

NADZIEJA NA ŻYCIE WIECZNE

1. Podstawa chrześcijańskiej nadziei zbawienia

Zgodnie z *Listem do Hebrajczyków*, w którym czytamy, że: „Wiara jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (11, 1), chrześcijaństwo wyznaje utraconą przez grzech *nadzieję* na odzyskanie przez człowieka życia wiecznego.

Jest sprawą bardzo pozytywną do odnotowania fakt, że po długim okresie zbyt marginalnego traktowania w teologii *nadziei* (zredukowanej do traktatu o cnotach *teologalnych*), w latach sześćdziesiątych XX wieku znaczący rozwój filozofii i teologii *nadziei* dokonał się także dzięki wysiłkom protestanckich myślicieli: E. Blocha (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954–59) i J. Moltmanna (*Theologie der Hoffnung*, 1967). U E. Blocha motyw do podjęcia tego zagadnienia i jego rozwoju leży na płaszczyźnie filozoficznej. Obserwując powojenną sytuację państw Europy i postępujący triumf filozofii marksistowskiej, głoszącej szczęście człowieka w nieograniczonym postępie technicznym i gospodarczym, E. Bloch odrzucając mechanistyczną koncepcję materialistyczną traktuje jednocześnie materię jako zasadę dynamiczną, ukierunkowaną ku przyszłości. W ten sposób również zasada *nadziei* nabiera u niego wartości ontologicznej, wyzwalającej ukryte dążenia ludzkości wyrażane w pragnieniach wspólnotowych, np. w sztuce, w architekturze. Nie szukając syntezy chrześcijaństwa z marksizmem, odrzuca on marksistowskie traktowanie religii jako alienacji człowieka od świata, bo w religii widzi impuls do wyzwolenia i spełnienia *nadziei* człowieka. Tak więc z *nadziei*, jako zasady rozwoju człowieka i jego kultury, Bloch uczynił centrum swojej filozofii (*Das Prinzip Hoffnung*) i wprowadził ją w kontekst poszukiwań religijnych¹.

¹ Por. Cz. Rychlicki, *Wiara – Nadzieja – Miłość wobec wieczności. Z zagadnień współczesnej eschatologii*, Płock 2001, s. 13.

Na płaszczyźnie teologicznej, z kolei, *nadzieja* znalazła swoje wyjątkowe miejsce dzięki J. Moltmannowi, który ukazał w niej podstawowy wymiar całej teologii. Według niego istniejące napięcie między *teraźniejszością – przyszłością* jest istotne dla całego wydarzenia chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo jest eschatologiczne od początku do końca, a eschatologiczne ukierunkowanie ku przyszłości nie jest tylko dodatkiem dogmatycznym do teologii, lecz stanowi jej istotny wymiar. Dlatego chrześcijaństwo nie może być pojmowane jako *alienacja* od prawdziwej rzeczywistości życia, bo właśnie nadzieja eschatologiczna w relacji do doczesnego zła, w jakimkolwiek wydaniu, stanowi moc zdolną przekształcać *teraźniejszość*².

W tym samym wymiarze traktuje eschatologiczną nadzieję E. Brunner, dla którego nadzieja życia wiecznego jest tą rzeczywistością w wierze chrześcijańskiej, bez której wiara nie tylko byłaby uboższa w swej treści, ale nie miałaby sensu³. Właśnie nadzieja w swej pełni rozwinięta jest zdolna pobudzić działania człowieka w kierunku jego pozytywnej przemiany doczesnej.

Katolicki teolog D. Wiederkehr przejął od Moltmanna perspektywę *nadziei* jako zasady interpretującej całe chrześcijaństwo i jako podstawę dla wyjaśnienia całego wydarzenia paschalnego: „Eschatologia chrześcijańska pozostając złączona z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa nie doznaje żadnego osłabienia, ale przeciwnie, *w nadziei znajduje swój punkt wyjściowy*”⁴.

W Jezusie Bóg ukazał, że nie istnieje dla Niego żaden „punkt martwy”, żadna rzeczywistość, która nie może być ożywiona i doprowadzona do nowego początku. Oparta na tym źródle eschatologia chrześcijańska będzie zdolna odnaleźć w historii poszczególnego człowieka i całej ludzkości te same sytuacje towarzyszące śmierci, które są związane z krzyżem Jezusa. Eschatologia chrześcijańska bowiem nie zatrzymuje się tylko na początkach zbawie-

² Por. J. Moltmann, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970, s. 10, 12-13.

³ Por. E. Brunner, *L'eternità come futuro e tempo presente, Teologia della speranza*, Dehoniane, Bologna 1991, s. 127

⁴ Por. D. Wiederkehr, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978, s. 55: “Un' escatologia cristiana che si riaggancia all'evento di morte e risurrezione di Gesù non compie alcuna deviazione ma prende il proprio inizio nel punto archimedeo della speranza”

nia, ale uwzględnia także niepowodzenia i upadki tych, którzy zagubili się w swej słabości i ulegli upadkowi. Takich sytuacji i osób w niej znajdujących się nadzieja chrześcijańska nie może wykluczyć od przyszłości⁵.

Mając na uwadze tego rodzaju pozytywne impulsy filozoficzno-teologiczne, również w naszych czasach Sobór Watykański II uznał doniosłość eschatologii w swoich dwóch najważniejszych dokumentach, w konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*. W nich wskazał na pewne perspektywy, które doprowadziły do odnowy teologii, a w niej także eschatologii. Kluczem dla jej rozwoju stała się zasada *powrotu do źródeł*, w oparciu o którą prof. J. Alfaro tak ocenia odnowę eschatologii: „Eschatologia zaprezentowana przez Sobór Watykański II wiernie odzwierciedla podstawowe etapy chrześcijańskiej historii zbawienia, która stanowi istotę pism Nowego Testamentu: zbawienie człowieka, jako dar pochodzący od Boga za pośrednictwem Chrystusa, zaczyna się obecnie na ziemi i osiąga swoje dopełnienie w zmartwychwstaniu umarłych. Jest to integralne zbawienie człowieka w relacji do Boga, do innych ludzi, do świata i historii”⁶.

W oparciu o myśl zawartą w *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* można zauważyć, że posoborowa eschatologia katolicka nosi na sobie zdecydowanie charakter chrystologiczny, łącząc ściśle rzeczy ostateczne z wydarzeniem paschalnym, które jest niezaprzeczalną podstawą chrześcijańskiej nadziei.

Jakkolwiek temat naszej refleksji wskazywałby drogę, na której chcemy szukać pozytywnych przesłanek dla uzasadnienia chrześcijańskiej nadziei na życie wieczne, głównie w oparciu o źródła biblijne, to sytuacja ta nie zmienia faktu istnienia w miarę obiektywnych dyskusji teologów w tej egzystencjalnie ważnej dla człowieka problematyce, jak również rozbieżności międzywyznaniowych w zakresie eschatologii, zwłaszcza w relacji z teologią protestancką.

Mając na uwadze szereg spornych dyskusji teologicznych wokół podstawowych zasad wiary dotyczących życia wiecznego,

⁵ Por. Tamże, s. 55.

⁶ J. Alfaro, *Riflessioni sull'escatologia del Vaticano II*, w: (red.) R. Latourelle, *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo. 1962/1987*, Cittadella, Assisi 1987, s. 1056-1057.

czyli rzeczywistości mającej nastąpić po śmierci, Kongregacja Nauki Wiary w Liście *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, pisze: „Kościół stwierdza dalsze istnienie i życie – po śmierci – elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że «ja» ludzkie trwa nadal. Na oznaczenie tego elementu Kościół posługuje się słowem «dusza», dobrze znanym w Piśmie Świętym i w Tradycji. Chociaż wyraz ten przybiera w Biblii różne znaczenia, Kościół uważa jednak, że nie ma po temu żadnej poważnej racji, aby go odrzucić, owszem, uznaje za rzecz bezwzględnie konieczną mieć jakiś środek słowny dla uzasadnienia wiary chrześcijańskiej”⁷.

Stanowisko Kościoła zawarte w liście kongregacji docenia wartość i sens badań teologicznych z uwagi na pogłębienie treści wiary, jak również dla wyjaśnienia sformułowań magisterialnych Kościoła w zakresie wiary. Troska Kościoła wyrażona w tym liście związana jest natomiast z jego odpowiedzialnością za realizację zleconej mu przez Chrystusa misji głoszenia Ewangelii w zbawczym celu człowieka. Wśród istotnych prawd odnoszących się do naszego przeznaczenia po śmierci jest prawda o *życiu wiecznym* i kwestie z nim związane. To więc stanowi przedmiot listu kongregacji, w którym podkreśla się, że terminologia stosowana dla wyrażenia treści stanowi *formę narzędzia*, które w praktycznym stosowaniu musi mieć na uwadze integralny i zgodny z nauczaniem Kościoła sens.

Wśród podejmowanych w dyskusjach teologicznych zagadnień znajduje się m. in. problem nieśmiertelności ludzkiego „ja” Temu problemowi poświęcimy również uwagę w tym miejscu, gdyż wydaje się on stanowić racjonalną przesłanką dla wiary w życie wieczne, a tym samym dla chrześcijańskiej nadziei jego osiągnięcia. Spróbujmy rozważyć ten problem w świetle teologicznej zasady orzekającej, że *łaska zakłada naturę i ją doskonali*. W oparciu o tę zasadę sięgniemy najpierw do refleksji czystego rozumu, aby znaleźć dla niej odpowiedź i uzasadnioną wartość w przekazie biblijnego Objawienia.

⁷ Kongregacja Nauki Wiary, List *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, Watykan 1979; AAS 71 (1979), n. 3; por. J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Ks. Św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 30, 74, 83, 160-169, 228-233.

Człowiek będący substancjalną jednością materii i ducha, według praw wiążących sferę materialną podlega prawu śmierci i jej konsekwencjom. Jednak dzięki zjednoczeniu z duszą duchową przekracza on ściśle granice zniszczalności natury i dąży do pozaczasowości. W ten sposób istnienie człowieka obejmuje dwa bieguny – *czasu* i *wieczności*. W tej rzeczywistości żadne działanie człowieka nie ogranicza się jedynie do wymiaru czasowego, ale znajduje swoje odbicie w wieczności. Taki układ sprawia, że poprzez swoje działania ziemskie człowiek od początku pozostaje otwarty na wieczność i podejmuje decyzję o własnym sposobie przeznaczenia wiecznego.

Uznanie za rzeczywistość tego stwierdzenia prowadzić powinno do równowagi w codziennym postępowaniu, polegającej na właściwym uznaniu wartości zarówno ziemskiego jak i ponadczasowego wymiaru naszej egzystencji. Brak owej równowagi wypływa z przesadnego hołdowania bądź to moralności czysto *ziemskiej*, co jest domeną zwłaszcza kultury zachodniej, bądź przesadnej koncentracji na moralności *ponadziemskiej*, obecnej wyraźnie w niektórych doktrynach soteriologicznych kultury orientalnej. Z jednej strony doświadczamy postępującej utraty sensu wieczności i coraz mocniejsze zakorzenianie w doczesności. Życie nasze coraz wyraźniej kieruje się ku wartościom przejściowym, jak: wygoda, dobrobyt ekonomiczny, troska o zabezpieczenie przyszłości w wymiarze czysto czasowym. Natomiast w przypadku przesadnej koncentracji na trosce o życie pozaziemskie traci sens ludzki wysiłek w życiu ziemskim, w którym człowiek podejmuje wolną decyzję na kształt swojego pozaziemskiego bytowania.

Wobec tych przeciwstawnych sobie tendencji chrześcijaństwo podkreśla potrzebę zrównoważonego środka dla właściwego dowartościowania zarówno elementu życia doczesnego jak i wiecznego. Jeden i drugi wymiar stanowią bowiem w człowieku jedność. Poprzez działania podejmowane i realizowane w życiu ziemskim człowiek wpływa w sposób świadomy i wolny na kształt swojego życia wiecznego⁸.

⁸ Por. H. Beck, *L'uomo ha un destino eterno, che però si decide nella sua esistenza mortale*, w: (red), W. Kern – G. Stachel, *Perchè credo?*, Edizioni Paoline, Bari 1969, s. 69.

Jak należy rozumieć możliwość wpływu człowieka na formę własnego życia wiecznego w życiu doczesnym? Odpowiedź na to pytanie jest związana ze szczególnym charakterem *duszy* ludzkiej. I tu powstaje następne pytanie: jakie rozumienie *duszy* znajdujemy w tekstach biblijnych? W antropologicznym języku Starego Testamentu występuje termin „dusza” (*nephes*), ale nie określa on elementu odrębnego od ciała, gdyż obecna w środowisku judaistycznym trychotomia *dusza – duch – ciało* nie „dzieli” człowieka na odrębne elementy, ale stanowi jedynie środek wyrazu dla oznaczenia jednej osoby, jednego podmiotu, w którym te trzy niejako „części” są do siebie komplementarne⁹. Zatem termin „dusza” wyraża całą osobę ludzką, jako podmiot żyjący. Oznacza też ona życiodajną moc, jako centrum jedności i świadomości człowieka i dlatego w kulturze Izraela „dusza” była pojmowana jako odpowiednik naszego „ja”¹⁰. Dlatego, gdy w Starym Testamencie jest mowa o *nieśmiertelności duszy ludzkiej* (np. Mdr 3,4 o „*duszach sprawiedliwych*”), to należy rozumieć to określenie w odniesieniu do całej osoby ludzkiej, czyli naszego „ja”, jako źródła i podmiotu naszego życia duchowego, a także naszego życia zmysłowego i fizycznego.

O ile w kulturze judaistycznej termin „dusza” występuje zawsze w jedności z „ciałem” i „duchem”, tworząc jeden *podmiot wcielony*, kontynuujący życie po śmierci, to w kulturze greckiej istniał wyraźny rozdział między ciałem i duszą żyjącą po oddzieleniu od ciała. Należy na to zwrócić uwagę w celu właściwego rozumienia eschatologicznych wypowiedzi Jezusa. Trzeba mieć na uwadze tego rodzaju różnice kulturowe, unikając jednocześnie stwierdzenia, jakoby autorzy Nowego Testamentu stosowali ideę podziału w człowieku na duszę i ciało. Jest to po prostu problem podobnego języka stosowanego w odmiennych środowiskach kulturowych. Mając na uwadze kategorie języka dotyczące człowieka, stosowane w kulturze greckiej i w pismach Nowego Testamentu, trzeba pamiętać, że mimo podobieństwa językowego zachodzi między nimi różnica ideowa¹¹.

⁹ Por. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1988, s. 59-61.

¹⁰ Por. G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 1988, s. 59-61; por. Cz. Rychlicki, dz. cyt. s. 184-198.

¹¹ Por. S. Zedda, *L'escatologia biblica*, t. I, Brescia 1972, s. 236-242.

W Nowym Testamencie pojęcie „dusza” oznacza zasadę życia naturalnego i samo życie, nasze „ja”: „Jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie” (Łk 12,20). Z takim rozumieniem „duszy”, jako zasady życia naturalnego, są związane wszystkie jego przejawy, zarówno w sferze pożądania (por. Ap 18,14), poprzez sferę uczuciową: smutek, trwoga (por. Mt 26,38; J 12,27), aż do sfery nadprzyrodzonej miłości Boga: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą (*psyché*) i całym swoim umysłem” (Mt 22,37).

Nasza dusza duchowa, jako źródło i zasada życia naturalnego, jest w swej istocie prosta i nie może się dzielić, stąd też jej działania nie mogą być traktowane jako jej części składowe, bo one pochodzą od duszy, są w niej zakotwiczone i dlatego implikują istnienie duszy duchowej. Konsekwentnie, dzięki duszy duchowej nie jesteśmy poddani śmierci na skutek rozkładu na elementy składowe.

Skoro istota duszy wyraża się w jej aktach, dla których ona jest podmiotem, to można wyprowadzić wniosek, że każdy akt duchowy powinien posiadać w swoim duchowym istnieniu *źródłową dyspozycję* ku wieczności. Stąd wynika, że człowiek dzięki swej duszy duchowej jest ukierunkowany na wieczność¹². Jednak ze względu na swoją cielesność materialną życie ludzkie na ziemi ma naturalną dla kondycji fizycznej tymczasowość i dlatego powstaje pytanie: w jakiej relacji pozostaje jego ograniczony istnieniem byt śmiertelny wobec wiecznego przeznaczenia?

W swoim ograniczonym czasowo istnieniu cielesnym człowiek nie może decydować o trwaniu życia po śmierci, bo ta sytuacja zależy od natury duszy a nie od wolnej decyzji człowieka. Od jego wolnej decyzji natomiast zależy *kształt* jego życia po śmierci. Jeśli więc w naszym życiu ziemskim orientujemy się w złym kierunku i świadomie realizujemy czyn zły, to ów akt nie pozostaje bez wpływu na kształt naszego życia wiecznego. Owszem, w ciągu naszego życia ziemskiego możemy skorygować innym aktem świadomym nasze postępowanie i pójść w kierunku pozytywnym, co również ma znaczenie dla kształtu naszego życia wiecznego. W każdym razie swoją wolną decyzją wpływamy na kształt nasze-

¹² Por. H. Beck, dz. cyt. s. 72–79; także: J. Buxakowski, *Wieczność i człowiek*, Pelplin 2001, s. 124–126.

go życia wiecznego w kierunku pozytywnym, lub negatywnym. Chodzi tu o *decyzję podstawową*, stanowiącą źródło dla innych decyzji z nią związanych. Kształt naszej wieczności zależy więc od naszego wnętrza, od naszego postępowania moralnego w życiu ziemskim.

Dotychczasowe rozważanie prowadzi do wniosku, że z duchowych aktów poznania i woli, realizowanych mocą naszej duszy, jesteśmy przeznaczeni do życia wiecznego. To zakłada, że dusza ludzka stworzona przez Boga zawiera w sobie wewnętrzny wymóg niezniszczalności. Jej ograniczone tylko trwanie sprzeciwiałoby się woli samego Stwórcy, który zapewnił: „Ja jestem zmarłych wstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie” (J 11,25). Zapewnienie to należy rozumieć w łączności ze słowami *Księgi Mądrości*: „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2,23), która głosi, że nie cały człowiek umiera, bo „dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności” (Mdr 3,1. 4), dlatego „sprawiedliwi żyją na wieki” (Mdr 5,15).

Należy zauważyć, że ta sama złożoność terminologii antropologicznej, chociaż bez stosowania pojęć *dusza* i *ciało*, występuje w deklaracji Jezusa w odniesieniu do dobrego łotra: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43), a ewangelista stosuje analogiczny styl w odniesieniu do Jezusa: „Wtedy Jezus zawołał donośnym głosem: Ojczy w Twoje ręce powierzam ducha mego. Po tych słowach wyzionął ducha” (Łk 23,46).

W obydwóch przypadkach ciało na krzyżu doznało śmierci, podczas gdy duch dobrego łotra znalazł miejsce przy Chrystusie, a Jezus w żyjącym Duchu „poszedł ogłosić zbawienie nawet duchom zamkniętym w więzieniu” (1 P 3,19).

Antropologiczna dwoistość stanowiła od dawna narzędzie dla wyrażania wiary Kościoła w człowieka, który jest jednym podmiotem złożonym z duszy i ciała, który będzie trwał po śmierci fizycznej. Prawda ta stanowiła przedmiot wielokrotnego nauczania Kościoła i dlatego na Soborze w Vienne (1312) odrzucono tezę Piotra Olivi o przypadłościowym zjednoczeniu duszy z ciałem za pośrednictwem zasady życia zmysłowego i wegetatywnego. Orzeczono wtedy, że dusza rozumna ożywia bezpośrednio ciało

(bez udziału pośrednika) jako jego „forma”¹³. Również Sobór Lateraneński V (1513) bronił nieśmiertelności duszy ludzkiej i jej indywidualności, przeciw błędom awerroistycznym głoszonym przez Piotra Pomponazzi na uniwersytetach w Padwie, Bolonii i Ferrarze¹⁴.

Obydwa Sobory odpowiadały na problemy zaistniałe w ich czasach odwołując się do argumentu soteriologicznego: Słowo przyjmując we Wcieleniu naturę ludzką zbawiło ją, jako współistotną naszej. Syn Boży stał się człowiekiem w pełni i to wyjaśnia, że stał się podobny do nas we wszystkim, z wyjątkiem grzechu¹⁵.

W naszych czasach problem nieśmiertelności człowieka znalazł swoje miejsce także w dokumentach ostatniego Soboru. W konstytucji *Gaudium et spes* najpierw została przypomniana tradycyjna nauka o „jedności ciała i duszy w człowieku” (nr 14), a następnie o „duchowej i nieśmiertelnej” naturze tej duszy (nr 14). Mówiąc o „tajemnicy śmierci”, Sobór podkreśla jej związek z grzechem w tym sensie, że bez grzechu człowiek nie podlegałby śmierci. Czuje jednak w sobie pragnienie wieczności i walczy ze śmiercią, nie odnosząc nad nią zwycięstwa. Tylko Bóg może zaspokoić jego pragnienia i wysiłki, wprowadzając go w pełną wspólnotę własnego życia nieśmiertelnego. Zwycięstwo nad śmiercią osiągnął Chrystus swoim zmartwychwstaniem, dając nadzieję, że człowiek przez wiarę w Niego może przekroczyć granice własnego życia ziemskiego i nadal żyć po śmierci w Bogu¹⁶.

Jest tu wyraźnie podkreślona różnica między słowem oznaczającym i treścią nim oznaczoną. Pojęcie „dusza”, jak już zostało wcześniej powiedziane, występuje w Piśmie św. i w Tradycji jako

¹³ Por. DS., n. 900 i 902; BF V, 34. Sobór w Vienne zastosował określenie „forma” w tym znaczeniu, w jakim rozumiano je w tamtych czasach. Podobnie jak dwa wieki później Sobór Trydencki orzekając rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, posłużył się terminem „transsubstantiatio”, nie wiążąc się ze szczególnymi filozofiami, tak samo Sobór w Vienne nie wiązał się oficjalnie z teorią hilemorfizmu. Dlatego każde ujęcie formy substancjalnej, przy zachowaniu istotnej nauki Kościoła, może być stosowane przez wierzącego filozofa.

¹⁴ Por. DS., n. 1440; BF V, 36.

¹⁵ Por. DS., n. 900.

¹⁶ Por. GS, n. 18; także: F. Delhaye, *La dignità della persona umana*, w: (Red. G. Barauna), *La Chiesa nel mondo di oggi*, Firenze 1966, s. 264-285.

„słowne narzędzie”, przy pomocy którego wiara, a z nią teologia, wyraża rzeczywistość stanowiącą przez duchowy podmiot ludzkiej świadomości i woli, czyli nasze „ja”. Ten podmiot istnieje także bez swego dopełnienia cielesnego, co służy wyrażeniu prawdy o nieśmiertelności osobowej człowieka¹⁷.

Dokonana przez nas refleksja w świetle zasady „łaska zakłada naturę i doskonali ją”, prowadzi w omawianej materii do wniosku, że chrześcijańska nadzieja na życie wieczne opiera się na przesłankach filozoficznych i teologicznych, które znajdują swoje korzenie w kulturach Starego i Nowego Testamentu. Oparta na nich refleksja rozumu i wiary prowadzi do wniosku, że: „Prawda poznana w drodze refleksji filozoficznej oraz prawda Objawienia ani nie są tożsame, ani też jedna nie czyni zbyteczną drugą”¹⁸. „Istnieje podwójny porządek poznania, różniący się nie tylko źródłem, ale i przedmiotem. Różni się źródłem, bo w pierwszym przypadku poznajemy przy pomocy naturalnego rozumu, a w drugim przy pomocy wiary. Różni się przedmiotem, bo oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego”¹⁹. „Wiara, która opiera się na świadectwie Boga i korzysta z nadprzyrodzonej pomocy łaski, rzeczywiście należy do innego porządku niż poznanie filozoficzne. To ostatnie opiera się bowiem na postrzeganiu zmysłowym i na doświadczeniu, a jedynym światłem jest dla niego rozum. Filozofia i różne dyscypliny naukowe znajdują się na płaszczyźnie rozumu przyrodzonego, natomiast wiara, oświecona i prowadzona przez Ducha, dostrzega w orędziu zbawienia ową «pełnię łaski i prawdy» (por. J 1,14), którą Bóg zechciał objawić w dziejach, a w sposób ostateczny przez swego Syna Jezusa Chrystusa (por. 1 J 5,9; J 5,31-32)”²⁰.

¹⁷ Por. S. Zardoni, *Le realtà future. Conformi all'immagine del Figlio suo*, „Sacra Doctrina” Monografie, 5 (1997), s.46-62; także: J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 165-169; także: C. Naumowicz, *Teologia duszy wobec współczesnych wyzwań*, Collectanea Theologica 2 (2011), s. 95-109.

¹⁸ Por. Sob. Wat. I, Konst. dogm. o wierze katolickiej *Dei Filius*, r. III; DS 3008.

¹⁹ Sob. Wat. II, Konstytucja *Gaudium et spes*, n. 59.

²⁰ Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio*, n. 9.

Tak więc refleksja rozumu, potwierdzona słowami obietnicy Chrystusa i Jego zmartwychwstaniem, stanowią dla chrześcijanina wystarczającą podstawę dla nadziei na życie wieczne, przy zachowaniu świadomości o koniecznej współpracy „ziemskiego” człowieka z łaską Chrystusa dla uzyskania pozytywnego kształtu osobistego życia ponadczasowego. Doczesny wymiar moralny życia ludzkiego, złączony z chrystologicznym wymiarem życia wiecznego, stanowią o kształcie tego życia²¹. Tę prawdę w aspekcie chrześcijańskiej nadziei na życie wieczne wyraża jasno liturgia mszalna w modlitwie Kościoła: „Boże, w swojej dobroci udzielaj nam teraz i w przyszłości wszelkich pomocy, których potrzebujemy, *abyśmy czerpiąc siły z darów przemijających z większą ufnością dążyli do wieczności*”²².

2. Przedmiot i natura chrześcijańskiej nadziei zbawienia

Sam tytuł prezentowanego artykułu wskazuje wyraźnie na ściśle określony przedmiot chrześcijańskiej nadziei, który stanowi *życie wieczne*. Kategoria *życia wiecznego* odnosi się do rzeczywistości eschatologicznej realizowanej w przebywaniu zbawionego *razem z Bogiem w Chrystusie*. Tę kategorię istnienia ponadczasowego należy odróżnić od kategorii *nieśmiertelności*, która jest związana z faktem powszechnego zmartwychwstania, o czym traktują słowa samego Jezusa: „Nadchodzi bowiem godzina, kiedy wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Jego, i ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie do życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie do potępienia” (J 5, 28-29).

Zmartwychwstanie *do życia* i zmartwychwstanie *na potępienie* stanowią więc dwa konkretne sposoby, w jakich dokona się zmartwychwstanie. W obydwóch przypadkach zmartwychwstanie wyprowadza swój sens z celu, ku któremu zmierza. Kategoria „życie wieczne” natomiast oznacza według Biblii nie tylko istnienie „bez końca”, ale istnienie związane z *pełnią* charakteryzowaną dobrami towarzyszącymi egzystencji, bez których nie można byłoby mówić

²¹ Por. F. J. Nocke, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1997, s. 159-161.

²² Modlitwa po Komunii z *Siódmego dnia po Oktawie Narodzenia Pańskiego*, 31 grudnia.

o prawdziwym życiu²³. W sensie biblijnym tylko Bóg posiada pełnię życia w sobie (por. Pwt 32,40; Dn 12,7). To pełne życie istnieje także w odwiecznym Synu Bożym, który stał się człowiekiem, abyśmy również my uczestniczyli w tym życiu: „Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu. Ten, kto ma Syna, ma życie, a kto nie ma Syna Bożego, nie ma też i życia” (1 J 5,11-13; por. J 1,4). Do uczestnictwa w tym życiu dochodzi się przez *nowe narodzenie*, realizowane przez chrzest i wiarę (por. J 1,13; J 3,5). Ponieważ te dwie rzeczywistości – *chrzest* i *wiara* – są związane z życiem ziemskim i jednocześnie obydwie *dźwigają* na sobie stygmat nadprzyrodzoneści, to tym samym potwierdzają one wcześniej wyrażony sąd o znaczeniu i wpływie ziemskiego działania człowieka na kształt jego wieczności. Obydwa wydarzenia sugerują również, że życie wieczne znajduje swoje preludium już tu, na ziemi, a definitywnie jest związane wewnętrznie ze zmartwychwstaniem. Dlatego chrześcijańska wiara i nadzieja w zmartwychwstanie do życia wiecznego oznacza dążenie ku życiu obiektywnie realizowanemu w łączności z Chrystusem chwalebny.

Wydaje się, że tego rodzaju związek życia wiecznego z chry-stologiczno-eklezjalnym wymiarem chrztu i wymogiem wiary, na co wskazują słowa Chrystusa: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16), oraz podstawowa wartość wiary w zmartwychwstanie Chrystusa, potwierdzają wyrażoną na początku naszej refleksji tezę, że eschatologia nie może być rozumiana jako dodatek do teologii, gdyż ona rozwijając się przede wszystkim w kontekście chry-stologii wyjaśnia sens antropologii. Dlatego jedynie eklezjologia oparta na Ewangelii łaski może nam wskazać właściwe drogi, na jakich Chrystus obdarza nas wiarą wspomagającą na drodze kroczenia razem z Nim, czyli na drodze zbawienia wiecznego²⁴. W ten sposób eschatologia oparta na zmartwychwstaniu Chrystusa znajduje swój punkt szczytowy w nadziei życia wiecznego z Nim.

²³ Por. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, s.358.

²⁴ Por. W. Breuning, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, w: *Mysterium Salutis*, t. 11 (wyd. włoskie), Queriniana, Brescia 1978, s. 304-305.

3. Aktualność wyzwania *Ewangelii nadziei*

Skoro wiara, oświecona przez Ducha Świętego, dostrzega w orędziu Ewangelii ową „pełnię łaski i prawdy” (por. J 1,14), którą Bóg zechciał objawić w historii w sposób definitywny przez swego Syna Jezusa Chrystusa, to stajemy wobec pytania: na ile współczesny człowiek reaguje na wezwanie wiary wspomagającej go w nadziei na osiągnięcie przez niego nadprzyrodzonego celu, którym jest zbawienie?

Z przytoczonego wyżej misyjnego nakazu Chrystusa: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,16), wynika, że problem wiary jest związany z osobistym nawróceniem, a więc z osobistym działaniem pozytywnym na rzecz przemiany siebie samego. Dlatego wiara chrześcijańska nie ogranicza się do słuchania Ewangelii i jej słownej akceptacji, ale domaga się wprowadzenia w codzienne życie woli samego Boga, objawionego w Jezusie Chrystusie. Taka postawa zakłada zaufanie do głoszonej Ewangelii, ponieważ jej treść skupia się na całym *wydarzeniu* Chrystusa i prowadzi do osobowego spotkania człowieka z Bogiem.

Obserwując aktualną sytuację religijną w świecie, zwłaszcza w Europie, zauważamy bez trudności poważny regres w życiu religijnym, powodowany różnymi czynnikami. Dramatycznym pęknięciem minionego wieku, związanym z kryzysem marksizmu i upadkiem różnych ideologii z nim związanych, towarzyszy dziś kryzys ślepej wiary w naukę i technikę, poszukiwanie nowej relacji między nauką, duchowością i etyką, oraz potrzebą *nowej* religijności, jak mówią niektórzy „bardziej otwartej na dzisiejsze czasy”. Jest to problem społeczny, obok którego nie może pozostać obojętnym Kościół odpowiedzialny za realizowanie misji zbawczej w świecie współczesnym. Świadomość odpowiedzialności Kościoła za los człowieka i społeczeństwa, w którym Kościół działa, może pomóc społeczeństwu w jego odrodzeniu, jeśli myśl i działania Kościoła i katolików w społeczeństwie zostaną obiektywnie uznane za wspomagające rozwój społeczeństwa.

Autentyczne chrześcijaństwo, jak również prawdziwy europeizm, nie może pomijać problemów obecnych i musi dawać od-

powieź Ewangelii, jaka była przekazywana przez wieki, a która stanowi duchowe i kulturowe dziedzictwo Europy²⁵.

Nad sytuacją, jaką przeżywa Europa, pochyła się współczesny Kościół m. in. w Adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975), która precyzyjnie określiła program nowej ewangelizacji dla Kościoła powszechnego, a następnie w Adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Ecclesia in Europa*, w której Papież ukazuje program, jakiego Kościoły w Europie nie mogą zapomnieć jeśli chcą być wierne swej misji na początku nowego wieku. Wzywa też on katolików do obrony wartości chrześcijańskich i do nadziei. Czy w tym kontekście jest uzasadnione pytanie o motyw kategorii nadziei w odniesieniu do nowej Europy, jak to wyraża *Ecclesia in Europa*?

Wielu uważa, że wewnętrzny kryzys w Kościele i w społeczeństwie, jaki wyraża się w niekontrolowanym rozumowaniu i postępowaniu moralnym chrześcijan, jest tak wielki, że jedynie nowa ewangelizacja byłaby zdolna przywrócić społeczeństwu nadzieję i pomoc w rozwiązywaniu problemów w sytuacji prowadzącej często do rezygnacji z działań społecznych i kulturalnych. Owszem, jest konieczna nowa ewangelizacja, która miałaby tę samą siłę jak pierwsze głoszenie Ewangelii w świecie pogańskim w początkach chrześcijaństwa, dzięki któremu Rzym pogański przekształcił się w Rzym chrześcijański.

Nowa ewangelizacja jest związana istotnie z *głoszeniem* Ewangelii i *przekazywaniem jej sensu zbawczego*. Ale Ewangelia nie ogranicza się do przekazywania danych historycznych, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, lecz ukazuje je jako wydarzenia zbawcze²⁶. Jako żywe słowo Boga jest także wydarzeniem pobudzającym człowieka, kierującym jego życiem, wzywającym do nawrócenia i tworzącym wspólnotę wiary, nadziei i miłości. Czyli nie jest zwykłym słowem, ale siłą twórczą (por. 1 Tes 1,5).

Gdy w 1983 r. Jan Paweł II przemawiając w Haiti do biskupów Ameryki Łacińskiej mówił o „nowej ewangelizacji, nowej w swej sile, w metodach i jej wyrażeniach”²⁷, to miał na uwadze

²⁵ Por. E. Romero Pose, *Le radici cristiane d'Europa*, Marietti, Genova-Milano 2007, s. 49-52.

²⁶ Por. R. Fisichella, *La nuova evangelizzazione*, s. 19.

²⁷ Tamże, s. 22-23.

prowadzenie tego zadania przez Kościół z odczuciem odnowy entuzjazmu misyjnego, aby nie żyć zastygłym w przeszłości i siebie samego wyrażać w nowych uwarunkowaniach społecznych, kulturowych, przy pomocy nowych metod, w których głęboki sens pozostaje niezmienny.

Głównym celem nowej ewangelizacji jest niesienie pomocy w wychodzeniu z kryzysu antropologicznego, który staje się coraz bardziej dramatyczny. Ten aspekt obejmuje przede wszystkim przywrócenie należytego miejsca małżeństwu i rodzinie, która stanowi istotny element życia społecznego. Z problemem należytego funkcjonowania rodziny jest związany problem pracy zawodowej, mającej zabezpieczyć odpowiedni byt i rozwój kulturalny człowieka poprzez właściwą jego edukację²⁸. Te wszystkie czynniki mają na celu zarówno dobro jednostki jak i całego społeczeństwa, w tym także jego pokój, jako podstawę rozwoju uporządkowanego życia społeczno-politycznego.

Kluczowym elementem w antropologicznym programie nowej ewangelizacji jest ukazanie człowiekowi także prawdy o życiu wiecznym i jego sensie. Wymaga to zdolności widzenia, w jaki sposób uzasadnić sensowność własnej wiary ukazując Jezusa Chrystusa jako jedyne Zbawiciela ludzkości. Chodzi o wyraźne przekonanie, że nie wystarczy być wezwanym do chrześcijaństwa, ale trzeba stać się chrześcijaninem, a więc nie przez pragnienie, zamiar, ale przez wprowadzenie zasad chrześcijaństwa w codzienne życie, którego realizacja jest działaniem na rzecz osiągnięcia zbawienia wiecznego i podstawą uzasadnionej *nadziei* na jego konkretne uobecnienie.

Podsumowanie

Odpowiednio do teologicznej zasady: „Łaska zakłada naturę i ją doskonali”, chrześcijańska nadzieja na życie wieczne ma swoją podstawę w ziemskim wymiarze życia ludzkiego i w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, który zmartwychwstaniem swoim potwierdza

²⁸ Por. Cz. Parzyszek SAC, *Nowa ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, Apostolicum, Ząbki 2010, s.337-381; także: Cz. Parzyszek SAC, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Apostolicum, Ząbki 2012, s. 170-259.

prawdziwość orędzia o życiu wiecznym. Życie ziemskie jest nie tylko *dane* człowiekowi dla jego trwania na ziemi i jej ubogacania (por. Rdz 1,28), ale jest jednocześnie mu *zadane* do współpracy z łaską odkupienia obiektywnego, wysłużoną przez paschalne dzieło Chrystusa dla jego osobistego zbawienia. Dlatego konieczny związek ludzkiego działania pozytywnego z łaską Chrystusa na rzecz zbawienia podkreśla nierozzerwalny związek antropologii z chrystologią.

Kategoria *życia wiecznego*, jako przedmiot chrześcijańskiej nadziei, odnosi się do rzeczywistości eschatologicznej, realizowanej w przebywaniu zbawionego *razem z Bogiem w Chrystusie*. Dlatego teologiczne rozumienie *życia wiecznego* należy odróżnić od kategorii *nieśmiertelności*, która jest związana z faktem powszechnego zmartwychwstania, o czym traktują słowa samego Jezusa: „Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Jego, i ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie do życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie do potępienia” (J 5,28-29).

Nadzieja na życie wieczne nie może się ograniczyć do *wiary czysto ufnościowej*, gdyż ma swoje źródło w zapewnieniu Chrystusa potwierdzonym Jego zmartwychwstaniem i dlatego wymaga świadomego i wolnego działania człowieka dla realizacji własnego zbawienia. Znaczy to, że wiara chrześcijańska nie ogranicza się do słuchania Ewangelii i jej słownej akceptacji, ale domaga się wprowadzenia w codzienne życie woli samego Boga objawionego w Jezusie Chrystusie. Taka postawa zakłada zaufanie do głoszonej Ewangelii, ponieważ jej treść skupia się na całym *wydarzeniu* Chrystusa i prowadzi do osobowego spotkania człowieka z Bogiem.

Taki cel ma na uwadze *nowa ewangelizacja*, która powinna prowadzić do zrozumienia, że Ewangelia nie ogranicza się do przekazywania danych historycznych, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, ale ukazuje je jako wydarzenia zbawcze. Jako żywe słowo Boga jest ona także wydarzeniem pobudzającym człowieka, kierującym jego życiem, wzywającym do nawrócenia i tworzącym wspólnotę wiary, nadziei i miłości. Czyli, nie jest zwykłym słowem, ale siłą twórczą (por. 1 Tes 1,5). Nowa ewangelizacja ukazując człowiekowi właściwie rozumiany sens prawdy o życiu wiecznym, może stać się jednocześnie pomocą

w zrozumieniu wartości chrześcijaństwa jako siły humanizującej człowieka a nie alienującej go od wartości ziemskich, które właściwie wykorzystywane powinny stanowić konieczny środek w osiaganiu życia wiecznego.

Riassunto

In conformità al principio teologico: "*Gratia praesupponit naturam, perficit et superexaltat eam*", la speranza cristiana della vita eterna trova la base nella vita terrena dell'uomo e nell'avvenimento di Gesù Cristo, che con la Sua risurrezione conferma la veracità del messaggio sulla vita eterna. La vita terrena è *concessa* all'uomo non solo per la sua dimora sulla terra e per arricchirla (cf. Gen. 1,28), ma simultaneamente diventa *compito* di collaborare con la grazia della redenzione portata da Cristo con la Sua morte e risurrezione. Ciò significa, che la vita della grazia ricevuta da Cristo risorto possiede già un aspetto escatologico, nel senso che i cristiani che devono ancora passare attraverso la morte e che devono vivere in comunione con l'opera redentrice di Cristo, hanno già in se stessi un aldilà della morte e della Passione. Perciò l'indispensabile legame tra l'attività umana e la grazia di Cristo a favore della redenzione mette in rilievo l'inseparabile legame tra antropologia e cristologia.

La categoria della *vita eterna*, come oggetto della speranza cristiana, si riferisce alla realtà escatologica, realizzata nell'essere dell'uomo redento assieme con Cristo. Perciò il senso teologico della *vita eterna* è diverso dalla categoria dell'*immortalità*, che è legata alla risurrezione universale, di cui trattano le parole di Gesù stesso: "*Non vi meravigliate di questo, poiché verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una risurrezione di vita e quanti fecero il male per una risurrezione di condanna*" (Gv. 5,28-29).

La speranza della vita eterna non può limitarsi alla "*fides fiducialis*", poichè si appoggia sulla dichiarazione di Gesù, confermata con la Sua risurrezione, e perciò chiede il libero e cosciente agire dell'uomo per la realizzazione della propria salvezza. Questo vuol dire, che la fede cristiana non si limita all'ascolto del Vangelo e alla sua approvazione verbale, ma richiede una giusta l'adesione nella vita quotidiana alla volontà di Dio, rivelata in Gesù Cri-

sto. Un tale comportamento suppone un affidamento al Vangelo, poichè il suo contenuto si concentra sull'*avvenimento* di Cristo e ci porta all'incontro personale con Dio.

Su questo focalizza l'attenzione la *nuova evangelizzazione*, che vuole portare a comprendere che il Vangelo non si limita alla trasmissione di eventi storici già accaduti, come la morte e risurrezione di Cristo, ma vuole farli vedere come avvenimenti salvifici.

Il Vangelo come la parola di Dio è anche un evento che ispira l'uomo, è capace di guidare la sua vita, chiama alla conversione e crea comunione di fede, speranza e carità. Quindi, non è una semplice parola ma una forza creativa (cf. 1 Tess. 1,5). La nuova evangelizzazione dimostrando all'uomo il vero senso della verità sulla vita eterna, può diventare anche un valido aiuto alla comprensione del giusto valore del cristianesimo, come forza umanizzante e non alienante l'uomo dai valori terreni, che invece devono diventare strumento per arrivare alla vita eterna.