześcijańska eschatologia mówi o Jezusie Chrystusie i Jego przyszłości. Ona po prostu głosi przyszłość Zmartwychwstałego²⁷. Według A. Nossola chrystologiczna reinterpretacja eschatologii stwarza warunki prawdziwie teologicznego jej uprawiania. Chrystologicznie zreinterpretowana eschatologia byłaby „nauką o Bogu doprowadzającym w osobie oraz dziele Jezusa Chrystusa człowieka i świat do właściwego mu historiozbawczego wypełnienia”²⁸.

W podobnym duchu wypowiada się także R. Schreiter uważając, że eschatologia potrzebuje powiązania z pozostałymi częściami chrześcijańskiej doktryny. Nie tylko eschatologia może być ubogaceniem dla nich, ale również one dla eschatologii. To ostatnie odnosi się w szczególności do chrystologii. Jest oczywiście skrajnością redukowanie całej eschatologii do chrystologii, ale równocześnie eschatologia nie może pozostać chrześcijańską eschatologią bez bliskich więzów z chrystologią²⁹.

W procesie chrystologicznej reinterpretacji eschatologii można dojść do podziału zagadnień eschatologicznych na eschatyczne procesy, stany i akty³⁰.

Procesy eschatyczne to udział człowieka w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa oraz spotkanie z Nim jako Prawdą. W szczególności chodzi tu o takie zagadnienia jak śmierć, nieśmiertelność, zmartwychwstanie ciał, sąd szczegółowy i sąd ostateczny³¹.

Stany eschatyczne to wiekiuste trwanie w Chrystusie lub odwrócenie się od Niego. Szczegółowo chodzi tu o niebo, piekło i czyściec³².

Akty eschatyczne to powtórne przyjście Chrystusa. Szczegółowo chodzi tu o paruzję i odnowienie świata³³.

W tak chrystologicznie zreinterpretowaną eschatologię można włączyć pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości, które ma charakter wybitnie eschatologiczny. Elementem łączącym zagadnienia eschatologiczne z pojęciem Boga jako absolutnej Przyszłości jest Chrystus. Ten Chrystus, w którym Bóg zajaśnieje przed ludźmi, w którym ludzie doświadczą sądu Bożego, w którym Bóg okaże ludziom swoje miłosierdzie i w którym ludzie znajdą wieczne życie Boga, jest równocześnie Tym Chrystusem, w którego zmartwychwstaniu można niejako „zobaczyć” coś z Boga będącego absolutną Przyszłością. Wprowadzenie pojęcia Boga jako absolutnej Przyszłości do eschatologii nie przekreśla tradycyjnych zagadnień, którymi ona się zajmowała, ale ukazuje je w nowej szacie zrozumiałej dla współczesnego człowieka. Współczesnego bowiem człowieka egzystencjalnie porusza wszystko to, co ma związek z przyszłością. Zostało

²⁶ Zagadnienie to jest szczegółowym przypadkiem szerszego zagadnienia, jakim jest problem chrystocentrycznego charakteru teologii i chrystologicznej koncentracji dogmatyki. Problem ten szczegółowo rozpatruje A. Nossol w swoim dziele *Teologia na usługach wiary*, zwłaszcza w następujących rozdziałach: „Chrystocentryczny charakter teologii” oraz „Chrystologiczna koncentracja dogmatyki”

²⁷ J. Moltmann, dz. cyt., 13.

²⁸ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, 90.

²⁹ R. Schreiter, dz. cyt., 8.

³⁰ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, 91.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże.

to już ukazane, że człowiek współczesny stawia pytanie o przyszłość nie tylko z ciekawości, ale dlatego, że człowiek poniekąd sam jest pytaniem o przyszłość. Gdyby człowiek stawiał pytania o przyszłość tylko z ciekawości, to wprowadzenie do eschatologii pojęcia Boga jako absolutnej Przyszłości byłoby tylko uległością wobec aktualnej mody. Skoro jednak człowiek jest „bytem ku przyszłości”, to pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości odpowiadające mentalności współczesnego człowieka powinno na stałe zadomowić się w eschatologii.

Dzięki pojęciu Boga jako absolutnej Przyszłości dogmaty eschatologiczne mogą stać się znowu odpowiedziami na pytania współczesnego człowieka żyjącego w kulturze zorientowanej na przyszłość. Innymi słowy pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości czyni dogmaty eschatologiczne bardziej zrozumiałymi i tym samym godnymi przyjęcia przez współczesnego człowieka.

Pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości wprowadzone do eschatologii umożliwia spełnienie postulatów teologicznego jej uprawiania. R. Rogowski wymienia następujące postulaty stawiane pod adresem eschatologii: personalizm, chrystocentryzm, charytologizm, soteriologizm, pneumatologizm i kreacyjność³⁴. Wymienione postulaty stawiają pod adresem eschatologii niemal wszyscy teologowie³⁵. Podobne postulaty pod adresem eschatologii stawia polski teolog A. Nossol. Jego zdaniem należy dokonać radykalnej teologizacji, a także personalizacji i deidealizacji eschatologii.

Oprócz tego eschatologia winna być nie tylko wypowiedzią o Bogu, ale także wypowiedzią o człowieku³⁶. Pomocą w zrealizowaniu powyższych postulatów może okazać się pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości.

Pierwszy z postulatów dotyczył radykalnej teologizacji eschatologii. Najogólniej rzecz ujmując teologia jest nauką o Bogu. Jednak teologia chrześcijańska nie może ujmować Boga tylko religio logicznie lub światopoglądowo. Pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości związane jest ściśle z kategorią „totum novum”³⁷. Bóg opisywany jako „totum aliud”, mógł być przedmiotem różnych ujęć religioznawczych. Natomiast ujmowanie Boga jako „totum novum” może być dziełem wyłącznie chrześcijańskiej teologii, bo tylko Bóg w Chrystusie może być określony jako „totum novum”, o czym decyduje tajemnica zmartwychwstania. Z tego ostatniego twierdzenia wynika, że tajemnica Chrystusa wpisana jest w tajemnicę Boga będącego absolutną Przyszłością. Zresztą również biblijne podstawy do mówienia o Bogu jako absolutnej Przyszłości związane są z Królestwem Bożym jako tajemnicą absolutnego władztwa Boga urzeczywistniającego się personalnie w Chrystusie. Ponieważ — jak to wynika z powyższych wypowiedzi — w tajemnicę Boga jako absolutnej Przyszłości wpisana jest tajemnica Chrystusa, dlatego wypowiedzi o Bogu jako

³⁴ R. Rogowski, art. cyt., 29—30.

³⁵ Można je np. znaleźć w następujących pozycjach: J. Ratzinger, *Eschatologie*; Regensburg 1978; H. Urs von Balthasar, *Eschatologie*, w: *Fragen der Theologie heute*, Zürich 1957, 403—421; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974; W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961.

³⁶ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, 89; tenże, *Postulaty teologicznego uprawiania eschatologii*, 34—38.

³⁷ Zob. A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, 120—121.

absolutnej Przyszłości nadają teologii wybitnie chrześcijański charakter. Wprowadzenie takiego pojęcia do eschatologii odetnie ją zdecydowanie od wszelkich pozateologicznych ujęć, które czyniły z niej „fizykę sakralną”

Drugi z postulatów dotyczył personalizacji eschatologii. Chodzi tutaj o to, że eschatologia powinna być nauką przede wszystkim o „Kimś”, a nie o „czymś”. Spełnienie tego postulatu umożliwia pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości. Dzięki temu pojęciu eschatologia stanie się nauką nie o tym co przychodzi, ale o tym Kto przychodzi. Tym „Kimś” przychodzącym jest nie kto inny, ale osobowy Bóg w Chrystusie. Ten osobowy Bóg może udzielić człowiekowi takiego szczęścia, które najlepiej odpowiada jego niepowtarzalnej osobowości. Człowiek jest bowiem istotą duchowo-materialną i dlatego uszczęśliwia go nie tyle rzecz co przede wszystkim druga osoba. Osobowy Bóg uszczęśliwi osobę człowieka poprzez miłość, która jest możliwa tylko między osobami. A o tym, że miłość uszczęśliwia człowieka świadczą chociażby następujące wypowiedzi: „być kochanym to znaczy po prostu być”, „ludzkie życie bez miłości byłoby niczym”³⁸

O znaczeniu miłości dla człowieka świadczą także następujące słowa papieża Jana Pawła II: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się miłość, jeśli nie spotyka się z miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (RH 10). Personalizacja eschatologii w oparciu o pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości umożliwia wprowadzenie do niej tak ważnego dla człowieka pojęcia miłości. Zresztą to pojęcie jest istotne dla chrześcijaństwa, którego fundamentalnym prawem jest miłość Boga i bliźniego. Zresztą czyż chrześcijański Bóg, który jest miłością (1 J 4, 16), mógłby nadać inne prawo? Personalizacja eschatologii umożliwia wprowadzenie do niej miłości ważnej dla człowieka i istotnej dla chrześcijaństwa. Bóg będący Przyszłością człowieka jest przede wszystkim Bogiem, który jest miłością. Zresztą pojęcie miłości rozumianej jako cnota teologalna jest samo w sobie niejako „wielkością” eschatologiczną. Wskazuje na to wyraźnie List Kongregacji dla Doktryny Wiary w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią: „miłość jest bowiem prawem w Królestwie Bożym i właśnie nasza miłość tu na ziemi będzie miarą naszego uczestnictwa w chwale nieba”; oraz „porządek wiary ustąpi kiedyś pełni światłości; będziemy razem z Chrystusem i „urzymy Boga” (1 J 3, 2). — przedziwna to obietnica, na której zasada się w istocie nasza nadzieja”³⁹ Z powyższej wypowiedzi jasno wynika, że przeminie wiara i nadzieja, a „miłość nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8), bo będzie prawem Królestwa Bożego, z którym ściśle związana jest tajemnica Boga będącego absolutną Przyszłością człowieka. Tak więc pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości personalizując eschatologię wprowadza równocześnie do niej to, co istotne dla chrześcijaństwa — miłość.

Trzeci z postulatów dotyczył deidealizacji eschatologii. W eschatologii,

³⁸ Tamże, 256.

³⁹ List Kongregacji Doktryny Wiary w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią, Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej (180) nr 3, 50.

która operuje niejako z konieczności wieloma ujęciami ideowo-apokaliptycznymi, istnieje wielka pokusa idealizacji, czyli nie liczenia się z konkretem. Tej pokusie uległo wielu teologów np. przy różnego rodzaju opisach odnowionego wszechświata.

A. Żychliński pisze o jakimś uduchowieniu przyrody, która się „pozbędzie ociążałości, zepsowności i zmienności”⁴⁰ F. Hortyński twierdzi, że na odnowionej ziemi nie będzie świata roślinnego i zwierzęcego, oraz uważa, że są powody „by świat przyszły odnowiony wyobrazić sobie raczej jako przepiękną przyrodę martwą”⁴¹. Podobnymi problemami zajmuje się M. Ziółkowski. Świadczą o tym nawet tytuły rozdziałów w jego pracach: „W uwielbionym Wszechświecie”⁴², oraz „O warunkach na odnowionej ziemi”⁴³. Rozważania wyżej wymienionych autorów mogą sugerować, że „nowa ziemia i nowe niebo” są obecną rzeczywistością, ulepszoną i przedłużoną w nieskończoność. Przypominają one reportaże z przyszłości, które często zależą od wyobraźni danego autora. Ten „inny świat” — wytwór ludzkiej wyobraźni — byłby w ostatecznej analizie światem zawartym w głębi czasoprzestrzennych przeżyć człowieka. Człowiek nie jest bowiem w stanie wyobrazić sobie „innego świata” bez uciekania się do czasoprzestrzennych wyobrażeń, jakie ma o tym świecie⁴⁴. Słuszna jest zatem opinia W. Granata, że: „Opisy nowej ziemi należy raczej zaliczyć do fantazji poetyckich niż do jakichś mniej lub więcej uzasadnionych hipotez”⁴⁵. Nadto na innym miejscu W. Granat stwierdza, że takie opisy mogą narazić prawdy wiary na ośmieszenie⁴⁶. Wprowadzenie do eschatologii pojęcia Boga jako absolutnej Przyszłości kładzie kres fantazji w przedstawianiu zagadnień eschatologicznych. Na wszystkie zagadnienia eschatologiczne należy patrzeć w świetle zmartwychwstania Chrystusa, w którym to wydarzeniu najwyraźniej ujawniło się „totum novum”. Kategoria ta jest ściśle powiązana z pojęciem Boga jako absolutnej Przyszłości. Bóg jako „totum novum” jest Przyszłością niewypowiedzianą, która przekracza wszystkie ludzkie słowa i pojęcia. Jest to Przyszłość, o której nie wiadomo, „kiedy”, „jak” a nawet „czym” ona jest, bo Bóg jest tajemnicą (Kol 1, 15; 1 Tm 6, 16; J 1, 18).

Czwarty z postulatów dotyczył tzw. „zwrotu antropocentrycznego”. Wielu teologów mówi dzisiaj o konieczności antropologicznej integracji w teologii. Chodzi w niej o „właściwy sposób mówienia o Bogu i o człowieku”⁴⁷. W mówieniu o Bogu — co jest zadaniem teologii — musi dojść do głosu także człowiek, czyli wypowiedź o Bogu powinna być równocześnie wypowiedzią o człowieku⁴⁸.

Ponieważ eschatologia powinna dzielić los całej teologii, dlatego i w niej powinien się dokonać „zwrot antropocentryczny”. Dokonanie tego „zwrotu” na terenie eschatologii umożliwi z pewnością pojęcie Boga

⁴⁰ A. Żychliński, *Życie pozagrobowe*, Kraków 1944, 18.

⁴¹ F. Hortyński, *Życie w świetle nauki i objawienia*, Kraków 1931, 234.

⁴² M. Ziółkowski, *Teologia kosmosu*, Sandomierz 1971, 195.

⁴³ M. Ziółkowski, *Eschatologia*, 425.

⁴⁴ J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975, 185.

⁴⁵ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1972, II, 640.

⁴⁶ Tamże, 634.

⁴⁷ W. Kasper, dz. cyt., 90.

⁴⁸ A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, 41.

jako absolutnej Przyszłości. Bóg będący absolutną Przyszłością nadaje sens ludzkim trudom budowania ziemskiej Przyszłości. Żaden człowiek nie może żyć bez odpowiedzi na pytanie o sens życia. Szczególnym miejscem, gdzie współczesny człowiek stawia problem sensu, jest pytanie o przyszłość. Na pytanie o sens przyszłości nie odpowie współczesnemu człowiekowi ani nauka, ani technika. One mogą dać jedynie odpowiedź na pytania, które obracają się w zakresie relacji cel — środki. Nauka i technika mogą jedynie określić środki konieczne do osiągnięcia określonego celu, ale nie mogą wyjaśnić, jakie cele są słuszne⁴⁹.

Na pytanie o sens przyszłości może odpowiedzieć współczesnemu człowiekowi eschatologia operująca pojęciem Boga jako absolutnej Przyszłości. Aby to ukazać można wyjść od dwóch bliskich człowiekowi doświadczeń: doświadczenia niesprawiedliwości i doświadczenia skończoności człowieka zwłaszcza w obliczu śmierci.

Gdy chodzi o pierwsze doświadczenie, to trzeba stwierdzić pewien paradoks: pomimo że we współczesnym świecie zewsząd rozlega się wołanie o sprawiedliwość, to jakże często rzeczywistością rządzi niesprawiedliwość. Ten paradoks wspaniale przedstawił papież Jan Paweł II w encyklice „*Dives in misericordia*” w rozdziale VI zatytułowanym „*Miłosierdzie... z pokolenia na pokolenie*”. W tym rozdziale papież jakby „namalował obraz naszego pokolenia” W „naszym pokoleniu” zauważa szereg pozytywnych przemian, które rokują nadzieję na lepsze jutro. Są to przemiany na polu nauki i sprzężonej z nią techniki, oraz przemiany w życiu społecznym i kulturalnym. Te przemiany polegają na tym, że: człowiek rozszerzył swoje panowanie nad przyrodą, zmniejszyły się przeszkody i odległości dzielące ludzi między sobą przy równoczesnym pogłębieniu świadomości ogólnoludzkiej solidarności: istnieje możliwość szerokiej wymiany bogactw kulturalnych między ludźmi. Oprócz tego człowiek może coraz bardziej poznawać bogactwa swojej własnej istoty. Jednak oprócz tylu pozytywnych przemian charakterystycznych dla „obrazu naszego pokolenia” nie sposób nie zauważyć, że w „naszym pokoleniu” rośnie lęk i niepokój. Jan Paweł II wylicza źródła tego niepokoju. W każdej chwili może nastąpić atomowe samobójstwo ludzkości. Pomimo antropocentryzmu „naszego pokolenia”, którego owocem jest tak wiele humanistycznych deklaracji (np. Deklaracja Praw Człowieka), godność jednostek, wspólnot, a nawet narodów jest nieustannie deptana. Pojawiają się nowe formy niewolnictwa. Jednostki, wspólnoty, a nawet narody mogą być „pokojowo” zniewolone przez tych, dla których uchodzą za niewygodne.

Formy współczesnego niewolnictwa są następujące: niemożność wypowiedzenia prawdy, niemożność wyznawania wiary, niemożność postępowania za głosem sumienia. Na świecie bezkarnie stosuje się tortury. Na mapie współczesnego świata rysują się obrazy głodu, nędzy, upośledzenia i niedorozwoju. Te obszary pomimo coraz większych możliwości, które otwiera przed człowiekiem rozwój nauki i sprzężonej z nią techniki, bynajmniej się nie kurczą. Mając przed oczami taki „obraz pokolenia”, na usta cisną się słowa papieża Pawła VI: „Ludzkość jest ciężko chora”⁵⁰ Tragizm tej choroby polega na tym, że człowiek dys-

⁴⁹ W. Kasper, dz. cyt., 30.

⁵⁰ Paweł VI, *Populorum progressio*, Paris 1968, 102 (skrót PP).

ponuje dzisiaj niezbędnymi środkami, by stworzyć lepszą przyszłość. Niestety, człowiek tak dysponuje tymi środkami, że wszystko idzie ku gorszemu, nawet ku katastrofie kończącej się powszechnym cmentarzem. Pomimo tego, że na obraz „naszego pokolenia” składa się wołanie o sprawiedliwość, to jednak trudno doszukać się jej wcielenia w tym obrazie. niesprawiedliwością jest bowiem atomowe samobójstwo ludzkości, grzebiące w jednej mogile o powierzchni całej ziemi miliardy niewinnych z jednostkami, które je wywołały. niesprawiedliwością jest współczesne niewolnictwo dzielące ludzkość na tych, którzy wszystko mogą i na tych, których niemal każdy „krok” ma być narzędziem w rękach tych pierwszych. niesprawiedliwością jest głód, nędza, upośledzenie i niedorozwój, które dzielą ludzi na bogatych i biednych. U źródeł więc lęku, który jest charakterystyczną cechą „naszego pokolenia”, stoi szereg „sytuacji tak radykalnie niesprawiedliwych” (DiM s. 36). Człowiek wciąż podejmuje próby, aby uwolnić się od tych niesprawiedliwych sytuacji. podejmuje liczne próby zaprowadzenia sprawiedliwości we wszystkich dziedzinach ludzkiego bytowania. Jednak, niestety, musi używać przemocy przeciw istniejącej niesprawiedliwości. Dlatego też do każdego nowego porządku wnosi natychmiast zarodek nowej niesprawiedliwości. Na ten temat papież Paweł VI napisał następujące słowa: „Rewolucje i powstania rodzą nowe niesprawiedliwości, zaprowadzają nowe podziały klasowe i stają się zachętą do nowych nadużyć. Nie można zwalczać nawet prawdziwego zła za cenę jeszcze większych nieszczęść” (PP s. 84). Na potwierdzenie słów papieża można przytoczyć wiele przykładów, które mówią o tym, że pod osłoną zaprowadzenia sprawiedliwości dochodzi do zabijania drugich, pozbawiania ich wolności i wyzuwania z elementarnych praw człowieka. Wiadomo np., że „czerwone brygady” także powołują się na „sprawiedliwość”. W tych wypadkach zasada sprawiedliwości jest interpretowana w duchu zasady „oko za oko, ząb za ząb”. O możliwości nadużycia zasady sprawiedliwości wiedzieli już starożytni mówiąc: „summum ius — summa iniuria”. Z tego diabelskiego kręgu niesprawiedliwości człowiek nie może się wyrwać o własnych siłach. Jedynie nadejście czegoś innego i jakościowo nowego, czego nie da się wywieść z warunków współczesnej historii, co leży po drugiej stronie ludzkich możliwości planowania i realizacji i co może być darem, mogłoby radykalnie przerwać diabelski krąg niesprawiedliwości. Tym czymś, a właściwie i przede wszystkim Tym Kimś Innym i równocześnie Nowym jest Bóg jako absolutna Przyszłość. On Jeden może uwolnić człowieka od niesprawiedliwej przeszłości, która ciągnie się za człowiekiem jak ołowiana kula. Równocześnie On Jeden może być dla człowieka totalnie nową Przyszłością, w której nastanie sprawiedliwość. Mówienie więc o Bogu jako absolutnej Przyszłości jest sensowną propozycją dla człowieka pragnącego uwolnić się od diabelskiego kręgu niesprawiedliwości.

Gdy chodzi o drugie doświadczenie — doświadczenie ludzkiej skończoności, to najbardziej jest ono odczuwane przez człowieka w obliczu śmierci. Można zgodzić się z E. Blochem, że człowiek jest istotą w poszukiwaniu ojczyzny szczęścia, wolności, dezalienacji, złotego wieku, mlekiem i miodem płynącej⁵¹. Niestety, śmierć sprawia, że człowiek

⁵¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, 1627.

odchodzi, nie znajdując ojczyzny szczęścia, wolności, dezalienacji, złotego wieku, mlekiem i miodem płynącej. Przedmiot ludzkich poszukiwań na skutek śmierci nie zostaje odnaleziony. Ten fakt pozwala mówić o śmierci jako niesprawiedliwości wobec ludzkiej egzystencji. Niesprawiedliwość śmierci tkwi także w tym, że zrównuje ona kata z ofiarą, złodzieja z poszkodowanym, człowieka leniwego z człowiekiem pracowitym, człowieka nieuczciwego z człowiekiem uczciwym. Ponieważ śmierć wpisana jest w kondycję ludzkiej egzystencji, dlatego też człowiek zawsze będzie pytał o sens śmierci. Odpowiedzi na to pytanie może udzielić współczesnemu człowiekowi eschatologia operująca pojęciem Boga jako absolutnej Przyszłości. Ten Bóg może nawet poza grobem zapewnić człowiekowi przyszłość. On sam jest dla człowieka Przyszłością poza grobem. Ta Przyszłość jest otwarta dla wszystkich ludzi, także dla tych żyjących w najdalszej przeszłości. Bóg jako absolutna Przyszłość jest przyszłością dla najdalszej przeszłości, jest pojednaniem przeszłości z przyszłością. Skoro Bóg jest Przyszłością poza grobem dla wszystkich ludzi — tych którzy byli, są i będą — to tym samym On przewycięża bezsens śmierci, bo poza jej bramą człowiek może znaleźć świat, z którym może się identyfikować, czyli świat sensowny dla niego. To, że tylko Bóg jako absolutna Przyszłość usensawia ludzką śmierć wychodzi bardzo jasno na tle różnych innych prób przewyciężenia śmierci. Zagadnieniem „ateistycznej nieśmiertelności” zajmuje się w Polsce między innymi A. Nowicki. Wychodzi on z założenia, że marksizm jest materializmem, ale nie mechanistycznym, który identyfikuje człowieka z ciałem. Człowiek oprócz tego, że jest „częścią przyrody”, jest także „częścią społeczeństwa”. Dlatego etyka marksistowska uczy myślenia w kategorii „my”. Myśląc w kategorii „my” człowiek powinien utożsamić się z klasą, z Partią, która przeobraża świat we właściwym kierunku. Jednostka powinna utożsamiać się z Rewolucją i procesem budowania socjalizmu, bo to jej gwarantuje specyficznie pojętą nieśmiertelność. Jednostka, która oddała życie Rewolucji Socjalistycznej nie umiera całkowicie, ponieważ to, co kochała „nad życie”, to na czym zależało jej bardziej niż na własnym życiu, to po jej śmierci trwa⁵². Powyższa perspektywa nieśmiertelności kładzie nacisk na „Sprawę”, a nie na jednostkowe, osobowe istnienie człowieka. Nieśmiertelność zależy od „Sprawy”, której człowiek się poświęcił. A co z pokoleniami przeszłymi, które tej „Sprawy” nie znały i dlatego nie mogły jej się poświęcić? Taka perspektywa nieśmiertelności oznacza klęskę człowieka, bo bezosobowa „Sprawa” może istnieć, a osoba człowieka — źródło wszelkiej „Sprawy” — ginie. Osoba człowieka jest degradowana do bezosobowej „Sprawy”. W powyższej perspektywie nieśmiertelności, nie „Sprawa” wchodzi w świat człowieka, ale człowiek niejako wchodzi w świat rzeczy, zostaje do niego zdegradowany. Dlatego też taka perspektywa nieśmiertelności nie może być usensowieniem ludzkiej śmierci, ponieważ sens jest tam, gdzie świat staje się światem człowieka.

Inną możliwość przewyciężenia śmierci prezentuje J. K u c z y ń s k i.

⁵² A. Nowicki, „Ciała zmartwychwstanie” czy myśl *rediviva*?, Euhemer (1968) nr 3—4, 20. Podobną perspektywę nieśmiertelności prezentuje E. Bloch. Jego zdaniem świadomość klasowa, która przekracza życie jednostkowe, jest pewnym „novum” przeciw śmierci — E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* III. 1380.

Postuluje on, by marksistowska antropologia odpowiedzialnie podjęła zagadnienie śmierci. Zagadnienie to nie może być pozostawione „nieodpowiedzialnej eschatologii religijnej”⁵³.

J. Kuczyński uważa, że dzięki rozwojowi medycyny wydłuży się średnia trwania życia i czas sprawności biologicznej i umysłowej. Rozwój biochemii i biofizyki otworzy erę inżynierii genetycznej, dzięki której nastąpi jakościowa i rewolucyjna zmiana sytuacji gatunku ludzkiego. Rozwój inżynierii genetycznej może nawet otworzyć perspektywę osobniczej nieśmiertelności. Nieśmiertelność przestanie być problemem religii, gdy stanie się problemem nauki. J. Kuczyński podaje jako przykład fakt, że w USA już wyprzedza się przyszłe obiecywane rozstrzygnięcie na korzyść nieśmiertelności przez kryptonikę. W specjalnych warunkach zamraża się ludzi nieuleczalnie chorych, aby „obudzić” ich w czasie, gdy choroby te będą uleczalne⁵⁴. Powyższa perspektywa nieśmiertelności jest zamknięta dla wszystkich przeszłych pokoleń. Nie wiadomo, czy będzie otwarta dla wszystkich członków przyszłych pokoleń, czy tylko dla niektórych, np. szczególnie uzdolnionych i zasłużonych. Nadto ta perspektywa nie zmienia warunków życia człowieka w zupełnie inne i jakościowo nowe. Człowiek nadal będzie zaprowadzał ład w warunkach niesprawiedliwości i przemocy. Ponieważ tylko Ktoś zupełnie Inny i jakościowo Nowy może wyzwolić człowieka od jego złej przeszłości, dlatego też perspektywa nieśmiertelności prezentowana przez J. Kuczyńskiego nie może być usensowieniem ludzkiej śmierci. Jedynie Bóg jako absolutna Przyszłość człowieka także poza grobem usensawia ludzką śmierć. Dlatego orędzie o Bogu jako absolutnej Przyszłości usensawiającym nawet ludzką śmierć może okazać się propozycją, którą współczesny człowiek potraktuje bardzo poważnie. Orędzie o Bogu tworzącym na „nowo” ludzką przyszłość poza bramą śmierci może okazać się dla współczesnego człowieka Radosną Nowiną — czyli Ewangelią. Będzie to Ewangelia o boskim bycie Boga umożliwiającym ludzki byt człowieka⁵⁵.

3. Eschatologiczne ukierunkowanie wiary warunkiem jej zachowania i szerzenia

Eschatologia przebudowana w oparciu o postulaty: teologizacji, personalizacji, deidealizacji i zwrotu antropocentrycznego — realizację tych postulatów umożliwia pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości — jest szansą dla wiary. Przede wszystkim taka eschatologia umożliwia zachowanie wiary w zdawałoby się niesprzyjającej dla niej kulturze zorientowanej ku przyszłości. Umożliwia ona osiągnięcie chrześcijańskiej autentyczności w ramach współczesnej kultury. Przebudowana eschatologia strzeże przed zwątpieniem w przyszłość chrześcijańskiej wiary. Chrześcijaństwo jako wiara w absolutną Przyszłość zawsze będzie miało przyszłość⁵⁶. Są sprawy wobec których człowiek władający nauką i techniką okazuje się bezsilny. Ukazano to na przykładzie dwóch problemów: niesprawiedliwości i śmierci. Tych problemów człowiek nie może rozwiązać swoimi własnymi siłami. W rozwiązaniu tych problemów musi

⁵³ J. Kuczyński, *Homo creator*, Warszawa 1979, 234—235.

⁵⁴ Tamże, 241.

⁵⁵ W. Kasper, dz. cyt., 157.

⁵⁶ Tamże 153.

liczyć na Kogoś Innego i Nowego. Tym Kimś Innym i Nowym jest Bóg jako absolutna Przyszłość. Z tego względu chrześcijaństwo reprezentuje niemożliwe do zastąpienia posłannictwo. Nadto chrześcijaństwo może przynieść ludzkości już tu i teraz lepszą przyszłość i dlatego ludzie wierzący nie mogą zamykać się w jakimś getcie. Planowanie przyszłości nie czyni automatycznie człowieka dobrym człowiekiem, ani też nauka i technologie nie mogą przynieść człowiekowi odkupienia, które jest warunkiem budowania przyszłości naprawdę godnej człowieka⁵⁷. Zhumanizowany świat często jest światem zdehumanizowanym. Hominizacja świata nie oznacza automatycznie jego humanizacji⁵⁸. Hoministycznemu tylko światu jego humanistyczne oblicze może przywrócić wiara, przede wszystkim poprzez miłość, która mieści się w jej strukturze. K. R a h n e r pisze, że istotą chrześcijaństwa jest miłość Boga i bliźniego. Nie wolno jednak przeoczyć faktu, że ta miłość żyje i musi żyć z nadziei i dlatego poprzez miłowanie człowieka musi wyjść na przeciw przyszłości miłującego Boga⁵⁹. Na wielkie znaczenie miłości dla humanizacji świata wskazuje niemiecki futurolog F B a a d e. Uważa on, że nadchodzą wielkie czasy dla chrześcijaństwa. Chrześcijańska zasada miłości nawet nieprzyjaciół staje się wymogiem realnej polityki. Nadzieja ludzkości na dożycie 2000 roku zyskałaby mocniejsze podstawy, gdyby politycy na Wschodzie i na Zachodzie trzymali się zasady miłości nieprzyjaciół względnie nawet skromniejszej zasady: „wrogowie też są ludźmi”⁶⁰.

O miłości jako ratunku dla współczesnego świata raz po raz mówi papież Jan Paweł II. Oto jego słowa: „Ów ludzki świat nie może stawać się bardziej ludzkim, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich, a także stosunków społecznych wraz ze sprawiedliwością owej miłosiernej miłości, która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii” (DiM s. 47). Zdaniem papieża „cywilizacja miłości” jest celem, do którego winny zmierzać wszelkie wysiłki w dziedzinie społecznej, kulturalnej, ekonomicznej i politycznej (DiM s. 46). Z powyższych wypowiedzi jasno wynika, że z wiary w absolutną Przyszłość wynika poprzez miłość zaangażowanie w sprawy tego świata. Dzięki takiemu zaangażowaniu chrześcijanie mogą już teraz obracać bieg historii w dobro przynoszące ludzkości lepszą przyszłość.

W oparciu o eschatologię operującą pojęciem Boga jako absolutnej Przyszłości można nie tylko bronić wiary, ale także ją szerzyć. Bóg będący Przyszłością nawet poza grobem usensawnia ludzką śmierć. A sens śmierci komasującej w sobie jakby syntezę życia, oznacza równocześnie sens życia. Zaś człowiek współczesny poszukuje sensu życia. Wiedeński lekarz-psychiatra V E. F r a n k l, twórca logoterapii twierdzi, że głównym motorem ludzkiego życia jest poszukiwanie sensu. Zagadnienie to porusza w swoich pracach: „Homo patiens” oraz „Der Wille zum Sinn”⁶¹. Na temat sensu życia istnieje obfita literatura. Świadczy ona o tym, że problem sensu życia naprawdę nurtuje współczesnego czło-

⁵⁷ E. Schillebeeckx, dz. cyt., 193.

⁵⁸ J. B. Metz, dz. cyt., 74—75.

⁵⁹ K. Rahner, dz. cyt., 7.

⁶⁰ F. Baade, *Rok 2000. Ku czemu zmierza świat?*, Warszawa 1965, 254.

⁶¹ V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1971; tenże, *Der Wille zum Sinn*, Bern 1972.

wieka. Bardzo interesującą pozycją w języku polskim jest praca zbiorowa wydawnictwa „Znak” pt. „Sens choroby, sens śmierci, sens życia”⁶² Ważnym elementem tej pracy jest fakt, że podchodzi ona do problematyki sensu integralnie naświetlając zagadnienie nie tylko od strony medycznej, ale także filozoficznej i teologicznej. W tym kontekście poszukiwania sensu życia przez współczesnego człowieka orędzie o Bogu jako absolutnej Przyszłości usensawniającej nawet ludzką śmierć może okazać się propozycją, którą współczesny człowiek potraktuje bardzo poważnie, bo leży ona na linii jego poszukiwań. Pytanie o sens stawiane przez współczesnego człowieka — zwłaszcza o sens śmierci rozbijającej wszelkie nadzieje na przyszłość — tworzy podatny grunt dla wiary w Boga będącego absolutną Przyszłością. Pytanie o sens może okazać się dojściem do Boga⁶³

Eschatologia operująca pojęciem Boga jako absolutnej Przyszłości jest szansą dla wiary i w tym znaczeniu, że umożliwia jej dialog z ateizmem, którego korzenie częściowo tkwią w kulturze zorientowanej ku przyszłości. Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam* wezwał do dialogu nawet z ateistami. Metodę dialogu papież uzasadnia tym, że w zasadzie samo objawienie jest jakby pewnego rodzaju dialogiem między Bogiem i człowiekiem⁶⁴. Z drugiej strony dialog umożliwia dotarcie do ludzi z orędziem zbawienia. Tego orędzia nie przyniesie Kościół społeczności ludzkiej jeśli będzie stał na zewnątrz niej. Wreszcie dialog umożliwia zrozumienie współczesnego człowieka i pomaga, o ile to możliwe, spełniać jego życzenia (ES 87). Ponieważ ateizm „należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej” (KDK 19) dlatego też należy prowadzić z nim dialog. Celem tego dialogu jest poznanie powodów negacji Boga. Poznanie tych powodów ma umożliwić przeciwdziałanie narastającemu procesowi ateizacji. Środkiem zaradczym na ateizm może być odpowiednio wyłożona doktryna i autentyczne życie religijne (KDK 21). Pojęcie Boga jako absolutnej Przyszłości umożliwia należyte wyłożenie doktryny chrześcijańskiej, a także pobudza do zaangażowania, celem którego jest przemiana biegu historii w dobro. Chrześcijaństwo ukazane jako wiara w absolutną Przyszłość może bez kompleksu niższości podjąć dialog także z tym ateizmem, którego korzenie tkwią w kulturze zorientowanej ku przyszłości.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że wiara chrześcijańska znalazła się w takiej sytuacji, w której przebudowana eschatologia stwarza szansę jej wyznawania i szerzenia.

⁶² *Sens choroby, sens śmierci, sens życia*, Kraków 1980.

⁶³ W. Kasper, dz. cyt., 33.

⁶⁴ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Warszawa 1977, 47 (skrót ES).