

Alina Wańczyk (Nowy Sącz)

Teologia a budzenie nadziei na szczęśliwą przyszłość

Teologia przynależy do wielkiej rodziny nauk, posiada jednak własną, daleko idącą specyfikę. W sposób zasadniczy różni się od wszelkich innych nauk: bardziej niż chemia od poetyki, nauki humanistyczne od przyrodniczych, a filozofia od całej reszty naukowego poznania. Ze względu na specyfikę teologii mówi się o niej, że jest raczej mądrością niż nauką. Posiada jednak, jak inne dziedziny wiedzy, własne źródła, cele, przedmiot i metodę.

Ojciec S. C. Napiórkowski w książce pt: *Jak uprawiać teologię* naświetlił różne zagadnienia teologiczne. Zaznacza w niej, że trudno sobie wprost wyobrazić, by teologia nie nazywała się „teologią”¹. Sama nazwa bardzo dobrze odpowiada temu, co przez nią przyzwyczajaliśmy się oznaczać. Grecki pierwowzór *theologia* (od *theos* – Bóg i *logos* – słowo, mowa, nauka) przeszedł do łaciny – *theologia*, a następnie do języków nowożytnych. Włosi mówią *teologia*, Hiszpanie i Portugalczycy piszą tak samo, chociaż nieco inaczej wymawiają, Francuzi nieznacznie tylko zmienili końcówkę – *theologie*, podobnie jak Anglicy i Amerykanie – *theology*, Niemcy, zarówno katolicy jak i protestanci, upowszechnili między sobą wersję *Theologie*, chociaż ostatnio, w niezwyklej trosce o oczyszczanie języka z obcych nalołów, coraz częściej używają nazwy „nauka wiary” – *Glaubenslehre*.

Przez długie wieki nazwa „teologia” nie mogła wejść do języka chrześcijan rozprawiających o Bogu. Chrześcijanie wyraźnie zachowywali w stosunku do niej dużą rezerwę. W IV wieku Euzebiusz z Cezarei jako pierwszy w historii pisarz chrześcijański wprowadził nazwę „teologia” do tytułu jednego ze swoich dzieł: *O kościelnej teo-*

¹ Zob. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 15 n.

logii. Dopiero Piotr Abelard w 1142 r. wprowadził nazwę „teologia” do tytułu swego dzieła teologicznego: *Theologia Christiana*. Treściowo ogranicza wykład do Tajemnicy Trójcy Świętej, jako głównego artykułu chrześcijańskiej wiary.

Po II wojnie światowej ks. Ignacy Różycki opublikował *Metodologię teologii dogmatycznej* jako pierwszą księgę pierwszego tomu *Dogmatyki*. Będąc z przekonania scholastykiem, napisał metodologię dogmatyki uprawianej modo *scholastico*. Sobór Watykański II zrezygnował z takiej teologii. Uczyniła to również teologia posoborowa. Na przełomie czasu przed i posoborowego tworzył podręcznik teologicznej metodologii ks. Wincenty Granat. Zadbął On o bardzo szeroki wachlarz tematyki. W tomie wstępnym *Dogmatyki* zawarł wiadomości, dotyczące natury teologii w ogóle, a w szczególności dogmatyki katolickiej. Mając na uwadze wielki ferment, jaki pojawił się w teologii doby Soboru, postanowił naświetlić zasadnicze zagadnienia metodologiczno-teologiczne. Przez 15 lat metodologia ta nie miała w Polsce konkurentki. Dopiero w grudniu 1981 roku ukazała się *Metodologia nauk teologicznych* pióra socjologa, ks. Józefa Majki.

Współcześnie nazwa „teologia” stała się niemal wyłącznym imieniem własnym obszernego działu wiedzy, obejmującego zarówno nauki biblijne, jak teologię systematyczną i praktyczną. Teologowie współcześni wysuwają postulat pełniejszego zbadania źródeł chrześcijaństwa; w związku z tym powstaje nowe spojrzenie na Pismo Święte i Tradycję, a także ideę Objawienia w nich zawartą. Pojawiają się też coraz liczniejsze i bardziej krytyczne prace o dawniejszych metodach stosowanych w teologii.

Teologię tworzy odbiorca teologii. Dobra teologia musi być dla człowieka, i to nie dla człowieka w ogólności, ponieważ taki nie istnieje, ale dla konkretnego człowieka, przeżywającego swoją własną historię zbawienia w określonym kontekście historycznym, politycznym, ekonomicznym, społecznym, kulturowym. Adresaci teologii stanowią jej źródło w podwójny sposób: współokreślając tematykę i decydując o typie teologii.

Chrześcijanie VII i VIII wieku domagali się teologii kultu obrazów, w XV wieku wołali o właściwą teologię usprawiedliwienia i odpustów, w XVIII wieku – o wyjaśnienie relacji między wiarą i na-

uką, w XXI wieku czekają na teologię budzącą nadzieję na szczęśliwą przyszłość.

Adresaci teologii decydują o jej typie swoją kulturą i duchowymi potrzebami. Mogą też kształtować teologię przez ujawnianie swoich duchowych potrzeb. Nie chodzi tu o tematy, ale o sposób uprawiania teologii, jej wewnętrzną atmosferę czy styl. Jeśli miliony chrześcijan potrzebują ze strony Kościoła oparcia w czasach ciągłej niepewności i kontestacji, teologowie winni to uwzględnić. W sposób niemal dramatyczny zwrócił na to uwagę Helder Camara w przemówieniu wygłoszonym na Uniwersytecie w Louvain z okazji otrzymania doktoratu *honoris causa* z teologii, 21 maja 1970 r. Zwracając się do teologów, mówił:

Miejcie litość dla nas, ludzi wierzących, którzy potrzebujemy pewników, mogących nadać sens naszemu życiu i naszej śmierci. Weźcie w swe ręce trwałe prawdy i niech one tak was opanują, że się w was utrwala, tak dalece będą waszym tchnieniem i waszym życiem, aby w tym świecie wątpliwości teolog stał się wcieloną, słyszalną i dotykalną wiarą.

Teologia, rozpięta między dwoma biegunami: słowem Bożym i egzystencją ludzką, sięga po pierwszy z nich, by nim oświecać i przetwarzać drugie. Każdy czas formułuje własne pytania i stawia swoje „znaki”, które trzeba dostyszeć i dostrzec, by ze słowa Bożego wydobyć odpowiedź, na którą oczekuje lud Boży z nauczycielskim Urzędem Kościoła².

Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* podkreśla, że

Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy, zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości.

Akwinata dostrzegł wielki znak czasu w odradzającym się arystotelizmie; wykorzystał go odważnie w filozofii i teologii chrześcijańskiej. Podobnie jak św. Tomasz, ojciec Congar wykazuje wrażli-

² Por. S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 142.

wość na znaki czasu. Znak czasu dostrzega on we współczesnym powrocie do źródeł i w ekumenizmie. Siła św. Tomasza leżała w spekulacji i porządkowaniu, siła Grzegorza tkwi w zwrocie do historii i korygowaniu. Obu spotkały poważne przykrości, zarówno za odczytywanie znaków czasu, jak za odpowiedzi, jakie dali w ślad za swoim rozpoznaniem. Tomasz odważnie sięgnął do poganina Stagi-ryty, Congar zaś miał odwagę rozczytywać się w Lutrze. Ten ostatni stwierdza z radością, że u tzw. heretyków teolog katolicki może znaleźć wiele cennego światła. Wyznaje również, że o jego teologii w znacznej mierze zdecydował dyskretny kontakt z pamiątkami po Lutrze i jego pismami oraz spotkania z teologami innych kościołów chrześcijańskich³.

Ludzie głęboko wierzący, dalecy od zabobonu i łatwowierności, z całym przekonaniem świadczą o specjalnych znakach - interwencjach Bożych w ich życie. Znakom tym towarzyszy specyficzny typ poznania religijnego. Teolog zaś usiłuje dosłyszeć przez te znaki głos Pana historii, przekazujący człowiekowi jakieś orędzie i apelujący o konkretne działania. Funkcję teologa polskich znaków czasu pełnił kardynał Stefan Wyszyński.

Teologię tworzy teolog. Znaczy to, że jakość teologii zależy nie tylko od Pisma Świętego i zobiektywizowanych „miejsc teologicznych”, ale też od człowieka, który w ich świetle pracuje. W pracy teologa nieodzowna jest wiara. Uwagę na jej nieodzowność w pracy teologicznej wielokrotnie zwracał św. Bonawentura. W *Breviloquium* podkreśla wagę wiary w Chrystusa. Píše, że chrześcijanin obejmując Chrystusa wiarą odkrywa w Nim mądrość całego Objawienia. Zatem uprawianie teologii domaga się od teologa przyjęcia wiarą historio-zbawczej struktury Objawienia oraz jego specyficznej hermeneutyki. Słowo Boże rozumiane jako swoista informacja przekazana człowiekowi przez Boga o Bogu, dla zbawienia człowieka, zanim stanie się światłem, którym teolog będzie usiłował rozjaśniać swój „przedmiot”, musi być wiarą uznane za także wartościowe światło.

Zdaniem S. C. Napiórkowskiego, nie popełniając szaleństwa stawiania człowieka na miejscu Boga, można uznać człowieka za „przedmiot” teologii. Jeśli bowiem przyjmujemy, że Bóg dokonał

³ Por. tamże, s. 26 n.

działa stworzenia, Objawienia i naprawy – dla człowieka, *propter nos et propter nostram salutem*, to możemy również akceptować propozycję, by człowieka uznać za przedmiot teologii. Jeśli będziemy go rozważać w kontekście historii zbawienia i w świetle Słowa Bożego, nie zaszkodzi to ani miejscu Boga, ani znaczeniu Boga-Człowieka. Wychodząc z tego założenia, autorzy *Katechizmu Holenderskiego* dokonali interesującej próby zbudowania wykładu wiary i teologii katolickiej, stawiając niejako w centrum zainteresowania – właśnie człowieka. Wyraźnie wzorując się na wspomnianym katechizmie, ks. Granat rozpoczął wykład teologii dogmatycznej w podręczniku *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* nie od traktatu o Bogu, Jednym w Trójcy Osób, ale od problemu człowieka.

Takie ujęcie przedmiotu teologii wychodzi naprzeciw współczesnym uwrażliwieniom antropocentrycznym. Posiada też niewątpliwe walory dydaktyczne. Św. Augustyn, mimo swojego wyraźnego teocentryzmu i uwrażliwienia na kategorię historii zbawienia, a może właśnie dlatego, w sposób radykalny podkreślił chrystocentryzm teologii: „Nie ma innego misterium Boga poza Chrystusem” (*Non est enim aliud Dei misterium nisi Christus*). W ten sposób dobrze podkreśla się ważną prawdę, iż w Chrystusie otrzymaliśmy najpełniejszą Epifanię Boga, a klasyczny teocentryzm otrzymuje w chrystocentryzmie najbardziej chrześcijański wyraz. Radykalniej za Chrystusem, jako przedmiotem teologii, opowiada się ks. A. Nosol. Najczęściej powraca jednak myśl, że Bóg jest „przedmiotem” teologii i że – konsekwentnie – cała teologia winna przyjąć strukturę: „Od Boga – do Boga”, co uwzględniają tradycyjne podręczniki teologii, wychodzące od Boga *in se* (traktat o Bogu w Trójcy Osób), a kończące na Bogu przyjmującym człowieka jako Wynagrodziciel i ostateczny Dokonawca.

Podobne stanowisko zajmują polscy teologowie, którzy w ostatnich latach wykazują spore zainteresowanie tym tematem. Omawiali go na sympozjach i sporo o nim pisali. Teologia „dotyczy przede wszystkim rzeczywistości Bożej, a dopiero w sposób uboczny traktuje o człowieku w jego relacji do Boga”. Nie ma prawdziwej teologii o Bogu bez nauki o człowieku i nie ma prawdziwej teologii człowieka bez nauki o Bogu. Każda teologia ma charakter Bogo-człowieczy, bowiem w Chrystusie Bóg i człowiek schodzą się w jeden byt osobowy.

Ojcowie Kościoła rozróżniają *Teologię (Theologia)* i *Ekonomię (Oikonomia)*, określając pierwszym pojęciem tajemnice wewnętrznego życia Boga – Trójcy, a drugim wszystkie dzieła Boże, przez które On się objawia i udziela swego życia. Przez *Ekonomię* objawiła się nam *Teologia*; i na odwrót, *Teologia* wyjaśnia całą *Ekonomię*. Dzieła Boga objawiają, kim On jest w sobie samym; i na odwrót – tajemnica Jego wewnętrznego Bytu oświeca rozumienie wszystkich Jego dzieł. Analogicznie jest również między osobami ludzkimi. Osoba ukazuje się w swoim działaniu, a im lepiej znamy osobę, tym lepiej rozumiemy jej działanie (KKK, 236).

Uniwersalizm Objawienia wymaga, by Objawienie Boże przekazać następującym po sobie kulturom aż do końca czasów. Stąd Sobór Watykański II podkreśla, że „duszą całej teologii” winno być Pismo św. Wskazał również, by nauki teologiczne wyraźniej wiązać z tajemnicą Chrystusa oraz z historią zbawienia (DFK 16). Bóg potrzebuje teologów, by dokonywali kolejnych wcieleń Jego objawiającego i zbawiającego Słowa w różne i zmieniające się kultury, oraz budzili nadzieję na wieczne życie człowieka z Bogiem i dla Boga.

Więcej uwagi niż innym działom teologii Sobór poświęcił teologii dogmatycznej. Również papież Jan Paweł II w dokumencie *Fides et ratio* stwierdza, że

teologia dogmatyczna musi umieć wyrazić uniwersalny sens tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego oraz ekonomii zbawienia zarówno w sposób narracyjny, jak i przede wszystkim w formie argumentów. Musi to zatem uczynić posługując się ukształtowanymi w sposób krytyczny pojęciami, które są powszechnie komunikowalne (FR, 66).

Cała teologia od początku do końca jest tak naprawdę poszukiwaniem własnego centrum. Podstawę tej logiki wiary w teologii stanowi centralność teologii trynitarniej, która zwraca nas nieustannie ku nauce o Trójjedynym Bogu. Całe chrześcijaństwo wyczerpuje się w Chrystusie. Ta chrystocentryczność ma na celu ukazanie miłości, która przychodzi na ten świat, dlatego najważniejsze w teologii jest misterium Chrystusa. Na Chrystusa musi więc być ukierunkowany każdy chrześcijański projekt przyszłości. Chrystus nie jest jednak dającym się ogarnąć. W kontemplacji i modlitwie ujawnia się nam wciąż na nowo i daje się poznać. Cenna w tym względzie jest myśl Balthasara, który w swojej teologii podkreśla, że wszelkie działanie, które nie jest zakotwiczone w kontemplacji, z góry skazane jest na

niepowodzenie. Pokazuje On również, że to nasze spojrzenie na Chrystusa nie jest tylko spojrzeniem na Chrystusa z przeszłości, ale On jest punktem odniesienia dla terażniejszości. Kontemplujemy Go w misteriach Jego życia. Mamy, więc patrzeć na Chrystusa, który jest konkretną postacią z przeszłości, ale też żyje z nami i czeka na nas jako nasza przyszłość. Tak więc tylko teologia jako kontemplacja pozwala nam powiązać przeszłość Chrystusa z przyszłością, która nas czeka. Chrystus jest więc Kimś przyszłym przez to, że jest interpretowany przeszłym. Zatem przyszłość jest rezultatem naszej przeszłości wspólnej, a także osobistej.

Teologia a przyszłość

W sytuacji poszukiwania sensu życia przez wielu młodych ludzi, zagubienia i niepewności, oraz w obliczu mnożących się sekt ukierunkowanie człowieka na szczęśliwą, eschatologiczną przyszłość jest sprawą niezwykle ważną. Warto zatem więcej uwagi poświęcić teologii religii, która bada religijność człowieka w świetle Objawienia, które inaczej przyjmowane jest w religii możeszowej, inaczej w protestantyzmie, a jeszcze inaczej w katolicyzmie.

T. Jelonek pisząc komentarz do *Katechizmu* o religijności człowieka powołuje się na pracę J. Galarowicza pt. *W poszukiwaniu istoty religii* i przywołuje z niej kilka myśli o różnych teologiach religii. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na bogactwo cennych myśli i wykorzystać je w polskiej teologii⁴.

Twórca teologii głębi, rabin Abraham Josua Heschel, urodzony w Warszawie, przyjmuje, że nie człowiek wybiera Boga, ale Bóg wybiera człowieka. Najistotniejszą cechą postawy człowieka religijnego jest zachwycenie, zaś istotą religii jest przymierze Boga z człowiekiem. Sytuacją, w której człowiek trwa w obecności Boga, jest modlitwa.

Natomiast Dietrich Bonhoeffer, pastor, powieszony przez nazistów za udział w spisku przeciw Hitlerowi, twórca tak zwanego

⁴ Por. J. Galarowicz, *W poszukiwaniu istoty religii*, Kraków 1991; T. Jelonek, *Człowiek istotą religijną*, Kraków 1995, s. 25 n.

chrześcijaństwa bezreligijnego, które wyrosło z troski o głoszenie Ewangelii w epoce końca religii, twierdził że trzeba dokonać niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych. Podkreśla, że istotą wiary chrześcijańskiej stanowi transcendentny wobec świata Bóg, ale Bóg, który urzeczywistnia Królestwo Boże w świecie poprzez słabość i cierpienie. Być chrześcijaninem znaczy dla Bonhoeffera żyć w świecie bez *hipotezy Boga*, brać za świat i swój los pełną odpowiedzialność.

Twórca oryginalnej myśli religijnej Paul Tillich, profesor filozofii i teologii, religię pojmuje w sposób uniwersalny: religia nie jest dziedziną kultury i funkcją ducha ludzkiego, lecz obecną w całym życiu troską ostateczną i wymiarem głębi rzeczywistości. Lęk egzystencjalny odsłania prawdę o skończoności bytu ludzkiego. Można od tej prawdy uciekać, albo można na świadomość skończoności odpowiedzieć męstwem bycia, które jest afirmacją *ja* i uczestnictwem, a opiera się ono na mocy bytu – Bogu⁵.

Wszystkie wielkie religie świata dają wyraz temu, że człowiek jest z natury istotą religijną: zakorzenioną w Bogu i odniesioną do Niego. Centrum i głębią rzeczywistości jest Bóg – moc. Jego moc realizuje się niekiedy poprzez słabość i cierpienie. Zbawienie nie jest dziełem człowieka, ale jest przede wszystkim łaską Boga. Bóg uobecnia się i samoudziela się człowiekowi najpierw w postaci manifestacji *sacrum*, a następnie przez oświecenie. A wreszcie w najdoskonalszej postaci poprzez biblijne Objawienie jako Bóg – Człowiek, istota słaba i cierpiąca, biorąca na barki Krzyż oraz zwyciężająca zło miłością.

Człowiek odpowiada na Boską Rzeczywistość zachwyceniem, wiarą i wsłuchiowaniem się w Słowo Boga, egzystencjalną decyzją opowiedzenia się przeciw grzechowi, braniem pełnej odpowiedzialności za siebie, bliźniego i świat oraz zintegrowanym męstwem życia⁶.

⁵ Por. T. Jelonek, *Człowiek istotą religijną*, dz. cyt., s. 26.

⁶ Por. tamże, s. 26 n.

Teologia transcendentalna – teologią przyszłości

Warta zauważenia jest koncepcja katolickiego teologia Karla Rahnera, jezuita, profesora, eksperta Soboru Watykańskiego II. Jako twórca teologii transcendentальной uważa on, że teologia powinna rozpoczynać się od refleksji nad człowiekiem i jego sytuacją. Antropocentryzm jego teologii przeciwstawia się opinii, że człowiek jest w teologii jednym z wielu tematów. Teologia jest o człowieku. Jego główna teza wyraża się w pytaniu: Kim jest człowiek? Odpowiedź: Człowiek został stworzony po to, by być słuchaczem słowa. Znaczący to, że człowiek jest bytem, który nieustannie transcenduje ku Bogu. Odczytując św. Tomasza Rahner stwierdza, iż człowiek jest podążaniem ku Bogu. Szczęście tkwi w przekraczaniu siebie. Można powiedzieć, że człowiek został stworzony jako pewnego rodzaju radar, który nasłuchuje Boga, dlatego człowieka nie da się zrozumieć bez Boga. Więcej, człowiek został stworzony po to, by przyjąć Boską obietnicę. Jest on kimś wyjątkowym, kimś kogo Bóg nazywa po imieniu. Innymi słowy człowiek jest bytem, który nieustannie przekracza siebie, by spotkać się z Bogiem. Bóg jest celem do którego zdąża wszystko, a przede wszystkim człowiek. Bóg nie jest jednym z bytów ale jest transcendentálnym horyzontem wszelkiego istnienia. W ten sposób antropologia zostaje ustawiona w centrum teologii⁷.

Według Rahnera obok tajemnicy Trójcy i Wcielenia łaska, czyli samoudzielenie się Boga stworzeniu, jest jądrem chrześcijaństwa. Owo pojęcie samoudzielenia się Boga jest nie tylko najważniejszą nazwą łaski, ale w ogóle kluczowym pojęciem jego teologii, jej sercem, rdzeniem całej jego teologicznej koncepcji, pojęciem najlepiej oddającym istotę chrześcijaństwa, pojęciem, które przewija się jako temat główny całej jego twórczości w prawie każdej jego pracy. Chrześcijaństwo nazwa on „eschatologicznym, historycznym wydarzeniem samoudzielenia się Boga”⁸. W swoim duchowym testamencie, u kresu teologicznej drogi, w oparciu o wszystkie swoje poznania i prze-

⁷ Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 2000, s. 57 n.

⁸ D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 168.

myślenia stwierdza, że „można spokojnie odczuwać samoudzielenie się Boga stworzeniu za temat bardziej centralny niż grzech i przebaczenie grzechów”⁹.

To pojęcie uważa on za najbardziej skrótowo i czytelnie wyrażającą całość nauki o łasce zawartej w Piśmie Świętym, Tradycji Kościoła i teologii, bowiem z łaską Chrystusa przychodzi do człowieka Królestwo Boże, przychodzi sam Bóg. Usprawiedliwiony bez żadnej swojej zasługi człowiek staje się naprawdę świątynią Boga, zamieszkuje w nim Duch Święty jako największy dar. Ma on przez to udział w naturze Bożej, staje się nowym stworzeniem, dzieckiem Bożym, nawiązuje osobowy, personalny kontakt z samym Bogiem. To jest trwały dar, a zarazem zapowiedź daru najpełniejszego – życia z Bogiem we wspólnocie zbawionych. Właśnie tę nową rzeczywistość, to bycie Boga w bezpośredniej bliskości do człowieka, które Biblia i Kościół opisują przy pomocy wielu obrazowych pojęć, Rahner wyraża przy pomocy jednego pojęcia: *samoudzielenie się Boga*.

Samoudzielanie się Boga stworzeniu (łaska) oznacza, że Bóg staje się bezpośrednio dostępny dla człowieka w podstawowej jedności poznania i miłości, gdzie jest nie tylko przedmiotem, ale i gruntem, metafizyczną podstawą. Bóg nie tylko łaskę daje ale sam jest Łaską. Łaska to nie tylko „dar od Boga przez Boga, ale sam Bóg”¹⁰. Zatem łaska nie jest rzeczą ale *Osobą*.

Innymi słowy, samoudzielanie się Boga stworzeniu to prawdziwe dla człowieka szczęście, bowiem już w etymologii imienia Bóg znajduje się idea szczęścia, którą wyjaśnia *Słownik Teologiczny* w sposób następujący: Bóg – znaczy: „bogactwo, szczęście, lub pan udzielający bogactwa, szczęścia”¹¹.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa już św. Augustyn chcąc dojść do stwierdzenia, kim jest Bóg, zaczął zbliżać się do Boga od strony stworzeń. Stworzenie jednak nie jest w stanie dać odpowiedzi na pytanie: kim Bóg jest? Bóg bowiem nie przejawia w stworzeniu swojej istoty, lecz swe działanie. Dlatego Augustyn zaczął poznawać

⁹ Tamże, s. 169.

¹⁰ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, S. VIII, 43–65, 49; cyt za D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt., s. 173.

¹¹ A. Zuberbier, *Bóg*, [w:] ST, cz. I, s. 66.

Boga przez Jego przymioty. W tym celu dokonał analizy dwunastu najważniejszych przymiotów Bożych, najlepiej wyrażających Bożą naturę i doszedł do stwierdzenia, że ostatecznie można je sprowadzić do jednego, ponieważ w istocie Bożej jedną i tą samą rzeczą może być wieczność i mądrość, życie i mądrość, szczęście i mądrość lub życie i szczęście¹². Można więc powiedzieć, że Bóg jest najwyższym szczęściem, pełnią szczęścia, dawcą życia szczęśliwego, które sam posiada w najwyższym stopniu, bowiem tylko w Bogu – stwierdza św. Tomasz z Akwinu – istnienie utożsamia się ze szczęściem, a w człowieku szczęście jest efektem działania Boga¹³.

Prawda o Bożym szczęściu nie była obca Ojcom Soboru Watykańskiego I. W jego oficjalnym nauczaniu czytamy między innymi, że należy Boga wysławiać „jako szczęśliwego w Sobie i ze Siebie” (BFn V, 17). Również Ojciec Święty Paweł VI w *Credo* podkreśla:

W trzech Osobach Boskich, które są sobie współwieczne i równe, życie i szczęśliwość Boga absolutnie jednego występują w największej pełni i doskonałości, z najwyższą wzniosłością i chwałą własną Tego, który jest, a nie został stworzony¹⁴.

Nieskończoną szczęśliwość Boga na pierwszym miejscu stawia Nowy *Katechizm*. Już pierwsze zdanie *Prologu* mówi, że Bóg jest „nieskończenie doskonały i szczęśliwy” (KKK, 1). To pierwsze zdanie *Katechizmu* jest szczególnie ważne, gdyż odbiega od starych schematów. Bóg jest w nim ukazany jako Istota najdoskonalsza, a równocześnie doskonale szczęśliwa¹⁵. To określenie mówiące o szczęściu Boga było jednak niedostrzegane we wcześniejszym nauczaniu katechizmowym oraz w teologii katolickiej.

W. Granat w swoim dziele *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, przytaczając tekst Soborowy zwraca uwagę na to, że Bóg jest najszczęśliwszy, ale w komentarzu pomija całkowicie sprawę Bożego

¹² Por. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, XV, 5,8, s. 414; XV, 6,9, s. 415.

¹³ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I-II, q. 3, a. 2, t. 9, s. 61–64.

¹⁴ Paweł VI, *Wyznanie wiary wygłoszone w dniu 30 czerwca 1968r. na zakończenie „Roku wiary”*, Kraków 1968, s. 4.

¹⁵ Por. T. Jelonek, *Materiały do wykładu KKK*, Kraków 1994, s. 32 n.

szczęścia¹⁶. Podobnie czyni w książce *Bóg Jeden w Trójcy Osób*. I choć przytacza w całości tekst Soboru Watykańskiego I odnoszący się do Bożej natury, to jednak w dalszym omawianiu, gdy powraca do tego tekstu powołując się na DS. 1782, opuszcza frazę o szczęściu, nie dając również jej wyjaśnienia. Brak więc w większości teologicznych opracowań jasnego sformułowania, że Bóg jest najwyższym szczęściem, że jest najbardziej szczęśliwy i tego szczęścia nie zatrzymuje dla siebie, ale uczestnikiem szczęśliwego życia czyni człowieka. Można powiedzieć, że *Katechizm* wysunął na pierwszy plan istotę określenia „Bóg”

Autorzy *Katechizmu* także mocno akcentują fakt, że wszczepione przez Boga w serce człowieka i wpisane w jego naturę pragnienie szczęścia może zaspokoić tylko Bóg i tylko w Nim człowiek znajdzie prawdę i szczęście których nieustannie szuka (por. KKK, 27; 1718). „Bóg dotyka bezpośrednio serca człowieka i wprost je porusza” (KKK, 2002). W innym miejscu *Katechizm* dodaje, że takie szczęście wypływa z darmo danego daru Bożego i przekracza zrozumienie oraz siły człowieka, stąd nazywa się je nadprzyrodzonym (por. KKK, 1722).

To pragnienie szczęścia ostatecznego i pełnego może i powinno być zaspokajane w ramach porządku religijno-moralnego. Cnota jest koniecznym warunkiem, aby to spełnienie mogło się dokonać. Owo pragnienie jest dźwignią cnoty¹⁷. Założony przez Boga cel bytów stworzonych przynosi ostateczne wypełnienie stworzeń i ostateczne szczęście.

Tylko Bóg jest w stanie zapełnić ludzką zdolność poznania prawdy i miłości. Tylko On jest jedynym Dobrem człowieka. Dobrem absolutnym, które wzywa i pociąga człowieka „jest echem Bożego powołania, źródła i celu życia człowieka” (VS, 7), udziałem w wieczności¹⁸.

Zdaniem Rahnera samoudzielenie się Boga, stanowiące istotę relacji pomiędzy Bogiem i stworzeniem, dokonuje się nie tylko w obrębie oficjalnego chrześcijaństwa, ale i poza nim, w tzw. *anonimowym*

¹⁶ Zob. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1974, s. 145–148.

¹⁷ Por. Św. Tomasz, *Suma Teologiczna. Szczęście*, tłum. F. W. Bednarski, q. 4, a. 6, t. 9, Londyn 1968, s. 92.

¹⁸ Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 17, 7, 10, dz. cyt., s. 358.

chrześcijaństwie. Bóg dla Rahnera jest to *Ten*, ku któremu wszystko transcenduje, nie tylko człowiek żyjący w łasce, ale każdy człowiek niezależnie czy jest tego świadomy czy nie. Czyta on św. Tomasza w ten sposób, że każdy człowiek przez Boga stworzony jest transcendentną wędrówką ku Bogu, jest nastawiony na Boga. Można więc powiedzieć, że ludzka struktura jest tak stworzona, że jest ukierunkowana na swego Stwórcę i Pana i tylko On, a nie ktoś inny, może człowieka nasycić. Zatem każdy człowiek jest dowodem na istnienie Boga. Owo doświadczenie Rahner nazywa transcendentalem. Używając przenośni jest to niespokojne serce Augustyna, które każe mu nieustannie szukać, przekraczać siebie. Tak więc we wszystkim, co człowiek robi świadomie lub nieświadomie odnosi się do nieskończonej i wszystko obejmującej tajemnicy Boga. W każdej swojej myśli, w każdym swoim pragnieniu, w każdym swoim akcie, w każdym swoim pytaniu i przekraczaniu siebie istota ludzka nieustannie pyta o Boga. W ten sposób można być anonimowym chrześcijaninem¹⁹.

Myśl transcendentalistów, z racji stosowania tej samej metody, posiada wiele podobieństw, dużo powinowactwa, często bardzo dobrze się uzupełnia i dlatego jest dojrzała do obiecującej syntezy. To właśnie wydaje się bardzo ważne dla teologii – przy całym, nieraz bardzo uzasadnionym pluralizmie i rozproszeniu metod i szkół, staranie się o budowanie możliwie całościowego obrazu, którego każdy z nas tak bardzo potrzebuje.

Z racji samej swojej metody predestynowana jest do tego teologia transcendentálna. Jej stałym dążeniem jest sięganie do samych podstaw rzeczywistości człowieka oraz rzeczywistości jego wiary i dlatego właśnie, z perspektywy poznanego fundamentu, jest ona szczególnie zdolna do ujęcia całości²⁰.

D. Oko w swojej pracy przedstawia transcendentálną teologię łaski nie tylko samą w sobie, ale w jej ścisłym powiązaniu z danymi wiary. Chodzi mu o wiarę jako nienaruszalny skarb oraz najwyższe kryterium i miarę wartości, prawdziwości każdej teologii. Celem jego pracy było nie tylko pokazanie, jaka jest transcendentálna teologia łaski

¹⁹ Por. K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, tłum. T. Węclawski, „Znak” 441(1992), s. 72–82.

²⁰ D. Oko, *Łaska i wolność*, dz. cyt., s. 18.

ski i jak można ją dalej rozwijać, ale także jak bardzo jest ona zgodna z danymi objawienia, z nauczaniem Kościoła, z katolicką tradycją uprawiania teologii, jak bardzo jest ich naturalną, organiczną kontynuacją.

Autor ukazuje transcendentálną teologię łaski jako uprawnioną, wierną, a zarazem twórczą, na miarę naszych czasów, interpretację nauki wiary o łasce. Teologia transcendentálna, która głęboko jest osadzona w tradycji katolickiej i pozostaje jej wierna (w tym szczególnie św. Tomaszowi), a zarazem oryginalnie ją rozwija i pogłębia, może być pomocą dla współczesnego człowieka w życiu z samej głębi wiary, życiu w wolności, a jednocześnie może ukierunkować całe jego życie na szczęśliwą przyszłość²¹.

Mówiąc o przyszłości teologii nie możemy zapomnieć o przeszłości i teraźniejszości. Nasze dzisiaj jest decydujące, bowiem jest to jedyny moment, w którym mogę się zmienić, stać się innym. Dzisiaj decyduje o tym, co będzie w przyszłości. Jednak człowiek dwudziestego pierwszego wieku często jest zniewolony czasem, zniewolony przeszłością, a nade wszystko zniewolony materializmem konsumpcyjnym. W pogoni za przyjemnością zapomina o tym, co tak naprawdę jest dla niego najważniejsze, zapomina o celu ludzkiego życia. Zatem teologia winna nieustannie przypominać o zanurzeniu ludzkiego życia w Bogu i mówić o eschatologii oraz jej teologicznym wymiarze.

Odnowienie teologii przez eschatologię

Od kilkudziesięciu lat teologia, podobnie jak wiele innych dyscyplin naukowych, przeżywa okres bujnego rozkwitu i przemian. Osiągnięcia, widoczne niemal na każdym polu badań teologicznych, szczególnie wyraźnie rysują się w eschatologii, zajmującej się ostatecznymi sprawami człowieka. Ten dział teologii, którym od sześciu wieków specjalnie się nie zajmowano, zamieszczany na samym końcu podręczników dogmatyki, znalazł się obecnie w samym centrum myśli teologicznej. Przed trzydziestu laty jeden z wybitnych teolo-

²¹ Por. tamże, s. 18 n.

gów, H. U. von Balthasar, określił eschatologię jako to miejsce na horyzoncie teologii, z którego nadciąga burza. Dzisiaj wydaje się, że eschatologia zawładnęła całą dziedziną teologii. Synod biskupów niemieckich, formułując swoje wyznanie wiary, nadał mu tytuł *Nasza nadzieja*. Przedstawił więc wiarę z perspektywy nadziei²².

Eschatologia jest dziedziną teologii, której lata rozkwitu i świetności przypadły na okres średniowiecza. Przemiany, jakie obecnie przeżywa, wiążą się z odnową innych dyscyplin teologicznych, szczególnie eklezjologii, chrystologii oraz antropologii. Odnowiona eschatologia wyzwala się przede wszystkim z odziedziczonej po średniowieczu grozy (mrozące krew w żyłach opisy kary piekła, sądu i czyśćca). Dzisiaj podkreśla się, że finał historii zbawienia będzie nie tylko ostatecznym rozrachunkiem, ale przede wszystkim ujawnieniem wspaniałych rezultatów pełnego miłości i skutecznego działania Boga we wszechświecie. Współczesna teologia, poszukując poprawniejszej wizji Boga, przedstawia Go jako zaangażowanego w historię, w los każdego człowieka i obecnego we wszystkich sprawach.

Decydujący przełom w teologii po pierwszej wojnie światowej zaznaczył się przede wszystkim w teologii dialektycznej, związanej nierozzerwalnie z K. Barthem, który był pastorem kościoła ewangelicko-reformowanego, profesorem teologii i homiletyki oraz współtwórcą teologii dialektycznej. Jego teologię nazywa się teologią słowa. Za podstawową kategorię teologii Barth uważa eschatologię, mimo że w jego imponujących rozmiarów *Dogmatyce kościelnej* nie została ona opracowana. Eschatologia została przez niego podniesiona do rangi formalnej zasady całej teologii. W komentarzu do Listu do Rzymian konkluduje:

Chrześcijaństwo, które nie jest całkowicie i bez reszty eschatologią, to chrześcijaństwo całkowicie i bez reszty fałszywe²³.

W duchu swej eschatologii transcendentalnej powiada, że eschatologia nie jest krótkim, pozbawionym większego znaczenia rozdziałem kończącym dogmatykę; wyraża ona sytuację człowieka,

²² P. Anzulewicz, *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów 1995, s. 11.

²³ Cyt za J. Finkeneller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 48 n.

który ze swymi aktualnymi decyzjami stoi w obliczu *całkiem innego*, transcendentnego Boga. Eschatologia to transcendencja samego Boga. Termin *eschatonu* nie mówi o czasie, lecz wyraża jakościowo nowe wydarzenie. Jest to obecność Boskiej wieczności, stanowiącej krytykę całej rzeczywistości doczesnej i ukazującej nicość ludzkiej, doczesnej historii. Barth uważa, że fundamentalną sytuacją człowieka jest kryzys, a religia jest jednym ze sposobów uzyskania bezpieczeństwa w stanie kryzysu. Należy walczyć z religią jako czysto ludzką drogą do zbawienia, gdyż ono jest łaską Boga, a wiara jest akceptacją tego faktu. Wiara i wsłuchiwanie się w słowo Boże jest właściwym odniesieniem się człowieka do Boga.

Dla zrozumienia najgłębszej istoty eschatologii większe jeszcze znaczenie miały koncepcje R. Bultmanna, które są całkowicie zdominowane przez postulat demityzacji i egzystencjalnej interpretacji Nowego Testamentu. Rudolf Bultmann, teolog protestancki, profesor Nowego Testamentu i wczesnochrześcijańskiej historii religii, współtwórca metody *Formgeschichte*, twórca programu demitologizacji Ewangelii, chce współczesnemu człowiekowi umożliwić przyjęcie orędzia Nowego Testamentu i uważa, że możliwość taka jawi się na drodze demitologizacji czyli odczytania egzystencjalnego. Bultmannowska demitologizacja jest dla współczesnego człowieka rozpaczliwą próbą ratowania religijnych treści zawartych w Nowym Testamencie. Podkreśla on, że należy porzucić drogę statycznej teologii esencjalnej i przejść dynamizm teologii egzystencjalnej. Wtedy słowo Pisma przestanie być twierdzeniem dogmatycznym, a stanie się *kerigmatem*. Na tej drodze Chrystus może na nowo stać się głosicielem ciągle nowej egzystencji człowieka, którego stawia wobec konieczności podejmowania decyzji wiary. W ten sposób Chrystus umożliwia nowy sposób egzystencji. W konsekwencji Bultmann pojmuje eschatologię jako urzeczywistnioną. Nie ma już w niej miejsca na wypowiedzi odnoszące się do przyszłości.

Eschatologia ma implikacje w chrystologii i na odwrót. Chrystus jest wydarzeniem eschatologicznym nie jako fakt należący do przeszłości, ale jako każdorazowo obecny tutaj i teraz w przepowiadaniu. Wydarzenie Chrystusa i głoszenie słowa stanowią *wydarzenie eschatologiczne* w tym sensie, że kładą kres grzesznej egzystencji i umożli-

wiają nową otwartość i wolność kształtowania przyszłości. Kto z wiarą przyjmuje słowo przepowiadania, staje się uczestnikiem prawdziwego życia. Ta będąca owocem wiary wolność sama jest eschatonem. Wierzący nie oczekuje przyszłości, która się jeszcze nie pojawiła w czasie; przyszłość staje się terażniejszością w *teraz* wezwania i słuchania²⁴.

Poprzez eschatologię należy odnowić całą teologię ukazując Trójcę Świętą jako ostateczną przyszłość człowieka. Eschatologia jest ostatecznym słowem o tym, co wieczne, nauką o Bogu, jako ostatecznej rzeczywistości człowieka. Owa ostateczność dla człowieka to niebo, piekło i czyściec, który prowadzi ku niebu. Ostatecznością dla człowieka jest, zatem Bóg Trójjedyny. Człowiek wyszedł od Boga i ma do Niego powrócić. Eschatologia jest więc nauką o dojściu człowieka do Trójcy Świętej przez Chrystusa i Jego misteria zbawcze, do ostatecznego punktu, jakim jest nasze życie w Trójjedynym Bogu, nasze uczestnictwo w życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Tak ujmując nasze życie możemy powiedzieć za Balthasarem, że wieczność, która jest wspólnotą miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego jest ostateczną rzeczywistością człowieka.

H. U. von Balthasar również zwraca uwagę na znaczenie eschatologii dla całej teologii. Wskazuje, że nie może ona być zwykłą nauką o „rzeczach ostatecznych”, następującą po sakramentologii. Kładzie akcent głównie na personalizację eschatologii; należy ją, rozumieć ściśle teologicznie i chrystologicznie. Nie może się ona zajmować szukaniem eschatologicznych miejsc w kosmosie. Podstawowa prawda brzmi: „Bóg jest «ostateczną rzeczą» stworzeń” Posiadany jest niebem, stracony – piekłem, badający – sądem, oczyszczający – czyścem. Jego utrata jest śmiercią istoty skończonej, ku Niemu i w Nim ona zmartwychwstaje. Bóg przychodzi do świata w swoim Synu Jezusie Chrystusie, który stanowi objawienie się Boga. Mesjasz Jezus Chrystus już przyszedł, dokonał dzieła zbawienia i został otoczony chwałą po prawicy Ojca. Krzyż i zmartwychwstanie są dziełem ostatecznym, dlatego eschatologiczne zbawienie już jest obecne, choć jeszcze się bezpośrednio nie objawiło. W krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa dokonało się przejście od czasu świata podlegającego

²⁴ Zob. J. Finkenzelera, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 49 n.

zniszczeniu do nowego eonu zbawienia. W wywyższonym Panu eschatologia już się zrealizowała, On stanowi antycypację dopełnienia człowieka – jednostki i całej ludzkości – oraz kosmosu. Tak więc powrót do Ojca oznacza stworzenie tych wymiarów, ku którym mocą łaski Bożej przemieniają się i wznoszą człowiek i kosmos²⁵.

Podobnego zdania jest D. Wiederkehr. Uważa on, że eschatologia powinna rzutować na całą teologię. W eschatologii nie ma niczego *powyżej* Wielkanocy. Zmartwychwstanie Jezusa, to inauguracja i uruchomienie procesu narastającego i wszystko obejmującego. W przepowiadaniu Jezusa wymiar eschatologiczny, jakim jest dopełnienie historii zbawienia przez samego Boga, nie stanowi jednego tematu obok wielu innych, lecz jest tym wymiarem, który określa rolę i osobę samego Jezusa. Od przyszłości immanentnej, empirycznej przyszłość absolutna różni się tym, że wykracza poza i ponad wszystkie cele stworzone. W człowieku stwierdzamy istnienie otwartości i tęsknoty za przyszłością absolutną, którą jest sam Bóg. Przyszłość immanentna nie może jednak przejść bezpośrednio w absolutną. W Kościele pielgrzymującym na drodze prowadzącej ku dopełnieniu już teraz są obecne energie tego dopełnienia. Świat i ludzką wspólnotę należy uważać nie za przemijające tworzywo, ale raczej za składnik eschatologicznej samorealizacji człowieka i Kościoła²⁶.

Nieporównanie głębszy niż inni teologowie wpływ wywarł na eschatologię i dał jej nowe, decydujące impulsy Karl Rahner. Niektóre jej aspekty to: rozumienie śmierci, sposób istnienia duszy po śmierci, zmartwychwstanie w śmierci, relacje zachodzące między historią świata i historią zbawienia, między przyszłością ziemską i absolutną, możliwość autotranscendencji historii oraz pojmowanie nowej ziemi jako ziemi odnowionej²⁷.

Dwudziesty wiek zaowocował rozróżnieniem między eschatologią zrealizowaną i eschatologią zapowiedzianą. To jest słynne nowotestamentowe „już” i „jeszcze nie” Już wszystko mamy w Chrystusie, w Nim zmartwychwstaliśmy i jeszcze się to nie objawiło, nie skonsumowało do samego końca. W ten sposób Chrystus jest ową

²⁵ Por. J. Finkenzeller, *Eschatologia*, dz. cyt., s. 55 n.

²⁶ Por. tamże, s. 56 n.

²⁷ Por. tamże, s. 57 n.

ostatecznością, w której otwiera się nasza wspólnota z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Eschatologia będąc słowem o ostateczności człowieka w Bogu jest również słowem o przyszłości człowieka w Bogu. Słowo ostateczność można rozumieć na dwa sposoby. Ojcowie Kościoła mówią, że śmierć biologiczna nie jest dla człowieka jakimś ważnym wydarzeniem, bowiem w chrzcie umarliśmy z Chrystusem i z Nim zmartwychwstaliśmy do nowego życia. Stąd mówią o jednym zmartwychwstaniu i o dwóch śmierciach. Skoro w chrzcie umarliśmy z Chrystusem to śmierć biologiczna nie jest istotna, bo żyjemy już ostatecznością, żyjemy w Bogu i w tym znaczeniu jest to eschatologia zrealizowana, która już się dokonuje, czyli jest „już” i „jeszcze nie” Nas nie interesuje wymiar eschatologii zrealizowanej w życiu ziemskim przez chrzest, ale interesuje nas to, co się otwiera przed nami jako nasza przyszłość, to, co się ma dopiero dokonać i jest zakorzenione w przeszłości Chrystusa. Jesteśmy bowiem zakorzenieni w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, które są wydarzeniami historycznymi. Żyjąc obecnie jesteśmy zanurzeni w misterium Chrystusa i dzięki przeszłości Chrystusa realizowanej już dzisiaj w nas otwiera się dla nas ostateczna przyszłość, którą jest Trójjedyny Bóg.

Niebo kresem każdej teologii

Zdaniem J. Finkenzelera kres każdej teologii stanowi niebo, jako cel absolutnej przyszłości wszystkich przyjmujących wiarę paschalną. Niebo stanowi pod każdym względem kres całej teologii. To, co teologia może o nim powiedzieć, jest wpisane w system każdego historio-zbawczego opracowania. Przez niebo chrześcijańska teologia rozumie definitywny i nieutralny stan wiecznego zbawienia, które Bóg daje jako niezasłużony dar człowiekowi po jego śmierci lub po koniecznym oczyszczeniu i w którym po zmartwychwstaniu będzie miało udział również ciało. Niebo to obrazowe przedstawienie nieodwołalnej wspólnoty człowieka z Bogiem, z której już nikt i nic nie może nas wyłączyć. Otrzymuje ją człowiek z łaski Trójjedynnej Miłości – Boga. Licznym traktatom z ich biblijną refleksją przyświecał tylko jeden cel i jeden motyw: wykazać, że od pierwszej chwili stwórczego

działania Boga aż po ostatni moment historii nad tym dziełem unosi się łaska i dobroć Boża. Słowo „niebo” w teologii zachodniej oznacza najczęściej zbawienie nieśmiertelnej duszy po śmierci. „Pójść do nieba” znaczy osiągnąć wieczne zbawienie, zaś święci w niebie to ci, którzy z całą pewnością osiągnęli cel swego pielgrzymowania²⁸.

Podobnie uważa J. Ratzinger, autor książki pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, a obecnie papież Benedykt XVI. Wskazuje on, że rzeczywistość nieba powstaje przede wszystkim przez spotkanie się Boga i człowieka. Niebo należy określić jako zetknięcie się istoty człowieka z istotą Boga. To zejście się Boga i człowieka dokonało się w Chrystusie przez to, że przekroczył On życie (*bios*) przez śmierć i wszedł ostatecznie do nowego życia. Niebo jest zatem ową przyszłością człowieka i ludzkości, której ona sama dać sobie nie może. Póki ludzkość tylko sama na siebie liczy, przyszłość pozostaje zamknięta i dopiero po raz pierwszy została zasadniczo otwarta w Człowieku, którego miejscem egzystencji był Bóg i przez którego Bóg wszedł w ludzką naturę.

Niebo jest więc zawsze czymś więcej niż osobistym losem człowieka; pozostaje z konieczności w związku z „ostatnim Adamem”, z człowiekiem definitywnym, a więc z konieczności z całą przyszłością człowieka. Jedną z najbardziej uderzających danych biblijnych, które od wielu lat trapią i intrygują egzegetów i teologów, stanowi tak zwana bliska eschatologia. Postać Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie łączą się w pewien sposób z tym wyobrażeniem, które jest dla nas równie dziwne, jak niezrozumiałe. Zmartwychwstanie i wniebowstąpienie zostało opisane jako ostateczne zespolenie się istoty ludzkiej z istotą Bożą, które otwiera człowiekowi możliwość wiecznotrwałego bytowania, zwycięstwo siły miłości nad śmiercią, w której zostają przełamane granice biosu i powstaje nowa sfera istnienia. Jeśli tak jest rzeczywiście, oznacza to początek „eschatologii”, końca świata. Wraz z przekroczeniem granicy śmierci otworzył się wymiar przyszłości ludzkiej, przyszłość ludzkości rzeczywiście już się zaczęła. A zatem staje się również widoczne, jak nadzieja nieśmiertelności poszczególnego człowieka i możliwość wiecznego trwania ludzkości razem się schodzą i spotykają się w Chrystusie,

²⁸ Por. tamże, s. 223, 241 n.

którego można nazwać zarówno „ośrodkiem”, jak i w należyтым znaczeniu „końcem” historii.

Wniebowstąpienie Pańskie pomaga zrozumieć ludzką egzystencję po tamtej stronie, a jednocześnie po tej stronie, oraz zrozumieć jak ta i tamta strona ludzkiej egzystencji mogą się ze sobą łączyć. Nie-skończony Bóg może dosłyszeć skończonego, Wieczny – podległego czasowi, a wielkości prawdziwego Boga należy upatrywać właśnie w tym, iż najmniejsza rzecz nie jest dla Niego zbyt mała i największa rzecz nie jest dla Niego zbyt wielka; jako Logos, nie jest On rozumem jedynie wszystko wypowiadającym, lecz także wszystko przyjmującym, z którego nic nie jest wykluczone²⁹.

Na Boga jako przyszłość człowieka wskazuje również F. Krenzer w książce *Taka jest nasza wiara*. Ukazuje w niej człowieka jako istotę otwartą, pragnącą pełnego życia, która nieustannie wykracza poza samą siebie. Chrześcijańskie wyjaśnienie tego faktu jest następujące: nadzieja ta to nie żadna iluzja. Istnieje dla człowieka nieprzeczuwane bogactwo i spełnienie, ma on rzeczywisty i ostateczny cel. Można to jednak osiągnąć dopiero wtedy, gdy spełnią się wszystkie oczekiwania, gdy zaniknie wszystko, co niepełne i ograniczone, gdy dotrzemy do ostatecznego sensu naszego życia. Dzieje się to wówczas, gdy człowiek i Bóg spotykają się i wzajemnie z sobą kontaktują. To jest właśnie *niebo*. Tam, gdzie człowiek bezpośrednio „ogłąda Boga” (Mt 5, 8), dociera również całkowicie do samego siebie i tam właśnie wyraziście doświadczą tego, co znaczy być człowiekiem.

Niebo jest stanem, a nie miejscem, jest ono nowym, doskonałym sposobem życia. Jakaś wydzielona przestrzeń, którą można by nazywać niebem, nie istnieje poza naszym światem, ponad chmurami czy w systemie Drogi Mlecznej. Niebo to doskonały, wyzwolony świat. Gdy Biblia używa wyobrażeń przestrzennych mówiąc, że Bóg jest *w górze* oraz *w niebie*, to wyraża w ten sposób odmiennosc i wzniosłość Boga.

Paweł Apostoł mówi, że „każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę” (1 Kor 3, 8). Znaczy to, że los nasz rozstrzyga się już teraz w zależności od tego, co czynimy dzień po dniu. Dla

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 256–264; tenże, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 253–258.

nieba nasze życie nie jest bez znaczenia. To bowiem nie jest tylko muzyka przeszłości. „Niebo” już się rozpoczęło. Biblia często podkreśla, że w Chrystusie oglądamy Boga (J 12, 45), oraz że poprzez Niego już zostaliśmy wskrzeszeni do nowego życia i przeniesieni do nieba (Ef 2, 4-7). To, co decydujące, już się zatem dokonało. Niebo, życie z Bogiem, już się rozpoczęło, jedynie my nie potrafimy jeszcze ująć tej rzeczywistości ani w pełni nią żyć. Musimy jeszcze do niej dojrzeć i wykazać się gotowością; wszystko pozostaje otwarte aż do naszej śmierci³⁰.

Teologia w służbie komunii z Bogiem

Teologia nie może być uprawiana spekulatywnie. Zwracał już na to uwagę Erazm z Rotterdamu. Teologia musi mieć zakorzenienie w Objawieniu Bożym, a jednocześnie musi mieć charakter praktyczny. W swojej otwartości teolog powinien słuchać tego, co mówi świat. Tym samym ów problem uczynić przedmiotem uprawianej teologii. Teologia ma prowadzić chrześcijanina do świętości. Pismo Święte musi być źródłem dla całego życia duchowego, z którego czerpie się siłę do świętości³¹.

Teologia ze swej istoty zwrócona jest zawsze ku soteriologii, zwrócona na nasze zbawienie, na naszą *komunię z Bogiem* i z całą Trójcą Świętą. Teologia musi być teologią zrozumienia. Sama wiedza nie wystarczy. Ponadto musi to być teologia otwarta na przyszłość i pobudzająca do nadziei lepszego wspanialszego życia, życia bez końca. Ponadto musi ukazywać przyszłość eschatologiczną jako obcowanie człowieka z Bogiem w Chrystusie, jako nowe życie, nowe stworzenie.

W ostatnich latach postęp nauk psychologicznych wyraźniej stawiających na problem doświadczenia duchowego, jak i refleksja filozoficzna starająca się dotrzeć do realnego życia człowieka, wpły-

³⁰ Por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, tłum. F. Wycisk, P. Waszczenko, Paris 1981, s. 350 n.

³¹ Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kielce 1993, s. 218 n.

nęły na stworzenie refleksji teologicznej bardziej systematycznej, skoncentrowanej na zrozumieniu życia duchowego w jego specyfice. W duchu powyższej koncepcji została zaproponowana przez J. W. Gogolę *teologia komunii z Bogiem*, jako nowe ujęcie teologii życia duchowego skoncentrowanej wokół idei komunii z Bogiem. Życie duchowe człowieka jest bowiem sprawianym przez Boga zespołem realnych jego powiązań z Osobami Trójcy Świętej aż do poziomu zjednoczenia przez miłość.

J. W. Gogola sugeruje skupienie całej problematyki chrześcijańskiego życia duchowego wokół osobowej *komunii z Bogiem*, która jest jego źródłem, istotą, drogą i celem. Wyrazem jego zatroskania o polską teologię jest książka pt. *Teologia komunii z Bogiem*. Zawiera ona syntezę teologii duchowości stanowiącą swego rodzaju pomost pomiędzy teologią ascetyki i mistyki, uprawianą przez teologów pierwszej połowy dwudziestego wieku, a teologią duchowości, która wyłania się współcześnie z pogłębionej lektury Słowa Bożego, doświadczenia wielkich mistrzów chrześcijańskiej duchowości, szczególnie św. Teresy od Jezusa, św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Dzieciątka Jezus oraz nauki Kościoła zawartej w dokumentach Soboru Watykańskiego II.

Po Soborze Watykańskim II teologia życia duchowego została na nowo odczytana. Refleksja teologiczna skupiła się przede wszystkim na ukazywaniu jedności życia duchowego człowieka, którego zasadą jest udział w życiu samego Boga. Wyraża ono jedność, która istnieje między człowiekiem odkupionym a życiem Osób Trójcy Świętej, opartą na sakramentach Chrztu i Eucharystii. Jest to jedność z Osobowym Bogiem, który w pełni objawia się w Osobie Jezusa Chrystusa i jest obecny w Kościele.

Wszyscy ludzie są powołani nie tylko do świętości, ale i do kontemplacji, a więc do realizacji pełnego życia mistycznego. Tak więc różne aspekty ascetyki i mistyki wzajemnie się przenikają, tworząc syntezę życia duchowego od momentu otrzymania sakramentu inicjacji chrześcijańskiej aż do życia wiecznego³².

³² Zob. S. Urbański, *Słowo wstępne*, [w:] J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 5 n.

Realizacja życia duchowego otrzymanego w sakramencie Chrztu jest więc możliwa po przyjęciu postawy uwierzenia i osobowego otwarcia się na Boga transcendentnego, obecnego w wydarzeniach historii. W takim kontekście życie duchowe chrześcijanina, mając charakter historyczny i absolutny, rodzi się w komunii ze Słowem Bożym i z sakramentami, które objawiają Chrystusa i pogłębiają nieustannie rosnącą jedność mistyczną z Nim. Prowadzi ono współczesnego człowieka do pełni mistycznego zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie. Z tego powodu życie duchowe człowieka ma zawsze wymiar mistyczny.

Refleksję teologiczną wyprzedza życie duchowe. Zatem wprowadzenie w teologię duchowości poprzedza wprowadzenie w życie duchowe, w którym chodzi o pomoc w odkrywaniu Boga żywego, Jego łaski. Na początku jest Słowo Boże, Chrystusowa łaska i komunია człowieka z Bogiem. Refleksja teologiczna nad doświadczeniem komunii z Bogiem powstaje w dalszej kolejności i po to, by służyć tej komunii, być światłem na drodze do zjednoczenia z Bogiem. Już na płaszczyźnie naturalnej człowiek, zastanawiając się nad swoją przeszłością i ucząc się prawideł życia, nabywa mądrości życiowej. Tę mądrość wykorzystuje następnie w dalszym swoim życiu.

Punktem wyjścia, zarówno w budowaniu osobistego życia duchowego, jak i w teologicznym studium, jest odwieczna miłość Boga do człowieka, która ujawnia się w historii ludu wybranego. Miłość Boga wzbudza w wierzących postawę osobowej komunii i miłości, jest źródłem doświadczenia miłości, a w końcu teologii.

Teologia życia duchowego jako nauka znowu kieruje człowieka ku życiu we wspólnocie z Bogiem, a to jest cel Objawienia. Wiedza o życiu w komunii z Bogiem, zgromadzona przez setki pokoleń wierzących, powinna służyć realizowaniu się misterium zbawienia w każdym człowieku. Innymi słowy, powinna spełniać funkcję mistagogiczną³³.

Człowiek jest „zdolny do nieskończoności” Fakt istnienia w nas różnego rodzaju pytań i pragnień postuluje wymiar, który sięga daleko poza nasze ziemskie istnienie i domaga się „drugiej połowy”, bez której życie nasze pozostaje rzeczywiście niewytłumaczalne, bez

³³ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 13.

której wreszcie musi ono być nazwane bezsensownym – domaga się właśnie czegoś, co nieograniczone, dokładniej mówiąc – *Nieskończonego*.

Filozofia, która jest służebnicą teologii, również ujmuje człowieka jako „istotę otwartą”, jako kogoś, kto ustawicznie przerasta samego siebie zmierzając w kierunku coraz to nowej przyszłości. Jednak żadna dziedzina wiedzy, poza teologią, nie odwołuje się do Transcendencji jako autorytetu. Teologia wychodzi od Absolutu i rozważa swój „przedmiot” w świetle Słowa Bożego. Różni się więc w sposób radykalny i zasadniczy od wszystkich innych typów poznania ludzkiego, od wszystkich innych nauk³⁴. Teologia będąc słowem o Bogu, której On jest przedmiotem, nie zapomina i nie może nigdy zapomnieć o człowieku stworzonym *na obraz i podobieństwo Boże*, człowieku stworzonym do szczęścia i nieśmiertelności.

Przed współczesną teologią staje poważne zadanie. W konfrontacji z ideologiami i myśleniem ideologicznym winna ona zwrócić uwagę przede wszystkim na pełnię Chrystusa – Boga-Człowieka, który zjednoczył się przez Wcielenie z każdym człowiekiem i ludzką rzeczywistością. Tylko On może dać pełną odpowiedź na poszukiwane wyjaśnienia i stawiane pytania, bowiem Chrystus jest Wszystkim. Należy również powrócić do ukazywania wiary jako pełni życia, która jest dziełem człowieka w spotkaniu z Bogiem, ale jest równocześnie darem Jego łaski w Chrystusie. Wiare trzeba ukazywać jako takie otwarcie ludzkich oczu, które pozwala zobaczyć, że to właśnie od Chrystusa pochodzą prawdy objawione, że to On przekazał Kościołowi *depositum fidei*. Prawdy objawione nie są dodatkiem do wiary, ale jej sercem, ponieważ przez nie przechodzi się do Rzeczywistości i bardzo konkretnie przybliża do Boga.

Pełne poświęcenie się człowiekowi Chrystusowi staje się jego absolutną Przyszłością, dla której żyje i dla której rzeczywiście warto żyć od początku do końca. Św. Paweł mówi jednoznacznie:

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie. Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga (Ga 2, 20).

³⁴ Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, dz. cyt., s. 204 n.

Oznacza to po prostu, że wszystko, co dokonuje się w życiu, wszystkie obowiązki i prace wypełniają się w Chrystusie i przez Chrystusa oraz w Jego Duchu³⁵.

Teologia jest fascynująca, jest częścią zdążania ku Panu, wychodzi od Chrystusa i rozświecła całe ludzkie życie. Chrystus jest pełnią Objawienia. W Nim dokonało się ostateczne objawienie i została podarowana nam miłość. On rozświecła to, co było wcześniej i to, co będzie później. Chrystus jest *universale concrete*. W Nim jest zakorzenione całe chrześcijaństwo. Chrystus wzywa ludzi do chrześcijańskiej realizacji ideału. Sam przeżył na ziemi trzydzieści trzy lata jako Bóg - Człowiek i wszystkich zaprasza do tej niezwyklej przygody naśladowania Go w swoim życiu. Nasza podróż w kierunku Boga jest nieustanna i może doprowadzić do celu tylko przez Chrystusa, który jest „Bramą” wieczności. Temu zaś, kto zdąża do Pana nigdy nie zabraknie przestrzeni. Dlatego teologia chcąc spełnić dobrze swoje zadanie musi być wierna Bogu i człowiekowi a nie ideologiom. Ukierunkowana na Boga i na człowieka.

Theology and Awakening Hopes for Bright Future Summary

Theology is fascinating; it is part of a journey to God; it radiates from Christ, brightening up the entire human life. Christ is the completeness of Revelation. The ultimate revelation found its full realization in Him and we were presented with love. He brightens up what had been earlier and what will be later. Christ is *universale concrete*. The whole Christianity is rooted in Him. Christ calls people to the Christian realization of the ideal. He lived 33 years in the world as God-Man and invites everybody to experience this unusual adventure of following His example in everyday life. Our journey towards God is unceasing and can lead us to our goal only through Christ, who is our “Gate” to eternity. Those who travel to God will never lack space. If theology wants to fulfil its task it must be faithful to God and to man, not to ideologies. It must be directed at God and man.

³⁵ Zob. J. Królikowski, *Mały przewodnik po Katechizmie Kościoła Katolickiego*, Poznań 1996, s. 129-135.