

KS. JERZY BIELECKI

ESCHATOLOGICZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEJ NADZIEI

Wprowadzenie

Początek nowego Tysiąclecia ukazuje się nam jako wielka przestrzeń kultury, w której losy człowieka wpisują się coraz bardziej w proces globalizacji. Żyjemy bowiem w świecie, który przyjmuje postać globalnej wioski. Pociąga to za sobą przemyślenie naszych przekonań religijnych i moralnych, oraz odczytanie na nowo wiary w kontekście wielo-kulturowym, tak bardzo obecnym w globalnej wiosce. Pluralizm kulturowy staje się elementem dominującym i dlatego stanowi wyzwanie dla Kościoła, który u początku III Tysiąclecia przypomina słowa Pierwszego Listu św. Piotra: „Nie obawiajcie się (...) i nie dajcie się zaniepokoić! Pana zaś, Chrystusa, miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która jest w was” (1P 3,14-15). Słowa te zostały przypomniane z racji Drugiego Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, poświęconego Europie, którą można by nazwać centrum globalnej wioski. Głównym celem Synodu było „zglobianie tematu nadziei”¹. Synod ukazał na nowo Pana Jezusa jako jedyny i nieprzemijający fundament prawdziwej nadziei². Dla chrześcijan Chrystus jest nadzieją, bo daje życie wieczne. W ten sposób pokazuje nam, że „prawdziwy sens życia człowieka nie zamyka się w horyzoncie doczesności, ale otwiera się na wieczność”³. Dlatego też trzeba przywrócić nadziei jej pierwotny pierwiastek eschatologiczny. Czytamy w Adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*: „Prawdziwa chrześcijańska nadzieja jest bowiem teologiczna i eschatologiczna; jej źródłem jest Zmartwychwstały, który znowu przyjdzie jako Odkupiciel oraz Sędzia i który powołuje nas do zmartwychwstania i do wiecznej nagrody”⁴.

W tym kontekście pojawienie się drugiej encykliki Benedykta XVI *Spe salvi* należy odczytać jako próbę przywracania nadziei jej pierwotnego pierwiastka eschato-

¹ Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy, 2.

² Tamże, 1.

³ Tamże, 21.

⁴ Tamże.

logicznego. Benedykt XVI pisze: „...potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg”⁵. Małe i większe nadzieje, które nie wychodzą poza horyzont doczesności, są z pewnością niewystarczające. Papież podkreśla, że kto nie zna Boga, chociażby miał wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2,12)⁶. Dlatego potrzebujemy wielkiej nadziei – wielkiej, bo zakorzenionej w wierze w objawiającego się w Chrystusie Boga Nadziei. Przywoływana przez Benedykta XVI wielka nadzieja jest tą prawdziwą nadzieją chrześcijańską, która przekracza horyzont doczesności i otwiera się na wieczność. Jest to eschatologiczna nadzieja chrześcijańska, która daje odpowiedź na temat ostatecznej prawdy o przyszłości człowieka i świata.

Można się zapytać, jaki jest cel analizy eschatologicznej nadziei chrześcijańskiej, dokonanej przez Benedykta XVI? Wydaje się, że encyklika chce doprecyzować zasadnicze treści nadziei chrześcijańskiej, aby później dokonać konfrontacji z nadzieją współczesnego świata, która zasadniczo stała się „wiarą w postęp”⁷. Konsekwencją wiary w postęp są nadzieje: na budowę królestwa człowieka na ziemi; na nowy ład wolności i dobra poprzez budowę odpowiednich struktur; wreszcie nadzieja, że człowiek zostanie zbawiony przez naukę. Ale są to złudne nadzieje. Prawdziwa jest tylko chrześcijańska nadzieja eschatologiczna – wielka nadzieja, bo jest nią sam Bóg żywy, dający życie wieczne i Bóg, Sędzia żywych i umarłych.

Nasz wykład rozpoczniemy od przedstawienia małych, czyli złudnych nadziei. Następnie zatrzymamy się na głównych elementach chrześcijańskiej nadziei, aby przyrzeć się, jakie są zasadnicze uściślenia tradycyjnych zagadnień eschatologicznych w encyklice *Spe salvi*. W zakończeniu zostanie pokazana krytyczna funkcja eschatologicznej nadziei wobec zlaicyzowanego świata i utopijnych prób budowania sprawiedliwego świata.

I. Wewnątrzświatowe próby zbawienia człowieka, czyli złudne nadzieje

Człowiek ukierunkowany na przyszłość potrzebuje małych i większych nadziei. Coraz większe nadzieje zaczęły się pojawiać w dobie oświecenia, związane z nową epoką radykalnej wiary w moc ludzkiego rozumu i związanej z nim nauki. Wyrazem tej wiary był postęp nauki i techniki, a konsekwencją nadzieja na zbudowanie królestwa człowieka na ziemi.

⁵ *Spe salvi*, 31.

⁶ Tamże, 27.

⁷ M. Guzzi, *Sperare nell'Eterno per trastormare la storia. Cristianesimo e modernità a confronto*, w: *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, Paoline, 69.

1. Wiara w postępowanie jako nowa forma ludzkiej nadziei

Wraz z zastosowaniem coraz bardziej doskonałych metod i narzędzi poznawczych rozpoczął się w czasach nowożytnych bardzo dynamiczny rozwój nauk przyrodniczo-technicznych. Zastosowanie nowych metod badawczych otworzyło nowe horyzonty. W nauce zaczyna dominować poznanie empiryczne, które coraz bardziej kształtuje mentalność człowieka. Jednocześnie to poznanie jest zorientowane na przyszłość, gdyż odkrywa nowe możliwości bytowania człowieka. Chodzi tutaj nie tylko o wszechstronne poznanie rzeczywistości, ale przede wszystkim o to, aby nauka uczyniła życie człowieka łatwiejszym i szczęśliwszym.

O ile w starożytnej Grecji nauka miała charakter teoretyczny, czyli zmierzała do samego poznania rzeczywistości i czystej wiedzy, o tyle w czasach nowożytnych straciła swoje pierwszorzędne znaczenie. Nauka została sprowadzona do sfery praktyczności i użyteczności. Dokonał się – jak czytamy w encyklice *Spe salvi* – epokowy zwrot⁸. Nowość ta – według wizji Francisa Bacona – tkwi właśnie w zależności pomiędzy nauką i praktyką, co jak zauważa Benedykt XVI, jest ujmowane również teologicznie w tym sensie, że „panowanie nad stworzeniem dane człowiekowi przez Boga i utracone z powodu grzechu pierwotnego zostało przywrócone”⁹. Nowe zdobycze techniki dają człowiekowi panowanie nad światem i są częścią „odzyskania utraconego raj”. Od tej pory nie oczekuje się już „odkupienia” od wiary, lecz od świeżo zainicjowanego związku nauki i praktyki. Jakkolwiek nie następuje zaprzeczenie wiary, to jednak zostaje ona przesunięta na poziom prywatny i pozaziemski. Jak podkreśla Benedykt XVI, ta wizja określiła czasy nowożytne i wpływa na dzisiejszy kryzys wiary, który jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei. Bo oto teraz pojawiła się nowa forma nadziei: wiara w postęp. Według Bacona odkrycia i wynalazki wówczas wprowadzane w życie to dopiero początek. Jest on przekonany, że dzięki współpracy nauki i praktyki będzie można dojść do nowych odkryć, tak że w końcu wyłoni się nowy świat – królestwo człowieka.

Co właściwie oznacza wiara w postęp naukowo-techniczny? Encyklika precyzuje ten dziewiętnastowieczny wątek wiary w postęp odwołaniem się do wybitnego myśliciela XX wieku Theodora Adorno, który sformułował problematykę wiary w postęp w sposób drastyczny: postęp, jeśli mu się przyjrzeć z bliska, jest postępowaniem od procy do megabomby. Tak więc postęp to nie tylko wielkie dobro, ale także zagrożenie, a niekiedy wręcz droga do katastrofy. Widać wyraźnie dwuznaczność postępu. Ta dwuznaczność została opisana w Konstytucji soborowej *Gaudium et spes* (4-10). Później wnikliwą analizę rezultatów wiary w postęp naukowo-techniczny znajdujemy szczególnie w encyklikach Jana Pawła II: *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia*. W tej ostatniej znajdujemy „obraz naszego pokolenia”, który to obraz uwypukla ciemne rysy sytuacji świata, chociaż nawiązuje się w nich i do tego, co powoduje u ludzi „tego pokolenia złudne nadzieje o ich uprzywilejowaniu, jak choćby w zakresie pa-

⁸ *Spe salvi*, 16.

⁹ Tamże.

nowania człowieka nad przyrodą, rozwoju techniki, postępu wiedzy, czy osiągnięć w pracy twórczej. Jednakże te same czynniki postępu budzą niepokój, rodzą bezład i zachwianie koniecznej równowagi. Wzmaga się poczucie zagrożenia całej ludzkości. To zagrożenie nie ogranicza się do perspektywy konfliktu i atomowego zniszczenia przez ciągłe gromadzenie coraz doskonalszych środków techniki militarnej. Potęguje się niebezpieczeństwo zniszczenia dzisiejszej cywilizacji przez pewne wewnętrzne mechanizmy. Wiara w postęp zbiega się z niepokojem, że rezultaty postępu mogą stanowić zagrożenie¹⁰. Słabnie nadzieja, że człowiek może być zbawiony przez naukę, której rezultatem jest postęp naukowo-techniczny.

Mając na uwadze wspomnianą dwuznaczność postępu, Benedykt XVI podkreśla, że „człowiek nigdy nie może być zbawiony z zewnątrz”¹¹. Błędne jest zatem przekonanie jakoby człowiek miał być zbawiony przez naukę.” To nie nauka odkupuje człowieka”¹². Żłudna jest zatem nadzieja, że przez rozwój nauki wyłoni się jakiś doskonały świat – królestwo człowieka.

2. Polityczna forma wiary w postęp: królestwo człowieka na ziemi

Z kwestią postępu naukowo-technicznego, jako racji warunkującej „odzyskanie utraconego raj” i nadejście epoki królestwa człowieka na ziemi, związane jest zagadnienie rozumu i wolności. Jak pisze Benedykt XVI, obydwa pojęcia – rozum i wola – mają aspekt polityczny. „Oczekuje się bowiem królestwa rozumu jako nowej sytuacji ludzkości, która stała się całkowicie wolna”¹³. Nadejście królestwa rozumu i wolności ogłosiła Rewolucja Francuska. Był to pierwszy etap politycznej krystalizacji tej nadziei. Walka o publiczne panowanie rozumu, czyli stworzenie takich stosunków społecznych i politycznych, które odpowiadają rozumowi, złączyła się z religijnym patosem walki o światło Boże i walki przeciw zastępom ciemności. Celem tej walki, którą prowadziły „komitety opieki społecznej”, był nie tylko „dobrobyt”, ale przede wszystkim „zbawienie człowieka”¹⁴.

Europa czasu oświecenia początkowo patrzyła z entuzjazmem na te wydarzenia. Ale kiedy te komitety, po francusku zwane „comités du salut publique”, zaczęły stosować nowy rodzaj przymusu i terroru, entuzjazm zmieniał się w przerażenie. Interesujące w tym względzie były refleksje Emanuela Kanta. W pierwszej fazie rewolucji widział urzeczywistnienie się Królestwa Bożego, tyle że nie na gruncie wiary, której nośnikiem był przede wszystkim Kościół katolicki, ale na gruncie „wiary religijnej”, opartej na autorytecie wszechmocnego rozumu. Całkiem nowy element w stanowisku Kanta pojawił się po upadku krwawej rewolucji w kolejnym jego dziele z 1794 roku. Teraz – jak pisze Benedykt XVI – Kant bierze pod uwagę możliwość, że obok naturalnego końca rzeczy może nastąpić jakiś przeciwny naturze, perwersyjny ko-

¹⁰ Por. *Dives in misericordia*, 10-11.

¹¹ *Spe salvi*, 25.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, 18.

¹⁴ Por. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, Regina Poloniae, Częstochowa 1989, 63.

niec. Z pewnością chodzi tutaj o tragiczną wersję optymistycznej perspektywy przyszłości. Nadzieja na wyzwolenie przyniosła ucisk i krwawy terror. Bo jak podkreśla Benedykt XVI, „Królestwo Boże” realizowane bez Boga, czyli królestwo samego człowieka zmierza nieuchronnie, posługując się pojęciem I. Kanta, ku „perwersyjnemu końcowi”¹⁵. Oczekiwanie na królestwo rozumu – jak pokazała Rewolucja Francuska – to złudna nadzieja.

Drugi etap politycznej krystalizacji nadziei, która jest efektem wiary w postęp, wiąże się z rewolucją proletariacką. Postęp naukowo-techniczny wytworzył nową sytuację społeczną. Powstała klasa robotników przemysłowych, którzy żyli w bardzo złych warunkach. Istniała potrzeba wielkich zmian, które miały wstrząsnąć i zburzyć całą strukturę społeczeństwa burżuazyjnego. Karol Marks i Fryderyk Engels wzywali do rewolucji, dzięki której możliwe będzie przebudowanie systemu społecznego poprzez rewolucję. Bardzo charakterystyczne dla marksizmu jest ukierunkowanie na przyszłość, zarówno na płaszczyźnie gospodarczej, jak i społecznej.

Według Marksa, w dziedzinie gospodarczej, która warunkuje byt społeczny i go kształtuje, ludzkość przechodzi różne formy rozwojowe: od najbardziej pierwotnych do komunizmu, który jest kresem historii. Dążność do tego celu jest siłą napędową rozwoju dziejów, aż do owego punktu kulminacyjnego. Ostatnimi etapami są tu: przejście środków produkcji przez pracowników (przewrót ekonomiczny), dyktatura proletariatu (przewrót polityczny), zanik państwa i społeczeństwo bezklasowe (moment końcowy). Cały ten proces opiera się na ścisłych i koniecznych prawach rozwojowych, którego nic nie jest w stanie zatrzymać, ani go odwrócić, gdyż jest to konieczność dziejowa, a przebieg tego procesu można przewidzieć z naukową ścisłością i pewnością.

Należy podkreślić, że w ujęciu marksistów historia nie zależy od czynnika transcendentnego. Historia jest absolutem. Sama się przeobraża poprzez dialektyczny rozwój, który wiedzie od nieszczęśliwej przeszłości ku szczęśliwej teraźniejszości i najszczęśliwszej przyszłości. W niej człowiek stanie się panem siebie, panem historii, zdobędzie pełne poznanie, świadomość swej absolutnej wartości. Zapanuje wówczas wolność, równość, sprawiedliwość, pełna prawda, czyli raj na ziemi. Inaczej mówiąc: wraz z pozbawieniem dóbr klasy panującej, z upadkiem władzy politycznej i uspołecznieniem środków produkcji urzeczywistni się Nowe Jeruzalem¹⁶. W ten sposób marksizm staje się najskrajniejszą formą politycznej wiary w możliwości stworzenia Królestwa Bożego na ziemi.

Ale – jak pisze Benedykt XVI – zwycięstwo marksizmu dzięki rewolucji bolszewickiej ukazało zarazem fundamentalny błąd Marksa¹⁷. Wskazał on w jaki sposób dokonać przewrotu, ale nie powiedział jak sprawy miały toczyć się dalej. Co prawda mówił o przejściowej fazie dyktatury proletariatu, która jak pokazała historia socjalizmu i komunizmu, pozostawiła za sobą pustoszące zniszczenia. Dlatego i w tym

¹⁵ *Spe salvi*, 23.

¹⁶ Tamże, 21.

¹⁷ Tamże, 20.

miejscu trzeba powtórzyć: „Królestwo Boże” realizowane bez Boga, czyli królestwo samego człowieka zmierza nieuchronnie, posługując się pojęciem I. Kanta, ku „perwersyjnemu końcowi”¹⁸.

W czym tkwi błąd Marksa? W tym, że „zapomniał o człowieku i jego wolności”¹⁹. Jan Paweł II w *Centesimus annus* powie, że „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny”²⁰. Benedykt XVI precyzuje, że prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”²¹.

W marksizmie zabrakło odniesienia do Transcendencji. A próba zbudowania społeczeństwa bez odniesienia do Transcendencji czyli do Boga jest zawsze skazana na moralną porażkę. I to nawet wówczas, gdy budowanie opiera się na najgłębszym poczuciu niesprawiedliwości i proteście, który obejmuje także Boga. „Świat, który sam musi sobie stworzyć własną sprawiedliwość, jest światem bez nadziei. Królestwo człowieka na ziemi w politycznej wersji socjalizmu i komunizmu to także złudna nadzieja, bo usuwa Boga z życiowej perspektywy człowieka i eliminuje pozaziemski wymiar ludzkiej egzystencji. Prawdziwą nadzieją może być tylko Bóg, który w swoim ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Synu obdarzył człowieka życiem wiecznym. To jest prawdziwa i wielka nadzieja człowieka.

II. Eschatologiczna nadzieja chrześcijańska

Chrześcijańska nadzieja czyli wielka nadzieja ma charakter eschatologiczny. Podstawą takiego rozumowania jest przekonanie i wiara w transcendentną rzeczywistość Boga. Wiara w życie wieczne staje się substancją eschatologicznej nadziei chrześcijańskiej. Źródłem i fundamentem nadziei chrześcijańskiej jest Chrystus, który odkupił człowieka i przyjdzie sędzić żywych i umarłych.

1. Eschatologiczna nadzieja chrześcijańska zakorzeniona w wierze w życie wieczne

Dla nadziei chrześcijańskiej kategoria życia wiecznego ma zasadnicze znaczenie. Stąd też encyklika *Spe salvi* poświęca wiele miejsca temu zagadnieniu, szczególnie w numerze 21. Benedykt XVI nie pyta czy istnieje życie wieczne, ale szuka odpowiedzi na pytanie: czym jest życie wieczne²². Takie postawienie kwestii wydaje się uzasadnione. Istnieje bowiem powszechne przekonanie ludzkości o życiu po śmierci,

¹⁸ Tamże, 23.

¹⁹ Tamże, 21.

²⁰ *Centesimus annus*, 13.

²¹ *Spe salvi*, 21.

²² Tamże, 10.

choć każda religia ma własne wyobrażenia dotyczące tego życia²³. Wiare w życie wieczne wyraża też od pierwszych ksiąg Pismo święte. W świetle Biblii Bóg, który „nie ma żadnego upodobania w śmierci” (Ez 18,32), stworzył człowieka nie po to, aby umarł, ale po to, aby żył (por. Mdr 1,13; 2,23). A patriarchowie oczekiwali miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest Bóg” (Hbr 11,10). Z kolei w ostatnim okresie historii Starego Testamentu Żydzi coraz bardziej nabierali świadomości prawdziwego życia po śmierci. Rozumieli je jako warunek istnienia u Boga (nieśmiertelność: Mdr 3,4), czy też jako zmartwychwstanie przy końcu czasów, zarezerwowane sprawiedliwym. Ta przyszła, a zarazem pozaziemska egzystencja, w odróżnieniu od aktualnego życia, będzie wolna od jakiegokolwiek grzechu, strapienia, cierpienia, niesprawiedliwości i śmierci. Żydzi żyjący w czasach Jezusa nie ubiegali się o nic innego, jak o to, aby osiągnąć życie wieczne. Jezus, który ma „słowa życia wiecznego” (J 6,68), określił warunki osiągnięcia życia wiecznego.

Warunkiem pierwszym i podstawowym jest odcięcie się od grzechu, który niszczy i zabija życie Boże w człowieku. Trzeba również pokonać to, co jest powodem grzechu, czyli pożądlivość (por. Mt 18,8-9). W rozmowie z faryzeuszami stwierdził nawet z wyrzutem: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają świadectwo o Mnie. A przecież nie chcecie przyjść do Mnie, aby mieć życie” (J 5,39-40).

Drugim warunkiem jest wyrzeczenie się wielu godziwych, a nawet niezbędnych rzeczy ze względu na Jezusa i Jego Królestwo: „każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19,29). Potwierdzenie tych wymagań znajdujemy w odpowiedzi Jezusa na jasne i wyraźne pytanie, jakie postawił bogaty młodzieniec: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19,16).

Jezus wskazał młodzieńcowi trzeci warunek osiągnięcia życia wiecznego: „zachowaj przykazania”. Później dodał: „...idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (Mt 19,21). Jest to zachęta, aby nie przywiązywać się do dóbr przemijających, do wartości materialnych, do skarbów, które giną, lecz gromadzić sobie skarby w niebie (por. Mt 6,20).

W nauczaniu Jezusa można zauważyć głęboki związek pomiędzy „życiem wiecznym” a „królestwem Bożym”. W ten sposób wejść do królestwa niebieskiego (Mt 5,20; 7,21) oznacza wejść do życia (Mt 18,8.9; 19,7; Mk 9,43-45), zaś odziedziczenie królestwa (Mt 25,34) jest odziedziczeniem życia (Mt 19,29; Mk 10,17; Łk 10,25; 16,18)²⁴. Ważne miejsce w orędziu Jezusa zajmuje mowa o antycypowaniu życia wiecznego już w chwili obecnej. Najwyraźniej to widać w Ewangelii św. Jana, gdzie kategoria życia wiecznego dominuje w nauczaniu Jezusa. „Kto wierzy w Syna, ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz grozi mu gniew

²³ Por. Z. Kraszewski, *Tajemnica życia wiecznego. 100 dowodów na życie pozagrobowe*, Oficyna Wydawnicza „Adam”, Warszawa 1998, 119.

²⁴ Por. M. Bordoni, *Życie wieczne*, *Communio* 1(67), 1992, 61.

Boży” (J 3,36). Jezus Chrystus głosił uczniom prawdę o życiu wiecznym i stale podkreślał, że On jest jedynym i prawdziwym źródłem tego życia. Całe ziemskie życie Jezusa, a zwłaszcza tajemnica paschalna jest dla świata punktem zwrotnym, początkiem czegoś zupełnie nowego, co jest i będzie czymś ostatecznym. Każdy, kto w Niego wierzy, nie zginie, ale będzie miał życie wieczne (por. J 3,16).

Z tego krótkiego zaprezentowania świadectw biblijnych wynika przede wszystkim, że życie wieczne jest konsekwencją wiary. Zresztą poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: czym jest życie wieczne Benedykt XVI zaczął właśnie od przypomnienia klasycznej formy dialogu, poprzez który obrzęd chrztu dzieci wyrażał przyjęcie noworodka do wspólnoty eklezjalnej. Ostatnie zdanie dialogu: co daje ci wiara – życie wieczne, oznacza, że rodzice w wierze upatrywali klucz do życia wiecznego. W tym miejscu rozważań Benedykt XVI dodaje, „że wiara jest substancją nadziei”²⁵. A nadzieja to centralne słowo wiary biblijnej tak dalece, że w niektórych tekstach słowa „wiara” i „nadzieja” wydają się być używane zamiennie. Encyklika cytuje dwa wymowne w tym względzie teksty: z Pierwszego Listu św. Piotra (3,15) oraz z Listu św. Pawła do Efezjan (2,12), ale zasadniczo koncentruje się na klasycznym tekście z Listu do Hebrajczyków: „Wiara zaś jest *hypostasis* tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście, których nie widzimy (Hbr 11,1). Greckie *hypostasis* zostało przetłumaczone na łacinę jako *substantia*. A więc wiara jest substancją rzeczy, których się spodziewamy. Pomocnym w dalszym wyjaśnianiu jest rozumowanie św. Tomasza z Akwinu: „wiara jest habitus, czyli stałym nastawieniem duszy, dzięki któremu życie wieczne bierze w nas początek, a rozum jest skłonny przystać na to, co nie widzi”. Przez wiarę są obecne w nas, jakby w zarodku, *substantia* – te rzeczy, których się spodziewamy, czyli prawdziwe życie w wieczności. Stąd też pragnienie życia bez granic ma swoje korzenie, jak mówi konstytucja *Gaudium et spes* (nr 18), w instynkcie serca ludzkiego, które nosi w sobie zaród wieczności, niesprowadzalny do samej tylko materii. Tak więc wiara „coś daje. Już teraz daje nam coś z oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas „dowód” rzeczy, których jeszcze nie widzimy. Włącza przyszłość w obecny czas do tego stopnia, że nie jest ona już czystym „jeszcze nie”. Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia terażniejszość; terażniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne, a obecne na przyszłe”²⁶.

Benedykt XVI, analizując dalej chrześcijańską koncepcję życia wiecznego, które już na chrzcie św. zostaje ukazane jako bezpośrednia konsekwencja wiary, wychodzi od powszechnego doświadczenia człowieka, a mianowicie, że ludzie odsuwają myśl o wieczności. Ludzie „nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą”²⁷. Człowiek chciałby żyć „zawsze i bez końca”, ale chodzi tutaj o egzystencję doczesną. Jest w tym jakiś paradoks.

Drogę wyjścia z tego paradoksu widzi Benedykt XVI w wieczności ujętej po chrześcijańsku. Tak pojmowana „wieczność nie jest ciągiem następujących po sobie

²⁵ *Spe salvi*, 10.

²⁶ Tamże, 7.

²⁷ Tamże, 10.

dni kalendarzowych, ale czymś co przypomina moment ostatecznego zaspokojenia, w którym pełnia obejmuje nas, a my obejmujemy pełnię. Byłby to moment zanurzenia się w oceanie nieskończonej miłości, w którym czas – przed i potem – już nie istnieje (...) ten moment jest życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzeniem się w głębię istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość”²⁸.

A więc wieczność nie będzie zwykłą kontynuacją życia doczesnego, jak to występuje w niektórych koncepcjach religijnych czy kulturalnych. Wieczność oznacza pełnię egzystencji. Życie pozagrobowe w ujęciu chrześcijańskim to życie prawdziwe. Jest to zasadnicza różnica w stosunku do tych koncepcji, według których prawdziwe życie to życie doczesne, a życie pozagrobowe to kraina cieni. Wieczność, co warto raz jeszcze podkreślić, nie będzie zwykłą kontynuacją życia doczesnego.

Co to jest wieczność? – pytał św. Józef Sebastian Pelczar, „... tego rozum ludzki nie pojmie, bo on zna tylko czas i wszystko według czasu mierzy; wieczność zaś to koniec czasu, bo czasu nie będzie więcej (Ap 10,6), to trwanie bez końca, bez granic, bez zmiany. Spłyną miliony wieków i miliony milionów, a wieczności nic nie ubędzie”²⁹. Pyta dalej św. Józef Sebastian Pelczar „Jaką będzie ta wieczność? Wiara mnie uczy, że dla tych, którzy zesli z tego świata w łasce Bożej, będzie szczęśliwą w niebie, a dla tych, którzy umarli w grzechu śmiertelnym, choćby jednym na duszy, będzie nieszczęśliwą w piekle”³⁰.

Staje przed nami kluczowe pytanie z encykliki: czym zatem jest życie wieczne? Benedykt XVI stwierdza: „Życie w swej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie”. „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedyne i prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). W odniesieniu do tych słów kard. Ratzinger kiedyś napisał: „Dzisiejsze pokolenie cechuje niemożność dostrzeżenia faktu, że relacja człowieka do Boga jest czymś konkretnym, co więcej, jest kluczem do naszych najgłębszych potrzeb. Właśnie w tym miejscu dostrzegamy całą powagę zachorowania dzisiejszej cywilizacji. Warunkiem uzdrowienia jest więc niewątpliwie uznanie, że Bóg jest elementem konstytutywnym całej naszej egzystencji. Tylko we wspólnocie z Bogiem nasze życie może być w pełni ludzkie. Bez Niego pozostaje ono poniżej poziomu i niszczy samo siebie. Owa uzdrawiająca wspólnota z Bogiem jest możliwa jedynie w Tym, którego On posłał i przez którego jest On „Bogiem z nami”. Sami z siebie nie jesteśmy w stanie stworzyć tej wspólnoty. Chrystus jest Życiem, ponieważ wprowadza nas we wspólnotę z Bogiem”³¹.

Czym zatem jest życie wieczne? W ostateczności życie wieczne jawi się jako rzeczywistość trynitarna, ze szczególnym skupieniem się na wymiarze chrystologicznym. Życie w swej pełni jest relacją z Chrystusem, który jest źródłem życia. Jeśli

²⁸ Tamże, 12.

²⁹ J. Pelczar, *Rozmyślenia o życiu kapłańskim*, Apostolicum, Ząbki, 413-414.

³⁰ Tamże, 414.

³¹ J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: *Tajemnica Odkupienia*, Kolekcja Communio (11), Pallottinum 1997, 25.

pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. I jest ważne, że kluczowe słowa modlitwy arcykapłańskiej nie są jakimś odrealnionym przejawem religijnych zaświatów, ale już tutaj na ziemi, żyjąc we wspólnocie z Bogiem, nosimy w sercu zaród wieczności.

W tej koncepcji zostaje przewyciężone niebezpieczeństwo przetransportowania w zaświaty idei życia wiecznego. W jednym z głównych swoich dzieł z eschatologii kard. Ratzinger napisał, że uleganie temu niebezpieczeństwu podcina żywotne siły chrześcijaństwa. Konieczne jest zintegrowanie perspektyw, tak aby objąć jednym spojrzeniem teraźniejszość i przyszłość³². Wydaje się, że w dużym stopniu udało się to Autorowi encykliki *Spe salvi* w odniesieniu do prawdy o życiu wiecznym, która zresztą stanowi centralną ideę eschatologii³³.

2. Sąd Ostateczny jako nadzieja na sprawiedliwość

Śmierć stanowi kres ludzkiego życia, mierzonego czasem i rytmem doczesności. Jednocześnie śmierć stanowi punkt graniczny ludzkiego losu i kończy życie człowieka jako czas otwarty na przyjęcie lub odrzucenie łaski Bożej, która ukazała się w Chrystusie. Z chwilą śmierci człowiek wchodzi w nowy rodzaj egzystencji, gdzie pierwszym etapem jest sąd szczegółowy, a potem podczas chwalebego powrotu nastąpi Sąd Ostateczny. W konsekwencji Sądu Ostatecznego los człowieka przybiera trzy możliwości: nieba, czyśćca i piekła. W tym względzie encyklika przypomina naukę Kościoła zawartą w Katechizmie Kościoła Katolickiego i stanowi mały komentarz na temat rzeczy ostatecznych.

Najpierw Benedykt XVI mówi o piekle. „Są ludzie, którzy całkowicie zniszczyli w sobie pragnienie prawdy i gotowość do kochania. Ludzie w których wszystko stało się kłamstwem; ludzie, którzy żyli w nienawiści i podeptali w sobie miłość. Jest to straszna perspektywa, ale w niektórych postaciach naszej historii można odnaleźć w sposób przerażający postawy tego rodzaju. Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo piekło”³⁴.

Z kolei encyklika podejmuje krótką refleksję na temat nieba. Komentując stosowną naukę Katechizmu Kościoła Katolickiego Benedykt XVI pisze: „... są ludzie całkowicie czysti, którzy pozwolili się Bogu wewnątrznie przeniknąć, a w konsekwencji są całkowicie otwarci na bliźniego – ludzie, których całe istnienie już teraz kształtuje komunია z Bogiem i których droga ku Bogu prowadzi jedynie do spełnienia tego czym są”³⁵. Ci ludzie żyją w niebie.

W końcu Benedykt XVI podejmuje refleksję na temat stanu pośredniego pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Odwołuje się do starożydnego wyobrażenia o stanie pośrednim, które zawiera myśl o możliwości oczyszczenia i uleczenia duszy. Kościół pierwotny podjął te wyobrażenia, z których potem rozwinęła się

³² Por. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań, 28.

³³ Por. W. Hanc, *Życie wieczne jako centralna idea eschatologii*, Ateneum Kapłańskie, 74/1982, 44.

³⁴ *Spe salvi*, 45 za KKK nn. 1033-1037.

³⁵ *Spe salvi*, 45 za KKK nn.1023-1029.

w Kościele zachodnim nauka o czyścicu. Katechizm Kościoła Katolickiego tak mówi o tym stanie: „Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba”³⁶.

Punktem wyjścia do sprawy czyścica w encyklice jest doświadczenie większości ludzi. Otóż u tych ludzi, w najgłębszej sferze ich istoty jest obecne ostateczne otwarcie na prawdę, miłość i Boga. Ale gdy chodzi o konkretne wybory życiowe, to wówczas mamy do czynienia z coraz to nowymi kompromisami ze złem. Inaczej mówiąc, chociaż czystość bywa pokryta brudem, to jednak pragnienie czystości pozostaje obecne w duszy.

W tym miejscu Benedykt XVI stawia zasadnicze pytania: „Co dzieje się z takimi ludźmi, kiedy pojawiają się przed Sędzią? Czy wszystkie brudy, jakie nagromadzili w ciągu życia, staną się od razu bez znaczenia?”³⁷. Aby odpowiedzieć na te pytania Benedykt XVI odwołuje się do Pierwszego Listu do Koryntian, gdzie św. Paweł daje nam wyobrażenie osądu Bożego. Czyni to posługując się obrazami, które próbują wyrazić to, co niewidzialne. Jednakże – jak zauważa Benedykt XVI – nie możemy przełożyć tych obrazów na pojęcia z dwóch powodów. Po pierwsze, nie możemy wejrzeć w świat po drugiej stronie śmierci, a po drugie, nie mamy żadnego doświadczenia tamtego świata.

Tym niemniej z tekstu św. Pawła można się dowiedzieć, że życie ludzkie jest zbudowane na solidnym fundamencie, czyli na Jezusie Chrystusie. Jeśli ktoś buduje życie na tym fundamencie, to nawet w śmierci nie jest pozbawiony tego fundamentu. „I tak jak ktoś, na tym fundamencie buduje: ze złota, ze srebra, z drogich kamieni, z drzewa, z trawy lub ze słomy, tak też jawne się stanie dzieło każdego: odślonie je dzień [Pański]; okaże się bowiem w ogniu, który je wypróbuje jakie jest. Ten, którego dzieło wzniesione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę; ten zaś, którego dzieło spłonie, poniesie szkodę: sam wprawdzie ocaleje, lecz tak jakby przez ogień” (1 Kor 3,12-15).

Analizując ten tekst należy zwrócić uwagę na trzy sprawy. Po pierwsze trzeba zauważyć, że ocalenie ludzi może mieć różne formy. Po drugie, niektóre rzeczy zbudowane mogą ulec spaleni do końca. I wreszcie trzecie zagadnienie, nad którym Benedykt XVI zatrzymuje się nieco dłużej, a mianowicie, że „dla ocalenia trzeba samemu przejść przez «ogień», aby definitywnie stać się otwartymi na Boga i móc zająć miejsce przy Jego stole na wiekuistej uczcie weselnej”³⁸.

Benedykt XVI tak opisuje to spotkanie z Chrystusem podczas Sądu Ostatecznego. „Pod Jego spojrzeniem topnieje wszelki fałsz. Spotkanie z Nim przepala nas, przekształca i uwalnia, abyśmy odzyskali własną tożsamość. To, co zostało zbudowane w ciągu życia, może wówczas okazać się suchą słomą, samą pyszałkowatością,

³⁶ Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1030.

³⁷ *Spe salvi*, 46.

³⁸ Tamże.

i zawalić się. Jednak w bólu tego spotkania – w którym to, co nieczyste i chore w naszym istnieniu, jasno jawi się przed nami – jest zbawienie. Jego wejrzenie, dotknięcie Jego Serca uzdrawia nas przez bolesną niewątpliwie przemianę, niczym „przejście przez ogień”. Jest to jednak błogosławione cierpienie, w którym święta moc Jego miłości przenika nas jak ogień, abyśmy w końcu całkowicie należeli do siebie, a przez to całkowicie do Boga”³⁹.

W tym spotkaniu z Chrystusem Sędzią – jak kontynuuje Benedykt XVI – mamy wzajemne przenikanie się sprawiedliwości i łaski. Z jednej strony nie bez znaczenia jest nasz sposób życia, czyli nasze dobre lub złe czyny. Z drugiej strony, jeśli jesteśmy ukierunkowani na Chrystusa, na prawdę i miłość, to nasz brud (grzech) nie płami nas na wieczność, gdyż został wypalony w Męce Chrystusa. Podczas Sądu Ostatecznego doświadczamy i przyjmujemy, że miłość Chrystusa przewyższa całe zło świata i zło w nas⁴⁰. Dlatego obraz Sądu Ostatecznego nie jest przede wszystkim przerażającym obrazem, ale pełnym nadziei. Jeśli sąd Boży jest sprawiedliwością i łaską, to jest dla nas nadzieją. Jak podkreśla Papież, obraz Sądu Ostatecznego może być dla nas decydującym obrazem nadziei.

Benedykt XVI zauważa, że perspektywa Sądu Ostatecznego od najwcześniejszych czasów oddziaływała na życie codzienne chrześcijanina, stanowiąc kryterium, według którego kształtował on swoje życie doczesne. Sąd jest wyzwaniem dla sumień, a równocześnie nadzieją pokładaną w sprawiedliwość Boga. I dlatego w związku z Sądem Ostatecznym encyklika na plan pierwszy wysuwa problem powszechnego przekonania o potrzebie generalnego rozrachunku z życia ludzkiego. Benedykt XVI ujmuje to wielkie wyzwanie, a zarazem zapotrzebowanie w dwóch aspektach. Najpierw prowadzi polemikę z tymi wszystkimi, którzy mówią, że problemu sprawiedliwości nie da się pogodzić z ideą Boga. Bo jak Bóg może być dobry i sprawiedliwy – pyta ateizm IXX i XX wieku, jeśli w świecie tyle niesprawiedliwości, ludzkich krzywd, cierpień niewinnych i cynizmu władzy. Taki świat nie może być dziełem Boga. W proteście przeciw niesprawiedliwościom świata i historii powszechnej oraz w imię moralności trzeba takiego Boga zakwestionować. Nie ma Boga, który zaprowadza sprawiedliwość. W konsekwencji człowiek zdaje się być powołany, aby ustanowił sprawiedliwość. Ale – według Benedykta XVI – wszystkie próby wymierzenia ostatecznej sprawiedliwości przez człowieka były i są skazane na niepowodzenie. Bo przecież nawet „w imię motywów rzekomej sprawiedliwości niszczy się drugich, zabija, pozbawia wolności, wyzuwa z elementów ludzkich praw”. Nigdy sam człowiek nie ustanowi definitywnej sprawiedliwości.

Jedyną i prawdziwą formą rozrachunku postępowania człowieka na ziemi jest Sąd Ostateczny. Wiara w Sąd Ostateczny według Benedykta XVI „jest przede wszystkim nade wszystko nadzieją – tą nadzieją, której potrzeba stała się oczywista, złasz-

³⁹ Tamże, 47.

⁴⁰ Por. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Pallottinum, Poznań 2002, 400-401.

cza w burzliwych wydarzeniach ostatnich wieków⁴¹. Jest to nadzieja na definitywną sprawiedliwość. Bo z pewnością istnieje problem finalnego wymierzania sprawiedliwości wobec tych, którzy uszli w doczesności kary za popełnione czyny. W konkluzji Benedykt XVI pisze, że kwestia sprawiedliwości stanowi istotny argument – a w każdym razie argument najmocniejszy – za wiarą w życie wieczne⁴².

Benedykt XVI zauważa, że w czasach nowożytnych mniej się mówi o Sądzie Ostatecznym, ponieważ wiara chrześcijańska zostaje zindywidualizowana i ukierunkowana przede wszystkim na zbawienie dusz. Bo „gdy nauka odnosiła sukcesy w stopniowym rozwoju świata, nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu⁴³. A przecież zbawienie zawsze było rozumiane jako rzeczywistość wspólnotowa, jak to wykazał, opierając się na teologii Ojców Kościoła Henri de Lubac. Jak podkreśla Benedykt XVI „ta wizja szczęśliwego życia ukierunkowanego na wspólnotę ma na celu coś spoza obecnego świata, ale właśnie dlatego wnosi też wkład w budowanie świata – w formie bardzo różnorodnej⁴⁴. Benedykt XVI podaje przykład św. Augustyna, który w czasach napływu nowych ludów starał się umacniać fundamenty życia i pokoju. Z kolei św. Bernard z Clairvaux za pomocą wielu obrazów przedstawia odpowiedzialność mnichów za cały organizm Kościoła, a nawet za wszystkich ludzi. Warto podkreślić, że młodzieńcy ze szlacheckich rodów, którzy przybywali do jego klasztorów, musieli oddać się pracy fizycznej. W rzeczywistości klasztor nie może na nowo ustanowić raj, ale klasztor, gdzie się orze ziemię i kształtuje ducha, ma przygotować raj⁴⁵.

Te refleksje Benedykta XVI wydają się bardzo cenne, bo w dobie postępu naukowo-technicznego pokazują, że zbawienie duszy nie jest czymś oddzielnym od tego zbawienia, które kiedyś miało sens uniwersalny: oznaczało zbawienie świata uszczęśliwiającego także jednostkę. Można tutaj dostrzec takie zintegrowanie perspektyw, które pozwala objąć jednym spojrzeniem jednostkę i społeczność, teraźniejszość i przyszłość⁴⁶. To z kolei usuwa niebezpieczeństwo indywidualizacji chrześcijańskiej nadziei.

Zakończenie

W tle encykliki *Spe salvi* - jak zauważa kard. Stanisław Nagy - znajduje się polemika z ogarniającą Europę falą zeświecczenia, agnostycyzmu, libertynizmu i hedonizmu⁴⁷. Ta laicka mentalność współczesnej Europy zachodniej zrodziła się w okresie oświecenia. Wraz z rozwojem i postępem człowiek uwierzył w możliwości ludzkiego

⁴¹ *Spe salvi*, 43.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, 25.

⁴⁴ Tamże, 15.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, dz. cyt. 28-29.

⁴⁷ Por. S. Nagy, *Myśląc o nowej encyklice – problem „małej nadziei”*, w: Tygodnik Katolicki Niedziela nr 5 z 3. II. 2008, 12.

rozumu, widząc nie w wierze, ale w nauce przyszłość i zbawienie, co też nazwano „wiarą w postęp”. Tak powstawały namiastki Królestwa Bożego na ziemi, czyli utopijny model społeczeństwa.

Z poszukiwania utopijnego modelu społeczeństwa i z walki z ekonomiczno-społecznymi nierównościami doszło do Rewolucji Burżuazyjnej we Francji, a później do Rewolucji Proletariackiej. Obydwie te rewolucje zmierzały do zrównania wszystkich ludzi w imię sprawiedliwości społecznej. Ale zbawienie i prawdziwy postęp – jak zostało wcześniej powiedziane – nie pochodzi ani z uwarunkowań społeczno-ekonomicznych ani też z postępu technicznego. To są wszystko te rozwiązania, które nie uwzględniają transcendencji⁴⁸. Zbawienie i prawdziwy postęp rodzi się w sercu człowieka pod wpływem łaski Bożej.

Stąd też chrześcijańska nadzieja eschatologiczna pełni funkcję krytyczną w stosunku do tych wszystkich utopii.

Ponadto należy stwierdzić, że rewolucja nie jest gwarantem budowania społeczeństwa sprawiedliwego, choćby miała być dokonywana w imię szlachetnych ideałów. Jedynym gwarantem budowania społeczeństwa relatywnie sprawiedliwego jest spotkanie z Bogiem, które to spotkanie daje podstawę nowego życia. Pierwszym etapem jest nawrócenie człowieka. I chociaż początkowo nawrócenie nie zmienia struktur społecznych i nie kładzie końca uciskowi, to jednak zmienia to, co najważniejsze, czyli stosunek człowieka do człowieka oraz człowieka do samego siebie. Dopiero potem, stopniowo i ewolucyjnie, nawrócenie pojedynczego człowieka przekształca społeczeństwo, czyniąc je odrobinę lepszym poprzez służbę i świadectwo nawróconych, choćby wspomnianego w encyklice wielkiego nawróconego św. Augustyna.

Sceptycznie też należy odnieść się do wiary w to, że kiedykolwiek osiągniemy stan ustrojowy, w którym wszystko będzie doskonałe, swoisty koniec historii. Jeśli ktoś składa takie obietnice to zwyczajnie kłamie lub przynajmniej błądzi, bo pomija ludzką wolność. Jak mówi Benedykt XVI, „konsekwencją tego, co zostało powiedziane jest fakt, że wciąż nowe, żmudne poszukiwania słusznego ładu rzeczy ludzkich jest zadaniem każdego pokolenia; nigdy nie jest zadaniem skończonym. Każde pokolenie powinno wносить wkład w ustalenie przekonującego ładu wolności i dobra, który byłby pomocny dla przyszłego pokolenia jako wskazówka, jak właściwie korzystać z ludzkiej wolności, oczywiście w granicach ludzkich możliwości, pewną gwarancją na przyszłość”.

Ponadto w naszych czasach wielu chrześcijan ulega ułudzie nieograniczonych możliwości samoodkupienia i samorealizacji. Dlatego nadzieja chrześcijańska ochrania człowieka przed wymaganiami przerastającymi jego możliwości. Bo człowiek ze swej natury jest bytem skończonym. Chrześcijańska nadzieja pozwala człowiekowi być człowiekiem, nie kwestionuje jego ograniczoności, oraz potrzeby zbawienia.

Wreszcie kwestia sprawiedliwości. Wiadomo jak głęboko w świadomości tkwi zapotrzebowanie i wrażliwość na sprawę sprawiedliwości gwałconej przez krzywdę

⁴⁸ Por. A. Skowronek, *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, Ateneum Kapłańskie, 74/1982, 10.

i bezkarność krzywdzących. Ideologie chcą zaprowadzić sprawiedliwość bez Boga. Ale takie rozumienie zaprowadzania sprawiedliwości i ulepszania życia społecznego oznacza, że najlepiej funkcjonujące instytucje nie gwarantują pokoju i sprawiedliwości. „Nawet najlepsze struktury funkcjonują dobrze tylko wtedy, gdy w społeczności są żywe przekonania, które są w stanie skłaniać ludzi do wolnego przyjęcia ładu wspólnotowego”⁴⁹. Podstawą ładu nie jest jakiś „ziemski raj”, ale wewnętrzna treść czy też duch, który ożywia ten ład. Chrześcijańska nadzieja mówi nam, że na prawdziwą sprawiedliwość nie należy czekać na tym świecie, ale na Sądzie Ostatecznym.

W obliczu ateistycznych i wewnątrzświatowych utopii przyszłościowych teologia chrześcijańska staje wobec konieczności podkreślania podstawy i celu nadziei. Jeśli dzisiaj chce się mówić o nadziei, to równocześnie trzeba mówić o Bogu i Jego eschatologicznym działaniu w osobie Jezusa Chrystusa. Bóg jest fundamentem nadziei chrześcijańskiej. Stąd też definitywnym elementem w identyfikacji chrześcijańskiej nadziei – wielkiej nadziei – jest przeświadczenie o istnieniu Boga. „... kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2,12). Prawdziwą wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg – Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje, „aż do końca”, do ostatecznego „wykonało się” (por. J 13,1; 19,30)⁵⁰. A „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby człowiek nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). W kontekście tych słów Benedykt XVI stwierdza, że „człowiek zostaje odkupiony przez miłość”⁵¹. Odkupienie dokonuje się w tajemnicy miłości, która obejmuje uniżenie Syna Bożego przez śmierć krzyżową i Jego wywyższenie przez zmartwychwstanie. W świetle odkupienia człowiek odkrywa swoją przyszłość, która przekracza doczesność, gdyż właśnie w Chrystusie i przez Chrystusa „człowiek zdobył pełną świadomość swej godności, swego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieczeństwa, sensu swojego bytowania”⁵². Nie istnieje zatem inny motyw życia i nadziei jak Jezus Chrystus.

Trzeba przypominać dzisiejszym chrześcijanom, że zanim spotkali Chrystusa, byli jakby „nie mający nadziei ani Boga na tym świecie”. W tym sensie prawdą jest, że kto nie zna Boga, w gruncie rzeczy nie ma nadziei. Przesłanie tej encykliki jest jasne: poznać Boga to znaczy otrzymać nadzieję. Kto pozna Boga, ten otrzymuje nadzieję i prawdziwie żyje, będąc w stanie pokonać wszystkie trudności. Dzieje się tak, ponieważ nadzieja czerpie z wiary, a ta nadaje życiu nową podstawę, na której może się oprzeć człowiek.

⁴⁹ *Spe salvi*, 24.

⁵⁰ Tamże, 27.

⁵¹ Tamże, 26.

⁵² *Redemptor hominis*, 11.